



دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دانشکده علوم قرآنی خوی



دوفصلنامه

مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم

پاییز و زمستان ۱۳۹۸ / شاپا: ۵۷۱۴-۲۶۴۵
شاپای الکترونیکی: ۶۰۳۵ - ۲۶۷۶

سال سوم، شماره اول، پیاپی ۵

بررسی داستان بت شکنی و در آتش افکننده شدن حضرت ابراهیم
بر پایه‌ی الگوی روایی گریماس

کبری روشنفکر، زینب جرونده، افشین جرونده
قابلیت های دراماتیک قصص قرآنی

احمد جولایی، احمد نور دریایی

بررسی روشمند و علمی وجوه اشتراک و افتراق سبک بیانی قرآن کریم
با سخنان پیامبر و اهل بیت (علیهم السلام)

محمد رضا حسینی نیا، فرزاد اسفندیاری، ثریا خیری

سبک‌شناسی سوره مرسلات بر مبنای سطح زبانی

فاطمه سرپرست، محمد کاظم رحیمی نژاد

تحلیل نظام عاطفی گفتمان در قرآن کریم در پرتو نظریه گرمس
(پژوهش موردی: آیات جزء ۳۰ قرآن کریم)

مسعود سلمانی حقیقی، علی ضیغمی

ارتباط علوم ادبی و قرآن (بررسی علم بیان با نگاهی بر آرای علامه طباطبایی و آلوسی)

زهرا سلیمی، سید محمد میرحسینی

تحلیل ساختار داستان حضرت آدم (ع) در رکوع دوم سوره اعراف با تأکید بر بیانات رضوی (ع)

ابراهیم فلاح، میثم خلیلی

تحلیل قصص قرآنی بر اساس الگو و ساختار فیلمنامه‌نویسی کلاسیک
(مطالعه موردی: داستان حضرت یوسف)

اسدالله غلامعلی

معناشناسی واژه "مبین" در سوره یس از منظر تفسیر المیزان

سمیرا قربانخانی، خدیجه احمدی بیغش

معناشناسی «شرب» در قرآن بر اساس روابط هم‌نشینی

مجتبی محمدی مزرعه شاهي، مهدیه سادات تهمانی سربانی

بررسی زیبایی‌شناسی مدح و ذم در آیات قرآن (نمونه مورد بررسی ترجمه مکارم شیرازی)

فرهاد محمدی نژاد، احمد محمدی نژاد پاشاکی، نجمه محبانی

تحلیل و بررسی قوم سبا از منظر قرآن کریم و تاریخ

مهناز مهدی‌زاده

پروپلماتیک مطالعات قرآنی سنتی و مدرن

(برخی نکات انتقادی - راهبردی برای فلسفه مطالعات قرآنی)

سید محمود نجاتی حسینی

تحلیل شخصیت‌پردازی «صدق‌قرمان» در داستان‌های قرآنی

(مورد پژوهشی داستان حضرت موسی (ع))

علی‌رضا نظری، اکرم مرادخانی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دوفصلنامه مطالعات سبک‌شناختی و تفسیر قرآن کریم

سال سوم، شماره اول / پیاپی: ۵ / پاییز وزمستان ۱۳۹۸

صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دانشکده علوم قرآنی خوی

مدیرمسئول: دکتر عسگر بابازاده اقدم
(استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)

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

مدیر داخلی: دکتر حسین خانی کلفای
(استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)

ویراستار فارسی: دکتر نوروز امینی - فاطمه فیرورقی

ویراستار انگلیسی: بهزاد اوجاقی

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:

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

مشاوران علمی:

- ✧ دکتر حسین تک تبار فیروزجائی
- ✧ دکتر احمد امیدوار
- ✧ دکتر عسگر بابازاده
- ✧ دکتر حسین خانی کلکای
- ✧ دکتر کبری راستگو
- ✧ دکتر مجید صادقی مزیدی
- ✧ دکتر جمال طالبی قره فشلاقی
- ✧ دکتر ابراهیم نامداری

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
- بررسی داستان بت شکنی و در آتش افکنده شدن حضرت ابراهیم بر پایه‌ی الگوی روایی
گریماس
- ۱۱ < کبری روشنفکر، زینب جرونده، افشین جرونده
- قابلیت های دراماتیک قصص قرآنی
- ۳۲ < احمد جولایی، احمد نور دریایی
- بررسی روشمند و علمی وجوه اشتراک و افتراق سبک بیانی قرآن کریم با سخنان پیامبر و
اهل بیت (علیهم السلام)
- ۴۴ < محمدرضا حسینی نیا، فرزاد اسفندیاری، ثریا خیری
- سبک‌شناسی سوره مرسلات بر مبنای سطح زبانی
- ۵۶ < فاطمه سرپرست، محمد کاظم رحیمی نژاد
- تحلیل نظام عاطفی گفتمان در قرآن کریم در پرتو نظریه گرمس (پژوهش موردی: آیات جزء
۳۰ قرآن کریم)
- ۷۵ < مسعود سلمانی حقیقی، علی ضیغمی
- ارتباط علوم ادبی و قرآن (بررسی علم بیان با نگاهی بر آرای علامه طباطبایی و آلوسی)
- ۸۹ < زهرا سلیمی، سید محمد میرحسینی
- تحلیل ساختار داستان حضرت آدم (ع) در رکوع دوم سوره اعراف با تأکید بر بیانات رضوی (ع)
- ۱۱۱ < ابراهیم فلاح، میثم خلیلی
- تحلیل قصص قرآنی بر اساس الگو و ساختار فیلمنامه‌نویسی کلاسیک (مطالعه موردی:
داستان حضرت یوسف)
- ۱۳۰ < اسدالله غلامعلی
- معناشناسی واژه "مبین" در سوره یس از منظر تفسیر المیزان
- ۱۴۶ < سمیرا قربانخانی، خدیجه احمدی بیغش
- معناشناسی «شرب» در قرآن بر اساس روابط همنشینی
- ۱۵۸ < مجتبی محمدی مزرعه شاهی، مهدیه سادات تهامی سربنایی
- بررسی زیبایی‌شناسی مدح و ذم در آیات قرآن (نمونه مورد بررسی ترجمه مکارم شیرازی)
- ۱۸۵ < فرهاد محمدی نژاد، احمد محمدی نژاد پاشاکی، نجمه محیائی

تحليل و بررسى قوم سبأ از منظر قرآن كريم و تاريخ

- ◀ مهناز مهدى زاده ۲۰۲
- پروپلماتيک مطالعات قرآنى سستى و مدرن (برخى نکات انتقادى - راهبرى براى فلسفه مطالعات قرآنى)
- ◀ سيد محمود نجاتى حسيني ۲۱۹
- تحليل شخصيت پردازى «ضدقهرمان» در داستانهاى قرآنى (موردپژوهشى داستان حضرت موسى (ع))
- ◀ على رضا نظرى، اکرم مرادخانى ۲۴۲
- چکيده انگليسى مقالات
- ◀ بهزاد اوجاقى ۲۷۲

سخن سردبیر

نشریه مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم که از سال ۱۳۹۶ با تلاش گروه دبیران متشکل از اعضای هیات علمی فعال رشته زبان و ادبیات عربی و علوم قرآن کشور تشکیل شد و با حمایت‌های بی‌دریغ ریاست و معاونت پژوهشی محترم دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم مدام استمرار یافت، بحمدالله در دوره استقرار و عرض اندام خود بسر می‌برد و با رعایت موازین و معیارهای وزارتی در پی کسب درجه علمی مستحق از وزارت عتف است از اینرو از عموم پژوهشگران حوزه زبان‌شناسی و ادبیات مرتبط با علوم قرآنی دعوت می‌شود بانگارش و ارسال مقالات ارزشمند خود به مجله مذکور، این مجموعه را در راستای نیل به اهداف عالیه خود و تعالی فرهنگ اسلامی و قرآنی یاریگر باشند.

بنابراین مجله مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم از مقالاتی که مطالعه علمی و روش‌مند در حوزه اعجاز قرآن، سبک‌شناسی سوره و آیات و تفاسیر قرآنی داشته باشند استقبال می‌کند و یا مقالاتی که به بررسی رابطه قرآن کریم با علوم زبان عربی، اعم از نقد ادبی، واژگان قرآنی و نظریات نقدی معاصر پرداخته باشد، در اولویت بررسی و چاپ این مجله البته پس از طی مراحل داور علمی و دقیق خواهد بود. شایان ذکر است که مجله حاضر با تمام توان، تلاش کرده تا با رعایت معیارهای ارزیابی وزارتی به زودی امتیاز علمی را کسب نموده و در خدمت پژوهشگران و علاقه‌مندان علوم قرآنی و زبان و ادبیات عربی قرار گیرد. از این‌رو صمیمانه از پیشنهادات، انتقادات و نظریاتی که در بهبود عملکرد و کیفیت کار این مجله موثر باشد استقبال می‌کند.

سردبیر دوفصلنامه مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم
دکتر خلیلی پروینی

بررسی داستان بت‌شکنی و در آتش افکنده شدن حضرت ابراهیم (ع) بر پایه‌ی الگوی روایی گریماس

(تاریخ دریافت: ۹۹/۰۵/۱۹ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۹/۱۲)

کبری روشنفکر^۱
 زینب جرونده^۲
 افشین جرونده^۳

چکیده

از مهم‌ترین ویژگی‌های ادبیات قرآنی ساختار روایی و داستانی است، از جمله داستان‌های بلند قرآن کریم که در سوره‌های متعددی ذکر شده، داستان حضرت ابراهیم (ع) است که دارای عمیق‌ترین معناها و آموزه‌های اسلامی است و با توجه به ساختار ویژه و طرح منسجم و پیوند محکمی که بین اجزای آن است، می‌توان آن را یکی از منحصربه‌فردترین داستان‌های قرآن به‌شمار آورد که با اسلوبی خاص بیان شده است. در پژوهش حاضر با تکیه بر روش توصیفی _ تحلیلی نظام روایی داستان بت‌شکنی حضرت ابراهیم (ع) و به آتش افکنده شدن و ببر پایه‌گذاری گریماس بررسی شده است. یافته‌های این پژوهش حاکی از این است که الگوی کنش زنجیره‌ها و گزاره با داستان مذکور منطبق است و موقعیت‌های مختلف این داستان از جمله دعوت آزر به پرستش خدای یگانه و دوری از بت‌پرستی حضرت ابراهیم (ع)، تهدید کردن و نقشه‌ی حضرت ابراهیم (ع) برای شکستن بت‌ها و محاکمه آن حضرت و به آتش افکنده شدن وی توسط نمرودیان با الگوی مذکور مطابقت دارند و این امر نشان می‌دهد که ساختار روایی قرآن کریم در مورد داستان مورد بررسی منطبق بر علم زبان‌شناسی روز است و این خود گویای یکی دیگر از جنبه‌های اعجاز قرآن کریم است.

واژگان کلیدی: داستان، داستان بت‌شکنی و در آتش افکنده شدن حضرت ابراهیم، الگوی روایی گریماس

(۱) دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه تربیت مدرس تهران، ایمیل: k.roshan@modares.ac.ir
 (۲) کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی دانشگاه تربیت مدرس تهران، (نویسنده مسئول)، ایمیل: z.jarvandeh1371@gmail.com
 (۳) کارشناسی ارشد الهیات و معارف اسلامی _ فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه پیام نور دلیجان، ایمیل: a.jarvandeh123@gmail.com

داستان ابزار مناسبی برای بیان اندیشه‌ها و انتقال تجربه‌ها از دورانی به دوران دیگر است و وجود آن در قرآن امری واضح و روشن است؛ خداوند متعال برای بیان اهداف خود از داستان بهره گرفته است تا از این طریق آسان‌تر اهداف و اغراض خود را برای مردم بیان کند و تأثیر بیشتری بر دل و جانان‌ها بگذارد، قرآن کریم کتاب دعوت و هدایت است و در این رسالت و هدفی که دارد یک قدم راه را به طرف چیزهای دیگر کج نمی‌کند؛ زیرا هدف قرآن تعلیم تاریخ و رمان‌نویسی نیست. قرآن کریم یک هدف والا و بالاتر دارد، زیرا کتاب نور و هدایت و رحمت برای انسان‌ها است. (آیت‌اللهی، ۲: ۱۳۸۶) این هدف چه در قصه‌ها و چه در آیات دیگر نیز وجود دارد مثل این آیه ﴿ذَلِكُمْ لِكِتَابٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (بقره/۲) با توجه به مفهوم لغوی ماده «قص» که به معنای پیگیری و جستجو است، قرآن کریم اخبار و سرگذشت‌های صد درصد واقع خود را با چنان اسلوب هنرمندانه‌ای بیان کرده است که مخاطب، با اشتیاق، آن را دنبال کند؛ این داستان‌های مختلف حدود یک‌ششم از حجم قرآن را به خود اختصاص داده‌اند و همچون داستان‌های غیر قرآنی از ساختار روایی منسجمی برخوردارند و از جنبه‌ها و عناصر روایتگری از جمله گفت‌وگو، شخصیت، فضا سازی، لحن، کشمکش، گره افکنی، بحران، زمان، مکان و زاویه دید بهره‌مندند. براین اساس داستان‌های قرآنی چه آن دسته از قصه‌هایی که به صورت یکجادر سوره‌ها ذکر شده‌اند و چه قصه‌هایی که در سوره‌های مختلف پراکنده‌اند جزء متون روایی قرار می‌گیرند از سویی اگر تنها به شاخصه‌ی تعریف روایت که توسط پراپ و مایکل تولان ارائه شده است تکیه شود، بدون هیچ شبهه‌ای باید پذیرفت که داستان‌ها و حکایت‌های قرآنی یقیناً در جرگه متون روایی قرار می‌گیرند. از سوی دیگر به تأکید گریماس، نظریه الگوی کنشی او الگویی زیر بنایی و جهان‌شمول است که می‌تواند با همه‌ی روایت‌ها منطبق باشد. بنابراین داستان‌های قرآنی نیز از این نظر مستثنی نخواهند بود. (سلطانی، ۱۳۹۷: ۳۶) پژوهش حاضر در پی آن است که ساختار روایی آیات مربوط به داستان بت‌شکنی حضرت ابراهیم (ع) و به آتش افکنده شدن آن حضرت را بر اساس الگوی گریماس تحلیل نماید. برای تحقق این مهم، داستان حاضر به چند زنجیره تقسیم شده و آنگاه هر زنجیره بر اساس الگوی کنش و زنجیره‌ی روایی و گزاره‌های روایی بررسی شده است.

تحقیق حاضر بر آن است تا به سؤالات زیر پاسخ گوید: الگوی کنش در داستان حضرت ابراهیم (ع) چگونه است؟ زنجیره‌های روایی در داستان حضرت ابراهیم (ع) چگونه است؟ گزاره‌های روایی داستان حضرت ابراهیم (ع) به چه شکل است؟
 در زمینه روایت‌شناسی بر اساس الگوی گریماس مقالات و کتاب‌ها ب مختلفی نوشته شده است که از آن جمله می‌توان موارد ذیل را نام برد:

مقاله‌ای با عنوان «تحلیل ساختاری داستان سیاه‌پوشاز منظر بارت و گریماس» (۱۳۸۷) نوشته‌ی فاطمه کاسی که در مجله ادب پژوهی به چاپ رسیده است، در این پژوهش نویسنده به بررسی ساختار داستان مذکور از منظر رمزگان‌های بارت و رمزگان کنشی روایی گریماس پرداخته و به این نتیجه رسیده است که رمزگان در داستان پادشاه سیاه‌پوش‌عبارت‌اند از: رمزگان معناشناسانه، رمزگان فرهنگی، رمزگان هرمنوتیک، رمزگان نمادین و رمزگان اعتباری.

مقاله «الگوی کنشگر در برخی روایت‌های کلامی مثنوی معنوی بر اساس نظریه الگوی کنشگر آلزیر داس گریماس» نوشته‌ی جلیل مشیدی و رضیه‌آزادکهدر سال ۱۳۹۰ در مجله پژوهش‌های زبان و ادب فارسی اصفهان به چاپ رسیده است، نویسنده‌گان در این پژوهش برخی از روایت‌های دفتر اول و دوم مثنوی را برگزیده‌اند تا نشان دهند که در رویارویی روایت‌های کلامی با الگوی کنشگر به‌عنوان بخشی از ساختار چه رخ می‌دهد؛ تأکید دستاورد این پژوهش بر تغییرهایی است که در نتیجه‌ی درون‌مایه کلامی روایت‌ها به ویژه در حوزه کنش بازدارنده و یاری‌رسان رخ می‌دهد.

دهقان در مقاله «بررسی تحلیلی ساختار روایت در کشف‌المحجوب هجویری بر اساس الگوی نشانه‌شناسی روایی گریماس» (۱۳۹۰) ساختار روایی حکایت‌های کشف‌المحجوب هجویری را بر اساس الگوی نشانه‌شناسی روایی گریماس و نیز چرخش‌ها و انعطاف‌پذیری این الگو را در حکایت‌های صوفیانه بررسی کرده است.

روحانی و شوبک‌لایی در مقاله «تحلیل داستان شیخ صنعان منطق‌الطیر عطار بر اساس نظریه کنشی گریماس» (۱۳۹۱) به بررسی داستان شیخ صنعان بر مبنای الگوی کنشی گریماس می‌پردازند و معتقدند که این تحلیل هم‌نشان‌دهنده استواری قصه و پیوستگی اجزای آن و هم بازگوکننده توانایی این در شناخت ساختار و نظام قصه‌های کهن فارسی است. مقاله‌ای با عنوان «نشانه- معناشناسی ساختار روایی داستان و ما تشاؤون بر اساس نظریه گریماس» نوشته ناهید نصیحت، کبری روشنفکر، خلیل پروینی و فرامرز میرازی که در سال ۱۳۹۱ در مجله نقد ادبی معاصر به چاپ رسیده است. نتایج این پژوهش حاکی از آن است که روند شکل‌گیری ارزش در این داستان به‌گونه‌ای است که گفتمان اخلاق‌محور می‌شود و هم‌چنین مخاطب با گفتمان رخدادی نیز در این داستان روبرو است، زیرا بروز معنا محصول جریان‌یابی‌نامنتظره از نوع حسی- ادراکی است.

در حوزه‌ی مطالعات قرآنی، در کتاب بیولوژی نص تألیف علیرضا قائمی نیا به بحث ساختار روایی نص پرداخته شده است و در آن الگوی پراپ، گریماس و تورودوف بیان شده و در پایان ساختار روایی سوره کهف تحلیل شده است. هم‌چنین مقالاتی درباره آیات و داستان‌های قرآنی با استفاده از این شیوه نوشته شده که از آن جمله می‌توان به مقالات زیر اشاره کرد:

«بررسی نشانه-معناشناسی آیات مربوط به قیامت و معاد از سوره قیامت بر پایه مطالعات نشانه‌شناختی گریماس» نوشته فریده حقیبن و دیگران. (۱۳۹۲؛ شماره ۲، مجله زبان شناخت) نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که بررسی نشانه-معناشناسی آیات قیامت و معاد با مطالعات نشانه‌شناختی گریماس، به ویژه با مربع نشانه شناختی و همگرایی دارد و نیز می‌توان مراتب نفس را که در آیات سوره قیامت به آن‌ها اشاره شده است، با نظام گفتمانی روایی گریماس تطبیق داد و زیبایی‌شناختی آیات قیامت و معاد را با توجه به پدیدارشناسی زیبایی‌شناختی توصیف کرد.

مقاله «تجزیه‌ی داستان حضرت یوسف (ع) در قرآن کریم براساس نظریه پراپ و گریماس» نوشته بتول اشرافی و دیگران. (۱۳۹۴، شماره ۲۷، دومه‌نامه جستارهای زبانی) نتایج این تحقیق حاکی از آن است که با توجه به تحلیل داستان حضرت یوسف (ع) به عنوان نمونه‌ای از قصص قرآن می‌توان گفت میزان کارایی دیدگاه گریماس نسبت به دیدگاه پراپ در تحلیل قصص قرآن بیشتر است.

مقاله‌ی «تحلیل ساختار روایی داستان حضرت سلیمان و ملکه سبأ بر پایه‌ی الگوی روایی گریماس» نوشته حامد صدقی و دیگران. (۱۳۹۵، شماره ۳، فصلنامه پژوهش‌های ادبی - قرآنی) نتایج این پژوهش حاکی از آن است که نظام گفتمانی روایی گریماس با داستان قرآنی مذکور همگرایی داشته و منطبق است.

مقاله‌ای با عنوان «بررسی داستان کودکی حضرت موسی (ع) در سوره قصص بر پایه‌ی الگوی روایی گریماس» نوشته‌ی رحمان عشریه و همکاران که در سال ۱۳۹۷ در مجله پژوهش‌نامه معارف قرآنی به چاپ رسیده است. نتایج این پژوهش حاکی از آن است که عنصر الهی نقش محوری در قصص قرآنی دارد و این قصه‌ها به ویژه داستان حضرت یوسف در حال انتقال روحیه توحید محوری به مخاطبین است. در مورد حضرت ابراهیم (ع) پژوهش‌های بسیاری صورت گرفته است؛ اما با توجه به بررسی‌های صورت گرفته توسط نگارندگان این مقاله، تاکنون درباره بررسی الگوی روایی گریماس در داستان حضرت ابراهیم (ع) پژوهشی انجام نشده است. بنابراین، ضرورت چنین پژوهشی اثبات می‌شود.

۲- الگوی روایی گریماس

اولین نظریه‌های مربوط به روایت در قرن نوزدهم میلادی در مکتب فرمالیسم روسی از سوی ولادیمیر پراپ با مطالعه بر روی قصه‌های پریان روسی و انتشار کتاب او شکل‌شناسی قصه عامیانه (۱۹۲۸م) مطرح شد تا اینکه به تبع فرمالیست‌ها ساختارگرایی بزرگ‌ترین ارمغان خود را برای ادبیات به نمایش گذاشت و آن بحث روایت‌شناسی بود که کامل‌کنندگان نظریه پراپ در اروپا از جمله بارت، گریماس، برمون، ژنت و... از بنیانگذاران آن محسوب می‌شدند. (مشهدی و ثواب، ۱۳۹۳: ۸۴) تحقیقات و پژوهش‌های پراپ درباره قصه‌های

عامیانه روسمورد توجه یکی از مهم‌ترین پژوهشگران ساختارگرایانه از جمله گریماس قرار گرفت، او نشانه‌شناس لیتوانیایی مقیم فرانسه از برجسته‌ترین نشانه‌شناسان عصر حاضر است. وی روایت‌شناسی ساختارگرا است که در زمینه روایت‌شناسی به ارائه الگوهای معین و ثابت به منظور بررسی انواع مختلف روایت تلاش‌های فراوانی انجام داده است و روایت‌شناسی را بر اساس ریخت‌شناسی حکایت پراپ استوار نمود. (اخوت، ۱۳۷۱: ۶۳) ولادیمیر پراپ سی‌ویک نقش ویژه و هفت حوزه‌ی عملیات برای نقش‌های قصه در نظر گرفت. (پراپ، ۱۳۶۸: ۱۶۲) با وجودی که گریماس در این الگو به دسته‌بندی شخصیت پراپ نظر داشته، اما در آن تغییری اعمال نموده است «او برخلاف پراپ که دسته‌بندی هفت‌گانه‌اش از شخصیت‌های حکایتی عامیانه را خاص این حکایت‌ها می‌دید و آن را تعمیم می‌داد؛ معتقد است که می‌توان تعداد اندکی از الگوهای کنش‌های شخصیت را یافت و از این الگوها منطبق جهان داستان را آفرید.» (احمدی، ۱۳۸۰: ۱۶۳). بنابر نظر گریماس شخصیت‌های روایت یا کنش‌گران بر اساس مناسبات و تقابل‌هایی که باهم دارند به شش دسته‌ی زیر تقسیم می‌شوند:

۱. کنش‌گر: شخصیتی که عمل را انجام می‌دهد و به‌سوی شیء ارزشی می‌رود.
 ۲. شیء ارزشی: هدفی که کنش‌گر به‌سوی آن می‌رود یا عملش را بر روی آن انجام می‌دهد.
 ۳. فرستنده پیام: عامل یا نیرویی است که کنش‌گر را به دنبال خواسته و هدفی می‌فرستد.
 ۴. گیرنده پیام یا کنش‌پذیر: کسی است که از اعمال کنش‌گر بهره می‌برد.
 ۵. یاری‌دهنده: او به کنش‌گر برای دستیابی به شیء ارزشی کمک می‌کند.
 ۶. مخالف: کسی است که کنش‌گر را از دستیابی به شیء ارزشی باز می‌دارد.
- کنش‌گر عنصر اصلی و محوری این ساختار است که کنشی را انجام می‌دهد. شیء ارزشی همان چیزی است که کنش‌گر به خاطر آن تلاش می‌کند و کنش را انجام می‌دهد و در پی دستیابی به آن است. هر آنچه بر سر راه رسیدن به هدف قرار می‌گیرد مخالف است. فرستنده عاملی است که کنش‌گر را به دنبال موضوع شناسایی یا هدف می‌فرستد. در این میان گیرنده برخوردار می‌شود و نیروی یاریگر درصدد یاری برمی‌آید. (محمدی، ۱۳۸۱: ۱۱۴) گریماس پی‌رفت‌های تشکیل‌دهنده روایت را در سه دسته کلی جای داده است که عبارت‌اند از:

- ۱- زنجیره‌ی اجرایی: این زنجیره بر عمل یا مأموریتی دلالت می‌کند و شامل آزمون‌ها و مبارزات است. این توالی همان زنجیره‌ای است که طرح اصلی داستان را می‌سازد.
- ۲- زنجیره‌ی پیمانی: در این زنجیره مشخص می‌شود که روایت به سرانجام معهود خود می‌رسد یا نه. زنجیره پیمانی وضعیت داستان را به‌سوی یک هدف پیگیری می‌کند. پس بر ایجاد یا نقض یک پیمان، زیر پا گذاشتن ممنوعیت‌ها و جدایی یا سازش دلالت دارد.
- ۳- زنجیره انتقالی: دربرگیرنده تغییر وضعیت یا حالتی در داستان است. (اسکولز، ۱۳۷۹: ۱۵۶-۱۵۴) گریماس هم‌چنین هر روایت را متشکل از گزاره‌های مختلفی می‌داند که مجموع

آن‌ها پی‌رفتی را در داستان به وجود می‌آورد و او آن‌ها را در سه دسته کلی جای می‌دهد:
 ۱- گزاره وصفی: شرایط و موقعیت را شرح می‌دهد.

۲- گزاره‌ی وجهی: حالتی را نشان می‌دهد.

۳- گزاره‌های متعددی: برانجام کاری دلالت دارد. (اسکولز، ۱۳۸۳: ۱۴۷)

۳- حضرت ابراهیم (ع) از نگاه قرآن

حضرت ابراهیم (ع) از پیامبرانی است که فرازهای سازنده و گوناگون زندگی آن حضرت در ضمن بیش از بیست و پنج سوره قرآن ذکر شده است؛ برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: بقره: ۲۶۰-۱۲۴، ۲۵۸، انبیاء: ۷۳-۵۱، انعام: ۸۳-۷۴، عنکبوت: ۲۷-۱۶، شعرا: ۸۹-۶۹، زخرف: ۲۸-۲۶، مریم: ۴۱-۴۹، ابراهیم: ۳۵-۳۸ و ۴۹-۴۷، صافات: ۱۱۳-۸۳، ذاریات: ۳۷-۲۴، هود: ۶۹-۷۶، حجر: ۶۰-۵۱، حج: ۲۶-۲۹، آل عمران: ۶۸-۹۵-۶۵، نساء: ۱۲۵، نحل: ۱۲۳-۱۲۰، ص: ۴۵-۴۷، ممتحن: ۶۹.

این داستان از جمله داستان‌های بلند قرآن است که شامل ژرف‌ترین معناها و آموزه‌های اسلامی است و دارای مضامینی چون یکتاپرستی، معاد، اخلاص... است که به‌طور منسجم از نوجوانی تا پایان حیات حضرت ابراهیم (ع) و ساختن کعبه مطرح می‌شود و دارای وحدت موضوعی هم در سوره مورد نظر و هم در ارتباط با کل داستان‌های وی است، برخی محققان داستان حضرت ابراهیم (ع) را مانند رمانی دانسته‌اند که از حوادثی مجزا ولی مرتبط به هم تشکیل شده است که هر یک از این حوادث دارای گره‌افکنی، هول و ولو اوج و گره‌گشایی است و همه‌ی این حوادث در سرنوشت حضرت ابراهیم (ع) نقشی به‌سزا داشته‌اند. (داوودی مقدم، ۱۳۹۲: ۷۶۵) داستان حضرت ابراهیم (ع) در قرآن از نوجوانی او آغاز می‌شود و تا بنای کعبه توسط ایشان ادامه می‌یابد. در خلال این دو امر حوادثی برای حضرت روی می‌دهد مثل بت‌شکنی، دعوت به یکتاپرستی، در آتش افکنده شدن، برگزیدن ماه و ستاره به خدایی، زنده کردن مردگان، هجرت به مصر و شام، رها کردن هاجر و اسماعیل در بیابان، قربانی کردن وی، مژده‌ی تولد اسحاق و سرانجام بنای کعبه که همه این حوادث علتی برای برگزیده شدن و به مقام امامت رسیدن آن حضرت می‌شوند. (پراندوجی، نصیحت، ۱۳۸۸: ۲۹۵) در این مقاله داستان بت‌شکنی آن حضرت و در آتش افکنده شدن و بررسی می‌شود.

۴- تحلیل داستان بت‌شکنی و در آتش افکنده شدن حضرت ابراهیم (ع)

۴-۱- موقعیت اول: دعوت آزر به پرستش خدای یگانه و دوری از بت‌پرستی توسط ابراهیم (ع)
 حضرت ابراهیم (ع) دعوت به یکتاپرستی را ابتدا از عموی خود آزر شروع می‌کند؛ آباتی

از سوره‌ی مریم حاکی این امر است که در زیر به آن اشاره خواهیم کرد:

آیات ۴۹-۴۱ سوره مریمه شرح گفتگوی حضرت ابراهیم (ع) و پدرش آزر (در اینجا اشاره به عمو است) می‌پردازد و چنین می‌گوید در آن هنگام به پدرش گفت: ای پدر چرا چیزی را پرستش می‌کنی که نه می‌شنوند و نه می‌بیند و نمی‌تواند هیچ مشکلی را از تو حل کند: ﴿اذ قال لاییه یا اَبْتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا یَسْمَعُ وَلَا یُبْصِرُ وَلَا یُعْنِی عَنکَ شَیْئًا﴾ (مریم/۴۲) ابراهیم با منطق روشنی او را دعوت می‌کند که در این امر از وی تبعیت کند و می‌گوید «ای پدر علم و دانشی نصیب من شده که نصیب تو نشده است به این دلیل از من پیروی کن تا تو را به راه راست هدایت کنم: ﴿یا اَبْتِ اِنِّیْ قَدْ جَاءَنِی مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ یَأْتِکَ فَاتَّبِعْنِیْ اُھْدِکَ صِرَاطًا سَوِیًّا﴾ (مریم/۴۳) این آیات نشان‌دهنده آن است که حضرت ابراهیم (ع) برای یکتاپرست شدنعمویش، اصرار فراوان کردند و به شدت خواهان خوشبختی و سعادت ایشان بوده‌اند چنانچه در آیه بعد دیده می‌شود که ایشان جنبه اثباتی آیه قبل را با جنبه‌ی نفی و آثاری که بر مخالفان دعوت مترتب می‌شود توأم کرده و می‌گوید «پدرم شیطان را پرستش مکن، چراکه شیطان همیشه نسبت به خداوند رحمان، عصیانگر بوده است: ﴿یا اَبْتِ لَا تَعْبُدِ الشَّیْطَانَ اِنَّ الشَّیْطَانَ کَانَ لِلرَّحْمٰنِ عَصِیًّا﴾ (مریم/۴۴) در واقع او می‌خواهد این واقعیت را به آزر تعلیم کند که انسان در زندگی بدون خط نمی‌تواند باشد یا خط الله و صراط مستقیم است و یا خط شیطان عصیانگرو گمراه‌او باید در این میان درست بیندیشد و برای خویش تصمیم‌گیری کندو خیر و صلاح خویش را دور از تعصب‌ها و تقلیدهای کورکورانه در نظر بگیرد/ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷: ۱۳، ۷۹-۷۷) از این رو بار دیگر در آیه ۴۵ او را متوجه عواقب شوم شرک و بت‌پرستی می‌کند و می‌گوید «ای پدر، من از این می‌ترسم با این شرک و بت‌پرستی که داری عذابی از ناحیه خداوند رحمان به تو برسدو تو اولیای شیطان باشی: ﴿یا اَبْتِ اِنِّیْ اَخَافُ اَنْ یَّمْسَکَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمٰنِ فَتَکُونَ لِلشَّیْطٰنِ وَاٰلِیِّهِ﴾ (مریم/۴۵) بعد از این آیات که حاوی سخنان منطقیابراهیم به پدرش بود، آزر شروع به سخن گفتن کرد و گفت: ای ابراهیم آیا تو از خدایان من روی‌گردانی؟ ﴿قَالَ اَرَاغِبُ اَنْتَ عَنْ اٰلِهَتِیْ یَا اِبْرٰهیم﴾ (مریم/۴۶) اگر از این کار خودداری نکنی به طور قطع تو را سنگسار خواهیم کرد: ﴿لَمْ تَنْتَهَ لِارْجَمَکَ﴾ (مریم/۴۶) و اکنون از من دور شو دیگر تو را نبینم: ﴿وَاھْجُرْنِیْ مَلِیًّا﴾ (مریم/۴۶) ابراهیم (ع) در مقابل این سخنان توهین‌آمیز آزر، تسلط بر اعصاب خویش را همچنان حفظ کرد و در برابر این تندى و خشونت شدید، با نهایت بزرگواری گفت: ﴿قَالَ سَلَامٌ عَلَیْکَ﴾ (مریم/۴۷) علامه طباطبایی در این باره می‌گوید «اما اینکه به او سلام کرد، چون سلام عادت بزرگواران است و با تقدیم آن، جهالت پدر را تلافی کرد و در مقابل تهدید به رجم و طرد، وعده‌ی سلامت، امنیت و احسان داد، همان‌گونه که دستور قرآن است: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمٰنِ الَّذِیْنَ یَمْشُونَ عَلَی الْاَرْضِ هَوْنًا وَاِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ (فرقان/۶۳)؛ «بندگان (خاص خداوند) رحمان، کسانی هستند که با آرامش

و بی تکبر بر زمین راه می روند و هنگامی که جاهلان آن‌ها را مخاطب سازند (و سخنان نابخردانه گویند) به آن‌ها سلام می گویند (و با بی‌اعتنایی و بزرگواری می گذرند) (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵، ۲۵۸) سپس حضرت بنا بر عاطفه و محبت وافر که نسبت به آزر دارد به او وعده‌ی استغفار می دهد: ﴿سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا﴾ (مریم/۴۷) در واقع ابراهیم در مقابل خشونت و تهدید آزر مقابله بهضد نمود و وعده‌استغفار و تقاضای بخشش پروردگار را به او داد و فرمود من از شما و بتانی که بجای خدا می پرستید دوری کرده و خدایکتا را می خوانم و امیدوارم که چون او را بخوانم مرا از درگاه الطافش نراند. چون ابراهیم از آن قوم و بتانی که بجای خدای پرستیدند دوری کرد ما هم به لطف و رحمت خود به او اسحاق و یعقوب را عطا کردیم و به اوشرف نبوت بخشیدیم و آن‌ها را از رحمت خود بهره‌مند ساختیم و بر زبان عالمی آوازه نیک‌نامی‌شان را بلند گردانیدیم: ﴿وَأَعْتَزَلَكُمُ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُوا رَبِّي عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا﴾ (مریم/۴۸) ﴿فَلَمَّا اعْتَزَلْتَهُمْ وَمَا يُعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا﴾ (مریم/۴۹)، ﴿وَوَهَبْنَا لَهُمْ مِنْ رَحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا﴾ (همان/۵۰)

۴-۱-۱- تحلیل موقعیت اولبر اساس الگوی کنش

کنش گر	حضرت ابراهیم (ع) کنش‌گری است که می‌خواهد با دعوت آزر به یکتاپرستی او را به خط راست هدایت کند.
کنش پذیر	اولین گیرنده یا کنش‌پذیر آزر عمومی حضرت ابراهیم (ع) است که اگر دعوت آن حضرت را می‌پذیرفت از این کنش بهره‌ای به دست می‌آورد؛ اما با سرپیچیز امر پیامبر خود را از آن محروم ساخت. هم‌چنین می‌توان برای این موقعیت حضرت ابراهیم (ع) را نیز به‌عنوان گیرنده در نظر گرفت که با دعوت کردن آزر به یکتاپرستی می‌خواهد به تکلیف الهی که به‌عنوان یک پیامبر عهدی اوست، عمل نماید.
کنش گزار یا فرستنده	علاقه و میلی که حضرت ابراهیم (ع) به رستگاری عمومی دارد.
ضد کنشگر	شیطان و دل‌بستگی شدید آزر به سنت‌ها.
کنش یار یا یاری‌دهنده	خداوند متعال که درهای رحمت خویش را به خاطر اطاعت حضرت ابراهیم (ع) از او بر وی گشوده است و انذار توأم با شفقت حضرت ابراهیم (ع) که او را از خطرات مقابله‌به‌مثل در برابر جاهلان و سبک‌مغزان دور کرده است به‌عنوان یاری‌گران ابراهیم به‌شمار می‌روند.
شیء ارزشی	دعوت آزر به توحید و مبارزه با بت‌پرستی.

۴-۱-۲- گزاره‌های روایی

گزاره وصفی	حضرت ابراهیم (ع) اصرار زیادی برای رستگاری عمویش آزر دارد؛ اما عمویش بر پرستش بت‌ها پافشاری می‌کند و ابراهیم را با توهین و اهانت از خود می‌راند.
گزاره وجهی	حضرت ابراهیم (ع) در صدد بازداشتن عمویش از پرستش بت‌ها برمی‌آید.
گزاره متعدی	حضرت ابراهیم (ع) با گفتار نرم و آرام به‌منظره با آزر پرداخت و می‌خواست نسبت به آن گمراهی که عمویش گرفتار است، او را متنبه بسازد؛ ولی با تهدید شدید او مواجه می‌شود به جای پاسخ مشابه بسیار بزرگوارانه با او برخورد می‌کند.

۴-۱-۳- زنجیره‌های روایی

گزاره پیمانی	پیمان و عهدی که حضرت ابراهیم (ع) با خود و خدای خودش می‌بندد و آن این است که نزدیکانش را به توحید و دوری از بت‌پرستی دعوت کند.
گزاره اجرایی	گفتگویی که بین حضرت ابراهیم (ع) و آزر صورت گرفت نشان‌دهنده این بود که حضرت ابراهیم (ع) تکلیف خود که دعوت کردن نزدیکانش به یکتا پرستی بود را آغاز کرد.
گزاره انفصالی	حضرت ابراهیم (ع) بر خواسته خویش تأکید کرد و از بتانی که آزر می‌پرستید، دوری کرد و همین امر باعث شد خداوند به خاطر این کارش او را مورد لطف و رحمت قرار دهد؛ اما آزر در جهل خود باقی ماند و سیر حرکت نسبت به آزر همچنان منفی است.

گریماس عقیده دارد عناصر روایت با یکدیگر روابط، مناسبات و تقابلهای پدید و گانه‌ای دارند و در این حوزه بر سه رابطه متناقض، متضاد و مخالف تأکید می‌کند و رابطه‌ی متناقض را رابطه‌ای می‌داند که در آن وجود یک مفهوم ناقض مفهوم دیگر است و در مورد رابطه‌ی متضاد عقیده دارد که وجود یک مفهوم با عدم دیگری همراه است و آن دو مفهوم با همدیگر سازگار نخواهند بود. در رابطه مخالف معتقد است که هر یک از اشخاص روایت در صدد ایجاد مانعی برای جلوگیری از رسیدن به هدف خویش هستند. (اخوت، ۱۳۷۱: ۶۵) در این موقعیتی توانه‌نوعی از رابطه‌ی تناقض بین دیدگاه عبادی حضرت ابراهیم (ع) و دیدگاه مشرکانه آزر اشاره کرد.

۴-۲- موقعیت دوم: تهدید کردن ابراهیم (ع)

بعد از پیشنهاد حضرت ابراهیم (ع) به آزر مبنی بر یکتا پرست شدن او و رد آن توسط آزر، ابراهیم از راه دیگری وارد شد. آزر بت تراش بود و بت‌ها را می‌ساخت و به فرزندان خود می‌داد تا به بازار ببرند، روزی چند بت به ابراهیم داد تا او آن‌ها را به بازار ببرد و مانند سایر برادرانش آن‌ها را به مردم بفروشد، ابراهیم خواسته‌ی آزر را پذیرفت، بت‌ها را همراه خود به طرف میدان و بازار آورد ولی برای اینکه وجدان خفته مردم را بیدار کند و آن‌ها را از پرستش بت بیزار نماید طنابی در گردن بت‌ها بست و آن‌ها را در زمین می‌کشانید و فریاد می‌زد «من یشتی من لایضره

و لا ینفعه» چه کسی این بت‌ها را که سود و زیان ندارند از من می‌خرد سپس بت‌ها را کنار لجن‌زار و آب‌های جمع شده در گودال‌ها آورد و در برابر چشم مردم، آن‌ها را در میان لجن آلوده می‌انداخت و بلند می‌گفت «آب بنوشید و سخن بگویید.» (مجلسی، ۱۳۸۹: ۱۲، ۳۱)

ابراهیم چون متوجه شده بود که دلایل لفظی و برهان منطقی هر قدر مانند روز روشن باشد در شوره‌زار دل قوم او ثمری به بار نخواهد آورد، برای همین بود که تصمیم گرفت گفتار و استدلال سمعی را به احتجاج بصری و قابل رؤیت تبدیل کند تا بلکه چشمان قوم را به بصیرت درون منور سازد و بدین طریق حقیقت دعوت خود را برای آنان آشکار سازد و به همین خاطر بود که بت‌ها را بر روی زمین کشید و آن‌ها را داخل آب کثیف انداخت. (موسوی، ۱۳۸۷: ۶۳)

قوم ابراهیم در مورد بت‌های خود سخن‌های فراوان گفتند و در بیان جواب درست به ابراهیم زمانی که از آن‌ها پرسید ﴿مَا هَذِهِ التَّمَاثِیلُ الَّتِیْ اَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ﴾ (انبیاء/۵۲) این صورت‌ها و مجسمه‌هایی روحی که شما همواره آن‌ها را پرستشی کنید چیست‌اند؟ افراط کردند؛ آنان به تواضع در برابر بت‌ها افتخار می‌کردند و چون هیچ جوابی در برابر منطق ابراهیم نداشتند، مطلب را از خود رد می‌کردند و به نیاکانشان ارتباط می‌دادند و می‌گفتند ﴿قَالُوا وَجَدْنَا اَبَاءَنَا لَهَا عَابِدِیْنَ﴾ (انبیاء/۵۳) «آنان در پاسخ گفتند ما پدرانمان را بر پرستش آن‌ها یافتیم.»

از آنجا که تنها بر سنت و روش نیاکان بودن هیچ مشکلی را حل نمی‌کند و هیچ دلیلی وجود ندارد که نیاکان عاقل‌تر و عالم‌تر از نسل‌های بعد باشند؛ بلکه قضیه برعکس است. چون باگذشت زمان علم و دانش‌ها گسترده‌تر می‌شود. ابراهیم (ع) بلافاصله به آن‌ها چنین گفت: هم شما و هم پدرانتان به طور قطع در گمراهی آشکار بودید: ﴿قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ اَنْتُمْ وَاٰبَاؤُكُمْ فِی ضَلَالٍ مُّبِیْنٍ﴾ (انبیاء/۵۴) این تعبیر با انواع تأکیدها و حاکی از قاطعیت تمام، سبب شد که بت‌پرستان کمی به خود آمده در صدد تحقیق برآیند، رو به سوی ابراهیم کرده گفتند: آیا به راستی تو مطلب حقی آورده‌ای یا شوخی می‌کنی؟ ﴿قَالُوا اَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ اَمْ اَنْتَ مِنَ الْاَلْعِیْنِ﴾ (انبیاء/۵۵) زیرا آن‌ها که به بت‌پرستی عادت کرده بودند باور نمی‌کردند کسی با بت‌پرستی مخالفت کند؛ اما ابراهیم (ع) صریحاً به آن‌ها پاسخ گفت: که پروردگار شما پروردگار آسمان‌ها و زمین است: ﴿قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضِ﴾ (انبیاء/۵۶) همان خدایی که آن‌ها را آفریده و من از گواهان این عقیده‌ام: ﴿الَّذِیْ فَطَرَهُنَّ وَاَنَا عَلٰی ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِیْنَ﴾ (انبیاء/۵۷) ابراهیم (ع) برای این که ثابت کند این مسئله صد درصد جدی است و او بر سر عقیده خود تا نهایت ایستاده است و نتایج و لوازم آن را هر چه باشد با جان و دلمی پذیرد اضافه کرد: به خدا سوگند من نقشه‌ای برای نابودی بت‌های شما به هنگامی که خودتان حاضر نباشید و از اینجا بیرون روید خواهم کشید: ﴿وَتَاللّٰهِ لَآكِیْدَنَّ اَصْنَامَكُمْ بَعْدَ اَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِیْنَ﴾ (انبیاء/۵۷) منظور این بود که با صراحت به آن‌ها بفهماند سرانجام از یک فرصت استفاده خواهم کرد و آن‌ها را در خواهم شکست. بعید نیست عظمت و ابهت بت‌ها در نظر آنان در آن پایه بود

که این سخن را جدی نگرفتند و عکس‌العملی نشان ندادند شاید فکر می‌کردند مگر ممکن است انسانی به خود اجازه دهد این چنین با مقدسات یک قوم و یک ملت که حکومتشان هم صد درصد پشتیبان آن است بازی کند؟ با کدام جرئت با کدام نیرو؟ بدین گونه روشن می‌شود این که بعضی گفته‌اند این جمله را در دل گفته و یا به طور خصوصی با بعضی در میان نهاده به هیچ وجه نیازی به آن نیست به خصوص این که کاملاً برخلاف ظاهر این آیه است. به علاوه که در چند آیه بعد آمده است بت پرستان به یاد گفتار ابراهیم افتادند و گفتند ما شنیدیم جوانی سخن از توطئه درباره بت‌های گفت. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷: ۱۳، ۴۳۲-۴۳۰)

۴-۲-۱- تحلیل موقعیت دوم بر اساس الگوی کنش

کنش‌گر	حضرت ابراهیم (ع) کنش‌گری است که هم در رفتار و هم در مناظره‌هایی که با بت پرستان دارد سعی می‌کند آن‌ها را از بت پرستی دور کند و بی‌ارزشیبت‌ها را با دلیل و منطق برای آنان نمایان کند و تفکر بت پرستی را از بین ببرد.
کنش‌پذیر	مردم که اگر دعوت حضرت ابراهیم (ع) را می‌پذیرفتند به راه درست هدایت می‌شدند. هم چنین حضرت ابراهیم (ع) خود نیز به عنوان پیامبری که تکلیف الهی بر عهده دارد تا دیگران را به یکتا پرستی دعوت کند، گیرنده‌ی دیگر این موقعیت است.
کنش‌گزار یا فرستنده	میل و رغبتی که حضرت ابراهیم (ع) به یکتا پرست شدن مردم دارد و تکلیف الهی که بر عهده حضرت است.
ضد کنش‌گر	تعصبات کور کورانه مردم، دل بستگی عاطفی شدید مردمنسبت به سنت‌ها و رسوم اجدادی
کنش‌یار یا یاری‌دهنده	برهان قوی و حجت نیرومند و فن‌هاییکه حضرت ابراهیم (ع) برای اثر گذاشتن در دیگران در گفت‌وگوها پیشه کار می‌برد او را در رسیدن به اهدافش که متزلزل کردن افکار مردم نسبت به پرستشبت‌ها بود بسیار یاری کرد.
شیء ارزشی	نشان دادن بی‌ارزشیبت‌ها و بیزار کردن مردم از پرستش آن‌ها

۴-۲-۲- گزاره‌های روایی

گزاره وصفی	جهل و نادانی مردم به نهایت خود رسیده بود. آن‌ها به جای پرستش خدای یگانه بت‌های بی‌جان را پرستش می‌کردند و حضرت ابراهیم (ع) بعد از اینکه انکار و عناد آزر را دید از هدایتش نومید نشد و از مبارزه با شرک و قوم مشرک دست برنداشت و تصمیم گرفت با کمال سرسختی در برابر عقاید فاسد قوم به پیکار بپردازد.
گزاره وجهی	حضرت ابراهیم (ع) دغدغه یکتا پرست شدن مردم و هدایت کردن آن‌ها به راه راست را دارد.
گزاره متعددی	او به صورت علنی از ناتوان بودن بت‌ها و بی‌ارزشیبت‌ها با مردم سخن می‌گوید و آن‌ها را به شکستن بت‌ها تهدید می‌کند و سرانجام تهدید خود را در موقعیت بعدی عملی می‌کند.

۴-۲-۳- زنجیره‌های روایی

گزاره پیمانی	حضرت ابراهیم (ع) با خود و خدای خود عهد می‌بندد که مردم را به یکتاپرستی دعوت کند و بت‌ها را نابود کند.
گزاره اجرایی	حضرت ابراهیم (ع) در پی عهدی که با خود می‌بندد به مخالفت با بت‌پرستی می‌پردازد و در همه جا این مخالفت خود را آشکار می‌کند.
گزاره انفصالی	اگرچه مردم با شنیدن سخنان حضرت ابراهیم (ع) اندکی به فکر فرو رفتند و در پرستش بت‌ها دچار شک و تردید شدند و در حد چند لحظه سیر حرکت در این موقعیت به سوی مثبت پیش رفت ولی دل‌بستگی شدید مردم نسبت به سنت و رسوم اجدادی باعث شد سیر حرکت باز به سوی منفی پیش برود.

۴-۳- موقعیت سوم: نقشه ابراهیم (ع) و شکستن بت‌ها

حضرت ابراهیم (ع) بعد از اینکه به صورت علنی با بت‌پرستی به مخالفت برخاست چون نمی‌خواست خانواده خود و همین‌طور آزر را که سرپرست او بود به دردسر بیندازد از خانواده خود کناره گرفت و در خانه‌ای مستقل زندگی کرد. او از طرف مأموران نمرود نیز مواظبت می‌شد که مبادا مردم را به خداپرستی دعوت کند. ابراهیم (ع) زمانی که دید تبلیغات سمعی و بصری و برهان و ارشاد بر قوم مؤثر نیفتاد و اعلام خطر نیز سودی نبخشید دریافت که گوش آنان به سخن وی بدهکار نیست و چون دید که قوم به خرافات خود چنگ زده‌اند و به بت‌پرستی تمسک جسته‌اند نقشه‌ی جدیدی علیه بت‌ها کشید و با خود سوگند یاد کرد که در نابودی بت‌ها تدبیری به کار گیرد تا این مردم دریابند که بت‌ها قادر نیستند از خود دفاع کنند و خطر و تهدید را هم از خود و هم از مردم دور سازند و یا از آن جلوگیری کنند. شاید قوم بدین ترتیب درک کنند که اگر عبادت بت‌ها را کنار بگذارند ضرر و خطری متوجه آنان نمی‌شود. (موسوی، ۱۳۸۷: ۶۴) اهل بابل محل زندگی حضرت ابراهیم (ع) هر سال جشن مخصوصی داشتند و غذاهایی را آماده می‌کردند که در بت‌خانه قرار می‌دادند تا متبرک شود سپس دسته‌جمعی به بیرون شهر می‌رفتند و پس از خوش‌گذرانی در پایان روز از صرف غذا به بت‌خانه‌ها می‌گشتند. شب پیش از جشن از ابراهیم (ع) نیز دعوت کردند که همراه آنان در مراسم شرکت کند؛ اما حضرت ابراهیم (ع) که منتظر فرصتی برای درهم کوبیدن بت‌ها و ایجاد شوک بر مردم بود مطابق آداب و رسوم و اعتقاد مردم بابل که ستارگان را در سرنوشت خود مؤثر می‌دانستند، (قرآنی، ۱۳۸۳: ۸، ۴۳) نگاهی به ستارگان کرد و چنین وانمود کرد که اوضاع کواکب نوعی بیماری را در صورت خروج او از شهر نشان می‌دهد: ﴿فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ﴾ (صافات/۸۸) ﴿فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾ (صافات/۸۹). لذا مردم نیز قانع شده و از اصرار خود دست برداشتند: ﴿فَتَوَلَّوْا عَنْهُ مُدْبِرِينَ﴾ (صافات/۹۰) شهر از جمعیت خالی شد و کسی جز ابراهیم در شهر باقی نمانده بود آنگاه که ابراهیم شرایط را مساعد دید،

آهسته به بت خانه نزدیک شد. بت خانه محیط وسیعی داشت که از بت انباشته شده بود و در میان آن‌ها بتی قرار داشت که از همه بزرگتر بود ابراهیم چون وارد بت خانه شد از روی سرزیش و تمسخر رو به بت‌ها نمود و گفت: چرا غذا نمی خورید؟ ﴿فَرَاغَ إِلَىٰ آلِهِمْ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ﴾ (صافات/۹۱) این تحقیر استیعنی شما هیچ کاره هستید چرا حرف نمی زید: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَنْطِقُونَ﴾ (صافات/۹۲) ابراهیم تبری را که با خود برده بود برداشت و تصمیم گرفت با دست راست و یا با قدرت بت‌ها را در هم بکوبد: ﴿فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ﴾ (صافات/۹۳) و بعد از درهم شکستن تمام بت‌ها تبر را در دست بت بزرگ قرار داد تا برای درک ناتوانی بت‌ها به آن مراجعه کنند: ﴿فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ﴾ (انبیاء/۵۸) بعد از واقعه بت‌شکنی حضرت ابراهیم (ع)؛ مردم بابل از مراسم عید برگشتند و در ابتدا وارد معبد شدند و بت‌ها را در هم ریخته و شکسته دیدند برای مدتی مات و مبهوت گردیدند و فریادشان بلند شد که چه کسی این بلا را بر سر خدایان ما آورده است؟ ﴿قَالُوا مَنْ فَعَلَ هَذَا بِآلِهَتِنَا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (انبیاء/۵۹) به طور مسلم هرکس بوده از ظالمان و ستمگران است؛ او هم به خدایان ما ستم کرده است هم به جامعه و جمعیت ما و هم به خودش چرا که با این عمل خودش را در معرض خطر قرار داده است؛ اما گروهی که تهدیدهای ابراهیم را نسبت به بت‌ها در خاطر داشتند و طرز رفتار اهانت‌آمیز او را با این معبودهای ساختگی می دانستند گفتند ما شنیدیم جوانکی سخن از بت‌ها می گفت و از آن‌ها به بدی یاد می کرد که نامش ابراهیم است: ﴿قَالُوا سَمِعْنَا فَتَىٰ يَذُكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ﴾ (انبیاء/۶۰)

۴-۳-۱- تحلیل موقعیت سوم براساس الگوی کنش

کنش‌گر	ابراهیم (ع) کنش‌گری است که با شکستن بت‌ها و گذاشتن تبر در دست بت بزرگ سعی در هدایت مردم و نشان دادن بی‌ارزشی بت‌ها داشت.
کنش‌پذیر	ابراهیم (ع) و دین ابراهیم (ع)
کنش‌گزار یا فرستنده	عهدی که ابراهیم (ع) در موقعیت قبلی با خود بسته بود که بت‌ها را نابود خواهد کرد و تکلیف الهی که بر عهده آن حضرت گذاشته شده بود انگیزه‌ای برای انجام دادن کنش آن حضرت در این موقعیت است.
ضد کنش‌گر	-
کنش‌یار یا یاری‌دهنده	ایمان و اقتدار درونی حضرت ابراهیم (ع) برای انجام تصمیمی که گرفته بود، خلاقیت حضرت در عملش که تبر را در دست بت بزرگ گذاشت و این خود کنشی فعال و حساب شده بود که به خلق عملی خلاق و محیط ساز منجر شد.
شیء ارزشی	ثابت کردن اینکه بت‌ها حتی قادر به دفاع از خود نیستند و بی ارزشند و بیدار کردن افکار عمومی و محو شرک.

۴-۳-۲- گزاره های روایی

گزاره وصفی	ابراهیم (ع) بعد از گفتگوهای بسیار با مردم متوجه شد که جهل و نادانی راه تفکر را بر آنان بسته است. بنابراین باید راه اندیشیدن را بر آنان بگشاید. از این رو هنگامی که شهر از جمعیت خالی شده بود حضرت با آوردن بهانه‌ای از رفتن به میهمانی سربار زد تا نقشه خود که شکستن بت‌ها بود را عملی کند.
گزاره وجهی	حضرت ابراهیم (ع) در صدد شکستن بت‌ها برمی‌آید.
گزاره متعددی	حضرت ابراهیم (ع) بت‌ها را شکست و تبر را در دست بت بزرگ گذاشت تا مردم به ناتوانی بت‌ها بیشتر پی ببرند.

سال سوم
شماره اول
پیاپی: ۵
پاییز و زمستان
۱۳۹۸

۴-۳-۳- زنجیره های روایی

زنجیره پیمانی	عهدی که حضرت ابراهیم (ع) در مورد شکستن بت‌ها با خود بست.
زنجیره اجرایی	حضرت ابراهیم (ع) بت‌ها را شکست و تبر را در دست بت بزرگ گذاشت.
زنجیره انفصالی	سیر حرکت در این زنجیره‌ها توجه به کنشی که حضرت ابراهیم (ع) انجام داد مثبت است؛ زیرا حضرت ابراهیم (ع) با شکستن بت‌ها و گذاشتن تبر در دست بت بزرگ به هدف خود که نشان دادن ناتوانی و بی‌ارزشی بت‌ها بود نزدیک تر شده بود.

۴-۴- موقعیت چهارم: محاکمه ابراهیم (ع)

جمعیت گفتند اگر چنین است پس بروید او را در برابر چشم مردم حاضر کنید تا آن‌ها که او را می‌شناسند و خبر دارند گواهی دهند: ﴿قَالُوا فَاتُوا بِهِ عَلَىٰ عَيْنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ﴾ (انبیاء/۶۱)

جارچیان در اطراف شهر فریاد زدند که هر کس از ماجرای خصومت ابراهیم و بدگویی او نسبت به بت‌ها آگاه است حاضر شود و به زودی هم آن‌ها که از این موضوع آگاه بودند و هم سایر مردم اجتماع کردند تا ببینند سرانجام کار این متهم به کجا خواهد رسید. ولوله عجیبی در مردم شهر افتاده بود زعمای قوم همگی جمع شدند و بعضی می‌گویند: خود نمرود نیز بر ماجرا نظارت داشت. نخستین سؤالی که از ابراهیم کردند این بود گفتند: تویی که این کار را با خدایان ما کرده‌ای؟ ای ابراهیم؟ ﴿قَالُوا أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ﴾ (انبیاء/۶۲) ابراهیم آن‌چنان جوابی گفت که آن‌ها را سخت در محاصره قرار داد؛ محاصره‌ای که قدرت بر نجات از آن نداشتند. (ابراهیم گفت: بلکه این کار را این بت بزرگ آن‌ها انجام داده است؛ از آن‌ها سؤال کنید اگر سخن می‌گویند: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسْئَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْظِقُونَ﴾ (انبیاء/۶۳) سخنان ابراهیم (ع) بت‌پرستان را تکان داد وجدان خفته آن‌ها را بیدار کرد و هم چون طوفانی که خاکسترهای فراوان را از شعله‌های آتش برگیرد و فروغ آن را آشکار سازد، فطرت توحیدی آن‌ها را از پشت پرده‌های تعصب و جهل و غرور آشکار ساخت. در یک لحظه کوتاه و زودگذر از این خواب

عمیق بیدار شدند چنان‌که قرآن می‌گوید: **أَن هَا بَه وَجِدَان وَ فَطْر تَشَان بَا ز گَشْتَن د وَ بَه خُود گَشْتَن د حَقَا کَه شَمَا ظَالَم وَ سَتْم گَرِید: ﴿فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ﴾** (انبیاء/۶۴) هم به خویشتن ظلم و ستم کردید و هم بر جامعه‌ای که به آن تعلق دارید و هم به ساحت مقدس پروردگار بخشنده نعمت‌ها و در واقع تمام مقصود ابراهیم (ع) از شکستن بت‌ها همین بود؛ هدف شکستن فکر بت پرستی روح بت پرستی بود و گرنه شکستن بت فایده‌ای ندارد، بت پرستان لجوج فوراً بزرگتر و بیشتر از آن را می‌سازند و به جای آن می‌نهند. همانگونه که در تاریخ اقوام نادان و جاهل و متعصب؛ این مسأله نمونه‌های فراوان دارد. تا اینجا ابراهیم موفق شد یک مرحله بسیار حساس و ظریف تبلیغ خود را که بیدار ساختن وجدانهای خفته است از طریق ایجاد یک طوفان روانی اجرا کند. ولی افسوس که زنگار جهل و تعصب و تقلید کورکورانه بیشتر از آن بود که با ندای صیقل بخش این قهرمان توحید به کلی زدوده شود. افسوس که این بیداری روحانی و مقدس چندان به طولنی نجامید و در ضمیر آلوده و تاریکشان از طرف نیروهای اهریمنی و جهل قیامی بر ضد این نور توحیدی صورت گرفت و همه چیز به جای اول بازگشت چه تعبیر لطیفی که قرآن می‌گوید: **﴿ثُمَّ نَكَّسُوا عَلٰی رُؤُسِهِمْ﴾** (انبیاء/۶۵) و برای اینکه از طرف خدایان گنگ و بسته دهانشان عذری بیآورند گفتند تو می‌دانی آن‌ها هرگز سخن نمی‌گویند **﴿لَقَدْ عَلِمْتَمَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ﴾** (انبیاء/۶۵) این‌ها همیشه خاموش‌اند و ابهت سکوت را نمی‌شکنند و با این عذر پوشالی خواستند ضعف و زبونی و ذلت بت‌ها را کتمان کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷: ۱۳، ۴۴۱ و ۴۴۰) ابراهیم گفت: آیا چیزی را می‌پرستید که هیچ قدرتی ندارد و هیچ سود و زبانی به شما نمی‌رساند، اف بر شما و بر آنچه غیر از خدا می‌پرستید چرا نمی‌اندیشید **﴿قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ﴾** (انبیاء/۶۶) **﴿أَفَلَمْ لِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾** (انبیاء/۶۷) نمرود و نمرودیان در جواب دندان‌شکن ابراهیم (ع) ناکام ماندند؛ و چون نتوانستند او را محکوم به این کار کنند، برای اثبات شکستن بت‌ها به وسیله ابراهیم به عدم انکار او بسنده کرده او را مجرم شناختند و برای حمایت از خدایانشان بعضی پیشنهاد اعدام و گروهی پیشنهاد سوزاندن وی را ارائه دادند: **﴿قَالُوا اقْتُلُوهُ أَوْ حَرِّقُوهُ﴾** (عنکبوت/۲۴)؛ «گفتند او را بکشید یا بسوزانید.»

۴-۱- تحلیل موقعیت چهارم براساس الگوی کنش

کنش‌گر	بت پرستان و نمرود که به محاکمه‌ی حضرت ابراهیم (ع) پرداختند.
کنش‌پذیر	بت پرستان و نمرود از محاکمه حضرت ابراهیم (ع) بهره می‌برند، زیرا با این کار در دل مردم ترسی می‌افکنند که کسی جرئت نکند خدایی به جز خدای آنان برگزیند.
کنش‌گزار یا فرستنده	کینه‌ای که نمرود و نمرودیان از حضرت ابراهیم (ع) داشتند.
ضد کنشگر	حضرت ابراهیم (ع) که با دلایلی منطقی که در گفتگویش با نمرودیان مطرح می‌کند، سعی در خنثی کردن کنش نمرودیان دارد.

کنش یار یا یاری دهنده	جهل، تعصب کورکورانه.
شیء ارزشی	محکوم کردن حضرت ابراهیم (ع) و کتمان کردن ضعف و زبونی بتها.

۴-۲- گزاره روایی

گزاره وصفی	نمرود و بت پرستان و مردم برای محاکمه ابراهیم (ع) جمع می شوند.
گزاره وجهی	آن‌ها با شنیدن سخنان به حق ابراهیم (ع) تصمیم گرفتند که وجدان خود را با تعصبات کورکورانه گول بزنند و درصدد محاکمه‌ی ابراهیم برآیند.
گزاره متعددی	آن‌ها سرانجام با مقصر نشان دادن ابراهیم (ع) حکم کشتن یا سوزاندن او را صادر کردند.

سال سوم
شماره اول
پیاپی: ۵
پاییز و زمستان
۱۳۹۸

۴-۳- زنجیره روایی

زنجیره بیمانی	نمرود و بت پرستان با خود عهد بستند که کسی که بت‌ها را شکسته استتبه اشند مجازات محکوم کنند.
زنجیره اجرایی	آن‌ها برای حضرت ابراهیم (ع) حکم کشتن یا سوزاندن او را صادر کردند.
زنجیره انفصالی	در این موقعیت سیر حرکت به نفع نمرودیان است چرا که با محاکمه کردن حضرت ابراهیم (ع) همچنان به زورگویی خویش بر مردم ادامه می‌دهند. اگرچه در قسمتی از ماجرا سخنان حضرت ابراهیم (ع) آن‌ها را متحول کرده بود و به سمت مثبت سیر داده بوده اما لجاجت و تعصبات کورکورانه مانع از تبعیت آنان از ابراهیم شد.

۴-۵- موقعیت پنجم: ابراهیم (ع) در آتش

به فرمان نمرود، ابراهیم را زندانی نمودند از هر سو اعلام شد که مردم هیزم جمع کنند و یک گودال و فضای وسیعی را در نظر گرفتند بت پرستان گروه گروه هیزم می آوردند و در آنجا می ریختند گرچه یکبار هیزم برای سوزاندن ابراهیم کافی بود ولی دشمنان خواستند هر چه کینه دارند نسبت به ابراهیم آشکار سازند. وانگهی این حادثه موجب عبرت برای همه شود و عظمت و قلدری نمرود در قلب‌ها سایه بیفکند تا در آینده هیچ‌کسی چنین جرئتی نداشته باشد، روز موعود فرارسید نمرود با سپاه بیکران خود در جایگاه مخصوص قرار گرفتند در کنار آن بیابان، ساختمان بلندی برای نمرود ساخته بودند نمرود بر فراز آن ساختمان رفت تا از همان بالا صحنه سوختن ابراهیم را بنگرد و لذت برد هیزم‌ها را آتش زدند، شعله‌های آن به سوی آسمان سرکشید آن شعله‌ها به قدری اوج گرفته بودند که هیچ پرنده‌ای نمی‌توانست از بالای آن عبور کند اگر عبور می‌کرد می‌سوخت و در درون آتش می‌افتاد. در این فکر بودند که چگونه حضرت را درون آتش بیفکند؛ شیطان یا شیطان‌صفتی به پیش آمد و منجیقی ساخت و ابراهیم (ع) را در درون آن نهادند تا به وسیله آن او را

به درون آتش پرتاب نمایند. در این هنگام ابراهیم (ع) تنها بود حتی یک نفر از انسان‌ها نبود که از او حمایت کند تا آنجا که پدرخوانده‌اش آزر نزد ابراهیم آمد و سیلی محکمی به صورت او زد و با تندگی گفت: از عقده‌ات برگرد. ولی همه موجودات ملکوتی نگران ابراهیم بودند فرشتگان آسمان‌ها گروه‌گروه به آسمان اول آمدند و از درگاه خدا درخواست نجات ابراهیم را نمودند، جوش و خروش از تمام کائنات برخاست هر یک به زبان حال به خدا شکایت کردند. زمین گفت: خدایا کسی غیر از او بر روی من تو را پرستش نمی‌کند آیا می‌گذاری طعمه آتش نمرود شود؟ ملائک آسمان نیز اعتراض داشتند و خداوند رو به آن‌ها گفت: اگر بنده‌ام مرا بخواند حتماً نجات خواهم داد و در وقت ضرورت دست او را خواهم گرفت جبرئیل به خدا التماس کرد و گفت خدایا در زمین کسی غیر از او تو را پرستش نمی‌کرد اینک او را در آتش می‌اندازند. به جبرئیل خطاب شد ساکت باش بنده‌ای مانند تو می‌ترسد که وقت بگذرد، من هر وقت بخوام می‌توانم او را نجات دهم مرا بخواند جوابش را می‌دهم. جبرئیل در آن وقت بر ابراهیم (ع) نازل شد و گفت: ابراهیم آیا حاجت و درخواستی داری من برآورده سازم ابراهیم (ع) جواب داد: به تو احتیاجی ندارم خدا کافی و کفیل من است. میکائیل گفت: می‌خواهی آتش را به وسیله آب‌ها و باران که در اختیار من است خاموش سازم ابراهیم (ع) جواب داد: نه جبرئیل گفت: پس از خدا بخواه تا نجات دهد. (موسوی، ۱۳۸۷: ۶۷-۶۵)

حضرت ابراهیم (ع) گفت: «همین‌که او مرا در این حال می‌بیند کافی است» ابراهیم همچنان ثابت و استوار بی‌آنکه اظهار عجز کند و چهره‌اش تغییر یابد تنها دل به خدا بسته با سیمایی شاد لب‌هایش را به این گفتار حرکت داد و گفت: ای خدای بزرگ ای خدای یکتا و بی‌همتا و بی‌نیاز، نه پدر کسی هستی و نه فرزند کسی و نه نظیر و همتایی داری به لطف و کرمت مرا از آتش نجات‌ده. امام صادق (ع) می‌فرماید: وقتی که ابراهیم را در آتش افکندند عرض کرد «خدایا به حق محمد و آلش از درگاهت می‌خواهم که مرا از آتش نجات دهی خداوند نیز آتش را برای او سرد و گوارا کرد.» از هر سو شعله‌های آتش سر به آسمان زبانه کشیده بود و قهقهه نمرودیان بلند شده بود و منجنیق ابراهیم (ع) را در دل توده‌های آتش پرتاب کرد (همان) اما خداوند به یاد ابراهیم بود در همان لحظه از مصدر وحی الهی به سوی آتش فرمان آمد «ای آتش سرد و سلامت شو بر ابراهیم»: ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ (انبیاء/۶۹) ابراهیم دل‌ها را تسخیر کرد آنگاه شعله‌های آتش فرونشست و حرارتش به سردی گرایید نمرود و نمرودیان مشاهده کردند که ابراهیم در کمال صحت و سلامت در میان آتش نشسته است. مردم از این وضع تعجب کرده و به وحشت افتادند. تمام حاضران دیدند که سراسر گودال - پر از آتش، تبدیل به گلستان شده و ابراهیم در میان گلستان نشسته است. مردم با دیدن این معجزه بزرگ به حدی متأثر و آگاه شدند که نزدیک بود در مقابل دعوت ابراهیم تسلیم شوند و او را به رهبری خویش برگزینند و چیزی نمانده بود برای پیروی از او متحد گردند ولی برخی از

آن‌ها لذت دنیوی را بر قبول حق مقدم داشتند و دسته‌ای دیگر ترسیدند مخالفین ابراهیم به آنان آزار برسانند لذا فقط عده‌ایانگشت‌شمار به ابراهیم ایمان آوردند و ایمان خود را از مردم پنهان کردند تا مرگ و آزار نمرودیان گریبان آنان را نگیرد.

۴-۵-۱- بررسی موقعیت پنجم بر اساس الگوی کنش

کنش‌گر	نمرود کنش‌گری است که دستور داد حضرت ابراهیم (ع) را به آتش بیفکنند.
کنش‌پذیر	نمرود و نمرودیان و بت‌پرستانکه می‌خواستند با سوزاندن حضرت ابراهیم (ع) ترسی در دل مردم بیندازند تا دیگر کسی جرئت نکند در برابر آن‌ها و بت‌های آن‌ها قد علم کند. برای این موقعیت می‌توانگیرنده‌ای دیگر نیز نام برد و او حضرت ابراهیم (ع) است که به یاری خداوند از این کنشی که نمرود و نمرودیان انجام دادند بهره برده است، زیرا زمانی که به یاری خداوند آتش بر آن حضرت سرد شد این حرکت در مسیری پیش رفت که به یکتاپرست شدن برخی از مردم و متزلزل شدن افکار مردم نسبت به بت‌پرستی منجر شد.
کنش‌گزار یا فرستنده	ترساندن مردم از عظمت نمرود و دور کردن آن‌ها از یکتاپرستی.
ضد کنشگر	فرشتگان و خداوند.
کنش‌یار	مردم، شیطان صفتان و منجین.
شیء ارزشی	عبرت شدن آتش زدن ابراهیم (ع) برای همگان

۴-۵-۲- گزاره‌های روایی

گزاره وصفی	نمرود با کمک مردم هیزم‌هایی برای آتش زدن ابراهیم (ع) فراهم نموده است.
گزاره وجهی	نمرود و مردم، در صدد به آتش انداختن حضرت ابراهیم (ع) برمی‌آیند.
گزاره متعددی	نمرود و مردم، حضرت ابراهیم (ع) را با کمک منجین به درون آتش می‌فرستند.

۴-۵-۳- زنجیره‌های روایی

زنجیره پیمانی	نمرود و بت‌پرستان با خود عهد می‌بندند که با در آتش انداختن ابراهیم (ع) عقده‌ای که از او در دل دارند را خالی کنند و کاری کنند که مردم از آن‌ها بترسند و راهی جز راه آن‌ها را انتخاب نکنند.
زنجیره اجرایی	نمرود با در آتش انداختن ابراهیم (ع) به وعده‌ی خویش عمل کرد.
زنجیره انفضالی	در این زنجیره شرایط بر وفق مراد کنشگر پیش نرفت و با سرد شدن آتش بر ابراهیم (ع) تمام نقشه‌های نمرود نقش بر آب شد و سیر حرکت از منفی به سمت مثبت پیش رفت، زیرا با سرد شدن آتش بر ابراهیم مردم قدرت خدای ابراهیم را دیدند و افکارشان نسبت به بت‌پرستی متزلزل شد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، سعی شد تا سیر روایی داستان بت‌شکنی و در آتش افکنده شدن حضرت ابراهیم (ع) بررسی شود و الگوی روایی داستان را بر اساس زنجیره‌ها و گزاره‌های روایی نظریه گریماس ارزیابی شود. نکته‌ی قابل توجه در این داستان این است که حضرت ابراهیم (ع) در تمام موقعیت‌های ذکر شده نقشی حائز اهمیت دارد مخصوصاً زمانی که با آوردن دلایل قانع‌کننده و منطقی به گفتگو با دیگران می‌پردازد و سعی در اقناع آن‌ها دارد؛ در این داستان، بسته به موقعیت‌های مختلف، کنش‌گر همیشه شخصیت حضرت ابراهیم (ع) نیست؛ بلکه در برخی موقعیت‌های مختلف داستان، نقش حضرت ابراهیم (ع) تغییر می‌کند و سیر داستان به گونه‌ای پیش می‌رود که حتی زمانی که او کنش‌گر اصلی نبوده است، برای رسیدن به اهدافش که همان ترویج یکتاپرستی، بیدار کردن وجدان خفته مردم و از بین بردن تفکر بت‌پرستی است از هیچ تلاشی فروگذار نکرده است و در تمام موقعیت‌هایی که خودش کنش‌گر اصلی نیست با گفت‌وگوهایش کنش‌هایی را انجام می‌دهد که کنش‌گر اصلی که نمرود و نمرودیان استرا خدشه‌دار می‌کند.

یک نکته مهم و درخور توجه این است که خدامحوری و توکل بر خدا از سوی حضرت ابراهیم (ع) در قسمت‌های مختلف داستان موج می‌زند و خداوند بزرگ و تعالی در لحظه به لحظه زندگی حضرت ابراهیم (ع) یاریگر وی بوده است تا جایی که در انتهای قصه با فرونشاندن آتش و سرد گرداندن آن بر ابراهیم این یاری را به وضوح نشان داده است.

داستان ابراهیم (ع) با الگوی روایی گریماس مطابقت دارد و بر اساس آنچه تحلیل شد الگوی کنش و زنجیره‌های روایی و گزاره‌های روایی گریماس با این بخش از داستان حضرت ابراهیم (ع) هم‌خوانی دارند و این امر نشان می‌دهد که ساختار روایی قرآن کریم در مورد داستان مورد بررسی منطبق بر علم زبان‌شناسی روز است و این خود گویای یکی دیگر از جنبه‌های اعجاز قرآن کریم است.

کتابنامه

- قرآن کریم
- آیت‌اللهی و همکاران، حبیب، ۱۳۸۶: تحلیل عناصر داستانی قصه حضرت یوسف در قرآن کریم، مجله پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره هشتم، صص ۲۰-۱
- احمدی، بابک، ۱۳۸۰: ساختار و تأویل متن، تهران: مرکز، چاپ هشتم.
- اخوت، احمد، ۱۳۷۱: دستور زبان داستان، اصفهان: فردا.
- اسکولز، رابرت، ۱۳۷۹: درآمدی بر ساختارگرایی در ادبیات، مترجم: فرزانه طاهری، تهران: آگاه.
- _____، ۱۳۸۳: درآمدی بر ساختارگرایی در ادبیات، ترجمه فرزانه طاهری، چاپ دوم، تهران: مرکز.
- پراپ، ولادیمیر، ۱۳۶۸: ریخت‌شناسی قصه‌های پریان، مترجم: فریدون بدره‌ای، تهران: مرکز.
- پراندوجی، نعیمه و ناهید نصیحت، ۱۳۸۸: جلوه‌های هنری داستان حضرت ابراهیم، مجله پژوهش‌های قرآنی شماره ۶۰-۵۹، صص ۳۱۵-۲۹۲

- داوودی مقدم، فریده، ۱۳۹۲: بازنمایی انسجام در داستان حضرت ابراهیم بر اساس تحلیل نشانه معنائشناسی گفتمانی، پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، صص ۷۷۲-۷۶۰
- سلطانی، فاطمه، ۱۳۹۷: تحلیل داستان‌های قرآنی بر اساس نظریه کنشی گریماس، فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های ادبی-قرآنی (دانشگاه اراک)، سال ششم، شماره دوم، صص ۳۶-۵۴
- طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷: المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، چاپ پنجم.
- قرائتی، محسن، ۱۳۸۳: تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چاپ یازدهم.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۸۹: بحار الانوار، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- محمدی، محمدهادی و علی عباسی، ۱۳۸۱: صمد: ساختار یک اسطوره، تهران: چیستا.
- مشهدی، محمد امیر و فاطمه ثواب، ۱۳۹۳: تحلیل ساختار روایتی داستان بهرام و گل‌اندام بر پایه نظریه گریماس، متن پژوهشی ادبی، شماره ۶۱، صص ۱۰۵-۸۳
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۷)، تفسیر نمونه، چاپ: سی و دوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه
- موسوی، سید مرتضی، ۱۳۸۷: تاریخ انبیاء: از آدم خلیفه‌الله (ع) تا خاتم رسول الله، بی‌جا: پرتو خورشید.

Bibliography

- The Holy Quran
- Ayatollah et al., Habib, 2007: Analysis of the Fictional Elements of the Story of Hazrat Yusuf Qar Ankarim, Journal of Persian Language and Literature Research, No. 8, pp. 20_1
- Ahmadi, Babak, 2001: Text Structure and Interpretation, Tehran: Markaz, 8th edition.
- Okhot, Ahmad, 1992: Grammar of the story, Isfahan: Tomorrow.
- Scholes, Robert, 2000: An Introduction to Structuralism in Literature, Translated by Farzaneh Taheri, Tehran: Agah.
- _____, 2004: An Introduction to Structuralism in Literature, translated by Farzaneh Taheri, Second Edition, Tehran: Center.
- Prop, Vladimir, 1989: Morphology of fairy tales, Translator: Fereydoon Badraei, Tehran: Center.
- Parandoji, Naema and Nahid Sesihat, 2009: Artistic Effects of the Story of Hazrat Ibrahim, Journal of Quranic Research No. 60-59, pp. 315_292
- Davoodi Moghadam, Farideh, 2013: Representation of Coherence in the Story of Prophet Ibrahim Based on the Analysis of Discourse Semantics, Research in Persian Language and Literature, pp. 772-760
- Soltani, Fatemeh, 2018: Analysis of Quranic Stories Based on Grimas Action Theory, Quarterly Journal of Literary-Quranic Research (Arak University), Year 6, Issue 2, pp. 54_36
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hussein, 1417: Al-Mizan Fi Tafsir al-Quran, Qom: Islamic Publications Office of the Society of Teachers, fifth edition.
- Qaraati, Mohsen, 2004: Tafsir Noor, Tehran: Cultural Center of Lessons from the Quran, 11th edition.
- Majlisi, Mohammad Baqir, 2010: Baharalanvar, Tehran: Islamic Library.
- Mohammadi, Mohammad Hadi and Ali Abbasi, 2002: Samad: Structure of the myth, Tehran: Chišta.

- Mashhadi, Mohammad Amir and Fatemeh Thawab, 2014: Analysis of the narrative structure of the story of Bahram and Golhandam based on Grimas theory, Literary Research Text, No. 61, pp. 105_83
- Makarem Shirazi, Nasser et al. (1998), Interpretation of the sample, published: 32, Tehran: Islamic Library
- Mousavi, Seyyed Morteza, 1998: History of the Prophets: From the person of the Caliph (PBUH) to the end of the Messenger of God, nowhere: the ray of the sun

سال سوّم

شماره اول

پیاپی: ۵

پاییز و زمستان

۱۳۹۸

قابلیت‌های دراماتیک قصص قرآنی

(تاریخ دریافت: ۹۹/۰۵/۲۵ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۸/۲۵)

احمد جولایی^۱

احمدنور دریایی^۲

چکیده

گرچه در این مقاله ظرفیت‌های دراماتیک (dramatic) قرآن کریم بررسی شده است؛ اما باورداشت و نگاه نگارنده به قرآن نمایشی نیست. و از آنجا که قرآن به عنوان معجزه الهی پیامبر اسلام محمد مصطفی (ص) با محتوای بسیار غنی و ارزشمند برای هدایت و راهنمایی بشریت فرستاده شده است؛ برای عبرت‌دهی بخش اعظمی از این کتاب آسمانی شامل روایت، سرگذشت پیشینیان و قصص انبیاء است. در این آیات شکل روایت به گونه‌ای است که عناصری همچون شخصیت، داستان، بن اندیشه، مکان یا رخدادگاه، گفتگو، عنصر زمان و ... را در برمی‌گیرد که عناصر تشکیل‌دهنده درام نیز هستند.

درام نیز به عنوان یکی از پدیده‌های تفکر بشری و انسان‌ساز با اهداف آموزش، هدایت و عبرت‌آموزی انسان ارائه شده است که نهایتاً موجب تزکیه نفس (کاتارسیس Catharsis) مخاطب می‌گردد. نمایش یا درام برای باورپذیری از طریق عمل (اکت act) در پی عینیت بخشیدن به وقایع و حوادث قصه است که طی این فرآیند عمل دراماتیک اتفاق می‌افتد. یکی از قدیمی و معتبرترین نظریات مربوط به هنر درام، نظریه ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ ق.م) است که در کتاب فن شعر یا بوطیقا (Poetics) آمده است، در این مقاله سعی می‌شود نمونه‌هایی از سوره‌ها و آیات قرآن که قابلیت نمایشی دارند بر مبنای نظریه محاکات ساختار اوج‌گاهی ارسطو مورد ارزیابی قرار گیرد.

این نظریه اجزاء تشکیل‌دهنده نمایش (درام Drama) را عناصری شش‌گانه یعنی: منظر نمایش، خلق و سیرت (شخصیت)، افسانه مضمون، گفتار، آواز، اندیشه و فکرت می‌داند. واژگان کلیدی: قرآن، قصه، درام، ارسطو، فن شعر.

۱- مقدمه

قرآن کتاب مقدس مسلمانان و بزرگ‌ترین معجزه خاتم‌النبین حضرت محمد (ص) است.

(۱) استادیار پژوهش هنر دانشگاه آزاد اسلامی بوشهر، (انویسنده مسئول) ایمیل: Joola.ahmad@yahoo.com
(۲) کارشناس ارشد کارگردانی هنرهای نمایشی دانشکده هنر و معماری تهران، ایمیل: And.Daryaei@gmail.com

طبق فرموده قرآن کریم ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (احزاب/۴۰)؛ «محمد (ص) پدر هیچ‌یک از مردان شما نبوده و نیست؛ ولی رسول خدا و ختم‌کننده و آخرین پیامبران است و خداوند به همه چیز آگاه است.» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۹۰)؛ این کتاب آسمانی وحی منزلی است که طی ۲۳ سال بر حضرت محمد (ص) نازل شد که آغاز نزول آن در ماه مبارک رمضان و شب قدر بود. چنانکه در آیه ۱۸۵ سوره بقره به این موضوع اشاره شده است: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ...﴾ (بقره/۱۸۵) «ماه رمضان ماهی است که قرآن در آن نازل شده برای هدایت بشر و برای راهنمایی و امتیاز حق از باطل...» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۵: ۲۸)

قرآن کتابی جامع و کامل است که گنجینه‌ای از معرفت، شناخت و حقیقت هستی را برای بشریت بیان می‌کند. خداوند در آیه ۸۹ سوره شریفه اسراء در مورد جامعیت قرآن چنین می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ (اسراء/۸۹) «و همانا ما در این قرآن برای مردم هرگونه مثال آوردیم (تا مگر هدایت شوند) لیکن اکثر مردم به جز از کفر و عناد از هر چیز امتناع کردند.» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۵: ۲۹۱) یعنی همه معارف برای تمام انسان‌ها و در همه ادوار با محتوای بسیار غنی و متنوع در قرآن کریم جمع شده‌اند.

بخش اعظمی از قرآن روایت سرگذشت پیشینیان و قصص انبیاء را شامل می‌شود که به منظور هدایت و بیان حقایق آورده شده است. در اینجا متن قرآن به عنوان پیام الهی و مقدس به شیوه‌ای توصیفی و روایی رخدادهای مربوط به گذشته را بیان می‌کند. در این آیات شکل روایت به گونه‌ای است که عناصری همچون شخصیت، داستان، بن اندیشه، مکان یا رخدادگاه، گفتگو، عنصر زمان و... را در برمی‌گیرد که همان عناصر تشکیل‌دهنده درام است. یکی از نظریات مربوط به هنر درام، نظریه ارسطو است که در کتاب فن شعر یا بوطیقا آمده است، در این مقاله نمونه‌هایی از سوره‌ها و آیات قرآن که قابلیت نمایشی دارند، بر مبنای نظریه محاکات ارسطو مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

۲- ظرفیت نمایشی قصه‌های قرآن

«داستان‌های قرآن کریم، داستان‌های ساختگی نیستند، بلکه سرگذشت اقوام، ملت‌ها و اشخاصی را روایت می‌کند که وجود داشته و روزگاری روی کره خاکی زندگی می‌کرده‌اند. از این رو، در قرآن کریم به جز اشکال مختلف کلمه "قصص، قصص، القصص"، از کلماتی چون "نبأ"، "خبر"، "حدیث"، "مثل" و حتی "اسطوره" به معنی قصه استفاده شده است.» (شاپوری، ۱۳۸۵: ۱۰۷)

بسیاری از قصه‌های قرآن را می‌توان بر مبنای عناصر بنیادین نمایشی که دارای داستان

مشخص، شخصیت‌پردازی، گفتگو، فضاسازی نمایشی، دارای تم یا بن اندیشه، مقدمه، گره‌افکنی، تعلیق، گره‌کشایی و نتیجه‌گیری مورد ارزیابی قرار داد. برای نمونه می‌توان به خلقت آدم و حوا در بهشت اشاره کرد که با ورود شیطان و فریب خوردن آدم و حوا موجب برهم زدن شرایط اولیه تعادل و حیات آن‌ها گشته و سرآغازی برای پدیدار گشتن حالت ناپایدار و هبوط آن‌ها به زمین می‌گردد. پس از آن تلاش و کشمکش‌های آدم و فرزندانش در این کره خاکی برای رسیدن به بهشت موجب می‌شود تا خداوند پیامبران و رسولانی را برای هدایت و راهنمایی بشر بفرستد. قصه‌های قرآنی از این جهت لحظات دراماتیک دارد که دارای بحران است، یعنی هر وقت یک وضعیت آرام و با ثبات به هم می‌خورد تبدیل به بحران می‌شود و عدم تعادل را به وجود می‌آورد.

از جمله قصه‌های قرآن مجید که قابلیت نمایشی دارند و بیشترین آن‌ها حول محور زندگی پیامبران و انبیاء روایت شده است می‌توان به قصه خلقت آدم و حوا، قصه هابیل و قابیل، نوح (ع)، هود (ع)، صالح (ع)، داوود (ع)، سلیمان (ع)، اصحاب کهف، یوسف (ع)، یونس (ع)، ابراهیم (ع) و شکستن بت‌ها و عبور از آتش، موسی (ع)، عیسی (ع)، معراج پیامبر (ص) و... اشاره کرد.

در مورد احسن القصص به تعبیر قرآن کریم که در آیه سوم سوره یوسف بدان اشاره شده؛ بر پیامبر (ص) چنین نازل شده است: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الْغَافِلِينَ﴾؛ «ما نیکوترین قصه‌ها را از طریق وحی و فرستادن این قرآن برای تو بازگو می‌کنیم هر چند پیش از آن، از آن غافل بودی.» قصه حضرت یوسف (ع) دارای مجموعه‌ای از حوادث و رویدادها و شخصیت‌پردازی و تعلیق و شاخصه‌های نمایشی است که موجب شده این سوره به عنوان زیباترین قصه‌های قرآنی مورد توجه نویسندگان و هنرمندان قرار گیرد. در تفسیر محمد بن عتیق معروف به صورآبادی که مربوط به ۱۰۰۰ سال پیش است این مفسر در تفسیرش چنان نوشته که گوئی یک دراماتورژ (نمایش‌نامه پرداز) است و تم‌های این قصه را که بنیان هر نمایش محسوب می‌شود در خصوص سوره یوسف برمی‌شمرد. نظیر مکر زنان، حسد برادران، بخشش جوامردان و... که هر کدام دستمایه یک نمایشنامه‌نویس می‌تواند باشد.

داستان خلقت آدم اولین قصه از قصص قرآن کریم است که در آیات ۳۰ تا ۳۸ سوره بقره ذکر شده است، بازگوی حالت تعادل اولیه و برهم خوردن این تعادل و هبوط آدم و همسرش به زمین است. (شاپوری، ۱۳۸۱: ۵۴)

در دنیای دراماتیک بنا به نظر اهل فن درام شکل نمی‌گیرد مگر زمانی که یک روند و شرایط عادی دچار عدم تعادل و به اصطلاح نمایشنامه‌نویسان «بحران» (Crisis) گردد. ضمن آنکه بزرگی و عظمت بحران‌ها در نمایش به جایگاه و اهمیت شخصیت نیز برمی‌گردد.

اساس بحران بر دگرگونی و تغییر وضع از حالی به حال دیگر است. این تغییر حال شامل بر دو نکته اصلی است: ۱- خروج از حالت توازن و افتادن در سیری که فاقد تعادل لازم برای ثبات است که عامل حرکت برای دستیابی به تعادل می‌شود. ۲- بحران در نقطه اوج، تکلیف را معین می‌کند. یا وضع ثبات حاصل می‌شود یا از دست می‌رود. (قادری، ۱۳۸۶: ۶۶)

(در قرآن نیز) بعد از این قصه (آدم و حوا)، تمام آیات داستانی و حتی غیر داستانی قرآن نشان‌دهنده مسیر بازگشت به بهشت است و چون تمام وقایع پس از آن در حالت حیات دراماتیک انسان روی می‌دهد، وقتی خداوند می‌خواهد که آن‌ها را در قالب قرآن برای پیامبر اسلام (ص) وحی کند؛ نوع کلمه، ساختار کلمات و نحوه ارائه قرآن و روایت قصص را به نوعی بیان می‌فرماید که هیچ‌گاه این احساس به مخاطب دست ندهد که در قرآن به سرگذشت یا افکار اشخاصی اشاره می‌شود که وجود نداشته‌اند، یا سرگذشتشان ساختگی است؛ و از همه مهم‌تر سرگذشت و قصه آن‌ها مربوط به گذشته بوده، به زمان قرائت قرآن ارتباطی پیدا نمی‌کند. (شاپوری، ۱۳۸۱: ۵۴)

۳- شناخت شاخصه‌های نمایشی در قرآن

حقیقی بودن و واقعیت داشتن ویژگی آشکار قصه در قرآن است. مفهوم حقیقت و واقعیت در قصه قرآنی با مفهوم حقیقت و واقعیت فلسفه اسلامی قرابت دارد. از دیدگاه فلسفه اسلامی حقیقت مفهومی است که در خارج، مصداق واقعی دارد و واقعیت همان نفس الامر و واقع است. آنچه در همان ابتدا، میان نمایشنامه قرآنی و غیر آن تفاوت ایجاد می‌کند، وجود منبعی مانند قرآن است که باعث می‌شود، نمایشنامه یاد شده در زمره آثار اقتباسی قرار گیرد. اصولاً تولیداتی که در ژانر قرآنی ساخته می‌شود و به طور جزئی‌تر به روایت قصه‌ای از قصص قرآن می‌پردازد، از حساسیت بیشتری برخوردار است، زیرا مخاطبان داستان قرآن را قرائت می‌کنند و اگر چیزی غیر از آنچه خوانده‌اند بر پرده سینما ببینند یا بشنوند، نمی‌توانند بپذیرند. (غلامرضایی، ۱۳۹۳: ۶۱)

اساساً اقتباس و بازآفرینی قصه‌های قرآنی به دو شیوه بسط و قبض امکان‌پذیر است. بسط دادن قصه زمانی صورت می‌پذیرد که قصه کوتاه بوده و از طریق بسط و گسترش بدون تحریف و زوائد آن روایت شود؛ و از طرفی قبض یا فشرده کردن زمانی مؤثر است که قصه طولانی باشد و هدف این باشد که ضمن وفاداری به قصه بدون حذف اجزاء اصلی آن را تلخیص کنند.

اما شیوه اقتباس یا مبتنی بر وفاداری به متن و گریز از مستقیم به منظور دوری و گریز از تحریف صورت می‌پذیرد و یا بر مبنای شیوه برداشت آزاد از قصه است و تطبیق و همانندسازی صورت می‌پذیرد.

اولین مبحث خود قرآن از مقوله نمایش سود می‌برد و نمایش‌گونه‌هایی در قرآن یافت

می‌شود که به دلیل دارا بودن اکت و حرکت، عملی را نشان می‌دهد که نمایش است؛ مثلاً هبوط آدم و حوا که با آغاز آن موقعیت دراماتیک از طریق خلق بحران به وجود می‌آید. علاوه بر قصه آدم و حوا در قرآن، نمونه‌هایی دیگر از مهم‌ترین رویدادهای دراماتیک در قرآن کریم می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

آیات ۲۷ الی ۳۱ سوره مائده به قصه هابیل و قابیل اشاره دارد که هابیل به دست برادرش قابیل کشته می‌شود. پس از آن یکی از زیباترین رویداد در این قصه آموزش دفن جسد توسط شخصیت غیرانسانی یعنی کلاغ به قابیل است که شروع به کندن گودال در زمین می‌کند و جسد کلاغی دیگر را در آن دفن می‌کند.

﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾ (مائده/۳۱) «آنگاه خدا کلاغی را برانگیخت که زمین را به چنگال حفر نماید تا به او بنماید چگونه بدن مرده برادر را زیر خاک پنهان کند. (قابیل) گفت: وای (بر من) آیا من از آن عاجزترم که مانند این کلاغ باشم تا جسد برادر را زیر خاک پنهان کنم؟ پس (برادر را به خاک سپرد و) از این کار سخت پشیمان گردید.» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۵: ۱۱۲)

آیات ۶۵ الی ۷۹ سوره مبارکه طه اشاره به رویدادها و حوادث مهم زندگی حضرت موسی (ع) دارد. این سلسله حوادث را چنین می‌توان برشمرد: رویارویی ساحران فرعون با موسی (ع)، پیروزی نمایش‌گونه موسی (ع) و سست شدن ایمان ساحران، تهدید فرعون و هجرت مؤمنین از مصر، غرق شدن فرعون و لشکرش در نیل، عبور و گذر موسی (ع) و پیروانش از رود نیل.

﴿وَأَلْقَى مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفَ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدٌ سَاحِرٌ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى فَأَلْقَى السَّحْرَةَ سُجَّدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى﴾ (طه/۶۹ و ۷۰)؛ «و اینک عصایی که در دست داری بیفکن تا (اژدها شود و یک‌باره) بساط سحر و ساحری اینان را فرو بلعد که کار اینان حيله ساحری بیش نیست و ساحر هر جا رود (و هر چه کند) هرگز فلاح و فیروزی نخواهد یافت. پس همه ساحران به سجده افتاده و گفتند: ما به خدای موسی و هارون ایمان آوردیم.» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۵: ۳۱۶)

در قصه حضرت ابراهیم (ع) آیات ۵۸ تا ۶۷ سوره انبیاء اشاره به حادثه مهم بت‌شکنی حضرت ابراهیم (ع) دارد. این عمل یک عمل دراماتیک است؛ زیرا ابراهیم (ع) برای اثبات حرف خود و اشتباه حرف طرفداران بت‌ها نمایش‌گونه‌ای ترتیب می‌دهد: ﴿فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ﴾ (انبیاء/۵۸)؛ «(در آن موقع به بتخانه شد) و همه بت‌ها را درهم شکست به جز بت بزرگ آن‌ها را تا (در مقام شکایت) به او رجوع کنند.» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۵: ۳۲۷)

۴- انواع درام و ماهیت آن

شرح، شرح هجران است و هبوط آدمی از آسمان به زمین و درام تلاش برای پیوستن به منزل نخستین است. از این رو درام ارسطویی را که صحنه وقوع آن زمین و سطح کره خاک است و می‌توان به وسیله عناصر طبیعی و انسان‌ها به بازسازی و تقلید آن همت گماشت، «درام افقی» خوانده‌اند؛ و درام دینی را که صحنه وقوع آن تمام کائنات و تمام زمان‌هاست و اساسش بر هبوط و عروج آدمی نهاده شده است، به این دلیل که سرنوشت انسان و نفس او سیری نزولی و صعودی دارد، «درام عمودی یا معنوی» می‌گویند. از این دو نوع درام، درام افقی به واسطه فن شعر ارسطو و آثار نمایشی مکتوب در سراسر جهان برای همه مشهورتر است و تقلیدی شگرف و تام است که به وسیله کلامی آراسته و کردار اشخاص روایت می‌شود تا ترس و شفقت بیننده را برانگیزد و سبب تزکیه نفس گردد؛ اما درام عمودی اندکی ناآشنا می‌نماید. برای شناخت این مفهوم بهتر است خود درام کمی دقیق‌تر بررسی شود. (شاپوری، ۱۳۸۳: ۹۴)

زیبایی را از این علامت دانستن و عالم را ذات زیبایی دانستن، از تفکر دینی هنر نیست. تقلید از این طبیعت نمی‌تواند تنها شکل درام باشد. درام ارسطویی که توجهش به مظاهر مادی این جهان است جزئی از یک کل است. ارزش و اصالت درام افقی وابسته به میزان توجه و تأثیری است که نسبت به حیات دراماتیک عمودی برقرار می‌نماید. ساختار ارسطویی، ساختار اپیزودیک (Episodic) و ساختار تخت آثار ابزورد (Absurd) نمی‌توانند شکل درام به خصوص درام معنوی و دینی باشند. این‌ها بهانه‌اند، اسباب‌اند که با مطالعه در ساختار آن‌ها می‌توان به نمایش ایرانی - اسلامی دست یافت. (همان) بر اساس نظریه نخبگانی ماهیت ادبیات فارسی شنیداری است و کمتر جنبه دیداری دارد. (تعزیه یک استثنا است.)

قدیمی‌ترین تقسیم‌بندی ادبیات، توسط ارسطو انجام شد. انواع شعر در نزد او مشتمل بر حماسه، تراژدی و کمدی است. این تقسیم‌بندی نخستین مآخذ نظریه‌پردازانی گردید که در زمینه ادبیات و گونه‌های ادبی به تحقیق و تفحص می‌پرداختند. (جولایی، ۱۳۸۹: ۱۲۸)

چنین به نظر می‌آید که پیدایش شعر دو سبب داشته است، هر دو سبب طبیعی. یکی محاکات و تقلید است که در آدمی غریزی است و هم از عهد کودکی در انسان ظاهر می‌شود و فرق انسان با سایر جانوران نیز این است که وی برای تقلید و محاکات بیش از دیگر جانوران استعداد دارد چنانکه انسان معارف اولیه خود را از همین طریق تقلید و محاکات به دست می‌آورد؛ و همچنین همه مردم از تقلید و محاکات لذت می‌برند. (ارسطو، ۱۳۸۳: ۲۹)

از دیدگاه ارسطو درام روایت نیست بلکه محاکات است. او در کتاب بوطیقا یا فن شعر چنین می‌گوید: کسانی که تقلید و محاکات می‌کنند کارشان توصیف افعال اشخاص است و این اشخاص نیز به حکم ضرورت یا نیکان‌اند یا بدان و در واقع اختلاف در سیرت تقریباً

همواره به همین دو گونه منتهی می‌شود چون تفاوت مردم همه در نیکوکاری و بدکاری است؛ اما کسانی را که شاعران وصف و محاکات می‌کنند یا از حیث سیرت آن‌ها را برتر از آنچه هستند توصیف می‌کنند، یا فروتر از آنچه هستند و یا آن‌ها را به حد میانه وصف می‌کنند و در این باب شاعران نظیر نقاشان‌اند. (همان: ۲۵ و ۲۴)

بنا به قدیمی‌ترین اثر در حوزه ادبیات نمایشی عناصر و اجزاء تشکیل دهنده نمایش دارای عناصر شش‌گانه یعنی منظر نمایش، خلق و سیرت (شخصیت)، افسانه مضمون، گفتار، آواز، اندیشه و فکرت است.

۴-۱- اجزاء شش‌گانه در دیدگاه ارسطو

چون تقلید و محاکات در تراژدی به وسیله کردار اشخاصی که نمایش می‌دهند، تمام می‌گردد نه آنکه به وسیله داستان‌سرایی و نقل و روایت، پس به حکم ضرورت می‌توان اجزاء تراژدی را عبارت دانست از ترتیب منظره نمایش، سپس آواز و گفتار؛ زیرا این امور وسایطی هستند که تقلید و محاکات بدان‌ها تمام می‌شود. مقصود من از گفتار همان ترکیب کردن و به هم آمیختن اوزان است اما مراد از آواز خود به درستی آشکار است. از طرف دیگر، چون مطلب عبارت است از تقلید و محاکات کار و کردار و البته کار و کردار هم لازمه‌اش وجود اشخاصی است که کار از آن‌ها سر می‌زند، ناچار این اشخاص را به حکم ضرورت سیرت‌ها و یا فکرت‌هایی مخصوص خویش است و در حقیقت کردارها و افعال مردم را از همین موارد اختلاف می‌توان شناخت و دو علت طبیعی در کار هست که با آن‌ها کردارها و افعال تشخیص و تحدید می‌شوند: یکی اندیشه یا فکرت است و آن دیگری سیرت یا خلق و همین افعال و کردارهاست که سبب کامیابی یا ناکامی ما می‌گردد؛ اما تقلید و محاکات کردار و فعل همان افسانه مضمون است زیرا که مراد من از افسانه مضمون همان ترکیب و تألیف افعال و کرداری است که انجام پذیرفته است و مرادم از خلق و سیرت آن امور و اوصافی است که انسان وقتی اشخاص را می‌بیند که کاری انجام می‌دهند، آن‌ها را بدان اوصاف متصف می‌سازد؛ و مقصود از اندیشه یا فکرت تمام آن چیزهایی است که اشخاص داستان جهت اثبات امری یا بیان مطلب می‌گویند. (همان: ۳۸ و ۳۷)

۴-۱-۱- افسانه مضمون (قصه)

تمام قصص قرآنی دارای طرح داستانی هستند. این نقل داستان به شیوه‌های مختلف صورت می‌گیرد و این شیوه‌های مختلف را در اصطلاح زاویه دید داستان می‌گویند. نویسنده از طریق همین شیوه‌های نقل، با داستان و مخاطب رابطه برقرار می‌کند و از طریق همین رابطه است که مخاطب باخبر می‌شود که برای شخصیت‌ها در صحنه داستان، حوادثی اتفاق می‌افتد. نظم و ترتیب این حوادث بر عهده پیرنگ (Plot) است. پیرنگ مواد و مصالح لازم

را از داستان می‌گیرد و آن‌ها را بر اساس علت و معلولی تنظیم می‌کند و به آن آغاز، میانه و پایانی می‌دهد تا مضمون یا درون‌مایه را مجسم کند، یعنی فکر و معنای مسلطی که بر داستان حاکم است و این‌ها به اضافه چند عامل دیگر، به عنوان عوامل داستان شناخته شده‌اند. (میرصادقی، ۱۳۹۴: ۶۵ و ۶۴)

برای تبدیل شدن قصه به درام توجه به ابتدا، میانه و انتهای طرح داستانی باید مدنظر قرار گیرد. قصه‌های قرآنی نیز چنین است البته بستگی به شخصیت اصلی و انتخاب صحنه مرکزی قصه دارد.

۴-۱-۲- منظر نمایش (رخدادگاه)

یکی از موارد کلیدی در تبدیل متن ادبی به نمایشنامه، تعیین و انتخاب رخدادگاه می‌تواند باشد. این انتخاب وابستگی تام و تمامی دارد به تم (Theme) و پیام نمایشنامه، که نمایشنامه‌نویس کدام گزینه را در مورد پیام و تم نمایشی خود برگزیده است. برای مثال اگر به زیباترین پیام قصه قرآن کریم (احسن القصص: قصه حضرت یوسف) نگاهی افکنده شود، طرحی از این قصه که از خواب اولیه حضرت یوسف (ع) شروع و تا پایان قصه با دیدار حضرت یعقوب (ع) ادامه پیدا می‌کند؛ تم‌ها و پیام‌های فراوانی قرار دارد. (جولایی، ۱۳۸۹: ۱۲۲) با انتخاب هر یک از تم‌های یاد شده، شخصیت‌محوری در نمایشنامه امکان تغییر می‌یابد. برای مثال اگر موضوع پاک‌دامنی به عنوان تم برگزیده انتخاب شود، طبعاً زلیخا به عنوان قهرمان و کاراکتر محوری نخواهد بود، مگر در پیام نمایشنامه تغییری حاصل شود و یا بر عکس اگر عشق، تم نمایشنامه انتخاب شود، طبعاً قهرمان زلیخا خواهد بود، کسی که به خاطر عشق از عنوان، موقعیت اجتماعی و حتی از حدود و مرز متعارف تعریف شده از زمان خود می‌گذرد. (همان: ۱۲۴) رخدادگاه به مثابه ظرفی که امکان رشد حوادث و شخصیت‌ها را فراهم می‌سازد، حائز اهمیت بسیار است. به عبارت دیگر این رخدادگاه (پرده) باید به گونه‌ای انتخاب شود که قابلیت خلق و پیشبرد بخش‌های زیادی را در خود نهفته سازد. (همان: ۱۲۵) همانند زلیخا در اتفاقی که درهای آن بسته است، حضرت یوسف (ع) در زندان، حضرت ابراهیم (ع) در آتش، حضرت موسی (ع) در کوه طور، کشتی نوح (ع) و... .

۴-۱-۳- خلق و سیرت (شخصیت)

از اجزای مهم در آثار نمایشی شخصیت یا کاراکتر (Character) است. چون اغلب این آثار دارای شخصیتی هستند که موضوع راجع به اوست. حتی اگر شخصیت انسانی نباشد (حیوانات، نباتات، اشیاء و موجودات فانتزی) اما هر چه هست این شخصیت دارای تمایلات و خصلت‌های انسانی (کاراکتر ایتی Ethē) است. (همان: ۱۰۹)

مثلاً شخصیت کلاغ در قصه هابیل و قابیل با انجام عمل دراماتیک یعنی کندن زمین و دفن

کلاغ مرده به درون گودال به قابیل نشان می‌دهد که در مورد جسد برادرش هابیل چگونه می‌بایست عمل کند.

در داستان حضرت ابراهیم(ع) پس از آنکه او بت‌های درون معبد را می‌شکند، تبر را بر روی بت بزرگ (لات) قرار می‌دهد. در این قصه نقش بت بزرگ به عنوان یک کاراکتر حائز اهمیت است، همچنین اثبات نظریه توحید به وسیله درام یعنی از طریق اکت و عمل اتفاق می‌افتد.

و یا آنگاه که حضرت ابراهیم(ع) به دستور نمرود به درون آتش می‌رود و آتش بر او گلستان می‌شود: ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلٰى اِبْرٰهِيْمَ﴾ (انبیاء/۶۹)؛ «پس آن قوم آتشی سخت افروختند و ابراهیم را در آن افکندند) ما خطاب کردیم که ای آتش سرد و سالم برای ابراهیم باش (آتش به خطاب خدا گل و ریحان گردید.)» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۵: ۳۲۷)

۴-۱-۴- گفتار

دیالوگ (dialogue) و گونه‌های دیگر گفتار (مونولوگ monologue، پرولوگ Prologue، [سولی لوگ soliloquy] و...) از یونان باستان تاکنون یکی از ساخت‌مایه‌های اصلی نمایشنامه و نمایشی ساز بوده است. ارسطو در رساله فن شعر خود، «لکسیس» (Lexis) یا گفتار را یکی از شش ساخت‌مایه نمایش آورده است. مترجمان عرب آن را به «المقوله» و «المقاله» و «قول» ترجمه کرده‌اند.

گفتا شنود (دیالوگ) و گاهی حتی مکث و سکوت از زیر گونه‌های سخن‌مایه نمایشنامه به شمار رفته‌اند. سخن‌مایه مفهومی تماشاگانی و واژه‌بنیاد است؛ هم به واژگان نمایشنامه مربوط می‌شود و هم به چند و چون بیان آن در نمایش. (مقدسی، ۱۳۹۸: <https://theater.ir/fa/125928>)

بخش متناهی از مکالمه‌های قرآنی کوتاه‌اند، یعنی مبادلات کلامی ساده‌ای هستند که به معنای دقیق، مکالمه به شمار نمی‌آیند. اما در همین رده، تبادلات کلامی دیگری نیز به چشم می‌خورد. مثلاً آیات ۸۳-۶۵ از سوره کهف میان موسی و خضر و آیات ۲۷-۱۶۰ موسی و فرعون از سوره شعراء که اندکی بسط یافته‌اند و تمام مؤلفه‌های یک مکالمه طبیعی را دارند. (همان)

۴-۱-۵- آواز

به آواز موجود در کلمات، موسیقی گفته می‌شود. کلمات دارای موسیقی هستند. میزان مصوت‌ها و صامت‌ها وقتی کنار هم چیده می‌شود، موسیقی کلمات را به وجود می‌آورند.

اعجاز لفظی و موسیقی آیات قرآنی از دیرباز ذهن بسیاری از ادیبان، مفسران و علماء را به خود جلب کرده است. تعبیر زیر تقریباً بیانگر این نکته است که موسیقی یا به عبارت دیگر ایقاع یکی از ویژگی‌های اعجاز لفظی قرآن به شمار می‌رود. این تعبیر عبارت‌اند از: چینش

الفاظ و عبارات، گزینش کلمات، و فصاحت، بلاغت، ترکیب، سبک و شیوه نظم و آهنگ و موسیقی درونی قائم به ذات واژه‌ها. (غلامرضایی، ۱۳۹۳: ۵۳)

۴-۱-۶- اندیشه و فکر

اساس هر روایت دراماتیک یا غیر دراماتیک «تم»، «درون‌مایه»، «مضمون» یا «زمینه فراگیر» است که درباره‌اش گفته‌اند: درون‌مایه فکر اصلی و مسلط در هر اثری است، خط یا رشته‌ای که در خلال اثر کشیده می‌شود و موقعیت‌های داستان را به هم پیوند می‌دهد.

به بیانی دیگر، درون‌مایه را به عنوان فکر و اندیشه حاکمی تعریف کرده‌اند که نویسنده در داستان اعمال می‌کند، به همین جهت است که می‌گویند درون‌مایه هر اثری، جهت فکری و ادراکی نویسنده‌اش را نشان می‌دهد. درجایی دیگر درباره درون‌مایه آورده‌اند. درون‌مایه چیست؟ معنی زیرین یک نمایشنامه و پیامی است که نه از زبان شخصیت‌ها، بلکه با کنش و محتوای نمایش به تماشاگر منتقل شود. (شاپوری، ۱۳۸۱: ۵۴)

ابوبکر محمد بن عتیق سوراآبادی (؟-۴۹۴ ق) در تفسیری که از قرآن مجید و سوره یوسف دارد، بی‌آنکه موضوع بن اندیشه، پیام، تم و... را به شکل امروزی خوانده و یا دانسته باشد در قرن چهارم هجری (هزار سال پیش) در این خصوص نوشته: «اینک قصه یوسف تو را برگوییم تا تو بر ایشان بخوانی و این قصه را احسن القصص خوانند، زیرا که در این قصه ذکر پیامبران و بسامانان است؛ و ذکر فرشتگان و پریان و آدمیان و چهارپایان و مرغان و سیرت پادشاهان و آداب بندگان و احوال زندانیان و فضل عالمان و نقص جاهلان و مکر و حیلت زنان و شیفتگی عاشقان و عفت جوانمردان و ناله محن‌زدگان و تلون احوال دوستان در فرقت و وصلت و عز و ذل و غنا و فقر و اندوه و شادی و تهمت و بیزاری و امیری و اسیری. این همه نکته‌ها در این قصه به جا می‌آید و در این قصه علم توحید و علم سر و علم فقه و علم تعبیر خواب و علم فراست و علم معاشرت و سیاست و تدبیر و معیشت درمی‌آید.» (جولایی به نقل از عتیق سوراآبادی، ۱۳۸۹: ۱۲۳)

نتیجه‌گیری

قرآن کتابی آسمانی است که برای هدایت بشریت آمده است و در حوزه ادبیات نمایشی قرار نمی‌گیرد؛ اما همان‌گونه که درام یکی از پدیده‌های انسان‌ساز است که با هدف آموزش و هدایت انسان عرضه می‌گردد و یکی از مهم‌ترین اهداف نمایش کاتارسیس یا ترکیه نفس است؛ قرآن برای درس دادن به انسان و عبرت‌آموزی مثال، تمثیل و قصه می‌آورد. به طور مثال خداوند در آیه دوم سوره جمعه می‌فرماید: ﴿...وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ...﴾ (جمعه/ ۲) «... آن‌ها را (از لوث جهل و اخلاق زشت) پاک می‌سازد و شریعت و احکام کتاب سماوی و حکمت الهی می‌آموزد...»

باید این مسئله در نظر گرفته شود که خلق درام با چه نیتی صورت می‌پذیرد. از این جهت که نمایش‌ها به آموزش و خلق بنده مزگی (تزکیه شده) کمک کرده‌اند. اتفاقی که در نمایش یا درام حاصل می‌شود تأثیری است که از طریق دیدن و شنیدن بر مخاطب می‌گذارد. علم روانشناسی یا رفتارشناسی نیز تأثیر دیدن و عینیت بخشیدن را بیشتر از همه عوامل در فرایند یادگیری می‌داند و نمایش چیزی نیست جز اکت و عمل که می‌بایست به عینیت درآید همان‌گونه که عمل دراماتیک کلاغ در داستان هابیل و قابیل اتفاق می‌افتد یا بت‌شکنی حضرت ابراهیم(ع) و یا عصا انداختن حضرت موسی(ع) و همچنین دست در جیب کردن و نشان دادن نور توسط حضرت موسی(ع) و ...

برخی از ادباء در ادبیات فارسی نیز از عمل نمایش‌گرانه بهره برده‌اند. همانند حکایتی که در گلستان سعدی چنین تصویرسازی را به خواننده ارائه می‌دهد: «... و قاضی فتوی داد که خون یکی از رعیت ریختن سلامت پادشه را روا باشد. جلاد قصد کرد پسر سر به سوی آسمان برآورد و تبسم کرد. ملک پرسیدش که درین حالت چه جای خندیدن است؟...» (فروغی، ۱۳۶۲: ۴۲)

به دلیل ماهیتی که ادبیات فارسی دارد که با تکیه بر کلام و بر واژه استوار است از بین قالب‌های شناخته‌شده نمایشی (تئاتر صحنه‌ای، تئاتر عروسکی، تله‌تئاتر، نمایش رادیویی و...) نمایش رادیویی به دلیل اینکه از طریق واژه و کلمات تصویرسازی را در ذهن مخاطب ایجاد می‌کند، توفیق بیشتری را به دست می‌آورد.

این نوع پژوهش (بررسی ظرفیت‌های دراماتیک) قابلیت این را دارد که در آثاری همچون تلمود موسی و زبور داوود (مزامیر داوود) در عهد عتیق و اناجیل اربعه (متی، مرقس، لوقا، یوحنا) در عهد جدید نیز می‌توانند در زمره این گونه پژوهش‌ها قرار گیرند.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- قرآن کریم، ۱۳۸۵: ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، تهران: انتشارات جمهوری.
- قرآن کریم، ۱۳۸۰: ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- ارسطو، ۱۳۴۳: فن شعر، ترجمه عبدالحسین زرین‌کوب، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ دوم.
- جولایی، احمد، ۱۳۸۹: قابلیت‌های دراماتیک ادبیات کهن فارسی، تهران: افراز، چاپ اول.
- شاپوری، سعید، ۱۳۸۱: ویژگی‌های دراماتیک قرآن کریم، ماهنامه تخصصی تئاتر صحنه، سال اول، شماره یکم.
- _____، ۱۳۸۳: درام ایرانی-اسلامی، تلاش برای پیوستن به منزل نخستین، کتاب ماه هنر، شماره ۷۷ و ۷۸.
- _____، ۱۳۸۵: اقتباس دینی از قرآن کریم، کتاب ماه کودک و نوجوان، شماره ۱۰۷ و ۱۰۸.
- غلامرضایی، علی اصغر و مجدی، زینب، ۱۳۹۳: شیوه‌های تنظیم داستان‌های قرآنی برای متون نمایشی رادیو، فصلنامه پژوهش‌های ارتباطی، سال بیست و یکم، شماره ۱(۷۷).
- فروغی، محمدعلی، ۱۳۶۲: گلستان سعدی، تهران: شهداء.

- قادری، نصرالله، ۱۳۸۶: *آناتومی ساختار درام*، تهران: نیستان، چاپ دوم.
 - مقدسی، احسان، ۱۳۹۸: مقاله دیالوگ، مکالمه و گفتار در بیان قرآنی، (سایت ایران تئاتر) (<https://theater.ir/fa/125928>)
 - میرصادقی، جمال، ۱۳۹۴: *عناصر داستان*، تهران: سخن، چاپ نهم.

Bibliography

- The Holy Quran.
- The Holy Quran, 2006: Translated by Mehdi Elahi Ghomshei, Tehran: Jomhuri Publications.
- Holy Quran, 2001: Translated by Nasser Makarem Shirazi, Qom: Office of Islamic History and Education.
- Aristotle, 1964: *The Art of Poetry*, translated by Abdolhossein Zarrinkoob, Tehran: Book Translation and Publishing Company, second edition.
- July, Ahmad, 2010: *Dramatic Capabilities of Ancient Persian Literature*, Tehran: Afraz, First Edition.
- Shapoori, Saeed, 2002: *Dramatic Features of the Holy Quran*, *Sahneh Theater Monthly*, First Year, No. 1.
- :2004, _____ Iranian-Islamic drama, trying to join the first house, *Book of the Month of Art*, Nos. 77 and 78.
- :2006, _____ Religious adaptation of the Holy Quran, *Book of the Month for Children and Adolescents*, Nos. 107 and 108.
- Gholamrezaei, Ali Asghar and Majdi, Zeinab, 2014: *Methods of arranging Quranic stories for radio dramatic texts*, *Communication Research Quarterly*, Year 21, No. 1 (77).
- Foroughi, Mohammad Ali, 1983: *Golestan Saadi*, Tehran: Shohada.
- Ghaderi, Nasrollah, 2007: *Anatomy of Drama Structure*, Tehran: Neystan, Second Edition.
- Moghaddasi, Ehsan, 1398: *Dialogue, Conversation and Speech in Quranic Expression*, (Iran Theater website) (<https://theater.ir/fa/125928>)
- Mirsadeghi, Jamal, 1394: *Elements of the story*, Tehran: Sokhan, ninth edition.

بررسی روشمند و علمی وجوه اشتراک و افتراق سبک‌بیانی قرآن کریم باسنخاں پیامبر و اهل بیت (علیهم السلام)

(تاریخ دریافت: ۹۹/۰۵/۰۵ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۸/۰۷)

محمدرضا حسینی نیا^۱
فرزاد اسفندیاری^۲
ثریا خیری^۳

سال سوم
شماره اول
پیاپی: ۵
پاییز و زمستان
۱۳۹۸

چکیده:

یکی از مهم‌ترین جنبه‌های اعجاز قرآن، سبک بیانی قرآن است که اخیراً بیشتر مورد توجه دانشمندان قرار گرفته است. سبک بیانی بیشتر به جنبه‌های لفظی و عبارات به کار رفته و ظرافت‌ها و نکته‌های بلاغی نظر دارد و این نکته‌ها و ظرافت‌ها در معنا و محتوا نقش اصلی را ایفا می‌کنند. انتخاب کلمات و واژه‌های به کار رفته در جملات و عبارات‌های قرآنی کاملاً حساب‌شده است. اسلوب و شیوه بیان قرآنی در عین حال که موجب جذب و کشش عرب گردید با هیچ یک از اسلوب و شیوه‌های متداول عرب شباهت و قرابتی ندارد. قرآن سبکی نو و روشی تازه در بیان ارائه داشت که بی‌سابقه بود؛ بنابراین در پژوهش حاضر به صورت روشمند و علمی سبک بیانی آیات قرآن کریم مورد بحث و بررسی قرار داده شد و سپس به سبک بیان اولین مفسران قرآن یعنی سخنان و کلام گهربار معصومین (علیهم‌السلام) پرداخته شد و در نهایت وجوه اشتراک و افتراق سبک بیانی قرآن و کلام معصومین (علیهم‌السلام) مورد مذاقه قرار گرفت. در پژوهش حاضر جهت گردآوری مطالب و داده‌ها و دستیابی به نتیجه از روش کتابخانه‌ای - توصیفی و نهایتاً روش تحلیلی استفاده شده است.

واژگان کلیدی: سبک بیان، بیان، قرآن، احادیث، بلاغت.

۱. مقدمه

توجه به زیبایی‌های قرآن از آغاز ظهور اسلام، برای شناخت بهتر آیات و آگاهی از

(۱) استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه ایلام ایمیل: mohhos313@yahoo.com

(۲) استادیار گروه الهیات علوم قرآن و حدیث دانشگاه پیام‌نور ایلام، ایمیل: f.esfandyari@ilam.ac.ir

(۳) دانشجوی کارشناسی ارشد رشته رشته علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) ایمیل: sorayahp1214@gmail.com

جنبه‌های محتوایی آن همواره مورد توجه بوده است. دانشمندان علوم بلاغی سال‌ها فصاحت و بلاغت قرآن را از جنبه‌های مختلف مورد تجزیه و تحلیل و واکاوی قرار داده‌اند و هر بار عنصر بلاغی و ... جدید کشف کرده‌اند.

برخی از اندیشمندان و متخصصان مربوطه سبک بیانی قرآن و نهایتاً اعجاز بیانی آن را در بخش‌های زیر خلاصه نموده‌اند: گزینش کلمات، سبک و شیوه بیان، نظم آهنگ قرآن، وحدت موضوعی یا تناسب معنوی آیات. (هاشمی، ۱۳۸۴: ۱۲) اما در کلام و فرمایشات گهربار پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) به عنوان مفسران قرآن، گزینش الفاظ فصیح، ترکیب مناسب و آرایش‌های لفظی و معنوی به وضوح دیده می‌شود. (سالم و همکاران، ۱۳۹۱: ۶۷)

بنابراین با توجه به مقدمه مذکور، پژوهش حاضر در پی آن است که در آغاز به این سوال پاسخ داده شود که آیا در سبک بیانی قرآن و کلام ائمه اطهار (ع) اشتراک و افتراقی وجود دارد؟ که البته با توجه به بررسی سبک بیانی آیات قرآن و کلام ائمه (ع) به نظر می‌رسد که از حیث گزینش کلمات، سبک و شیوه بیان و نظم آهنگ اشتراکاتی در سبک بیانی آیات قرآن و احادیث وجود دارد و در زمینه وجود افتراق در زمینه موضوع مذکور هم می‌توان گفت که به عنوان نمونه در دو حوزه و حیطة ۱. اعجاز و تحدی پذیری سبک بیانی و الفاظ قرآن و عدم اعجاز الفاظ و سبک بیانی احادیث منقول و ۲. خطابه‌ای بودن سبک بیانی قرآن و محاوره‌ای بودن سبک بیانی احادیث منقول از ائمه (ع) تمایز و افتراقی وجود دارد.

قبل از پرداختن به اصل مطلب یعنی تبیین وجوه افتراق و اشتراک سبک بیانی قرآن کریم با سخنان پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) لازم به ذکر است که قرآن کریم به عنوان معجزه حضرت محمد (ص) مفسر همیشگی لازم دارد؛ این مفسر در عصر نبی اکرم (ص) آن حضرت است و در عصر معصومین (ع) این انوار تابناک الهی هستند و شاید این موضوع یکی از رازهای جدائی ناپذیر بودن قرآن و عترت تا قیامت است. این حقیقتی است که در روایات فراوان آمده است: در روایتی از مولی علی (ع) رسیده است که: «فَمَا نَزَلَتْ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ص آيَةٌ مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا أَقْرَأْتِيهَا وَأَمْلَاهَا عَلَيَّ فَكَتَبْتُهَا بِخَطِّي وَعَلَّمَنِي تَأْوِيلَهَا وَتَفْسِيرَهَا وَنَاسِخَهَا وَمَنْسُوخَهَا وَمُحْكَمَهَا وَمُتَشَابِهَهَا وَخَاصَّهَا وَعَامَّهَا» (کلینی، ۱۳۶۶: ۱، ۶۴) آیه‌ای بر پیامبر (ص) نازل نشد مگر آنکه حضرت آن را بر من خواند و املاء فرمود و من با خط خودم آن را نوشتم و معنای واقعی (و مصداق آیه) و تفسیر آن را بیان فرمود. نیز نسخ آن و منسوخ آن و محکم و متشابه و خاص و عام آن را برایم بیان کرد.

و یا اینکه در روایتی از امام باقر (ع) آمده است که، حضرت به عمرو بن عبید از سران معتزله فرمود: «فَإِنَّمَا عَلَى النَّاسِ أَنْ يَقْرَأُوا الْقُرْآنَ كَمَا أَنْزَلَ فَإِذَا احتاجوا إلی تفسیره فَلَا هتداء بنا وإلینا یا عمرو» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۸۹، ۱۱۱) باید مردم قرآن را بخوانند آنچنان که نازل شده آنگاه که نیاز به تفسیر داشتند باید از ما نور بگیرند و به سوی ما بیایند.

از روایت مذکور می‌توان چنین نتیجه گرفت با توجه به اینکه ائمه (ع) خود را در روایات متعددی به عنوان مفسران قرآن معرفی نموده‌اند و یا اینکه در احادیث منقول از پیامبر (ص) از جمله حدیث مشهور ثقلین به این مطلب اشاره شده است. بنابراین سبک بیانی معصومین (ع) به عنوان مفسران و شارحان قرآن مؤثر از سبک قرآن است. افتراق و تمایز فاحش و چشمگیری با سبک بیانی قرآن ندارند و از این حیث به سبک بیانی قرآن قرابت و شباهت دارد تا افتراق و تفاوت. تا کلام معصومین (ع) بتواند تفسیری گویا از آیات قرآن کریم ارائه دهد و آن تفسیر و سخنان برای مردم در تمامی اعصار و دوره‌ها قابل فهم و درک باشد. چرا که اگر این سبک بیانی کلام پیامبر (ص) و ائمه (ع) با سبک قرآن تفاوت داشته باشد در چنین صورتی نمی‌تواند تفسیر و شرحی بدون نقص از آیات و لغات و عبارات قرآنی ارائه دهند. بنابراین در پژوهش حاضر سعی بر آن است که علاوه بر تبیین وجوه اشتراک، وجوه افتراق هم به صورت کلی بررسی شود.

در ارتباط با موضوع تحقیق حاضر تألیفات مشابهی انجام شده است که به برخی از آن‌ها در ادامه اشاره خواهد شد:

مقاله «بررسی زیباشناسی جزء ۳۰ قرآن کریم» تالیف حسین گلی در سال ۱۳۹۵ از جمله تألیفاتی است که به بررسی سبک بیانی و زیباشناسی بیانی قرآن (مطالعه و بررسی جزء ۳۰) پرداخته است. در پژوهش مذکور نویسنده سعی دارد با انتخاب آیاتی از جزء ۳۰ در بافت و ساخت بیانی آن غور و مذاقه نموده و سپس از حیث ابعاد آوایی، موضوعی، محتوایی و موسیقایی و ... آیات مذکور را مورد بحث و بررسی قرار دهد.

در تألیفی (کتاب) دیگر در سال ۱۳۹۴ با عنوان «بلاغت جدید با رویکردی قرآنی و روایی»، حسین بستانی سعی دارد که نمونه‌هایی از آیات و روایات را از حیث عنصر معنایی، عنصر موسیقایی، عنصر صوری (تشبیه و...) و... مورد بحث و بررسی قرار دهد.

در پژوهش دیگر با عنوان «عوامل پدید آورنده ضرب آهنگ در قرآن» تالیف حسن خرقانی در سال ۱۳۹۶ نویسنده به بررسی مواردی از قبیل توزان، تناسب و تکرار و... در سبک بیانی آیات قرآن پرداخته است.

و از دیگر تألیفات در این زمینه می‌توان به مقاله «زیباشناسی گونه‌های جناس در نهج البلاغه» تالیف شیرین سالم و همکاران در سال ۱۳۹۱ اشاره نمود که در این پژوهش هم نویسنده به بررسی سبک بیانی نهج البلاغه از حیث گونه‌هایی همچون جناس و... پرداخته است.

۲. مفهوم شناسی

۲.۱. سبک بیانی

سبک در زبان عربی به معنای «گداختن و ریختن زر و نقره» است و واژه «سبیکه» پاره گداخته

زر و نقره را گویند. (طریحی، ۱۴۰۳: ۵، ۲۷۱) ولی ادبای اخیر سبک را، روی مجاز، به معنای طرز خاصی از نظم و نثر به کار برده‌اند و آن را برابر واژه Style اروپاییان می‌دانند. (بستانی، ۱۳۹۴، ۲۳)

سبک و سبک بیان، در اصطلاح ادبی، روش و شیوه خاص بیان افکار از طریق ترکیب کلمات، انتخاب الفاظ و طرز تعبیر است و شیوه خاصی است که هر نویسنده یا شاعر در اثر خود دنبال می‌کند. سبک هر فرد، حال فکر، اندیشه، اعتقاد باور و احساس او نسبت به جهان درون و بیرون است. (همان: ۵۶)

بنابراین می‌توان در تعریف و تبیین معنا و مفهوم سبک بیان چنین عنوان کرد که؛ سبک بیانی در واقع همان روشی است که برای بیان عبارات و جملات افکار و ... از آن استفاده می‌شود و در این بیان طریق و شیوه ترکیب کلمات و انتخاب الفاظ و شیوه تعبیر مهم است.

۳. اشتراکات سبک بیانی قرآن کریم و سخنان پیامبر و اهل بیت (ع)

به عنوان مقدمه لازم به ذکر است که در این بخش از پژوهش حاضر سبک بیانی قرآن را از حیث مواردی از قبیل: گزینش کلمات، سبک و شیوه بیان، نظم آهنگ قرآن مورد مذاقه قرار خواهد گرفت و سپس همین موارد در سخنان پیامبر (ص) و ائمه معصوم (ع) مورد تجزیه و تحلیل قرار خواهد گرفت و در نهایت وجوه اشتراک بیان قرآن و معصومین تبیین شده و در صورت وجود افتراق این وجوه بازگو خواهند شد.

۳.۱. گزینش کلمات

یکی از موارد و وجوهی که در سبک بیانی قرآن مورد توجه و تمرکز است گزینش کلمات در عبارات و جملات و آیات قرآن کریم است. در تشریح مبسوط‌تر این مورد لازم به ذکر است که؛

انتخاب کلمات و واژه‌های به کار رفته در جملات و عبارت‌های قرآنی کاملاً حساب شده است. به گونه‌ای که اگر کلمه‌ای را از جای خود برداشته، و بخواهند کلمه دیگری را جایگزین آن کنند که تمامی ویژگی‌های موضع کلمه اصل را ایفا کند، یافت نخواهد شد، زیرا گزینش واژه‌های قرآنی به گونه‌ای انجام شده است که:

تناسب آوای حروف کلمات هم ردیف آن رعایت گردیده، آخرین حرف از هر کلمه پیشین با اولین حرف از کلمه پسین هم‌آوا و هم‌آهنگ شده است، تا بدین سبب تلاوت قرآن روان و آسان صورت گیرد.

تناسب معنوی کلمات با یکدیگر رعایت شده تا از لحاظ مفهومی نیز بافت منسجمی به وجود آید. در مجموع هر یک از واژه‌ها در جایگاه مخصوص خود به گونه‌ای قرار گرفته است که قابل تغییر و تبدیل نخواهد بود. (بنت الشاطی، ۱۳۷۶: ۲۰)

همانطور که آیت‌الله خوبی نمونه‌ای را در کتاب البیان بیان کرده است: افرادی سعی

کردند که با گزینش کلماتی شبیه و قریب به کلمات و لغات عبارات قرآنی، به معارضه با قرآن پردازند به عنوان مثال به جای کلمات «رب العالمین» در آیات سوره مبارکه حمد «رب الاکوان» را به کار برده‌اند.

آیت‌الله خویی در رد این مورد چنین تشریح می‌کند که کون در لغت به معنای حدوث و وقوع و بودن و شدن و کفالت است و اضافه کلمه «رب» که به معنای مالک و مربی است به «اکوان» که تمامی معانی آن مصدری است صحیح نیست و کلمه «اکوان» تعدد عالم در واژه «العالمین» را نمی‌رساند. (خویی، ۱۳۸۳: ۱۴۲)

بنابراین یکی از مواردی که در سبک بیانی قرآن قابل توجه و تمرکز است گزینش کلمات و لغات است که از حیث معنایی، زیبایی ظاهری (تشکیل جناس و آوا و...) و... بهترین گزینشی است که می‌توانست از طرف خالق و پروردگار انتخاب شود و به کار برده شود و حتی اندیشمندان حوزه بلاغت و فصاحت هم با علم محدود خود به آن اذعان داشته‌اند. اما این گزینش ماهرانه کلمات هم به عینه در روایت منقول از پیامبر (ص) و ائمه اطهار(ع) قابل رویت و مشاهده است.

به عنوان مثال در سخنان گران‌سنگ حضرت علی (ع) در نهج‌البلاغه چنین عنوان شده است که «و ایم الله لتحتلبنها دما و لتتبعنها ندما» به خدا سوگند آنچه زین پس می‌دوشید خون خواهد بود و نصیبی جز پشیمانی نخواهید برد. (نهج‌البلاغه، خطبه ۵۵)

در این خطبه امام از جنگ صفین و مبارزات در آن سخن می‌گوید. لذا سخن را در خطاب به دشمنان مسلمانان ایراد کرده است که خواری و ذلت بر آنان چیره شده بود. با آمدن دو کلمه متجانس «دما و ندما» نوعی هراس و رعب ایجاد شده و ترسیم‌کننده فضای جنگی و ترس است زیرا نون که از صامت‌ها و حروف غنه‌ای است در ایجاد این نوع موسیقی در سبک بیان بسیار تأثیرگذار است. (فتاحی زاده و همکاران، ۱۳۹۲: ۳۶)

بنابراین همانطور که تبیین شد یکی از وجوه اشتراک سبک بیانی قرآن کریم با سخنان و کلام گهربار و احادیث منقول از معصومین (ع) گزینش و انتخاب واژه‌ها و لغات و کلمات مناسب در جای شایسته و درخور خود است که از حیث معنا و زیبایی آهنگی و... گویا ارائه دهنده تمامی نکات فصاحت و بلاغت است.

۲.۳. سبک و شیوه بیان

اسلوب و شیوه بیان قرآنی در عین حال که موجب جذب و کشش عرب گردید با هیچ یک از اسلوب و شیوه‌های متداول که بین آن‌ها رایج بود شباهتی نداشت قرآن سبکی نو و روشی تازه در بیان ارائه داد که برای عرب بی سابقه بود و بعداً هم نتوانستند در چنین سبکی سخنی بیاروند که با قرآن برابری کند؛ شیوه‌های سه گانه متعارف (شعر و نثر و سجع) هر یک محاسنی دارند و

معایی. بیان رسا و دل‌پذیر قرآن گرچه شعر نیست ولی ویژگی شعر را دارد، حتی بر شیواترین آهنگ‌های وزین عرب تنظیم گردیده؛ بدون اینکه که در تنگناهای شعری قرار بگیرد. متانت نثر و استواری کلام آزاد را نیز دارا است و در چینش و گزینش کلمات و واژه‌ها هرگز به دشواری و مشکل بر نخورده است. هم چنین از زیبایی‌های سجع و کلام موزون - اما بدون تکلف - به خوبی بهره‌مند است. بدین ترتیب قرآن دارای محاسن انواع کلام (شعر، نثر، سجع) و در عین حال فاقد تمامی معایب آن‌ها است. همین امر مایه حیرت سخن‌وران عرب گردید و خودشان را در مقابل سخنی یافتند که شگفت‌آفرین بود و در عین غرابت و تازگی، جذابیت و ظرافت خاصی داشت که در هیچ یک از انواع کلام متعارف آن زمان یافت نمی‌شد. (رافعی، ۱۳۸۷: ۲۵)

امام کاشف الغطاء در این باره می‌گوید: «چنان است صورت نظم عجیب و اسلوب غریب (شیوه و سبک تازه) قرآن، که بر خلاف سبک و شیوه‌های کلام عرب و روش نظم و نثر آنان بود. نه پیش از آن و نه پس از آن نظیری ندارد و کسی را یارای هم آوردی با آن نباشد.» (کاشف الغطاء، ۱۳۹۵: ۲، ۱۰۷)

بنابراین یکی دیگر از وجوه سبک بیانی قرآن که نشانگر اعجاز قرآن است سبک و شیوه بیان است که نه شعر است و نه نثر و... بلکه سبک و شیوه‌ای خاص و منحصر به فرد است که در هیچ یک از متون بلاغی یافت نمی‌شود.

سبک به وجود آمده از انتخاب واژه‌ها و نحوه ترتیبشان در همه جای قرآن ملحوظ است و هماهنگی حروف هر کلمه نسبت به حروف دیگر، چنان است که تمامی جذبه‌های شعری و نثری را در خود جمع کرده است و این همان حقیقتی است که عرب عصر نزول را محسور کرد چه آنان که خداوند متعال سینه‌هایشان را برای پذیرش اسلام گشاده بود و چه آنان که خداوند پرده‌هایی بر چشم‌هایشان افکنده بود از موسیقی قرآن به ایقاع هم تعبیر شده است. پژوهشگران قدیم ایقاع را هم ردیف وزن و ساختار عروضی می‌دانستند چرا که ایقاع شامل وزن هم می‌شود و وزن تنها یکی از مؤلفه‌های تشکیل دهنده آن است. (گرجامی و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۳۱)

به عنوان مثال در آیات ابتدایی سوره همزه چنین نازل شده است: ﴿وَوَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ، الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ، يُحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ﴾ (همزه/۳-۱)

همانطور که ملاحظه می‌شود از الفاظ «لمزه و عدده و اخلده» آهنگ و موسیقی به وجود آمده است که نه نثر است و شعر و سبک بیانی خاصی دارد که مختص آیات و بیان قرآن است.

و یا اینکه در آیات سوره تین ﴿وَالَّتَيْنِ وَ الزَّيْتُونِ وَ طُورِ سِينِينَ﴾ (تین/۲-۱)؛ «سوگند به تین و زیتون؛ و طور سینا» همانطور که مشاهده می‌شود در این آیات حرف نون که آخرین حرف واژه‌های «التین» و «الزیتون» و «سینین» است پدید آورنده آوا است که این آوا، سبک بیانی خاص به قرآن داده است.

اما سبک و شیوه بیان پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) هم به تأسی از سبک و شیوه بیان قرآن،

سبکی متفاوت با روش و سبک و سیاق بیان دیگر افراد بوده و این مطلب و مورد هم در احادیث و کلام معصومین (ع) قابل درک است. به عنوان مثال در کلام پیامبر چنین عنوان شده است که «الْعِلْمُ مِصْبَاحُ الْعَقْلِ وَ يَبْشُرُ الْفَضْلَ» (حرعاملی، ۱۴۱۶: ۵، ۱۲۵) که در این روایت حرف «لام» که آخرین حرف واژه‌های «العقل» و «الفضل» است پدید آورنده آوا و سبک بیان خاصی است. و یا در آیات ﴿وَالْتَيْنِ وَالزَّيْتُونَ وَطُورِ سَيْنِينَ﴾ حرف نون که آخرین حرف واژه‌های «الزیتون، التین و سینین» است پدید آورنده آوا هستند. (بستانی، ۱۳۹۴: ۱۸۷)

و یا اینکه در نمونه‌هایی دیگر از آیات قرآن و احادیث منقول هم این مورد به وضوح قابل لمس و مشاهده است. به عنوان مثال در قرآن کریم می‌توان به آیه ۲۶۱ سوره بقره اشاره نمود: ﴿حَبَّةٌ اُنْتَبَتْ سَعْعٍ سَنَابِلٍ﴾ (بقره/۲۶۱) همانند دانه‌ای است که هفت خوشه برویاند.

در اینجا حرف «باء» در «حبه و اُنبت» و نیز حرف «تاء و تنوین» به نحوی تکراری آمده‌اند اما باید توجه داشت آهنگ زیبا و گوش نوازی که از این فرایند پدید می‌آید ناشی از هم‌آوایی و تجانس حروف آنهاست و سبک بیان خاصی به این آیات بخشیده است نه اینکه از جهت تکرار منظم آن آواها در آغاز، میانه و یا پایان آن‌ها باشد. (بستانی، ۱۳۹۴: ۱۹۶)

نمونه این سبک بیانی در این روایت وجود دارد که می‌فرماید: «مِنْ سُنَنِ الْمُرْسَلِينَ السُّوَاكِ» (حرعاملی، ۱۴۱۶: ۲، ۶) در اینجا حرف «سین» در «سنن و مرسلین و سواک» به نحوی تکراری آمده‌اند و همین موجب آهنگین شدن و موجود موسیقی متن روایت شده است. (بستانی، ۱۳۹۴: ۱۲۹)

۳.۳. نظم آهنگ قرآن

یکی از مهم‌ترین جنبه‌های اعجاز بیانی - که اخیراً بیشتر مورد توجه دانشمندان قرار گرفته - نظم آهنگ واژگانی قرآن است این جنبه، چنان زیبا و شکوهمند است که عرب را ناچار ساخت، از همان روز نخست اقرار کنند که کلام قرآن از توانایی بشر خارج است و تنها می‌تواند سخن خداوند باشد.

نظم آهنگ واژگان قرآن، نغمه‌ای دل‌کش و نوایی دلپذیر دارد، نوایی که دل‌ها را شیفته خودش می‌کند نوای زیبای قرآن برای هر شنونده‌ای، هرچند غیر عرب محسوس است در هنگام تلاوت قرآن، آهنگ درونی آن کاملاً حس می‌شود این آهنگ در سوره‌های کوتاه، با فاصله‌های نزدیکش بیشتر نمایان است و در سوره‌های بلند کمتر؛ اما همواره نظم آهنگ آن محفوظ است برای مثال در سوره نجم آمده است: ﴿النَّجْمِ إِذَا هَوَى، مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى، ... لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى، أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى، وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى، أَلَكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَى، تِلْكَ إِذَا قَسَمَهُ ضَيْزَى﴾

این فاصله‌ها تقریباً وزنی مساوی دارند؛ نظم آهنگ در اینجا به پیروی از نظام موسیقایی جمله نه کوتاه است و نه بلند و طولی میانه دارد و فضایی داستان‌گونه یافته است. تمام این

ویژگی‌ها لمس شدنی است و در برخی فاصله‌ها بسیار نمایان‌تر است. مانند: «افرایتم اللات و العزی و مناه الثالثه الاخری» پس اگر بگویید: «افرایتم اللات و العزی و مناه الثالثه» قافیه از دست می‌رود و به آهنگ لطمه می‌خورد. و اگر بگویید: «افرایتم اللات و العزی و مناه الاخری» وزن مختل می‌شود. (صغیر، ۱۴۲۰: ۸۶)

هم چنین در «أَلَكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَى، تَلِكَ إِذَا قَسَمَ ضِيْرَى» اگر «اذن» حذف شود «أَلَكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَى، تَلِكَ قَسَمَ ضِيْرَى» آهنگ کلام که با کلمه «اذن» قوام یافته مختل می‌گردد. (سیدی، ۱۳۹۰: ۵۰)

بنابراین دقت در به کار بردن نکات بدیعی و ظرافت‌های سخنوری است که نظم خاصی به آهنگ قرآن می‌بخشد و در قرآن انواع استعاره‌ها و تشبیه و کنایه و مجاز و نکته‌های بدیعی به حد وفور به کار رفته است با وجود آن که در تمامی موارد چارچوب شیوه‌های متعارف عرب رعایت شده، ولی مورد کاربرد با چنان ظرافت و دقت انجام شده که موجب حیرت ارباب سخن و نکته سنجان عرب گردیده است سخن دانان پذیرفته‌اند که تشبیهات قرآنی متین‌ترین تشبیهاتی است که در کلام عرب یافت می‌شود، این تشبیهات جامع محاسن نکات بدیعی بوده و رساترین بیان در ارائه فن ترسیم معانی شناخته شده است. (فضیلت، ۱۳۸۷: ۱۰۱)

ادیب گرانقدر جهان عرب، ابن اثیر درباره تشبیه مفرد به مفرد سخن گفته و از قرآن آیه ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا﴾ را مثال می‌آورد به گفته وی قرآن شب هنگام را به پوششی هم چون لباس که پوشش تن است تشبیه نموده، زیرا تاریکی شب افراد را از دید یک دیگر پنهان می‌دارد تا اگر از دشمنی بخواهد بگریزد، یا در کمین او بنشیند، یا چیزی را از دید دیگران پنهان دارد، از تاریکی فراگیر شب بهترین بهره را ببرد. ابن اثیر گوید: «این از تشبیهاتی است که جز در قرآن، در جای دیگر نتوان یافت، زیرا تشبیه تاریکی فراگیر شب به پوشش تن، از جمله ظرافت‌هایی است که قرآن به آن آراسته است و در دیگر کلام منثور و منظوم عرب یافت نمی‌شود هم چنین آیه: ﴿هَنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾ که همسران را هم چون پوششی برای یک دیگر ترسیم نموده است این از ظریف‌ترین تشبیهات به شمار می‌رود، همان‌گونه که لباس زینتی برای انسان است و عورت و نادیدنی‌های اندام او را می‌پوشاند و از گزند سرما و گرما او را نگاه می‌دارد، همین‌گونه همسر زینت بخش حیات و پوشش زشتی‌ها است و از لغزش‌ها و فروافتادن در چرکی‌ها او را نگاه می‌دارد، پس چه زیبا تشبیه و شیوا تعبیری است. (ابن اثیر، بی تا: ۲، ۱۵۶)

و یا اینکه هم نظام آهنگ خاص قرآن را می‌توان در عبارتی مانند: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَان﴾ (الرحمن ۶۷) و بوته و درخت چهره‌سایانند. سجده می‌کنند و چهره بر خاک می‌سایند) مشاهده نمود که که با تکرار حرف جیم آهنگ خاصی در این آیه ایجاد شده است.

از روایت منقول هم به عنوان نمونه برای ایجاد نظم آهنگ می‌توان به این روایت منقول

از رَسُولُ اللَّهِ (ص) اشاره نمود که می فرمایند: «مَنْ ابْتُلِيَ بِالْقَضَاءِ فَلَا يَقْضِيَنَّ وَهُوَ غَضْبَانٌ» (صدوق، ۱۴۰۵: ۳، ۱۲)

اما در ادامه جهت تبیین اشتراک سبک بیان احادیث منقول از معصومین (ع) با سبک بیان قرآن لازم است که نمونه‌هایی از احادیث منقول که نشانگر نظم‌آهنگ است ذکر شود؛ در رابطه با نظم‌آهنگ در روایت منقول از معصومین (ع) می‌توان به این نمونه و روایت منقول از پیامبر اکرم (ص) اشاره نمود که می فرمایند: «أفضل الناس إيماناً أحسنهم خلقاً» (طبرسی، ۱۳۸۵: ۲۲۴) که در این روایت آخر «ایماناً و خلقاً» به حروف مدی (الف مدی) ختم شده است و این خود پدید آورنده نظم‌آهنگی خاص شبیه به نظم‌آهنگ آیات قرآن است. (بستانی، ۱۳۹۴: ۱۳۲)

۴. وجوه افتراق و تمایز سبک بیانی آیات قرآن با کلام معصومین (ع)

۴. ۱. اعجاز و تحدی پذیری سبک بیانی و الفاظ قرآن و عدم اعجاز الفاظ و سبک بیانی احادیث منقول

یکی از وجوه افتراق سبک بیانی قرآن با کلام معصومین (ع) این است که حتی سبک بیانی قرآن که مشتمل بر گزینش کلمات و... می‌شود معجزه است و در این مورد هم قرآن تحدی و اعجاز دارد در صورتی که در ارتباط با کلام معصومین (ع) چنین موضوعی مطرح نشده است.

در این زمینه برای تشریح مبسوط‌تر، تمایزات حدیث قدسی به عنوان کلام و بیان پیامبر (ص) با آیات قرآن تبیین خواهد شد با این توضیح که؛ حدیث قدسی عبارت است از کلامی که پیامبر اکرم (ص) از خداوند متعال حکایت کند (و معمولاً با کلماتی مانند «قال الله» یا «يقول الله» شروع می‌شود) و در الفاظ آن تحدی و اعجازی وجود ندارد، به خلاف قرآن که با الفاظ مخصوصی وحی شده و دیگران در آوردن مثل آن عاجزند. آیات قرآنی اعجاز دارد؛ اما احادیث قدسی که بیان و کلمات و سبک بیانی آن از پیامبر (ص) است، اعجاز ندارد. یعنی مخلوقات از آوردن مانند قرآن عاجزند؛ اما این مطلب در مورد احادیث قدسی وجود ندارد؛ به دیگر سخن آیات قرآن و احادیث قدسی از یک مبدأ سرچشمه می‌گیرد با این تفاوت که احادیث قدسی معجزه و سند رسالت محسوب نمی‌شود؛ اما آیات کریمه قرآن معجزه و سند رسالت است و پیامبر اکرم (ص) مأمور به تبلیغ آن‌ها بوده است. (خویی، ۱۳۸۳: ۱۵۶)

۴. ۲. خطابه‌ای بودن سبک بیانی قرآن

یکی دیگر از تمایزات و افتراقات سبک بیانی قرآن با کلام پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) تمایز سبک بیانی از این حیث است که سبک بیانی قرآن دارای ویژگی‌های خطابه است و سبک بیانی احادیث و روایات منقول از ائمه می‌توان گفت دارای سبکی بیانی شبیه به سبک محاوره‌ای است. در تشریح بیشتر این مورد لازم به ذکر است که؛

سبک قرآن از موضوعات بسیار حائز اهمیت در زبان قرآن است در این مورد سوالی رخ می‌نماید و آن این است که قرآن چه سبکی از بین سبک‌های گفتاری انتخاب کرده است؟ چون قرآن دارای ویژگی‌های خطابه است. (نکونام، ۱۳۹۷: ۲۲) لذا سبک بیانی آن از نوع خطابه‌ای (یه معنای عرفی) آن است و نه محاوره‌ای معمولی. بین گفتار محاوره‌ای و گفتار خطابه‌ای تفاوت‌های بسیاری مشاهده می‌شود؛ برای نمونه این که وقتی گفتار محاوره‌ای تنها را برای آن در نظر بگیرند، یک دیالوگ و گفت‌وگوی دوستانه بین دو یا چند نفر هم، گفتاری محاوره‌ای محسوب می‌شود اما ساختار چنان کلامی به گونه‌ای است که فهم آن به شدت به قراین برون متنی آن و حال طرفین ایرادکننده کلام وابسته است؛ چرا که در یک گفتار محاوره‌ای معمولی موارد بسیاری از کلام حذف می‌شود، اما در سبک بیانی و گفتاری خطابه‌ای که در مورد قرآن وصف موعظه‌ای به این سبک افزوده شده است، کلام به سبک و زبان نوشتاری و رسمی بسیار نزدیک می‌شود. لذا تناسب درون‌متنی آن (که به نوعی فصاحت و بلاغت قرآن را تشکیل می‌دهد) نیز اهمیت بسیاری دارد. (قاین ابراهیم آبادی، ۱۳۹۴: ۹۷)

در صورتی که در کلام پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) در سبک بیانی این ائمه هدی قراین برون متنی و حال طرفین ایرادکننده کلام در دسترس مردم و مخاطبین خصوصاً مردم عصر صدور روایت بوده است و به تبع آن در بسیاری از موارد در منابع حدیثی در ذیل قراین حالی و مقالی روایات توضیح داده شده‌اند.

نتیجه‌گیری

از مطالب فوق می‌توان چنین نتیجه گرفت که خداوند برای تأثیر گذاری بیشتر آیات قرآن کریم و به تبع و پیروی از آیات، ائمه اطهار (ع) در روایات و کلام خود به عنوان مفسران و هم‌قرینان قرآن، عناصر موسیقایی و آهنگین بودن عبارات و جملات و آیات را به نحوی مافوق کارکرد بشری در این زمینه به کار برده‌اند، همانطور که در بررسی‌های مختلف و متفاوتی این مطلب به وضوح نشان داده شده است. در این پژوهش وجود و جوهی از سبک بیانی در آیات قرآن و روایات مورد مذاقه و تبیین و تشریح واقع شد و نشان داده شد که وجه‌گزینش و انتخاب ماهرانه و خردمندانه لغات و واژه‌های مناسب در جای خود به عنوان یکی از وجوه سبک بیانی در کلام قرآن است که به عنوان مثال در آیات سوره حمد از طریق تشریح نمونه معارض آن توسط معاندان اسلام نشان داده شد و همین وجه در روایات منقول از معصومین نیز ذکر شد و مورد بعدی سبک و شیوه خاص بیان قرآن بود که نه شیوه شعرگونه بود و نه شیوه‌ای نثر مانند، که اشتراک این مورد در آیات قرآن و نمونه‌ای از روایت منقول از پیامبر نشان داده شد و مورد آخر هم نظم‌آهنگ به وجود آمده در آیات قرآن بود که آیات ابتدای سوره نجم به عنوان مثال ذکر گردید و به تبع آن روایتی

منقول از پیامبر اکرم (ص) آورده شد تا اشتراک و قرب آیات و عبارات قرآن و کلام ائمه در این زمینه هم نشان داده شود. اما در ارتباط با وجوه افتراق سبک بیانی آیات قرآن و کلامه ائمه (ع) لازم به ذکر است که سبک بیانی قرآن اعجاز دارد در حالی که سبک بیانی ائمه و پیامبر در روایات و احادیث منقول، چنین نیست و در این باره ادعای تحدی و معجزه بودن وجود ندارد و مورد دیگر اینکه سبک بیانی قرآن خطابه‌ای است، در حالی که سبک بیانی روایات و احادیث به دلیل اینکه مخاطبان متوجه مفهوم باشند خصوصاً در مواردی که به تشریح آیات و مصادیق و مفاهیم قرآنی پرداخته می‌شود، تا حدودی می‌توان گفت سبک محاوره‌ای بوده است.

کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه مهدی فولادوندی.
- نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی.
- ابن اثیر، ضیاء الدین، بی تا، المثل السائر فی ادب الکاتب، بیروت: نشر الکتبه العصریه.
- بستانی، محمود، ۱۳۹۴، بلاغت جدید با رویکرد قرآنی و روایی، قم، مارینا.
- بنت الشاطی، عایشه، ۱۳۷۶، اعجاز بیانی قرآن، ترجمه: حسین صابری، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۱۶، وسائل الشیعه، قم: انتشارات آل البیت.
- خوبی، ابوالقاسم، ۱۳۸۳، البیان، تهران: دارالتقلین.
- رافعی، محمدصادق، ۱۳۸۷، اعجاز القرآن و البلاغه النبویه، بیروت: دارالنهضة العربیه.
- سالم، شیرین و همکاران، ۱۳۹۱، زیبایی‌شناسی گونه‌های جناس در نهج البلاغه، پژوهشنامه علوی، شماره ۱.
- سیدی، سید حسن، ۱۳۹۰، زیباشناسی آیات قرآن، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- صغیر، محمدحسین علی، ۱۴۲۰، الصوت اللغوی فی القرآن، بیروت: دارالمورخ العربی.
- طبرسی، علی بن حسن، ۱۳۸۵، مشکاه الانوار، قم: کتابخانه حیدریه.
- طریحی، فخرالدین، ۱۴۰۳، مجمع البحرین، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- فتاحی زاده، فتحیه و همکاران، ۱۳۹۲، بلاغت نهج البلاغه در شرح علامه جعفری، فصلنامه حدیث اندیشه، شماره ۲.
- فضیلت، محمود، ۱۳۸۷، زیباشناسی قرآن، تهران: نشر سمت.
- قاین ابراهیم آبادی، ملیحه و همکاران، ۱۳۹۴، تعامل سیاق متنی و حالی در دور هرمنوتیکی متناسب قرآن، فصلنامه مطالعات اسلامی، شماره ۹۱.
- کاشف الغطاء، محمدحسن، ۱۳۹۵، الدین و الاسلام، قم: نشر مجمع جهانی اهل بیت.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۶، الکافی، تهران: انتشارات کتابفروشی علمیه اسلامی.
- گرماجی، جواد و همکاران، ۱۳۹۶، بررسی مؤلفه‌هایی موسیقایی سوره الحاقه، فصلنامه پژوهش‌های ادبی - قرآنی، سال پنجم، شماره ۴.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴، بحار الانوار، قم: دارالکتب الاسلامی.
- نکونام، جعفر، ۱۳۷۹، زبان قرآن، پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۳.
- هاشمی، احمد، ۱۳۸۴، جواهر البلاغه، ترجمه: محمود خرسندی، قم: نشر حقوق اسلامی.

Bibliography

- The Holy Quran, translated by Mehdi Fooladvandi.
- Nahj al-Balaghah, translated by Muhammad Dashti.
- Ibn Athir, Zia-ud-Din, Bita, Al-Mathil Al-Sayer Fi Adab Al-Katib, Beirut: Al-Kumtabah Al-Asriya
- Boštani, Mahmoud, 2015, New Rhetoric with Quranic and Narrative Approach, Qom, Marina.
- Bint Al-Shati, Aisha, 1997, The Expressive Miracle of the Quran, translated by Hossein Saberi, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- Har'amli, Muhammad ibn Hassan, 1416, Shiite means, Qom: Al-Bayt Publications.
- Khoei, Abolghasem, 2004, Al-Bayan, Tehran: Dar al-Thaqalin.
- Rafi'i, Mohammad Sadegh, 2008, The Miracle of the Qur'an and the Prophetic Rhetoric, Beirut: Dar Al-Nahda Al-Arabiya.
- Salem, Shirin et al., 2012, Aesthetics of puns in Nahj al-Balaghah, Alavi Research Journal, No. 1.
- Sidi, Seyed Hassan, 2011, Aesthetics of Quranic verses, Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture.
- Saghir, Mohammad Hussein Ali, 1420, Linguistic sound in the Qur'an, Beirut: Dar Al-Mourikh Al-Arabi.
- Tabarsi, Ali Ibn Hassan, 2006, Meshkah Al-Anwar, Qom: Heydariyeh Library.
- Tarihi, Fakhreddin, 1403, Bahrain Assembly, Qom: Islamic Culture Publishing Office.
- Fattahizadeh, Fathieh et al., 2013, Rhetoric of Nahj al-Balaghah in the commentary of Allameh Jafari, Quarterly Journal of Hadith Andisheh, No. 2.
- Fazilat, Mahmoud, 2008, Aesthetics of the Quran, Tehran: Samat Publishing.
- Ghaen Ebrahimabadi, Maliheh et al., 2015, The interaction of textual context and present in the appropriate hermeneutic cycle of the Qur'an, Islamic Studies Quarterly, No. 91.
- Kashif al-Ghatta ' , Mohammad Hassan, 2016, Religion and Islam, Qom: Publication of the World Assembly of Ahl al-Bayt.
- Klini, Mohammad Ibn Yaqub, 1987, Al-Kafi, Tehran: Islamic Theological Bookstore Publications.
- Gorjani, Javad et al., 2017, A Study of the Musical Components of Surah Al-Haqqa, Quarterly Journal of Literary-Quranic Research, Fifth Year, No. 4
- Majlisi, Mohammad Baqir, 1404, Baharalanvar, Qom: Islamic Library.
- Nekounam, Jafar, 2000, The Language of the Qur'an, Philosophical Theological Studies, No. 3.
- Hashemi, Ahmad, 2005, Jawahar al-Balaghah, translated by Mahmoud Khorsandi, Qom: Islamic Law Publishing.

سبک‌شناسی سوره‌مرسلات بر مبنای سطح زبانی

(تاریخ دریافت: ۹۹/۰۵/۱۳ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۸/۳۰)

فاطمه سرپرست^۱
محمد کاظم رحیمی نژاد^۲

چکیده

سبک‌شناسی در واقع شاخه‌ای از علم زبان‌شناسی است و تمرکز اصلی سبک‌شناس به کاربردهای زیبایی‌شناختی متن است تا از این رهگذر به معنی و جان‌مایه کلام متکلم و جنبه‌های زیبایی متون دست یابد. از آنجا که یک متن دارای ویژگی مهمی به نام پیوستگی معنایی است و جملات و عبارات تشکیل دهنده متن باید دارای پیوستگی و ارتباط زیرین باهم باشند، این روابط در کاربرد واژگان به طور کامل منعکس می‌شود.

پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و بر اساس معیارهای سبک‌شناسی سطح زبانی به بررسی زیبایی‌های ادبی سوره مرسلات پرداخته است. حاصل بررسی بدین صورت است که واژگان و آوای خلق شده به واسطه آن‌ها، تکرار عبارات، صامت‌ها، مصوت‌ها و همچنین نوع حرفی که در این سوره بسامد و کاربست آن‌ها خودنمایی می‌کند در تسهیل فهم معانی آیات و جلب توجه مخاطب و خواننده تأثیر به‌سزایی دارد و آهنگ حاصل از آن‌ها در جان شنونده و مخاطب تأثیر گذار است.

واژگان کلیدی: سطح آوایی، سطح دستوری، سطح واژگانی، سوره مرسلات، سبک‌شناسی.

۱. مقدمه

از جمله شاخه‌های معرفتی که در قرن بیستم رونق شگرفی داشته و در این حوزه متخصصانی برای خود یافته، علم سبک‌شناسی است که امروزه بسیاری از مطالعات و تحقیقات حوزه زبان‌شناسی به این علم اختصاص یافته است. بدیهی است زبان تنها وسیله‌ای است که بین جهان اندیشه و دنیای درون ما و دنیای بیرون ارتباط برقرار می‌کند. این اندیشه و دنیای درون در روابط نحوی بین واژگان نمود و بروز می‌یابد و نوع خاصی از دستور زبان را

۱) دکترای رشته زبان و ادبیات عربی، دانشگاه کاشان، (نویسنده مسئول) ایمیل: fateme.sarparast@yahoo.com
۲) استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه فرهنگیان یزد، ایمیل: rahiminezhadkazem@yahoo.com

برمی‌گزینند. در حقیقت «علت واقعی ظهور سبک‌شناسی تحولاتی است که به دنبال مطالعات زبانی صورت گرفت و مطالعات و پژوهش‌های عربی تقریباً به اتفاق آراء اتفاق نظر دارند که شکل‌گیری سبکی با این توسعه و تحول ارتباط نزدیک و تنگاتنگی دارد و مبنای مطالعات سبک‌شناسی تلقی می‌شود.» (ابراهیم، بی‌تا: ۲۱-۲۲) بنابراین میان زبان‌شناسی و سبک‌شناسی رابطه نزدیکی است. سبک‌شناسی بیانگر زیباگرایی زبان‌شناسی است؛ زیرا ویژگی‌های شیوه بیان که گفتنمان عادی از آن کمک می‌گیرد را مورد پژوهش قرار می‌دهد و منظور از تحلیل سبک‌شناسی متن این است که نحو یک ابزار و یا زیور و زینت و لباس رنگارنگ نیست، بلکه آفریننده معناست. نحو پدیده‌ای است زنده که پیوسته با مواضع دیگری که سیاق متن در برگیرنده آن است در کنش و واکنش است. تحلیل زبان‌شناسی زبان متن در روشن نمودن دیدگاه‌های نویسنده و افکار و اندیشه او سهیم است و معانی موجود در متن را برای ما مشخص می‌کند. (برکات و همکاران، ۲۰۰۴: ۱۸۴) از این رو می‌توان گفت تمرکز اصلی سبک‌شناسان به کاربردهای زیبایی‌شناسیک متن است. بنابراین اگر به قرآن به عنوان یک متن ادبی نگرسته شود، می‌توان آیات آن را در ترازوی سبک‌شناسی سنجید و زیبایی‌های آن را برای خواننده آشکار کرد و از این طریق شیوه‌های متنوعی را که خدای سبحان به منظور اثرگذاری بر خواننده یا شنونده به کار گرفته را شناخت و به فوق بشری بودن آن صحنه گذاشت (حسنعلیان، ۱۳۸۹: ۱۳۲) این جستار در صدد بررسی سوره مبارکه مرسلات در سطح زبانی است تا از این رهگذر به صورت سبک‌شناسانه و با بهره‌گیری از دستاوردهای علم بلاغت در لایه آوایی، واژگانی و دستوری گوشه‌ای از ظرافت‌های ادبی قرآن را برای مخاطب به تصویر بکشاند.

«سبک» در اصطلاح ادبی به معنای نوعی خاص از نظم و نثر و برابر نهاده «style» اروپایی است. (فضل، ۱۹۹۸: ۹۳) سبک را در زبان عربی «الأسلوب» و سبک‌شناسی را «الأسلوبیه» می‌گویند.

در تعریف سبک‌شناسی آمده است «سبک‌شناسی عبارت است از بررسی گزینش‌ها و روش‌های استفاده از زبان‌شناسی، فرازبان و شگردهای شناخت زیبایی‌ها، صناعات و شگردهای خاصی که در ارتباط کلامی به کار می‌رود.» (فتوحی، ۱۳۹۱: ۹۲) به عبارتی این علم به دنبال بررسی ویژگی‌های هنری و زیبایی‌شناسیک است که یک متن را از متن دیگر یا یک نویسنده را از نویسنده دیگر متمایز می‌سازد و زبان شعری یا ادبی متون را به چالش می‌کشد و از این رهگذر ویژگی‌های هنری هر آفرینش ادبی را برملا می‌سازد. (حسن، ۲۰۰۱) برخی معتقدند سبک‌شناسی بخشی از زبان‌شناسی است که تنوع در زبان را بررسی می‌کند و به طور عمده، نه منحصر، به کاربردهای پیچیده زبان در ادبیات معطوف است (قاسمی، ۱۳۹۲: ۲۲۰) و کاربرد عمده آن در جنبه ادبی متون است؛ چرا که یک متن ادبی، سبک و ساختاری متفاوت از سبک یک متن عادی و یا علمی دارد.

این پژوهش در پی آن است تا به سوالات زیر پاسخ گوید:
گزینش و انتخاب واژگان در انتقال مفهوم و محتوای آیات چه نقشی دارد؟
عناصر به کار رفته در سطح آوایی، واژگانی و دستوری سوره مرسلات تا چه میزان در انتقال مفاهیم و انگیزش احساس مخاطب تأثیرگذار است؟
آوای ناشی از واژگان و حروف علاوه بر تأثیر موسیقایی چه مفاهیمی را برای مخاطب به دنبال دارند؟

قرآن به مثابه یک متن، موضوع علم زبان‌شناسی است؛ اما باید توجه داشت، قرآن یک متن عادی نیست؛ بنابراین دانش‌های زبانی باید چون ابزار در خدمت مطالعه و فهم قرآن قرار بگیرد. قرآن‌پژوهان و دانشمندان اسلامی از دیرباز به مسائل ادبی و بلاغی قرآن پرداخته‌اند و جلوه‌هایی از اعجاز آن را آشکار کرده‌اند. مطالعات و پژوهش‌های سبک‌شناسی در مورد قرآن قدمت چندانی ندارد. شایان ذکر است مقالات و پژوهش‌هایی که پیرامون سبک‌شناسی سوره‌های قرآن به چاپ رسیده به شرح ذیل است:

«تبیین ظرافت‌های بلاغی سوره قیامت و دلالت‌های تفسیری آن با رهیافت سبک‌شناختی» نوشته محمود شهبازی و اصغر شهبازی (فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء، سال سیزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۵، پیاپی ۳۲)

«نگاهی سبک‌شناختی به سوره یس با تکیه بر دیدگاه‌های ساختارگرایی» نویسندگان علی خضری، رسول بلاوی و آمنه فروزان کمالی (فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های ادبی قرآن، سال چهارم، شماره اول، بهار ۱۳۹۵)

«بررسی سبک‌شناسانه سوره مریم» سمیه حسنعلیان (مجله قرآن‌شناخت، سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۸۹)

«سبک‌شناسی سوره واقعه بر اساس تحلیل زبانی» نوشته پرویز آزادی و سهیلا نیکخواه (دو فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، سال هفتم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۷)

«سبک‌شناسی سوره نازعات» نوشته ابوالحسن مومن نژاد، مرتضی سازجینی و سید محمد موسوی (فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های ادبی - قرآنی، سال پنجم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۶)

«سبک‌شناسی سوره ذاریات» نویسندگان شعبان نصرتی، مرتضی سازجینی و عباس یوسفی تازه‌کندی (فصلنامه علمی - پژوهشی ذهن پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، شماره ۷۱، پاییز ۱۳۹۶)

همانطور که از عناوین مقالات یاد شده پیداست، پژوهشی در مورد سبک‌شناسی سوره

مرسلات انجام نگرفته است؛ لذا پژوهش حاضر بر آن است تا برای نخستین بار از منظر سبک‌شناسی در سطح زبانی سوره مرسلات را تحلیل نماید و از این رهگذر جنبه‌هایی از لطایف و رموز هنریو ویژگی‌های زیبایی‌شناختی قرآن و عوامل تأثیرگذار در فهم و درک دقیق معنی آیات در این سوره‌ها برای مخاطب روشن می‌سازد.

۲. ساختار کلی سوره مبارکه مرسلات

سوره مرسلات هفتاد و هفتمین سوره و از سوره‌های مکی قرآن است که مشتمل بر ۵۰ آیه است در جزء ۲۹ جای دارد. مرسلات به معنای فرستادگان است و این کلمه در آیه نخست این سوره آمده است. این سوره اعمال و نشانه‌های مجرمان و پرهیزکاران را برمی‌شمرد و در مورد سرنوشت آنان سخن می‌گوید. همچنین با تأکید فراوان بر وقوع قیامت و نشانه‌های آن و ذکر بخشش‌های خداوند به بشر در مورد اعمال و نشانه‌های مجرمان و پرهیزکاران و سرنوشت نهایی هر دو گروه سخن می‌گوید. این سوره تأکید خود بر وقوع قیامت را با تهدیدی شدید، سخت و کوبنده به منکران قیامت و انذار و هشدار به آن‌ها و بشارت به پرهیزکاران همراه می‌کند و در واقع بیش از دیگر مطالب، به تهدید منکران می‌پردازد؛ به همین دلیل آیه ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ (مرسلات/۱۵)؛ «وای در آن روز بر تکذیب‌گران» ده مرتبه در آن تکرار شده است.

۳. ساختار موضوعی سوره مرسلات

گفتار اول: آیات ۱-۱۵، کیفر منکران دین، وعده قطعی خدا است و روز قیامت زمان کیفر منکران دین خواهد بود.

گفتار دوم: آیات ۱۶-۲۸، نشانه‌های فرمانروایی خدا و اراده او بر کیفر منکران و هلاکت مجرمان، مراحل آفرینش انسان و آماده کردن زمین برای زندگی انسان.

گفتار سوم: آیات ۲۹-۴۵، کیفیت مجازات منکران دین، اجازه نداشتن منکران برای عذرخواهی، ناتوانی کافران برای رهایی از عذاب و محرومیت منکران از نعمت‌های بهشتی.

گفتار چهارم: آیات ۴۶-۵۰، دلایل عذاب شدن منکران دین، ارتکاب انواع گناهان و قطع ارتباط با خدا و خاضع نبودن در برابر فرمان خدا.

۴. بررسی سوره مرسلات از منظر سبک‌شناسی

اکنون بعد از آشنایی اجمالی با سوره مرسلات سطح زبانی این سوره از منظر سبک‌شناسی بررسی می‌شود و تغییرات سبکی روی داده در این سوره در سطوح زبانی که شامل سطح آوایی، سطح واژگانی و سطح دستوری است، مورد ارزیابی و تحلیل قرار می‌گیرد.

۴. ۱. سطح آوایی

آواشناسی یکی از مهم‌ترین شاخه‌های علم زبان‌شناسی به حساب می‌آید؛ چراکه پیوند و ارتباط مستقیم و غیر قابل انکاری با عملکرد زبانی دارد، از این‌رو در مطالعات زبانی جایگاه برجسته‌ای را به خود اختصاص داده است تا جایی که مطالعه و بررسی آوایی اولین محور ورود به هر متن ادبی از کوچکترین واحدهای تشکیل شده آن به حساب می‌آید. به دیگر بیان این واحدها همان‌هایی هستند که منجر به تولید و آفرینش متن ادبی زیبا و دلنشین می‌شوند (بغدادی، ۲۰۱۷: ۲۸). بنابراین سطح آوایی در زبان‌شناسی گام نخست برای مطالعه سطح‌های دیگر است و اهمیت آن در این است که صوت و موسیقی به کار برده شده در یک متن انفعالات درونی و احساسات نویسنده متن را به دست می‌دهد و همین انفعال درونی است که به تنوع صوت منجر می‌شود. (رافعی، ۱۴۲۱: ۱۵۳) به دیگر سخن این سطح نحوه کاربرد واحدهای آوایی (صدا و آهنگ) را در یک موقعیت زبانی و کارکرد بیانی آواها و اصوات بررسی می‌کند و در پی پاسخ به این پرسش است که کاربرد خاص الگوهای آوایی و واجی تا چه اندازه می‌تواند گفتار را برجسته کند و به آن شکل خاصی بدهد به گونه‌ای که با شکل‌های عادی سخن متفاوت شود (فتوحی، ۱۳۹۱: ۲۴۳)؛ چراکه «در عنصر آوایی امکانات تعبیری و بیانی کلام نهفته است و آواها و هم‌آهنگی ذاتی آن‌ها، بازی ایقاع و نغمه‌ها، تراکم و استمرار، تکرار و فاصله، همگی قدرت بیانی و تعبیری ویژه‌ای دارند که این قدرت مادامی که دلالت و بار عاطفی آواها در واژگانی کارکرد یابد که در تضاد و یا بی‌توجهی به توانایی تعبیری آن‌ها هستند به صورت بالقوه و پنهان است؛ اما هنگامی که الفاظ در تناسب با قدرت تعبیری آواها باشند، این توانایی بالقوه از خاستگاه خود خروج کرده و به فعلیت و ظهور می‌رسد.» (فضل، ۱۹۹۸: ۲۷) بنابراین چنین برداشتی می‌شود که سبک‌شناسی آوایی به تحلیل و ارزیابی واحدهای آوایی در یک بافت زبانی می‌پردازد و از رهگذر کارکرد هر یک از عناصر آوایی زبان در موقعیت‌های مختلف زبانی به تأثیرات زیباشناسانه آواها و ایجاد نظام‌های صوتی در ساخت آرایه‌های لفظی و بدیعی اشاره دارد. از این‌رو توجه به نظم آهنگ آیات، موسیقی پایان آیه‌ای، توجه به معانی حروف، توجه به سجع و توازن آوایی از جمله ویژگی‌های سبکی است که در سطح آوایی مدنظر قرار می‌گیرد. این ویژگی‌ها در سوره‌مرسلات با توجه به مکی بودن آن، کوتاهی و آهنگین بودن آیات از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، از این‌رو بسامد عوامل مؤثر در آفرینش فضای موسیقایی و تقویت عنصر آوایی سوره‌مرسلات بررسی می‌شود تا از این‌رهگذر ویژگی‌های سطح آوایی این سوره‌به وضوح برای مخاطب روشن گردد.

۴. ۱. ۱. ریتم

ریتم در جریان یافتن آیات به صورت منظم، آهنگین و هماهنگ بر نظام ویژه قرآن تجلی می‌یابد که به دیگر سخن می‌توان آن را موسیقی نامید. در واقع این موسیقی است که

مقاطع کلام را مشخص کرده و انواع وقف و سکون را منظم می‌کند و در نتیجه بین الفاظ و محتوای متناسب و هماهنگی به وجود می‌آورد، پس «هر واژه‌ای در متن ادبی با موسیقی در همان متن ارتباط عمیقی دارد.» (بحراوی، ۱۹۹۳: ۲۴۵) لازم به ذکر است موسیقی از نظر منتقدان ادبی اساسی‌ترین عنصر متن ادبی است که موجب ماندگاری متن در ذهن خواننده می‌شود و به عنوان بهترین ابزار برای الهام‌بخشی است که کلام عادی از بیان آن عاجز است (عشری زاید، ۲۰۰۶: ۱۵۶)؛ از این رو صوت و آهنگ برخاسته از همنشینی حروف و واژگان و هم‌آوایی کلمات نظمی آهنگین تولید می‌کند که موسیقی کلام نام دارد. به عبارت دیگر موسیقی «هماهنگی میان واژه‌ها، صامت‌ها، مصوت‌ها و هر گونه آرایه زیباشناختی و بدیعی است که به سبب آن معنا در بافت متن ادبی شکل می‌گیرد و نظام می‌یابد.» (فیاض منش، ۱۳۸۴: ۱۶۵) با بررسی و مطالعه سبک‌شناسانه سوره مرسلات برداشت می‌شود که ریتم به کار رفته در سوره مرسلات در بیشتر آیات از نوع ریتم کوبنده است که متناسب و همسو با مفهوم و محتوای سوره آمده است. ﴿وَالْمُرْسَلَاتُ عُرْفًا فَالْعَاصِفَاتُ عَصْفًا وَالنَّاشِرَاتُ نَشْرًا فَالْفَارِقَاتُ فَرَقًا فَالْمُلْقِيَاتُ ذِكْرًا عُذْرًا أَوْ نُذْرًا إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَاقِعٍ﴾ (مرسلات / ۱-۶)

همانطور که ملاحظه می‌شود هماهنگی بسیار دقیقی بین حروف و آهنگ برخاسته از صفات حروف به چشم می‌خورد و برغم آنکه ریتم آیات آغازین سوره را به جهت سوگندی که خداوند می‌خورد کوبنده کرده است، از طرفی موسیقی خلق شده به واسطه همین ریتم و صفات حروف به کار رفته در آیات، بسیار دلنشین و گوش‌نواز است. بنابراین هرگاه درباره ریتم موسیقایی سخن می‌رود مقصود هماهنگی حروف و نغمه آن‌ها است که در صفات حروف نقش مهمی دارند. موسیقی برخاسته از همنشینی حروف در آیات قرآن، هماهنگی و نظم ساخته شده بین آن‌ها، جذابیت و زیبایی دارد که بر کسی پوشیده نیست. از این رو می‌توان گفت زیبایی و دلنشینی قرآن در نظام صوتی و ایقاعی آن نهفته است که به واسطه ریتم ایجاد شده از فواصل آیات و موسیقی برخاسته از واژگان برای شنونده آشکار می‌شود که موجب خلق آهنگ و فضای موسیقایی خاصی می‌شود و جایگاه ریتمی ویژه‌ای به آن می‌بخشد. (بغدادی، ۲۰۱۷: ۶۶)

آیه ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ (مرسلات/ ۱۵) در این سوره ده مرتبه تکرار شده، علاوه بر آنکه تکرار خود در سبک‌شناسی از اهمیت بالایی برخوردار است و جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده که در جای خود بررسی و تحلیل خواهد شد، باید اذعان کرد که تقریباً تمامی حروف این آیه از صفت شدت برخوردار هستند. به عبارتی جزء حروف مهجوره هستند که صفت شدت و قدرت را به همراه دارند و در نتیجه هنگام تلفظ کوبنده و محکم بیان می‌شوند. بنابراین چنین برداشت می‌شود تکرار چندین مرتبه این آیه نشان از آن دارد که حروف مهجوره توأم با ویژگی شدت و قدرت، قهر خداوند بر تکذیب‌کنندگان را با شدت، قدرت و تأکید هر چه بیشتر برای مخاطب به تصویر می‌کشد و آوایی سخت و تند ایجاد

می‌کند و در نتیجه تصاویری که از معنای آیات به ذهن می‌رسد، با صدا همگون می‌شود و کیفیت درک معنی را در ذهن مخاطب افزایش می‌دهد.

۴. ۱. ۲. بسامد کاربست ضمیر جمع

در آیات ۱۶-۲۸ سوره مرسلات خداوند متعال نشانه‌های فرمانروایی و اراده خویش بر کيفر منکران را با ضمیر جمع و کاربست ضمیر متکلم مع الغیر آورده است. مانند ﴿الْم نُهَلِكِ الْاُولَیْنَ ثُمَّ نَتَّبِعُهُمُ الْاٰخِرِیْنَ کَذٰلِکَ نَفْعَلُ بِالْمُجْرِمِیْنَ﴾ (مرسلات/ ۱۶-۱۸) ﴿الْم نَخْلُقُکُمْ مِنْ مَّاءٍ مَّهِیْنٍ فَجَعَلْنَاهُ فِی قَرَارٍ مَّکِیْنٍ﴾ (مرسلات/ ۲۰-۲۱) ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُوْنَ﴾ (مرسلات/ ۲۳) ﴿الْم نَجْعَلِ الْاَرْضَ کَفَاتًا﴾ (مرسلات/ ۲۵) ﴿وَجَعَلْنَا فِیْهَا رَاسِیَ شَامَخَاتٍ وَّ اَسْقِیْنٰکُمْ مَّاءً فُرَاتًا﴾ (مرسلات/ ۲۷) باید توجه داشت که تأکید و اقرار حاصل از کاربست صوت ضمیر جمع در یک متن بیشتر از ضمیر مفرد است؛ زیرا اعتراف و اقرار مخاطب را هر چه بیشتر و سریع‌تر به دنبال خواهد داشت و علاوه بر آن صوت حاصل از ضمیر «نا» آهنگین بودن و دلنشینی آیات را چند برابر کرده و بر مخاطب تأثیری ویژه و غیرقابل انکاری می‌گذارد که این ویژگی در ضمیر مفرد و متکلم وحده «ت» مشاهده نمی‌شود.

۴. ۱. ۳. تکرار

فرایند تکرار در واج، هجا، واژه، که از عناصر زبانی هستند، رخ می‌دهد و باعث آفرینش موسیقی و انسجام واژگانی می‌شود. به بیانی دیگر، تکرار به‌ویژه تکرار کلامی موجب ایجاد توازن و موسیقی در زبان شعر و برجسته نمودن آن می‌گردد. (علی‌پور، ۱۳۷۸: ۵۳) از این رو می‌توان آرایه تکرار را به عنوان هنر سخن‌آرایی و تأثیر بلاغی موسیقایی به شمار آورد؛ چرا که تکرار واژه جابه‌جایی آن در ساختار متن از عوامل مهمی است که به زبان ادبی غرابت می‌بخشد و بسامد آن در واج‌ها، هجاها، واژگان و جملات باعث زیبایی‌شناختی و تشخیص بخشیدن و برجسته‌سازی زبان ادبی می‌شود. (شمیسا، ۱۳۸۱: ۸۹) در حقیقت «تکرار به کارگیری متعدد برخی عناصر جمله و متن است که سبب به وجود آمدن شبکه‌ای از روابط بین عناصر متن می‌شود و ساختار متن را محکم و جانب معنایی و محتوایی آن را تقویت می‌کند.» (حلو، ۲۰۱۲: ۲۰) به دیگر سخن باعث ایجاد ارتباط بین آیات و تسهیل در روند درک و فهم معنی می‌شود و علاوه بر این عنصر تکرار کارکرد زبان‌شناسی دارد که همان انسجام واژگانی است. انسجام واژگانی اثر منسجم‌کننده در متن دارد و برای اهداف متنی به کار می‌رود. (رک: سیوطی، ۱۴۲۱: ۲، ۱۰۷-۱۱۳) که این ویژگی در سوره مرسلات به وضوح به چشم می‌خورد. اکنون نمونه‌هایی از تکرار در این سوره بررسی و تحلیل می‌شود و تأثیر آن از نظر سبک‌شناسی در سطح آوایی برای مخاطب به تصویر کشیده می‌شود.

۴. ۱. ۳. ۱. آوای ناشی از تکرار واژگان

تکرار یک واژه در دو عبارت باعث پیوند و ارتباط آن دو عبارت و در نتیجه انسجام‌بخشی در پیکره متن می‌شود. در هر اثری گاهی نیاز است که نویسنده برخی واژگان و عبارات‌ها را تکرار کند تا از این رهگذر در اجزای متن انسجام، پیوستگی و ارتباط معنایی ایجاد نماید. همان طور که مشاهده می‌شود در آیات ابتدایی سوره مرسلات تکرار واژگان به صورت مصدری به چشم می‌خورد که علاوه بر خلق فضای موسیقی درونی در آفرینش انسجام واژگانی بین آیات و واژگان کارساز بوده است و کلام خداوند را برای مخاطب همراه با تأکید می‌رساند. ﴿فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفًا وَالنَّاشِرَاتِ نَشْرًا فَالْفَارِقَاتِ فَرِقًا﴾ (مرسلات/۲-۴) واژه «عاصفات» جمع «عاصفه» و «ناشرات» جمع «ناشره» و «فارقات» جمع است برای کلمه «فارقة». این سه کلمه در واقع اسم فاعل هستند که اسم مصدر هر یک از آن‌ها با همان معنی دوباره تکرار شده است و در واقع چنین این واژگان مترادف فضای موسیقایی زیبایی را تولید کرده است که بر توجه مخاطب می‌افزاید.

علاوه بر آن در این سوره آیه ﴿وَيَلُّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ (مرسلات/۱۵) ده مرتبه تکرار شده که هشدار است برای تکذیب‌کنندگان. کلمه «وَيَلُّ» در مقام هشدار و تهدید به عذاب و هلاکت به کار می‌رود. همچنین در این آیه حروف جهر که صفت شدت و قدرت را دارند، خودنمایی می‌کنند؛ بنابراین می‌توان برداشت کرد که خداوند با این اسلوب به صراحت ریشه جرم و فساد در جامعه را تکذیب دین و ارزش‌های دینی معرفی کرده است.

یکی از اسامی قیامت «یوم الفصل» یعنی روز جدایی است. در قرآن می‌خوانیم: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْصَلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ (حج/۱۷) خداوند متعال در روز قیامت بین آن‌ها (و آنچه بدان دلبسته‌اند) جدایی می‌آفکند. در این سوره نیز این عبارت چندین بار تکرار شده که به نظر می‌رسد تکرار «یوم الفصل» به منزله تأکید مفهوم آن یعنی جدایی از همه وابستگی‌ها و دلبستگی‌هایی است که انسان می‌تواند در این دنیا داشته باشد. در این واژه نیز غلبه با حروفی است که از صفت شدت و حدت برخوردارند و در نتیجه چنین برداشت می‌شود که کاربرد این نام قیامت و تکرار آن معنی حتمیت و قطعیت آن را برای مخاطب مورد تأکید قرار می‌دهد. به ویژه زمانی که ویژگی‌های آن روز را دقیق و حساب شده بیان می‌کند و به دنبال آن وضعیت تکذیب‌کنندگان را در آن روز بدین شکل شرح می‌دهد. ﴿لَأَيُّ يَوْمٍ أَجَلَتْ لِيَوْمِ الْفُضْلِ وَ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الْفُضْلِ وَيَلُّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ (مرسلات/۱۲-۱۵) ﴿هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْظُنُّونَ﴾ (مرسلات/۳۵) ﴿هَذَا يَوْمُ الْفُضْلِ جَمْعُنَاكُمْ وَ الْأُولَيْنِ﴾ (مرسلات/۳۸) در آیات ﴿لَأَيُّ يَوْمٍ أَجَلَتْ لِيَوْمِ الْفُضْلِ وَ مَا أَدْرَاكَ يَوْمُ الْفُضْلِ﴾ (مرسلات/۱۲-۱۴) با سه تعبیر از عظمت قیامت یاد شده و تکرار کلمه «یوم» نشانه عظمت آن روز است. از این رو می‌توان برداشت کرد هر چند واژگان در لفظ به ظاهر تکرار نشده‌اند؛ ولی همنشینی جملات این آیات در بردارنده یک مقصود است و به عبارتی همه این آیات یک مفهوم را تأکید و تثبیت می‌کنند و آن نشان دادن و به تصویر کشیدن عظمت روز قیامت است.

۴. ۱. ۳. ۲. واج آرایبی

واج آرایبی عبارت است از تکرار یک صامت با بسامد زیاد در جمله. (شمیسا، ۱۳۸۱: ۷۹) به دیگر بیان آرایش موسیقی سخن از راه تکرار بجا و هنرمندانه یک یا چند واج، واج آرایبی نام دارد (راستگو، ۱۳۸۲: ۱۲) که می توان از آن به عنوان یکی از نشانه های انسجام و ازگانی نام برد. روشن است وقتی اصواتی با بسامد بالا در یک متن تکرار شود علاوه بر خلق فضای موسیقایی، در بردارنده معنا و مفهومی مهم است.

در سطح واجی به طور خاص توجه مخاطب به سمت ریتمیک معطوف می شود؛ زیرا راز شکوه و جلال، عظمت و زیبایی قرآن در چگونگی ساختار آن نهفته است و ریتم موسیقایی قرآن یکی از پایه های زیبایی متن است؛ بنابراین «موسیقی، دامنه پهناوری دارد گویا نخستین عاملی که مایه رستخیز کلمه ها در زبان شده و انسان ابتدایی را به شگفتی واداشته است همین کاربرد موسیقی در نظام واژه ها بوده است.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۸) در این بخش از پژوهش سوره مرسلات از منظر واج آرایبی بررسی می شود تا از این رهگذر حروفی که بیشترین بسامد را در این سوره دارند به همراه صفات و ویژگی های آن برای مخاطب روشن شود.

در دو آیه کوتاه ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ إِنَّا كَذَلِكْ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ (مرسلات/ ۴۳-۴۴) حرف «نون» ۸ بار تکرار شده است. تکرار این حرف با تلفظ روان، آسان و ایجاد موسیقی تصویر وضعیت آسایش و راحتی بهشتیان را در ذهن مخاطب یا شنونده ترسیم می کند و در پی آن درک و مفهوم آن را محسوس تر می نماید. علاوه بر این «آوای حرف "نون" القاگر لطافت، آرامش و زیبایی است.» (عباس، ۱۹۹۸: ۲۶۰) همچنین خداوند عاقبت تکذیب کنندگان دین را این گونه به تصویر می کشد: ﴿وَيَلْ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِبِينَ أَلَمْ يَكُنْ لَهُمُ الْآؤَلِينَ﴾ (مرسلات/ ۱۵-۱۶) تکذیب کنندگان دین در معرض هلاکت و نابودی هستند و قهر خداوند نسبت به آنان، یک سنت الهی است. بسامد کاربست حروف مهجوره و طرح تاریخ گذشتگان، وجدان های خفته را بیدار می کند. از این برداشت می شود که بیشتر حروف به کار برده شده مهجوره هستند که صراحت هلاکت و نابودی تکذیب کنندگان را به همراه دارد و با قهر خداوند نسبت به آن ها همراه خواهد بود.

در آیه ﴿لَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ﴾ (مرسلات/ ۲۰) وجود حرف مهجوره «میم» در این آیه با بسامد بالا خودنمایی می کند و با توجه به اینکه در بردارنده صفت غنه است، مفهوم اقرار و اقناع مخاطب را به دنبال دارد. اینکه آفرینش انسان از آبی بی مقدار، هم نشانه عظمت و قدرت الهی است و هم دلیلی بر معاد و آفرینش دوباره انسان و علاوه بر این با یادآوری ضعف ها غرور و تکبر انسان را از بین می برد.

همچنین در آیه ﴿إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ﴾ (مرسلات/ ۳۲) واج آرایبی حرف «راء» به چشم

می‌خورد که ۴ بار تکرار شده است. می‌توان از ویژگی و صفات حرف «راء» استنباط کرد که بسامد این حرف الفاکر این مهم ست که خداوند قدرتی دارد که منکران را به سختی عذاب خواهد نمود. سختی و شدت عذاب تکذیب‌کنندگان با غلبه حروف مهجوره در این آیه به وضوح پیداست؛ زیرا حروف با بسامدهای گوناگون ضمن اثر موسیقایی خود با معانی در ارتباط هستند و نغمه حروف موسیقی سخن را افزون و گوش‌نواز ساخته است. لازم به ذکر است که حرف «راء» علاوه بر آنکه مفهوم تکرار دارد، «صدای آن قدرتی دارد که قادر است برای رسیدن به موقعیتی دیگر یا دستیابی از موقعیتی به موقعیتی دیگر، هرگونه ایستایی و سکون را تحمل کند» (سعران، بی تا: ۱۵۴)

۴. ۳. ۱. ۳. طباق یا تقابل

همان‌طور که واژگان هم‌معنا و مترادف بار معنایی یکسانی را به دنبال دارند و به نوعی بسامد کاربرد هدفمند نویسنده از واژگان مترادف و قرار گرفتن آن‌ها در درون یک جمله و بین دو جمله و عبارت، متنی منسجم می‌آفریند؛ همچنین واحدهای واژگانی که رابطه و بار معنایی متضادی با یکدیگر دارند نیز می‌توانند در بسیاری موارد متن را منسجم نمایند و ویژگی متن‌بودگی را به آن ببخشند. گفتنی است طباق عنصر سبک‌ساز در هر متن ادبی به شمار می‌رود؛ چرا که به عنوان ابزاری است برای رسیدن به درون‌مایه متن که در تثبیت معانی، فضاسازی و تقویت موسیقی درونی نقش برجسته‌ای ایفا می‌کند. بنابراین نقش آرایه‌های ادبی تنها در خلق تناسب و زیبایی لفظی نیست، بلکه در تأکید، ملموس ساختن و تجسم بخشیدن عواطف و مفاهیم به ذهن کارکرد مهمی دارد (وحیدیان کامیار، ۱۳۹۰: ۶۲-۶۳) در این سوره تقابل میان واژگان در فهم و درک درونمایه آیات، تثبیت مفهوم و گیرایی و تقرب مقصود به ذهن، نقش به‌سزایی دارد. جایی که خداوند وضعیت اهل بهشت و اهل دوزخ را این‌گونه بیان می‌کند:

﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي ظِلَالٍ وَعُيُونٍ وَفَوَاكِهَ مِمَّا يَشْتَهُونَ كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾
 (مرسلات/ ۴۱-۴۳) ﴿وَيَلُوكُ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ كُلُوا وَتَمَتَّعُوا قَلِيلًا إِنَّكُمْ مُجْرِمُونَ وَيَلُوكُ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْجِعُوا لَا يَرْجِعُونَ﴾ (مرسلات/ ۴۵-۴۸)

بنابراین گاهی موضوع اقتضا می‌کند که نویسنده معانی و واژگانی متقابل و متضاد بیاورد و متن انسجام خود را در گرو همین تقابل‌ها می‌یابد و عدول از این طریق در چنین موقعیتی باعث عدم پیوستگی و انسجام متن می‌شود. لازم به ذکر است این شیوه تقابل در این سوره به شکل مقایسه‌ای که یکی از شیوه‌های تربیتی قرآن است در پاداش متقین و کیفر مجرمین به وضوح پیداست، جایی که خداوند می‌فرماید: ﴿فِي ظِلَالٍ وَعُيُونٍ﴾ (مرسلات/ ۴۱) ﴿ظِلُّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ لَا ظَلِيلٍ﴾ (مرسلات/ ۳۰) ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا﴾ (مرسلات/ ۴۳) ﴿كُلُوا وَتَمَتَّعُوا قَلِيلًا إِنَّكُمْ مُجْرِمُونَ﴾ (مرسلات/ ۴۶) ﴿إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ (مرسلات/ ۴۴)

﴿كَذَلِكَ نَفْعُ الْإِثْمَانِ بِالْمُجْرِمِينَ﴾ (مرسلات/ ۱۸) ﴿هَنِيئًا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (مرسلات/ ۴۳) ﴿انْطَلِقُوا إِلَى مَا كُنتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾ (مرسلات/ ۲۹)

این عبارات متقابل و متضاد در عین تقابل و همگون نبودن توانسته‌اند مفهوم واحد و منسجمی را به وجود آورند و آن تحقق وعده خداوند است که نشان از قدرت و اراده خداوند بر وعده‌هایی است که به بندگان خود داده است. می‌توان نتیجه گرفت «زبان الزاماً محتاج واژه‌های هم معنی نیست و تضاد معنایی بین واژگان و یا عبارات یکی از ویژگی‌های نظامند و بسیار طبیعی زبان است» (پالمر، ۱۳۸۱: ۱۳۷) که در واقع به عنوان تقویت‌کننده رابطه معنایی و عنصر سبک‌ساز در متن عمل می‌کند.

۴. ۱. ۴. سجع

سجع آن است که کلمات آخر قرینه‌ها در وزن یا حرف روی یا هر دو موافق باشند و به سجع‌های قرآن کریم «فواصل» می‌گویند. (محمدی، ۱۳۸۹: ۳۱۲) فاصله زمان استراحت (مکث) در سخن گفتن است و به زیبا جلوه دادن کلام می‌افزاید. (زرکشی، ۱۴۱۰: ۱، ۵۴) سجع نقش به‌سزایی در آهنگین شدن نثر ایفا می‌کند و در انتقال معنا به خواننده، بسیار مؤثر واقع می‌شود. بیشتر آیات سوره مرسلات مسجع بوده و ضرب آهنگ خاصی به سوره بخشیده است. گفتنی است در آیات اولیه سوره آنچه بیشتر مخاطب را به خود جلب می‌کند سجع متوازی است. به دیگر سخن فاصله‌ها (کلمات پایانی آیات) از نظر وزن و حرف آخر (روی) با هم مشترک هستند و این ویژگی در فضاسازی و تقویت موسیقی سوره نقش مهمی ایفا می‌کند که سبب توازن آوایی و انسجام موسیقایی متن آیات شده است. به عنوان مثال آیات ﴿وَالْمُرْسَلَاتُ عُرْفًا فَالْعَاصِفَاتُ عَصْفًا وَالنَّاشِرَاتُ نَشْرًا فَالْفَارِقَاتُ فَرَقًا فَالْمَلِكِيَّاتُ ذِكْرًا عِذْرًا أَوْ نُذْرًا﴾ (مرسلات/ ۱-۶) ﴿أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ﴾ (مرسلات/ ۲۰-۲۱) ﴿فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ وَإِذَا السَّمَاءُ فُرِجَتْ وَإِذَا الْجِبَالُ نُسِفَتْ وَإِذَا الرُّسُلُ أَقْنَتُ لِأَيِّ يَوْمٍ أُجِّلَتْ﴾ (مرسلات/ ۸-۱۲) ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا أَحْيَاءَ وَآمَوَاتًا وَجَعَلْنَا فِيهَا رِوَاسِيَ شَامِخَاتٍ وَأَسْقَيْنَاكُمْ مَاءً فُرَاتًا﴾ (مرسلات/ ۲۵-۲۷) ﴿انْطَلِقُوا إِلَى مَا كُنتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ انْطَلِقُوا إِلَى ظِلِّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ لَا ظَلِيلٍ وَلَا يُغْنِي مِنَ اللَّهَبِ إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ كَأَنَّهُ جِمَالَتُ صَفْرٍ﴾ (مرسلات/ ۲۹-۳۳) و واژگان «عُرْفًا، عَصْفًا، نَشْرًا، فَرَقًا، ذِكْرًا»، «مَهِينٍ، مَكِينٍ»، «طُمِسَتْ، فُرِجَتْ، نُسِفَتْ، أُجِّلَتْ»، «الْأَوَّلِينَ، الْآخِرِينَ، الْمُجْرِمِينَ» و «كِفَاتًا، آمَوَاتًا، فُرَاتًا» و «شَهَبٍ، لَهَبٍ» در وزن و روی مشترک هستند و آمدن کلمات هموزن و مشترک در حرف روی، موسیقی زیبایی به متن بخشیده و توازن آوایی گوشنوازی را ایجاد کرده است.

۵. سطح واژگانی

واژه مهم‌ترین ابزار متن ادبی است و گرچه واژه‌ها از پیش ساخته و مهیا هستند، گزینش

آن‌ها بر عهده گوینده یا نویسنده بوده و یکی از عواملی که متن ادبی را به منزله هنر دلنشین عرضه می‌کند، به گزینش واژه‌ها وابسته است. (عمران پور، ۱۳۷۷، ۱۶۷) بررسی کوچکترین واحد معنادار زبان، ساختمان واژه و شیوه ساخت واژه‌ها، ائتلاف معانی و واژه‌ها با هم و تحلیل واژگانی در این حوزه مورد بررسی قرار می‌گیرد. (فتوحی، ۱۳۹۱: ۲۳۸) نوع واژه‌هایی که در یک متن با مؤلف گزینش می‌شوند، با بسامدی که در متن به کار رفته‌اند، نشان‌دهنده نوع سبک، اندیشه نویسنده و ویژگیهای آن است. (همان: ۲۵۰) در این سطح، توجه به معنای لغوی و کاربردی واژگان مهم و سبک‌ساز شده است. نحوه گزینش واژگان، همنشینی و جانشینی کلمات، توجه به توازن واژگانی و هم‌متن واژگانی در واژه بحث شده و همچنین میزان بسامد هر واژه در سوره و در کل قرآن از دیگر نمونه‌هایی است که در این سطح مدنظر قرار می‌گیرد. به عبارتی چگونگی چینش کلمات، ساختمان واژگان، بسامد و گسترده‌گی آن‌ها، اثرگذاری آن در متن ادبی، نوع گزینش واژه با توجه به محور جانشینی بیان می‌شود. (شمیسا، ۱۳۷۲: ۱۴۵)

بر این مبنا اولین نکته‌ای که از چینش و همنشینی واژگان «ناشرات، فارقات و ملقیات» در آیات ﴿وَالنَّاشِرَاتِ نَشْرًا﴾ ﴿فَالْفَارِقَاتِ فَرَقًا﴾ ﴿فَالْمُلْقِيَاتِ ذِكْرًا﴾ (مرسلات ۳-۵) به ذهن خطور می‌کند، این مهم است که در صفات سه گانه این سه واژه یک سیر طبیعی وجود دارد و نوعی ترتیب زمانی و منطقی را در ذهن مخاطب یا شنونده به تصویر می‌کشد. یعنی ابتدا باید فرشتگانی معارف را گسترش دهند: «النَّاشِرَاتِ»، سپس در سایه آن، حق و باطل و حلال و حرام از هم جدا شوند: «الفارقات» و به دنبال آن، ذکر القا شود. «فَالْمُلْقِيَاتِ ذِكْرًا» (طباطبایی: ۱۳۸۲)

۵. ۱. بسامد کاربرد فعل مجهول به جای فعل معلوم

کاربرد فعل مجهول به جای فعل معلوم یکی از جنبه‌های سبک‌شناسی سطح زبانی است که در این سوره این سبک زبانی به وفور مشاهده می‌شود. به عنوان مثال در آیات ﴿إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَاقِعٌ﴾ و ﴿إِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ﴾ و ﴿إِذَا السَّمَاءُ فُرِجَتْ﴾ و ﴿إِذَا الْجِبَالُ نُسِفَتْ﴾ و ﴿إِذَا الرُّسُلُ أُقْتَتِ﴾ لَأَيُّ يَوْمٍ أَجَلَتْ لِيَوْمِ الْفَصْلِ و ما ادراك ما يَوْمُ الْفَصْلِ ﴿ (مرسلات ۷-۱۷) ﴿وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَرِزُونَ﴾ (مرسلات ۳۶) افعال به شکل مجهول آمده و فاعل عبارات حذف شده و مفعول جایگزین آن شده است. چنین برداشت می‌شود که به دلیل اهمیت زیاد موضوع که کانون بحث سوره در مورد وقوع قیامت و وعده آن است، فاعل این جملات ذکر نشده تا اهمیت موضوع برای مخاطب نمایان‌تر باشد.

۵. ۲. کاربرد اسم فاعل

یکی از اقسام ارائه سخن برخلاف مقتضای حال تعبیر از آینده با لفظ اسم فاعل است.

در آیه ﴿إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَاقِعٌ﴾ (مرسلات/۷) به جای فعل «یقع» اسم فاعل «واقع» به کار رفته است. (هاشمی، ۱۳۸۹: ۱، ۴۳۸) دلیل این نوع کاربرد را می‌توان تأکید بر ثبوت و حتمی بودن وقوع قیامت به شمار آورد.

۳.۵. بسامد و فراوانی کاربرد قسم

آنچه در این بخش لازم است در مورد سوره مرسلات به آن پرداخته شود سوگند یاد کردن خداوند در آیات آغازین این سوره است خداوند در ۵ آیه آغازین سوره پی‌درپی قسم یاد کرده ﴿وَ الْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفًا وَ النَّاشِرَاتِ نَشْرًا فَالْفَارِقَاتِ فَرَقًا فَالْمُلْقِيَاتِ ذِكْرًا﴾ (مرسلات/۱-۵) می‌توان چنین دریافت کرد که درحقیقت خداوند با این اسلوب از همان ابتدا موضوعی را که می‌خواهد درباره آن سخن گوید، مورد تأکید قرار داده است تا مخاطب را نسبت به اهمیت موضوع آگاه گرداند و تبعات اعمال، رفتار و انکار منکران را به خودشان بازگرداند. بنابراین از این رهگذر با سوگندهایی که به دنبال هم و زنجیروار آورده، جایی برای انکار و یا نپذیرفتن از جانب مخاطب باقی نمی‌ماند.

۴.۵. بسامد و فراوانی کاربرد «إذا»

خداوند بعد از تأکید موضوع وقوع صحنه قیامت با کاربرد قسم‌های پی‌درپی عظمت روز قیامت را با استفاده از حرف «إذا» برای مخاطب به خوبی به تصویر کشیده است. گفتنی است در سوره‌های مکی آیاتی که با «إذا» و «یوم» آغاز می‌شود معمولاً به صحنه‌ها و اتفاقات مربوط به قیامت اشاره دارند که ساختاری تقریباً آهنگین و غنی دارند. ﴿فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ وَ إِذَا السَّمَاءُ فُرِجَتْ وَ إِذَا الْجِبَالُ نُسِفَتْ وَ إِذَا الرُّسُلُ أَقْتَتْ لَأَيُّ يَوْمٍ أَجَلَتْ لِيَوْمِ الْفُضْلِ وَ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الْفُضْلِ﴾ (مرسلات/۸-۱۴) ﴿هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ﴾ (مرسلات/۳۵) ﴿هَذَا يَوْمٌ الْفُضْلِ جَمْعُنَاكُمْ وَ الْأَوَّلِينَ﴾ (مرسلات/۳۸) ﴿وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ (مرسلات/۴۸) بنابراین می‌توان گفت بسامد کاربرد این حرف به صورت پی‌درپی در آیات تعیین‌کننده سبک دستوری ویژه‌ای است که معنی و مفهومی متناسب با موضوع سوره را در بردارد و از این‌رو گزینش «إذا» سبب انسجام، توازن و سبک واژگانی خاصی در سوره شده است.

۵.۵. هم‌آیی

هم‌آیی یکی از عناصر اساسی سبک‌ساز متن به شمار می‌آید. در هم‌آیی، واژگان متن که به هر دلیلی دارای نمود مشترک در بافت زبانی هستند با پراکندگی خود در سطح متن باعث انسجام بخشی به پیکره متن می‌شوند. هم‌آیی در واقع به «ارتباط عنصری با عنصر دیگر از طریق نمود مشترک و مکرری که در بافت‌های مشابه دارند، اطلاق می‌شوند.» (محمد، ۲۰۰۷: ۱۰۹) به دیگر سخن ارتباط همیشگی و مداومی که یک کلمه در یک زبان با کلمات معینی دارد هم‌آیی گفته می‌شود، به گونه‌ای که با ذکر یک کلمه، کلمه خاص دیگر نیز انتظار

ذکر شدن دارد. (فرج، ۲۰۰۷: ۱۱۱) در این قسمت نمونه‌هایی از هم‌آبی در سوره مرسلات ذکر می‌شود تا مخاطب یکی دیگر از علل انسجام متن، پیوستگی معنایی در آیات و در کل سوره و ویژگی سبکی این سوره را دریابد.

وضعیّت متقین در بهشت: ظلال، عُیُون، فَوَاكِهَ، مِمَّا يَشْتَهُونَ، كَلُوا، اشْرَبُوا، هَنِيئًا، نَجْزِي.
وضعیّت تکذیب‌کنندگان در دوزخ: وِیْلٌ، لَا ظَلِيلٍ، اللَّهَبِ، شَرَرٍ، لَا يَنْطِقُونَ، لَا يُؤْذَنُ، تَمَتَّعُوا قَلِيلًا،

وقوع قیامت: تُوعَدُونَ، لَوَاقِعِ، النُّجُومِ، السَّمَاءِ، الْجِبَالِ، طَمِسَتْ، فَرَجَتْ، نَسَفَتْ.
آفرینش انسان: نخلق، ماء مهین، قرار مکین، قدر معلوم، نِعَمِ الْقَادِرُونَ.

هنگامی که خداوند متعال وضعیّت متقین و تکذیب‌کنندگان را برای مخاطب به تصویر می‌کشد واژگانی را برای هر یک از این گروه به کار برده است که بین آن‌ها پیوستگی و ارتباط معنایی به چشم می‌خورد و همچنین ویژگی قیامت و آفرینش انسان را نیز با کلماتی بیان کرده است که با شنیدن یک واژه کلمه بعدی به ذهن مخاطب خطور می‌کند و با این روش ارتباط معنایی بین واژگان و عبارات را به بهترین شکل ایجاد نموده است. از این رو می‌توان بنابر تعریف ساعدی هم‌آبی را این‌گونه تعریف کرد: آمدن عناصر واژگانی معینی که به یک حوزه معنایی تعلق دارند در چارچوب موضوع یک متن که منجر به پیدایش ارتباط بین جمله‌های آن می‌شود. (سعدی، ۱۳۷۱: ۱۱۴) به گونه‌ای که با کاربرد واژگانی که ارتباط و پیوستگی مداوم با هم دارند؛ خاصیت انسجام بخشی و سبک‌سازی را به متن بخشیده و با این شیوه تأثیرگذاری و ماندگاری متن را نزد مخاطب بسیار بالا برده است.

۶. سطح دستوری

صورت‌های زبانی خارج از چارچوب و قواعد دستوری زبان، در حکم واحدهای زبانی منفردی هستند که بدون ترکیب و هم‌نشینی در ساختی بزرگتر به نام جمله، قابلیت انتقال مفاهیم را ندارند؛ از این رو ساختار دستوری جملات در پیدایی سبک فردی نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. درصد واژگان به کار رفته در یک متن، بلندی و کوتاهی عبارات پیوند جمله‌ها و نحوه ارتباطشان با یکدیگر و ... گونه‌های مختلفی از سبک را به وجود می‌آورد. هر یک از مؤلفه‌های یاد شده به همراه بسامد بالای آن‌ها در یک اثر ادبی سبک یک نویسنده یا گوینده را شکل می‌دهد. به اعتقاد جرجانی فقط الفاظ معنی را نمی‌سازند؛ بلکه نحوه نظم واژه‌ها و شکل تألیف کلام در این مهم نقش دارد. (جرجانی، ۱۳۷۴: ۲۸۰) از این رو می‌توان برداشت کرد در سطح دستوری تمرکز سبک‌شناس بیشتر روی جمله‌ها است. دقت در کوتاه و بلند بودن جملات، اینکه بیشتر از چه نوع فعلی استفاده شده است؟ کاربرد کدام زمان پر بسامدتر است؟ و یا اینکه نگاه نویسنده بیشتر به جملات اسمیه بوده یا جملات فعلیه؟ اگر بسامد استفاده از فعل‌ها زیاد است، افعال در وجه اخباری آمده است یا انشایی؟

از دیگر عناصری که در لایه دستوری سبک بررسی می‌گردد، ساختمان افعال در متون ادبی است که در اصطلاح به آن صدای دستوری گفته می‌شود. «صدای دستوری عبارت است از رابطه میان رخداد یا حالت فعل با دیگر شرکت‌کنندگان در فرآیند فعلی (فاعل، مفعول، و...)» (فتوحی، ۱۳۹۱: ۲۹۵) بنابراین می‌توان نتیجه گرفت صرف و نحو دو ابزار بسیار مهم در تحلیل سبک‌های متن محسوب می‌شود و تغییرات نحوی، دگرگونی‌های سبکی را به وجود می‌آورد بنابراین دو ترکیب متمایز از نظر ساختاری معناهای متفاوتی را القاء می‌کند. (عبدالرئوف، ۱۳۹۰: ۱۰۵)

۱.۶. بسامد و فراوانی جملات کوتاه

ویژگی دیگری که در این سطح می‌توان عنوان کرد یکسانی و هماهنگی بیشتر آیات این سوره در ساختار نحوی است که این ویژگی پیوستگی معنایی و انسجام متنی را نیز به دنبال دارد. روشن است که بعد از واژه جمله نخستین صورت معنادار در هر متنی به شمار می‌رود. «جمله بلندترین واحد سازمانی در نحو است و اگر هر ساخت نحوی شکلی از یک واحد اندیشه باشد، می‌توان از رهگذر بررسی بلندی و کوتاهی جمله‌ها، سبک و اندیشه گوینده را تحلیل کرد.» (فتوحی، ۱۳۹۱: ۲۷۵) از این رو مخاطب با دقت و بررسی سوره مسلمات در می‌یابد که تمامی آیات این سوره از جملات بسیار کوتاه تشکیل شده که به نوعی می‌توان گفت عباراتی که در بردارنده جملاتی کوتاه هستند بیانگر اندیشه‌ای عاطفی و پرشتاب است. می‌توان از این ویژگی و همچنین تحلیل و بررسی مفهوم و درونمایه آیات چنین برداشت کرد که خداوند متعال با کاربست، فراوانی و بسامد بالای جملات و عبارات کوتاه در واقع باورها و واقعیت‌هایی را برای شنونده بازگو می‌کند که موجب جلب توجه مخاطب، تأثیرپذیری وی، رسوخ و ماندگاری مفهوم و معانی آیات در دل و جان مخاطب می‌شود.

۲.۶. التفات از غایب به مخاطب

ارائه سخن برخلاف معیار و هنجارهای زبانی مورد پذیرش ساختار صرفی و نحوی زبان به شکل هدفمند و آگاهانه متکلم را وادار می‌سازد جویای علت و چگونگی این تغییر از زبان روزمره و عادی به زبان غیر معمول باشد و از این رهگذر برجستگی و ویژگی کلام گوینده را به خوبی دریافت نماید. به دیگر سخن «خلاف آمدهای ناشی از التفات اگرچه در ظاهر، ساختار و پیکره کلام را در هم می‌شکند، ولی در حقیقت سبب ایجاد تنش و انگیزش بیشتر در متن، تقویت پیکره معنایی و محور عمودی و در نهایت افزایش انسجام معنایی کلام می‌شود. نباید فراموش کنیم تغییر از یک صورت به صورت دیگر باید به دلیلی خاص باشد. با هر خروجی که از هنجار صورت می‌گیرد، باید این سوال را مطرح کرد که این خروج به چه دلیل صورت می‌گیرد.» (رشید فالح، ۱۴۰۴: ۹۴) با بررسی و تحلیل سوره مسلمات دریافت می‌شود زمانی که خداوند می‌فرماید: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي ظِلَالٍ وَ عُيُونٍ وَ فَوَاكِهَ

مِمَّا يَسْتَهْوُونَ كُلُّوْا وَاَشْرَبُوْا هٰنِيْثًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ وَيْلٌ يُّوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِيْنَ كُلُّوْا وَ تَمَتَّعُوْا قَلِيْلًا اِنَّكُمْ مُّجْرِمُوْنَ ﴿ (مرسلات/ ۴۱-۴۶) ﴿ اَلَمْ نُهْلِكِ الْاَوَّلِيْنَ ثُمَّ تَتَّبِعُهُمُ الْاٰخِرِيْنَ ﴾ (مرسلات/ ۱۶۷-۱۷) ﴿ لَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَّاءٍ مَّهِيْنٍ ﴾ (مرسلات/ ۲۰) در حقیقت با عدول از غایب به خطاب شیوه گفتار معمول را کنار گذاشته و بر خلاف معیار عادی با مخاطب سخن گفته است. بنابراین کاربرد التفات از غایب به مخاطب در این سوره نمونه بارز خروج از هنجاری است که اگر چه به ظاهر ساختار کلام را در هم شکسته و وارونه ساخته است، ولی در واقع تقویت پیکره معنایی متن آیات را به دنبال داشته و سبک واژگانی ویژه‌ای را تولید نموده که توازن معنایی کلام را نه تنها از بین نبرده بلکه باید خاطر نشان کرد که اگر خداوند چنین اسلوبی را گزینش نمی‌کرد، گسستگی معنایی را به دنبال داشت و در نتیجه تأثیر پذیری مخاطب از آن به حداقل می‌رسید. ﴿ وَيْلٌ يُّوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِيْنَ اِنۡطَلَقُوْا اِلٰی مَا كُنْتُمْ بِهٖ تَكۡذِبُوْنَ اِنۡطَلَقُوْا اِلٰی ظِلِّ ذِيۡ ثَلٰثِ شَعَبٍ ﴾ (مرسلات/ ۲۸-۳۰) در آیات یاد شده در حقیقت خداوند زمانی که می‌خواهد مخاطب را از حال و روز متقین و منکران در روز قیامت با خبر سازد با التفات از غایب به مخاطب شیوه گفتار را تغییر داده است.

۳.۶. بسامد کاربست وجه اخباری افعال

از جمله مواردی که در لایه دستوری مورد بررسی قرار می‌گیرد، وجه فعل است به عبارتی توجه سبک‌شناس باید بر این امر معطوف باشد که در متن مورد نظر افعال بیشتر در وجه اخباری آمده یا التزامی و یا امری؟

با بررسی و تحلیل لایه دستوری سوره مبارکه مرسلات برداشت می‌شود بسامد و فراوانی کاربرد فعل‌ها بیشتر در وجه اخباری است؛ زیرا خداوند قصد دارد وقوع صحنه قیامت را با قطعیت و یقین برای مخاطب به تصویر بکشد به گونه‌ای که نتواند اسناد فعل را تکذیب و یا انکار کند؛ به ویژه زمانی که فعل را در آیات ۱۶-۲۷ با همزه استفهام انکاری بیان کرده است و با این روش نه تنها جایی برای انکار نزد مخاطب باقی نمی‌گذارد بلکه اقرار، اعتراف و همراهی مخاطب را نیز به همراه دارد. ﴿ اَلَمْ نُهْلِكِ الْاَوَّلِيْنَ ثُمَّ تَتَّبِعُهُمُ الْاٰخِرِيْنَ كَذٰلِكَ نَفْعَلُ بِالْمُجْرِمِيْنَ وَيْلٌ يُّوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِيْنَ اَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَّاءٍ مَّهِيْنٍ فَجَعَلْنٰهُ فِیۡ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ اِلٰی قَدَرٍ مَّعْلُوْمٍ فَّقَدَرْنٰ فَتَنَمَّ الْقَادِرُوْنَ وَيْلٌ يُّوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِيْنَ اَلَمْ نَجْعَلِ الْاَرْضَ كِفَاتًا اٰخِيَاءَ وَاَمْوَاتًا وَ جَعَلْنٰ فِیۡهَا رَوَاسِيَ سٰمِخٰتٍ وَاَسْقٰنٰكُمْ مَّاءً فَرَاتًا ﴾ (مرسلات/ ۱۶۷-۲۷)

نتیجه‌گیری

ویژگی‌های زبانی قرآن کریم در سطح آوایی، واژگانی و دستوری سبک‌ساز هستند. در سوره مرسلات عناصری مانند: تکرار، سجع، التفات، هم‌آیی، کاربست فعل مجهول، طباق، واج‌آرایی، کاربست ضمیر جمع و ریتم، بسامد وجه اخباری افعال، فراوانی جملات کوتاه،

کاربرد اذاه، بسامد کاربرد قسم از عناصر سبک‌ساز در این سوره هستند که بررسی و تحلیل زبانی سوره مخاطب را به مفهوم و درون‌مایه آیات رهنمون می‌سازد.

در سطح آوایی سوره مرسلات موسیقی سوره بررسی شد؛ ریتم موجود در آیات این سوره با تناسب معانی و محتوای سیاق آیات هماهنگی کاملی دارد و واژگان با توجه به سیاق و محتوایی که هر دسته از آیات دارد، گزینش شده‌اند و نظم بی‌بدیل بین آیات توجه مخاطب را به خود جلب می‌کند. انسجام و تناسب دقیق حاصل از همنشینی واژگان و ارتباط تنگاتنگ آن‌ها در این سوره به وضوح پیداست.

کلمات و صوت حاصل از آن‌ها در جلب توجه مخاطب و خواننده تأثیر دارد و ارتباط تنگاتنگی با معنی و مفهوم آیات دارد. آهنگ و ایقاع در جان شنونده واکنش برمی‌انگیزد و در مخاطب اثر می‌گذارد.

کتابنامه

- قرآن کریم
- ابراهیم، عبدالله عبد الجواد، دون تاریخ، اتجاهات الاسلوبية في النقد العربي الحديث، عمان: وزارة الثقافة.
- البحراوی، سید، ۱۹۹۳م، العروض وایقاع الشعر العربي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- برکات و همکاران، ۲۰۰۴، اتجاهات نقدية حديثة و معاصرة، دمشق: انتشارات دانشگاه دمشق.
- بغدادی، نسیمه، ۲۰۱۷، اسلوبية التوازی فی القرآن الکریم، کلیه الآداب و اللغة، قسم اللغة العربية و آدابها، جامعه محمد بوضیاف_المسیلة.
- پالمر، فرانک رابرت، ۱۳۸۱، نگاهی تازه به معناشناسی، ترجمه: کورش صفوی، تهران: مرکز، چاپ سوم.
- جرجانی، عبدالقاهر، ۱۳۷۴، اسرار البلاغة، ترجمه جلیل تجلیل، تهران: دانشگاه تهران.
- حسن، غزاله، ۲۰۰۱، لمن النص اليوم، للکاتب أم للقارئ؟، مجله علامات، عدد ۳۹۲، میج ۱۰، مارس.
- حسنعلیان، سمیه، ۱۳۸۹، بررسی سبک‌شناسانه سوره مریم، دو فصلنامه قرآن شناخت، سال سوم، شماره ۲.
- راستگو، سید محمد، ۱۳۸۲، هنر سخن آرای، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
- رافعی، محمد صادق، ۱۴۲۱، اعجاز القرآن و بلاغة النبوة، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- رشید فالح، جلیل، ۱۴۰۴، فن الاتفات فی مباحث البلاغیین، مجله آداب المستنصریة، العدد ۹.
- زرکشی، محمدبن بهادر، ۱۴۱۰، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
- ساعدی، لطفی پور کاظم، ۱۳۷۱، درآمدی به سخن‌کاوی، مجله زبان‌شناسی، سال نهم، شماره پیاپی ۱۷.
- السعران، محمود، دون تاریخ، البنية الإیقاعیة فی شعرشوقی، مکتبه بساتین المعرفة لنشرالکتب.
- سیوطی، جلال الدین، ۱۴۲۱، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت: دار الکتب العربی.
- شفیعیکدکنی، محمدرضا، ۱۳۸۴، موسیقی شعر، تهران: انتشارات آگه، چاپ ششم.
- شمیس، سیروس، ۱۳۷۳، نگاهی تازه به بدیع، تهران: فردوس، چاپ چهاردهم.
- _____، ۱۳۸۱، کلیات سبک شناسی، تهران: انتشارات فردوس.
- طباطبایی، سید محمد حسن، ۱۳۸۲، تفسیر المیزان، ترجمه: سید محمد باقر موسوی، قم: انتشارات اسلامی.
- عبدالرئوف، حسین، ۱۳۹۰، سبک‌شناسی قرآن کریم، ترجمه پرویز آزادی، تهران: دانشگاه امام صادق.
- عشری زاید، علی، ۲۰۰۶، استدعاء الشخصیات التراثیة فی الشعر العربي المعاصر، القاهرة: دار غریب.
- عباس، حسن، ۱۹۹۸، خصائص الحروف العربیة و معانیها، دمشق: اتحاد الکتب العرب.

- علی پور، مصطفی، ۱۳۷۸، *ساختار زبان شعر امروز*، تهران: انتشارات فردوس.
- عمران پور، محمدرضا، ۱۳۸۲، *جنبه‌های زیباشناختی هماهنگی در شعر معاصر*، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، دوره جدید، شماره ۲۵.
- فتوحی، محمود، ۱۳۹۱، *سبک‌شناسی نظریه‌ها رویکردها و روش‌ها*، تهران: انتشارات سخن.
- فرج، حسام احمد، ۲۰۰۷، *نظریه علم النص*، قاهره: مکتبه الآداب.
- فضل، صلاح، ۱۹۹۸، *علم الاسلوب مبادئه و اجراءاته*، الطبعة الاولى، القاهره: دارالشروق.
- فیاض منش، پرند، ۱۳۷۰، *نگاهی دیگر به موسیقی شعر و پیوند آن با موضوع تخیل و احساسات شاعرانه*، فصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره ۴.
- قاسمی، ضیاء، ۱۳۹۲، *سبک‌ادبی از دیدگاه زبان‌شناسان*، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- محمد، عزة شبل، ۲۰۰۷، *علم لغة النص*، قاهره: مکتبه الآداب.
- محمدی، حمید، ۱۳۸۹، *آشنایی با علوم قرآنی*، قم: انتشارات دارالعلم.
- وحیدیان کامیار، تقی، ۱۳۹۰، *بدیع از دیدگاه زیبایی‌شناسی*، تهران: سمت.
- هاشمی، احمد، ۱۳۸۹، *جواهر البلاغه*، شرح حسن عرفان، قم: نشر بلاغت، چاپ یازدهم.

Bibliography

- The Holy Quran
- Ibrahim, Abdullah Abd al-Jawad, *Down with History, Stylistic Reflections in Criticism of Arabic Hadith*, Oman: Ministry of Culture.
- Al-Bahrawi, Sayyid, 1993, *Al-Arud and the occurrence of Arabic poetry*, Cairo: The Egyptian Egyptian public for the book.
- Barakat et al., 2004, *Hadith and Contemporary Cash Applications*, Damascus: Damascus University Press.
- Baghdadi, Nasima, 2017, *The style of balance in the Holy Quran, all etiquettes and language, part of the Arabic language and etiquette, the society of Muhammad Badziah_ Al-Masilah.*
- Palmer, Frank Robert, 2002, *A New Look at Semantics*, translated by Kourosh Safavid, Tehran: Center, third edition.
- Jorjani, Abdul Qahir, 1995, *Secrets of Rhetoric*, translated by Jalil Tajlil, Tehran: University of Tehran.
- Hassan, Ghazaleh, 2001, *For the text of the day, for the books of the present ?*, Journal of Signs, No. 392, vol. 10, March.
- Hassan Alian, Somayeh, 2010, *Stylistic study of Surah Maryam*, two quarterly journals of Quran Shenakht, third year, number 2.
- Raštgoo, Seyed Mohammad, 2003, *The Art of Speech Design*, Tehran: Organization for the Study and Compilation of University Humanities Books.
- Rafi'i, Muhammad Sadegh, 1421, *The Miracle of the Qur'an and the Rhetoric of the Prophet*, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Rashid Faleh, Jalil, 1404, *The Art of Attention in Rhetorical Matters*, Journal of Modern Literature, Number 9.
- Zarkashi, Mohammad Ibn Bahadur, 1410, *Al-Burhan in Quranic Sciences*, Beirut: Dar al-Ma'rifah.

- Saedi, Lotfipour Kazem, 1992, Introduction to Speech Research, Journal of Linguistics, Year 9, Issue 17.
- Al-Saran, Mahmoud, Dun Tarikh, Al-Bani Al-Iqa'iyya in Shari'a Poetry, Maktaba Basatin Al-Ma'rifah for publishing books.
- Siouti, Jalal al-Din, 1421, Atqan in Quranic Sciences, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi.
- Shafieikadkani, Mohammad Reza, 2005, Poetry Music, Tehran: Agha Publishing, sixth edition.
- Shamisa, Sirus, 1994, A new look at Badie, Tehran: Ferdows, fourteenth edition.
- 2002, ———, General Stylistics, Tehran: Ferdows Publications.
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hassan, 2003, Tafsir Al-Mizan, translated by Seyyed Mohammad Baqir Mousavi, Qom: Islamic Publications.
- Abdolraouf, Hossein, 2011, Stylistics of the Holy Quran, translated by Parviz Azadi, Tehran: Imam Sadeq University.
- Ashri Zayed, Ali, 2006, The Invocation of Heritage Characters in Contemporary Arabic Poetry, Cairo: Dar Gharib.
- Abbas, Hassan, 1998, Characteristics of Arabic letters and their meanings, Damascus: Union of Arabic Books.
- Alipour, Mostafa, 1999, The Structure of Today's Poetry Language, Tehran: Ferdows Publications.
- Imranpour, Mohammad Reza, 2003, Aesthetic aspects of harmony in contemporary poetry, Journal of the Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman, New Volume, No. 25.
- Fotouhi, Mahmoud, 2012, Stylistics of Theories, Approaches and Methods, Tehran: Sokhan Publications.
- Faraj, Hussam Ahmed, 2007, Theory of Science, Cairo: School of Etiquette.
- Fadl, Salah, 1998, The Science of Design, Its Principles and Performances, First Edition, Cairo: Dar al-Shorouk.
- Fayyaz Manesh, Parand, 1991, Another look at the music of poetry and its connection with the subject of imagination and poetic feelings, Quarterly Journal of Persian Language and Literature Research, No. 4.
- Ghasemi, Zia, 2013, Literary style from the perspective of linguists, Tehran: Amir-kabir Publishing Institute.
- Muhammad, Iza Shibal, 2007, Textbook Science, Cairo: School of Literature.
- Mohammadi, Hamid, 2010, Introduction to Quranic Sciences, Qom: Dar Al-Alam Publications.
- Vahidiane Kamyar, Taghi, 2011, novel from the perspective of aesthetics, Tehran: Samat.
- Hashemi, Ahmad, 2010, Jawahar al-Balaghah, Shah Hassan Irfan, Qom: Rhetoric publication, eleventh edition



سال سوم
شماره اول
پیاپی: ۵
پاییز و زمستان
۱۳۹۸

تحلیل نظام عاطفی گفتمان در قرآن کریم در پرتو نظریه گریماس (پژوهش موردی: آیات جزء ۳۰ قرآن کریم)

(تاریخ دریافت: ۹۹/۰۴/۰۴ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۹/۱۹)

علی ضیغمی^۱
مسعود سلمانی حقیقی^۲

چکیده

این مقاله به بررسی نظام عاطفی گفتمان در آیات انتخابی از جزء ۳۰ قرآن کریم می‌پردازد. رویکرد گفتمان تولیدات زبانی را تابع فرآیندی می‌داند که عوامل نشانه-معنایی بسیاری در آن دخیل‌اند. انواع نظام‌های گفتمانی از دید گریماس عبارت‌اند از: نظام گفتمانی کنشی، تجویزی، القایی یا مجابی، عاطفی و تنشی و رخدادی. گفتمان ادبی، جریان سیال است که تعامل دو گونه شناختی و عاطفی در آن سبب تولید معنا می‌شود که عدم قطعیت معنا و سیر تکاملی آن مدیون فرآیند تنشی گفتمان است. در این مقاله، تولید و دریافت معنا در جزء ۳۰ قرآن کریم با تکیه بر نظام عاطفی گفتمان بررسی می‌شود. بدین جهت رویکردهایی نظیر: «تأثیر افعال، تأثیر آهنگ و نمود در گفتمان، تأثیر جسم و اداریکی یا جسمار، دور‌نماسازی و صحنه‌های عاطفی و کنش زایی و سکون» را در متن آیات انتخابی بررسی کرده‌ایم. این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی انجام گرفته است. تحلیل نظام عاطفی گفتمان آیات بیانگر این مطلب است که تمام عناصر سازنده گفتمان عاطفی دو مفهوم را تولید می‌کنند؛ الف) تعلیم برنامه دین و عبودیت ب) انتقال گفتمان هژمونیک حقانیت و احدیت خداوند. واژگان کلیدی: نشانه معنانشناسی، گفتمان، نظام عاطفی، قرآن کریم، گریماس.

۱- مقدمه

زبان به همان اندازه که منحصر به فرد است، فراگیر و تأثیرگذار هم است. پیدایش رویکردهای متفاوت برای بررسی زبان دال بر همه‌جانبه بودن آن است. به‌ندرت جنبه‌ای از زندگی انسان را می‌توان یافت که زبان در آن نقشی ایفا نکند. انسان به‌وسیله زبان به تعامل و

(۱) استادیار گروه زبان و ادبیات عرب دانشگاه سمنان-ایران، ایمیل: zeighami@semnan.ac.ir

(۲) کارشناسی ارشد مترجمی زبان عربی، گروه زبان و ادبیات عرب دانشگاه سمنان-ایران (نویسنده مسئول)، ایمیل: salmanihaghighi@semnan.ac.ir

ارتباط می‌پردازد و احساسات و اندیشه‌های خود را به دیگران انتقال می‌دهد. گاهی به آن از منظر جامعه‌شناختی و گاهی روان‌شناختی توجه می‌شود و گاهی با ابزاری چون زبان‌شناسی به کنکاش مفاهیم که در کنه جملات و کلمات آن جان گرفته است، پرداخته می‌شود.

نشانه- معناشناسی یکی از ابزارهای علمی تحلیل نظام گفتمانی است که سازوکارهای شکل‌گیری و تولید معنا در متون را بررسی و مطالعه می‌کند. در مطالعات اخیر زبان‌شناسی، رویکرد نشانه- معناشناسی، مطالعات مربوط به نشانه را متحول کرده است. در این رویکرد، دیگر نشانه‌ها در سطح دال و مدلول‌های کلیشه‌ای و مکانیکی زبان باقی نمی‌مانند و عاملی به نام جسمانه که رابطه میان دال و مدلول است، تنظیم‌کننده پیوند میان معانی آن‌ها و ارتقای نسبت‌های میان آن‌هاست. از این‌رو نشانه‌شناسی ساخت‌گرا، وارد حوزه جدیدی از مطالعات زبان‌شناسی می‌شود که می‌توان آن را نشانه‌شناسی پدیدار شناختی نامید. در این حوزه نشانه‌ها و مدلول‌های معنادار خود به خود ارزیابی می‌شوند و همین امر سبب می‌شود که نشانه‌ها به نشانه‌های کامل یا استعلایی تغییر یابند. (شعیری، وفایی، ۱۳۸۸: ۱-۶) در حقیقت، در نشانه- معناشناسی با عبور از نشانه‌شناسی ساخت‌گرای محض به نشانه‌شناسی پدیدارشناسی و نشان دادن مسیر حرکت نشانه‌ها به نشانه‌های استعلایی، عوامل معرفت‌شناسانه‌ی آثار، فرصت بروز و ظهور بیشتری می‌یابد. با تحلیل قصه‌های قرآن از این دیدگاه می‌توان انواع نظام‌های گفتمانی را در آن تعیین کرد و به تبیین قابلیت‌های زبانی آن و روشن شدن معانی متعالی و آموزه‌های نهفته در کنش‌ها و گفتارهای قصه‌ها پی برد و دلایل برخی گسست‌ها و پراکندگی‌ها و حذف و اختصار و درنگ و ایجاز در قصص قرآنی را توجیه کرد. (داودی مقدم، ۱۳۹۳: ۱۷۷ و ۱۷۸)

از دید گریماس انواع نظام‌های گفتمانی که در تحلیل گفتمان‌ها به کار گرفته می‌شود عبارت است از: نظام گفتمانی کنشی، تجویزی، القایی یا مجابی، عاطفی و تنشی و رخدادی. (گریماس، ۱۳۸۹، ۵-۱۰) هرگاه فرآیند نشانه-معناشناسی تحقق یابد و در کنش زبانی که حاصل آن متن است تجلی یابد انسان با گفتمان مواجه است. «از نظر بنونست هرگاه فردی طی کنش گفتمانی و در شرایط تعاملی، زبان را مورد استفاده فردی قرار دهد، به تولید گفتمان پرداخته است.» (بنونست، ۱۹۷۴: ۲۶۶)

در مقاله حاضر نظام عاطفی گفتمان و سیالیت حاکم در گفتمان آیات انتخابی از جزء ۳۰ قرآن بررسی می‌شود و با تبیین نشانه-معناشناسی این دو شعر، ضمن بررسی عناصر دخیل و سازنده در مراحل گفتمان، نظام عاطفی و چگونگی هژمونیک شدن دال‌ها را به تصویر کشیده می‌شود و ارتباط هژمونی و گفتمان در تولید مفاهیم و معانی در قرآن کریم خواهد شد و در ضمن آن طرح‌واره هریک به تصویر کشیده خواهد شد. تا به سوالات زیر پاسخ گوید که چگونه نظام عاطفی گفتمان باعث تولید و درک معنا می‌شود؟ نظام عاطفی گفتمان چه تاثیر بر آیات انتخابی از جزء ۳۰ قرآن کریم داشته است؟

فرضیات مقاله حاضر عبارت‌اند از:

- دال‌های نظام عاطفی گفتمان معنا و مفهوم را گونه‌ای نامحسوس و عمیق و با استفاده از مکانیزم‌های خاصی رقم می‌زند و باعث درک آن می‌شود.

- نظام عاطفی گفتمان تحت پوشش فشاره‌هایی که تابع نظام پیوستاری هستند در دل گونه‌های تقابلی سخن می‌کنند و به دلیل برخورداری از اصل سیالیت نشانه‌ها، رابطه‌های همسو و ناهمسو را پدید می‌آورند که همین بر تولید معنا و مفهوم آیات تأثیر گذاشته و باعث افزایش و ایجاد مضمون معنوی و لغوی گشته که بر مخاطب تأثیر می‌گذارد.

باتوجه به موضوع انتخابی، پژوهشی که قرآن کریم را صرفاً در حوزه نظام عاطفی گفتمان مورد مذاقه قرار داده باشد، یافت نشد تا به عنوان پیشینه پژوهش ذکر گردد لذا اکثر پژوهش‌های انجام شده به صورت کلی در حوزه نشانه‌معناشناسی هستند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

- مقاله «بررسی تطبیقی داستان ولادت عیسی و مریم» از ناموری راد (۱۳۸۷) چاپ شده در فصلنامه بیان، داستان حضرت مریم و ولادت حضرت عیسی در قرآن و انجیل را به صورت تطبیقی مقایسه نموده و وجوه افتراق و اشتراک آن را بررسی کرده است.

- مقاله «تحلیل فرآیندهای گفتمانی سوره «قارعه» با تکیه بر نشانه‌شناسی تنشی» نوشته احمد پاکتچی و هادی رهنما است که در سال (۱۳۹۲) در مجله جستاری‌های زبانی چاپ شده است. نگارندگان این مقاله نشانه‌شناسی تنشی را در تحلیل فرآیندهای گفتمانی سوره قارعه بررسی کرده‌اند و چهره پیوسته سوره را نه فقط در ارتباطات مضمونی یا سبکی که در ابعاد تنشی فرآیند گفتمان و کنش‌های گفتمانی گسست و پیوست، جست‌وجو کرده‌اند.

- مقاله «تحلیل ادبی زبانی داستان قرآنی موسی (ع) و خضر از منظر نظام‌های گفتمانی» از داودی مقدم (۱۳۹۳) چاپ شده در فصلنامه پژوهش‌های ادبی - قرآنی، داستان را بر اساس نظریه گریماس و کورتز تحلیل و به پیاده‌سازی برخی از مؤلفه‌های نشانه - معناشناسی از قبیل (نظام گفتمانی تجویزی، رخدادی و تنشی در این داستان پرداخته است.

- مقاله‌ای دیگر با عنوان «تحلیل نشانه - معناشناسی در قصه حضرت یوسف» از داودی مقدم (۱۳۹۳) چاپ شده در فصلنامه آموزه‌های قرآنی با تحلیل سرگذشت یوسف (ع) به توصیف و تبیین انواع نظام‌های گفتمانی در این قصه می‌پردازد و به نتایج جالبی دست می‌یابد که بر تعالی ساختار و معنای قصه یوسف تأکید می‌کند.

- مقاله «بررسی فرآیند موسیقی جزء سی قرآن کریم از دیدگاه نشانه - معناشناسی گفتمان (مبتنی بر الگوی تنشی)» نوشته مهین حاجی‌زاده، علی قهرمانی و سلوماز پرشو است که در سال (۱۳۹۵) در مجله پژوهش‌های ادبی - قرآنی به چاپ رسیده است و نحوه شکل‌گیری فرآیند تنشی گفتمان را در برخی از آیات جز سی قرآن و موسیقی حاصل از آیات و تأثیر آن در معانی را بررسی می‌کند.

مقاله‌ای با عنوان «تحلیل روایت‌شناختی داستان حضرت مریم در قرآن کریم» از سادات حسینی، مطیع و لطفی (۱۳۹۷) چاپ شده در فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث به تحلیل مؤلفه‌های روایت‌شناسی از جمله روایت‌گر، کنش‌گران و زاویه دید به این نتیجه دست یافته است که بازنگری این عناصر در داستان حضرت مریم نشان‌گر قابلیت کاربرد اصول این دانش در فهم روایت قرآنی حضرت مریم است.

۲- نشانه - معناشناسی

واژه گفتمان به معنای زبان و رای جمله است که مشتق از فعل «discourir» است و از جمله رویکردهای مفید برای تحلیل گفتمان، رویکرد نشانه- معناشناسی است که به بررسی مسیر و عوامل مدلول‌های معنادار می‌پردازد. در نشانه- معناشناسی، روند چگونگی استحاله نشانه‌ها در معنا و ایجاد ارزش‌های متفاوت و نیز ارزیابی آنان در فرآیند گفتمان بررسی می‌شود. به عبارت دیگر «نشانه- معناشناسی به ظاهر شدن معنایی می‌پردازد که از میان شکل‌های زبانی دریافت شده است. در بررسی‌های نشانه - معناشناسانه دیگر نمی‌توان با نشانه‌ها به مثابه یک گونه منفک، واحدهای کمینه‌ای جدا افتاده و عناصر از هم گسسته برخورد کرد. بلکه باید با دید گفتمانی به مطالعه آن پرداخت. از این رو، نشانه- معناشناسی ابزاری علمی است که با آن می‌توان ساز و کار تولید معنا را در گفتمان بررسی کرد. این سخن بدان معنا است که زبان آنگونه که سوسور گفته است، نظامی از نشانه‌ها نیست، بلکه مجموعه‌ای است از ساختارهای معنا دار. نشانه- معناشناسی ابزاری علمی است که با آن می‌توان سازوکار شکل‌گیری و تولید معنا را در گفتمان بررسی و مطالعه کرد.» (پارسا و رحیمی، ۱۳۹۵: ۲) رویکرد نشانه- معناشناختی گفتمان محل نزاع، تبانی، هم‌پوشی، همسویی، تفکیک، ترکیب، تقابل و تعامل نشانه‌ها با یکدیگر است. به همین دلیل گفتمان راهکارهایی را ایجاد می‌کند که راه را برای شکل‌گیری این ویژگی‌ها هموار کند. در واقع برای اینکه عملیات تولید معنا بتواند به بهترین وجه ممکن تحقق یابد، باید شرایط عبور از آنچه که می‌توان آن را روساخت یا صورت‌های بیان دانست به سمت ژرف ساخت یعنی آنچه که محتوا یا درونه‌های بیان نامیده می‌شود فراهم گردد. در نشانه- معناشناسی گفتمان، نشانه- معناها تحت نظارت و کنترل فرآیند گفتمانی بروز می‌یابند و در تعامل با یکدیگر، به گونه‌هایی سیال، پویا، متکثر، چند بعدی و تنشی تبدیل می‌شوند. این دیدگاه، در ابعاد عاطفی، شناختی، حسی- ادراکی، و زیبایی شناختی قابل بررسی است که دو بعد حسی ادراکی اهمیت بیشتری دارد؛ به طوری که فعالیت گفتمانی، وجود خود را وامدار این دو جریان است. (شعیری و همکاران، ۱۳۹۲: ۶۲- ۶۴)

۳- تحلیل گفتمان

برای تبیین مفهوم گفتمان در ابتدا باید اصطلاحات گفته پرداز، گفته و گفته پرداز را تعریف

شود. گفته پرداز کسی است که مسئول تولید متن است گفته پرداز می‌تواند عملیاتی است که بر تولید گفته منجر می‌شود و گفته محصول گفته پرداز می‌باشد. در واقع در هر تولید زبانی، شخصی به نام گفته پرداز است که مسئول متن تولید شده است. (خراسانی و همکاران، ۱۳۹۴: ۳۸-۳۹)

«امیل بنونست از جمله زبان‌شناسانی است که معتقد است اگر در چهارچوب گفتمان، مسائل زبانی بررسی شود؛ بسیاری از مفاهیم زبان‌شناسی رنگ و رویی تازه خواهد یافت و دست‌خوش تغییر خواهد شد. به نظر این زبان‌شناس در چهارچوب گفتمان، زبان فرآیندی است که کسی عهده‌دار تولید آن می‌شود. در همین مرحله است که شاخص‌های فردی دخیل در تولیدات زبانی به‌عنوان عناصری مهم و تعیین‌کننده به حوزه مطالعات زبانی راه می‌یابد.» (شعیری، ۱۳۸۵: ۱۱). برای هر ارتباط کلامی می‌توان یک فاعل و یک مفعول قائل شد. «هرگاه رابطه‌ای کلامی در میان باشد با نوعی حضور روبه‌رو هستیم. اگر این حضور فاعلی باشد از حضوری مفعولی حکایت دارد و اگر این حضور مفعولی باشد از حضور فاعلی خبر می‌دهد. از این رو می‌توان جایگاه دخیل در تولید و شکل‌گیری معنا را بررسی کرد. این جایگاه همان جریانی است که عنوان گفته پرداز می‌باشد خود گرفته است و در حوزه فعالیت گفتمانی می‌گنجد.» (همان)

با توجه به آنچه گفته شد، گفتمان در وهله اول، فعالیت زبانی است که توسط یک عامل فاعلی به‌عنوان گفته پرداز صورت می‌گیرد. که این فعالیت در زمان و مکان خاص و در وضعیت خاصی صورت می‌گیرد. همچنین در این فعالیت، عامل دیگری نیز هست به نام گفته یاب که با گفته پرداز به‌گونه‌ای تعاملی در ارتباط قرار می‌گیرد؛ لذا گفتمان عمل پیچیده‌ای به شمار می‌رود که در یکسر آن گفته پرداز و در سر دیگر آن گفته‌یاب قرار می‌گیرد و مجموع این تعامل عملیات گفته پرداز می‌شود. «عمل گفته پرداز می‌تواند، عمل تولید گفته به شمار می‌آید که در آن گفته با تولید گفته که به منظور خوانش گفته‌خوان تولید شده است، می‌خواهد بین گفته و گفته‌خوان ارتباطی از نوع پیوستگی ایجاد کند. (معین، ۱۳۸۵: ۱۸۰)

در شکل‌گیری گفتمان عواملی چون، گفته پرداز، گفته یاب و گفته پرداز می‌تواند دخیل است. «در هر ارتباطی یا رخدادی گفتمانی با فرآیند شکل‌گیری معنا و خوانش معنا روبه‌رو هستیم نه خود معنا به شکل ایستاد، تثبیت‌شده، تمام‌شده و از پیش معین. باید افزود این معناسازی و معنا خوانی و به عبارتی معنا پرداز می‌تواند میان کسی یا کسانی شکل می‌گیرد که چیزی را در وضعیت و موقعیت فیزیکی، روانی، اجتماعی و فرهنگی خاصی تولید می‌کند و کسی یا کسانی که آن چیز را در وضعیت و موقعیت فیزیکی، روانی، اجتماعی و فرهنگی مشابه یا متفاوتی می‌فهمند و یا دست‌کم سعی می‌کنند بفهمند» (ساسانی، ۱۳۸۹: ۶)

۳-۱- نظام عاطفی گفتمان

آنچه فرآیند عاطفی گفتمان را تنظیم می‌کند فضای تنشی است. در هر زبانی عواطف

از طریق واژگان مطرح و به ظهور می‌رسند. واژگان مبتنی بر عواطف می‌تواند احساس و حالات شوش‌گر عاطفی را به انسان بشناسانند و بیان‌گر ویژگی‌های شوشی - احساسی او به ما باشند. واژگان عاطفی گاه در قالب اسم «خشم، کینه، محبت، عشق»، «الضعینه، الغرور، المحبه و العشق» و گاه در قالب صفت «وحشتناک، پریشان و خسیس»، «الوحشه، الشارد و البخیل» و یا ممکن است در قالب قید «باعجله، شتابناک و مغرورانه»، «العجله، الغره» بیان شوند. در این جستار، هدف از بررسی نظام عاطفی گفتمان بررسی صرف واژگان عاطفی نیست، در واقع بررسی فرآیندی است که این عواطف در آن به وجود می‌آیند. برای شناخت نظام عاطفی گفتمان، می‌بایست عناصر سازنده آن را بازشناخت و به تحلیل و نمونه آوری هریک پرداخت.

۳-۱-۱- نقش افعال مؤثر در گفتمان عاطفی

پس از تعریف نظام گفتمان عاطفی، در این بخش عناصر تشکیل‌دهنده و چگونگی ظهور آن‌ها در گفتمان بررسی می‌شوند. یکی از عناصر سازنده گفتمان عاطفی افعال مؤثر هستند که خود مستقیماً نقش کنشی ندارند و بر افعال کنشی تأثیر می‌گذارند. این افعال عبارت‌اند از خواستن، بایستن، دانستن، توانستن و باور داشتن. (حسام پور، مهرابی، ۱۳۹۵: ۶۵) این افعال در فرآیند گفتمان هم به‌طور صریح و هم به‌طور ضمنی ذکر می‌گردند و همچنین می‌تواند در تعامل و یا در چالش با یکدیگر قرار گیرند و گونه‌های ارزشی و بار عاطفی مختلفی را تولید کنند.

﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ، وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ، وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ، وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ، عَلِمْتَ نَفْسٍ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ، يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ، الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ، فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ، كَلَّا بَلْ تُكذِّبُونَ بِالذِّينِ﴾ (انفطار/ ۱-۹)

این سوره درباره عظمت و جلال خداوند متعال نازل شده است و از قدرت ایشان در روز قیامت سخن می‌گوید و اینکه چگونه خداوند حقانیت و یگانگی خود را در آن روز به منصفه ظهور گذاشته و بر باور و اعتقاد اشتباه برخی از انسان‌ها صحنه می‌گذارد. این سوره به انسان هشدار می‌دهد مبادا روز قیامت را به حساب و امید احسان پرورگارش فراموش کند. آیات ذکر شده در سوره مذکور انسان را از اتفاقات ناگوار آن روز برحذر می‌دارد.

هسته اولیه گفتمان در آیات مذکور از چالش میان حق بودن خداوند متعال و عدم اعتقاد و باور برخی از انسان‌ها شکل می‌گیرد و از چالش دانستن و ندانستن بار عاطفی گفتمان مبتنی بر حق بودن خداوند و توحید اثبات می‌گردد. افعالی نظیر «انفطرت، انتثرت، خلق، سوی و عدل» نشان از حقانیت خداوند و افعالی نظیر «غر و تکذبو» حکایت از ناباوری و عدم اعتقاد قلبی انسان دارد. از چالش میان دو فعل مؤثر «دعوت به سوی حق و تکذیب کردن و غرور ورزیدن» دینامیک معنایی گفتمان ایجاد می‌شود و به دین گونه نظام گفتمان

عاطفی استوار بر حقانیت خداوند و روز قیامت تولید و مضمون اصلی آن دریافت می‌شود.

۳-۱-۲- تأثیر آهنگ و نمود در گفتمان

مقصود از آهنگ گفتمان، ریتمی است که باهدف و برنامه خاصی در گفتمان ظاهر و یا ناپدید می‌گردد. در واقع هر ریتم حاکم بر گفتمان مسئول ایجاد اثرات عاطفی گوناگون متناسب با موضوع گفتمان است، به نحوی که شوش گر به هنگام احساس ریتم در گفتمان نمایه‌هایی را در فعالیت‌های جسمی و ادراکی خود بروز می‌دهد. (نایی، شعیری، ۱۳۹۵: ۶۵)

﴿الْم نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ، وَوَضَعْنَا عَنكَ وَزْرَكَ ، الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ ، وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ، فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ، إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ، فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ ، وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ﴾ (انشراح/ ۱-۸)
 ﴿الْقَارِعَةُ ، مَا الْقَارِعَةُ ، وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ ، يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ ، وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ﴾ (قارعه/ ۱-۵)

خداوند متعال در سوره انشراح به پیامبر (ص) امر می‌کند تا کمر خدمت ببندد و به سوی او رغبت کند. در ادامه خداوند از پایدار نبودن سختی‌ها و گرفتاری سخن می‌گوید و به مخاطب امید می‌دهد که پس از سختی، آسانی است که این مسأله را در گشادگی سینه و برداشتن بار از روی دوش وی متذکر می‌شود و انسان باید در غم‌ها، غصه‌ها و سختی ظرفیت خود را بالا ببرد و از نظر روح و روان در برابر مشکلات کم نیاورد.

در سوره قارعه خداوند از چگونگی برپایی روز قیامت سخن به میان آورد و آهنگ ناشی از تک تک حروف و کلمات این سوره در نمود گفتمان عاطفی نقش به‌سزایی دارد.

کلمات و حروفی که خداوند به هنگام دعوت مخاطب به مقاومت و پایداری در برابر سختی‌ها و نیز دادن امید و نتیجه مطلوب از صبر و شکیبایی در برابر غم‌ها و سختی‌ها از آن استفاده می‌کند، تقلیدی ضرب آهنگ از لرزش زبان و برخورد نوک زبان به سقف دهان و کوبش چکش بر بدنه یک شیء سخت است که آهنگی کوبشی و مستمر تولید می‌گردد. ویژگی‌های صوتی و آوایی انتهایی به کار رفته در کلام و آیات قرآنی در قالب برخی از حروف نظیر «ر و ک» در کنار عبارات کوتاه و قطعه‌گونه آن تداعی گر کوبش ضرب آهنگ گونه و محکم است. به این ترتیب گفتمان حاضر، آهنگی کوبشی را در نمودی مستمر نمایان می‌سازد که اثر عاطفی امید و گشایش را تولید می‌کند، چرا که «بردباری برای رسیدن به هدف نوعی انتظار و مقاومت برای گشایش است که در آموزه‌های دینی سابقه داشته است و در ادبیات تعلیمی فضایل اخلاقی به شیوه هنرمندانه آموزش داده می‌شود.» (افراسیاب پور، ۱۳۹۱: ۱۰۳) و بار دیگر رسالت ادبیات تعلیمی در گفتمان تأمین می‌گردد.

در سوره قارعه نیز ضرب آهنگ حروفی نظیر «ق و ع» که دارای تلفظ غلیظ و شدید است، تداعی گر ضرب آهنگ کوبش بر روی طبل است که در یک صحنه بسیار آرام زمانی

چاره و پناه می‌گردند. در نهایت برخی از افراد زیر بار گفتمان منطقی و آگاهانه خداوند نرفتند و خود را به وادی هلاکت و نابودی انداختند؛ و برخی دیگر صبر کردند و منتظر ماندند و دعوت حق را لبیک گفتند که در آن روز چهره‌هایشان گشاده و نورانی خواهد بود. بنابراین این شوش انتظار و امیدوار شدن، نمایه جسمی تحرک و جنب و جوش را در جسم شوش گران پدید می‌آورد.

۳-۱-۴- صحنه‌های عاطفی یا صحنه‌پردازی

بروز جسمانه‌ای عواطف بر جسم شوش گران، ممکن است دارای صحنه‌ای باشد که در آن شوش گران عاطفی به گونه‌ای منحصر به فرد به عنوان یکی از عناصر اصلی صحنه ظاهر شوند. در حقیقت برای بروز عواطف و احساسات در گفتمان، قائل بودن به چارچوب صحنه‌ای، بدین معنا است که برای به ظهور رساندن احساسات، نیاز به قالبی زمانی و مکانی و عنوان بشری و غیر بشری وجود دارد. (شعیری، ۱۳۹۵: ۱۳۲-۱۳۰)

﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى، الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى، وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى، وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى، فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى، سَتَقِفُّوكَ فَلَا تَنْسَى، إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى، وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَى، فَذَكَرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَى، سَيَذَكِّرُ مَنْ يَخْشَى، وَبَيِّنْهَا الْأَشْفَى، الَّذِي يُصَلِّي النَّارَ الْكُبْرَى، ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى، قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى، وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ (اعلیٰ ۱/۱۵)

سوره اعلیٰ در آغاز، خطاب به پیامبر (ص)، ایشان را به تسبیح شایسته نام پروردگار بلندمرتبه، فرمان می‌دهد؛ پروردگاری که پس از آفرینش موجودات با هدایت تکوینی آنان را در مسیر کمال قرار داده است. سپس با بیان نمونه‌ای به رویاندن گیاهان از دل زمین برای چرای حیوانات و خشک و سیاه شدن آن ادامه می‌یابد، آنگاه بار دیگر خطاب به پیامبر (ص) می‌فرماید: ما قرآن را بر تو نازل می‌کنیم و آن را به تو می‌آموزیم. تو مردم را به اسلام فراخوان و اگر تذکر، سودمند باشد به آنان تذکر ده. در بخش سوم، مردم را در برابر دعوت پیامبر (ص) به دو دسته تقسیم می‌کند: گروهی که به موجب ترس از خدا متذکر شده، به سوی پیامبر (ص) می‌آیند و دسته شقی و بدفرجام که از وی دوری می‌گزینند و کیفر چنین گروهی آتش بزرگی است که در آن وارد می‌شوند و مرگ و زندگی در آن راه ندارد، آنگاه تأکید می‌ورزد که اهل تزکیه که بر یاد خدا و گزاردن نماز اصرار دارند رستگار می‌شوند. در پایان به رویکرد آدمیان و محور اصلی دعوت پیامبران اشاره می‌کند که شما (مردم) دنیا را بر آخرت ترجیح می‌دهید، در حالی که آخرت بهتر و پایدارتر است.

در تحلیل گفتمان آیات مذکور، پیامبر (ص) که از جانب خداوند برای فراخواندن مردم به اسلام مبعوث شده است به هنگام دعوت آنان به راه حق و عبادت خداوند از نمایه‌های مختلفی بهره می‌گیرد؛ مانند گفتمان و صحبت‌های منطقی، تذکر دادن، امر به معروف و نهی از منکر و نماز خواندن و... که تمامی این موارد حاکی از حکمت، بینش و درایت ذات

الهی و پیامبر عظیم‌الشان ایشان مبنی بر محقق ساختن کنش و برنامه مطرح شده دارد. پیامبر (ص) هژمونی اعتقاد و باور به حق بودن خداوند و یگانگی وی را با وارد شدن در آتش دوزخ و نیز رستگاری و نجات از آتش و عذاب الهی منتقل می‌کند و با کمک آن برخی از افراد را هدایت و عده‌ای دیگر را به عذاب الهی و هلاکت بشارت می‌دهد. استفاده از لایه ضمنی گفتمان یعنی «افعال و اقدامات مذکور» اگرچه برای مردم مضر است، اما به نوعی در لایه ثانویه خود به سودمندی حقانیت و احدیت خداوند اشاره دارد، مسأله‌ای که در نهایت به رستگاری و نجات برخی از افراد و نابود شدن کافران منجر می‌شود. در واقع عواطف و احساسات در قالب زمانی و مکانی مناسب خود در آیات مذکور ظهور پیدا کرده و باعث بروز جسمانه عواطف در شوشگران شده است.

۳-۱-۵- چشم‌انداز یا دورنما سازی

از دیگر عوامل بروز احساسات در فرآیند عاطفی گفتمان، موضع‌گیری گفته‌پرداز است. در واقع عواطف و احساسات زمانی بروز پیدا می‌کنند که عاملی در روند گفتمان نسبت به عوامل و پدیده‌ها موضع‌گیری از خود نشان دهد. (شعیری، ۱۳۸۴: ۱۴۰)

﴿وَالضُّحَىٰ ، وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ ، مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ، وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ ، وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ﴾ (ضحیٰ/۱-۵)

این سوره درباره مقام یتیم است که خداوند در آن نسبت کمک به یتیمان و پناه دادن به آن‌ها متذکر می‌شود. خداوند در این سوره، پس از ذکر قسم‌هایی به رسول اکرم (ص) خطاب می‌کند که: پروردگارت تو را وانگذاشته و هرگز بر تو بغض نکرده است؛ و قطعاً آخرت برای تو بهتر از دنیا خواهد بود و در آخرت پروردگارت به تو آنقدر عطا می‌کند تا خرسند گردی.

در سرتاسر گفتمان آیات مذکور حقانیت، قدرت، رأفت و حکمت خداوند مطرح می‌شود. موضع خداوند در این گفتمان یک موضع معنوی و دینی است؛ بدین ترتیب که چشم‌انداز خود را در خلال گفتمان تولید و به گفته یاب انتقال می‌دهد و با استفاده از آیات مذکور جایگاه خداوند و صفات برتر و نیک ایشان ثابت می‌شود. در نتیجه خداوند توانسته دورنمایی قابل تحقق از صفات خویش و لزوم حرکت به سمت حقانیت را ترسیم کند. دور‌نمایی که در خواسته‌های ایشان از پیامبر (ص) و مخاطبان عام در خصوص رفتار مهربانانه با یتیمان و افراد بی‌سرپناه ظهور پیدا کرده و باعث انتقال امید عاطفی «رأفت، رحمت و رضایت الهی» شده است.

۳-۱-۶- کنش زایی و سکون

آخرین موردی که گفتمان را عاطفی می‌سازد، مبحث کنش‌زایی و سکون عنصر عاطفی

است. در واقع هرگاه عنصر عاطفی موجب کنش گردد، عنصر زایا نامیده می‌شود و بالعکس هرگاه عنصر عاطفی؛ علاوه بر توقف خود، مانع بروز کنش دیگری نیز شود، با نوعی سرکوب و سکون مواجه است. صحبت‌های منطقی و هوشیارکننده، شوشی مبتنی بر یقین را در تعداد کمی از شوش‌گران پدید آورد؛ و این نمای عاطفی تولید شده آنان موجبات کنش بعدی را در آن‌ها فراهم آورد. در حقیقت «زبان باز نمودی از دنیا است و تولیدات زبانی از شیوه حس کردن مایه می‌گیرد و به گونه‌ای می‌تواند از صافی حواس عبور کند؛ بنابراین هر یک از حواس می‌توانند، منشأ تولیدات زبانی به شمار روند.» (راد منش و شعیری، ۱۳۹۲: ۱۴)

- ﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ، وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا، فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ، وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ، فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ (نازعات/۳۷-۴۰)

این سوره تأکیدی است بر روز قیامت و اشاره به مناظر هول‌انگیز و وحشتناک قیامت دارد و این که اشاره‌ای است به این که انکار معاد انسان را به چه گناهی آلوده می‌کند. در این سوره سرنوشت طغیانگران و نیکوکاران بیان می‌شود و نیز درباره سرکشی فرعون و یارانش و سرباز زدن از دعوت حق سخن می‌گوید.

در حقیقت بر اساس گفتمان کلی موجود در آیات ملاحظه می‌شود تعدادی از انسان‌ها از دعوت حق سرباز زده و در برابر خداوند طغیان می‌کنند و زندگی دنیا را بر زندگی عقبی مقدم داشته که سرنوشت آن‌ها مشخص و واضح است؛ اما تعدادی دیگر از افراد وجود دارند که دعوت الهی را پذیرفته و از مقام پروردگارشان می‌ترسند و خود را از هوا و هوس باز داشته‌اند و جایگاه چنین افرادی بهشت برین است. چنین افرادی در ادامه سوره نازعات از زمان برپایی روز قیامت می‌پرسند و نسبت به آن ایمان می‌آورند. به این ترتیب عدم پذیرش دعوت حق توسط برخی از افراد، مقدمات کنش‌هایی همچون طغیان و عدم ایمان به خداوند را در تعداد کمی از شوش‌گران ایجاد می‌کند و در کسانی که از دعوت حق سرباز نمی‌زنند و نسبت به خدا و روز قیامت ایمان می‌آورند، کنش‌هایی چون ایمان به خدا و بهشت، حمد و ثنای الهی و ترک سرکشی و طغیان را به دنبال دارد.

این گفتمان، اگر چه در تعداد کمی از افراد تأثیرگذار است، با این وجود گفتمانی زایا است؛ چرا که گفتمان موجود، گفتمانی انقلابی و کنش‌زا است و تعدادی از شوش‌گران را بر آن می‌دارد تا پس از به وقوع پیوستن عینیت و صدق کلام الهی به حقانیت و احدیت خداوند بیش از پیش باورمند شوند. در مجموع می‌توان گفت که عناصر سازنده گفتمان عاطفی (کنش زایی و سکون، نقش افعال مؤثر، ریتم و آهنگ، چشم انداز، صحنه‌پردازی و نقش جسمی ادراکی) در جهت تعلیم و انتقال گفتمان هژمونیک حقانیت و احدیت است.

نتیجه گیری

در این مقاله با استفاده از رویکرد نشانه-معناشناسی بعد عاطفی گفتمان در برخی از آیات انتخابی از جزء ۳۰ قرآن کریم بررسی شد و یافته‌های پژوهش عبارت‌اند از:

- گفتمان آیات با وجود کوتاه بودن و ایجاز، فضایی منسجم و گسترده را به تصویر می‌کشد. تصویرسازی همراه با تخیل، دقت در انتخاب کلمات و ایجاد امید در دل مخاطب به تغییر شرایط از وضع ظاهری با کلماتی آهنگین و عباراتی کوتاه بیان شده است.

- افعال مؤثر، دور‌نماسازی، صحنه‌های عاطفی، آهنگ و نمود، کنش‌زایی و سکون و جسامت به ایجاد بار عاطفی و زیباتر شدن کلام کمک کرده‌اند و از طرفی غلبه فضای عاطفی بر فضای شناختی باعث زیباتر شدن کلام گردیده است که این امر مخاطب را به درک فضای گفتمان عاطفی رهنمون می‌سازد.

- تحلیل نظام عاطفی گفتمان آیات بیانگر این مطلب است که تمام عناصر سازنده گفتمان عاطفی دو مفهوم را تولید می‌کنند؛ الف) تعلیم برنامه دین و عبودیت ب) انتقال گفتمان هژمونیک حقانیت و احدیت خداوند.

- فضای گفتمان عاطفی بر آیات قرآن کریم بسیار مشهود است و گونه‌های تقابلی شناختی و دخیل در تولید به معنا به گونه‌هایی سیال و ناپایدار تغییر می‌یابند و به کارگیری رویکرد نشانه‌معناشناسی باعث افزایش عاطفه و احساس در کلام شده و بر اثربخشی آن بر مخاطب را می‌افزاید.

کتابنامه

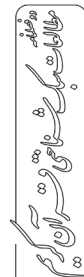
- قرآن کریم
- اسماعیلی، عصمت و کنعانی، ابراهیم، ۱۳۹۲: تحلیل نشانه-معناشناختی شعر باران، فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی، شماره بیست و پنجم، صص ۸۹-۵۹.
- پارسا، سید احمد و رحیمی، منصور، ۱۳۹۶: بررسی نشانه-معناشناسی داستان لیلی و مجنون جامی بر پایه تحلیل گفتمان، فنون ادبی (علمی-پژوهشی) صص ۱-۱۸.
- حسام پور، سعید، مهرابی، امین، ۱۳۹۵: تجزیه و تحلیل نشانه-معناشناسی شعر «حلاج» شفیعی کدکنی، فصلنامه ایران نامگ، شماره چهارم، صص ۷۰-۵۰.
- خراسانی، فهیمه، غلامحسین زاده، غلامحسین، شعیری، حمیدرضا، ۱۳۹۴: بررسی نظام گفتمانی شوشی در داستان سیاوش، فصلنامه پژوهش‌های ادبی، شماره چهل و هشتم، صص ۵۳-۳۵.
- داودی مقدم، فریده، ۱۳۹۳: تجزیه و تحلیل ادبی زبان داستان قرآنی موسی (ع) و خضر از منظر نظام‌های گفتمانی، فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهش‌های ادبی-قرآنی، صص: ۱۳۳-۵۹.
- رادمش، شبنم السادات و شعیری، حمیدرضا، ۱۳۹۲: بررسی نشانه-معناشناختی رابطه عنوان و نقاشی: مطالعه موردی تاووم خاطره اثر سالوادر دالی و جیغ اثر ادوارد مونش، فصلنامه تخصصی نقد ادبی، صص: ۳۰-۷.
- ساسانی، فرهاد، ۱۳۸۹: معناکاوی: به سوی نشانه‌شناسی اجتماعی، تهران: علم.
- شعیری، حمیدرضا، ۱۳۸۴: بررسی نقش بنیادی ادراک حسی در تولید معنا، شناخت، ش ۴۶-۴۵، صص ۱۳۱-۱۴۶.

- شعیری، حمیدرضا، وفایی، ترانه، ۱۳۸۸: راهی به نشانه - معناشناسی سیال با بررسی مورد ققنوس نیما، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۵: تجزیه و تحلیل نشانه - معناشناختی گفتمان، تهران: سمت، چاپ اول.
- _____، ۱۳۹۵: نشانه - معناشناسی ادبیات: نظریه و روش تحلیل گفتمان ادبی، تهران: مرکز نشر آثار علمی، دانشگاه تربیت مدرس.
- گریماس، آلژیرداس، زولین، ۱۳۸۹: نقصان معنا، ترجمه و شرح حمیدرضا شعیری، تهران: علم.
- معین، بابک، ۱۳۸۵: گفته پردازی در تبلیغات، مقالات دومین هم‌اندیشی نشانه‌شناسی هنر، تهران: فرهنگستان هنر، صص ۱۷۹-۱۹۴.
- نابی، سلما و شعیری، حمید رضا، ۱۳۹۵: تحلیل بازنمایی سکوت بر اساس کارکرد تنشی گفتمان در سینمای کیشلوفسکی، دوفصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه هنر، صص ۶۵-۷۹.
- هاشم زاده هریسی، هاشم، ۱۳۱۷، شناخت سوره های قرآن. تهران: صدر.
- Benvenistee, 1974: L'appareil formal de le nonciation in in language, paris, larousse.

Bibliography

- The Holy Quran
- Ismaili, Esmat and Kanaani, Ebrahim, 2013: Analysis of the semantic-semantic sign of rain poetry, Quarterly Journal of Persian Language and Literature, No. 25, pp. 89-59.
- Parsa, Seyed Ahmad and Rahimi, Mansour, 2017: A study of the semantic_symmetry of the story of Lily and Majnoon Jami based on discourse analysis, literary techniques (scientific_research) pp. 1_18.
- Hesampour, Saeed, Mehrabi, Amin, 2016: Analysis of the sign-semantics of the poem "Hallaj" by Shafiee Kadkani, Iran Namg Quarterly, No. 4, pp. 70_50.
- Khorasani, Fahimeh, Gholamhosseinzadeh, Gholamhossein, Shairi, Hamidreza, 2015: A Study of the Shushi Discourse System in Siavash's Story, Quarterly Journal of Literary Research, No. 48, pp. 53_35.
- Davoodi Moghadam, Farideh, 2014: Literary Analysis of the Language of the Quranic Story of Moses (pbuh) and Khidr from the Perspective of Discourse Systems, Quarterly Journal of Literary-Quranic Research, pp: 133-59.
- Radmanesh, Shabnam Sadat and Sha'iri, Hamid Reza, 2013: A Study of the Semantic_sign of the Relationship between Title and Painting: A Case Study of Memory Continuation by Salvador Dali and Scream by Edward Munch, Literary Criticism Quarterly, pp: 30_7.
- Sasani, Farhad, 2010: Meaning: Towards Social Semiotics, Tehran: Science.
- Poetry, Hamidreza, 2005: A study of the fundamental role of sensory perception in the production of meaning, cognition, pp. 46-45, pp. 131-146.
- Poetry, Hamidreza, Vafaei, Taraneh, 2009: A way to the sign_of_fluid semantics with a case study of Phoenix Nima, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- _____, 2006: Analysis of the semantic_signal sign of discourse, Tehran: Samat, first edition.

- _____.2016: Semantics_Literature: Theory and Method of Literary Discourse Analysis, Tehran: Scientific Works Publishing Center, Tarbiat Modares University.
- Garms, Algeridas, Zoulin, 2010: Lack of meaning, translation and description by Hamidreza Shairi, Tehran: Alam.
- Moein, Babak, 2006: Discourse in Advertising, Articles of the Second Symposium of Art Semiotics, Tehran: Academy of Arts, pp. 179-194.
- Naebi, Selma and Sha'iri, Hamid Reza, 2016: Analysis of the Representation of Silence Based on the Tension Function of Discourse in Kieslowski Cinema, Bi-Quarterly Journal of Art University, pp. 79_65.
- Hashemzadeh Harisi, Hashem, 1937, Recognition of Quranic chapters. Tehran: Sadr.
- Benveniste, 1974: L'appareil formel de la nonciation in in language, paris, Larousse.



سال سوم
شماره اول
پیاپی: ۵
پاییز و زمستان
۱۳۹۸

ارتباط علوم ادبی و قرآن (بررسی علم بیان با نگاهی بر آرای علامه طباطبائی و آلوسی)

(تاریخ دریافت: ۹۹/۰۷/۱۰ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۹/۳۰)

زهرا سلیمی^۱
سید محمد میرحسینی^۲

چکیده:

علوم ادبی از مهم‌ترین مباحث مرتبط با علم تفسیر است که آگاهی از آن بر هر مفسری لازم می‌آید. علم بلاغت یکی از انواع علوم ادبی است که جایگاه ویژه‌ای در تبیین مفاهیم قرآنی دارد. اثبات بلاغت زیبایی قرآن کریم با مقایسه آرای دو مفسر مطرح اهل تسنن و تشیع؛ آلوسی و علامه طباطبائی برای عمق بخشیدن به فهم کلام وحی الهی هدف این پژوهش است که با روش توصیفی-تحلیلی و از طریق بررسی نمونه‌هایی از قرآن کریم بدان پرداخته می‌شود. برخی دستاوردهای حاصل از پژوهش را می‌توان این‌گونه بیان کرد: حجم و کمیت استفاده از علم بلاغت در دو تفسیر المیزان و روح المعانی یکسان نیست؛ میزان بهره‌مندی از این علم در تفسیر روح المعانی بیش‌تر از المیزان است. با توجه به این مطلب که تفسیر المیزان، تفسیری فلسفی-اجتماعی است، نگاه مفسر به این علوم، نگاهی ابزاری برای بیان بهتر تعالیم الهی است در حالیکه در تفسیر روح المعانی از جایگاه ویژه و مستقلی برخوردار است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، بلاغت، روح المعانی، المیزان.

۱. مقدمه

تفسیر قرآن کریم یکی از مهم‌ترین علوم اسلامی است که به حق می‌توان آن را والاترین و ارزشمندترین علوم به شمار آورد. مفسران با توجه به جایگاه والای این علم، برای تبیین مفاهیم الهی از ادبیات و علوم ادبی مانند لغت، بلاغت، نحو و صرف بهره گرفته‌اند و این

(۱) دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، (نویسنده مسئول)، ایمیل: zahrasalimi1998@yahoo.com

(۲) دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، ایمیل: mirhoseini@hum.ikiu.ac.ir

علوم نیز در سایه قرآن کریم به اوج رشد و کمال خود رسیده است. درک زیبایی جایگزینی الفاظ و اسلوب‌های بلاغی برای ارائه هر چه بهتر مفاهیم به مخاطب، انگیزه اصلی برای پرداختن به موضوع «بررسی جنبه‌های بلاغی در دو تفسیر المیزان و روح المعانی» است تا از درون این موضوع و دریافت نقش و جایگاه این علوم، میزان پرداختن مفسران به این موضوع بررسی شود. لذا اسرار و اغراض بلاغی مورد توجه دو مفسر در بخش بیان مطرح می‌گردد تا میزان تلاش آنان در اقناع مخاطب با استفاده از روش‌های بیانی و بلاغی نشان داده شود؛ چرا که روش‌های بیانی، حقایق معنوی و عقلانی را در قالب محسوس بیان می‌کنند که بر جنبه هدایتی و تربیتی قرآن کریم تأکید داشته باشند. توجه به این جنبه برای متخصصان علوم قرآن و مفسران بسیار کارساز و سودمند است. علوم بلاغی بررسی می‌شود؛ زیرا این جنبه با هدف تأثیرگذاری در عاطفه مخاطب و تشویق و ترغیب او به کار گرفته می‌شود یا پرداختن به این جنبه خاصیت ایجاز و مختصر گویی قرآن کریم را آشکار می‌سازد و امور معنوی و عقلانی را به صورت محسوس برای مخاطب ملموس می‌سازد. پرداختن به جنبه بدیعی نیز منجر به کشف و دریافت زیبایی‌های هنری قرآن کریم در کنار زیبایی‌های معنوی می‌شود. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی در پی پاسخ به سوال زیر است: جایگاه و نقش علم بیان از مباحث بلاغت در دو تفسیر المیزان و روح المعانی چگونه تبیین می‌گردد؟

علوم قرآنی و ویژگی‌های قرآن در ابعاد گوناگون مورد بحث و پژوهش قرار گرفته است. قرآن کریم با ویژگی بلاغت و فصاحت و معانی والا و الفاظ زیبا آن چنان بر جان و دل تأثیر می‌گذارد که افراد زیادی را می‌تواند جلب نماید. بی‌تردید بررسی علم بلاغت به‌ویژه مبحث بیان با جایگاه عظیمش، شأن و منزلت والای قرآن کریم را بیش از پیش تبیین می‌کند. آثاری که به این جنبه پرداخته‌اند، بسیار زیاد و غیرقابل بررسی هستند و مجال سخن از این‌ها در تحقیق حاضر نیست. بنابراین به آثاری که با عنوان کلی علوم ادبی در قرآن مورد بررسی قرار گرفته‌اند، اشاره می‌شود. با توجه به این مطلب که مباحث ادبی در قرآن کریم شامل لغت، نحو، صرف و بلاغت است، بسیاری از پژوهش‌های دانشگاهی فقط به یک جنبه از این موارد پرداخته‌اند، لذا آثاری که به‌طور کامل به این مورد پرداخته‌اند می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

کتاب «تأثیر قرآن در پیدایش و پیشرفت علوم ادبی» اثر علی محمد میر جلیلی (۱۳۸۹) نمونه‌ای است که مؤلف در آن به تأثیر قرآن در پیدایش و پیشرفت علوم ادبی اعم از لغت، صرف و نحو پرداخته و جایگاه قرآن را در این موضوع مورد بررسی قرار داده است. کتاب «تأثیر علوم ادبی در فهم قرآن» از محمد فلاحی قمی (۱۳۸۹) اثری است که مؤلف در آن بر رابطه و تأثیر قرآن و علوم ادبی بر یکدیگر توجه داشته است و نقش علوم ادبی در درک و دریافت پیام قرآنی را تبیین می‌کند. «نقش علوم ادبی در فهم و تفسیر آیات» از علی

نصیری (پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم ۱۳۸۸) عنوان مقاله‌ای است که به بررسی تأثیر علوم ادبی بر قرآن کریم پرداخته است. در مورد دو تفسیر المیزان و روح المعانی نیز به موارد زیر می‌توان اشاره داشت: پایان‌نامه‌ای با عنوان «مباحث ادبی در تفسیر المیزان» از ملک پیرزادنی (تربیت مدرس، ۱۳۸۴) که در زمینه مباحث ادبی تفسیر المیزان نگاشته شده و نویسنده در آن به معرفی کتاب المیزان و علامه طباطبائی و تبیین مباحث لغوی، صرفی و نحوی این کتاب پرداخته است. این پژوهش به جنبه بلاغی به‌ویژه علم بیان که موضوع اصلی پژوهش پیش روست، توجهی نداشته است. همچنین مقاله «بررسی تطبیقی علوم ادبی در تفسیر المیزان و کشف (جزء اول قرآن کریم)» (مولایی نیا، مظفری، ۱۳۹۴: مجله تطبیقی قرآن و علوم حدیث) عنوان پژوهش دیگری است که نویسنده در آن مباحث ادبی تفسیر المیزان را با تفسیر کشف تطبیق داده و منحصر در علوم بلاغی نمی‌باشد؛ بلکه بر تمام علوم ادبی اعم از نحو، صرف، لغت و بلاغت اشاره کرده‌اند. رساله دکتری، صالح ابراهیم مضوی محمد، تحت عنوان «جهود الألوسی البلاغیة من خلال کتابه روح المعانی» (جامعه أم درمان الاسلامیة، ۲۰۰۸-۲۰۰۹) در بلاغت و نقد عنوان پژوهش دیگری در چهار فصل تدوین گشته است، در این پژوهش ضمن آیات قرآن مباحث بلاغی شامل معانی، بیان و بدیع را مورد بررسی قرار داده‌اند، ولیکن به صورت گذرا و به شکل نمونه و در مواردی بسیار اندک به این مباحث توجه داشته‌اند. هر یک از این آثار در ابعاد و اشکال مختلف، به بررسی جنبه‌های مختلف دو تفسیر پرداخته و به جایگاه و نقش علوم ادبی در این دو کتاب اهتمام ورزیده‌اند که هر کدام به نوبه خود حائز اهمیت است. اما تمایز و مشخصه افتراق بحث حاضر با موارد فوق در این است که مؤلف سعی بر آن دارد؛ اولاً جنبه‌ی بلاغت را به صورت تطبیقی در دو تفسیر مورد بررسی قرار دهد و ثانیاً توجه و پرداختن به جنبه بلاغی در تفسیر المیزان تا حدودی مغفول مانده و حق مطلب در این مورد به خوبی ادا نشده است، لذا بررسی کلام الهی از دریچه علوم ادبی و مبتنی بر نظر دو مفسر هدفی است که این پژوهش به دنبال آن است. در ورای همه این موارد، هدف اصلی آن است که این پژوهش حلقه ارتباطی میان ما و خداوند حکیم قرار گیرد تا از طریق آن، حقایق و زیبایی‌های معجزه و وحی الهی بیش از پیش درک شود.

۲. چارچوب نظری

۲.۱. بلاغت

بلاغت ویژگی قائم در نفس متکلم است که به واسطه آن می‌تواند کلامی بلیغ را در هر غرضی که به دنبال بیان آن است، بر زبان آورد و هر بلیغی نیازمند موارد زیر است: الف) موهبت و طبع شعری، ذهن فعال و خیال بارور که این‌ها صفات خلقی است. ب) فرهنگ لغوی، نحوی و معرفت و شناخت احوال و شرایط نفوس انسانی و سرشت آن‌ها و توجه

به محیط طبیعی و اجتماعی که این‌ها صفات اکتسابی هستند. (ابوالعدوس، ۱۴۲۷: ۴۹) اما عبدالقاهر جرجانی با نظریه نظم خود متمایز از دیگران گردید و در کتاب دلائل الاعجاز خود می‌گوید: اتفاق و اتحاد علماء بر بزرگی و جایگاه نظم را دانستم و دیدم که آن را بسیار بزرگ می‌دانند و همگی متفق‌اند که اگر نظم نباشد، هیچ کلامی ارزش ندارد هر چند که در معنای خود به نهایت شگفتی برسد. (جرجانی، ۱۴۰۷: ۵۲) الزیات با مقایسه بلاغت قدیم و مفهوم اسلوب نزد غربیان معتقد است: اسلوب روش ویژه نویسنده یا شاعر در انتخاب الفاظ و تألیف کلام است. وی از آنچه عبدالقاهر پیرامون نظم بیان می‌کند، تأثیر پذیرفته و اسلوب را این‌گونه تعریف می‌کند: روش خلق اندیشه و تولید آن و ابراز در صور لفظی مناسب. اسلوب خلق الفاظ به واسطه معانی و خلق معانی به واسطه الفاظ است. اسلوب ترکیبی هنری از عناصر مختلف است که هنرمند از ذهن و درون و ذوق خود آن‌ها را بیان می‌دارد که این عناصر همان افکار، عواطف، الفاظ مرکب و محسنات است. (عبدالمطلب، ۱۹۹۴: ۹۹) قرآن کریم در عصری نازل شده است که بلاغت و فصاحت در اوج توجه و عنایت بوده و کلام الهی به عنوان معجزه نبوی به بهترین وجه نمایانگر بلاغت و فصاحت بوده است. هر تفسیری از قرآن کریم نیز در دوره‌ای خاص و در شرایط ویژه‌ای نگاشته شده است، بدین سبب هر مفسر به گونه‌ای متمایز از سایرین به کاربرد علوم ادبی توجه دارد و بسیاری از مفسران درک لطائف و زیبایی‌های کلام الهی را در گرو علوم بلاغی می‌دانند و مهم‌ترین نقش علم بلاغت در تفسیر قرآن کریم، آگاهی از زیبایی‌های هنری آن برای اثبات برتری کلام الهی نسبت به کلام بشری است. اما باید گفت: تأثیر و ارزش این علوم در تفسیر قرآن کریم وقتی مشخص می‌شود که مفسر زیبایی هنری و دینی را در هم آمیزد و زیبایی‌های هنری را در خدمت معنا به کار گیرد. در تأیید آنچه بیان شد، ابن عاشور می‌گوید: «تفسیر هیچ مفسری را در بیان معانی قرآن نمی‌توان در حد کمال مطلوب دانست، مگر زمانی که مفسر با همت خود به مقدار کم یا بیش نکات ظریف و جوه بلاغی آیات مورد تفسیر را بیان کند. مفسر قرآن باید آنچه را در قرآن به شیوه عربی آمده است، ویژگی‌های بلاغی و دلیل برتری آن بر کلام عرب را بیان نماید؛ در غیر این صورت و عدم توجه به این شیوه، تفسیر او به منزله ترجمه خواهد بود.» (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱، ۱۰۰)

۲.۲. علم بیان

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (الرحمن/ ۱-۴) طبق این آیه بیان، نعمتی است که خداوند بر بندگانش ارزانی داشته است. بیان در لغت به معنای ظهور و وضوح است و در اصطلاح علماء بیان، علمی است که به واسطه‌ی آن معنای واحدی با روش‌های مختلف، با وضوح و روشنی خاص بیان می‌گردد و منظور از آن مجموعه قواعدی است که به واسطه‌ی آن معنای واحدی در قواعد تشبیه، ضوابط استعاره،

مجاز و کنایه مورد بررسی قرار می‌گیرد. (عبدالفتاح فیود، ۱۴۳۶: ۱۳) به عبارت دیگر باید گفت: علم بیان از علوم مورد نیاز مفسر است؛ چراکه به وسیله‌ی آن ویژگی ترکیب عبارات از حیث وضوح و پنهانی معانی مشخص می‌گردد. (الذهبی، ۱۱۱۹: ۹)

۳. پردازش تحلیلی موضوع

در بخش بیان مباحث تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه مورد بررسی قرار می‌گیرد. علامه طباطبایی و آلوسی با توجه و عنایت خاصی به تشبیهات موجود در قرآن کریم از خلال تفاسیر خویش و در آیاتی که شامل این عنصر بلاغی است، پرداخته‌اند و مانند سایر علمای بلاغت از اصطلاحاتی چون (تشبیه، تمثیل و مثل) برای بیان آن استفاده نموده‌اند. در بسیاری از پژوهش‌ها این صنعت بلاغی مورد توجه قرار گرفته و تقسیم‌بندی تشبیه بر مبنای انواع آن اعم از تشبیه مفرد، مرکب یا تقسیم‌بندی بر اساس اغراض تشبیه اعم از بیان حال مشبه و ... بوده است، لیکن تشبیه در این پژوهش با توجه به اینکه به صورت تطبیقی بین دو تفسیر المیزان و روح المعانی بوده است و با توجه به اینکه این صنعت در تشبیه المیزان کم‌تر مورد توجه مفسر بوده است، لذا نمونه‌ها متناسب با تفسیر المیزان انتخاب و نظر آلوسی در مقایسه با آن بیان می‌گردد. تقسیم‌بندی تشبیه نیز با توجه به مضمون و محتوای عبارات در دو بخش تشبیهات برهانی و تشبیهات بیانی صورت می‌گیرد.

۳.۱. تشبیه

تشبیه باعث فعال شدن ذهن مخاطب و تحریک توان فکری و راهنمای اوست. به عبارت دیگر همان‌طور که ابن اثیر نیز گفته است به واسطه‌ی تشبیه می‌توان یک معنا را برای نفس دوست داشتنی یا ناپسند جلوه داد. (ابن اثیر، بی تا: ۱، ۹۹) در بیان از جایگاه تشبیه در بلاغت باید گفت: تشبیه از وسایل بیانی است که توان و قدرت خود را از خیال می‌گیرد؛ همان‌طور که طراحی و تصویرگری به ابزار مخصوصی چون رنگ‌ها و عناصر محیطی نیازمند است تا طبیعت را به زیبایی به تصویر کشد، تشبیه نیز همانند آن‌ها نیازمند عنصر خیال است تا از اندیشه‌ای پرده بردارد و عاطفه‌ای را برانگیزد. (لاشین، ۱۴۱۸، ۱۰۶)

۳.۱.۱. تشبیهات بیانی

این نوع تشبیه در مقام استدلال یا اثبات حکم نیست، بلکه به توضیح و تبیین مضمون و تقریب معنای آن در ذهن مخاطب و تصویرسازی در خیال وی می‌پردازد.

علامه طباطبایی به صورت مفصل اسلوب تشبیه را در آیه ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ

النَّارَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿بقره/۲۷۵﴾ توضیح می‌دهد و معتقد است: تشبیهی که در آیه است و رباخوار را به کسی تشبیه کرده که در اثر مس شیطان دیوانه شده، خالی از این مفهوم نیست که دیوانه شدن در اثر مس شیطان امری ممکن است؛ زیرا هر چند آیه شریفه بر این دلالت ندارد که همه دیوانگان در اثر مس شیطان دیوانه شده‌اند، ولی تا این حد دلالت دارد که برخی جنون‌ها در اثر مس شیطان رخ می‌دهد. علامه معتقد است: آیه بر این دلالت ندارد که مس به وسیله خود ابلیس انجام می‌شود؛ چون کلمه شیطان به معنای شرور است، چه از میان جنیان باشد و چه از انسان، و لیکن دلالت دارد که بعضی از دیوانگی‌ها در اثر مس جن که ابلیس هم فردی از جن است، رخ می‌دهد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲، ۶۳۲) ایشان ذیل این آیه گفته‌اند برخی از مفسران مبنی بر اینکه تشبیه آیه شریفه از باب «چون با کودک سر و کارت افتاد» می‌باشد و این مطلب عقیده نادرست مردم است که می‌گویند دیوانگان در اثر آزار و اذیت جن دیوانه می‌شوند، ولی کاربرد چنین گفتاری در قرآن کریم چون فقط به دنبال تشبیه رباخوار به جن زده بوده، هیچ عیبی ندارد و خداوند عادل‌تر از آن است که شیطان را بر عقل بنده مؤمنش مسلط فرماید. علامه طباطبایی می‌گوید: نادرستی سخن در این است: همان‌طور که خداوند والا عادل‌تر از این است که شیطان را بر عقل بنده مؤمن مسلط سازد، بزرگ‌تر از آن است که گفتار خود را مستند به یک عقیده باطل کودکانه کند، هر چند از باب ضرب المثل باشد؛ زیرا خداوند متعال فرموده است: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ فَضْلٍ وَ مَا هُوَ بِالْهَزْلِ﴾ (طارق/۱۴) اما مفسران گفته‌اند: تصرف شیطان در عقل آدمی و تباه ساختن عقل او به وسیله شیطان به دور از عدالت خداوند است. در پاسخ به آن‌ها گفته می‌شود این اشکال دقیقاً به خود شخص متوجه می‌شود که تباهی عقل را مستند به عوامل طبیعی می‌داند، چون در این صورت نیز در نهایت به خدا منتهی می‌شود. نسبت دادن جنون دیوانگان به شیطان، بدون واسطه نیست؛ بلکه شیطان اگر کسی را دیوانه می‌کند به وسیله اسباب طبیعی است. (همان، ۲، ۶۳۴) آلوسی در مورد این تشبیه نظر متفاوتی دارد و می‌گوید: عبارت ﴿كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ (بقره/۲۷۵) بدین معناست که انسان رباخوار در قیامت به صورت دیوانه محشور می‌شود. چون در روایتی از رسول اکرم (ص) ذکر شده است: بپرهیزید از گناهانی که بخشیده نمی‌شوند: ۱- غلول (خیانت)؛ زیرا هر که خیانت کند، روز قیامت با همان آورده می‌شود. ۲- رباخواری؛ چرا که انسان رباخوار روز قیامت به صورت دیوانه و مجنون محشور می‌گردد. ایشان پس از ذکر این روایت، همین آیه را قرائت نمودند. آلوسی معتقد است: این امر را عقل می‌پذیرد، چرا که این مطلب ممکن است نشانه‌ای باشد بر این که رباخواران روز قیامت با آن شناخته شوند، همان‌گونه که نیکان با نشانه‌هایی شناخته می‌شوند. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲، ۴۷) اما علامه طباطبایی با تفسیری که برای آیه مطرح نمودند، پاسخ آلوسی را نیز داده‌اند و معتقدند: فساد در گفتار بعضی از مفسرین بارز است که گفته‌اند: منظور از تشبیه رباخوار به جن زده، بیان حال رباخواران در روز قیامت است، که می‌خواهد

بفرماید: رباخواران به زودی در روز قیامت سر از قبر برمی‌دارند، در حالی که مانند افراد جنونی هستند. فساد این تفسیر در این است که با ظاهر آیه سازگار نیست. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۲، ۶۳۵) باتوجه به تفسیر علامه علت حرکات دیوانه وار رباخوار این است که او خود را از خدا جدا نموده و بندگی او را نپذیرفته و دنیا و بهره‌مندی از لذت‌هایش او را به خود مشغول ساخته است، در نتیجه بهره‌مندی از این لذایذ دنیوی بر او تأثیر می‌گذارد و وقار دینی را از او سلب می‌کند. بنابراین این حالت مختص رباخواران نیست؛ زیرا هر که دنیا پرست باشد، چنین است. اما دلیل خبط آنان در رفتارشان را این دانسته‌اند که می‌گویند: خرید و فروش هم مثل ربا است، به عبارتی وضع دنیایی فرد رباخوار بیان می‌شود؛ زیرا او به سبب غفلت از یاد خدا در بند زندگی دنیا شده و همچون دیوانگان و افراد جن‌زده رفتار می‌کند و اشاره‌ای به حالات آنان در قیامت ندارد. در نمونه اول خداوند متعال به توضیح حالات رباخواران می‌پردازد که با این توضیح در نهایت هدف تربیتی منع و حرام بودن ربا را بیان می‌کند. با توجه به اینکه آیه دارای جنبه تربیتی و هدایتی است، متناسب با کلام علامه طباطبائی بازگو کننده حالات دنیایی رباخواران است و عمل آن‌ها سبب شده وقار دنیایی خود را از دست داده و همچون انسان‌های جن‌زده عمل کنند. با این تشبیه خداوند متعال زشتی ربا را به صورت ملموس برای مخاطب توضیح می‌دهد.

۳. ۱. ۲. تشبیهات برهانی

در این نوع از تشبیه، متکلم در پی اثبات یا استدلال حکمی است. در آیه زیر خداوند متعال با تشبیه حالت فرد مشرک بر پرنده در حال سقوط، در حقیقت به دنبال اثبات توحید و یگانگی است. یعنی کسی که برای خدا شریک می‌گیرد، در واقع خود را در پرتگاه ضلالت و گمراهی قرار می‌دهد و از اوج عزت یکتاپرستی خود را به حضيض و ذلت شرک ورزی فرو می‌آورد؛ زیرا عاقبت چنین کسی قرار گرفتن در پرتگاه جهنم است.

علامه طباطبائی در تفسیر خود بر آیه ﴿حُنْفَاءُ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَطَفَهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوَىٰ بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾ (حج/۳۱) به تشبیه موجود در آیه توجه نموده و چنین می‌گوید: خداوند متعال در این آیه، تکذیب کنندگان قوم شعیب را به کسانی تشبیه می‌کند که نتوانسته‌اند در وطن اصلی خود اقامت کنند؛ چون این افراد به سبب نداشتن علاقه، خانه و زندگی به آسانی از وطن خود دور می‌شوند، بر خلاف کسانی که به وطن خود علاقه داشته و در آن مقیم هستند؛ زیرا نمی‌توانند نسبت به آن بی‌تفاوت باشند تا چه رسد به مردمی که سال‌های بسیاری در سرزمینی باشند. خداوند متعال قوم حضرت شعیب را که چنین مردمی بودند، به افرادی تشبیه نموده که هیچ علاقه‌ای به وطن خود نداشته‌اند؛ زیرا در کم‌ترین زمان و با یک زلزله شدید اثری از آن‌ها بر جای نمی‌ماند. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۴، ۵۲۷) اما آلوسی در بیان تشبیه آیه به عناصر آن به صورت جداگانه

اشاره نموده و می‌گوید: ایمان به سبب علو و برتری بر آسمان تشبیه شده و شرک ورزیدن به سبب دون و پست بودنش بر سقوط از آسمان. پس مشرک کسی است که از اوج ایمان به حضيض کفر فرو می‌افتد. در تشبیه دیگر آیه نیز هوا و هوس‌های هلاکت‌کننده که افکار او را می‌پراکند، به سرعت بال‌های پرنده تشبیه شده است. به عبارت دیگر شیطان او را در گمراهی و ضلالت سرگردان و آواره ساخته و شیطان گمراه‌کننده به باد ویرانگر تشبیه شده است که این عبارت برگرفته از آیه ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَوْزُهُمْ أَزًّا﴾ (مریم/۸۳) است. تشبیه آیه از نوع مفرق است؛ زیرا نابود کننده‌ی او یا هوا و هوس‌هایی است که او را در ورطه‌ی نابودی می‌افکند یا شیطان است که او را در معرض هلاکت قرار می‌دهد. هر چند افکار منفی نتیجه و سوسه‌های شیطان است و آیه آن دو را دو چیز جدا دانسته است. برخی نیز تشبیه را مرکب دانسته‌اند. گویا خداوند تبارک و تعالی فرمود: هر که بر خداوند شرک ورزد یقیناً خود را هلاک ساخته است و حالت او را به حالت کسی تشبیه می‌کند که از آسمان فرو افتاده و پرنده‌ای او را به سرعت گرفته یا باد بر او وزیده و او را در پرتگاه دور اداخته است. (ر. ک. آلوسی، ۱۴۱۵: ۹، ۱۴۴) علامه قسم دوم از آیه یعنی عبارت ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَطَفَهُ الطَّيْرُ﴾ این گونه می‌گوید: در این عبارت فرد مشرک در شریک گرفتن برای خداوند متعال که مساوی با سقوط از منزلت انسانی به پرتگاه ضلالت و شکار شیطان شدن است، تشبیه به کسی شده است که در حال سقوط از آسمان می‌باشد و پرنده (لاشخور) او را به سرعت می‌گیرد یا اینکه باد او را به مکانی بسیار دور می‌برد. علامه در ادامه می‌گوید: این جمله بر جمله «فَتَخَطَفَهُ الطَّيْرُ» عطف شده است و تشبیه دیگری از مشرکین، به سبب دوری از راه حق است. (ر. ک. طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴، ۵۲۷)

آیه ﴿يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَى نُصُبٍ يُوفُضُونَ﴾ (معارج/۴۳) نمونه دیگری از تشبیهات برهانی است که مفسرین به تشبیه موجود در آن توجه داشته‌اند. این آیه در مقام اثبات معاد با تشبیه برهانی است و در توصیف احوال قیامت بدان توجه داشته‌اند. آنچه دو مفسر در آن اختلاف دارند، توجه به واژه «نُصُب» در این تشبیه است. علامه طباطبایی معتقد است «نصب» به چیزی اطلاق می‌شود که به منظور علامت در سر راه نصب می‌شود تا مسافران به وسیله آن راه را گم نکنند. اما آلوسی می‌گوید: منظور از واژه «نصب» هر آن چیزی است که به جای خداوند متعال عبادت می‌شود. وی می‌گوید: همه‌ی قراء آن را به فتح نون و سکون صاد قرائت کرده‌اند که اسم مفرد و به معنای بتی است که برای عبادت نصب شده است، یا به معنای نشانه‌ای که رهرو با آن هدایت می‌شود. «یوفضون» نیز به معنای یسرعون است و سرعت در حرکت به سوی معبودهای باطل عادت مشرکان بوده است. علامه طباطبایی معتقد است که بیان معنای عبادت بت در این آیه، از کلام خداوند به دور است و تشبیه مردگان زنده شده از قبر به کسانی که به سوی بت می‌دوند، تشبیهی بعید است. آنچه از تمام تفاسیر دریافت می‌شود، توجه به برداشت آلوسی است؛ زیرا مفسران

معتقدند، آیه بدین معناست که برای حسابرسی شتابان از قبرهایشان بیرون آمده همان‌گونه که در دنیا از خانه‌هایشان به‌سوی بت‌ها می‌شتافتند، ولی بسیار تفاوت است میان این دو رفتن؛ چرا که در دنیا باکمال امنیت و آرامش به سوی خدایان خود می‌شتافتند، اما در روز قیامت به سوی خدا می‌روند، در حالی که از شدت ترس، زمین زیر پاهایشان می‌لرزد. در هر صورت آیه به دنبال اثبات معاد و امر حسابرسی است؛ زیرا در روز قیامت همگان در برابر خداوند متعال حاضر خواهند شد و کسی از این امر جدا نیست، بلکه مانند افرادی که به سوی علامت و نشانه‌ای می‌شتابند، برای رسیدگی به نتیجه اعمال و آثار خود شتابان حرکت می‌کند.

۲.۳. مجاز عقلی

مجاز عقلی مجازی است که حکم و داوری در مورد آن با عقل است و اسناد کلمه به چیز دیگر با قصد و نیت متکلم حاصل می‌شود؛ یعنی کسی که واضح لغت نیست. مثلاً در (ضرب زید عمرا) ضارب همان زید است. این همان حکمی است که متکلمی که قصد اثبات ضرب برای زید دارد، اطلاق می‌کند ولی در وضع لغت چنین نیست. (القریونی، ۱۴۰۵: ۲۹)

مجاز عقلی دارای علاقه‌های متنوعی است که متناسب با نمونه‌های ذکر شده توسط علامه و آلوسی به بیان آن می‌پردازیم:

۱.۲.۳. علاقه سببیت

﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنَ الْإِحْدَىٰ الْأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا﴾ (فاطر/۴۲) این آیه اشاره به کلام کفار مکه دارد؛ چرا که کفار مکه قبل اینکه پیامبر اکرم (ص) به سویشان بیاید، به خداوند قسم خوردند اگر پیامبری از سوی خداوند متعال برایشان آمد، در مقایسه با یهودیان و مسیحیان، هدایت یافته باشند و او را بپذیرند و دعوتش را لبیک گویند. خداوند با بهره‌گیری از مجاز در آیه فرمودند: با آمدن پیامبر اکرم (ص) نفرت از حق و هدایت ایشان دو چندان شد. متناسب با کلام آلوسی نسبت افزایش نفرت به انداز به وسیله مجاز مطرح شد؛ زیرا انداز سببی برای این نفرت بوده است.

۲.۲.۳. علاقه مسببیت

در آیه ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾ (مذثر/۵) متناسب با نظر علامه طباطبائی دوری کردن از عذاب به معنای دوری کردن از سبب آن یعنی گناهان و زشتی‌ها است. آلوسی نیز می‌گوید: رجز به معنای عذاب است و جایگزین سببی شده است که در نهایت منجر به عذاب می‌شود. در واقع خداوند فرمودند: از گناهایی که سبب عذاب می‌شوند، دوری کن. در یک نظری دیگر آلوسی معتقد است که مضافی در کلام تقدیر است و در حقیقت اصل عبارت «اسباب

الرجز» بوده است. بنابراین جمله دارای مجاز عقلی به علاقه مسببیت است؛ زیرا مسبب ذکر و سبب اراده شده است.

۳. ۲. ۳. علاقه مکانیت

علامه طباطبایی این نوع مجاز را در تفسیر آیه ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حَلِيبَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهٗ كَذٰلِكَ يَضْرِبُ اللّٰهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذٰهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُتُ فِي الْأَرْضِ كَذٰلِكَ يَضْرِبُ اللّٰهُ الْأَمْثَالَ﴾ (رعد ۱۶-۱۷) بیان نموده و معتقد است: اگر جریان و حرکت را به خود وادی نسبت داد، با اینکه وادی جاری نمی‌شود و خود آب جاری می‌شود، از باب مجاز در اسناد است؛ همان‌طور که می‌گوییم: ناودان جاری شد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱، ۴۵۹)

آلوسی در مورد این آیه می‌گوید: وادی جایگاهی است که آب فراوانی در آن جریان می‌یابد. شکاف بین دو کوه نیز این‌گونه نامیده می‌شود و بر آب جاری در درون آن نیز اطلاق می‌شود. اسم فاعل از وادی وقتی که آب در آن جریان یابد، به کار می‌رود. اگر معنای اول را در نظر بگیریم، اسناد مجازی است یا کلام مضافی در تقدیر دارد؛ یعنی اصل عبارت چنین است: (مياه اودیة) و اگر معنای دوم را در نظر بگیریم، اسناد مجازی از باب اطلاق اسم محل بر حال است. (ر. ک. آلوسی، ۱۴۱۵: ۷: ۱۲۲) آلوسی به وجود مجاز عقلی در آیه تردید دارد و آن را به گونه‌های مختلف تعلیل می‌کند. ولی علامه طباطبایی وجود مجاز بلاغی را در آن اثبات نموده و تفسیر خود را مبتنی بر آن بیان می‌دارد. اسناد جریان یافتن و حرکت وادی با وجود اینکه جریان و حرکت برای آب است، ملابست مکانی یا مجاورت است.

۳. ۲. ۴. علاقه زمانیت

نمونه‌ی این مورد را می‌توان به گفته‌ی شاعر اشاره داشت که می‌گوید:

أشباب الصغیر و أفنی الکبى
رکر الغداه و مر العشی^۱. (قزوینی، ۱۴۰۵: ۲۸)

علامه طباطبایی نیز ذیل آیه ﴿فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا﴾ (مزل/ ۱۷) به این مورد توجه نموده و گفته است: نسبت دادن تقوا و حفظ نمودن خود، به یوم از باب مجاز عقلی است و منظور حفظ کردن از عذاب آن روز است، بنابراین واژه یوما مفعول به برای «تتقون» است. آلوسی نیز معتقد است: یوما مفعول به تتقون است و در جمله مضافی در تقدیر است؛ یعنی اصل عبارت این‌گونه بوده است: «عذاب أو هول یوم» و ضمیر در فعل «یجعل» برای یوم است و جمله صفت برای آن (یوم) و اسناد در این عبارت مجازی است. برخی نیز معتقدند: ضمیر به خداوند تبارک و تعالی برمی‌گردد که در این صورت اسناد حقیقی است. ایشان ذیل آیه ﴿وَقَالَ الَّذِينَ اسْتَضَعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَنْ نَكْفُرَ بِاللَّهِ

(۱) تکرار روز و گذشت شب و روز کودک را پیر و بزرگسال را از بین می‌برد.

وَنَجْعَلْ لَهُ أَنْدَادًا وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوْا الْعَذَابَ وَجَعَلْنَا الْأَغْلَالَ فِي أَعْنَاقِ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿سبأ/۳۳﴾ به این مورد توجه کرده و می‌گوید: ما مکر شبانه روزی شما را نسبت به خود خشتی نمودیم. متناسب با اسناد و مجاز عقلی شب و روز را ماکر قرار داد.

مجاز به علاقه زمانی در آیه ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى﴾ (ضحی/۲) مشاهده می‌شود که آلوسی در تفسیر عبارت، منظور از «اللیل اذا سجدی» را زمانی می‌داند که اهل آن ساکت هستند و واژه «سجو» را به معنای سکون آورده است. اما در ادامه به نقل از برخی علماء مضافی در تقدیر گرفته است و اصل عبارت را «سکن الناس و الاصوات فیه» ذکر می‌کند. بنابراین «سجو» در آیه به «لیل» که زمان است، نسبت داده شده و در اصل کائنات و موجودات هستند که ساکن می‌گردند و شب آرام می‌گیرد.

۳. ۲. ۵. فاعلیت

از دیگر علاقه‌های مجاز عقلی است که نمونه‌ای از آن را در تفسیر المیزان نیافتهم ولی آلوسی ذیل ﴿وَ إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾ (اسراء/۴۵) به اسناد مجازی با علاقه فاعلیت اشاره کرده و می‌گوید: اخفش معتقد است مفعول به معنای فاعل است مانند میمون و مشثوم که به معنای یامن و شائم است، همان‌گونه که فاعل نیز به معنای مفعول به کار می‌رود؛ همچون عبارت «ماء دافق» که به معنای مدفوق است. مستور نیز در این آیه به معنای پناهنده است و به نقل از آلوسی آیه ﴿جَنَّاتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا﴾ (مریم/۶۱) نمونه دیگری از این علاقه مجازی است. بدین صورت که اسم مفعول به معنای اسم فاعل است؛ زیرا ناگزیر وعده می‌آید. ولی به باور برخی اسم مفعول اصل و به معنای بهشت است که مؤمنین در آن وارد می‌شوند.

۳. ۲. ۶. مفعولیت

آیه ﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ﴾ (قارعه/۷) دارای مجاز عقلی به علاقه مفعولیت است. آلوسی به توضیح آن پرداخته و می‌گوید: عبارت «عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ» به معنای مفعول یعنی مرضیه است و اسناد در این عبارت مجازی است. اما در ادامه عبارت را به اشکال دیگری نیز مورد بررسی قرار می‌دهد و معتقد است که دارای مجاز مرسل یا استعاره می‌باشد؛ چرا که لازمه خواستن چیزی رضایت به آن است. ولی علامه در این مورد دو نظر دارد؛ یک آنکه کلام دارای مجاز عقلی است و دو اینکه «راضیه» به معنای «ذات رضی» است، یعنی معیشتی رضایت بخش. علامه طباطبائی نیز در آیه ﴿نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ﴾ (علق/۱۶۷) به این مورد پرداخته و می‌گوید: در این آیه کلمه «ناصیه» را به صفت «کاذبه» و «خاطئه» توصیف کرده است، با اینکه این دو صفت، صفت صاحب پیشانی می‌باشد. این نسبت دادن از باب مجاز است و متناسب با کلام آلوسی مجاز به علاقه جزئیت است.

۳.۳. مجاز مرسل

این نوع از مجاز کاربرد فراوانی در کلام عرب و قرآن کریم دارد و علاقه‌های فراوانی برای آن ذکر گردیده است. در خطبه ۱۹۴ نهج البلاغه از کلام امیرالمومنین (ع) می‌بینیم، ایشان در وصف احوال رسول اکرم (ص) در رویارویی با منافقین چنین می‌فرمایند: «وَصَرَبَتْ إِلَيَّ مُحَارَبَتَهُ بَطُونًا رَوَّاحِلَهَا، حَتَّى أَنْزَلْتُ بِسَاحَتِهِ عَدَاوَتَهَا مِنْ أُبْعَدِ الدَّارِ وَ أَسْحَقِ الْمَزَارِ»، واژه عداوت به معنای حرب‌ها است. زیرا عداوت و دشمنی سبب جنگ است که جمله دارای مجاز مرسل و از باب اطلاق سبب بر مسبب است. یعنی در جنگ با رسول خدا (ص) شتافتند. (رضی، ۱۴۱۱: ۳۰۷)

۳.۳.۱. علاقه سببیت

آیه ﴿وَأَذْكُرُ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْحَقَ وَ يَعْقُوبَ أُولَى الْأَيْدِي وَ الْأَبْصَارِ﴾ (ص/۴۵) نمونه‌ای است که هر دو مفسر به وجود مجاز مرسل در آن اتفاق نظر دارند. آلوسی معتقد است: معنای عبارت «أولى الأبصار و الأيدي» یعنی «أولى القوة فى الطاعة و البصيرة فى الدين». واژه آیدی مجاز از قدرت و توان و أبصار جمع بصر به معنای بصیر است. مشهور است تفسیر آیه این‌گونه می‌باشد: «أولى الاعمال الجلیلة» یعنی صاحبان اعمال شریف، سعادت‌مندان و علوم والا؛ چرا که در جمله سبب «آیدی» را ذکر و مسبب «توان و قدرت» را اراده نموده است. ابصار به معنای بصائر مجاز است، از آنچه علوم از آن منشعب می‌گردد. در هر دو عبارت تعریض و کنایه بر جهل باطلان است که فاقد توان و بصیرت هستند و جمله آنان را به سبب ترک جهاد توییح می‌کند. همچنین برخی گفته‌اند: «الأیدی» به معنای نعمت است. یعنی صاحبان نعمت‌هایی هستند که خداوند بر آنان ارزانی داشته است، همچون نبوت و منزلت یا صاحبان نعمت و احسان بر مردم هستند به سبب ارشاد و تعلیم بر آنان. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۲، ۲۰۱) علامه طباطبایی ضمن مقایسه بهره‌مندی انسان و حیوانات از نعمت دست و چشم معتقد است، این دو واژه در معنای کنایی به کار رفته‌اند و منظور این است که پیامبران در اطاعت خداوند، رساندن خیر به مردم و در حس بینایی‌شان در تشخیص اعتقاد و عمل حق بسیار قوی بوده‌اند و با چشم خود راه‌های عافیت و سلامت را از موارد هلاکت و نابودی تمیز می‌دادند و به حق می‌رسیدند، نه اینکه حق و باطل برایشان یکسان باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷، ۳۲۱) متناسب با نظر دو مفسر، «أولى الأیدی و الابصار» کنایه از عمل صالح است که در آیه تعریضی است بر افرادی که عمل صالح انجام نمی‌دهد و در دین خدا بصیرت ندارند؛ به همین سبب شایسته توییح و مذمت‌اند. آیدی جمع ید به معنای عضوی از بدن، کنایه از اعمالی است که به واسطه دست انجام می‌شود، ولی جمع ید به معنای نعمت مجاز مرسل است با علاقه سببیت؛ زیرا دست سببی است برای کسب نعمت؛ اما به کار بردن معنای «قوت و نیرو» با سیاق آیه مناسب نیست.

آلوسی در تفسیر خود بر آیه ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيُنَزِّل لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ﴾ (غافر/۱۳) می‌گوید: سبب رزق باران است؛ یعنی جمله دارای مجاز مرسل به علاقه مسببیت است. ولی علامه طباطبایی می‌گوید: مفسران، «رزق» در آیه را به باران و «سما» را به سمت بالا تفسیر کرده‌اند. می‌توان گفت: منظور از «رزق» خود آن ارزاقی است که مردم با آن ارتزاق می‌کنند، و منظور از نازل شدن از آسمان این است که روزی از غیب به شهود می‌رسد. همچنان که آیه شریفه ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (حجر/۲۱) این معنا را بیان می‌کند. بنابراین متناسب با نظر علامه طباطبایی واژه رزق دارای معنای حقیقی است و مجازی در آن موجود نیست، ولی آلوسی آن را دارای مجاز مرسل می‌داند. آلوسی ذیل آیه ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُورِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَكَّرُونَ﴾ (اعراف/۲۶) نیز معتقد است منظور از لباس نازل از آسمان، باران است که سببی برای رشد و پرورش پنبه و نیز سببی برای تهیه لباس است که همان مجاز مرسل به علاقه مسببیت می‌باشد. وی می‌گوید: امکان دارد مجاز در مسند باشد؛ یعنی آنزنا و یا در لباس. اما علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌گوید: آنزنا به معنای خلقنا است، همچون آیات ذیل: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مِنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (حدید/۲۵) یا ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ يَخْلُقْكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظِلْمَاتٍ ثَلَاثَ ذَلِكُمْ لَكُمْ لَعْنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ قَائِمٌ تُصِرُّونَ ﴿زمر/۶۷﴾ یا ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ﴾ (حجر/۲۱) وی همچنین خاطر نشان می‌سازد: «لباس» به معنای چیزی است که انسان آن را برای پوشیدن تهیه می‌کند، نه مواد اصلی آن از جمله پنبه، پشم، ابریشم و غیره که پس از انجام تغییراتی مانند: رشتن، بافتن، بریدن و دوختن به صورت لباس درمی‌آید. بنابراین، آیه مورد نظر همانند آیه ﴿وَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ لباس را با اینکه ساخته‌ی خود انسان است، مخلوق خدا شمرده است؛ چراکه از نظر تکوین میان نسبتی که عمل انسان به خدا دارد و نسبتی که عمل طبایع همچون زردی طلا و شیرینی عسل و رویدن گیاهان به وی دارد، فرقی نیست. زیرا تمامی علل و اسباب و قدرت آن‌ها منتهی به وجود خداوند متعال است و خداوند به همه مخلوقات و آثارشان احاطه دارد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸، ۸۵) با توجه به تفسیرهایی که هر دو مفسر از آیه ارائه دادند، می‌توان گفت: طبق بیان علامه طباطبایی، عبارت قرآنی دارای مجاز مرسل در واژه لباس نیست؛ چون لباس مستقیماً سبب از باران نیست. آوردن خلقنا در معنای آنزنا بهتر است از اینکه کلام را دارای معنای مجازی بدانیم.

این مورد از مجاز مرسل بسیار در قرآن کریم به کار رفته است به ویژه با اعضای بدن یا بخش‌هایی از ارکان نماز بدان پرداخته شده است. علامه طباطبائی در تفسیر خود به این نمونه بسیار پرداخته و آیات مختلفی را بررسی کرده است. برای مثال؛ وی می‌گوید: مراد از سجود برای خدا در آیه ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ وَسَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا﴾ (انسان ۲۶۷) خواندن نماز است. آلوسی نیز صراحتاً گفته است: سجود، مجاز از نماز است که جزء در آن ذکر و کل اراده گردیده است. همچون این آیه می‌توان بر آیه ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ (فتح ۲۹) اشاره داشت که هر دو مفسر به مجاز مرسل در آیه توجه نموده‌اند. چرا که (رکعا، سجدا) جمع راکع و ساجد و به معنای نماز خواندن است.

۳. ۳. ۴. محلیت

نمونه بارز از این نوع مجاز در آیه ﴿الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ بَغَيْرِ حَقِّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمُ بَعْضًا لَّهُدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (حج ۴۰) قابل بررسی است: هر دو مفسر به واژه صلوات که در غیر ما وضع له و معنای مجازی به کار رفته، اشاره نموده‌اند. علامه می‌گوید: واژه «صلوات» به معنای مصلاهی نماز یهود است و اگر مصلاهی یهود را صلاۀ نامیدند، از باب تسمیه محل به حال است؛ چون نماز حال در مصلاست، همان‌طور که در آیه ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى﴾ کلمه نماز به معنای مصلاست؛ به این سبب که در پایان عبارت می‌گوید: ﴿وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ معلوم است عبور از مصلا ممکن است، نه عبور از نماز. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۴، ۵۴۴) آلوسی در مورد آیه می‌گوید: صلوات جمع صلاۀ، کلیسای یهودی است و برخی آن را کلیسای مسیحی نامیده‌اند، ولی مورد اول بهتر است. کلیسا این‌گونه نام گرفت؛ زیرا در آن نماز می‌گزارند و مجاز از تسمیه محل به اسم حال است. برخی معتقدند: صلوات معنای حقیقی دارد و منظور از فعل «هدمت»، «عظلت» است یا در کلام مضافی در تقدیر گرفته می‌شود. وی در ادامه قول پایانی را نمی‌پذیرد، همان‌گونه که می‌بینیم علامه طباطبائی در تحلیل مجاز موجود در آیه از آیات دیگر بهره برده و صراحتاً واژه را دارای معنای مجازی می‌داند.

۳. ۴. استعاره:

قدیمی‌ترین تعریف شناخته شده از استعاره، طبقه‌بندی منطقی ارسطو از metaphor است. از نظر او metaphor عبارت است از آن که اسم چیزی را بر چیز دیگری نقل کنند و نقل

هم یا نقل از جنس به نوع است، یا از نوع به جنس و یا از نوع به نوع یا نقل به حسب تمثیل است. (ارسطو، ۱۳۴۳: ۹۰) ابو دیب طبقه‌بندی ارسطو بر استعاره را طبقه‌بندی یک گروه استعاری که دارای اصل یگانه باشد، نمی‌داند؛ بلکه آن را طبقه‌بندی انواع متفاوتی از مجاز می‌داند که در ماهیت با یکدیگر متفاوت‌اند و تنها از یکی از انواع استعاره که مبتنی بر تمثیل است، به مثابه‌ی نوعی از انواع مجاز نام برده است. (ابودی، ۱۳۶۳: ۴۲) در بلاغت اسلامی استعاره به معنای عاریت گرفتن واژه یا عبارتی برای بیان واژه یا عبارتی دیگر است و در بلاغت غربی metaphor برگرفته از ریشه metaphorein به معنای انتقال یا فرابردن جنبه‌هایی از یک چیز به چیز دیگر است. (هاوکس، ۱۳۷۷: ۱۱)

استعاره در زبان عربی مجازی است که با علاقه شباهت شکل می‌گیرد. در واقع عبارتی که در بلاغت عربی به عنوان اصل یک استعاره در نظر گرفته می‌شود، یک عبارت تشبیهی است و استعاره را گاه می‌توان در قالب یک تشبیه بیان کرد. حال آنکه زبان‌شناسان معاصر معتقدند این مسأله عمومیت ندارد و گاه عباراتی که بر مبنای تشبیه بنا نشده‌اند نیز می‌توانند استعاره باشند. به‌طور کلی باید گفت: استعاره در بلاغت و زبان‌شناسی جدا از هم نیست، بلکه آنچه از نظر بلاغت پژوهان استعاره است در زبان‌شناسی نیز به‌عنوان استعاره مورد قبول است، با این تفاوت که استعاره در زبان‌شناسی اعم از استعاره در بلاغت است و گاه نمونه‌هایی از تشبیه و مجاز مرسل در بلاغت به‌عنوان استعاره در زبان‌شناسی مورد بررسی قرار می‌گیرند. با توجه به آنچه از استعاری بودن زبان قرآن و نمایاندن حقایق معنوی در قالب محسوس و ملموس بیان شد و نیز با توجه به کاربرد این صنعت در دو تفسیر متناسب با تفاسیر یاد شده، نمونه‌هایی از استعاره ذکر می‌گردد.

— علامه طباطبائی در تفسیر آیه ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (زمر/۶۷) می‌گوید: قدر هر چیز، اندازه و مقدار آن است و این اندازه یا نشان از حجم، عدد، یا وزن دارد سپس به‌طور استعاره در امور معنوی و در مورد مقام و منزلت نیز به کار می‌برند. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۷: ۲۹۲) معنای جمله «مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» این است که مردم نمی‌توانند خدا را آن‌طور که لایق ساحت اوست، تعظیم کنند؛ زیرا عقل، وهم و حواسشان نمی‌تواند به ذات خدای تعالی احاطه پیدا کند. (همان، ۴، ۳۷۴) آلوسی در مورد آیه می‌گوید: «ما قدروا الله» یعنی «ما عظموه جل جلاله حق عظیمه» و به این معناست که غیر خداوند تعالی را عبادت کردند. وی به نقل از راغب گفته است: به عمق وجودی خداوند پی نبردند و آنچه شایسته اوست، مورد توجه قرار ندادند و برای او شریک قائل شدند. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۲، ۲۷۹) در تحلیل بلاغی استعاره موجود در آیه واژه «قدر» استعاره از ارزش و منزلت است. متناسب با تفسیر آلوسی از واژه قدر و عدم شرک به خداوند تعالی می‌توان آیه قرآنی را استعاره مفهومی در نظر گرفت که به اندیشه توحیدی جهت می‌دهد. حوزه مبدا یا مفهوم تحت اللفظی این عبارت بر همان

اندازه یا مقدار هر چیزی دلالت دارد که امری محسوس است و حوزه مقصد بر ارزش و جایگاه والای خداوند متعال دلالت دارد. با توجه به دریافت معنای ارزش و عظمت خداوند و وحدانیت الهی، استعاره در این آیه بر مبنای شباهت بنا نشده است، بلکه بر پایه‌ی ارتباط متقابل بین دو حوزه در تجربه ما مبتنی می‌شود و این ارتباط است که شباهت‌های میان دو حوزه را در استعاره به وجود می‌آورد. به عبارت دیگر حوزه‌ی مبدأ از تجارب زندگی روزمره یعنی امور محسوس مانند اندازه کوچک و بزرگ گرفته و آن را در مفهوم معنوی ارزش و جایگاه ذکر نمودیم.

از مهم‌ترین حوزه‌های مبدأ پر کاربرد استعارات مفهومی بدن و افعال انسانی است که نمونه‌های آن را می‌توان در آیات ﴿قُلْ مَنْ بَدَّهَ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (مومنون/۸۷)، ﴿وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ (فرقان/۴۸)، ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (اعراف/۱۷۹) و ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾ (حجرات/۱۲) مشاهده کرد. برای مثال علامه طباطبایی ذیل آیه ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا، إِنْ تَجْتَنِبُوا كِبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكَفَّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾ (نساء/۳۰-۳۱) به این مطلب اشاره داشته و چنین تفسیر می‌کند: واژه اجتناب در اصل از «جنب» به معنای پهلو گرفته شده است، ولی به صورت استعاره به این صورت که وقتی انسان چیزی را بخواهد، با روی خود و با قسمت مقابل بدن با آن روبه‌رو می‌شود و اگر چیزی را دوست نداشته باشد و از آن متنفر باشد، پهلوئی خود را رو به آن نموده و از آن دور می‌شود. بنابراین اجتناب به معنای ترک است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴، ۵۱۲) آلوسی استعاره‌ای برای آیه بیان نموده‌اند.

۳.۵. مقایسه وجوه کنایی در دو تفسیر المیزان و روح المعانی

کنایه در اصطلاح علم بیان، لفظی است که از آن لازم معنایش اراده شده باشد. برخی گفته‌اند: کنایه عبارت است از ترک تصریح به معنایی و ذکر چیزی که در لزوم مساوی معنای اول است (لازم و ملزوم یکدیگرند) تا شنونده از آن لازم به ملزوم و معنای اول منتقل شود. (سیوطی، ۱۴۲۱: ۹۳) جرجانی در تعریف آن می‌گوید: کنایه یعنی این که متکلم وقتی می‌خواهد معنایی را اثبات کند آن را با لفظ موضوع‌له‌اش به کار نمی‌برد، بلکه به معنایی که در پی آن خواهد آمد، می‌پردازد و به آن اشاره می‌کند و دلیلی بر آن قرار می‌دهد؛ مانند کاربرد «طویل النجاد» که از آن قد بلند را اراده می‌شود. (الجرجانی، ۱۴۰۷: ۶۶)

در تمام پژوهش‌هایی که کنایه مورد بررسی قرار می‌گیرد، تقسیم‌بندی معروف آن مبتنی بر

بررسی کنایه صفت، موصوف و نسبت است، حال آنکه این پژوهش چون بر جنبه معنایی اهتمام دارد، کنایه را بر اساس معنایی که در عبارت قرآنی افاده نموده، مورد بررسی قرار می‌دهد.

۳. ۵. ۱. ذکر کنایه به سبب زشت بودن تصریح معنای حقیقی

در آیه ﴿وَتِيَابِكُمْ فَطَهِّرْ﴾ (مدثر/۴) علامه طباطبائی، به نقل و تایید نظر قرطبی واژه «تیاب» را کنایه از اصلاح عمل دانسته است؛ زیرا عمل هر کسی به منزله لباسی برای تن اوست که عقاید او را در برمی‌گیرد. چون ظاهر نشان دهنده باطن است و در کلام عرب این گونه است که طهارت لباس کنایه از طهارت و پاکی باطن و صلاح عمل می‌باشد. ایشان سخنان متفاوتی از مفسران را برای کنایه موجود در آیه مورد توجه قرار داده و آن را کنایه از تزکیه و پاکی نفس و با استناد به آیه «هن لباس لکم» پاک و دور نگه داشتن همسران از کفر و گناهان معنا نموده است. همچنین نظر برخی از مفسران را بر اساس معنای ظاهری کلام، پاک کردن جامه از نجاسات برای برپا کردن نماز دانسته است. علامه می‌گوید در بین معنایی نقل شده، معنای اول و کنایه آوردن تطهیر و پاکی جامه از آراستگی به اخلاق نیکو و صفات زیبا را ترجیح می‌دهد. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۲۰، ۱۲۷) آلوسی در این باره می‌گوید: تطهیر تیاب کنایه از تطهیر نفس از افعال مذموم و پاک نمودن از لکه‌ی گناه و زشتی‌هاست؛ زیرا کسی که بر ناپاکی جامه خویش راضی نباشد، چگونه می‌تواند بر ناپاکی درون خویش راضی گردد. وی می‌گوید: وقتی کسی به پاکی از معایب و اخلاق پسندیده وصف گردد، او را طاهر الثیاب (جامه پاک) و اگر کسی بر پیمان شکنی و حيله‌گری شناخته شود، او را دسم الثیاب (جامه چرکین) می‌نامند.

آیه ﴿وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ﴾ (تکویر/۸) نمونه بارزی از این نوع است که مفسران با دقت به شرح و تفسیر آن پرداخته‌اند. آلوسی معتقد است: در عبارت «سئلت» واژد مورد توجه نبوده است، هر چند در اصل گنهکار اوست. وی می‌گوید: این مطلب بدین دلیل است که کمال خشم و غیظ را بر وائد القا نماید، چرا که وی را از درجه خطاب ساقط نموده است و این مطلب مبالغه در سرزنش را نشان می‌دهد؛ زیرا وقتی مجنی علیه در محضر جانی مورد سؤال قرار می‌گیرد و جنایت به او نسبت داده می‌شود نه به جانی، این امر باعث می‌شود جانی در مورد خود و مجنی علیه تفکر نماید و بی‌گناهی مجنی علیه را درک نموده و به این مطلب برسد که خودیش مستحق عتاب و سرزنش است. این نوع بیان همچون آیه ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ (مائده/۱۱۶) است که همان تعریض و گوشه زدن است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۵، ۲۵۷) علامه طباطبائی نیز با بیانی شیوا و عالمانه خود در ضمن تفسیر خویش به شرح این تعریض پرداخته و می‌گوید در حقیقت مسئول کشته شدن دختر پدر اوست، باید انتقام را از

او بگیرند ولی در آیه، مسئول این عمل را خود آن دختر دانسته و می‌فرماید: ﴿إِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ﴾ این پرسش نوعی تعریض و توبیخی بر قاتل آن دختر و زمینه‌چینی است برای اینکه آن دختر جرأت کند و از خداوند متعال بخواهد انتقام خون او را بگیرند و خداوند متعال از قاتلش سبب قتل را بپرسد و انتقامش را بگیرد. اسلوب کلام در این آیه همانند اسلوب آیه زیر است، که می‌فرماید: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ گفته شده است اگر مسئولیت را به خود موءودة (دختر) نسبت داده، از باب مجاز عقلی بوده و منظور این است که از وضع او پرسیده می‌شود، همانند مجازی که در آیه ﴿إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ به کار رفته است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰، ۲۱۵)

۳. ۵. ۲. کنایه با هدف اشاره به سرنوشت نهایی

آیه ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ (مسد/۱) نمونه‌ای است که هر دو مفسر در بیان عبارات آن به کنایه موجود در آیه توجه نموده‌اند و علامه طباطبایی در این باره می‌گوید: «ابو لهب» کنیه عموی پیامبر (ص) و نامش عبد العزی یا به نقل از برخی دیگر عبد مناف بوده است. تمام پاسخ‌ها در برابر چرایی عدم ذکر اسم او این است که خداوند متعال خواسته او را به آتش نسبت دهد، چون ابو لهب به معنای انتساب به آتش است، وقتی می‌گویند فلانی ابو الخیر است؛ یعنی با خیر رابطه دارد، ابو الفضل و ابو الشرنیز بدین صورت هستند و چون در آیات بعد می‌فرماید: ﴿سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ دلالت بر این دارد که معنای ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ﴾؛ بریده باد دستان مردی جهنمی، که همیشه ملازم و همراه با شعله و زبانه آتش است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰، ۳۵۸) ملازمت و همراهی آتش با ابو لهب را لازمه جهنمی بودن او دانست و با بهره‌گیری از کنایه به عاقبت و سرنوشت ابولهب اشاره نمود. آلوسی نیز می‌گوید: ابولهب کنایه از جهنمی بودن عموی پیامبر است، گویا خداوند متعال چنین فرموده‌اند: «تبت یدای جهنمی» چرا که انتساب او به آتش همانند انتساب پدر بر فرزند است تا بر ملازمت دلالت نماید، همان‌گونه که می‌گویند: ابوالخیر و ابوالفضل. بنابراین ملازمت ابولهب با آتش مستلزم جهنمی بودن است؛ زیرا آتش حقیقی آتش جهنم است و انتقال از ابی لهب به جهنمی بودن انتقال از ملزوم به لازم یا برعکس است. ابولهب به اعتبار وضع علمی خود در شخص معینی استعمال می‌شود و به اعتبار وضع اصلی به ملازم لهب انتقال می‌یابد تا از این لفظ به جهنمی بودن او انتقال یابند که کنایه از صفت است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۵، ۴۹۷)

۳. ۵. ۳. کنایه با هدف اشاره به عظمت پروردگار:

آیه ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ (انعام/۳۷) نمونه دیگری است که واژه «موتی» در آن دارای معنای کنایی یعنی کنایه موصوف است. آلوسی در تفسیر خود این واژه را هم حمل بر معنای حقیقی و هم معنای کنایی و استعاره دانسته است. به نقل از الحسن واژه الموتی همان کفار است، اما باید گفت: در اطلاق موتی بر کفار

استعاره تبعیه وجود دارد؛ چرا که کفر و جهل آنان را به مرگ تشبیه نموده است، گفته شده موتی در معنای حقیقی است و کلام تمثیلی است؛ یعنی اختصاص قدرت اعطای توفیق ایمان آوردن کفار بر خداوند متعال بر اختصاص قدرت بعث و برانگیختگی مردگانی که استخوانشان پوسیده، تمثیل شده است و در این آیه اشاره‌ای بر این مطلب وجود دارد که پیامبر اکرم (ص) توان هدایت آنان را ندارد، زیرا این امر همانند زنده کردن مردگان است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۴، ۱۳۵) علامه در شرح و تفسیر کلی آیه می‌گوید: مفهوم جمله مورد نظر این است که تو نمی‌توانی کفار را از این اعراض و روی‌گردانی منصرف کنی و به معجزه‌ای که آنان را به ایمان تشویق کند، دست یابی؛ به این دلیل که اینان به منزله مردگان‌اند و دارای گوش شنوا و درک و شعور نیستند تا دعوت پیامبر خدا را شنیده و مفهوم دعوت دینی را بفهمند. مردمان دو دسته‌اند: عده‌ای زنده و شنوا که دعوت تو را اجابت می‌کنند و عده‌ای مردگانی ناشنوا که در ظاهر زنده‌اند و شنوایی آن‌ها زمانی حاصل می‌شود که خداوند پس از مرگ مبعوثشان کند. خداوند متعال همین معنا را از خود آنان حکایت نموده، می‌فرماید: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ﴾ در حقیقت آیه دارای کنایه است و منظور از کسانی که می‌شنوند، مؤمنین و منظور از مردگان، اعراض کنندگان از پذیرش دعوت الهی است. چه مشرکین و این کنایه تنها در این آیه به کار برده نشده، بلکه در کلام خداوند متعال پیوسته مؤمنان به حیات و شنوایی و کفار به مردگی و کری وصف شده‌اند، همان‌طور که می‌فرماید: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ و نیز می‌فرماید: ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتِي وَلَا تَسْمَعُ الصَّوْتِ الدُّعَاءِ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ، وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمَىٰ عَنْ ضَلَالَتِهِمْ إِنْ تَسْمَعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ﴾ و همچنین آیات بسیاری دیگر. این آیه دلالت می‌کند بر اینکه به زودی در عالم آخرت خداوند متعال حقیقت را به کفار و مشرکین نشان داده و دعوت خود را به گوششان می‌رساند، همان‌طور که در دنیا مؤمنین را از آن آگاه نموده است. بنابراین، تمام انسان‌ها چه مؤمن و چه کافر به حقیقت حق در دنیا یا آخرت پی خواهند برد. (طباطبائی، ۱۳۷۳: ۷، ۹۶)

نتیجه‌گیری

بهره‌گیری از علوم ادبی در هر دو تفسیر و برداشت‌های تفسیری دو مفسر بسیار بارز است. در این میان علم بلاغت جایگاه والایی به خود اختصاص داده، لذا پژوهشگر مقایسه این دو تفسیر را از این منظر مورد بررسی قرار می‌دهد. متناسب با این بررسی هر دو مفسر کارکرد هنری و دینی را در یک بافت با هم به کار می‌برند. فهم این اسرار ممکن نیست مگر با مهارت و تدبر در فنون بلاغی و با عنایت به اینکه اغراض بلاغی مفهوم جملات را آشکار می‌سازد.

میزان بررسی واژه یا جملات از منظر ادبی، اشاره به قواعد ادبی و تطبیق آن بر آیه و چگونگی طرح مباحث ادبی، پرده از دقت و وضوح مطالب ادبی در هر دو تفسیر برمی‌دارد. اما با توجه به این نکات، می‌توان گفت: آلوسی در تفسیر خود از دقت نظر بالایی برخوردار بوده است؛ زیرا در اکثر آیات به شرح و بیان قواعد ادبی پرداخته و قواعد صرفی، نحوی و بلاغی آیه را بیان می‌کند و این روش را در بررسی تمام آیات پیش می‌گیرد. وی برای تبیین بیشتر مفهوم آیه از شواهد قرآنی، حدیث و اشعار بهره می‌گیرد و مخاطب افزون بر مفهوم آیه به فنون ادبی آن نیز توجه می‌کند و لیکن در مواردی چند، توضیح و شرح علوم ادبی و بلاغی به حدی بسیار است که مخاطب را از فضای کلی آیه دور می‌سازد. اما علامه طباطبایی در موارد کمتری نسبت به آلوسی به بیان قواعد ادبی می‌پردازد و مخاطب را از مفهوم آیه دور نمی‌سازد، بلکه علوم ادبی را به صورت کاربردی یعنی در خدمت معنا می‌گیرد، اما آلوسی در موارد بسیاری جنبه‌های بلاغی را به عنوان هدف در نظر گرفته است. علامه هدف کاربرد بلاغت را به خوبی توضیح می‌دهد که این وضوح و دقت در بیان تشبیهات، استعارات و کنایات به خوبی مشهود است.

هر چند توجه آلوسی به مباحث ادبی در تفسیر روح المعانی بیش تر است، اما باید بگوییم علامه طباطبایی در مواردی چند که به بیان جنبه بلاغی می‌پردازد، همانند آنچه در تبیین تشبیهات مشاده شد، کلام را بسیار طولانی می‌نماید. علامه طباطبایی آیات را دسته‌بندی می‌کند و متناسب با مفاهیم به بیان علوم ادبی آن می‌پردازد؛ بدین صورت که ابتدا تفسیر خود را از آیه بیان و سپس در صورت نیاز برای تبیین بیش تر آن به ذکر علوم ادبی پرداخته و پس از اتمام نظر تفسیری خویش مباحث روایی را مطرح و متناسب با احادیث و روایت مضمون آیه را بیان می‌کند.

کتابنامه

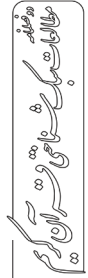
- ابن اثیر، ضیاءالدین، بی‌تا، المثل السائر فی أدب الکاتب والشاعر، تحقیق: دکتر أحمد الحوفی، الدكتور بدوی طبانہ، مصر: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، ۱۴۲۰ق، التحرير والتنوير، بيروت: مؤسسة التاريخ.
- ابوالعلاؤس، یوسف، ۱۴۲۷ق، مدخل الی البلاغۃ العربیۃ علم المعانی علم البیان علم البدیع، عمان: دار المسیره للنشر و التوزیع، الطبعة الأولى.
- ابودیب، کمال؛ حق شناس، محمدعلی، ۱۳۶۳ش، طبقه‌بندی استعاره جرجانی، فلسفه و کلام، معارف، شماره ۱، صص ۳۷-۷۶.
- ارسطو، ۱۳۴۳ق، فن شعر، ترجمه: عبدالحسین زرین کوب، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- الالوسی، محمودبن عبدالله، ۱۴۱۵ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- الذهبی، محمدحسین، ۱۴۲۴ق، التفسیر و المفسرون، القاهرة: مکتبه وهبه، الطبعة الثانية.
- الجرجانی، عبدالقاهر، ۱۴۰۷ق، دلائل الاعجاز، مکتبه سعدالدین، الطبعة الأولى.
- رضی، السید الشریف، ۱۴۰۶ق، حقائق التاویل فی مشابه التنزیل، شرح: علامه محمدرضا آل کاشف العطاء، بیروت: دارالأضواء، الطبعة الأولى.

- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، ۱۴۲۱ق، شرح: المرشدى على عقود الجمان فى علم المعانى و البيان، انتشارات مصطفى البابى الحلبي و اولاده بمصر.
- طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴ش، تفسیر المیزان، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
- عبدالفتاح فیود، بسیونی، ۱۴۳۶ق، علم بیان درآسه تحلیلیه لمسائل بیان، القاهره: موسسه المختار للنشر و التوزیع، الطبعة الرابعة.
- عبدالمطلب، محمد، ۱۹۹۴ق، البلاغة و الاسلوبیة، بیروت: لبنان الشركة المصریة العلمیة للنشر لونیجان، الطبعة الاولى.
- القزوینی، الخطیب، ۱۴۰۵ق، الايضاح فى علوم البلاغة المعانى بیان و بدیع، بیروت: لبنان، الطبعة الاولى.
- لاشین، عبدالفتاح، ۱۴۱۸ق، بیان فى ضوء اسالیب القرآن، القاهره: دارالفکر العربی.
- هاوکس، ترنس، ۱۳۷۷ش، استعاره، تهران: نشر مرکز، چاپ اول.

Bibliography

- Ibn Athir, Zia-ud-Din, Bitā, the proverb of the scribe Adib al-Katib wa Sha'ir, research: Dr. Ahmad al-Hufi, Dr. Badawi Tabanah, Egypt: The Egyptian movement for printing, publishing and distribution.
- Ibn Ashour, Muhammad al-Tahir, 1420 AH, Tahrir and Enlightenment, Beirut: Institute of History.
- Abu al-Adoos, Yusuf, 1427 AH, entry to the Arabic rhetoric, the science of meanings, the science of expression, the science of innovation, Oman: Dar al-Masirah for publishing and distribution, first edition.
- Abu Dib, Kamal; Haghshenas, Mohammad Ali, 1984, Jorjani Metaphor Classification, Philosophy and Theology, Education, No. 1, pp. 37-76.
- Aristotle, 1343 AH, The Art of Poetry, Translation: Abdolhossein Zarrinkoob, Tehran: Book Translation and Publishing Company.
- Al-Alusi, Mahmud Ibn Abdullah, 1415 AH, Ruh Al-Ma'ani Fi Tafsir Al-Quran Al-Azeem, research: Ali Abdul Bari Atiyah, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Almiyeh, first edition
- Al-Dhahabi, Muhammad Hussein, 1424 AH, Tafsir wa Al-Mufsirun, Cairo: Maktab Wahba, second edition.
- Al-Jurjani, Abdul Qahir, 1407 AH, Evidences of Miracles, Saad al-Din Library, First Edition.
- Razi, Al-Sayyid Al-Sharif, 1406 AH, The Facts of Interpretation in Similar to Al-Tanzil, Explanation: Allama Muhammad Reza Al-Kashif Al-Atta, Beirut: Dar Al-Azwa, First Edition.
- Siouti, Jalaluddin Abdul Rahman, 1421 AH, Description: Al-Murshidi on the contracts of Al-Jaman in the science of meanings and expression, Mustafa Al-Babi Al-Halabi Publications and the Children of Egypt.
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein, 1995, Tafsir Al-Mizan, translated by Seyyed Mohammad Baqer Mousavi Hamedani, Qom: Qom Seminary Teachers Association Publications, fifth edition.
- Abdul Fattah Fayyud, Basyuni, 1436 AH, The science of expression Analytical study

- of the issues of expression, Cairo: Al-Mukhtar Institute for Publishing and Distribution, fourth edition.
- Abdulmutallab, Muhammad, 1994 AH, Rhetoric and Design, Beirut: Lebanon, Egyptian Scientific Company for Publication, First Edition.
 - Al-Qazwini, Al-Khatib, 1405 AH, Illumination in the sciences of rhetoric, expression and innovation, Beirut: Lebanon, first edition.
 - Lashin, Abd al-Fattah, 1418 AH, Al-Bayyan Fi Dawa Asalib Al-Quran, Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi.
 - Hawks, Trance, 1998, Metaphor, Tehran: Markaz Publishing, First Edition.



سال سوم
شماره اول
پیاپی: ۵
پاییز و زمستان
۱۳۹۸

تحلیل ساختار داستان حضرت آدم (ع) در رکوع دوم سوره اعراف با تأکید بر بیانات رضوی (ع)

(تاریخ دریافت: ۹۹/۰۵/۰۷ تاریخ پذیرش: ۹۹/۹/۱۵)

ابراهیم فلاح^۱
میثم خلیلی^۲

چکیده

در قرآن کریم قصه خلقت حضرت آدم (ع) در سوره‌های مختلفی از جمله سوره اعراف نقل شده است. روایت‌ها و قصص قرآنی از جمله قصه آدم (ع) بدون تخیل و مبالغه در خدمت اهداف تربیتی و هدایتی قرآن قرار گرفته‌اند. بر اساس این پژوهش که با روش توصیفی-تحلیلی و با هدف ساختارشناسی روایت حضرت آدم (ع) در رکوع دوم سوره اعراف (آیات ۱۱ تا ۲۵) و بیانات امام رضا (ع) (مناظرات و احادیث تفسیری) نگارش یافته است، طرح و پیرنگ رکوع و بیانات رضوی (ع) در موضوع خلقت آدم (ع) مبتنی بر رابطه علت و معلول است و حوادث داستان در ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر هستند. زاویه دید در رکوع اکثر موارد به صورت سوم شخص (دانای کل) و در آیه نخست به صورت متکلم مع‌الغیر است. زاویه دید در بیانات رضوی (ع) به صورت روایتگری است چرا که حضرت به‌عنوان فرد غایب از صحنه و راوی، داستان را تبیین می‌کنند. شخصیت‌های داستان که هر کدام ویژگی‌های خاصی دارند. طبق رکوع، کنش‌های داستان بر دو محور اصلی ابلیس و آدم (ع) رخ می‌دهد که هر دو از فرمان الهی سرپیچی می‌کنند. کنش‌های داستان در بیانات رضوی پرسش راوی (گره) و پاسخ‌های امام (حل گره) است. گفت‌وگوهایی میان اشخاص حاضر در داستان صورت گرفته که به داستان جلوه هنری خاصی می‌بخشد. صحنه‌پردازی در دو قالب زمان و مکان، به تصورات ذهنی خواننده جهت ملموس‌سازی داستان کمک می‌کند. هر یک از عناصر قصه، با هدف تربیتی خاصی، ایفای نقش می‌کنند که در نهایت هدف اصلی داستان یعنی بُعد هدایتی را محقق می‌سازند.

واژگان کلیدی: ساختارشناسی، داستان حضرت آدم (ع)، رکوع دوم سوره اعراف، احادیث و مناظرات رضوی (ع).

سال سوم

شماره اول

پیاپی: ۵

پاییز و زمستان

۱۳۹۸

(۱) استادیار گروه آموزشی زبان و ادبیات عربی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساری (نویسنده مسئول). ایمیل: fallahabrahim@gmail.com
(۲) دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم قرآنی میبد، ایمیل: meysam.khalili1370@gmail.com

۱- مقدمه

بسیاری از آموزه‌ها و دستورات متعالی قرآن از طریق فنون ادبی و زیباشناسی گوناگون به مخاطبان عرضه می‌شود. از جمله این شگردها، فن قصه‌پردازی و گفتمان‌های روایی است که در ادبیات امروز، از ابزارهای مهم در القای مفاهیم به شمار می‌رود. انسان همواره اندیشه‌های خود را در قالب هنر ریخته و به دیگران منتقل کرده است. جلوه‌های هنری در تمام ظواهر هستی و شئون عالم قابل مشاهده است و حاکی از نظم و هماهنگی، ظرافت و زیبایی نظام هستی است؛ به همین جهت قرآن برای عمق بخشیدن به مقصود موردنظر خود از شیوه هنری بیان قصه سود برده و تعالیم قرآنی در قالبی کاملاً هنری ارائه شده است. بی‌شک میان داستان‌های قرآن و داستان بشری، تفاوت جوهری و ماهوی وجود دارد؛ چرا که داستان‌های بشری برگرفته از فکر و اندیشه محدود بشری است، اما داستان‌های قرآن کریم، سخن خداوند متعال است و آنچه از ذات خداوند سرچشمه می‌گیرد، عاری از عیب و نقص و عرضه یک تصویر کاملاً واقعی و صادق آن حوادث و سرگذشت‌های عبرت‌آمیزی است که آن حوادث روزی اتفاق افتاده است. منتهی «ضمن تعقیب آن هدف اصلی، گاه مناسبتی ایجاب می‌کند که داستان برگزیده‌ای به اندازه و شیوه و تناسب و بازیابی هنر راستین ایراد شود، لیکن نه بر اساس خیال‌پردازی و قصه‌آفرینی، بلکه بر اساس ابتکار و آفرینش هنری در چگونگی گزارش و یا به اتکای به واقعیت‌های قاطع و تردیدناپذیر». (سید قطب، ۱۳۶۱: ۱۰۳) از این رو می‌توان بسیاری از جنبه‌های ساختاری داستانی متعارف در ادبیات داستانی را در داستان‌های قرآنی از جمله داستان حضرت آدم (ع) تشخیص داد و ارزیابی کرد.

اهل بیت عصمت (ع) نیز که منادیان وحی الهی و مفسران واقعی کلام حق هستند، همواره سعی در تبیین ابهامات و مجملات آیات الهی دارند. به تعبیر دیگر پیوند میان قرآن و اهل بیت (ع)، پیوند میان نور و بینایی است؛ گرچه نور وحی در ذات خود روشن و روشنگر است، اما بهره‌گیری از آن، نیاز به چشمانی بصیر و نافذ دارد و راه‌اندازان طریق دیانت به میزان بصیرت و بینایی خویش از آن سود می‌جویند. از جمله کوشش‌های اهل بیت (ع) در تفسیر کلام وحی، بیانات ایشان در تفسیر قصص قرآنی و پاسخ به شبهات در این زمینه است. در این میان امام رضا (ع) به‌عنوان یکی از مصادیق ائمه معصومین (ع) طی مناظراتی که با مخالفین داشتند و همچنین طبق احادیث و روایات تفسیری که از ایشان به یادگار مانده است، نقش مهمی در تفسیر آیات الهی به ویژه قصص قرآنی و پاسخ به شبهات این حوزه ایفا نمودند.

در این نوشتار با انتخاب روایت حضرت آدم (ع) در رکوع دوم سوره اعراف و همچنین بیانات امام رضا (ع) در این زمینه، ساختار و عناصر این داستان مورد بررسی قرار می‌گیرد تا کوششی در راستای آشنایی با کارکرد و نقش قصص قرآنی در جهت هدایت باشد.

پرسش اصلی پژوهش این است که ساختار روایت حضرت آدم (ع) بر پایه رکوع دوم سوره اعراف و طبق بیانات امام رضا (ع) چگونه است؟

در راستای پاسخ‌گویی به این پرسش، پژوهش حاضر به بررسی ساختاری آیات ۱۱ تا ۲۵ سوره اعراف (رکوع دوم) و مناظرات و بیانات رضوی پیرامون موضوع خلقت آدم (ع) می‌پردازد. نوشتار حاضر که از زمره پژوهش‌های بنیادین است، با روش توصیفی-تحلیلی موضوع را مورد بررسی قرار می‌دهد.

خاطر نشان می‌گردد «رکوعات که همان واحدهای موضوعی درون سوره‌های قرآن است، با علامت «ع» در مصاحف قرآنی تعیین شده و از پیشینه تاریخی کهن برخوردار است؛ اما در برخی چاپ‌های قرآن کریم در قرن اخیر، به علت عدم توجه به اهمیت این تقسیم‌بندی، این علامت حذف شده است، و در برخی نسخه‌ها و چاپ‌های قرآن نیز، به دلیل کم‌توجهی به آن در بعضی قسمت‌ها فراموش شده و یا احیاناً جابه‌جا نهاده شده است. رکوعات قرآنی درصدد مطرح کردن روش خوانش و چگونگی فهم و ارتباط موضوعی آیات قرآن است. واحدهای موضوعی (رکوعات) جنبه موضوعی دارند و هر واحد موضوعی در مقام بیان یک موضوع است و واحدهای موضوعی آغاز و انجام موضوعی دارند. در عین حال، یکی از اعجاز‌های قرآن از جهت ساختار متن آن است که پژوهشگر با هر کلمه کلیدی مرتبط با هر موضوعی به سراغ این واحدهای موضوعی بیاید، او را در راستای همان موضوع به جلو پیش خواهند برد و هدایت خواهند کرد.» (مرادی زنجانی، ۱۳۸۵: ۵۷) رکوع دوم سوره اعراف که شامل آیات ۱۱ تا ۲۵ این سوره است، به بیان روایت خلقت آدم (ع) اختصاص دارد و ساختار آن بر اساس الگوی نقل قصص یا روایت است. ارزش فهمی خاصی که رکوعات قرآنی به دست می‌دهد، با فهم موضوعی مفسران متفاوت است؛ به خصوص اینکه بسیاری از مفسران پیرامون تقسیم‌بندی داستان حضرت آدم (ع) در آیات سوره اعراف، تقسیم‌بندی و فهمی متفاوت با رکوعات قرآنی ارائه کرده‌اند.

تاکنون مطالعات متنوعی بر روی ساختار قصص قرآنی انجام شده است. به عنوان مثال، حری (۱۳۸۸) زمان و مکان روایی را در قصص قرآنی بررسی می‌کند. او به اشاره به دیدگاه ژرار ژنت، این مفاهیم را ذکر نمونه‌هایی از قصص قرآنی تبیین می‌کند و نتیجه می‌گیرد که «ویژگی‌های زمان و مکان روایی با قصص قرآنی همخوانی دارد. در واقع، قصص قرآنی ضمن تعقیب هدف اصلی، هرگاه مناسبتی ایجاب می‌کند، گلچینی از حوادث سطح داستان را به اندازه و به شیوه‌ای مناسب در سطح متن ذکر می‌کند. (حری، ۱۳۸۹: ۷۷)

همچنین داستان‌های قرآنی، در قالب کتاب‌ها و مقالاتی از جانب پژوهشگران مورد بررسی قرار گرفته است. پژوهش‌هایی مانند «التصویر الفنی فی القرآن» از سید قطب، تحلیل عناصر ادبی و هنری داستان‌های قرآنی از خلیل پروینی، تحلیل عناصر داستانی قصه حضرت یوسف (ع) در قرآن کریم از حبیب‌الله آیت‌اللهی، تصویر هنری داستان حضرت آدم (ع) در

قرآن کریم از مرضیه زارع زردینی و... اما باید توجه داشت که پژوهشی تاکنون به صورت اخص به ساختارشناسی داستان حضرت آدم (ع) بر پایه یکی از رکوعات قرآنی و همچنین بیانات رضوی (ع) صورت نگرفته است.

همچنین پیرامون پیشینه بررسی رکوعات قرآنی و محتوای آن‌ها باید گفت تنها تفسیری که رکوعات را به طور جدی و با دقت تمام ملاک تقسیم قرار داده و آیات را منطبق با تقسیمات رکوعات تفسیر نموده، تفسیر کابلی است که حدود دو قرن پیش در هفت جلد (منطبق با هفت حزب قرآن کریم) توسط استاد محمود حسن دیوبندی از علمای هندی به زبان اردو تدوین شده است. این تفسیر که به زبان فارسی نیز ترجمه شده یک متن درسی است و چه بسا به خاطر همین درسی بودن، بر اساس رکوعات تنظیم شده است.

اما در زمینه بررسی و تحلیل ابعاد مختلف رکوعات قرآنی، محتوای آن‌ها و نقش آن‌ها در فهم قرآن تاکنون پژوهش مستقلی جز دو مقاله زیر یافت نشد:

- زارع زردینی، احمد، بررسی نظم سوره‌های قرآن: کوششی در جهت کشف نظم در سوره یاسین، دوفصلنامه علمی-پژوهشی تفسیر و زبان قرآن، شماره نهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۵.

- علی پور، میثم و سعدی آبادی، علی اصغر، تأملی بر دلالت تفسیر سوره شناختی آیه ۳۵ از سوره احزاب بر یک الگوی توسعه و پیشرفت اجتماعی، پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم، سال پنجم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۱.

اما پیرامون بررسی و پیوند آیات مشتمل بر رکوعات قرآنی با کلام اهل بیت (ع) که مفسران کلام وحی هستند، به خصوص در بیانات امام رضا (ع) که فرمایشات و مناظرات بسیاری از ایشان به یادگار مانده است، در راستای تشریح مجملات و تبیین ابهامات به خصوص در موضوع قصص انبیاء، تاکنون پژوهشی صورت نگرفته است.

لذا به دلیل پیوند محکم و ارتباط متقابلی که میان آیات قرآن و روایات معصومین (ع) وجود دارد، ضروری است تا ابعاد مختلف اعجاز کلام خداوند و مفسران این کلام، در معرض دید قرار گیرد. اعجاز بیانی و هنری قرآن کریم، از مهم‌ترین ابعاد اعجاز این کتاب الهی است که پیوند آن با کلام اهل بیت (ع) تاکنون کمتر مورد تأمل و کاوش قرار گرفته است. لذا در این پژوهش سعی شده است تا ابعاد مختلف این اعجاز در یکی از قصص مهم قرآنی، و با پیوند به کلام امام رضا (ع) مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد.

۲- ساختار چینی رکوع دوم سوره اعراف

رکوع دوم سوره اعراف که آیات ۱۱ تا ۲۵ این سوره را شامل می‌گردد، مبتنی بر الگوی نقل روایت یا داستان پیرامون خلقت حضرت آدم (ع) و دستور به سجده بر وی و وقایع پس از آن است. شیوه روایت‌گری و بهره‌گیری از داستان، یکی از شیوه‌های هنری مؤثر در

القاء آموزه‌های دینی و پیام‌های قرآن کریم است. داستان‌هایی که قسمت عمده آن اختصاص به تاریخ انبیاء و سرگذشت امم پیشین و حوادث عبرت‌آموز گذشته دارد. داستان‌های قرآن بر سه نوع است: ۱. داستان‌های پیامبران که دربرگیرنده مراحل دعوت، معجزات آنان، موضع‌گیری‌های مخالفان و سرانجام مؤمنان و تکذیب‌کنندگان است. مانند داستان حضرت آدم (ع)، نوح (ع)، ادریس (ع)، ابراهیم (ع)، موسی (ع)، عیسی (ع) و پیامبر اسلام (ص). ۲. داستان‌های مربوط به افراد و رویدادهای گذشته، مانند داستان طالوت و جالوت، فرزندان آدم، اصحاب کهف، قارون، اصحاب اخدود، اصحاب فیل و... که این داستان‌ها غالباً بیش از یک مرتبه تکرار نمی‌شوند. ۳. داستان‌های مربوط به رویدادهایی که در زمان پیامبر (ص) واقع شده؛ مانند جنگ‌های پیامبر اکرم (ص) که در سوره‌های مختلفی از آن‌ها یاد شده است. (حیبی و همکاران، ۱۳۹۰: ۳۸)

ساختار چینشی رکوع دوم سوره اعراف مبتنی شیوه روایی بر اساس الگوی نوع اول است. در این رکوع که شامل آیات ۱۱ تا ۲۵ این سوره است، داستان خلقت آدم (ع) و جریان‌های پس از آن در قالب ۱۴ آیه بیان گردیده است. آیات این رکوع به شرح زیر است:

آیه	متن آیه
۱۱	﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾
۱۲	﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾
۱۳	﴿قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ﴾
۱۴	﴿قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾
۱۵	﴿قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ﴾
۱۶	﴿قَالَ فِيمَا أُغْوَيْتَنِي لَأَفْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾
۱۷	﴿ثُمَّ لَا تَنبَهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَ مِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾
۱۸	﴿قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْذُومًا مَدْحُورًا لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ﴾
۱۹	﴿وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾

آیه	متن آیه
۲۰	﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾
۲۱	﴿وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ﴾
۲۲	﴿فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلَّ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾
۲۳	﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾
۲۴	﴿قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾
۲۵	﴿قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَ فِيهَا تَمُوتُونَ وَ مِنْهَا تُخْرَجُونَ﴾

۳- بیانات رضوی (ع) پیرامون داستان خلقت آدم (ع)

امام رضا (ع) ضمن احادیث تفسیری و مناظراتی که با مخالفان انجام دادند، در مواردی به داستان خلقت آدم (ع) و اتفاقات پس از آن اشاره نمودند. حضرت در دو مناظره با علمای ملل و فرق پیرامون اثبات عصمت انبیای الهی، ضمن اثبات عصمت آدم ابوالبشر، داستان خلقت آدم و وقایع مربوط به آن را بیان نمودند. (ابن بابویه، ۱۳۷۳: ۱، ۳۸۹-۴۱۸؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۲، ۴۲۶-۴۴۰)؛ همچنین روایاتی تفسیری نیز پیرامون خلقت آدم (ع) از حضرت نقل شده است که از جمله آن‌ها روایت احمد بن ابی نصر بنظی پیرامون مکان هبوط آدم (ع) و حوا پس از گناه نخستین است، (ابن بابویه، ۱۳۷۳: ۱، ۵۸۶) و نیز طبق روایتی به نقل از عبدالسلام بن صالح هروی، حضرت به توضیحاتی پیرامون درخت ممنوعه که تناول میوه آن موجب اخراج آدم و حوا از بهشت گردید، سجده فرشتگان بر آدم (ع)، خلقت نورانی اهل بیت (ع) قبل از خلقت آدم و حوا و... پرداختند. (همان: ۱، ۶۱۹)

۴- طرح و پیرنگ رکوع

در هنر داستان‌نویسی، رابطه علی و معلولی حوادث روایت شده به ترتیب وقوع را، طرح یا پیرنگ می‌گویند؛ یعنی «هر حادثه‌ای بدون علت و سبب نقل نمی‌شود.» (یوسف نجم، ۱۹۷۸: ۶۳) در باب قصه قرآنی باید دانست که ساختار هندسی و هنری ویژه‌ای دارد که بر اساس آن‌ها، جزئیات و اجزای داستان، پیوندی زنده با یکدیگر دارند، به گونه‌ای که این پیوند در

تمام اجزای داستان مشاهده می‌شود و هر جزئی، مکمل جزء پیشین یا شرح و تفصیلی بر آن، با امری هماهنگ و متجانس با آن است و سرانجام اینکه همه اجزاء تابع یک محور فکری واحد در راستای هدف فکری و تربیت کلّ سوره به کار رفته است. (بستانی، ۱۳۷۱: ۷۶-۱۵۸؛ پروینی و دیباجی، ۱۳۷۸: ۸) اجزای داستان خلقت حضرت آدم (ع) و اخراج وی از بهشت، بر اساس رابطه علی و معلولی دارای پیوند زنده و محکم با یکدیگرند، به گونه‌ای که پیرنگ آن از یک سلسله حوادث منسجم و هماهنگ و لازم یکدیگر که حوادث آن کاملاً به یکدیگر نیازمند هستند، تشکیل شده است. این قاعده در آیات ۱۱ تا ۲۵ سوره اعراف که به داستان زندگی آدم (ع) اختصاص دارد، جاری است. در ابتدای رکوع، از سجده ملائکه بر آدم (ع) و امتناع ابلیس یاد شده (۱۱) و در آیه بعدی علت سجده نکردن شیطان برتر بینی وی به دلیل خلقت‌اش از آتش بیان شده است. (۱۲) ابلیس به دلیل تکبر و امتناع از سجده از درگاه الهی رانده می‌شود (۱۳) و به علت این که مسبب اصلی رانده شدن از درگاه الهی را آدم می‌داند، از خداوند مهلت می‌خواهد، سوگند یاد می‌کند که تا روزی مشخص به اغوا و گمراهی آدم و فرزندانش پردازد. (۱۴-۱۷) به دلیل نافرمانی و سرکشی، ابلیس از مقام‌اش با خواری رانده می‌شود و به واسطه این سرکشی‌ها، خداوند سوگند یاد می‌کند که جهنّم را از پیروان ابلیس پر کند. (۱۸) خداوند آدم و همسرش را در زمین بهشت سکونت می‌دهد و به ایشان فرمان استفاده از نعمت‌ها به جز درخت ممنوعه را می‌دهد. (۱۹) شیطان به دلیل سوگند پیشین مبنی بر اغوای بشر، به وسوسه آدم و حوا مبنی بر استفاده از درخت ممنوعه می‌پردازد و حتی در این زمینه سوگند دروغ می‌خورد که اگر از میوه درخت ممنوعه بخورید، به مقام جاودانگی خواهید رسید. (۲۰ و ۲۱) بنابر اغوای شیطان، آدم و حوا از میوه درخت ممنوعه تناول می‌کنند و به واسطه این عمل عورات‌شان آشکار شده و سعی در پوشاندن زشتی‌هایشان دارند و همچنین موجب توبیخ و سرزنش خداوند قرار می‌گیرند. (۲۲) به علت این نافرمانی، آدم و حوا از درگاه الهی طلب بخشش می‌نمایند. (۲۳) گناه آدم و حوا بخشیده می‌شود، اما از مقام خود هبوط کرده و به زمین فرود می‌آیند. (۲۴)

شماره	واقعه ۱ (علت)	واقعه ۲ (پیامد)
۱	سجده نکردن ابلیس به دلیل خودبرتربینی	رانده شدن ابلیس از درگاه الهی
۲	رانده شدن ابلیس به دلیل سرکشی	تلاش در راستای اغوای آدم
۳	فربخوردن آدم و حوا از ابلیس	آشکار شدن عیب‌ها و اخراج از بهشت
۴	درخواست آدم و حوا مبنی بر بخشش الهی	بخشش گناه و هبوط به زمین

۵- طرح و شالوده بیانات رضوی

الگوی حاکم بر بیانات رضوی نیز در مواردی، از جمله در تبیین عصمت انبیاء، از جمله

عصمت حضرت آدم (ع) مبتنی بر رابطه علت و معلول است. حضرت در پاسخ شبهه علی بن محمد جهم در زمینه عصمت انبیاء که آیه ۱۲۱ طه: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ را به عنوان شاهی بر معصوم نبودن آدم ابوالبشر مطرح نمود، شرط عصمت را منحصر در استقرار در زمین نمود و لذا آدم در بهشت معصوم نبود و عصمت در زمین لازم است، همچنین حضرت بیان می‌دارند که علت اصلی خلقت آدم سکونت وی در زمین بود. (ابن بابویه، ۱۳۷۳: ۱، ۳۸۸-۳۹۰) همچنین، علت نافرمانی آدم و حوا و استفاده از درخت ممنوعه با وجود تأکید خداوند، سوگند ابلیس مبنی بر جاودانه شدن عنوان شده است، در حالی که آدم و حوا باور نداشتند که کسی به دروغ بر خدا قسم یاد کند. (همان: ۱، ۳۹۷) همچنین حضرت در ادامه مناظره و در بیان علت پذیرش توبه حضرت آدم (ع) توسط خداوند، به آیه ۳۳ آل عمران: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ استشهد می‌نماید؛ چرا که در این آیه آدم (ع) جزء برگزیدگان الهی معرفی شده است. (همان) همچنین رابطه علت و معلول در فرمایشات حضرت پیرامون خلقت آدم (ع) تجلی دارد؛ آنجایی که طبق بیان حضرت آدم (ع) به مقام اهل بیت (ع) حسادت می‌ورزد و به دلیل این حسادت اغوا شده و از درخت ممنوعه می‌خورد. (همان: ۱، ۶۱۹)

۶- زاویه دید

زاویه دید یعنی شیوه نقل داستان یا شیوه‌ای که نویسنده به وسیله آن مصالح و مواد داستان خود را به خواننده ارائه می‌دهد و در واقع رابطه نویسنده را با داستان نشان می‌دهد. (میرصادقی، ۱۳۷۶: ۲۳۹) در روایات داستانی یا راوی انسانی، معمولاً برای ایجاد کشش بیشتر، نیروهای دانای کل محدود می‌شود. برای نمونه، گاه راوی تنها از دید یکی از شخصیت‌های روایت، وقایع را داوری می‌کند و یا فقط آنچه را شاهد یا شاهدان حوادث دیده‌اند، نقل می‌کند و عقاید و نظرات خود را در داستان دخالت نمی‌دهد. (همان: ۳۹۲-۳۹۳) اما در داستان‌های قرآنی، هدف اصلی، ایجاد کشش و جذابیت نیست. هرچند در بسیاری از موارد، این خصوصیت به کمال در روایت وجود دارد. در اکثر داستان‌های قرآنی، با وجود آنکه دانای کل از همه اخبار و جزئیات آن آگاه است، اما تنها آن بخش از روایت که در راستای غرض دینی و پیام الهی است، بیان می‌شود. همین قاعده در دیگر عناصر روایت‌های قرآن نیز دیده می‌شود و تنها جزئیاتی که مرتبط با موضوع، درون‌مایه و اندیشه روایت است، در اختیار مخاطب قرار می‌گیرد. (آیت‌اللهی و دیگران، ۱۳۸۶: ۴)

خداوند در بیان داستان آفرینش انسان و سجده نکردن شیطان در آیه ۱۱ سوره اعراف، به صورت متکلم مع‌الغیر (یکی از شخصیت‌های داستانی) نمود فرموده و سپس بلافاصله در آیه ۱۲ از سوم شخص مفرد یا زاویه دانای کل (عقل کل) استفاده کرده است: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ ، قَالَ مَا

مَنْعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ﴿اعراف/ ۱۱ و ۱۲﴾؛ و در چنین شرایط داستانی فکری برتر از بیرون، شخصیت‌های داستان را رهبری می‌کند و از نزدیک شاهد اعمال و گفتار آنهاست و از گذشته و حال و آینده آنها آگاه است. به این شیوه بازگویی، دید دانای کل و عقل کل می‌گویند. (میرصادقی، ۱۳۷۶: ۲۳۹) زاویه دید به صورت دانای کل، از آیه ۱۲ تا آیه ۲۵ سوره به کار رفته است؛ به گونه‌ای شیوه بیان از آیه دوازدهم تا آیات انتهایی رکوع به صورت روایت‌گری است. (قال)

زاویه دید به مقوله داستان خلقت آدم (ع) در بیانات رضوی (ع) به صورت روایت‌گری است. حضرت به عنوان راوی جزئیاتی از خلقت آدم (ع) و فریب خوردن از شیطان و اخراج از بهشت را بیان می‌دارند. راوی شخصی است که داستان از زبان او روایت می‌شود. راوی در هر داستان به یک شکل ظاهر نمی‌شود، بلکه با وجود نقش میانجی و واسطه‌ای که دارد می‌تواند به عناوین مختلف از قبیل سوم شخص، اول شخص ظاهر گردد که هر کدام از این دو، حالات مختلفی را در بر می‌گیرد. به عنوان مثال راوی سوم شخص می‌تواند به صورت: ۱. سوم شخص عینی (نمایشی)، که راوی با زاویه دید نزدیک سعی می‌کند آنچه را می‌بیند، بی طرف گزارش کند. ۲. شیوه روایت عینی (دوربینی)، که راوی با زاویه دید نزدیک از صحنه غایب است و خواننده خود حوادث را می‌بیند. ۳. سوم شخص ذهنی، که خواننده به وسیله راوی سوم شخص ذهنیت و بعد درونی شخصیت را می‌بیند. (اخوت، ۱۳۷۱: ۱۰۹) به عنوان مثال، امام رضا (ع) به عنوان راوی سوم شخص، از غرور آدم مبنی بر «احسن الخلقین» بودن سخن به میان می‌آورد و از خلقت نورانی اهل بیت (ع) قبل از خلقت آدم سخن می‌گوید: «آن زمان که خداوند آدم (ع) را به سجده در آوردن ملائکه و وارد شدن در بهشت اکرام نمود، آدم (ع) با خود گفت: آیا خداوند بشری بهتر از من خلق کرده است؟ و خداوند آنچه را در درون آدم گذشته بود، دانست، او را صدا زد که ای آدم! سرت را بلند کن و بر پایه عرش بنگر، آدم سرش را بلند کرد و به پایه عرش نگریست و این نوشته را در آنجا یافت: لا إله إلا الله، محمد رسول الله، علی بن ابی طالب امیرالمؤمنین و زوجه فاطمه سیده نساء العالمین و الحسن و الحسين سیدا شباب أهل الجنة» (ابن بابویه، ۱۳۷۳: ۱، ۶۱۹)

۷- شخصیت پردازی

خلق عینی اشخاص تخیلی در ادبیات داستانی را شخصیت پردازی می‌گویند. (میرصادقی، ۱۳۷۶: ۱۷۶) اما شخصیت پردازی به شیوه متداول عبارت است از معرفی شخصیت‌ها با روایت مستقیم، شناساندن شخصیت از طریق گفت و گو در قالب اعمال و کردار آنها. بر این اساس، شخصیت فردی است که خواننده در خلال مطالعه داستان با خصوصیات جسمانی، روانی، عادات و اخلاق خاص و جایگاه اجتماعی اش به خوبی آشنا می‌شود. (حنیف، ۱۳۸۴: ۳۳)

شخصیت‌پردازی در داستان آدم (ع) با تکیه بر گفتگو و اعمال و رفتار به دو روش مستقیم و غیر مستقیم صورت گرفته است. اشخاصی که به صورت مستقیم یا غیر مستقیم با ذکر برخی صفات از آن‌ها یاد شده عبارت‌اند از:

۷-۱- آدم (ع)

عنصر اصلی شخصیتی که در داستان ذکر شده آدم ابوالبشر است. طبق آیات سوره اعراف، آدم مسجود فرشتگان است. (۱۱) خلقت ظاهری‌اش از گل است. (۱۲) در بهشت سکونت دارد. (۱۹) وسوسه‌پذیر و زودباور است. (۲۰) میل به جاودانگی دارد. (۲۰) در مقابل گناهی که انجام داده توبه‌کار است. (۲۳) اما در آیات به صورت غیر مستقیم نیز به صفاتی از آدم اشاره شده است. آدم مقامش والاتر از فرشتگان و شیطان است، به همین دلیل مورد سجده قرار گرفته است. عامل اصلی تمرد ابلیس است؛ به حدی که باعث می‌شود ابلیس در مقابل خداوند بایستد. میل به چیزی دارد که از آن نهی شده است. (۱۹ و ۲۰) متمرد و سرکش نیست. (۲۳)

شخصیت آدم در بیانات رضوی شامل ویژگی‌هایی است. بر اساس مناظره حضرت با علی بن محمد بن جهم، آدم ابوالبشر حجت خدا بر روی زمین و جانشین در شهرهاست و برای بهشت خلق نشده است. برگزیده الهی است و خطایی که مرتکب شده موجب از بین رفتن عصمت‌اش نمی‌شود، چرا که عصمت بر روی زمین لازم است، نه در بهشت. (ابن بابویه، ۱۳۷۳: ۱، ۳۹۱) طبق مناظره دیگر حضرت، آدم وسوسه‌پذیر است، میل به فرشته شدن و جاودانگی دارد. هیچ‌گاه گمان نمی‌کند که کسی به دروغ به خدا قسم بخورد: «آدم هیچ‌گاه گمان نمی‌کرد که ابلیس به دروغ به خدا قسم یاد کند.» به راحتی سخن شیطان را می‌پذیرد. بعد از رسیدن به مقام پیامبری هیچ لغزشی نداشته است. (همان: ۱، ۳۹۷-۳۹۸) طبق روایت عبدالله بن صالح هروی از حضرت، آدم (ع) شخصیت مغروری دارد، چرا که فکر می‌کند بهترین موجود خلق شده است. همچنین به مقام نورانی اهل بیت (ع) حسادت می‌کند و به همین دلیل از جوار الهی بیرون رانده می‌شود. همچنین به صورت غیر مستقیم می‌توان دریافت که آدم شخصیت کنجکاو و ذهن پرسشگری دارد. (همان: ۱، ۶۱۹-۶۲۰)

۷-۲- حوا

حوا زوج و قرین آدم (ع) است که شخصیت‌اش از آیه ۱۹ وارد داستان می‌شود: ﴿وَوَايَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ...﴾ و در اتفاقاتی که تا انتهای داستان می‌افتد، همراه آدم (ع) است. مورد وسوسه شیطان قرار می‌گیرد و همراه با آدم (ع) از درخت ممنوعه می‌خورد. (۲۰-۲۲) میل به جاودانگی و فرشته شدن دارد. (۲۰) ساده و زودباور است و سوگند دروغ برایش معنا ندارد. (۲۰-۲۱) در مقابل گناهی که انجام داده توبه‌کار است. (۲۳)

طبق فرمایشات امام رضا (ع)، حوا به مقام نورانی حضرت فاطمه (س) که قبل از وی خلق

شده بود حسادت می‌ورزد و به همین دلیل از قرب حق رانده می‌شود. (ابن بابویه، ۱۳۷۳: ۱، ۶۱۸) به دلیل معصیتی که مرتکب شده، به زمین فرود می‌آید و حائض می‌شود. (همان: ۱، ۵۸۶) حوا همانند آدم وسوسه‌پذیر است و روحیه کنجکاو دارد و هیچ‌گاه گمان نمی‌کند که کسی به خدا قسم دروغ بخورد. همچنین طبق بیان حضرت، حوا همانند آدم میل به جاودانگی و همیشگی بودن دارد. (همان: ۱، ۳۹۷)

۷-۳- ابلیس

عنصر مهم دیگر حاضر در داستان، ابلیس است. طبق آیه ۱۱، ابلیس شخصیت سرکشی دارد و در مقابل فرمان الهی می‌ایستد. (۱۱) خلقت ابلیس از آتش است و به این دلیل خود را از آدم (ع) برتر می‌بیند. (۱۲) به دلیل اینکه خود را برتر می‌بیند، متکبر است، در حالی که شخصیت خوار و کوچکی دارد. (۱۳) گمراهی خود را از ناحیه خدا می‌داند و اغواء را به خدا نسبت می‌دهد. (۱۶) از آنجایی که دلیل رانده شدن از درگاه الهی را آدم می‌داند، تمام تلاش‌اش را در جهت اغوای وی به کار می‌بندد. (۱۶ و ۱۷) با ننگ و عار و خواری از درگاه الهی رانده می‌شود. (۱۸) موجودی وسوسه‌گر است و سعی در ادای پیمان گمراهی آدم می‌کند. (۲۰) جهت عملی ساختن کینه‌هایش حتی از قسم دروغ خوردن بر خدا ابایی ندارد. (۲۱) دشمن آشکار انسان است. (۲۲)

بر اساس بیانات امام رضا (ع)، شیطان موجودی وسوسه‌گر است. سعی در فریب دادن آدم و حوا می‌کند و در این راستا از دروغ و توجیه به عنوان وسیله گمراه کردن استفاده می‌نماید. شیطان می‌داند که آدم و حوا میل به جاودانگی یا ملک شدن داند، و برای اغوای ایشان از این ابزار استفاده می‌کند. شیطان برای گمراه نمودن حتی حاضر است قسم دروغ بخورد. (ابن بابویه، ۱۳۷۳: ۱، ۳۹۷) دلیل مسلط شدن ابلیس بر آدم و حوا، حسادت ایشان بر مقام اهل بیت (ع) است. (عامل اصلی انحراف خودشان هستند نه ابلیس) (همان: ۱، ۶۱۹)

۷-۴- ملائکه

ملائکه و فرشتگان الهی شخصیت‌های دیگر حاضر در صحنه خلقت هستند. ملائکه موجوداتی مطیع‌اند و از خود اختیاری ندارند و در برابر اوامر الهی فرمان‌پذیرند. (۱۱) به دلیل اینکه عمر جاودانه و همیشگی دارند، آدم و حوا آرزو می‌کنند که مثل ایشان شوند. (۲۰)

طبق بیانات رضوی (ع)، آدم و حوا میل به مشابهت به ملائکه به دلیل جاودانه بودن ایشان دارند. (ابن بابویه، ۱۳۷۳: ۱، ۳۹۷) ملائکه موجوداتی هستند که به دلیل کرامت آدم بر وی سجده می‌کنند. (همان: ۱، ۶۱۹) لذا طبق بیانات ایشان، «کرامت» ویژگی خاصی است که تنها در انسان وجود دارد و «جاودانگی» ویژگی منحصر به فرد ملائکه است و تعویض این مقام‌ها امری محال است.

۸- تحلیل ساختار بر مبنای کنش، حادثه و کشمکش

کشمکش، مقابله دو نیرو یا دو شخصیت است که بنیاد حوادث را می‌ریزند. (میرصادقی، ۱۳۷۶: ۷۲) هرگاه خواسته‌ها، نیازها، سلیقه‌ها، انگیزه‌ها و عملکردهای یک شخصیت با خواسته‌ها، سلیقه‌ها، انگیزه‌ها و عملکرد شخصیت‌های دیگر در تعارض قرار گیرد، برخورد و کشمکش ایجاد می‌شود. در هر نوع داستان به محض خلق شخصیت‌ها، کشمکش نیز به وجود می‌آید. (آیت‌اللهی و همکاران، ۱۳۸۶: ۱۱) «هیچ پدیده‌ای به حرکت در نمی‌آید مگر آنکه تحت تأثیر نیرویی واقع شود و نیرویی که یک شخصیت را به حرکت وامی‌دارد «انگیزه» است و انگیزه چیزی نیست جز به هم خوردن تعادل ارگانیزم و ایجاد آشفتگی در وضع آن‌ها» (مکی، ۱۳۷۱: ۱۴۴)

بر اساس رکوع دوم سوره اعراف، داستان خلقت آدم (ع) شامل دو کشمکش یا اتفاق اصلی است. محور نخستین کنش، ابلیس و محور دومین کنش، آدم است.

حوادث نخستین کنش با محوریت ابلیس (مخلوق نار) عبارت‌اند از: ۱. خداوند آدم را می‌آفریند (کنش آفریدن) (۱۱) ۲. دستور به سجده بر وی می‌دهد. (۱۱) ۳. ابلیس به جهت کبر (تکبر) سجده نمی‌کند. (۱۱) ۴. ابلیس به دلیل سرکشی هبوط می‌کند. «قال فاهبط منها» (۱۳) ۵. ابلیس از درگاه الهی رانده می‌شود. (۱۳) ۶. به جهت این رانده شدن برای خدا خط و نشان می‌کشد. (۱۴-۱۸)

حوادث کنش دوم با محوریت آدم ابوالبشر (مخلوق طین) عبارت است از: ۱. خداوند آدم و همسرش را می‌آفریند و در بهشت ساکن می‌کند. (۱۹) ۲. دستور به سکونت و عدم نزدیک شدن به یک درخت می‌دهد. (۲۰) ۳. آنان به دستور خدا توجه نمی‌کنند و به دلیل وسوسه شیطان از درخت می‌چشند. (۲۲) ۴. آدم و همسرش به دلیل این نافرمانی از خداوند درخواست توبه می‌کنند. (کنش توبه) (۲۳) ۵. آدم و همسرش هبوط می‌کنند. (۲۴)

خداوند متعال در هر دو کنش، دو دستور کلی مطرح کرده است: ۱. دستور به سجده بر آدم (ع) ۲. دستور بر نزدیک نشدن و نخوردن از درخت ممنوعه. ابلیس از فرمان الهی تبعیت نکرد و آن را زیر پا گذاشت؛ آدم نیز از فرمان الهی سرپیچی نمود؛ با این تفاوت که دلیل سرپیچی ابلیس، تکبر است؛ اما دلیل سرپیچی آدم، وسوسه است. اما در هر دو کنش، سرپیچی اتفاق می‌افتد. نقطه اشتراک دیگر هر دو کنش، هبوط افرادی که است که دستور خدا را زیر پا گذاشتند. ابلیس از مقامی که دارد هبوط می‌کند و پست و خوار می‌شود؛ آدم نیز به واسطه چشیدن درخت ممنوعه و فریب خوردن از ابلیس، از بهشت رانده شده و به زمین هبوط می‌کند. تقطه تمایز آن است که آدم (ع) پس از هبوط توبه می‌کند و سعی در اصلاح دارد؛ اما ابلیس با وجود اینکه از مقام خود هبوط کرده باز هم سرکش و فرمان‌ناپذیر است و حتی به خداوند قسم یاد می‌کند که به انحراف بشر پردازد.

بر اساس مناظره امام رضا (ع) با علی بن محمد جهم، ابتدا پرسشی برای علی بن محمد به وجود می‌آید: که آیه ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ (طه/۱۲۱) چگونه با عصمت سازگار است؟ در حقیقت گره داستان از اینجا شکل می‌گیرد. حضرت در راستای حل گره توجیهاتی را ذکر می‌کنند. حضرت خلق آدم را برای بهشت نمی‌دانند و تقدیر الهی را بر این می‌دانند که آدم بر زمین ساکن شود. در ادامه خطای آدم را در بهشت عنوان می‌کنند و در بهشت عصمت لازم نیست. سپس با استناد به آیه ۳۳ آل عمران، گره را حل نموده و به برگزیدگی آدم در زمین که مقصود همان عصمت وی است تأکید می‌کنند. (ابن بابویه، ۱۳۷۳: ۱، ۳۹۰)

در دیگر مناظره نیز پرسشی مشابه پیرامون چگونگی تطبیق عصمت با گناه نخستین پیش می‌آید. (گره) توجیهاتی از قبیل عدم علم آدم پیرامون مقام دروغ‌گویی و فریب ابلیس، سکونت آدم در بهشت و شرط نبودن عصمت در بهشت، صغیره بودن گناه نخستین و عدم تنافی آن با عصمت و ... برای این موضوع توسط حضرت ذکر می‌شود و با توجیه حاضرین در جلسه از داستان گره‌گشایی می‌شود: «فان الله عز و جل خلق آدم حجه فی الأرض و خلیفه فی بلاهه لم یخلقه للجنه و کانت المعصیه من آدم فی الجنه لا فی الارض و عصمته تجب ان یکون فی الارض لیتم مقادیر امر الله فلما اهبط الی الارض و جعل حجه و خلیفه عصم» (همان: ۱، ۳۹۷-۳۹۹)

۹- گفت و گو

روح دمیده شده در کالبد یک داستان است. بدون این روح، مجموعه واژه‌های قصه همچون توده‌ای از سنگ جلوه می‌کند. گوناگونی و رنگارنگی در گفت‌وگو به حرکت‌های قصه، زیبایی و وقار می‌دهد. گفت‌وگو هر چند ظاهری ساده دارد، از باطنی پیچیده و بسیار ظریف بهره می‌برد. (حسینی، ۱۳۷۷: ۱۹۳)

داستان‌های قرآن چنان هنرمندانه از این عنصر بهره گرفته‌اند که در گفت‌وگوهای داستانی، طراوت و جریان مدام زندگی دیده می‌شود. گفت‌وگوی داستانی، در پردازش شخصیت‌ها و معرفی آنان به مخاطب نقش اساسی دارد. (فروردین، ۱۳۸۷: ۱۳۶)

گفت‌وگو در داستان حضرت آدم (ع) طبق رکوع دوم اعراف نقش برجسته‌ای دارد. ابتدا از گفت‌وگوی میان خداوند و ملائکه مبنی بر سجده بر آدم (ع) یاد می‌شود. (۱۱) سپس در ادامه آیات، به گفت‌وگوهایی میان خداوند و ابلیس اشاره می‌شود. خداوند از دلیل امتناع سجده می‌پرسد و ابلیس برتری خود بر آدم را دلیل این مطلب عنوان می‌کند. (۱۲) خداوند به وی دستور هبوط از مقام‌اش به دلیل سرپیچی می‌دهد. (۱۳) در ادامه گفت‌وگو ابلیس از خدا مهلت می‌خواهد که بشر را اغوا کند و خداوند نیز درخواست وی را اجابت می‌کند. (۱۴-۱۷) از آیه ۱۹ پرده دیگری از گفت‌وگو به وجود می‌آید و اشخاص جدیدی وارد صحنه گفت‌وگو می‌شوند. خداوند به آدم و حوا می‌گوید که در بهشت ساکن شوید و

از همه نعمت‌ها جز درخت ممنوعه بهره ببرید. (۱۹) سپس گفت و گو میان ابلیس و آدم و حوا آغاز می‌شود. شیطان به ایشان می‌گوید خداوند به دلیل اینکه جاودانه و یا از فرشتگان خواهید شد شما را از استفاده از درخت منع کرده است. (۲۰) پس از استفاده و آشکار شدن زشتی‌ها، خداوند به ایشان ندا می‌دهد که چرا با وجود منع از درخت استفاده کردید؟ و دشمنی شیطان را یادآور می‌شود. (۲۲) ایشان خطاب به پروردگار از کردار خویش نادم شده و درخواست بخشش می‌نمایند. (۲۳) خداوند به ایشان می‌فرماید از جایگاه خود هبوط کنید و شیطان را دشمن آشکار خود بگیرید. (۲۴)

طبق بیانات رضوی، عنصر گفت و گو نقش بارزی در داستان آدم ایفا می‌کند. خداوند به آدم می‌فرماید که در بهشت ساکن شو و از همه نعمت‌ها جز درخت گندم بهره ببر. شیطان وارد صحنه می‌شود و به ایشان با فریب و تلبیس می‌گوید که خداوند به این دلیل که می‌دانست پس از استفاده از درخت مانند خودش خواهید شد، شما را نهی کرده است. (ابن بابویه، ۱۳۷۳: ۱، ۳۹۷-۳۹۹) آدم به سبب خلقت برترش مغرور می‌شود و با خود می‌گوید آیا خداوند موجودی برتر از من خلق نموده است؟ خداوند به گفت و گو با آدم می‌پردازد و از وی می‌خواهد که به عرش بنگرد. وی اسماء نورانی اهل بیت (ع) را مشاهده می‌کند و از خداوند می‌پرسد این‌ها چه افرادی هستند؟ خداوند پاسخ می‌دهد ایشان از نسل و ذریه تو هستند و به ایشان با دیده حسد نگاه نکن. (همان: ۱، ۶۲۰)

۱۰- صحنه پردازی

زمان و مکانی را که در آن عمل داستانی صورت می‌گیرد، «صحنه» می‌گویند که در هر روایت، کارکردی جداگانه دارد. گاه صحنه ممکن است اثری بسیار نیرومند بر شخصیت‌های داستان داشته باشد یا بازتاب عمل و شخصیت‌های روایت باشد یا متضمن معنایی عمیق و گسترده باشد. (میرصادقی، ۱۳۷۶: ۴۴۹-۴۵۰) مهم‌ترین اجزای صحنه عبارت‌اند از زمان و مکان.

۱-۱۰- زمان

زمان در سیر حوادث داستانی و رشد و نمو آن تأثیر به‌سزایی دارد. خارج شدن قصه از محدوده زمان سبب می‌گردد که حادثه را عاری از حرکت و زندگی گردانند. آن را به درختی تبدیل می‌کند که از ریشه‌هایش جدا شده است. چنین درختی شاخ و برگ نمی‌گستراند و ثمره نمی‌دهد. از این رو داستان موفق، به عنصر زمان توجه خاصی نشان داده، به تناسب فضا و سبک، آن را پررنگ یا کم رنگ می‌کند. البته این امر به این معنا نیست که به‌کارگیری عنصر زمان و بهره‌گیری آن در داستان‌نویسی قاعده مشخص و یا اسلوب شناخته شده‌ای داشته باشد. زمان تنها به مانند ابزاری در دست هنرمند است که متناسب با ویژگی حوادث داستان، رنگی از زمان را به کار می‌گیرد. (خطیب، ۱۹۷۵: ۸۳)

در داستان‌های قرآنی و از جمله داستان حضرت آدم (ع) زمان نقش مهمی را ایفا می‌کند و به داستان پویایی خاصی می‌بخشد. در آیات ابتدایی رکوع دوم اعراف، عنصر زمان به صورت صریح مشخص نشده است؛ اما به صورت ضمنی می‌توان دریافت که زمان فرمان به سجده آدم بعد از خلقت وی بوده است و امتناع ابلیس نیز در این زمان صورت گرفته است. لذا آفرینش ابلیس قبل از آفرینش انسان بوده و بعد از خلقت انسان، ماهیت سرپیچی خود را نشان داده است. (۱۱) طبق آیه ۱۴، ابلیس از خداوند تا روز قیامت مهلت می‌خواهد: ﴿قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾؛ اما مهلت وی مقید به روزی نامشخص می‌گردد. (۱۴) در آیه ۱۷، به صورت ضمنی از زمان آینده یاد می‌شود، آنجایی که ابلیس بر گمراه نمودن بشر در زمان آینده عهد می‌بندد. زمانی که این سخن را می‌گوید، از مقامش اش اخراج می‌شود. (۱۸)

در بیانات امام رضا (ع) پیرامون داستان آدم (ع) نیز عنصر زمان تجلی دارد. حضرت، زمان گناه نخستین آدم (ع) را قبل از نبوت وی عنوان می‌دارند. (ابن بابویه، ۱۳۷۳: ۱، ۳۹۸) همچنین حضرت، زمان تناول آدم و حوا از درخت ممنوعه را بعد از وسوسه شیطان عنوان می‌کنند. (همان، ۱، ۳۹۸) و نیز زمان تکریم آدم (ع) توسط خداوند و سجده ملائکه بر ایشان را به صورت متوالی عنوان می‌کنند. (همان: ۱، ۶۱۸)

۱۰-۲- مکان

مکان، در داستان به هر شکلی که باشد، همان مکان عالم واقع نیست؛ حتی اگر با نام‌های موجود در جهان واقع نامیده شود؛ زیرا مکان پردازش شده در داستان، یک عنصر هنری به شمار می‌آید. مکان داستان لفظی و خیالی است؛ یعنی جایی است که زبان، آن را برای برآورده ساختن اهداف تخیلات داستانی و مستلزمات آن پدید آورده است. (سمر روحی الفیصل، ۱۹۹۵: ۲۵۱)؛ بنابراین، متن روایی از طریق واژگان، مکان تخیلی را خلق می‌کند که دارای اصول ویژه و ابعاد شناخته شده خود است. (سیزا قاسم، ۱۹۸۵: ۷۴) حتی می‌توان گفت مکان فنی و هنری پیش از اینکه با واقعیت پیوند داشته باشد، با آن فاصله دارد و تنها عامل اتصال میان این دو، قوه تخیل است. پیاپی شدن ظهور مکان‌ها در داستان، فضایی شبیه به فضای جهان واقع می‌آفریند و همین موجب ورود داستان به گستره احتمالات و ابهامات می‌شود. (ناصر یعقوب، ۲۰۰۴: ۲۵۲)

عنصر مکان نیز به عنوان یکی از گونه‌های مهم صحنه‌پردازی در رکوع دوم اعراف پیرامون داستان حضرت آدم (ع) تجلی دارد. در آیه ۱۳، سخن از هبوط و سقوط ابلیس از مکانی بالاتر به مکانی پایین‌تر به میان می‌آید: ﴿قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ﴾ (۱۳)؛ طبق آیه ۱۸، ابلیس از مکانی که قرار داشت، به ذلت و خواری اخراج می‌شود. در آیه ۱۹ از مکان جدیدی به نام «جنه» یاد می‌شود که آدم و حوا ساکن در آن هستند. در آیه ۲۴، به دلیل سرپیچی از دستور الهی و گناه، فرمان هبوط و سقوط از مکانی

وَالْأُتْرُ «جَنَّةً» به مکانی مادون «أَرْض» داده می‌شود: ﴿قَالَ أَهْبُطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ (۲۴) و در نهایت این مکان، خاستگاه همیشگی انسان تا روز رستاخیز عنوان می‌گردد: ﴿قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَ فِيهَا تَمُوتُونَ وَ مِنْهَا تُخْرَجُونَ﴾ (۲۵)

در بیانات رضوی پیرامون داستان آدم (ع) عنصر مکان نقش بارزی ایفا می‌کند. طبق مناظره حضرت پیرامون اثبات عصمت انبیاء، قرارگاه اصلی انسان «ارض» است و برای زمین آفریده شده و برای بهشت خلق نشده است. انسان بر روی زمین به‌عنوان حجت و خلیفه قلمداد می‌شود. (ابن بابویه، ۱۳۷۳: ۱، ۳۹۰) طبق روایتی از حضرت به نقل از احمد بن محمد بن ابی نصر بزنی، مکانی که آدم در زمین هبوط نمود، کوه «ابوقیس» عنوان شده است. (همان: ۱، ۵۸۱) و طی روایتی دیگر به نقل از همین راوی، مکان هبوط سرزمین «هند» عنوان شده است. (همان: ۱، ۵۸۳) و طبق روایتی دیگر به نقل از عبدالسلام بن سالم الهروی، هبوط آدم و حوا از بهشت به زمین (مکانی والا به پست) به دلیل حسادت بر مقام اهل بیت (ع) عنوان شده است. (همان: ۱، ۶۲۱)

۱۱- استنتاجات تربیتی از محتوا و درون‌مایه داستان

درون‌مایه و محتوا به‌عنوان یک عنصر اصلی و مسلط در داستان، موقعیت‌های داستان را به یکدیگر پیوند می‌دهد؛ به بیانی دیگر، درون‌مایه همان فکر و اندیشه حاکمی است که نویسنده در داستان اعمال می‌کند. (میرصادقی، ۱۳۷۶: ۴۲) درون‌مایه تربیتی و محتوایی داستان حضرت آدم (ع) به تفکیک عناصر حاضر در صحنه داستان عبارت است از:

- ملائکه: فرمان‌پذیر امر پروردگارند و به محض دستور به سجده اطاعت می‌کنند؛ همان‌گونه که فرشتگان هر چه فرمان دادیم مطیع‌اند، انسان نیز باید در راستای اطاعت امر پروردگار پیش رود.

- ابلیس: روحیه مغرور، حسادت، خودبرتربینی، سرکشی و دروغ‌گویی دارد؛ همچنین موجودی کینه‌ای است؛ لذا انسان برای تقرب به پروردگار باید صفات شیطانی همچون غرور و حسد را ترک کند.

- آدم: دارای ویژگی‌هایی است که مقام‌اش را از فرشتگان والاتر می‌کند. قابلیت فریب خوردن را دارد. در مقابل گناهی که انجام می‌دهد توبه‌کار است. پیام‌هایی که شخصیت آدم در داستان ابلاغ می‌کند: انسان بالذات قابلیت برتری بر فرشتگان را دارد. انسان بدون مدد الهی به‌راحتی در برابر وسوسه‌های ابلیس منحرف می‌شود. انسان فطرتاً موجودی سرکش نیست.

- حوا: در وقایع و حوادث داستان قرین و همراه آدم است.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، ساختار روایت حضرت آدم (ع) در رکوع دوم سوره اعراف و مناظرات و روایات تفسیری امام رضا (ع) مورد بررسی قرار گرفت. مطالعه موارد مذکور، نتایج و دستاوردهایی را نشان داده است که عبارت‌اند از:

۱. بررسی شخصیت‌های داستان دهنده واقعی و برحق بودن تمامی اشخاص حاضر در صحنه است و در داستان اثری از مبالغه و تخیل وجود ندارد.

۲. به دلیل کارکرد تربیتی قصص قرآنی، در مواردی به صورت کلی داستان نقل شده و جزئیات وانهاده شده است. این جزئیات در کلام امام رضا (ع) در مواردی تبیین شده است. مثلاً جزئیاتی پیرامون درخت ممنوعه و نوع آن در کلام امام رضا (ع) یافت می‌شود.

۳. طرح و پیرنگ رکوع و همچنین فرمایشات رضوی مبتنی بر رابطه علت و معلول است و حوادث به هم پیوسته به صورت متوالی و با حفظ ترتیب زمانی نقل گردیده است.

۴. زاویه دید در رکوع دوم اعراف گاهی به صورت متکلم مع‌الغیر، و گاهی به صورت سوم شخص مفرد است. راوی داستان در صحنه حاضر بوده (خداوند) و به‌عنوان دانای کل، روایت را نقل می‌کند؛ اما در بیانات رضوی، زاویه دید به صورت روایت‌گری است و امام رضا (ع) به‌عنوان فرد روایت‌گر (خالی از صحنه) داستان را تبیین می‌کند.

۵. شخصیت‌های حاضر در داستان، آدم (ع)، حوا، فرشتگان و ابلیس هستند که هر یک از ایشان ویژگی‌های خاصی دارند و در نهایت اکثر شخصیت‌ها، به دلیل ارتکاب برخی اعمال، به سرنوشت هبوط به زمین مبتلا می‌گردند.

۶. دو کنش و اتفاق اصلی در رکوع وجود دارد. کنش اول کنش سجده با محوریت ابلیس است. کنش دوم خوردن درخت ممنوعه با محوریت آدم است. در هر دو کنش نافرمانی صورت گرفته اما نافرمانی اول دلیل‌اش سرکشی بوده و نافرمانی دوم به دلیل وسوسه صورت گرفته است. در بیانات رضوی نیز کنش‌هایی همچون پرسش راوی (گره) و پاسخ‌های امام (حل‌گره) انجام شده است.

۷. طبق رکوع و بیانات رضوی، گفت‌وگوهایی میان خداوند و ابلیس، خداوند و فرشتگان، آدم و ابلیس صورت گرفته که صحنه پردازی‌های داستان را تشکیل می‌دهد.

۸. زمان خلقت آدم (ع) و سجده فرشتگان به صورت دقیق در رکوع و بیانات رضوی مشخص نشده است؛ همچنین مکان اولیه «جنه» و مکان پس از هبوط «ارض» است.

۹. اهداف تربیتی و هدایتی، مهم‌ترین هدف نقل قصص قرآنی است که این هدف در قصه حرت آدم (ع) نیز تجلی دارد و هر یک از عناصر قصه، با هدف تربیتی خاصی، ایفای نقش می‌کنند.

کتابنامه

- آیت‌اللهی، حبیب‌الله، محمدعلی خیری، محمود طاووسی و سید حبیب‌الله لزکی، ۱۳۸۶: تحلیل عناصر داستان قصه حضرت یوسف (ع) در قرآن کریم، پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، شماره ۸، ص ۱-۲۰.
- ابن بابویه، محمدبن علی، ۱۳۷۳: عیون اخبار الرضا (ع)، ترجمه حمید رضا مستفید، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق.
- اخوت، احمد، ۱۳۷۱: دستور زبان داستان، اصفهان: فردا.
- بوستانی، محمود، ۱۳۷۱: اسلام و هنر، ترجمه حسین صابری، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- پروینی، خلیل و ابراهیم دیباجی، ۱۳۷۸: تحلیل عناصر داستانی در داستان‌های قرآن، مدرس علوم انسانی، شماره ۱۳، ص ۱-۱۶.
- حبیبی، علی اصغر و همکاران، ۱۳۹۰: واکاوی مؤلفه‌های روایی داستان‌های قرآن کریم، پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم، سال دوم، شماره پنجم، پاییز و زمستان ۱۳۹۰.
- حری، ابوالفضل، ۱۳۸۹، مناسبات زبانی و یا زنجیرمنادی خرد و کلان در قصص قرآنی (با نگاهی به سوره یونس (ع)، پژوهش‌های زبان و ادبیات تطبیقی، شماره ۴، ۷۷-۸۸.
- حسینی، سید ابوالقاسم، ۱۳۷۷: مبانی هنری قصه‌های قرآن، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
- الخطیب، عبد الکریم، ۱۹۷۵: القصص القرآنی فی منطوقه و مفهومه، بیروت: دارالمعرفه.
- سید قطب، محمد، ۱۳۶۱: فی ظلال القرآن، ترجمه محمدعلی عبادی، تهران: مرکز نشر انقلاب.
- طبرسی، احمدبن علی، ۱۴۰۳: الإحتاج علی أهل اللجاج، مشهد: نشر مرتضی.
- فروردین، عزیزه، ۱۳۸۳: زیباشناسی هنری در داستان‌های قرآن کریم، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
- الفیصل، سمر روحی، ۱۹۹۵: بناء الروایة العربیة السوریة، دمشق: اتحاد الكتاب العرب.
- قاسم، سیزا احمد، ۱۹۸۵: بناء الروایة، بیروت: دارالتنویر.
- مرادی زنجانی، حسین؛ لسانی فشارکی، محمدعلی ۱۳۸۵: روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم، بی‌جا: انتشارات قلم مهر.
- مکی، ابراهیم، ۱۳۷۱: شناخت عوامل نمایش، تهران: انتشارات سروش.
- میرصادقی، جمال، ۱۳۷۶، عناصر داستان، تهران: انتشارات سخن، چاپ سوم.
- یوسف نجم، محمد، ۱۹۷۹: فن القصه، بیروت: دارالثقافه، چاپ هفتم.

Bibliography

- Ayatollah, Habibaullah, Mohammad Ali Kheiri, Mahmoud Tavousi and Seyyed Habibaullah Lazki, 2007: Analysis of the elements of the story of the story of Prophet Yusuf (AS) in the Holy Quran, Persian Language and Literature Research, No. 8, pp. 1_20.
- Ibn Babawiyah, Mohammad Ibn Ali, 1373: Ayoun Akhbar al-Reza (AS), translated by Hamid Reza Moʻstafid, edited by Ali Akbar Ghaffari, Tehran: Sadough Publishing.
- Okhot, Ahmad, 1992: Grammar of the story, Isfahan: Tomorrow.
- Boʻstani, Mahmoud, 1992: Islam and Art, translated by Hossein Saberi, Mashhad: As-tan Quds Razavi Research Foundation.
- Parvini, Khalil and Ebrahim Dibaji, 1999: Analysis of Fictional Elements in Quranic Stories, Teacher of Humanities, No. 13, pp. 1_16.

- Habibi, Ali Asghar et al., 2011: Analysis of the narrative components of the stories of the Holy Quran, interdisciplinary researches of the Holy Quran, second year, fifth issue, autumn and winter 2011.
- Hori, Abolfazl, 2010), Linguistic relations or micro and macro chain in Quranic stories (with a look at Surah Yunus (AS), Research in Comparative Language and Literature, No. 4, 77-88.
- Hosseini, Seyed Abolghasem, 1998: Artistic Basics of Quran Stories, Qom: Islamic Research Center of Radio and Television.
- Al-Khatib, Abdul Karim, 1975: Quranic stories in the region and its concept, Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Seyyed Qutb, Mohammad, 1982: Fi Zalal al-Quran, translated by Mohammad Ali Ebadi, Tehran: Enqelab Publishing Center.
- Tabarsi, Ahmad Ibn Ali, 1403: The need for the people of stubbornness, Mashhad: Morteza Publishing.
- Farvardin, Azizeh, 2004: Artistic aesthetics in the stories of the Holy Quran, Qom: Islamic Research Center of Radio and Television.
- Al-Faisal, Samar Rouhi, 1995: Based on the Syrian Arab tradition, Damascus: Ittihad al-Kitab al-Arab.
- Qasim, Siza Ahmad, 1985: Building a Narrative, Beirut: Dar al-Tanwir.
- Moradi Zanjani, Hossein; Lisani Fesharaki, Mohammad Ali 2006: Thematic research method in the Holy Quran, Bija: Qalam Mehr Publications.
- Maki, Ebrahim, 1992: Recognizing the factors of the play, Tehran: Soroush Publications.
- Mirsadeghi, Jamal, 1997, Elements of the story, Tehran: Sokhan Publications, third edition.
- Yousef Najm, Mohammad, 1979: Fan al-Qasa, Beirut: Dar al-Thaqafa, seventh edition.

تحلیل قصص قرآنی بر اساس الگو و ساختار فیلمنامه نویسی کلاسیک (مطالعه موردی: داستان حضرت یوسف)

(تاریخ دریافت: ۹۹/۰۴/۰۴ تاریخ پذیرش: ۹۹/۸/۰۵)

اسدالله غلامعلی^۱

سال سوم
شماره اول
پیاپی: ۵
پاییز و زمستان
۱۳۹۸

چکیده

پژوهش حاضر، قصص قرآنی را بر اساس الگو و اصول فیلمنامه نویسی کلاسیک مورد تحلیل قرار می‌دهد. قرآن کریم، برای بیان مفاهیم معنوی، الهی و دینی از داستان‌گویی بهره گرفته است. هدف اصلی در قصص قرآنی، در وهله اول انتقال پیام الهی به بشریت است، اما از آنجا که درک چنین مفاهیمی نه تنها در اعصار گذشته، بلکه برای انسان معاصر نیز ثقیل است، خداوند برای بیان هر مفهوم، داستان و قصه‌ای را انتخاب کرده است تا آدمی بهتر بتواند خود و خدای خود را بشناسد. شیوه‌های مختلف داستان‌گویی در این قصص به کار رفته است، اما در این تحقیق تلاش شده است که داستان‌های قرآنی بر اساس عناصر و مؤلفه‌های فیلمنامه نویسی کلاسیک، مورد تفحص قرار بگیرد. پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی صورت گرفته و گردآوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای بوده است. یافته‌ها نشان می‌دهد ساختار روایی کلاسیک به صورت کامل در داستان یوسف رعایت شده است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، سوره یوسف، سینما، داستان، فیلمنامه کلاسیک.

۱- مقدمه

قرآن کریم برای بیان بسیاری از مفاهیم اساسی خود بهره زیادی از داستان و داستان‌گویی برده است. علاوه بر آن شیوه‌ای که به کار برده است، بسیار شبیه به ساختار فیلمنامه نویسی است. ساختار فیلمنامه در عین حال که تشابهات بسیاری با رمان یا داستان (در مفهوم کلی ادبیات) دارد، ولی تمایزات فراوانی هم با آن دارد. فیلمنامه شکلی از ادبیات است که اگرچه در این

(۱) استادیار گروه سینما، دانشکده هنر دانشگاه دامغان؛ ایمیل: rebwargholamali@gmail.com

عصر جایگاهی مستقل پیدا کرده است، اما وابسته به تصویر و جهان بصری است. داستانی است که به تصویر در می‌آید و دیده می‌شود حتی در زمان خوانش. مفاهیمی که در قرآن بیان می‌شود از جمله وجود خدا، قیامت، فرشتگان، جهان برزخ، پیامبر بودن حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) و ... به گونه‌ای هستند که درک آن‌ها وابسته به شکل ارائه‌شان است. خداوند از ساختار داستان‌گویی استفاده می‌کند، اما از آنجا که بسیاری از مسائلی که در قرآن کریم مطرح می‌شود؛ همچون بهشت، دوزخ، جهان اجنه، فرشتگان و ... تصویری هستند، در نتیجه تکنیک‌ها و تئوری‌های فیلمنامه‌نویسی نسبت به داستان‌نویسی کارآمدتر هستند. نه تنها فیلمنامه و اصول نگارش آن به فضای بصری قرآن کریم کمک می‌کند، بلکه از لحاظ تعلیق و جذب مخاطب به آن نیز کارساز است. استدلال قرآن برای مسائلی که مطرح می‌کند به این شکل است که برای هر مبحثی که مطرح می‌کند، مثال‌ها و مصادیقی می‌آورد؛ برای نمونه وقتی درباره زنده شدن دوباره در روز رستاخیز سخن می‌گوید، برای انسان مثالی می‌زند و او را به نگرستن در تغییر فصول و موجودات زنده پیرامون خویش فرا می‌خواند. از همین روست که مدام داستان‌هایی را برای انسان تعریف می‌کند که در گذشته رخ داده‌اند. در واقع مخاطب‌ها با روایت‌های متعددی روبه‌رو هستند که همگی تلاش می‌کنند انسان را با نمادها، نشانه‌ها، مثال‌ها و داستان‌ها به هویت واقعی انسان، جهان و خداوند رهنمون سازند. داستان‌های قرآنی شباهت فراوانی با شیوه فیلمنامه‌نویسی کلاسیک دارند. در اینجا منظور از کلاسیک همان ساختار ارسطویی است. ساختاری که هنوز مخاطبان زیادی دارد و تأثیر فراوان و مستقیم بر جای می‌گذارد. فیلمنامه در عصر امروز ساختارها و الگوهای زیادی را تجربه کرده است، اما ساختار ارسطویی همچنان جذابیت و قدرت خود را در میان مردم دارد.

۲- فیلمنامه کلاسیک

هنر کلاسیسیسم در حقیقت همان هنر یونان و روم قدیم است که به دنبال نهضت اومانیسم، سرمشق نخبگان اروپا قرار گرفت. هنرمندان فراوانی آثاری به پیروی از اصول ثابت و مشخصی که از فرهنگ دوران پیش از مسیحیت یونان و روم، به ویژه از نظریات «ارسطو» اقتباس شده بود، پدید آوردند. قواعدی که برای مکتب کلاسیک می‌توان نام برد عبارت‌اند از: تقلید آثار برجسته پیشینیان، توجه به طبیعت و تقلید از آن، پایبندی به اصول اخلاقی، رعایت خوشایندی و آموزندگی، برخورداری از سادگی و حقیقت‌نمایی، تعادل، توازن، تفارن، هماهنگی و داشتن وحدت موضوع و زمان و مکان، ظرافت، روشنی و وضوح، واقع‌گرایی و مبتنی بر عقل و منطق بود؛ بنابراین کلاسیسیسم به جلوه ایده‌آل حقیقت و زیبایی می‌پرداخت. معمولاً «در آثار کلاسیک، نویسندگان به توضیح و توصیف خصوصیات روحی، اخلاقی و تجزیه و تحلیل روانشناسانه انسان مطلوب و آرمانی خود توجه داشتند.» (حسینی، ۱۳۷۶: ۹۶)

فیلمنامه کلاسیک نیز از هنر و مکتب کلاسیک پیروی می‌کند؛ اما ساختار سینمایی کلاسیک را بیشتر با نظریات ارسطو می‌شناسند. این ساختار ارسطویی به ساختار سه پرده‌ای یا پیرنگ‌محور مشهور است؛ همان ساختاری که سید فیلد^۱ توصیف و تحلیل می‌کند. «تمرکز سینمای پیرنگ‌محور مبتنی بر تئوری ساختار سه پرده‌ای فیلم است.» (شهبازی، ۱۳۹۰: ۴۰) و ساختار سه‌پرده‌ای همان اصولی است که ارسطو در فن شعر بیان می‌کند و هر داستانی را دارای ابتدا، میانه و پایان می‌داند که به دنبال هم می‌آیند. (ارسطو، ۱۳۸۶: ۵۳) از نظر اندیشمندان کلاسیک اثر کامل اثری بود که روشن و واضح باشد. وضوح و سادگی این دانسته نمی‌شد که فقط از طرحی ساده و سطحی تشکیل شده باشد، بلکه باید جمله‌ها با دقت و ظرافت هنرمندانه‌ای تنظیم و از کلمات نامفهوم و زائد تصفیه می‌گردید. یکی دیگر از مؤلفه‌های سبک کلاسیک قانون‌های سه‌گانه است. منظور از «قانون سه‌وحدت»؛ وحدت موضوع، وحدت زمان و وحدت مکان است که از اصول مهم مکتب کلاسیک شمرده می‌شود و از ادبیات یونان و آثار ارسطو به ارث مانده است. نویسندگان کلاسیک به پیروی از پیشوایان یونانی خود بر این باور بودند که در هر اثر ادبی باید این وحدت‌ها رعایت شوند و اثری که این سه وحدت را نداشته باشد، نمی‌تواند از سوی هنرمندان کلاسیک پذیرفته شود. فیلمنامه در عین حال که از داستان و شیوه‌های داستان‌گویی و حتی نمایشنامه‌نویسی بهره می‌برد، اما دارای ساختاری متفاوت با آن‌ها است. فیلمنامه گونه‌ای از داستان است که تصویر و تصویرسازی در آن از عناصر اساسی است. «فیلمنامه شکل منحصر به فردی است؛ نه رمان است و نه نمایشنامه، بلکه عناصر هر دو را تلفیق می‌کند.» (فیلد، ۱۳۷۹: ۱۶) نکته‌ای که سید فیلد به آن اشاره می‌کند، بسیار مهم است؛ تلفیقی از هر دو. فیلمنامه هم دارای داستان و قصه است همچون رمان، و هم دارای گفتگو و حرکت و درام همچون نمایشنامه؛ بنابراین نه تنها دارای صحنه‌پردازی و تصویرسازی است، بلکه دیالوگ و ساختار نمایشی نیز در آن حضور دارد.

در واقع فیلمنامه یک داستان است که با تصاویر و به کمک دیالوگ بیان می‌شود و از همه مهم‌تر در خود یک ساختار دراماتیک را نهفته است. «رمان معمولاً با حالات درونی شخص، افکار، احساسات و عواطف و خاطراتی که در دورنمای ذهنی ماجرای دراماتیک رخ می‌دهد، سروکار دارد. نمایشنامه از طریق گفتگو در قالب کلمات (روی صحنه) بیان می‌شود، فیلمنامه اما داستان را با تصاویر بیان می‌کند.» (فیلد، ۱۳۷۸: ۲۱) فیلمنامه نیز همچون دیگر گونه‌های ادبیات دارای انواع یا گونه یا سبک‌های مختلف است. در این پژوهش تمرکز بر روی فیلمنامه کلاسیک یا سه‌پرده‌ای، ارسطویی یا پیرنگ‌محور است؛ بنابراین قبل از هر چیز باید ساختار فیلمنامه کلاسیک را مورد توجه قرار داد. ساختار، اصل و اساس هر فیلمنامه است. ساختار است که به فیلمنامه معنی می‌بخشد. «مهم‌تر از همه اینکه یک

1) - Syd Field

فیلمنامه، ساختار اثر را برای ما مشخص می‌کند؛ همان چیزی که می‌توان مثل ستون فقرات، باقی اندام اثر یعنی تصاویر و دیالوگ‌ها را بر روی آن استوار کرد.» (شومان، ۱۳۸۲: ۷۶)

ساختار، داستان و هر آنچه را یک فیلمنامه بیان می‌کند، شکل و نظم می‌دهد. ساختار است که الگو را هویت می‌بخشد. زمانی که از یک الگو سخن گفته می‌شود، به سرعت ساختار نمایان می‌شود. ساختار و الگو به هم گره خورده‌اند، اما باید در نظر داشت زمانی که در این پژوهش از الگو و ساختار صحبت می‌شود، منظور صرفاً ساختار و الگوی سه‌پرده‌ای است. «سید فیلد ساختار و الگو را معادل هم می‌پندارد و این اشتباه از آنجا ناشی می‌شود که او تنها یک ساختار دراماتیک را به عنوان الگو به رسمیت می‌شناسد.» (شهبازی، ۱۳۹۰: ۴۱) از آنجا که الگوی مورد بحث در این پژوهش کلاسیک است، بنابراین فقط به این مسئله پرداخته می‌شود، ولی با تغییر شیوه‌های داستان‌گویی الگوهای متفاوتی همچون الگوی شخصیت محور، الگوی فیلمنامه پست‌مدرن و ... به وجود آمده‌اند و گاهی تشخیص آن‌ها از هم بسیار مشکل است. الگوهای متفاوت ساختاری، به تعبیر نورتروپ فرای همچون الگوهای نژاد انسان چنان در هم آمیخته است. (مارتین، ۱۳۸۲: ۸۶) الگوی کلاسیک همان ساختار سه‌پرده‌ای ارسطو است که به الگوی خطی نیز مشهور است؛ به عبارت دیگر، الگویی که آغاز، میانه و پایان به ترتیب به دنبال هم می‌آیند؛ زیرا ارسطو تراژدی را کنشی تام و کامل می‌داند. «آغاز، الزاماً به دنبال چیز دیگری نمی‌آید. بنا به تعریف، چیز دیگری در پی دارد. برعکس پایان، بنا به تعریف همواره یا در بیشتر موارد به دنبال چیز دیگری می‌آید، ولی خود چیزی در پی نخواهد داشت. میانه، هم خود به دنبال چیزی می‌آید و هم چیزی در پی دارد. بر بنای یک پیرنگ خوب، نباید آن را اتفاقی آغاز کرد یا پایان داد، بلکه باید این سه بخش را درست به کار گرفت.» (ارسطو، ۱۳۸۶: ۵۹) سینمای کلاسیک دقیقاً این سه بخش را درست و متناسب با توصیه ارسطو به کار می‌گیرد و از این رو خطی همچون یک خط راست نام گرفته است. ابتدا زاده می‌شود و دنباله چیز دیگری نیست و در پایان ابتدا باید اتفاقی پیش بیاید تا مخاطب به پرده دوم رهنمون شود و در انتهای میانه نیز باید داستان به شکلی پیش برود که مرحله پایانی و گره‌گشایی را نوید دهد. ارسطو در فن شعر، الگو را به‌طور کامل توضیح نمی‌دهد و فقط به تعریف ابتدا، انتها و میانه و ترتیب آن‌ها بسنده می‌کند، اما فیلمنامه‌های ثبت شده و فیلم‌های ساخته‌شده در این سبک و تئوری‌های موجود الگوی این‌گونه از فیلم‌نامه‌ها را مشخص کرده است.

همان‌طور که اشاره شد، فیلمنامه کلاسیک از ترتیب ابتدا، میانه و پایان تشکیل شده است و همچنین دارای سه پرده است. «شروع به پرده اول، میان به پرده دوم و پایان به پرده سوم مربوط می‌شود.» (فیلد: ۱۳۷۸: ۲۹) در این الگو معمولاً فیلمنامه ۱۲۰ دقیقه است، اما فیلم‌هایی که ۹۰ دقیقه نیز هستند از این الگو پیروی می‌کنند. حتی برخی از فیلمنامه‌ها که بیشتر از ۱۲۰ دقیقه هستند، اگر به درستی بررسی شوند، همچنان این الگو را در خود دارند.

پرده اول که شروع فیلمنامه و داستان را در خود دارد، ماجرا و داستان اصلی را به نمایش می‌گذارد؛ به عبارت دیگر مخاطب باید در پرده اول مطلع شود که داستان درباره چیست؟ شخصیت‌ها را بشناسد. ماجرای اصلی باید عنوان شود. درام اصلی باید در پرده اول شکل بگیرد. معمولاً این پرده که از ۲۵ تا ۳۰ صفحه است، قدم اول فیلمنامه است. موقعیت و ارتباط‌ها باید مشخص و معرفی شود. «در واقع هنگام سخن گفتن از ساختار دراماتیک، از شیوه ربط داشتن موقعیت‌ها به یکدیگر و از شیوه تمرکز یافتن توجه روی این موقعیت‌ها یک تجرید می‌سازیم تا آن‌ها را با هم متحد و تبدیل به یک عمل کنیم.» (داوسن، ۱۳۷۷: ۵۵)

پرده اول همچون کلیت فیلمنامه دارای قواعد و قوانین مخصوصی است. فیلمنامه در این پرده باید مسیر و ماجرا و داستان خود را برای مخاطب بازگو کند. درام اصلی وقتی شکل گرفت، در پایان این پرده نقطه‌ای وجود دارد که به عنوان نقطه عطف اول شناخته می‌شود. قبل از اینکه نقطه عطف اول توضیح داده شود، بهتر است شروع فیلمنامه مورد توجه قرار گیرد. بدیهی است که پرده اول نسبت به دو پرده دیگر اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا در این پرده نویسنده باید بیش‌ترین خلاقیت را از خود بروز دهد. نویسنده باید در این ۳۰ دقیقه زیربنای ساختمان اثر خود را پی‌ریزی کند و گرنه ناتوانی در پرداخت این پرده تمام اثر را تحت تأثیر قرار خواهد داد. مخاطب باید در این پرده مجذوب اثر شود؛ زیرا اگر در این پرده فیلم را رها کند، خسته شود یا به هر طریقی جذب نشود، هرگز پرده دوم و سوم را دنبال نخواهد کرد. جذب مخاطب در این پرده به اندازه‌ای اهمیت دارد که بسیاری از اساتید و نظریه‌پردازان فیلمنامه‌نویسی معتقد هستند که فیلمنامه نه تنها در پرده اول بلکه باید در ۱۰ صفحه اول به اندازه‌ای قدرتمند و دراماتیک عمل کند که مخاطب در همان ۱۰ صفحه با اثر درگیر شود. «حیاتی‌ترین بخش هر فیلمنامه، ده صفحه اول است. اگر داستان این ده صفحه برای آن‌ها قابل پیش‌بینی باشد، آن‌ها درست یا غلط با خود این طور فرض می‌کنند که داستان ۱۰۰ صفحه بعدی فیلمنامه قابل پیش‌بینی است و دیگر جذابیتی برایشان ندارد. به همین دلیل درست بعد از خواندن پنج یا ده صفحه اول یک فیلمنامه، با خود می‌گویند که این فیلمنامه کار خوبی است یا کار بدی است.» (پلاتر، ۱۳۸۳: ۸۳) بنابراین ده صفحه نخست بسیار حیاتی است، اما علاوه بر این ده صفحه، نقطه عطف هم بسیار مهم است. نقطه عطف اول یک پله پرتاب، به سوی پرده دوم است و باید همچون شروع فیلمنامه قوی و مناسب باشد تا هم داستان را به درستی پیش ببرد و هم مخاطب را به دنبال خود بکشاند. «در نقطه عطف رویدادی غیرمنتظره به وقوع می‌پیوندد که جهت ماجراهای فیلم را تغییر می‌دهد.» (شهبازی، ۱۳۹۰: ۲۴۸) نقطه عطف از بسیاری لحاظ مهم است؛ پیشبرد داستان، جذابیت داستان، اطلاعات تازه و ... همچنان‌که رابرت مک‌کی می‌گوید «نقاط عطف دارای تأثیرات چهارگانه‌اند: غافل‌گیری، کنجکاوی شدید، آگاهی و مسیر تازه.» (مک‌کی، ۱۳۸۵: ۱۸۴)

پس از نقطه عطف اول، پرده دوم شروع می‌شود که همچون پرده نخست دارای نقطه

عطف است و به نقطه عطف دوم مشهور است. در واقع پرده دوم فاصله نقطه عطف اول تا نقطه عطف دوم است. در پرده اول داستان، ماجرای دراماتیک، شخصیت‌ها و هدف قهرمان (یا نیاز دراماتیک او) مشخص می‌شود. در پرده دوم قهرمان سفر به سوی هدفش را آغاز می‌کند و در این راه با موانع و ماجراهای مختلفی روبه‌رو می‌گردد. «در این پرده که طول آن ۶۰ صفحه است، قصه اصلی فیلمنامه روایت می‌شود. شخصیت‌ها از خلال کنش‌هایشان شناخته می‌شوند و شکل‌گیری نهایی هر شخصیت با توجه به تجربیاتی که پشت سر می‌گذارند، نشان داده می‌شود.» (معقولی، ۱۳۸۴: ۸۵) در واقع زمانی که نقطه عطف اول رخ می‌دهد، قهرمان تصمیمش را می‌گیرد. تصمیمی که پرده دوم را به دنبال دارد. قهرمان سفرش را ادامه می‌دهد تا زمانی که به نقطه عطف دوم می‌رسد. در این نقطه دوباره اتفاق و حادثه مسیر داستان و مسیر قهرمان را به سوی می‌برد که منجر به نقطه بحران و پس از آن گره‌گشایی می‌شود. نقطه عطف دوم همچون خوان هفتم رستم در شاهنامه است. سخت‌ترین مانع برای قهرمان است و قهرمان باید همچون نقطه عطف اول، تصمیم بگیرد که این تصمیم در رسیدن او به هدفش بسیار اساسی است. تصمیم قهرمان در این نقطه بسیار به هم شبیه است و تنها تفاوت جزئی شاید این باشد که تصمیم نخست موجب شروع سفر قهرمان می‌شود و تصمیم دوم رسیدن یا نرسیدن قهرمان به هدفش را منجر می‌گردد. این نقاط از نظر لیندا سینگر دارای ویژگی‌هایی هستند که شامل موارد زیر است: ۱. سوژه فیلم را در مسیر جدیدی می‌اندازد.

۲. سؤال مرکزی فیلم که در کاتالیزور طرح شده بود، بار دیگر طرح می‌شود.
۳. معمولاً نقطه عطف لحظه‌ای است که شخصیت اصلی داستان تصمیم مهمی را می‌گیرد.
۴. قهرمان با این تصمیم دست به عمل خطرناکی می‌زند.
۵. سوژه فیلم به سوی پرده دیگر می‌رود.
۶. این صحنه تماشاگر را به قلمرو جدیدی هدایت می‌کند تا تماشاگر بتواند از زاویه‌ای دیگر نگاهی به سوژه فیلم بیندازد.
۷. نقطه عطف خوب همه این ویژگی‌ها را دارد، اما داشتن یک یا چند تا از آن‌ها هم کافی است.» (Segar, ۱۹۹۸: ۵۰)

منظور از کاتالیزور همان اتفاقی است که در زندگی شخصیت اصلی یا قهرمان رخ می‌دهد و او را بر سر یک دوراهی یا چند راهی قرار می‌دهد. این اتفاق، قهرمان را وامی‌دارد که تصمیم بگیرد. در واقع کاتالیزور نظم نخستین یا متعادل قهرمان را به هم می‌زند. «حادثه محرک همان کاتالیزور است و این حادثه توازن نیروها را در زندگی قهرمان به شدت به هم می‌ریزد.» (مک‌کی، ۱۳۸۵: ۱۲۵)

همان‌طور که اشاره شد نقطه عطف دوم مخاطب و قهرمان را به سمت پرده سوم راهنمایی

می‌کند. پرده سوم هم ویژگی‌های منحصر به فردی همچون پرده‌های اول و دوم دارد. یک نقطه اوج و پرتنش و مناسب با کنش داستان و شخصیت‌ها است. مسئله و ماجرای را که در پرده اول طرح‌ریزی و در پرده دوم پیگیری شده است، حل می‌کند. در واقع در پرده اول معادله و پرسشی مطرح شده است که قهرمان و مخاطب به دنبال پاسخ آن هستند. در پرده دوم تلاش می‌شود این معادله حل شود و اکنون در پرده سوم بدان پاسخ داده می‌شود تا مجهولی برای قهرمان و مخاطب باقی نماند (البته زمانی که از حل مجهول در پایان فیلمنامه سخن گفته می‌شود، مقصود فیلمنامه‌های کلاسیک است؛ چون در آثار مدرن و دیگر ساختارهای فیلمنامه‌نویسی همواره به این صورت نیست). اشاره شد که در پرده اول توازن و تعادلی از بین می‌رود، در میانه فیلمنامه تلاش برای بازگرداندن تعادل صورت می‌گیرد، بنابراین در پرده نهایی این تعادل باید بازگردد. پرده سوم از نقطه عطف دوم شروع می‌شود و تا گره‌گشایی ادامه دارد؛ یعنی تقریباً ۳۰ صفحه.

در این پرده سؤال‌ها پاسخ داده و تنش‌ها فرو کاسته می‌شود. مثلاً در فیلم‌های هالیوودی اغلب، قهرمان در پایان پیروز می‌شود، بوکسور فیلم راکی (۱۹۷۶: rocky) پیروز می‌شود. در تمامی فیلم‌هایی که دارای اصول و مبانی کلاسیک هستند به همین شیوه است. در فیلم فارغ‌التحصیل (The Graduate: ۱۹۶۷) داستین هافمن به معشوقه‌اش می‌رسد. سؤال و نقطه مجهولی باقی نمی‌ماند. قهرمان سفری را که آغاز کرده است، به سرانجام می‌رساند. فیلم سکوت بره‌ها (The Silence of the Lambs: ۱۹۹۱) نمونه بسیار خوبی است که روایت و ساختار سفر ادیسه وار (اساطیری) نیز در آن موجود است. آیا کلاریس می‌تواند بعد از آن همه جستجو کودک را نجات دهد؟ آیا دکتر لکتر نیز دستگیر می‌شود؟ کلاریس می‌تواند از مرگ کودک جلوگیری کند و بوفالو را از بین ببرد، از طرف سازمانش تشویق می‌شود و ترفیع می‌گیرد اما دکتر لکتر فرار می‌کند و در میان جمعیت گم می‌شود. در فیلم آژانس شیشه‌ای، آیا حاج کاظم می‌تواند به خواسته‌اش برسد و عباس را نجات دهد؟ او به خواسته‌اش می‌رسد و هواپیما در اختیار او قرار می‌گیرد، اما عباس می‌میرد. این الگوی فاجعه و گره‌گشایی که معمولاً مخاطب را در دقایق پایانی دچار اضطراب می‌کند از ساختاری به نام «نجات در آخرین لحظه» گرفته شده است که مبدع آن را دیوید وارک گریفیث^۱ می‌دانند. فیلم‌های ایندیانا جونر و جیمز باند به وفور و زیبایی از این شیوه استفاده کرده‌اند. در واقع پس از نقطه عطف دوم، قهرمان به پایان سفرش نزدیک می‌شود، اما قبل از پایان، یک نقطه اوج که به نقطه بحران هم مشهور است، وجود دارد و پس از آن گره‌گشایی صورت می‌گیرد. همچون لحظه‌ای که کلاریس در تاریکی می‌خواهد به بوفالو شلیک کند؛ همچون دوندگی‌های هافمن در فارغ‌التحصیل برای رسیدن به کلیسا، همچون ضربه‌های مهلکی که راکی از حریش می‌خورد. «پایان فیلم، پایان سفر بیرونی و درونی قهرمان است.» (شهبازی، ۱۳۹۰: ۳۶۳)

1) D. W. Griffith

۳. الگوی فیلمنامه کلاسیک و قصص قرآن

در قرآن کریم بسیاری از مفاهیم به کمک قصه و روایت داستانی نقل شده است که بسیاری از آن‌ها مربوط به زندگی پیامبران است. در این پژوهش تلاش شده است که داستان حضرت یوسف (علیه السلام) بر اساس اصول فیلمنامه‌نویسی کلاسیک مورد بررسی قرار بگیرد. داستان زندگی حضرت یوسف، در سوره یوسف بیان شده و دارای صد و یازده آیه است. «سه آیه نخست و ده آیه آخر غیرداستانی هستند.» (آیت‌اللهی و دیگران، ۱۳۸۶: ۱) داستان از آیه چهارم آغاز می‌شود. ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ (یوسف/۴)؛ «هنگامی که یوسف به پدرش گفت: پدرم! من در خواب یازده ستاره دیدم (که از آسمان فرود آمدند) و خورشید و ماه نیز (آن‌ها را همراهی می‌کردند) همگی را دیدم که در برابر من سجده می‌کنند.»

از همان آغاز مخاطب با سؤال‌های فراوانی روبه‌رو می‌شود و این از نشانه‌های روایت محکم و فیلمنامه خوب است. در این آیه مشخص می‌شود که یوسف فردی عادی نیست؛ چرا که خواب او خوابی معمولی نیست، اما خواب به شکلی است که مخاطب در پی درک و تحلیل آن قرار می‌گیرد و داستان را دنبال می‌کند. در آیه پنجم کنجکاو مخاطب بیشتر می‌شود؛ زیرا حضرت یعقوب (علیه السلام) از یوسف می‌خواهد که خوابش را برای برادرانش تعریف نکند؛ چرا یوسف نباید خواب را تعریف کند؟ بی‌گمان رابطه درست و سالمی میان یوسف و برادرانش نیست. داستان از همان ابتدا زمینه و مقدمه‌هایی می‌چیند و پرسش‌هایی در طی دو آیه در ذهن مخاطب ایجاد می‌کند. به جز یک خواب، ماجرای به وقوع پیوسته است، اما تنش و کشمکش ایجاد شده است. در آیه ششم و هفتم قرآن کریم به اهمیت خواب اشاره می‌کند تا مخاطب بداند که خواب یوسف مهم است و خوابی ساده نیست و همچنین اساساً خواب در زندگی بشری نقش دارد. این آیه اهمیت خواب را بالا می‌برد؛ به عنوان یک ویژگی شخصیت در فیلمنامه؛ ویژگی شخصیت حضرت یوسف (علیه السلام)، بنابراین مخاطب انتظار دارد که این ویژگی در پیشبرد داستان کمک کند و حضور داشته باشد که همین‌گونه هم می‌شود. در آیه بعدی خداوند تأکید می‌فرماید که این داستان‌ها صرفاً برای داستان‌پردازی نیست و هدفی بالاتر و والاتر در خود دارند. ﴿لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٍ لِّلْمُتَلِّينَ﴾ (یوسف/۷)؛ «به راستی در [سرگذشت] یوسف و برادرانش برای پرسندگان عبرت‌هاست.» تا این آیه قسمت نخست پرده اول است. در آیات بعدی، برادران یوسف، بهتر و بیشتر معرفی می‌شوند. نقشه و توطئه آن‌ها و دلیل ناخرسندی‌شان مشخص می‌گردد. هر بار از طریق کنش شخصیت‌ها اطلاعاتی به مخاطب داده می‌شود که هم موجب تنش در ذهن مخاطب می‌شود، هم باعث شخصیت‌پردازی مناسب می‌گردد و هم مخاطب را به نقطه عطف اول رهنمون می‌سازد. دلیل عمل برادران، حسادت است. کشمکش و تنش میان برادران و یعقوب در آیات ۱۲ و ۱۳ روی می‌دهد. برادران از یعقوب می‌خواهند

عطف دوم خواهد بود. مانع‌ها و ماجراهای سفر خطیر قهرمان در این پرده است؛ یعنی از آیه ۲۰. نکته مهمی مربوط به تعداد صفحات فیلمنامه کلاسیک در اینجا حائز اهمیت است. اشاره شد که فیلمنامه کلاسیک معمولاً ۱۲۰ صفحه است؛ پرده دوم ۶۰ صفحه طول می‌کشد، نقطه عطف معمولاً در صفحات ۲۸ تا ۳۰ است. اما داستان یوسف به گونه‌ای دیگر است. این سوره ۱۱۱ آیه دارد و هر ۱۱۱ صفحه داستانی نیست، ۹۸ آیه داستانی دارد. هر آیه تقریباً متقارن با یک صفحه است. از همین روست که نقطه عطف در آیه ۲۰ رخ می‌دهد؛ بنابراین نقطه عطف دوم باید نزدیک به صفحه ۸۰ تا ۸۵ صورت بگیرد.

همان‌طور که اشاره شد، پرده دوم شامل ۶۰ صفحه است. پرده دوم داستان سفر و مشکلات قهرمان است. کشمکش‌ها، تصمیمات و موانع در این پرده، درام را تقویت می‌کند. مخاطب هیچ چیزی به جز اطلاعات پرده اول نمی‌داند. یوسف کجا می‌رود؟ چه بر سر او می‌آید؟ پرده دوم باید در عین حال که پاسخ‌گوی این سؤالات باشد، پرسش‌ها و ماجراهای جذابی بیافریند تا به نقطه عطف دوم برسد. ﴿وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِمَرْأَتِهِ أَكْرَمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَفْعَلَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَ لِنُعَلِّمَهُ مِنَ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (یوسف/۲۱)؛ «او کسی از مردم مصر که یوسف را خرید، به همسرش گفت: مقام او را گرامی دار! امید است که در آینده ما را سود برساند یا او را به فرزندی بگیریم؛ و این‌گونه ما به یوسف در آن سرزمین جایگاه و مکنّت دادیم و تا او را از تعبیر خواب‌ها بیاموزیم و خداوند بر کار خویش تواناست، ولی اکثر مردم نمی‌دانند.» در آیه ۲۱ اتفاقی می‌افتد که مخاطب انتظارش را نداشت. مخاطب نگران یوسف بود. اینکه او برده خواهد شد و سختی‌های فراوانی بر این کودک تحمیل می‌شود، اما به ناگاه یوسف فرزندخوانده عزیز مصر می‌شود. توجه به این نکته الزامی است که چنین اتفاق‌های غیرمنتظره‌ای بسیار تأثیرگذار است و چنین ترفندهایی است که داستان را جذاب و قوی می‌سازد و قدرت تعلیق و انسجام درام را بالا می‌برد. در این آیه علاوه بر اینکه سفر قهرمان مشخص می‌شود، اطلاعات دیگری نیز به مخاطب داده می‌شود. دوباره به تعبیر خواب اشاره می‌شود. احتمال می‌رود عزیز مصر فرزندی ندارد. فرزندخواندگی مرسوم بوده است. عزیز مصر انسان زورگو و ظالمی به نظر نمی‌رسد. سیمای نورانی و ملکوتی یوسف، هر کسی را مجذوب خود می‌کند. خداوند محبتی در این چهره قرار داده است که نشان می‌دهد زیبایی او یک معجزه است و هیچ کسی به زیبایی او نیست. آیه بعدی نبوت یوسف را مشخص می‌کند. مخاطب دوباره به یاد خواب یوسف می‌افتد. در آیه ۲۲ اشاره شد که یوسف بزرگ شد و به قدرت جسمانی رسید و به پیامبری مبعوث شد. همان‌طور که در فیلم یوسف پیامبر، ساخته فرج‌الله سلحشور مشخص است، یوسف در این فاصله به کمک خداوند از نزدیکان خانواده عزیز مصر می‌شود و رابطه بسیار صمیمانه با دیگر افراد پیدا می‌کند. در آیه ۲۳ دوباره اتفاق غیرمنتظره دیگری می‌افتد. اشاره شد که در پرده اول ویژگی‌های خاصی

برای قهرمان انتخاب شده است. هر یک از اجزای یک فیلمنامه درست و قدرتمند باید معنی و مفهوم داشته باشند؛ به عبارت دیگر، در فیلمنامه کلاسیک یا پیرنگ‌محور، روابط علی و معلولی بسیار منسجمی باید داشته باشد. در واقع تمام اجزای فیلمنامه باید به هم مرتبط و در هم تنیده شده باشد. ارسطو برای تراژدی یا داستان در معنای وسیع‌تر، آغاز، میانه و پایان تعیین می‌کند و کلیت و انسجامی برای آن قائل است که اگر جزئی از آن حذف شود، تمامی داستان آسیب می‌بیند. (ارسطو، ۱۳۸۶: ۴۹)

در پرده اول، زیبایی غیرعادی و قدرت تعبیر خواب به عنوان ویژگی‌های قهرمان مشخص می‌شود. قرآن کریم مدام به تعبیر خواب اشاره می‌کند، ولی هنوز مخاطب، کارکرد آن را ندیده است، اما در آیه ۲۳ ویژگی زیبایی وصف‌ناپذیر یوسف، کارکرد بیرونی و کنشی پیدا می‌کند. زلیخا همسر عزیز مصر (کسی که یوسف را محترم شمرده و به او کمک کرده) عاشق و شیدای یوسف است و از او طلب کام‌گیری دارد. ﴿وَرَأَوْتَهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَ غَلَقَتِ الْاَبْوَابَ وَ قَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللّٰهِ اِنَّهُ رَبِّيْ اَحْسَنُ مَثْوَاىِ اِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظّٰلِمُوْنَ﴾ (یوسف/۲۳)؛ «و زنی که یوسف در خانه او بود، از یوسف از طریق مراوده و ملایمت تمنای کام‌گیری کرد و درها را (برای انجام مقصودش) محکم بست و گفت: برای تو آماده‌ام. یوسف گفت: پناه به خدا که او پروردگار من است و مقام مرا گرامی داشته، قطعاً ستمگران رستگار نمی‌شوند». یوسف به کمک خداوند از دام زلیخا رها می‌شود، اما در دام دیگری می‌افتد. عزیز مصر متوجه می‌شود. نوزادی به سخن در می‌آید و یوسف را نجات می‌دهد. این داستان‌های فرعی نه تنها جذابیت اثر را بالا می‌برد، بلکه مدام به اطلاعات خواننده می‌افزاید و لایه‌های مختلفی را باز می‌کند. شخصیت‌ها هر کدام در خود جهانی نهفته دارند؛ زیرا انسان واقعی هم بدین گونه است. بنابراین شخصیت‌پردازی مناسب و چندلایه‌ای موجب خلق فیلمنامه‌ای با لایه‌های عمیق و پر از ظرافت می‌شود. در ادامه یوسف برای رهایی از بند و حيله‌های زلیخا، از خداوند طلب کمک و یاری می‌کند. یوسف به زندان می‌رود و در آنجا به زندانیان پیام خداوند را ابلاغ می‌کند.

شخصیت یوسف تا اینجا برای مخاطب تثبیت شده است، اما مخاطب دوباره منتظر ترفندی دیگر در داستان است. چگونه یوسف آزاد می‌شود؟ آیا یوسف به خدا گدایه می‌کند؟ آیا صبر او تا کجا ادامه پیدا خواهد؟ و صبر یعقوب نیز؟ ولی بی‌گمان صبر یوسف نباید خدشه‌دار شود؛ زیرا او خود از خدا خواسته است تا در برابر حيله‌گران از او مواظبت کند. «گفت: پروردگارا! زندان برای من از آنچه مرا به سوی آن می‌خوانند محبوب‌تر است و اگر حيله آن‌ها را از من باز نگردانی، به سوی آن‌ها تمایل می‌کنم و از جاهلان می‌گردم.» (یوسف/۳۳). در آیه ۳۶ دوباره داستان فرعی دیگر وجود دارد که در نمایش ویژگی خاص (معجزه دیگر یوسف) نقش مهمی را ایفا می‌کند. دو نفر با یوسف وارد زندان می‌شوند. یوسف خواب آن‌ها را تعبیر می‌کند و این تعبیر خواب هم یوسف را در رسالتش و دعوت

دیگران به یکتاپرستی کمک می‌کند و هم در آینده موجب آزادی او می‌شود. ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السَّبْنَ فَيَبْنُ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبْتَنَا بِنْتًا وَيَلَهُ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (یوسف/۳۶)؛ «و با یوسف، دو جوان دیگر وارد زندان شدند. یکی از آن دو (نزد یوسف آمد و) گفت: من در خواب خود را دیدم که (انگور را) برای شراب می‌فشارم و دیگری گفت: من خود را در خواب دیدم که بر سرم نانی می‌برم و پرندگان از آن می‌خورند، ما را از تعبیر خوابمان آگاه ساز! همانا ما تو را از نیکوکاران می‌بینیم.» در آیه ۴۳ و ۴۴ پادشاه مصر خوابی می‌بیند که کسی نمی‌تواند آن را تعبیر کند. در آیه ۴۵ زندانی آزادشده که شیطان، یادآوری یوسف را نزد پادشاه از یاد او برده بود، یوسف را برای تعبیر خواب معرفی می‌کند. در آیات ۴۷ تا ۴۹ یوسف خواب پادشاه را تعبیر می‌کند و مدبرانه راه حلی برای قحطی و رویارویی با مشکلات می‌اندیشد. سپس در آیات بعد، یوسف از شخصیت خود بر سر مسأله زلیخا دفاع می‌کند؛ چون می‌خواهد وفادار بودنش به عزیز مصر را اثبات و همچنین بی‌گناهی و پاکی خودش را به مردم نشان دهد. زنان مصر و همسر عزیز مصر هم بر بی‌گناهی او شهادت می‌دهند. ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُوا مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نَصِيبٌ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَلَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (یوسف/۵۶)؛ «و ما این‌گونه به یوسف در آن سرزمین مکتب و قدرت دادیم که در آن هر جا که خواهد قرار گیرد (و تصرف کند). ما رحمت خود را بر هر کس که بخواهیم می‌رسانیم و پادشاه نیکوکاران را ضایع نمی‌گردانیم.» در این آیات خداوند اعلام می‌دارد که به یوسف قدرت داده شد. عزیز شدن یوسف (عزیز مصر) نقطه مرکزی است. این داستان علاوه بر اینکه دو نقطه عطف دارد، دارای نقاط فرعی فراوانی است که در هر کدام از این نقاط، داستان و ماجراهای دراماتیک پرانرژی رخ می‌دهد. یوسف عزیز مصر می‌شود و این نقطه میانی پرده دوم است. پس از آن، داستان با توجه به پرده اول، به گذشته یوسف می‌پردازد. یوسف سفر بیرونی‌اش را ادامه داده و در سفر درونی برای یافتن خدا و رسالت خویش هم گام برداشته است. اکنون زمان این است که گذشته خود را به دست بیاورد. در آیه ۵۸ برادران برای دریافت آذوقه دوباره وارد داستان می‌شوند. یوسف و مخاطب، آن‌ها را می‌شناسند. یوسف از آن‌ها می‌خواهد در سفر بعدی بنیامین را نزد او بیاورند، اما آیا یعقوب این اجازه را می‌دهد. یعقوب در عین حال که هنوز مرگ یوسف را باور نکرده و همچنان در انتظارش به سر می‌برد، به خداوند توکل می‌کند و بنیامین را با برادران به مصر می‌فرستد. در آیه ۶۶ آن‌ها متوجه می‌شوند که سرمایه‌شان بازگردانده شده است. در آیات ۷۰ تا ۷۱، یوسف خود را به بنیامین (برادر تنی‌اش) معرفی می‌کند. یوسف ترفندی به کار می‌برد و جام پادشاه را در بارهای آن‌ها می‌گذارد. برادران قسم می‌خورند که سارق نیستند و برای دزدی به این سرزمین نیامده‌اند. ﴿قَالُوا جَزَاءُؤُهُ مَنْ وَجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاءُؤُهُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ﴾ (یوسف/۷۵)؛ «گفتند: کیفرش چنین است که هر کس پیمانۀ در بارش پیدا شود، خود او

سال سوّم

شماره اول

پیاپی: ۵

پاییز و زمستان

۱۳۹۸

جزای سرقت است (که به عنوان گروگان یا برده در اختیار صاحب پیمانۀ قرار گیرد) ما (در کنعان) ظالم (سارق) را این گونه کیفر می دهیم.» ترفند یوسف این بوده که جام را در بار بنیامین قرار دهد و او را نزد خود نگه دارد. بنیامین نزد یوسف باقی می ماند. برادران نمی دانند چگونه این اتفاق را برای یعقوب بازگو کنند. برادر بزرگ تر حاضر نیست به کنعان باز گردد؛ چون از پدر خجالت می کشد و به همین خاطر تصمیم می گیرد در مصر باقی بماند. کم کم داستان به نقطه عطف دوم نزدیک می شود؛ چون مخاطب در میان همه اتفاقات و حادثه های مختلف حدس می زند که اتفاق مهم دیگری همچون نقطه عطف اول باید پیش بیاید. چه بر سر بنیامین، یعقوب و یوسف می آید؟ به جز برادر بزرگ تر برادران دیگر باز می گردند، ولی یعقوب، همچون ماجرای یوسف، سخن آن ها را باور نمی کند. در آیه ۸۸ و ۸۹ نقطه عطف دوم شکل می گیرد. برادران دوباره از طرف یعقوب نزد یوسف می آیند تا آن ها را عفو کند و بنیامین را به آن ها بدهد، اما یوسف در آیه ۸۹ به آن ها می گوید: ﴿قَالَ هَلْ عَلَّمْتُم مَّا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ﴾ (یوسف/۸۹) «(یوسف) گفت: آیا دانستید با یوسف و برادرش چه کردید آن گاه که شما نادان بودید.»

یوسف خود را به آن ها معرفی می کند و آن ها طلب بخشش می کنند و به این صورت داستان وارد پرده سوم می شود. پرده سوم مرحله گره گشایی و نتیجه گیری است. داستان یوسف، یعقوب و آن همه ماجرا به کجا خواهد رسید. از آیه ۹۲ پرده سوم شروع می شود. یوسف به برادران اطمینان می دهد که خداوند آن ها را می بخشد و پیراهنش را به آن ها می دهد تا به یعقوب بدهند. در واقع این مرحله یادآور پرده اول است، ولی هنوز خواب یوسف تعبیر نشده است. دقیقاً فیلمنامه کلاسیک باید این گونه باشد. هر آنچه در مرحله اول کاشت می شود، در پرده سوم باید برداشت شود و هیچ چیزی نباید بیهوده و بدون علت رخ بدهد. دوباره معجزه دیگری رخ می دهد. پیراهن باید چشمان یعقوب را بینا کند. همان چشمانی که از دوری یوسف کور شده بود. پیراهنی که برادران به دروغ به یعقوب دادند او را نابینا کرد، اما اکنون پیرهن راستین و حقیقی او را بینا می سازد. در آیه ۹۴ یعقوب بوی یوسف را می شنود؛ زیرا که کاروان برادران، در راه بازگشت به کنعان است. در آیه ۹۶ یعقوب به وسیله پیراهن یوسف بینا می شود و در آیه ۹۹ پدر و مادر در کنار یوسف قرار می گیرند و در آیه ۱۰۰: «و پدر و مادرش را بر تخت بالا برد، ولی همه آنان پیش او افتادند و سجده کردند و (یوسف) گفت: ای پدر! این است تعبیر خواب پیشین من. به یقین پروردگرم آن را تحقق بخشید و به راستی که به من احسان کرد؛ آن گاه که مرا از زندان آزاد ساخت و شما را پس از آن که شیطان میان من و برادرانم را بر هم زد، از بیابان (کنعان به مصر) آورد. همانا پروردگار من در آنچه بخواهد، صاحب لطف است. به راستی او دانای حکیم است.» دیدار یعقوب و یوسف اوج داستان است. پس از آن گره گشایی رخ می دهد. خواب یوسف تعبیر می شود و این نتیجه گیری و پایان بندی داستان است. دوباره وضعیت به حالت توازن و تعادل در می آید.

سفر درونی و بیرونی قهرمان به پایان می‌رسد و گمشده‌هایش را باز می‌یابد. آیه ۱۰۱ دعای یوسف به درگاه پروردگار است که همچنان معجزه تعبیر خواب مطرح می‌شود. داستان از یک خواب غیر معمولی شروع شد، اشاره گردید که خواب‌های یوسف تعبیر می‌شوند و او خود دارای قدرتی فرابشری در تعبیر خواب است. خواب‌های یوسف تعبیر شد و در نهایت یوسف از خداوند به خاطر این قدرت و دیگر نعمت‌ها سپاسگزاری کرد.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با این پرسش شروع شد که آیا داستان حضرت یوسف (علیه السلام) از ساختار سه‌پرده‌ای یا پیرنگ‌محور فیلمنامه‌های کلاسیک سود برده است؟ آیا این داستان را می‌توان بر این مبنا تحلیل کرد؟ نتیجه‌گیری حاضر نشان می‌دهد که پاسخ مثبت است و داستان یوسف نبی دارای ساختار و الگوی کلاسیک است و نسبت به دیگر قصص قرآنی از جنبه‌های دراماتیک قدرتمندی برخوردار است. این داستان کاملاً بر اساس اصول فیلمنامه‌نویسی و ساختار پیرنگ‌محور است؛ شخصیت‌پردازی، روابط علی و معلولی، طرح و توطئه، نقاط عطف اول و دوم و ... نشان می‌دهد که مخاطب با یک فیلمنامه کلاسیک روبه‌رو است. در پایان پژوهش، نتایج به دست آمده در جداول زیر ارائه شده است.

جدول ۱: ساختار سه‌پرده‌ای

پرده اول (شروع)	پرده دوم (میانه)	پرده سوم (پایان)
خواب یوسف، حبسه برادران، سفر یوسف به مصر	رابطه یوسف با عزیز مصر، حبسه زلیخا، زندان، عزیز شدن یوسف، آمدن برادران به مصر	رابطه یوسف با برادران، رابطه یوسف و بنیامین، بی‌نا شدن یعقوب، سجده ماه و خورشید و یازده ستاره، دعای یوسف

جدول ۲: پرده اول

شروع	میانه	پایان
آیه ۴ الی آیه ۷	آیه ۷ الی آیه ۱۵	آیه ۱۵ الی آیه ۲۰ (آیه ۲۰ نقطه عطف است)

جدول ۳: پرده دوم

شروع	میانه	پایان
آیه ۲۰ الی آیه ۴۲ (تعبیر رویای دو زندانی)	آیه ۴۲ الی آیه ۷۷ (نقشه یوسف برای نگاه‌داشتن بنیامین به کمک خداوند) آیه ۵۶ (عزیز شدن یوسف؛ مرکز فیلمنامه)	آیه ۷۷ تا آیه ۹۰ (نقطه عطف دوم؛ معرفی یوسف به برادران)

جدول ۴: پرده سوم

پایان	میانہ	شروع
آیه ۱۰۰ (همه سجده می کنند؛ گره گشایی) الی آیه ۱۰۱ (دعای یوسف)	آیه ۹۴ الی آیه ۹۹ (اوج درام؛ دیدار یوسف و یعقوب)	آیه ۹۰ الی آیه ۹۳ (برادران پیراهن یوسف را به کنعان می برند)

کتابنامه

- قرآن کریم.
 - آیت الهی، سید حبیب الله؛ محمد علی خبری، محمود طاووسی و حبیب الله لزگی، (۱۳۸۶): «تحلیل عناصر داستانی قصه حضرت یوسف (ع) در قرآن کریم»، مجله پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره هشتم.
 - ارسطو، (۱۳۸۶): *بوطیقا*، ترجمه هلن اولیایی نیا، نشر فردا.
 - پلاتر، آلن، (۱۳۸۲): «ساختار فیلمنامه (قسمت اول)»، ترجمه نادیا غیوری، ماهنامه فیلمنامه نویسی فیلم نگار.
 - س.و. داوسن، (۱۳۷۷): *درام*، ترجمه فیروزه مهاجر، نشر مرکز.
 - سیدحسینی، رضا، (۱۳۷۶): *مکتب های ادبی*، انتشارات نگاه.
 - شهبازی، شاهپور، (۱۳۹۰): *تئوری های فیلمنامه در سینمای داستانی*، نشر چشمه.
 - فورستر، ادوارد مورگان، (۱۳۹۱): *جنبه های رمان*، ترجمه ابراهیم یونسی، انتشارات نگاه.
 - فیلد، سید، (۱۳۷۹): *تلما لوتیز*، ترجمه عباس اکبری، انتشارات فرهنگ کاوش.
 - _____، (۱۳۷۸): *راهنمای فیلمنامه نویسی*، ترجمه عباس اکبری، نشر ساقی.
 - مارتین، والاس، (۱۳۸۲): *نظریه های روایت*، ترجمه محمد شهباز، انتشارات هرمس.
 - مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۴۲۱): *تفسیر نمونه*، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).
 - مک کی، رابرت، (۱۳۸۵): *داستان، ساختار، سبک و اصول فیلمنامه نویسی*، ترجمه محمد گذرآبادی، تهران: انتشارات هرمس.
 - هاوارد، شومان، (۱۳۸۲): «ساختار فیلمنامه (قسمت اول)»، ترجمه نادیا غیوری، ماهنامه فیلمنامه نویسی فیلم نگار.

Bibliography

- The Holy Quran.
 - Ayatollah, Sayyid Habibullah; Mohammad Ali Khabari, Mahmoud Tavousi and Habibaullah Lezgi, (2007): "Analysis of the Fictional Elements of the Story of Prophet Yusuf (AS) in the Holy Quran", Journal of Persian Language and Literature Research, No. 8.
 - Aristotle, (2007): *Botiqa*, translated by Helen Oliaeinia, published tomorrow.
 - Plotter, Allen, (2003): "The Structure of the Screenplay (Part 1)", translated by Nadia Ghayouri, Screenwriter Screenwriting Monthly.
 - S.W., Dawson, (1998): *Drama*, translated by Firoozeh Mohajer, Markaz Publishing.
 - Seyed Hosseini, Reza, (1997): *Literary Schools*, Negah Publications.
 - Shahbazi, Shahpour, (2011): *Script Theories in Fiction Cinema*, Cheshmeh Publishing.
 - Forrester, Edward Morgan, (2012): *Aspects of the novel*, translated by Ebrahim

Younesi, Negah Publications.

- Field, Seyed, (2000): Thelma Louise, translated by Abbas Akbari, Farhang Kavosh Publications.
- (1999): _____ Screenwriter's guide, translated by Abbas Akbari, published by Saghi.
- Martin, Wallace, (2003): Narrative Theories, translated by Mohammad Shahba, Hermes Publications.
- Makarem Shirazi, Nasser et al., (1421): Sample Interpretation, Qom: School of Imam Ali Ibn Abi Talib (AS).
- McKee, Robert, (2006): Story, structure, style and principles of screenwriting, translated by Mohammad Gozarabadi, Tehran: Hermes Publications.
- Howard, Schumann, (2003): "The Structure of the Screenplay (Part 1)", translated by Nadia Ghayuri, Screenwriter Screenwriting Monthly.

معناشناسی واژه «مبین» در سوره یس از منظر تفسیر المیزان

(تاریخ دریافت: ۹۹/۰۵/۰۷ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۸/۱۰)

سمیرا قربانخانی^۱
خدیجه احمدی بیغش^۲

سال سوم
شماره اول
پیاپی: ۵
پاییز و زمستان
۱۳۹۸

چکیده

معناشناسی الفاظ در قرآن کریم یکی از مهم‌ترین پایه‌های تفسیر آن است؛ این ارتباط بر این مطلب تأکید دارد که تفسیر قرآن دارای قواعدی است که بر تبیین معنایی هر واژه از طریق جایگاه و نوع نقش آن با توجه به قرائن دلالت دارد. اهمیت این بحث زمانی روشن می‌شود که به این نکته توجه شود؛ هر لفظی محدود به معنای وضعی خود نمی‌شود بلکه در پی قرائن موجود بر معنایی خارج از لفظ نیز ظهور می‌یابد. این تحقیق درصدد پاسخگویی به این مسئله است که تکرار معنا شناسانه وصف «مبین» در سوره یس، از دیدگاه تفسیر «المیزان» چگونه مطرح شده است؟ بررسی تحلیلی-توصیفی این مسئله گویای آن است که، واژه «مبین» در سوره یس، افزون بر معنای اصلی مَبِين، یعنی قابل فهم و درک، و یا معنای و مقاصد روشن گوینده، در معنای فرعی «لوح محفوظ» نیز به کار رفته است.

واژگان کلیدی: معناشناسی، مبین، سوره یس، المیزان

۱. مقدمه

قرآن، کتابی الهی و بزرگ‌ترین معجزه پیامبر خاتم به شمار می‌رود. یگانه کتابی که می‌تواند همه خواسته‌های جوامع بشری را در همه ابعاد و به بهترین شکل برآورده سازد و انسان را به سوی عالی‌ترین مراتب رشد و کمال رهنمون سازد. برای دستیابی به این هدف عظیم علوم و معارفی نیاز است تا انسان را به فهم عمیق این کتاب آسمانی نائل سازد. از علومی که انسان را به این هدف نزدیک می‌سازد؛ معناشناسی است. در واقع معناشناسی یکی از علومی است که همواره مورد توجه پژوهشگران حوزه زبان‌شناسی بوده است و توجه به آن نقش مهمی را در فهم متون دینی و تفسیر آیات قرآن دارد. لیکن باید توجه داشت که صرف بررسی لغت برای تعیین مقصود قرآن کافی نیست، چراکه معنای دقیق واژه‌ها علاوه بر بررسی لغوی

(۱) دانشجوی کارشناسی ارشد تفسیر و علوم قرآن (نویسنده مسئول)، ایمیل: jadehbarani88@yahoo.com

(۲) دکتری تفسیر تطبیقی مدرس حوزه و دانشگاه ایمیل: kh.ahmadi3103@yahoo.com

بر قرائن نیز نیازمند است.

مطالعات و مقالات متعددی درباره معناشناسی واژگان در قرآن تألیف شده است که از جمله آن‌ها عبارت‌اند از:

۱- مقاله «مفردات سوره مبارکه یس»، نوشته محمد جوکار، مجله بینات (۱۳۹۱)، که مفردات سوره یس را برشمرده است.

۲- مقاله «معناشناسی و رابطه آن با دانش تفسیر قرآن کریم» نوشته سید محمدعلی ایازی، مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث (۱۳۸۳)، که به رابطه معناشناسی در علم تفسیر اشاره نموده است.

۳- مقاله «تبیین حوزه معنایی واژه مبین در قرآن کریم»، نوشته عزت ملاابراهیمی و فاطمه قهرمانی، مجله دین پژوهی (۱۳۹۸)، که معانی مبین در قرآن کریم را بررسی نموده است.

همچنین نگاه‌شسته‌های بی‌شمار دیگری که در آن‌ها نویسندگان یا به طور مبسوط به علم معناشناسی پرداخته‌اند و یا به بررسی واژه‌های خاص قرآنی بسنده نموده‌اند. در این پژوهش نگارنده پس از بررسی‌های متعدد دریافت که تاکنون پژوهشی در خصوص معناشناسی واژه «مبین» در سوره «یس» صورت نگرفته است از این‌رو در مقاله حاضر به تبیین معنایی این واژه با استناد به تفسیر «المیزان» پرداخت.

۲. معنای واژه «مبین»

«مبین» اسم فاعل (باب افعال) از ریشه «بى» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۳، ۶۸) به معنای واضح و روشن است و با «بَوَّن» به معنای تفاوت و «بَيَّن» به معنای وصل و فراق هم‌ریشه است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۵۷ و ۱۵۸) در واقع دو واژه «مبین» و «بَيَّن»، هم‌معنا هستند؛ اما «مبین» از تأکید بیشتری برخوردار بوده و افزون بر ظهور و انکشاف از حالت اظهار و کاشفیت برای دیگر اشیا نیز برخوردار است، به همین دلیل گاه تنها از حیث نخست لحاظ شده و به صورت لازم بکار می‌رود و گاه به حیث دوّم آن توجه شده و به صورت متعدی بکار می‌رود. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱، ۵۶۲)

۳. واژه «مبین» در قرآن

کلمه «مبین» در قرآن کریم ۸۴ مرتبه در موضوعات مختلف به کار رفته است. در بعضی از آیات این صفت با موصوفاتی که دارای بار معنایی مثبتی هستند بکار رفته است. مانند: «سلطان، بلاغ، نذیر، کتاب، شیء، فتح، قرآن، حق»^۱ و در بعضی از آیات با موصوفات منفی

۱. «سلطان مبین» هود/۹۶، طور/۳۸، نساء/۱۴۴، نمل/۲۱، صافات/۱۵۶؛ «بلاغ مبین» مائده/۲۱، عنکبوت/۱۸، «نذیر مبین» اعراف/۱۸۴، ص/۷۰، حج/۴۹، عنکبوت/۵۰، نوح/۲، هود/۲۵؛ «کتاب مبین» سبا/۳، مائده/۱۵، یونس/۶۱، انعام/۵۹، «فتح مبین» فتح/۱؛ «قرآن مبین» حجر/۱؛ «حق مبین» نور/۲۵.

ذکر شده است. مانند: «عدو، ضلال، اثم، خسران، افک، مَضَل، کفور»^۱. البته در مواردی هم در کنار موصوفات مادی قرار گرفته است. مانند: «ثعبان، شهاب، افق، دخان»^۲ از این تعداد هفت مرتبه آن در سوره یس ذکر شده، که سه مرتبه با موصوفات مثبت «امام، بلاغ، قرآن» و چهار مرتبه با موصوفات منفی «ضلال دو مرتبه، عدو، خصیم» به کار رفته است.

لازم به ذکر است که، اهل لغت صفت «مبین» را هم مفید معنای روشنی و روشنگری و هم گویایی و رسایی نسبت به مقصود دانسته‌اند. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۶۲-۵۶۴) بر این اساس، واژه «مبین» را می‌توان، هم به معنای لازم و هم به معنای متعدی در نظر گرفت؛ یعنی آنچه خود مبین (روشن و واضح) است و آنچه «بیانگر و روشنگر» است. علاوه بر آن، با توجه به کلام ابن منظور: «الْبَيَانُ مَا يُبَيِّنُ بِهِ الشَّيْءَ مِنَ الدَّلَالَةِ وَغَيْرِهَا. وَبَانَ الشَّيْءُ بَيَانًا إِتَّضَحَ بِهِ فَهُوَ بَيِّنٌ ... قَالُوا: بَانَ الشَّيْءُ وَاسْتَبَانَ وَتَبَيَّنَ وَأَبَانَ وَبَيَّنَ بِمَعْنَى وَاحِدٍ... وَالْبَيَانُ الْفَصَاحَةُ وَاللِّسْنُ وَكَلَامٌ بَيِّنٌ فَصِيحٌ وَالْبَيَانُ الْإِفْصَاحُ مَعَ الذِّكَاةِ» (همان: ۵۶۲)؛ واژه «بیان» به معنای وضوح لفظی نیز به کار می‌رود که از آن به فصاحت و شیوایی سخن یاد می‌شود که متناسب با نوع استعمال، می‌توان آن را در معنای کلام نیر لحاظ نمود. به‌عنوان نمونه؛ در آیه ﴿وَلَقَدْ نَعَلُمْ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ (نحل/۱۰۳)؛ «و نیک می‌دانیم که آنان می‌گویند: جز این نیست که بشری به او می‌آموزد. [نه چنین نیست، زیرا] زبان کسی که [این] نسبت را به او می‌دهند غیرعربی است و این [قرآن] به زبان عربی روشن است». وصف «عربی مبین» می‌تواند ناظر به جنبه لفظی قرآن باشد که همان فصاحت و شیوایی آن است؛ چنان‌که آوردن این وصف در مقابل وصف «أعجمی» قرینه‌ای روشن بر رابطه این معنا از لفظ «مبین» است؛ زیرا «أعجمی» به زبان غیر فصیح گفته می‌شود که از شیوایی و فصاحت دور باشد، هرچند از شخصی عرب‌زبان صادر شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۹، ۱۲)

بنابراین، هرگاه جنبه صدور و وصفیت موردنظر باشد واژه «مبین» به معنای اسم فاعلی خود «روشنگر» به کار می‌رود؛ اما اگر تنها جنبه وصفیت مراد باشد به معنای «روشن و آشکار» است.

۴. معرفی اجمالی سوره «یس»

سوره «یس» جزء سوره‌های مکی و در ترتیب نزول، چهل و یکمین سوره‌ای است که بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده است. این سوره در چپینش کنونی مُصَحَّف، سی و ششمین سوره است (معرفت، ۱۳۷۱: ۲، ۱۶۶) و در جزء ۲۲ و ۲۳ قرآن جای دارد. سوره «یس» ۸۳

۱) «عدو مبین» اسراء/۵۳، زخرف/۶۲؛ «ضلال مبین» آل عمرا/۱۶۴، مریم/۳۸، انبیاء/۵۴، قصص/۸۵، لقمان/۱۱، یوسف/۳۰ و ۸، اعراف/۶۰؛ «سحر مبین» انعام/۷، نمل/۱۳، اثم مبین» نساء/۵۰، احزاب/۵۸؛ «خصیم مبین» نحل/۴، یس/۷۷؛ «خسران مبین» حج/۱۱، زمر/۱۵؛ «افک مبین» نور/۱۲؛ «مَضَل مبین» قصص/۱۵؛ «کفور مبین» زخرف/۱۵.
 ۲) «ثعبان مبین» اعراف/۱۰۷؛ «شهاب مبین» حجر/۱۸؛ «افق مبین» تکویر/۲۳؛ «دخان مبین» دخان/۱۰.

آیه، ۷۳۳ کلمه و ۳۰۶۸ حرف دارد و به لحاظ حجمی جزء سوره‌های مَثانی و در حدود یک حَزب قرآن است؛ همچنین جزء سوره‌هایی است که با حروف مقطعه و سوگند آغاز می‌شود (خرمشاهی، ۱۳۷۷: ۲، ۱۲۴۷) و به جهت اینکه با حروف مُقَطَّعه (یاء+سین) آغاز می‌شود، یاسین نامیده شده است؛ همچنین این سوره را برخی به جهت داستانی که در آیات ۱۳ تا ۳۰ آمده است، سوره «حیب نجار» نیز می‌نامند؛ از دیگر نام‌های این سوره مدافعه و مُعَمَّه است؛ زیرا بدی‌ها و زشتی‌ها را از تلاوت‌کننده آن دفع می‌کند و خیر دنیا و آخرت را برای او می‌خواهد. سوره «یس» طبق روایات^۱ یکی از با فضیلت‌ترین سوره‌های قرآن به شمار می‌رود، تا آنجا که «قلب قرآن» لقب گرفته است. (طبرسی، ۱۳۹۰: ۸، ۲۵۴) با بررسی محتوای این سوره، این نکته حاصل می‌شود که هدف کلی این سوره، تأکید و تبیین سه اصل مهم اعتقادی «توحید، نبوت و معاد» است (هاشمی، ۱۳۹۴: ۲۳)

۵. واژه «مبین» در سوره یس

واژه «مبین» هفت مرتبه در سوره یس بکار رفته است که دیدگاه‌های علامه طباطبایی در تفسیر «المیزان» در این خصوص عبارت‌اند از:

۵. ۱. ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ (یس/۱۲)؛ «آری! ما یسیم که مردگان را زنده می‌سازیم و آنچه را از پیش فرستاده‌اند، با آثار [و اعمال] شان درج می‌کنیم، و هر چیزی را در کارنامه‌ای روشن برشمرده‌ایم»

علامه در تفسیر آیه فوق در «المیزان» چنین می‌نویسد: «مراد از» احیای موتی« زنده کردن ایشان برای جزا است. و مراد از» ما قَدَّمُوا« اعمالی است که قبل از مرگ خودشان از پیش، برای روز جزای خود فرستادند، و مراد از» آثارهم« باقیاتی است که برای بعد از مردن خود بجای گذاشتند، و یا سنت خیری است که مردم بعد از او به آن سنت عمل کنند. همه این‌ها آثار آدمی است که خداوند در «امام مبین» به حساب خواهد آورد. همچنین مراد از نوشتن «ما قَدَّمُوا» و نوشتن «اثار» ثبت آن در کتاب اعمال و نیز ضبط آن به وسیله ملائکه‌ای که مأمور به نوشتن اعمال هستند، است. این کتابت غیر از کتابت اعمال است، و شمردن آن در «امام مبین» به معنای ثبت و ضبط کردن اعمال در لوح محفوظ است. لوحی که از دگرگون شدن و تغییر محفوظ است و مشتمل است بر تمام جزئیاتی که خداوند قضایش را در خلق رانده و همه چیز در آن هست». این کتاب در کلام خداوند با نام‌های مختلف «لوح محفوظ، ام الكتاب، کتاب مبین و امام مبین» به کار رفته است، که هر یک از این عنوان‌ها بنابر دلیلی است و چه بسا علت نامیدن آن به «امام مبین»، به خاطر این باشد که بر قضا‌های حتمی

۱) قَالَ الصَّادِقُ (ع): «إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ قَلْبًا وَإِنَّ قَلْبَ الْقُرْآنِ يَسُ» (ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۱۱۱) هر چیز قلبی دارد و قلب قرآن یس است؛ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): «عَلِّمُوا أَوْلَادَكُمْ يَسَ فَإِنَّهَا رِزْقَانَةُ الْقُرْآنِ»؛ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۹، ۲۹۱) به فرزندانان سوره یس را بیاموزید؛ همانا که این سوره، روح و ریحان قرآن است.

خداوند مشتمل است.» (ر.ک، طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷، ۶۶ و ۶۷)

اگرچه ترکیب «امام مبین» از جهت لغوی به معنای پیشوای روشن‌گر است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱، ۲۱۳ و ۲۱۴)؛ اما با استناد به «المیزان» این واژه در معنای ترکیبی خود با واژه «امام» به معنای لوح محفوظی است که قضای الهی در آن ثبت گردیده است، در واقع خداوند پس از بیان گمراهی و عناد کفرپیشگان در برابر پیام‌های الهی (آیات ابتدایی سوره یس) از علم جامع خویش به کارهای گذشته و آثار برجای مانده از آنان خبر می‌دهد و هشدار می‌دهد که تمامی اعمال شما در «امام مبین» توسط فرشتگان الهی ثبت و ضبط می‌شود. پس واژه «مبین» با استناد به قرائن موجود در سوره، در معنایی فرعی «لوح محفوظ» به کار رفته است.

۵. ۲. ﴿وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (یس/۱۷)؛ «و بر ما [وظیفه‌ای] جز رسانیدن آشکار [پیام] نیست.»

کلمه «بلاغ» در آیه به معنای تبلیغ و کفایت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۴۴) و مراد از آن، تبلیغ رسالت است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷، ۷۴)

به نظر می‌رسد قرار گرفتن صفت «مبین» در کنار موصوف «بلاغ» دلالت بر رسالت روشن و آشکار پیامبران می‌کند. در حقیقت با استناد به آیات قبلی ﴿قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ﴾ (یس/۱۶) آیه چنین معنا می‌دهد؛ ما فرستادگان به سوی شما هستیم، و در ادعای رسالت خویش صادقیم، و این دلیل ما را بس که خدایی که ما را به سوی شما فرستاده خود شاهد این مدعای ماست، و دیگر نیاری نیست که شما هم ما را تصدیق کنید و از تصدیق شما سودی عاید ما نمی‌شود، تا در صدد جلب تصدیق شما برآییم، بلکه آنچه حائز اهمیت است انجام رسالت و اتمام حجت برای شما است. (ر.ک. طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷، ۷۵)

درواقع کاربرد واژه «مبین» در این آیه با استناد به قرائن موجود در آیات قبل بر این امر دلالت می‌کند که رسالت پیامبران در دین کاملاً رسا و روشن است و هیچ ابهام و خفایی در آن وجود ندارد که با تصدیق مردم اثبات و با عدم پذیرش آن‌ها نفی شود. همچنین پیامبران چنان پیام رسالت را واضح بیان می‌نمودند که همه افراد با هر سطح عقلی، به اندازه ظرفیت خویش بهره‌مند می‌شدند.

بنابراین در آیه فوق واژه «مبین» در ترکیب اصلی و فاعلی خویش به معنای «بیانگر و گویای معانی و مقاصد روشن‌گوینده» به کار رفته است.

۵. ۳. ﴿إِنِّي إِذَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (یس/۲۴)؛ «در آن صورت، من قطعاً در گمراهی آشکاری خواهم بود.»

این جمله ضلالت را در شرک و گرفتن خدایان متعدد را مسجل می‌نماید. (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۱۷، ۷۸)

اگرچه برخی از مفسران^۱ گوینده این جمله را حیب نجار عنوان نموده‌اند؛ اما علامه، گوینده این کلام را مشخص نکرده است و آن را در تفسیر خویش «مرد» خطاب نموده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷، ۷۸) روشن است که بی تردید گوینده لفظ «ضلال مبین» خداوند و رسول نیست بلکه فرد دیگری است که در مقام استدلال و حدانیت و نفی شریک برای خداوند، این لفظ را بکار برده است. لازم به ذکر است، در آیاتی که واژه «ضلال» همراه با صفت «مبین» آمده است؛ گاه گمراهی دینی و گاه گمراهی غیر دینی اراده می‌شود، که در آیه فوق مراد از گمراهی، دینی است.

در واقع ضلال و ضلالت به معنی انحراف از حق و راه حق است و معنای دقیق آن، از مقابله با هدایت بهتر روشن می‌شود. (قرشی، ۱۳۷۱: ۴، ۱۹۲) بر این اساس پرستش غیر خدا و یا قرار دادن شریکانی برای خداوند، «ضلالت» نامیده می‌شود؛ زیرا خداوند دو رسول باطنی (عقل) و خارجی (پیامبران) را برای هدایت انسان خلق نموده است؛ و مسئله توحید و نفی شرک از مسائلی است که عقل آن را به خوبی درک می‌کند، چراکه امری واضح‌تر از توحید با استناد به آثار قدرت الهی در عالم ماده نیست. (ر.ک. طیب، ۱۳۷۸: ۱۱، ۶۳) به همین دلیل اگر کسی با علم به اینکه عقل، معبودی غیر از خدای واحد را اثبات نمی‌کند باز عبادت و اطاعت غیر خدا را نماید، در ضلالتی آشکار است.

بنابراین آوردن صفت «مبین» در کنار واژه «ضلال» بدین معناست که مشرکان در اعتقادات و عقیده توحیدی، در انحراف بودند و هیچ دلیلی بر ادعای خویش که غیر خدا مستحق پرستش باشد نداشتند و با علم به اینکه اینان معبودان حقیقی نیستند آن‌ها را می‌پرستیدند و از این منظر در یک گمراهی آشکار به سر می‌بردند. پس صفت «مبین» در آیه موردنظر می‌تواند هم «بیانگر و گویای معانی و مقاصد روشن گوینده» و هم به معنای «آشکار و قابل فهم بودن» مطلب کند که در هر دو صورت بر معنای اصلی و لغوی واژه «مبین» دلالت می‌کند.

۴. ۵ ﴿وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ نَطْعَمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (یس/۴۷)؛ «و چون به آنان گفته شود، از آنچه خدا به شما روزی داده انفاق کنید، کسانی که کافر شده‌اند، به آنان که ایمان آورده‌اند، می‌گویند: آیا کسی را بخورانیم که اگر خدا می‌خواست [خودش] وی را می‌خورانید؟ شما جز در گمراهی آشکاری [بیش] نیستید.»

این آیه در واقع بیانگر اعتراض و عکس‌العمل کفار در برابر دعوت به انفاق (شفقت و خدمت به خلق) مؤمنان می‌باشد. پس جمله «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ» متضمن دعوتشان به انفاق بر فقرا و مساکین است. و اگر از اموال آنان تعبیر کرد به «آنچه خدا روزیشان کرده» برای این است که اشاره کند به اینکه مالک حقیقی اموال آنان خداست که

۱) سید هاشم بحرانی (بحرانی، ۱۴۱۶: ۴، ۵۷۲)؛ سلطان محمود گنابادی (گنابادی، ۱۴۰۸: ۳، ۲۸۷)؛ محمد ثقفی تهرانی (ثقفی، ۱۳۹۸: ۴، ۴۰۴)

با آن روزیشان داده و ایشان را مسلط بر آن اموال کرده است و همین خداست که فقرا و مساکین را بیافریده و ایشان را محتاج آنان کرده تا از زیادی مئونه خود حوائج ایشان را برآوردند و به ایشان انفاق کند و احسان و خوش رفتاری نمایند، چون خدا احسان و خوش رفتاری را دوست می‌دارد. این جمله «قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ نُطْعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ» جوابی است که کفار از دعوت مؤمنان به انفاق داده‌اند، و اگر از گوینده این سخن به اسم ظاهر «الَّذِينَ كَفَرُوا» تعبیر کرده، با اینکه مقتضای مقام، این بود که از آنان با ضمیر تعبیر کنند، و بفرماید: «قالوا» برای این است که به آن علتی که وادارشان کرده این حرف را بزنند اشاره کرده باشد و بفرماید کفرشان نسبت به حق، و اعراضشان از آن، به خاطر پیروی از شهوات و روی گردانی از دعوت فطرت بوده است، چون فطرت هر انسانی حکم می‌کند که باید نسبت به خلق خدا شفقت ورزد. به همین جهت است که از مؤمنین به «الَّذِينَ آمَنُوا» تعبیر کرده که اسم ظاهر است با اینکه مقتضای مقام، این بود که بفرماید: «قالوا لهم انطعم» تا بفهماند آن علتی که مؤمنان را وادار کرد به اینکه به کفار بگویند: «از آنچه خدا روزیتان کرده انفاق کنید» ایمان آن‌ها به خداوند بوده است. و در اینکه کفار گفتند: «آیا طعام دهیم به کسی که اگر خدا می‌خواست خودش به آن‌ها طعام می‌داد» اشاره‌ای است به این مطلب؛ اگر مؤمنین گفتند: «از آنچه خدا روزیتان کرده انفاق کنید» از این باب گفتند که انفاق به فقرا از اموری است که خدا خواسته و اراده کرده، و خلاصه از احکام دین خداست، لذا کفار آن را رد کرده و گفتند: «اگر خدا اراده کرده بود خودش طعامشان می‌داد» این جواب در حقیقت مغالطه‌ای است که در آن بین اراده تشریعی خدا و اراده تکوینی‌اش خلط شده است، چون اساس اراده تشریعی خدا امتحان و هدایت بندگان در دنیا و آخرت است و معلوم است که چنین اراده‌ای ممکن است با عصیان کردن انسان از مرادش تخلف کند. ولی اراده تکوینی هرگز از مرادش تخلف نمی‌کند، و روشن است که مشیت و اراده خدا به اطعام فقرا و انفاق بر آنان اراده تشریعی است نه تکوینی. پس تخلف از این اراده در مورد فقرا تنها دلالت بر عصیان کافران می‌کند و هیچ دلالتی بر ادعای دروغین مؤمنین ندارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷، ۹۳-۹۵)

این جمله «إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» تتمه سخن کفار است، و خطابشان در آن به مؤمنین است که می‌گویند: «شما مؤمنین که ادعا می‌کنید خدا به ما دستور داده انفاق کنیم، و انجام این دستور را از ما خواسته، در گمراهی روشنی هستید.» (همان)

در واقع «ضلال مبین» در آیه فوق ترکیبی است که کافران در مقام توییح و تمسخر به مؤمنان خطاب کرده‌اند که به نوعی دلالت بر لجاجت و سرسختی آنان با مؤمنان می‌کند و این صفت را به آنان نسبت می‌دهند، پس نمی‌توان گمراهی موجود در آیه را به معنای حقیقی و در دین دانست، چرا که مؤمنان خود بر راه حق و حقیقت هستند. از این رو واژه «مبین» در آیه دلالت بر «روشن بودن کلام گوینده» می‌کند.

۵-۵- ﴿لَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (یس/۶۰)؛ «ای فرزندان آدم، مگر با شما عهد نکرده بودم که شیطان را پرستید، زیرا وی دشمن آشکار شماست؟» با استناد به تفسیر «المیزان» چنین استدلال می‌شود؛ کلمه «عهد» به معنای وصیت (سفارش) است. و مراد از «عبادت کردن و پرستیدن شیطان» اطاعت از وسوسه‌های اوست؛ در این آیه برای نپرستیدن شیطان چنین علت آورده شده است: «او برای شما دشمن آشکاری است. آشکار بودن دشمنی‌اش هم از این جهت است که دشمن در دشمنی کردن خیر کسی را نمی‌خواهد.» از دیدگاه علامه کسان‌ی که مراد از عبادت شیطان را پرستش خدایان دروغین تفسیر نموده‌اند و علت نسبت دادن این پرستش به شیطان را چنین بیان نموده‌اند که شیطان با تسویلات و جلوه دادن‌های خود، این عمل زشت را به گردن بت پرستان انداخته است، رد و آن را زحمت بیهوده تلقی نموده‌اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷، ۱۰۲)

در واقع ترکیب وصفی «عدو مبین» در آیه بر این مطلب دلالت می‌نماید که «آشکار و مبین بودن» دشمنی شیطان به گونه‌ای است که خداوند دشمنی او را به طور صریح بر انسان اعلام می‌کند و علت بیان این دشمنی تنها بر انسان حاکی از آن است که همه فرشتگان پس از امتناع سجده شیطان بر انسان و تمرد او از اطاعت الاهی بر این دشمنی واقف شدند. همچنین آشکاربودن دشمنی شیطان با انسان با استناد به آیات قرآن از دو جهت قابل درک است: (جهت اول) فریفتن آدم و حوا ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبُولِي﴾ (طه/۱۲۰)؛ «پس شیطان او را وسوسه کرد، گفت: ای آدم، آیا تو را به درخت جاودانگی و ملکی که زایل نمی‌شود، راه نمایم؟» (جهت دوم) سوگند یادکردن خود شیطان در گمراه ساختن انسان‌ها به جز مخلصین ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ (حجر/۳۹ و ۴۰)؛ «گفت: پروردگارا، به سبب آنکه مرا گمراه ساختی، من [هم گناهانشان را] در زمین برایشان می‌آرایم و همه را گمراه خواهم ساخت، مگر بندگان خالص تو را.»

پس واژه «مبین» در آیه‌ی مورد نظر به معنای «روشن و قابل فهم بودن» است، به گونه‌ای که همگان به طور عقلی و فطری قادر به درک این دشمنی شیطان هستند.

۵. ۶. ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ (یس/۶۹)؛ «و [ما] به او شعر نیاموختیم و در خور وی نیست این [سخن] جز اندرز و قرآنی روشن نیست.»

آیه شریفه دلالت بر تصدیق رسالت رسول خدا (ص) دارد و اینکه کتابش از ناحیه خدای تعالی نازل شده است. پس جمله «وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ» می‌خواهد بفرماید: «ما به او شعر نیاموختیم» و لازمه این نفی آن است که آن حضرت هیچ سررشته‌ای از شعر نداشته است، نه این که شعر بلد باشد ولی از گفتن شعر امتناع بورزد. جمله «وَمَا يَنْبَغِي لَهُ» در مقام منت نهادن بر پیامبر است، و می‌خواهد بفرماید: «خدای سبحان رسول اسلام را از گفتن شعر منزّه

داشته است.» در واقع جمله مزبور می‌خواهد جلوی یک احتمالی را که ممکن است کسی بدهد بگیرد؛ که «خیال نکنید این که ما به وی شعر نیاموخته‌ایم نقصی برای اوست، بلکه برای او کمال و مایه بلندی درجه، و نزهت ساحت اوست» نزهت از ننگی که متخصصین این فن دارند، که با الفاظ معانی را آرایش داده و با تخیلات شعری معانی را تزئین می‌کنند، آن هم تخیلات کاذب، که هر چه دروغش دقیق‌تر باشد، شعرش ملیح‌تر و دل‌پسندتر می‌شود. چنین کاری شایسته مقام رسول خدا (ص) نیست. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷، ۱۰۱ و ۱۰۲)

جمله «إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ» تفسیر و توضیحی است برای جمله «وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ» به خاطر اینکه لازمه معنای آن این است که قرآن شعر نیست. پس انحصاری که از جمله «إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ...» استفاده می‌شود، از باب قصر قلب است و معنایش این است: «قرآن چیزی جز ذکر و خواندنی آشکار نیست» که دلالت بر روشنی آن بر همگان می‌کند. (همان)

قرآن بر این اساس و با استناد به آیه ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (آل‌عمران/۱۳۸)؛ «این (قرآن) برای مردم، بیانی و برای پرهیزگاران رهنمود و اندرز است» بیان^۱ نیز است، اما نه بدان معنا که لفظی مبهم در آن نیست و از هرگونه اجمالی به دور است بلکه بدان معنا است که قرآن خود حاوی شواهدی است که می‌تواند برطرف‌کننده اجمال تعبیر خود باشد. البته در برخی از واژه‌هایی که در مورد آن‌ها ادعای اجمال یا اشتراک شده، بررسی لغت‌شناختی واژه‌ها بسیار مهم است و حتی بر کار تفسیری نیز مقدم می‌شود. حاصل آنکه قرآن در بیان مقاصد و مطالب خود، گویا و رساست، و بیانات پیچیده و غیرقابل حلی را ندارد؛ البته ممکن است گاه بر اثر عوامل و موانعی، مبهم باشد که با مراجعه به سنت معصومین (ع) و پیشوایان دینی برطرف می‌شود. پس وصف «مبین» در آیه مذکور هم به معنای «روشن و قابل درک بودن» و هم به معنای «بیانگر و گویای معانی و مقاصد آشکار گوینده حکیم» به کار رفته است.

۵. ﴿وَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانَ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ﴾ (یس/۷۷)؛ «مگر آدمی ندانسته است که ما او را از نطفه‌ای آفریده‌ایم، پس بناگاه وی ستیزه‌جویی آشکار شده است.» با استناد به کلام علامه در «المیزان» آیه چنین تفسیر می‌شود که «مراد از «رؤیت-دیدن» علم قطعی است، نه دیدن با چشم. آیا انسان علم قطعی ندارد به اینکه ما او را از نطفه‌ای خلق کردیم؟» نکره آوردن واژه «نطفه» به منظور تحقیر آن است و کلمه «خصیم» به معنای دشمنی است که بر خصومت و جدال اصرار می‌ورزد، همچنین استفهام موجود در آیه تعجبی است، که بر این معنا دلالت می‌کند: «از عجائب این است که انسان می‌داند که ما او را از نطفه‌ای حقیر و پست آفریدیم، با این حال ناگهان دشمنی سرسخت برای خود ما می‌شود.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷، ۱۱۱)

(۱) - بیان، به معنای چیزی است که واضح و روشن است و آن اعم از نطق است؛ زیرا نطق اختصاص به انسان دارد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۵۷، ۱)

قرار گرفتن صفت «مبین» در کنار واژه خصیم در آیه ذکر شده دلالت بر آشکار بودن جدل انسان با خداوند می‌کند. یعنی انسان چنان مغرور و متکبر می‌شود که به دشمنی در برابر خداوند بر می‌خیزد، چه بسا آوردن صفت «مبین» در کنار موصوف «خصیم» از این رو باشد که انسان با وجود نعمت‌های بی‌شماری که خداوند به او ارزانی کرده است، راه ناسپاسی را در پیش می‌گیرد. از این بُعد هیچ صفتی مانند «مبین» نمی‌توانست به این زیبایی معنای واژه «خصم» را به این وضوح برساند. پس قرار گرفتن صفت «مبین» در کنار واژه «خصم» می‌تواند دلالت بر نهایت «آشکار بودن دشمنی و ناسپاسی» انسان با خداوند کند.

معناشناسی واژه «مبین» در سوره یس

آیه	معنای اصلی	معنای فرعی (ترکیبی)	توضیحات
﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ (یس/ ۱۲)		لوح محفوظ	
﴿وَمَا عَلَّمْنَا إِلَّا الْبَلَاغَ الْمُبِينَ﴾ (یس/ ۱۷)	روشن / آشکار		در آیه فوق مبین در معنای فاعلی خویش به معنی بیانگر و گویای معانی و مقاصد روشن است.
﴿إِنِّي إِذَا لَفِيَ ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (یس/ ۲۴)	روشن و قابل فهم بودن		علاوه بر معانی و مقاصد روشن بر قابل فهم بودن کلام متکلم نیز دلالت دارد.
﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ نَطْعَمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (یس/ ۴۷)	روشن		روشن بودن کلام گوینده
﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (یس/ ۶۰)	روشن / واضح		وضوح مشخص و قابل فهم و درک بودن کلام گوینده
﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾ (یس/ ۶۹)	روشن و قابل فهم بودن		علاوه بر معانی و مقاصد روشن بر قابل فهم بودن کلام متکلم نیز دلالت دارد.

آیه	معنای اصلی	معنای فرعی (ترکیبی)	توضیحات
﴿أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نَظْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ﴾ (یس / ۷۷)	آشکارا / وضوح		آشکاری ناسپاسی انسان

نتیجه‌گیری

فهم درست واژه‌ها و آیات قرآن کریم نیازمند تبیین دقیق معناشناسی به همراه تفسیر آن‌هاست. نتایج بدست آمده از بررسی واژه «مبین» در تفسیر «المیزان» عبارت‌اند از:

۱- تفسیر «المیزان» از جمله تفاسیری است که در آن بر ارتباط علم معناشناسی با تفسیر تأکید شده است. توجه علامه به قرائن و بافت‌های موجود حول محور واژه‌های قرآنی به ویژه واژه «مبین» در سوره یس سبب شده است تا معنای دقیق تری را (در خصوص این ترکیب وصفی) نسبت به تفاسیر دیگر ارائه دهد.

۲- واژه «مبین» در سوره یس، هفت بار با موصوفات؛ امام، بلاغ، ضلال (دو مرتبه)، عدو، قرآن و خصم بکار رفته، که در ترکیب «امام مبین» این واژه در معنای غیر اصلی خویش و در یک معنای ترکیبی به معنای «لوح محفوظ» بکار رفته است.

۳- در ترکیبات وصفی دیگر اگرچه این واژه در معنای اصلی خویش «روشن و آشکار» به کار رفته است. اما به نظر می‌رسد که این معنا از جهت شدت در ترکیبات بلاغ مبین، عدو مبین و قرآن مبین، از وضوح بیشتری نسبت به ترکیبات ضلال مبین و خصیم مبین برخوردار است. این شدت معنا می‌تواند رابطه تنگاتنگی با گوینده و نوع موصوف آن داشته باشد.

کتابنامه

- فولادوند، محمد مهدی، ۱۳۷۶ش، القرآن کریم، قم: دارالقرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی).
- ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۴۰۶ق، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم: دار الشریف الرضی للنشر، چاپ دوم.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، تحقیق: عبدالله علی کبیر، مصر: دارالمعارف.
- بحرانی، سید هاشم، ۱۴۱۶ق، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت، چاپ اول.
- ثقفی تهرانی، محمد، ۱۳۹۸ق، تفسیر روان جاوید، تهران: برهان، چاپ سوم.
- خرمشاهی، بهاء الدین، ۱۳۷۷ش، دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، تهران: دوستان.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالعلم، چاپ اول.
- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، المیزان فی التفسیر القرآن، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ پنجم.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۹۰ش، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه بیستونی، مشهد: آستان قدس رضوی.

- طیب، سید عبدالحسین، ۱۳۷۸ش، *اطیب البیان فی تفسیر قرآن*، تهران: اسلامی، چاپ دوم.
- قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۱ش، *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم
- گنابادی، سلطان محمد، ۱۴۰۸ق، *تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادة*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- معرفت، محمد هادی، ۱۳۷۱ش، *آموزش علوم قرآن*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- هاشمی، سید مهدی، ۱۳۹۴ش، *قرآن کتاب زندگی*، تهران: مؤسسه نورالتقلین.

Bibliography

- Fooladvand, Mohammad Mehdi, 1997, *The Holy Quran*, Qom: Dar Al-Quran Al-Karim (Office of History and Islamic Studies).
- Ibn Babawiyah, Muhammad ibn Ali, 1406 AH, *The Reward of Deeds and the Eagle of Deeds*
- Ibn Manzoor, Muhammad ibn Makram, 1414 AH, Arabic language, research: Abdullah Ali Kabir, Egypt: Dar al-Ma'arif.
- Bahrani, Seyyed Hashem, 1416 AH, *Al-Burhan Fi Tafsir Al-Quran*, Tehran: Besat Foundation, first edition.
- Saghafi Tehrani, Mohammad, 1398 AH, *Tafsir Ravan Javid*, Tehran: Borhan, third edition.
- Khorramshahi, Bahauddin, 1998, *Encyclopedia of Quran and Quranic Studies*, Tehran: Friends.
- Ragheb Isfahani, Hussein Ibn Muhammad, 1412 AH, *Al-Mufradat Fi Gharib Al-Quran*, Beirut: Dar Al-Alam, first edition.
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hussein, 1417 AH, *Al-Mizan Fi Al-Tafsir Al-Quran*, Qom: Seminary Teachers Association, fifth edition.
- Tabarsi, Fadl Ibn Hassan, 2016, *Majma 'al-Bayan fi Tafsir al-Quran*, translated by Biṣṭoni, Mashhad: Aṣṭan Quds Razavi.
- Tayeb, Seyyed Abdolhossein, 1999, *Atib al-Bayan fi Tafsir Quran*, Tehran: Islamic, second edition.
- Ghorashi, Seyyed Ali Akbar, 1992, *Quran Dictionary*, Tehran: Islamic Library, sixth edition
- Gonabadi, Sultan Muhammad, 1408 AH, *Interpretation of the expression of happiness in the authorities of worship*, Beirut: Scientific Foundation for Publications, second edition.
- Majlisi, Mohammad Baqir bin Mohammad Taqi, 1403 AH, *Baharalanvar*, Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi.
- Maaref, Mohammad Hadi, 1992, *Quranic Sciences Education*, Tehran: Islamic Propaganda Organization.
- Hashemi, Seyed Mehdi, 2015, *Quran Book of Life*, Tehran: Noor al-Thaqalin Institute.

معناشناسی «شرب» در قرآن بر اساس روابط همنشینی

(تاریخ دریافت: ۹۹/۰۵/۰۴ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۸/۱۵)

نویسنده مسئول: مجتبی محمدی مزرعه شاهی^۱

مهدیه سادات تهامی سربانانی^۲

سال سوم
 شماره اول
 پیاپی: ۵
 پاییز و زمستان
 ۱۳۹۸

چکیده

قرآن کریم به عنوان یک متن مقدس و حیانی و بزرگ‌ترین معجزه‌ی الهی، از جنبه‌های گوناگون قابل تحلیل و بررسی است که می‌توان با به‌کارگیری دانش معناشناسی به بررسی ابعاد و جنبه‌های آن پرداخت. معناشناسی از روش‌های نوظهور در مطالعات قرآنی است که با مطالعه و بررسی علمی معنا، به استخراج معنای پنهان متن و اکتشاف لایه‌های معنایی واژه، می‌پردازد. یکی از راه‌هایی که امروزه جهت فهم معنای متون استفاده می‌شود، تکیه بر اصل روابط جاننشینی و همنشینی است. پژوهش حاضر با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی سعی بر این دارد که به منظور بهره‌گیری دقیق‌تر از فهم و ترجمه قرآن، معنای ساخت‌ها و کارکردهای مختلف شرب را در قرآن کریم مورد بحث و بررسی قرار دهد و با روش معناشناسی ساختاری و بهره‌بردن از متون تفسیری و زبانی ساخت‌های مختلف نحوی و قرآنی واژه شرب را بشناسد و مفاهیم حاصل از ساخت‌های شرب در قرآن کریم را بر اساس روابط همنشینی تحلیل و بررسی نماید. در این مقاله پس از واژه‌شناسی شرب، روابط همنشینی شرب با واژگانی همچون «همیم»، «حمیم»، «طهور»، «هنیء» و غیره مورد بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: قرآن، شرب، معناشناسی، روابط همنشینی.

۱- مقدمه

قرآن گنجینه‌ی علوم و اسرار الهی است و برای این که انسان را به مقصد سعادت و کمال برساند، باید حقایق آن را شناخت. خداوند متعال برای انتقال پیام وحی از عجیب‌ترین

۱) استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی میبد؛ (نویسنده مسئول) ایمیل: mojtaba63mohammadi@gmail.com
 ۲) کارشناس ارشد علوم قرآنی؛ دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم.

و شگفت‌انگیزترین عضو انسان، یعنی زبان استفاده کرده است تا انسان به آسانی توانایی ترجمه دقیق و فهم بهتر این کتاب آسمانی را داشته باشد. قرآن نیز همانند هر نوشته دیگری، زبان خاص خود را دارد؛ به گونه‌ای که واژگان و تعبیری را در قالب مفهیمی به کار می‌برد که در دانش لغت یا سایر عرف‌ها هیچ‌گونه دلیلی بر استعمال آن‌ها یافت نمی‌شود و تنها با کنار هم قرار دادن تک‌تک لغات و آیات قرآن قابل فهم است. بنابراین انسان برای فهم بهتر متن این کتاب مقدس، نیازمند کتب لغت معتبر به عصر نزول و ادبیات عرب و مطالعات زبان‌شناسی است. از این رو مفسران و دانشمندان علوم قرآنی از آغاز تاکنون همواره توجه ویژه‌ای به شناخت زبان عربی خاص قرآن و قرائن موجود در آیات قرآن داشته‌اند تا به لایه‌های پنهان و اسرار و رموز آیات پی ببرند.

یکی از مهم‌ترین ضرورت‌ها و رسالتی که بر دوش پژوهشگران زبان عربی وجود دارد، شناخت واژگان قرآنی است که برای درک و فهم درست قرآن بسیار مهم و ضروری است. گرچه عقل و خرد انسان توانایی لازم جهت پی بردن به آن معانی والا را ندارد، اما این نکته از ارزش و اهمیت کاوش‌های قرآنی نمی‌کاهد.

پژوهش پیش رو با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی روابط همنشینی ساخت‌های مختلف واژه شرب در قرآن پرداخته و با بررسی هر کدام در ساخت همسان به تدوین چارچوبی روشن برای معنای کلی و غالب این ساخت‌ها می‌پردازد تا با استفاده از این روش بتوان فهم و ترجمه بهتری نسبت به آیات قرآن کریم به دست آورد.

هدف از این پژوهش شناخت و معرفی معنا و مفهوم واژه «شرب» در نظام معنایی قرآن کریم و توجه به نقش واژگان همنشینی در کشف معنای شرب و نیز شناخت انواع مختلف نحوی و قرآنی واژه شرب در راستای بیان مفهومی دقیق از آن، با استفاده از پژوهش‌های زبانی و دستوری می‌باشد و می‌کوشد به این پرسش‌ها پاسخ دهد که ویژگی‌های مختلف هر یک از ساخت‌های «شرب» در قرآن کریم بر اساس تحلیل و تبیین معناشناسی واژگانی، صرفی و نحوی چه بوده؟ و تأمل در این ویژگی‌ها بر اساس روابط همنشینی چه مفهیمی را منتقل می‌کند؟

با بررسی‌هایی که انجام شد، تاکنون هیچ پژوهش مدونی درباره معناشناسی واژه «شرب» در قرآن بر اساس روابط همنشینی صورت نگرفته است. بنابراین در این پژوهش سعی بر آن شده تا واژه شرب به‌طور دقیق و با استفاده از کتب لغت معناشناسی شود و سپس بر اساس روابط همنشینی مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

در مورد معناشناسی برخی واژه‌های قرآنی تحقیقاتی صورت گرفته است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. برزنونی، آمنه، معناشناسی واژه «بیت» در قرآن، مقطع کارشناسی ارشد، دانشکده علوم

- قرآنی میبد، با راهنمایی مجتبی محمدی مزرعه‌شاهی، ۱۳۹۶ش.
۲. روستایی، پری، معناشناسی واژه «نبا» در قرآن، مقطع کارشناسی ارشد، دانشکده علوم قرآنی میبد، با راهنمایی مجتبی محمدی مزرعه‌شاهی، ۱۳۹۶ش.
۳. ملک‌قاسمی، زهرا، معناشناسی واژه «رزق» در قرآن، مقطع کارشناسی ارشد، دانشکده علوم قرآنی میبد، با راهنمایی احمد زارع زردینی، ۱۳۹۵ش.
۴. خاکپور، الهه، معناشناسی واژه «تلاوت» در قرآن، مقطع کارشناسی ارشد، دانشکده علوم قرآنی میبد، با راهنمایی احمد زارع زردینی، ۱۳۹۵ش.
۵. قنادی عرب، مریم، معناشناسی واژه «شیطان» در قرآن بر اساس روابط جانشینی و همنشینی، مقطع کارشناسی ارشد، دانشکده علوم قرآنی میبد، با راهنمایی مجتبی محمدی مزرعه‌شاهی، ۱۳۹۸ش.
۶. قادری‌پور، اعظم، معناشناسی واژه‌ی «بین» در قرآن بر اساس روابط جانشینی و همنشینی، مقطع کارشناسی ارشد، دانشکده علوم قرآنی میبد، با راهنمایی مجتبی محمدی مزرعه‌شاهی، ۱۳۹۸ش.
۷. شفیع‌زاده، مرضیه، «معناشناسی کلمه «بین» در قرآن با تأکید بر روابط هم‌نشینی و جانشینی»، مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث، دوره ۴۷، شماره ۱، (بهار و تابستان ۹۳).
۸. نورسیده، علی‌اکبر، «معناشناسی واژه «ولی» در قرآن»، پژوهش‌نامه نقد ادب عربی، دوره ۴، شماره ۱.
- اما در حیطه معناشناسی واژه «شرب» از نظر روابط همنشینی، کتاب یا مقاله‌ای در دسترس نیست.

۲- معناشناسی

«معنا» بر وزن مفعّل مصدر میمی از «عنی» است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴، ۱۴۶) «عنی» به معنای اراده کردن، قصد کردن، در نظر داشتن چیزی را منظور داشتن است و «معنا» به معنای مدلول، مفهوم، مضمون، مفاد، محتوا و مقصود است. (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژه معنا)

معناشناسی شاخه‌ای از دانش زبان‌شناسی است (صفوی، ۱۳۸۲: ۱۹؛ فضیلت، ۱۳۸۵: ۶۲) که به نظریه معنا می‌پردازد. (همان: ۱۹) معناشناسی را می‌توان عبارت از مطالعه علمی معنای مراد و لوازم آن در گذر تاریخ یا متن و دوره‌ای خاص دانست. منظور از علمی بودن مطالعه، صریح و بدون پیش‌داوری و تعصب بودن آن است؛ به طوری که هر کس صرف‌نظر از باورهای دینی و مذهبی به روشنی به معنا دست یابد و صحت و سقم آن نیز قابل ارزیابی و محک زدن باشد. (نکونام، ۱۳۹۰: ۱۵) معناشناسی (semantics) در زبان انگلیسی نام‌های متعددی دارد و در زبان عربی برخی آن را «علم الدلالة» و برخی «علم المعنی» می‌نامند.

(مختار عمر، ۱۳۸۵: ۳۴)

۲-۱- انواع رویکردهای معناشناسی

علم معناشناسی به چهار بخش تقسیم می‌شود:

۲-۱-۱- معناشناسی شناختی

اصطلاح معناشناسی شناختی، در کنار دو مکتب صورت‌گرا و نقش‌گرا نخستین بار توسط لیکاف (Lakoff) مطرح شد. (صفوی، ۱۳۷۹: ۳۶۳) معناشناسی شناختی یکی از مهم‌ترین بخش‌های زبان‌شناسی شناختی محسوب می‌شود که چارچوب کاری واحد و یکپارچه‌ای ندارد و آن دسته از محققانی که خود را معناشناس شناختی می‌دانند دارای علایق و دغدغه‌های متنوع و متفاوتی هستند. (روشن و اردبیلی، ۱۳۹۲: ۲۳)

بدین ترتیب معناشناسی شناختی یکی از انواع مختلف معناشناسی است که می‌توان در تحلیل آیات قرآن، آن را به کار گرفت. این نوع معناشناسی، مزایا و قابلیت‌های فراوانی دارد و از جهات بسیاری بر دیگر انواع معناشناسی ترجیح دارد؛ ولی می‌توان بسیاری از آن‌ها را در یک چارچوب به کار گرفت. (رجبی و قائمی‌نیا، شماره ۱۸۷، ۱۳۹۲، ۶۶)

۲-۱-۲- معناشناسی زبان‌شناختی

از ظهور معناشناسی به مثابه یک علم کم‌تر از نیم قرن می‌گذرد. این پدیده جزئی از روند گسترده موسوم به چرخش زبانی یک نقطه عطف زبانی در معرفت‌نظری در مغرب زمین است. از نیمه دوم قرن بیستم، توجه به زبان رفته‌رفته به کانون تأملات نظری تبدیل گردید. (لاینز، ۱۳۸۳: ۴۸۷) در چند حوزه معرفتی؛ از جمله فلسفه، منطق، زبان‌شناسی، روان‌شناسی و ادبیات از معناشناسی سخن می‌رود. اینکه اصطلاح «معناشناسی» در همه این حوزه‌ها به اشتراک معنوی به کار می‌رود یا خیر؟ هنوز محل مناقشه است، اما دست کم می‌توان با اطمینان گفت که وجوه اشتراک قابل توجهی میان همه این کاربردها در کنار تفاوت‌های ظریف آن‌ها دیده می‌شود. بدین ترتیب، در حالی که می‌توان از معناشناسی زبان‌شناختی به منزله یک علم ذیل زبان‌شناسی، و از معناشناسی روان‌شناختی به منزله شاخه‌ای از روان‌شناسی، و از معناشناسی فلسفی به عنوان بخشی از فلسفه، و از معناشناسی در منطق به مثابه بخشی از منطق در یک رویکرد و بخشی از فلسفه منطق در رویکردی دیگر، سخن گفت. هنوز ادعای وجود یک علم معناشناسی فراگیر که شامل تمام این قلمروهای معرفتی باشد، دشوار است. (لاینز، ۱۳۸۳: ۴۸۷)

۲-۱-۳- معناشناسی تاریخی

معناشناسی تاریخی به مطالعه معنا در طول زمان می‌پردازد؛ از این رو به آن «معناشناسی

در زمانی «هم گفته‌اند. ریشه‌شناسی یا کشف معانی قدیمی واژگان و معناشناسی الفاظ دخیل یا معناشناسی تطبیقی واژگان هم در حوزه معناشناسی تاریخی است؛ بنابراین معناشناسی تاریخی به بررسی اصل لغات و تطوراتی که در آن راه یافته است، می‌پردازد. به این ترتیب، در معناشناسی تاریخی دو مبحث وجود دارد: الف) چگونگی پیدایش لغات؛ ب) چگونگی تطور لغات در طول زمان. (پالمر، ۱۳۶۶: ۳۴)

۲-۱-۴- معناشناسی توصیفی

«معناشناسی توصیفی» به مطالعه معنا در یک مقطع زمانی خاص می‌پردازد. از این نوع معناشناسی به «معناشناسی هم‌زمانی» هم تعبیر می‌کنند، به آن بافت‌شناسی یا قرینه‌شناسی یا سیاق‌شناسی هم می‌توان گفت و آن عبارت است از فهم مراد گوینده سخن و نیز هاله معنایی آن با اتکای اطلاعاتی که همراه آن است؛ اعم از اطلاعات کلامی و غیر کلامی، به این اطلاعات بافت یا قرینه یا سیاق می‌گویند. (نکونام، ۱۳۹۰: ۳۴۳)

در معناشناسی توصیفی واژگان و تعابیر قرآنی کوشش می‌شود که معنی مراد و نیز هاله معنایی شناخته شود. برای شناخت معنای مراد به تمام آیه اعم از قرائن حالی، شأن متکلم، شأن مخاطب، زمان و مکان نزول مراجعه می‌شود. مراد از «جانشین‌ها» مترادفات و مراد از «همنشین‌ها» ترکیباتی است که دیگر واژگان در کاربستها با واژه مورد بحث پیدا کرده‌اند؛ نظیر ترکیب اسنادی، ترکیب وصفی، ترکیب اضافی و حرفی. (همان: ۳۵۳) و همچنین «معناشناسی توصیفی» شامل سه بخش، مؤلفه معنایی، حوزه معنایی و شبکه معنایی می‌شود.

۳- واژه‌شناسی «شرب»

۳-۱- شرب در لغت

«شرب»، یکی از واژگانی است که نقش بسیار مهم و اساسی در متن عربی، به خصوص قرآن کریم دارد. بنابراین در ابتدا لازم است که معنی لغوی آن مشخص گردد و در انتها ویژگی‌های خاص آن مورد بحث و بررسی قرار گیرد. مهم‌ترین عامل برای درک بهتر مفاهیم قرآن، فهم معانی دقیق واژه‌های آن است، نوع واژگان و نحوه چینش خاص آن‌ها، عاملی است که سبب انتقال مفهوم به شنونده می‌گردد و این کار به جز با مهارت در علم لغت، راهی دیگر برای دانش قرآن و فهم معانی آن وجود ندارد و این اصلی است که بسیاری از دانشمندان علوم قرآنی همچون فارابی مد نظر خود قرار داده‌اند. (جدیری سلیمی، ۱۳۷۳: ۸۰). بنابراین برای ترجمه قرآن، بهره بردن از فرهنگ لغت‌های قرآنی که به عصر قرآن نزدیک باشد، ضروری است. حال آن‌که دامنه این علوم در دوره‌های بعد روزبه‌روز گسترش یافته و دانش‌ها و اندوخته‌های علمی خویش را با خود به همراه داشته است. با این توضیحات باید بیان داشت، واژه «شرب» در مجموع ۳۹ بار به شکل‌های گوناگون در قرآن به کار رفته است که برخی معانی ذکر شده در

کتب لغت برای واژه «شرب» از قرار ذیل هستند:

در معجم مقاییس اللغة آمده است که شین و راء و باء دارای یک معنی اصلی است و آن نوشیدن و سیراب شدن است. شَرَبَ؛ یعنی قومی که آب می نوشند. شَرِبَ؛ یعنی کسی که به تو آب می نوشاند. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳، ۲۶۷)

و نیز در تهذیب اللغة آمده است که شَرَبْتُ؛ یعنی نوشیدم و شَرَبَ؛ یعنی قومی که برای نوشیدن دور یکدیگر جمع شده‌اند. شَرَبَ؛ یعنی آب و نیز به معنای بهره‌ای از آب آمده است. شَرِبَ؛ به معنای زمان نوشیدن نیز آمده است. مَشَرَبَ؛ مکانی است که از آن آب می نوشند. رَجُلٌ شَرِبَ؛ یعنی مردی که زیاد شراب می نوشد. الماء الشروب؛ یعنی آب نوشیدنی. ماء شروب و ماء شریب؛ یعنی آبی که در آن تلخی وجود دارد؛ ولی مانع نوشیدن نیست. مُشَرَبَ؛ یعنی تشنه‌ای که به آب نیاز دارد. همچنین رَجُلٌ مُشَرَبَ؛ یعنی مردی که زمان آب نوشیدن شترش فرارسیده است. ابن درید می گوید: شوارب؛ رگ‌هایی است که درون حلق قرار گرفته است. لیث می گوید: شاربه؛ به قومی گویند که خانه آن‌ها در کنار رودخانه است. أَشْرَبْتُ الخَيْلَ؛ یعنی ریسمان‌ها را در گردن اسبان قرار دادم. مَشْرَبَه؛ ظرفی است که در آن آب می نوشند. به زمین نرم نیز مَشْرَبَه می گویند. لحيانی می گوید: طَعَامٌ مَشْرَبَه؛ یعنی غذایی که بر روی آن آب می نوشند. شَرَبَ يَشْرِبُ؛ یعنی فهمید و آگاه شد. شَرِبَ؛ یعنی سیراب شد. (ازهری، ۱۴۲۱: ۱۱، ۲۴۴)

و نیز در تاج العروس آمده؛ شَرَبَ الماء؛ یعنی آب نوشید. در لسان العرب آمده است: شَراب؛ اسم هر چیزی است که نوشیده می شود. شَرِبَ و شَرِبَ؛ آبی است که نه شیرین است و نه تلخ و الماء الشروب؛ یعنی آبی که شیرین نیست؛ ولی مردم آن را می نوشند. ابن درید می گوید: أَشْرَبَ الرَّجُلُ؛ یعنی آن مرد شتر خود را سیراب کرد. در معنای مجازی اِشْراب؛ به معنای مخلوط شدن است و أَشْرَبَ اللُّونُ؛ یعنی رنگی با رنگ دیگر درآمیخت. (زبیدی، ۱۴۱۴: ۲، ۱۰۳)

همچنین در لسان العرب گفته شده؛ شَرَبَ مصدر شَرِبَ می باشد. شَرَبَ الماء؛ یعنی آب را نوشید. تَشْراب نیز به معنای نوشیدن است. الشَّرِبَةُ مِنَ الماء؛ یعنی آبی که یک بار نوشیده می شود. شَرِبَ و شَرِبَ و شَرِبَ؛ یعنی کسی که بسیار شیفته نوشیدن است. گفته می شود: شَرَبَ مالی؛ یعنی مال من را به مردم داد و مردم را از آن سیراب ساخت و يَوْمٌ ذُو شَرِبَه؛ یعنی روز گرم که در آن آب زیادی نوشند. شَرَبَه: حوض آبی است که اطراف درخت خرما وجود دارد. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱، ۴۸۸)

خلیل بن احمد فراهیدی در کتاب العین بیان کرده است که شَرِبَ؛ یعنی زمان نوشیدن و شَرِبَ؛ یعنی کسی که با تو شراب می نوشد، همچنین شَرِبَ؛ یعنی کسی که بسیار شیفته شراب است و مَشْرَبَه: زمین نرمی است که همواره سرسبز است. حِمَارٌ صَخِبُ الشَّوَارِبِ؛

یعنی الاغی که صدای بلندی دارد و اِشْرَاب؛ یعنی رنگی که با رنگ دیگر درآمیخته است. اِشْرَبَ فُلَانٌ حُبَّ فُلَانٍ؛ یعنی عشق فلانی با قلب او درآمیخت. اِشْرَابَ الرَّجُلِ؛ یعنی آن مرد گردشش را برافراشت تا نگاه کند. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۶، ۲۵۶)

با توجه به کاربرد واژه شرب در قرآن کریم می‌توان گفت: خداوند متعال از دو دسته از آشامیدنی‌ها که شامل آشامیدنی‌های دنیا و آشامیدنی‌های آخرت‌اند، سخن به میان آورده است. آشامیدنی‌های دنیا مشتمل بر آشامیدنی‌های مباح و آشامیدنی‌های حرام و آشامیدنی‌های آخرت نیز مشتمل بر آشامیدنی‌های بهشت و آشامیدنی‌های دوزخ هستند.

۴- معنانشناسی «شرب» بر اساس روابط همنشینی

منظور از رابطه همنشینی، رابطه‌ای است که بر طبق آن عناصر زبانی کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و زنجیره‌ها و ساختار بزرگ‌تری را به وجود می‌آورند؛ به عنوان مثال در جمله «دوست من زبان‌شناسی می‌خواند» واژه «دوست» در کنار «من» گروه اسمی «دوست من» را به وجود آورده است. در واقع رابطه همنشینی در میان واحدهای جمله ایجاد می‌شود که در ساخت جمله حضور دارند. محور و اساس رابطه همنشینی، بر اساس قواعد ساختار زبانی استوار و محکم است و اشکال و اختلال در روابط همنشینی میان واحدهای هر جمله ممکن است سبب ناسازگاری و نادرستی در ساخت جمله شود. از آنجا که عبارات قرآنی به عنوان یک زنجیره کلامی به هم متصل فرض شده‌اند، بنابراین کنار هم واقع شدن واژگان خاص، معنایی ویژه را در پی دارد که باید مورد توجه و دقت فراوان قرار گیرد.

۴-۱- همنشینی «شرب» با «نَهْر»

یکی از کلماتی که در قرآن با مشتقات شرب هم‌نشین شده است، واژه نَهْر می‌باشد که در آیه ۲۴۹ سوره بقره به کار رفته است: ﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرَبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ كَمْ مِنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةٌ كَثِيرَةٌ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ اللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (بقره/۲۴۹)

«نهر» (بر وزن فلس) به معنی زجر و راندن است. راغب شدت را در آن قید کرده است: ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ. وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾ (ضحی/۱۰-۹) «به یتیم ستم نکن و سائل را نران و رد نکن». طبرسی فرموده: «نهر» و «انتهار» آن است که بر سائل صیحه بزنی: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ (اسراء/۲۳) «به پدر و مادر اف نگو و آن‌ها را زجر نکن و صیحه نزن و با آن‌ها با احترام سخن گو». «نهار» به معنی روز است که در شرع از طلوع فجر تا غروب آفتاب است؛ ﴿وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (انعام/۱۳)، ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ﴾ (هود/۱۴). این لفظ پنجاه و هفت

بار در قرآن مجید آمده است. «نهار» و «نهر» (بر وزن فرس) در اصل به معنی اتساع است. روز را از آن جهت نهار گفته‌اند که نور در آن انبساط و وسعت می‌یابد. آنهار، جمع نهر (بر وزن فلس و فرس) وزن دوّم افصح و مطابق قرآن مجید است. طبرسی و راغب آن را رود معنی کرده‌اند نه آب جاری. عبارت مجمع چنین است: «النَّهْرُ: المجرى الواسع من مجارى الماء» و راغب گوید: «النَّهْرُ مجرى الماء الفائض». در قاموس گوید «النَّهْرُ مجرى الماء». ولی در مصباح و بیشتر موارد، آن را آب جاری وسیع گفته و اطلاق آن را بر رودخانه مجاز دانسته‌اند. اما قول اوّل با معنای اوّلی که وسعت و اتساع است بهتر می‌سازد. قرآن کریم در معنای رود صریح است؛ مثل: ﴿وَفَجَّرْنَا خِلَالَهُمَا نَهْرًا﴾ (کهف/۳۳)؛ تفجیر و شکافتن راجع به رود است نه آب جاری. همچنین ﴿وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ﴾ (بقره/۷۴)؛ از بعضی سنگ‌ها رود شکافته می‌شود؛ اما اطلاق آن در آیاتی نظیر: ﴿جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ (بقره/۲۵) به‌طور مجاز است؛ زیرا آب جاری می‌شود نه نهر. نهر (بر وزن فلس) در قرآن مجید نیامده است؛ بلکه بر وزن فرس و جمع آن فقط انهار آمده است. در قرآن مجید در صفت بهشت مکرّر آمده؛ ﴿تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ ظاهراً مراد از انهار فقط نهر آب نیست؛ بلکه نهرهایی از آب تغییر ناپذیر، از شیر همیشه تازه، از شراب لذیذ و از غسل صاف چنان‌که در سوره محمد آیه ۱۵ آمده است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۷، ۱۱۶) کلمه «نهر» به معنای مجرای آب پر از آب است و کلمه «اغتراف» و کلمه «غرف» به معنای آن است که چیزی را بلند کنی و بگیری، مثلاً می‌گویند: «فلان غرف الماء» و یا می‌گویند: «فلان اغترف الماء»، یعنی فلانی آب را بلند کرد تا بنوشد. این‌که اغتراف یک غرفه، یعنی گرفتن یک مشت آب را از مطلق نوشیدن استثنا کرده، دلالت می‌کند بر این‌که پیامبر اسرائیلی، آن مردم را از مطلق نوشیدن نهی نکرده بود؛ بلکه از نوشیدن در حالت خاصی نهی کرده بود، (مثلاً از این‌که لب آب دراز بکشند و با دهان بنوشند تا سیراب شوند). مقتضای ظاهر کلام این بود که بفرماید: «فمن شرب منه فليس مني، الا من اغترف غرفة بيده و من لم يشرب فانّه مني»؛ هر کس از این نهر آب بنوشد از من نیست، مگر آن‌که با دستش مشتی بردارد و بنوشد و کسی که ننوشد، او از من است. ولی این‌طور نفرمود؛ بلکه اولاً جمله دوم را به جمله اول وصل کرد و ثانیاً کلمه شرب را در جمله دوم مبدل به طعم کرد. علتش این بود که اگر این‌طور فرموده بود مفاد کلام چنین می‌شد که تمامی جنود طالوت از طالوت بودند و تنها یک طایفه از او بیگانه و جدا شدند و آن‌ها کسانی بودند که آب نوشیدند و از این عده جمعی که سیراب نشدند و تنها مشتی آب برداشتند، از ایشان جدا شده و قهراً به طایفه اول ملحق شدند. در نتیجه جنود طالوت دو طایفه می‌شوند؛ یکی آن‌هایی که از طالوت بودند و دوم آن‌هایی که از او بیگانه شدند. درحالی‌که مقصود آیه این نیست؛ بلکه خواسته است بفرماید سه طایفه شدند که طایفه سوم؛ آن‌هایی بودند که مشتی آب برداشتند، نه از طالوت بودند و نه بیگانه از او؛ بلکه با آزمایشی دیگر وضعیتشان روشن می‌شود. به همین منظور جمله دوم یعنی جمله: ﴿وَ

مَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي ﴿﴾ را کنار جمله اول قرار داد تا مفاد آیه چنین شود که لشکریان طالوت هر چند همه با طالوت و از او بودند، ولی باطن آنها غیر از ظاهرشان بود و با یک آزمایش واقعیت‌ها روشن می‌شد و آن آزمایش نه‌ری بود که در راه با آن برخوردند و آن نهر مشخص کرد که چه کسی از طالوت و چه کسی بیگانه از او بود. هر کس از آن نهر نوشید از طالوت بیگانه شد و هر کس لب از آن تر نکرد و به او منسوب شد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲، ۴۴۲)

۴-۲- هم‌نشینی «شرب» با «تاکلون»

یکی از کلماتی که در قرآن با مشتقات شرب هم‌نشین شده است، واژه تَأْكُلُونَ است که در آیه زیر به کار رفته است: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا الْآخِرَةِ وَآتَرْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشْرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ﴾ (مومنون/۳۳)

«الأكل» به معنای خوردن غذا است و به صورت تشبیه گفته شده: أَكَلَتِ النَّارُ الْحَطْبَ: آتش هیزم را خورد. أَكَلَ و أَكُلٌ: به معنی خوراکی، ثمره و میوه قابل خوردن. أَكَلَهُ: یک بار خوردن. أَكَلَهُ: لقمه، آنچه می‌خورند. أَكِيلَةُ الْأَسَدِ: یعنی شکار شیر که آن را می‌خورد. الْأَكُولَةُ مِنَ الْغَنَمِ: یعنی گوشتی از گوسفندان که خورده می‌شود. الْأَكِيلُ: پرخور. مُؤَاكِلٌ: یعنی گول و کودن و کسی که سربار دیگران است که به‌طور استعاره به کار رفته است. ثوب ذو أَكَلٍ: یعنی پارچه دست بافت و ریز بافتی که تار و پودش از پشم و پنبه ریسیده شده باشد. التَّمْرُ مَأْكَلُهُ لِلْفَمِ: یعنی گوشت کباب چنجه یا خرمایی که برای خوردن آماده است. خدای تعالی می‌فرماید: ﴿ذَوَاتِیْ أَكَلِ خَمْطٍ﴾ (سبأ/۱۶)؛ یعنی میوه‌هایشان تلخ و نارس است که به بهره و نصیب نیز تعبیر شده است. چنان‌که می‌گویند: فلان ذو اکل من الدنیا: یعنی او از دنیا نصیب و بهره مادی دارد و عبارت فلان استوفی أَكَلَهُ: کنایه از این است که اجلس فرا رسیده و نصیبش را از عمر خویش برده است و هم‌چنین به‌طور کنایه می‌گویند: أَكَلِ فلان فلاناً: یعنی غیبتش کرد و گوشتش را خورد؛ چنان‌که خدای تعالی فرمود: ﴿أُحِبُّ أَحَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾ (حجرات/۱۲) که در همین معنی است. أَكُولٌ و أَكَالٌ: پرخور، خداوند متعال می‌فرماید: ﴿أَكَالُونَ لِلسُّحْتِ﴾ (مائده/۴۲) (حرام‌خواران و رشوه‌خواران رشوه می‌گرفتند تا نبوت پیامبر (صلی الله علیه و آله) را که در تورات و انجیل آمده است، از عامه پیروان خود پنهان کنند) و أَكَلَهُ، جمع أَكَلٍ است؛ مانند «قتله» جمع «قاتل». هم أَكَلَهُ رأس: یعنی ایشان گروهی‌اند که کله‌ای ایشان را سیر می‌کند، و گاهی هم أَكَلٌ به فساد تعبیر شده است؛ مانند آیه ﴿كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ﴾ (فیل/۵)؛ اشاره به داستان اصحاب فیل است و از این عبارت فهمیده می‌شود که به آفت و تباهی دچار شدند. همانند برگ درختان و زراعتی شدند که آفت و فساد در آنها افتاده باشد. به طوری از بین رفته‌اند که خاشاک و کاهش باقی مانده است. تَأْكَلُ كَذَا: یعنی این چنین فاسد شد و اصابه إكال فی رأسه و فی اسنانه: یعنی در سرش و دندان‌هایش فساد رسید. أَكَلَنِي رَأْسِي: یعنی سرم، یا (مغزم) را خورد. (راغب، ۱۳۹۰: ۱۸۲)

جمعیتی که در ناز و نعمت به سر می‌بردند و به تعبیر قرآن «ملا» بودند (ظاهری چشم پر کن و درونی از نور حق تهی داشتند)؛ چون دعوت این پیامبر بزرگ (نوح) را مخالف هوس‌های خود می‌دیدند و مزاحم منافع نامشروع و استکبار و برتری جویی بی‌دلیلشان مشاهده می‌کردند و به خاطر همین ناز و نعمت‌ها از خدا دور افتاده بودند و سرای آخرت را انکار نمودند و به ستیزه برخاستند. آنان انسان بودن این رهبران الهی و خوردن و نوشیدن آن‌ها را همانند سایر مردم دلیلی بر نفی رسالتشان گرفتند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۴، ۲۳۷)؛ به عبارت دیگر، اشرافیان قوم که کافر بودند و دیدار آخرت را تکذیب می‌کردند و انواع نعمت‌ها را به آن‌ها داده بودیم، گفتند: این شخص مثل شماس، آنچه شما می‌خورید و می‌نوشید، می‌خورد و می‌نوشد و بر ما ترجیحی ندارد. (طبرسی، ۱۳۷۵: ۱۷، ۴۹)

۳-۴- همنشینی «شرب» با «ماء»

یکی از کلماتی که در قرآن با مشتقات شرب هم‌نشین شده است، واژه «ماء» است که در آیه ﴿فَرَأَيْتُمْ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ﴾ (واقعۀ ۶۸) «آیا به آبی که می‌نوشید اندیشیده‌اید؟!» به کار رفته است.

«ماء»: آب. گفته می‌شود: «ماءُ منی فلان»: اصل واژه «ماء»، «مَوَّه» بوده است که به دلیل آن‌که جمعش «أَمْوَاهُ و میاه» و تصغیرش «مُویَه» می‌باشد که «ها» در آن حذف و قلب به «واو» شده است. «رَجُلٌ ماهی القلب»: جرأتش زیاد است. پس «ماء» مقلوب از «مَوَّه»، یعنی دارای آب می‌باشد؛ مانند: «رَجُلٌ ماه»: یعنی مرد پر خیر و برکت. «ماهتِ الرَّكِيه تَمِيه تَمَاه و بئرٌ مِيهه و ماهه»: یعنی چاه پر آب، «بئرٌ مِيهه» نیز گفته شده است. «أماه الرَّجُل»: یعنی آن مرد به آب رسید. «أمهی» نیز به همین معناست. (راغب، ۱۳۹۰: ۷۵۲)

زمخشری می‌گوید: ﴿الْمَاء الَّذِي تَشْرَبُونَ﴾ مراد آب گوارای شایسته نوشیدن است. قضیه خوردن مقدم بر نوشیدن است و هشدار نبودن خوراک شدیدتر و سخت‌تر از نوشیدنی است و به تبع خوردنی‌هاست که به نوشیدنی‌ها هم نیاز می‌افتد. از این روی پس از خوراک دادن به میهمان، برایش نوشیدنی نیز می‌آورند. (زمخشری، ۱۳۸۹: ۴، ۵۷۰)

۴-۴- همنشینی «شرب» با «عین»

یکی از کلماتی که در قرآن با مشتقات شرب هم‌نشین شده است، واژه «عین» است که در آیات ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقْرَبُونَ﴾ (مطففین ۲۸) و ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾ (انسان ۶۷) به کار رفته است.

عین: چشم، چشمه. مثل: ﴿وَكُنْتُمْ عَلَيْهُمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾ (مائده ۴۵) که به معنی چشم است و مثل: ﴿فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ (بقره ۶۰) که به معنی چشمه است. این کلمه در قرآن جمع عین به معنی چشم، اعین است. مثل: ﴿وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ﴾

بها» (اعراف/۱۷۹) و جمع عین به معنی چشمه، عیون؛ مثل: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ﴾ (حجر/۴۵). به نظر راغب، معنای اصلی عین، چشم است. چشمه را از آن جهت عین گویند که مثل چشم دارای آب است. گاهی از عین؛ نظارت و حفظ و زیر نظر گرفتن مراد است. مثل: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحَيْنَا﴾ (مؤمنون/۲۷) عین: (به کسر اول) جمع «عیناء» و آن مؤنث «اعین» است که به معنی درشت چشم است؛ ﴿وَوَجَّهْنَاهُمْ بِحُورٍ عَيْنٍ﴾ (دخان/۵۴) «زنان سیمین تن و درشت چشم را به آنها تزویج کرده‌ایم». اهل لغت، اعین را هم درشت چشم و هم مذکر گاو وحشی و عیناء را زن درشت چشم و هم مؤنث گاو وحشی گفته‌اند، ولی راغب عقیده دارد که اعین و عیناء به گاو وحشی، به علت قشنگی چشم آن گفته می‌شود و زنان در قشنگی چشم، به گاو وحشی تشبیه شده‌اند. «عین»؛ چهار بار در قرآن آمده است که همه در وصف حوریان بهشتی است. «معین»: جاری آشکار یا جاری به سهولت؛ «مَاءٌ مَعِينٌ وَ مَعِيُونٌ»؛ آبی که آشکار و جاری است. علت این تسمیه چنان که طبرسی و راغب و دیگران گفته‌اند: آشکار و پیش چشم بودن آن است؛ ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾ (ملک/۳۰) «بگو اگر آبتان در زمین فرو رود که آبی آشکار و جاری یا آب سهل الجریان برای شما می‌آورد». ممکن است میم در «معین» اصل کلمه باشد از «مَعْنِ الْمَاءِ» که به معنی سهولت جریان است. در لغت آمده: «مَعْنِ الْمَاءِ: سَهْلٌ وَ سَالٌ»؛ که در این صورت فعلیل به معنی فاعل است. ماء معین یعنی آبی که به سهولت جاری است؛ و شاید چنان که طبرسی احتمال داده است، مفعول باشد از «عَيْنُ الْمَاءِ» که آشکار و پیش چشم جاری می‌شود. در این صورت میم اصل کلمه نیست؛ و «مَاءٌ مَعِينٌ»؛ یعنی آبی که دیده شده و پیش چشم است. ﴿يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ﴾ (صافات/۴۵) که در مجمع ذیل آیه از اخفش نقل شده: مراد از کأس در تمام قرآن خمر است. دیگران آن را کاسه مع الخمر گفته‌اند. به هر حال از «معین» هم روشن می‌شود که شراب بهشتی به سهولت در روی زمین جاری می‌شود؛ یعنی شرابی سهل الجری یا شرابی که از جاری شونده به خصوصی است که بر آن‌ها بگردانند. (قرشی، ۱۳۷۱: ۵، ۸۴)

﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ﴾؛ دو عبارت «شربه» و «شرب به» هر دو به یک معنا است و کلمه «عینا» مفعول فعلی تقدیری است که یا اخص و یا امدح است و معنایش این است که «مزاج آن شراب از چشمه تسنیم است، که من آن را اختصاص می‌دهم و یا مدح می‌کنم به چشمه‌ای که ...» و همچنین عین همان چشمه‌ای است که مقربان از آن می‌نوشند. جمله «يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ» وصف آن چشمه و در مجموع، تفسیر برای تسنیم در آیه قبل می‌باشد و مفاد آیه این است که مقربین صرفاً تسنیم را می‌نوشند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰، ۳۹۵) از آیات استفاده می‌شود که «تسنیم» برترین شراب طهور بهشتی است که مقربان آن را به‌طور خالص می‌نوشند، ولی برای ابرار مقداری از آن را با «رحیق مختوم» که نوع دیگری از شراب طهور بهشتی است می‌آمیزند! در این‌که چرا این شراب یا این چشمه «تسنیم» نامیده شده

است (با توجه به این که «تسنیم» از نظر لغت به معنی چشمه‌ای است که از بالا به پایین فرو می‌ریزد)؛ بعضی گفته‌اند: به خاطر آن است که این چشمه مخصوص در طبقات بالای بهشت قرار دارد و بعضی دیگر گفته‌اند: شرابی است که از آسمان بهشت فرو می‌ریزد! در حقیقت شراب‌های بهشتی انواعی دارد: بعضی در نهرها جاری است که در آیات متعددی از قرآن به آن اشاره شده است. بعضی در ظرف‌های در بسته مهر شده است؛ و از همه مهم‌تر شرابی است که از آسمان بهشت و یا طبقات بالای آن فرو می‌ریزد و این همان شراب «تسنیم» است که هیچ یک از نوشیدنی‌های بهشتی به پای آن نمی‌رسد و طبعاً تأثیری که در روح و جان بهشتیان می‌گذارد از همه عالی‌تر و پرجاذبه‌تر و عمیق‌تر است و نشئه روحانی حاصل از آن غیر قابل توصیف است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۶، ۲۷۸)

﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾؛ در این آیه به سرچشمه‌ای که این جام شراب ظهور از آن پر می‌شود، اشاره می‌کند و می‌افزاید: «این از چشمه خاصی است که بندگان خدا از آن می‌نوشند و آن را از هر جا بخواهند جاری می‌سازند!» آری این چشمه شراب ظهور چنان در اختیار ابرار و عباد الله است که هر جا اراده کنند از همان‌جا سر بر می‌آورد. (همان: ۲۵، ۳۵۰)

۴-۵- همنشینی «شرب» با «کأس»

یکی از کلماتی که در قرآن با مشتقات «شرب» همنشینی دارد، واژه «کأس» است که در آیه ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا﴾ (انسان/۵) به کار رفته است.

کأس: جامی که دارای نوشیدنی باشد. به هر ظرفی به تنهایی كأس گفته می‌شود. «شَرِبْتُ كَأْسًا»: یک جام سرکشید. «كَأْسٌ طَيِّبَةٌ»: نوشیدنی گوارا. «كَاسَتِ النَّاقَةُ تَكُوسًا»: شتری که به خاطر درد پا بر روی سه پا راه می‌رود. «كَيْسٌ»: زیرکی طبیعی. «أَكَّاسَ الرَّجُلُ وَ أَكَيْسَ»: زمانی که فرزند زیرک به دنیا بیاورد. مکر و حيله را نیز «كَيْسَان» گفته‌اند که از باب تصور آن به عنوان نوعی زیرکی است. یا به خاطر این که «كَيْسَان» مردی که معروف به فریب و دغل‌کاری بوده است؛ لذا هر فریبکاری را به این نام نامیده‌اند. همان‌گونه که «هَالِكِي»، آهنگر بوده و معروف به این صنعت شده است؛ لذا هر آهنگری را «هَالِكِي» گویند. (راغب، ۱۳۹۰: ۶۹۹)

﴿يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ﴾؛ یعنی ظرف‌هایی که پر از شراب بهشتی است. (طبرسی، ۱۳۷۵: ۲۶، ۱۵۷) ارواح قدسیه در عالم قیامت و بهشت در جوار رحمت الهی از ظرف‌هایی می‌آشامند که ممزوج با کافور است و ظاهراً این آیه مبنی بر بیان سیرت اعمال ارواح قدسیه است که در بهشت بدین صورت ظهور خواهد نمود و حقیقت اعمال آنان که در دنیا به صورت اعمال نیک و خیر است، در عالم آخرت به صورت نعمت‌های مخصوص ظهور خواهد نمود. (طیب، ۱۳۶۹: ۱۷، ۲۴۹)

۶-۴- همنشینی «شرب» با «رِزْق»

یکی از کلماتی که در قرآن با مشتقات «شرب» هم‌نشین شده است، واژه «رِزْق» است که در آیه ﴿وَ إِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ اُنَاسٍ مَّشْرِبَهُمْ كَلُوا وَ اشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَ لَا تَعْتَوُوا فِي الْاَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (بقره/۶۰) به کار رفته است.

«رِزْق»: عطا و بخشش پیوسته. گاهی دنیوی است و گاهی اخروی و نیز بهره و نصیب را رِزْق گویند و گاهی به چیزی که خورده می‌شود و با آن تغذیه می‌گردد، رِزْق اطلاق می‌شود. گفته می‌شود: «أَعْطَى السُّلْطَانُ رِزْقَ الْجُنْدِ»؛ یعنی پادشاه، جیره و حقوق سربازان لشکر را پرداخت کرد. «رُزِقْتُ عِلْمًا»؛ یعنی از علم و دانش بهره بردم. خداوند می‌فرماید: ﴿وَ أَنْفِقُوا مِنْ مَّا رَزَقْنَاكُمْ مِّن قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ...﴾ (منافقون/۱۰) یعنی از مال و مقام و علمی که پروردگار به شما بخشیده، انفاق کنید. (راغب، ۱۳۹۰: ۳۰۷)

«كُلُوا وَ اشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ»؛ یعنی ما گفتیم از روزی خدا بخورید و بیاشامید که بدون رنج و خرج به دست شما می‌رسد (طبرسی، ۱۳۷۵: ۱، ۱۹۲) «مشرِبهم»: یعنی چشمه‌شان که از آن آب می‌نوشیدند. «كُلُوا»: بنا بر اراده سخن «من رِزْقِ اللَّهِ» از آن چیزهایی از قبیل خوراک و ترنجبین و بلدرچین و آب چشمه که خدا به شما روزی داده است. برخی گفته‌اند: کشت و میوه از آب می‌رویند و آن عبارت از رِزْقی است که از آن می‌خورند و می‌نوشند. (زمخشری، ۱۳۸۹: ۱، ۱۸۰)

۷-۴- همنشینی «شرب» با «كُلُوا»

یکی از کلماتی که در قرآن با مشتقات شرب هم‌نشین شده است، واژه «كُلُوا» است که در آیه ﴿أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لَبَاسٌ لَّكُمْ وَ أَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَ عَفَا عَنْكُمْ فَالَّذِينَ بَاشَرُوهُنَّ وَ ابْتِغَوْا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَ كَلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَىٰ اللَّيْلِ وَ لَا تُبَاشَرُوهُنَّ وَ أَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لِّلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (بقره/۱۸۷) ذکر شده است.

آیه مورد بحث شامل چهار حکم اسلامی در زمینه روزه و اعتکاف است که حکم دوم این آیه، آن است که می‌گوید: «بخورید و بیاشامید تا رشته سپید صبح از رشته سیاه شب برای شما آشکار گردد.» ﴿وَ كَلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ به این ترتیب مسلمانان حق داشتند در تمام طول شب از خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها استفاده کنند، اما به هنگام طلوع سپیده صبح امساک نمایند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱، ۱۵۱)

۸-۴- همنشینی «شرب» با «هَنِيء»

یکی از کلماتی که در قرآن با مشتقات شرب هم‌نشین شده است، واژه هَنِيءٌ می‌باشد که در آیات ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (م‌رسلات/۴۳) «بخورید و بنوشید گوارا، این‌ها در برابر اعمالی است که انجام می‌دادید!» و ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (طور/۱۹) «(به آن‌ها گفته می‌شود): بخورید و بیاشامید گوارا؛ این‌ها در برابر اعمالی است که انجام می‌دادید!» و ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ﴾ (حاقه: ۲۴) «(و به آنان گفته می‌شود): بخورید و بیاشامید گوارا در برابر اعمالی که در ایام گذشته انجام دادید!» به کار رفته است.

«هَنِيءٌ»: گوارا و هر چیزی که مشقت و خامتی به دنبال نداشته باشد و اصل آن در طعام به کار می‌رود: «هَنِيءُ الطَّعَامِ فَهُوَ هَنِيءٌ»: غذا خوشمزه شد. «هِنَاءٌ»: نوعی روغن. «هَنَاتُ الْإِبِلِ فَهِيَ مَهْنُوءَةٌ»: شتر را چرب کردم. (راغب، ۱۳۹۰: ۱۱۶)

﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾؛ «هَنِيءٌ» (بر وزن ملیح) به گفته راغب در مفردات: هر چیزی است که مشقتی به دنبال ندارد و ناراحتی تولید نمی‌کند. لذا به غذا و آب گوارا «هَنِيءٌ» گفته می‌شود. گاه به زندگی گوارا نیز اطلاق می‌گردد و این اشاره به آن است که میوه‌ها و غذاها و نوشابه‌های بهشتی، همانند آب و غذای دنیا نیست که گاه آثار سویی در بدن می‌گذارد یا عوارض نامطلوبی به دنبال دارد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۵، ۴۲۷)

﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾؛ تعبیر به «هَنِيئًا» اشاره به این است که خوردنی‌ها و نوشیدنی‌های بهشتی هیچ‌گونه عوارض نامطلوبی را به دنبال ندارد و همچون نعمت‌های این جهان نیست که گاه مختصر کم و زیاد در آن، بیماری و ناراحتی به دنبال می‌آورد. به علاوه نه مشقتی برای تحصیل آن لازم است و نه ترسی از پایان گرفتن و تمام شدن در میان است. به همین دلیل این نعمت‌ها کاملاً گوارا است. مسلم است که نعمت‌های بهشتی ذاتاً گوارا هستند؛ اما این که فرشتگان به بهشتیان می‌گویند: گوارا باد! خود لطف و گوارایی دیگر است. (همان: ۲۲، ۴۲۷)

﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ﴾؛ یعنی به ایشان گفته می‌شود: بخورید و بنوشید از همه آنچه خوردنی و نوشیدنی در بهشت است، در حالی که گوارایتان باشد و این پاداش آن ایمان و عمل صالحی است که در دنیای گذرا و ناپایدار برای امروزتان تهیه دیدید. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹، ۶۶۷)

۹-۴- هم‌نشینی «شرب» با «عَجَلٌ»

یکی از کلماتی که در قرآن با مشتقات شرب هم‌نشین شده است، واژه «عَجَلٌ» است که در آیه ﴿وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَ رَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَ اسْمِعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَ عَصَيْنَا وَ اشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِسْمَايَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (بقره/۹۳) به کار رفته است.

عَجَلٌ (بر وزن جسر) به معنای گوساله است؛ ﴿ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾

(بقره/۵۱) از مجمع و مفردات به دست می‌آید که علت این تسمیه آن است که گوساله به عجله بزرگ شده و به صورت گاو در می‌آید. آن جمعا ده بار در قرآن به کار رفته است که هشت بار در خصوص گوساله پرستی بنی اسرائیل و دو بار در اینکه ابراهیم (ع) به مهمانان خویش گوساله بریان آورد؛ ﴿فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيدٍ﴾ (هود/۶۹) (قرشی، ۱۳۷۱: ۴، ۲۹۶) ﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾؛ کلمه «اشربوا» از ماده «اشراب» است که به معنای نوشانیدن است. مراد از «عجل»؛ محبت عجل است که خود عجل در جای محبت نشسته تا مبالغه را برساند و بفهماند که یهودیان از شدت محبتی که به گوساله داشتند، خود گوساله را در دل جای دادند و بنابراین جمله «فی قلوبهم» که جار و مجرور است، متعلق به همان کلمه حب تقدیری خواهد بود. پس در این کلام دو جور استعاره و یا یک استعاره و یک مجاز به کار رفته است: (یکی گذاشتن عجل به جای محبت به عجل و یکی نسبت نوشانیدن محبت با این که محبت نوشیدنی نیست) (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱، ۳۳۵)

۴-۱۰- همشینی «شرب» با «ناقه»

یکی از کلمات همنشین شرب در قرآن کریم، واژه «ناقه» است که در آیه ﴿قَالَ هَذِهِ نَاقَةٌ لَهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَعْلُومٍ﴾ (شعراء/۱۵۵) به کار رفته است.

ناقه: شتر ماده. این لفظ هفت بار در کلام الله مجید آمده و همه در باره ناقه صالح (ع) است. درباره آن ناقه آمده؛ ﴿قَالَ هَذِهِ نَاقَةٌ لَهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَعْلُومٍ﴾ (شعراء/۱۵۵) و نیز آمده: ﴿إِنَّا مُرْسِلُوا النَّاقَةَ فِتْنَةً لَهُمْ فَارْتَبِعْهُمْ وَأَصْطَبِرْ وَ نَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ كُلُّ شِرْبٍ مُحْتَضَرٌ﴾ (قمر/۲۷ و ۲۸) (ما ناقه را برای امتحان آن‌ها خواهیم فرستاد منتظر و مراقب آن‌ها باش و اگر اذیت کنند، صبر کن و به آن‌ها بگو که آب میان ناقه و آن‌ها مقسوم است. در هر قسمت صاحب آن حاضر می‌شود نه دیگری). از این آیات به دست می‌آید که اولاً در شهری که حضرت صالح (ع) در آن بود، فقط یک چشمه وجود داشته که آبش مورد مصرف اهالی بوده است. در این صورت آنجا یک ده بوده، نه شهر؛ زیرا یک شهر از یک چشمه آب نتواند تأمین شود. ثانیاً «ناقه» تمام آب چشمه را در یک روز می‌نوشیده است و این می‌رساند که آن حیوانی خارق‌العاده و بس عظیم‌الجثه بوده که شکمش ظرفیت آن همه آب را داشته است. پس حتما شیر بسیار هم می‌داده است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۳۰)

زمنخسری می‌گوید: «شرب» به معنای سهم هرکس از آب؛ مانند السقی و القیت که برای سهم از سقی و قوت به کار می‌روند. برخی از قاریان هم آن را به ضم خوانده‌اند. چنین روایت کرده‌اند که آنان گفتند: ما شتری می‌خواهیم که هشت ماه آبستن باشد و از این تخته سنگ بیرون بیاید و بچه شتری نر به دنیا بیاورد. آن بزرگوار چنین کرد و شتر بیرون آمد و فراروی آنان زانو زد و به اندازه خود بچه شتری نر زایید که هیكلی بزرگ داشت. از ابی موسی روایت کرده‌اند که گفت: من محل بیرون آمدنش را دیده‌ام؛ به اندازه‌ی شصت زراع است. از قتاده

روایت کرده‌اند: وقتی نوبت آبخش بود، همه‌ی آب‌های آن‌ها را می‌نوشتید و روز دیگر نوبت آب آنان بود که آن شتر دیگر در آن روز آب نمی‌نوشتید» (زمخشری، ۱۳۸۹: ۳، ۶۶۸)

۴-۱۱- همنشینی «شرب» با «یوم»

یکی از کلماتی که در قرآن با مشتقات شرب هم‌نشین شده است، واژه یوم می‌باشد که در آیه ﴿قَالَ هَذِهِ نَاقَةٌ لَهَا شِرْبٌ وَ لَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾ (شعراء/۱۵۵) به کار رفته است.

یوم: از طلوع فجر تا غروب آفتاب؛ و نیز مدتی از زمان و وقت را یوم گویند. امام علی (ع) فرمودند: «اللَّهُمَّ يَوْمَانِ يَوْمٌ لَكَ وَيَوْمٌ عَلَيْكَ» (نهج البلاغه، حکمت ۳۹۶) ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ (فاتحه/۴)؛ مراد از یوم، چنان‌که می‌دانیم وقت و زمان است. ﴿قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ (بقره/۲۵۹)؛ روز، در عبارت «بَعْضَ يَوْمٍ»، همان روز معمولی مقابل شب است. البته در ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ (مائده/۳)؛ الف و لام در «الْيَوْمَ» برای حضور است. یعنی امروز دینتان را کامل کردم و نعمتم را بر شما تمام نمودم. ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ...﴾ (یونس/۳)؛ مراد از «ایام» در این آیه و نظایر آن مطلق زمان و دوران است. یعنی آسمان‌ها و زمین را خداوند در شش زمان و شش وقت آفرید؛ شاید هر یک میلیون‌ها سال طول کشیده باشد. ﴿فَعَفَّرُوها فَقَالَ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ﴾ (هود/۶۵)؛ در این گونه آیات شب‌ها نیز داخل در یوم‌اند و اطلاق ایام روی عنایتی است. ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَ ذَكِّرْهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ...﴾ (ابراهیم/۵)؛ مراد از «ایام الله»، ظاهراً روزهایی است که قدرت خدا در آن‌ها بیشتر ظاهر شده و قدرت مقاومت از دست بشر رفته و خواهد رفت؛ مانند بلاهایی که قوم نوح (ع)، هود (ع)، صالح (ع) و غیره گرفتار گشتند و مانند روز مرگ و روز آخرت. می‌توان گفت؛ مراد از آن در آیه، عذاب‌هایی است که به قوم پیامبران گذشته نازل گشته است. یعنی موسی را با آیات خویش فرستادیم که قومت را از تاریکی‌ها به سوی نور ایمان و سعادت بیرون کن و ایام خدا و عذاب‌های اقوام گذشته را که در اثر نافرمانی از پیامبران گرفتار شدند به آن‌ها یادآوری کن. هم‌چنین در بعضی از روایات، نعمت‌ها همچون عذاب‌ها از ایام خدا شمرده شده‌اند. (قرشی، ۱۳۷۱: ۷، ۲۷۱)

زمخشری این بخش از آیه را چنین تفسیر کرده است که: «زیانی به او نرسانید و آن را پی نکنید و بلای دیگری هم بر سرش نیاورید و از آن روی، از آن روز به بزرگی یاد کرده که عذاب در آن روز واقع می‌شود و وصف «یوم/روز» به آن بلیغ‌تر از وصف آن به عذاب است؛ زیرا اگر وقت به سبب وقوع عذاب در آن بزرگ نامیده شود، در نمایاندن بزرگی اش مؤثرتر است». (زمخشری، ۱۳۸۹: ۳، ۶۶۸)

۴-۱۲- همنشینی «شرب» با «مُحْتَضِرٌ»

یکی از کلماتی که در قرآن با مشتقات شرب هم‌نشین شده است، واژه «مُحْتَضِرٌ» است که در آیه ﴿وَنَبِّئُهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قَسَمُهُ بَيْنَهُمْ كُلُّ شَرْبٍ مُّحْتَضِرٌ﴾ (قمر/۲۸) به کار رفته است. «مُحْتَضِرٌ»: به معنای حاضر شده است. یعنی: آن‌ها را خبر ده که آب میان‌شان قسمت شده است و هر قسمت، اهلش در آن حاضر می‌شود (نوبتی برای آن‌ها و نوبتی برای ناقه صالح). «مُحْتَضِرٌ» به صیغه مفعول وصف نوبت است نه وصف اهل آن. (قرشی، ۱۳۷۱: ۲، ۱۵۱) هم‌چنین به شخص معجون و کسی که زمان مرگش فرارسید نیز «مُحْتَضِرٌ» گویند. (راغب، ۱۳۹۰: ۱۹۶)

﴿كُلُّ شَرْبٍ مُّحْتَضِرٌ﴾؛ یعنی هر روز که آب قسمت و نصیب هر کدام است، اهل آن حاضر شود و از آب استفاده کند و دیگری نیاید. پس در روزی که ناقه برای آبشخوار و چشمه می‌آید، فقط ناقه باید بیاید و در روزی که نوبت مردم است آن‌ها بیایند؛ و حضر و احتضر به یک معنا است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۴، ۲۳۷)

۴-۱۳- هم‌نشینی «شرب» با «حَمِيم»

یکی از کلماتی که در قرآن با مشتقات شرب هم‌نشین شده است، واژه «حَمِيم» است که در آیه ﴿فَشَارِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ﴾ (واقعه/۵۴) به کار رفته است.

«حَمِيم»: به معنای آب جوشان است. هم‌چنین به آب داغی که از سرچشمه می‌جوشد، «حَمَه» گویند. (راغب، ۱۳۹۰: ۲۰۸) بدین اعتبار به عرق انسان و حیوان حَمِيم گفته می‌شود. حَمَام را به جهت آب گرم و یا به جهت این‌که سبب عرق کردن است، حَمَام گفته‌اند. علت این‌که تب را حَمَمی گفته‌اند؛ آن است که در آن حرارت زیاد است و یا سبب عرق کردن است؛ و به خویشاوند مهربان، حَمِيم گفته‌اند؛ گویی که در حمایت قرابت خود حاد و داغ می‌شود. ﴿فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ وَ لَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ﴾ (شعراء/۱۰۱) «برای ما واسطه‌هایی نیست و نه دوست مهربانی هست». به نظر می‌رسد که حَمِيم به معنی مطلق مهربان باشد که در حمایت طرف، گرم و محکم است و احتیاج به خویشاوند بودن نیست؛ مثل: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَ لَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ (غافر/۱۸) حَمِيم بیست بار در قرآن مجید به کار رفته است که شش مرتبه به معنی مهربان و بقیه به معنی آب جوشان است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۲، ۱۸۵)

علامه طباطبایی می‌فرماید: «کلمه علی در علیه که استعلاء را می‌رساند، در مورد این آیه می‌فهماند که منظور نوشیدن بلافاصله بعد از خوردن است (در فارسی هم می‌گوییم روی غذا آب نوشید)» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹، ۲۱۷) به عبارت دیگر، پس از آن که جهنمیان بر اثر گرسنگی شدیدی که به آن‌ها غلبه کرده است، از زَقُوم می‌خورند. دچار عطش شدیدی می‌شوند که از این روی به آن‌ها نوشیدنی بسیار گرم و سوزانی داده می‌شود که روی آن خوراک بد می‌نوشند.

۴-۱۴- همنشینی «شرب» با «هِیم»

یکی از کلماتی که در قرآن با مشتقات شرب هم‌نشین شده است، واژه «هِیم» است که در آیه ﴿فَشَارِبُونَ شُرْبَ الْهِيمِ﴾ (واقعه/۵۵) به کار رفته است.

هِیم؛ به معنای شتر تشنه و نیز شنزاری که آب را به سرعت می‌مکد، است. هِیَامٌ مِنَ الرَّمْلِ؛ به معنای شن‌های خشک؛ که گویا به شدت عطش دارد. (راغب، ۱۳۹۰: ۸۱۸)

﴿فَشَارِبُونَ شُرْبَ الْهِيمِ﴾ (دوزخیان) چنان حریصانه (از حمیم؛ نوشیدنی بسیار گرم و سوزان) می‌نوشند؛ همانند نوشیدن شترانی که به بیماری استسقا مبتلا شده‌اند. شتری که مبتلا به این بیماری می‌شود؛ آن قدر تشنه می‌گردد و پی در پی آب می‌نوشد تا هلاک شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۳، ۲۳۷)

«هِیم» (بر وزن میم) جمع «هاؤم» (و بعضی آن را جمع «هِیم» و «هِیماء» می‌دانند) در اصل از «هِیام» (بر وزن فرات) به معنی بیماری عطش است که به شتر عارض می‌شود، این تعبیر در مورد عشق‌های سوزان و عاشقان بی‌قرار نیز به کار می‌رود. بعضی از مفسران «هِیم» را به معنی زمین‌های شنزار می‌دانند که هر قدر آب روی آن بریزند در آن فرو می‌رود و گویی هرگز سیراب نمی‌شود! (همان: ۲۳، ۲۳۷)

۴-۱۵- همنشینی «شرب» با «سَانَع»

از کلماتی که در قرآن با مشتقات شرب هم‌نشین شده است، واژه‌های خالص و سَانَع می‌باشد که در آیه ﴿وَإِنْ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةٌ نَسَقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَ دَمٍ لَبْنَا خَالِصًا سَاتِعًا لِلشَّارِبِينَ﴾ (نحل/۶۶) به کار رفته است.

سوغ: فرو رفتن از حلق به آسانی. راغب گوید: «سَانَعُ الشَّرَابُ فِي الْحَلْقِ سَهْلٌ أَنْحِدَارَةٌ». ﴿هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَاتِعٌ شَرَابُهُ وَ هَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ﴾ (فاطر/۱۲) «این گوارا و شیرین و خوش نوش است و این شور، تلخ». «سَاغَهُ» به معنای فرو بردن از حلق ﴿يَتَجَرَّعُهُ وَ لَا يَكَادُ يُسِغُهُ﴾ (ابراهیم/۱)؛ «جرعه جرعه می‌خورد آن را و نتواند فرو برد». (قرشی، ۱۳۷۱: ۳، ۳۵۴)

کلبی از ابن عباس روایت می‌کند: «هر گاه علف در معده قرار می‌گیرد، قسمت زیرین آن سرگین و قسمت میان آن شیر و قسمت فوقانی آن خون می‌شود. خون در عروق و رگ‌ها و شیر در پستان جاری می‌شود و سرگین در معده، می‌ماند. بنا بر این شیر به‌طور خالص به پستان می‌آید و با هیچ ماده‌ای مخلوط نمی‌شود. شیر خالص در گلوی خورندگان جریان پیدا می‌کند و برای آن‌ها گواراست. کبد، مواد را به نحوی که مقتضی تدبیر الهی است، تقسیم می‌کند. این مطلب را خداوند بیان می‌کند تا کسانی که منکر زنده شدن مردگان هستند، توجه پیدا کنند که خدایی که قادر است شیر سفید را از خون و سرگین جدا کند، می‌تواند مردگان را نیز از زمین خارج سازد، بدون این که بدن‌های آن‌ها به یکدیگر مخلوط شود» (طبرسی، ۱۳۷۵: ۱۴، ۶)

۱۶-۴- همشینی «شرب» با «لذّه»

واژه «لذّه» از دیگر کلماتی است که در قرآن کریم همشینی کلمه «شرب» شده است و در آیه ﴿يُبَيِّضُ لَذَّةَ لِلشَّارِبِينَ﴾ (صافات/۴۶) به کار رفته است.

لذذ: لذاذ و لذاذه یعنی مورد اشتها و میل. «لذّ الشّيء لذاذا: صار شهيا»؛ لذّ و لذاذ وصف آن است ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْاَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْاَعْيُنُ﴾ (زخرف/۷۱) «در بهشت هر چه دلها آرزو کند، هست و دیدگان محظوظ شود و لذت برد». ﴿وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ﴾ (محمد/۱۵)؛ لذّه به معنی لذیذ است. یعنی نهرهایی از خمر که برای نوشندگان لذیذ است. ﴿يُبَيِّضُ لَذَّةَ لِلشَّارِبِينَ﴾ (صافات/۴۶) به معنی لذیذ است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۶، ۱۸۷)

﴿يُبَيِّضُ لَذَّةَ لِلشَّارِبِينَ﴾؛ یعنی شرابی صاف و زلال که صفا و زلالی اش برای نوشندگان لذت بخش است. پس کلمه «لذّه» در آیه، مصدری است که معنای وصفی از آن اراده شده تا مبالغه را افاده کند. ممکن هم هست مؤنث «لذّ» باشد که آن نیز- بنا به گفته بعضی - به معنای لذیذ است. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۷، ۲۰۷)

۱۷-۴- همشینی «شرب» با «حمیم»

یکی از کلماتی که در قرآن با مشتقات شرب همشینی شده است، واژه «حمیم» است که در آیات ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَّ اللهُ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدُوُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾ (یونس/۴) و ﴿وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَعَرَّتْهُمْ الْحَيَوةُ الدُّنْيَا وَذَكَرَ بِهِ أَنْ تَبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعَدَلَ كُلَّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾ (انعام/۷۰) به کار رفته است.

﴿... الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾؛ در این بخش از آیه سخن از هدف معاد به میان می آید که این برنامه برای آن است که خداوند افرادی را که ایمان آورده و عمل صالح انجام داده‌اند به عدالت پاداش دهد، بی آنکه کوچک‌ترین اعمال آن‌ها از نظر لطف و مرحمت او مخفی و بی‌اجر بماند و آن‌ها که راه کفر و انکار پوییدند و طبعاً عمل صالحی نیز نداشتند؛ (زیرا ریشه عمل خوب اعتقاد خوب است)، مجازات دردناک و نوشیدنی از آب گرم و سوزان و عذاب دردناک به خاطر کفرشان در انتظارشان است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۸، ۲۲۱)

﴿... لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾؛ در تفسیر این آیه نیز از مجازات دردناک آن‌ها (دوزخیان) به خاطر پشت پا زدنشان به حق و حقیقت اشاره کرده، می‌گوید: «از آب داغ و سوزان به همراه عذاب دردناک در برابر پشت پا زدنشان به حق و حقیقت نوشابه‌ای دارند» (همان: ۵، ۲۹۴)

۱۸-۴- همنشینی شرب با مُغْتَسَل

یکی از کلماتی که در قرآن با مشتقات شرب همنشین شده است، واژه مُغْتَسَل می باشد که در آیه ﴿ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾ (ص/۴۲) «(به او گفتیم): پای خود را بر زمین بکوب! این چشمه آبی خنک برای شستشو و نوشیدن است!» به کار رفته است. «غَسَلْتُ الشَّيْءَ غَسْلًا»: بر آن آب ریخته و ناپاکی اش را زدودم. غَسَلٌ: اسم است و غَسَلٌ چیزی است که با آن شستشو می کنند. خداوند می فرماید: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾ (مائده/۶۷) «إِغْتَسَلْ»: شستن بدن. خداوند می فرماید: ﴿حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾ (نساء: ۴۳). «مُغْتَسَلٌ»: محل غسل دادن و نیز آبی که با آن می شویند. «غَسَلِينَ»: خونابه ای که در جهنم از بدن کافران جاری می گردد. (راغب، ۱۳۹۰: ۵۷۴)

«مغْتَسَل» به معنی آبی است که با آن شستشو می کنند. بعضی آن را به معنی محل شستشو دانسته اند، ولی معنی اول صحیح تر به نظر می رسد. به هر حال توصیف آن آب به خنک بودن، شاید اشاره ای باشد به تأثیر مخصوص شستشو با آب سرد برای بهبود و سلامت تن، همان گونه که در طب امروز نیز ثابت شده است و نیز اشاره لطیفی است بر اینکه کمال آب، شستشو در آن است که از نظر پاکی و نظافت همچون آب نوشیدنی باشد! شاهد این سخن اینکه در دستورهای اسلامی نیز آمده، «قبل از آن که با آبی غسل کنید، جرعه ای از آن بنوشید!» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۹، ۲۹۷)

بنابراین پس از این که ایوب از بوته داغ آزمایش الهی سالم به درآمد. فرمان رحمت خدا از اینجا آغاز شد که به او دستور داد «پای خود را بر زمین بکوب، چشمه آبی می جوشد که هم خنک است برای شستشوی تنت و هم گواراست برای نوشیدن» ﴿ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾ (همان: ۱۹، ۲۹۶)

۱۹-۴- همنشینی «شرب» با «فَاكِهَةٌ»

یکی دیگر از کلماتی که در قرآن با مشتقات شرب همنشین شده است، واژه «فَاكِهَةٌ» است که در آیه ﴿مُتَكِنِينَ فِيهَا يَدْعُونَ فِيهَا بِفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ وَشَرَابٍ﴾ (ص/۵۱) به کار رفته است. الفَاكِهَةُ: از ریشه فَكَّهَ است و گفته اند که منظور تمام میوه هاست و نیز همه میوه ها بدون انگور و انار. کسی که معنی اخیر را گفته است، گویی که نظر به ویژگی های این دو میوه داشته که در قرآن جدا و مجزا از فاکهه و عطف به آن ذکر شده است: ﴿وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ﴾ (واقعه/۲۰)، ﴿وَفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ﴾ (واقعه/۳۲). ابومنصور از هری می گوید: من احدی از عرب را سراغ ندارم که خرما و انگور و انار را جزو میوه ها نداند و هر کسی چنین بگوید، از جهالت او نسبت به کلام عرب و علم لغت و تأویل قرآن و عربی مبین است. درباره زبان عرب قاعده بر این است که اشیایی را ابتدا به طور کلی و یکجا نام می برند و سپس

دو و سه چیز از آن را اختصاصاً ذکر می‌کنند؛ چنان‌که در قرآن آمده است: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ (بقره/۹۸) و هم‌چنین آیه ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ﴾ (اعراف/۳۳) که در این دو آیه نخست نام ملائکه برده شده و سپس جبرئیل و میکائیل عطف به آن شده و کسی که جبرئیل و میکائیل را جدا از ملائکه بداند، کافر است؛ زیرا کلام خداوند نص بر آن دارد و آن را بیان کرده و همین طور در آیه دوم که نخست «النبيين» را نام می‌برد و سپس نوح (ع)، ابراهیم (ع)، موسی (ع)، عیسی (ع) و پیامبر اسلام (ص) را، پس معطوف نمودن این پیامبران به واژه «النبيين» به خاطر اولی بودن و فضیلت آن‌ها بر سایر انبیاء است. در آیه‌ای هم که میوه‌هایی از کل فواکه، جداگانه به آن‌ها معطوف شده به خاطر برتری و ویژگی آن‌هاست که گفت: ﴿فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾ (الرحمن/۶۸) فُكَاهَةٌ: گفتگو و سخن صاحبان انس و محبت است؛ ﴿فَفَضَّلْتُمْ تَفْكَهُونَ﴾ (واقعه/۶۵)؛ یعنی سخنان دوستانه و فکاهیات به یکدیگر می‌گویند و نیز گفته‌اند یعنی میوه به دست می‌آورید، همانند این آیه؛ ﴿فَاكِهَيْنِ بِمَا آتَاهُم رُبُّهُمُ﴾ (طور/۱۸) (راغب، ۱۳۹۰: ۴، ۹۰)

تکیه روی «فاکهه» و «شراب» (میوه و نوشیدنی) ممکن است اشاره به این باشد که بیش‌ترین غذای بهشتیان میوه است، هر چند غذاهای دیگر طبق صریح آیات قرآن نیز در آنجا وجود دارد. همان‌گونه که بهترین و سالم‌ترین غذای انسان در این دنیا نیز میوه است! تعبیر به «کثیره» اشاره به انواع مختلف میوه‌های بهشتی است. همان‌گونه که نوشیدنی و شراب طهور آن نیز اشکال متنوعی دارد که در آیات مختلف قرآن به آن اشاره شده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۹: ۳۱۶)

۴-۲۰- همشینی «شرب» با «طهور»

یکی از کلماتی که در قرآن با مشتقات شرب همشینی شده است، واژه «سَقَا» است که در آیه ﴿عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٌ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُوا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ (انسان/۲۱) به کار رفته است.

طهر: پاکی. لغویان گفته‌اند: «طَهَّرَ، طَهَّرًا، طَهُورًا و طَهَّارَةً: ضد نجس». طهارت دو قسم است: طهارت جسم و طهارت نفس. در عامه آیات قرآن این واژه بر طهارت نفس حمل شده است. طهور: یک دفعه مصدر است به معنی پاکی و یک دفعه وصف است؛ مانند: ﴿وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ (فرقان/۴۸)؛ طهور را در آیه پاک و پاک‌کننده گفته‌اند؛ چون شیء یک دفعه پاک است، ولی پاک نمی‌کند؛ مثل لباس، آب انار و غیره و یک دفعه پاک است و پاک می‌کند؛ مثل آب که پاک است و نجاسات را نیز پاک می‌کند. شاید افاده این معنی از صیغه مبالغه بودن آن باشد. دفعه سوم، اسم است و آن آبی است که با آن تطهیر می‌شود؛ مثل فطور؛ به آنچه با آن افطار می‌شود و وقود؛ به آنچه با آن آتش افروخته می‌شود:

«مَا عِنْدِي طَهُورٌ أَتَطَهَّرُ بِهِ»؛ یعنی در نزد من آبی نیست تا تطهیر کنم. تطهّر: از باب تفعّل به معنی پاک شدن است. تطهیر: پاک کردن. ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (احزاب/۳۳)؛ یعنی ای اهل بیت، خدا اراده فرموده که شما را از هر آلودگی پاک گرداند. (و اراده خدا از مراد جدا نمی شود) این کلام توأم با پاک گرداندن اهل بیت (ع) است. طهوراً: ﴿وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ (انسان/۲۱)؛ شاید طهور به معنی کاملاً پاک باشد؛ یعنی در شراب بهشتی مطلقاً کثافت و آلودگی نیست. شاید پاک کننده باشد که گفته اند: شراب بهشتی از ثقل خوراک پاک می کند و دوباره اشتها می آورد. در آیاتی که راجع به شراب بهشتی اند، آیه ای نیست که این وصف را روشن کند. (قرشی، ۱۳۷۱: ۴، ۲۷۴)

﴿وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾؛ یعنی خدایشان شرابی به ایشان نوشاند که طهور بود؛ یعنی در پاکی به حد نهایت بود. شرابی بود که هیچ قذارت و پلیدی را باقی نمی گذاشت. پس ابرار که این شراب طهور را نوشیدند، محجوب از پروردگارشان نیستند. از این رو آنان می توانستند خدا را حمد بگویند. خدای تعالی در جمله ﴿وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ﴾، همه واسطه ها را حذف کرده و نوشاندن به ایشان را مستقیماً به خودش نسبت داده و این از همه نعمت هایی که در بهشت به ایشان داده افضل است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰، ۲۱۰)

۴-۲۱- همنشینی «شرب» با «برد»

یکی از کلماتی که در قرآن با مشتقات شرب هم نشین شده است، واژه «برد» است. که در آیات ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا﴾ (نبا/۲۴) به کار رفته است.

«برد»: اصل «البرد» در مقابل «الحَرّ»؛ یعنی گرما است و گاهی ذات آن مورد اعتبار است؛ لذا می گویند: «برد کذا»؛ یعنی سرد شد. «و بَرَدَ الماءُ كذا»: آب این گونه یخ زد (راغب، ۱۳۹۰: ۷۳). در بیشتر موارد گویند: «برد» به معنی خواب آمده و آیه ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا﴾ به همان معنی است؛ یعنی در جهنم، خواب و نوشیدنی نمی چشند. اطلاق برد بر خواب؛ برای عروض سردی بر ظاهر بدن و یا برای عروض سکون و آرامش بر بدن است. گرچه «برد» به خواب و مردن نیز گفته شده است؛ مثل «بَرَدَ فلانٌ أَى مات»؛ ولی بهتر است در آیه ی فوق «برد» را به معنی آب خنک بگیریم تا از معنی اول کنار نشویم. مخصوصاً به قرینه ی آیه بعد ﴿إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا﴾ که «حمیم» در مقابل «برد» آمده و آن به معنی آب گرم است. یعنی در آنجا نه آب خنک می چشند و نه شربت، مگر آب گرم و چرک یا آب گندیده؛ بنابراین «حمیم» در مقابل «برد» و «غساق» در مقابل شراب آمده و این را می رساند که مراد از «برد» آب خنک و از «شراب»، شربت است؛ اما خواب با شراب تناسب ندارد که گوئیم: در آنجا خواب و شراب نمی چشند. برد: (بر وزن فرس) به معنای تگرگ، در بیشتر موارد آمده: «الْبَرْدُ حَبُّ الْعَمَامِ». تگرگ را از آن جهت برد گویند که سرد و منجمد شده ابر است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۱، ۱۸۷)

در این آیه بین «برد» و «شراب» مقابله افتاده است و ظاهر این مقابله آن است که مراد از برد مطلق هر چیز غیر نوشیدنی باشد که آدمی با آن خنک شود؛ نظیر سایه‌ای که بتوانند در آن استراحت کنند. پس مراد از چشیدن خنکی، مطلق دسترسی و تماس با خنکی است؛ نه خصوص چشیدنی‌های آن. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲، ۲۷۲)

۴-۲۲- همنشینی «شرب» با «طعام»

یکی از کلماتی که در قرآن با مشتقات شرب هم‌نشین شده است، واژه «طعام» می‌باشد که در آیه ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةً عَامًا ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِائَةً عَامًا فَانظُرْ إِلَيَّ طَعَامِكَ وَ شَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَ انظُرْ إِلَيَّ حِمَارِكَ وَ لِنَجْعَلِكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَ انظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (بقره/۲۵۹) به کار رفته است.

الطَّعْمُ: خوردن غذا است. هر چیزی که از آن می‌خورند، طَعْمٌ و طَعَامٌ نامیده می‌شود. ﴿طَعَامًا ذَا غُصَّةٍ﴾ (مزمّل/۱۳) «غذایی دردانگیز و گلوگیر»؛ و آیه ﴿طَعَامُ الْأَثِيمِ﴾ (دخان/۴۴) «میوه درخت زقوم است که غذایی است برای گناهکاران». آیه ﴿وَ لَا يَحْضُ عَلَىٰ طَعَامِ الْمُسْكِينِ﴾ (حاقه/۳۴)؛ یعنی بر اطعام طعام درباره مسکین تشویق نمی‌کند. آیه ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا﴾ (احزاب/۵۳)، آیه ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا﴾ (مائده/۹۳)؛ گفته می‌شود طَعِمْتُ که در آب و شربت خوردن هم به کار می‌رود. اسْتَطَعَمَهُ فَأَطَعَمَهُ؛ از او غذا خواست و غذایش داد. در آیه ﴿اسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا﴾ (کهف/۷۷) «موسی و همراهش از اهل آن قریه غذا خواستند»؛ و آیه ﴿وَ أَطَعِمُوا الْقَانِعَ وَ الْمُعْتَرِّ﴾ (حج/۳۶) «از گوشت قربانی به قناعت‌پیشه و نیازمند بدهید». رجل طَاعِمٌ: مرد نیکو حال. مُطَعِمٌ: نیک‌بخت و با روزی. مَطْعَامٌ: کسی که دیگران را زیاد اطعام می‌کند. مِطْعَمٌ: خوش خوراک و پرخور. طَعْمَةٌ: غذا و آنچه خورده می‌شود. (راغب، ۱۳۹۰: ۴۸۷)

﴿فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَ شَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ﴾؛ «لَمْ يَتَسَنَّهْ» از ماده «سنه» به معنی سال است؛ یعنی سال بر آن نگذشته است، ولی در اینجا کنایه از عدم تغییر و فاسد نشدن است. یعنی به آن‌ها نگاه کن که با گذشت آن همه سال، گویی سال و زمانی بر آن نگذشته و تغییری در آن حاصل نشده است. اشاره به اینکه خدایی که می‌تواند غذا و نوشیدنی تو را که قاعدتاً باید زود فاسد گردد، به حال او نگه دارد. زنده کردن مردگان برای او مشکل نیست؛ زیرا ادامه حیات چنین غذای فاسدشدنی که عمر آن معمولاً بسیار کوتاه است، در این مدت طولانی ساده‌تر از زنده کردن مردگان نیست. در اینکه این غذا و نوشیدنی چه بوده در آیه منعکس نیست. بعضی غذای او را انجیر و نوشیدنی او را یک نوع آب میوه ذکر کرده‌اند و می‌دانیم که هر دو بسیار زود فاسد می‌شوند و بقای آن‌ها در مدت طولانی موضوع مهمی است. بعضی هم آن را انگور و شیر ذکر کرده‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲، ۲۹۹)

نتیجه‌گیری

در این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی به معناشناسی واژه «شرب» و نیز به کشف و بررسی روابط همنشینی این واژه در قرآن کریم پرداخته شده است. از آنجا که معناشناسی واژه‌های قرآن از جمله روش‌های مهم جهت دستیابی به تفسیر درست و صحیح آیات قرآنی است، اهل فن نیز توجه ویژه‌ای به این بحث داشته‌اند و تلاش‌های زیادی در این زمینه انجام داده‌اند که این تلاش‌ها تاکنون نیز همچنان ادامه دارد. واژه «شرب» ۳۹ مرتبه به شکل‌های گوناگون در قرآن کریم به کار رفته است که فهم دقیق معنای این واژه، تأثیر بسزایی در فهم آیات قرآن دارد. آنچه مهم است، این است که در همه استعمالات مربوط به واژه «شرب»، معنای نوشیدن و خوردن چیزی که جویده نمی‌شود، مشترک است و هم‌چنین در قرآن کریم واژه شرب و مشتقاتش، در آیاتی که مربوط به آشامیدنی‌های دنیا و آخرت‌اند و نیز در آیاتی که آشامیدنی‌ها ابزاری جهت آزمایش اقوام مختلف‌اند، به کار رفته است. در محور همنشینی شرب، واژه‌هایی همچون: هنیء، طهور، حمیم، هیم و ... قرار گرفته‌اند که با تحلیل و بررسی دقیق این واژه‌ها، این نتیجه حاصل شد که واژه‌هایی که به عنوان هم‌نشین در کنار شرب و مشتقاتش قرار گرفته‌اند، نقش بسیار مهمی در فهم و درک معانی آن‌ها دارند و با کمک این هم‌نشین‌هاست که می‌توان معنای دقیق این واژه‌ها را دریافت کرد. برخی از مباحث مطرح در حوزه معناشناسی قرآن، فنی و تخصصی است و به علوم و فنون ویژه و شیوه‌های تحقیق خاصی نیاز دارد. هر چند در حوزه معناشناسی قرآن از ابتدا تاکنون تلاش‌های زیادی صورت گرفته است، اما این تلاش‌ها بر اساس دانش فردی و توانمندی شخصی هر یک از متخصصان به صورت جداگانه بوده است و تاکنون پروژه‌های گسترده و جامع، راجع به کل متن قرآن که هر کدام از متخصصان با کمک علم و تخصص خود، یک جنبه از کار مربوط به حوزه معناشناسی را که در آن تخصص دارند، به دست گیرند، صورت نگرفته است. از این رو لازم است متخصصان مربوط به حوزه‌های معناشناسی و دانشمندان علوم قرآنی و ... در یک اقدام پژوهشی دسته‌جمعی و حساب‌شده و با استفاده از علم و تخصص خود و نیز با استفاده از این‌گونه تحقیقات که در حوزه معناشناسی نوشته شده است، به بررسی متن قرآن کریم بپردازند و سرانجام به آن معانی والا و برتری که مد نظر قرآن کریم است، دست یابند و حاصل کار خود را در اختیار بشریت قرار دهند تا ایشان به تکالیف و وظایفی که خداوند امر فرموده، به درستی و بدون کم‌وکاست عمل نمایند.

کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- نهج البلاغه، ترجمه‌ی محمد دشتی.
- ابن فارس، احمد بن زکریا، ۱۴۰۴: معجم مقاییس اللغة، بیروت: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم، ۱۴۱۴: لسان العرب، بیروت: دارالفکر، چاپ سوم.

- ازهری، ابومنصور محمد بن احمد، ۱۴۲۱: *تهذیب اللغة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- پالمر، فرانک، ۱۳۶۶: *نگاهی تازه به معناشناسی*، ترجمه کوروش صفوی، تهران: مرکز، چاپ دوم.
- جدیری سلیمی، ابراهیم، ۱۳۷۳: «مسأله افعال متوالی حاصل از ترجمه جملات پایه و پیرو در زبان فارسی»، مجموعه مقالات دومین کنفرانس بررسی مسائل ترجمه، به کوشش کاظم لطفی پور ساعدی و عباسعلی رضایی، تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.
- جوهری، ابونصر، ۱۴۰۷: *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیه*، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ چهارم.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷: *لغت نامه دهخدا*، تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۹۰: *مفردات الفاظ قرآن کریم*، ترجمه حسین خداپرست، قم: نوید اسلام، چاپ چهارم.
- رجیبی، علیرضا، علیرضا قائمی نیا، ۱۳۹۲: «بررسی کتاب معناشناسی شناختی قرآن»، مجله کتاب ماه دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، شماره: ۱۸۷.
- روشن، بلقیس و لیلا اردبیلی، ۱۳۹۲: *مقدمه‌ای بر معناشناسی شناختی*، تهران: نشر علم، چاپ اول.
- زبیدی، مرتضی، ۱۴۱۴: *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۳۸۹: *تفسیر کشاف*، ترجمه مسعود انصاری، تهران: انتشارات ققنوس، چاپ اول.
- شعیری، حمیدرضا، ۱۳۹۱: *مبانی معناشناسی نوین*، تهران: انتشارات سمت، چاپ اول.
- صفوی، کوروش، ۱۳۷۹: *درآمدی بر معناشناسی*، تهران: حوزه هنری، چاپ اول.
- _____، ۱۳۸۳: *معناشناسی کاربردی*، تهران: نشر مرکز، چاپ اول.
- طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۴: *تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی، قم: انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۵: *تفسیر جوامع الجامع*، ترجمه علی عبدالحمیدی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ اول.
- _____ بی تا: *تفسیر مجمع‌البیان*، ترجمه حسین نوری همدانی، تهران: فراهانی، چاپ اول.
- طیب، عبدالحسین، ۱۳۶۹: *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: اسام، چاپ دوم.
- فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰: *تفسیر کبیر*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹: *العین*، قم: موسسه دارالهجره، چاپ دوم.
- فضیلت، محمود، ۱۳۸۵: *معناشناسی و معانی در زبان و ادبیات*، کرمانشاه: دانشگاه رازی، چاپ اول.
- قرشی بنابی، علی اکبر، ۱۳۷۱: *قاموس قرآن*، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ ششم.
- کلینسی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۱: *الکافی*، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، چاپ اول.
- لاینز، جان، ۱۳۸۳: *مقدمه‌ای بر معناشناسی زبان شناختی*، ترجمه حسین واله، تهران: گام نو، چاپ سوم.
- مختار عمر، احمد، ۱۳۸۵: *علم الدلالة*، ترجمه حسین سیدی، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی، چاپ اول.
- مطیع، مهدی، ۱۳۸۷: *معناشناسی زیبایی در قرآن کریم*، مقطع دکتری، رشته الهیات و معارف اسلامی و ارشاد، دانشگاه امام صادق، با راهنمایی: احمد پاکتچی و بهمن نامور مطلق.
- مطیع، مهدی، احمد پاکتچی و بهمن نامور مطلق، ۱۳۸۸: «درآمدی بر استفاده از روش‌های معناشناسی در مطالعات قرآنی»، نشریه پژوهش دینی، تهران: انجمن علوم قرآن و حدیث ایران، شماره ۱۸.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۱: *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ دهم.
- نکونام، جعفر، ۱۳۹۰: *درآمدی بر معناشناسی قرآن*، قم: دانشکده اصول الدین، چاپ اول.
- واعظی، احمد، ۱۳۸۳: «ساحت‌های معناپژوهی»، مجله حوزه و دانشگاه، قم، شماره ۳۹.

Bibliography

- The Holy Quran, translated by Nasser Makarem Shirazi.
- Nahj al-Balaghah, translated by Mohammad Dashti.
- Ibn Faris, Ahmad Ibn Zakaria, 1404: Dictionary of Comparative Language, Beirut: Maktab al-A'lam al-Islami, first edition.
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Makram, 1414: Language of the Arabs, Beirut: Dar al-Fikr, third edition.
- Azhari, Abu Mansour Muhammad bin Ahmad, 1421: Tahdhib al-Lugha, Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi, first edition.
- Palmer, Frank, 1987: A New Look at Semantics, translated by Cyrus Safavid, Tehran: Center, Second Edition.
- Jadiri Salimi, Ebrahim, 1994: "The issue of consecutive verbs resulting from the translation of basic and following sentences in Persian", Proceedings of the Second Conference on the Study of Translation Issues, by Kazem Lotfipour Saedi and Abbas Ali Rezaei, Tabriz: Tabriz University Press.
- Johari, Abu Nasr, 1407: Al-Sahah: Taj al-Lugha and Sahah al-Arabiya, Beirut: Dar al-Alam for the Malays, fourth edition.
- Dekhoda, Ali Akbar, 1998: Dekhoda Dictionary, Tehran: University of Tehran Publishing Institute, second edition.
- Ragheb Isfahani, Hussein Ibn Mohammad, 2011: The contents of the words of the Holy Quran, translated by Hussein Khodaparašt, Qom: Navid Islam, fourth edition.
- Rajabi, Alireza, Alireza Ghaemina, 2013: "A Study of the Book of Cognitive Semantics of the Qur'an", Journal of the Month of Religion, Institute of Islamic Culture and Thought, No. 187.
- Roshan, Belqis and Leila Ardabili, 2013: Introduction to Cognitive Semantics, Tehran: Alam Publishing, First Edition.
- Zabidi, Morteza, 1414: The crown of the bride from the jewel of the dictionary, Beirut: Dar al-Fikr, first edition.
- Zamakhshari, Mahmoud Ibn Omar, 2010: Tafsir Kashaf, translated by Masoud Ansari, Tehran: Phoenix Publications, first edition.
- Poetry, Hamidreza, 2012: Fundamentals of Modern Semantics, Tehran: Samat Publications, First Edition.
- Safavid, Cyrus, 2000: An Introduction to Semantics, Tehran: The Field of Art, First Edition.
- 2004, ———: Applied semantics, Tehran: Markaz Publishing, first edition.
- Tabatabai, Mohammad Hussein, 1995: Tafsir al-Mizan, translated by Mohammad Baqir Mousavi, Qom: Islamic Publications, fifth edition.
- Tabarsi, Fadl Ibn Hassan, 1996: Interpretation of comprehensive societies ", translated by Ali Abdul Hamidi, Mashhad: Islamic Research Foundation, first edition.
- Bita: Tafsir Majma 'al-Bayyan, translated by Hossein Nouri Hamedani, Tehran: Fara-hani, first edition.
- Tayyib, Abdul Hussein, 1990: Atib al-Bayyan fi Tafsir al-Quran, Tehran: Asam, sec-

- ond edition.
- Fakhr al-Razi, Muhammad ibn Umar, 1420: Tafsir Kabir, Beirut: Dar Ihyaa al-Tarath al-Arabi, third edition.
 - Farahidi, Khalil Ibn Ahmad, 1409: Al-Ain, Qom: Dar al-Hijra Institute, second edition.
 - Fazilat, Mahmoud, 2006: Semantics and meanings in language and literature, Kermanshah: Razi University, first edition.
 - Qurashi Bonabi, Ali Akbar, 1992: Quran Dictionary, Tehran: Islamic Books House, sixth edition.
 - Klini, Mohammad Ibn Ya'qub, 1411: Al-Kafi, translated by Mohammad Baqir Kamrahai, Beirut: Dar al-Ta'rif for publications, first edition.
 - Lions, John, 2004: An Introduction to Linguistic Semantics, translated by Hossein Valeh, Tehran: New Step, Third Edition.
 - Mokhtar Omar, Ahmad, 2006: Alam al-Dalalah, translated by Hossein Sidi, Mashhad: Ferdowsi University Press, first edition.
 - Matieh, Mehdi, 2008: Aesthetic semantics in the Holy Quran, PhD, Theology, Islamic Studies and Guidance, Imam Sadegh University, with the guidance of: Ahmad Paktachi and Bahman Namvar Motlagh.
 - Matieh, Mehdi, Ahmad Paktachi and Bahman Namvar Motlagh, 2009: "An Introduction to the Use of Semantic Methods in Quranic Studies", Journal of Religious Research, Tehran: Iranian Association of Quranic and Hadith Sciences, No. 18.
 - Makarem Shirazi, Nasser et al., 1992: Tafsir Nomoneh, Tehran: Islamic Books House, 10th edition.
 - Nekounam, Jafar, 2011: An Introduction to the Semantics of the Qur'an, Qom: Faculty of Principles of Religion, First Edition.
 - Vaezi, Ahmad, 2004: "Semantic Research Areas", Journal of the Seminary and University, Qom, No. 39.



سال سوم
شماره اول
پیاپی: ۵
پاییز و زمستان
۱۳۹۸

بررسی زیبایی‌شناسی مدح و ذم در آیات قرآن (نمونه مورد بررسی ترجمه مکارم شیرازی)

(تاریخ دریافت: ۹۹/۰۴/۱۷ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۷/۲۰)

فرهاد محمدی نژاد^۱
احمد محمدی نژاد پاشاکی^۲
نجمه محیانی^۳

چکیده

قرآن کریم به جهت ویژگی‌های طبیعی خود، از جمله فصاحت و بلاغت بی‌مانند، سبک و اسلوب ویژه، دل‌نشینی معانی و مفاهیم و کاربرد دقیق کلمات در قالب‌های گوناگون جزء منسجم‌ترین و کامل‌ترین متن و کلام به شمار می‌آید که متشکل از واژگان به‌ظاهر ساده و فصیح ولی دارای بار معنایی ژرف و اهداف نهفته و هدفمند است. هر یک از کلمات و آیات قرآن کریم به منظور هدف خاصی در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند. مدح و ذم یکی از ساختارهای پرکاربرد زبان عربی است. این پژوهش در نظر دارد با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی به بررسی انواع و ساختار مختلف «مدح و ذم» به صورت نحوی و بلاغی در آیات قرآن کریم بپردازد. تلاش این پژوهش، آشکارسازی دقیق بسیاری از تعبیرات بلاغی در قالب نحوی است که «مدح و ذم» با تمام کاربردهایش در آن به کار رفته است؛ و در آخر مستندات قرآنی خود را همراه با دلایل بلاغی هر یک از آن‌ها مشخص می‌کند. نتایج حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد که «مدح و ذم» با وجود قرار گرفتن در ساختارهای نحوی متفاوت و با وجود ترجمه‌های متفاوت از آن از نظر بلاغت و معنا تنها افاده تفریح و بزرگمایی می‌کند و بهتر است که در ترجمه این افعال از واژه‌هایی که نشان‌دهنده‌ی کثرت هستند استفاده کرد.

واژگان کلیدی: قرآن، مدح و ذم، ساختار نحوی، وجوه زیبایی‌شناسی.

۱- مقدمه

یکی از جنبه‌های اعجاز قرآن کریم، جنبه‌ی بلاغی آن است که این بعد از قرآن در خدمت انتقال پیام و محتوا به مخاطب است و این دلیل برتری قرآن بر کتاب‌های ادیان مختلف

(۱) استادیار گروه معارف دانشگاه پیام نور البرز، ایمیل: a.mohamadi.np@gmail.com

(۲) استادیار مدعو دانشگاه قم، ایمیل: a.mohamadi.np@gmail.com

(۳) دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات عرب، دانشگاه لرستان، (نویسنده مسئول) ایمیل: mahyayii.92@gmail.com

است. علم بلاغت ابزاری است که کمک می‌کند تا پیام خداوند به بهترین و مؤثرترین شکل ممکن به مخاطبان انتقال یابد. یکی از ساختاری‌هایی که مختص زبان عربی است و در قرآن کاربردهای زیادی دارد. «مدح و ذم» ساختاری نحوی در زبان عربی است که برای بیان مبالغه و تفخیم به کار می‌رود و متشکل از فعل مدح و ذم مانند «نعم» و «بئس» سبب و مخصوص به مدح و ذم هستند؛ مانند: «نعم الرجل زید»؛ «بئس الرجل زید». واژگان و اسالیب زیادی در زبان وجود دارد که بر مدح و ذم دلالت می‌کند، دلالت برخی از آنان به صورت آشکار است؛ چراکه از ابتدای امر به همین منظور وضع شده‌اند و برخی دیگر با قرینه مشخص می‌شود. در مورد دلالت آشکار می‌توان به این موارد اشاره کرد: «أمدح، أثنی، أستحسن و... (برای مدح)، أذم، أهجو، أستقبح و... (برای ذم)» و مثال‌هایی از این قبیل که از آن مشتق می‌شود؛ مانند: «أمدح فی الرجل تجلده، حسن بلائه، أذم فیه یأسه، و فتور عزیمته» (عباس حسن، ۱۹۶۶: ۳، ۳۶۷)

کاربرد «نعم» و «بئس» دو مورد است: یکی اینکه مانند سایر فعل‌ها صرف می‌شوند و مضارع، امر، اسم فاعل و از این قبیل دارند که در این صورت خبر از خوبی و بدی می‌دهند. دیگر اینکه برای انشای مدح و ذم استعمال می‌شوند و به خاطر خروج از اصل خود در این نوع استعمال قابل شدن نیستند و جمله نیز بر مبنای همین کاربرد قرار دارد. (سعد، ۱۹۶۰: ۳-۳۸) بزرگان علم بلاغت و تفسیر اغراض بلاغی مدح و ذم را بیشتر در بعد تفخیم و مبالغه می‌دانند. این پژوهش در نظر دارد با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی به بررسی انواع و ساختار مختلف «مدح و ذم» به صورت نحوی و بلاغی در آیات قرآن کریم بپردازد. نتایج حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد که «مدح و ذم» با وجود قرار گرفتن در ساختارهای نحوی متفاوت و با وجود ترجمه‌های متفاوت از آن از نظر بلاغت و معنا تنها افاده تفخیم و بزرگنمایی می‌کند و بهتر است که در ترجمه این افعال از واژه‌های نشان‌دهنده‌ی کثرت استفاده شود.

بیان اعجاز آیات قرآن از دیرباز تاکنون مورد توجه افراد زیادی قرار گرفته است. با توجه به بررسی‌های انجام‌شده پیرامون «مدح و ذم» می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- پایان‌نامه‌ای تحت عنوان «اسالیب مدح و ذم در قرآن» (۱۳۷۸) در مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد نوشته‌ی فاطمه درانی آباد

- پایان‌نامه‌ای تحت عنوان «بررسی مدح و ذم در قرآن و اسالیب آن دو» (۱۳۸۰) در مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه تربیت مدرس نوشته‌ی زهرا راحمی و حامد صدقی

حاصل پژوهش این دو پایان‌نامه بررسی ساختار این اسلوب در قرآن کریم است.

- مقاله‌ای تحت عنوان «شیوه مترجمان قرآن کریم در برگردان ساختار مدح و ذم به فارسی» (۱۳۹۳) نوشته‌ی علی صابری و معصومه فروزان که به بررسی تطبیقی ساختار

«مدح و ذم» در زبان عربی و فارسی در غالب ترجمه پرداختند. سعی نگارندگان این پژوهش این است که ساختارهای بلاغی و اعجاز «مدح و ذم» را در آیات قرآن نشان دهند. تحقیق حاضر در نظر دارد به سؤالات زیر پاسخ گوید:

- آیا تغییر در ساختار نحوی افعال «مدح و ذم» باعث تغییر در معنا می‌شود؟
- آیا می‌توان معادل مناسبی در ترجمه افعال «مدح و ذم» در نظر گرفت؟

۲- مبانی نظری پژوهش

۲-۱- تعریف مدح و ذم

«مدح و ذم» ساختاری نحوی در زبان عربی است که برای بیان مبالغه و تفخیم به کار می‌رود که متشکل از فعل «مدح و ذم» مانند «نعم» و «بئس» سبب و مخصوص به «مدح و ذم» است. (غلابینی، ۲۰۰۷: ۱۱۰)

۲-۲- شرایط نعم و بئس

«نعم و بئس» فعل ماضی هستند که برای انشای «مدح و ذم» به کار می‌روند و بعد از آن‌ها دو کلمه مرفوع می‌آید: اولی فاعل آن و دومی مخصوص «مدح و ذم» محسوب می‌شود. (الانطاکی، ۱۳۸۴: ۳۳۷) در «نعم و بئس» چهار کلمه (یا حالت) یافت می‌شود:

۱- «نعم، بئس» به کسره سپس به سکون؛ که این مورد فصیح‌تر است و لغت قرآن محسوب می‌شود.

۲- «نعم، بئس» به کسره اولی و دومی؛ متنها بعد از «نعم» باید «ما» بیاید، مانند سخن خداوند متعال: ﴿إِنَّ اللَّهَ نِعْمًا بِعِبَادِهِ﴾ (نسا/۵۸)

۳- «نعم، بئس» به فتحه سپس سکون.

۴- «نعم، بئس» به فتحه سپس کسره، که اصل نیز همین است. (همان: ۷۷)

۲-۳- استدلال بصری‌ها

نحویان در این زمینه که آیا «نعم و بئس» فعل هستند یا اسم اختلاف نظر دارند؛ بصری‌ها معتقدند که هر دو آن‌ها ماضی بوده ولی قابل صرف شدن نیستند و در این حالت به سه اصل استدلال کرده‌اند:

همانند سایر افعال ضمیر به آن‌ها متصل می‌شود؛ چنانچه می‌گویند «قاما و قاموا، نعما رجلین، نعموا رجال» هم بکار می‌برند.

همانند سایر افعال که تاء می‌گیرند؛ تاء ساکن نشانه مؤنث (که هیچ عربی آن را به‌عنوان وقف نمی‌شناسد) به آن دو متصل می‌شود.

مانند افعال ماضی مبنی بر فتح هستند و اگر اسم باشند (به غیر از عله) مبنی بر فتح نمی‌شوند.

۲-۴- استدلال کوفی‌ها

کوفی‌ها معتقدند که آن دو اسم بوده و بر پنج وجه استدلال می‌آورند:

۱- به این دلیل اسم هستند که حرف جر بر سر آن‌ها می‌آید و حرف جر نیز مخصوص اسم است. حسان بن ثابت می‌سراید:

ألست بنعم الجار یؤلف بیته کذی العرف ذامال کثیر و معدما

از برخی اعراب روایت شده که وی مولودی را بشارت می‌دهد آنگاه گفته شده: «والله ما هی بنعم المولودۀ، نُصرتُها بکاء، و برّها سرقة.» از برخی روایت شده که وی گفته است: «نعم السیر علی بئس العیر». به این دلیل که حرف جر مخصوص اسم است، بر این امر دلالت دارد که نعم و بئس هر دو اسم هستند.

۲- عرب‌ها می‌گویند: «یا نعم المولی و یا نعم النصیر»؛ لذا ندا قرار دادن «نعم» از سوی آنان بر این امر دلالت دارد که آن‌ها اسم هستند چراکه ندا از ویژگی اسم است.

۳- دلیل فعل نبودن «نعم و بئس» این است که برخلاف سایر افعال مقرون به زمان نیستند.

۴- صرف نمی‌شوند؛ که اگر فعل بودند صرف می‌شدند، چراکه صرف شدن از مختصات فعل است.

۵- عرب‌ها می‌گویند: «نعم الرجل زید» در صورتی که در افعال چیزی بر وزن «فعلیل» وجود ندارد، لذا این امر دلیلی بر صحت ادعای ماست. (سعید أنباری، ۲۰۰۴: ۱۰۴ و ۱۰۵)

اعتقاد بصری‌ها درست بوده ولی استدلال کوفی‌ها آنجا که می‌گویند: «نعم و بئس» به خاطر پذیرفتن حرف جر اسم محسوب می‌شوند نادرست است؛ چراکه حرف جر در تقدیر حکایت بر سر فعل هم می‌آید و اینکه می‌گویند: عرب‌ها از «یا نعم المولی و یا نعم النصیر» استفاده می‌کنند و ندا از ویژگی اسم است؛ باید گفت اسم علم محذوف ندا واقع شده است و در تقدیر این‌گونه است: «یا الله نعم المولی و نعم النصیر انت»

در مورد اعتقاد آنان به عدم اقتران آن دو به زمان و صرف نشدن باید گفت که فقط زمان گذشته و آینده در مورد آن دو ناشدنی است و صرف نمی‌شوند چرا که «نعم» موضوعی است برای رسیدن به «ذم» لذا دلالت آن دو بر زمان به حال محدود می‌شود.

و اما در مورد اعتقاد آن‌ها بر اینکه از عرب شنیده شده: «نعم الرجل زید» باید گفت که این مورد یک عبارت نادر و کمیاب است که فقط قُطرب از آن استفاده کرده است، که اگر صحیح هم باشد، دلیلی برای آن وجود ندارد، زیرا این یاء از اشباع کسره ناشی شده است چون اصل «نعم» با فتح نون و کسر عین «نعم» است که کسره اشباع شده و از یاء نشأت

گرفته است و این موارد در سخن اعراب به وفور یافت می‌شود. (همان، ۲۰۰۴: ۰۷ و ۱۰۸) سیوطی از این عصفور روایت کرده است: در فعل بودن آن دو کسی اختلافی ندارد و تنها اختلاف در اسناد آن دو به فاعل بعد از خودشان است، که بصری‌ها معتقدند «نعم الرجل، بئس الرجل» دو جمله فعلیه هستند و کسایمی می‌گویند: مانند «تأبط شرا» دو اسم نقل شده‌اند؛ به نقل از اصل آن دو که به نام مدح و ذم خوانده می‌شوند. (سیوطی، ۱۳۸۹: ۲۶۲)

۲-۵- ساختار فعل

تمام فعل‌های ثلاثی می‌توانند بر وزن «فَعَلَ» و در معنای مدح و ذم بیایند چه مطابق این اصل باشد و چه به این نیت، دچار تغییر شوند؛ که در این هنگام جمله از چیزی تشکیل می‌شود که جمله «نعم، بئس» ساخته شده است: «حُبْتُ الْمَرْأَةَ حَمَالَةَ الْحَطْبِ / قَبِحَ الرَّجُلُ ابْوَالَهَبِ». (عید، ۲۰۰۵: ۳۳۳)

تمام فعل‌های ثلاثی و فعل‌های مناسب اسلوب تعجب در جایگاه ساختار افعال مدح و ذم قرار می‌گیرند، مثل «ظرف، شرف، فهم و ضرب»؛ لذا گفته شده «شَرُفَ الرَّجُلُ زَيْدًا»، «حُبْتُ الرَّجُلَ بَكْرًا» (الفضلی، ۲۰۱۳: ۲۰۰۸) فعل‌های معمولی و عادی دیگر وقتی معنای مدح و ذم می‌دهند که دو شرط زیر را دارا باشند:

شرط اول: بر وزن «فَعَلَ» باشد. شرط دوم: ثلاثی، تام، مثبت، متصرف و مبنی باشد، صفت مشابه آن بر وزن افعال نباشد و معنای تفاوت و اختلاف در آن باشد. مجموع این شرایط اسلوب تعجب را می‌سازد. (سعد الدین ۲۰۰۸: ۳۲) یقیناً مثال‌هایی از قبیل: «کرم زید»، «شرف عمر» در معنای مدح خود مفهوم تعجب نیز دارند؛ مانند «ما أشرف» و همانند آن «شرف به». (مبرد، ۱۹۹۹: ۴۴۲، ۲)

غیر از این، تصریح شده که جایز نیست «علم، جهل، سمع» به فعلی تبدیل شود که عین الفعل آن مضموم باشد، زیرا عرب‌ها وقتی از این فعل‌ها استفاده می‌کنند عین الفعل آن‌ها به صورت کسره دار باقی می‌ماند و به ضمه تبدیل نمی‌شود. لذا جایز نیست آن‌ها را تغییر داد، بلکه آن را همان‌گونه که آنان به حال خود گذاشته‌اند رها کرده و و این‌گونه گفته می‌شود: «علم الرجل زید»، «جهل الرجل عمرو»، «سمع الرجل بکر». (ابن عقیل، ۱۳۸۴: ۱۸۵)

۲-۶- شرایط فاعل نعم و بئس

فاعل «نعم و بئس» را در سه دسته‌بندی قرار می‌دهند:

۱- محلی باشد (محلًا مرفوع به الف و لام) مثل: «نعم الرجل زید» و سخن خداوند متعال: ﴿نَعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنَعْمَ النَّصِيرُ﴾ (انفال/ ۴۰) که بر سر این «لام» اختلاف نظر وجود دارد. قومی می‌گویند: حقیقتاً «لام جنس» است، لذا به خاطر «زید» تمام جنس مرد ستوده می‌شود آنگاه «زید» با این بیان متمایز می‌شود، در واقع «زید» را دو بار مورد مدح و ستایش قرار می‌دهد.

گفته شده: «لام» مجازاً برای جنس است، گویا از روی مبالغه تمام جنس «زید» را مدنظر گرفته‌ای. همچنین گفته شده لام عهد است. (ابن عقیل، ۱۳۸۴: ۱۵۱) یقیناً منظور کسی که گفته «لام عهد» است، لام عهد ذهنی بوده نه لام معروف و شناخته شده در خارج. این عهد ذهنی به اعتبار وجود خارجی، مبهم است. (ابی الفداء، ۲۰۰۵: ۲، ۵۲) نقش «زید» در «نعم الرجل زید» مبتدا بوده و جمله قبلش خبر است، رابط میان آن دو، عمومیت الف و لام است. (ابن هشام و عبدالحمید، ۲۰۰۱: ۲۰۸)

۲- فاعل مضاف به چیزی باشد که «ال» نداشته باشد مانند: «نعم عقبی الکراما» و مثل سخن باری تعالی ﴿وَلَنِعَمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ﴾ (نحل/۳۰)

۳- فاعل مستتر باشد و نکره بعد از خود را به عنوان تمیز و منصوب تفسیر کند، مانند: «نعم قوماً معشره» لذا در «نعم» ضمیر مستتری هست که «قوماً» آن را تفسیر می‌کند و «معشره» مبتدا محسوب می‌شود. برخی بر این باورند که «معشره» مرفوع به «نعم» و فاعل است نه ضمیر. برخی هم معتقدند «قوماً» حال است. (ابن عقیل، ۱۳۸۴: ۱۵۱)

نعم قوما معشره			
تقطیع	نعم	قوما	معشره
روش ۱	فعل و فاعل	تمیز	مبتدا
روش ۲	فعل	---	فاعل
روش ۳	---	حال	---

۲-۷- مخصوص مدح و ذم

بعد از «نعم و بئس» و فاعل آن دو اسم مرفوعی می‌آید که مخصوص «مدح و ذم» نامیده می‌شود. نحویان مخصوص را متأخر از جمله «مدح و ذم» می‌دانند و زمانی بر «نعم و بئس» مقدم می‌شود که مبنی باشد. این موضوع معنوی نشان می‌دهد که تأخیر آن برتری دارد، چراکه مخاطب را وادار می‌کند «مدح و ذم» را در قالب عمومیت و ابهام بپذیرد لذا بیان آن در این زمان پرده از ابهام مخاطب برمی‌دارد و بیان بعد از ابهام بیشتر از بیان مستقیم در جان آدمی تأثیر می‌گذارد. (الحمصی، ۲۰۰۳: ۳۴۶)

نشانه مخصوص این است که بتواند در جای مبتدا بنشیند و فعل و فاعل به عنوان خبر باشند، مثل «نعم الرجل زید، بئس الرجل عمر، نعم غلام القوم زید، بئس غلام القوم عمرو، نعم رجلاً زید، بئس رجلاً عمرو» که در دو حالت نقش می‌پذیرد: اول: مبتدا باشد و جمله قبل از آن خبرش. دوم: خبر برای مبتدای واجب الحذف باشد که در تقدیر اینگونه است: «هو زید و هو عمر» یعنی الممدوح زید و المذموم عمرو. عده‌ای قسم دوم را ممتنع و اولی را واجب دانسته‌اند. (ابن عقیل، ۱۳۸۴: ۱۵۶)

ابن هشام در المغنی گفته: «زید نعم الرجل» که زید به عنوان مبتدا (در ابتدا) قرار می‌گیرد. و در مورد «نعماً لرجل زید» نیز همین گفته شده که دارای قرینه‌ای عمومی است و یا مبتدا به معنای آن باز می‌گردد که این امر برخلاف «الف و لام» جنس یا «لام» عهدیه است. گفته شده: جایز است خبر برای ابتدای واجب الحذف باشد یعنی «زید الممدوح» و پاسخ داده شده که چیزی سدمسداً آن نیست. (ابن هشام، ۱۹۷۹: ۷۲۴)

اسم مخصوص افعال مدح و ذم می‌بایست شرایطی داشته باشد:

- ۱- اسم علم باشد: «نعم المجتهد خالد - بئس الكسول زید»
- ۲- اسم معرفه به ال باشد: «نعم القول الصدق - بئس القول الكذب»
- ۳- اسم مضاف به چیزی که مقرون به ال باشد: «نعم الحق حق الوطن - بئس الحياة حياة الذل»
- ۴- نکره موصوفه باشد: «نعم المال مال تكسبه بعرق الجبين - بئس المال مال تكسبه بالسرقة»
- ۵- نواسخ پیش از مخصوص بیایند: «نعم الرجل كان سعيد - بئس الشاب كان زید» (مطرجی، ۲۰۰۰: ۴۵۸)

۲-۸- نقش «ما» در نعماً و بئسماً

«ما» بعد از «نعم» و «بئس» واقع می‌شود و گفته می‌شود: «نعم ما نعماً»، «بئس ما» مانند سخن خداوند متعال: ﴿إِن تَبَدُّوا الصَّدَقَاتِ فَنَعْمًا هِيَ﴾ (بقره/۲۷۱) و این سخن باری تعالی: ﴿بئسما اشتروا به انفسهم﴾ (بقره/۹۰) که در این «ما» اختلاف است.

اما نظر نحویان در مورد آن، برخی می‌گویند: مای کافه و بازدارنده از عمل «بئس» است و به خاطر آن از فاعل بی‌نیاز است، برخی دیگر گفته‌اند: «ما» اسم نکره منصوب و تمیز بوده و فاعل بئس مستتر است، عده‌ای هم معتقدند: «ما» در موضع رفع قرار دارد. (الثمانینی، ۲۰۰۲: ۵۶۳)

عباس حسن گفته: وقتی کلمه «ما» بعد از «نعم» یا «بئس» بیاید؛ جایز است اعراب‌های بسیاری بگیرد که مشهورترین آن‌ها عبارتند از:

۱- وقتی اسم مفرد به دنبال آن بیاید مثل «الزراعة نعم الحرفة»؛ یا نکره تامه فاعل است یا نکره تامه تمیز است که در این صورت فاعل «نعم و بئس» ضمیری مستتر است که به این تمیز باز می‌گردد و کلمه مفرد بعد از آن خبر برای ابتدای محذوف و یا مبتدا و جمله قبلش خبر آن محسوب می‌شود. (در بخش نقش مخصوص ذکر خواهد شد)

۲- وقتی بعد از آن جمله فعلیه بیاید مثل «نعم ما يقول العقلاء/ بئس ما يقول السفهاء» یا نکره ناقصه بعنوان تمیز بوده و فاعل ضمیر مستتری است که به آن باز می‌گردد و جمله بعد از آن صفتش محسوب می‌شود، یا معرفه ناقصه بعنوان فاعل بوده و جمله بعد از آن صله محسوب می‌گردد.

۳- وقتی تنها بیاید و بعد از آن چیزی نیاید مثل «الریاضة نعما، و الاسراف فیها بسما» نقش نکره تامه یا فاعلی است یا تمییز که فاعل، ضمیر مستتری می باشد که به «ما» باز می گردد.

۲-۹- تمییز افعال مدح و ذم

تمییز افعال مدح و ذم، به کلمه ای گفته می شود که معنایی افزون بر معنای فاعل افاده کند و باید شرایط ذیل را داشته باشد:

- ۱- متأخر باشد، مثل: «نعم الشاعر زهیر» لذا نمی گویند: «شاعراً نعم زهیر»
- ۲- بر مخصوص «مدح و ذم» مقدم باشد، مثل: «نعم قائداً خالد» که به ندرت متأخر از مخصوص می آید: «مثل: نعم خالد قائداً»
- ۳- در عدد (مفرد، مثنی، جمع) و در جنس (مذکر و مؤنث) با مخصوص مطابقت داشته باشد؛ مانند «نعم رجلاً خالد، نعم رجلین خالد و أخوه، نعم رجلاً أُنتم، نعمت فتاة جميلة، نعمت مناضلتین خولة و جميلة»

۴- جایز است با حرف جرّ زاید مجرور شود، در نتیجه لفظاً مجرور و محلاً منصوب است؛ مانند «نعم المرء من رجل» (أحمد قاسم، ۲۰۰۲: ۷۸)

۵- قابلیت پذیرفتن الف و لام را داشته باشد، زیرا تمییز از فاعل مقرون به ال ساخته شده است و همانگونه که گفته شد؛ اگر بگویی: «نعم رجلاً زهیر» در واقع همان «نعم الرجل زهیر» بوده است، اما اگر «الف و لام» نپذیرفت مانند «مثل، آی، غیر و أفعل» که در معنای تفضیل در این باب نمی گنجد.

وقتی از أفعل معنای تفضیل اراده شود در این ردیف قرار نمی گیرد. لذا گفته نمی شود «نعم أكرم منک خالد» و نیز نمی گویند: «نعم أفضل رجل علی...» زیرا در این هنگام اگر بخواهند آن را به فاعل تبدیل کنند «الف و لام» نمی پذیرد؛ اما اگر در معنای تفضیل استعمال نشود این تعبیر در مورد آن جایز است مثل: «نعم أعلم زهیر» یعنی «نعم عالماً زهیر» چون در این حالت می تواند به درستی «ال» بگیرد؛ لذا می گویند: «نعم أعلم زهیر»

۱- اگر فاعل این افعال ضمیری باشد که به آن بازگردد حذف آن جایز نیست؛ اما به صورت نادر حذف می شود، مانند: «إن قلت کذا فیها و نعمت» یعنی «نعمت فعلتک» و از جمله است این حدیث: «من توضع یوم الجمعة فیها و نعمت» یعنی «فبالسنة أخذ، و نعمت سنة الوضوء»

۲- ولی اگر فاعلش اسم ظاهر باشد، جمله نیازی به ذکر تمییز ندارد مانند «نعم الرجل علی» چرا که تمییز تنها به منظور زدودن ابهام است نه ابهام فاعل ظاهر. (غلابینی، ۲۰۰۷: ۸۳)

۳- تطبیق در آیات قرآن

در این قسمت ساختارهای نحوی که فعل «نعم و بئس»، فاعل آن و اسم بعد از آن قرار گرفته‌اند در چارچوب آیات قرآن با توجه به ترجمه استاد مکارم شیرازی تحلیل می‌شوند.

۳-۱- شواهد فاعل معرفه به ال

یکی از انواع فاعل در افعال مدح و ذم، فاعلی بود که معرف به «ال» باشد. که بر سر این «لام» اختلاف نظر وجود دارد. قومی می‌گویند: حقیقتاً «لام جنس» است، و برخی می‌گویند «لام» مجزاً برای جنس است، و همچنین گفته شده لام عهد است. مانند آیات زیر:

۱- ﴿وَ إِذْ قَالَ اِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَ ارْزُقْ اَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ اَمَنَ مِنْهُمْ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ قَالَ وَ مَنْ كَفَرَ فَاَمْعُهُ قَلِيْلًا ثُمَّ اضْطُرُّهُ اِلَى عَذَابِ النَّارِ وَ بئسَ الْمَصِيْرُ ﴿البقره/۱۲۶﴾؛ «(به یاد آورید) هنگامی را که ابراهیم عرض کرد: «پروردگارا! این سرزمین را شهر امنی قرار ده! و اهل آن را - آن‌ها که به خدا و روز بازپسین، ایمان آورده‌اند- از ثمرات (گوناگون)، روزی ده!» (گفت:): «ما دعای تو را اجابت کردیم و مؤمنان را از انواع برکات، بهره مند ساختیم. (اما به آن‌ها که کافر شدند، بهره کمی خواهیم داد سپس آن‌ها را به عذاب آتش می‌کشانیم و چه بد سرانجامی دارند.» (ترجمه مکارم شیرازی)

غرض بلاغی در این آیه از فعل «بئس» نشان از تفخیم و بزرگنمایی آتش جهنم است و مترجم برای نشان دادن تفخیم و بزرگنمایی از واژه «چه» استفاده کرده است.

۲- ﴿الَّذِيْنَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ اِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوْا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ اِيْمَانًا وَ قَالُوْا حَسْبُنَا اللّٰهُ وَ نِعْمَ الْوَكِيْلُ ﴿آل عمران/۱۷۳﴾؛ «اینها کسانی بودند که (بعضی از) مردم، به آنان گفتند: «مردم [لشکر دشمن] برای (حمله به) شما اجتماع کرده‌اند از آن‌ها بترسید!» اما این سخن، بر ایمانشان افزود و گفتند: «خدا ما را کافی است و او بهترین حامی ماست» (ترجمه مکارم شیرازی)

غرض بلاغی در این آیه از فعل «نعم» تفخیم و بزرگنمایی حمایت الهی از بندگانش است. اگر چه در اینجا فعل به صورت «بهترین» صفت تفضیلی ترجمه شده است.

۳- ﴿وَ اِنْ تَوَلَّوْا فَاَعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ مَوْلَاكُمْ نِعْمَ الْمَوْلٰى وَ نِعْمَ النَّصِيْرُ ﴿أنفال/۴۰﴾؛ «و اگر سرپیچی کنند، بدانید (ضرری به شما نمی‌رسانند) خداوند سرپرست شماست! چه سرپرست خوبی! و چه یاور خوبی» (ترجمه مکارم شیرازی)

غرض بلاغی در این آیه از فعل «نعم» تفخیم و بزرگنمایی خداوند به عنوان بهترین حامی است. اگر چه در اینجا برای بزرگنمایی فعل از واژه «چه» استفاده کرده است.

۴- ﴿جَهَنَّمَ يَصْلُوْنَهَا وَ بئسَ الْقَرَارُ ﴿ابراهیم/۲۹﴾؛ «(سرای نیستی و نابودی، همان) جهنم است که آن‌ها در آتش آن وارد می‌شوند و بد قرارگاهی است!» (ترجمه مکارم شیرازی)

غرض بلاغی «بئس» در اینجا بزرگنمایی جایگاه دوزخ است. هر چند مترجم از علامت «!» و همچنین از ترکیب صفت و اسم برای تفضیح را استفاده کرده‌اند.

۵- ﴿أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتٌ عَدْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَ يَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَ حَسُنَتْ مُرْتَفَقًا﴾ (کهف/۳۱)؛ «آن‌ها کسانی هستند که بهشت جاودان برای آنان است؛ باغ‌هایی از بهشت که نهرها از زیر درختان و قصرهایش جاری است. در آنجا با دستبندهایی از طلا آراسته می‌شوند و لباس‌هایی (فاخر) به رنگ سبز، از حریر نازک و ضخیم، دربر می‌کنند در حالی که بر تخت‌ها تکیه کرده‌اند. چه پاداش خوبی و چه جمع نیکویی!» (ترجمه مکارم شیرازی)

غرض بلاغی «نعم» در اینجا بزرگنمایی جایگاه بهشت برای مؤمنان است. هر چند مترجم از کلمه «چه» و علامت «!» استفاده کرده است تا بتواند تفضیح را نشان دهد.

۶- ﴿وَ جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَلَّةَ أَيْبِكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَ فِي هَذَا لِيُكُونَ الرَّسُولَ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ اعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَ نِعْمَ النَّصِيرُ﴾ (حج/۷۸)؛ «و در راه خدا جهاد کنید، و حق جهادش را ادا نمایید! او شما را برگزید، و در دین (اسلام) کار سنگین و سختی بر شما قرار ندارد. از آیین پدرتان ابراهیم پیروی کنید خداوند شما را در کتاب‌های پیشین و در این کتاب آسمانی «مسلمان» نامید، تا پیامبر گواه بر شما باشد و شما گواهان بر مردم! پس نماز را برپا دارید و زکات را بدهید و به خدا تمسک جوید که او مولا و سرپرست شماست! چه مولای خوب، و چه یاور شایسته‌ای!» (ترجمه مکارم شیرازی)

غرض بلاغی «نعم» در اینجا بزرگنمایی و تفضیح مقام همراهی و تمسک جستن به خداست. هر چند مترجم از کلمه «چه» و علامت «!» استفاده کرده است تا بتواند تفضیح را نشان دهد.

۳-۲- شواهد فاعل مضاف به «ال»

گاهی فاعل افعال مدح و ذم معرف به «ال» نمی‌آید و به اسم «ال» دار اضافه می‌شود تا حکم معرفه را بگیرد، مانند نمونه‌های زیر:

۱- ﴿أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ نِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ﴾ (آل عمران/۱۳۲)؛ «آن‌ها پاداششان آمرزش پروردگار، و بهشت‌هایی است که از زیر درختانش، نهرها جاری است جاودانه در آن می‌مانند چه نیکو است پاداش اهل عمل!» (ترجمه مکارم شیرازی)

غرض بلاغی «نعم» در اینجا بزرگنمایی و تفضیح مقام جایگاه مؤمنان در بهشت است.

هرچند مترجم از کلمه «چه» و علامت (!) و ترکیب اضافی استفاده کرده است تا بتواند تفضیح را نشان دهد.

۲- ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَ اللَّهِ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (جمعه/۵)؛ «کسانی که مکلف به تورات شدند ولی حق آن را ادا نکردند، مانند دراز گوش‌های هستند که کتاب‌هایی حمل می‌کند، (آن را بر دوش می‌کشد؛ اما چیزی از آن نمی‌فهمد!) گروهی که آیات خدا را انکار کردند مثال بدی دارند، و خداوند قوم ستمگر را هدایت نمی‌کند!» (ترجمه مکارم شیرازی)

غرض بلاغی «بئس» در اینجا بزرگنمایی عالمان بی عمل است. هرچند مترجم از علامت (!) استفاده کرده است تا بتواند تفضیح را نشان دهد.

۳-۳- شواهد فاعل اسم موصول

گاهی فاعل افعال مدح و ذم اسم موصول است مانند نمونه‌های زیر:

۱- ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ مِعِيًا بَصِيرًا﴾ (نساء/۵۸)؛ «خداوند به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبانش بدهید! و هنگامی که میان مردم داوری می‌کنید، به عدالت داوری کنید! خداوند، اندرزهای خوبی به شما می‌دهد! خداوند، شنوا و بیناست» (ترجمه مکارم شیرازی)

غرض بلاغی «نعما» در اینجا بزرگنمایی عدالت و داوری استفاده شده است. هرچند مترجم از ترکیب وصفی «اندرزهای خوبی» و علامت (!) استفاده کرده است تا بتواند تفضیح را نشان دهد.

۲- ﴿إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهِيَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ يَكْفُرْ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (بقره/۲۷۱)؛ «اگر انفاق‌ها را آشکار کنید، خوب است! و اگر آن‌ها را مخفی ساخته و به نیازمندان بدهید، برای شما بهتر است! و قسمتی از گناهان شما را می‌پوشاند. (و در پرتوی بخشش در راه خدا، بخشوده خواهید شد) و خداوند به آنچه انجام می‌دهید، آگاه است.» (ترجمه مکارم شیرازی)

غرض بلاغی «نعما» در اینجا بزرگنمایی انفال و کمک است. هرچند مترجم از علامت (!) استفاده کرده است تا بتواند تفضیح را نشان دهد.

۳- ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ مَا أَنْزَلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾ (مائده/۶۶)؛ «و اگر آنان، تورات و انجیل و آنچه را از سوی پروردگارشان بر آن‌ها نازل شده (قرآن) برپا دارند، از آسمان و زمین، روزی خواهند خورد جمعی از آن‌ها، معتدل و میانه‌رو هستند، ولی بیشترشان اعمال بدی انجام می‌دهند.» (ترجمه مکارم شیرازی)

غرض بلاغی «ساء» در اینجا بزرگنمایی جایگاه دوزخ برای کافران است. هر چند مترجم از ترکیب وصفی «اعمال بد» استفاده کرده است تا بتواند تفخیم را نشان دهد.

۴- ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي أَعْجَلْتُمُ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَيْتُمُ الْأَسْوَاحَ وَأَخَذْتُمْ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّوْنِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (اعراف/۱۵۰)؛ «و هنگامی که موسی خشمگین و اندوهناک به سوی قوم خود بازگشت، گفت: «پس از من، بد جانشینانی برایم بودید (و آیین مرا ضایع کردید)! آیا در مورد فرمان پروردگارتان (و تمديد مدت ميعاد او)، عجله نمودید (و زود قضاوت کردید؟!))» سپس الواح را افکند، و سر برادر خود را گرفت (و با عصبانیت) به سوی خود کشید او گفت: «فرزند مادرم! این گروه، مرا در فشار گذاردند و ناتوان کردند و نزدیک بود مرا بکشند، پس کاری نکن که دشمنان مرا شماتت کنند و مرا با گروه ستمکاران قرار مده!» (ترجمه مکارم شیرازی)

غرض بلاغی «بئس» در اینجا بزرگنمایی اظهار خشمگینی از جانشینانش است. هر چند مترجم از ترکیب وصفی مقلوب «بد جانشینانی» استفاده کرده است تا بتواند تفخیم را نشان دهد.

۵- ﴿بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يَنْزِلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَيَّ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَأَوْ بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ (بقره/۹۰)؛ «ولی آن‌ها در مقابل بهای بدی، خود را فروختند که به ناروا، به آیاتی که خدا فرستاده بود، کافر شدند و معترض بودند، چرا خداوند به فضل خویش، بر هر کس از بندگانش بخواهد، آیات خود را نازل می‌کند؟! از این رو به خشمی بعد از خشمی (از سوی خدا) گرفتار شدند و برای کافران مجازاتی خوارکننده است.» (ترجمه مکارم شیرازی)

غرض بلاغی «بئس» در اینجا بزرگنمایی انتخاب غلط کافران و اینکه خودشان را به بهای اندک می‌فروختند است. هر چند مترجم از ترکیب وصفی «بهای بد» استفاده کرده است تا بتواند تفخیم را نشان دهد.

۶- ﴿أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (مجادله/۱۵)؛ «خداوند عذاب شدیدی برای آنان فراهم ساخته، چرا که اعمال بدی انجام می‌دادند!» (ترجمه مکارم شیرازی)

غرض بلاغی «ساء» در اینجا بزرگنمایی اعمال عذاب سهمگین خداوند در برابر اعمال بد کافران است. هر چند مترجم از علامت «!» همراه با ترکیب وصفی «اعمال بد» استفاده کرده است تا بتواند تفخیم را نشان دهد.

۴- شواهد قیاسی

۱- ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ (نساء/۷)؛ «برای مردان، از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان

از خود بر جای می‌گذارند، سهمی است و برای زنان نیز، از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان می‌گذارند، سهمی خواه آن مال، کم باشد یا زیاد این سهمی است تعیین شده و پرداختنی.» (ترجمه مکارم شیرازی)

غرض بلاغی «كَثْرَ» در اینجا بزرگنمایی مسأله به حقوق ارث برای زنان است. هر چند مترجم از قید کثرت «زیاد» استفاده کرده است تا بتواند تفخیم را نشان دهد.

۲- ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَ الرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَ الصَّالِحِينَ وَ حَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾ (نساء/۶۹)؛ «و کسی که خدا و پیامبر را اطاعت کند، (در روز رستاخیز) هم‌نشین کسانی خواهد بود که خدا، نعمت خود را بر آنان تمام کرده از پیامبران و صدیقان و شهدا و صالحان و آن‌ها رفیق‌های خوبی هستند!» (ترجمه مکارم شیرازی)

غرض بلاغی «حَسَنَ» در این جا بزرگنمایی هم‌نشینی با خدا و اهل بیت (ع) است. هر چند مترجم از ترکیب وصفی «رفیق‌های خوب» همراه با علامت «!» استفاده کرده است تا بتواند تفخیم را نشان دهد.

۳- ﴿وَإِنْ كَانَ كَبِيرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلْمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (انعام/۳۵)؛ «و اگر اعراض آن‌ها بر تو سنگین است، چنانچه بتوانی نقبی در زمین بزنی، یا نردبانی به آسمان بگذاری (و اعماق زمین و آسمان‌ها را جستجو کنی، چنین کن) تا آیه (و نشانه دیگری) برای آن‌ها بیاوری! (ولی بدان که این لجوجان، ایمان نمی‌آورند!) اما اگر خدا بخواهد، آن‌ها را (به اجبار) بر هدایت جمع خواهد کرد. (ولی هدایت اجباری، چه سودی دارد؟) پس هرگز از جاهلان مباش!» (ترجمه مکارم شیرازی)

غرض بلاغی «كَبِيرَ» در این جا بزرگنمایی لجاجت مردم در به اسلام آوردن است. هر چند مترجم از قید کثرت «سنگین، مراد از آن بسیار زیاد است» استفاده کرده است تا بتواند تفخیم را نشان دهد.

۴- ﴿وَإِنلُ عَلَيْهِمْ نَبَأُ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِن كَانَ كَبِيرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَ تَذَكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَ شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غَمَةً ثُمَّ اقضُوا إِلَيَّ وَ لَا تَنْظُرُونِ﴾ (یونس/۷۱)؛ «سرگذشت نوح را بر آن‌ها بخوان! در آن هنگام که به قوم خود گفت: «ای قوم من! اگر تذکرات من نسبت به آیات الهی، بر شما سنگین (و غیر قابل تحمل) است، (هر کار از دستتان ساخته است بکنید). من بر خدا توکل کرده‌ام! فکر خود و قدرت معبودهایتان را جمع کنید سپس هیچ چیز بر شما پوشیده نماند. (تمام جوانب کارتان را بنگرید) سپس به حیات من پایان دهید، و (لحظه‌ای) مهلت ندهید! (اما توانایی ندارید)» (ترجمه مکارم شیرازی)

غرض بلاغی «كَبِيرَ» در این جا بزرگنمایی لجاجت مردم در عدم پیروی از حضرت نوح

است. هر چند مترجم از قید کثرت «سنگین، مراد از آن بسیار سخت است» استفاده کرده است تا بتواند تفخیم را نشان دهد.

۵- ﴿خَالِدِينَ فِيهَا حَسُنَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا﴾ (فرقان/۷۳۷)؛ «در حالی که جاودانه در آن خواهند ماند چه قرارگاه و محل اقامت خوبی!» (ترجمه مکارم شیرازی)

غرض بلاغی «حَسُنَ» در این جا بزرگنمایی همنشینی با خدا و اهل بیت (ع) است. هر چند مترجم از از واژه «چه» همراه با علامت «!» استفاده کرده است تا بتواند تفخیم را نشان دهد.

۶- ﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبِيرٌ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُنْكَبِرٍ جَبَّارٍ﴾ (غافر/۳۵)؛ «همان‌ها که در آیات خدا بی آنکه دلیلی برایشان آمده باشد به مجادله برمی‌خیزند (این کارشان) خشم عظیمی نزد خداوند و نزد آنان که ایمان آورده‌اند به بار می‌آورد این‌گونه خداوند بر دل هر متکبر جباری مهر می‌نهد!» (ترجمه مکارم شیرازی)

غرض بلاغی «كَبِيرٌ» در اینجا بزرگنمایی خشم خدا در برابر کافران است. هر چند مترجم از ترکیب وصفی استفاده کرده است تا بتواند تفخیم را نشان دهد.

۵- شواهد فاعل ضمیر مستتر

اگر فاعل مستتر باشد، نکره بعد از خود را به عنوان تمییز و منصوب تفسیر کند، مانند آیات زیر:

۱- ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾ (کهف/۵۰)؛ «به یاد آرید زمانی را که به فرشتگان گفتیم: «برای آدم سجده کنید!» آن‌ها همگی سجده کردند جز ابلیس -که از جن بود- و از فرمان پروردگارش بیرون شد آیا (با این حال) او و فرزندان او را به جای من اولیای خود انتخاب می‌کنید، در حالی که آن‌ها دشمن شما هستند؟! (فرمانبرداری از شیطان و فرزندان او را به جای اطاعت خدا) چه جایگزینی بدی است برای ستمکاران!» (ترجمه مکارم شیرازی)

غرض بلاغی «بئس» در این جا بزرگنمایی نافرمانی از امر خداست. هر چند مترجم از کلمه «چه» و علامت «!» استفاده کرده است تا بتواند تفخیم را نشان دهد.

۲- ﴿وَلَا تَتَّخِضُوا مَا نَحَحَّ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (نساء/۲۲)؛ «با زنانی که پدران شما با آن‌ها ازدواج کرده‌اند، هرگز ازدواج نکنید! مگر آنچه در گذشته (پیش از نزول این حکم) انجام شده است؛ زیرا این کار، عملی زشت و تنفرآور و راه نادرستی است.» (ترجمه مکارم شیرازی)

غرض بلاغی «ساء» در این جا بزرگنمایی عمل خلاف شرع است. اگرچه مترجم از کلمه ترکیب وصفی «راه نادرست» استفاده کرده است تا بتواند تفخیم را نشان دهد.

۳- ﴿خَالِدِينَ فِيهِ وَسَاءَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حِمْلًا﴾ (طه/۱۰۱)؛ «در حالی که جاودانه در آن خواهند ماند و بد باری است برای آن‌ها در روز قیامت!» (ترجمه مکارم شیرازی)

غرض بلاغی «ساء» در اینجا بزرگنمایی شرایط جهنم است. اگرچه مترجم از کلمه ترکیب وصفی «بد باری» همراه با علامت «!» استفاده کرده است تا بتواند تفخیم را نشان دهد

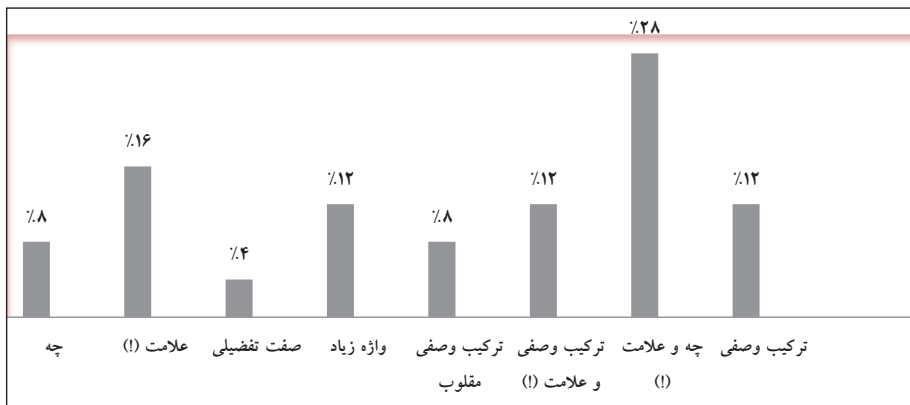
۴- ﴿إِنَّهَا سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا﴾ (فرقان/۶۶)؛ «مسلماً آن (جهنم)، بد جایگاه و بد محلّ اقامتی است!» (ترجمه مکارم شیرازی)

غرض بلاغی «ساء» در اینجا بزرگنمایی شرایط جهنم است. اگرچه مترجم از کلمه ترکیب وصفی «بد جایگاه» همراه با علامت «!» استفاده کرده است تا بتواند تفخیم را نشان دهد.

نتیجه‌گیری

پس از بررسی‌های انجام شده در ساختارهای نحوی افعال «مدح و ذم» مشخص شد که آیت‌الله مکارم شیرازی برای ترجمه این افعال در ساختارهای متفاوت، از واژه‌هایی نظیر: «چه»، «علامت «!»»، صفت تفضیلی، ترکیب‌های وصفی و مقلوب و به صورت انداک از واژگانی که بیان کثرت می‌کنند مانند «بسیار» استفاده کرده‌است. ایشان تلاش کرده‌اند تا از بهترین معادل برای ترجمه این افعال در نشان دادن اغراض بلاغی اعم از تفخیم و مبالغه استفاده کنند تا انتقال معنای آن در زبان فارسی «مقصد» مناسب با پیام زبان عربی «مبدأ» باشد و مخاطب بتواند درک صحیحی از آن به دست آورد. نتایج حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد که مترجم اگرچه با استفاده زیاد از واژه «چه» و «!» در صدد نشان دادن حس هیجان و غلیان درونی موجود در جمله‌های عاطفی و نیز مبالغه و بزرگنمایی درون اسلوب مدح و ذم است ولی لازم به ذکر است که اگر از واژه‌هایی نظیر بسیار که نشان دهنده‌ی تفخیم و مبالغه می‌باشد استفاده می‌کرد ترجمه ارائه شده با بافت زبان مبدأ همگونی مناسب را پیدا می‌کرد.

نتایج حاصل از بررسی آیات نشان می‌دهد که:



كتابتنامه

- قرآن كريم، ترجمه ناصر مكارم شيرازى
- ابن هشام، جمال الدين، ١٩٧٩: مغنى اللبيب عن كتب الاعراب، بتفقه الحاج سيد هادى بنى هاشمى، بيروت: تيريز سوق المسجد الجامع، الطبعة الخامسة.
- الثمانينى، عمر بن ثابت، ٢٠٠٢: الفوائد والقواعد، دراسة و تحقيق: الدكتور عبد الوهاب محمود الكحلّة، بيروت: موسسة الرسالة، الطبعة الاولى.
- أحمد قاسم، محمد، ٢٠٠٢: القواعد الجامعة صرفا و نحوا و أساليب، لبنان: موسسة الحديثة للكتاب طرابلس.
- الانطاكى، محمد، ١٣٨٤: المنهاج فى القواعد و الاعراب، ايران: انتشارات ناصر خسرو، الطبعة السادسة.
- أنبارى، سعيد، ٢٠٠٤: اسرار العربية، حققه محمد بهجة البيطار و عاصم بهجة البيطار، دمشق: دار البشائر، الطبعة الثانية.
- أبى الفداء، محمد، ٢٠٠٥: الكناش فى نحو و التصريف، دراسة و تحقيق الدكتور جودة مبرول محمد، القاهرة: مكتبة الآداب، الطبعة الثانية.
- ابن هشام و يحيى الدين بن عبد الحميد، ٢٠٠١: سبيل الهدى على شرح قطر الندى و بل الصدى، حققه: عبدالجليل العطا البكرى، دمشق: مكتبة دار الفجر، الطبعة الاولى.
- بهاء الدين عبدالله، ابن عقيل، ١٣٨٤: شرح ابن عقيل، تحقيق: محى الدين عبد الحميد، ايران: لقاء قم، چاپ سوم.
- الحمصى، محمد طاهر، ٢٠٠٣: من النحو المبانى الى نحو المعانى، دمشق: دار سعد الدين، الطبعة الاولى.
- سعدالدين، عبدالمحسن، ٢٠٠٨: البيان فى قواعد و الاعراب، دمشق: دار طلاس، الطبعة الثالثة.
- عبد الرحمن، سيوطى، ١٣٨٩: الديجة المرضيه، تحقيق: السيد قاسم الحسينى، ايران: منشورات دارالحكمة قم، الطبعة الثانى عشر.
- عباس، حسن، ١٩٦٦: نحو الوافى، دارالمعارف اسلامى، ايران، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ چهارم.
- عيد، محمد، ٢٠٠٥: النحو المصنّف، قاهرة: ناشر عالم الكتب، الطبعة الاولى.
- عبد الروف، سعد، ١٩٦٠: حاشية الصّبّان على شرح الدشمونى، قاهرة: المكتبة التوفيقية.
- غلابينى، مصطفى، ٢٠٠٧: جامع الدورس العربية، عرض و تطبيق، اردن: دارالمناهج للنشر و التوزيع، الطبعة الاولى.
- الفضلى، عبدالهادى، ٢٠٠٨: مختصر النحو، بيروت: دارو مكتبة الهلال، الطبعة الثامنة عشرة.
- مبرد، ابو عباس محمد بن زيد، ١٩٩٩: المقتضب، تحقيق حسن حمد، بيروت: دارالكتب العلمية.
- مطر جى، محمد، ٢٠٠٠: فى النحو و تطبيقاته، بيروت: دارالنهضة العربية، الطبعة الاولى.

Bibliography

- The Holy Quran, translated by Nasser Makarem Shirazi
- Ibn Hisham, Jamal al-Din, 1979: Mughni al-Labib on the books of the Arabs, with the Hajj sect, Sayyid Hadi Bani Hashemi, Beirut: Tabriz
- Al-Thumani, Omar Ibn Thabit, 2002: Benefits and Rules, Studies and Research: Dr. Abdul Wahab Mahmoud Al-Kahla, Beirut: Al-Risalah Institute, First Edition.
- Ahmad Qasim, Mohammad, 2002: The rules of the community alone and its syntax and methods, Lebanon: Hadith Institute for the Tripoli Book.
- Al-Antaki, Mohammad, 2005: Al-Minhaj Fi Al-Qawa'id wa Al-Arab, Iran: Naser Khosrow Publications, Sadsa Printing.
- Anbari, Saeed, 2004: Secrets of Arabia, the truth of Muhammad Bahjat al-Bitar and

- Asim Bahjat al-Bitar, Damascus: Dar al-Bashair, second edition.
- Abi Al-Fida, Muhammad, 2005: Knowledge in syntax and classification, study and research by Dr. Jude Mabroul Muhammad, Cairo: School of Etiquette, second edition.
 - Ibn Hisham and Yahya al-Din ibn Abd al-Hamid, 2001: Sabil al-Huda on the explanation of Qatar al-Nindi and Bel al-Sadd, jurisprudence: Abdul Jalil al-Ata al-Bakri, Damascus: Dar al-Fajr School, first edition.
 - Baha'u'llah Abdullah, Ibn Aqeel, 2005: Sharh Ibn Aqeel, Research: Mohi-ud-Din Abd al-Hamid, Iran: Meeting of Qom, third edition.
 - Al-Homsi, Mohammad Tahir, 2003: From grammar to meanings, Damascus: Dar Saad al-Din, first edition.
 - Saad al-Din, Abdul Mohsen, 2008: Statement in the rules and the Arabs, Damascus: Dar al-Talas, third edition.
 - Abdul Rahman, Siouti, 1389: Al-Bahja Al-Marzieh, research: Al-Sayyid Qasim Al-Husseini, Iran: Publications of Dar Al-Hikma, Qom, second edition.
 - Abbas, Hassan, 1966: Nahwalwafi, Islamic Encyclopedia, Iran, Tehran: Naser Khosrow Publications, fourth edition.
 - Eid, Muhammad, 2005: Al-Nahw al-Musfi, Cairo: Publisher of the World of Books, first edition.
 - Abd al-Rawf, Sa'd, 1960: The Pattern of Patience on the Explanation of Enmity, Cairo: The Successful Library.
 - Ghalabini, Mustafa, 2007: Comprehensive Arabic courses, width and adaptation, Jordan: Manuals for Publishing and Distribution, first edition.
 - Al-Fadhli, Abdul Hadi, 2008: Summary of grammar, Beirut: Dar Maktab al-Hilal, the twentieth edition.
 - Mubarad, Abu Abbas Muhammad bin Zayd, 1999: Al-Muqtasib, research by Hassan Hamad, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
 - Mutarji, Mohammad, 2000: In its structure and application, Beirut: Dar Al-Nahda Al-Arabiya, first edition.

تحلیل و بررسی قوم سبأ از منظر قرآن کریم و تاریخ

(تاریخ دریافت: ۹۹/۰۴/۲۶ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۸/۰۶)

مهناز مهدی زاده^۱

چکیده

داستان برای همه‌ی انسان‌ها قابل درک و فهم است و اعجاز قرآن در این است که سرگذشت اقوام را با شیواترین الفاظ و بهترین نظم و ترتیب بیان نموده است. به همین جهت یکی از مهم‌ترین اشارات قرآن در این رابطه به قوم سبأ است که هم در سوره‌ی نمل و هم در سوره‌ی سبأ ذکر این داستان آمده است. همچنین با توجه به ذکر این داستان قرآنی در متون تاریخی جنبه تاریخ نگارانه آن نیز مورد بررسی قرار گرفته است. این پژوهش به صورت تحلیلی-توصیفی انجام شده و سعی شده با توجه به ذکر آیات قرآن و معانی آن تحلیل و عبرت‌هایی که می‌توان گرفت و تأثیرش در زندگی انسان‌ها به خصوص جوانان بپردازد که البته این پژوهش در نوع خودش جدید و بی‌بدیل است؛ بنابراین هدف از مطالعه سرگذشت اقوام و مطالعه قصص قرآنی، تکرار نکردن اشتباهات گذشتگان، آگاهی از رسالت انسان در جهان هستی و داشتن حیات طیبه و حرکت به سوی کمال است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، داستان‌های قرآنی، قوم سبأ و تاریخ و عبرت‌ها.

۱. مقدمه

مقال قرآن تأکید دارد که تاریخ گذشتگان، یک منبع شناخت و معرفت است و به انسان آگاهی و بینش می‌دهد. استاد مطهری نیز در این مورد می‌نویسد: «قرآن به‌طور صریح و قاطع تاریخ را برای مطالعه عرضه می‌دارد. پس تاریخ هم خودش یک منبع برای شناخت است ... یعنی بروید آثار تاریخی را مطالعه کنید و بعد ببینید که زندگی و جامعه‌ی بشر چه تحولات تاریخی پیدا کرده است.» (مطهری، ۱۳۷۷: ۷۸)

هیچ کتابی اعم از کتب مقدس یا کتب دیگر نیست که تاریخی به قدمت و در عین حال تاریخی‌چهره‌ای به روشنی قرآن داشته باشد. امروزه حتی اسلام‌شناسان اذعان دارند که رقیبانه یا

(۱) استادیار گروه زبان و ادبیات عرب، دانشگاه فرهنگیان واحد بنت‌الهدی صدر فردوس، ایمیل: mahdzade.mahnaz@yahoo.com

به ندرت خصمانه به فرهنگ اسلام و تاریخ قرآن می‌نگرند؛ به این حقیقت که قرآن بی افزود و کاست همان است که در زمان حیات رسول (ص) توسط کاتبان وحی با نوشت افزارهای ساده و ابتدایی نوشته شده و سرانجام در عصر عثمان بیش از بیست و هشت هجری به صورت مدون و به نام مصحف امام در پنج یا شش نسخه، به خط کوفی فاقد نقطه و نشان و علامات اعراب و سجاوندی نوشته شده و به اقطار و مراکز فرهنگی و سیاسی مهم جهان اسلام ارسال شده است.

«داستان به مفهوم گسترده‌ی آن پدیده‌ای است هنری که ساختار هندسی ویژه‌ای دارد. داستان نویس، یک یا چند حادثه و نیز وضعیت‌ها، شخصیت‌ها و محیط‌ها را برمی‌گزیند و آن‌ها را به زبانی تعبیر می‌کند.» (بستانی، ۱۳۸۶، ۱: ۱۳)

شیوه‌ی نقل داستان در قرآن ارائه‌ی تصویری کاملاً واقعی و صادق از حوادث و سرگذشت‌های عبرت آمیزی است که خداوند توانا آن‌ها را در قالب هنری و با بیان، اسلوب و تصویرگری‌های زنده و پویا دوباره احیا کرده است. قصه در قرآن خبر و سرگذشت حق، واقع و صادقی است که خداوند علیم برای تقویت روش هدایت، عبرت و تفکر بشر آن را با بیانی موجز نقل کرده است. لذا در موضوع، شخصیت، حوادث و سایر عناصر داستانی قرآن، تخیل و آفرینش ذهنی راه ندارد و آن چه هست جز حقیقت نیست. در قصه‌های قرآن آفرینش هنری تنها به نحوه‌ی بیان قصه‌ها برمی‌گردد.» (عباس نژاد، ۱۳۸۵: ۴۳۹-۴۴۱ با تلخیص و تصرف)

در پاسخ به این سؤال که چرا قرآن در طرح حقایق خود بیشتر از زبان و قالب داستان استفاده کرده است؟ باید گفت در درجه‌ی نخست پاسخ این سؤال به هدف نزول قرآن باز می‌گردد. قرآن کتابی است که برای هدایت انسان نازل شده و همه‌ی طبقات را صرف نظر از ویژگی‌های فردی، اجتماعی، فرهنگی و ... مورد خطاب قرار می‌دهد؛ از این رو باید زبانی را انتخاب کند که برای همگان قابل فهم و دارای جاذبه باشد.

ولی شاید اولین کتابی که به‌طور مستقل به موضوع داستان‌های پیامبران پرداخته، کتاب «قصص الانبیاء» ابواسحاق ابراهیم بن منصور بن خلف نیشابوری، نگاشته شده در قرن پنجم باشد. در دوران بعدی هم توجه به این موضوع ادامه داشت ولی اوج توجهات و کثرت تألیفات به قرن اخیر برمی‌گردد؛ به طوری که آثار نگاشته شده با این موضوع در سده‌ی گذشته با تمام دوران پیش از آن برابری کرده و بلکه افزون‌تر است. راجع به ضرورت و اهمیت تحقیق نیز گفته شده انسان‌ها دائماً نیاز به تفکر و یادآوری دارند، چون فراموش کارند. تعداد زیاد پیامبران الهی مؤید این موضوع است. به نظر می‌رسد موضوع بیان عبرت‌های قرآن از دیدگاه‌های گوناگون با بیان‌ها و قلم‌های متفاوت ضرورت دارد.

پیشینه پژوهش

در رابطه با ابعاد مختلف قرآن کریم از جمله قصص قرآنی و بلاغت و مضامین قرآن و... تحقیقات بی شماری صورت گرفته است پژوهشگران و ادیبان زیادی در قالب کتاب، مقاله، رساله و ... به بررسی زیبایی های ادبی و بلاغی و تاریخی قرآن کریم پرداخته اند. همچنین مقالاتی در رابطه با قوم سبا از منظر قرآن نگاشته شده که از این میان میتوان به چند نمونه اشاره کرد:

۱- قوم سبا و سد مارب نوشته آقای مسعود عباسی جاهد، بشارت، پرتال جامع علوم انسانی، شماره ۵۹، سال ۱۳۸۶

۲- در پژوهشکده باقر العلوم در قسمت مقالات علوم انسانی و اسلامی مقاله ای تحت عنوان قوم سبا نوشته ی آقای علی محمودی ذکر شده که راجع به موقعیت جغرافیایی قوم سبا و سد مارب مطالبی آمده است

۳- در فصل نامه ی هفت آسمان دوره ۱۷، تابستان ۱۳۹۴، صفحه ۱۰۹ تا ۱۲۶، مقاله ای تحت عنوان حاکمیت زن از نگاه عهد قدیم و قرآن کریم با تکیه بر داستان ملکه سبا نوشته خانم فاطمه عقیلی آورده شده است.

در کل مقالات زیادی درباره پیامبر قوم سبا، حضرت سلیمان و علت عذاب قوم سبا و سد مارب العظیم و علت انحطاط قوم سبا نوشته شده ولی پژوهش و تحقیقی که درباره قوم سبا و تاریخ آن ها به طور کامل و جامع نگاشته نشده و می توان گفت این مقاله کار نسبتا جدید و کاملی است که هم داستان این قوم و سد مارب و نحوه حاکمیتشان و پیامبرشان حضرت سلیمان(ع) و حتی چگونگی ایمان آوردن این قوم بدست سلیمان نبی(ع) و سرانجام انحطاط آن ها به طور کامل و مختصر تحقیق شده که در نوع خودش جدید می باشد.

سوال تحقیق:

تحلیل و بررسی قوم سبا از منظر قرآن کریم و تاریخ چگونه صورت گرفته است؟

۲. ادبیات پژوهش

۲.۱. قوم سبا در عهد قدیم-تورات

در کتاب تورات در مورد قوم سبا فقط از دیدار ملکه بلقیس با سلیمان گزارشی آمده که چون بلقیس از شهرت سلیمان باخبر شد به اورشلیم سفر کرد و با خود ادویه و جواهرات آورد و در حدود چهار تن طلا را به سلیمان تقدیم کرد. زمانی که هدایا را به سلیمان اهدا کرد، سلیمان نپذیرفت و هدایایی بهتر از آنچه که بلقیس آورده بود را به او داد و چون پیامبران هدایا را نمی پذیرفتند، بلقیس دانست که او از انسان های پاک و برگزیده و از پیامبران

الهی است که مردم را به راه راست هدایت می‌کند. (کتاب مقدس، عهد قدیم، کتاب دوم تواریخ، بخش نهم)

۲.۲. قوم سبأ در متون تاریخی و تفسیری

«مردمان شبه جزیره‌ی عربستان به دو قسمت عمده تقسیم می‌شوند:

قحطانی‌ها که در خاک یمن و زمین‌های مجاور آن سکونت داشته‌اند و نسب آنان به قحطان یا یقطان بن عامر و ارفخشاد و سام منتهی می‌گردد.

اسماعیلی یا عدنانی که در حجاز و نجد و اراضی میانه‌ی جزیره‌ی عربستان سکونت دارند و نژادشان به ابراهیم و هاجر می‌رسد. این‌ها را عدنانی، مضری، معدی نیز می‌گویند. چون نام یکی از نیاکان آنان عدنان - مضر - معد بوده است.

و چون خاک یمن حاصل خیز بوده، قحطانی‌ها زودتر از عدنانی‌ها متمدن شده‌اند. دولت‌های حمیر، سبأ، کهلان و غیره از میان اقوام قحطانی برخاسته و با فرعون‌های مصر و پادشاهان بابل و آشور همزمان بوده‌اند. از شهرهای نامی آنان مأرب، صنعا و سبأ می‌باشد.» (زیدان، ۱۳۸۴: ۸)

قسمت جنوبی شبه جزیره از قرن‌ها پیش از میلاد دارای حکومت‌هایی بوده است، اما وضع دقیق آن‌ها هنوز هم به درستی روشن نیست. در میان این دولت‌ها سبأ دارای اهمیتی خاص است و چنانکه جنوب شبه جزیره‌ی عربستان مرکز تأسیس حکومت‌ها بوده است، سبأ در بین دولت‌های جنوبی حکومت بزرگ منطقه به شمار رفته است. قدرت سیاسی و نظامی و بازرگانی سبأ توانست به تدریج حکومت‌های پراکنده‌ی جنوب را زیر پوشش حکومت مستقل و گسترده‌ی خود در آورد و دامنه‌ی سلطه‌ی خود را تا به آفریقا بکشاند. «سبائیان تقریباً نه قرن بر این منطقه حکومت کردند و منطقه‌ی نفوذ خود را گسترش دادند و راه بازرگانی اقیانوس هند به دریای سرخ را در دست گرفتند. ادویه‌ی هند و دانه‌های معطر یمن (کندر) از طریق باب المندب به دریای سرخ و از آن جا به خلیج عقبه و کنار دریای متوسط می‌رفت. دولت سبائیان تا یکصد و پانزده پیش از میلاد دوام یافته است.» (شهیدی ۱۳۸۳؛ ۹ - ۱۲ با تلخیص)

«فرستادگانی که بطلمیوس دوم و پادشاهان موریای، چندره گوپتا و اسوکا، نزد یکدیگر روانه می‌کردند و زنان و گاوان و مرم‌هندی که بطلمیوس در رژه‌ی دسته‌های پیروزی خود در ۲۷۱ سال پیش از میلاد نمایش می‌داد، شاید همه در بندرهای سبائی با کشتی فرستاده می‌شدند.» (حورانی، ۱۳۳۸: ۲۹)

همچنین «راه خشکی از یمن به سوریه که از میان بیابان به موازات دریای سرخ کشیده شده، در آن زمان به وسیله‌ی سبائیان به کار می‌رفته است.» (همان: ۱۰)

گرچه ساکنین عربستان جنوبی در طول تاریخ قبل از اسلام ممالکی مانند معین، سبأ، قتبان، اوسان، حضرموت و حمیر پدید آورده‌اند، اما مشهورترین، نیرومندترین و طولانی‌ترین آن‌ها تمدن سبأ است.

حکومت سبأ ابتدا به دست مکرب‌ها یا کاهنان در میان سال‌های ۱۰۰۰ ق.م تا ۴۵۰ ق.م و پایتخت آن «صرواح» بود. آنگاه حکومت از مکرب‌ها به ملوک سبأ و پایتخت به مأرب انتقال یافت و در این دوران بنای سد عظیم و تاریخی مأرب صورت گرفت. در پایان دوره‌ی قبل از اسلام، ایرانیان به سرزمین سبأ لشکرکشی می‌کنند و حکومت ایران جای حکومت حبشی را می‌گیرد.» (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۸۸، ۳۱۶ - ۳۱۸ با تلخیص)

«لشکریان انوشیروان و حکامی که وی بر یمن گماشت با قریش حُسن سلوک به خرج می‌دادند و آنان را تقویت می‌کردند و کعبه را محترم می‌شمردند و بعضی بنای شادروان کعبه را به انوشیروان نسبت می‌دهند. مقتضیات سیاسی نیز ایجاب می‌کرد که انوشیروان چنین رویه‌ای را پیش گیرد؛ زیرا در مقابل مسیحیان ساکن عربستان که روابط دینی، ایشان را با روم می‌پیوسته انوشیروان هم بایستی از قریش و کعبه طرفداری کند و آنان را با دولت ایران موافق ساخته برای کمک در لشکرکشی‌های او به روم یا حفظ کاروان تجارت ایران از همراهی ایشان استفاده نماید.» (خزائلی، ۱۳۷۸: ۱۶۰)

«و بعضی از مفسران گویند که شهر سبأ یک شهر نبود، بلکه دوازده شهر بود که همه‌ی این دوازده شهر آباد بودند با سدها و بندها، مهار و گردآوری آب، جوی‌های روان و باغات پر میوه و همه‌ی این دوازده شهر را حصار بود یک فرسنگ در یک فرسنگ، با مردمانی ثروتمند با خواست و مال فراوان. چون ناسپاسی کردند و شکر نگزاردند، خدای تعالی دوازده پیامبر برایشان فرستاد تا آنان را به پرستش خدای تعالی و شکر نعمت‌های فراوانی که آنان را بود آگاه سازند. پس این دوازده پیامبر گفتند: این نعمت‌ها را خدای به فضل و بزرگی خویش به شما داده است، بخورید و خدای عزوجل را از این همه نِعَم و فراوانی شکرگزار باشید ... ایشان گفتند: این نعمت‌های ما از خدای نیست. پس روی از پیامبران بگردانیدند و به گفته‌ی آنان گوش ندادند و ایمان نیاوردند. هر چه آن پیامبران آنان را بگفتند و نصیحت کردند و دعوت نمودند، سود نداشت. پس خدای تعالی چون این نافرمانی از آنان دید و دانست دعوت آنان برای شکرگزاری سودی ندارد، همه‌ی آن نعم را برایشان زوال گردانید.» (نیشابوری، ۱۳۸۹: ۵۱۰)

«حال سلیمان چنان بود که چون بر تخت خود می‌نشست، همه‌ی پرندگان که خداوند رام او کرده بود، می‌آمدند تخت نشین و کسانی را که بر فرش‌های اطراف آن نشسته بودند، زیر سایه بال‌های خود می‌گرفتند تا از جای استقرار او (هدهد) خورشید به دامان سلیمان تابید. سلیمان سر برداشت و همان‌طور که خداوند در قرآن حکایت فرموده است، گفت: مرا چه شده که هدهد را نمی‌بینم.» (بحرانی، ۱۳۸۹، ۷: ۱۸)

«عبداللہ بن عباس گفت: سبب تَفَقُّدِ سلیمان هُدُودِ رَأْن بود که جای هُدُودِ برابر چشم سلیمان بود، آنجا که اگر از جای خود برفتی آفتاب در چشم سلیمان افتادی. چون هُدُودِ برفت جای از او خالی ماند. آفتاب بر روی و چشم سلیمان آمد. او گفت: ﴿مَا لِي لَا أَرَى الْهُدُودَ﴾ (نمل: ۲۰) عریف مرغان را بخواند - کرکس را - و گفتند: عقاب را و گفت: هدهد کجا رفته است؟ گفت: یا رسول الله! من ندانم و من او را نفرستاده‌ام جایی. سلیمان عند آن خشم گرفت گفت: ﴿لَا عَذْبَنَهُ عَذَابًا شَدِيدًا﴾ (نمل: ۲۱) آنگه عقاب را بخواند و گفت: برو هدهد را بجوی و پیش من آر. عقاب هوا گرفت. چندان در هوا برفت که همه‌ی زمین در پیش او بود چون طبقی در پیش یکی از ما. در نگرید از چپ و راست. نگاه کرد هُدُودِ را دید که از جانب یمن می‌آمد. آهنگ او کرد. چون به او رسید خواست تا به چنگال به او یازد. هُدُودِ گفت: به آن خدای که تو را این قووت داد و مرا اسیر و ضعیف تو کرد که رحمت کنی بر من ضعیف و مرا نرنجانی! عقاب دست بداشت و گفت: وَيَحْكَا! سلیمان سوگند خورده است که تو را عذابی سخت کند تا بکشد. گفت: چیزی دیگر نگفت؟ گفت: بلی. گفت: یا حجتی روشن بیاورد. گفت: من دانستم که سلیمان پادشاهی عادل است، ظلم نکند و روا ندارد که به ناحق عذاب کند. من حجتی روشن دارم. آنگه برفتند به یک جای تا پیش سلیمان شدند. عقاب پیش رفت و گفت: آوردمش یا رسول الله! گفت: بیارش. هُدُودِ پیش تخت سلیمان پر در پای افکند و بر زمین می‌کشید به تواضع و مذلت تا پیش سلیمان رفت. سلیمان سر او بگرفت و او را پیش کشید و گفت: کجا بودی؟ من امروز تو را عذابی کنم که عبرت جهانیان شوی! هُدُودِ گفت: یا نبی الله! یاد کن آن روز که تو پیش خدا بایستی. چون سلیمان این بشنید، رویش زرد شد و دست از او بداشت. گفت: آخر کجا بودی؟» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۶، ۱۵: ۲۹ و ۳۰)

«آورده‌اند که چون هُدُودِ باز آمد و عذر خویش بگفت، سلیمان گفت بنگرم تا این عذر که می‌آری راست است یا دروغ، اگر دروغ است تو را عذابی سخت کنم. جبرئیل امین آمد آن ساعت از درگاه عزت که: یا سلیمان مر آن مرغک ضعیف را تهدید می‌کنی که باش تا در کار تو بنگرم که راست می‌گویی یا دروغ؟! یا سلیمان از مرغی ضعیف به عذری ضعیف چرا بسنده نکنی و به درخواست صدق از وی چه تهدید کنی؟ چرا از ما نیاموزی معاملات با بندگان؟ آن کافر بینی که در دریا نشیند در کشتی و باد کژ بر آید و آن کشتی در تلاطم امواج افتد؟ کافران از غرق بترسند، بت را بیندازند و به زبان عذر دروغ آورند. چون از دریا بیرون آیند و از غرق خلاص یابند، دیگر باره بت پرستند و به کفر خویش باز گردند. من به دروغ آن‌ها ننگرم و آن عذر دروغشان بپذیرم و از غرق نجات دهم. یا عجب! از کافر دروغ زن، عذر می‌پذیرم و به دروغ و خیانت او ننگرم، چه گویی مرد مسلمان که عذر آرد به گناه خویش از سر صدق و ایمان خویش، چو عذرش نپذیرم.» (مبیدی، ۱۳۸۹، ۷: ۲۱۴ و ۲۱۵)

قوم سبأ در ادبیات عرب تجلی بسیار کرده و پند و مَثَلِ بسیاری از داستان آنان گرفته شده

که به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

«أیدی سبأ» در پراکندگی به دست‌های سبأ مثل زنند و گویند: ذهبوا اسیدی سبأ، یعنی پراکنده شدند و رفتند؛ و اصل آن مربوط به داستان سبأ و سیل عَرم است که آن سرزمین را ویران کرد و مردمان آن را پراکنده ساخت. «(ثعالبی نیشابوری، ۱۳۷۶: ۵۶)»
«فأرة العَرم»: هر ناتوان که بتواند کاری بزرگ انجام دهد یا حقیر خواری که امری سترگ از او سر بزند یا زیان و گزند عظیم را سبب شود به موش عرم مانند کنند.

جاحظ گفته: مردم گمان ندارند که سبب ویرانی سرزمین سبأ سیلی بود؛ و اما سبب تراویدن آب و شکستن بند آب نیز موشی بود. خداوند فرموده: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِم سَيْلَ الْعَرَمِ﴾ (سبأ: ۱۶) و عَرم عبارت بود از بندی که مردم ساخته بودند تا سیل نیاید و مردم را از میان نبرد، اما موشی آن را سوراخ کرد تا شگفتی عظیمی باشد. همان‌سان که آب طوفان (نوح) از چاله‌ی تنوری جوشید تا مایه‌ی عبرت و پند استواری باشد. حکم بن عمرو البهرانی درباره‌ی این موش گفته:

خَرَقَتْ فَأَرَةً بِأَنْفِ فَيْئَلٍ عَرَمًا مُّحَكِّمَ الْأَسَاسِ بَصْخَرِ
فَجَرَّتْهُ وَكَانَ جِيْلَانٌ عَنْهُ عَاجِزًا لِّوَيْرُومِهِ بَعْدَ دَهْرِ

یعنی: موش با پوز ناتوان خود بندی را که پی آن با سنگ‌های درشت استوار شده بود سوراخ کرد، بندی که کارگران بسیار سلطان اگر می‌خواستند آن را ویران کنند حتی پس از روزگاری دراز از آن کار ناتوان می‌ماندند. «(ثعالبی نیشابوری، ۱۳۷۶: ۴۰۳)»

۳.۲. سرگذشت قوم سبأ در قرآن

از قوم سبأ در دو سوره‌ی قرآن کریم یاد شده است؛ نخست در سوره‌ی نمل و در رابطه‌ی برخوردار سلیمان با ملکه آن سرزمین و دیگر در سوره‌ی سبأ در مورد فراوانی نعمت در این سرزمین و کفران نعمت سبائیان.

قوم سبأ جمعیتی بودند که در جنوب شبه جزیره‌ی عربستان می‌زیسته و دارای تمدنی درخشان بوده‌اند. ناحیه‌ی جنوبی عربستان دو ویژگی منحصر به فرد نسبت به دیگر مناطق آن داشته و دارد. نخست وضعیت آب و هوایی متفاوت و بارندگی بیشتر و دیگر موقعیت جغرافیایی خاص. کاروان‌های تجاری هند که به مقصد شام و اروپا بارگیری کرده، یا در بنادر یمن باراندازی کرده و سپس بقیه‌ی مسیر را در خشکی و در حاشیه‌ی دریای سرخ می‌پیمودند و یا از طریق باب المنذب و دریای سرخ خود را به مدیترانه می‌رسانند که در صورت دوم نیز یمنی‌ها در متن این ترانزیت بودند.

«خاک یمن گسترده و حاصلخیز بود، اما علی‌رغم این آمادگی، چون رودخانه‌ی مهمی نداشت از آن بهره‌برداری نمی‌شد. باران‌های سیلابی که در کوهستان‌ها می‌بارید، اغلب در

دشت‌ها به هدر می‌رفت. برای غلبه بر این مشکل مردم این ناحیه به فکر سدسازی افتادند و سدهایی بنا نمودند که از همه مهم‌تر و پرآب‌تر سد «مأرب» بود. مأرب شهری بود که در انتهای دره‌ی بزرگی قرار داشت و سیل‌های عظیم کوه‌های صراء از کنار آن می‌گذشت. در دهانه‌ی این دره و دامنه‌ی دو کوه «بلق» سد عظیم و مستحکمی بنا کرده و مجاری مختلف آب در آن ایجاد نمودند.» (ملبویی، ۱۳۷۶: ۱۰۵)

به زودی ذخیره‌ی آب پشت سد زیاد شد، طوری که با استفاده از آن توانستند باغ‌های بسیار زیبا و کشتزارهای وسیع ایجاد کنند. قریه‌های آباد این سرزمین تقریباً به هم متصل بود و سایه‌های گسترده‌ی درختان دست به دست هم داده و میوه‌های فراوانی بر شاخسار آنان ظاهر شده بود. وفور نعمت آمیخته با امنیت، محیطی بسیار مرفه برای زندگی آنان آماده ساخته بود. ﴿لَقَدْ كَانَ لِسِبْأٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَ شِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَ اشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَ رَبُّ عَفُورٌ﴾ (سبأ: ۱۵) اما آنان قدر این همه نعمت را ندانسته، خدا را به دست فراموشی سپرده و به کفران نعمت مشغول شدند. همچنین به فخرفروشی پرداخته و به اختلافات طبقاتی دامن زدند. از جمله مواردی که درباره اهالی یمن و صاحبان سد آمده، این که آن‌ها مغرور شده و بدمستی کردند و از پروردگار درخواست کردند مقداری از باغ‌ها را خشک کند تا فقرا نتوانند از آن استفاده کنند، مشکلی که بسیاری از اشراف دچار آن هستند. آن‌ها از پروردگار خواستند سفرهایشان را طولانی کند تا آن‌هایی که مرکب ندارند نتوانند به باغ‌های عظیم آن‌ها دسترسی داشته باشند. گویی سفر از افتخارات و نشانه‌ی قدرت و ثروتشان بود. آن‌ها با این عملشان به خودشان ستم کردند و قرآن می‌فرماید: «آنان را چنان مجازات کردیم و زندگی‌شان را در هم پیچیدیم که ایشان را سرگذشت و داستان و اخباری برای دیگران قرار دادیم. آنان چنان متلاشی شدند که هر گروهی به سویی رفتند و به‌گونه‌ای از هم دور شدند که اگر می‌خواستند یکدیگر را پیدا کنند، یک عمر باید در سفر باشند» این صحنه با زبان حال می‌گوید: «سرزمین وجود انسان نیز چنین است که مرگ انسان در دل زندگی او نهفته شده و همان چیزی که یک روز مایه‌ی حیات و آبادانی اوست روز دیگر ممکن است عامل مرگ و ویرانی گردد.» (مکارم شیرازی، المیزان، تفسیر سوره‌ی سبأ، جلد ۱: ۴۶۸)

موش‌های صحرائی دور از چشم مردم مغرور و مست به دیواره‌ی این سد خاکی روی آورده و آن را از درون سست کردند. ناگهان باران شدیدی بارید و سیلاب عظیمی حرکت کرد، دیواره‌های سد که دیگر قادر به تحمل فشار سیلاب نبود، یک مرتبه درهم شکست و آب‌های بسیار زیادی که پشت سد متراکم بود ناگهان بیرون ریخت و تمام آبادی‌ها، باغ‌ها، کشتزارها و چهارپایان را تباہ کرد و خانه‌های مجلل را ویران نمود. دیری نپایید که آن سرزمین آباد به صحرائی خشک و بی‌آب و علف مبدل شد و از آن همه باغ‌های خرم و اشجار بارور تنها چند درخت تلخ «اراک» و «شوره‌گز» و اندکی درخت «سدر» بر جای ماند.

﴿فَاعْرُضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرْمِ وَ بَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِي أُكُلِ حَمْطٍ وَأَثَلٍ وَ شَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ﴾ (سبأ: ۱۶)

و این عقوبت ناسپاسان است.

﴿ذَلِكَ جَزَائِنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَ هَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ﴾ (سبأ: ۱۷)

موضوع دیگری که مربوط به سرگذشت قوم سبأ در قرآن می‌شود، دیدار ملکه‌ی آنان با حضرت سلیمان (ع) است، بی‌آنکه نام ملکه را بیان کرده باشد، ولی مفسران گفته‌اند نام وی بلقیس و از دختران خاندان تبع بوده است.

جریان بر طبق روایت قرآن بدین صورت بوده است که روزی سلیمان نبی از وضعیت هدهد جویا شد، ولی او را نیافت و گفت: چرا هدهد را میان پرندگان نمی‌بینم؟ آیا هم اکنون که از او جویا شدم، ناپیدا است یا قبلاً که من در جریان نبوده‌ام غایب گشته است؟ از این گذشته، چگونه بدون اطلاع من رفته است؟ آثار خشم و نگرانی در چهره‌ی سلیمان هویدا شد و تصمیم گرفت هدهد را به تناسب گناه او، عذابی سخت دهد یا بکشد و اگر دلیلی واضح و روشن بیاورد که بیانگر عذر او در آن غیبت باشد، از او بگذرد. غیبت هدهد چندان طول نکشید و پس از مدتی نزد حضرت سلیمان (ع) بازگشت و بدو گفت: من از ماجرای اطلاع یافته‌ام که شما از آن بی‌خبرید؛ از کشور سبأ نزد شما بر می‌گردم و خبری دقیق برایتان دارم. سلیمان به او اجازه داد تا آنچه را دیده، باز گوید. هدهد گفت: در آن کشور بانویی را دیدم که فرمانروایی می‌کرد و از تمام وسایل و ابزار قدرت و انواع نعمت‌ها برخوردار بود و تختی بزرگ و زرین داشت که به انواع جواهرات آراسته بود، ولی با وجود نعمت‌هایی که خداوند به مردم آن کشور ارزانی داشته بود، نعمت‌های خدا را سپاس نمی‌گفتند و وی را پرستش نمی‌کردند، بلکه خورشید را می‌پرستیدند و به جای خدا در برابر آن سجده می‌کردند.

شیطان آن‌ها را فریب داده و دل‌های آن‌ها را از راه مستقیم منحرف ساخته بود و از سجده بر خدایی که تنها وی سزاوار پرستش است بازداشته است؛ همان خدایی که از آسمان باران می‌فرستد و از دل زمین گیاه می‌رویانند و به نیت‌هایی که در سینه‌هاست و اعمالی که از انسان سر می‌زند واقف و آگاه است. خداوندی که جز او معبودی نیست و او صاحب عرش باعظمت و ملک بی‌نهایت است. آنگاه که هدهد سخنان خود را به پایان رساند، سلیمان به او پاسخ داد: به زودی در مورد مطالبی که گفتی، تحقیق و بررسی خواهیم کرد تا مشخص شود آیا صادقانه سخن می‌گویی و یا سخنان دروغ و برای فرار از مجازات است، بر مبنای حقایقی که روشن شود، درباره‌ی تو حکم و داوری خواهم کرد.

﴿وَ تَقَفَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدُودَ أَمْ كَانَ مِنَ الْعَائِيْنِ، لِأَعْدْبَنَهُ عَدَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لِيَأْتِيَنِي بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ، فَمَكَتْ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ نَحْطُ بِهِ وَ جَنَّتِكَ مِنْ سَبَأٍ بَنِيَا يُقْبِنُ، إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَ أُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ، وَجَدْتُهَا وَ قَوْمَهَا يَسْجُدُونَ

لِلشَّمْسِ مِنْ دُونَ اللَّهِ وَ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ، أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَ مَا تُعْلِنُونَ، اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ، قَالَ سَنْظُرُكَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿نمل: ۲۷-۲۰﴾

برای این که حقیقت گفته‌ی هُدُود روشن شود، سلیمان به او نامه‌ای سپرد و فرمان داد آن را نزد بلقیس بفرستد و سفارش نمود که مراقب او و قومش بوده و به سخنانی که در مورد نامه رد و بدل می‌کنند، گوش فرا دهد. هُدُود به پرواز درآمد و نامه‌ی سلیمان را به کشور سبأ برد و مقابل بلقیس افکند. بلقیس نامه را برگرفت و آن را گشود و مطالب آن را خواند و سپس سران و بزرگان مملکت خویش را گردآورده و به آن‌ها گفت: ای قوم، این نامه از سلیمان پادشاه به من رسیده و متن آن چنین است: بسم الله الرحمن الرحيم، بر من برتری نجوید و تسلیم امر من شوید. پس از خواندن نامه، بلقیس سخن خود را متوجه درباریان اطراف خود کرد و نسبت به موضوع این نامه با آن‌ها به مشورت پرداخت و به آن‌ها گفت: نظر خود را در مورد این امر مهم بیان کنید، زیرا در این مورد من جز با مشورت شما دستوری صادر نمی‌کنم. حاضران به وی پاسخ دادند: ما از توان و قدرت فوق‌العاده و نیروی فراوانی برخورداریم و برای نبرد آمادگی کامل داریم، ولی تصمیم را به شما وامی‌گذاریم، هرگونه دستور دهید فرمان خواهیم برد. ﴿أَذْهَبْ بَكِتَابِي هَذَا فَالِقَهُ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ، قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ، إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَيَّ وَ اتُونِي مُسْلِمِينَ، قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ، قَالُوا نَحْنُ أَوْلَاوُ قُوَّةٍ وَ أَوْلَاوُ بَأْسٍ شَدِيدٍ وَ الْأَمْرُ إِلَيْكَ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾ (نمل: ۲۸-۳۳)

بلقیس احساس کرد که قوم او به جنگ تمایل دارند. او رهبری عاقل و اندیشمند و دوران‌دیش بود؛ لذا خواست زیان و خسارت‌های جنگ را به ویژه بر طرفی که شکست بخورد، برای آنان روشن سازد، از این رو به آنان گفت: هر گاه پادشاهان برای جنگ و نبرد وارد کشوری شوند آن را ویران ساخته و هر آن چه در آن جا هست از بین می‌برند و به مردم آن سامان اهانت روا می‌دارند؛ بنابراین اگر آنان بر ما پیروز شوند، این گونه با ما رفتار خواهند کرد و سپس نظریه‌ی خود را ابراز داشته و گفت: من تصمیم دارم فرستادگانی همراه با هدایایی ارزشمند نزد سلیمان و قوم او بفرستم و منتظر تأثیر هدایا در دل آنان باشم، اگر سلیمان این هدایا را بپذیرد مشخص می‌شود که او پادشاه است و به آنچه پادشاهان خرسند می‌شوند، شادمان می‌گردد و اگر پیامبر باشد آن‌ها را پذیرا نشده و به چیزی جز ایمان آوردن ما به آیینش راضی نخواهد شد.

از سویی فرستادگان ما با اخبار دقیقی که از قدرت و توان او کسب می‌کنند، نزد من باز خواهند گشت. هیئت اعزامی بلقیس با هدایای بسیار ارزشمندی رهسپار فلسطین شدند. این گروه وقتی به آن سامان رسیدند، مملکتی بزرگ و پهناور و کاخ‌های باشکوه و لشکری

انبوه ملاحظه کردند که کشور سبأ در برابر آن ناچیز بود. هنگامی که فرستادگان بلقیس به دربار سلیمان بار یافتند هدیه‌ی بلقیس را به او تقدیم داشتند، ولی سلیمان آن را نپذیرفت؛ زیرا وی به طمع مال و دارایی و هدیه، نامه نفرستاده بود، بلکه سلیمان خواسته بود به خدا ایمان آورده و از دین او پیروی کرده و دست از پرستش خورشید بردارد.

از این رو سلیمان فرستادگان را مخاطب ساخت و فرمود: آیا برای من مال به هدیه آورده‌اید، حال آن که خداوند بهتر از اموالی که به شما داده به من عنایت کرده است؛ چنان که به من مُلک و سلطنت بخشید و جن و انس و باد و پرندگان را مسخر من گرداند و به من نبوت و پیامبری عطا کرد، لذا من طمعی در مال ندارم، بلکه خواهان هدایت شما هستم. سپس رئیس فرستادگان را مورد خطاب قرار داد و گفت: نزد قوم خود باز گرد و هدایا را بر گردان و آنچه درباره‌ی مملکت و قدرت و توان ما و پرستشی که برای خدا انجام می‌دهیم مشاهده کردی، به اطلاع آنان برسان. اگر فرمان برده و ایمان آوردند که نجات یافته‌اند و اگر بر کفر خود باقی بمانند، با سپاهی گران به نبرد آنان خواهیم آمد که توان مقاومت در برابر آن را نداشته باشند و آن‌ها را از شهرشان به صورت اسیران و بردگان، خوار و ذلیلانه بیرون خواهیم راند. ﴿قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَ جَعَلُوا أَعْرَءَ أَهْلِهَا أَذْلَةً وَ كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ، وَ إِنِّي مُرْسَلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَظِرَةٌ بِمِ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ، فَلَمَّا جَاءَ سَلِيمَانَ قَالَ أَ تُمَدُّونَنِي بِمَالٍ فَمَا آتَانِي اللَّهُ خَيْرٌ مِّمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ، أَرْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَ لَنَخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذْلَةً وَ هُمْ صَاغِرُونَ﴾ (نمل: ۳۷-۳۴)

فرستادگان بلقیس بازگشتند و ملکه‌ی خود را در جریان مشاهداتی که از قدرت و شوکت سلیمان و نپذیرفتن هدایا داشتند، قرار دادند و تأکید کردند که سلیمان سوگند یاد نموده و تهدید کرده است در صورتی که از حضور در کشور وی خودداری کنید به نبردتان خواهد آمد.

اینجا بود که بلقیس دانست سلیمان، پیامبر و فرستاده‌ی خداست و در تهدید خود صادقانه عمل خواهد کرد و توان مخالفت او را ندارد. از این رو همراه با اشراف و بزرگان قوم خود به تدارک ساز و برگ حرکت به سوی وی پرداخت. سلیمان که از حرکت بلقیس آگاه شد، خواست برخی از نعمت‌هایی را که خداوند به عنوان معجزه به او عنایت کرده بود، به بلقیس ارائه دهد تا دلیلی بر پیامبری او باشد.

از این رو به جنیانی که پیرامون او بودند گفت: کدام یک از شما می‌تواند تخت بلقیس را قبل از آن که با قومش نزد من آمده، پیش من حاضر کند تا آنان از قدرت خداوند آگاه شوند. دیوی از جنیان گفت: قبل از این که از جای خود برخیزی آن را نزد تو خواهم آورد. یکی از دستیاران سلیمان که از علوم کتب آسمانی بهره داشت اعلام نمود که: من سریع‌تر از یک چشم بر هم زدن آن را نزد تو خواهم آورد و تخت را در برابر سلیمان گذاشت. سلیمان چون تخت را دید، گفت: این از الطاف خداوند است تا ما را بیازماید که او را سپاس می‌گوییم

یا از ناسپاسانیم. ﴿قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ، قَالَ عَفْرَيْتُ مِنْ الْجَنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٍّ أَمِينٌ، قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَ أَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾ (نمل: ۴۰-۳۸)

سلیمان به مأمورانش دستور داد تا ظاهر تخت را مقداری تغییر دهند. زمانی که بلقیس وارد شد با حالتی از حیرت و تردید در برابر تخت درنگ کرد و موقعی که از او پرسیده شد آیا این همان تختی است که در کشورت رها کردی؟ پاسخ داد: گویی همان است و وقتی مطمئن شد که این یک معجزه است به سلیمان گفت: البته من قبل از این معجزه هم به واسطه‌ی اموری که از هدهد مشاهده کرده و نشانه‌هایی که از زبان فرستادگان خود شنیدم، به قدرت خداوند و صحت پیامبری شما آگاهی پیدا کرده بودم، ولی از آن جایی که در میان مردمی کافر پیشه زندگی می‌کردم تا این زمان ایمان خود را کتمان می‌کردم، آنگاه افزود: پروردگارا! من با پرستش خورشید بر خود ظلم و ستم روا داشتم، ای خدای جهانیان! اینک همراه با سلیمان در برابر عظمت تو کرنش می‌کنم؛ زیرا تنها تو شایسته‌ی پرستشی. ﴿قَالَ نَكُرُوا لَهَا عَرْشَهَا نَنْظُرْ أَ تَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ، فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَ هَكَذَا عَرْشُكَ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ وَأَوْتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ، وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّهَا كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ كَافِرِينَ، قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (نمل: ۴۴-۴۱)

۲. ۴. نکته‌ها، عبرت‌ها و برداشت‌ها در سرگذشت قوم سبأ

قرآن حکیم آنگاه که سرگذشت ملکه‌ی سبأ و دریافت نامه‌ی تهدید آمیز سلیمان (ع) در حمله به کشورش را بازگو می‌کند، در خصوص به‌کارگیری نظام مشورتی، درسی آموزنده به ما می‌دهد که بلقیس چه موضعی در قبال آن اتخاذ کرد؟ آیا به‌تنهایی موضع‌گیری کرد و خواهان اجرای آن شد؟ پاسخ منفی است. او بزرگان قومش را گرد آورد و به آنان گفت: ﴿أَلَا تَعْلَمُونَ عَلِيٌّ وَآتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ (نمل: ۳۱)

در این گفته، بر اصل نظام شورایی که جهان امروز آن را به عنوان اساس قوانین خود پذیرفته و نام‌های گوناگونی مانند مجلس نمایندگان، مجلس عوام، مجلس سنا، مجلس ملی و دیگر نام‌ها بر آن اطلاق کرده، تأکید شده است.

- بنابراین شورا، رکنی از ارکان حکومت صالح و شایسته است که برای امت خیر و صلاح به ارمغان آورده و از ضرر و زیان‌هایی که ممکن است در اثر هوا و هوس‌ها، طمع و رزی‌ها، غرض‌های شخصی و غرور فرمانروایانش، گریبان‌گیر جامعه شود، جلوگیری می‌کند.

- ملکه‌ی سبأ اصل شورا را برای خود مقرر داشته بود و اسلام نیز از آن به شایستگی یاد

کرده و آن را به عنوان اصلی از اصول و ارکان حکومت اسلامی به شمار آورده است.
- پایداری در راه عقیده هم که از صفات انبیاء و اولیای الهی است، در گفته‌ی سلیمان به فرستادگان بلقیس که حامل هدایای وی بودند، به خوبی روشن است:

﴿قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سبأ: ۳۶)

حضرت سلیمان (ع) با این سخن می‌خواست برتری جنبه‌های معنوی را بر جنبه‌های مادی بیان کند، لذا با وجود این که از لحاظ ثروت مادی هم بسی فراتر از ملکه‌ی سبأ بود؛ نفرمود آنچه را خداوند به من داده بیشتر از چیزی است که به شما داده است، بلکه فرمود: برتر از چیزی است که به شما داده است.

همان‌طور که می‌دانیم مردم از آغاز آفرینش به وسیله‌ی مال و دارایی در بوته‌ی آزمایش گذاشته شده‌اند. مال و منال در کلیه‌ی امور زندگی سخت مورد توجهشان بوده است، از این رو بلقیس خواست سلیمان را هم بدین وسیله بیازماید و لذا هدایایی سخت ارزشمند برایش ارسال کرد و منتظر ماند بداند تا چه اندازه این حربه در او تأثیر خواهد گذاشت و این که آیا این هدیه می‌تواند وی را به سکوت و چشم‌پوشی از دعوت و انصراف از تهدیدش وادار کند. پاسخ سلیمان برای بلقیس و همه‌ی کسانی که می‌اندیشند، بسیار آموزنده و روشنگر بود: ﴿فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونَ بِمَالٍ فَمَا آتَانِيَ اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدْيِكُمْ تَفْرَحُونَ﴾ (نمل: ۳۶)
در سخن سلیمان بر ارزش‌های بلند معنوی و حق‌طلبی و دوری از هرگونه زرق و برق و غرور در پست‌های حساس و فریبنده‌ی دنیا تأکید شده است و همچنین می‌تواند مورد توجه صاحبان مناصب مهم و خصوصاً قاضیان که خطر و سوسه در مقابل رشوه آنان را تهدید می‌کند، باشد و هدیه‌ی بلقیس در حقیقت رشوه‌ای بود که می‌خواست به واسطه‌ی آن سلیمان را تحت تأثیر قرار دهد، ولی سلیمان نبی و سلیمان صفتان فریب مظاهر فریبنده‌ی این دنیا را نمی‌خورند و در پی حقیقتی هستند که هیچ ارزش مادی بدان پایه نمی‌رسد.

- درس و عبرت دیگری که می‌توان از سرگذشت سلیمان و بلقیس گرفت؛ همانا درس تواضع و فروتنی است. هنگامی که هدهد پس از غیبتی به ظاهر ناموجه به نزد سلیمان بازگشته و مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد، پاسخ می‌دهد: از چیزی آگاهی یافته‌ام که تو از آن آگاه نیستی. ﴿أَحْطُتْ بِمَا لَمْ تُحِطْ﴾ (نمل: ۲۲)

خدای متعال به هدهد الهام کرد که چنین پاسخی به سلیمان بگوید و به او یادآور شود که به رغم فضل پیامبری و حکمت و انواع علوم و احاطه به دانستنی‌های بسیار، او از چیزی خبر دارد که سلیمان از آن بی‌خبر است و به این طریق او را در دانشی که داشت مورد ابتلا و آزمایش قرار می‌دهد و به او می‌گوید که یکی از ضعیف‌ترین و کوچک‌ترین آفریدگان الهی توانسته است از قضیه‌ای آگاه شود که تو از آن آگاه نیستی.

سلیمان جز این چیزی نگفت: ﴿سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ (نمل: ۲۷) سلیمان

در این گفته به علم هدهد اذعان کرده و آن را به تحقیق و بررسی موکول نموده است. او با آن علم و دانشی سرشار که خداوند به او عطا کرده بود و در قرآن به آن اشاره شده است: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (نمل: ۱۵) آن سخن را بر زبان آورد.

- نکته‌ی دیگری که از زندگانی حضرت سلیمان (ع) می‌آموزیم این است که جمع بین دنیا و آخرت ممکن است.

- امپراطوری سلیمان از لحاظ عظمت، قدرت، ثروت و جلال و شکوه کم نظیر بوده است، ولی این باعث نمی‌شد که سلیمان لحظه‌ای از یاد خدا غافل باشد و این درس دیگری برای حاکمان و زمامداران و حتی مردم عادی می‌باشد.

خداوند بزرگ در قرآن فرموده است: ﴿وَأَتَّبِعْ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ (قصص: ۷۷)

در سرگذشت قوم سبأ خواندیم که خداوند به آنان نعمات فراوانی ارزانی داشته بود، ولی آنان غرق در باده‌ی عیش و تنعم از یاد خدا غافل گشته و از ناسپاسان شدند. نکته‌ی عجیب دیگری که در قصه‌ی قوم سبأ به چشم می‌خورد درخواست اشراف و ثروتمندان قوم است که از خداوند می‌خواهند بین منازل سفر آنها فاصله اندازد تا دیگر- به زعم آنان- هر بی‌سروپایی نتواند به راحتی سفر کند. ﴿رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا﴾ (سبأ: ۱۹) البته آنان با این درخواست در حقیقت بر خود ستم کردند. ﴿وَوَظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ﴾ (سبأ: ۱۹) و خداوند آنان را به وسیله‌ی سیلی بنیان کن سخت تارومار کرد تا مایه‌ی عبرت دیگران باشند: ﴿فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ (سبأ: ۱۹). ولی متأسفانه به قول امام علی بن ابی طالب (ع): «عبرت‌ها چقدر فراوانند و عبرت‌پذیران چه اندک؛ «ما أَكْثَرَ الْعِبْرَةِ وَأَقَلَّ الْعِتْبَارَ!» (نهج البلاغه: حکمت ۲۹۷) امروزه نیز انسان‌هایی وجود دارند که همه چیز را برای خود خواسته و از پیشرفت، موفقیت، شادابی، سلامت و برخورداری دیگران سخت رنج می‌برند. اینان به بلای حسد، بخل، خودخوری و بیماری‌های گوناگون روحی و روانی دچار و سخت نیازمند یاری دلسوزان و خیرخواهاند که به هر طریق ممکن به آنان کمک شود.

در کل این داستان از موهبت علم وافر که خداوند در اختیار سلیمان گذاشته شروع می‌شود و به فرمانبرداری در مقابل فرمان خدا ختم می‌گردد. سلیمان به امر خداوند توانست تکبر و غرور بلقیس را ابتدا در هم شکسته و این که آن حضرت ثابت نمود هدف نهایی تمامی انبیای الهی کشورگشایی نیست، بلکه هدف غایی و نهایی این است که سرکشان به گناه خود اعتراف کنند و در برابر خالق عظیم هستی سر تسلیم و تعظیم فرود آورند.

نتیجه‌گیری

تاریخ گذشتگان درس‌های بزرگی به انسان‌های هر عصر می‌آموزد که با استفاده از آن‌ها می‌توان از انحراف و فساد دوری جست و مصالح زندگی و سعادت واقعی را دریافت. البته این امر زمانی به دست می‌آید که با بینش ژرف و محققانه‌ی تاریخ و قصه‌های واقعی تاریخی مورد مطالعه قرار گیرند. با آن که قرآن کتاب تاریخ نیست، ولی باید پذیرفت که در قصص قرآنی نمودِ بارزی از تاریخ واقعی بشر نهفته است. اعجاز قرآن تنها در این نیست که زیباترین داستان‌ها را با رساترین و فصیح‌ترین بیان، آن هم با بهره‌گیری از الفاظ دلنشین و نهایت هماهنگی ارائه کرده است؛ بلکه از آن جهت است که سرگذشت اقوام گذشته و احوال آیندگان و احتیاجات آنان را تا روز قیامت، آن هم با شیواترین الفاظ و بهترین نظم و ترتیب بیان نموده است.

از نکات بسیار مهمی که در قصص قرآنی وجود دارد آن است که در آن متمسک به عنصر خیال نگشته و افسانه و اسطوره را مجال نداده است. لذا شخصیت‌ها و عناصر تاریخ‌ساز قرآن (مانند نوح، هود، صالح، سلیمان و ...) کاملاً واقعی و راستین بوده‌اند.

تأکید اصلی قرآن در برنامه‌های تربیتی خود، در قالب داستان، بر شخصیت‌های نمونه است؛ یعنی به جای پرداختن صرف به تئوری‌های گفتاری، یک نتیجه و مطلوب عملی را معرفی می‌کند. از سوی دیگر داستان‌های پیشینان مجموعه‌ای است از پرازش‌ترین تجربیات آن‌ها و می‌دانیم که محصول زندگی چیزی جز تجربه نیست. به همین دلیل مطالعه‌ی تاریخ گذشتگان، عمر انسان را -درست به اندازه‌ی عمر آن‌ها- طولانی می‌کند؛ چرا که مجموعه‌ی تجربیات دوران عمر آن‌ها را در اختیار انسان می‌گذارد. به هر روی قصه‌های قرآن، سرنوشت گذشتگان را پیش روی بشر می‌نهد تا به وسیله‌ی آنان فرجام و سرنوشت خود را رقم زنند.

در این پژوهش نیز با بهره‌گیری از کتاب قرآن ابتدا سرگذشت قوم سبأ و حضرت سلیمان مورد مذاقه قرار داده شد و سپس با بررسی این داستان در متون تاریخی جنبه تاریخ‌نگارانه آن نیز روشن شد و همچنین عبرت‌ها و درس‌هایی که می‌توان از آن گرفت تا در هر دو سرای به خوشبختی رسید، بیان شد.

کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه‌ی محمد مهدی فولادوند.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی ابن احمد الخزاعی النیشابوری (۱۳۷۰): «روض الجنان و روح الجنان فی التفسیر القرآن مشهور به تفسیر ابوالفتوح رازی»، با تصحیح دکتر محمد جعفر یاحقی و دکتر محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول.
- بُستانی، محمود (۱۳۸۶): «پژوهشی در جلوه‌های هنری داستان‌های قرآن»، ترجمه‌ی موسوی دانش، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ چهارم.

- بحرانی، علامه سید هاشم (۱۳۸۹): «تفسیر البرهان»، مترجمان: دکتر رضا ناظمیان، دکتر علی گنجیان و دکتر صادق خورشید، تهران: انتشارات کتاب صبح با همکاری نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور، چاپ اول.
- بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم و حجتی کرمانی، محمد جواد (۱۳۷): «تفسیر کاشف»، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
- ثعالبی نیشابوری، ابومنصور عبدالملک بن محمد (۱۳۷۶): «ثمار القلوب فی المضاف و المنسوب»، ترجمه دکتر رضا انزایی نژاد، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.
- جزایری، سید نعمت الله (۱۳۸۱): «قصص الانبیاء»، ترجمه‌ی فاطمه مشایخ، تهران: انتشارات فرحان، چاپ اول.
- حورانی، جُرج ف، (۱۳۳۸): «دریانوردی عرب در دریای هند در روزگار باستان و در نخستین سده‌های میانه»، ترجمه‌ی دکتر محمد مقدم، تهران: انتشارات ابن سینا.
- خزائلی، محمد (۱۳۷۸): «اعلام قرآن»، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم.
- زیدان، جرجی (۱۸۴): «تاریخ تمدن اسلامی»، ترجمه‌ی علی جواهر کلام، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ یازدهم.
- شهیدی، سید جعفر (۱۳۸۳): «تاریخ تحلیلی اسلامی»، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی با همکاری مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
- عباس نژاد، محسن و دیگران (۱۳۸۵): «قرآن، ادب و هنر»، مشهد: مؤسسه انتشاراتی بنیاد پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۸۱): «احادیث و قصص مثنوی»، ترجمه کامل و تنظیم مجدد از حسین داودی، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷): «مسئله‌ی شناخت»، تهران: انتشارات صدرا، چاپ دوازدهم.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۸۹): «تفسیر نمونه»، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه، چاپ سی و پنجم.
- ملبویی، محمدتقی (۱۳۷۶): «تحلیلی نواز قصص قرآن»، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۸۹): «کشف الاسرار و عده الابرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)»، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ هشتم.
- نسفی، عزیزالدین بن محمد (۱۳۸۱): «الانسان الکامل»، به تصحیح ماژیران موله، تهران: انتشارات طهوری، چاپ ششم.

Bibliography

- The Holy Quran, translated by Mohammad Mehdi Fooladvand.
- Abu al-Futuh al-Razi, Husayn ibn Ali ibn Ahmad al-Khaza'i al-Nishaburi (1991): , First Edition.
- Boštani, Mahmoud (2007): "Research in the Artistic Effects of Quranic Stories", translated by Mousavi Danesh, Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation, fourth edition.
- Bahrani, Allameh Seyed Hashem (2010): "Tafsir al-Burhan", Translators: Dr. Reza Nazemian, Dr. Ali Ganjian and Dr. Sadegh Khorsha, Tehran: Kitab Sobh Publications in collaboration with the Public Libraries Foundation, first edition.
- Biazar Shirazi, Abdolkarim and Hojjati Kermani, Mohammad Javad (137): "Tafsir Kashif", Tehran: Islamic Culture Publishing Office, first edition.
- Tha'labi Neyshabouri, Abu Mansour Abdolmalek bin Mohammad (1997): "The fruit

- of hearts in addition and attribution”, translated by Dr. Reza Anzabi Nejad, Mashhad: Ferdowsi University of Mashhad Press.
- Jazayeri, Seyyed Nematullah (2002): “Stories of the Prophets”, translated by Fatemeh Mashayekh, Tehran: Farhan Publications, first edition.
 - Horani, George F. (1959): “Arab navigation in the Indian Ocean in ancient times and in the first Middle Ages”, translated by Dr. Mohammad Moghadam, Tehran: Ibn Sina Publications.
 - Khazaeli, Mohammad (1999): “Announcement of the Quran”, Tehran: Amirkabir Publishing Institute, fifth edition.
 - Zidan, Georgi (184): “History of Islamic Civilization”, translated by Ali Javaher Kalam, Tehran: Amirkabir Publications, 11th edition.
 - Shahidi, Seyed Jafar (2004): “Islamic Analytical History”, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company in collaboration with the University Publishing Center, first edition.
 - Abbasnejad, Mohsen et al. (2006): “Quran, Literature and Art”, Mashhad: Publishing Institute of Quranic Research Foundation and University, First Edition.
 - Forouzanfar, Badi-ol-Zaman (2002): “Masnavi Hadiths and Stories”, complete translation and rearrangement by Hossein Davoodi, Tehran: Amirkabir Publications, second edition.
 - Motahari, Morteza (1998): “The Problem of Cognition”, Tehran: Sadra Publications, Twelfth Edition.
 - Makarem Shirazi, Nasser and others (2010): “Sample Interpretation”, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyya Publications, thirty-fifth edition.
 - Malboei, Mohammad Taghi (1997): “A New Analysis of Quranic Stories”, Tehran: Amirkabir Publications.
 - Meybodi, Abolfazl Rashid al-Din (2010): “Kashfat al-Asrar wa’d al-Abrar (known as the commentary of Khajeh Abdullah Ansari)”, by Ali Asghar Hekmat, Tehran: Amirkabir Publications, eighth edition.
 - Nasafi, Aziz al-Din ibn Muhammad (2002): “The Perfect Man”, edited by Majiran Mullah, Tehran: Tahoori Publications, sixth edition.



سال سوم
شماره اول
پیاپی: ۵
پاییز و زمستان
۱۳۹۸

پروپلماتیک مطالعات قرآنی سنتی و مدرن (برخی نکات انتقادی-راهبردی برای فلسفه مطالعات قرآنی)

(تاریخ دریافت: ۹۹/۰۶/۰۴ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۹/۱۰)

سید محمود نجاتی حسینی^۱

چکیده

با وجود حجم معتابه‌ای از متون منقح درباره مطالعات قرآنی که ماحصل پژوهش اسلام‌پژوهان غربی و اسلامی است، به نظر می‌رسد همچنان یک مسأله معرفتی - عقیدتی استراتژیکی درباره گشتالت مطالعات قرآنی موجود و در دسترس مورد تأمل دقیق و شایسته قرار نگرفته است. این مسأله به نظر ما چیزی جز «پروپلماتیک» (مجموعه منظم؛ ایده، مسأله، مفروض، پرسش، پاسخ، روش، تز، سنتز) مندرج در «مطالعات قرآنی کلاسیک و مدرن» نیست.

از این روی هدف و مضمون مقاله حاضر بازبایی این پروپلماتیک در متن مطالعات قرآنی کلاسیک و مدرن است. از این حیث مقاله با مبنا قرار دادن نمونه‌هایی معرف از متون مطالعات قرآنی مطرح شامل «مطالعات قرآنی کلاسیک و مدرن» و نیز «مطالعات قرآنی غربیان و مسلمانان» در پی «بازبایی هرمنوتیکی» مشخصات و ماهیت پروپلماتیک موصوف در متن این مطالعات است.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود این بازبایی که به مدد روش - نظریه «هرمنوتیک دینی» انجام خواهد شد، از مایه‌های هنجاری - راهبردی با تمرکز بر دیدگاه انتقادی درباره «پروپلماتیک مطالعات قرآنی کلاسیک و مدرن غربیان و مسلمانان» برخوردار است. به این منظور به اقتضای هدف و مقصود این پژوهش از سه روش متعارف پژوهش علوم اجتماعی فرهنگی نیز سود خواهیم برد: «مرور ادبیات»، «مرور سیستماتیک» و «تحلیل محتوای کیفی متن».

واژگان کلیدی: مطالعات قرآنی سنتی و مدرن، هرمنوتیک دینی، پروپلماتیک مطالعات قرآنی، بازبایی هرمنوتیکی، فلسفه مطالعات قرآنی.

^۱ استادیار جامعه‌شناسی، گروه فرهنگ و رسانه؛ دانشگاه آزاد اسلامی تهران، nejati.hosseini@gmail.com

۱- مقدمه

در ادبیات تاریخ متون ادیان و به ویژه تاریخ متون مقدس، به ویژه متون ادیان ابراهیمی، «تاریخ قرآن» شأن خاصی دارد که ناشی از پایگاه جهانی دین اسلام و جایگاه متنی قرآن است.^(۱) این جایگاه چنانچه به صورت مقایسه بینادینی منظور شود، عمدتاً به این خاطر است که بسی متفاوت از مطالعات دو متن دینی یهودی و مسیحی عهدین قدیم و جدید «تورات و انجیل»^(۲) از متن قرآن می‌توان به آنچه قدما «علوم اسلامی» می‌نامیدند^(۳) (معارف دینی، الهیات توحیدی، احکام فقهی، اخلاق اسلامی، اقتصاد و سیاست و حقوق اسلامی، عرفان دینی) نیز نایل شد. فراتر از این قرآن حتی منبعی کلاسیک و سنتی برای کشف و تدوین «تاریخ پیامبران الهی» (قصص الانبیاء) نیز بوده است.^(۴)

لذا هنگامی هم که از «مطالعات قرآنی» سخن به میان می‌آید، طبیعتاً ذهن مخاطب و فهم متعارف شنونده غیرمتخصص و حتی پژوهشگر آماتور این حوزه، ناخودآگاه به سمت همه مطالعاتی که درباره قرآن است، جهت داده می‌شود که در کلیت خود درست است،^(۵) اما به هنگام مواجهه متخصصان و مخاطبان حرفه‌ای با «مطالعات قرآنی»، آنچه در بدو امر به یک ذهن حرفه‌ای خطور می‌کند، این است که «مطالعات قرآنی» مطالعاتی هستند چنددانشی و چندرشته‌ای و چندتخصصی که هم شامل طیف گسترده‌ای می‌شود از «مطالعات سنتی» انجام‌شده توسط اندیشمندان مسلمان درباره قرآن (اغلب تاریخ قرآن و تفسیر قرآن)، مطالعاتی که پیشینه آن به درازای تاریخ یک ونیم هزاره‌ای تاریخ ظهور اسلام است^(۶) و هم دربرگیرنده «پژوهش‌های دینی مدرن» چندوجهی «در قرآن، از قرآن، درباره قرآن» است که طی دوران مدرنیته غربی توسط اسلام‌پژوهان غربی صورت گرفته است.^(۷)

البته در جهان اسلام شبه‌مدرن نیز اخیراً شاهد شکل‌گیری چنین مطالعات قرآنی مدرن هستیم، هر چند بهترین آن‌ها در بهترین متدلوژی به کار گرفته شده و در مقایسه با مطالعات قرآنی مدرن غربی‌ها، کم‌تر «انتقادی» و بیش‌تر «اعتقادی» اند.^(۸) این در حالی است که همچنان در سپهر سنتی‌مانده جهان اسلام - جغرافیای فرهنگی عربی و غیرعربی - شکل‌گیری مجموعه متون مطالعات قرآنی «اعتقادی - تجلیلی» (و نه «انتقادی - تحلیلی») مشهود است که هنوز هم با دیدگاه‌های متدلوژیک و تئوریک سنتی کار می‌کنند.^(۹)

با همه این‌ها مفروض اصلی ما این است که می‌توان از متن همه متون «مطالعات قرآنی» (اعم از سنتی و مدرن؛ غربی و اسلامی؛ تحلیلی - انتقادی و تجلیلی - اعتقادی) به فهمی نسبی از «پروبلماطیک» (مجموعه منتظم: ایده، مسأله، مفروض، پرسش، پاسخ، روش، تز، سنتز) مندرج در این متن‌ها با بهره بردن از تئوری - متد «هرمنوتیک دینی» فهم نمود که بخشی از پروژه سترک «هرمنوتیک» است.^(۱۰) اما منظر و منظور ما از هرمنوتیک دینی در این مقاله (وفق چهارچوب بانی هرمنوتیک دینی: فردریش شلایر ماخر و مروج آن هانس

گئورگ گادامر) چیزی نیست جز به کار گرفتن ریزه‌کاری‌ها و فوت‌وفن متد - تئوری هرمنوتیک در متن‌های دینی برای فهم مقصود و مقصد و مسأله و مضمون متن‌های دینی.^(۱۱) در این مقاله نیز این مهم ضمن رعایت شئون تئوریک و متدیک هرمنوتیک دینی به همین صورت، منتهی با مناسب‌سازی‌های معرفتی - عقیدتی که لازمه‌شان «هرمنوتیک مطالعات قرآنی» (کاربست هرمنوتیک دینی در مطالعات قرآنی) است، رعایت خواهد شد. لذا با گزینش چند نمونه معرف از «مطالعات قرآنی سنتی و مدرن غربی و اسلامی» بررسی شروع می‌شود.

از این روی تلاش پژوهش بر این است که داده‌هایی در تأیید ایده - مفروض «شالوده‌ای نویسنده ارائه دهد مبنی بر این که «پروبلماتیک»‌های مطالعات قرآنی در ورژن «سنتی و تجلیلی اعتقادی» آن (مطالعات قرآنی که به ویژه فرآورده اندیشمندان مسلمان است)، «پنهان و بی‌نظم و صورت‌بندی نشده» است، ولی در ورژن «مدرن و تحلیلی انتقادی» آن (مطالعات قرآنی که به ویژه فرآورده اندیشمندان غربی است و بعضاً برخی از اندیشمندان مسلمان نوگرا و مدرن) «آشکار و منظم و صورت‌بندی شده» است.

به این معنا وفق یکی از منطق‌های متعارف در فلسفه و علوم انسانی اجتماعی مدرن^(۱۲)، فهم هرمنوتیکی دینی «مطالعات قرآنی سنتی» (عمدتاً رایج در جهان اسلام سنتی مانده) نیازمند «بازسازی منطق» این مطالعات است، اما در مورد همتای رقیب آن یعنی «مطالعات قرآنی مدرن» (اغلب رایج در جهان غرب و اندکی در جهان اسلام مدرن‌شده)، پژوهش‌ها محتاج «بازیابی منطق» این مطالعات هستند، اما «پرسش راهنما» که مرتبط با این مفروض - ایده تحقیق است بر این قرار است: «چرا و چگونه دو نوع پروبلماتیک اصلی «سنتی و مدرن» در متن مطالعات قرآنی بروز یافته‌اند؟»

پاسخ‌هایی که برای این پرسش تدارک دیده شده در دو بخش سامان داده خواهد شد. در بخش اول نمونه‌هایی معرف از «مطالعات قرآنی سنتی و مدرن» معرفی می‌شود و سپس در بخش دوم چند نمونه معرف از «پروبلماتیک»‌های وارسی‌شده در این نوع مطالعات قرآنی سنتی و مدرن نشان داده خواهد شد. پیش از این‌ها البته لازم است «گشتالت» (کلیت متنی) مطالعات قرآنی سنتی و مدرن که این نمونه‌های معرف از متن آن‌ها گزینش و وارسی شده‌اند، توصیف شوند.

۲- گشتالت مطالعات قرآنی سنتی و مدرن

برای معرفی کلیت متنی یا گشتالت مطالعات قرآنی موجود - دست کم آن دسته مطالعاتی که مطرح‌اند و در دسترس مخاطبان‌اند - می‌توان به یک سنخ‌شناسی (تیپولوژی) نسبتاً استاندارد و چند معیاری متوسل شد. به نظر نویسنده و به صورتی خلاصه‌شده این سنخ‌شناسی به این صورت است:

بر مبنای معیار «رهیافت» در مطالعات قرآنی؛ بر این مبنا می‌توان از دو سنخ مهم یاد کرد: مطالعات قرآنی «سنتی و مدرن». رهیافت مطالعات قرآنی سنتی وفاداری به «علوم اسلامی» و معارف دینی است، اما رهیافت مطالعات قرآنی مدرن پای‌بندی به «علوم انسانی» و فلسفه است. بر مبنای معیار «زبان پایه» در مطالعات قرآنی؛ بر این مبنا نیز می‌توان از دو سنخ تبعی دیگر نام برد: مطالعات قرآنی که متکی به «زبان تجلیلی - اعتقادی» اند و مطالعات قرآنی که از «زبان تحلیلی - انتقادی» استفاده می‌کنند.

بر مبنای معیار «فرهنگ دانش‌پژوهان» مطالعات قرآنی؛ بر این مبنا نیز دو سنخ از مطالعات قرآنی قابل تشخیص‌اند: مطالعات قرآنی که فرآورده «دانش‌پژوهان غربی» است و مطالعات قرآنی که محصول «دانش‌پژوهان مسلمان» است.

روی هم باید بتوان به جریان غالب - قالب در مطالعات قرآنی موجود رسید تا بتوان فهمی هرمنوتیکی از «پروبلماتیک گشتالت مطالعات قرآنی» داشت. به این منظور جدول زیر این مقصود را فراهم کرده است.

جدول ۱: سنخ‌شناسی مطالعات قرآنی موجود، مطرح و در دسترس مخاطبان				
رهیافت	دانش پایه	زبان معیار	فرهنگ دانش‌پژوهان	جریان غالب - قالب
سنتی	علوم اسلامی و معارف مذهبی	تجلیلی-اعتقادی	دانش‌پژوهان مسلمان	مطالعات اسلامی سنتی
مدرن	علوم انسانی و فلسفه	تحلیلی-انتقادی	دانش‌پژوهان غربی	مطالعات اسلامی و دینی مدرن
نوستنی و نوگرا	علوم اسلامی سنتی و علوم انسانی مدرن	تلفیقی و منعطف	دانش‌پژوهان مسلمان	مطالعات اسلامی نوستنی و نوگرا

با توجه به این جدول پایه اکنون می‌توان با شناسایی متون مطالعات قرآنی، که زیرمجموعه یکی از این سه «رهیافت» غالب - قالب هستند (رهیافت‌های: سنتی، مدرن، نوستنی و نوگرا) به واری «پروبلماتیک» مندرج در نمونه‌های این نوع از «مطالعات قرآنی» پرداخت.

۳- نمونه‌های معرف از مطالعات قرآنی سنتی و مدرن

همان‌گونه که گفته شد برای واری پروبلماتیک در مطالعات قرآنی سنتی و مدرن، ارجاع به نمونه‌های معرف از این نوع مطالعات ضروری است. لذا در این بخش از مقاله این نمونه‌ها معرفی و مرور خواهند شد.

۳-۱- مطالعات قرآنی سنتی

در میان این مطالعات سه نمونه متن برای موضوع حاضر در اولویت‌اند: *اقتباس از قرآن کریم* (ثعالبی [سده ۴ق/ ۱۰م]، ۱۳۸۶)؛ *جواهر القرآن* (غزالی [سده ۵ق/ ۱۱م]، ۱۳۹۴)؛ و *اعجاز بیانی قرآن* (بنت‌الشاطی [سده ۴ق/ ۲۰م]، ۱۳۹۱).^(۱۳)

۳-۱-۱- اقتباس از قرآن کریم اثر ثعالبی از چند حیث برای واریسی قابل توجه است. اول از این جهت *اقتباس از قرآن کریم* یک نمونه معرف برای مطالعات قرآنی سنتی است که به باور ثعالبی قرآن کریم به لحاظ داشتن اسلوب‌های ادبی معنوی اخلاقی فرهنگی می‌تواند درون مایه‌های موضوعات و مسایل مطالعات دانش‌پژوهان مسلمان قرآن‌پژوه را فراهم کند. دوم اینکه با استفاده از قرآن کریم و آوردن آیات آن، مسلمان قرآن‌پژوه می‌تواند ایده‌های دینی معنوی خود را پر بار کند. (ثعالبی، ۱۳۸۶: ۲۰)

از این لحاظ *اقتباس از قرآن کریم* ثعالبی، نمونه یک کار جاافتاده در ادبیات مطالعات قرآنی سنتی است. چون این نوع مطالعه هم می‌تواند برای شکل گرفتن مطالعه از قرآن و آیات معنوی اخلاقی عرفانی آن «مسأله‌مضمون» برای مطالعه استنباط و اخذ نماید و هم اینکه می‌تواند برای موضوعات مورد مطالعه و به ویژه برای «ایده مؤلف» از آیات قرآن شاهد مثال بیاورد. ثعالبی در کار خود چنین تجربه زیسته معرفتی - عقیدتی را نشان داده است و لذا ارزش دارد که به کار او به عنوان یک نمونه معرف از «مطالعات قرآنی سنتی» توجه شود.

نگاهی به محورهای بحث در کتاب ثعالبی به خوبی این ادعا را که *اقتباس از قرآن کریم* هم در «مضمون‌یابی» برای پیش‌برد مطالعه و هم در «ایده‌پروری» برای شکل دادن به یک مطالعه قرآنی سنتی کاملاً به متن قرآن وابسته و مقید است تأیید و تقویت می‌کند. برای نمونه کافی است به محورهای بحث در بیست و پنج باب کتاب ثعالبی که حاوی این مضمون‌ها هستند اشاره و توجه شود:

«درباره خداوند، پیامبر (صلی الله علیه و آله)، پیامبران (ع)، اهل بیت پیامبر (صلی الله علیه و آله)، صحابه رسول، عالمان مسلمان، علم، عقل و حکمت و خردورزی، خانواده، رؤیا، شاعران و شعر، ادب و هنر، فنون زندگی» (همان: ۲۲)

۳-۱-۲- جواهر القرآن

جواهر القرآن امام محمد غزالی (سده ۵ق/ ۱۱م) نمونه کلاسیک دیگری از مطالعات قرآنی سنتی است که در نوع خود به لحاظ خط فکری و عقیدتی ممتاز و متمایز و نسبتاً منحصر به فرد امام محمد غزالی در جهان اسلام عصر سنت کم‌نظیر است. این اثر قرآن‌پژوهانه با دیدگاه‌های الهیاتی، کلامی، فقهی و عرفانی غزالی - که همچنان محل مناقشه فکری عقیدتی مخالفان اوست - صورت‌بندی شده است.

غزالی در این اثر دو جاپای مهم از خود به یادگار گذاشته است: او هم ایده‌های دین‌پژوهانه‌اش را از قرآن تأییدیه گرفته است و هم در عوض رهنمودهایی از قرآن برای دانش‌شناسی اسلامی اخذ نموده است. بنابراین *جواهر القرآن* هم متنی است در قرآن پژوهی کلاسیک و سنتی و هم متنی است در «فلسفه مطالعات قرآنی» به معنایی نسبتاً شبیه به آنچه امروزه از «فلسفه علم» و «فلسفه علوم انسانی» مراد می‌کنیم؛ یعنی فهم انتقادی راهبردی هنجاری ماهیت و چیستی علم بر مینا و از منظری فلسفی.^(۱۴) به این معنا غزالی در *جواهر القرآن* رهنمود می‌دهد چگونه می‌توان از قرآن برای شناخت انواع دانش‌های اسلامی، «دانش‌های مغز و قشر» رسید. (غزالی، ۱۳۹۴: ۱۰-۱۵) او همچنین بیان می‌کند که برای فهم دقیق و درست قرآن باید از ظاهرنگری و توسل به مشرب‌های فکری فقهی کلامی و فلسفی پرهیز نمود و فقط قرآن را ملاک فهم قرار داد.^(۱۵) او همچنین در تقسیم‌بندی آیات قرآن به «آیات جواهر و درر» استناد می‌کند. (همان: ۱۵) در این دو وجه، *جواهر القرآن* غزالی می‌تواند متنی آموزشی و مبنایی برای «مطالعات قرآنی سنتی» که علاقه‌مند قرآن‌پژوهی به سبک و سیاق غزالی و خواهان هستند، تلقی شود.

۳-۱-۳- اعجاز بیانی قرآن

متن دیگری که برای «مطالعات قرآنی سنتی» می‌تواند نمونه‌ای معرف محسوب شود، دست‌کم از حیث معاییر مرتبط با مسأله‌مضمون این مقاله، کتاب بنت‌الشاطی با عنوان گفته شده در بالا است. یک حسن ممیزه این متن به نسبت دو متن قبلی، معاصریت این متن است چون در سده ۲۰م نگاشته شده است؛ یعنی در زمینه تاریخی و زمانه اجتماعی که فرهنگ مدرنیته غربی بر جهان اسلام و به تبع جهان دانش‌پژوهی و تبعاً «مطالعات اسلامی و قرآنی» سایه افکنده است. بنابراین *اعجاز بیانی قرآن* بنت‌الشاطی از حیث وفاداری به سبک و سیاق مطالعات اسلامی و قرآنی سنتی می‌تواند نمونه معرف مناسبی برای شناخت «پروبلماتیک مطالعات قرآنی سنتی معاصر» باشد. بنت‌الشاطی در این باره خود می‌گوید:

«... اکنون ما از همان نقطه‌ای آغاز می‌کنیم که گذشتگان ما کار را در آنجا به پایان رساندند و میراثی را که از آنان بر جای مانده است، نشانه‌هایی بر راه خود می‌دانیم و نه از ارزش آن‌ها می‌کاهیم و نه منزلت صاحبان آن‌ها را پایین می‌آوریم.» (بنت‌الشاطی، ۱۳۹۱: ۲۰)

از این منظر *اعجاز بیانی قرآن* بنت‌الشاطی را باید ادامه منطقی مطالعات قرآنی سنتی در جهان اسلام از سده ۲ق/۸م تاکنون دانست. منظور مطالعات قرآنی است که با نام‌های معروف و آثار ماندگار سده ۳ق/۹م مانند: سجستانی (*نظم القرآن*)، زمخشری (*الکشاف*)، سیوطی (*الاتقان فی علوم القرآن*)، جاحظ (*نظم القرآن*)، واسطی (*اعجاز القرآن و نظمه و تألیفه*)، باقلانی (*اعجاز القرآن*)، خطابی (*ثلاث الرسائل فی اعجاز القرآن*)، رمانی (*النکت فی اعجاز القرآن*) گره خورده است. همچنین نام‌ها و آثاری ماندگار مانند جرجانی در سده

عق/ ۱۰م (دلایل الاعجاز- الرساله الشافعیه فی اعجاز القرآن)، فخر رازی در سده ۶ ق/ ۱۲م (نهایه الایجاز فی دراعه الاعجاز)، ابی اسبح مصری در سده ۷ ق/ ۱۳م (بدیع القرآن) نیز به آن پیوند خورده است.

بنت الشاطی با مرور مختصر این آثار کلاسیک در «مطالعات قرآنی سنتی متقدم» تلاش می کند تا هم وفاداری متنی اش را به متقدمان قرآن پژوهی (اهل سنت) نشان دهد و هم اینکه وجه متمایز و ممتاز اثر خود (اعجاز بیانی قرآن) را تثبیت کند (همان: ۵-۲۱) اما کلیت اثر بنت الشاطی با این مضامین قرآن پژوهانه سنتی مرتبط است: «ماهیت اعجاز قرآن، مصادیق اعجاز قرآن، بلاغت ادبی قرآن، عربیت قرآنی، زبان عربی، اسلوب قرآنی».

۳-۲- مطالعات قرآنی مدرن

این مطالعات را با توجه به تنوع متنی - معرفتی مندرج در آن‌ها، می توان دست کم در سه سنخ شناسایی و واریسی نمود: مطالعات قرآنی که نگاه مدرنی به واریسی «تفاسیر قرآنی» دارند؛ مطالعات قرآنی که نگاه مدرنی به واریسی «تاریخ قرآن» دارند؛ مطالعات قرآنی که نگاه مدرنی به واریسی «مضامین قرآنی» دارند.

با لحاظ اینکه برای فهم دقیق تر، عمیق تر و جامع تر «پروبلماطیک‌های مطالعات قرآنی مدرن» تا حد امکان نیازمند واریسی تنوعات و واریانس‌های متنی معرفتی هستیم؛ لذا در این بخش از مقاله به صورتی فشرده به چند نمونه از این سنخ مطالعات قرآنی مدرن نگاهی خواهیم داشت و معرفی و توصیف مختصری از گشتالت این مطالعات سنخ‌بندی شده ارائه خواهیم داد.

۳-۲-۱- نمونه مطالعات قرآنی حاوی نگاه مدرن به واریسی تفاسیر قرآنی

در این سنخ از مطالعات چند نمونه فارسی شده ارزنده برای واریسی در دسترس است: «گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان» از ایگناتس گلدزیهر (۱۳۹۳)؛ «تفاسیر صوفیانه از قرآن در سده‌های چهارم تا نهم» از کریستین زهرا سندز (۱۳۹۵)؛ و «رویکردهایی به تفسیر قرآن» ویراسته اندرو ریپین (۱۳۹۴).

۳-۲-۱-۱- گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان

اثر معروف و مبنایی گلدزیهر (۱۹۲۲ م)، که نزد برخی‌ها، مطالعات او مبنای اسلام پژوهی مدرن محسوب می شود، اثری ارزنده و البته مناقشه‌انگیز و جنجالی در جهان مطالعات قرآنی مدرن است؛ خصوصاً در بین دانش پژوهان جهان اسلام و به ویژه قرآن پژوهان سنتی جهان اسلام. (گلدزیهر ۱۳۹۳، مقدمه: ۷-۲۰؛ پیش‌گفتار مترجم فارسی: ۲۱-۲۳؛ مقدمه مترجم عربی: ۲۵-۲۷)

در این کتاب گلدزیهر شش گرایش تفسیری قرآن در طی تاریخ اسلام از عصر سنت تا زمانه معاصر خود (سده ۱۹م) را تشخیص داده و آن‌ها را با دیدگاه انتقادی خاص خود که محل مناقشه است، روایت نموده است. این شش گرایش تفسیری قرآن عبارت‌اند از: «تفسیر اولیه، تفسیر روایی، تفسیر ایدئولوژیکی، تفسیر صوفیانه، تفسیر تمدنی» (همان، فهرست: ۵) اما اصل موضوعه مناقشه‌ای که گلدزیهر در مطالعات قرآنی خود و از جمله این اثر به کار گرفته است، مبتنی بر هرمنوتیک خاصی از هرمنوتیک‌های دینی است. او در این باره می‌گوید: «آنچه پیتر ورنفلس دانشمند علم الهیات و از پیروان کلیسای جدید درباره کتاب مقدس می‌گوید، درباره قرآن نیز صادق است. چون هر انسانی عقاید خود را در کتاب مقدس می‌یابد؛ خصوصاً آن جایی که در پی عقاید خاص و ویژه است» (همان: ۲۹) گلدزیهر در ادامه می‌آورد:

«...هر اندیشه‌ای در دین اسلام و قرآن برای خود جایگاهی قائل است و برای حفظ آن می‌کوشد. از این رو با روش تفسیری، روش جدیدی برای تفسیر قرآن به وجود آمده است که تفسیر سطحی از آن را به چالش می‌خواند.» (همان)

با این وصف مثنوی تئوریک و متدیک گلدزیهر در مطالعات قرآنی از جمله متن مورد واریسی ما این است که با رویکردی انتقادی و البته مناقشه‌انگیز به سراغ تفاسیر قرآنی سنتی و معاصر برود و آن‌ها را با توسل به اصل موضوعه خود که در بالا وصف شد، تطبیق دهد. لذا او به صراحت می‌نویسد:

«...در میان کتاب‌های دینی که گروه‌های مختلف دینی معتقدند نصی و حیانی و نازل شده از جانب خداوند است، هیچ کتابی همچون قرآن از نخستین دوران رواج آن دچار پریشانی و عدم ثبات از لحاظ نص و متن وجود نداشته است.» (همان)

بر این مبنا گلدزیهر به سراغ واریسی انتقادی مناقشه‌ای مورد نظر خود از تفاسیر مهم و مطرح در جهان اسلام می‌رود و تفاسیر قرآنی کلاسیک «ابن عباس، ابن مسعود، طبری، سیوطی، بیضاوی، زمخشری و فخر رازی» (همان، بخش‌های ۱-۶: ۳۱-۲۹۰)؛ و نیز تفاسیر قرآنی نوگرا و معاصر شامل تفاسیر «سید امیر علی هندی، سر سید احمد خان بهار هندی، سید جمال‌الدین افغانی، شیخ محمد عبده و رشید رضا» (همان، بخش ۶: ۲۹۱-۳۳۸) را نیز روایت می‌کند.

۳-۲-۱-۲- تفاسیر صوفیانه از قرآن در سده‌های چهارم تا نهم

اثر سنندز، که متفاوت از کار موصوف گلدزیهر و حتی متضاد و مخالف با آن پیش رفته است (سنندز ۱۳۹۵، مقدمه: ۱۵-۱۷)، مطالعه‌ای است همدلانه با گرایش‌های تفسیری عارفانه و صوفیانه از قرآن. سنندز در این کتاب در پی شناسایی و توصیف نحوه مواجهه ظریف،

لطیف و عاشقانه از جنس معرفتی عقیدتی طریقتی جماعت صوفیان بزرگ جهان اسلام با متن مقدس قرآن است.

اصل موضوعه سندز در این مطالعه این است که نشان دهد چگونه عارفان و صوفیان مسلمان هم از قرآن الهام نظری و عملی گرفته‌اند و هم اینکه چگونه قرآن را بر حسب مشرب عرفانی‌شان نسبت به خداوند و رابطه او با جهان و انسان تعبیر و تأویل عرفانی نموده‌اند.

از این حیث کلیت مطالعه سندز در این اثر هم مشتمل است بر معرفی تفاسیر عارفان بزرگ مسلمان، مشتمل بر تفاسیر: «تستری، سلمی، قشیری، غزالی، میبیدی، بقلی و کاشانی» و هم اینکه شامل واریسی موردی مواجهه تفسیری آنان با چند روایت قرآنی است؛ مشتمل بر روایت «زندگی مریم (ع)، داستان موسی (ع) و خضر (ع)، آیه نور» (همان، پیش گفتار مترجم: ۱۱-۱۳)

۳-۲-۱-۳- رویکردهایی به تفسیر قرآن

این اثر ویراسته اندرو ریپین قرآن‌پژوه اروپایی حاوی ۱۱ عنوان مقاله از قرآن‌پژوهان عربی، غربی - عبری است (ریپین ۱۳۹۴، معرفی نویسندگان: ۲۵-۲۹) و با وجود اظهار علاقه فکری ریپین به مشی تئوریک گلدزیهر در مطالعات قرآنی او، اما به صراحت بر آن است که «مطالعات قرآنی مدرن پساگلدزیهری» باید فراتر از مطالعات گلدزیهر باشند و لذا او کار خود و این اثر را نه «ادامه منطقی» مطالعات قرآنی گلدزیهر که «تکمیل معرفتی» آن می‌داند. (همان، مقدمه: ۳۳)

بر این مبنا اثر ویراسته ریپین حاوی مقاله‌هایی است که روایت‌های مختلفی از «شکل‌گیری و تحولات تفسیر قرآن» (بخش اول: ۴۵-۱۷۱)؛ «گونه‌های تفسیر» (بخش دوم: ۱۷۲-۲۴۶)؛ «ماهیت فرقه‌ها و تفسیرها» (بخش سوم: ۲۴۷-۳۰۰)؛ و گرایش‌های نو در تفسیر (بخش چهارم: ۳۰۱-۳۲۰) را عرضه کرده‌اند. روی هم رفته کار ریپین و همکاران او را می‌توان کاوشی در زوایای مختلف تفسیر قرآن با هدف کشف ظرفیت‌های مطالعات قرآنی برای پژوهش‌های آکادمیک در مورد قرآن دانست. (همان، پیش گفتار ویراستار ترجمه فارسی: ۲۱)

۳-۲-۲- نمونه مطالعات قرآنی حاوی نگاه مدرن به واریسی «تاریخ قرآن»

یکی از پروژه‌های بسیار تکنیکال و فنی و سخت و پیچیده در قرآن‌پژوهی‌ها، مطالعات تاریخی درباره گشتالت تاریخی قرآن (شامل: کلیت تاریخ و زمان نزول آیات؛ نحوه کار کاتبان و نحوه کتابت آیات نازل‌شده در زمان پیامبر؛ ترتیب‌بندی زمانی محتوایی درج‌سور در مصحف شریف و نحوه چینش و درج آیات در سور؛ نحوه زمانی محتوایی تدوین، جمع‌بندی، تصحیف، تجلید قرآن نسخه عثمانی مرجع) است. همچنین مطالعات تاریخی پیشرفته‌تر درباره مصحف‌های قرآنی کهن و اولیه که ماده اصلی نسخه‌های کنونی قرآن در

دسترس مخاطبان است، نیز بسی فراتر از این‌ها رفته است؛ به طوری که به گونه‌ای تکنیکال و مهندسی شده به سمت سنجش تجربی مواد محتوایی زبانی فیزیکی «مصحف‌های قرآنی کهن» (سده ۷م/۱م) از طریق فنون نسخه‌شناسی، کتیبه‌شناسی، خط‌شناسی، واژه‌شناسی، کاغذشناسی، پوست‌شناسی و مانند آن گام گذاشته است.

از این لحاظ اثر ارزنده فرانسوا دروش (۱۳۹۵) با عنوان *قرآن‌های عصر اموی: مقدمه‌ای در باب کهن‌ترین مصاحف را باید مطالعه و پژوهشی کم‌نظیر در این عرصه از مطالعات تاریخی قرآن دانست*. این اثر، که به نظر ما می‌توان آن را پژوهشی مبنایی و معیار در عرصه پژوهشی «باستان‌شناسی قرآن» دانست، بر آن است تا با تمام توصیفات گفته‌شده در بالا، شناختی دقیق و عمیق و مستند از ماهیت تاریخ قرآن به دست دهد. اثر دروش را می‌توان ادامه منطقی و تاریخی پژوهش قرآنی معیار تئودور نولدکه (*تاریخ قرآن*، ۱۸۶۰) و شاگردان برجسته قرآن‌پژوه تاریخی او گوتهلف برگسترسر، اتو پریستل و فردریش والی (*تاریخ قرآن*، ۱۹۳۸/۱۹۰۹) دانست. (دروش ۱۳۹۵؛ مقدمه: ۱۳-۱۴) روی هم رفته دروش در این اثر:

«... به بررسی جوانب مختلف تاریخ‌گذاری، مصحف‌شناسی، نگارش، رسم‌الخط، تنوع کاتبان، علائم وقف و ابتداء، بسمله، قرائات مختلف، تذهیب، سر سوره‌ها و سایر ویژگی‌های کهن‌ترین مصاحف قرآنی موجود می‌پردازد ... وی می‌کوشد با مطالعه کهن‌ترین مصاحف موجود شامل مصحف‌های پاریس و پترزبورگ، صنعای یمن، اموی دمشق، اموی فسطاط، اموی صنعای یمن، نسخه‌های قیروان تونس و استانبول و قاهره تاریخ‌گذاری روشنی از تمام تغییرات و تحولات صورت گرفته روی این متون ارائه دهد ... و در این راه ترکیبی از فنون مختلف از جمله خط‌شناسی یا پالیوگرافی، تاریخ هنر، نسخه‌شناسی، کتیبه‌شناسی و رسم‌الخط قرآنی را به کار می‌گیرد...» (همان، یادداشت مترجمان: ۸۴)

همه این موارد البته، آن‌گونه که دروش اشاره نموده است، با حمایت سنجش‌های فنی مهندسی از نوع «آزمایش کربن ۱۴» (برای تعیین زمان دقیق و قدمت نسخه‌های قرآنی کهن) و «کالیبراسیون یا واسنجی» (برای تعیین میزان دقت ابزارهای به کاررفته در آزمایش کربن ۱۴ و مقادیر خوانده‌شده ناشی از آن) همراه است که قطعاً منجر به تقویت یافته‌های «مطالعات تاریخی و باستان‌شناختی قرآن» خواهد بود. (همان، مقدمه: ۱۱-۳۵؛ تکمله و اصلاح مؤلف برای ترجمه فارسی: ۳۳، پانویس)

باری آنچه محل پرسش است ماحصل کاربرد این نوع مطالعات تاریخی - باستان‌شناختی قرآنی برای «مطالعات قرآنی مدرن» است. در این زمینه از مطالب و اشارات پراکنده دروش در مقدمه کتاب می‌توان اهمیت و کاربرد این نوع مطالعات قرآنی را استنباط و به این صورت بیان نمود: «مطالعات تاریخی باستان‌شناختی قرآنی برای واژه‌شناسی، تعیین قدمت آیات و سوره، نحوه عمل کاتبان وحی، شناخت قرائت‌های مختلف قرآنی، نحوه تفاوت خط‌های کتابت مکی و مدنی و کوفی و بصری و حجازی قرآن و شناخت مأخذ اختلاف ضبط برخی

واژه‌های قرآنی مهم و اساسی‌اند.» (همان: ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۱)

و نهایتاً، همان‌گونه که خود دروش به صراحت نوشته است:

«... اساساً وقتی در صدد بازسازی تاریخ نقل و کتابت قرآن در دوران اموی هستیم، باید اطلاعاتمان را از خود نسخه‌های مخطوط (مصاحف کهن قرآنی موجود) به دست آوریم ... (لذا) دو دانش خط‌شناسی و مصحف‌شناسی در بررسی نسخه‌های کهن قرآنی اهمیت زیادی دارند و به ما در شناخت موضوع جنس ماده کتابت (قرآن) کمک می‌کنند.» (همان، مقدمه: ۲۰-۲۱)

و اما با همه این دقت نظرها، وفق مباحثی که خود دروش نیز دارد، همچنان برخی از قرآن‌پژوهان ذوفن (شامل هارلد موتسکی، استلا ولان، شیلابلر، آدلف گرومان، آلنا جرج، مریلین جنکینس، کاسپارفن بتمر) درباره دستاوردهای «باستان‌شناسی و تاریخ قرآن» به سبک و سیاق گفته‌شده شک و تردیدهای مناقشه‌انگیزی دارند که همچنان محل بحث در بین قرآن‌پژوهان موافق و مخالف با این نوع استدلال‌ات منازعه‌ای است. (همان، مقدمه: ۱۸، ۱۵، ۱۹، ۲۱، ۲۵، ۲۸)

۳-۲-۳- نمونه مطالعات قرآنی حاوی نگاه مدرن به واری «مضامین قرآنی»

در این سنخ از مطالعات قرآنی، می‌توان به «رهیافت‌هایی به قرآن» (۱۳۸۹) اشاره نمود که ویراسته‌شده توسط جرالد هاوتینگ و عبدالقادر شریف است. این اثر که نمونه‌ای است از مجموعه مقالات چنددانشی و چنددانش‌پژوهانه ماهیتاً از جهت‌گیری انتقادی برخوردار است. نویسندگان این مقالات که عمدتاً چندفرهنگی آیینی یعنی عربی، غربی، یهودی، مسیحی و مسلمان‌اند (هاوتینگ و شریف ۱۳۸۹، فهرست نویسندگان) هدفشان را واری انتقادی مواجهه دانش‌پژوهان مسلمان با قرآن، روش‌های تفسیر قرآن و نتایج ناشی از کاربرد این روش‌های تفسیری اعلام نموده‌اند. (همان، پیش‌گفتار: ۱۹-۲۲)

کلیت این اثر در سه بخش و سیزده مقاله سامان داده شده است. بخش اول (همان: ۱۶۲-۲۷) که حاوی سه مقاله با موضوع «سبک و معانی قرآن کریم» است به مضامینی خاص در قرآن، از قرآن پرداخته است: «تصویر و استعاره در قرآن؛ نمایش داستان یوسف نبی (ع)؛ بافتار و مناسبات درونی تفسیر قرآن». بخش دوم نیز حاوی شش مقاله است (همان: ۱۶۳-۳۶۶) و موضوع محوری آن «تحلیل روش‌های تفسیری قرآن» در سده‌های میانه و جدید است. محورهای بحث مقالات این بخش نیز عبارت است از: «تعامل تفسیر و حدیث در تفسیر آیات؛ چالش‌های داستان ابراهیم (ع) در تفسیر طبری از قرآن؛ مفهوم فتنه در قرآن از نگاه طبری؛ رهیافت‌های تفسیری شیعیان اخباری؛ تحولات تفسیر قرآن در سده بیست میلادی.» بخش سوم نیز (همان: ۳۶۷-۴۵۸) حاوی مقالاتی درباره مضمون‌های خاص قرآن‌پژوهی است، از جمله: «تفسیر کتاب مقدس در پرتو قرآن؛ استنادات قرآن در

باره تاریخ صدر اسلام؛ فقه و تفسیر احکام قرآنی؛ تأثیر قرآن بر نثرنویسی‌ها» (همان، پیش گفتار ویراستاران انگلیسی).

روی هم رفته با همه دقت نظرهای رایج در کتاب مورد بررسی، آن‌گونه که ویراستار ترجمه فارسی این اثر نوشته است، برخی مقالات دارای دیدگاه‌هایی نامتعارف درباره قرآن هستند که مخدوش‌کننده روح قدسی این متن مقدس است. (همان، پیش گفتار ترجمه فارسی: ۱۳) از جمله مواردی که این شائبه را ایجاد می‌کند، این مسأله است که برخی مؤلفان مقالات این اثر به تأثیر کاهنان عصر جاهلیت بر روح آیات قرآن اشاره کرده‌اند. وفق نظر ویراستار ترجمه فارسی یا این دیدگاه‌ها به صورت طرح نظرات دیگران در مقالات آمده است تا نقادی شوند یا اینکه در اصل این اشکال به دیدگاه خود مؤلف مقالات برمی‌گردد که طرح مسأله کرده‌اند.

به نظر ما، فارغ از اینکه کدام شق مسأله وارد باشد، اصل بروز این نوع طرح مسأله در «مطالعات قرآنی مدرن»- همان‌طور که در طول این مقاله نیز استدلال نمودیم- از بیخ و بن به ماهیت تأثیر «روح شکاک و نقاد مدرنیته غربی» در تکوین الهیات و فلسفه و علوم انسانی مدرن (پسارنسانسی و پساروشنگری) برمی‌گردد که دامن دانش پژوهی در مطالعات قرآنی مدرن را نیز گرفته است و واضح است در فرایند مواجهه با این دست مطالعات قرآنی مدرن باید با استدلال عقلانی منطقی مستند و منصفانه به مصاف پاسخ‌گویی به این نوع مسأله‌سازی‌های دانش‌پژوهانه در قرآن پژوهی‌های غربی رفت.

۳-۲-۴- نمونه مطالعات قرآنی تلفیقی حاوی نگاه مدرن به واریسی «تفسیر و تاریخ و مضامین و زبان قرآنی»

در این گروه از مطالعات قرآنی مدرن و به ویژه در ادبیات فارسی‌شده مطالعات قرآنی مزبور که مورد واریسی ما هستند، بدون اغراق باید گفت که کتاب ترجمه‌شده به فارسی با عنوان «مجموعه مقالات قرآن پژوهی غربیان: زبان قرآن، تفسیر قرآن» (کریمی نیا، ۱۳۹۲) به لحاظ تجمیع مقالات ارزنده و مهم از قرآن‌پژوهان مطرح (جان ونزبرو، اندرو ریپین، اری روبین، هربرت برگ، هارولد موتسکی، فرانسوا دوبلوا، جیمز بلامی، ویلیام گراهام) سهم بسزایی در شناخت «مطالعات قرآنی تلفیقی مدرن» (تلفیق مطالعه تاریخ و تفسیر و زبان و مضامین قرآن) و نیز شناخت عمیق‌تر و دقیق‌تر گشتالت متن مقدس (قرآن) دارد. مترجم این مجموعه مقالات (که خود نیز از زمره قرآن‌پژوهان پرتلاش و ذوفن این عرصه است)^(۱۶) ۱ شازده عنوان مقاله پربار این مجموعه را در سه بخش مرتب نموده است: در بخش اول با عنوان «مقالات تفسیری» (صص ۱۱-۱۸۶) مقالات مرتبط با مسایل تفسیر قرآن آمده است؛ در بخش دوم نیز با عنوان: «مطالعات قرآنی جان ونزبرو» (صص ۱۸۷-۳۰۲) مقالات مربوط

به ارزیابی و نقد کتاب برجسته «مطالعات قرآنی جان ونزبرو» آمده است. نهایتاً در بخش سوم هم با عنوان «زبان قرآن» (صص ۳۰۳-۴۰۴) مناقشات و چالش‌های زبان‌شناختی قرآن بحث شده و مسأله مهم و منازعه‌ای تأثیر زبان‌های غیرعربی (به اصطلاح مطالعات قرآنی آن: زبان‌های بیگانه) بر زبان قرآن و ارسای نقدانه شده است.

البته فهم این مقالات پر پیچ و خم از حیث معرفت‌شناختی برای مخاطب مبتدی مطالعات قرآنی چندان راحت نیست؛ چون نیازمند اطلاعات پایه‌ای زیادی است که باید پیش‌تر از طریق خواندن متون مبنایی‌تر تأمین شود (از جمله متونی که در این مقاله پیش‌تر معرفی و توصیف شدند) که در مقالات فشرده این مجموعه هم نیامده است. با این وجود همان‌طور که مترجم فاضل فارسی این مجموعه مقالات آورده است، مقالات کتاب می‌تواند «روزنه‌ای برای طرح برخی مسایل مهم قرآن‌پژوهی غربیان معاصر در میان محققان مطالعات قرآنی و تفسیری ما بگشاید و به فضای علمی محافل آکادمیک ما در حوزه و دانشگاه رونق بیش‌تر بخشد» (همان، مقدمه: ۷)

۳-۳- مطالعات قرآنی نوشتنی و نوگرا

این سنخ از مطالعات قرآنی، همان‌گونه که پیش‌تر نیز گفته آمد، متعلق به فرهنگ دانش‌پژوهی قرآن کریم در جهان اسلام دوران معاصر و مدرن است. این‌ها مطالعاتی است «در قرآن و درباره قرآن و از قرآن» منتهی متکی به میراث علوم اسلامی سنتی - از حیث تئوریک و مبتنی بر کاربست روش‌شناسی‌های فلسفه و علوم انسانی مدرن - از حیث متدیک.

برای این مقاله با توجه به مسأله آن و نیز حجم و مقتضیات مقاله سه نمونه معرف از این سنخ «مطالعات قرآنی نوشتنی و نوگرا» کفایت می‌کند.

۳-۳-۱- مطالعه قرآن به منزله اثری ادبی

مجموعه مقالات مستنصر میر و عبدالحسین الرئوف با عنوان «مطالعه قرآن به منزله اثری ادبی: رویکردهای زبانی - سبک‌شناختی» (۱۳۹۰) که با استفاده از رویکردهای زبان‌شناختی و مطالعه ادبی انجام شده است، از توجیهی که از جنس نقد ادبی است، برخوردار است. در این‌باره میر در مقاله «قرآن به منزله اثری ادبی» آورده است:

«...ریچارد مولتن مؤلف کتاب مطالعه ادبی کتاب مقدس، نشر کتابش را این‌گونه توجیه کرده بود که کتاب مقدس بر خلاف آثار ادبی جهان تافته‌ای جدا بافته از تار و پودهای حماسه و غنا و نمایش است و لذا شایسته بررسی است ... بنابراین کتاب مقدس قرآن نیز شاهکاری است ادبی و شناخته‌شده در جهان ...» (میر و عبدالرئوف ۱۳۹۰: ۲۳)

از این رو این دو دانش‌پژوه مسلمان (پاکستانی و عراقی مقیم غرب) با توجه به تخصص دانشگاهی‌شان در عرصه زبان‌شناسی و مطالعه و نقد ادبی به سراغ «قرآن به عنوان یک اثر

ادبی» رفته‌اند و با این دید قرآن‌پژوهی نموده‌اند. برای شناخت محتوا و ماهیت این نوع «مطالعه قرآنی نوشتنی و نوگرا» کفایت می‌کند صرفاً اشاره‌ای به مسایل و مضمون‌های مورد بحث آن‌ها شود.

این‌ها مضمون‌هایی هستند که در این مطالعه به بحث گذاشته شده‌اند: «فربگی زبان عربی قرآن، فصاحت زبان عربی قرآنی، جنبه‌های شنیداری قرآن، موسیقایی آیات قرآنی، ژانرهای روایی تمثیلی نمایشی اسطوره‌ای قرآن، واقع‌بینی‌ها و غیب‌بینی‌های قرآن» (همان: ۲۳-۴۹) چند مسأله خاص دیگر نیز در این مطالعه بررسی شده است که از جنس «مطالعه ادبی و نقد ادبی»^(۱۷) است: «گفتگو و دیالوگ‌های قرآنی، صنایع ادبی قرآن، کنایه و طنز و شوخ طبعی در قرآن، سبک‌های شناختی قرآن» (همان: ۵۱-۳۰۱)

۳-۲-۳- ره یافتی به قرآن کریم: تعریف قرآن

اثر اسلام‌پژوه و عرب‌پژوه فقیه و متخصص فلسفه اسلامی محمد عابد الجابری را می‌توان نمونه متمایزی از مطالعات قرآنی نوشتنی و نوگرا دانست. «ره یافتی به قرآن کریم» (۱۳۹۴) تلفیقی است از کاربرد هم‌زمان متدهای مدرن علوم انسانی در حوزه هرمنوتیک و تئوری‌های علوم اسلامی سنتی برای فهم هرمنوتیکی ماهیت و سرشت متن مقدس قرآن.

در این باره در مقدمه آمده است: «این کتاب در حوزه علوم قرآنی است؛ زیرا علوم قرآنی به دانشی اطلاق می‌شود که از اصول فهم قرآن بحث می‌کند، اما این کتاب مشابه تألیفات دیگر این حوزه نیست. جابری در این کتاب نه خود را به مباحثی که به طور سنتی در تألیفات علوم قرآن مطرح است، محدود ساخته و نه صرفاً از ارزش‌های مرسوم و معمول در میراث اسلامی تبعیت نموده است. این اثری است انتقادی و محققانه در علوم قرآنی.» (الجابری ۱۳۹۴، پیش گفتار مترجم: ۹)

از ویژگی‌های بارز و ممتاز این مطالعه باید به این موارد اشاره نمود: «استفاده از تحلیل هرمنوتیکی، توجه به مضمون‌های قرآنی در بافتار تاریخی آن‌ها، استناد به علوم اسلامی سنتی بارویکرد تاریخی انتقادی و فهم قرآن با استناد به خود قرآن (اصل: القرآن یفسر بعضه بعضاً)» (همان: ۱۰-۱۲)

اما اصل موضوعه و مهم راهنمای کار محمد عابد الجابری در ره یافتی به قرآن کریم، که این کتاب بخشی از یک پروژه پژوهشی حجیم قرآن‌پژوهی و مطالعه چندجلدی آن است، بر این بنا شده است که «پرسش‌ها و پاسخ‌های مطالعات کتاب مقدس (یهودی - مسیحی) به خاطر بافتار فرهنگی تاریخی خاص این دو دین نمی‌تواند عیناً در مطالعه متن مقدس قرآن صدق کند و لذا پرسش‌ها و پاسخ‌های قرآن‌پژوهی به لحاظ فرهنگ و تاریخ خاص خود مجزا است. (همان: ۱۲)

اما جهت‌گیری محتوایی و معرفتی این اثر را می‌توان با ارجاع به عنوان بخش‌ها و فصول

کتاب بهتر فهم نمود. از این حیث عابد الجابری فقید کتاب را در سه بخش مهم سامان داده است: بخش اول عنوان «قرآتی پیرامون قرآن» (همان: ۶۱-۱۹۸) دارد، عنوان بخش دوم «سیر پیدایش و تکوین قرآن» است (همان: ۱۹۹-۳۴۰) و عنوان بخش سوم هم «قصص در قرآن» است. (همان: ۳۴۱-۵۶۰) اما مهم‌ترین مسایل و مضمون‌های قرآن پژوهانه این اثر عبارت است از: «تعریف قرآن، وحدت اصول ادیان ابراهیمی، امی بودن پیامبر اسلام (ص)، رسالت پیامبری، حقیقت نبوت و امامت و ولایت و وصایت، تاریخ قرآن، زبان‌شناسی قرآن.» روی هم رفته این اثر را می‌توان یک مطالعه تلفیقی از تاریخ و تفسیر و مضمون‌های قرآنی دانست که به طرز نوگرا مسایل سنتی را پاسخ داده است و برای برخی مسایل سنتی قرآن پژوهی مانند ماهیت وحی و رسالت نبوت و مانند آن به پرسش‌های نو رسیده است. حسن ممتاز این نوع مطالعات این است که هم می‌تواند برای پرسش‌های کلاسیک و سنتی قرآن پژوهی پاسخ‌های نو فراهم کند و هم اینکه می‌تواند برای پرسش‌های نو در قرآن پژوهی به سراغ پاسخ‌های کلاسیک و سنتی برود و آن‌ها را بازخوانی کند.

۳-۳-۳- معنای متن: پژوهشی در علوم قرآنی

اثر ارزنده نصر حامد ابوزید دین‌پژوه مصری (که در اواخر عمرش به خاطر تکفیر الازهری‌ها از بابت آرای نوگرایانه دین‌پژوهی‌اش در تبعید در غرب به سر برد)، طرحی است نوگرایانه و نوستی از مطالعات قرآنی. در «معنای متن: پژوهشی در علوم قرآنی» (مفهوم النص: درسه فی علوم القرآن) ابوزید کوشیده است تا مباحث رایج در علوم قرآنی را با نگاهی تازه و بانگ‌ش و ذهنیتی امروزی ببیند؛ یعنی با متدهای شناخته‌شده و روش‌های علمی. لذا این اثر هم یک کتاب سنتی است؛ یعنی هم به موضوعی کهن در میراث اسلامی می‌پردازد و هم مصالح آن عمدتاً متون تدوین‌یافته در سنت گذشتگان است. به این معنی در «معنای متن» ابوزید می‌کوشد با به‌کارگیری نظریه‌های متن‌شناختی و روش‌های متن‌پژوهی و زبان‌شناختی قرآنی تازه از علوم قرآنی به دست دهد. (ابوزید ۱۳۸۷؛ یادداشت مترجم ۱۱-۱۲)

قرآن‌پژوهی مندرج در معنای متن آن‌گونه که در «مقدمه مؤلف برای خواننده ایرانی» آورده است (همان: ۲۲-۴۵) مبتنی بر یک نوع «دیالکتیک متن - زمینه» است؛ یعنی تعامل میان قرآن (متن مقدس) و فرهنگ و تاریخ عربی و اجتماع جاهلی و صدر اسلام. قرآن‌پژوهی متأثر از این دیالکتیک هم متوجه «شکل‌گیری قرآن در امر واقع» است و هم در پی فهم «شکل‌دهی قرآن به امر واقع» است. (همان: ۱۳) از سوی دیگر ابوزید می‌خواهد با مطالعه قرآنی نوستی و نوگرایی از این دست، نحوه بازتاب امر واقع در قرآن و وجوه بازسازی آن را نشان دهد و از حیث پژوهش علمی چستی و چرایی و چگونگی این سازوکار را نیز فهم نماید.

این سنخ متن‌خوانی و متن‌کاوی به گفته ابوزید در «پیشگفتار: گفتمان دینی و روش علمی»

(همان: ۷۴-۷۵) ناشی از اهمیت قرآن در تمدن‌سازی اسلامی است؛ چون اسلام «تمدن متن» است و چون چنین است، تنها راه فهم متن در مطالعات قرآنی، کاربست هرمنوتیک تأویل متن و هرمنوتیک فهم مقاصد مؤلف متن در پرتوی بافتارهای تاریخی فرهنگی است و این دقیقاً تأیید معنایی است که ابوزید فقید برای نظریه معروف خود در قرآن‌پژوهی یعنی نظریه ارتباط متن قرآن با واقعیت قائل است. (همان: ۱۳)

از این حیث کلیت مضامین و محتوای کتاب ابوزید را باید با این نگاه کاوید. این مضمون‌های قرآن‌پژوهانه را ابوزید در سه بخش سامان داده است: در بخش اول کتاب با عنوان «شکل‌گیری و شکل‌دهی متن و فرهنگ» (همان: ۷۵-۷۶) به این موارد پرداخته شده است: «مفهوم وحی، گیرنده متن، رسالت و ابلاغ وحی، آیات مکی و مدنی، اسباب النزول قرآن، ناسخ و منسوخ در قرآن». در بخش دوم نیز با عنوان «سازوکارهای متن» (همان: ۲۴۱-۴۰۵) این مضمون‌ها آمده است: «اعجاز قرآن، مناسبت میان آیه‌ها و سوره‌ها، عام و خاص، غموض و سادگی، تفسیر و تأویل». و در بخش سوم هم با عنوان «تغییر مفهوم و کارکرد متن» (همان: ۴۰۶-۴۸۱) علوم اسلامی متعارف در جهان اسلام با الهام از متد امام محمد غزالی در «احیای علوم الدین» و ارسای نقادانه شده و جایگاه معرفتی علوم دینی مانند تفسیر، حدیث، فقه بحث شده است و ضمن آن مسأله مهم تأویل مجازی و حقیقی قرآن هم طرح شده است.

۴- نمونه‌هایی معرف از پروبلماتیک‌های مطالعات قرآنی سنتی و مدرن

در این بخش پروبلماتیک‌هایی بررسی خواهد شد که در این انواع متنوع از مطالعات قرآنی (مدرن، سنتی، نوشتنی و نوگرا) مورد واری می‌توان یافت. به این منظور در جدول زیر شمای کلی این پروبلماتیک‌ها ترسیم شده است تا بهتر بتوان درباره موضوع مورد بحث به شناخت اجمالی رسید.

جدول ۲: نمونه پروبلماتیک‌های مطالعات قرآنی مدرن، سنتی، نوشتنی و نوگرا				
عناصر پروبلماتیک				رهیافت
روش	ایده - نظریه	مسأله	رویکرد	غالب - قالب قرآن‌پژوهی
منطق دانش‌های اسلامی سنتی و تفسیر، حدیث، نحو عربی	تأثیر متن مقدس بر زندگی مسلمانان	چگونگی شناخت متن قرآن برای تقویت دین‌داری فقهی سنتی	انتزاعی	سنتی

مدرن	انضمامی	چگونگی فهم متن قرآن برای شناخت مقایسه‌ای ادیان و جهان متون مقدس	تأثیر زمینه بر متن مقدس	منطق فلسفه و علوم انسانی مدرن
نوستنی و نوگرا	انضمامی	دین اسلام چگونگی فهم متن قرآن برای و داشتن دین شناخت داری عقلانی سازنده و زیست معنوی اخلاقی	تعامل سازنده متن و زمینه	منطق فلسفه و علوم انسانی مدرن به همراه منطق دانش‌های اسلامی سنتی و تفسیر، حدیث و نحو عربی

هر چند تشریح مفصل این جدول با ذکر مصادیق بیش تر نیازمند مقاله‌ای مستقل است، اما در حد حوصله این مقاله و به طور خلاصه باید گفت که مفاد شکل چند نکته مهم برای بحث‌های آتی را نشان می‌دهد:

اول: مطالعات قرآنی سنتی از حیث رویکرد «انتزاعی» اندیش است؛ یعنی صرفاً به «متن» متوجه است، اما دو سنخ دیگر (مطالعات قرآنی مدرن و نوستنی و نوگرا) «انضمامی» اندیش است؛ به این معنا که به امر واقع و «زمینه متن» توجه دارد.

دوم: مطالعات قرآنی سنتی از لحاظ مسأله مورد بحث، عمدتاً متوجه شناخت صوری متن مقدس است آن هم در راستای «تقویت دین‌داری سنتی و فقهی» مورد نیاز اجتماع مسلمانان. برخلاف این، مسأله مطالعات قرآنی مدرن چگونگی فهم متن قرآن برای «شناخت مقایسه‌ای ادیان و جهان متون مقدس» است. مسأله مطالعات قرآنی مدرن و نوستنی و نو، هم «شناخت دین اسلام» و هم چگونگی «فهم متن قرآن» برای داشتن دین‌داری عقلانی سازنده و زیست معنوی اخلاقی است.

سوم: مطالعات قرآنی سنتی، از حیث ایده و نظریه در پی شناخت «تأثیر متن بر امر واقع و زمینه» است، اما مطالعات قرآنی مدرن با ایده - نظریه «تأثیر زمینه بر متن مقدس» مانوس است. مطالعات قرآنی نوستنی و نوگرا عمدتاً با ایده - نظریه «تعامل سازنده متن و زمینه» انس گرفته است.

چهارم: مطالعات قرآنی سنتی، از حیث روش شناخت و قرآن‌پژوهی متکی بر «منطق دانش‌های اسلامی سنتی و تفسیر، حدیث، نحو عربی» است، اما منطق مطالعات قرآنی مدرن، «منطق فلسفه و علوم انسانی مدرن» است. این در حالی است که مطالعات قرآنی نوستنی و نوگرا از دو منطق بهره می‌برد: «منطق فلسفه و علوم انسانی مدرن» به همراه «منطق دانش‌های اسلامی سنتی و تفسیر، حدیث و نحو عربی»

نتیجه گیری

این مقاله گامی مقدماتی و مبنایی برای عزیمت به سمت معرفی مختصر و فشرده نودانشی به نام و صفت «فلسفه مطالعات قرآنی» است؛ یعنی فلسفه‌ای مضاف از جنس «فلسفه علم» و «فلسفه علوم انسانی اجتماعی» متعارف که مورد نیاز برای شناخت دقیق و عمیق و روشمند و نظام‌مند «مطالعات قرآنی» با هدف «تحلیل انتقادی» از روند مطالعات قرآنی موجود و «توصیه راهبردی» برای مطالعات قرآنی تکمیلی و پیشرفته است. به این سبب این مقاله با ابتنا به «فلسفه مطالعات قرآنی» مواضع معرفتی زیر را درباره مطالعات قرآنی در دسترس نشان می‌دهد.

اول: «مطالعات قرآنی» در دسترس در غرب و جهان اسلام را می‌توان از حیث چند عامل و معیار مهم و مبنایی از جمله «رهیافت به قرآن، زبان فنی تحلیل متن، دانش پایه مورد اتکا برای نظرمند کردن یافته‌های قرآن پژوهی و فرهنگ دانش پژوهانه غالب - قالب» در آن در سه سنخ معرفتی عقیدتی مبنایی فهم نمود: «سنتی، مدرن، نوستی و نوگرا».

دوم: یکی از وجوه ممتاز و متمایز «مطالعات قرآنی» سنتی و مدرن این است که زبان معیار مطالعات قرآنی سنتی عمدتاً «تجلیلی - اعتقادی» است، حال آنکه زبان مطالعات قرآنی مدرن عمدتاً «تحلیلی - انتقادی» است؛ اما «مطالعات قرآنی نوستی و نوگرا» در سپهرهایی از جهان اسلام عمدتاً ترکیبی از این دو نوع زبان معیار فنی است.

سوم: مهم‌ترین مقرر و خاستگاه تاریخی معرفتی «مطالعات قرآنی مدرن» از رنسانس به این سو، به ویژه در عصر پساروشنگری (سده ۱۸م) همچنان جغرافیای فرهنگی اروپا عمدتاً با تمرکز بر مراکز آکادمیک آلمان و فرانسه و انگلیس است.

چهارم: مهم‌ترین مقرر و خاستگاه تاریخی معرفتی «مطالعات قرآنی نوستی و نوگرا» (علاوه بر «مطالعات قرآنی سنتی» که خاستگاه آن در طی یک و نیم هزاره از تاریخ اسلام همچنان جهان اسلام عربی - پارسی است) جغرافیای فرهنگی عربی - پارسی اسلام است.

پنجم: مهم‌ترین دغدغه «فلسفه مطالعات قرآنی» (فلسفه‌ای که قصد و مقصود آن پرسش از چیستی و چگونگی انجام مطالعات قرآنی و سنجش مفهومی تئوریک و متدیک به سبک انتقادی و هنجاری این مطالعات با هدف تقویت و تصحیح روال آن‌ها است)، هم سنخ‌شناسی مطالعات است و هم کشف «پروبلماتیک» مورد اتکای این مطالعات.

ششم: بر مبنای الزامات و مقتضیات «فلسفه مطالعات قرآنی» (که نوعی خاص از فلسفه‌های مضاف متعارف و مدرن به سبک و سیاق «فلسفه علم» و «فلسفه علوم انسانی اجتماعی» رایج است)، مهم‌ترین خصایص گشتالت پروبلماتیک مطالعات قرآنی مدرن، سنتی، نوستی و نوگرای واری شده در این مقاله (صرفاً به عنوان نمونه معرف و خوشه‌ای زرین از خرمن ارزنده قرآن پژوهی) این است:

الف) رویکرد انتزاعی «مطالعات قرآنی سنتی» عمدتاً به «تأثیر متن بر زمینه» می‌پردازد و قرآن‌پژوهی اعتقادی آن نیز عمدتاً از منظر فقهی - معارفی می‌بیند.

ب) رویکرد انضمامی «مطالعات قرآنی مدرن» در کلیت خود معطوف به «تأثیر زمینه بر متن» است و موضع آن نیز در قرآن‌پژوهی تقویت یک معرفت‌شناسی مقایسه‌ای انتقادی بین‌الادیانی و بینامتون مقدس است.

پ) اما رویکرد انتزاعی - انضمامی و تلفیقی مندرج در «مطالعات قرآنی نوستی و نوگرا» منجر به این شده است که قرآن‌پژوهی‌های اعتقادی و انتقادی شکل گرفته و ضمناً «تعامل سازنده متن و زمینه» مطمح نظر قرار گیرد.

پی نوشت

و اما نکته آخر این که

هدف «مطالعات قرآنی نوستی و نوگرا» در جهان اسلام عربی - پارسی استفاده از فهم هرمنوتیکی قرآن کریم (ام‌الکتاب و سر متن متون مقدس ادیان ابراهیمی) برای «زیست معنوی اخلاقی مدرن معنویت‌مند ملهم از قرآن» است.

لذا اگر «فلسفه مطالعات قرآنی» بتواند در این پروژه حیاتی مساهمت داشته باشد - که حتماً این‌گونه است و جز این نیست - سعی این مقاله برای طرح بحث در «فلسفه مطالعات قرآنی» منتج به نتیجه شده است.

یادداشت‌ها

۱. برای «تاریخ قرآن» به عنوان نمونه نگاه شود به:

محمود رامیار، (۱۳۹۵): تاریخ قرآن، تهران: انتشارات امیرکبیر.

۲. برای مطالعات دو متن دینی یهودی مسیحی عهدین قدیم و جدید «تورات و انجیل» نگاه شود به:

* عهد عتیق - جلد اول/ کتابهای شریعت یا تورات: بر اساس کتاب مقدس اورشلیم، (۱۳۹۶): ترجمه پیروز سیار، تهران، نشر هرمس.

* عهد عتیق - جلد دوم/ کتاب‌های تاریخ: بر اساس کتاب مقدس اورشلیم، (۱۳۹۶): ترجمه پیروز سیار، تهران، نشر نی.

* عهد جدید [انجیل] - بر اساس کتاب مقدس اورشلیم، (۱۳۹۶): ترجمه پیروز سیار، تهران، نشر نی.

* انجیل برنابا، (۱۳۹۰): ترجمه حیدرقلی خان قزلباش (سردار کابلی)، تهران، المعی.

۳. در مورد «علوم اسلامی» نگاه شود به:

* عثمان بکار، (۱۳۸۹): طبقه‌بندی علوم از نظر حکمای مسلمان، ترجمه جواد قاسمی، با مقدمه سید حسین نصر، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی تهران.

* مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰): کلیات علوم اسلامی ۱: منطق و فلسفه، تهران، انتشارات صدرا.

- * مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰): کلیات علوم اسلامی ۲: کلام، عرفان، حکمت عملی، تهران، انتشارات صدرا.
- * مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰): کلیات علوم اسلامی ۳: اصول فقه، فقه، تهران، انتشارات صدرا.
۴. درباره «قصص الانبیاء» نگاه شود به:
- * نیشابوری، ابواسحاق ابراهیم بن منصور [سده ۵ق/۱۱م]، (۱۳۹۲): قصص الانبیاء، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. هنوز هم در بسیاری از حوزه‌های دانش پژوهی سنتی در جهان اسلام منظور از «مطالعات قرآنی سنتی» صرفاً دانش - فن «تفسیر قرآن» است. به عنوان نمونه نگاه شود به:
- * جمعی از مؤلفان، (۱۳۸۹): تفسیر قرآن: تاریخچه، اصول، روش‌ها، تهران: نشر کتاب مرجع.
- البته در متن همین نوع از مطالعات قرآنی سنتی نیز امکان بازیابی نسبی و بازخوانی نحیف «پروبلماتیک» به معنای مورد نظر این مقاله با استفاده از «هرمنوتیک دینی» تا اندازه‌ای متصور است؛ برای نمونه نگاه شود به:
- * ثعالبی، ابومنصور عبدالملک بن محمد [سده ۴ق/۱۰م]، (۱۳۸۶): اقتباس از قرآن کریم، ترجمه حسین صابری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- * غزالی، محمد [سده ۵ق/۱۱م]، (۱۳۹۴): جواهر القرآن، ترجمه مهدی کمپانی زارع، تهران: نشر نگاه معاصر.
- * گلدزیهر، ایگناس، (۱۳۹۳): گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان، ترجمه سید ناصر طباطبایی، تهران: نشر ققنوس.
- * سندز، کریستین زهرا، (۱۳۹۷): تفاسیر صوفیانه قرآن از سده چهارم تا نهم، ترجمه زهرا پوستین دوز، تهران: حکمت.
۶. برای «مطالعات قرآنی مدرن چنددانشی» به عنوان نمونه نگاه شود به:
- * ونز برو، جان و دیگران،* (۱۳۹۲): زبان قرآن، تفسیر قرآن: مجموعه مقالات قرآن پژوهی غربیان، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: هرمس.
- * هاوتینگ، جرالد و عبدالقادر شریف، (۱۳۸۹): رهیافت‌هایی به قرآن، به کوشش و ویرایش مهرداد عباسی، تهران: حکمت.
- * ریپین، اندرو، (۱۳۹۲): رویکردهایی به تفسیر قرآن، به کوشش و ویرایش مهرداد عباسی، تهران: حکمت.
- * شبمل، آنه ماری، (۱۳۸۹): رمز گشایی از آیات الاهی - تبیین آیات خداوند، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- * ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۹۳): خدا و انسان در قرآن - معناشناسی جهان‌بینی قرآنی، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ۷ و ۸. برای یک نمونه «مطالعات قرآنی نیمه‌سنتی» در جهان اسلام نیمه‌مدرن و «مطالعات قرآنی مدرن» در جهان اسلام شبه‌مدرن نگاه شود به:
- * ابوزید، نصر حامد، (۱۳۸۹): معنای متن - پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.
- * ابوزید، نصر حامد، (۱۳۸۹): رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن، ترجمه احسان موسوی خلیلی، تهران: انتشارات نیلوفر.
- * عابد العجبری، محمد، (۱۳۹۳): رهیافتی به قرآن کریم - در تعریف قرآن، ترجمه محسن آرمین، تهران: نشر نی.
- * میر، مستنصر و عبدالحسین رئوف، (۱۳۹۰): مطالعه قرآن به منزله اثری ادبی - رویکردهای زبان‌شناختی،

ترجمه ابوالفضل حری، تهران: انتشارات نیلوفر.

* عبدالرئوف، حسین، (۱۳۹۷): بیوستاری در قرآن - تحلیل مفهومی بینامتنی زبان‌شناختی، ترجمه محمود کریمی و محمد صادق هدایت‌زاده، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

۹. برای یک نمونه از «مطالعات قرآنی سنتی» (اعتقادی تجلیلی) نگاه شود به:

* بنت‌الشاطی، عایشه عبدالرحمن، (۱۳۹۱): اعجاز بیانی قرآن، ترجمه حسین صابری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

* نجاتی، محمد عثمان، (۱۳۸۸): قرآن و روان‌شناسی، ترجمه عباس عرب، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

* فعالی، محمدتقی، (۱۳۹۴): معرفت‌شناسی در قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۱۰. در مورد تئوری - متد «هرمنوتیک» برای نمونه نگاه شود به:

* پالمر، (۱۳۸۹): علم هرمنوتیک، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.

* نیچه، فردریش، مارتین هایدگر، هانسگئورگ گادامر و دیگران، (۱۳۹۱): هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجری و محمد نبوی، تهران: نشر مرکز.

* ک. هوی، دیوید، (۱۳۸۵): حلقه انتقادی: هرمنوتیک، تاریخ، ادبیات و فلسفه، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: انتشارات روشنگران.

* گروندن، ژان، (۱۳۹۵): هرمنوتیک، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: نشر ماهی.

۱۱. به صورت اختصاصی نیز برخی از بحث‌های «هرمنوتیک دینی» نیز در این چند اثر مهم آمده است:

* کاکس، (۱۳۹۷): پدیدارشناسی دین، ترجمه جعفر فلاحی، تهران: نشر مرکز.

* گادامر، هانسگئورگ، (۱۳۹۶): هرمنوتیک دین و اخلاق، ترجمه شهاب امیرخانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.

* شلایرماخر، فردریش [سده ۱۹م]، (۱۳۹۹): درباره دین: سخنانی با تحقیرکنندگان فرهیخته‌اش، ترجمه محمدابراهیم باسط، تهران: نشر نی.

۱۲. برای آگاهی از «منطق‌های متعارف فلسفه و علوم انسانی اجتماعی مدرن» به عنوان نمونه نگاه شود به:

* بومر، فرانکلین لوفان، (۱۳۹۷): جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی: گزیده آثار بزرگ در تاریخ اندیشه غربی از سده‌های میانه تا امروز، ترجمه حسین بشیریه، تهران: انتشارات چاپخش.

* برونوفسکی، ج. و ب. مازلیش، (۱۳۹۳): سنت روشن فکری در غرب: از لئوناردو تا هگل، ترجمه لیلا سازگار، تهران: نشر آگاه.

* فروند، ژولین، (۱۳۷۲): نظریه‌های مربوط به علوم انسانی، ترجمه محمدعلی کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

* کالنیکیوس، آکس، (۱۳۸۳): درآمدی تاریخی بر نظریه اجتماعی، ترجمه اکبر معصوم‌بیگی، تهران: نشر آگه.

* سجویک، پیتر، (۱۳۸۸): مروری بر فلسفه اروپایی: از دکارت تا دریدا، ترجمه محمدرضا آخوندزاده، تهران: نشر نی.

* هاملین، (۱۳۷۴): تاریخ معرفت‌شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱۳. مشخصات کتاب‌شناختی سه نمونه معرفت‌شناسی از مطالعات قرآنی سنتی مورد واریسی در این مقاله از این قرار است:

* ثعالبی، ابومنصور عبدالملک بن محمد [سده ۴ق/ ۱۰م]، (۱۳۸۶): *اقتباس از قرآن کریم*، ترجمه حسین صابری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

* غزالی، محمد [سده ۵ق/ ۱۱م]، (۱۳۹۴): *جواهر القرآن*، ترجمه مهدی کمپانی زارع، تهران: نشر نگاه معاصر.

* بنت‌الشاطی، عایشه عبدالرحمن، (۱۳۹۱): *اعجاز بیانی قرآن*، ترجمه حسین صابری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۴. برای نمونه متون «فلسفه علم» و «فلسفه علوم انسانی» نگاه شود به:

* فروند، ژولین، (۱۳۷۲): *نظریه‌های مربوط به علوم انسانی*، ترجمه محمد علی کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

* اوکاشا، سمیر، (۱۳۸۷): *فلسفه علم*، ترجمه هومن پناهنده، تهران: نشر فرهنگ معاصر.

۱۵. البته این دیدگاه غزالی در *جواهر القرآن* از منظر «هرمنوتیک مدرن هایدگری - گادامری» محل مناقشه است. وفق این هرمنوتیک، ما از طریق «پیش‌داشت‌ها *vorhaben* / پیش‌فهم‌ها *vorbegriff* / پیش‌دیده‌ها *vorsicht*» نایل به فهم متون می‌شویم. بنابراین هیچ مؤلف و محقق و مخاطبی، از جمله قرآن‌پژوه مورد نظر غزالی، نمی‌تواند بدون این میانجی‌های فکری فرهنگی تاریخی با متن، از جمله متن مقدس قرآن، به فهم متن نایل شود. در این مورد نگاه شود به:

* نیچه، فردریش، مارتین هایدگر، هانس‌گئورگ گادامر و دیگران، (۱۳۹۱): *هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها*، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجری و محمد نبوی، تهران: نشر مرکز.

۱۶. نگاه شود به:

* کریمی‌نیا، مرتضی، (۱۳۸۹): *ساخت‌های زبان فارسی و مسأله ترجمه قرآن*، تهران: هرمس.

۱۷. برای آشنایی با دانش «مطالعه ادبی و نقد ادبی» به عنوان نمونه نگاه شود به:

* سلدون، رامان و پیتر ویدوسون، (۱۳۸۴): *راهنمای نظریه ادبی معاصر*، ترجمه عباس مخبر، تهران: طرح نو.

کتابنامه

- ابوزید، نصر حامد، (۱۳۸۹): *معنای متن - پژوهشی در علوم قرآن*، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.
- بنت‌الشاطی، عایشه عبدالرحمن، (۱۳۹۱): *اعجاز بیانی قرآن*، ترجمه حسین صابری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ثعالبی، ابومنصور عبدالملک بن محمد [سده ۴ق/ ۱۰م]، (۱۳۸۶): *اقتباس از قرآن کریم*، ترجمه حسین صابری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ریپین، اندرو، (ویراستار) (۱۳۹۲): *رویکردهایی به تفسیر قرآن*، به کوشش و ویرایش مهرداد عباسی، تهران: حکمت.
- عابد الجابری، محمد، (۱۳۹۳): *رهیافتی به قرآن کریم - در تعریف قرآن*، ترجمه محسن آرمین، تهران: نشر نی.
- غزالی، محمد [سده ۵ق/ ۱۱م]، (۱۳۹۴): *جواهر القرآن*، ترجمه مهدی کمپانی زارع، تهران: نشر نگاه معاصر.
- گلدزیهر، ایگناس، (۱۳۹۳): *گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان*، ترجمه سید ناصر طباطبایی، تهران: نشر ققنوس.
- میر، مستنصر و رئوف عبدالحسین، (۱۳۹۰): *مطالعه قرآن به منزله اثری ادبی - رویکردهای زبان‌شناختی*، ترجمه ابوالفضل حری، تهران: انتشارات نیلوفر.

- ونز برو، جان و دیگران، (۱۳۹۲): زبان قرآن، تفسیر قرآن: مجموعه مقالات قرآن پژوهی غربیان، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: هرمس.
- هاوتینگ، جerald و شریف عبدالقادر، (۱۳۸۹): رهیافت‌هایی به قرآن، به کوشش و ویرایش مهرداد عباسی، تهران: حکمت.

Bibliography

- Abu Zaid, Nasr Hamed, (2010): The meaning of text-research in Quranic sciences, translated by Morteza Kariminia, Tehran: New Plan.
- Bint Al-Shati, Ayesha Abdolrahman, (2012): The Expressive Miracle of the Quran, translated by Hossein Saberi, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- Tha'labi, Abu Mansour Abdul Malik Ibn Muhammad [4th century AH / 10 AD], (2007): Adapted from the Holy Quran, translated by Hossein Saberi, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- Ripin, Andrew, (Editor) (2013): Approaches to the Interpretation of the Qur'an, by Mehrdad Abbasi, Tehran: Hekmat.
- Abed Al-Jaberi, Mohammad, (2014): An Approach to the Holy Quran - In the definition of the Quran, translated by Mohsen Armin, Tehran: Nashr-e Ney.
- Ghazali, Mohammad [5th century AH / 11 AD], (1394): Jawahar al-Quran, translated by Mehdi Kompani Zare, Tehran: Negah Moaser Publishing.
- Goldziher, Ignas, (2014): Interpretive tendencies among Muslims, translated by Seyyed Nasser Tabatabai, Tehran: Phoenix Publishing.
- Mir, Mustansir and Raouf Abdolhossein, (2011): Studying the Qur'an as a Literary Work - Linguistic Approaches, translated by Abolfazl Hori, Tehran: Niloufar Publications.
- Wenz Borou, Jan et al., (2013): The Language of the Qur'an, Quran Interpretation: A Collection of Western Quranic Studies Articles, Translated by Morteza Kariminia, Tehran: Hermes.
- Houting, Gerald and Sharif Abdolqader, (2010): Approaches to the Qur'an, by Mehrdad Abbasi, Tehran: Hekmat.

تحلیل شخصیت پردازی «ضد قهرمان» در داستان‌های قرآنی (مورد پژوهشی داستان حضرت موسی (ع))

(تاریخ دریافت: ۹۹/۰۵/۱۴ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۹/۰۲)

اکرم مرادخانی^۱
علی‌رضا نظری^۲

چکیده:

قرآن کریم در تأثیرگذاری بر مخاطبان خود از اصول فنی و هنری مختلفی از جمله داستان بهره جسته است. از عناصر مهم داستانی شخصیت‌ها هستند؛ شخصیت‌ها گاه دارای نقشی مثبت هستند که از آنان به عنوان قهرمان یاد می‌شود و گاه دارای بعدی منفی هستند که به ضد قهرمان شناخته می‌شوند. ضد قهرمان‌ها در داستان گاه نقش محوری و گاه نقش مکمل دارند تا جنبه‌های مثبت شخصیت قهرمان بهتر ترسیم گردد. از جمله در داستان‌های قرآنی داستان زندگی حضرت موسی (ع) است که مخاطب با تصویری از تقابل جبهه خیر و شر در آن با شخصیت‌پردازی قهرمان و ضد قهرمان مواجه است. در داستان حضرت موسی (ع) ضدقهرمانان اشخاصی همچون فرعون، قارون و ساحران و سامری هستند که در تعامل و تکامل هم و در قالب شخصیت‌های متفاوت به شکل‌گیری جبهه شر کمک می‌کنند. کبر، قدرت‌طلبی، دنیاپرستی و جهل در قالب این شخصیت‌ها نمود دارد. در این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی به تحلیل شخصیت‌پردازی ضد قهرمانان در شیوه روایی قرآن کریم پرداخته و مشخص می‌گردد نقش ضد قهرمان بیشتر از منظر کنش‌گری و تقابل وی با عملکرد اصلاح‌گرایانه قهرمان ظهور می‌یابد و انواع ضد قهرمان‌های اصلی، نامی و فرعی را در مسیر رسالت این پیامبر ایجاد می‌سازد که به نوبه خود جنبه‌ای از رسالت قهرمان را برجسته می‌نمایند.

واژگان کلیدی: قرآن، داستان، حضرت موسی (ع)، شخصیت‌پردازی، ضدقهرمان.

۱) دانش‌آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، ایمیل: r.jahangiri1372@gmail.com
۲) استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، (نویسنده مسئول) ایمیل: a.nazari@hum.ikiu.ac.ir

۱. مقدمه

قرآن کریم کتابی است که به منظور هدایت و سعادت بشر نازل شده و در راستای این مهم از انواع ابزارهای هنری و فنی بهره جسته است، از آن میان می‌توان به هنر داستان و روایتگری در قرآن کریم اشاره کرد که در آن «زندگی انبیاء الهی و روش آن‌ها در گفتارشان همچنین گفتگوی بین آنان و مخالفانشان و هر آنچه که در بردارنده هدف رسالتشان است، مورد توجه قرار گرفته است.» (سبحانی، ۱۳۸۵: ۱، ۹) در واقع داستان پیامبران در قرآن همچون جزئی از یک نسخه دینی است؛ بدین معنا که قصه در قرآن یک عمل فنی مستقل در موضوع و روش بیان و آوردن حوادث نیست، بلکه دعوتی است که با هدفی دینی آورده شده است. (بهجت، ۲۰۰۳: ۲۴) به عبارتی «قصه‌های قرآنی دارای هدف معینی هستند و قصص قرآنی تنها به عنوان زیوری بر متن نوشتاری قرآن کریم نیست، یا نکته‌ای فنی و تاریخی و یا حکایتی برای سرگرمی و لذت هنری؛ بلکه اگر دارای خصائص فنی ظریف و تأثیری نافذ بر خواننده است به دلیل راست‌گویی و حقی است که در آن وجود دارد نه خیال و دروغ و تزویر.» (فضل حسن، ۲۰۱۰: ۴۳) با این حال از نظر فنی در قصه‌های قرآنی اصول فنی داستان به شکل قابل توجهی ملاحظه می‌گردد؛ آنچه که قصه‌های قرآنی را از دیگر قصه‌های ادبی ساخت بشر متمایز می‌سازد، خالی بودن داستان‌های قرآنی از بعد خیال است؛ چرا که داستان‌های قرآن برای بیان هدفی والاتر از سرگرمی خلق شده‌اند و آن هدف هدایت بشر است. اما برای شناخت هرچه بهتر این داستان‌ها ناگزیر باید جنبه‌های مختلف آن مورد بررسی قرار گیرد که از مهم‌ترین مؤلفه‌های یک داستان شناخت شخصیت‌های داستان است که گاه ویژگی‌های مثبت و منفی آن‌ها در ساختار داستان مؤثر است. شناخت ضد قهرمان داستان‌های قرآنی که در مقابل قهرمان قرار گرفته‌اند، می‌تواند هر چه بهتر چهره قهرمان را بر مخاطب بنمایاند و از افعال و کردار منفی که نشانگر گمراهی ضد قهرمانان است، سوی دیگر یعنی جنبه خیر پررنگ‌تر می‌شود. اگر چه داستان‌های قرآنی همواره مورد توجه پژوهشگران بسیاری بوده است و از جنبه‌های مختلف بررسی شده است، اما آنچه که به‌طور خاص مورد توجه پژوهشگران قرار نگرفته بررسی ابعاد مختلف شخصیتی ضد قهرمان‌ها است، در حالیکه شناخت ضد قهرمان و تحلیل شخصیت و کنش‌های او از یک سو می‌تواند معرف شر و بدی مطلق باشد که جاذب عذاب الهی هستند تا بشر از آن افعال دوری گزیند و از دیگر سو می‌تواند راهنمای شناخت هر چه بهتر قهرمان داستان باشد که این قهرمانان در داستان‌های قرآنی همان انبیاء الهی هستند که از سوی خداوند برای هدایت بشر آمده‌اند. همین موضوع پژوهشگر را بر آن داشت تا به بررسی ضد قهرمان در داستان موسی (ع) در قرآن بپردازد. آنچه در این پژوهش به عنوان سؤالات اساسی تحقیق مطرح است این است که: ضد قهرمان در داستان‌های حضرت موسی (ع) چه کسانی هستند؟ و از چه

کارکردی بر اساس ویژگی‌های خود برخوردارند؟

از جمله مقالاتی که به بررسی شخصیت قهرمان و ضد قهرمان در ادبیات پرداخته‌اند، می‌توان موارد زیر را نام برد: مقاله‌ای با عنوان «بررسی شخصیت‌های قهرمان و ضد قهرمان در چند اثر داستانی دهه‌های هفتاد و هشتاد» که توسط محسن ایزدیار و لیدا کریم و سمیرا اکرم‌پور نوشته شده و در نشریه‌ی زیبایی‌شناسی ادبی به سال ۱۳۹۵ شماره‌ی ۲۸ به چاپ رسیده است، مقاله دیگری با عنوان «قهرمان و ضد قهرمان در حماسه‌ی رستم‌نامه‌ی الماس خان گندوله‌ای کرمانشاهی» نوشته خلیل بیگزاده و شهناز گراوندی در فصل‌نامه‌ی ادبیات و زبان‌های محلی ایران زمین به سال ۱۳۹۴ شماره‌ی ۳ چاپ شده است، همچنین مقاله‌ای با عنوان «فردوسی و هنرمندی در خلق قهرمان و ضد قهرمان‌های ماندگار» توسط محمد حنیف در سال ۱۳۸۳ نوشته شده در نشریه‌ی فردوسی شماره‌ی ۱۷ و مقاله‌ای با عنوان «ضد قهرمان در شاهنامه و منظومه‌های پهلوانی ایران» توسط هادی یوسفی و همکاران در سال ۱۳۸۶ در نشریه‌ی ادب عرفانی (گوهر گویا) شماره‌ی ۴ به چاپ رسیده است. از آنچه که در باب قصه‌های قرآنی در ارتباط با موضوع حاضر پیش از این مورد پژوهش قرار گرفته می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: مقاله‌ی «بررسی عناصر داستانی در قرآن با محوریت داستان حضرت موسی (ع)» نوشته مجتبی محمدی مزرعه‌شاهی و زهرا محسنی که در اولین کنگره بین‌المللی فرهنگ و اندیشه دینی به چاپ رسیده است، مقاله دیگری تحت عنوان «صراع البطل فی القصة القرآنیة شخصیه النبی موسی (ع) أنموذجاً» نوشته محسن تیموری و محمد حسن معصومی است که در مجله آفاق الحضارة الاسلامیة شماره ۱ سال ۱۴۳۷ هـ ق به چاپ رسیده است و قهرمان را در این داستان بررسی کرده است. لذا با عنایت به پژوهش‌های فوق، پژوهشی که در داستان مدنظر از منظر ضد قهرمان پرداخته شده باشد وجود نداشته و این پژوهش کمکی در رفع این خلأ خواهد بود.

۲. چارچوب نظری

۲.۱. قصه در قرآن کریم

در داستان و انواع داستان‌های قرآنی سخن بسیار رفته است، لذا در اینجا به جهت پرهیز از تکرار مکررات صرفاً یکی از این دیدگاه‌ها در راستای اهداف پژوهش ذکر می‌گردد که سه نوع داستان را در قرآن تبیین کرده است:

۱- داستان پیامبران که در برگیرنده دعوت قوم، معجزات پیامبران، جایگاه مخالفان آن‌ها، مراحل دعوت و عاقبت ایمان آورندگان و دروغ‌گویان است؛ مانند قصه حضرت نوح، ابراهیم، موسی، هارون، عیسی و محمد و دیگر پیامبران است.

۲- داستان‌های قرآنی که روایتگر قصه‌هایی از زمان‌های بسیار دور است و کسانی که پیامبر نبوده‌اند، همچون داستان کسانی که از ترس مرگ از دیارشان خارج شدند؛ طالوت و جالوت، فرزندان آدم، اهل کهف، ذی القرنین، قارون، اصحاب سبت، اصحاب اخدود و اصحاب فیل و امثال آن‌ها.

۳- داستان‌هایی که مربوط به حوادثی است که در زمان رسول خدا (ص) اتفاق افتاده است، همچون جنگ بدر و احد در سوره آل عمران، جنگ حنین و تبوک در سوره توبه، جنگ احزاب در سوره احزاب، هجره و اسراء و امثال آن» (ر.ک: القطان، د.ت: ۳۰۱)

داستان موسی (ع) از نوع اول داستان‌های قرآنی است و برجسته‌تر از دیگر داستان‌ها دارای شخصیت‌های مثبت و منفی است و در این مقاله پژوهشگر بر آن است توجه خود را بر تحلیل کارکرد ضد قهرمانان و ویژگی آن‌ها در داستان حضرت موسی (ع) معطوف کند.

۲.۲. شخصیت‌پردازی در داستان‌های قرآن:

«بی‌شک می‌توان گفت که قصه اولین رفیق همراه انسان بوده و از زمانی که انسان اولین گام‌هایش را بر این کره خاکی نهاده با وی همراه بوده است» (الخطیب، ۱۹۷۵: ۳) قصه و داستان یکی از گونه‌های مهم ادبی به شمار می‌آید که قرآن کریم از آن به عنوان یکی از ابزارهای تربیتی در راه هدایت بشر بهره جسته است. هر قصه و داستانی در ادبیات از عناصری تشکیل شده که «مهم‌ترین این عناصر عبارت‌اند از: عمل یا حادثه، شخصیت، طرح، گفتار، زمان و مکان» (عبداللهیان، ۱۳۸۱: ۴۱۲) از میان عناصر تشکیل دهنده داستان شخصیت از اساسی‌ترین عناصر داستان به شمار می‌رود. در تعریف شخصیت گفته شده «شخصیت، مجموعه اختصاصاتی است که انسان را از انسان‌های دیگر مشخص می‌سازد، به عبارت دیگر مجموعه کیفیات مادی و معنوی موروثی و اکتسابی است که در اعمال و رفتار و گفتار کاراکتر جلوه‌گر می‌شود.» (قادری، ۱۳۸۰: ۱۳۸) در باب اهمیت شخصیت می‌توان گفت: «شخصیت جان داستان است و داستان بدون شخصیت همچون جهان است پیش از پیدایش انسان که حتی اگر زیباتر از زیباترین رؤیاهای شاعران هم بود، کسی نبود که زیبایی‌های آن را درک کند و بستاید. جهان بدون انسان بی‌لطف و بی‌معناست و داستان بدون شخصیت تصور ناپذیر است.» (غفوری، ۱۳۸۸: ۱۹۷) در تقسیم‌بندی دقیق‌تر می‌توان بعد هویتی شخصیت داستان را این‌گونه مطرح نمود:

۱- ترسیم شخصیت به صورت متوازن و متعهد: در این شیوه قهرمانانی را که دارای وجهی مثبت و پایدار هستند به تصویر کشیده شده‌اند.

۲- ترسیم شخصیت نامی (روبه رشد): در این نوع از شخصیت‌پردازی شخصیت ابتدا در مسیر گمراهی گام برمی‌داشته و پس از آن اصلاح شده و راه کمال را در پیش می‌گیرد.

۳- ترسیم شخصیت به صورت نامی معکوس: در این روش بر عکس روش نامی شخصیت ابتدا مثبت بوده است و در راه صحیح قرار داشته پس از آن به گمراهی کشیده می‌شود.

۴- ترسیم شخصیت به صورت ثابت با داشتن گرایش‌های انحرافی: در این روش شخصیت‌هایی با دارا بودن بعد منفی به تصویر کشیده شده‌اند که تا پایان داستان به همان حال و بدون تغییر باقی می‌مانند.

۵- ترسیم شخصیت به صورت ثابت که به ناگاه دچار تحول می‌شوند.

۶- ترسیم شخصیت‌های متغیر الحال که دائم مرتباً دچار خطا و لغزش می‌شوند. (بستانی، ۱۳۷۱: ۲۵۷-۲۵۳)

این اهمیت شخصیت، زمانی که داستانی تاریخی باشد وضوح بیشتری می‌یابد و از آنجایی که داستان‌های قرآنی از جمله داستان‌های تاریخی به شمار می‌آیند «غلبه شخصیت بر حوادث داستان است، به واقع در این نوع از داستان‌ها شخص محور حرکت است و حوادث، حول محور شخص در حرکت هستند»، (الخطیب، ۱۹۷۵: ۴۰) به عبارتی شخصیت بیش‌ترین اثر را در روند داستان و روح خواننده بر جای می‌گذارد. از جمله آنچه که در شخصیت‌پردازی در قرآن کریم مشهود است شیوه شخصیت‌پردازی در قرآن کریم است و «در بیشتر موارد قرآن کریم در ترسیم شخصیت‌های داستانی روشی غیرمستقیم را به کار می‌گیرد، به گونه‌ای که شخص با مجموعه‌ای از افکار و کردار معرفی می‌شود و مخاطب را وامی‌دارد تا از طریق تفکرات و اعمال و گرایش‌های روحانی‌شان آن‌ها را بشناسد و تا بدان مرحله می‌رسد که گویی مخاطب همان شخصی است که از دیرباز با او در تعامل و معاشرت بوده است و اخلاق و رفتار و گرایش‌های عقلانی و قلبی او را شناخته است» (تقی‌الدین، ۱۹۸۴: ۱۹۰-۱۸۹)

بالتبع این شخصیت دارای ویژگی‌ها یا صفاتی است که در یک دسته‌بندی این‌گونه ارائه شده‌اند: «۱. ویژگی تنانی، زنی، مردی، جوانی، پیری، زشتی و زیبایی ۲. ویژگی روانی: آز، جاه طلبی، بی‌رحمی، مهربانی و ... ۳. ویژگی اجتماعی: طبقه و حیثیت اجتماعی ۴- گرایش اعتقادی: حزب، مرام، دین، جنبه‌ها. ویژگی‌ها و صفات‌های شخصیت را می‌توان شناساگرهای شخصیت نیز نامید.» (ناظر زاده، ۱۳۸۳: ۱۰۴) بررسی این ویژگی‌ها دو دسته از شخصیت‌ها را برای ما آشکار می‌کنند که به عنوان قهرمان و ضدقهرمان شناخته می‌شوند؛ «قهرمان در لغت به معنای غلبه بر همتایان است، به گونه‌ای که این غلبه قهرمان را از مردم عادی که در اطراف او هستند بالاتر برده و احساس عزت و بزرگی را در روح آنان نسبت به خود برمی‌انگیزد.» (ضیف، ۱۹۹۷: ۹) بنابراین قهرمان دارای صورتی مثبت است که خواننده نسبت به وی احساس احترام داشته و او را فردی محترم به شمار می‌آورد. در مقابل قهرمان داستان، ضدقهرمان قرار دارد.

۲.۳. ضدقهرمان:

طبق تعریفی که در لغتنامه آکسفورد ارائه شده ضدقهرمان از مهم‌ترین شخصیت‌هایی است که در برابر قهرمان در یک کار دراماتیک یا داستان قرار می‌گیرد. ضدقهرمان اغلب فرد پلیدی است که قصد دارد قهرمان را مغلوب کند. (Baldic: ۱۲، به نقل از ایزد یار، ۱۳۹۵: ۲۹) در تعریف شخصیت ضدقهرمان میرصادقی این‌گونه گفته است: «شخصیت‌هایی با خصوصیات و خلقیاتی خلاف عرف و عادت مرسوم زمانه؛ این نوع شخصیت‌های داستانی را «ضدقهرمان» می‌خوانند.» (میرصادقی، ۱۳۹۴: ۹۲) آنچه در بررسی شخصیت قهرمان و ضدقهرمان بدون در نظر گرفتن رویارویی شخصیت‌ها با یکدیگر و شناخت اهداف و موانع مهم مطرح شده که شخصیت‌های اصلی در رسیدن به موانع یا برطرف کردن آن‌ها با مخالفان خود روبرو می‌شوند امکان‌پذیر نخواهد بود. (ایزدیار و دیگران، ۱۳۹۵: ۲۴-۲۳) به علاوه «به کار بردن «شخصیت مقابل» در برابر شخصیت یا شخصیت‌های دیگر، کیفیت و ویژگی‌ها همه آن‌ها را بهتر خلق و ظاهر می‌کند.» (میرصادقی، ۱۳۹۴: ۹۲) شخصیت‌ها گاه به عنوان شخصیتی مرکزی در داستان حضور می‌یابند و گاه به عنوان شخصیتی فرعی و «بهتر است از شخصیت مرکزی به عنوان «شخصیت اصلی» یاد شود نه شخصیت قهرمان؛ زیرا این شخصیت محوری یا مرکزی در همه حال شخصیتی نیست که خصوصیات قهرمانی شخصیت‌های قصه را داشته باشد و ممکن است شخصیت شریری باشد.» (میرصادقی، ۱۳۹۴: ۹۲-۹۱) بنابراین گاه یک ضدقهرمان با داشتن ویژگی‌های بارز و اصلی در محور داستان قرار می‌گیرد و در جایگاه شخصیتی اصلی ایفای نقش می‌کند که معمولاً دارای نقشی پایدار است و تا پایان داستان نیز حضور دارد. «طبق لغتنامه ادبی آکسفورد، شخصیت اصلی به عنوان ضدقهرمان یک شخصیت به‌طور کامل منفی (تبهکار) یا یک رقیب معمولی از نوع (آنتاگونیست) نیست که به‌طور معمول در رمان و یا در کارهای دراماتیک نمایشی در برابر شخصیت اصلی داستان قرار می‌گیرند؛ بلکه او خود شخصیت عمده/اصلی داستان است، با این تفاوت که خصوصیات قابل‌تقدیری که در یک شخصیت برجسته دیده می‌شود، یا از قهرمان سنتی در داستان‌های عشقی و حماسی انتظار می‌رود، در او دیده نمی‌شود. (Baltics, ۱۱۲: ۲۰۰۱) به نقل از ایزدیار و دیگران، ۱۳۹۵: ۳۲) و گاه شخصیت ضدقهرمان نقشی فرعی دارد؛ بدین معنا که دارای شخصیتی ناپایدار است یا در کارکردی جزئی و موقتی ظاهر می‌شود و در طول داستان باقی نمی‌ماند، بلکه تنها در بخشی از داستان ظاهر می‌شود و پس از مدتی نیز از داستان خارج می‌شود. اصلی و فرعی بودن نقش‌ها در مورد دو کارکرد قهرمان و ضدقهرمان قابل‌صدق است و همان‌طور که در مورد ضدقهرمان توضیح داده شد، قهرمان داستان نیز می‌تواند دارای نقشی اصلی یا فرعی باشد؛ در هر داستان علاوه‌بر

اینکه یک شخصیت می‌تواند اصلی یا فرعی باشد از نظر بعد هویتی نیز «گاهی شخصیت ثابت است و در داستان به صورت کامل ظهور می‌یابد بدون اینکه در وجود و پیدایش او تغییری حاصل شود و تغییرات منوط به روابط وی با دیگر شخصیت‌ها است؛ و گاه شخصیتی نامی و رو به رشد است که همواره با حوادث داستان دست‌خوش تغییراتی می‌شود و در پایان داستان به کمال می‌رسد. این نوع شخصیت در صحنه‌های مختلف دچار دگرگونی و تحول می‌شود و در هر صحنه حادثه‌ای تازه برای وی رخ می‌دهد و این نوع از شخصیت در بخشی از داستان ظهور یافته و در انتهای داستان نیز از داستان خارج می‌شود». (عمر، ۱۴۲۳: ۱۸۵)

۳. ضدقهرمان در داستان حضرت موسی

۳.۱. زندگی و رسالت حضرت موسی (ع) در قرآن

داستان حضرت موسی (ع) یکی از داستان‌های پر فراز و نشیب قرآنی است که با تولد حضرت موسی (ع) آغاز می‌شود و با حوادثی دنبال شده و با وفات ایشان در صحرای سینا پایان می‌یابد. «داستان حضرت موسی (ع) و هارون و آنچه بین ایشان و فرعون و بین قومشان بنی اسرائیل اتفاق افتاد، در رأس قصه‌های قرآنی از لحاظ تکرار قرار دارد.» (طنطاوی، ۱۹۹۶: ۳۱۷؛ قطب، ۲۰۰۲: ۱۵۶) و این‌گونه داستان‌ها «که بیش از یک بار در قرآن بیان شده‌اند، ارتباطی محکم با قضیه دعوت به خداوند دارند و پیامبران در این داستان‌ها بیش‌ترین رنج و سختی‌ها را در راه دعوت قومشان متحمل شده‌اند.» (فضل حسن، ۱۹۸۷: ۲۳) موسی (ع) پیامبری است که در قصر فرعون، پادشاه خودکامه مصر رشد و پرورش می‌یابد و در جوانی به‌طور ناخواسته مرتکب قتلی غیرعمد شده و به همین سبب مجبور به ترک دیار خود می‌شود و به شهر مدین مهاجرت و در آنجا با دختر شعیب (ع) ازدواج می‌کند و پس از چندی قصد بازگشت به دیار خود را می‌نماید که در راه بازگشت و در وادی مقدس طور، رسالت الهی بر وی ابلاغ می‌گردد و خداوند با اعطای معجزه تبدیل شدن عصا به اژدها و ید بیضاء، از حضرت موسی (ع) می‌خواهد تا به دیار خود بازگشته و رسالتش را آشکار سازد و حضرت موسی (ع) از خداوند می‌خواهد تا برادرش را در این رسالت یار و همراه وی گرداند که خداوند نیز دعای ایشان را استجاب کرده و در ادامه داستان حضرت موسی (ع) به همراه هارون به امر رسالت می‌پردازند و در این راه با مشکلات و شخصیت‌هایی روبرو می‌شوند که در ادامه مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

۳.۲. ضدقهرمان داستان حضرت موسی (ع)

از آنجایی که موضوع پژوهش حاضر بررسی ضدقهرمان در داستان حضرت موسی (ع)

است، بدون در نظر گرفتن ترتیب سوره‌هایی که داستان در آن بیان شده، روند زمانی داستانی آیات پیگیری می‌شود و صدقه‌رمان‌ها بنا به ترتیب زمانی و بر اساس آیات مربوط به آن زمان معرفی می‌گردند. خداوند در سوره قصص داستان این پیامبر را به شیوه روایی مطرح فرموده است و به معرفی شخصیت‌های اصلی داستانی حضرت موسی (ع) می‌پردازد: ﴿وَتَلُو عَلَيْكَ مِنْ نَبِإِ مُوسَى وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضَعِفُ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (قصص: ۳ و ۴) در این آیات دو شخصیت قهرمان و صدقه‌رمان معرفی شده‌اند و در ابتدا صفات مذموم صدقه‌رمان بیان شده است، صفاتی همچون: «عَلَا فِي الْأَرْضِ / جَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا / يَسْتَضَعِفُ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ / يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ / يَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ» و پس از بیان صفات او مفسد بر شمرده است: ﴿إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ پس از معرفی شخصیت‌های داستان، قصه با ولادت حضرت موسی (ع) و حوادث پس از آن آغاز می‌شود: ﴿وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفَتْ عَلَيْهِ فَأَلْقَاهُ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَ جَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ فَالتَّقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَ حَزَنًا إِنَّ فِرْعَوْنَ وَ هَامَانَ وَ جُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ﴾ (قصص: ۷ و ۸) خداوند متعال در ابتدای داستان دیگر بار از صدقه‌رمانان داستان که فرعون و اطرافیان او هستند، یاد می‌کند و در بیان صفت صدقه‌رمانی آنان به صفت نادان بودن آنان اشاره می‌کند. اما صدقه‌رمانان زندگی موسی (ع) از نقطه گره‌افکنی در داستان یعنی ماجرای قتل قابل رصد است.

۳. ۲. ۱. صدقه‌رمان فرعی (مرد قبطی)

پس از اینکه آن حضرت دوران کودکی را سپری می‌کند و به جوانی می‌رسد حادثه خاصی پیش می‌آید:

﴿وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينِ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَذَا مِنْ شِيعَةِ وَ هَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَعَاثَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَرَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ﴾ (قصص: ۲۱-۱۵)

زمانی که حضرت موسی (ع) به سن جوانی و عقل رسید، روزی را بی‌خبر به شهر رفت و در آنجا دو مرد را دید که با یکدیگر در حال نزاع بودند؛ مردی از تبار او یعنی از بنی اسرائیل و دیگری از گروه فرعونیان. مردی که از تبار موسی بود از وی طلب یاری کرده و آن حضرت با مشتی که بر سینه مرد قبطی می‌زند، به قتل می‌رساند؛ در اینجا «شخصیت موسی (ع) با بیان قدرت بدنی او معرفی شده است» (باحاذق، ۱۹۹۳: ۱۱۱) در بیان صدقه‌رمان مرد قبطی که از یاران فرعون است به عنوان صدقه‌رمان معرفی شده است، از آنجایی که با پیروی از فرعون به دشمنی با حضرت موسی (ع) و قوم بنی اسرائیل برخاسته، می‌توان او را صدقه‌رمان فرعی به شمار آورد که با کشته شدنش از

داستان خارج می‌شود و پس از کشته شدن مرد قبطی حضرت موسی (ع) می‌گوید: ﴿ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ ﴾ بنابراین کارکرد این شخصیت ضدقهرمان را می‌توان در تبلور برخی خلقیات شیطانی مانند نژادپرستی، تکبر و خودخواهی قلمداد کرد که واجب بود موسی در درون خود آن را نابود کند لذا عمل خود را شیطانی برمی‌شمارد و از او تبری می‌جوید. این ضدقهرمان گرچه نقشی کوتاه دارد، اما سرآغاز گره‌افکنی و سیر داستان در مسیر اوج است.

۲.۲.۳. ضدقهرمان اصلی (فرعون)

پس از آن و در پی قتلی که رخ می‌دهد حضرت موسی (ع) سرزمین مصر و دربار فرعون را ترک می‌گوید و به مدین مهاجرت می‌کند و در ماجرای جذاب با خانواده حضرت شعیب آشنا شده و با یکی از دختران او ازدواج می‌کند. پس از مدتی سکونت و پایان تعهدش نسبت به شعیب (ع)، قصد بازگشت به مصر را می‌نماید و در راه بازگشت رسالت بر وی ابلاغ می‌شود و به مصر بازمی‌گردد. رویارویی‌ها و مقابله‌های اصلی و گفتگوهای میان قهرمان و ضدقهرمان زمانی رخ می‌دهد که حضرت موسی (ع) از مدین به مصر باز می‌گردد و رسالت خویش را آشکار ساخته و به توحید دعوت می‌کند: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ، حَقِيقٌ عَلَىٰ أَن لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (اعراف: ۱۰۵ و ۱۰۶)

در این آیات حضرت موسی (ع) که قهرمان داستان است، در مقابل ضدقهرمان اصلی داستان که فرعون است قرار گرفته و با بیان اینکه رسولی از طرف خداوند است از وی می‌خواهد تا بنی اسرائیل را به او بسپارد و در مقابل فرعون، ادعای الوهیت می‌کند و خود را تنها خدا می‌داند و از وزیرش هامان می‌خواهد که برایش قصری بلند پایه بسازد تا او از خدای موسی (ع) آگاهی یابد. ادعای الوهیت فرعون و دستور او مبنی بر ساختن کاخی بلند پایه یکی دیگر از ویژگی‌های او را بر خواننده می‌نمایاند و آن سمت بالای منصب اوست. همچنین از نظر صفات اخلاقی او می‌توان به زورگویی و تکبر او پی برد؛ چرا که دستور ساختن چنین کاخی از نظر منطقی خارج از عقل و منطق می‌نماید، اما او برای مقابله با قهرمان داستان چنین دستوری صادر کرده است، همچنین در مقابل قهرمان داستان و برای مقابله با او حضرت موسی (ع) را دروغگو برمی‌شمارد و در کلام خداوند قول فرعون این‌گونه بیان شده است: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقَدْ لِي يَا هَامَانَ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَّعَلِّي أُطْعَمُ إِلَىٰ إِلَهٍ مُّوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ (قصص: ۳۸)

در این آیه می‌توان فرعون را ضدقهرمان اصلی داستان برشمرد و هامان وزیر وی را ضدقهرمان مکمل وی؛ چرا که با پیروی از فرعون و متابعت از وی در مقابل قهرمان اصلی

داستان قرار گرفته است.

در گفتگوهایی که میان حضرت موسی (ع) به عنوان قهرمان و فرعون به عنوان ضدقهرمان رخ می‌دهد، ضدقهرمان داستان با لجابت بر موقف خود پایداری کرده و با تهدید و ارعاب به مبارزه با وی بر می‌خیزد، عدم تغییر در موضع و اصرار بر لجابت او شخصیت وی را در قالب ضدقهرمانی ثابت جلوه‌گر می‌کند: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ، قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ، قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمْعُونَ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ، قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ، قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ قَالَ لَنْ اتَّخَذَتْ إِلَٰهَا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ﴾ (شعراء: ۲۹-۲۳)

پافشاری ضدقهرمان بر همه ویژگی‌های غیرانسانی، غیراخلاقی اعم از تکبر و ظلم، کارکرد برجسته در تبیین اقدام و کنش‌های قهرمان در مسیر رسالت خود را می‌طلبد به حدی که قهرمان در راه غلبه بر چنین ضدقهرمان توانمندی که همگان برده او بودند دست به اظهار معجزه می‌کند. لذا ضدقهرمان در اینجا واقع‌گرایانه نشان داده شده، به طوری که می‌توان گفت: «فرعون دارای شخصیتی آرام و خالی نیست و آن‌گونه که باید نقش خود را ایفا می‌کند.» (باحاذق، ۱۹۹۳: ۱۲۹) و از آن جمله استفاده از قدرت ظاهری خود در عقوبت است. غلبه بر چنین ضدقهرمانی همانند بسیاری از داستان‌های جهانی، با تمسک به قدرتی ماورائی که در اینجا معجزه الهی میسر می‌گردد. کارکردی بسیار مهم که نشان می‌دهد یک قهرمان در مسیر دعوت به خداوند هیچ‌گاه متکی به توانمندی شخصی خود نیست و در غلبه بر ضدقهرمان اصلی استعانت الهی لازمه غلبه خواهد بود.

۳.۲.۳. ضدقهرمانان نامی رو به رشد (ساحران)

در ادامه فرعون به موسی (ع) تهمت ساحری می‌زنند و ساحران را برای مقابله با ایشان به یاری می‌خواند:

﴿قَالَ لِلْمَلَآئِكَةِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ﴾ (قصص: ۳۶) ﴿فَلَمَّا تَبَيَّنَكَ بِسِحْرِ مِثْلِهِ فَأَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لَا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتَ مَكَانًا سُوًى﴾ (طه: ۵۸)

پس از حاضر شدن، ساحران از فرعون سؤال می‌کنند اگر بر موسی (ع) غلبه یافتند اجری دریافت می‌کنند که در پاسخ فرعون به ایشان اطمینان می‌دهد که در مقابل علاوه بر اجر از مقربین او خواهند شد: ﴿فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالُوا لِفِرْعَوْنَ أَئِنَّا لَنَا لِأَجْرًا إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ، قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ إِذَا لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ (شعراء: ۴۲ و ۴۱)

بنابراین می‌توان دید که ساحران که به عنوان ضدقهرمان وارد داستان شده‌اند در پی رسیدن به اهداف خود هستند و در مقابل مبارزه با قهرمان داستان از ضدقهرمان اصلی داستان یعنی فرعون طلب مزد و اجرت خود را می‌کنند و این نشانگر مصلحت‌طلبی آنان است. پس از

آن ساحران به مبارزه با حضرت موسی (ع) می پردازند:

﴿قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوْلَ مَنْ أَلْقَى، قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى، فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى، قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى، وَالْقَى مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفُ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدٌ سَاحِرٌ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى، فَأَلْقَى السَّحْرَةَ سُجَّدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّهَارُونَ وَمُوسَى﴾ (طه: ۶۹-۶۵)

ساحران از آنجایی که به علم سحر آشنایی داشتند، به خوبی فرق آشکار بین سحر و معجزه را در می یابند و پس از دیدن معجزه خداوندی سجده می کنند و ایمان می آورند و صریحاً اعلام می کنند که ما به پروردگار هارون و موسی ایمان آوردیم که در این توصیف ساحران ضدقهرمان فرعی هستند؛ چرا که خود دشمنان اصلی قهرمان نیستند و بنا بر دستور و به تبعیت از فرعون که ضدقهرمان اصلی است به دشمنی با قهرمان داستان بر می خیزند، به علاوه از نوع ضدقهرمان نامی هستند؛ زیرا پس از بیان شخصیت آنان که در پی مال و مقام از طرف فرعون بودند و طلب اجرت در مقابل مبارزه با موسی (ع) را داشتند به یکباره دگرگون شده و عقاید آن ها پس از آنکه عظمت عمل حضرت موسی (ع) را می بینند تغییر می کند (باحاذق، ۱۹۹۳: ۱۳۰) در ادامه داستان و پس از معجزه حضرت موسی (ع) جز ساحران، کسان دیگری نیز دعوت به توحید را می پذیرند و در راه پذیرش توحید و سرباز زدن از پرستش فرعون با مشکلاتی نیز مواجه می شوند؛ چرا که برای حکومت ها و نظام های سیاسی هیچ چیز خطرناک تر از این نیست که بذره های مخالفت در آن پراکنده شود و زمانی که فرعون به ایمان و رویگردانی همسرش «آسیه بنت مزاحم» از عبادت او آگاهی می یابد، به عمق این خطر آگاه می شود؛ چرا که بی شک رویگردانی آسیه از فرعون می توانست دیگر زنان دربار را به ترک عبادت فرعون تحریض نماید؛ بنابراین فرعون با شدیدترین عقوبات سعی در تأدیب آسیه داشت تا دیگر زنان از ایمان حرفی نزنند. فرعون برای شکنجه همسرش، ایشان را چهارمیخ کرده و در آفتاب قرار می دهد. (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۵: ۲، ۸۸۹)

۳. ۲. ۴. ضدقهرمان مکمل (قارون)

جبهه ضدقهرمانان مقابل موسی (ع) شامل شخصیتی خاص است که نماد دنیاطلبی و رابطه قدرت و ثروت است. قارون گرچه در ساختار کلی داستان چندان نقش آفرینی ندارد، اما کارکرد مکمل او در نکوهش رابطه قدرت و ثروت قابل توجه است: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ، إِلَى فِرْعَوْنَ وَ هَامَانَ وَ قَارُونَ فَقَالُوا سَاحِرٌ كَذَّابٌ﴾ (غافر: ۲۴-۲۳)

«در این آیات قارون که صاحب ثروت و مال بسیار است با آن دو (فرعون و هامان) جمع شده است؛ چرا که عمل او در کفر و دروغ گویی به مانند فرعون و هامان است.» (عبدالعظیم، ۲۰۰۱: ۳۲۹) قارون که خود از بنی اسرائیل است به دلیل ثروت بسیار به دست آمده از تعامل

با فرعون، مغرور شده و در برابر قهرمان داستان می‌ایستد. او یکی از صدقه‌رمانان فرعی داستان است و ماجرای برخوردها و کشمکش‌هایی که میان او و قهرمان داستان وجود داشته در چند آیه بیان شده است:

﴿إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾ (قصص: ۷۶)

در بیان عاقبت او خداوند فرموده است:

﴿فَخَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ فَمَا كَانَ لَهُ مِنْ فِئَةٍ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُنتَصِرِينَ﴾ (قصص: ۸۱)

بدان معنا که با اموال خود به یک‌باره از صفحه روزگار محو شد و خداوند او را از بین برد. کارکرد صدقه‌رمان قارون برای مخاطبان کلام الهی بسیار آموزنده و مایه تفکر است. آنچه صدقه‌رمانی مانند قارون را با سرنوشتی همچون فرعون مواجه کرد نه ثروت او، بلکه همراهی او در کسب این ثروت با کانون قدرت و تأیید وی و رابطه دیالکتیک تقویت این دو به دست یکدیگر بوده است.

۳. ۲. ۵. نابودی فرعون (حذف صدقه‌رمان اصلی)

در ادامه داستان در پی ظلم بی‌حد و خودکامگی فرعون، خداوند بر موسی (ع) وحی نازل می‌کند که از شهر خارج شوند:

﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي إِنَّكُمْ مُتَّبِعُونَ، فَأَرْسَلَ فِرْعَوْنُ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ، إِنَّ هَؤُلَاءِ لَشِرْذِمَةٌ قَلِيلُونَ﴾ (شعراء: ۵۴-۵۲) ﴿فَاتَّبَعُوهُمْ مُشْرِقِينَ، فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانَ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرِكُونَ، قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ، فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَاَنْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطُّودِ الْعَظِيمِ، وَأَزْلَفْنَا ثَمَ الْآخِرِينَ، وَأَنْجَيْنَا مُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ أَجْمَعِينَ، ثُمَّ أَغْرَقْنَا الْآخِرِينَ﴾ (شعراء: ۶۶-۶۰)

در حالی که صدقه‌رمان اصلی داستان در پی اتمام داستان یعنی حذف قهرمان برمی‌آید. قهرمان داستان در پی نجات خود و یارانش به بن‌بست دریا برمی‌خورند، حالت طبیعی حاکی از حذف قهرمان است، اما نابودی صدقه‌رمان در اینجا با قدرتی فراتر از قدرت قهرمان و با معجزه‌ای الهی صورت می‌گیرد. گویی صدقه‌رمان در اینجا فقط رو در روی قهرمان نیست، بلکه در تقابل با خالق قهرمان یعنی خداوند قرار دارد؛ لذا حذف وی نیز به شکل خارق‌العاده از جانب خداوند صورت می‌گیرد. دریایی که به قدرت خداوند برای قهرمان مسیر نجات شده بود، برای صدقه‌رمان محل هلاک می‌گردد. خداوند با انتساب این کنش به خود و روایتگری از سوی راوی متکلم دانای مطلق، عاقبت صدقه‌رمان را به زیبایی و اختصار بیان می‌کند:

﴿فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ﴾ (اعراف: ۱۳۶)

و این گونه قهرمان اصلی داستان که پیامبر خداوند است بر ضدقهرمان داستان پیروزی کامل می‌یابد، اما این پایان داستان حضرت موسی (ع) و تقابل وی با ضدقهرمانان نیست.

۳.۲.۶. ضدقهرمان نامی معکوس (سامری)

در یک روایت عادی شاید حذف ضدقهرمان اصلی پایان داستان باشد، اما در فراز و نشیب حیات موسی (ع) ضدقهرمان هنوز حضور دارد و آن در شخصیت سامری نماد جهل و تعصب بنی اسرائیل نمود می‌یابد:

﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ (اعراف: ۳۸)

یکی از مشکلات جدید در صحرای سینا تقاضای قوم بنی اسرائیل بر بت پرستی بوده است که این تقاضا از طرف حضرت موسی (ع) رد می‌شود و در ادامه حضرت موسی به مدت چهل روز به امر خداوند از قوم خود جدا شده و جاننشینی خود در هدایت قوم را به برادرش هارون می‌سپارد و در این مدت سامری از فرصت استفاده کرده و با ساخت گوساله‌ای از جنس طلا مردم را فریب داده و دوباره به بت پرستی سوق می‌دهد:

﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْنٍ مِيقَاتٍ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (اعراف: ۱۴۲) ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمٌ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجَلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ أَلْمُ يَرَوْنَ أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يُهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ﴾ (اعراف: ۱۴۸)

بنابر آیات فوق، عده‌ای در قوم بنی اسرائیل و در رأس آنان سامری، به عنوان ضدقهرمان ظاهر می‌شوند که از نوع ضدقهرمانان فرعی و نامی داستان هستند؛ فرعی هستند چرا که آنان خود ذاتاً به دشمنی با قهرمان داستان برخاسته‌اند و تقابل آن‌ها با قهرمان بدوی و ماهوی نیست و نامی هستند چرا که ابتدا ایمان آورده و سپس ایمان خود را شکسته و دیگر بار به بت پرستی گرویده‌اند، از جمله صفات آنان به جهل و نادانی آنان اشاره شده است:

﴿قَالَ فَإِنَّا قَدْ فِتْنًا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ﴾ (طه: ۸۷) ﴿وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِنْ قَبْلِ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي﴾ (طه: ۹۰)

در سوره اعراف ماجرای بازگشت موسی (ع) از میعاد و مواجهه او با قومش به زیبایی ترسیم شده است:

﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي أَعَجَلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَالْقَى الْأُلُوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنُ أُمِّ إِبْنِ الْقَوْمِ اسْتَضَعْفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (اعراف: ۵۰)

عصبانیت موسی (ع)، پرتاب الواح و خشم شدید او بر هارون نشانگر اهمیت صدقه‌رمان نوظهور است که تمام تلاش‌های قهرمان را گویی بر باد رفته می‌نمایاند. این موضوع به حدی از جانب راوی (خداوند متعال) اهمیت دارد که در سوره دیگر روایت متفاوتی از آن و نقش پررنگ سامری بیان می‌کند:

﴿فَرَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ يَا قَوْمِ أَلَمْ يَعِدْكُمْ رَبُّكُمْ وَعَدًّا حَسَنًا أَفَطَالَ عَلَيْكُمُ الْعَهْدُ أَمْ أَرَدْتُمْ أَنْ يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَخْلَفْتُم مَّوْعِدِي ، قَالُوا مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلِكِنَا وَلَكِنَّا حَمَلْنَا أَوْزَارًا مِّن زِينَةِ الْقَوْمِ فَقَذَفْنَاهَا فَكَذَلِكَ أَلْقَى السَّامِرِيُّ﴾ (طه: ۸۷-۸۵)

بنابراین می‌توان دید که صدقه‌رمان اصلی داستان در بخش پایانی داستان موسی (ع) سامری است و اصلی‌ترین صفت او مکر و نیرنگ اوست؛ چرا که اولاً از موقعیت دور بودن قهرمان اصلی داستان بهره برده و در ثانی از میل و رغبت قوم بنی اسرائیل و پیشینه آنان در بت‌پرستی استفاده کرده و دیگر بار قوم بنی اسرائیل را به بت‌پرستی سوق می‌دهد. گفتگوی موسی (ع) با این صدقه‌رمان نفوذی و مقابله با او هم جالب توجه است.

﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ، قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي، قَالَ فَاذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِسَاسَ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَّنْ تُخْلَفَهُ وَانظُرْ إِلَى إِلْهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَّنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا﴾ (طه: ۹۷-۹۵)

موسی (ع) به امر خداوند او را از قوم طرد نمود و خدای ساختگی او را سوزاند و در دریا ریخت و دیگر صدقه‌رمان داستان نیز این‌گونه از داستان خارج می‌شود و بار دیگر پیروزی از آن قهرمان داستان است.

نتیجه‌گیری:

در بررسی داستان حضرت موسی (ع) شخصیت‌های بسیاری حضور دارند که با تفصیل از آن‌ها سخن گفته شده است. صدقه‌رمان اصلی در این داستان فرعون است که از ابتدای داستان حضور فعال و پررنگی دارد و جزء صدقه‌رمانان سرسخت و ثابت است که در برابر تمامی معجزات و آیات مقاومت نشان داده، نه تنها تسلیم نمی‌شود؛ بلکه به هر روشی در پی نابودی قهرمان داستان برمی‌آید. صدقه‌رمان اصلی داستان در اکثر موارد به همراه صفات منفی و ناپسندی که دارد معرفی می‌شود، در کنار او صدقه‌رمانان فرعی نیز ایفای نقش می‌کنند؛ کسانی همچون مرد قبطی که با مرد بنی اسرائیلی درگیر شده بود به عنوان صدقه‌رمان مکمل، ساحران به عنوان صدقه‌رمانان نامی رو به رشد و قارون صدقه‌رمانی فرعی ثابت و سامری صدقه‌رمان نامی معکوس هستند که کارکرد هر یک از آن‌ها در تعامل با قهرمان نمود می‌یابد. یکی نماد نژادپرستی، دیگری نماد تکبر، دیگری نماد بندگی و دیگری نماد دنیاطلبی و هر یک در تقابلی

با قهرمان داستان یکی از جنبه‌های اخلاقی و دینی مدنظر راوی را بروز می‌دهند و با شکست ضدقهرمانان در واقع کنشگری منفی آنهاست که نکوهش و حذف می‌شود. ضدقهرمانان قرآنی برخلاف داستان‌های دیگر فقط در کنش‌ها معرفی می‌شوند و چهره و ظاهر آنها هیچ‌گاه در روایتگری خداوند مدنظر و توصیف قرار نمی‌گیرد؛ به عبارت دیگر راوی در همراهی مخاطب با بیان زشتی در کنش‌ها جهت تصویر و ترسیم شخصیت‌ها استفاده می‌کند نه بیان جوانب ظاهری آنها که خود امری آموزنده در امر روایت است.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- ایزدیار، محسن؛ لیلا کریم پور؛ سمیرا کریم پور (۱۳۹۵): «بررسی شخصیت‌های قهرمان و ضد قهرمان در چند اثر داستانی دهه هفتاد»، فصلنامه زیبایی‌شناسی ادب، سال چهاردهم، شماره ۲۸
- الاصفهانی، العلامة الراغب (۲۰۰۹): «مفردات ألفاظ القرآن»، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق: دار القلم.
- باحاذق، عمر محمد عمر (۱۹۹۳): «الجانب الفني فی القصص القرآن الكريم»، الطبعة الأولى، دمشق: دار المأمون للتراث.
- بستانی، محمود (۱۳۷۱): «اسلام و هنر»، ترجمه حسین صابری، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی چاپ اول.
- بهجت، احمد (۲۰۰۳): «انبیاء الله»، قاهره: دار الشروق.
- پروینی، خلیل (۱۳۷۹): «تحلیل ادبی و هنری داستان‌های قرآنی»، تهران: فرهنگ گستر، چاپ اول.
- تقی الدین، السید (۱۹۸۴): «من الوجهة الأدبية فی دراسة القرآن الكريم»، القاهرة: دار الاحیاء الکتب العربیة.
- الخطیب، عبدالکریم (۱۹۷۵): «القصص القرآنی فی منطوقه و مفهومه»، بیروت: دارالمعرفة.
- دقاق، عمر (۱۴۲۳): «الادب العربی الحدیث»، سوریه: منشورات وزارة التربية.
- السبحانی، جعفر (۱۳۸۵): «القصص القرآنیة»، قم: مؤسسه امام الصادق (ع).
- ضیف، شوقی (۱۹۹۷): «البطل فی الشعر العربی»، الطبعة الثانية، قاهره: دار المعارف.
- طبری، ابی جعفر محمد بن جریر (د.ت): «تفسیر طبری»، قاهره: مکتبه ابن تیمیة.
- الطریحی، شیخ فخر الدین (۱۳۷۵): «مجمع البحرین»، تهران: انتشارات مرتضوی، چاپ سوم.
- طنطاوی، محمد سید (۱۹۹۶): «القصه فی القرآن الكريم»، الجزء الاول، مصر: دار النهضة.
- عبدالنواب، صلاح الدین (۱۹۹۵): «الصورة الأدبية فی القرآن الكريم»، قاهره: الشركة المصرية العالمية للنشر لو نجمان.
- عبدالعظیم، سعید (۲۰۰۱): «قصص القرآن عظات و عبر»، القاهرة: دار العقيدة للتراث.
- عبداللهیان، حمید (۱۳۸۱): «داستان و شخصیت پردازی در داستان»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، صص ۴۲۵-۴۰۹
- غفوری، فاطمه (۱۳۸۸): «شاهنامه از دیدگاه داستان شناسی»، قم: انتشارات استاد مطهری.
- فضل حسن، عباس (۱۹۸۷): «القصص القرآنیة ایحاذه و نفاخته»، اردن: مطبعة دار الفرقان.
- _____ (۲۰۱۰): «قصص القرآن الكريم»، اردن: دار النفاثس.
- قادری، نصر الله (۱۳۸۰): «آناتومی و ساختار درام»، تهران: انتشارات نیسان.
- قرشی، سیدعلی اکبر (۱۳۷۷): «تفسیر أحسن الحدیث»، تهران: بنیاد بعثت، چاپ سوم.
- القطان، مناع (د.ت): «مباحث فی علوم القرآن»، القاهرة: مکتبه الوهبة.

- قطب، سید (۲۰۰۲): «التصوير الفني في القرآن»، قاهره: دار الشروق.
- ملبویی، محمد تقی (۱۳۷۶): «تحلیلی نواز قصص قرآن»، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.
- میرصادقی، جمال (۱۳۹۴): «عناصر داستان»، تهران: انتشارات سخن، چاپ نهم.
- ناظرزاده کرمانی، فرهاد (۱۳۸۲): «درآمدی بر نمایشنامه نویسی»، تهران: انتشارات سمت

Bibliography

- The Holy Quran.
- Izdiar, Mohsen; Leila Karimpour; Samira Karimpour (2016): "A Study of Heroic and Anti-Heroic Characters in Some Fictional Works of the Seventies", *Literary Aesthetics Quarterly*, Volume 14, Number 28
- Al-Isfahani, Al-Alam Al-Ragheb (2009): "Vocabulary of the words of the Qur'an", research by Safwan Adnan Davoodi, Damascus: Dar Al-Qalam.
- Bahaqiq, Omar Muhammad Omar (1993): "The artistic side in the stories of the Holy Qur'an", first edition, Damascus: Dar al-Ma'mun for inheritance.
- Boštani, Mahmoud (1937): "Islam and Art", translated by Hossein Saberi, Mashhad: Astan Quds Razavi Research Foundation, first edition.
- Bahjat, Ahmad (2003): "The Prophets of God", Cairo: Dar Al-Shorouk.
- Parvini, Khalil (2000): "Literary and artistic analysis of Quranic stories", Tehran: Farhang Gostar, first edition.
- Taqi al-Din, Al-Sayyid (1984): "From the literary aspect in the study of the Holy Qur'an", Cairo: Dar Al-Ahyaa Al-Kitab Al-Arabiya.
- Al-Khatib, Abdul Karim (1975): "Quranic stories in the region and its concept", Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Daqaq, Omar (1423): "Al-Adab Al-Arabi Al-Hadith", Syria: Publications of the Ministry of Education.
- Al-Subhani, Ja'far (2006): "Quranic Stories", Qom: Imam Al-Sadiq (AS) Foundation.
- Zaif, Shawqi (1997): "The Falsehood in Arabic Poetry", Second Edition, Cairo: Dar Al-Ma'arif.
- Tabari, Abi Ja'far Muhammad ibn Jarir (d.t.): "Tabari Commentary", Cairo: Ibn Taymiyyah School.
- Al-Tarihi, Sheikh Fakhruddin (1996): "Bahrain Assembly", Tehran: Mortazavi Publications, third edition.
- Tantawi, Muhammad Sayyid (1996): "Story in the Holy Quran", part one, Egypt: Dar al-Nahda.
- Abd al-Tawab, Salah al-Din (1995): "Literary Images in the Holy Quran", Cairo: Egyptian International Company for Publishing-Lunjman.
- Abdul Azim, Saeed (2001): "Stories of the Qur'an, Greatness and Passion", Cairo: Dar Al-Aqeedah for Heritage.
- Abdollahian, Hamid (2002): "Story and characterization in fiction", *Journal of the Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran*, pp. 425-409
- Ghafouri, Fatemeh (2009): "Shahnameh from the perspective of fiction", Qom: Ostad

- Motahhari Publications.
- Fadl Hassan, Abbas (1987): “The Qur’anic Stories of His Revelation and Suffering”, Jordan: Dar Al-Furqan Press.
 - (2010): “Stories of the Holy Quran”, Jordan: Dar Al-Nafais.
 - Ghaderi, Nasrollah (2001): “Anatomy and Structure of Drama”, Tehran: Nissan Publications.
 - Ghorashi, Seyyed Ali Akbar (1998): “Tafsir Ahsan Al-Hadith”, Tehran: Ba’ath Foundation, third edition.
 - Al-Qutan, Mana (DT): “Discussions in the sciences of the Qur’an”, Cairo: Maktab al-Wahba.
 - Qutb, Sayyid (2002): “The technical image in the Qur’an”, Cairo: Dar al-Shorouk.
 - Malboei, Mohammad Taghi (1997): “A New Analysis of Quranic Stories”, Tehran: Amirkabir, first edition.
 - Mirsadeghi, Jamal (2015): “Elements of the story”, Tehran: Sokhan Publications, ninth edition.
 - Nazerzadeh Kermani, Farhad (2003): “An Introduction to Playwriting”, Tehran: Samat Publications



سال سوم
شماره اول
پیاپی: ۵
پاییز و زمستان
۱۳۹۸

“Antihero” Characterization Analysis in Qur’anic Stories (Moses’s Story Case Study)

akram moradkhani

Ali Reza Nazari

Abstract:

The Holy Quran has utilized different technical and aesthetic principles in order to affect its audience. Characters are one of the most important fictional elements; sometimes characters have a positive role that are referred to as a hero and sometimes have negative dimensions that are known as antihero. In order to depict the hero’s positive aspects in a better way, sometimes antiheroes are employed as an axial role and sometimes they have a supplemental role. Moses’s life story is one of the Quranic stories in which in a contrasting image of good and evil, we confront a hero- antihero characterization. In Moses’s story, antiheroes, are people such as Pharaoh, Haman, Qaroun, Pharaoh’s court witches and Samaritan that in the form of different characters help in formation of evil frontage while interact and complement each other. Pride, secularity, domineering and ignorance are demonstrated in the form of these characters. In present article, antiheroes’ characterization in Holy Quran’s narrative style has been analyzed through a descriptive- analytic method and it is determined that the antihero’s role is addressed from activism perspective and his/her opposition to the hero’s reformist function and varieties of major, famous and supporting antiheroes are created in this prophet’s mission path that in turn distinguishes an aspect of the hero’s mission.

Keywords: Quran, Story, Moses, Characterization, antihero.

Problems of traditional and modern Quranic studies: Some critical-strategic points for the philosophy of Quranic studies

Seyed Mahmoud Nejati Hosseini

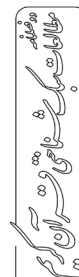
Abstract:

Despite the large volume of revised texts on Qur'anic studies that are the product of research by Western and Islamic scholars; But it still seems that a strategic ideological epistemological problem regarding the Gestalt of existing and available Quranic studies has not been carefully and properly considered. In our opinion, this problem is nothing but "problematic". [Questions, answers, methods, theses, synthesis] are not included in "Classical and Modern Quranic Studies".

Saddle on the purpose and content of the present article is to retrieve this issue in the text of classical and modern Qur'anic studies. Following "hermeneutic retrieval", the characteristics and problematic nature of the above have been selected in the text of these studies.

As can be seen, this retrieval, which will be carried out with the help of the method - the theory of "religious hermeneutics" has normative-strategic themes focusing on a critical point of view on "problematic classical and modern Qur'anic studies of Westerners and Muslims". And the purpose of this research is to use three conventional methods of research in social and cultural sciences - "Literature review", "Systematic review" and "Qualitative content analysis of the text".

Key word: Traditional and modern Quranic studies , Religious hermeneutics , Problematic Quranic studies , Hermeneutic retrieval , Philosophy of Quranic studies.



سال سوم
شماره اول
پیاپی: ۵
پاییز و زمستان
۱۳۹۸

Study of the Saba people in the Holy Quran according to historical lessons

mahnaz mahdizade

Abstract

Stories are comprehensible by everyone, and the miraculous aspect of the Quran involves narrations of the history of different groups of people most eloquently and regularly. One of the most important mentions made by the Quran concerns the story of the people of Saba', available in two chapters: Surah An-Naml and Surah Saba'. This analytical-descriptive research has sought to address the lessons that can be learned and their effects on human life, youth life in particular, by mentioning verses from the Quran and analyzing their meanings. As a Quranic story referred to in historical documents, its historiographical aspects have also been investigated, and this research can of course be regarded as novel and unique.

Keywords: Noble Quran, Quranic Stories, People of Saba', History and Lessons

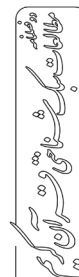
A study of the aesthetics of praise and condemnation in the verses of the Holy Quran

Farhad Mohammadinejad
Dr. Ahmad Mohammadinejad Pashaki ,
Najmeh Mohiae

Abstract

Due to its natural features such as unparalleled eloquence and rhetoric, special style and style, pleasing meanings and concepts, and accurate use of words in various formats, the Holy Quran is one of the most coherent and complete texts and words consisting of seemingly simple and eloquent words. It has a deep semantic load and hidden and purposeful goals. Each of the words and verses of the Holy Quran have been put together for a specific purpose. Praise is one of the most widely used structures in the Arabic language. This research intends to use a descriptive-analytical method to examine different types and structures (praise and condemnation) in a syntactic and rhetorical way in the verses of the Holy Quran. The aim of this research is to accurately reveal many rhetorical expressions in the form of praise and condemnation with all its uses. Finally, it identifies its Qur'anic documents along with the rhetorical reasons for each of them. The result of this research shows that praise only expands and magnifies the expressions despite being in different syntactic structures and despite different translations of it in terms of rhetoric and meaning and It is better to use words that indicate plurality in translating these verbs.

Keywords: Quran, praise and condemnation, syntactic structure, aesthetic aspects



سال سوم
شماره اول
پیاپی: ۵
پاییز و زمستان
۱۳۹۸

The Semantic Analysis of the word "Shorb" in the Qur'an based on Paradigmatic Relations

Mojtaba Mohammadi Mazrae Shahi
Mahdieh Sadat Tahami Sarbnani

Abstract

The Holy Qur'an, as a sacred revelatory text and the greatest divine miracle, can be analyzed and studied from various aspects, which can be studied by applying the knowledge of semantics. Semantics is one of the emerging methods in Quranic studies that studies the scientific meaning of the text, extracts the hidden meaning of the text and explores the semantic layers of the word. One of the ways that is used today to understand the meanings of texts is to rely on the principle of syntagmatic and paradigmatic relations. Using descriptive-analytical method, the present study tries to discuss the meaning of different constructions and functions of the word 'shorb' (drink) in the Holy Quran in order to understand and translate it more accurately. It also tries to recognize the different syntactic and Qur'anic constructions of the word drink by the method of structural semantics and interpretive and linguistic texts, and to analyze and study the concepts derived from the constructions of drink in the Holy Qur'an based on paradigmatic relations. In this article, after the lexicology of the word 'Shorb' (drink), the paradigmatic relations of Shorb with words such as 'Heim', 'Hamim', 'Tahoor', 'Haniyeh', etc. have been studied.

Keywords: Quran, Shorb, Semantic Analysis, Paradigmatic Relations.

The semantics of the word Mobin in Surah Yasin from the perspective of Tafsir Al-Mizan

Khadijeh Ahmadibighash
Samira Ghorbankhani

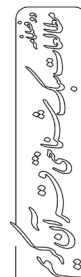
Abstract

The semantics of words in the Holy Quran is one of the most important foundations of its interpretation; This connection emphasizes that the interpretation of the Quran has rules that imply the semantic explanation of each word through its position and type of role with respect to the evidence.

The importance of this argument becomes clear when we pay attention to the fact that each word is not limited to the meaning of its situation, but also appears in the context of the existing evidence on a meaning outside the word.

This research seeks to answer the question of how the semantic repetition of the description of the word Mobin in Surah Yasin has been proposed from the point of view of the interpretation of the word Mobin;? Analytical-descriptive study of this issue shows that the word "Mobin" in Surah Yasin, in addition to the main meaning of the explanatory, ie understandable and comprehensible, or the meanings and clear intentions of the speaker, is also used in the sub-meaning of "Lohe Mahfooz".

Keywords: Semantics, Explanatory, Surah Yasin, Al-Mizan



سال سوم
شماره اول
پیاپی: ۵
پاییز و زمستان
۱۳۹۸

A study of the story of Prophet Yusuf (AS) in the Holy Quran based on the classical narrative structure

Asadollah gholamali

Abstract:

This study analyzes Quranic stories based on the pattern and principles of classic screenwriting. The Holy Qur'an, which is the word of God and was revealed to the heart of the Holy Prophet (PBUH), used storytelling to express spiritual, divine and religious concepts. The main purpose of Qur'anic stories in the first place is to convey the divine message to humanity, but since understanding such concepts are difficult not only the past but also for contemporary man, God has chosen a story to tell every meaning so that One can better understand his/her God. Different methods of storytelling have been used in these stories, but in this research, an attempt has been made to examine Quranic stories based on the elements and components of classic screenwriting.

Keywords: Holy Qur'an, Yusuf (surah), Classic Narration

"Analysis of the structure of the story of Prophet Adam (AS) in the second bow of Surah A'raf with emphasis on Razavi (AS) statements"

Ibrahim Fallah
Meysam Khalili

Abstract

In the Holy Quran, the stories of many prophets are told in the form of stories. Including the story of the creation of Prophet Adam (PBUH) which has been narrated in various surahs including Surah A'raf. Quranic narrations and stories, including the story of Adam (AS), have served the educational and guiding purposes of the Quran without imagination and exaggeration. Based on this research, which has been written with a descriptive-analytical method and with the aim of structuring the narration of Prophet Adam (AS) in the second rak'ah of Surah A'raf (thematic list including verses 11 to 25 of this Surah) and Imam Reza (AS) statements (debates and interpretive hadiths) Is, the plot of Razavi (AS) and statements on the subject of the creation of Adam (AS) is based on the relationship between cause and effect, and the events of the story are closely related to each other. The angle of view in bowing in most cases is in the third person (omniscient) and in the first verse as the speaker is different. The point of view in the statements of Razavi (AS) is narrative because Hazrat as a person absent from the scene and the narrator, explain the story. The characters in the story, each with their own characteristics, are Adam, Eve, the angels, and the devil. According to Ruku, the actions of the story take place on the two main axes of Iblis and Adam (AS), both of whom disobey the divine command. The actions of the story in Razavi's statements are the narrator's question (knot) and the Imam's answers (solving the knot). There are conversations between the characters in the story that give the story a special artistic effect. Staging in both time and space helps the reader's mental imagination to make the story tangible. Each of the elements of the story plays a role with a specific educational purpose, which ultimately achieves the main purpose of the story, namely the guiding dimension.

Keywords: Structural Studies, The Story of Prophet Adam (AS), The Second Ruku of Surah A'raf, Hadiths and Razavi Debates (AS).



سال سوم
شماره اول
پیاپی: ۵
پاییز و زمستان
۱۳۹۸

The relationship between literature and the Qur ' an (Study of Expression Science with a Look at the Opinions of Allameh Tabatabai and Alusi)

Zahra Salimi

Seyed Mohammad Mir Hosseini

Abstract:

literary science is one of the most important topics related to the knowledge of the quran, the rhetoric of one of the kind of literary science which has a special place in explaining the teachings of the quran by comparing the opinions of the two leaders of the qur ' an Sunnis and Shiites Proving the rhetoric of the beauty of the Holy Quran by comparing the opinions of two prominent Sunni and Shiite commentators, namely Alusi and Al-lameh Tabatabai, to deepen the understanding of the divine revelation, we try to use descriptive - analytical method by analyzing and mentioning examples of the holy quran. Therefore, we examine samples based on both the interpreter and some of the results of the research can be expressed in this way. The volume and quantity of using the science of rhetoric in the two interpretations of Al-Mizan and Ruh Al-Ma'ani is not the same, and the advantage of this knowledge in interpreting the spirit of Ruh Al-Ma'ani is more than Al-Mizan . Considering that the Al-Mizan interpretation is a philosophical - philosophical interpretation. The interpreter's view of the sciences is a tool for better expression of the divine teachings, while in the interpretation of the spirit of Ruh Al-Ma'ani he has a special and independent position.

Keywords: Holy Quran, Rhetoric, Ruh Al-Ma'ani, Al-Mizan

Analysis of the Emotional System of Discourse in the Holy Quran in the Light of Garms Theory (Case Study: Verses 30 of the Holy Quran)

Ali Zeighami

Masoud Salmani Haghighi

Abstract

This article examines the emotional system of discourse in selected verses from volume 30 of the Holy Quran. The discourse approach considers language productions as a function of a process in which many semantic-semantic factors are involved. Types of discourse systems from Garms's point of view are: active, prescriptive, inductive or persuasive, emotional and tension and eventual discourse systems. Literary discourse is a fluid flow in which the interaction of two cognitive and emotional species causes the production of meaning that the uncertainty of meaning and its evolution is due to the stressful process of discourse. In this article, we examine the production and perception of meaning in part 30 of the Holy Quran, relying on the emotional system of discourse. Therefore, approaches such as: We have examined emotion, action, and stillness in the text of selected verses. This research has been done by descriptive-analytical method. The analysis of the emotional system of the verse discourse indicates that all the constituent elements of the emotional discourse produce two concepts; A: Teaching the program of religion and worship B: Transmitting the hegemonic discourse of God's legitimacy and oneness.

Keywords: Signs of semantics, discourse, emotional system, Holy Quran, Garms



سال سوم
شماره اول
پیاپی: ۵
پاییز و زمستان
۱۳۹۸

Stylistics of Surah Al-Mursalat based on language level

Fatemeh Sarparast

Mohammad Kazem Rahimi Nejad

Abstract:

in fact , the main focus is on aesthetic knowledge and its main focus is on the aesthetic applications of the text , in order to understand the speaker 's words and the beauty of the texts . since a text has an important feature called semantic cohesion , and the sentences and phrases of the text should have the same continuity and connection , these relations are fully reflected in the use of words .

the present research is based on descriptive - analytical method and based on the criteria of linguistic levels , we have studied the literary works of the surah . the result of this study is that the words and voice of the people by them , repetition of phrases , phrases and phrases as well as the type of letters in this chapter has a significant impact on facilitating understanding the meanings of the verses and attracting the attention of the reader and the reader .

key words : phonetic level , grammatical level , lexical level , koranic sura , typology

A methodical and scientific study of the commonalities and differences between the expressive style of the Holy Quran and the sayings of the Prophet and the Ahl al-Bayt

Mohammad Reza Hosseini Nia
Farzad Esfandiari
Soraya Kheiri

Abstract

One of the most important aspects of the miracle of the Qur'an is the style of expression of the Qur'an, which has recently received more attention from scholars. The style of expression is more concerned with the verbal aspects and phrases used and the subtleties and rhetorical points, and these points and subtleties play a major role in the meaning and content. The choice of words and phrases used in the sentences and the Qur'anic phrases are fully calculated. The Qur'anic style and manner of expression, while attracting and absorbing the Arabs, is not similar to any of the common Arab styles and methods. The Qur'an presented a new style and a new way of expression that was unprecedented. Therefore, in the present study, the style of expression of the verses of the Holy Quran was discussed methodically and scientifically, and then the style of expression of the first commentators of the Qur'an, namely the words and sayings of the infallibles (PBUH), and finally the commonalities and differences of the style of expression and the words of the Infallibles (PBUH) were examined. In the present study, the library-descriptive method and finally the analytical method have been used to collect materials and data and achieve the result.

Keywords: style of expression, expression, Quran, hadiths, rhetoric.



سال سوم
شماره اول
پیاپی: ۵
پاییز و زمستان
۱۳۹۸

Dramatic capabilities of Quranic stories

Ahmad Jolaei

Ahmad Noordaryae

Abstract:

Although in this article, dramatic capacities of Holy Qur'an has been investigated; But the author's perception and view of the Qur'an is not dramatic and purely something entertaining. Since The Qur'an has been sent as a divine miracle of the Prophet Muhammad with a very rich and valuable contents to guide humanity toward redemption; then a large part of it is consist of stories about other Prophets, ancient narratives and etc to educate people in path of salvation and the fabric of these tales have dramatic elements.

Drama has also been presented as one of the phenomena of human's thought with purpose of helping human kind even more in path of redemption and salvation. A show or drama, in order to be believable through action, seeks to objectify the events that take place during the course of the story and in this process, the dramatic elements manifest themselves.

One of the oldest and most authoritative theories related to the art of drama is Aristotle's theory which is mentioned in Poetics book. This article tries to evaluate the examples of stories and narratives of the Qur'an that can be demonstrated based on Aristotle's theory of imitation of the orthodox structure. in this theory, the six components of drama art are as followed: View perspective, Character, Thematic legend, Speech, song and Thought.

Key Words: Qur'an, story, drama, Aristotle,

A review of the story of breaking idol and thrown into the fire of Hazrat Ibrahim based on the Grimas narrative pattern

Kobra Roshanfekar
Zeinab Jerandeh
Afshin Jerandeh

Abstract:

One of the most important features of quran literature is a narrative and fiction structure, including the high stories of the holy quran that came in several surahs , is the story of Hazrat Ibrahim , which has the deepest Islamic meaning and teachings , according to the special structure and coherent plan. And the strong bond between its components can be considered one of the most unique stories of Quran that are expressed in a special way. In the present research , relying on a descriptive –analytical method, we have investigated the narrative system of the story of Ibrahim's idol-breaking and his being set on fire based on Grimas's narrative pattern . the findings of this research indicate that grimas's action patterns , chains and narratives are compatible with the story, and the different situation of this story, including the call of azar to worship the one god and avoid idolim by hazrat Ibrahim . Ibrahim (peace be upon him),Abraham's plan and breaking idols, this shows that the structure of the Holy Quran about the story that is being examined is appealing to the science of linguistics of the day, and this self-expression is another miraculous of the Holy Quran

Keywords: the story, the story of breaking idol and thrown into the fire of hazrat Ibrahim, the model of Grimas



سال سوم
شماره اول
پیاپی: ۵
پاییز و زمستان
۱۳۹۸

Journal of Stylistics Studies of the Holy Quran

Third year, first issue/ consecutive: 5 / autumn and winter of 2019-2020

A study of the story of Prophet Yusuf (AS) in the Holy Quran based on the classical narrative structure

Asadollah gholamali

A review of the story of breaking idol and thrown into the fire of Hazrat Ibrahim based on the Grimas narrative pattern

Kobra Roshanfekr / Zeinab Jerandeh / Afshin Jerandeh

Dramatic capabilities of Quranic stories

Ahmad Jolaei / Ahmad Noordaryae

A methodical and scientific study of the commonalities and differences between the expressive style of the Holy Quran and the sayings of the Prophet and the Ahl al-Bayt

Mohammad Reza Hosseini Nia / Farzad Esfandiari / Soraya Kheiri

Stylistics of Surah Al-Mursalat based on language level

Fatemeh Sarparast / Mohammad Kazem Rahimi Nejad

Analysis of the Emotional System of Discourse in the Holy Quran in the Light of Garm's Theory (Case Study: Verses 30 of the Holy Quran)

Ali Zeighami / Masoud Salmani Haghghi

The relationship between literature and the Qur'an (Study of Expression Science with a Look at the Opinions of Allameh Tabatabai and Alusi)

Zahra Salimi / Seyed Mohammad Mir Hosseini

"Analysis of the structure of the story of Prophet Adam (AS) in the second bow of Surah A'raf with emphasis on Razavi (AS) statements"

Ibrahim Fallah / Meysam Khalli

The semantics of the word "Mobin" in Surah Yasin from the perspective of Tafsir Al-Mizan

Samira Ghorbankhani / Khadijeh Ahmadi Beighsh

The Semantic Analysis of the word "Shorb" in the Qur'an based on Paradigmatic Relations

Mojtaba Mohammadi Mazrae Shahi / Mahdieh Sadat Tahami Sarbnani

A study of the aesthetics of praise and condemnation in the verses of the Holy Quran

Farhad Mohammadinejad / Dr. Ahmad Mohammadinejad Pashaki / Najmeh Mahiae

Study of the Saba people in the Holy Quran according to historical lessons

Mahnaz mahdizade

Problems of traditional and modern Quranic studies:

Some critical-strategic points for the philosophy of Quranic studies

Seyed Mahmoud Nejati Hosseini

"Antihero" Characterization Analysis in Qur'anic Stories (Moses's Story Case Study)

akram moradkhani / Ali Reza Nazari



2645-5714