



دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دانشکده علوم قرآنی نوری



دوفصلنامه

مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم

پاییز و زمستان ۱۳۹۷ / شاپا: ۵۷۱۴-۳۶۴۵
شاپای الکترونیکی: ۶۰۳۵ - ۲۶۷۶

سال دوم، شماره یکم، پیاپی ۳

سبک‌شناسی رویکرد بلاغی برخی آیات قرآن

در ترغیب به ازدواج

مهین حاجی زاده، فاضل بیدار

پژوهشی در آرایه‌های بیانی قرآن

و تأثیر آن در تربیت و هدایت انسان

وفادار کشاورزی، سوسن زارع

دلالت‌های معنایی فراهنچار تقدیم حال قرآنی

و بازتاب آن در سه ترجمه فارسی

یداله حیدری، سیدرضا سلیمان‌زاده نجفی

بررسی وجوه معنایی ماده «کتب»

در قرآن بر اساس کتب وجوه و نظائر

مریم محمدیاری، اعظم فرجامی، مجتبی بیگلری

تحلیل تطبیقی اشکالات نحوی ترجمه قرآن

حدّاد عادل و فولادوند

محمدحسین امرائی، یحیی معروف

جحیم و همایندهای آن در قرآن از منظر معناشناختی

علی اسودی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مطالعات سبک‌شناختی و تفسیر قرآن کریم

سال دوم، شماره یکم / پیاپی: ۳ / پاییز و زمستان ۱۳۹۷

صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

دانشکده علوم قرآنی خوی

مدیر مسئول: دکتر عسگر بابازاده اقدم

سر دبیر: دکتر خلیل پروینی

مدیر داخلی: دکتر حسین خانی کلقای

ویراستار فارسی: شادی حسنلو

ویراستار انگلیسی: دکتر حسین هاشم نژاد

کارشناس اجرایی: شادی حسنلو

طراحی و صفحه‌آرایی: مؤسسه فرهنگی هنری سخن‌آرا

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

دانشکده علوم قرآنی خوی کدپستی: ۸۳۳۱۴ - ۵۸۱۶۷

تلفن: ۰۴۴ - ۳۶۳۳۹۸۲۱ دورنگار: ۰۴۴ - ۳۶۳۳۹۸۲۲

style.quran.ac.ir

هیئت تحریریه:

- ✧ دکتر مرتضی قائمی / زبان و ادبیات عربی
استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه بوعلی سینا همدان؛
- ✧ دکتر عبدالاحد غیبی / زبان و ادبیات عرب
دانشیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه شهید مدنی آذربایجان؛
- ✧ دکتر امیر مقدم متقی / زبان و ادبیات عرب
دانشیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه فردوسی مشهد؛
- ✧ دکتر رضا امانی / زبان و ادبیات عرب
دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛
- ✧ دکتر علی حاجی خانی / علوم قرآن و حدیث
دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس؛
- ✧ دکتر زهره اخوان مقدم / علوم قرآن و حدیث
دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛
- ✧ دکتر علیرضا نظری / زبان و ادبیات عرب
استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین؛
- ✧ دکتر سیدمهدی مسبوق / زبان و ادبیات عرب
استاد زبان و ادبیات عرب دانشگاه بوعلی سینا همدان؛
- ✧ دکتر سید عبدالرسول حسینی زاده / علوم قرآن و حدیث
دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛

مشاوران علمی:

- ✧ دکتر عسگر بابازاده
- ✧ دکتر بهمن هادیلو
- ✧ دکتر جمال طالبی قره قشلاقی
- ✧ دکتر حسین تک تبار فیروزجائی
- ✧ دکتر کبری راستگو
- ✧ دکتر حسین خانی کلفای
- ✧ دکتر وفادار کشاورزی
- ✧ دکتر احمد امیدوار
- ✧ دکتر منوچهر نصیرپور
- ✧ دکتر جواد کارخانه

شیوه‌نامه نگارش و چگونگی پذیرش مقاله

۱- شرایط علمی:

- این مجله به تازه‌های حاصل از پژوهش‌های علمی در موضوعات و محورهای مجله اختصاص دارد.
- مقاله دارای اصالت و نوآوری باشد.
- در نگارش مقاله روش تحقیق علمی رعایت و از منابع معتبر و اصیل استفاده شود.
- هر مقاله شامل چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، متن اصلی و نتیجه‌گیری باشد.

۲- نحوه بررسی مقاله:

- مقاله‌های رسیده، نخست توسط هیئت تحریریه مورد بررسی قرار خواهند گرفت و در صورتی که با خط مشی مجله مناسب تشخیص داده شوند، به منظور ارزیابی برای داوران متخصص و صاحب‌نظر فرستاده خواهند شد.
- برای حفظ بی‌طرفی، نام نویسندگان از مقاله حذف می‌گردد. پس از وصول دیدگاه‌های داوران، نتایج واصله در هیئت تحریریه مطرح می‌گردد و در صورت کسب امتیازات کافی، مقاله برای چاپ پذیرفته می‌شود.
- هیئت تحریریه در پذیرش، رد و ویرایش مقاله‌ها آزاد است.

۳- شیوه نامه نگارش مقاله:

* شیوه تنظیم مقاله:

- عنوان مقاله کوتاه و گویای محتوای مقاله باشد.
- در صفحه ای جداگانه نام و نام خانوادگی، رتبه دانشگاهی، دانشگاه محل خدمت، آدرس دانشگاه، شماره تلفن و پست الکترونیکی نویسنده (نویسندگان) قید گردد.
- چکیده حداکثر دارای ۱۵۰ واژه (۱۰ خط) و دربر دارنده عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج باشد.
- کلیدواژه‌ها: حداکثر تا ۷ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کنند و کار جستجوی الکترونیکی را آسان می‌سازند، انتخاب شود.
- مقدمه شامل بیان مسئله، اهمیت و ضرورت، سؤالات، فرضیات، پیشینه، روش و نتایج تحقیق می‌باشد و خواننده را برای ورود به بحث اصلی آماده سازد.
- در متن اصلی نویسنده به طرح موضوع و تحلیل آن می‌پردازد.
- مقاله باید شامل نتیجه‌گیری باشد.

- پی‌نوشت و توضیحات اضافی در انتهای مقاله می‌آید.
- کتاب‌نامه
- * نحوه تنظیم ارجاعات
- ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز به صورت (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان: شماره جلد/صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
- * منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام مشهور نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود:
- کتب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «نام کتاب»، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ.
- مجلات: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره صفحات مقاله.
- مجموعه مقالات یا دایره المعارف‌ها: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «عنوان مقاله»، نام کتاب، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد، شماره صفحات مقاله.
- سایت‌های اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام (آخرین تاریخ و زمان تجدیدنظر در پایگاه اینترنتی): «عنوان و موضوع»، نام و آدرس سایت اینترنتی.
- در مواردی که مطلبی عیناً از منبعی نقل می‌شود، ابتدا و انتهای مطلب، گیومه (« ») قرار داده شود. نقل به مضمون نیازی به درج گیومه ندارد.
- مقاله باید حداکثر در ۲۰ صفحه^{۲۳} سطری تنظیم شود.
- رعایت دستور خط فارسی مصوّب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.
- شکل لاتینی نام‌های خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در یادداشت‌ها درج شود.
- آدرس آیات قرآن بلافاصله پس از آیه و پیش از ترجمه آن، درون متن ذکر شود.
- عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.
- مقاله در کاغذ A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۷، متن مقاله با قلم BLotus 13، عربی NoorLotus 13، لاتین TimesNewRoman10 و یادداشت‌ها و کتابنامه BLotus12 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 ایمیل khoy.journal@gmail.com 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

- ۱۰ < سخن سردبیر
- سبک‌شناسی رویکرد بلاغی برخی آیات قرآن در ترغیب به ازدواج
- ۱۱ < مهین حاجی زاده، فاضل بیدار
- پژوهشی در آرایه‌های بیانی قرآن و تأثیر آن در تربیت و هدایت انسان
- ۲۷ < وفادار کشاورزی، سوسن زارع
- دلالت‌های معنایی فراهن‌جار تقدیم حال قرآنی و بازتاب آن در سه ترجمه فارسی
- ۴۶ < یداله حیدری، سیدرضا سلیمان‌زاده نجفی
- بررسی وجوه معنایی ماده «کتب» در قرآن بر اساس کتب وجوه و نظائر
- ۶۶ < مریم محمدیاری، اعظم فرجامی، مجتبی بیگلری
- تحلیل تطبیقی اشکالات نحوی ترجمه قرآن حدّاد عادل و فولادوند
- ۸۱ < محمدحسن امرائی، یحیی معروف
- جحیم و هماندهای آن در قرآن از منظر معناشناختی
- ۹۸ < علی اسودی
- چکیده انگلیسی مقالات
- ۱۲۰ < دکتر حسین هاشم‌نژاد

سخن سردبیر

مجله مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم، نشریه‌ای است میان رشته‌ای که با محوریت قرآن کریم و زبان عربی، دانش‌های تفسیر، زبان‌شناختی، نقد ادبی و علوم بلاغی را به هم پیوند می‌زند هدف از انتشار این نشریه کمک به فهم معاصر و نوین از زبان وحی، کمک به شناخت معاصر از اعجاز قرآن، پاسخگویی به شبهات جدید در حوزه وحی و شبهات مربوط به عدم انتساب کلام و زبان وحی به خداوند و غیره می‌باشد، بنابراین نشریه از مقالاتی که محصول مطالعات شخصی پژوهشگران و استادان یا مقالات مستخرج از پایان‌نامه‌ها و رساله‌های دانشجویان تحصیلات تکمیلی باشد استقبال می‌کند، به‌طور مشخص، محورها و قلمروهای پذیرش مقالات در مجله عبارتند از:

- ❁ مطالعات علمی و روش‌مند در حوزه اعجاز ادبی قرآن کریم
- ❁ نقد و بررسی دیدگاه‌ها و معاصرین در حوزه اعجاز ادبی قرآن کریم
- ❁ مطالعات علمی و روش‌مند در حوزه سبک‌شناختی سوره‌های قرآن کریم
- ❁ مطالعات علمی و روش‌مند در حوزه قصه‌های قرآن کریم از منظر روایت‌شناسی نوین
- ❁ بررسی سبک‌شناسانه تفاسیر ادبی قرآن کریم
- ❁ بررسی رابطه قرآن کریم با علوم زبانی عربی و نقش آن در تطور این علوم
- ❁ بررسی رابطه قرآن کریم با علوم بلاغی و نقش آن در تطور این علوم
- ❁ بررسی رابطه قرآن کریم با نقد ادبی و مکاتبات نقدی معاصر
- ❁ بررسی رابطه زبان قرآن کریم با لهجه‌های عامیانه قدیم و جدید
- ❁ بررسی رابطه زبان قرآن کریم با زبان عربی فصیح قدیم و جدید
- ❁ بررسی علمی و سبک‌شناختی قرآنت‌های مختلف قرآن
- ❁ بررسی علمی و روش‌مند (مبتنی بر نظرات زبان‌شناسی) در حوزه واژگان قرآن
- ❁ بررسی علمی و روش‌مند تاثیر سبک‌بیانی قرآن کریم در ادبیات و ادبیات ملل اسلامی
- ❁ بررسی تطبیقی سبک‌بیانی قرآن کریم و عهدین
- ❁ بررسی روش‌مند و علمی سبک‌بیانی قرآن کریم و بیان نقش آن در پاسخگویی به شبهات معاصر در حوزه وحی
- ❁ بررسی روش‌مند و علمی وجوه اشتراک و افتراق سبک‌بیانی قرآن کریم با سخنان پیامبر اکرم و اهل بیت (علیه السلام)
- ❁ بررسی روش‌مند و علمی وجوه اشتراک و افتراق سبک‌بیانی قرآن کریم با سبک‌بیانی ادبای بزرگ عرب
- ❁ بررسی چستی، چرایی و چگونگی تاسیس نقد ادبی اسلامی با تکیه بر متن شاهکار قرآن
- ❁ آسیب‌شناسی نظریات نقدی معاصر در پرتو متن قرآن و سایر موضوعاتی که به‌طور علمی و روش‌مند متن و زبان قرآن را سبک‌شناختی می‌کند مورد پذیرش در مجله خواهد بود

خلیل پروینی

سبک‌شناسی رویکرد بلاغی برخی آیات قرآن در ترغیب به ازدواج

(تاریخ دریافت: ۹۷/۳/۲۰ تاریخ پذیرش: ۹۷/۵/۲۵)

مهین حاجی‌زاده*
فاضل بیدار**

چکیده

سبک‌شناسی از جمله دانش‌های نوین در حوزه نقد ادبی می‌باشد. این دانش تلاش می‌کند تناسب میان لفظ و معنی، انسجام متنی و هماهنگی منظور کلام با ساختار عبارت‌ها را مشخص کند؛ از آنجاکه این دانش پیوند نزدیکی با بلاغت عربی دارد، برای رسیدن به نتیجه بهتر از علم بلاغت بهره می‌گیرد. قرآن کریم به‌عنوان کتاب مافوق کلام بشر از توسعه کلامی و معنایی برخوردار است و نمود سبک‌گفتمان‌های آن می‌تواند ما را در فهم معنی و نیز بلاغت بی‌مانند آن یاری رساند. یکی از این مواردی که تا به حال مورد بررسی جدی قرار نگرفته، سبک آیاتی از قرآن کریم است که به ازدواج و تشکیل زندگی مشترک تشویق می‌نمایند. پرداخت به این موضوع بسیار مهم، می‌تواند تا حدودی نگرش قرآن را نسبت به این بعد از زندگی جمعی آشکار ساخته و جوانان به را نسبت به تشکیل خانواده ترغیب نموده و از یأس و نومیدی برهاند. از این رو نوشتار حاضر با کاربست دانش سبک‌شناسی و نیز با تکیه بر روش توصیفی - تحلیلی در صدد است تا سبک آیاتی از قرآن که در آن‌ها به مقوله ازدواج پرداخته شده، را بررسی نماید. بررسی سبک‌شناسانه این نوع آیات نشان می‌دهد که سبک کلامی آن دسته از آیات الهی که به ازدواج مربوط می‌شوند، به لحاظ ساختار لفظی، معنایی و نیز ساختار نحوی کلمات، رویکردی ترغیبی می‌باشند و خداوند در مسئله ازدواج بیش از هر چیز مقتضای حال مخاطب را که جوانان و افراد مجرد می‌باشند، رعایت نموده و در معنا، سیاق عبارات و چینش واژگان، نوع بشر را بیش از هر چیز به امیدواری و خوش‌بینی نسبت به تشکیل خانواده و پرهیز از نومیدی و یأس فراخوانده است و همه این‌ها نشان از توجه و عنایت خاص نسبت به حیات انسان به‌طور عام و تشکیل خانواده و ازدواج به‌طور خاص دارد.

کلید واژگان: قرآن کریم، سبک‌شناسی، بلاغت، رویکرد ترغیبی، ازدواج.

یکی از موضوعاتی که ادبا و سخن‌دانان در سده‌های اخیر در کنار دیگر موضوعات نقد ادبی به آن پرداخته‌اند، سبک و سبک‌شناسی است. در این میان قرآن کریم کتابی است که در بیان مفاهیم به‌طور فصیح و بلیغ از دیگر کتب فراتر می‌باشد. یکی از مفاهیم به‌کاررفته در قرآن که رابطه‌ای تنگاتنگ با زندگی فردی و اجتماعی انسان دارد، ازدواج است، که در قرآن با ساختارهای مختلف به آن پرداخته شده است. بی‌تردید چنین افقی واژگان و متن حاصل از آن همچون دیگر متون در آیات مربوط به ازدواج نیز توسط کاربر زبان، آگاهانه و عامدانه صورت می‌گیرد. بررسی سبک‌شناسانه این آیات می‌تواند در کنار رویکرد بلاغی، منظور نهفته در پس واژگان را بیشتر روشن ساخته و مخاطب را به اقناع برساند؛ زیرا سبک‌شناسی ارتباط بین لفظ و معنا و انسجام حاصل از آن‌ها را در نوشتار یا گفتار مشخص می‌کند، که تا حدودی باهدف گذاری دانش بلاغی؛ یعنی رساندن بهتر معنا به گیرنده متن موازی می‌باشد. البته در کنار تمازجی که در بین این دو دانش هست، تفاوت‌هایی نیز بین آن‌ها دیده می‌شود. سبک‌شناسی برخلاف دانش بلاغت « ماده مورد بررسی خود را از شاهد و مثال نمی‌گیرد؛ بلکه متن یا گفتمان (discourse) را تحلیل می‌کند. از طرفی دیگر، در سبک‌شناسی، متن بدون توجه به ارزش ادبی‌اش، مورد تحلیل قرار می‌گیرد؛ اما دانش بلاغت، فقط کلام ادبی را مورد بررسی قرار می‌دهد. ویژگی بارز سبک‌شناسی، تأکید بر جلوه‌های سبک‌مبتنی بر آنی (synchronic) و زمانی (diachronic) است؛ اما ویژگی غالب بر پژوهش‌های بلاغی لازمانی (achronism) بودن است» (عبدالعزیز مصلوح، ۲۰۰۳: ۱۷۷)؛ ولی باوجود تفاوت، نقطه مشترکشان در این است که هر دو با متن سروکار دارند و ماده اولیه تحلیل هر دو را متن (نوشتار، گفتار) تشکیل می‌دهد.

با گذر زمان و با پیشرفت دانش بشری و باوجود انبوه پژوهش‌هایی که در موضوعات قرآنی صورت گرفته، زوایای ناپیدای زیادی در این کتاب آسمانی وجود دارد که همچنان برای بشر امروزی ناشناخته و مجهول است. یکی از این موارد بررسی سبک‌آیاتی از قرآن کریم است که به ازدواج و تشکیل زندگی مشترک تشویق می‌نماید؛ زیرا ادبیات و جامعه باهم تعامل دوسویه دارند. انجام تحقیقات مختلف هرچند ادبی وقتی مثمر ثمر خواهد بود که با جهان پیرامون در ارتباط باشد. بررسی سبک‌شناختی آیات قرآن در مورد ازدواج می‌تواند رویکرد قرآن را نسبت به ازدواج مشخص کند و بدین ترتیب به باور افرادی که با ایدئولوژی الهی به زندگی می‌نگرند، بیفزاید.

ازاین‌رو پژوهش حاضر با بررسی سبک آیات قرآن در ترغیب به ازدواج درصدد است به سؤالات زیر پاسخ دهد:

سبک کلامی و اسلوب ادبی قرآن در ورود به موضوع ازدواج چگونه می‌باشد؟
سبک آیات با محوریت ازدواج، تا چه حد ترغیب‌کننده است؟

پیشینه تحقیق

در موضوعات قرآنی که به حوزه بلاغی و سبک‌شناسی مربوط می‌شود، مقالات، پایان‌نامه‌ها و کتاب‌هایی به نگارش درآمده است که از میان آن‌ها به چند مورد اشاره می‌شود.

- مقاله «بررسی سوره عبس از دیدگاه سبک‌شناسی گفتمانی میشل فوکو» به قلم محمد جرفی و عباد محمدیان مجله «پژوهش‌های ادبی- قرآنی» سال دوم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۳. در این مقاله نویسندگان بر اساس نظریه سبک‌شناسی گفتمانی میشل فوکو سوره عبس را کاویده و توجه به سبک نحوی و کنش گفتاری موجود در متن را در بررسی سبک‌شناسی گفتمانی دارای اهمیت دانسته‌اند.

- «سبک‌شناسی استشادهای نهج‌البلاغه به قرآن کریم» مقاله دیگری است که مهدی جزینی و محمد رحیمی خویگانی در زمستان ۱۳۹۳ در مجله پژوهش‌های نهج‌البلاغه، شماره ۴۳ نوشته و در آن بر تأثیرپذیری نهج‌البلاغه از قرآن و همسویی سبک کلام قرآن و نهج‌البلاغه تأکید کرده‌اند.

- پایان‌نامه «بررسی سبک بیانی قرآن در دعوت به تدبر» به کوشش منظر نقی‌پور احمدآباد و به راهنمایی ایرج گلجانی امیرخیز» به سال ۱۳۹۰ در دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین دانشکده علوم انسانی به انجام رسیده و بیان‌شده که قرآن با کاربست اسلوب‌های ویژه در دعوت به تعقل، افق‌های جدیدی بر روی اندیشه بشر گشوده است.

- در موضوع ازدواج نیز، می‌توان به مقاله «نقش باور به مقدس بودن ازدواج در شادکامی» نوشته محمد سجاد صیدی، علی محمد نظری، محمد ابراهیمی، اشاره کرد که در سال ۱۳۹۲ در مجله علمی پژوهشی روان‌شناسی و دین، سال هفتم، شماره اول به چاپ رسیده است. نویسندگان در این مقاله پس از بررسی آماری تأثیرات ازدواج در بهبود زندگی انسان‌ها، باور افراد به تقدس ازدواج را، یک باور شناختی مفید می‌دانند که می‌تواند رابطه زناشویی را به محیطی امن برای رشد و بالندگی زوجین تبدیل کند.

- مقاله دیگر «بازخوانی مفاهیم «زوج» و «زوجیت» در قرآن کریم» است که توسط «پروین بهارزاده» به سال ۱۳۹۲ در مجله علمی پژوهشی «علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء» سال دهم، شماره ۲ نگارش یافته است. نویسنده در این مقاله معانی مختلف زوج و کارکردهای مختلف آن را در آیات قرآن بررسی و آن را با بافت متن در ارتباط دانسته است.

طبق بررسی‌های به عمل آمده توسط نگارندگان مقاله یا کتابی با موضوع سبک‌شناسی آیات قرآن در ترغیب به ازدواج یافت نشد.

مفهوم‌شناسی سبک‌شناسی

۳-۱. سبک در لغت: سبک در زبان فارسی به معنای روش و شیوه است (معین، ۱۳۶۰: ماده سلب). در زبان عربی «اسلوب» [سبک] عبارت است از راه طولانی یا صف درختان خرما (ابن منظور، ۱۹۸۸: ۳۱۹/۶)؛ به نظر می‌رسد وجه تسمیه سبک از همین (صف درختان خرما) گرفته شده باشد. همان‌طور که صف درختان خرما نظم و انسجام خاصی را نشان می‌دهد، پیوند واژگان و جملات نیز موجب انسجام متنی و سبکی خاص می‌گردد. اما «در زبان‌های گوناگون اروپایی ریشه این واژه به لفظ stylus برمی‌گردد که به معنای آهن دو سر نوک‌تیزی است که پیشینیان از آن جهت باز کردن نامه‌های مهر و موم شده، استفاده می‌کردند» (نجم، ۱۹۹۰: ۴۰۲)

۳-۲. سبک در اصلاح: شمیسا مفهوم اصطلاحی سبک را وحدتی می‌داند که در آثار کسی به چشم می‌خورد. (شمیسا، ۱۳۷۳: ۱۶). بنابراین می‌شود گفت که سبک انسجام و وحدت بیرون کلام با مفهوم درونی آن است که هر گوینده یا نویسنده‌ای در ارتباط با مخاطب به کار می‌بندد، طوری که آن را از تمامی گفتارها و نوشتارهای دیگر متمایز می‌سازد. احمد الشایب می‌گوید: سبک روش فکر کردن و تصور نمودن و بیان است. (الشایب، ۱۹۴۵: ۶۶) در کل سبک، چه در نگاه پیشینیان و دانشمندان معاصر، لفظ و معنا را باهم در نظر می‌گیرد و یکی را بدون دیگری بی‌ارزش می‌داند.

۳-۳. سبک‌شناسی: سبک‌شناسی عهده‌دار بررسی تمام مسائلی است که به متن مربوط می‌شود (الکوار، ۱۳۸۶: ۵۴) و «عبارت است از روش نویسنده در بیان دیدگاه‌هایش و روشن نمودن شخصیت ادبی‌اش در مقایسه با دیگران از جهت گزینش واژگان، ساخت عبارت و تشبیهات بلاغی» (عزام، ۱۹۸۹: ۱۰). مهم‌ترین ویژگی سبک‌شناسی، کشف روابط زبانی در متن و کشف پدیده‌های خاصی است که ویژگی‌های بارز متن را به وجود می‌آورد (شمیسا، ۱۳۷۳: ۱۶-۱۸). سبک‌شناسی به عنوان یک دانش جدید مرتبط با زبان‌شناسی، بیان‌گر زیبایی‌شناسی زبان‌شناسی است؛ زیرا ویژگی‌های شیوه بیان را که گفتمان عادی از آن کمک می‌گیرد، مورد پژوهش قرار می‌دهد (برکات و دیگران، ۲۰۰۴: ۱۸۴).

بنابراین وظیفه سبک‌شناسی این است که میان زبان‌شناسی و نقد ادبی، پیوند برقرار کند و برای توفیق و رسیدن به آرمانی که هدف این دانش در آن خلاصه می‌شود، ناگزیر باید از دانش‌های دیگری چون نقد و بلاغت کمک گیرد.

۳-۴. رابطه سبک‌شناسی با دانش بلاغت: سبک‌شناسی و بلاغت در موارد زیادی باهم مشترک می‌باشند. می‌توان گفت که «سبک‌شناسی بیان، ریشه در بلاغت قدیم دارد؛ اما راهکار و شیوه نوینی یافته است (جیرو، ۱۹۹۴: ۲۸)

«طه وادی» می‌گوید: همچنان که زبان‌شناسی نوین از زبان‌شناسی قدیم جدا شده

است، همین‌طور سبک‌شناسی ادبی نیز، تا حدود زیادی از دانش بلاغت قدیم جدا گشته است. سبک‌شناسی به‌عنوان دانش توصیفی نوین با بلاغت که یک دانش معیاری قدیم هست که تنها بر اصول منطقی تکیه می‌کند تفاوت اساسی دارد؛ (احمد سلیمان، ۲۰۰۴: ۴) در مقابل این دیدگاه، دیدگاه دیگری هست که می‌گوید: میان سبک‌شناسی با بلاغت و نحو ارتباط تنگاتنگی وجود دارد؛ چراکه موضوع بحث در هر کدام آن‌ها ادبیات هست با این تفاوت که هر کدام از این دانش‌ها از زاویه دید خود به موضوع می‌نگرند و تنها در نگرش‌ها با همدیگر تفاوت دارند (همان: ۲۷ و ۱۱). از این‌رو گفته می‌شود «بلاغت سلف اسلوبیه است» (ساندیرس، ۲۰۰۳: ۹۵)؛ اما در حوزه پیوند بلاغت غرب با سبک‌شناسی نوین، تودوروف می‌گوید: «افول بلاغت غرب طی بیست قرن گذشته موجب پیدایش دانشی جدید به نام «زبان‌شناسی» شد. در رقابت میان زبان‌شناسی و بلاغت، بلاغت به‌صورت بخشی از دانش زبان‌شناسی درآمد؛ طوری که وظیفه بلاغت منحصر به‌صورت و شکل گفتمان گردید. چیزی نگذشت تا اینکه زبان‌شناسی سبک که شکل پیشرفته زبان‌شناسی بود، نمود یافت». (تودوروف، ۱۹۹۰: ۱۸۰-۱۸۲)؛ اما واقعیت این است که هیچ‌دانشی به‌طور کامل نمی‌تواند ارتباط خود را با دانش‌های قبلی بگسلد و سبک‌شناسی نیز از این قاعده مستثنی نیست. برای همین در بیشتر تحقیقات سبک‌شناختی، شواهد بلاغت را نیز باید در نظر بگیریم.

۳-۵. تحلیل سبک آیات قرآن در ترغیب به ازدواج: ضروری است قبل از پرداختن به سبک آیات قرآن در ترغیب به ازدواج، اندکی درباره مفهوم شناسی ازدواج بحث شود: واژه «ازدواج» از ریشه «زوج» و مصدر باب افتعال است. در لغت به معنی چیزی است که فرد نباشد (الزوج: خلاف الفرد، یقال زوج أو فرد) (ابن منظور، ۱۹۸۸: ۷۶۷) زوج به معنای جفت، قرین شدن با یکدیگر می‌باشد، بر این اساس، به هر دو چیزی که با یکدیگر شبیه یا همانند باشند زوج گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۵۸/۲).

در اصطلاح نیز تنظیم اشیاء به‌صورت دوه‌دو است، مانند چرخ‌ها و ستون‌ها و غیره) افرام البستانی، ۱۳۷۰/۱: ۴۶۵). در قرآن کریم علاوه بر «زوج» و دیگر مشتقات آن که درباره ازدواج و تشکیل زندگی مشترک مورد استفاده قرار گرفته، واژه «نکح» (نَكَحَ-نِكَاحاً و نِكَاحاً) نیز آمده که در لغت به معنای زن را به عقد خود درآورد و با او ازدواج کرد، می‌باشد. در اصطلاح شرعی ازدواج «عقدی است که به نحوه خاص، مشتمل بر ایجاب و قبول بین زن و مرد منعقد می‌گردد». (بیستونی، ۱۳۸۴: ۱۵). اصل «نکاح» در مورد «عقد» ازدواج است و سپس برای رابطه زناشویی استعاره گرفته شده است. (راغب اصفهانی، ۲: ۱۴۱۲/۱۴۲۲) واژه «أَنْكَحَ» از مصدر «إِنْكَاحَ» به معنی [نکح] هُ الْمَرْأَةُ: آن زن را به عقد او درآورد. است، (افرام البستانی، ۱۳۸۳: ۶۰۸)، و در اصطلاح، نکاح عقدی است که به‌موجب آن، زن و مرد به‌منظور تشکیل خانواده و شرکت در زندگی باهم متحد می‌شوند. (جعفر پور، ۱۳۹۰: ۱۳۹۰)

۲۵-۶۶). تفاوت معنایی میان واژه ازدواج و نکاح این است که، در ازدواج بیشتر زوجیت و برون‌رفت از تنهایی مطرح هست؛ ولی در نکاح علاوه بر زوج شدن و دو تا گشتن، رابطه زناشویی نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. در عقد ازدواجی که توسط عاقد میان زوجین بسته می‌شود، ابتدا واژه «انکحتُ» و سپس «زوجتُ» می‌آید. ساختار این چنینی واژگان نشان‌دهنده این است که؛ ابتدا قراردادی میان دو تن بسته می‌شود و سپس رابطه زوجیت برقرار می‌گردد و نکاح برخلاف ازدواج که بیشتر به‌صرف زوجیت و دو تا بودن می‌پردازد، به جنبه شرعی این ازدواج و رابطه‌ای که از آن متأثر می‌شود، می‌پردازد.

۴. تحلیل سبک‌شناختی آیات مربوط به ازدواج:

۱-۴- «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ». (روم: ۲۱) «و از نشانه‌های او این است که برای شما از جنس خودتان همسرانی آفرید که در کنار آن‌ها آرامش یابید، و میان شما علاقه دوستی و مهر باطنی نهاد. همانا در این امر نشانه‌هایی است برای گروهی که می‌اندیشند» (مشکینی، ۱۳۸۵: ۴۰۴).

عبارت «من آیاته» در آغاز آیه برای تشویق مخاطب به دریافت ادامه آیه است. مخاطب با شنیدن و یا خواندن پاره‌گفتار «من آیاته» به سبب فطرت حقیقت‌جویی و کنجکاوی که در وجود او نهفته است، بی‌اختیار سؤالی در ذهنش نقش می‌بندد که: از جمله نشانه‌های خداوند در میان انسان‌ها چیست؟ و با تمام رغبت برای رسیدن هر چه سریع‌تر به پاسخ تلاش می‌کند. عبارتی که پس از «من آیاته» با «أن» موصوله شروع می‌شود، بی‌درنگ و بدون کش‌دادن کلام مخاطب را به مقصود از ترغیب می‌رساند.

با تعمق در سیاق آیه معلوم می‌شود که «خطاب در عبارت «ان خلق لکم» خطاب کلی و شامل همه انسان‌ها (مرد و زن) است». (ابن عاشور، بی‌تا: ۲۱/۳۳) از سوی دیگر می‌توان گفت که سبک چینش واژگان و توالی آن‌ها در عبارت «أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا» از امتنان و لطف خدا به انسان خبر می‌دهد، مبنی بر اینکه زوج‌هایتان را از جنس خودتان آفرید؛ چون گرایش به هم‌جنس به مراتب بیشتر است.

درباره حرف «من» در «مِنْ أَنْفُسِكُمْ» دو احتمال وجود دارد: یکی اینکه «من» تبعیضیه باشد؛ یعنی از خودتان، در این صورت «انفسکم» معنی اصلی خود را خواهد داشت، دیگر اینکه «من» حرف ابتدائیه باشد. در این صورت انفس مجاز از جنس خواهد بود؛ یعنی «خلق لکم من جنسکم لا من جنس آخر»، گفته‌شده مورد دوم بهتر است. جعل بینکم؛ یعنی بین‌الازواج و از باب تغلیب مردان بر زنان، ضمیر را مذکر آورده است. «لام در «خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ» و «آيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» حرف شبه تملیک بوده و عبارت خلق لکم (خَلَقَ لِأَجْلِ نَفْعِكُمْ) امتنان خداوند نسبت به انسان را به خاطر نعمت‌هایی که داده می‌رساند». (همان)

عبارت «لَتَسْكُنُوا إِلَيْهَا» حاکی از آن است که مرد به تنهایی ناقص است و با زن که مکمل اوست یک واحد کامل می‌شوند، پس مرد در صورتی احساس آرامش و سکون پیدا خواهد کرد که زن در کنار او باشد، نظیر این است آیه «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا... اعراف / ۱۸۹» (قرشی، ۱۳۷۷: ۱۹۲/۸). در پاره گفتار «لَتَسْكُنُوا» استعاره مصرحه تبعیه از انس و الفت و آرامش وجود دارد. «زیرا انس و الفت پیدا کردن با کسی موجب برطرف شدن اضطراب و افسردگی است و این خود ناراحتی‌های جسمی را از بین می‌برد» (ابن عاشور، بی تا: ۳۲ / ۲۱).

از سوی دیگر «لَتَسْكُنُوا إِلَيْهَا» جواب سؤال مقدری است که از عبارت «خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا» به دست می‌آید. گویا سؤال شده چرا برای ما زوج‌هایی از جنس خودمان آفریدی؟ و در جواب گفته شده: برای اینکه به آرامش برسید. بنابراین ازدواج سبب رسیدن به آرامش است (مجاز مرسل باعلاقه سببیت). البته در قرآن مواردی مانند: شب، «جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ لَتَسْكُنُوا فِيهِ» (یونس: ۶۷)، «دَعَا إِنْ صَلَاتِكَ سَكَنَ لَهُمْ» و خانه (وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا نحل: ۸۰) از عوامل آرامش مطرح شده‌اند؛ با این تفاوت آرامش حاصل از ازدواج اختیاری و در مرحله خاصی از زندگی است. حرف «إلی» بیانگر گرایش هدفمند مذکر به مؤنث برای رسیدن به آرامش است. سبک عبارت‌ها در این قسمت از آیه بیانگر این است که آرامش و ازدواج رابطه موازی باهم دارند.

دو واژه «مودت و رحمة» در آیه با بار مثبت از محبت و علاقه پس از ازدواج خبر می‌دهند. «مودت» غالباً جنبه متقابل دارد، اما رحمت یک‌جانبه و ایثارگرانه است، زیرا برای بقاء یک جامعه گاه خدمات متقابل لازم است که سرچشمه آن مودت است و گاه خدمات بلاعوض که نیاز به ایثار و «رحمت» دارد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۹۳/۱۶).

واژگانی مانند: «لتسكنوا الیها و مودت و رحمت» ذکر شده تا امتیازات ازدواج بیشتر روشن شود به طوری که اگر ازدواج صورت نگیرد و انسان تا آخر عمر مجرد باقی بماند نه تنها هیچ‌گاه به آرامش نخواهد رسید؛ بلکه مفهوم دوست داشتن و مهربانی را هرگز آن‌طور که باید نخواهد فهمید. به عبارت بهتر خداوند رسیدن به آرامش و به وجود آمدن الفت و مهربانی و رحمت را جایزه‌ای برای کسانی قرار داده که ازدواج می‌کنند. نکته دیگر در این زمینه که بر جنبه ترغیبی آیه نسبت به ازدواج می‌افزاید بار مثبتی هست که در تک‌تک واژگان این آیه کریمه وجود دارد تمامی واژگان از آغاز آیه تا پایان (خلق لکم، لتسكنوا، مودة، رحمة) از بار معنایی مثبت برخوردارند.

کاربست «إِنَّ» و لام تأکید در ابتدای اسم نکره (لآیات) و اسم اشاره‌ی دور (ذلک) در «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» و مقدم شدن خبر، برای رساندن اهمیت و عظمت مسئله بسیار مهم ازدواج و پیوند زناشویی و نشانه سبک ترغیبی است. همچنین برای اهمیت فوق‌العاده داشتن مسئله ازدواج است که خداوند در آخر آیه همگان را به تفکر در آن و

۲-۴. «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنَّ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْزِمُهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ». (نور: ۳۲) «و عزب‌ها و بی همسران‌تان را و از بندگان و کنیزکان آنهایی را که صلاحیت ازدواج دارند، همسر دهید؛ اگر فقیر باشند خداوند از فضل خویش بی‌نیازشان می‌کند و خداوند دارای وسعت نامتناهی و داناست» (مشکینی، ۱۳۸۵: ۳۵۳).

در آیه فوق کلمه "إنکاح" به معنای تزویج است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵/۱۵۷) سبک شروع آیه با فعل امر و انشائی بودن کلام دال بر این است که مخاطب دریابد، منظور نهفته در معنای آیه جای هیچ‌گونه تردیدی نبوده و قابل صدق یا کذب نیست؛ بلکه همگان باید نسبت به آن اهتمام کامل داشته باشند. فعل کنشی «أَنْكِحُوا» قدری بالاتر از ترغیب و دستور به انجام فعل است. از این رو «تعبیر "انکحوا" (آن‌ها را همسر دهید) باینکه ازدواج یک امر اختیاری و بسته به میل طرفین می‌باشد، مفهومش این است که مقدمات ازدواج آن‌ها را فراهم‌سازید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۴/۴۵۷) در خصوص اینکه مورد خطاب در آیه چه کسی است، دو احتمال وجود دارد، یکی اینکه خطاب برای سرپرستان بوده، و یا اینکه خطاب برای زوج‌ها است؛ ولی احتمال اول پذیرفته تر است؛ زیرا زن نمی‌تواند خود را شوهر دهد. (شوکانی، ۱۴۱۴: ۴/۳۳). بهتر است بگوییم: «کلمه (أَنْكِحُوا) فعل امر استجابی است، ولی درعین حال از آن امور مستحبی می‌باشد که گاهی به مرحله وجوب می‌رسد» (نجفی خمینی، بی تا: ۱۴/۸۴). و هر امر مستحبی مورد ترغیب بوده و همچنان که از مکروه بر حذر داشته می‌شود، به مستحب نیز ترغیب می‌شود. به نظر می‌رسد، دلیل استجاب فعل امر أَنْكِحُوا با وجود امر از مافوق تزویج غیر خود است. چراکه اگر عبارت به صورت خبری می‌آمد. عده‌ای مانند امر معمولی با آن برخورد می‌کردند و در انجام آن کاهلی می‌ورزیدند. انشائی آمدن عبارت، بر اهمیت این امر افزوده و همگان را نسبت به آن حساس می‌نماید. برای اهمیت این مسئله است که

در حدیثی از علی (ع) می‌خوانیم: «افضل الشفاعات ان تشفع بین اثین فی نکاح حتی یجمع الله بینهما» (حر عاملی، ۱۱۰۴: ۲۷/۱۴). بهترین شفاعت آن است که میان دو نفر برای امر ازدواج، میانجیگری کنی، تا این امر به سامان برسد.

واژه «ایامی» «مقلوب ایام و جمع «ایم» بوده و به معنای پسر عزب و دختر عزب است، و گاهی به دختران عزب ایّمه هم می‌گویند» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵/۱۵۷). عبارت «الایامی» از یک سو اشاره به تمام افراد دارد که شرایط ازدواج را دارند، از سوی دیگر عبارت «الایامی منکم... امائکم» می‌رساند که بزرگان و سرپرستان در فراهم ساختن مقدمات ازدواج فرقی بین افراد (فقیر و غنی) نگذاشته و زمینه ازدواج آن‌ها را فراهم سازند.

واژه «الصالحین» بیانگر تخصیص بوده و روشن می‌کند کسانی باید ازدواج نمایند که شایستگی آن را داشته باشند؛ «حال چه صلاحیت در دین قصد شود و چه صلاحیت ازدواج» (کاشانی، ۴: ۱۴۲۳/۵۰۱). در هر صورت آیه به صورت کنایی غیر صالحان را مستثنی می‌کند.

جمع آمدن واژه (فقراء) به این معنی است که خداوند از یک سو هر نوع ناداری (روحی یا مادی) را به فضل خود برطرف می‌کند و از سوی دیگر نگرانی همه کسانی را که به خاطر تنگدستی از ازدواج سرباز می‌زنند، برطرف می‌سازد. آمدن مفعول به صورت ضمیر متصل به فعل (یُعْنِهِمْ) و مقدم شدن مفعول بر فاعل (تقدیم ما حقه التاخیر)، دلالت بر این دارد که همان‌طور که مفعول بلافاصله پس از فعل ذکر شده، توانگری زوج‌ها و رهایی آن‌ها از فقر روحی و مادی نیز بلافاصله پس از ازدواج محقق خواهد شد. آمدن اسم اعظم (الله) به جای یکی از صفات او، نشان از اهمیت فوق‌العاده امر ازدواج در زندگی بشر دارد. زیرا در تعریف اسم علم آمده است: «هو ما وضع لشیء مع جمیع مشخصاته و هو اعرف من بقیة المعارف» (تفتازانی، ۱۳۸۸: ۲۱۵) بی‌دلیل نیست که خداوند در این مورد بخصوص از لفظ الله، که جامع تمام صفات ثبوتیه هست، بهره می‌گیرد و می‌رساند که امدادهای خداوند در امر ازدواج زوجین را یاری خواهد رساند.

«إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» جواب سؤال مقدر بوده و «پاسخ کسانی است که به خاطر فقر و تهیدستی مانع ازدواج می‌شوند» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳/۴۳۳)؛ لذا این عبارت «وعده جمیل و نیکویی است که خدای تعالی داده، مبنی بر اینکه از فقر نترسند که خدا ایشان را بی‌نیاز می‌کند و وسعت رزق می‌دهد، و آن را با جمله «وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» تأکید کرده است». (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵/۱۵۷). و با این وعده زیبا بهانه‌انمایی را که در اقدام به این امر مهم دچار تردید و کاهلی می‌شوند، خنثی می‌کند.

سبک کلام و جهت‌گیری تک‌تک واژگان در کل آیه با بار مثبت و رویکرد خوش‌بینانه برای سوق دادن افراد به امر مهم ازدواج است. نکته مهم دیگر در این مورد تکرار لفظ جلاله «الله» در پاره‌گفتار «وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» است، در حالی که می‌توانست، بگوید: «وَهُوَ وَاسِعٌ

عَلَيْمٌ». این نیست مگر برای اهتمام به امر تزویج.
 ۳- ۴. وَ لَيْسَتْ عَفِيفَ الدِّينِ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ". (نور: ۳۴). «کسانی که (وسائل) ازدواج را نمی‌یابند باید پاک‌دامنی ورزند تا خدا آن‌ها را از فضل خویش بی‌نیاز سازد» (مشکینی، ۱۳۸۵: ۳۵۴).

سبک واژگان این آیه برای ترغیب به عفت کسانی است که هنوز صلاحیت و توان مالی لازم برای ازدواج را ندارند؛ از اسلوب این آیه از آنجاکه به بندگان مربوط می‌شود، اسلوبی انشایی است. «برخلاف قسمت دوم آیه که به خداوند مربوط بوده و سبک خبری برخوردار است. «حتی یغنیهم الله من فضله».

«کلمه (وَ لَيْسَتْ عَفِيفَ) اولاً: امر پروردگار، و ثانیاً برای وجوب و ثالثاً به معنی طلب عفت و عصمت ورزیدن می‌باشد». (قاسمی، ۱۴۱۸: ۷/۳۸۳). فک ادغام لیستعفف به جای ادغام و «سین و تا در لیستعفف برای مبالغه در عفت ورزی است. وجه دلالت آن برای مبالغه این است که آن در اصل نوعی استعاره است. طلب فعل را به منزله طلب تلاش برای انجام فعل در نظر گرفته است تا بر بذل تلاش در این راه دلالت کند. مفهوم «لایجدون نکاحا» لایجدون قدره علی النکاح است. نکاح در اینجا اسم چیزی است که سبب تحصیل نکاح می‌گردد؛ مانند مهر و نفقه». (ابن عاشور، بی تا: ۱۸/۱۷۴).

عبارت «حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» امیدواری بخشی نسبت به کسانی است که عفت به خرج می‌دهند و با وعده غنا می‌خواهد به نحوی پاداش پاک‌دامنی آن‌ها را بپردازد» (قاسمی، ۱۴۱۸: ۷/۳۸۳). در این آیه روی سخن مستقیماً با خود افرادی است که تصمیم ازدواج دارند؛ اما وسیله و مقدمات ازدواج برای آنان فراهم نیست. فلذا کسانی که قدرت بر ازدواج ندارند از زنا احتراز بجویند تا خداوند ایشان را از فضل خود بی‌نیاز کند» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵/۱۵۷) بر این اساس آیه «شامل رجال و نساء می‌شود؛ اما رجال کسانی توانایی پرداخت نفقه و مهر را ندارند و اما نساء کسی حاضر نشده با آن‌ها ازدواج کند، صبر کنند تا خداوند برای آن‌ها اسباب ازدواج فراهم فرماید» (طیب، ۱۳۷۸: ۹/۵۲۶) بر اساس این رأی منظور از نکاح لوازم نکاح است به عبارتی مسبب بیان و سبب اراده شده است (معجاز مرسل).

شاید برخی در جمع میان مفهوم این آیه و آیه قبلی دچار تردید شده و این سؤال به ذهنشان خطور کند که چگونه می‌شود این دو آیه را باهم در یکجا جمع کرد؟ خداوند سبحان در آیه قبلی به کسانی که فقیرند وعده می‌دهد در صورتی که ازدواج کنند آن‌ها را از تنگدستی و ناداری می‌رهاند و سپس در این آیه می‌فرماید: اگر مهر و نفقه و قدرت لازم برای ازدواج را نیابند، باید عفت پیشه کنند تا اینکه خداوند در روزی‌شان وسعت دهد. در پاسخ باید گفت که: هیچ تنافری میان این دو آیه نیست تا از وجه جمع آن دو سؤال شود؛ زیرا مقصود از آیه اولی، اولیای زن هست و آن‌ها نباید مخاطب (داماد) را صرفاً به خاطر فقر

مالی جواب رد دهند؛ اما منظور از آیه دوم خود فقیر است و تا زمانی که مردم او را به خاطر فقرش جواب رد دهند، او باید صبر پیشه کند و عفت به خرج دهد تا اسباب نکاح برای او فراهم گردد (مغنیه ۱۴۲۴: ۵ / ۴۲۰).

در آیه قبلی چون روی سخن با اولیاء بود، فعل امر «انکحوا» معنای استجابی به خود می‌گیرد. اما در این آیه چون روی سخن با خود فرد مجرد است، فعل امر «لیستعفف» مفهوم ایجابی گرفته است.

رویکرد سخن در این آیه مثبت و ترغیبی است و خداوند به جای اینکه از فعل نهی که بازدارنده از زشتی‌ها است استفاده کند، مانند: «لا یفحش»، از فعل امر «لیستعفف» استفاده می‌کند که رویکردی به مراتب مثبت دارد. واژه نکاح را در این آیه به خاطر رعایت مقتضای حال می‌آورد. چراکه روی سخن در این آیه با جوانان مجرد هست. از این حیث نه تنها واژگانی را استعمال نمی‌کند که نشان از دلسردی و ناامیدی باشد؛ بلکه در تکمیلیه رویکرد ترغیبی تشویقی خود می‌فرماید «الله» خود آن‌ها را از فضل خودش بی‌نیاز می‌کند. آمدن واژه «الله» به جای الغنی نشان از اهتمام بی‌حد و حصر خداوند نسبت به امر ازدواج و پاک‌دامنی دارد. از این رو قسمت دوم آیه را نیز با رویکردی ترغیبی بیان می‌کند: «حتی یغنیهم الله من فضله».

از منظر دیگر نیز می‌توان این آیه را مورد کنکاش سبک‌شناسانه قرار داد و پرسید: چرا به جای صیغه مخاطب از صیغه غایب در فعل‌های این آیه بهره جست و نفرمود: "یا أَيُّهَا الَّذِينَ لَا تَجِدُونَ نِكَاحًا اسْتَعْفِفُوا حَتَّى يَغْنِيَكُمْ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ". به نظر نگارندگان مقاله علت اصلی چنین سبکی از کلام به خود مخاطب برمی‌گردد. خداوند صیغه غایب را در این آیه بر صیغه مخاطب و نهی مستقیم (لا تفحشوا) یا امر مستقیم (استعففوا) برتری داده است؛ چراکه مخاطب کلام در اینجا کسانی هستند که به دلایلی نمی‌توانند، زندگی مشترک تشکیل دهند و امر غیرمستقیم و نرمش در کلام بهتر می‌تواند با مقتضای حال مخاطب سازگاری کند و در ضمن آن‌ها را در مقابل فرمان خداوند قرار ندهد.

۴-۴. وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَا مَآئِمَّةً مُؤْمِنَةً خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَا أَعْجَبْتُمْ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَ لَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَا أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَ يُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (بقره: ۲۲۱) «و زن‌های مشرک را به همسری مگیرید تا ایمان بیاورند، و البته کنیزی باایمان از زنی آزاد و مشرک بهتر است هرچند (جمال و مال) او شما را خوش آید، و به مردان مشرک زن ندهید تا ایمان بیاورند، و حتماً برده‌ای باایمان از مردی آزاد و مشرک بهتر است هرچند او شما را خوش آید. آن‌ها به سوی آتش می‌خوانند و خداوند به توفیق خود به سوی بهشت و آمرزش می‌خواند و آیات خود را برای مردم بیان می‌کند، شاید متذکر شوند» (مشکینی، ۱۳۸۵: ۳۵).

مخاطب سخن در فعل کنشی «لا تَنْكِحُوا/ازدواج نکنید» مردان مجرد و در فعل «لا تُنْكِحُوا/همسر ندهید» اولیای دختران مجرد هستند. و این به خاطر شرط اذن ولی، برای ازدواج دوشیزگان است. بافت این چینی متن موجب شمول معنایی واژگان در فراگیری همه جوانان (دختران و پسران) گردیده است. حذف موصوف مشرکه و مشرک برخلاف مؤمن و مؤمنه و ایجاز حاصل از آن بیانگر این است که فرد مشرک هرکسی که باشد (آزاد، برده یا کنیز) صلاحیت انتخاب شدن به‌عنوان شریک زندگی را ندارد، هرچند با توجه به سیاق آیه مرد یا دختر آزاد زودتر به ذهن متبادر می‌شود. حرف «لو» در آغاز «و لَوْ أَعْجَبْتُمْ» و «لَوْ أَعْجَبْتُمْ» (هرچند خوششان بیاید) حرف امتناع (سامرایی، ۲۰۰۷: ۷/۶) و بیانگر نهی مکرر است که جوایش حذف شده؛ یعنی در اصل این‌گونه بوده «لَوْ أَعْجَبْتُمْ فَلَا تُنْكِحُوهُنَّ / لَوْ أَعْجَبْتُمْ فَلَا تُنْكِحُوهُم» و جواب لو به قرینه ماقبل حذف شده است؛ عبارت «أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهِ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةَ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ». پاسخ پرشش مقدر است. در واژگان «النَّار» و «الْجَنَّة» مجاز مرسل وجود دارد به این صورت که مسبب ذکر و سبب (ازدواج با مشرک) اراده شده است. نکته مهم در فقره پایانی آیه تقابل معنایی دو جمله، مانند تقابل معنایی جملات ابتدایی آیه است. با این تفاوت که آنگاه که سخن از مشرکین است با واژه ارجاعی «أُولَئِكَ» به آنان اشاره می‌کند؛ اما وقتی سخن از مؤمنین می‌شود. به جای واژه هؤلا، واژه «اللَّهِ» جایگزین می‌گردد؛ (این بدان جهت است که بفهماند مؤمنین در دعوتشان به سوی جنت و مغفرت و بلکه در تمامی شئون وجودشان خود را مستقل از پروردگار خود نمی‌دانند، و خدا را ولی خود می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲ / ۳۰۷) هم چنان که درجایی دیگر فرمود: «وَاللَّهِ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ» (آل عمران: ۶۸). تکرار واژه مؤمن (۴بار) به شکل مذکر و مؤنث و تناسب و موازات آن با واژگان «اللَّهِ، الْجَنَّةُ وَالْمَغْفِرَةُ» در مقابل تکرار (۴بار) واژه مشرک با واژگان «أُولَئِكَ و النَّار» علاوه بر انسجام و وحدت متن، بیانگر سبک ترغیبی آیه به ازدواج با مؤمن و مؤمنه است. همچنان که می‌توان گفت: اسم اشاره به دور «أُولَئِكَ» برای تهکم و تحقیر مشرکین و مشرکات به کاررفته است. در مقابل عدم کاربرد اسم اشاره و ذکر لفظ جلاله برای تحبیب و تکریم مؤمنین و ترغیب به ازدواج با چنین افرادی ذکر شده است.

۵-۴. «الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمَ ذَلِكَ

عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» (نور: ۳). مرد زناکار جز زن زناکار یا مشرک را به همسری نمی‌گیرد و زن زناکار را جز مرد زناکار یا مشرک به همسری نمی‌گیرد، و این بر مؤمنین ممنوع گردیده است. (مشکینی، ۱۳۸۵: ۳۵۰).

آیه فوق سومین آیه سوره است. آیه قبل از این آیه هم، در این مورد (الزانیه والزانی) است با این تفاوت که در آیه قبلی «الزانیه» بر «الزانی» مقدم شده است. علت این امر شروع این عمل قبیح نخست از جانب زن است؛ اما در آیه سوم وقتی سخن از ازدواج به میان می‌آید و زانی بر زانیه مقدم شده است چون در ازدواج نخست مرد پیش‌دستی می‌کند. زانی در لغت از ریشه «زنی» و به معنی انجام عمل خلاف عفت بدون عقد شرعی است (انیس و دیگران، ۱۳۷۶: ۴۰۳). این آیه باینکه در قالب جمله خبری بیان شده؛ ولی در اصل نهی مؤکد است. گویا نخست نهی شده و به نهی عمل شده و حالا از عمل انجام‌گرفته خبر می‌دهد. چون امرونی وقتی به صورت خبر بیان شود. امرونی مؤکد می‌شود، مثلاً می‌گوییم فلانی این کار را می‌کند، و یا دیگر از این کارها نمی‌کند، یعنی به هیچ وجه نباید کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵/۱۱۴). سبک استثنایی موجود در جمله موجب تقویت کلام و محصور شدن ازدواج زانی به زانیه و مشرکه و بالعکس گردیده است. تکرار واژه «زانی» در ساخت‌های مختلف (۴ بار) و هم‌آیی آن با فعل نفی «لا ینکح» و در قالب استثناء، علاوه بر انسجام متنی موجب ایصال پیام به مخاطب با بار تأکیدی زیاد می‌گردد. چنین ساختاری نه تنها موجب پرهیز کنشگر از کنشگری منفی می‌شود؛ بلکه او را به کنشگری سازنده و تناسب با هنجار مؤمنین سوق می‌دهد. پاره‌گفتار آخر آیه «و حُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» با ساخت مثبت به منزله تأکید دوباره بر انجام ندادن عمل خلاف عفت است. انگیزه مجهول شدن فعل در سازه «حرم ذلك علی المؤمنین» به جهت اهمیت کنش نسبت به کنشگر است؛ یعنی مهم عمل حرام شده و نفی شده است که نایست انجام گیرد. اسم اشاره به دور ذلک در آخر آیه در عین انجام نقش ارجاع متنی، بیانگر قباحت و پستی عمل منافی عفت است. خلاصه اینکه «آیه تنها یک واقعیت عینی را بیان می‌کند که آلودگان همیشه دنبال آلودگان می‌روند، و هم‌جنس با هم‌جنس پرواز می‌کند، اما افراد پاک و باایمان هرگز تن به چنین آلودگی‌ها و انتخاب همسران آلوده نمی‌دهند، و آن را بر خویشان تحریم می‌کنند، شاهد این تفسیر همان ظاهر آیه است که به صورت "جمله خبریه" بیان شده است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۶۱/۱۴).

آیه ۲۶ سوره نور «لُحَبِّثَاتُ لِلْحَبِيثِينَ وَالْحَبِيثُونَ لِلْحَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ» «زنان پلید برای مردان پلید و مردان پلید برای زنان پلید و زنان پاک برای مردان پاک و مردان پاک برای زنان پاک‌اند» (مشکینی، ۱۳۸۵: ۳۵۲). تناسب معنایی با آیه ۳ نور دارد. تقابل معنایی موجود در جملات این آیه (نور: ۲۶) بیانگر اختصاص هر یک از زنان و مردان به زنان و مردانی با ویژگی‌های خاص خود هستند. اسمیه بودن جملات، از ایدئولوژی و اصل ثابتی خبر می‌دهد که در زمان‌ها و مکان‌های مختلف پایدار هستند. مفاهیم ذکر شده در

آیه بی ارتباط با موضوع آیه ۲۲۱ بقره و ۳ نور نیست. همچنان که در بقره هم آیه و هم نشینی صفات و ویژگی های خوب با مؤمنین در مقابل مشرکین بیانگر ترغیب به ازدواج با مؤمنین در عین نهی از ازدواج با مشرکین بود و در نور ازدواج با زانی محصور در زانیه شده بود، در این آیه نیز بافرمی تازه گروه های مردمی را به دو قسمت تقسیم می شوند که هر کدام از آنها متناسب با باورها و مرام خاص خود، به افرادی که دارای همان باورها و ویژگی ها هستند، اختصاص یافته و با آنها ازدواج می کنند.

۶-۴. «وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحِ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ» (نساء: ۲۵).

جملات شرطی بیانگر کنش ترغیبی هستند. گفته پرداز با بیان مقدمه شرط، مخاطب را به دریافت جواب ترغیب می کند. «من» در این آیه همه مردانی را که به سن ازدواج رسیده اند، شامل می شود. عبارت «وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً» کنایه از افراد فقیری است که توانایی پرداخت مهر و نفقه را ندارند. بافت سخن در اینجا می رساند که منظور از «المحصنات» زنان آزاده می باشند؛ زیرا المحصنات را در مقابل مملوکات (ملکت ایمانکم) آورده است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۹/۳). انتخاب واژه «فتاة/دوشیزه جوان» به جای «إماء/کنیز» برای این است که «این تعبیر آمیخته با احترام خاصی در مورد زنان است و غالباً در مورد دختران جوان به کار می رود» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳/۳۴۷). نکته جالب توجه دیگر در این است که هر دو گروه زنان (محصنات/مملوکات) مقید به صفت «المؤمنات» شده اند؛ و این یعنی اینکه در انتخاب همسر، نخستین و مهم ترین معیار، ایمان فرد است و معیارهای دیگر آزاده بودن، کنیز بودن، زیبایی، ثروت و.. در درجه بعدی اهمیت قرار دارند. نکته دیگر در این آیه این است که آنگاه در شرط، روی سخن در مورد ناتوانی جوانان در ازدواج با زنان محصنه است، فعل «لم يستطع» ذکر می شود؛ ولی در جواب شرط آنگاه که از توانایی برای ازدواج سخن به میان می آید، هیچ فعلی به قرینه ماقبل ذکر نمی شود و بلافاصله از انتخاب فرد مناسب برای ازدواج سخن به میان می آید. به تعبیر دیگر سخن را کنش نمی دهد و مستقیم سر اصل مطلب می رود. و این یعنی اینکه در ازدواج باید عجله کرد. در ذکر عبارت «من فتیاتکم المؤمنات» بعد از «من ما ملکت ایمانکم» اظهار بعد از ابهام و ذکر خاص بعد از عام وجود دارد. به عبارتی نخست کنیزان را مطرح می کند؛ ولی بلافاصله از میان کنیزان، دوشیزگان مؤمن مناسب را برای ازدواج برجسته می سازد و این نوع گفته پرداز می متناسب با رویکرد ترغیبی است که سخن برای انجام آن سامان یافته است.

۵- نتیجه گیری

برای دریافت معنای متن یا گفته ناگزیر باید از دانش نوپای سبک شناسی نیز بهره برد؛ چراکه این دانش به هر دو جنبه (معنا و لفظ) و نیز چگونگی پیوند بلاغی جملات و

عبارات‌ها می‌پردازد. بررسی سبک شناسانه برخی از آیات قرآن که به ازدواج می‌پردازند، نشان داد که

۱-۵. کلام الهی در زمینه ازدواج رویکردی مثبت و امیدبخش است. واژگانی که در این سری از آیات قرآن به کار بسته شده، به لحاظ معنایی شوق‌انگیز و امیدبخش هستند، واژگانی مانند «موده»، رحمه، فضل، یعنی و کلماتی هستند که به هیچ وجه معنای منفی و مایوس‌کننده‌ای را به همراه ندارند؛ بلکه پیام‌آور نوعی نشاط و امیدواری نسبت به زندگی پس از ازدواج و تشکیل خانواده هستند.

۲-۵. در کنار واژگان آن دسته از آیات قرآن که به ازدواج ترغیب می‌کنند، پاره‌گفتارها و جملاتی هم هستند که در کنار پرهیز از عزوبت، بیانگر الطاف خداوند نسبت به زوج‌هایی هست که زندگی مشترک و تشکیل خانواده را بر عزوبت و تنهایی برمی‌گزینند و به وعده خداوند نسبت به افرادی که با وجود مشکلاتی چون فقر و به زندگی مشترک اقدام می‌کنند، امیدوار می‌شوند.

۳-۵. چون روی سخن در این آیات با جوانان و برای سوق دادن آنان از تنهایی غم‌انگیز به سوی زوجیت و باهم بودن نشاط‌انگیز است، از همان ابتدا سبک بیان آیات مبتنی بر رعایت مقتضای حال مخاطب بوده و واژگان و جملات و عباراتی که به کار بسته می‌شوند، همگی امیدوارکننده و آرامش‌بخش می‌باشند و جملات یکی پس از دیگری بر شوق انسان نسبت به ازدواج و تشکیل خانواده می‌افزایند.

۴-۵. بهره‌گیری از دانش سبک‌شناسی در دریافت مفهوم آیات قرآن می‌تواند در برداشت معنای صحیح از آن‌ها مفید واقع شود، لذا شایسته هست آیات قرآن به‌ویژه آنهایی که به زندگی فردی و جمعی انسان‌ها مربوط می‌شود؛ مانند طلاق، مورد کنکاش بلاغی قرار گیرند تا هر چه بیشتر مفهوم و منظور کلام الهی آشکار گردد.

کتابنامه

- قرآن کریم
- آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵): روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی‌تا): التحریر والتنویر، الدار التونسیه للنشر.
- ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، (۱۹۸۸): لسان العرب، قم: نشر ادب الحوزة.
- ابن ذریل، عدنان، (۲۰۰۰): النص والاسلوبیة بین النظریة والتطبیق، دمشق: من منشورات اتحاد الكتاب العرب.
- احمد سلیمان، فتح الله، (۲۰۰۴): الاسلوبیة مدخل نظری و دراسة تطبیقیة، قاهره: مکتبه الآداب.
- افرام البستانی، فؤاد، (۱۳۸۳): منجد الطلاب، ترجمه محمد بندریگی، تهران: انتشارات اندیشه اسلامی.
- افرام البستانی، فؤاد، (۱۳۷۰): المنجد الابدی، ترجمه رضا مهیار، تهران: نشر اسلامی، ماده زوج.
- برکات و دیگران، (۲۰۰۴): إتجاهات نقدیة حدیثه و معاصره، دمشق: انتشارات دانشگاه دمشق.

- بیستونی، محمد، (۱۳۸۴): *از دواج از دیدگاه اسلام*، تهران: نشر بیان جوان، ناشر دیجیتال، مرکز تحقیقات رایانه‌های قائمیه اصفهان.
- تفتازانی، سعدالدین، (۱۳۸۸): شرح المختصر، قم: نشر اسماعیلیان، چاپ پنجم.
- جعفرپور، جمشید، (۱۳۹۰): «وابستگی اقتضای ذات نکاح به رابطه زناشویی»، مجله مطالعات فقه و حقوق اسلامی، سال ۳، شماره ۴، صص ۲۵-۴۶.
- جیرو، بییر، (۱۹۹۴): *الأسلوبیه*، ترجمه منذر عیاشی، حلب: دار الحاسوب للطباعة.
- حر عاملی، محمد بن الحسن، (۱۱۰۴): *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، چاپ دوم.
- حسینی همدانی، سید محمد حسین، (۱۴۰۴): *انوار درخشان*، تهران: کتاب فروشی لطفی، چاپ اول.
- درویش، احمد، (۱۹۸۴): *الأسلوب و الأسلوبیه*، قاهره: الهيئة المصنیه العامة للكتاب.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲): *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالهدایه.
- ساندریس، فیلی، (۲۰۰۳): *نحوه‌اسلوبیه جدیده*، ترجمه خال محمود جمعه، دمشق: دار الفکر.
- الشایب، احمد، (۱۹۴۵): *الأسلوب دراسه بلاغیه تحلیلیه لأصول الأسالیب العربیه*، مصر: مکتبه النهضه المصریه.
- شمیسا، سیروس، (۱۳۷۳): *کلیات سبک شناسی*، تهران: انتشارات فردوسی.
- شوکانی، محمد بن علی، (۱۴۱۴): *فتح القدر*، دمشق: دار ابن کثیر.
- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷): *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طیب، سید عبدالحسین، (۱۳۷۸): *أطیب البین فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات اسلام.
- عبدالعزیز مصلوح، سعد، (۲۰۰۳): *فی البلاغه العربیه و الأسلوبات اللسانیه آفاق جدیده*، کویت: مجلس النشر العلمی، لجنة التألیف و التعریف و النشر.
- عزام، محمد، (۱۹۸۹): *الأسلوبیه منهجاً طویلاً*، دمشق: وزارة الثقافة.
- عدنان، علی رضا النحوی، (۱۹۹۹): *الاسلوب و الأسلوبیه بین العلمانیه و الادب الملتزم بالاسلام*، ریاض: دار النحوی للنشر و التوزیع.
- الفیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب، (۱۴۱۹): *القاموس المحیط*، بیروت: مؤسسه الرساله، ط ۶.
- فیض کاشانی، ملا حسن، (۱۴۱۵): *تفسیر الصافی*، تهران: انتشارات صدر.
- قاسمی، محمد جمال الدین، (۱۴۱۸): *محاسن التأویل*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۷): *تفسیر احسن الحدیث*، تهران: بنیاد بعثت.
- کاشانی، ملا فتح الله، (۱۴۲۳): *زیده التفاسیر*، قم: بنیاد معارف اسلامی.
- مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۴): *تفسیر الکاشف*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴): *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول.
- نجفی خمینی، محمد جواد، (بی تا): *تفسیر آسان*، تهران: انتشارات اسلامیه.
- نجم و دیگران، طه، (۱۹۹۰): *الأسلوب و الأسلوبیات*، کویت: جامعه الکویت.

مقالات

- جعفر پور، جمشید (۱۳۹۰). وابستگی اقتضای ذات نکاح به رابطه زناشویی، مجله مطالعات فقه و حقوق اسلامی، سال ۳، شماره ۴، تابستان ۹۰، ص ۲۵.

پژوهشی در آرایه‌های بیانی قرآن و تأثیر آن در تربیت و هدایت انسان

(تاریخ دریافت: ۹۷/۴/۱۳ تاریخ پذیرش: ۹۷/۶/۱۵)

وفادار کشاورزی*

سوسن زارع**

چکیده:

یکی از شیوه‌های بیان در قرآن، استفاده از آرایه‌های ادبی تشبیه، استعاره و کنایه برای تربیت و هدایت نوع بشر و به تعقل و تفکر و داشتن اوست. تصاویر بیانی که از این طریق پدید آمده به بیان زندگی انسان، رابطه او با جهان هستی، فرجام کار او، احوال بهشت و جهنم و نعمت‌ها و نعمت‌های آن دو، طرح قصه‌های عبرت‌آموز و اموری از این دست، پرداخته است. در این جستار، به روش توصیفی تحلیلی و با بررسی آیاتی از قرآن، کاربردهای مختلف شیوه‌های بیانی، بررسی شده و در ضمن پرداختن به هر یک از آرایه‌ها از لحاظ ادبی و برداشت تربیتی - هدایتی از آن‌ها به تحلیل هر یک پرداخته شده است. نتیجه بحث نشان می‌دهد که طرز بیان قرآن در تربیت و هدایت انسان این گونه است که تمام فضایل و رذایل اخلاقی از طریق تصویرسازی در متن قرآن، به نیکویی ترسیم شده و زیبایی اخلاق پسندیده و پستی رفتارهای ناپسند در پیش چشم انسان مجسم شده تا از آن درس زندگی بیاموزد و آن را سرمایه حیات دنیوی و سعادت اخروی خویش قرار دهد.

کلیدواژه‌ها: قرآن، آرایه‌های بیانی، تربیت، هدایت.

سال دوم

شماره یکم

پیاپی: ۳

پاییز و زمستان

۱۳۹۷

* استادیار در رشته زبان و ادبیات عرب علوم و معارف قرآن کریم (نویسنده مسئول) vafadarkeshavarz@gmail.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد دانشکده مطالعات تطبیقی قرآن شیراز s.zare7525@gmail.com

۱. مقدمه

یکی از جنبه‌های شایان توجه در متون ادبی، چگونگی به کار بستن آرایه‌های بیانی و تصویرپردازی از این طریق است، آن‌چنان‌که مخاطب بیشتر و شدیدتر مورد تأثیر قرار گرفته، معناها و مفاهیم موجود در متن را بادل و جان خویش پذیرا باشد. از این منظر متن قرآن کریم با فصاحت و بلاغت در اوج قرار دارد و یکی از جنبه‌های اعجاز بلاغی آن شیوه بیان و تصویرپردازی از طریق آرایه‌های ادبی تشبیه، استعاره و کنایه است.

حدّ صحیح بلاغت نیز در کلام آن است که آنچه را شنونده از کلام انتظار دارد برای او برآورده سازد و کلام در اندیشه او به صورت یک برداشت و باور و در دل یا قلب او به صورت یک وجدان درآید (بنت الشاطی ۱۳۷۶: ص ۹۵). از این رو مفهوم اعجاز بلاغی به معنای محدود شدن به مطالب بلاغت در حوزه معانی، بیان و بدیع نیست بلکه فراتر از آن به علل تأثیرگذاری بر جان و روان که در اختیار بشر نیست نیز می‌پردازد. (الکواز ۱۳۸۶: ص ۲۲) بر همین اساس، شناخت جنبه‌های بیانی قرآن، به‌ویژه چگونگی به کار بستن آرایه‌های ادبی در مسیر تربیت و هدایت انسان، امری ضروری می‌نماید.

از جنبه‌های مختلف ادبی، بیانی و تصویرپردازی هنری قرآن، پژوهش‌های بسیاری هم به زبان عربی و هم به زبان فارسی انجام گرفته است که علاوه بر کتب بلاغت، طرح چنین موضوعاتی در نوشته‌هایی جدید نیز صورت گرفته است؛ آثاری چون «الاسلام والفن» محمود بستانی، «التصویر البیانی» ابو موسی محمد، «الاعجاز البیانی للقرآن» عایشه عبدالرحمن بنت الشاطی، «التصویر الفنی فی القرآن» سید قطب و آثار دیگری مانند «سبک‌شناسی اعجاز قرآن» از محمد کریم الکواز، «کارکرد تصویر هنری در قرآن کریم» از عبدالسلام احمد الراغب و «جلوه‌های تصویر آفرینی در قرآن» از حمید محمد قاسمی و دیگر آثاری که به صورت مقاله نگاشته شده است مانند: «کاربرد کنایه در پرتو آیاتی از قرآن کریم» روح‌الله نصیری، «انتقال معنا از طریق تصویرسازی ذهنی در جزء سسی‌ام قرآن کریم» جلیل‌الله فاروقی هندوالان، زهره آسوده و عبدالکریم حقدادیو، «بررسی فن داستان‌نویسی در قرآن کریم از دیدگاه سید قطب و محمود بستانی».

در این مقالات و تحقیقات معمولاً در زمینه آرایه‌های بیانی قرآن و تصویرگری آن صحبت شده و چگونگی کارکرد شیوه بیان آرایه‌های ادبی قرآن در رشد انسان مغفول مانده است، اما در پژوهش حاضر بناست که با نگاهی نو به نکات تربیتی و هدایتی این طرز بیان قرآنی بپردازیم تا از این رهگذر به شیوه بیان و مشخصه‌های تصویرپردازی قرآن از خلال تشبیه، استعاره و کنایه دست‌یابیم و نکات اخلاقی، تربیتی و هدایتی را که در قالب این شیوه بیان برای انسان ارائه نموده، استخراج نماییم، با طرح این پرسش که تأثیر آرایه‌های بیانی و تصویرپردازی‌های قرآن بر روان انسان در جهت تهذیب اخلاق و اصلاح و تربیت وی چیست؟

۲. بلاغت تشبیه و کاربرد تربیتی و هدایتی آن

تشبیه عبارت است از مشارکت دادن امری با امر دیگر در معنایی و ملحق کردن چیزی به چیز دیگر است در یکی از صفات مشهورش (الهاشمی ۱۳۸۱ ج ۲: ص ۱۲). تشبیهات قرآنی خالی از تأثیر روانی بر مخاطب نیست، شاید این مسئله ناشی از این باشد که خداوند از پنهانی‌های روان بشری آگاه است. (الکواز ۱۳۸۶: ص ۳۶۰) این تأثیرات انفعالات مختلف مثل بیم و امید، عشق، نفرت، شجاعت و بزدلی و... را برمی‌انگیزد، چون خدایی که قرآن را نازل کرده همان کسی است که آدمی را آفریده و از عوامل تأثیرگذار بر او و روانش آگاه است تا به آن‌ها پاسخ گوید. (احمد الزاغب ۱۳۸۷: ص ۵۳۷)

تشبیه در قرآن تنها یک آرایش کلامی و زیبایی لفظی نیست که هدف از آن تنها ایجاد مشابهت میان اشیا باشد، بلکه قرآن به کمک تشبیه، روح و حیات و نشاط به کالبد الفاظ می‌دمد و معانی ذهنی را به صورت‌هایی مجسم و زنده در قالب تصاویری بدیع به نمایش می‌گذارد، البته در این میان از عنصر هنر و زیبایی و نظم و موسیقایی کلام غافل نمی‌شود و همه را کنار هم در نهایت هماهنگی و زیبایی مورد استفاده قرار می‌دهد. (محمدقاسمی ۱۳۸۷: ص ۶۸) اکنون تعدادی از آیات قرآن کریم که در آن‌ها آرایه‌ی تشبیه به کاررفته است مرور خواهیم کرد.

یکی از نمونه‌های قابل ذکر در این موضوع، تشبیه حاملان تورات که از آن چیزی در نمی‌یابند به درازگوشی است که تنها حامل کتبی است و از مفاهیم آن آگاه نیست: *مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ* کسانی که مکلف به تورات شدند ولی حق آن را ادا نکردند، مانند درازگوشی هستند که کتاب‌هایی حمل می‌کند، (آن را بر دوش می‌کشد اما چیزی از آن نمی‌فهمد) (جمعه/۵) تشبیه تمثیل، بازتاب بزرگ‌تری در معانی ایجاد می‌کند و ارزش معانی را بالا می‌برد و قدرت تحریک انسان را چندین برابر می‌سازد. اگر تمثیل ستایش باشد دل‌پذیرتر و اگر نکوهش باشد درد خیرتر خواهد بود. در اینجا مشبه کسانی هستند که مکلف به تورات شده‌اند و در آن نیندیشیده‌اند و مشبه به الاغی است که کتاب‌های سودمندی را حمل می‌کند و از آن بهره‌ای نمی‌برد (الهاشمی ۱۳۸۱: ص ۵۴)، وجه شبهه برگرفته از احوال الاغ است (الکواز ۱۳۸۶: ص ۳۶۸) و آن محرومیت او از سود بردن به بهترین سود دهنده‌ها با وجود همراه بودن با آن است. (سیوطی ۱۳۶۳ ج ۲: ص ۱۴۱) «لم یحملوها» به این معناست که ایشان به آن اسفار (کتاب‌ها) تجاهل ورزیده و از حدود و امرونی آن اعراض کرده‌اند تا جایی که همانند خری شده‌اند که اسفار بر پشت خود حمل می‌کند و از آن اطلاعی ندارد. تشبیه در این آیه، در مورد تلاوت کننده خود قرآن نیز در صورتی که معنای آن را نفهمد و فقط در پی قرائت و حفظ آن باشد صدق می‌کند و مثل حمار برای او نیز بکار می‌رود. (ر ک: بغدادی ۱۳۷۴: ص ۳۲۹)

این که چرا کلمه‌ی حمار به کار رفته؛ ظاهراً علت آن این است که «دراز گوش» شهرت فراوانی در حماقت و نادانی دارد به این جهت، هر گاه می‌خواهند ضرب‌المثلی برای حماقت شخصی بزنند، وی را به «حمار» تشبیه می‌کنند. کتاب آسمانی که باید باعث هدایت انسان‌ها به سوی حقیقت شود و واقعیت را برای آن‌ها نمایان کند، چه بسیارند کسانی که تنها زحمت حمل و نقل آن را می‌کشند و بهره‌ای از آن نمی‌برند همواره انوار هدایت از ناحیه خداوند است؛ اما قابلیت‌ها را ما خود باید به وجود آوریم. باران در طبع لطیفش خلاف نیست، اما چنین نیست که بر هر زمینی ببارد، گل بروید؛ بلکه بستگی به نوع زمین دارد. اگر زمین شوره‌زار باشد، جز خس و خار نمی‌روید؛ ولی اگر زمین آماده‌ای باشد، قطعاً گل می‌روید. (مکارم ۱۳۸۲ ج ۲: ص ۲۷۰). انسان با شنیدن چنین تمثیلی از آن عبرت می‌گیرد و در راه هدایت، استوارتر گام برمی‌دارد، زیرا در غیر این صورت خود را نه دانشمند و محقق بلکه چارپایی می‌بیند که تعدادی کتاب بر پشتش نهاده‌اند و او از محتویاتش هیچ آگاهی ندارد.

در آیه «كَانَهُمْ حَمَرٌ مُّسْتَنْفَرَةٌ ﴿۳۴۰﴾ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ» اگر به حالت روانی که مراد آیه است توجه کنیم، تصویری از بیم و هراس مشرکان از مواعظ دینی و اعراض از آن را می‌توان ترسیم کرد. «فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ»: مقصود خدا از قسوره شیر است و نیز گفته شده است: «قسوره به معنای تیراندازی است که شیر را شکار می‌کنند» و اصل معنای آن «الأخذ الشدید، سخت گرفتن» و از ریشه‌ی قسره قسرا (مجبور ساخت او را) است. (بغدادی ۱۳۷۴: ص ۳۴۰)

کفار از هر آنچه آنان را دعوت به تفکر در خلقت خود و جهان هستی می‌نمود گریزان بودند و هر گاه با آیات روح‌پرور قرآن مواجه می‌شدند به سرعت از آن می‌گریختند گویا نیرویی در اعماق وجودشان بود که آنان را به فرار از این دعوت آسمانی فرامی‌خواند. (محمد قاسمی ۱۳۸۷: ص ۲۰۵) آن‌هم نه برای چیز دیگری، بلکه فقط برای این که آنان دعوت به سوی ایمان شده‌اند. (سید قطب ۱۳۵۹: ص ۳۴۲) عواملی مانند، «لجاجت»، «حماقت»، «تعصب بی‌جا» و «جهالت» از اموری است که مانع شنیدن سخن حق و باعث فرار انسان از حق می‌شود. (مکارم ۱۳۸۲ ج ۲: ص ۳۴۱) کامل‌ترین نوع فرار در این مثال زیبا ترسیم شده است و این از شاخصه‌های فصاحت قرآن مجید است. (همان، ج ۲: ص ۳۳۹)

نمونه دیگری از این موضوع، تشبیه اعمال کافر به خاکستر بر باد رفته است: «مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَىٰ شَيْءٍ ذَٰلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ» (اعمال کسانی که به پروردگارشان کافر شدند، همچون خاکستری است در برابر تندباد در یک روز طوفانی! آن‌ها توانایی ندارند کمترین چیزی از آنچه را انجام داده‌اند، به دست آورند؛ و این همان گمراهی دورودراز است!) (ابراهیم ۱/۸)

همه تشبیهاتی که در قرآن آمده برای این است که یکرشته معانی و حالات گوناگونی را به سیماها و هیئت‌های گوناگون تبدیل کند. (سید قطب ۱۳۵۹: ص ۱۱۵) این آیه شریفه، در صدد بیان اعمال نیک کفار برآمده، می‌فرماید: آن‌ها چون فاقد ایمان به خدا هستند،

اعمالشان پذیرفته نمی‌شود. از این رو، بر اساس آیه شریفه احتمال این‌که اعمال نیک آن‌ها جدا از کفر و بی‌ایمانی آن‌ها محاسبه شود، مردود شمرده شده است. (مکارم ۱۳۸۲ ج ۱: ص ۳۱۳)

چون اعمالشان از روی فراموشی خدا و در حال غفلت انجام گرفته اصلاً وزنی ندارد، پوک است و بی‌وزن گویا که عمل نیست. به منزله یک ذره‌ی خاکستر است که در برابر تندباد یک روز طوفانی قرار گیرد و چیزی از آن بر جا نماند. هر چند که خود به عمل خویش دل می‌بندد و به آنچه کرده‌اند دل خوش هستند، در مقیاس آخرت نیز وزنی ندارد و خداوند اعمالشان را نابود می‌کند که به کارشان نیاید. (ثواب ۱۳۸۹: ص ۱۷۶)

اگر با جهان‌بینی توحیدی و معیارهای آن بررسی کنیم کاملاً روشن است که آن چیزی که به عمل، شکل و محتوا می‌دهد، نیت و انگیزه و هدف و برنامه آن است. اگر برنامه و هدف، سالم و قابل‌ملاحظه باشد خود عمل نیز چنین خواهد بود، ولی اگر برترین اعمال را با انگیزه‌ی پست برنامه‌ای نادرست و هدفی بی‌ارزش انجام دهیم آن عمل به کلی مسخ و بی‌محتوا می‌شود و چون خاکستری خواهد بود بر سینه تندباد. (مکارم ۱۳۷۱ ج ۱۰: ص ۳۰۹) قابل توجه است که آدم‌های بی‌ایمان، انگیزه‌های معنوی ندارند؛ بلکه غالباً انگیزه آنان مادی است. (همو ۱۳۸۲ ج ۱: ص ۳۲۱)

همسنگ دانسته شدن ربا با دادوستد از جانب مشرکان نیز موضوع تشبیه دیگری است که به خوبی بیان شده است: «قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا» گفتند: دادوستد هم مانند ربا است (و تفاوتی میان آن دو نیست). (بقره/۲۷۵) تشبیه به کاررفته در این آیه قرآنی از نوع تشبیه مقلوب (واژگون) می‌باشد. اصل این بوده که بگویند: ربا مانند بیع است؛ چون سخن درباره ربا است نه درباره بیع که از آن عدول کرده و ربا را اصل قرار داده‌اند که بیع در جواز به آن برگردد. (سیوطی ۱۳۶۳ ج ۲: ص ۱۴۳)

رباخواران، همان‌ها که به وسیله‌ی رباخواری در دنیا تعادل اقتصادی جوامع را بر هم می‌زنند و در نظم اقتصادی جامعه اخلال ایجاد می‌کنند، همان‌ها که با آشفته و متزلزل ساختن بنیان‌های اقتصادی جامعه زندگی فردی و اجتماعی را آشفته و ناامن می‌سازند و در نتیجه جامعه‌ای بیمار و ناسالم و نامتعادل به وجود می‌آورند. در قیامت هنگامی که از قبرها برمی‌خیزند خود تعادل ندارند همانند افراد دیوانه و مخبط بر خود مسلط نیستند گویی شیطان آن‌ها را مس کرده و دچار صرع و جنون شده‌اند که رعشه و لرزه اندامشان را رها نمی‌کند چگونگی برخاستن رباخواران از قبر در قیامت و حالت کسی تشبیه شده است که شیطان او را مس کرده باشد و در نتیجه دیوانه شده باشد. (ثواب ۱۳۸۹: ص ۳۶۹) رباخوار عامل ایجاد فاصله طبقاتی در جامعه است؛ چون اگر رباخواری در جامعه گسترده گردد، باگذشت زمان، ثروت در نزد آنان اندوخته می‌شود و دیگران به خاک سیاه می‌نشینند. (مکارم ۱۳۸۲ ج ۱: ص ۱۵۴)

خداوند در آیه‌ای دیگر، خانه عنکبوت، سست‌ترین خانه‌ها را برای کسانی که اولیایی غیر از الله برای خویش برمی‌گزینند، مثال می‌زند: «مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (مَثَلُ كَسَانِي كِه غِير از خدَا را اولیای خود برگزیدند، مَثَل عنكبوت است كه خانه‌ای برای خود انتخاب کرده؛ درحالی‌كه سست‌ترین خانه‌های خانه عنكبوت است اگر می‌دانستند!) (عنكبوت/۴۱)

قرآن کریم برای نشان دادن سست و بی‌ثبات بودن پناهگاه کسانی که غیر خدا را تکیه‌گاه خود قرار داده‌اند، این صحنه را به نمایش می‌گذارد. (محمدقاسمی ۱۳۸۷: ص ۲۲۳) مثال با مثال، در این آیه کاملاً باهم منطبق‌اند. پناه بردن به لانه‌ی عنكبوت گونه‌ای از وهم است، چنان‌که پرستش بت‌ها در برابر خداوند نیز وهم است. (احمد الراغب ۱۳۸۷: ص ۲۰۹) بت‌پرستی تنها پرستش بت سنگی و چوبی نیست؛ بلکه هرگونه پرستش غیر خدا، بت‌پرستی است؛ بنابراین در عصر حاضر نیز انواع و اقسام بت‌پرستی رواج دارد؛ بت مقام، بت شهوت، بت مال و ثروت، بت هوای نفس و بت شیطان و خلاصه هر چیزی که انسان را از خداوند غافل کند. (مکارم ۱۳۸۲ ج ۲: ص ۱۶۲) کسانی که غیر خدا را تکیه‌گاه خود قرار دهند تکیه آن‌ها بر تار عنكبوت است ولی آن‌ها که بر ایمان و توکل بر خدا تکیه می‌کنند تکیه بر سد پولادین دارند. (همو ۱۳۷۱ ج ۶: ص ۲۷۸)

ابن قیم درباره این تمثیل زیبا و گویا می‌گوید: این مثال از بلیغ‌ترین و گویاترین آیات به شمار می‌رود که هدف از آن ابطال شرک و تحقیر مشرکان و به سخره گرفتن اعتقادات و اندیشه‌های آن‌هاست و بیانگر آن است که شیطان آن‌ها را چنان به بازی گرفته است که همانند مهره‌ای در اختیار اطفال و یا بی‌اختیارتر از آن گردیده‌اند. (ابن قیم ۱۹۸۱: ص ۴۷) سید قطب می‌گوید: این مثال تصویری است شگفت و حقیقی از حقیقتی که در این دنیا به چشم می‌خورد همان حقیقتی که احیاناً مردم از آن غافل‌اند و خود نمی‌دانند به کجا روی می‌آورند، چه به دست آورده‌اند و یا چه چیزی را می‌خوانند. گاه قدرت حکومت و سلطنت آن‌ها را می‌فریبد و آن را قدرت قاهره‌ای می‌پندارند که گویا سرنوشت همه امور را به دست دارد. لذا از روی میل و رغبت و یا از سر ترس و اجبار بدان پناه می‌برند تا از حمایت آن بهره‌مند شوند و یا خود را از شر آن ایمن دارند و یا پول و ثروت ایشان را فریفته و آن را حاکم بر همه مقدرات خود می‌پندارند و با شوق و رغبت بسیاری بدان روی می‌کنند تا شاید به گمان خود از این طریق به منزلتی دست یابند و یا بر دیگران توفیق یابند؛ و یا علم و دانش آن‌ها را معروف ساخته و آن را اساس هر قدرت و ثروت و نیروی دیگری می‌پندارند. آری انسان‌ها، فریفته‌ی این قدرت‌های ظاهری (و پوشالی) می‌شوند و یگانه قدرتی را که بر همه چیز توفیق دارد و همه عالم را مسخر خود نموده است به دست فراموشی می‌سپرند؛ اما فراموش کرده‌اند که پناه بردن به چنین قدرت‌هایی که در دست افراد باشد یا در اختیار گروه‌ها یا دولت‌ها همانند پناه بردن به خانه عنكبوتی است. خانه‌ی همان حشره ظریفی که

به قدری سست و بی دوام است که نمی‌تواند پناهگاه مناسبی باشد و نه پناهنده و آن را در سایه حمایت خود حفظ کند. باید دانست جز بنیان مستحکم الهی و جز حمایت و یاری وی هیچ قدرت دیگری دوام و بقا نخواهد داشت و این حقیقت بسیار مهمی است و قرآن نیز به خوبی نقش آن را در دل‌های مؤمنان ثبت نموده است. (سید قطب ۱۴۲۵ ج ۵: ص ۲۷۳۶)

غیبت، خوردن گوشت برادر (مثل مثال‌های قبل عمل شود) خداوند زشتی و قبیح عمل غیبت را مانند خوردن گوشت برادر می‌داند و چنین می‌فرماید: «...وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَیْحُبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ...» (...و هیچ یک از شما دیگری را غیبت نکند، آیا کسی از شما دوست دارد که گوشت برادر مرده خود را بخورد؟! (به یقین) همه شما از این امر کراهت دارید؛) (حجرات/۱۲)

در اینجا با آن‌که کلمه‌ی «مثل» به کار نرفته، لیکن مسئله تشبیه خیلی روشن است. به طوری که ملاحظه می‌شود حتی ادات تشبیهی هم وجود ندارد، شاید علتش شدت و وضوح تشبیه باشد. (اسماعیلی ۱۳۷۷: ص ۵۵۶) غیبت در این آیه به خوردن گوشت برادر مرده خود تشبیه شده است؛ یعنی آبروی برادر مسلمان همچون گوشت تن اوست و ریختن این آبرو به وسیله غیبت و افشای اسرار پنهانی همانند خوردن گوشت بدن اوست. تعبیر به «میتا» (مرده) به خاطر آن است که غیبت در غیاب افراد، صورت می‌گیرد که همچون مردگان قادر به دفاع از خویشتن نیستند و این ناجوانمردانه‌ترین ستمی است که ممکن است انسان درباره برادر خود روا دارد؛ و چه شباهت در این تشبیه به شدت زشتی عمل است و بیانگر فوق‌العاده قبیح بودن غیبت و گناه عظیم آن می‌باشد. (مکارم ۱۳۷۱ ج ۲۲: ص ۱۸۵) مراد در اینجا، برای انتقال معنای ذهنی شگفت‌آور، همین شگفتی و غرابت در تصویرگری است که متناسب با آن است. غرابت در تصویر نمایان گر غرابت در معنای ذهن است و مبالغه در تصویر به قصد نفرت از این عادت زشت است. (احمدالراغب ۱۸۷: ص ۱۷۹)

ظاهراً عمل غیبت کنندگان حرکت زبان و دهان و فک است ولی باطن آن مردارخواری است که اگر بدون توبه بمیرند، بعد از مرگ و روز «تُبَلَى السَّرَائِرِ» آن حالت آشکار می‌شود. (حقیقت جو ۱۳۹۰: ص ۱۹۰)

غیبت در حقیقت هویت شخصیت اجتماعی افراد است که خودشان از جریان اطلاعی ندارند و خبر ندارند که پشت سرشان چه چیزها می‌گویند و اگر خبر داشته باشند و از خطری که این کار برایشان دارد، اطلاع داشته باشند از آن احتراز می‌جویند و نمی‌گذارند پرده‌ای را که خدا روی عیوبشان انداخته به دست دیگران پاره شود، و گرنه اگر این پرده پوشی خدای تعالی نبود، با در نظر گرفتن این‌که هیچ انسانی منزله از تمامی عیوب نیست، هرگز اجتماعی تشکیل نمی‌شد. (طباطبایی ۱۳۷۴ ج ۱۸: ص ۵۱۳)

خداوند نتیجه انفاق‌های ریاکارانه را حبط و تباهی اعمال می‌داند و چنین می‌فرماید: «مَثَلُ

مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتُهُ وَ مَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَا كُنَّا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (آنچه آن‌ها در این زندگی پست دنیوی انفاق می‌کنند، همانند باد سوزانی است که به زراعت قومی که بر خود ستم کرده (و در غیر محل و وقت مناسب، کشت نموده‌اند)، بوزد؛ و آن را نابود سازد. خدا به آن‌ها ستم نکرده؛ بلکه آن‌ها، خودشان به خویشتن ستم می‌کنند) (آل عمران/ ۱۱۷)

بادهای خدمت‌گزاران خوبی برای ساکنان زمین‌اند، اما آن زمان که آدمیان راه طغیان و سرکشی را در پیش می‌گیرند همین نعمت به نعمتی پر بلا مبدل می‌گردد و همین نسیم‌های روح‌نواز به طوفان‌هایی قهرآمیز تغییر چهره می‌دهند. (محمدقاسمی ۱۳۹۰: ص ۴۲۳) در این آیه شریفه خداوند، تشبیه انفاق‌های ریاکارانه را که هیچ ارزش و سودی ندارد را به نمایش می‌گذارد و به زیبایی صحنه‌ای تأثیرگذار را به پیش چشم انسان می‌نماید. در این آیه از باد سوزان سخن به میان آمده است. زمخشری می‌گوید: «مراد تشبیه آنچه انفاق شده در نابودی و نیستی است بی‌آنکه نفعی به آنان برسد، به کشت به مردمی که سرمایه شده و از بین رفته و چیزی از آن باقی نمانده است؛ و تشبیه به‌کاررفته از نوع، تشبیه مرکب است.» (زمخشری ۱۴۰۷ ج ۱: ص ۵۱)

کلمه‌ی «صِرٌّ» که در اصل به معنای بستن چیزی توأم با شدت است در این آیه، «كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتُهُ» معنای شدتی است که در باد است، خواه به شکل باد سوزان باشد یا باد سرد و خشک کننده. (ابن منظور ۱۴۱۴ ج ۴: ص ۴۵۰) این واژه با صوت و طنین خود گویی صغیر مرگ باری را تداعی می‌کند که همه چیز را بر سر خود خرد و متلاشی می‌کند. (محمدقاسمی ۱۳۸۷: ص ۵۸)

ورود ادات بر «ریح فیها صِرٌّ» بیان‌گر آن است که کردار کافران در بی‌ثباتی مثل باد است. این معنا را حسن به محض ورود ادات بر باد درمی‌یابد قبل از آن که معنای اصطلاحات و قواعد بیان را بداند. در توصیف باد به سرما مبالغه شده و گفته شده است «فیها صِرٌّ» به جای اینکه بگوید «ریح بارده» گویی سردی عامل دیگر و مستقل از باد است. (المطعنی ۱۳۸۸: ص ۴۹۳) «وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ» آن‌ها که کافر شدند به خود ظلم می‌کنند و سرمایه و نقش و مواهب انسانی خود را از میان‌بر می‌دارند و محکوم عوامل زمان و زندگی پست می‌شوند و همه چیز را با دیده جبر الهی و یا قهر تاریخی می‌نگرند: «وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَا كُنَّا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (طالقانی ۱۳۶۲ ج ۵: ص ۳۰۰)

۳. بلاغت استعاره و کارکرد تربیتی و هدایتی آن

استعاره از ریشه «ع و ر» گرفته شده و به معنای عاریه خواستن و عاریه گرفتن است. (ابن منظور ۱۴۱۴ ج ۹: ص ۴۷۱) یعنی عاریه خواستن لغتی را به جای لغت دیگر. هر استعاره‌ای یک جمله‌ی تشبیهی است. استعاره و تشبیه ماهیتاً یکی هستند. در حقیقت به

قول فرنگی‌ها، استعاره تشبیه فشرده است. یعنی تشبیه را آن قدر خلاصه و فشرده می‌کنیم تا از آن فقط مشبیه یا مشبّه باقی بماند. منتهی در تشبیه ادعای شباهت است و در استعاره ادعای یکسانی و این همانی. (شمیسا ۱۳۷۹: ص ۵۷) استعاره مجازی است که تصویرساز و مخیل است. مثل: «سرو چمان من چرا میل چمن نمی‌کند.» (انوشه ۱۳۷۶: ص ۱۲۲۴) باید به استعارات قرآنی توجه کرد و از این میان دستورات هدایتی آن را مورد توجه قرارداد که در این جستار به برخی از این موارد می‌پردازیم و آن‌ها را مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهیم. در آیه اول سوره ابراهیم (ع) استعاره‌ای زیبا آورده شده است و خداوند راه نجات از ظلمت و رسیدن به نور را چنین بیان می‌دارد: «الرَّكَّابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ».

(این کتابی است که بر تو نازل کردیم تا مردم را از تاریکی‌ها (ی شرک و ظلم و جهل)، به سوی روشنائی (ایمان و عدل و آگاهی)، به فرمان پروردگارشان درآوری، به سوی راه خداوند عزیز و حمید. (ابراهیم/۱)

دو واژه «ظلمت» و «نور» در معنای غیر وضعی آن دو به کار رفته است. «ظلمت» استعاره از «گمراهی» و «نور» استعاره از «هدایت» است و آن به خاطر وجود شباهت میان «گمراهی و تاریکی» و «روشنائی و هدایت» است. با توجه به این که «نور» لطیف‌ترین موجود جهان ماده است و سرعت سیر آن بالاترین سرعت‌ها و برکت و آثار آن در جهان ماده بیش از هر چیز دیگر است، به طوری که می‌توان گفت: سرچشمه همه مواهب و برکات مادی نور است روشن می‌شود که تشبیه ایمان و گام نهادن در راه خدا، به آن تا چه اندازه پرمعنی است. (مکارم ۱۳۷۱ ج ۱۰: ص ۲۶۵) در حقیقت تمام هدف‌های تربیتی و انسانی، معنوی و مادی نزول قرآن، در همین یک جمله جمع است: «بیرون ساختن از ظلمت‌ها به نور!» از ظلمت جهل به نور دانش، از ظلمت کفر به نور ایمان، از ظلمت ستمگری و ظلم به نور عدالت، از ظلمت فساد به نور صلاح، از ظلمت گناه به نور پاکی و تقوی و از ظلمت پراکندگی تفرقه و نفاق به نور وحدت. (همان: ۲۶۲)

دستور خداوند به پیامبر (صل الله علیه و آله) به روی گردانی از مشرکان در این آیه نیز نمونه‌ای دیگر از استعاره است: «فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ» آنچه را مأموریت داری، آشکارا بیان کن! و از مشرکان روی گردان (و به آن‌ها اعتنا نکن) (حجر/۹۴) استعاره به کار گرفته شده در این آیه، محسوس به معقول است.

صدع که شکستن شیشه است و محسوس برای تبلیغ که امری معقول می‌باشد استعاره شده و جامع بین آن دو تأثیر است که از «بلغ» بلیغ‌تر می‌باشد، هر چند که به همان معنی است؛ چون تأثیر «صدع» رساتر از تأثیر تبلیغ است که احیاناً مؤثر نمی‌افتد ولی «صدع» حتماً تأثیر می‌کند. (سیوطی ۱۳۶۳ ج ۲: ص ۱۴۸) گویی خداوند هیبت و شوکت مشرکان را به

ظرفی شیشه‌ای تشبیه نموده و دعوت پیامبر را به سنگی که آن را مورد اصابت قرار می‌دهد و تأثیر بلیغ دعوت وی را نیز به شکستن آن ظرف تشبیه کرده است. این تعبیری است که با خود موجی از حرکت و حیات را به مخاطب منتقل می‌سازد. (معرفت ۱۴۱۴ ج ۵: ص ۳۴۹)

گویا پیامبر اکرم (ص) می‌خواست با آشکار کردن دعوت خود، جوئی را که در آن زندگی می‌کرد را بشکند. در حقیقت انسان باید بر اساس موقعیت‌های خویش عکس‌العمل‌های مناسبی را اتخاذ کند. آن زمان که نیرو و یا امکانات انجام عملی را ندارد با صبر و تلاش به سمت رسیدن به اهدافش گام بردارد؛ و زمانی که همه‌چیز مهیا شد با اطمینان خاطر بر دل مشکلات هجوم برد و آن‌ها را از سر راه خود بردارد. آن وقت می‌شود مصداق این آیه.

نمونه‌ای دیگر از استعاره، دعای حضرت زکریا (علیه‌السلام) با خداوند است که پیری خود را به شعله‌ور شدن موهای سرش چنین بیان می‌کند: «فَأُصِدِّعْ بِمَاتُومُرٍّ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ» گفت: پروردگارا! استخوانم سست شده؛ و شعله پیری تمام سرم را فراگرفته؛ و من هرگز در دعای تو، از اجابت محروم نبوده‌ام! (مریم/۴)

حس و خیال در ترسیم تصویر هنری در قرآن هم‌عنان هستند و حس و خیال مخاطب را تحریک می‌کند. در این آیه تصویری است که حرکت خیالی سریع یعنی شعله‌ور شدن که یک لحظه سر را فرامی‌گیرد و هیچ نقطه سیاهی در سر باقی نمی‌گذارد. (سید قطب ۱۴۲۵ ج ۴: ص ۲۳۰۲) و قوه خیال را تحریک می‌نماید، حرکتی که حس و خیال را باهم درگیر می‌کند. (همو ۱۹۸۸: ص ۳۲) چون فراوانی موهای سفید به سرعت رو به فزونی می‌گذرد و همه‌ی سر را فرامی‌گیرد، از آن به اشتعال تعبیر شده است، مانند شعله‌ور شدن آتش که به سرعت حاصل می‌شود و این تعبیر جایگاه شگفتی در بلاغت دارد و چنین تعبیری بی‌تردید در نزد عرب رایج نبوده است. (رمانی ۱۹۷۶: ص ۸۲)

دقت در این استعاره انسان را به وجد می‌آورد، درس زیبا سخن گفتن می‌آموزد، این‌که چگونه با پروردگار خویش سخن بگوییم؛ آن هنگامی که درخواستی از خدای خویش داریم از جملات و کلماتی استفاده کنیم که هم ذوق برانگیز باشد و هم کمال تواضع و ادب در آن رعایت شده باشد؛ زیرا دنبال کردن خط انبیاء یک ارزش معنوی است. (قرائتی ۱۳۸۸ ج ۵: ص ۲۴۶)

دل‌های کافرانی که حق را نمی‌پذیرند به دستور خداوند بر آن‌ها مهر نهاده شده است که در این آیه خداوند می‌فرماید: «حَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ...» (خداوند بر دل‌ها و... آنان، مهر نهاده... (بقره/۷) در این آیه تمثیل در کلمه‌ی «حتم» است که لفظ مجازی بر حقیقی ترجیح داده شده است. در ضمن استعاره‌ی تمثیلیه هم هست که حالات به آن تشبیه شده است. المطعنی ۱۳۸۸: ص ۶۵۷ دل‌هایی لاک و مهر خورده، تجسیمی هنری در تصویر آفرینی قرآن که به زیبایی، تجسیم حالت کافران را به نمایش می‌گذارد. خداوند دل‌های کافران را در اینکه حق را نمی‌پذیرند به چیز محکم مهر شده‌ای تشبیه فرموده و سپس بر آن مهری اثبات کرده است،

استعاره‌ای از نوع استعاره‌ی تخیلیه (سیوطی ۱۳۶۳ ج ۲: ص ۱۵۰). می‌بینیم که دل هل را مانند یک انبار مجسم ساخته که گویا گنجینه‌ای گران‌بهاست. (سید قطب ۱۳۵۹: ص ۱۲۱)

فقدان این هدف انگیزاننده و راهنمای رفتار، توازن را از شخصیت کافران سلب و به مسیر ارضای شهوات و لذات جسمانی و دنیوی منحرف می‌کند، چنان‌که توازن انفعالی آنان را طوری به هم می‌زد که از مسلمانان، متنفر و به آنان کینه و حسد می‌ورزیدند و رفتاری تجاوزگرانه با آن‌ها در پیش می‌گرفتند و موجبات آزار ایشان را فراهم می‌آوردند. همین عدم تعادل در شخصیت کفار، باعث جمود فکری و عدم آمادگی آنان برای پذیرش دعوت الهی، یعنی توحید و درک و جذب آن بود. (عباس نژاد ۱۳۸۴: ص ۶۲)

حدومرز انفاق و بخشش را خداوند در این آیه برای انسان‌ها معلوم می‌دارد و از این‌که انفاق را ترک نکنند، به دست بر گردنتان زنجیر نکنید، بیان می‌دارد: «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا» (هرگز دست را بر گردنت زنجیر مکن، (و ترک انفاق و بخشش منما) و بیش از حد (نیز) دست خود را مگشای تا مورد سرزنش قرارگیری و از کار فرومانی!) (اسراء/ ۲۹)

دست‌ها رمز بخشش است و گاه در بافت انفاق درراه خدا می‌آید و گاه هم رمز بخل ورزیدن. قرآن در به تصویر کشیدن حالات انسان‌های بخیل، فردی را نشان می‌دهد که دست‌هایش با غل و زنجیر به گردش بسته شده است؛ و این حالتی است که به‌وضوح بازماندن انسان را از هر نوع فعالیت‌ی که به کمک دستان صورت می‌گیرد نشان می‌دهد. دست به گردن بستن کنایه است از خرج نکردن و خسیس بودن و خودداری از بخشش نمودن، درست مقابل «بسط‌ید» است که کنایه از بذل و بخشش می‌باشد و این‌که هر چه به دستش آید از دست خود فروریزد، به‌طوری‌که هیچ‌چیز برای خود باقی نمی‌گذارد. (طباطبایی ۱۳۷۴ ج ۱۳: ص ۱۱۴)

برخی از مردم، تصاحب پول و ثروت را فی‌نفسه هدف قرار می‌دهند و به اندوختن و ذخیره کردن آن می‌پردازند و آن را درراه خدا و منافع مردم و کمک به پیشرفت بشریت هزینه نمی‌کنند. به‌طور کلی، اسراف یا زیاده‌روی در ارضای انگیزه‌ها و ناتوانی انسان در مهار کردن و حاکمیت بر آن‌ها، به انحراف آن‌ها از اهداف حقیقی‌شان یعنی تداوم بخشیدن به زندگی فرد و بقای نوع بشر و تحقق هماهنگی انسان با محیط، منجر می‌شود؛ اما میانه‌روی در ارضای انگیزه‌ها، انسان را از فرورفتن در گرداب انحراف بازمی‌دارد؛ بنابراین، می‌توان گفت بهترین کار، همان میانه‌روی است. (عباس نژاد ۱۸۴: ص ۲۷۰)

خداوند هستی در استعاره‌ای زیبا احترام و اکرام به والدین را چنین بیان می‌دارد: «وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلْدِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا» و بال‌های تواضع خویش را از محبت و لطف، در برابر آنان فرود آر! و بگو: پروردگارا! همان‌گونه که آن‌ها مرا در

کوچکی تربیت کردند، مشمول رحمتشان قرار ده (اسراء/ ۲۴)

حقیقت استعاره آن است که کلمه از چیزی که به آن معروف است به چیزی که به آن معروف نیست به عاریت گرفته شود و حکمت آن اظهار مخفی و توضیح ظاهری که بسیار روشن نیست، با حصول مبالغه و یا مجموع هر دو باشد «وَ اَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِّ» مثال آنچه کاملاً روشن نیست می باشد که منظور امر کردن به فرزند در مورد کوچکی کردن برای والدین از روی مهر و شفقت است. (سیوطی ۱۳۶۳ ج ۲: ص ۱۴۵) این آیه شریفه قسمتی از ریزه کاری های برخورد مؤدبانه و فوق العاده احترام آمیز فرزندان را نسبت به پدران و مادران بازگو می کند خداوند به نوعی فرزندان را به راه نیک و عاقبتی خیر هدایت نموده است، با توجه به آیه درمی یابیم که در این تعبیر زیبا، گویا که فروتنی و احترام بالی است از رحمت و مهربانی که زیر پای پدر و مادر گسترده می گردد. قانون تجسیم با تحول و تبدیل کردن معنا به جسم، با قانون تخییل با به حرکت درآوردن این جسم فرضی در یکجا اجتماع می کنند. (سید قطب ۱۳۵۹: ص ۱۲۴)

خداوند چنگ زدن به ریسمان الهی را نشانه وحدت می داند و عمل بدان را امر می کند و چنین می فرماید: «وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا...» (و همگی به ریسمان خدا [قرآن و اسلام و هر گونه وسیله وحدت]، چنگ زنید و پراکنده نشوید!...) (آل عمران: ۱۰۳) در این آیه شریفه، استعاره به کار رفته، از نوع استعاره اصلیه است که لفظ مستعار در آن اسم جنس است و استعاره محسوس به معقول است. (سیوطی ۱۳۶۳ ج ۲: ص ۱۴۸)

قرآن برخلاف پندار برخی کوتاه فکران، کتابی نیست که تنها به مواعظ و پند و اندرزهای اخلاقی بپردازد و تنها در صدد بهبود روابط انسانی با خدا باشد، بلکه یکی از وظایف مهم این کتاب آسمانی، اصلاح روابط و نظامات اجتماعی و سیاسی و بهبود روابط انسان ها و جوامع با یکدیگر است. (محمد قاسمی ۱۳۸۷: ص ۱۸۹) در جامعه ی بشری انسان ها به منزله ی اعضای یک پیکرند و چنان پیوندی بین آن ها برقرار است که اگر یکی در رنج باشد، اعضای دیگر همه در رنج خواهند بود. از این رو انسان ها حتی برای تأمین مصالح خود نیز نمی توانند در برابر گرفتاری ها و نیازهای یکدیگر بی تفاوت بمانند. در مورد احاد امت اسلام، موضوع رفتار حمایتی بیشتر مورد تأیید است و مسلمانان از هر نژاد و ملیتی که باشند در برابر هم دارای وظایف و حقوقی خاص هستند و به مقتضای آن وظیفه دارند به هم دیگر کمک کنند. در منابع اسلامی بر این نکته پیوسته تأکید می شود که در جامعه ی اسلامی پیوند میان افراد، برادرانه است و صادقانه ترین و عمیق ترین پیوندهاست. (عباس نژاد ۱۳۸۴: ص ۳۴۱)

۴. بلاغت کنایه و کارکرد تربیتی و هدایتی آن

کنایه در لغت به معنی پوشیده سخن گفتن، به گونه ای که معنی آن صریح نباشد. (عمید ۱۳۷۹ ج ۳: ص ۳۰۸۳) و در اصطلاح علم بیان به کار بردن لفظی است که به جای معنای

اصلی آن یکی از لوازم آن معنا را اراده کنند، هر چند اراده معنای اصلی نیز جایز باشد. (الجارم بی تا: ص ۱۲۵) کنایه یکی از صورت‌های بیان پوشیده و اسلوب هنری گفتار است. بسیاری از معانی را که اگر با منطق عادی گفتار ادا کنیم لذت بخش نیست و گاه مستهجن و زشت می‌نماید، از رهگذر کنایه می‌توان به اسلوبی دلکش و مؤثر بیان کرد. (شفیعی کدکنی ۱۳۷۵: ص ۱۴۰) همه‌ی علمای ادب بر این که کنایه از هر تصریح رساتر و شیواتر است متفق‌اند. (جرجانی، ۱۳۸۴: ص ۱۱۷). حال به تعدادی از کنایات اشاره شده در قرآن می‌پردازیم و آن‌ها را مورد تبیین و تحلیل قرار می‌دهیم.

یکی از نمونه‌های قابل ذکر در این موضوع، جواب خداوند در ادعای یهود به اینکه ادعا می‌کردند دست خداوند بسته است و هیچ قدرتی ندارد. خداوند در جواب این ادعا می‌فرماید: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ...» (و یهود گفتند: «دست خدا (با زنجیر) بسته است.» دست‌هایشان بسته باد! و به خاطر این سخن، از رحمت (الهی) دور شوندا! بلکه هر دودست (قدرت) او، گشاده است؛ هر گونه بخواهد، می‌بخشد...) (مائده/۶۴)

هدف از کنایه در این آیه، «استدلال» است، چراکه کنایه مانند ادعای چیزی است با ارائه دلیل؛ زیرا در کنایه، انتقال از ملزوم (یداه مَبْسُوطَتَان) است به لازم (داشتن قدرت) و وجود هر ملزوم گواه بر وجود لازم خود است، چراکه جدایی لازم از ملزوم محال است و بدیهی است که دعوی حکمی به اثبات یا سلب همراه با ارائه دلیل، قوی‌تر از دعوی حکمی بدون دلیل است. در این آیه تأکید شده که دودست خداوند باز است. از این عبارت استدلال می‌شود که خدای تعالی قدرت زیادی دارد (ر ک: نصیری، کاربرد کنایه در پرتو آیاتی از قرآن). اصولاً در ادبیات عرب دست کنایه است از قدرت و دودست کنایه است از کمال قدرت و از همین جهت خدای تعالی به صورت تشبیه آورد تا به کمال قدرت خود اشاره کرده باشد. (طباطبایی ۱۳۷۴ ج ۶: ص ۴۷) دریافت‌هایی که می‌شود از این آیه‌ی شریفه داشت؛ اعتماد و اعتقاد به خداوند در تمام مراحل زندگی است و این که بدانیم همیشه دستی بالای تمام دست‌ها وجود دارد که در طوفان‌های زندگی و مشکلاتی که توان را از انسان سلب می‌کند، به خوبی نمایان است. در واقع این آیه شامل حال تمام انسان‌ها می‌شود. اینکه قدرت خدا را محدود نشمارید که از رحمت الهی دور می‌شوید، (رضایی اصفهانی ۱۳۸۷ ج ۵: ص ۱۷۱) و بدانید که خداوند کمال قدرت را دارد. (قرآنی ۱۳۸۸ ج ۲: ص ۳۳۱). اینجاست که انسان هدایت جو، هستی خویش را تحت سیطره قادری متعال می‌بیند که دستش برای انجام هر کاری باز است و در کسب رحمت و معیشت به او اطمینان و توکل می‌کند.

نمونه‌ای دیگر از که کنایه‌ای است بر قدرت خداوند که می‌فرماید: «الرَّحْمَانُ عَلَيَّ الْعَرْشِ اسْتَوَى» (خدای رحمان بر عرش استیلا دارد). (طه/۵) کنایه از فرمانروایی خدا و سلطه و سیطره‌ی او بر همه‌ی امور است، زیرا جلوس پادشاه بر تخت تداعی کننده به فرمانروایی

اوست. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳: ص ۵۴) «الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» به منظور تأکید درباره تدبیر عوالم امکانی است که جزء و رکن نظام خلقت است و بدان تصریح نموده که ساحت پروردگار همه عوالم امکانی را آفریده و برای ابد و همیشه آن‌ها را تدبیر می‌نماید و آیه دلالت بر حصر دارد و صفت فعل پروردگار است از نظر این که نعمت وجود و هستی در همه عوالم اختصاص به ساحت آفریدگار دارد و جزء و رکن ایجاد نیز گسترش نظام هستی و ادامه و پایداری آن است، هم چنان که موجودات بی‌شمار و بی‌نهایت عوالم را آفریده پیوسته و برای همیشه و ابد همه‌ی آن‌ها را تدبیر نموده همچنان نعمت هستی به‌طور مداوم همه آن‌ها را فرا خواهد گرفت. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۱۰: ص ۴۳۱). در اینجا نیز آدمی هستی خود را در برابر قدرت و سیطره خداوند رحمان ذره‌ای بیش نمی‌بیند؛ بنابراین هدایت فرستاده‌شده از سوی او را می‌پذیرد و در این مسیر گام می‌نهد.

آتش و هیزم، نمونه‌ای زیبا از کنایه که در قرآن بیان شده است و خداوند در عاقبت کار ظالمان چنین می‌فرماید: «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ» (بریده باد هر دودست ابو لهب (و مرگ بر او باد)! هرگز مال و ثروتش و آنچه را به دست آورد به حالش سودی نبخشید! و به زودی وارد آتشی شعله‌ور و پر لهیب می‌شود؛ و (نیز) همسرش، درحالی که هیزم‌کش (دوزخ) است و در گردنش طنابی است از لیف خرما (مسد/۵-۱) یکی از سبب‌های کنایه، توجه دادن به عاقبت کار است. در آیاتی که صحنه‌هایی از قیامت و عذاب را به تصویر کشیده‌اند، ضرب‌آهنگ کلمات تند و سریع و کوبنده است، به گونه‌ای که تارهای دل انسان را به سرعت به حرکت درآورده و پتک سنگین آن دل‌ها را می‌کوبد و جوی از هیجان و اضطراب می‌آفریند. (محمدقاسمی، ۱۳۸۷: ص ۱۱۷) و در این آیاتی که مشتمل بر نفرین و تهدید کفار و ستم‌پیشگان است، طنین سخت و باصلاستی حکم فرماست که غالباً از طول موج کوتاهی برخوردار است، خصوصاً آیه اول سوره مسد که در آن ضرب‌آهنگی به گوش می‌خورد که با محتوای تهدیدگر آیات ارتباطی ناگسستنی دارد. (سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۶: ص ۴۰۰). این آیه برای هدایت و تربیت آدمی، عناد، لجاجت انحراف، ستیزه و مقابله با خدا و پیامبرش (ص) را به تصویر کشیده و نشان داده است که هر فرد یا گروهی دارای همان اوصاف باشند، سرنوشتی شبیه آن‌ها دارند.

خداوند در آیه‌ای دیگر نتیجه بی‌ایمانی و عهدشکنی باخدا در این دنیا و نتیجه آن را در آخرت بیان می‌کند و می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا ۗ أُولَٰئِكَ لَآخِلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ ۗ وَلَا يَكَلِمُهُمُ اللَّهُ ۗ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۗ وَلَا يُزَكِّيهِمْ ۗ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (کسانی که عهد خدا و سوگندهای خود را به بهایی اندک می‌فروشدند در آخرت نصیبی ندارند و خدا در روز قیامت نه با آنان سخن می‌گوید و نه به آنان می‌نگرد و نه آنان را پاکیزه می‌سازد؛ و برایشان عذابی دردآور است). (آل عمران/۷۷)

واقعاً آنان که پیمان خدا و ایمان خودشان را با اندک قیمتی فروختند، آنان را در آخرت از پاداش کوچک‌ترین نصیبی نیست و در روز قیامت خدا با آنان سخن نمی‌گوید و نظر رحمت به سویشان نمی‌اندازد، آنان را تزکیه نمی‌سازد و مخصوص آنان است عذابی بس دردناک. پس به دقت که بنگریم پیداست که معنای رها کردن وبی سرپرست گذاشتن را در چنین روزی با یک سیمای حسی نقش می‌زند و مجسم می‌سازد، نه با الفاظ و سخن، و لکن با نشان دادن سیمای این حرکاتی که دلالت بر آن‌گونه زبونی و خوار گذاشتن دارد که نه کلامی، نه نگاهی، نه تزکیه‌ای و نه احترامی، بلکه فقط عذاب دردناک، بس سوزان و گدازان. (سید قطب، ۱۳۵۹: ص ۶۶) خداوند به وسیله همین الفاظ آشنا، صحنه‌ی زنده‌ای خلق می‌کند که احساسات انسان‌ها را برمی‌انگیزد و عواطف آن‌ها را به جنبش درمی‌آورد.

جزای عمل اصحاب یمین در آخرت را نیز خداوند با آوردن کنایه بیان می‌کند و می‌فرماید: «وَفُرُشٌ مَّرْفُوعَةٌ» (و زبانی ارجمند) (واقعہ/۳۴) «فُرُشٌ مَّرْفُوعَةٌ»، به دو معنا آمده است: ۱- فرش‌های گران‌قیمت. ۲- زن‌هایی که دارای نهایت عقل و کمال و زیبایی می‌باشند. عرب به زوجه «فرش» می‌گوید. (سید کریمی حسینی ۱۳۸۲: ص ۵۳۵) این آیه درباره‌ی یکی از مواهبی که در آخرت به گروه «اصحاب الیمین» می‌رسد اشاره دارد، مواهب مادی و معنوی که جزای اعمالی است که آن‌ها در این دنیا انجام داده‌اند. «اصحاب الیمین»، همان جمعیت سعادت‌مندی که نامه اعمالشان به علامت پیروزی در امتحانات الهی به دست راستشان داده می‌شود. (مکارم شیرازی ۱۳۷۱ ج ۲۳: ص ۲۱۹) هدف از کنایه در این آیه می‌تواند «جَدَابِيَّتٌ بَخْشِيْدِنٌ بِهٖ كَلَامٌ» باشد.

در آیه‌ای دیگر خداوند نفاق اهل ریا را بیان می‌کند و در وصف حال آنان چنین می‌فرماید: «هَآئِنْتُمْ اَوْلَآءَ تَحِبُّوْنَہُمْ وَلَا یَحِبُّوْنَکُمْ وَتُؤْمِنُوْنَ بِالکِتَابِ کُلِّہٖ وَاِذَا لَقَوْکُمْ قَالُوْا اٰمَنَّا وَاِذَا خَلَوْا عَضُّوْا عَلَیْکُمُ الْاَنَامِلَ مِنْ الْغَیْظِ قُلْ مُؤْتُوْا بَعِیْظِکُمْ اِنَّ اللّٰهَ عَلِیْمٌ بِذَاتِ الصُّدُوْرِ» شما کسانی هستید که آن‌ها را دوست می‌دارید؛ اما آن‌ها شما را دوست ندارند! در حالی که شما به همه کتاب‌های آسمانی ایمان دارید (و آن‌ها به کتاب آسمانی شما ایمان ندارند). هنگامی که شما را ملاقات می‌کنند، (به دروغ) می‌گویند: «ایمان آورده‌ایم!» اما هنگامی که تنها می‌شوند، از شدت خشم بر شما، سرانگشتان خود را به دندان می‌گزند! بگو: با همین خشمی که دارید بمیرید! خدا از (اسرار) درون سینه‌ها آگاه است (آل عمران/۱۱۹)

کنایه به‌کاررفته در این آیه شریفه، کنایه از صفت است، وقتی منافقان قدرت مسلمانان را مشاهده می‌کردند و خود هم بی‌قدرت گشته بودند و پیروزی‌های پیاپی‌شان را دیدند حسرت می‌خوردند که‌ای کاش ایمان می‌آوردند. (المطعنی ۱۳۸۸: ص ۶۲۰) خداوند در این آیه به مؤمنان هشدار داده است تا دشمنان خود را جزء خاصان خویش قرار ندهند و رازهای مسلمانان و نیک و بد ایشان را، در برابر این گروه آشکار نسازند، این اعلام‌خطر به‌صورت کلی و عمومی است و باید در هر زمان و در هر حال مسلمانان به این هشدار توجه

کنند. ولی متأسفانه بسیاری از پیروان قرآن از این هشدار غفلت ورزیده‌اند و در نتیجه گرفتار نابسامانی‌های فراوان شده‌اند، هم‌اکنون در اطراف مسلمانان دشمنانی هستند که خود را به دوستی می‌زنند و به‌ظاهر از مسلمانان طرفداری می‌کنند، ولی باکارهایی که از خود نشان می‌دهند، معلوم می‌شود که دروغ می‌گویند، مسلمانان فریب ظاهر آن‌ها را خورده به آنان اعتماد می‌کنند، در صورتی که آنان برای مسلمانان جز پریشانی و بیچارگی و تباهی چیزی نمی‌خواهند و از ریختن خار بر سر راه آن‌ها و به‌دشواری افکندن کار آنان کوتاهی ندارند. (مکارم ۱۳۷۱ ج ۳: ص ۶۶)

نکته دیگری که در آیه بدان اشاره شده، مسئله‌ی خشم است، انسان میل دارد با یورش به مواضعی که مانع ارضای انگیزه‌ها و یا تحقق اهدافش هستند در برابر حالت انفعالی خشم واکنش نشان دهد. قرآن، آنجا که به توصیف منافقان می‌پردازد، متذکر می‌شود که آن‌ها از شدت خشم نسبت به مؤمنان انگشتانیشان را گاز می‌گیرند و بدیهی است وقتی انسان از شدت خشم انگشتانش را گاز می‌گیرد در واقع به‌جای این که رفتاری پرخاشگرانه با دیگران داشته باشد، این عمل را نسبت به خود انجام می‌دهد و به خودآزاری ولو به‌صورت سمبلیک، می‌پردازد. (عباس نژاد ۱۳۸۴: ص ۱۲۳)

پشیمانی اهل ستم را خداوند با کنایه‌ای زیبا برای اهل عبرت بیان می‌دارد و آن‌ها را از رسیدن روز حسرت هشدار می‌دهد و می‌فرماید: «وَيَوْمَ يَعْصُ الظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا» (و به خاطر آور) روزی را که ستمکار دست خود را (از شدت حسرت) به دندان می‌گزد و می‌گوید: «ای کاش با رسول (خدا) راهی برگزیده بودم» (فرقان/۲۷) مراد از گزیدن دست توسط ستمگر همان حرکت مادی نیست که ممکن است آدمی آن را ببیند، چون ذاتاً ارزش و اهمیتی ندارد، ارزش حقیقی به چیزی است که با این حرکت مادی مرتبط می‌باشد و لازمه‌ی آن و نشانه و رمز آن در عرف سخن‌گویان زبان بدل گشته است، یعنی احساس پشیمانی و حسرت برگزیده و همان چیزی است که جان کافر در آن روز (روز قیامت) به پریشانی دچار می‌گردد و مراد آیه هم همین است. (الکواز ۱۳۸۶: ص ۳۳۲)

از جمله نام‌های قیامت «یوم الحسره» می‌باشد، روزی که هر کس به خاطر کمی اعمالش در آن روز حسرت می‌خورد و از کردارش پشیمان است و در چنین روزی دیگر بازگشتی وجود نخواهد داشت. ستمکاران در این روز پشیمان‌اند و این پشیمانی، بی‌فایده و طولانی است و تذکر و یادآوری گذشته است. سید قطب ۱۳۵۹: ص ۱۹۲ حسرت و پشیمانی ظالمان بیشتر و دردناک‌تر است، چون در موقعیتی هستند که دیگر فرصتی برای جبران نیست و می‌توان مبالغه در کنایه را در آیه به‌خوبی فهمید. (المطعنی ۱۳۸۸: ص ۶۲۰)

انسان در زندگی دنیوی خود باید درصدد این برآید که به خودسازی بپردازد و نسبت به گناهان و خطاهایش احساس ندامت کند. ندامت حالتی انفعالی است که از احساس گناه و

تأسف از ارتکاب آن و ملامت نفس بر آنچه انسان انجام داده و آرزو بر اینکه ای کاش آن کار را انجام نمی‌داد، ناشی می‌شود. سرزنش نفس توسط خود انسان و پشیمانی از انجام کار زشت، از عوامل مهم استواری شخصیت انسان و تشویق او به دوری از اعمال ناشایست و ارتکاب گناهی است که باعث پشیمانی و سرزنش نفس می‌شود. (عباس نژاد ۱۳۸۴: ص ۲۶۳)

خداوند در جواب کسانی که فرشتگان را دختران خدا می‌خواندند با این آیه و با کلامی زیبا چنین پاسخ می‌دهد: «أَوْ مَنْ يُنشِئُوا فِي الْحَلِيِّ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ» آیا کسی را که در لابه‌لای زینت‌ها پرورش می‌یابد و به هنگام جدال قادر به تبیین مقصود خود نیست (فرزند خدا می‌خوانید) (زخرف/۱۸)

کنایه در این آیه شریفه به قصد بلاغت و مبالغه آورده شده است و اگر لفظ «نساء = زنان» را می‌آورد این نکته را نمی‌رساند، (سیوطی ۱۳۶۳ ج ۲: ص ۱۵۷) این کنایه به قصد «تزیین سخن»، آمده است و کنایه از موصوف است؛ و ملاحظه می‌شود که کنایه به صفت و ویژه‌ی زنان یعنی پرورش در ناز و نعمت و زینت کردن اشاره کرده است تا نفی آن با بافت سازگار باشد و مراد از نفی آن (زن بودن) از فرشتگان و دختر خدا بودن است. (الکواز ۱۳۸۶: ص ۳۳۷) در اینجا قرآن دو صفت از صفات زنان را که در غالب آن‌ها دیده می‌شود و از جنبه عاطفی آنان سرچشمه می‌گیرد مورد بحث قرار داده، نخست علاقه شدید آن‌ها به زینت‌آلات و دیگر عدم قدرت کافی بر اثبات مقصود خود به هنگام مخاصمه و جروبحت به خاطر حیا و شرم. هدف بیان این حقیقت است که چگونه شما دختران را فرزند خدا می‌پندارید و پسران را از آن خود می‌شمردید. (مکارم ۱۳۷۱ ج ۲۱: ص ۲۶)

از نظر روان‌شناسی طبیعتاً زن مایل به خودآرایی و خودنمایی است، این حالت روانی محلی را برای بروز خود می‌طلبد که محیط خانواده و فضاهای متناسب با آن، بهترین زمینه‌ی آن است. تجلی این حالت روانی در محیط جامعه و نهادهای اجتماعی دیگر به سلامت روابط انسانی آسیب جدی وارد می‌کند. رعایت نکات اخلاقی و عفت و پاک‌دامنی در زنان از اصول مهم تعالیم اسلام محسوب می‌شود. (عباس نژاد ۱۳۸۴: ص ۲۳۳)

۵. نتیجه:

از رهگذر این پژوهش دریافتیم که قرآن کریم با سبک بیانی منحصر به فرد، در راستای هدفی متعالی که همان هدایت و تربیت و رسیدن به حقیقت است، کوشیده تا از تمام توانمندی‌های شیوه بیان زبان عربی، به صورتی برتر و فراتر از ساختار این زبان بهره‌گیری کند. این کتاب عظیم، آرایه‌های بیانی را با انگیزه‌های گوناگونی به کار بسته و با به‌کارگیری این آرایه‌ها به بیان احوال بهشت و جهنم و نعمت‌ها و نعمت‌های آن، طرح قصه‌های عبرت‌آموز و حتی با پرداختن به خصوصی‌ترین مسائل انسان‌ها با استفاده از اسلوب‌های تشبیه، استعاره و کنایه، مفاهیم و معانی را به صورت اموری محسوس و ملموس مطرح کرده و برای

مخاطب به نمایش گذاشته تا فطرت به خواب رفته‌ی وی را بیدار سازد و به زندگی اش جهت دهد. کارکرد انواع تشبیه در هدایت و تربیت انسان بسامد بیشتری در متن قرآن دارد و آدمی تصاویری را که از این طریق به دست می‌آید بادل و جان خویش لمس می‌کند، خود را با آن همراه و همگام می‌سازد و صحنه‌های مختلف آن را در ذهن خویش تداعی می‌کند. پس از آن استعاره‌های قرآنی است که هدف خداوند در استخدام این شیوه بیان، هدایت نوع بشر و به تعقل و تفکر واداشتن اوست، آن‌هم از طریق عینی سازی معانی ذهنی اخلاق و تربیت که در زمره امور معنوی و ذهنی است و درک آن برای عموم انسان‌ها دشوار است؛ مثل مبادله هدایت با گمراهی که با لفظ خرید و فروش آمده است و در نهایت استفاده از کنایه‌ها که شیوه‌ای دیگر در بیان قرآن و ساخت تصویر است و به شکلی نهانی انسان را در مسیر هدایت الهی قرار می‌دهد. بر همین اساس در پشت آرایه‌های ادبی و تصویر سازی‌های قرآن، چه به صورت تشبیه باشد یا استعاره یا کنایه به شکلی یکسان پیام‌های اخلاقی و تربیتی فراوانی نهفته است که انسان را به سوی زندگی سعادت‌مند رهنمون می‌سازد.

منابع:

- قرآن کریم
- ابن منظور، محمد بن مکرّم بن علی، «لسان العرب»، بیروت، نشر دارصادر، الطبعة الثالثة: ۱۴۱۴ ق
- اسماعیلی، اسماعیل، «تفسیر امثال القرآن»، قم، انتشارات اسوه (وابسته به سازمان اوقاف و امور خیریه)، چاپ سوم: ۱۳۷۷ ش
- انوشه، حسن، «فرهنگ‌نامه ادبی فارسی»، تهران، نشر سازمان چاپ و انتشارات، چاپ اول: ۱۳۷۶ ش
- بغدادی، ابن ناقیا، «الجمان فی تشبیهات القرآن»، ترجمه سید علی میر لوحی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ اول: ۱۳۷۴ ش
- بنت الشاطی، عایشه «اعجاز بیانی قرآن»، ترجمه حسین صابری، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم ۱۳۷۶
- ثواقب، جهانبخش، «تمثیلات و تشبیهات قرآن کریم» قم، نشر حبیب، چاپ اول: ۱۳۸۹ ش
- جرجانی، عبدالقاهر، «دلایل الاعجاز»، ترجمه سید محمد رادمش، تهران، نشر سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول: ۱۳۸۴ ش
- الجوزیه، ابن قیم، «امثال القرآن الکریم»، دارالمعرفه بیروت: ۱۹۸۱ م
- حسینی همدانی، محمد، «انوار درخشان در تفسیر قرآن»، تهران، ناشر لطفی، چاپ اول: ۱۴۰۴ ق
- حقیقت جو (جنّاتی)، حسین «چهل مثل از قرآن کریم»، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم: ۱۳۹۰ ش
- الرّاعب، عبدالسلام احمد، «کارکرد تصویر هنری در قرآن کریم»، ترجمه سید حسین سیدی، تهران، انتشارات سخن، چاپ اول: ۱۳۸۷ ش
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، «تفسیر قرآن مهر»، نشر پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، چاپ اول: ۱۳۸۷ ش
- رمانی، علی بن عیسی، «النکت فی اعجاز القرآن»، چاپ محمد خلف الله، محمد زغلول سلام، دار المعارف مصر، ۱۹۷۶ م
- زمخشری، محمود بن عمر، «الکشاف فی حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل»، لبنان-بیروت، دارالکتب العربی، چاپ سوم: ۱۴۰۷ ق

- سید کریمی حسینی، عباس، «تفسیر علیین»، قم، نشر اسوه، چاپ اول: ۱۳۸۲ ش
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، «الاتقان فی علوم القرآن»، ترجمه سید مهدی حائری قزوینی، تهران، موسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ اول: ۱۳۶۳ ش
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، «صور خیال در شعر فارسی»، تهران، انتشارات پژمان، چاپ ششم: ۱۳۷۵ ش
- شمیسا، سیروس، «بیان و معانی»، تهران، انتشارات فردوس، چاپ ششم: ۱۳۷۹ ش
- طالقانی، محمود، «تفسیر پرتوی از قرآن»، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ چهارم: ۱۳۶۲ ش
- طباطبایی، محمدحسن، «تفسیر المیزان»، ترجمه محمدباقر موسوی، قم، نشر جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم: ۱۳۷۴ ش
- عباس نژاد، محسن و همکاران، «قرآن، روانشناسی و علوم تربیتی»، مشهد، نشر بنیاد پژوهش‌های قرآن و حوزه، چاپ اول: ۱۳۸۴ ش
- علی الجارم، مصطفی امین، «البلاغه الواضحه»، بیروت، نشر دار الفکر، بی تا
- عمید، حسن، «فرهنگ فارسی عمید»، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۹ ش
- قرائتی، محسن، «تفسیر نور»، تهران، نشر مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چاپ اول: ۱۳۸۸ ش
- قطب، سید، «تفسیر فی ظلال القرآن»، نشر دارالشروق لبنان، بیروت: ۱۴۲۵ ق
- ... «التصویر الفنی فی القرآن»، بیروت - لبنان، دارالشروق، چاپ دهم: ۱۹۸۸ م
- ...، «تصویر فنی: نمایش هنری در قرآن»: تهران، ترجمه محمد علی عابدی، نشر انقلاب، بی جا: ۱۳۵۹ ش
- الکوّاز، محمد کریم، «سبک‌شناسی اعجاز بلاغی»، ترجمه حسین سیدی، تهران، انتشارات سخن، چاپ اول: ۱۳۸۶ ش
- محمدقاسمی، حمید، «جلوه‌هایی از هنر تصویر آفرینی در قرآن»، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول: ۱۳۸۷ ش
- ... «رویارویی صحنه‌ها در قرآن»، قم، انتشارات موسسه بوستان کتاب، چاپ اول: ۱۳۹۰ ش
- المطعنی، عبدالعظیم ابراهیم محمد، «ویژگی‌های بلاغی قرآن»، مترجم سید حسین سیدی، تهران، انتشارات سخن، چاپ اول: ۱۳۸۸ ش
- معرفت، محمدهادی، «التمهید فی علوم القرآن»، قم، موسسه النشر الاسلامی، چاپ چهارم: ۱۴۱۴ ق
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، «تفسیر نمونه»، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، چاپ دهم: ۱۳۷۱ ش
- ...، «مثالهای زیبای قرآن»، قم، انتشارات نسل جوان، چاپ اول: ۱۳۸۲ ش
- نصیری، روح‌الله، مقاله؛ کاربرد کنایه در پرتوآیاتی از قرآن کریم، مجله سراج منیر (دانشگاه علامه طباطبایی) دوره ۵، شماره ۱۴، سال ۱۳۹۳ ش
- الهاشمی، احمد، «ترجمه و شرح جواهر البلاغه»، مترجم حسن عرفان، قم، نشر بلاغت، چاپ دوم: ۱۳۸۱ ش

دولت‌های معنایی فراهنجار تقدیم حال قرآنی و بازتاب آن در سه ترجمه فارسی (مورد پژوهش؛ ترجمه‌های فولادوند، خرّمشاهی، حداد عادل)

(تاریخ دریافت: ۹۷/۴/۲۳ تاریخ پذیرش: ۹۷/۶/۱۰)

یداله حیدری*

سیدرضا سلیمان‌زاده نجفی**

سال دوم
شماره یکم
پیاپی: ۳
پاییز و زمستان
۱۳۹۷

چکیده

اهمیت آرایش اجزای جمله و نظم دلالت‌خیز متن قرآن کریم، بر کسی پوشیده نیست و غالباً، دریافت لایه‌های معنایی و ژرف‌ساخت آیات، در گرو فهم زیباشناختی و معنا محور این اصل است. گاهی نیز، به فراخور مدلول‌های معنایی - بلاغی، مهندسی چیدمان کلام، از هنجارهای زبانی گذر می‌کند. حال، از مهم‌ترین پدیده‌های زبانی آمیخته با نظم قرآنی است که تفاوت در ترتیب قرار گرفتن آن در اجزای کلام الهی، منجر به تفاوت معنایی شده، جابجایی آن، ارائه معنی و مفهومی خاص را دنبال می‌کند که در صورت عدم جابجایی، آن مفهوم حاصل نخواهد شد. پژوهش حاضر، با روش توصیفی - تحلیلی، به بررسی گونه‌های تقدیم حال در قرآن و باز نمود آن در سه ترجمه فارسی پرداخته است. بر اساس نتایج پژوهش، فراهنجار آشنایانۀ تقدیم حال، یکی از پُربسامدترین پدیده‌های زبانی در آیات الهی است که غالباً در دو سطح حال مفرد و حال شبه جمله به کار رفته است. این عدول برجسته‌ساز متن، بیشتر به انگیزه تعمیم، اختصاص و ترغیب مخاطب رخ داده که برابری دلالت‌ساز فارسی آن، به ترتیب و به‌طور نسبی، در ترجمه‌های حداد عادل، فولادوند و خرّمشاهی، رعایت شده است.

واژگان کلیدی: فراهنجار تقدیم، ترجمه قرآن، حال.

* دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) heidari.y1354@gmail.com

** دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه اصفهان najafi@fgn.ui.ac.ir

اهمیت دانش ترجمه، در حوزه‌های گوناگون علم بر هیچ کس پوشیده نیست. سرعت فزاینده رشد علوم مختلف، سبب شده تا بهره‌گیری بهینه از آن‌ها، مرهون خامه‌توانمند مترجمانی باشد که به ترجمه متون همت می‌گمارند. اعتبار و درجه دشواری این دانش، به‌ویژه در حیطه متون مقدس، فراتر از دیگر گستره‌هاست و خسارت نارسایی و نامفهومی ترجمه آن متون، به مراتب بیشتر و بالاتر. قرآن کریم معجزه‌ای جاویدان است که علاوه بر تبیین مضامین والای آسمانی، به واسطه ادبیات بی‌بدیل خود، از همان آغاز نزول، بر ستیغ شکوهناک ادب، جلوه‌گری کرده است. این کتاب مقدس، با هندسه منحصربه‌فرد، آرایش مثال‌زدنی ترکیب‌ها و واژه‌گزینی در بالاترین سطح دقت لفظی و معنایی، همواره هم‌اوردطلب مدعیان فصاحت و بلاغت بوده، مدلول‌های معنایی قرآن را در اوج کمال قرار داده است. گرچه ظرافت و باریک‌بینی منحصربه‌فرد آیات الهی، دریافت و انتخاب برابر نهادهای مناسب را دشوار و در بعضی موارد، ناممکن می‌نماید؛ اما مطالعه اسالیب نحوی و درک کارکردهای بلاغی مطلوب آن‌ها، می‌تواند رهیافتی نو در حوزه ترجمه قرآن به همراه داشته باشد. اسلوب حال، یکی از اسالیب پربسامد قرآنی است که گاهی عدول زبانی در آن رخ داده، با هنجارگریزی سعی در برساختن مفاهیمی والا برای مخاطب دارد.

فراهنجار تقدیم، از شاخص‌ترین پدیده‌های زبانی اسلوب حال، مایه برجستگی و تشخیص کلام می‌شود. این اسلوب، حامل انگیزه، پیام و ظرافت خاصی است که فهم و دریافت آن، می‌تواند توانش ارائه ترجمه‌ای بهتر و کارآمدتر از آیات الهی را افزایش دهد. این جستار، به دنبال بررسی و تحلیل فرامودهای تقدیم حال در قرآن کریم و تطبیق آن با سه ترجمه فارسی معاصر است. برای این مهم، ترجمه‌های فولادوند، خرمشاهی و حداد عادل از میان ترجمه‌های ادبی قرآن، انتخاب شدند که به لحاظ اسلوب ترجمه و رسایی و شیوایی آن، به ادبی بودن نزدیک‌ترند و رعایت نکات و کارکردهای بلاغی آیات در ترجمه ایشان بیشتر نمود داشته است. نیز این نوشتار، به تحلیل و بررسی تغییراتی می‌پردازد که در لایه‌های مختلف معنایی و شکل‌گیری یک ساخت پیشاینده‌ساز شده در فرایند ترجمه از عربی به فارسی رخ می‌دهد.

۲- پیشینه پژوهش

درباره اسلوب تقدیم در قرآن کریم، پژوهش‌هایی صورت پذیرفته که به بعضی از آن‌ها اشاره می‌شود:

در مقاله «معانی تقدیم و تأخیر ساختارهای متشابه قرآن با تکیه بر تفاسیر مجمع‌البیان، المیزان و نمونه»، احمدی و همکاران (۱۳۹۴ ش)، وجود تقدیم و تأخیر در قرآن را، امری دقیق، ظریف و متناسب با حکمت الهی می‌دانند و معتقدند که تفسیر "المیزان" در زمینه

بازتاب این ظرافت‌ها موفق‌تر عمل نموده است. در مقاله «معناشناسی نظم در تقدیم مسندالیه برای تخصیص و تقویت کلام از دیدگاه عبدالقادر جرجانی، سسکاکای و ابن عاشور» کار مشترک خلیفه شوشتری و قاسمی (۱۳۹۵ ش)، نویسندگان معتقدند که قرآن کریم برای بیان معانی و افزایش تأثیرگذاری، از ابزار تعبیر تصویر مانند تقدیم مسندالیه بهره گرفته است.

روش پژوهش حاضر این است که ابتدا جایگاه آرایش واژگانی در دو زبان عربی و فارسی تبیین گردیده، آنگاه در شواهدی منتخب از تقدیم حال قرآنی، به تحلیل داده‌ها و تطبیق آن تقدیم با معیار زبان مقصد و برابر نهاد فارسی آن پرداخته شده است. در واقع، مبحث تقدیم حال، آثار معنایی آن و چگونگی انعکاس آن معانی در ترجمه‌های معاصر فارسی برای نخستین بار است که صورت می‌گیرد.

۳- سؤالات پژوهش

- پژوهش حاضر در پی یافتن پاسخی مناسب برای سؤالات زیر است:
- الف- فراهنجار تقدیم در اسلوب حال قرآنی به چه شکل رخ نموده است؟
- ب- معانی و دلالت‌های حاصل از این نوع تقدیم چیست؟
- ج- مترجمان موردنظر تا چه حد در برگردان معانی حاصل از تقدیم حال موفق بوده‌اند؟

۴- ادبیات و مبانی نظری پژوهش

۴-۱. آرایش واژگانی زبان

مطالعه آرایش واژگانی در دانش نحو و زبان‌شناسی معاصر از اهمیت بسزایی برخوردار است. هرچند در تمام زبان‌ها «پارامتر رده‌شناسی، ترتیب اصلی کلمات، ترتیب نسبی فاعل (S)، مفعول (O) و فعل (V) را نسبت به یکدیگر مطالعه می‌کند که دارای شش ترتیب منطقی SOV، SVO، OSV، OVS، VSO، VOS است» (واحدی لنگرودی، ۱۳۸۱: ۱۵۲)، اما این ترتیب و آرایش واژگانی و ترکیب سازه‌ای از زبانی به زبان دیگر متفاوت است. گاهی، مجموعه‌ای از عوامل نحوی، معنایی و کاربردشناختی باعث خروج ترکیب و ساختمان از نُرم معمول خود و شکل‌گیری صورتی معیارگریز می‌شود که به «سازه نشاندار» موسوم است. یکی از انواع این نوع سازه‌ها، ساخت‌هایی است که در آن‌ها پیش‌اندازی یا تقدیم رخ داده باشد. نیز مبحث تقدیم، از مباحث مهم علم معانی است که در سطح ترکیب، ساختمان جمله و چگونگی هم‌نشینی واژگان و ارتباط آن‌ها در محور کلام رخ می‌دهد. این پدیده زبانی، بیش از آن‌که به ترکیب جمله مرتبط باشد، یک سبک و تکنیک ادبی بسیار مهم و از ابزارهای ارتباطی مؤثر به شمار می‌رود. در این فرایند، متکلم از چارچوب زبان عادی خارج‌شده، با ارائه جمله‌ای با ساختار نحوی خاص که قسمتی از آن با ملاک‌های

شناخته شده زبان عادی معیار مطابقت ندارد، مخاطب را متوجه نکته و معنای خاصی می‌کند، البته با لحاظ مبانی و اصولی از جمله: وضوح و پرهیز از پیچیدگی معماگونه، ابداع و نوآوری و توجه به مخاطب (میر حاجی، ۱۳۹۰: ۱۷۳).

پدیده تقدیم و تأخیر، در زمره برجسته‌ترین عناصر و مؤلفه‌های زیباشناختی آیات قرآن کریم به شمار رفته و ظهور آن، حاکی از آن است که گوینده با جابجایی الفاظ، ارائه معنی و مفهومی خاص را دنبال می‌کند که در صورت عدم جابجایی، آن مفهوم حاصل نخواهد شد. جرجانی (۲۰۰۷: ۹۹) بر این باور است که: «وقتی معنایی اقتضایش این باشد که در ذهن ما ابتدا قرار گیرد؛ واجب است که لفظ دال بر آن‌هم در گفتار ما اول بیاید». بر این اساس، اهتمام به این مبحث در متن قرآن و در بطن ساختارهای زبانی آن، باهدف کشف معانی و مفاهیم آیات و اسرار و زیبایی‌های نهفته در آن‌ها، از اهمیت والایی برخوردار است؛ چراکه «اگر تقدیم و تأخیر در کنار آرایش الفاظ، موجب افزایش معنی شود، به هدف نهایی رسیده است» (حسینی، ۱۳۸۶: ۳۳۳). در پرتو نظم قرآنی حاصل به هم پیوستگی خلل ناپذیر اجزای کلام الهی، فراهنجار تقدیم، از ادوات برجسته‌ساز در اسلوب حال به شمار رفته، تقدیم و تأخیرها و معانی حاصل از آن‌ها، با الفاظ آیات و کل متن و تصاویر ارائه شده، در انسجام کامل به سر می‌برند و حاوی دلالت‌های معنایی متناسب با اهداف سوره‌ها و فضای حاکم بر آن‌ها هستند.

۱-۴. آرایش واژگانی زبان عربی و فراهنجار تقدیم

هرچند "سیبویه" برای نخستین بار، به ارزش آرایش واژگانی در تولید معنا پرداخته اما "جرجانی" اولین کسی است که آن را در قالب یک نظریه سامان بخشید. پدیده زبانی تقدیم، از مقوله‌های بنیادین درک نظریه نظم اوست. در ساختارها و واژگان زبان عربی می‌توان گونه‌های مختلف تقدیم؛ همچون تقدیم خبر بر مبتدا، تقدیم مفعول بر فاعل، تقدیم صفت بر موصوف، تقدیم حال بر صاحب حال، تقدیم حال بر عامل و یا هر دو را مشاهده نمود. این پدیده اگر ناشی از الزامات نحوی باشد، همچون تقدیم فعل بر فاعل، خودبه‌خود غرض بلاغی خاصی را در پی ندارد. باید توجه داشت که در دستور زبان عربی، جمله به دو نوع اسمیه و فعلیه تقسیم شده، هرکدام دارای دو رکن اصلی هستند. البته اجزای اضافی (فضله) نیز، بنا به نیازها، به این دو رکن افزوده می‌شوند. به هر روی، چنین این دو نوع جمله به شکل زیر است:

۱- جمله اسمیه: مسندالیه + مسند + فضله

۲- جمله فعلیه: مسند + مسندالیه + فضله

اصولاً، فضله، از جمله قید حالت، پس از دو رکن اصلی آورده می‌شود، اما گاه این آرایش دگرگون گشته به سبب عدول از اصل، جابجایی رخ می‌دهد که از هر دو دیدگاه نحوی و

بلاغی حائز اهمیت است.

از نگاه نحویان که غالباً به ترکیب و ساختار عبارت و جواز و منع تقدیم توجه دارند، این پدیده به دو گونه است: تقدیم لفظ بر عاملش، مانند: تقدیم حال بر عامل که غالباً معنای اهتمام و اختصاص را می‌رساند، هر چند که به علل اهتمام چندان پرداخته نشده است؛ دیگری تقدیم یک لفظ بر لفظی دیگر، بدون دخالت عامل که هر دو نوع، به کلام معنای جدیدی می‌بخشند.

جواز و وجوب و منع تقدیم و تأخیر در نگاه نحویان، به عللی مانند: ابهام در اعراب، صدارت طلب بودن، حصر، تقدم و تأخر رتبی ضمیر و مرجع آن بازمی‌گردد (ابن عقیل، ۱۳۸۷: ۱: ۲۱۲-۲۲۷)، از جمله اینکه حال بر صاحب حال نکره یا مجرور به حرف جر مقدم شود و یا صدارت طلب بودن، باعث تقدم حال گردد (همان: ۵۷۵-۵۹۰).

اما از دیدگاه اصحاب بلاغت معانی ثانویه آن موارد مطرح است و با تکیه بر حالت‌های جواز و بیان تفاوت‌های هر یک از لحاظ معناشناسی، در تلاش‌اند تا هر عبارت را در جای خود به کار گرفته و کلام با مقتضای حال مطابق گردد؛ بنابراین، شیوه اصحاب بلاغت در تقدیم، با نگاه معناشناختی و زیباشناختی بوده، غالباً مبتنی بر عناصری همچون اغراض تقدیم و موضوعات آن است، اغراضی همچون اهتمام و تخصیص که تقدیم را بر تأخیر ترجیح می‌دهد و موضوعاتی که منحصر است به مواردی از قبیل: تقدیم مسندالیه، تقدیم مسند و یا تقدیم متعلقات بر عوامل، یا تقدیم برخی از متعلقات بر متعلقات دیگر؛ مانند تقدیم مفعول به بر فعل، تقدیم ظرف، تقدیم جار و مجرور، تقدیم حال و نیز تقدیم توابع بر یکدیگر.

از آنجاکه حال در زبان عربی از متعلقات مسند است، لذا اغراض تقدیم آن می‌تواند همان اغراض تقدیم مسند باشد. همچنین، چون حال نوعی خبر است، اغراض و معانی نهفته در تقدیم خبر را که عبارت‌اند از: تخصیص، افتخار، خوش‌بینی یا بدبینی، اختصاص و حصر، رعایت مشاکله و سجع، تنبیه و آگاهی بخشی و غیره، می‌توان به حال نیز تسری داد (سامرایی، ۲۰۰۷ م: ۱: ۱۳۷-۱۴۳) و یا حتی به علت اینکه حال جزء منصوبات است و قرابت زیادی با مفعول به دارد، علل تقدیم هر دو را نسبتاً مشترک دانست.

۴-۱-۲. آرایش واژگانی زبان فارسی و فراهنجار تقدیم

جمله در دستور زبان فارسی، از نظر رعایت اصل در چینش اجزا، به «مستقیم» و در صورت جابجایی و تقدیم و تأخیر اجزا به «مقلوب» معروف است، مانند: (دید موسی یک‌شبهانی را به راه ...) که در نمونه مذکور، ترتیب اجزا با عدول از اصل این‌گونه گشته: فعل + فاعل + مفعول بی‌واسطه + مفعول باواسطه (شریعت، ۱۳۷۲: ۳۸۹). برای مقایسه و درک بهتر شرایط و امکانات دو زبان فارسی و عربی، باید گفت که در زبان فارسی، معمولاً ترتیب عناصر

ساختاری جمله منشور به اشکال زیر است:

أ- جمله فعلیه:

- ۱- فاعل + قید زمان + قید حالت + مفعول صریح + [متمم] + فعل.
 - ۲- قید زمان + فاعل + قید حالت + قید مکان + مفعول صریح + فعل.
 - ۳- فاعل + قید زمان + مفعول صریح + قید حالت + قید مکان + فعل.
 - ۴- فاعل + قید حالت + مفعول صریح + قید زمان + [متمم] + فعل
- ب- معادل جمله اسمیه:

- ۱- قید زمان + مسندالیه + قید مکان + قید حالت + مسند + فعل ربطی.
- ۲- مسندالیه + قید زمان + قید حالت + مسند + فعل ربطی (قلی‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۹۷؛ ن.ک: خیامپور، ۱۳۴۴: ۲۴؛ قریب و همکاران، ۱۳۵۰: ۹۰-۱۰۲)

چنانکه ملاحظه می‌شود چنین ساختاری اجزای جملات در زبان فارسی، متفاوت از زبان عربی است. در عین حال، جایگاه قید حالت همانند زبان عربی، در زبان فارسی نیز متغیر بوده، به گونه‌ای که گاهی بر عامل خود مقدم شده اما بر صاحب حال مقدم نشده است.

از طرفی، فرشیدورد (۱۳۹۲: ۵۶۰) ترتیب جمله فارسی را چنین بیان می‌کند: «مسندالیه + وابسته فعل + فعل یا گروه فعلی» که منظور از وابسته فعل؛ مفعول، متمم، قید و مسند است. این ترتیب، شیوه رایج در جمله‌سازی فارسی است و چیزی به نام جمله اسمیه وجود ندارد و تنها در صورتی که فعل ربطی در جمله بکار رود آن را معادل جمله اسمیه می‌شمارند. چنانکه ملاحظه می‌شود، «هنجار در جملات فارسی آن است که مسندالیه قبل از مسند آورده شود اما گاه به دلیل انگیزه‌های بلاغی، آن را مؤخر می‌آورند» (گلی، ۱۳۸۸: ۶۴) که حصر و اختصاص، تأکید و مبالغه (قریب و همکاران، ۱۳۵۰: ۱۱۱)، از مهم‌ترین انگیزه‌های آن است و البته غالباً در سخن منظوم چنین جمله‌بندی‌هایی با اهداف بلاغی خاص شکل می‌گیرد. در آرایش واژگانی جملات فارسی، مفعول صریح و افزوده‌ها پیشایند می‌شوند. گاهی نیز این فرایند، با آغازگری فعل جمله صورت می‌پذیرد. به عبارتی دیگر، سازه فعلی جمله برای القای پدیده پیشایندی جمله، پیش‌گذاری می‌شود و «به فرایندی اطلاق می‌شود که به موجب آن، فعل واژگانی یا کمکی در جمله، تحت تأثیر عواملی خاص به جایگاه آغازین بند درونه‌ای یا بند اصلی حرکت می‌کند» (تفکری رضایی و مغانی، ۱۳۹۵: ۲) آن گونه که مولوی می‌گوید:

بازآمد آن معنی با چنگ ساز کرده دروازه بلا را بر عشق‌باز کرده

در این بیت، «بازآمد» مسند است و به جهت تأکید مقدم آورده شده و یا در بیت زیر:

مرا زبید به گیتی نام خوبی که دارد تاب زلفم دام خوبی

که فخرالدین اسعد گرگانی، نام خوبی را منحصر به خود نموده است (گلی، ۱۳۸۸: ۶۴-۶۵).

در مثال ذیل نیز، ترتیب کلمات اصلی در جمله «الف» از آرایش واژگان در جمله «ب» بی‌نشان‌دارتر است:

الف) معلّم دانش آموز را دید.

ب) معلّم دید دانش آموز را.

در جمله «ب» می‌تواند مراد از فراهنجار تقدیم سازه فعلی «دید» بر سازه «دانش آموز»، تأکید و تقویت دلالتی عمل «دیدن» باشد، در صورتی که در جمله «الف»، تأکید بر هیچ‌یک از دو سازه اصلی «دیدن» و «دانش آموز» احساس نمی‌شود. لذا نظر به عدول از نُرم زبان معیار در جمله «ب»، این جمله نشان‌دار به شمار می‌آید و این نشان‌داری انگیزه‌ها و ظرافت‌هایی را بر ساختمان جمله افزوده است.

۲-۴. کارکردهای بلاغی فراهنجار تقدیم در قرآن کریم

تقدیم و تأخیر، از پدیده‌های بسیار مهم و مؤثر در القای مفاهیم قرآنی و ارائه تصاویر مورد نظر است و اهمیت برگردان آن در درک معنای آیات بر کسی پوشیده نیست. بدین سبب، بازتاب کامل نظم قرآنی، از جمله فراهنجار تقدیم، در ترجمه‌های فارسی، امری چالش‌برانگیز است. این‌گونه مباحث، بر اساس ظرفیت‌های زبانی و معنایی زبان عربی طراحی شده‌اند که بلاغت نویسان زبان فارسی نیز در مباحث نظری و کاربردی خود غالباً به الگوهای این زبان گرویده، با نسخه‌برداری از بلاغت زبان عربی، آن را برای زبان فارسی نیز تجویز نموده‌اند. این کار موجب شده معیاری متناسب با زبان فارسی وجود نداشته باشد و تحمیل اصول بلاغت عربی بر فارسی، علاوه بر نارسایی‌ها، مخاطب را نیز در دایره سرگردانی قرار دهد (قلی‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۹۱). در واقع، پیاده کردن اصول بلاغت عربی در زبان فارسی، دستیابی به تأیید مخاطب و برقراری ارتباط با او را دشوار می‌کند؛ چراکه در برقراری این ارتباط، توجه به دو جنبه ساختاری و بلاغی کلام به‌طور یکسان و توأمان مؤثر است، موضوعی که در منابع بلاغت غالباً به شکلی نامنظم مطرح شده و تا حدی مغفول مانده است (میرباقری فرد و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۷۴).

فراهنجار تقدیم دارای کارکردهای بلاغی ویژه‌ای است که در مهم‌ترین و بنیادی‌ترین وظیفه خود، «باعث رهایی از چارچوب‌های مرسوم و به دنبال آن، ظرافت متن می‌گردد» (مطلوب، ۱۹۸۷: ۴۱). به‌طور کلی، تقدیم در آیات قرآنی نیز به انگیزه‌های گوناگونی از جمله: شتاب در اظهار شادمانی و سرور و یا اعلام خبر ناخوش، تشویق مخاطب به خبر بعد،

لذت‌جویی، تبرک، تصریح به شمول نفی یا نفی شمول، تخصیص، انکار و اظهار شگفتی، رعایت ترتیب وجودی، تحقیر و اهانت، افتخار، گله‌مندی و جلب ترحم، رعایت ترتیب یا لف‌ونشر، کاربرد صحیح واژگان در قالب صنعت مقابله، اهتمام و توجه، استهزا و تمسخر، بیان تدریج و درجه‌بندی مراتب، بیان فضیلت و برتری و بیان حالت (المسیری، ۲۰۰۵ م: ۶۷-۵۰)، رخ داده است. در ادامه، به واکاوی فراهنجار تقدیم در اسلوب حال قرآنی پرداخته کارکردهای بلاغی و بازتاب آن‌ها را در سه ترجمه ادبی قرآن به بوته نقد می‌سپاریم.

۵- واکاوی تقدیم در اسلوب حال قرآنی و ارزیابی ترجمه‌های فارسی آن

پیشاینده‌ساز شدن حال قرآنی در سه سطح: تقدیم حال بر صاحب‌حال، تقدیم حال بر عامل و تقدیم حال بر صاحب‌حال و عامل قابل بررسی است.

۱-۵. تقدیم حال بر صاحب‌حال

علمای نحو، اصل را بر جواز تقدیم حال بر صاحبش یا تأخیر آن قرار داده‌اند. بر این اساس، در بسامد قابل توجهی از آیات الهی، حال از معیار خود عدول نموده بر صاحبش مقدم شده است. گویاترین موارد آن را باید در صفاتی که بر موصوف خود مقدم شده‌اند جستجو نمود. در این موارد، صفات غالباً و در صورت عدم وجود مانع، به‌عنوان حال شناخته می‌شوند (حسن، ۲۰۱۰: ۲: ۳۱۳ - ۳۵۶). این اصل هنجارگریز، انواع صفت (مفرد، جمله، شبه جمله) را شامل می‌شود. واکاوی داده‌های قرآنی در این زمینه، کمترین بسامد را برای حال مفرد و بیشترین را برای حال شبه جمله ثبت نموده است.

۱-۱-۵. حال مفرد

نحویان، واژه «كَافَّةً» را از مواردی به شمار می‌آورند که در صورت نصب، تنها در نقش حال ظاهر می‌شود (همان: ۲۹۵/۲). از شواهد آن، می‌توان آیه «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا...» (سبأ/ ۲۸) را برشمرد.

تبیین نکات بلاغی و معنایی:

در این آیه، حال «كَافَّةً» بر صاحب خود (النَّاس) مقدم گشته است. خداوند متعال، برای جلب اهتمام و توجه به تعمیم موردنظر خود که همان بعثت پیامبر (ص) برای هدایت تمام عرب و عجم است، حال را بر صاحب‌حال مقدم می‌دارد (ابن عطیة، ۱۴۲۲: ۴۲۰/۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۱۶/۱۱). البته انگیزه تقدیم، علاوه بر اهتمام و اختصاص، تشویق به درک صاحب‌حال نیز هست؛ چراکه از مقدم شدن حال، مخاطب درمی‌یابد که صاحب‌حالی وجود دارد که در ادامه از آن سخن خواهد رفت، پس اشتیاق به شناخت آن صاحب‌حال،

در وجودش شکل می‌گیرد. بر این اساس، نوعی حصر هم از سیاق آیه استنباط می‌شود. ارزیابی ترجمه‌ها:

فولادوند: و ما تو را جز [به سِمَتِ] بشارت گر و هشداردهنده برای تمام مردم، نفرستادیم. خرمشاهی: و تو را جز مژده‌آور و هشداردهنده برای همگی مردم نفرستاده‌ایم. حداد عادل: و ما تو را تنها برای آن فرستاده‌ایم که برای همه مردم بشارت‌دهنده باشی و بیم‌دهنده.

در ترجمه‌های فولادوند و خرمشاهی، نه تنها به اسلوب بلاغی و پیشاینده‌ساز حال توجهی نشده، بلکه سازه جمله بر ساخته و ترجمه شده، کاملاً بی‌نشان و با آرایش طبیعی و مرسوم جمله‌های فارسی به کاررفته است. اضافه بر این، حال دوم و سوم (بَشِيراً وَ نَذِيراً)، بر ترجمه حال نخست (کافه)، مقدم شده و ترجمه حال مقدم نیز به آخر جمله منتقل شده است. از این روی، دلالت‌های معنایی این تقدیم و جلوه بلاغی موجود در آن تباه شده است. حداد عادل نیز گرچه تا حدی به دلالت‌های بلاغی تقدیم در آیه واقف بوده اما برگردان تحت‌اللفظی آیه، به هیچ‌روی، مدلول‌های بلاغی - معنایی موجود در ژرف‌ساخت آن را بازتاب نداده است؛ چراکه او با پیش‌گذاری سازه فعلی (أَرْسَلْنَاكَ: فرستاده‌ایم)، بر حال (كَافَةً: به تمامه)، ساخت و آرایش واژگانی زبان فارسی را رعایت ننموده است. مترجم می‌باید برای بیان معنای مطلوب خود، از اسلوب جابجایی سازه‌ها و عناصر درون جمله استفاده می‌کرد و آرایش واژگانی زبان مقصد را نیز مورد توجه قرار می‌داد. از طرف دیگر، سبک و سیاق ترجمه حداد عادل، نوعی تعلیل را به ذهن متبادر می‌کند تا مدلول معناگرای پیشاینده‌ساز اسلوب حال را، با توجه به موارد مذکور، ترجمه زیر برای آیه پیشنهاد می‌شود: ترجمه پیشنهادی: حقیقت این است که ما تو را برای مردم، به تمامه، مژده‌آور و بیم‌دهنده فرستادیم.

۵-۱-۲. حال شبه جمله

از نمونه‌های تقدیم این نوع حال در قرآن، می‌توان به آیه ﴿هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ﴾ (اعراف: ۷۳) اشاره نمود.

تبیین نکات بلاغی و معنایی:

برخی اصحاب تفسیر معتقدند که «لَكُمْ ظرف مستقرّ در موضع حال از «آيَةٌ» و در اصل صفتی است که بر موصوف خود مقدم شده، به حال تبدیل گردید و تقدیم آن به قصد اهتمام به این مطلب است که این نشانه و معجزه الهی، برای پاسخ به لجاجت کفار کافی است» (ابن عاشور، بی‌تا: ۸: ۱۶۸). در این عبارت قرآنی، واژه «آيَةٌ» نیز خود در نقش حال مفرد است، نسبت به «لَكُمْ» در مقام صاحب‌حال قرار دارد و تقدیم حال شبه جمله بر حال مفرد،

تقدیم فضله‌ای بر فضله دیگر است. بر این اساس، پدیده تعدد حال نیز در آیه به چشم می‌آید. هدف از تقدیم حال (لَکُم)، تصریح به این است که «ناقه» نشانه‌ای مختص آنان و در مقابل چشم‌انسان است، از این رو، مجالی برای انکار و تکذیب نیست (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۵: ۹۲)؛ بنابراین، یا آگاهی نسبت به اهمیت حال مقدم و نهایت توجه به آن مورد نظر است و یا به قصد اختصاص، تقدیم رخ داده است. در این آیه، می‌توان قائل به هر دو مورد شد که در صورت اجتماع دو وجه، هیچ منافاتی میانشان نخواهد بود؛ چراکه آنچه از باب تخصیص آمده؛ به‌طور ضمنی، دلالت‌های اهتمام را نیز در لایه‌های نهان خود داراست.

ارزیابی ترجمه‌ها:

فولادوند: این، ماده شتر خدا برای شماست که پدیده‌ای شگرف است.

خرمشاهی: این شتر خداست که معجزه‌ای برای شماست.

حداد عادل: اینک ماده اشتری الهی، معجزه‌ای برای شما.

در ترجمه فولادوند، مترجم با ترجمه اسلوب پیشایندها ساز حال شبه جمله (لَکُم)، بر صاحب‌حال (آیه)، دلالت‌های معنایی تقدیم مورد بحث، موفق و سنجیده عمل نموده است. این موضوع، در ترجمه خرمشاهی، با جابجایی صورت گرفته، در حقیقت تقدیم و تأخیر زبان اصلی لحاظ نشده و همین لغزش، منجر به این گردیده تغییر نقش نحوی ایجاد شود که صحیح نیست. گرچه به نظر می‌رسد حال و صفت، دارای ارزش معنایی برابر باشند اما باید توجه نمود که حال علاوه بر توصیف صاحب‌حال، قیدی برای عامل است، برخلاف صفت که ارتباطی با عامل ندارد. بدین سبب، برخی واژگان در نقش صفت وارد می‌شوند اما نمی‌توانند نقش حال را پذیرا باشند (عرفه، ۱۹۸۴: ۲۰۴/۲). از طرف دیگر، اهتمام مطلوب آیه نیز محو می‌شود. نارسایی متن بازگردان شده در ترجمه سوم، یا ناشی از عدم آگاهی از نقش نحوی (لَکُم) است یا ثمره عدم شناخت ساخت‌های آزاد زبان فارسی که به دلیل آرایش واژگانی سیال‌گون خود می‌توانست با پیشایندها سازه شبه جمله‌ای (لَکُم) بر صاحب‌حال (آیه)، نارسایی موجود را بپوشاند.

شاهد مثال دیگر در این باب، آیه «وَ جَاؤُوا عَلٰی قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ» (یوسف: ۱۸)، است.

تبیین نکات بلاغی و معنایی:

در آیه فوق، «عَلٰی قَمِيصِهِ» به تقدیر «جَاؤُوا بِدَمٍ كَذِبٍ عَلٰی قَمِيصِهِ»، حال برای «دَم»، است (عکبری، بی تا: ۲۰۹/۱). ابن عاشور ضمن تأیید آن، بر این باور است که جار و مجرور، حالی است که بر صاحب خود مقدم شده (ابن عاشور، بی تا: ۳۶/۱۲). فراهنجار تقدیم در این آیه، ذهن مخاطب را به این نکته معطوف می‌دارد که مدعای برادران یوسف (ع) کاملاً

دروغین و به‌دوراز حقانیت است. از این رو، وجود حرف جر (عَلَى) با دلالت استعلایی خود، گواهی است راستین بر این موضوع که خون، بعداً روی پیراهن یوسف (ع) قرار داده شده و از ابتدا روی آن نبوده و با آن آمیخته نشده است. ظرافت‌های موجود در این نکته، انگیزه بلاغی عدول هنجارگریز تقدیم حال بر صاحب خود در زبان معیار است. همچنین، اگر «عَلَى قَمِيصِهِ» پس از «دَم» ذکر می‌شود، در آن صورت صفت دوم آن به شمار می‌رفت که علت نحوی تقدیم حال بر صاحبش است و تقدیر عبارت چنین می‌شد: «... بَدَم كَذِبٍ مَسْكُوبٍ عَلَى قَمِيصِهِ»، یعنی: خونی دروغین که بر پیراهن او ریخته شده است. در این صورت توجه از «قَمِيص» به سمت «دَم» می‌رفت و به خاطر اینکه اهتمام نسبت به «قَمِيص» است، با حقیقت امر ناسازگار می‌شود؛ بنابراین، با حرف جر «عَلَى» که دلالت بر دروغ بودن سخن برادران یوسف (ع) دارد، مقدم شده است.

ارزیابی ترجمه‌ها:

فولادوند: و پیراهنش را [آغشته] به خونی دروغین آوردند.

خرمشاهی: و بر پیراهنش خونی دروغین آوردند.

حداد عادل: و بر پیراهنش خونی دروغین آوردند.

دقت نظر در ترجمه فولادوند، حاکی از مفعول انگاشتتن «قَمِيص» و فرض حال برای شبه جمله «بَدَم كَذِبٍ» است. لحاظ نمودن این موضوع، منجر به وارونگی نقش و خطا در بازگردان ظرافت‌های موجود در متن اصلی شده است. توجه به این نکته ضروری است که فعل جمله، متعدی به واسطه حرف جر باء و عامل نصب واژه «دَم» به‌عنوان مفعول به (صاحب‌حال) است؛ بنابراین، برجسته‌سازی نشانه جعلی خون از سوی برادران یوسف (ع) برای اثبات ادعای واهی خود، مورد نظر پروردگار حکیم بوده است. این ظرافت بلاغی - معنایی، در ترجمه فولادوند نادیده انگاشته شده، نگاه مخاطب به‌جای اهتمام به خون، به پیراهن معطوف می‌شود. درنهایت، چیزی که ترجمه ایشان را نجات می‌دهد؛ استفاده از افزوده [آغشته]، به هنگام ترجمه حال اصلی است. همین موضوع، نشان می‌دهد فولادوند از اینکه جار و مجرور متعلق به حال محذوف است غافل نبوده، آن را در قالب افزوده تفسیری لحاظ نموده است. در ترجمه‌های خرمشاهی و حداد عادل، پیش‌اندازی عبارت «بر پیراهنش»، حاکی از توجه ایشان به سبک بیانی آیه در تقدیم معنادار حال بر صاحب‌حال است. ضمن اینکه مفعول حقیقی جمله نیز در جای خود به‌درستی بازگردان شده است. این موضوع، رجحان دو ترجمه پیش‌گفته را در بازگردان این آیه بر فولادوند نشان می‌دهد. ناگفته نماند که کدگذاری و نکره آوردن واژه «دم» و بازتاب صحیح آن به‌صورت اسم ناشناس در ترجمه‌های فوق، خود به‌تنهایی حکایت از دروغین و ساختگی بودن آن خون دارد.

۵-۲. تقدیم حال بر عامل

بر اساس اصول و مبانی نحوی، تقدیم حال بر عامل از نوع «تقدیم ما حقه التأخیر» است که در علوم ادبی بیشتر مورد توجه قرار دارد. توجه به این نکته، سبب شکل‌گیری نوعی قصر و اهتمام در کلام می‌شود که از مزایای آن، می‌توان به وضوح معنا و تحسین و زیبایی کلام اشاره نمود (حسینی، ۱۳۸۶: ۱۸۲ و ۳۰۴). در واقع، تقدیم از چهار حالت خارج نیست: اول آن که باعث معناافزایی و تحسین لفظی کلام می‌گردد که هدف نهایی بلاغت است. دوم اینکه صرفاً منجر به افزایش معنا می‌شود. در حالت سوم، هر دو وجه تقدیم و تأخیر کاملاً برابری دارند و مزیت یکی بر دیگری، ملاک واقع نمی‌شود؛ اما حالت چهارم، موجب پیچیدگی لفظی و اختلال در معنا و تزلزل آن می‌شود (المسیری، ۲۰۰۵: ۴۳-۴۴).

در فرایند تقدیم حال بر عامل، نوع عامل، مهم و تأثیرگذار است. در صورتی که عامل لفظی (فعل یا شبه فعل) باشد، این امر جایز است؛ اما اگر عامل معنوی (ظرف، جار و مجرور، حرف ندا، اسم اشاره و...) باشد، به دلیل ضعف عامل، تقدیم حال بر آن جایز نیست. این موضوع، همچنین در باب جمله حالیه همراه با او نیز صادق است (ابن عقیل، ۱۳۸۷: ۵۸۷/۱-۵۸۹). در زیر، به واکاوی نمونه‌هایی در ترجمه‌های فارسی خواهیم پرداخت.

۵-۲-۱. حال مفرد

از شواهد این نوع حال که با عدول معنایی - بلاغی بر عامل خود مقدم شده، آیه (وَ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَ الْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ...) (زمر: ۶۷) را باید ذکر نمود.

تبیین نکات بلاغی و معنایی:

در این آیه، «جَمِيعًا» حال برای «الْأَرْضُ» است (عکبری، بی تا: ۳۳۲/۱). عامل این حال، یعنی شبه فعل «قَبْضَتُهُ»، در معنای عبارت «يَقْبُضُهَا» به کار رفته است. در حقیقت، حال بر عاملی که خود خبر برای مبتدا (الْأَرْضُ) است مقدم شده؛ اما حقیقتاً انگیزه این تقدیم چیست؟ در پاسخ باید عنوان کرد که صاحب‌حال (مبتدا) که مفهوم تأکید را با خود دارد، کانون توجه و مورد نظر متکلم تبارک قرار گرفته تا نهایت اهتمام به «الْأَرْضُ» رسانده شود. «زمخشری» در تفسیر آیه معتقد است که: «چون جایگاه سخن، تفخیم و بزرگ شمردن مرتبه پروردگار است، اقتضای حال این گونه است که سخن با مبالغه بیان شود. از این رو، «الْأَرْضُ» مقدم شده تا برساند که خبر (یکسره در قبضه [قدرت] اوست) برای تمام زمین‌ها صدق می‌کند» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۴۴/۴). از شأن آیه چنین برمی‌آید که دلیل تقدیم، همراه نمودن حال با صاحبش برای ارتباط بیشتر و تقویت دلالت بر عظمت و تجلیل مقام الهی نیز باشد.

از شواهد قرآنی تقدیم واجب حال بر عامل و صاحب‌حال می‌توان به آیه مبارکه: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ...﴾ (بقره: ۲: ۲۸)، اشاره نمود.

تبیین نکات بلاغی و معنایی:

در این آیه «کیف» حال است و عامل آن، فعل «تَكْفُرُونَ». صاحب‌حال نیز ضمیر فاعلی «واو» است. به‌طور مشخص، حال «کیف»، بر صاحب و عامل خود مقدم شده است. با توجه به اینکه سیاق آیه، اقتضای توییح و تفریع و انکار است، تقدیر آیه چنین خواهد شد: أَجَاهِدِينَ تَكْفُرُونَ، أَمُنِكِرِينَ تَكْفُرُونَ (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱۱۳/۱). از این رو، اگر انگیزه خاصی در تقدیم حال نبود؛ آیه به شکل: «أَتَكْفُرُونَ جَاهِدِينَ» یا «أَتَكْفُرُونَ مُنَكِرِينَ» بیان می‌شد. برای پی بردن و دریافت انگیزه‌ها و اغراض این تقدیم، توجه به هم‌نشینی همزه استفهام باحال و عامل راهگشاست. در حقیقت، عامل اصلی تقدیم حال، صدارت‌طلب بودن آن است که این موضوع و همچنین مجاورت همزه استفهام، باعث شده تا حال، در کانون انکار جمله قرار گیرد. ناگفته نماند که عبارت استفه‌امی «کیف»، در تمام مواردی که حال واقع شده، در مقام توییح و انکار است.

ارزیابی ترجمه‌ها:

فولادوند: چگونه خدا را منکرید؟ با آنکه مردگانی بودید و شما را زنده کرد.
 خرمشاهی: چگونه به خداوند کفر می‌ورزید، حال آنکه بی‌جان بودید و او به شما جان بخشید.
 حداد عادل: چگونه به خدا کافر می‌شوید، حال آنکه مردگانی بودید و او شما را زنده گردانید.

از آنجاکه کلمات پرسشی فارسی، همچون همتایان خود در زبان عربی، صدارت‌طلب هستند؛ بازتاب و برگردان آن‌ها، چندان دشوار به نظر نمی‌آید؛ بنابراین، ملاحظه می‌شود که ترجمه حال (کیف)، به‌صورت ساخت پیشاینده‌ساز (چگونه)، در عبارت بازگردان شده به‌کاررفته است. همچنین در ترجمه‌های پیش‌گفته، شیوه «با آنکه...» و «حال آنکه...»، معادل ترجمه واو حالیه در ادامه بازگردان آیه، کاملاً مناسب است و اگر به‌جای آن از «واو قید» یا «واو حالیه فارسی» (خیام‌پور، ۱۳۴۴ ش: ۱۸۲)، استفاده می‌شد، به جهت تکرار آن در آیه بعد که صرفاً واو عطف است، نوعی ابهام در نوع دو واو و گونه‌ای تکرار ملال‌آور در ساخت جمله شکل می‌گرفت.

از دیگر شواهد، آیه ۷۵ سوره مبارکه مائده می‌باشد که «کیف» با «أَنَّى» در همان معنا همراه شده است: ﴿أَنْظُرُ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ أَنْظِرُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾.

تبیین نکات بلاغی و معنایی:

عامل حال اول (كَيْفَ)، «تَبَيَّنُ» و عامل حال دوم (أَنَّى)، «يُؤْفَكُونَ» است. هر دو حال، به خاطر صدارت طلب بودن، بر عامل و صاحب خود مقدم شده‌اند. ظاهر امر، گویای این است که آیه، حاوی دو نوع تعجب است و وقوع حرف عطف (ثُمَّ) میان آن دو، «یعنی اینکه آیات الهی به طرز شگفتی برای ایشان تبیین شد و رویگردانی آنان از این امر، موجب شگفتی بیشتر است» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۶۶۵)؛ چراکه تکرار نیز بیانگر مبالغه در تعجب است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳/۳۷۴). اما در حقیقت، بیان دهشت‌آمیز آیه، باعث شده تا به‌گزین شدن عبارت پرسشی «أَنَّى» که مفهومی فراتر از «كَيْفَ» را القا می‌کند، مراتب دهشت و تعجب مطلوب آیه را افزون‌تر نماید و تقدیم حال، باعث شده تا کانون تعجب متکلم و توجه مخاطب قرار گیرد.

ارزیابی ترجمه‌ها:

فولادوند: بنگر چگونه آیات [خود] را برای آنان توضیح می‌دهیم؛ سپس ببین چگونه [از حقیقت] دور می‌افتند.

خرمشاهی: بنگر که آیات خود را چگونه برای آنان روشن می‌سازیم و بازبنگر چگونه روی گردان می‌شوند.

حداد عادل: ببین چگونه آیات (خود) را بر ایشان روشن می‌سازیم و آنگاه ببین که تا کی از حق روی برمی‌تابند.

برگردان این گونه آیات، با در نظر گرفتن خاصیت صدرنشینی واژگان استفهامی، آسان می‌نماید. با وجود این، در ترجمه خرمشاهی، تقدیم مفعول (آیات) بر اسم استفهام (چگونه) در پاره‌گفتار (بنگر که آیات خود را چگونه برای آنان روشن می‌سازیم)، موجب تضعیف دلالت‌های ساخت پیشایندی جمله و همین‌طور، کم‌توجهی به حال گردیده است. این موضوع در دو ترجمه فولادوند و حداد عادل به‌درستی رعایت شده است. در پایان، باید گفت که برای بازگردان فارسی واژه «كَيْفَ»، هنگامی که در نقش حال در جمله ظاهر می‌شود، برابرهادهای پرسشی همچون؛ «چگونه، چه سان، چطور» مطلوب است.

۲-۳-۵. تقدیم جائز

گاهی اوقات، تقدیم حال بر صاحب و عامل خود، جایز است که به بررسی گونه‌های آن پرداخته خواهد شد.

۱-۲-۳-۵. حال مفرد

تقدیم حال مفرد بر صاحب و عامل خود بسامد فراوانی دارد و آیه ﴿جَنَاتٍ عَدْنٍ مَّفْتَحَةٌ

لَهُمُ الْأَبْوَابُ * مُتَكِنِينَ فِيهَا يَدْعُونَ فِيهَا بِفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ وَ شَرَابٍ (ص: ۵۰-۵۱)، از شواهد جواز تقدیم است.

تبیین نکات بلاغی و معنایی:

«مُتَكِنِينَ» حال برای ضمیر عامل (يَدْعُونَ) و به خاطر رعایت فواصل آیات، بر عامل و صاحب خود پیشی گرفته است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۰۴/۱۲). این توجیه، بیش از آنکه جنبه معنایی داشته باشد؛ جنبه لفظی دارد. از سیاق آیه چنین برمی‌آید که انگیزه این تقدیم عدول گرا، توجه به امر تکریم و تعظیم اهل بهشت است. از این رو، خداوند متعال برای تحقق این تکریم، پارسایان بهشت را بر اورنگ‌های راحت‌آسای خود تصویر می‌کند که در همان حالت تکیه، نعمت‌های گوارا و تمام ناشدنی بهشتی را در جنات عدن خویش می‌طلبند.

ارزیابی ترجمه‌ها:

فولادوند: باغ‌های همیشگی درحالی که درهای [آن‌ها] برایشان گشوده است * در آنجا تکیه می‌زنند [و] میوه‌های فراوان و نوشیدنی در آنجا طلب می‌کنند.

خرمشاهی: بهشت‌های عدن که درهایش برای ایشان گشوده است * در آنجا تکیه [بر اورنگ‌ها] زدگاند، در آنجا میوه‌های بسیار و نوشیدنی [ها] می‌طلبند.

حداد عادل: که بهشت‌هایی است جاودان، با درهایی گشوده بر آنان * آنجا (بر تخت‌ها) تکیه زنند و میوه‌های فراوان و نوشیدنی طلب کنند.

از آنجا که حال نخست (مُفْتَحَةً) از نوع سببی و صاحب‌حال آن واژه «أبواب» است، تقدیم آن متناسب با اصل این نوع حال است. همچنین، کاربرد حرف عطف «که» به جای الگوی کلیشه‌ای «درحالی که...» گویاتر و مختصرتر است، نکته‌ای که ترجمه خرمشاهی را مناسب‌تر از ترجمه فولادوند نشان می‌دهد. از سویی، ترجمه خرمشاهی که حال دوم را دقیقاً مطابق با ساختار صرفی آن بازتاب داده، به ترجمه تحت‌اللفظی می‌گراید و از شیوایی لازم به دور است. ضمن اینکه حداد عادل نیز با الگوی «حرف‌اضافه + متمم»، جایگزین مناسبی برای رعایت لطافت موردنظر در یک ترجمه ادبی داشته است. در مورد حال دوم (مُتَكِنِينَ)، باید گفت که ساخت پیشاینده‌ساز حال، احترام و گرامیداشت اهل بهشت که در ضمن حال وجود دارد را به مخاطبان القا می‌کند و توجه و شوق آنان را برمی‌انگیزد. بیان نعمت‌های بهشتی در پی عامل، مؤید همین نکته بلاغی است؛ بنابراین، ترجمه پیشنهادی متناسب با الگوهای زبان معیار را این‌گونه می‌توان عرضه داشت:

ترجمه پیشنهادی: باغ‌های (بهشت) جاودانه با درهای گشوده بر آنان (بهشتیان) که تکیه زده (بر تخت)، میوه‌های بسیار و نوشیدنی طلب می‌کنند.

از نمونه‌های دیگر، جواز تقدیم حال مفرد در قرآن کریم، آیه مبارکه: ﴿خُشَعًا أَبْصَارُهُمْ

يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُتْتَشِرٌ (قمر: ۷)، است.

تبیین نکات بلاغی و معنایی:

«خُشَعًا أَبْصَارُهُمْ» حال برای فاعل «يَخْرُجُونَ» و به معنای «يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ أَيْ الْقُبُورِ أَذَلَّةً أَبْصَارُهُمْ مِنْ شِدَّةِ الْهَوْلِ» است که علت تقدیم نیز متصرف بودن عامل و اهتمام به حال است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۷۹/۱۴). متصرف بودن عامل، علت نحوی تقدیم و اهتمام، علت بلاغی آن است. سیاق آیه نشانگر ارباب و هراس موجود در هنگامه هولناک قیامت است. از این رو، برای همراهی با آن صحنه‌های خوف انگیز، توجه به تصویر خواری مردم و همچنین بیان شدت ترس و هراس آنان، اسلوب پیشاینده‌ساز حال «خُشَعًا أَبْصَارُهُمْ» بر عامل و صاحب خود مقدم شده است تا نمایانگر اوج ترس، دلهره و خشوع انسان در آن عرصه باشد. از سویی، سازه پیشاینده‌ساز حال در آیه مذکور، متضمن دلالت‌های کنایی نیز هست؛ چراکه نشانه‌های ذلت کافران و عزت مؤمنان، هر دو، در چشمشان هویدا می‌شود (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۳۲/۴). در حقیقت، مؤمنان در دنیا و از سر صدق و ایمان و نقوی، دیدگانی خاشع دارند و کافران در آخرت، از بیم و هراس و ذلت، این گونه‌اند. پس از رهگذر فراهنجار تقدیم، معنای اضافی و مدلول کنایه‌وار کلام نیز بیشتر تقویت و تأکید می‌گردد.

ارزیابی ترجمه‌ها:

فولادوند: درحالی‌که دیدگان خود را فروهشته‌اند، چون ملخ‌های پراکنده از گورها [ی خود] برمی‌آیند.

خرمشاهی: درحالی‌که دیدگان‌شان را فرو داشته‌اند، از گورها بیرون آیند، گویی که ملخ‌های پراکنده‌اند.

حداد عادل: (آن روز) با چشمانی به زیر دوخته‌شده، چونان ملخ‌هایی پراکنده، از گورها بیرون آیند.

نکته دو ترجمه نخست این است که معادل‌سازی حال مفرد با یک عبارت قیدی فارسی بهتر از آوردن معادل جمله، آن‌هم با الگوی «درحالی‌که ...» است؛ چراکه منجر به بسط واژگانی شده، از اصل خود که یک واژه است فاصله می‌گیرد. در این بین، حداد عادل معادل مناسب‌تری را برگزیده که یک عبارت قیدی یا جمله‌واره است. به هر صورت، ترکیبی از ترجمه‌های فوق که جانب اختصار و تعادل واژگانی را نیز رعایت کرده باشد پیشنهاد می‌شود:

ترجمه پیشنهادی: با دیدگان فروهشته، از گورها بیرون آیند، گویی که ملخ‌های پراکنده‌اند.

۲-۲-۳-۵. حال شبه جمله (جار و مجرور)

تقدیم حال شبه جمله، از گونه‌های جواز تقدیم حال بر صاحب و عامل است. از شواهد آن می‌توان به آیه ۱۰۵ سوره مبارکه اسراء: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ...﴾ اشاره نمود. تبیین نکات بلاغی و معنایی:

در این آیه دو حال (بِالْحَقِّ)، در قالب جار و مجرور، بر عامل و صاحب‌حال، یعنی؛ «أَنْزَلْنَاهُ» و «نَزَلَ»، مقدم شده‌اند (عکبری، بی‌تا: ۱: ۲۴۲) که به نظر می‌رسد علت تقدیم، قصر و اختصاص باشد و به قصد اتمام تحدی، چنانکه ابن عاشور گوید: «و تقدیم الجار والمجرور فی الموضوعین علی عامله للقصر ردّاً علی المنکرین الذین ادعوا أنه أساطیر الأولین، أو سحر مبین، أو نحو ذلك» (ابن عاشور، بی‌تا: ۱۴: ۱۸۰). در این آیه قصر به شیوه «تقدیم ما حقه التأخیر» رخ داده و در واقع، قصر، خود حامل معنای تأکید و از شیوه‌های ابراز آن است. لذا غرض از تقدیم حال را می‌توان اهتمام و تأکید بر آن دانست.

ارزیابی ترجمه‌ها:

فولادوند: و آن [قرآن] را به حق فرود آوردیم و به حق فرود آمد.

خرمشاهی: و آن را به حق فرو فرستادیم و به حق هم فرود آمد.

حداد عادل: و قرآن را به حق نازل کرده‌ایم و به حق نازل شده.

از توضیحات پیشین چنین برمی‌آید که با توجه به تقدیم حال بر عامل و صاحب‌حال، بهتر است در ترجمه فارسی نیز با ترجمه تحت‌اللفظی و البته متناسب با شرایط جمله، همان تقدیم صورت گیرد تا معنای موردنظر به نحوی ملموس‌تر منتقل شود؛ چه آنکه این کار ناهنجاری ادبی و ترجمه‌ای در پی نخواهد داشت. پس پیشنهاد می‌شود که قید «به‌حق» در ابتدای کلام قرار گیرد:

ترجمه پیشنهادی: به‌حق آن را نازل کردیم و به‌حق هم نازل شد.

در واقع آوردن صاحب‌حال در آغاز ترجمه، آن‌گونه که مترجمان موردنظر عمل نموده‌اند، موجب می‌شود تا معنای حاصل از تقدیم حال؛ یعنی اهتمام و قصر و تأکید بر حقانیت کتاب آسمانی، به‌طور شایسته درک نشود که این خود ناشی از عدم توجه ایشان به معنای حاصل از جابجایی رخ داده در اجزای کلام الهی است.

نتیجه

یافته‌های پژوهش نشانگر این است که:

۱- فراهنجار آشنایان دایانه پیشایندساز حال، از پُر تکرارترین پدیده‌های زبانی در قرآن کریم است که بیشتر در دو سطح حال مفرد و حال شبه جمله رخ داده است.

۲- سازه پیشایندساز حال، با توجه به سیاق آیات، می‌تواند به علل گوناگونی از جمله: اختصاص، اهتمام و توجه، تأکید و تقویت، تشویق، تصویر حالت، کمال اهتمام به شأن و مقام الهی، تقویت دلالت، صدارت‌طلبی حال، کنایه، تعظیم، واقع‌شدن در کانون انکار یا تعجب، افزایش تعجب، دلالت بر حال بودن و نه صفت بودن، رعایت فواصل قرآنی، تکریم، متصرف بودن عامل، تصویرسازی، قصر، تقدیم بنابر اصل ترتیب وجودی و غیره باشد که در تقدیم حال بر عامل و یا صاحب‌حال نمود می‌یابد. در حقیقت، اهمیتی که منجر به تقدیم می‌شود نسبی است و تابع شرایط جمله و مقتضای حال و باید نگریست که در آیات چه چیزی محوریت دارد تا همین نکته، رهنمودی جهت درک علل تقدیم باشد.

۳- در بعد ترجمه نیز باید گفت که برترین الگوهای زبانی و برابرندهای دلالت ساز و متناسب فارسی آن در این عدول هنجارگريزانه و برجسته‌ساز متن، به ترتیب و به‌طور نسبی، در ترجمه‌های حداد عادل، فولادوند و خرمشاهی، لحاظ گردیده است. ترتیب نشان‌دار سازه‌ها در ساختمان جملات زبان فارسی که با پیشایندسازی صورت می‌گیرد؛ نسبت به همتایان بی‌نشان خود که هیچ عدولی در ساختمان آن‌ها رخ نداده؛ از بار معنایی بالاتری برخوردار بوده و به لحاظ شکلی و مفهومی نیز، بسیار پیچیده‌تر و دیرپاب‌تر هستند. آگاهی و اشراف به ساخت‌های نشان‌دار و عدول‌گرا و نیز بلاغت و دستور فارسی و صورت و معنای زبانی آن، برآیند ترجمه و تولید دلالت‌های معنایی را، بسیار ملموس‌تر و سنجش‌پذیرتر می‌سازد و توجه به ژرف‌ساخت و لایه‌های پنهان یک پاره‌گفتار، بهترین ملاک و دقیق‌ترین سنججه برای ارزیابی و ارزش‌گذاری یک متن ترجمه‌شده از زبان مبدأ به زبان مقصد است که از ورود و بازتولید ساخت‌های بیگانه و نارسا در زبان مقصد نیز جلوگیری می‌نماید.

منابع

- قرآن کریم
- تفکری رضائی، شجاع و حسین مغانی (۱۳۹۵ ش)، «بررسی پیش‌گذاری فعل در جملات پرسشی آری - نه در زبان پارسی (رویکردی کمینه‌گرا)»، پژوهش‌های زبانی، سال ۷، شماره ۲، صص ۱-۱۸.
- جرجانی، عبدالقاهر، (۲۰۰۷ م)، «دلایل الاعجاز»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- خیامپور، عبدالرسول (۱۳۴۴ ش)، «دستور زبان فارسی»، تهران: انتشارات کتاب‌فروشی تهران، چاپ هفتم.
- شریعت، محمد جواد (۱۳۷۲ ش)، «دستور زبان فارسی»، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ سوم.
- فرشیدورد، خسرو (۱۳۹۲ ش)، «دستور مفصل امروز»، بر پایه زبان‌شناسی جدید، تهران: انتشارات سخن، چ ۴.
- قریب، عبد العظیم و همکاران (۱۳۵۰ ش)، «دستور زبان فارسی»، جلد اول و دوم، تهران: انتشارات کتابخانه مرکزی.
- قلیزاده، حیدر (۱۳۸۰ ش)، «مشکلات ساختاری ترجمه قرآن کریم»، تبریز: مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی - انسانی دانشگاه تبریز، چ ۱.

- گلی، احمد (۱۳۸۸ ش)، «بلاغت فارسی (معانی و بیان)»، تبریز: انتشارات آیدین.
- مطلوب، أحمد (۱۹۸۷ م) «بحوث لغویة»، عمان: دارالفکر.
- واحدی لنگرودی، محمد مهدی (۱۳۸۱ ش) «ترتیب اصلی کلمات در جملات ساده و جفت‌های همبستگی در گویش گیلکی لنگرود»، پژوهش زبان‌های خارجی، شماره ۱۳، صص ۱۷۵-۱۵۱.
- آلوسی، محمود (۱۴۱۵ ق)، «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم»، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (د.تا)، «التحریر والتنویر»، (د.مک): مؤسسه تاریخ العربی.
- ابن عطیة الأندلسی، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ ق)، «المحرر الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز»، تحقیق: عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت: دارالکتب العلمیة، ط ۱.
- ابن عقیل، بهاء‌الدین عبدالله (۱۳۸۷ ش)، «شرح ابن عقیل علی ألفیة ابن مالک»، ج ۱، تهران: انتشارات استقلال، ج ۵.
- ابوحیان الأندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ ق)، «البحر المحیط فی التفسیر»، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بیروت: دار الفکر.
- تفتازانی، سعدالدین (۲۰۰۴ م) «المطول فی شرح تلخیص المفتاح»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- جرجانی، عبدالقاهر (۲۰۰۷ م)، «دلائل الإعجاز فی علم المعانی»، تحقیق: محمد رضوان الدایة، فایز الدایة، دمشق: دارالفکر، ط ۱.
- حسن، عباس (۲۰۱۰ م)، «النحو الوافی»، ج ۲، بیروت: مطبوعات الأندلس العالمیة، ط ۱.
- الحسینی، السید جعفر (۱۳۸۶ ش)، «أسالیب المعانی فی القرآن الکریم»، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- الزمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ ق)، «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، ج ۲، بیروت: دارالکتاب العربی، ط ۳.
- السامرائی، فاضل صالح (۲۰۰۷ م)، «معانی النحو»، ج ۲، لبنان، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ط ۱.
- عرفه، عبدالعزیز عبدالمعطی (۱۹۸۴ م)، «من بلاغة النظم العربی»، بیروت: عالم الکتب، ط ۲.
- العکبری، عبدالله بن حسین (د.ت)، «التبیان فی إعراب القرآن»، عمان: بیت الأفكار الدولیة.
- الغلائینی، مصطفی (۲۰۱۰ م)، «جامع الدروس العربیة»، لبنان: بیروت: الأمیره للطباعة والنشر، ط ۱.
- المسیری، منیر محمود (۲۰۰۵ م)، «دلالات التقدیم والتأخیر فی القرآن الکریم»، القاهرة: مکتبه وهبه، ط ۱.
- مصطفوی، حسن (۱۳۳۸ ش)، «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ج ۱.
- میرباقری فرد، سید علی اصغر و همکاران (۱۳۹۰ ش)، «نقد و تحلیل مبحث تقدیم و تأخیر در علم معانی (بر اساس بوستان سعدی)»، مجله بوستان ادب، سال سوم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۰، پیاپی ۹، صص ۱۷۳-۱۹۹.
- میرحاجی، حمید رضا (۱۳۹۰ ش)، «مبانی زیبایی‌شناسی متن در زبان عربی»، پژوهشنامه نقد ادب عربی، شماره ۱، (۵۹/۶)، صص ۱۵۴-۱۸۳.

بررسی وجوه معنایی ماده «کتب» در قرآن بر اساس کتب وجوه و نظائر

(تاریخ دریافت: ۹۷/۳/۳۱ تاریخ پذیرش: ۹۷/۵/۲۹)

مریم محمدیاری*
 اعظم فرجامی**
 مجتبی بیگلری***

سال دوم
 شماره یکم
 پیاپی: ۳
 پاییز و زمستان
 ۱۳۹۷

چکیده

واژه «کتب» و مشتقات ماده «کتب»، سیصد و نوزده مرتبه در کل قرآن به کار رفته است که نشان از اهمیت این واژه قرآنی در فهم آیات قرآن دارد. بیش از همه مشتق «کتاب» در قرآن به کار رفته که نویسندگان وجوه و نظائر برای آن «بیست و پنج» وجه بر شمرده اند. همچنین برخی از آنان واژه «کتب» را ذو وجوه می دانند و «پنج» وجه برای آن قائل شده اند که با وجوه معنایی «کتاب» یکسان یا مشابه است. امر کردن، قضاء، واجب کردن، روشنگری، علم، حفظ کردن، نوشتن، نامه نگاری، نوشته های ملائک، مجموع نوشته ها، اعمال بنی آدم، حسابرسی، قرار دادن، لوح محفوظ، قرآن، انجیل، تورات، زبور، صحف، کتاب سلیمان و بلقیس، کتاب، همه نوشته ها، وقت و زمان مشخص، بیست و پنج وجه معنایی واژه «کتب» هستند که در شش کتاب وجوه و نظائر، ذکر شده است. در ازدیاد وجوه معنایی کتاب، تکلف شده و بسیاری از آن ها مانند کتاب های پیامبران گذشته مصادیق مختلف وجه کلی «الکتاب بعینها» هستند. پس از بررسی تک تک آیاتی که نویسندگان وجوه و نظائر برای نظائر هر وجه ذکر کرده اند و مراجعه به تفاسیر، می توان نتیجه گرفت که کتاب از جمله واژگان چندمعنایی در قرآن با «ده وجه» کلی است. روش تحقیق در این مقاله توصیفی - تحلیلی است.

کلیدواژه ها: کتب، تفسیر لغوی، وجوه و نظائر، چندمعنایی در قرآن.

* دانشجوی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه رازی، (نویسنده مسئول) maryam.mohammadyari.71@gmail.com
 ** استادیار گروه الهیات، دانشکده ادبیات، دانشگاه رازی azamfarjami@yahoo.com
 *** استادیار گروه الهیات، دانشکده ادبیات، دانشگاه رازی m.b1339@gmail.com

۱- مقدمه

واژگان چندمعنایی در قرآن معمولاً در علم و جوه و نظائر معرفی و سنجیده می‌شوند. تفسیر واژگان قرآن برای پیدا کردن مراد خداوند از کاربرد هر واژه، در آیات قرآن لازم و ضروری است. از قرون ابتدایی درباره دانش واژگان قرآنی، کتاب نوشته شده است؛ نخستین کتاب موجود، یعنی الاشباه و النظائر را مقاتل بن سلیمان (۱۵۰ ق)، نگاشته است. معمولاً در این کتاب‌ها، واژگانی که با چندین معنا در قرآن به کار می‌روند، بر شمرده می‌شوند، و جوه معانی متعدد و نظائر آیات نظیر هم برای هر وجه معنایی است (شیشه‌چی، ۱۳۹۴: ۱۰۵).

درباره برخی کلمات و جوه و نظائر در قرآن و واژگان چندمعنایی پژوهش‌هایی انجام شده است. احمد پاکتچی و دیگران چندمعنایی واژه «نذر» را کار کرده‌اند (پاکتچی، ۱۳۹۷: شماره ۱۳)؛ لینا سادات حسینی و دیگران چندمعنایی واژه «روح» را بر اساس ترجمه‌های قرآن، در شکل مقاله‌ای به چاپ رسانده‌اند (حسینی، ۱۳۹۴: شماره ۳).

درباره واژه «کتاب» در قرآن نیز مقالاتی با نگاهی متفاوت از پژوهش حاضر سامان یافته است. غلام محمد شریعتی در مقاله «معناشناسی در زمانی واژه کتاب در قرآن» بر اساس روش تحلیل گذر زمان، تغییرات تاریخی معنای کتاب را بررسی کرده و به این نتیجه رسیده که واژه «کتاب» در قرآن توسعه معنایی یافته است (شریعتی، ۱۳۹۰: سال سوم، شماره ۷). لطفی و میر سعیدی نیز در مقاله «معناشناسی واژه کتاب در قرآن بر پایه روابط همنشینی» نیز از این جهت که کتاب در قرآن با چه واژگانی هم‌نشین است، به تحلیل معنایی آن پرداخته‌اند (لطفی، ۱۳۹۴: شماره ۸).

با این همه در پژوهش حاضر از جنبه چندمعنایی واژه «کتاب» در آیات قرآن پرداخته می‌شود که بر اساس شش کتاب و جوه و نظائر، الاشباه و النظائر فی القرآن الکریم/ مقاتل بن سلیمان (۱۵۰ ق)، الوجوه و النظائر فی القرآن الکریم/ هارون بن موسی (۱۷۰ ق)، وجوه القرآن/ حیری نیشابوری (۴۳۱ ق)، الوجوه و النظائر لألفاظ کتاب الله العزیز/ دامغانی (۴۷۸ ق)، وجوه القرآن/ تغلیسی (۵۵۸ ق) و کتاب نزهة الأعیین النواظر فی علم الوجوه و النظائر/ ابن جوزی (۵۹۷ ق)، وجوه ذکر شده بررسی می‌شود. این نویسندگان در مجموع بیست و پنج وجه برای «کتاب» بر شمرده‌اند. یافتن معنای اصلی واژه «کتاب» و توضیح ارتباط معنایی، توضیح ارتباط معنایی فرعی با معنای اصلی و بررسی تفصیلی و کامل وجوه معنایی واژه «کتاب» در قرآن و تطبیق با دیدگاه‌های مفسران هدف اصلی این پژوهش است. این در حالی است که در پژوهش‌های پیشین هیچ‌یک به چندمعنایی و «کتاب» و جوه و نظائر توجه چندانی نداشته‌اند.

۲- کاربرد لغوی ماده کتب

لغت شناسان برای «کتب» معانی متفاوتی را ذکر کرده‌اند: «حُرِّزَ الشَّيْءُ بِسَبْرٍ»،^۱ «النَّاقَةُ

إِذَا ظَنَرْتِ عَلِيَّ وَلَدٌ غَيْرَهَا»^۲ «مَجْمُوعًا»، «فَرَضَ وَ حَكَمَ وَ قَدَرَ»، «حَطَّه»، «مَا أَتَبَتَ عَلِيَّ بَنِيَّ آدَمَ مِنْ أَعْمَالِهِمْ»، «مُصْحَف» ... (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۴۱/۵؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸: ۲۵۵/۱؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۸۸/۱۰؛ جوهری، ۱۳۷۶: ۲۰۸/۱؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۱۵۸/۵؛ ابن‌سیده، ۱۴۲۱: ۷۶۶۶-۷۷۸).

در بین معانی ارائه‌شده به نظر می‌رسد عبارت «خرز الشیء بسیر» معنای اصلی واژه «کتب» است. ابن‌فارس «کَتَبَ» را اصل صحیح واحد می‌داند و همین وجه معنایی را برای آن می‌آورد (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۱۵۸/۵). از این عبارت، مفهوم دوختن و پینه کردن به ذهن می‌رسد. ارتباط این معنا را با دیگر معانی می‌توان چنین توضیح داد: محبت کردن انسان یا حیوان به شخص دیگر، باعث ایجاد محبت است که این محبت و ارتباط، موجب نوعی وصل شدن عاطفی است. بر این اساس می‌توان عبارت «النافقة اذا ظنرت علی ولد غیرها» را به معنای مادی و اصلی ربط داد.

«مجموعاً» شامل اشیاء یا افرادی است که به نوع یا طریقی به یکدیگر متصل‌اند. راغب اصفهانی مصدر «فرض» و «حکم» و... را این‌گونه تعبیر کرده است: مصدرهای اثبات، تقدیر، ایجاب، فرض و... نیز به «کِتَابَة» تعبیر می‌شوند. به این ترتیب که چیزی اراده می‌شود، سپس گفته می‌شود و بعد از آن نوشته می‌شود. پس «اراده» آغاز و مبدأ نوشتن است و کتابه به معنای «نوشتن»، پایان آن اراده است؛ بنابراین تعبیر نوشتن یا کتابت پایان مراد و هدفی است که انجام آن تأکید شد و در آغاز اراده شد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۹۹).

«خُرْزَة» به معنای دوختن، ارتباطش با معنای اصلی که وصل کردن بود، مشخص است. هر آنچه از عمل انسان نوشته و ثبت می‌شود به صورت نامه یا کتابی در کنار یکدیگر قرار دارد. «مصحف» آن چیزی است که جمع‌کننده و دربرگیرنده کلمه‌ها و نوشته‌هاست (راغب اصفهانی، همان: ۴۷۶). با توجه به توضیحات ارائه‌شده، ارتباط این معانی، برای واژه کتب مشخص است.

۳- وجوه معنایی ماده کتب

«کتب» از جمله واژگانی است که هر شش محقق وجوه و نظائر، آن را از واژگان دارای وجه برشمرده‌اند (مقاتل بن سلیمان، ۲۰۰۶: ۶۲ و ۶۳؛ هارون بن موسی، ۱۹۸۸: ۷۲ و ۷۳؛ حیری، ۱۴۳۲: ۴۷۹-۴۸۱، ۴۸۹-۴۹۱؛ دامغانی، ۱۹۸۳: ۳۹۹-۴۰۱؛ تفرسی، ۱۳۷۱: ۲۴۷ و ۲۴۸؛ ابن‌جوزی، ۱۹۸۷: ۵۱۴ و ۵۱۵، ۵۲۵-۵۲۷).

در دسته‌بندی این واژه بی‌نظمی‌هایی مشاهده می‌شود. برای مثال حیری واژه «کتاب» و «کتابه» را دو وجه مختلف برشمرد. در جدول زیر هر دو را در جدول «کتاب» ولی در دو ستون متفاوت نمایش داده‌ایم. ابن‌جوزی نیز «کتب» و «کتاب» را دو وجه مختلف عنوان کرده است. برای واضح شدن مطلب، کتب و کتاب را در دو جدول مختلف نمایش داده‌ایم.

✱ وجوه کتب

| وجه نام | مقاتل | هارون | دامغانی | ابن جوزی |
|-----------|-------|-------|---------|----------|
| ۱. الأمر | ✓ | ✓ | ✓ | ✓ |
| ۲. الجعل | ✓ | ✓ | ✓ | ✓ |
| ۳. الحفظ | | | | ✓ |
| ۴. الفرض | ✓ | ✓ | ✓ | ✓ |
| ۵. القضاء | ✓ | ✓ | ✓ | ✓ |

✱ وجوه کتاب

| وجه نام | حبری (کتاب) | حبری (کتابه) | دامغانی | تفلیسی | ابن جوزی |
|-------------------------|-------------|--------------|---------|--------|----------|
| ۱. الأعمال بنی آدم (ع) | | | ✓ | | ✓ |
| ۲. الأمر | | ✓ | | ✓ | |
| ۳. الإنجیل | ✓ | | ✓ | | ✓ |
| ۴. الإیجاب فی الوجوب | | ✓ | | | |
| ۵. التبیین | | ✓ | | | |
| ۶. التوراة | ✓ | | ✓ | | ✓ |
| ۷. الجعل | | ✓ | | ✓ | |
| ۸. الحساب | | | ✓ | | ✓ |
| ۹. الحفظ | | ✓ | | | |
| ۱۰. دیوان الحفظه | ✓ | ✓ | | | |
| ۱۱. الزبور | ✓ | | | | |
| ۱۲. الصحف | ✓ | | | | |
| ۱۳. العدة | ✓ | | ✓ | | ✓ |
| ۱۴. العلم | | | | | ✓ |
| ۱۵. الفرض | | ✓ | ✓ | ✓ | ✓ |
| ۱۶. القرآن | ✓ | | ✓ | | ✓ |
| ۱۷. القضاء | ✓ | ✓ | | ✓ | |
| ۱۸. الكتاب بعینها | | ✓ | | | |
| ۱۹. کتاب سلیمان و بلقیس | ✓ | | | | |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|--------------------|
| ✓ | | ✓ | | ✓ | ۲۰. الكتابة |
| | | | ✓ | | ۲۱. كتابة الملائكة |
| | | | | ✓ | ۲۲. الكتب كلها |
| ✓ | ✓ | ✓ | | ✓ | ۲۳. اللوح المحفوظ |
| | | | | ✓ | ۲۴. المكاتبة |
| ✓ | | ✓ | | | ۲۵. الوقت |

در ظاهر دلیل خاصی برای دسته‌بندی حیری در دو واژه «کتاب» و «کتابه» پیدا نشده است. همانطور که در جدول‌ها پیداست تمام وجوه گفته‌شده برای واژه «کتب»، در وجوه گفته‌شده برای واژه «کتاب» وجود دارد؛ بنابراین بهتر است که واژه «کتب» و «کتاب» در یک ستون ذکر شود.

ارتباط بین وجوه ارائه‌شده و معنای اصلی واژه «کتب» را که عبارت «خرز الشیء بسیر» است، می‌توان چنین توضیح داد: اعمال بنی آدم، ممکن است از دو جهت بامعنای اصلی در ارتباط باشد، اول از آن جهت که اعمال انسان توسط ملائکه ثبت و ضبط می‌گردد و به صورت نوشته‌هایی متصل به یکدیگرند؛ در این صورت وجه «کتاب الملائکه» با وجه «اعمال بنی آدم» مرتبط است. دوم اینکه، اعمال انسان به نحوی با یکدیگر در ارتباطند و به یکدیگر متصل‌اند. مثال واضح آن دروغ گفتن است؛ گفتن یک دروغ به ناچار انسان را به گفتن دروغ‌های بعدی وادار می‌کند، یا اینکه هر عملی که از انسان سر بزند ممکن است نتیجه اعمال قبلی‌اش باشد. پس اعمال سرزده از انسان‌ها با اعمال قبلی‌شان در ارتباط است. در این صورت وجه «امر» - اگر به معنای کار و عمل گرفته شود- و وجه «عمل» با اعمال بنی آدم مرتبط است.

وجه بعدی واژه «امر» است که به دو شکل می‌توان آن را به «کتاب» مرتبط کرد. اول اینکه اگر معنای دستور دادن از «امر» گرفته شود بامعنای اصلی چنین در ارتباط است که امر بر انجام عمل، عمل شدن به امر خواسته‌شده را در پی دارد و این دو مطلب به یکدیگر متصل‌اند. در این صورت وجه «ایجاب فی الوجوب» به وجه «امر» بازمی‌گردد. امر به انجام کار، اگر از طرف خداوند یا ولی او بر شخص یا اشخاصی صورت گیرد، عمل به آن واجب است. این وجوب همان «فرض» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۹۹). فرض از جوهی است که هر شش محقق آن را وجه واژه کتاب ذکر کرده‌اند. دوم اینکه چون معمولاً دستورات و امر نوشته می‌شود و با کتابت واجب الطاعة می‌گردد، پس امر از لوازم معنایی کتابت است، زیرا امر را با کتابت حتمی و واجب می‌کردند تا لازم‌الاجرا شود.

«قضاء»^۳ و قدر، در آیات بسیاری به عنوان از پیش نوشته‌شده در لوح محفوظ یا کتاب

معرفی شده است. «تبیین» و روشنگری نیز همواره با نگاشتن و کتابت همراه بوده است. وجوه «انجیل»، «تورات»، «دیوان»، «حفظه»، «زبور»، «صحف»، «قرآن»، «کتاب»، «کتاب سلیمان»، «کتابه»، «کتاب ملائکه»، «کتب کلها»، «لوح محفوظ» و «مکاتبه» همگی با یکدیگر مرتبط‌اند. به این دلیل که مراد از همه آن‌ها، مجموعه‌هایی پیوسته از نوشته‌ها هستند که در کنار هم قرار دارند.

«حساب» همان حسابرسی و رسیدگی به امور است که معمولاً با کتابت همراه است. وجه «حفظ» به معنای حفظ و نگهداری، از این جهت بامعنای اصلی در ارتباط است که مجموعه‌ای از اطلاعات، مدارک و... درباره موضوعی، در حافظه یا محلی نگهداری و ضبط می‌گردد. اگر این اطلاعات در مورد موضوعات، در حافظه شخص نگهداری شود به آن علم به موضوع گویند. «علم» وجهی است که دامغانی برای واژه کتاب ذکر کرد. «عده» و «وقت» به مدت زمانی که باید برای مواردی خاص طی شود، بامعنای اصلی ارتباط دارد.

در بین بیست‌وپنج وجهی که برای واژه کتاب ذکر شد، وجه «جعل» در ظاهر بامعنای کتاب مرتبط نیست. در بخش کاربرد قرآنی این مطلب توضیح داده می‌شود.

۴- کاربرد قرآنی ماده کتب

ریشه «کتب» و مشتقات فعلی و اسمی آن، سیصد و نوزده مرتبه در کل قرآن به کاررفته است (عبدالباقی، ۱۳۸۹: ۷۶۰-۷۶۴).

| واژه | اُکْتَبَ | تَكْتُبُ | کَاتَبَ | کَتَابَ | کَتَبَ | کُتِبَ | مَكْتُوبَ | يَكْتُبُ |
|-------|----------|----------|---------|---------|--------|--------|-----------|----------|
| تکرار | ۶ | ۳ | ۷ | ۲۵۵ | ۱۹ | ۱۹ | ۱ | ۹ |

در این بخش وجوه کتب در قرآن و نظر مفسران را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۴-۱. کتب آسمانی

در این بخش به بررسی آیاتی که نویسندگان وجوه و نظائر به ترتیب برای وجوه انجیل، تورات، زبور و قرآن ذکر کردند، پرداخته‌ایم.

«انجیل» وجهی است که حیری، دامغانی و ابن جوزی برای واژه «کتاب» ذکر کرده و به آیات «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ» (آل عمران/۶۴) و «قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا» (مریم/۳۰) اشاره داشته‌اند (حیری، ۱۴۳۲: ۴۸۱؛ دامغانی، ۱۹۸۳: ۴۰۱؛ ابن جوزی، ۱۹۸۷: ۵۲۷).

اکثر مفسران وجه «انجیل» را تأیید و منظور از اهل کتاب را «نصاری» گفته‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۵۲/۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۷/۱۴؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۸۳/۵). برخی نیز «اهل الکتابین» را تفسیر کتاب در آیه شصت و چهار سوره آل عمران دانسته‌اند (طوسی، بی تا:

۴۹۰/۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۳۷۱).

حیری، دامغانی و ابن جوزی وجه «توراه» را برای واژه «کتاب» ذکر کرده‌اند و آیات «وَ إِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَ الْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (البقره/۵۳/۲)، «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ» (المائده/۱۵۰/۵) و «وَ لَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَآخْتَلَفَ فِيهِ» (هود/۱۱۰/۱۱) را برای آن مثال آورده‌اند (حیری، ۱۴۳۲: ۴۸۰؛ دامغانی، ۱۹۸۳: ۴۰۱؛ ابن جوزی، ۱۹۸۷: ۵۲۷).

مفسران واژه «کتاب» در آیه پنجاه‌وسه سوره البقره و صد و ده هود را به معنای «توراه» تفسیر کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ۱۲/۷۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۴۳۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳/۵۱۴)؛ اما واژه «کتاب» در آیه پانزدهم سوره المائده را که تنها ابن جوزی به آن اشاره کرده است، «قرآن» گفته‌اند (سمرقندی، بی تا: ۱/۳۷۸؛ طوسی، بی تا: ۳/۴۷۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲/۲۳).

وجه «زبور» را تنها حیری برای «کتاب» ذکر کرده و آیه «فَقَدْ ءَاتَيْنَا ءَالَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ ءَاتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا» (النساء/۴/۵۴) را مثال آورده است (حیری، ۱۴۳۲: ۴۸۱). مفسران، «الکتاب» را در این آیه چنین تفسیر کردند: «التوراه و الإنجیل» (طبرسی، ۱۳۷۷: ۱/۲۶۳)، «التوراه و الإنجیل و الزبور» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳/۵۶)، «التوراه و الإنجیل و القرآن» (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۷/۱۱۹). بنا بر آنچه گفته شده، چنین برمی آید که هیچ یک از تفاسیر بامعنای اصلی واژه «کتاب» در تضاد نیست؛ اما هیچ کدام به تنهایی، نظر حیری را تأیید نکرده‌اند.

«قرآن» وجهی است که حیری، دامغانی و ابن جوزی آن را یکی از وجوه واژه «کتاب» ذکر کرده‌اند و به آیات «ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (البقره/۲/۲)، «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا ءَايَاتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ» (ص/۲۹/۳۸) و «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَ إِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ» (فصلت/۴۱/۴۱) اشاره می‌کنند (حیری، ۱۴۳۲: ۴۷۹؛ دامغانی، ۱۹۸۳: ۴۰۱؛ ابن جوزی، ۱۹۸۷: ۵۲۷). مفسران نیز «کتاب» در آیات فوق را، «قرآن» گفته‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴/۳۶۲؛ ابن عاشور، بی تا: ۲۳/۱۴۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۴۴).

۴-۲. دیگر وجوه

وجه «أعمال بنی آدم» را دامغانی و به‌طور مشابه، وجه «عمل» را ابن جوزی، برای واژه «کتاب» در آیات «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَارِ لَفِي سِجِّينَ» (المطففين/۷/۸۳) و «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلِيَيْنَ» (المطففين/۱۸/۸۳) آورده‌اند (دامغانی، ۱۹۸۳: ۴۰۱؛ ابن جوزی، ۱۹۸۷: ۵۲۶). مفسران نیز این وجه را تأیید کرده‌اند (طوسی، بی تا: ۱۰/۲۹۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۷۲۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۵/۲۹۹).

هر شش محقق وجوه و نظائر وجه «امر» را برای «کتاب» ذکر و همگی تنها به آیه «يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ» (المائده/۲۱/۵) اشاره کرده‌اند (مقاتل بن سلیمان، ۲۰۰۶: ۶۳؛ هارون بن موسی، ۱۹۸۸: ۷۳؛ حیری، ۱۴۳۲: ۴۹۰؛ دامغانی، ۱۹۸۳: ۴۰۰؛ تغلیسی،

۱۳۷۱: ۲۴۷؛ ابن جوزی، ۱۹۸۷: ۵۱۴).

برخی مفسران این وجه را تأیید کرده‌اند و «کتب» را «امرکم بدخولها» تفسیر کرده‌اند (سمرقندی، بی تا: ۳۸۱/۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۷۰/۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۸۸/۵)؛ اما بیشتر تفاسیر، کتب را به معنای «خط فی اللوح المحفوظ» گفته‌اند (طوسی، بی تا: ۴۸۳/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۳۲۱/۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۶۲۰). هر دو تفسیر می‌تواند صحیح باشد؛ از این جهت که هر امر و اتفاقی که مقرر شده، همگی در لوح محفوظ قرار دارد پس امر در آیه نیز، قطعا در لوح محفوظ است.

- حیرری وجه «ایجاب فی الوجوب» را برای واژه «کتابه» ذکر کرده و چهار آیه «مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (المائدة/۳۲)، «وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» (المائدة/۴۵)، «فَسَأَلْنَاهَا لَلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَّ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَّ الَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ» (الأعراف/۱۵۶/۷) و «مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ» (الحديد/۲۷/۵۷) را برای آن مثال آورده است (حیرری، ۱۴۳۲: ۴۹۰).

مفسران با تعبیری مانند: «قضینا»، «فرضنا»، «أوجب»، «کتب» و... به تفسیر واژه کتب در آیات فوق پرداخته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۴۷/۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۹/۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۸۷/۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷۳/۱۹). به نظر می‌رسد وجه «ایجاب فی الوجوب» و «امر» به یکدیگر برمی‌گردند و می‌توان هر دو را یک وجه برشمرد.

- «تبیین» وجهی است که حیرری برای واژه «کتابه» آورده و تنها آیه صد و پنج سوره الأنبياء را برای آن مثال زده است (حیرری، ۱۴۳۲: ۴۹۱). «وَ لَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (الأنبياء/۲۱/۱۰۵). تفاسیر مختلف، «کتب» در آیه فوق را تفسیر نکرده‌اند یا از تعبیر «هو مکتوب» استفاده کرده‌اند (سمرقندی، بی تا: ۴۴۵/۲؛ میددی، ۱۳۷۱: ۳۱۸/۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۴۰/۴). تبیین به معنای «توضیح دادن و واضح شدن»، هم می‌تواند به صورت گفتاری انجام گیرد هم نوشتاری و مکتوب. مراد از «کتب» در این آیه، شکل مکتوب آن است که توسط مفسران نیز تأیید می‌شود. به نظر می‌رسد وجه «تبیین» را می‌توان به وجه «کتابه» برگرداند و هر دو را یک وجه شمرد.

- هر شش محقق و جوه و نظائر، در چهار آیه «فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ» (آل عمران/۵۳)، «فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ» (المائدة/۸۳)، «فَسَأَلْنَاهَا لَلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَّ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ» (الأعراف/۱۵۶/۷) و «أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَّ أَيْدِهِمُ بَرُوحَ مَنَّهُ» (المجادلة/۲۲/۵۸) واژه «جعل» را وجه واژه «کتب» قرار داده‌اند (مقاتل بن سلیمان، ۲۰۰۶: ۶۲؛ هارون بن موسی، ۱۹۸۸: ۷۳؛ حیرری، ۱۴۳۲: ۴۹۰؛ دامغانی، ۱۹۸۳: ۴۰۰؛ تفلیسی، ۱۳۷۱: ۲۴۷؛ ابن جوزی، ۱۹۸۷: ۵۱۴). مفسران نیز این نظر را تأیید و «کتب» در آیات فوق را با لفظ «جعل و ثبت» تفسیر کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۵۸/۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۵۸/۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۷۲/۵؛ صادقی تهرانی،

۱۳۶۴: ۲۲۲/۲۸). به نظر می‌رسد که اگر منظور از «جعل»، قرار دادن و ثبت کردن باشد، ارتباط با معنای اصلی حفظ می‌شود.

- دامغانی و ابن جوزی «حساب» را یکی از وجه‌های «کتاب» معرفی کرده‌اند و هر دو تنها به آیه «كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (الجاثیه/۲۸/۴۵) اشاره می‌کنند (دامغانی، ۱۹۸۳: ۴۰۰؛ ابن جوزی، ۱۹۸۷: ۵۲۶). «صحائف اعمالها» تفسیری است که مفسران برای واژه «کتاب» در این آیه ذکر کرده‌اند (طوسی، بی تا: ۲۶۱/۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۹۲/۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۶۸۰/۲۷). با توجه به نظر مفسران و اینکه منظور از «حساب» مجموعه اعمال انسان‌هاست، مشخص می‌شود که واژه حساب با صحف در ارتباط است و این معنا به معنای اصلی بازمی‌گردد.

- حیری و ابن جوزی، وجه «حفظ» در آیات «سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقِّ وَقَوْلُوا دُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ» (آل عمران/۱۸۱/۳) و «وَاللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّنُونَ» (النساء/۸۱/۴) را برای واژه «کتاب» آورده‌اند (حیری، ۱۴۳۲: ۴۹۰؛ ابن جوزی، ۱۹۸۷: ۵۱۵). «بسته فی صحائفهم» نیز تفسیر مفسران برای واژه کتب است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۶۷/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴۷۳/۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۸۹/۳). به نظر می‌رسد وجه «حفظ»، با وجه «الأعمال بنی آدم» ارتباط دارد؛ به این دلیل که اعمال انسان، توسط ملائکه حفظ و ثبت می‌شود.

- «دیوان الحفظه» وجهی است که رسی می‌کنیم. ایت همراه بوده است. حفظ یا کتاب معرفی شده است. تنها حیری به آن اشاره کرده و چهار آیه «إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا نَمَكُرُونَ» (یونس/۲۱/۱۰)، «وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَ لَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (المومنون/۶۲/۲۳)، «أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَ نَجْوَاهُمْ بَلَىٰ وَ رُسُلْنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ» (الزخرف/۸۰/۴۳) و «هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (الجاثیه/۲۹/۴۵) را برای آن مثال آورده است. در آیه بیست و یک سوره یونس و هشتاد سوره الزخرف، «کتابه الملائکه فی دیوان الحفظه» وجه واژه «کتابه» و «دیوان الحفظه» را وجه واژه «کتاب» در آیه شصت و دو سوره المومنون و بیست و نهم الجاثیه، ذکر کرده است (حیری، ۱۴۳۲: ۴۸۱ و ۴۹۱).

«إِنْ حَفِظْتَنَا الَّذِينَ نرسلهم إِلَيْكَ» و «الكتاب الذي فيه اعمال العباد مكتوبة من الطاعة و المعصية تكتبه عليه الملائكة» تفاسیری است که مفسران برای آیات فوق ارائه کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ۷۰/۱۱؛ طوسی، بی تا: ۳۷۹/۷؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۸۵/۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۶۸۱/۲۷). به نظر می‌رسد که وجه «حفظ» که توسط ابن جوزی مطرح شده، برگرفته از وجه «دیوان الحفظه» است که حیری به آن اشاره دارد و هر دو، یک وجه محسوب می‌شود.

- «صحف» وجه انتخابی حیری، برای واژه «کتاب» در آیات «أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحُكْمَ وَ النَّبُوَّةَ» (الأنعام/۸۹/۶) و «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ أَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ

لَيُقَوْمَ النَّاسَ بِالْقِسْطِ» (الحديد/۵۷/۲۵) است (حیری، ۱۴۳۲: ۴۸۰). «صحف إبراهيم، موسی، زبور و... علیهم أجمعین» تفسیری است که مفسران برای واژه کتاب در آیات فوق ارائه کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ۱۷۴/۷؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۳۱۸/۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۴/۱۸۸). بهتر است وجوه «إنجیل»، «توراه»، «زبور» و «قرآن» زیرمجموعه وجه عام «صحف» قرار گیرد.

- حیری، دامغانی و ابن جوزی، وجه «عده» را برای واژه «کتاب» در آیه «وَلَا تَعْرَمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ» (البقره/۲/۲۳۵) ذکر کرده‌اند (حیری، ۱۴۳۲: ۴۸۰؛ دامغانی، ۱۹۸۳: ۴۰۰؛ ابن جوزی، ۱۹۸۷: ۵۲۶). تفاسیر نیز «عدتها» را تفسیر این واژه گفته‌اند (سمرقندی، بی تا: ۵۵/۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۹۱/۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۴/۲). صادقی تهرانی، دلیل آن را چنین توضیح می‌دهد: «التعبیر عن مدة العدة بالكتاب، تأکید لفرضها بأنها مكتوبة علی النساء» (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۱۰/۴).

- ابن جوزی، «کتاب» را در آیه «وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَىٰ يَوْمِ الْبَعْثِ» (الروم/۵۶/۳۰) «علم» گفته است (ابن جوزی، ۱۹۸۷: ۵۲۷). سمرقندی نیز، «کتاب الله» را به‌طور خاص «علم» تفسیر کرده است (سمرقندی، بی تا: ۱۹/۳). اکثر مفسران «کتاب» را «لوح المحفوظ» گفته‌اند (طوسی، بی تا: ۲۶۶/۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۸۷/۸؛ میبدی، ۱۳۷۱: ۴۷۲/۷). برخی «فی کتاب الله» را چنین تفسیر کرده‌اند: «أی فی علمه و قضائه أو ما کتبه و عینه سبحانه أو اللوح المحفوظ أو القرآن» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۸۷/۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۵۹/۱۱).

به نظر می‌رسد لوح محفوظ، تفسیر بهتری برای واژه «کتاب» است؛ به این دلیل که معمولاً در لوح محفوظ هر آنچه از قضا و قدر و ایجاد و تکوین در عالم است، قرار دارد. «اللوح المحفوظ هو السجل الجامع لكل ما قضی الله و قدر و کل ما کان و ما یکون من عوالم الإیجاد و التکوین و هذا من مظاهر قدرة الله و عظمته و علمه و إرادته و حکمته و واسع سلطانه و قدرته» (رافت سعید، ۱۴۲۲: ۳۷).

- «فرض» از وجوهی است که هر شش محقق وجوه و نظائر آن را وجه واژه «کتب» ذکر کرده‌اند (مقاتل بن سلیمان، ۲۰۰۶: ۶۲؛ هارون بن موسی، ۱۹۸۸: ۷۲؛ حیری، ۱۴۳۲: ۴۸۹؛ دامغانی، ۱۹۸۳: ۳۹۹؛ تفسیری، ۱۳۷۱: ۲۴۸؛ ابن جوزی، ۱۹۸۷: ۵۱۵). این وجه در آیات «يَأْيُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (البقره/۲/۱۸۳)، «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَ هُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ» (البقره/۲/۲۱۶)، «كِتَابِ اللَّهِ عَلَيْكُمْ» (النساء/۴/۲۴)، «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا» (النساء/۴/۱۰۳) نظیر هم قرار گرفته‌اند. مفسران کتب و کتاب در آیات فوق را «فرض» تفسیر کرده‌اند (طوسی، بی تا: ۱۱۴/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۴۹/۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۶۹/۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۶۵/۲).

- وجه «قضاء» به معنای مقرر کردن از لحاظ معنای به وجه «فرض» نزدیک است. تمام

نویسندگان وجوه و نظائر، قضاء را وجه واژه «کتب» ذکر کرده‌اند (مقاتل بن سلیمان، ۲۰۰۶: ۶۲؛ هارون بن موسی، ۱۹۸۸: ۷۲؛ حیری، ۱۴۳۲: ۴۹۰؛ دامغانی، ۱۹۸۳: ۳۹۹؛ تفسیلی، ۱۳۷۱: ۲۴۸؛ ابن جوزی، ۱۹۸۷: ۵۱۴).

آیات «وَ ابْتَعُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ» (البقرة/۱۸۷)، «كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ» (آل عمران/۱۵۴)، «لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (الأنفال/۶۸)، «كُتِبَ اللَّهُ لِأَغْلِبَنَّ أَنَا وَ رُسُلِي» (المجادلة/۲۱) را محققان وجوه و نظائر برای وجه «قضاء» آورده‌اند. بیشتر مفسران «قضى الله» را تفسیر «کتب» در آیات فوق ذکر کرده‌اند (سمرقندی، بی تا: ۱۲۵/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۶۶/۲؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۵۵۴/۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۰۶/۱۸).

به نظر می‌رسد اختلاف زیادی بین «فرض» و «قضاء» در آیات فوق وجود ندارد؛ اما «فرض» بیشتر برای واجب کردن، به‌ویژه واجبات دینی و شرعی، کاربرد و «قضاء» برای تقدیر و اندازه کردن، استفاده دارد.

- حیری تعبیر «کتاب بعینها» را وجه واژه «کتابه» ذکر کرده (حیری، ۱۴۳۲: ۴۹۱) و آیه «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ» (الأعراف/۱۵۷) را برای آن مثال آورده است. مفسران معمولاً «مکتوب» را در این آیه تفسیر نکرده‌اند؛ احتمالاً دلیل آن واضح بودن معناست (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۴۹/۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۸۰/۱۵؛ میبدی، ۱۳۷۱: ۷۶۰/۳).

- تعبیر «کتاب سلیمان (ع) و بلقیس» به معنای نوشته و نامه، وجهی است که تنها حیری به آن اشاره دارد و آیات «أَذْهَبَ بَكِتَابِي هَذَا فَأَلْقَهُ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّىٰ عَنْهُمْ فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوْءَ إِنِّي أَلْقَيْتُ إِلَيْكَ كِتَابَ كَرِيمٍ» (النمل/۲۸ و ۲۹) را شاهد مثال آورده است (حیری، ۱۴۳۲: ۴۸۱). مفسران نیز آیه را چنین تفسیر کرده‌اند «أمر سلیمان الیهدهد بأن یذهب بکتابه الذی کتبه له» (طوسی، بی تا: ۹۲/۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۵۵۴/۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۰۶/۵).

- حیری، دامغانی و ابن جوزی وجه «کتابه» را برای واژه «کتاب» ذکر کرده‌اند و به این سه آیه اشاره می‌کنند «وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ» (البقرة/۱۲۹)، «وَ يُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ» (آل عمران/۴۸) «وَ إِذْ عَلَّمْتِكَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ» (المائدة/۱۱۰) (حیری، ۱۴۳۲: ۴۸۱؛ دامغانی، ۱۹۸۳: ۴۰۰؛ ابن جوزی، ۱۹۸۷: ۵۲۶).

مفسران تفاسیر متفاوتی از واژه «کتاب» در آیات فوق آورده‌اند؛ اکثر مفسران «کتاب» در آیه صدویست و نه سوره البقرة را «القرآن» تفسیر کرده‌اند (سمرقندی، بی تا: ۹۴/۱؛ طوسی، بی تا: ۶۶۷/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۸۰/۱). این واژه در آیه چهل و هشت سوره آل عمران، «یعلمه الخط بالید» تفسیر شده است (میبدی، ۱۳۷۱: ۱۲۲/۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۹۳/۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۶۰/۲). تفاسیر، «کتاب» در آیه صد و ده سوره المائدة را «کتاب الحقائق و المعارف»، «خط»،

«جنس الکتب»، «کل کتابات الوحی» و... تفسیر کرده‌اند (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۲۰۰/۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۵۵/۴؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۹۱/۹).

- حیری «کتابه الملائکه فی دیوان الحفظه» را که بسیار شبیه وجه «دیوان الحفظه» است، وجه «کتابه» آورده و آیات «إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا نَمُكِّرُونَ» (یونس/۲۱) و «أَمْ يَحْسِبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَىٰ وَرُسُلْنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ» (الزخرف/۸۰) را برای این وجه ذکر کرده است (حیری، ۱۴۳۲: ۴۹۱).

اکثر مفسران واژه «یکتبون» در دو آیه فوق را تفسیر نکرده‌اند و احتمالاً دلیل آن واضح بودن معنا برای مخاطب است (طوسی، بی تا: ۳۵۸/۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۳۲/۱۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۰۳/۱۳). به نظر می‌رسد، «کتابه الملائکه» یکی از مصادیق «کتابه» است و بهتر است هر دو یک وجه اعلام شوند.

- «کتب کلها» وجه دیگری است که حیری برای واژه «کتب» به آن اشاره می‌کند و آیات «هِنَّ أُمُّ الْكِتَابِ» (آل عمران/۷) و «وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ» (آل عمران/۱۱۹) را برای آن مثال می‌آورد (حیری، ۱۴۳۲: ۴۸۰). مفسران نیز این وجه را تایید کرده‌اند و «کتاب» در این آیات را چنین تفسیر کرده‌اند «أصل كل كتاب»، «جنس الکتب»، «جمع الکتب السماویة النازلة» و... (سمرقندی، بی تا: ۱۹۴/۱؛ طوسی، بی تا: ۳۹۵/۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۸۱/۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۸۷/۳).

- حیری، دامغانی، تغلیسی و ابن جوزی وجه «اللوح المحفوظ» را ذکر کرده‌اند و به آیات «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (الأنعام/۵۹)، «وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (الرعد/۳۹)، «وَأِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلَّيْ حَكِيمٌ» (الزخرف/۴۳) و «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ» (الحديد/۲۲) اشاره داشتند (حیری، ۱۴۳۲: ۴۸۰؛ دامغانی، ۱۹۸۳: ۴۰۰؛ تغلیسی، ۱۳۷۱: ۲۴۸؛ ابن جوزی، ۱۹۸۷: ۵۲۶).

مفسران نیز واژه «کتاب» در آیات فوق را «لوح المحفوظ» تفسیر کرده‌اند (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۴۵/۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۱/۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۴۶۷/۲۹؛ میدی، ۱۳۷۱: ۲۱۱/۵).

- وجه «مکاتبه»^۵ را حیری برای واژه «کتاب» ذکر کرده و آن را چنین توضیح داده است «هی آن یشتیری العبد نفسه من مولاه» (حیری، ۱۴۳۲: ۴۸۱). «وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ» (النور/۳۳) (حیری، ۱۴۳۲: ۴۸۱). مفسران «کتاب» در این آیه را چنین تفسیر کرده‌اند «المکاتبه» و هی ان يقول الرجل لمملوکه کاتبته علی کذا» (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۰۶/۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴۳۳/۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۳/۱۵). به نظر می‌رسد وجه «مکاتبه» به معنای نامه‌نگاری و نوشتن، می‌تواند زیرمجموعه وجه «کتابه» قرار می‌گیرد.

- وجه «وقت» را دامغانی و ابن جوزی برای واژه «کتاب» در دو آیه «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا» (آل عمران/۱۴۵) و «وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرِيَةٍ إِلَّا وَهِيَ كِتَابٌ

مَعْلُومٌ» (الحجر/۱۵/۴) ذکر کرده‌اند (دامغانی، ۱۹۸۳: ۴۰۱؛ ابن جوزی، ۱۹۸۷: ۵۲۷). مفسران نیز با عباراتی مانند، «أجل مقدر مكتوب في اللوح»، «لكل أمه كتاب معلوم عند الله مكتوب فيه أجلهم» و... با این وجه تفسیری موافق‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۴/۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۵۸/۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹۸/۱۲). با این تفاسیر، منظور از وقت، زمانی است که در لوح یا کتاب نوشته شود؛ بنابراین این واژه بامعنای اصلی «کتاب» مرتبط است.

۵- نتیجه

معنای اصلی «کتاب» که عبارت «خرز الشيء بسیر» است در قرآن به کار نرفته است. به نظر می‌رسد قرآن کاربرد رایج دیگری به «کتاب» داده و مشتق «کتاب» از این ریشه به فراوانی و با توسعه معنایی در قرآن استعمال شده است. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد در ازدیاد وجوه معنایی «کتاب»، افراط و تکلف شده است. همانطور که در قسمت وجوه معنایی و کاربرد قرآنی آمده است، حیری بیشترین وجه را برای واژه «کتاب» ذکر می‌کند.

به‌طور کلی می‌توان برخی وجوه را به یکدیگر برگرداند و چندمعنایی واژه «کتاب» را با تعداد کمتری مطرح کرد. برای نمونه وجه «إنجیل»، «توراه»، «زبور»، «قرآن»، «کتاب کله‌ها»، «صحف» را زیرمجموعه و مصداق «کتاب بعینها» قرار داد. همچنین وجه «قضاء»، «فرض»، «ایجاب فی الوجوب» زیر مجموعه «أمر» باشد. وجه «تبین»، «کتاب سلیمان»، «مکاتبه»، «کتابه الملائکه» زیر مجموعه «کتابه» و نوشتن قرار گیرد و «عده» به «وقت» بازگردد. در این صورت ده وجه کلی برای «کتاب» باقی است که عبارت‌اند از «أعمال بنی آدم»، «أمر»، «جعل»، «حساب»، «حفظ»، «علم»، «کتاب بعینها»، «کتابه»، «لوح المحفوظ» و «وقت». کاربرد تمام این ده وجه از نظر مفسران تایید شده و به معنای اصلی واژه «کتاب» قابل بازگشت است.

منابع

- آلوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، محقق: علی عبدالباری عطیه، انتشارات دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
- ابن جوزی، عبدالرحمن، نهضة الأعين الناظر في علم الوجوه والنظائر، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۱۹۸۷ م.
- ابن درید، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، انتشارات دار العلم للملايين، بیروت، ۱۹۸۷ م.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل، المحکم و المحيط الأعظم، محقق: عبد الحمید هنداوی، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۱ ق.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.
- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، تحقیق عبدالسلام الشافی محمد، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
- ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، محقق: عبدالسلام محمد هارون، انتشارات مکتب الأعلام اسلامی، قم، ۱۴۰۴ ق.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم، محقق: محمد حسین شمس الدین، دارالکتب

- العلمیه، بیروت، ۱۴۱۹ ق.
- ازهری، ابومنصور محمد بن محمد، تهذیب اللغة، محمد عوض مرعب، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۲۰۰۱ م.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل و أسرار التاویل، محقق: محمد بن عبدالرحمن المرعشلی، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ ق.
- پاکتچی، احمد و دیگران، «چندمعنایی ماده «نذر» در قرآن کریم؛ تحلیلی زبان‌شناختی بر همگرایی ریشه ای میان «نذر» و «انذار»، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، پاییز و زمستان ۱۳۹۷، شماره ۱۳.
- تغلیسی، حبیب بن ابراهیم، وجوه قرآن، تحقیق: مهدی محقق، بنیاد قرآن، ۱۳۶۰ ش.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، محقق: احمد عبدالغفور عطار، دارالعلم للملایین، بیروت، چاپ چهارم، ۱۹۹۰ م.
- حسینی، لینا سادات و دیگران، «بررسی چندمعنایی واژه «روح» در ترجمه‌های قرآن کریم»، نشریه مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، بهار و تابستان ۱۳۹۴، شماره ۳.
- حیری نیشابوری، اسماعیل بن احمد، وجوه القرآن، محقق: نجف عرشی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، چاپ دوم، ۱۴۳۲ ق.
- دامغانی، حسین بن محمد، الوجوه و النظائر فی القرآن الکریم أو قاموس القرآن، محقق: عبدالعزیز سید الأهل، چاپ چهارم، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۳ م.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دارالقلم، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
- رأفت سعید، محمد، تاریخ نزول القرآن، دار الوفاء، مصر، ۱۴۲۲ هـ - ۲۰۰۲ م.
- زمرقندی، محمود، الکشاف عن الحقائق غوامض التنزیل، چاپ سوم، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ ق.
- سمرقندی، محمد بن احمد، بحر العلوم، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.
- شیشه‌چی، زینب و الهه شاه پسند، «نقدی بر تعاریف ارائه‌شده از اصطلاح «وجوه و نظائر»، معرفت، سال بیست و چهارم، مهر ۱۳۹۴ شماره ۲۱۴.
- سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی تفسیر الماثور، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ ق.
- شریعتی، غلام محمد، «معناشناسی در زمانی واژه کتاب در قرآن»، نشریه قرآن‌شناخت، بهار و تابستان ۱۳۹۰، سال سوم، شماره ۷.
- صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، چاپ دوم، انتشارات فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۶۵ ش.
- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۷ ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، جوامع الجامع، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، تهران، ۱۳۷۷ ش.
- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات دار المعرفه، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، التبیان، احمد قصیر عاملی، داراحیاء التراث العربی، بی‌تا.
- عبدالباقی، محمد فواد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم، انتشارات ژکان، قم، ۱۳۸۹ ش.
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، انتشارات دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، تحقیق مهدی مخزومی، دار و مکتبه الهلال، بی‌تا.
- فیض کاشانی، ملا محسن، الصافی، محقق: حسین اعلمی، چاپ دوم، انتشارات الصدر، تهران، ۱۴۱۵ ق.
- قرطبی، محمد بن احمد، الجامع الأحکام القرآن، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴ ش.
- لطفی، سید مهدی و میرسعیدی، سمانه، «معناشناسی واژه کتاب در قرآن بر پایه روابط هم‌نشینی»، پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، شماره ۸.
- مقاتل بن سلیمان البلخی، الوجوه و النظائر فی القرآن العظیم، محقق: حاتم صالح الضامن، مرکز جمعۀ الماجد للثقافه و التراث، دبی، ۲۰۰۶ م.

- میبدی، احمد بن ابی اسعد، کشف الأسرار و عده الأبرار، محقق: علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱ ش.
 - هارون بن موسی، الوجوه و النظائر فی القرآن الکریم، محقق: حاتم صالح الضامن، وزارة الثقافة و الأعلام دائرة الآثار و التراث، بغداد، ۱۹۸۸ م.

(Endnotes)

- (۱) پینه کردن.
- (۲) ماده شتر زمانی که به فرزندی غیر خود محبت می کند.
- (۳) امر نمودن به کاری و فیصله دادن آنچه با سخن و چه با عمل چه الهی چه بشری.
- (۴) مجموعه نوشته ها.
- (۵) مکاتبه، درباره «عبد مکاتب» است که به واسطه آن بنده بر اساس شرایطی آزاد می گردد و در این مورد، قرار فی مابین مکتوب می گردد، سلیمانی، ۱۳۷۳: ۱۷۳.

تحلیل تطبیقی اشکالات نحوی ترجمه قرآن حداد عادل و فولادوند

(مطالعه موردی: مفعول مطلق)

(تاریخ دریافت: ۹۷/۳/۴ تاریخ پذیرش: ۹۷/۶/۶)

محمدحسن امرائی*
یحیی معروف**

چکیده

غلامعلی حداد عادل و محمد مهدی فولادوند از مترجمان معاصر قرآن کریم هستند که ترجمه آنها از منظر برگردان انواع مفعول مطلق، نیازمند بازنگری مجدد است. روش‌شناسی ترجمه‌ها نشان می‌دهد که مترجمان در برگردان مفعول مطلق و انواع آن غالباً به شیوه تحت‌اللفظی صرف عمل نموده‌اند؛ لذا نقش ظرافت‌های نحوی و دستوری را در بیان ترجمه فارسی نادیده انگاشته‌اند. این مقاله درصدد است تا به بررسی و نقد کیفیت ترجمه مفعول مطلق و انواع مختلف آن در ترجمه غلامعلی حداد عادل و محمد مهدی فولادوند بپردازد. نتایج پژوهش در آیاتی که به صورت مورد پژوهانه بررسی و تحلیل گردید، نشان داد که هر دو مترجم در برگردان تعابیر مفعول مطلق قرآن کریم غالباً از روش معنایی یا معنایی - ارتباطی که بهترین روش‌ها در برگردان انواع مفعول مطلق هستند، غفلت ورزیده‌اند؛ بلکه بیشتر از رویکرد حرفی و لفظی بهره گرفته‌اند. با این حال، فولادوند به مراتب بهتر از حداد عادل عمل کرده است. ضرورت انجام این پژوهش، نارسایی ترجمه حداد عادل و فولادوند، در برگردان انواع مفعول مطلق است تا جایی که ادبیات این ترجمه‌ها در برخی موارد، دچار عربی زدگی ساختاری گردیده است.

واژگان کلیدی: اشکالات نحوی، مفعول مطلق، قرآن، ترجمه، حداد عادل، فولادوند.

سال دوم
شماره یکم
پیاپی: ۳
پاییز و زمستان
۱۳۹۷

* استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه ولایت، ایران‌شهر، ایران. (نویسنده مسئول) m.amraei@velayat.ac.ir
** استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران. y.marof@yahoo.com

۱- مقدمه و بیان مسئله

ترجمه قرآن کریم به زبان فارسی یکی از پرچالش‌ترین بخش‌های ترجمه است که رسالت آن، توسعه و ترویج فرهنگ قرآنی و انتقال آموزه‌ها و تعالیم و حیانی است. از جمله مهم‌ترین اصولی که تاکنون در ترجمه‌های فارسی قرآن کریم، توجه کاملی به آن نشده است، ترجمه مفعول مطلق در قرآن کریم است. مفعول مطلق در زبان فارسی الگوی برابری به لحاظ نقش نحوی ندارد، جز در مواردی اندک که در زبان عرف به کار می‌رود؛ مانند: خندید چه خندیدنی! فریاد کشید چه فریادی! (جواهری، ۱۳۹۳: ش: ۲۲۲) در زبان عربی، مفعول مطلق از نقش‌هایی است که معادل مشخصی در زبان مقصد (فارسی) ندارد. این حالت نحوی به‌ویژه پس از نفوذ زبان عربی در زبان و ادب فارسی، وارد ساختار نحوی زبان فارسی شد و به‌صورت ساختاری مشابه و نه معادل - بخصوص در شعر فارسی به‌کاررفته رفت، چنان‌که در شواهد زیر می‌بینیم:

بخندید «خندیدنی شاهوار» چنان کامد آوازش از چاه‌سار

(فردوسی، ۱۳۶۳: ۹۳/۳)

بجنیید «جنیدنی باشکوه» چو از زلزله کالدهای کوه

(نظامی، ۱۳۸۱: ۴۵۱)

این حالت نحوی در زبان فارسی معاصر و معیار هرگز به‌صورت مشابه ساختاری به کار نمی‌رود؛ بنابراین، باید معادلی ساختاری در زبان مقصد در برابرش به کار برد. در زبان معیار، گونه‌های مختلف مفعول مطلق را با گونه‌های متناسب از قید (تأکید، تشبیهی، تکرار، نفی) معادل‌سازی می‌کنند (قلی‌زاده، ۱۳۹۵: ۲۸). در این مقاله، مشکلات نحوی مربوط به مفعول مطلق را در چهار محور در سطح ترجمه حدّاد عادل و فولادوند با رویکرد تطبیقی موردبررسی و نقد تحلیلی قرار گرفته تا میزان توفیق هرکدام از برگردان مفعول مطلق بیشتر تبیین گردد.

۱ - ۱ - پیشینه پژوهش

در ارتباط با ترجمه فارسی غلامعلی حدّاد عادل و محمد مهدی فولادوند از قرآن، تاکنون مقالات متعددی به رشته تحریر درآمده است که در زیر به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. محمدعلی کوشا در مقاله «معرفی و بررسی ترجمه حدّاد عادل از قرآن» (۱۳۹۰ ش)، ضمن اشاره به برخی نقاط قوت و زیبایی‌های این ترجمه، برخی مشکلات صرفی - نحوی، واژگانی، بلاغی و فقهی تفسیری این ترجمه را به‌صورت پراکنده، مطرح نموده است.

۲. حسین استادولی نیز در مقاله‌ای به نام «نگاهی دیگر به نقد و بررسی ترجمه قرآن کریم از غلامعلی حدّاد عادل» (۱۳۹۴ ش) به نقد و بررسی اشکالات این ترجمه به طور استقرائی و گزینشی اقدام نموده و حدّاد عادل نیز برخی از این نقدها را در چاپ جدید ترجمه خود اعمال نموده است.

۳. سیدمحمد رضی اصفهانی نیز در مقاله‌ای به عنوان «نقد ساختار ترجمه حدّاد عادل و صفارزاده، مطالعه مورد پژوهانه: ضمیر فصل» (۱۳۹۳ ش) ضمیر فصل را از نظر ساختاری در دو ترجمه فارسی حدّاد عادل و طاهره صفارزاده، تحلیل تطبیقی نموده و معادل‌های ساختاری متفاوتی از برگردان انواع ضمیر فصل در ترجمه مترجمان واکاوی نموده است.

۴. مهدی سلطانی رنایی در مقاله «نقد ترجمه استاد فولادوند» (۱۳۸۴) به نقد ترجمه استاد فولادوند در برخی جنبه‌ها از جمله واژگان، تعابیر نحوی و بلاغی و ... پرداخته است.

۵. مالک عبدی در مقاله‌ای با عنوان «آسیب‌شناسی ترجمه فولادوند با تکیه بر کارکردهای صرفی، نحوی، واژگانی و بلاغی دانش معناشناسی» به آسیب‌شناسی ترجمه فولادوند در حوزه‌های مذکور و بیان راه‌کارهای مطلوب پرداخته است.

و مقالات دیگری که به خاطر پرهیز از تکرار مکررات از ذکر آن‌ها خودداری می‌گردد؛ اما درباره مفعول مطلق نیز تاکنون مقالاتی متعدد به زیور طبع آراسته شده که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. «بررسی ترجمه و معادل ساختاری مفعول مطلق با محوریت ترجمه استاد فولادوند) بررسی موردی سوره نساء» در این نوشته، ابتدا به بحث پیرامون مفعول مطلق و معادل ساختاری آن در ادبیات فارسی. پرداخته شده است. سپس با ترجمه قرآن استاد فولادوند به صورت نمونه در سوره نساء تطبیق داده شده است.

۲. «مفعول مطلق و معادل ساختاری آن) بر اساس ساختار زبانی قرآن کریم» عنوان مقاله‌ای از حیدرقلی زاده است که در آن به بررسی مشکلات ساختاری. مفعول مطلق در برخی ترجمه‌های قرآنی پرداخته و مشکلات ساختاری مفعول مطلق را برشمرده است.

باین حال، علی‌رغم مقالات نگارش یافته متعددی در خصوص ترجمه فارسی حدّاد عادل و فولادوند از قرآن کریم؛ تا آنجا که نگارندگان این مقاله مطلع هستند، تاکنون پژوهشی مستقل و جامع در خصوص نقد و بررسی تطبیقی ترجمه مفعول مطلق در سطح ترجمه‌های یادشده از قرآن کریم، به صورت خاص و موردی، صورت نپذیرفته است.

۱ - ۲ - سؤالات پژوهش

۱- آیا هر دو مترجم، در ترجمه ساختار نحوی مفعول مطلق و انواع آن توانسته‌اند معادل‌یابی دقیقی انجام دهند؟

۳- هر دو مترجم، در برگردان ساختار نحوی مفعول مطلق بیشتر به معانی لفظی اعتماد دارند یا معانی مفهومی؟

۲- چارچوب نظری پژوهش

۲-۱. تعریف مفعول مطلق و انواع آن

در اصطلاح نحو، مفعول مطلق عبارت از مصدری است که پس از فعلی که مصدر از لفظ همان فعل است، برای تأکید، بیان نوع و یا عدد عنوان می‌شود؛ مانند: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (النساء/ ۱۶۴). در این آیه شریفه، فعل «كَلَّمَ» عامل و «تَكْلِيمًا» مفعول مطلق و مصدر تأکید کننده‌ی عامل است. در غالب کتب نحوی، مفعول مطلق را به چهار گروه تقسیم نموده‌اند: مفعول مطلق تأکیدی که غالباً مصدری است منصوب از جنس فعل که بدون صفت با مضاف‌الیه به‌کاربرده می‌شود و برای تأکید بر وقوع فعل به کار می‌رود. مفعول مطلق نوعی که غالباً به‌صورت موصوف و مضاف، برای بیان چگونگی وقوع فعل به‌کاربرده می‌شود و همواره باصفت یا مضاف‌الیه همراه است. قابل توجه است که در ترجمه مفعول مطلق نوعی در صورتی که باصفت همراه باشد فقط صفت ترجمه می‌شود یعنی به‌صورت (خیلی، زیاد و...) استفاده می‌کنیم و در صورتی که با مضاف‌الیه همراه باشد از کلمات (مثل، مانند و...) استفاده می‌کنیم. مفعول مطلق عددی که غالباً عدد فعل را می‌رساند و گاهی نیز مصدری وجود دارند که به‌عنوان مفعول مطلق در جمله ظاهر می‌شوند و عامل آن‌ها جوازاً یا وجوباً محذوف است مانند، حَقًّا، سَمْعًا، طَاعَةً، شُكْرًا، أَيْضًا، حَمْدًا، صَبْرًا، سُبْحَانَ اللَّهِ، مَعَاذَ اللَّهِ، مَعْدَرَةٌ، اِضَافَةٌ، عَفْوًا و ... ما در این پژوهش بر اساس انواع مختلف مفعول مطلق، ترجمه فارسی حداد عادل و فولادوند از قرآن را بررسی نموده تا معادل‌یابی دقیقی از انواع مفعول مطلق را در آن دو، به مخاطب بشناسانیم.

۲-۲. عامل مفعول مطلق

عامل مفعول مطلق نیز به چهار شکل واقع می‌شود که عبارت‌اند از:

۲-۲-۱. فعل متصرف تام

بنابراین، فعل جامد مثل فعل تعجب و فعل ناقص مثل «كَانَ» نمی‌توانند عامل مفعول مطلق باشند؛ مانند: «فَرَحْتُ فَرَحًا». در این مثال، «فَرَحْتُ» فعل متصرف تام و عامل مفعول مطلق (فَرَحًا) است (ر.ک؛ حسن، ۱۴۲۸ ق: ۱۵۹/۲)

۲-۲-۲. وصف متصرف

وصف متصرف؛ مانند اسم فاعل و اسم مفعول و صیغه مبالغه. لذا اسم تفصیل و صفت

مشبّهه نمی‌توانند عامل مفعول مطلق باشند (ر.ک؛ الصّبان، ۱۳۷۷: ۲ / ۶۲۷)؛ مانند «رَأَيْتَكَ مُجْتَهِدًا اجْتِهَادًا». در این مثال، «مجتهداً» اسم فاعل و عامل مفعول مطلق (اجتهاداً) است.

۲-۲-۳. مصدر

مصدر؛ مانند: (قَالَ أَذْهَبَ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاؤُكُمْ جَزَاءً مَوْفُورًا) (الإسراء/۶۳)؛ یعنی: «فرمود: برو و هرکسی از آنان از تو تبعیت کند، جهنّم کیفر شماسست؛ کیفری است فراوان». در این آیه شریفه، «جَزَاؤُكُمْ» مصدر و عامل مفعول مطلق (جَزَاءً) است (همان: ۱۳۷).

۲-۲-۴. مفعول مطلق با عامل محذوف

باید این ساخت نحوی را به‌عنوان یک قسم از جمله‌های زبان عربی که هم به لحاظ ساختار و هم به لحاظ معنای مستفاد از آن با مفعول مطلق‌های مذکورالعامل متفاوت است، موردبررسی قرار داد. این مطلب از توضیح خضری بر شرح ابن‌عقیل استفاده می‌شود، آنجا که درباره این ساخت می‌نویسد: «مفعول مطلق یا برای تأکید است یا برای نوع یا بیان عدد و یا جانشین فعل خویش است» (خضری، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۸۸)؛ زیرا در این ساخت نحوی، مفعول مطلق درواقع، به منزله مسند‌الیه و مسند یک جمله ایفای نقش می‌کند (ر.ک؛ شکرانی، ۱۳۸۰: ۲۴)؛ برای مثال، در آیه «فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثَخَتُّمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ...» (محمد/ ۴)، «ضرب» یک مفعول مطلق برای فعل محذوف است که در چهارچوب قواعد نحوی و در کتب تفسیر، این عبارت در اصل چنین بوده است: «فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ بَضْرَبًا» که با حذف عامل یعنی «اضربوا» از باقیمانده کلام، ترکیب «ضَرْبَ الرِّقَابِ» به وجود آمده است.

۳- بررسی ترجمه انواع مفعول مطلق در ترجمه حداد و فولادوند

۱- ۳- مفعول مطلق تأکیدی

مفعول مطلق تأکیدی مفاد فعل را مؤکد می‌سازد و قیده‌های تأکید، کیفیت، مقدار، نفی و مانند این‌ها که به‌نوعی بر مفهوم فعل تأکید می‌کنند یا می‌توان در این راستا از آنان استفاده کرد، می‌توانند برابره‌های مناسبی برای این نوع مفعول مطلق باشد؛ به‌عنوان نمونه:

(وَوَعَدُ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا) (مریم / ۷۹)

حدّاد عادل: و عذابش را بسی افزون‌تر خواهیم ساخت.

فولادوند: و عذاب را برای او خواهیم افزود.

قید «بسی» در ترجمه حدّاد عادل، متمم قیدی برای فعل جمله است که در برابر مفعول

مطلق تأکیدی «مَدًّا» آورده شده است. همان‌گونه که در ترجمه فولادوند ملاحظه می‌شود، وی نقش مفعول مطلق را در ترجمه مفعول گذاشته است، بدین معنی که مترجم اساساً مفعول مطلق را - خواه به صورت معادل و یا به صورت مشابه - به زبان مقصد ترجمه نکرده و این حذف نابجاست؛ اما در ترجمه حداد عادل به نقش مفعول مطلق در ترجمه توجه شده و معادل قید تأکید «بسی» را ذکر نموده است. البته این بدان معنی نیست که حداد عادل تمامی مفعول مطلق‌ها را به درستی به زبان مقصد (ترجمه) انتقال داده؛ بلکه ایشان در موارد بسیاری، دیده می‌شود که از برابری برای ترجمه مفعول مطلق تأکیدی بهره گرفته است که برفرض مفهوم بودن، نمی‌تواند برابری به زبان معیار و موافق زبان فارسی تلقی شوند، به نمونه‌هایی از این دست پرداخته می‌شود:

﴿يَوْمَ يَدْعُونَ إِلَى نَارِ جَهَنَّمَ دَعَاً﴾ (طور / ۱۳)

حداد عادل: روزی که به سوی جهنم می‌رانندشان، چه سخت راندنی!
فولادوند: روزی که به سوی آتش جهنم کشیده می‌شوند [چه] کشیدنی.

﴿وَمَكَرُوا مَكْرًا كَبِيرًا﴾ (نوح / ۲۲)

حداد عادل: و نیرنگ زدند نیرنگی بزرگ.

فولادوند: و دست به نیرنگی بس بزرگ زدند.

﴿وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (النمل / ۵۰)

حداد عادل: آنان ترفندی زدند و ما نیز، بی‌آنکه بدانند، ترفندی زدیم و چه ترفندی.

فولادوند: و دست به نیرنگ زدند و [ما نیز] دست به نیرنگ زدیم و خبر نداشتند.

نقد و ارزیابی

برخلاف فولادوند، مهم‌ترین نکته‌ای که در ترجمه حداد عادل از مفعول مطلق تأکیدی در آیات فوق، توجه مخاطب را به خود جلب می‌نماید، استفاده از شیوه‌های قدیمی و منسوخ ترجمه مفعول مطلق در زبان فارسی است که بقایای این شیوه احیاناً در زبان محاوره دیده می‌شود. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، مترجم به ظاهر و شکل متن مبدأ (قرآن کریم) اعتماد نموده و ترجمه آیات بر مبنای تشابه ساختاری و نه تعادل ساختاری و به شیوه تحت‌اللفظی و حرفی صورت گرفته است؛ و همان است که سبب این ناهنجاری شکلی در ترجمه گردیده است. مفعول مطلق «دعاً» بر اساس تشابه ساختاری و لفظ به لفظ به متن مبدأ و نه تعادل ساختاری، به زبان فارسی برگردان شده است که نه تنها معادل و مطابق نیست؛ بلکه اصولاً در زبان فارسی چنین اسلوبی، ناشناخته و غیرقابل قبول است و در حقیقت خروج از زبان معیار و نوعی عربی‌گرایی است. نمی‌توان ترجمه حداد عادل را وفادارترین ترجمه به زبان مبدأ، از منظر ساختارهای مفعول مطلق، به شمار آورد؛ بلکه مترجم، احیاناً مرتکب نوعی عربی‌گرایی

افراطی در این مجال نیز گردیده است. جالب توجه است که ایشان، در تکمله‌ای که در یکی از مقالات محمدمهدی رکنی یزدی آمده، اظهار نموده است که: «عربی زدگی ساختاری، بدتر از عربی زدگی واژگانی» است (رکنی یزدی، ۱۳۹۰: ۸). اما آیات شریفه‌ی فوق و نیز آیه ۵ از سوره معارج: ﴿فَأَصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا﴾ (معارج / ۵) که به صورت: (و تو صبر پیشه کن، صبری جمیل.) ترجمه شده است، مثال‌های بارز و برجسته‌ای بر وجود عربی زدگی ساختاری در ترجمه حدّاد عادل است. در این آیه، ساختار ترجمه حدّاد عادل، شبیه ساختار مفعول مطلق در قرآن کریم است، نه معادل آن. هرچند فولادوند نیز گاه‌گاهی مرتکب این گونه عربی زدگی‌های ساختاری گردیده است؛ چنان‌که در ترجمه آیه ۲۰ سوره فجر، چنین گفته است: ﴿وَتُجِبُونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾ (و مال را دوست دارید، دوست‌داشتنی بسیار).

۲-۳- مفعول مطلق نوعی

مفعول مطلق نوعی، نوع فعل را بیان می‌کند و بر دو نوع است: موصوف و صفت. درباره‌ی دسته نخست، یعنی مفعول مطلق از نوع موصوف، مهم‌ترین اشکالی که ممکن است در ترجمه مفعول مطلق نوعی رخ نماید، برگردان آن به شکل مفعول صریح از جانب مترجمان است، همان‌گونه که آیه ﴿وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ (الإسراء / ۲۳) را چنین ترجمه نموده‌اند:

حدّاد عادل: و بدانان به نیکی سخن بگوی.

فولادوند: و با آنان سخنی شایسته بگوی.

ملاحظه می‌شود که ترکیب «سخنی شایسته» در ترجمه فولادوند، نقش مفعول صریح دارد و می‌بایست به جای آن از قیدهایی نظیر به نیکویی، بزرگوارانه، با اکرام و ... استفاده می‌کردند؛ اما دیده می‌شود که در ترجمه حدّاد عادل با استفاده از متمم قیدی «به نیکی» تعادل در ترجمه برقرار شده است. در این آیه شریفه «قولا» می‌تواند به معنای کلام و مفعول به یا مصدر و مفعول مطلق نوعی و موصوف باشد. بدین معنی که برخی صاحب‌نظران نحوی به دلالت سیاق و بافت این‌گونه ساختارها را مفعول به نیز به شمار آورده‌اند. در ترجمه نخست عبارت «به نیکی» در برابر «قولا کریمًا» در نظر گرفته شده است و بهتر بود پیش از لفظ «سخن» می‌آمد: «و با ایشان به نیکویی سخن به گوی یا: نیکو سخن بگو»؛ اما ترجمه دوم بر اساس مفعول به بودن آن است؛ و از همین قبیل است:

﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُعَذِّبُ عَذَابُهُ أَحَدٌ * وَلَا يُوثِقُ وَثَاقُهُ أَحَدٌ﴾ (الفجر / ۲۵ - ۲۶)

حدّاد عادل: در آن روز هیچ‌کس مثل عذاب خدا، عذاب نکند؛ و هیچ‌کس مثل به بند کشیدن خدا، به بند نکشد.

فولادوند: پس در آن روز هیچ‌کس چون عذاب کردن او، عذاب نکند و هیچ‌کس چون دربند کشیدن او دربند نکشد.

کلمات «عذاب» و «وثاقه» مفعول مطلق نوعی از نوع مضاف هستند که باید با کمک ادوات تشبیه و قیدهای کیفیت ترجمه شوند. در ترجمه حداد عادل مترجم با بهره‌گیری از لفظ «مثل» توانسته است به ترجمه‌ای وفادار دست یابد که البته بهتر بود به جای لفظ «مثل» که عربی است از قیود تشبیه دیگری، از قبیل: (چون مانند، همانند، به مانند و ...) استفاده می‌کردند. این موضوع در ترجمه فولادوند به خوبی مراعات شده و ایشان با آوردن ادات تشبیهی مانند «چون» ترجمه بهتر و معادل‌تری ارائه نموده است. نکته مهم دیگری که در ترجمه حداد عادل بدان التفات کافی نشده، این است که در این ترجمه‌ها «عذاب» که مصدر است، به عذاب فارسی که اسم مصدر است ترجمه شده است. این موضوع اساساً ابهام‌آور است و دو معنا را به ذهن مخاطب القا می‌کند: عذاب کردن و نوع آن؛ یعنی کسی به مانند عذاب کردن خدا از جهت سختی و شدت، عذاب نمی‌کند، یا: کسی به سان عذاب خدا از جهت نوع و صورت، عذاب نمی‌کند. ترجمه فولادوند، هیچ‌کدام از اشکالات مطرح شده را ندارد؛ بنابراین، ترجمه‌ای وفادار، امین و دقیق است.

(وَتَجِبُونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا) (الفجر / ۲۰)

حداد عادل: و مال و ثروت را دوست می‌دارید، بسیار هم دوست می‌دارید.

فولادوند: مال را دوست دارید، دوست‌داشتنی بسیار.

در این آیه شریفه «حُبًّا» مفعول مطلق نوعی از نوع موصوف و لفظ «جَمًّا» صفت برای آن است و نوع این دوست داشتن را بیان می‌نماید. معادل ساختاری دقیق ترجمه این گونه مفعول مطلق‌ها، قید کیفیت و یا تأکید است. اگر بخواهیم این گونه جملات را به صورت حرفی و تحت‌اللفظی ترجمه نماییم دچار ناهنجاری‌های ساختاری در ترجمه شده و نمی‌توانیم بلاغت نحوی - معنایی مفعول مطلق معنایی را به مخاطب زبان فارسی بازتاب دهیم. همان گونه که گفته شد، در ترجمه این آیه و مفعول مطلق نوعی آن، ضرورت دارد، مفعول مطلق و صفت آن را یکجا به یک نقش (قید تأکید یا کیفیت) تبدیل و ترجمه نماییم. ترجمه هر یک از مفعول مطلق و صفت آن به صورت جداگانه و مستقل خلاف اهداف دستوری است و نتیجه‌ای ناخواسته، جز افتادن در دام عربی‌گرایی ساختاری ندارد. این موضوع در ترجمه فولادوند، قابل ملاحظه است. روشن است که در این ترجمه، هر یک از مفعول مطلق نوعی و صفت جداگانه ترجمه شده‌اند؛ لذا ترجمه وی تعادل ساختاری ندارد؛ چراکه ترجمه او بر اساس روش ترجمه حرفی و لفظ به لفظ صورت گرفته است. با دقت در ترجمه حداد عادل می‌توان گفت که ترجمه ایشان از منظر مفهوم همان ترجمه فولادوند، است که فقط قالب و ساختار جمله‌بندی ترجمه تغییر کرده است. روشن است که حداد عادل جمله اسمیه «بسیار هم دوست دارید» را به جای مصدر و صفت «دوست‌داشتنی بسیار» آورده است. البته مترجم با انتخاب این ساختار متفاوت در ترجمه از گرداب عربی‌گرایی ساختاری رهایی یافته و ترجمه را به سوی معنا محور بودن سوق داده است. جالب توجه است که برخی

مترجمان صاحب‌نام همانند خرمشاهی از قید تعجب برای برگردان مفعول مطلق نوعی بهره گرفته‌اند: «و مال را چه بسیار دوست می‌دارید» (خرمشاهی). ترجمه پیشنهادی استفاده از معادل ساختاری در قالب ترجمه‌ای مفهومی به جای مشابه ساختاری در قالب ترجمه‌ای حرفی و تحت‌اللفظی است، بدین صورت:

«و مال [و ثروت] را بسیار دوست می‌دارید»

۳ - ۳ - مفعول مطلق عددی

تنها مشکلی که ممکن است در ترجمه مفعول مطلق عددی پیش بیاید، عدم ذکر شمار وقوع فعل و مغفول ماندن تعداد آن است که معادل این نوع مفعول مطلق در زبان فارسی، غالباً قید مقدار یا تعداد است که با ذکر آن در ترجمه پیام آیه انتقال می‌یابد:

﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور / ۲)

حدّاد عادل: زن زناکار و مرد زناکار، هر کدام را صد تازیانه بزنید.

فولادوند: به هر زن زناکار و مرد زناکاری صد تازیانه بزنید.

«مِائَةَ جَلْدَةٍ» جانشین مفعول مطلق عددی و نمایانگر تعداد دفعات انجام فعل مفعول مطلق است و هر دو مترجم به درستی آن را برگردان نموده‌اند. در ترجمه فولادوند مبتدای صریح به متمم تبدیل شده است که البته این شکل از ترکیب کلام در زبان مقصد به نوعی گریز از هنجارها و نرم عادی زبان است که غالباً در ترجمه معنایی و مفهومی این گونه تغییر شکل‌ها قابل ملاحظه است.

۴ - ۳ - ترجمه مفعول مطلق با عامل محذوف

بر اساس تحلیل غالب نحویان مفعول مطلق در چنین جایگاهی منصوب به فعلی مقدّر است و از نگاه معناشناسی سه مصداق معنایی در ترجمه فارسی برای این ساخت نحوی قابل تصور است که می‌توان بدین گونه بیان کرد:

۱. فقط فعل محذوف را در ترجمه برگردان کنیم.

۲. هم فعل محذوف و هم مدلول مفعول مطلق (تأکید، نوعی و عددی) را در ترجمه برگردان کنیم.

۳. ترجمه حرفی و مشابه الفاظ عربی بکنیم یعنی ترجمه مفعول مطلق به شکل مصدری. تقریباً هر سه نوع ترجمه در میان مترجمان قرآن قابل ملاحظه است؛ اما از این سه نظریه ارائه‌شده توسط نگارنده، غالباً نظریه اول و دوم می‌تواند درست باشد؛ البته بر اساس نظریه اول، مفعول مطلق محذوف العامل تنها بر مدلول عامل محذوف خود دلالت می‌کند، نه چیزی بیشتر. این نظریه را ابن جنی به اختصار و ابن عقیل در شرح خود بر الفیه ابن مالک

به تفصیل اظهار نموده است. ابن عقیل در این باره می‌گوید: «ضرباً زیداً» به هیچ وجه دلالت بر مفعول مطلق تأکیدی نمی‌کند؛ زیرا «ضرباً زیداً» به جای جمله «اضرب زیداً» به کار می‌رود؛ بنابراین، همان گونه که جمله امری «اضرب زیداً» فاقد تأکید است، «ضرباً زیداً» نیز فاقد تأکید است (ابن عقیل، ۱۴۰۸ ق: ۴/۴۸۸)؛ اما نگارنده بر این اعتقاد است که ضمن برگردان عامل و فعل محذوف، بهتر است مدلول مفعول مطلق (تأکید، نوع، عدد) را نیز همراه آن برگردان نماییم. به هر حال، نگارنده این جستار، نظریه سوم - یعنی ترجمه مفعول مطلق محذوف العامل به صورت مصدری بدون زمان و شخص فعل - را در ترجمه مفعول مطلق، به سبب عدم مطابقت و تعادل ساختاری و زبانشناسی با ساخت دستوری زبان فارسی قابل قبول نمی‌داند؛ زیرا مفعول مطلق در زبان فارسی، معمولاً به صورت قید تأکید، کیفیت، تعداد بیان می‌شود؛ اما گاهی ملاحظه می‌شود که در ترجمه‌هایی با سبک حرفی و تحت‌اللفظی، مفعول مطلق بر اساس تشابه ساختاری و لفظ به لفظ به متن مبدأ و نه تعادل ساختاری به زبان فارسی برگردان شده است که نه تنها معادل و مطابق نیست؛ بلکه اصولاً در زبان فارسی چنین اسلوبی، ناشناخته و غیرقابل قبول است و در حقیقت خروج از زبان معیار و نوعی عربی‌گرایی است. دلیل دیگری که به ما در ردّ این نظریه کمک می‌کند این است که بسیاری از مفعول مطلق‌های محذوف العامل را نمی‌توان بر اساس روش ترجمه مصدری به فارسی ترجمه نمود.

دقیق‌ترین نظریه در ترجمه مفعول مطلق محذوف العامل را می‌توان همان نظریه دوم و سپس نظریه اول دانست؛ زیرا هر دو نظریه غالباً از منظر کاربردی تطبیق بیشتری با ساختار نحوی و کاربردی زبان فارسی دارند. هر چند حدّاد عادل، از نظریه سوم، یعنی ترجمه به صورت مصدری، بدون دخالت زمان و شخص فعل استفاده‌ی بسیاری نموده؛ اما این نظریه را می‌توان روشی بسیار کهنه و قدیمی در ترجمه مفعول مطلق دانست که غالباً مربوط به سال‌های فتح ایران باستان توسط اعراب مسلمان و ورود زبان و اسلوب عربی به فارسی و ... تا سده‌های حدوداً پنجم و ششم هجری است و در زبان فارسی معیار امروز، به جز اندکی احياناً در زبان محاوره و عامیانه قابل ملاحظه نیست. غالب مترجمان قرآن کریم، بدون توجه به مباحث نحوی، از هر سه شیوه ترجمه مفعول مطلق محذوف العامل استفاده نموده‌اند؛ اما در برگردان این ساختار نحوی باید توجه داشت که فعل محذوف به درستی در ترجمه لحاظ شود، به عنوان نمونه:

﴿وَقَصَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ (الإسراء / ۲۳)

حدّاد عادل: و به پدر و مادر نیکی کنید.

فولادوند: به پدر و مادر احسان کنید.

«إِحْسَانًا» مفعول مطلق برای فعل محذوف «أَحْسِنُوا إِحْسَانًا» است (ر.ک: حسین‌خانی و

حلال خور، ۱۳۹۴ ش: ۱۱۳). حدّاد عادل در استفاده از ترجمه لفظ عربی «إحسان» به خوبی توانسته فعل محذوف را در ترجمه منعکس نماید؛ و این مفعول مطلق از نوع تأکیدی است؛ زیرا خداوند متعال می توانستند بدین گونه بفرمایند: «وَأَحْسِنُوا بِالْوَالِدِينَ»؛ اما خداوند متعال عامل (فعل) را حذف نموده و مصدر آن را جایگزین ساخته‌اند؛ بنابراین، می توان گفت که در این جمله معنای تأکیدی نیز نهفته است که این تأکید در تمامی ترجمه‌ها، از جمله ترجمه حدّاد عادل ملاحظه نمی گردد. هر دو مترجم از نظریه اول در ترجمه مفعول مطلق نوعی استفاده نموده و تنها فعل محذوف را برگردان نموده و مدلول تأکیدی مفعول مطلق را وانهاده‌اند. ترجمه پیشنهادی، چنین است: «به پدر و مادر بسیار نیکی کنید».

﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ (الصفات / ۱۵۹)

حدّاد عادل: خداوند از این اوصاف که بر می‌شمرند پاک و منزّه است.

فولادوند: خدا منزّه است از آنچه در وصف می‌آورند.

مصدر «سُبْحَانَ» مفعول مطلق است که عامل آن محذوف است به تقدیر «نُسَبِحُ سُبْحَانَ» (حسین‌خانی و حلال‌خور، ۱۳۹۴ ش: ۱۱۴). ذکر مفعول مطلق و حذف عامل آن تجلی‌بخش نوعی تأکید است که در هیچ کدام از ترجمه‌ها این تأکید دیده نمی‌شود. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود تمامی مترجمان با بهره‌گیری از سبک ترجمه معنایی - محتوایی مفعول مطلق را به فارسی برگردان نموده‌اند. مشکل دیگر این ترجمه‌ها، این است که حدّاد عادل به جای جمله فعلیه از جمله اسنادی استفاده نموده است. گفتنی است که اگر این تغییر ساختار در ترجمه به تغییر مفهوم ترجمه منجر نشود، بر اساس شیوه ترجمه معنایی درست است، هر چند بر اساس ترجمه وفادار و امین، مخدوش تلقی می‌شود. ترجمه پیشنهادی برای این مفعول مطلق نوعی بهره‌گیری از نظریه دوم و اول است:

«او را چنان‌که شایسته است، تسبیح می‌گوییم و او از آنچه توصیف می‌کنند، برتر است»
(نظریه دوم)

همان‌گونه که قبلاً نیز گفته شد، مفعول مطلق برای فعل محذوف است نه اسم محذوف و جمله، فعلیه است نه اسمیه؛ اما حدّاد عادل، احیاناً این جمله‌های فعلیه را به صورت جمله اسمیه ترجمه نموده و محذوف آن‌ها را مبتدا تلقی نموده است نه فعل محذوف، از آن جمله است:

﴿لَهُمْ عَرْفٌ مِّنْ فَوْقِهَا عُرْفٌ مَّبْنِيَّةٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَعَدَّ اللَّهُ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ الْمِيعَادَ﴾
(الزمر / ۲۰)

حدّاد عادل: ... این وعده خداست، خدا خلف وعده نمی‌کند.

فولادوند: ... وعده‌ی خداست و خدا خلاف وعده نمی‌کند.

ترکیب «وعد الله» چهار بار در قرآن کریم با نصب «وعد» آمده است که حدّاد عادل، در

هیچ یک از موارد به نقش نحوی آن توجه نکرده است؛ چنان که در ترجمه عبارت «وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا» (نساء/ ۱۲۲) آورده است: «وعده خدا حق است». ترجمه درست عبارت چنین است: «خداوند آنان را به وعده‌ای راستین وعده داده است» (نیز ق یونس، ۴؛ روم، ۶؛ لقمان، ۹؛ زمر، ۲۰) «وَعَدَ اللَّهُ» در آیه مورد پژوهش، مفعول مطلق برای فعل محذوف (وعد الله وعده) و جمله، فعلیه است، اما ملاحظه می‌گردد که حداد عادل و فولادوند آن را اسمیه ترجمه نموده‌اند. اگر این تغییر از فعلیه به اسناد تغییری در مفهوم ایجاد نکرده باشد، این ترجمه بر اساس ترجمه معنایی درست است؛ هرچند بر اساس ترجمه معادل و وفادار مخدوش تلقی می‌شود، ولی به نظر می‌رسد ترجمه فعلیه عبارت یادشده با اسمیه در نظر گرفتن آن متفاوت باشد؛ زیرا جمله «این وعده‌ی الهی است» محدود به نعمت‌های یادشده است، اما «خدا وعده داده است» به بهشت که در آیات دیگر توصیف شده، انصراف و در نتیجه معنایی عام‌تر دارد. البته اگر کسی این انصراف را نپذیرد و مرجع آن را همین آیه بداند، طبیعی است که دیگر تفاوت معنایی نخواهد داشت.

۵ - ۳ - ترجمه مفعول مطلق و مشکلات آن در حوزه جانشینی

در زبان عربی کلماتی می‌توانند بجای مصدری که مفعول مطلق است بکار روند که آن کلمات حکم مفعول مطلق را خواهند داشت و منصوب خواهند بود. جانشین مفعول مطلق در انواع مختلف آن، غالباً به دو صورت قابل دسته‌بندی است:

۱ - دو چیز از مفعول مطلق تأکیدی نیابت می‌کند:

۱- مرادف آن، یعنی آن لفظی که به معنای مفعول مطلق است؛ مانند: «قُمْتُ وَوُفُوًّا» که از «قیاماً» نیابت نموده است؛ زیرا هم‌معنای آن است. ۲- لفظی که از حیث حروف اصلی با مصدر شریک باشد و خود بر دو نوع اسم مصدر و یا مصدری است که برای فعل دیگر آورده می‌شود.

۲- هفت چیز، جانشین مفعول مطلق نوعی و عددی است:

۱- لفظ «كُلٌّ» و «بَعْضٌ» که به مصدر اضافه شده باشد؛ مانند: «جَدَّ الطَّالِبُ كُلَّ الْجِدِّ». ۲- عدد و وسیله مخصوص فعل؛ مانند: «طَعَنَتْهُ رُمَحًا». ۳- ضمیر به مصدر مفعول مطلق بازگردد؛ مانند: «لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا». ۴- صفت؛ مانند: «خَاطَبْتُهُ أَحْسَنَ خَطَابٍ». ۵- نوعیت یا شکل؛ مانند: «يَمُوتُ الْكَافِرُ مَيِّتَةً سُوءٍ وَ يَعِيشُ الْمُؤْمِنُ عَيْشَةً رَاضِيَةً». ۶- اسم اشاره‌ای که به مصدر بازمی‌گردد؛ مانند: «أَكْرَمْتَهُ ذَلِكَ الْإِكْرَامِ». ۷- «مَا» و «أَيُّ» استفهامی یا شرطی؛ مانند: «مَا فَعَلْتَ» و «أَيُّ سَبِيلٍ سِرْتِ؟» (شروتوی، ۱۴۱۷ ق/ ۱۳۵).

در زبان عربی، گاهی به جای مفعول مطلق کلماتی جانشین می‌شود. این جانشین‌ها به اشکال مختلف به کار می‌روند جانشین‌های مفعول مطلق و شیوه‌های ترجمه آن‌ها را در سه قسمت می‌توان بررسی و تحلیل نمود: ۱- جانشین عددی. ۲- جانشین به صورت کلماتی خاص. ۳- جانشین به صورت صفت.

۱- ۵- ۳ - جانشین مفعول مطلق عددی:

این گونه نائب مفعول مطلق، شیوه خاصی برای ترجمه ندارد و فقط کافی است که عدد را در ترجمه ذکر نماییم:

﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور / ۲)

حداد عادل: زن زناکار و مرد زناکار، هر کدام را صد تازیانه بزنید.

فولادوند: به هر زن زناکار و مرد زناکاری صد تازیانه بزنید.

ملاحظه می‌گردد که حداد عادل و فولادوند معادل عدد «مِائَةَ» که جانشین مفعول مطلق از نوع عددی است در ترجمه به صورت صفت شمارشی (صد) برگردان نموده‌اند. مشکل خاصی از این منظر وجود ندارد؛ مگر اینکه ترجمه عدد را فراموش کنند. با این حال، در مواردی از جانشین مفعول مطلق عددی هم ممکن است به صورت تمییز ترجمه شود، همان گونه که حداد عادل ترجمه نموده است:

﴿فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً...﴾ (النساء / ۹۵)

حداد عادل: خداوند کسانی را که با مال و جان خود در راه خدا جهاد کرده‌اند، بر خانه‌نشینان از حیث رتبه، برتری بخشیده است.

فولادوند: «خداوند کسانی را که با مال و جان خود جهاد می‌کنند، به درجه‌ای بر خانه‌نشینان مزیت بخشیده».

در آیه فوق، «درجه» را می‌توان مفعول به، تمییز و یا مفعول مطلق نوعی (ابزار جانشین مصدر) نیز به‌شمار آورد. اما، با در نظر گرفتن سیاق کلام و بافت آیه، در اینجا بهتر است که آن را مفعول مطلق عددی در نظر بگیریم. با این توصیفات، به نظر می‌رسد که ترجمه فولادوند بهتر از ترجمه حداد عادل است.

۲- ۵- ۳ - جانشین مفعول مطلق به شکل کلماتی خاص:

نوع دوم از جانشین‌های مفعول مطلق کلماتی خاص و متداول است که به اقتضای معنای سخن در جمله به کار می‌روند. مشهورترین این کلمات بدین ترتیب است: «حَقٌّ، كُلٌّ، أَحْسَنُ، بَعْضٌ، أَشَدُّ» (حسین خانی و حلال خور، ۱۳۹۴ ش: ۹۷). در زبان فارسی، معادل این نوع مفعول مطلق، معمولاً قید کیفیت، تأکید و مقدار به کار می‌رود که بیشتر در قالب عبارات‌های قیدی‌اند (قلی زاده، ۱۳۸۰ ش: ۴۸).

﴿فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ...﴾ (النساء / ۱۲۹).

حداد عادل: ... پس به کلی (از یکی) کناره بگیرید که او را بلا تکلیف رها سازید.

فولادوند: «... پس به یک طرف یکسره تمایل نورزید تا آن [زندگی] را سرگشته [بلا تکلیف] رها کنید».

در این آیه، «کُلَّ» جانشین مفعول مطلق است و در ترجمه‌های فوق به عبارت قیدی ترجمه شده است؛ بنابراین، از این نظر، تعادل «نحوی» در ترجمه مفعول مطلق برقرار است و به قید کیفیت و تأکید ترجمه شده است (ر.ک: حسین‌خانی و حلال‌خور، ۱۳۹۴ ش: ۱۰۸).

﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ﴾ (البقرة / ۱۲۱)

حدّاد عادل: کسانی که بدانان کتاب داده‌ایم، آن را چنان‌که سزاوار است می‌خوانند.

فولادوند: کسانی که [کتاب آسمانی] به آنان داده‌ایم، [و] آن را چنان‌که باید می‌خوانند.

در این آیه کلمه «حَقَّ» جانشین مفعول مطلق نوعی است که در هر دو ترجمه به صورت قید و صحیح برگردان شده است.

۳-۵-۳ - جانشین مفعول مطلق به شکل صفت

یکی دیگر از موارد جانشینی مفعول مطلق، جانشین شدن صفت به جای مصدر (= مفعول مطلق محذوف) است. این شکل از مفعول مطلق در واقع همان مفعول مطلق نوعی دسته نخست (دارای صفت مفرد) است؛ بنابراین، شیوه ترجمه این گونه جانشین‌های مفعول مطلق نوعی نیز همانند شیوه ترجمه مفعول مطلق نوعی دارای صفت مفرد خواهد بود که حدّاد عادل غالباً لغزش‌هایی از منظر اشتباه در تشخیص نقش کلمه و از محور نحوی داشته است:

﴿... وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةً...﴾ (النساء / ۹۲).

حدّاد عادل: و هر که مؤمنی را به خطا به قتل برساند، باید بنده‌ای مؤمن آزاد کند.

فولادوند: و هر کس مؤمنی را به اشتباه کشت، باید بنده مؤمنی را آزاد کند.

همان‌گونه که در هر دو ترجمه حدّاد عادل و فولادوند قابل ملاحظه است، در هر دو ترجمه مذکور با ذکر صفت مفرد، به صورت درست ترجمه نموده‌اند (ر.ک: حسین‌خانی و حلال‌خور، ۱۳۹۴ ش: ۱۰۹) و ترجمه هر دوی آنان از جانشین مفعول مطلق نوعی کاملاً معادل با زبان مبدأ و مقصد است؛ زیرا هم ترجمه معادل با زبان مبدأ (قرآن کریم) است و مترجمان مفعول مطلق را برگردان نموده‌اند و هم اینکه معادل با زبان مقصد بوده و مبتنی بر ضوابط و قوانین زبانی و زبان‌شناسی در ادبیات فارسی است.

﴿بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ﴾ (البقرة: ۸۸)

حدّاد عادل: ... و چه اندک است ایمانشان.

فولادوند: ... چه اندک شماره‌اند.

«قلیلًا» منصوب است چون صفت برای موصوف یا مفعول مطلق محذوف است به تقدیر: «فایماناً قلیلًا...» بنابراین، صفت «قلیلًا» جانشین مفعول مطلق محذوف است. به عبارتی «قلیلًا» صفت برای مصدر محذوف است نه اسم. مصدری برای فعل محذوفی که در اصل

چنین بوده است «يُؤْمِنُونَ إيماناً قليلاً» به هر حال، معنای دقیق عبارت «يُؤْمِنُونَ إيماناً قليلاً» «کمتر ایمان می آورند» است (الأنصاری، ۱۴۲۱ - ۲۰۰۱، ج ۱: ۲۷). در ترجمه حداد عادل اشکال دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه جمله فعلیه خبری به جمله اسمیه عاطفی برگردان شده است. ترجمه ایشان از جانشین مفعول مطلق نوعی در این آیه بیشتر شبیه برگردان فعل تعجب است تا مفعول مطلق.

﴿... وَبَصَدَّهُمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ (النساء/۱۶۰).

حداد عادل: ... و به سبب آنکه بسیاری (از مردم) را از راه خدا بازداشتند بودند.

فولادوند: ... و به سبب آنکه [مردم را] بسیار از راه خدا بازداشتند.

واژه «کثیراً» به اتفاق نظر اکثر دانشمندان نحو و اعراب قرآن، به ویژه به دلیل تناسب فراوان با سبک زبانی قرآن کریم - صفت و جانشین مصدر یا مفعول مطلق محذوف (صُدوداً/ صَدًّا) است (ابن عاشور، ۲۰۰۰ م: ۳۱۲/۴). جانشین گرفتن آن برای مفعول، متناسب با سبک و سیاق قرآن کریم نیست (ر.ک: حسین خانی و حلال خور، ۱۳۹۴ ش: ۱۱۳)؛ بنابراین، ترجمه حداد عادل با توجه به اینکه در نقش مفعول به ترجمه شده و نه مفعول مطلق، نمی تواند ترجمه ای درست و معادلی برای متن مبدأ باشند. همان گونه که قبلاً نیز ذکر آن گذشت، بهترین ترجمه برای این گونه جملات استفاده از قید است و در ترجمه فولادوند به درستی به صورت قید مقدار معادل سازی شده است.

۴- نتیجه بحث

ساختار نحوی مفعول مطلق جزء ساختارهایی است که در زبان فارسی شباهت ساختاری ندارد و باید برای آن معادل ساختاری قرار داد. این امر سبب لغزش بسیاری از مترجمان به ویژه حداد عادل و فولادوند در محور ترجمه مفعول مطلق گردیده است. با بررسی ترجمه حداد عادل و فولادوند، دریافتیم که این ترجمه ها در یافتن معادل ساختاری مفعول های مطلق غالباً دارای اشکالاتی متعدد هستند و در موارد بسیاری مرتکب عربی گرایی ساختاری گردیده است. نمونه های بررسی شده نشان می دهد که هر دو ترجمه در یافتن معادل ساختاری برای مفعول های مطلق تأکیدی بیشترین توفیق را داشته اند و غالباً مفعول های مطلق بر مبنای معادل ساختاری به درستی برابر سازی شده است؛ اما بیشترین لغزش ترجمه حداد عادل، مربوط به مفعول مطلق با عامل محذوف است که این مفعول مطلق ها اغلب به صورت اسنادی (مبتدا و خبر) ترجمه شده است؛ یعنی مترجم غالباً با برهم زدن ساختار زبان اصلی (قرآن کریم) مفاهیم مورد نظر را ضمن مخدوش نمودن ساختار، انتقال داده است؛ اما در ترجمه فولادوند چنین اشکالاتی کمتر قابل ملاحظه است. در مجموع می توان گفت که ترجمه فولادوند در غالب محورها و مؤلفه های شاخص ترجمه مفعول مطلق و انواع آن به مراتب بهتر از ترجمه حداد عادل عمل کرده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. اسم مصدر «عذاب» و مصدر «عذاب کردن» است

کتاب‌نامه

- قرآن کریم
- ابن عاشور، محمد الطاهر (۲۰۰۰ م)، «تفسیر القرآن العظیم»، المحقق: الدكتور حاتم صالح الضامن، دبی: دار طیبہ للنشر والتوزیع.
- ابن عقیل (۱۳۸۴ ش)، «شرح ابن عقیل»، الطبعة الأولى، قم: آسبانا.
- الأنصاری، زکریا بن محمد بن أحمد (۱۴۲۱ - ۲۰۰۱)، «إعراب القرآن الکریم»، حققه وعلّق علیه: موسی علی موسی مسعود (رسالة ماجستير)، ط ۱، لا مک، لا نا.
- حسن، عباس (۱۴۲۸ ق)، «النحو الوافی»، ط ۱۵، بیروت: دارالمعارف.
- حسین‌خانی، کلکای و کوثر حلال‌خور (۱۳۹۴ ش)، «بررسی ترجمه و معادل ساختاری مفعول مطلق با محوریت ترجمه استاد فولادوند (بررسی موردی سوره ی نساء)»، فصلنامه پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عرب دوره ۵، شماره ۱۲، تابستان، ص ۱۳۲ - ۹۷.
- خضری، محمد. (۱۳۳۸)، «حاشیة الخضری علی شرح ابن عقیل»، بیروت: دارالفکر.
- الشرطونی، رشید (۱۴۱۷ ق)، «مبادئ العربية قسم النحو»، تنقیح و إعداد: حمید المحمدي، الطبعة الأولى، قم: مؤسسه دارالذکر.
- شکرانی، رضا. (۱۳۸۰). «درآمدی بر تحلیل ساخت‌های نحوی قرآن» مجله مقالات و بررسی‌ها. دفتر ۶۹.
- الصّبان، محمّد بن علی (۱۳۷۷)، «حاشیة الصّبان»، چاپ سوم، تهران: انتشارات امیر.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۳۳)، «شاهنامه»، تصحیح ژول مول، چ ۳، تهران: سازمان کتاب‌های جیبی.
- فولادوند، محمد مهدی (۱۳۷۵)، «ترجمه قرآن کریم»، ط ۲، قم: دارالقرآن الکریم، (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی).
- قلی‌زاده، حیدر (۱۳۹۵)، «مشکلات ساختاری ترجمه قرآن کریم»، قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۴ - ۱۳۷۲)، «گزیده تفسیر نمونه»، تنظیم و تحقیق: احمدعلی بابایی، قم: حوزه علمیه.
- نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف، (۱۳۸۱)، شرفنامه، با تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی، به کوشش سعید حمیدیان، چ ۴، تهران: نشر قطره.

Bibliography

The Holy Quran

- Ibn Aqil (2005), "Explanation of Ibn'Aqil," al-Tawba al-Awli, Qom: Asia.
- Azarnosh, Azartah (2010), "Translation of the Qur'an, Theoretical Foundations and Historical Approach", 1, Tehran: Reference Book.
- Al-Ansari, Zakriya ibn Muhammad bin Ahmad (1421 - 2001), "Imam Ali Quran al-Kareem", Hellhead and Prophet against: Musa Ali Musa Mas'ud (Mesopotamia), T. 1, La Mak, La Nah.
- Hassan, Abbas (1428 AH), Alnoh al-Wafi, 15, Beirut: The thesis.
- Hellenic view of the clayey and solvent (1394), "The study of translation and structural equivalence of the absolute object, centered on the translation of Fuladvand's master (a case study of the

Sura of Nisa)", Quarterly Journal of Translation Studies in Arabic Language and Literature, Vol. 5, No. 12, Summer, pp. 132-97.

- Khorramshahi, Baha'-al-Din (2007), "Review of the Modern Persian Translation of the Holy Qur'an", Qom: The Transcaucasian Cultural Institute.
- Rezaei Isfahani, Mohammad Ali (2004), "Methods and Styles of the Translation of the Qur'an", Revelation Journal, No. 15, pp. 61-33.
- Rokni Yazdi, Mohammad Mehdi (2011), "The Persistence of Translating the Qur'an over time by looking at the translation of Gholamali Haddad Adil", Maghreb Mashkout, vol. 111, pp. 16-1.
- Al-Sharathuni, Rashid (1417 AD), "Al-Arabiya Qusm-al-Naho", Tikuh and Creation: Hamid al-Mohammadi, al-Tawba al-Awli, Qom: Mustafa Dar al-Zekr.
- Safi, Mahmoud ibn Abdul Rahim (1418), "Al-Jodwil for the Prophet of the Holy Qur'an", 4, Damascus: Darul-Rashid and Beirut: The Mecca of the Imam.
- Al-Saban, Mohammad bin Ali (1377), "Hashish al-Saban", Third edition, Tehran: Amir publishing house.
- Fouladvand, Mohammad Mahdi (1375), "Translation of the Holy Qur'an", Q2: Qur'an: Dar al-Quran al-Kareem (Office of Historical Studies and Islamic Education).
- Makarem Shirazi, Nasser (1314-1414), "Selection of Sample Interpretation", Adjustment and Research: Ahmad Ali Babaei, Qom: Seminary.

سال دوم

شماره یکم

پیاپی: ۳

پاییز و زمستان

۱۳۹۷

حجیم و همایندهای آن در قرآن از منظر معناشناختی

(تاریخ دریافت: ۹۷/۲/۳۰ تاریخ پذیرش: ۹۷/۵/۲۰)

علی اسودی*

سال دوم
شماره یکم
پیاپی: ۳
پاییز و زمستان
۱۳۹۷

چکیده

قرآن، معجزه جاودان اسلام ابعاد گوناگون اعجاز، از جمله اعجاز بیانی رادار است. هریک از واحدهای زبانی قرآن به گونه‌ای انتخاب شده که هیچ واژه‌ای نمی‌تواند جایگزین واژه دیگری باشد. حال سؤال این است واژه حجیم در قرآن به لحاظ معناشناختی چه معنا، و ابعاد و ویژگی‌هایی دارد. بررسی تحلیلی توصیفی این مسئله، حاکی از آن است که تمام موارد بکار رفته حجیم در قرآن، دارای معنای خاص خود است و واژه‌های مترادف آن مانند دوزخ، جهنم، نار، و... قابلیت جانشینی آن را ندارد. واژه حجیم اشاره به جایگاه خاصی از عذاب درونی دوزخ داشته، و تمام امور مربوط به آن از جمله صفات حجیم مانند بروز و تسعیر، وارد شوندگان در حجیم مانند کافران و غاوون، انواع عذاب در آن مانند کب و تصلیه و ابزارهای عذاب آن مانند غل و سلاسل و غذای اهل آن مانند زقوم و غسلین مورد توجه قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: قرآن، حجیم، معناشناختی

* استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)
asvadi@khu.ac.ir

پیش درآمد

اولین کاری که در دستیابی به مفهوم مدنظر نویسنده یک متن مورد نیاز است شناخت واژگان بکار رفته در آن است. فهم دقیق قرآن و پی بردن به مراد خداوند نیز نیازمند شناخت دقیق واژگان آن از همه جهات است. برای رسیدن به این مقصود توجه به جنبه‌های اعجاز در قرآن حائز اهمیت است. در این راستا مدنظر قرار دادن وجه اعجاز بیانی و به‌طور خاص بلاغت، اثر شایانی در فهم مراد آیات دارد. اعجاز بیانی و بلاغی قرآن به گونه‌ای است که تبیین و تشریح کامل آن برای ما میسر نیست. زیرا که نظیری نداشته و با هیچ چیز قابل مقایسه نیست. از آنجاکه آیات آن از جهت الفاظ، استوار و دارای مفاهیم و معانی عالی است، لفظ و معنا را در بالاترین سطوح ارزشی باهم درآمیخته است. چراکه گفتار خدایی است که در هیچ‌یک از صفات خویش همانندی ندارد.

این پژوهش به روش تحلیلی- توصیفی و گردآوری کتابخانه‌ای به بررسی همه‌جانبه واژه جحیم، از حیث اصل عدم ترادف در قرآن پرداخته و مفهوم لغوی و اصطلاحی آن را بررسی کرده، بطور گسترده، تمام امور مربوط به آن را که در قرآن مورد توجه قرار گرفته، مدنظر قرار داده است؛ از جمله صفات جحیم مانند بروز و تسعیر، وارد شوندگان در جحیم مانند کافران و غاوون، انواع عذاب در آن مانند کب و تصلیه و ابزارهای عذاب آن مانند غل و سلاسل و غذای اهل آن مانند زقوم و غسلین؛ و نتیجه گرفته است که جحیم، جایگاه ویژه‌ای در دوزخ است و نوعی خاص از محل عذاب در درون دوزخ را به تصویر می‌کشد؛ و نام دیگری برای جهنم و دوزخ نیست.

پیشینه

واژه جحیم از جهاتی دیگر در قالب مقالات مختلفی، مورد پژوهش قرار گرفته است. از جمله مقاله «جلوه قیامت در دیوان صائب تبریزی» ۱۳۹۰ از عنایت‌الله شریف پور و مقاله «بررسی دستاوردهایی در زمینه اعجاز عددی قرآن» ۱۳۸۶ از پریچهر ساروی. در مقاله «الجحیم»، ۱۹۷۲ م، احمد محمد عطیه در قالب یک روایت اسرائیلی به لفظ جحیم پرداخته و همچنین جلال حسن در نوشته‌ای در سال ۱۳۶۶ ق، از جحیم درونی و سپس جحیم به‌عنوان عذاب الهی در عاقبت اعمال انسان در تبعیت از هوای نفسانی یاد کرده است. در خصوص مفهوم‌سازی و معناشناسی عبارات دیگری در قرآن نیز مقالاتی نگارش شده از جمله «مفهوم‌سازی اعمال نیک با رویکردی شناختی»، ۱۳۹۷ از فریده امینی و «معناشناسی و ملاک شناسی جدال أحسن قرآنی»، ۱۳۹۷ از مصطفی عباس مقدم؛ اما از بُعد معناشناختی که در این پژوهش به واژه جحیم پرداخته شده، کاری صورت نگرفته و از این جهت پژوهشی بدیع می‌باشد.

روش بررسی

این پژوهش بر شش مبحث استوار است: (۱) بررسی معنایی جحیم (۲) صفات جحیم (۳) وارد شوندگان در جحیم (۴) عذاب در جحیم (۵) ابزارهای عذاب در جحیم (۶) غذا و شراب در جحیم. در این پژوهش سعی شده بررسی لغوی و کاربردی بر این واژه صورت پذیرد و در این راستا از معاجم قدیم تا معاجم جدید همه بررسی شده‌اند و در پایان با روش توصیفی - تحلیلی تغییرات معنایی این واژه تبیین شده است.

۱- جحیم و معنای آن

طبق بررسی و مشاهده لغت‌نامه‌ای، معنای واژه «جحیم» پیرامون دایره معنایی «عذاب سوزان» می‌چرخد و تقریباً بر این معنا تأکید دارد و دو معنا برای آن ذکر گردیده است:

معنای نخست: دال بر آتش شعله‌ور و ویرانگر است. چراکه اصل در ریشه «ج ح م» شدت حرارت و شعله‌ور شدن و شدت فوران آتش است. (مصطفوی، ۱۴۳۰ ق، ج ۲: ص ۶۹، ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ص ۴۲۹) و «جحیم» در اصطلاح، هر آتش شدید الاشتعال و آتشی که بعضی آن بالای بعضی است یا هر آتش بزرگی در گودال بزرگ معنا می‌شود. (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲: ص ۸۷؛ ابن درید، ۱۹۸۸ م، ج ۱: ص ۴۴۱؛ ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۴: ص ۱۰۱؛ صاحب، ۱۴۱۴ ق، ج ۲: ص ۴۱۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۱۸۷؛ زمخشری، ۱۹۷۹ م: ص ۸۳؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴: ص ۲۳؛ زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۶: ص ۹۴؛ بستانی، ۱۳۷۵: ص ۲۸۹؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲: ص ۱۹)

جحیم از نام‌های آتش آخرت است که قهراً به واسطه بزرگی و کثرت اشتعال، جحیم نام گرفته و ممکن است آن را به معنی مکان بسیار گرم بدانیم، در این صورت نامی برای جهنم است. (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۵: ۱۸۸۳؛ عسکری، ۱۴۰۰ ق، ص ۳۰۷؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱: ص ۲۴۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۲: ص ۸۴؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶: ص ۲۶؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۶: ص ۹۴؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲: ص ۱۹)

واژه «جحیم» ۲۶ مرتبه در قرآن و همه به صورت مفرد ذکر شده است. ۲۳ بار به شکل معرفه به «ال» (بقره: ۱۱۹، مائده: ۱۰ و ۸۲، توبه: ۱۱۳، حج: ۵۱، شعراء: ۹۱ و...) و ۳ مرتبه به صورت نکره (واقعه: ۹۴، انفطار: ۱۴، مزمل: ۱۲). همه درباره آتش آخرت است فقط یکی درباره دنیاست و آن در قِصِیْهِ حضرت ابراهیم ۷ است «قَالُوا ابْنُوا لَهُ بُنْيَانًا فَأَلْقُوهُ فِي الْجَحِيمِ فَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَسْفَلِينَ» گفتند برای او بنائی بسازید و او را در آتش بزرگ افکند خواستند درباره او حيله‌ای کنند مغلوبشان کردیم» (صافات: ۹۷) (ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۴: ص ۱۰۱؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲: ص ۱۹)

معنای دوم: ریشه جحیم به چشم ارتباط پیدا می‌کند. واژه «جحه» به معنای چشم در

لغت بنی حَمِیر و از نظر برخی لغت اهل یمن است و ارتباط آن را باریشه لغت، برافروخته بودن دو چشم دانسته‌اند و از همین معنا، «جَحَمَ الرجل» را به معنای بازگشودن چشم برای چشم دوختن و چشم تیز کردن گفته‌اند. (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۵: ص ۱۸۸۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ص ۴۲۹) و تجحیم به معنای استمرار در نگاه کردن بدون پلک زدن است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۲: ص ۸۵)

موضوع انتقال معنایی این ریشه، از آتش و شعله‌وری آن به شعله‌وری چشمان شیر درنده و سپس اطلاق بر چشم دوختن و تیز کردن انسان و همچنین چشمان سرخ و بزرگ (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۵: ص ۱۸۸۳)، به دلیل همان برافروخته و درخشان بودن دو چشم می‌باشد. از دلالت‌های جانبی و فرعی این واژه، اطلاق آن برای جنگ و نبرد است که انتقال معنا از حقیقت به مجاز رخ می‌دهد و «الحرب الجاحم» به معنای جنگ سخت و نفس‌گیر و شدت کشتار در جنگ خواهد بود. (زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۶: ص ۹۴) و یا عبارت «جحیم المعرکه» به معنای سختی و صعوبت می‌باشد و «اذهب الی الجحیم» جنبه نفرین برای هلاکت دارد. (احمد مختار عمر، ۲۰۰۸ م، ج ۱: ص ۳۴۷)

این واژه در قرآن در آیاتی که مربوط به آخرت است، در چهارچوب لغوی و مفهومی، صفات مادی و معنوی و ادوات عذاب و کیفیت عذاب و غذای عذاب را بیان می‌کند؛ و همچنین قرآن کریم دلالت و معنای مشخص و جدیدی را به واژه «جحیم» بخشیده و آن را دارای معنای اجتماعی جدیدی می‌کند که در آن به معنای مکان عذاب در آخرت استفاده می‌شود مانند: «خُذُوهُ فَاعْتَلُوهُ إِلَى سَوَاءِ الْجَحِيمِ؛ او را بگیرید و بکشیدش تا در میان دوزخ بیفکنید» (دخان: ۴۷) این واژه موجب ایجاد تأثیری خاص بر مخاطب می‌شود که واژه دیگر را یارای این مهم نیست، چراکه دال بر آتش بسیار بزرگ و پر اخگری است که بنی‌بشر را در خود می‌بلعد و در آن غل و زنجیرها و قیود بسیار و رستنی‌های تلخ فراوان است.

یکی از اصول پر اهمیت در قرآن عدم ترادف است، که این اصل در مورد لفظ جحیم نیز جاری است. علت عدم ترادف این است که قرآن حکیم است و از سوی حکیم برای ما فرستاده شده. در سوره یس می‌فرماید: «وَالْقُرْآنَ الْحَکِیمَ» حکمت حکیم اقتضاء دارد که هر کلامی در جای خاصی به کار رود و در مورد خداوند دو تعبیر مشابه بدون افاده معنی تازه‌ای، سر نمی‌زند که همان زیاده‌گویی و لغوگویی را نتیجه می‌دهد و الفاظی که در قرآن کریم مترادف به نظر می‌رسند هر یک حامل خصوصیات ویژه‌ای است که ترادف را از آن‌ها سلب می‌کند. با عنایت به این نکته که الفاظ قرآن با خصیصه اعجاز توأم است به عبارت دیگر به جای لغتی که در قرآن کریم، مرادف بالغت دیگر به نظر می‌رسد محال است لغت دیگری به کاررفته باشد. (نجار، ۱۳۸۱: ص ۴۴)

۲- صفات جحیم

۲-۱) بروز

«وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرَى» (نازعات: ۳۶) معنای اصلی بروز، همان ظهور و جلوه گری (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ص ۲۱۸) و در برخی اوقات به معنای آشکار کردن است. (زمخشری، ۱۹۷۹ م، ج ۱: ص ۳۶) کلمه "بُرِّزَت" ماضی مجهول از مصدر "تبریز" معنای اظهار است و معنای آیه این است که: در آن روز، دوزخ ظاهر می شود، و پرده از روی آن برمی دارند، تا هر صاحب چشم و بینایی آن را به عیان ببیند. (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲۰: ص ۱۹۱) یعنی جحیم برای همه قابل رؤیت است؛ اما شیخ طوسی در ذیل آیه «وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ» (شعراء: ۹۱) بروز آن را برای کسانی که عامل به نهایت شرّ و فساد هستند و هدایت را ترک کرده اند، می داند. (طوسی، بی تا، ج ۸: ص ۳۵) و همچنین صاحب مجمع البیان جحیم را برای گمراهان و منحرفین از حق آشکار می داند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ص ۳۰۵) از نظر مغنیه صاحب تفسیر الکاشف، دوزخ برای کسانی بروز می یابد که آن را انکار و تکذیب کردند. (مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۵: ص ۵۰۴) زمان این بروز به مجرد موت بلکه در حال احتضار صورت می گیرد که ملائکه عذاب خبر به آن داده و انذار به آتش می کنند. (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۰: ص ۵۰)

۲-۲) مکان رویش درختان دوزخی

در ابتدای امر رویش درختان درجایی که سراسر آتش است (جحیم) بسیار سخت می نمایاند چراکه حیات طبیعی درختان، آب و هوایی مناسب را می طلبد؛ اما آتش نقطه مقابل آن است و این مقوله، عقل انسان را نسبت به قیاس آخرت به دنیا به چالش می کشد؛ اما این تعجب ندارد که در آتش جهنم درختی برآید و هم چنان باقی بماند و نسوزد، برای اینکه زنده ماندن دوزخیان در آتش عجیب تر است؛ و خدا هر کاری بخواهد می تواند بکند. (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۷: ص ۱۴۰) و این تقدیر الهی است. از جمله این درختان، درخت زَقُوم است «أَنْهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ» (صفات: ۶۴) اما اصل جحیم یعنی اساس و پایه آن (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ص ۱۰۹) زمخشری آن را یک بار در معنای وسط و میان آتش و بار دیگر به معنای عمق آن یاد کرده (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۴: ص ۴۶) خاصیت رویش در میان عمق آتش دلالت و مفهومی جدید است که قرآن برای اولین بار به واژه اضافه کرده است.

۲-۳) شعله وری و آتش افروزی (تسعیر)

از حالات دیگر جحیم شعله وری است «وَ إِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ» (تکویر: ۱۲) که در مرحله پایان هستی و شروع حیات آخرت است «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ * وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ» (تکویر:

۱ و ۲) تسعیر از ریشه سعاراً و به معنای گرمای آتش و شعله‌ور ساختن است، به طوری که زبانه بکشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ج ۲۰، ص ۲۱۵) علمای لغت معنای مرکزی و اصلی ریشه (سعر) را شعله‌وری و ارتفاع می‌پندارند (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۳: ص ۷۵) که در اصل برای آتش بوده است اما در زبان عربی به تدریج این دلالت اصلی (مستعمل در قرآن) به معنای فرعی «سَعْرُ النَّارِ مِنَ الْحَرْبِ» و «سَعْرُ النَّزَاعِ» بکار رفته است. ابوهلال عسکری در تفاوت میان سعیر و حریق و جحیم، سعیر را آتش سوزاننده و حریق را آتش سوزاننده چیزی دیگر و جحیم را آتشی به روی آتش تعریف می‌کند. (عسکری، ۱۴۰۰ ق: ص ۳۰۷) تسعیر در آیه فوق بیانگر برافروخته و شعله‌ور گشتن آتش و افزوده شدن شدت و تندی آن در دوزخ است، بنا بر قولی هر چه گناهان بنی آدم و غضب خداوند بیشتر شود، برافروختگی این آتش بیشتر خواهد شد. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱: ص ۶۷۵؛ طوسی، بی تا، ج ۱۰: ص ۲۸۳)

۳- وارد شوندگان در جحیم

قرآن کریم دسته‌های متعدد را در زمره وارد شوندگان به دوزخ برمی‌شمارد و دسته بسیاری نیز وارد آن نمی‌شوند و این بیانگر آن است که همه بدکاران و کافران وارد جحیم نمی‌شوند، بلکه عده معینی وارد می‌شوند و شیاطین و منافقان از جمله این افراد نیستند، بلکه ایشان در درکات دیگری از دوزخ‌اند؛ چراکه شیاطین نیز وارد جهنم می‌شوند: «فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا» (مریم: ۶۸) مراد این است که در بیرون قبرها ایشان را با اولیائشان، که شیطان‌ها هستند جمع می‌کنیم، چون به دلیل ایمان نداشتن از غاویان شدند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۴: ص ۸۸) و بنا بر قولی در این معناست که آن‌ها را در حالی که بر زانو نشسته‌اند، در اطراف جهنم حاضر می‌سازیم، به طوری که با یکدیگر در ستیز و جدال هستند و از یکدیگر اظهار تنفر می‌کنند، زیرا محاسبه آن‌ها در نزدیکی جهنم است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶: ص ۸۰۸) و نیز کسانی که ادعای الوهیت کرده‌اند از وارد شوندگان هستند: «وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِنْ دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ» (انبیاء: ۲۹) همه بیانگر این است که جحیم بخشی از آتش دوزخ است و مختص افراد خاصی می‌باشد.

۱-۳) کافران

«وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ» (مائده: ۱۰) کافر و ریشه آن در زبان عربی ارتباطی به موضوعات دینی نداشته و با نزول قرآن در معنای جدید پوشاندن چیزی بکار رفته است؛ و به فلاح کافر می‌گویند چون بذر را زیر خاک می‌پوشاند. (مصطفوی، ۱۴۳۰ ق، ج ۱۰: ص ۸۶) اگر کفر در معنای اعم خود به معنی ستر باشد، هر که حق بر او مستور باشد، کافر است در نتیجه شامل غیر مؤمن می‌شود هر که و هر چه هست. (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۳: ص ۳۱۳)

باید خاطر نشان ساخت کافر، معنای کلی دارد و منظور از اهل جحیم کافرانی هستند که آیات الهی را تکذیب می کنند. اصحاب جحیم بیانگر خلود در دوزخ است، چراکه مصاحبت اقتضای ملازمت را دارد. (طوسی، بی تا، ج ۳: ص ۴۶۳) تمام طبقات کفار و مکذبین به آیات الهی و لو یک آیه، از ملازمان آتش در جهنم خواهند بود. (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۲: ص ۴۳۳) در آیه فوق، انکار آیات، عطف بر کفر شده زیرا که این انکار، نوعی از کفر است و آیه درصدد بیان حال تکذیب کنندگان می باشد. (کاشانی، ۱۴۲۳، ق، ج ۲: ص ۳۱۱)

۲-۳) کسانی که به خدای متعال ایمان ندارند

«خُدُوهُ فَعَلُّوهُ * ثُمَّ الْجَحِيمِ صَلُّوهُ * ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ * إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ»، محققاً او بود که به خدای عظیم ایمان نیاورد. (الحاقه: ۳۰-۳۳) ایمان مصدر آرامش و از ریشه «امن» مأخوذ گردیده و متضاد خوف می باشد؛ اما با استفاده قرآنی از معنای آرامش در برابر خوف به معنای امانت در برابر خیانت و ایمان در برابر تکذیب بکار رفته است. (راغب، ۱۴۱۲ ق: ص ۹۰) عدم ایمان به خدا مجرد انکار وجود او نیست، بلکه انکار به توحید و دعوی شرک را هم شامل می شود، به جمیع اقسام شرک ذاتی و انکار عدل الهی و انکار صفات کمالیه و جمالیه و جلالیه و انکار معجزات پیغمبران او و کتاب های او و احکام او؛ تمام این ها عدم ایمان بالله العظیم است. این از حیث اعتقاد؛ البته کسی که ایمان بالله نداشته باشد به هیچ امور دینیّه معتقد نیست، به نبوت و امامت و معاد و ضروریات دین و سایر اموری که مداخلیت در ایمان دارد، و کسانی که به بعضی از این امور معتقد نباشند حتی به انکار یک ضروری دینیّه یا مذهبیّه، یا یک بدعتی در دین بگذارند که باعث سلب ایمان شود، ملحق به این ها هستند. (طیب، ۱۳۷۸، ج ۳: ص ۱۷۳) آن کسانی که کافر شدند و آیات ما را تکذیب کردند اصحاب و یاران دوزخ بوده در آن جاودانه خواهند بود. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹: ص ۳۵۹؛ طوسی، بی تا، ج ۹: ص ۵۳۰)

۳-۳) کسانی که بر اطعام مساکین بی اهمیت بودند

«خُدُوهُ فَعَلُّوهُ * ثُمَّ الْجَحِيمِ صَلُّوهُ * ... إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ * وَلَا يَحِضُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ» (الحاقه: ۳۴-۳۰) ورود این دسته در جحیم دال بر شدت ناشایستگی این کار می باشد. زمخشری دو دلیل بزرگی گناه «بخل» را عطف آن به کفر و آوردن فعل «حَضُّ» به جای «یطمعون» می داند؛ چراکه این فرد نه تنها خود نمی بخشد بلکه تشویق به این کار هم نمی کند. (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۴: ص ۶۰۵) آیه مورد بحث در مقام بیان علت دستور قبلی (بگیرید و ببندید و در آتش بیفکنید) است، می فرماید بدین علت چنین دستور دادیم که وی به خدای عظیم ایمان نیاورده، مردم را به اطعام مسکینان تشویق نمی کرد، بلکه مسامحه کرده، از رنج بینوایان احساس ناراحتی نمی نمود. (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۹: ص ۴۰۱)

۳-۴: گمراهان (غاوون)

وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ (شعراء: ۹۱) «الغَى» در لسان العرب به معنای گمراهی و ناامیدی و در التحقیق به معنای هدایت به سوی شرّ و فساد و در مفردات راغب به معنای جهل ناشی از اعتقاد فاسد است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۵: ص ۱۴۰؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ ق، ج ۷: ص ۳۴۹؛ راغب، ۱۴۱۲ ق: ص ۶۲۰) و «الغَوَايَةُ» به معنای فرورفتن در شرّ و فساد و گمراهی می‌باشد. (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۵: ص ۱۴۱) غوایت را دو معنی بلکه معانی بسیاری مرده‌اند به معنی مضل که دیگران را اضلال می‌کند و به معنی جهل یعنی مخالفت لسان با قلب، یعنی کسی که ظاهرش با باطنش مخالف است، به معنی ضلالت و به معنی خبیثه و ناامیدی که تمام این‌ها قریب المعنی است. (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۰: ص ۵۰)

ابن فارس دو معنای اصلی را برای ریشه (غَوَى) بیان می‌کند: ۱- نقطه مقابل هدایت؛ ۲- فساد در یک چیز (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۴: ص ۳۹۹) اما در واقع یک فعل با کسر عین الفعل (غَوَى) و فعلی دیگر با فتح العین (غَوَى) وجود دارد که معنای اولی به معنای فساد و دومی به معنای گمراهی است، با محوریت معنای گمراهی فاسد گونه بودن؛ گمراهی نیز تخصیص بر معنای عام می‌باشد «فَكَبِكَبُوا فِيهَا هُمْ وَ الْغَاوُونَ» (شعرا: ۹۴) و قرآن کریم دلیل این گمراهی را در مقابل آیه مذکور می‌فرماید «وَقِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تُعْبُدُونَ * مِنْ دُونِ اللَّهِ هَلْ يَنْصُرُونَكُمْ أَوْ يَنْتَصِرُونَ» (شعرا: ۹۲-۹۳) و همان‌گونه که مشاهده می‌شود معنای «غَى» از گمراهی و فساد به معنای کافری که در راه اشتباه عبادت غیر خداست، تغییر پیدا کرده است.

۳-۵: لشکریان ابلیس (جنود ابلیس)

«وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ *...فَكَبِكَبُوا فِيهَا هُمْ وَ الْغَاوُونَ * جُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ» (شعراء: ۹۵-۹۱) جنود ابلیس به کسانی اطلاق می‌شود که ابلیس را در گمراهی دیگران یاری می‌رسانند. بت‌ها و پرستندگان آن‌ها که مردمی گمراه بوده‌اند، و سپاهیان شیطان همه را جمع کرده، بر روی هم می‌ریزند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ص ۳۰۵) جنود ابلیس شامل هر گمراه و گمراه‌کننده‌ای می‌شود (مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۵: ص ۵۰۴) در کافی از امام باقر ۷ نقل شده است که مقصود از جنود ابلیس ذریه او از شیاطین هستند. (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲: ص ۳۱)

۳-۶: طغیانگران (طاغون)

دسته دیگر این افراد طغیانگران می‌باشند «فَأَمَّا مَنْ طَغَى * وَ آثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى» (نازعات: ۳۷-۳۹) و طغیانگر کسی است که در حزب و معصیت و گناه و مکروه زیاده‌روی می‌کند. (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۵: ص ۷)

و این فعل سه شکل در زبان عربی دارد:

۱- طَغَى يَطَغَى به معنای زیاده‌روی در کفر و عصیان کردن

۲- طَغَى يَطَغَى به معنای سروصدا کردن

۳- طَغَى يَطَغُو به معنای فراتر از حد خود رفتن

درواقع طغیانگر کسی است که در معصیت از حد تجاوز کرده باشد. (ابوحیان، ۱۴۲۰ ق، ج ۱: ص ۴۰۱) «فَأَمَّا مَنْ طَغَى» یعنی از حد و مرزی که خداوند برای او گذارده تجاوز کند و مرتکب گناهان شود «وَأَثَرَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» و دنیا را بر آخرت اختیار نماید. پس البته آن دوزخ برای او جایگاه است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ص ۶۶۰) اختیار زندگانی دنیا، برگزیدن منافع حیات دنیوی است با ارتکاب گناهان و ترک آنچه خداوند واجب کرده است. سپس خداوند بیان می‌کند که جایگاه و محل استقرار چنین فردی در آخرت جحیم خواهد بود. (طوسی، بی‌تا، ج ۱۰: ص ۲۶۴)

۳-۷) فَجَار

«وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ» (انفطار: ۱۴) فجار جمع فاجر و وزن فُعَال معمولاً برای جمع اسم فاعل مذکر صحیح سالم بکار رفته و در قرآن کریم هم «فَجَار» مقابل «ابرار» ذکر شده است «إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ * وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ» (انفطار: ۱۳-۱۴) باید دانست معنای اصلی ریشه «فجر» شکافتن و شق است و فجر از همین روی فجر نامیده شده است؛ پس از این دلالت به معنای میل و انحراف از راه منتقل شده و سپس مفهوم انحراف از راه درست دینی و عقلی را به خود گرفته است (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۴: ص ۴۷۵)

با دقت در اجتماع سه حرف (ف، ج، ر) و آواشناسی آن درمی‌یابیم فاء آوای پنهان و آرام و جیم صدای آشکار و راء دلالت بر تکرار دارد که نشان می‌دهد زبان برای ادای مخارج آن به کرات به جهات مختلف متمایل و منحرف می‌گردد که در راستای معنای مراد آن است و دلالت قرآنی، دلالت خاص بر مبنای فجور و میل دینی است. پس فاجر کسی را گویند که میل از حق کرده رو به باطل رود و این شامل جمیع طبقات کفار و ارباب ضلال می‌شود که از حق که دین اسلام باشد رو برگردانده و از ائمه طاهرین و ضروریات دین اعراض کرده رو به باطل که خلفاء جور هستند کردند، و بدعت در دین گذارده، پرده اسلام را پاره کردند، و علناً و متجاهراً مرتکب معاصی شدند؛ به حدی که موجب زوال ایمان آن‌ها شده، بی‌ایمان از دنیا رفتند. (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۴: ص ۲۹) علامه طباطبایی معتقد است کلمه "فجار" به معنای گناهکاران پرده‌در است، و ظاهراً مراد کفار هتاک باشد، نه مسلمانان گناهکار، چون مسلمانان در آتش مخلد نمی‌شوند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲: ص ۲۲۷) از نظر شیخ طوسی نیز فجار کسانی هستند که برای معصیت و نافرمانی خداوند از طاعت و فرمان‌برداری او بیرون آمده‌اند و جزای کفر و معصیت آن‌ها جحیم خواهد بود. (طوسی، بی‌تا، ج ۱: ص ۲۹۳)

۸-۳) تکذیب کنندگان (مکذّبون)

تکذیب کنندگان چهار دسته‌اند: دسته‌ای مکذب گمراه و دسته دیگر مکذب صاحب نعمت و دسته سوم مکذبان روز جزا و دسته چهارم مکذبان آیات و نشانه‌ها «ثُمَّ إِنَّكُمْ أَتَيْهَا الضَّالُّونَ الْمُكذَّبُونَ * لَا كَلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زُقُومٍ» (واقعه: ۵۱-۵۲) «وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُكذَّبِينَ الضَّالِّينَ * فَنَزَلَ مِنْ حَمِيمٍ * وَتَصَلِيَهُ جَحِيمٍ» (واقعه: ۹۲-۹۴) و تقدم «مکذبین» بر «ضالین» در این آیه، از حیث ظهور بیشتر آن است. حذف مبتدا در جواب شرط در راستای تأکید و تأثیرگذاری بیشتر بر این امر است. خدای تعالی دوزخیان را به مکذبین و ضالین توصیف کرده، و تکذیب را جلوتر از ضلالت ذکر فرموده، از آن جهت که عذابی که می‌چشند همه به خاطر تکذیب و عنادشان با حق بود، چون اگر تنها دچار ضلالت بوده و هیچ تکذیبی نسبت به حق نمی‌داشتند، عذاب نداشتند، زیرا چنین مردمی در حقیقت مستضعف هستند، که قرآن آنان را دوزخی نمی‌داند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۹: ص ۱۴۰) همچنین فرموده «وَيَلُّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكذَّبِينَ» (مطففین: ۱۰) این آیات نیز در خصوص احوال تکذیب کنندگان قیامت در روز بعث است. آن‌ها از حدود الهی تجاوز کرده و گناهکار هستند به گونه‌ای که زشتی اعمالشان مانع از درک حق شده است. آنان داخل جحیم خواهند شد، دخولی که بیرون شدن برایش نیست. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲۰: ص ۲۳۴) و فرمود «وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ» (حدید: ۱۹) منظور از آیه نشانه و علامت و منظور از "اصحاب دوزخ بودن" این است که از آن جدا نخواهند شد، و دائماً در آن هستند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۹: ص ۱۶۳)

۹-۳) معاندان کارشکنی در آیات الهی (اساعون بالمعاجزه فی آیات الله)

«وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ» (حج: ۵۱) سعی در زبان عربی به معنای دویدن آرام است و هر عملی چه خیر و چه شر سعی برشمرده می‌شود. معنای اصلی آن دویدن بوده و سپس به فعل و عمل و قول انتقال معنا داده است. این تلاش برای کارشکنی می‌تواند با «صدا» و «تکذیب» و یا تطمیع و ترهیب پیروان دین باشد. «الذین سعوا» یعنی کسانی که در ابطال آیات ما تلاش می‌کنند و به دنبال این هستند که عجز آیات الهی را نشان دهند، قطعاً عذاب دوزخ (جحیم) برای آنان بوده و ملازم و خالد در آن خواهند بود. (طوسی، بی تا، ج ۷: ص ۳۲۹) همچنین بیانگر این است که مشرکین بطور دائم خلود در آتش داشته و تا بی‌نهایت ملازم آن خواهند بود؛ زیرا که با پیامبر ۹ دشمنی کرده و تلاش بسیار کرده‌اند که ایشان را عاجز از تبلیغ رسالت پروردگارش کنند و مردم را نیز از این راه بازدارند. (مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۵: ص ۳۳۸)

۴- عذاب در جحیم

مفردات عذاب برای جحیم متفاوت از جهنم و لظى و سعیر است مثلاً درباره جهنم «لَهُمْ

مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٍ وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ» (اعراف: ۴۱) «وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا» (اسراء: ۳۹) «وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عَمِيمًا وَبُكْمًا وَصُمًّا مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمَ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا» (اسراء: ۹۷) اما عذاب‌های جحیم به شرح ذیل می‌باشد:

۱-۴) کَبّ

ابن فارس دلالت اصلی این ریشه را جمع شدن کامل و بدون استثنای بخشی از بخش‌های یک چیز بیان می‌کند. (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۵: ص ۱۲۴) کَبّ برای انسان بر صورت افکندن اوست کَبَبْتُه لوجه فأنكب (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۵: ص ۲۸۴) کبکب از سر سقوط کردن است و چون به فعل مجهول ادا فرموده یعنی آن‌ها را از سر در جهنم می‌اندازند. طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۰: ص ۵۲) «فَكَبِكَبُوا فِيهَا هُمْ الْعَاوُونَ» (شعراء: ۹۴) بیانگر زمین افکندن بر روی صورت به‌طور مکرر و توقف‌ناپذیر است. بر اساس تفسیر مشخص است استفاده مضاعف و رباعی «کبکب» در راستای تکرار و زمین افکندن‌های مکرر و پیاپی است. (ابن عاشور، ج ۱۹: ص ۱۶۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۵: ص ۲۹۰)

۲-۴) تصلیه (افکندن در آتش)

این فعل از ماده «صلی» مأخوذ شده و در بررسی معجمی دو شکل دریافت شد:

۱- صلی - (صَلَى -)

۲- صلی -

و زمخشری به این نکته پی برده و دو معنا را برای این ریشه بیان کرده یکی عبادت و دیگری آتش و باید بین این ریشه صلو (عبادت) و صلی (آتش) تمایز قائل شد. (زمخشری، ۱۹۷۹ م: ص ۳۶۰؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ ق، ج ۶: ص ۳۳۰) فرق میان صلی و یصلی با اصلی شدن به آتش؛ استفاده از ساختار اسمی «تصلیه الجحیم» (واقعه: ۹۴) یا «انهم لصالوا الجحیم» (مطففین: ۱۶) دلالت بر ثبوت و دوام این امر است و البته در آیه «یصلونها یوم الدین» (انفطار: ۵) هم به شکل فعلیه آمده است. تصلیه دلالت بر ملازم بودن آتش دارد و اصطلاحاً نیز از این ریشه است و به معنی نشستن کنار آتش برای گرم شدن است؛ و اصل در آن ملازم بودن است. (طوسی، بی‌تا، ج ۱: ص ۱۰۵) و این نوع عذاب میان جهنم و جحیم مشترک است «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا» (نساء: ۱۱۵)

۳-۴) عذاب دردناک (عذاب الیم)

عذاب با دو نوع مادی و معنوی خود دردناک است. لغت شناسان معنای ألم را درد و الیم را دردناک برشمرده‌اند و آن را هم معنای «وجع» می‌دانند. (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۸: ص ۳۴۷) اما با اندکی دقت می‌توان دریافت «وجع» اعم از ألم است و ألم دردی است که از جانب دیگری به تو می‌رسد اما «وجع» هم از خود و هم از دیگران به تو می‌رسد. (عسکری، ۱۴۰۰ م: ص ۲۳۴) عذاب وصف به الیم می‌شود برای رساندن مبالغه در آن (کاشانی، ۱۴۲۳، ج ۱: ص ۶۲) ألم به معنی دردی است که در اثر مرض و بیماری و مقابل لذت است. برای اهل دوزخ هم آلام جسمانی از آتش و زقوم و غساق و حمیم و مارها و عقرب‌ها و لباس‌های آتشی و تازیانه‌ها و گرزهای آتش و غیر این‌ها از عذاب‌های جسمانی می‌باشد و هم آلام روحانی از محجوب بودن از پروردگار و دوری از مقام قرب و حشر با شیاطین و تالم از عقاید فاسده و اخلاق رذیله و اعمال سیئه و مورد سخط و غضب الهی بودن و خلود در عذاب و تکلم نکردن خدا با آن‌ها و خواری و بی‌اعتنایی به آن‌ها و خنده و سخریه اهل بهشت از آن‌ها و حسرت و ندامت و غیر این‌ها از عذاب‌های روحانی می‌باشد. (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱: ص ۳۷۰)

۵- ابزارهای عذاب در جحیم

۵-۱) غل و زنجیرها (أغلال)

عذاب‌های جحیم به عذاب‌های بدنی همانند آتش سوزان یا غذاهای تلخ و بدبو منتهی نمی‌شود بلکه خداوند حیات ایشان در آنجا را همچون دنیا قرار داده و عذاب بدنی دیگری به نام «أغلال» هم قرار داده که بیشتر عذاب روحی و روانی می‌نماید تا عذاب جسمانی؛ گویا این فرد با غل و زنجیرهای بسیار از دست آتش و عذاب خواهد گریخت. اغلال جمع غل به صورت دایره‌ای از آهن یا پوست به اندازه گردن است برای گردن اسیران برای درد و نشان ذلت، که با زنجیر یا ریسمانی محکم بسته می‌شود تا توسط آن، به سوی آنچه تلاش بر فرار و رهایی از آن داشتند، بکشند. (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۲: ص ۷۴؛ طوسی، بی‌تا، ج ۹: ص ۹۵) «خُدُوهُ فَعَلُوهُ * ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلَوَهُ» (حاقه: ۳۰-۳۱) هنگام رسیدن این خطاب، ملائکه عذاب، ابزار غل و سلاسل و زنجیرهای آتشی را بکار می‌گیرند. (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۰: ص ۵۶۸) ابن منظور این ابزار را مختص گردن ندانسته و به دست هم نسبت می‌دهد (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۱: ص ۵۰۴) اما در قرآن «أغلال» همراه با «اعتاق» به کار رفته است «إِذِ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ» (غافر: ۷۱) در خصوص این عبارت دو مسئله قابل تأمل می‌باشد عبارت «فی اعناقهم» نشان می‌دهد گویی که اغلال درون گردن‌های ایشان فرو رفته و دوم این که اختصاص به جحیم ندارد بلکه عموماً برای اهل آتش و دوزخ از جهنم و غیر آن هم شامل می‌شود. اصل کلمه (غل) به معنی دخول است، گفته می‌شود: (انغل العنق فی الشیء: سال دوم شماره یکم پایانی: ۳ پاییز و زمستان ۱۳۹۷

غَلَّ شَدَّ گردن در چیزی) زمانی که داخل در آن چیز شود. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج: ۸، ص ۸۲۷)

۲-۵) سلاسل

«خُدُوهُ فَعْلُوهُ * ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلَّوهُ * ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ» (حاقه: ۳۰-۳۲) "سلاسل" جمع سلسله است و حلقه‌های به رشته درآمده‌ای است که در جهت طول استمرار دارد و معادل لفظ فارسی آن (زنجیر) است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج: ۸، ص ۸۲۸؛ طوسی، بی تا، ج: ۹، ص ۹۵) پس از بستن غل و زنجیر گردن، سلاسل که به منزله طنابی در افسار است، به آن بسته می‌شود؛ و عبارت «سبعون ذراعاً» کنایه از طولانی و کثرت درازا می‌باشد. دلیل کاربرد آن احتمالاً به خاطر شدت اهانت و خوار شمردن است و بیشتر عذاب روحی است تا جسمانی، گویی که آنان را به سان چارپایان می‌رانند که نشان می‌دهد عذاب شونده هر دم در پی فرار از عذاب است و این سلاسل مانع این امر می‌شود و هر دم ایشان (اهل دوزخ) به سواء الجحیم افکنده و بار دیگر برای طعام زقوم به جحیم آورده می‌شوند و در هر ورود و خروج، اغلال و سلاسل در انتظار ایشان است که مبالغه در تحقیر و اهانت به ایشان است. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج: ۴، ص ۲۸۱) اما سلاسل برای اهل جحیم هم آمده «إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلْسِلًا وَأَغْلَالًا وَسَعِيرًا» (انسان: ۴) برای کافران به سبب کفر و عصیان‌شان عقوبتی توسط اغلال و زنجیرها آماده شده که به وسیله آن‌ها عذاب خواهند شد. (طوسی، بی تا، ج: ۱۰، ص ۲۰۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج: ۱۰، ص ۶۱۵) «إِذِ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلْسِلُ يُسْحَبُونَ * فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ» (غافر: ۷۲-۷۱) این آیه برای قیامت است که به زودی حقیقت عمل خود را خواهند فهمید، آن وقتی که غلها و زنجیرها در گردنشان باشد و در آبی سوزان کشیده شوند و سپس در آتش افکنده گردند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج: ۱۷، ص ۳۵۱) مغنیه در تفسیر خود سلاسل را برای بستن پاها و اغلال را برای بستن دست‌ها دانسته است. (مغنیه، ۱۴۲۴، ج: ۷، ص ۴۷۹)

۳-۵) اُنْكَال

قرآن کریم چهار مورد در تضاد با بهره‌مندی، نعمت اهل جحیم را ذکر می‌کند (انکال، جحیم، طعام سخت و ناگوار و عذاب الیم) «إِنَّ لَدَيْنَا أَنْكَالًا وَجَحِيمًا * وَطَعَامًا ذَا غُصَّةٍ وَعَذَابًا أَلِيمًا» (مزمّل: ۱۲-۱۳) نَکَل عاجز شدن از کاری؛ نَکَل، لگام حیوان که آن را از کار و حرکت بازمی‌دارد؛ جمعش اُنْکال است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج: ۱، ص ۸۲۵) هر چیزی که با آن دیگری را می‌بندند و در قید می‌کنند. (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج: ۲، ص ۲۷۷) همچنین به قوام آهن افسار هم اطلاق می‌شود و مفسرین هم تقریباً همین معانی را برای انکال ذکر کرده و آن را قید و بندهایی سنگین معنا کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج: ۴، ص ۶۴۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج: ۱۰، ص ۱۶۶) این ابزار عذاب دنیوی در آخرت نیز بکار برده می‌شود تا مانع حرکت و فرار از آتش شود. قیود و اغلال و آتشی که آتش گیره‌های آن انسان‌ها و سنگ‌ها

هستند را خداوند آماده کرده و از اوصاف قیامت است. (مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۷: ص ۴۵۰)

۶- غذاها و شراب‌های جحیم

غذاها و شراب‌های جحیم نوعی عذاب و درد برای اهل آن به شمار می‌رود و این نوع سیر تحول تکاملی در تعبیر قرآنی است، چراکه غذاها و شراب کارکرد استمتاع و فایده بخشی دارند، اما برای اهل دوزخ باعث رنج و عذاب مضاعف‌اند و همان‌گونه که نوع آتش دوزخ اشکال مختلف داشت، غذاها و شراب‌های دوزخ هم متنوع است. زقوم، غسلین، ضریع که دو مورد اول مختص اهل جحیم می‌باشد.

۱-۶ زقوم

اهل زبان دو معنا برایش ذکر می‌کنند یکی نوعی از غذا و دیگری روشی برای خوردن غذا به معنای بلعیدن و خوردن؛ به معنای به‌زور بلعیدن نیز به‌کاررفته است؛ شاید که اطلاق زقوم به‌نوعی از درخت در دوزخ به دلیل بلعیدن میوه آن باشد که مخالف طبع است و به‌اجبار انجام می‌گیرد. (مصطفوی، ۱۴۳۰ ق، ج ۴: ص ۳۵۰) همچنین نوعی بلعیدن و لقمه برداشتن هم معنا شده که سریع خوردن است. (ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۸: ص ۳۳۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۳: ص ۱۶) و ابن منظور زقوم را نوعی درخت خاکستری با برگ‌های کوچک بدون تیغ و تلخ با گل‌های سفید و با گلبرگ‌های نازیبا گفته است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۲: ص ۲۶۹) اما روایات نشان می‌دهد اهل مکه و قریش آن را نمی‌شناختند؛ از همین روی وقتی آیه زقوم نازل شد ابوجهل گفت: این رستنی در سرزمین ما نمی‌روید، آیا کسی از شما آن را می‌شناسد؟! یکی از غلامان آفریقایی گفت در سرزمین ما به کره و خرما گویند، ابوجهل به کنیز خود گفت تا مقداری کره و خرما آوردند، در حال خوردن می‌گفتند محمد ۹ ما را از چه چیزهایی می‌ترساند! (ابن سیده، ۱۴۲۱ ق، ج ۶: ص ۲۶۳) در پاسخ به سخنان ابوجهل بقیه آیات نازل شد «إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ * أَنهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ * طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ * فَإِنَّهُمْ لَآكِلُونَ مِنْهَا فَمَالٌ مِنْهَا الْبُطُونُ * ثُمَّ إِنَّ لَهُمْ عَلَيْهَا لَشَوْبًا مِنْ حَمِيمٍ * ثُمَّ إِنَّ مَرْجِعَهُمْ لَإِلَى الْجَحِيمِ» (صافات: ۶۳-۶۸) (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸: ص ۶۹۶) با بررسی میراث تفسیری مشخص می‌شود زقوم میان اعراب جاهلی، مخصوصاً قریشی‌ها، آشنا نبوده و بیانگر این است که اولین بار توسط قرآن کریم استفاده شده، سپس به هر درختچه رستنی سمی اطلاق شده که در تماس با پوست پای انسان باعث تورم و مرگ فرد می‌شود. (ابوحیان، ۱۴۲۰ ق، ج ۹: ص ۸۹) و داشتن سرهایی همچون سران شیاطین که برای اعراب مأنوس نیست همه در راستای ایجاد تصور میزان نامأنوسی و غیرمتعارف و خوفناک بودن این درخت است. عوام از مردم شیطان را در زشت‌ترین صورت‌ها تصویر می‌کنند. در تشبیه هر چیزی، این معنا لازم است که به چیزی تشبیه شود که شنونده آن را بشناسد، درحالی‌که مردم سر شیطان‌ها را ندیده‌اند و نمی‌شناسند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۷: ص ۱۴۰)

۶-۲) غسلین

غذای دوم اهل جحیم غسلین است و آن را غذایی از غذاهای اهل دوزخ برشمرده‌اند اما با صفات مختلف، برخی آن را بسیار گرم و برخی آن را قطعه‌های پخته‌شده پوست اهل دوزخ می‌دانند. (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۱: ص ۴۹۵) «غسل» به معنای چیزی است که با آن شستشو می‌کنند و با اضافه شدن دو حرف به آن «غسلین» به معنای کردن و از بین بردن زوائد است. اصل در ماده این لغت، شستن و پاکیزه کردن آلودگی‌ها توسط آب است و غسلین از جهت مادی و معنوی محدود به همین رابطه است. یعنی آن چیزی است که از شستن آلودگی‌ها و تیرگی‌های ظاهری ریخته می‌شود؛ اما غسلین در ماوراء عالم ماده در معنای آنچه از دفع آثار پلیدی‌ها و رذایل و تیرگی‌های نفسانی ریخته می‌شود. آن چیزهایی که موجبات خسران و محجوبیت را در پی دارد؛ و چون اهل دوزخ طعام دیگری ندارند از همین ماده تغذیه می‌شوند. (مصطفوی، ۱۴۳۰ ق، ج ۷: ص ۲۷۲) همچنین با پرداختن به متون تفسیری معلوم می‌شود غسلین چرک و خون اهل آتش و چیزی است که از اهل آتش جاری می‌شود. پس طعام چیزی است که برای خوردن آماده‌شده باشد و چون چرک و خون آماده برای خوراک اهل آتش شده برای آن‌ها طعام می‌باشد. (طوسی، بی‌تا، ج ۱۰: ص ۱۰۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ص ۵۲۳) نتیجه این‌که در خصوص اشتقاق آن در ریشه «غسل» آن را شسته شده پوست سوخته اهل دوزخ برمی‌شمارند. حتی وزن کلمه هم عجیب است اما آنچه مشخص است اصل و جزئیات این غذای اهل دوزخ مشخص نیست و تنها خداوند به آن آگاه است «فَلَيْسَ لَهُ الْيَوْمَ هَاهُنَا حَمِيمٌ * وَ لَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غَسْلِينٍ * لَا يَأْكُلُهُ إِلَّا الْخَاطِئُونَ» (الحاقه: ۳۵-۳۷)

نتیجه‌گیری

بررسی‌های معناشناختی در خصوص واژه جحیم در قرآن، جنبه اعجاز بیانی و اصل عدم ترادف در قرآن را قوت بخشیده و حاکی از آن است که در تمام موارد بکار رفته، دارای معنای ویژه خود بوده و هیچ‌یک از واژه‌های مترادف آن مانند دوزخ، جهنم، نار، سعیر، سقر، قابلیت جانشینی آن را ندارد. با در نظر گرفتن عدم ترادف به دست می‌آید که:

جحیم در دایره معنایی آتش شعله‌ور و ویرانگر و شدید الإشتعال و معنای دوم چشمان برافروخته و تیزشده، ارتباط مستقیم با اصل ریشه «ج-ح-م» دارد که بیانگر شدت حرارت و فوران می‌باشد. این معنا در صفات نام‌برده برای جحیم در قرآن که عبارت‌اند از: بروز، مکان رویش درختان دوزخی و شعله‌وری و آتش‌افروزی، نمایان است.

کسانی که به‌عنوان وارد شوندگان در جحیم از آن‌ها نام‌برده شده است، استحقاق ورود در آن و ملازمت با آن را دارند که طبق آیات عبارت‌اند از: کافران، کسانی که از ایمان به خداوند سرباز زدند، دوری کنندگان از اطعام مساکین، لشکریان ابلیس، تکذیب کنندگان، گمراهان،

طاغیان، معاندان و فجار. درحالی که همه این افراد از نظر صفاتی هم‌پوشانی با یکدیگر دارند. کسی که ایمان به خدا نیاورده است، در واقع تکذیب کننده آیات و گمراه از راه راست و طاغی و فاجر و بی‌اهمیت نسبت به هم‌نوعان خود می‌باشد و می‌تواند در گمراهی دیگران با ابلیس همکاری داشته باشد.

اشکال مختلف عذاب که در آیات اختصاص به جحیم یافته است و شامل کَب (افکنده شدن به صورت)، تصلیه و عذاب‌های دردناک می‌باشد، در معنای خود با استمرار و دوام وبالغه همراه هستند. همچنین ابزارهایی که برای عذاب در جحیم بکار گرفته می‌شود، غل و زنجیر و سلسله‌های آتش است که وارد شوندگان را با آن‌ها به بند کشیده، با غذاهایی مانند زقوم و غسلین روبرو می‌شوند.

از تمام موارد فوق معلوم می‌شود که جحیم در قرآن اشاره به جایگاه ویژه‌ای در دوزخ دارد نه این‌که نام دیگری برای آن باشد. همچنین دربردارنده افراد خاصی با اشکال خاص عذاب است و نوعی خاص از محل عذاب در درون دوزخ را به تصویر می‌کشد.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم
- ابن اثیر، مبارک بن محمد، (۱۳۶۷)، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، چاپ چهارم، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان
- ابوحنیان، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ ق)، *البحر المحيط في التفسیر*، محمد جمیل صدقی، بیروت: دار الفکر
- ابن درید، محمد بن حسن، (۱۹۸۸ م)، *جمهرة اللغة*، بیروت: دار العلم للملایین
- ابن سیده، علی بن اسماعیل، (۱۴۲۱ ق)، *المحکم و المحيط الأعظم*، چاپ اول، عبدالحمید هنداوی، بیروت: دار الکتب العلمیة
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی‌تا)، *التحریر و التنویر*، چاپ اول، بیروت: موسسه التاریخ
- ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ ق)، *معجم مقاییس اللغة*، عبدالسلام محمد هارون، چاپ اول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ ق)، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت: دار صادر
- ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱ ق)، *تهذیب اللغة*، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی
- بستانی، فواد افرام، (۱۳۷۵)، *فرهنگ ابجدی*، چاپ دوم، تهران: اسلامی
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۳۷۶ ق)، *الصحاح*، احمد عبد الغفور عطار، چاپ اول، بیروت: دار العلم للملایین
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، چاپ دوم، بیروت: دار القلم
- زبیدی، محمد بن محمد مرتضی، (۱۴۱۴ ق)، *تاج العروس*، علی شیری، چاپ اول، بیروت: دار الفکر
- زمخشری، محمود بن عمر، (۱۹۷۹ م)، *أساس البلاغة*، چاپ اول، بیروت: دار صادر
- زمخشری محمود، (۱۴۰۷ ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چاپ سوم، بیروت: دار الکتب العربی
- صاحب، اسماعیل بن عباد، (۱۴۱۴ ق)، *المحیط فی اللغة*، چاپ اول، بیروت: عالم الکتب

- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، محمدجواد بلاغی، چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو
- طریحی، فخر الدین بن محمد، (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، چاپ سوم، تهران: مرتضوی
- طوسی، محمد بن حسن، (بی‌تا)، *التبیین فی تفسیر القرآن*، احمد قصیر عاملی، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی
- طیب سید عبدالحسین، (۱۳۷۸)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، تهران: انتشارات اسلام
- عسکری، حسن بن عبدالله، (۱۴۰۰ ق)، *الفروق اللغویة*، چاپ اول، بیروت: دارالآفاق الجدیدة
- عمر، احمد مختار، (۲۰۰۸ م)، *معجم اللغة العربیة المعاصرة*، چاپ اول، قاهره: عالم الکتب
- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ ق)، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم: نشر هجرت
- فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۵ ق)، *القاموس المحیط*، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیة
- قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الإسلامیة
- کاشانی ملا فتح‌الله، (۱۴۲۳ ق)، *زبدۃ التفاسیر*، چاپ اول، قم: بنیاد معارف اسلامی
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۰۷ ق)، *الکافی (ط- الإسلامیة)*، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامیة
- مصطفوی، حسن، (۱۴۳۰ ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، چاپ سوم، بیروت، قاهره، لندن: دار الکتب العلمیة
- مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۴ ق)، *تفسیر الکاشف*، چاپ اول، تهران: دار الکتب الإسلامیة
- نجار، علی، (۱۳۸۱)، *اصول و مبانی ترجمه قرآن*، چاپ اول، رشت: کتاب مبین

مقالات

- الانباری حمد شهاب، (۱۹۹۰ م)، «الجحیم»، *الأداب*، سال سی و هشتم، شماره ۱ و ۲ و ۳، صفحه ۸
- امینی فریده و فتحیه فتاحی زاده و آزینا افراشسی، (۱۳۹۷)، «مفهوم‌سازی اعمال نیک در قرآن کریم با رویکردی شناختی»، *پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن*، شماره ۱۳، صفحه ۱ تا ۱۸
- حسن جلال، (۱۳۶۶)، «جحیم الأشباح»، *الثقافة*، شماره ۴۴۴، از صفحه ۶ تا ۸
- حسینی، سید مرتضی، (۱۳۹۶)، «بازخوانی مفهوم واژه سماء در قرآن کریم»، *فصلنامه علمی-پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهرا (سلام الله علیها)*، سال چهاردهم، شماره ۴
- ساروی، پریچهر، (۱۳۸۶)، «بررسی دستاوردهایی در زمینه اعجاز عددی قرآن»، *بینات (موسسه معارف اسلامی امام رضا علیه‌السلام)*، شماره ۵۵، صفحه ۵۲ تا ۶۵
- شریف پور، عنایت‌الله؛ جعفر زاده، مریم؛ (۱۳۹۰)، «جلوه قیامت در دیوان صائب تبریزی»، *نثر پژوهی ادب فارسی*، شماره ۲۹، صفحه ۱۸۳ تا ۲۱۱
- صرفی، زهرا و فتحیه فتاحی زاده، (۱۳۹۶)، «معناشناسی توصیفی واژه "عزم" در قرآن کریم»، *فصلنامه علمی-پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهرا (سلام الله علیها)*، سال چهاردهم، شماره ۲؛ صفحه ۱۴۲ تا ۱۶۳
- عطیه احمد، (۱۹۷۲ م)، «الجحیم»، *الأداب*، سال بیستم، شماره ۲، صفحه ۷۸
- عباسی مقدم، مصطفی؛ فلاح مرقی، محمد، (۱۳۹۷)، «معناشناسی و ملاک‌شناسی جدال احسن قرآنی»، *پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن*، شماره ۱۳، صفحه ۴۵ تا ۶۴

«Jahim» and its collocations in the Quran from a semantic perspective

Dr. Ali Asvadi

Abstract

The Qur'an, the eternal miracle of Islam, has a variety of miracles, including expressive miracles. Each of the linguistic units of the Qur'an is chosen in such a way that no word can replace another. The question now is, what is the meaning of the word 'Jahim' in the Qur'an, and what are its dimensions and characteristics? The descriptive-analytic study of this issue indicates that all the terms and forms used by Jahim in the Quran have their own meaning and that its synonymous terms such as Hell, Nar, and so on cannot be substituted. The word 'Jahim' refers to a particular place of hell's outer torment, and all its related matters, including the characteristics of Jahim such as incarnation and annihilation, those who entered Jahim like unbelievers, the kinds of doom in it such as *كَبّ* and *تصلية* and the means of doom in hell such as *غَلّ* and *سلاسل* and food given to the people like *زقوم* and *غسلین* have been taken into consideration.

Key words: Quran, Jahim, Semantic

Comparative Analysis of Syntactic Problems in the Translation of the Qur'an in Haddad Adel and Fouladvands Translations (Case Study: Ablative Absolute)

Dr. Mohammad Hasan Amraei
Dr. Yahya Marof

Abstract

Gholam Ali Haddad Adel and Mohammad Mehdi Fooladvand are contemporary translators of the Holy Qur'an whose translations need to be revisited from the perspective of translating ablative absolute. The translation methodology shows that translators have often used the literal translation in the translation of ablative absolute and its various types; therefore, the role of syntactic and grammatical delicacies in the expression of Persian translation is ignored. This article tries to review and critique the quality of translation of ablative absolute and its various types in the translation of Gholamali Haddad Adel and Mohammad Mahdi Fooladvand. Both translators have often neglected the semantic or semantic-communicative method of translating the ablative absolutes of the Holy Qur'an, which are the best methods for translating the ablative absolutes, they have used the literal approach instead. However, Fooladvand has done much better than Haddad Adel. The necessity of conducting this research is the failure of Haddad Adel and Fouladvand in translating all kinds of ablative absolute to the extent that the literature of these translations has in some cases been subjected to structural Arabicization (Arabic structural removing).

Key words: Syntactic problems, Ablative absolute, Holy Quran, Translation, Haddad Adel, Fooladvand,



سال دوم
شماره یکم
پیاپی: ۳
پاییز و زمستان
۱۳۹۷

Investigating the Semantic Properties of the term 'Books' in the Qur'an Based on polysemy and homonymy (wujuh & naza'ir)

Maryam Mohammadyari

Dr. Azam Farjami

Dr. Mojtaba Biglari

Abstract

The word "books" and derivatives of "books" have been used three hundred and nineteen times throughout the Qur'an, indicating the importance of this Quranic word in understanding the verses of the Qur'an. The most commonly used derivative of the "book" in the Qur'an is that the authors of polysemy and homonymy (wujuh & naza'ir) have listed "twenty-five" cases. Some also refer to the word "books" as "zuejough" (having many layers and interpretations) and consider "five" terms that are identical or similar to the semantic aspects of the "book". To enjoin, to judge, to enforce, to enlighten, to know, to preserve, to write, to correspond, angels posts, collection of writings, actions of human beings, Resurrect, to perform, Lauh e Mahfuz(the Preserved Tablet of Allah), Qu'ran, Injil (Gospel), Tawrat or Torah, Zabur, Şuħufi (scrolls) the Books of Soleiman and Belgheis, the book, all writings, specific time and place, are the twenty-five semantic aspects of the word "books" that are mentioned in the six books of polysemy and homonymy (different semantic layers and interpretation). Many of the semantic aspects of the book have been fulfilled, and many of them, like the books of the past prophets, are different instances of the general meaning of the Book «الكتاب بعينها». After examining each of the verses that the authors of the الوجوه و النظائر (different semantic layers and interpretations) have cited for the theories of each aspect and referring to the interpretations, it can be concluded that the book is one of the few semantic terms in the Qur'an with a general ten semantic layers. The research method in this paper is descriptive-analytical.

Keywords: Books, Lexical interpretation, polysemy and homonymy, Polysemy in Quran

Semantic implications of meta-norms in proposing adverb of manner in the Holy Qur'an and its reflection in three Persian translations

Yadolah Heidari

Dr. Saidreza Soleimanzade najafi

Abstract

The importance of the arrangement of the components of the sentence and the order in which the text of the Holy Quran is arranged is clear for all, and often understanding and receiving the profound semantic layers of the verses is dependent on meaningful understanding of this principle. Sometimes, according to the semantic-rhetorical modes, word ordering and its selection transcend linguistic norms. However, it is one of the most important linguistic phenomena intertwined with the Qur'anic order that the difference in its placement in the components of divine theology leads to a semantic difference and its displacement leads to a specific meaning and if it is not moved, the concept will not be achieved. The present descriptive-analytical study attempts to study the meta-norms in proposing adverb of manner in the holy Qur'an and its reflection in three Persian translations. The results of the research show that the meta-norm of defamiliarizational proposing is one of the most frequent phenomena of language in the divine verses, which has often been used by two levels of singular (definite description) and utterances. This prominent transcript of the text is more motivated by the generalization, assignment, and persuasion of the audience that its Persian signifying equivalents have been respectively and relatively followed in the translations of Haddad Adel, Fooladvand and Khorramshahi.

Keywords: Meta-norm proposition, Persian translation of the Qur'an, Adverb of manner.



سال دوم
شماره یکم
پیاپی: ۳
پاییز و زمستان
۱۳۹۷

Research in Some Figures of Speech in Holy Qur'an and their Impact on Human Education and Guidance

Dr. Vafadar Keshavarz

Sosan Zare

Abstract:

One way of expression in the holy Qur'an is to use figures of speech such as simile, metaphor, and irony to educate and guide human beings and make them think and rationalize their thinking. The expressive images that have emerged thus illustrate human life, its relation to the world of existence, the end of its life, the conditions of heaven and hell, the blessings and torments of the two, as well as the exemplary tales and such. In this study, various uses of expressive methods have been studied in a descriptive-analytic manner and in addition to addressing each of the mentioned figures of speech in a literary and educational-guidance sense, each of them has been analyzed. The result of the discussion shows that the way the Qur'an is expressed in human education is that all moral virtues and vices are portrayed in the Quranic text in a well-crafted and well-behaved manner. The beauty of good morality and the inferiority are illustrated to the man to teach him the lesson of life, and to make it a source of worldly life and the hereafter happiness.

Keywords: Quran, Figures of speech, Education, Guidance.

Stylistics of the rhetorical approach of some Qur'anic verses in persuading marriage

Dr. Mahin Hajzadeh

Fazel Bidar

Abstract

Stylistics is one of the modern sciences in the field of literary criticism, This knowledge wants to determine the harmony between the word and the meaning, the textual cohesion and the harmony of the concept of the word with the structure of phrases. Since this knowledge is closely linked to the Arabic rhetoric, it uses rhetoric to get a better result. The Holy Quran, as a book beyond human words, enjoys a verbal and semantic development, and its style of discourse can help us to understand its meaning as well as its rhetoric. One of the cases that has not been seriously investigate, is the style of the verses of the Holy Quran which encourage marriage and the formation of a common life. Addressing this very important issue can help us to some extent to reveal the Qur'an's attitude towards this dimension of social life and encourage the youth to start a family and get out of despair. So this paper by using the knowledge of stylistics and the descriptive-analytical method aims to study the style of the verses of the Quran that their subject is marriage. A stylistic examination of these kinds of verses shows that style of verses related to marriage in terms of the verbal, semantic and syntactic structure of words use an encouraging approach. Considering marriage subject, God focuses more on the situation of people who are young and single. Considering meaning, the context and order of the words, God has called mankind to hope and optimism about family formation and avoidance of despair. All these show special attention to human life in general and marriage in particular.

Keywords: The holy Quran, Stylistics, Rhetoric, Persuasion, Marriage.

Journal of Stylistics Studies of the Holy Quran

Second year, three issue, Spring and Summer 2019

Stylistics of the rhetorical approach of some Qur'anic verses in persuading marriage

Dr. Mahin Hajzadeh / Fazel Bidar

Research in Some Figures of Speech in Holy Qur'an and their Impact on Human Education and Guidance

Dr. Vafadar Keshavarz / Sosan Zare

Semantic implications of meta-norms in proposing adverb of manner in the Holy Qur'an and its reflection in three Persian translations

Yadolah Heidari / Dr. Saidreza Soleimanzade najafi

Investigating the Semantic Properties of the term 'Books' in the Qur'an Based on polysemy and homonymy (wujuh & naza'ir)

Maryam Mohammadyari / Dr. Azam Farjami / Dr. Mojtaba Biglari

Comparative Analysis of Syntactic Problems in the Translation of the Qur'an in Haddad Adel and Fouladvands Translations (Case Study: Ablative Absolute)

Dr. Mohammad Hasan Amraei / Dr. Yahya Marof

«Jahim» and its collocations in the Quran from a semantic perspective

Dr. Ali Asvadi

