

# مطالعات سبک شناختی قرآن کریم

پاییز و زمستان ۱۳۹۹ / شایا: ۰۷۱۴-۲۶۴۵  
شاپای الکترونیکی: ۶۰۳۵ - ۲۶۷۶

سال چهارم، شماره اول، پیاپی ۷

روش شناسی ابن قتیبه در پاسخ به شبهات قرآنی

حمید محمدی راد، حامد کلیپور

سبک شناسی با رویکرد بلاغی در حروف جر با شواهدی از قرآن

سونیا محمدی عالیبری، ابراهیم نامداری

سبک شناسی سوره نساء «بر اساس تحلیل زبانی، ادبی و فکری»

نجمه محیاتی، سعدالله همایونی، یوسف طاهری، نسرین جعفری

شبکه معنایی واژه «نبا» در قرآن

مجتبی محمدی مزرعه شاهی، پری روستایی

بررسی هماهنگی موسیقی کناری سوره حوامیم از رهگذر سبک شناسی آوایی

طیبه بابایان، مسعود اقبالی

زیبایی شناسی بیانی و نحوی واژه «ناصبه» در قرآن کریم

مریم جلالی، رسول بلاوی

بررسی تعدیل ساختار دستوری و بلاغی واژگان برگزیده از قرآن کریم در زبان مقصد

بر اساس مدل تطبیقی لیوون ژوارت

مسعود سلمانی حقیقی، حسن مجیدی

گستره و کارکردهای واژه «بینه» در قرآن کریم

صمد عبداللهی عابد، عیسی مقالی، سیدمجید نبوی

نقد بازتاب تحلیل های نحوی سیبویه بر مجمع البیان طبرسی

ابوالفضل رضایی، زهرا احمدلو

تحلیل گفتمان قرآنی در تبیین شاخصه های اصلی ارتباط مؤثر

سمیرا قربانخانی، طاهره محسنی

ارزیابی غرض سوره اسراء بر اساس سوره مجاور، زوج و سوره مسبحات

مهديه علی آبادی راوری، فرزاد دهقانی، حجواد سلمانزاده

میزان پایبندی ترجمه های معاصر فارسی در برگردان «أرأیت» و فروع آن در قرآن کریم

کاوس روحی برندق

نقد و بررسی سبک ترجمه آیات قرآن در «تفسیر شریف لاهیجی»

مهدی حیاتی، قدسیه پوراقبال

مفهوم سازی نام نگاشت «حیات آخرت دادگاه است» در قرآن

حسین مهتدی، سید حیدر فرع شیرازی، زینب فیضی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



# دوفصلنامه مطالعات سبک‌شناختی و تشریحی قرآن کریم

سال چهارم، شماره اول / پیاپی: ۷ / پاییز و زمستان ۱۳۹۹

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: 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 - ۰۴۴ دورنگار: ۳۶۳۳۹۸۲۲ - ۰۴۴

style.quran.ac.ir

## هیئت تحریریه:

- ✧ خلیل پروینی
- استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه تربیت مدرس
- ✧ عبدالاحد غیبی
- استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان
- ✧ مرتضی قائمی
- استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه بوعلی سینا همدان
- ✧ زهره اخوان مقدم
- دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ✧ رضا امانی
- دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ✧ حسین تک تبار فیروزجائی
- دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشکده ادبیات دانشگاه قم
- ✧ علی حاجی خانی
- دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس
- ✧ محسن دیمه کار گراب
- دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ✧ امیر مقدم متقی
- دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد
- ✧ علیرضا نظری
- دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین

## مشاوران علمی:

- ✧ خلیل پروینی
- ✧ حسین تکتبار فیروز جانی
- ✧ صمد عابد عبداللهی
- ✧ ابراهیم نامداری
- ✧ علی رضا نظری
- ✧ نوروز امینی
- ✧ عسگر بابازاده اقدم
- ✧ حسین خانی کلکفای
- ✧ کبری راستگو
- ✧ الهه شاه پسند
- ✧ مجید صادقی مزیدی
- ✧ جمال طالبی قره قشلاقی
- ✧ حسین محمدیان



## 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<sup>۲۳</sup> 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 B Lotus 13، عربی NoorLotus 13، لاتین TimesNewRoman10 و یادداشت‌ها و کتابنامه B Lotus 12 حروفچینی شود.

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

#### ۴- شرایط پذیرش اولیه:

- مقاله باید دارای شرایط بند دوم (شرایط علمی) باشد و بر اساس بند چهارم (شرایط نگارش مقاله) تنظیم گردد و از طریق ایمیل [khoy.journal@gmail.com](mailto: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

- روش‌شناسی ابن قتیبه در پاسخ به شبهات قرآنی  
 \* حمید محمدی راد، حامد گلیپور ..... ۹
- سبک‌شناسی با رویکرد بلاغی در حروف جر با شواهدی از قرآن  
 \* سونیا محمدی عالیبری، ابراهیم نامداری ..... ۲۸
- سبک‌شناسی سور نساء «براساس تحلیل زبانی، ادبی و فکری»  
 \* نجمه محیائی، سعدالله همایونی، یوسف طاهری، نسرين جعفری ..... ۵۱
- شبکه معنایی واژه «نبا» در قرآن  
 \* مجتبی محمدی مزرعه شاهی، پری روستایی ..... ۷۹
- بررسی هماهنگی موسیقی کناری سور حوامیم از رهگذر سبک‌شناسی آوایی  
 \* طیبه بابایان، مسعود اقبالی ..... ۱۰۱
- زیبایی‌شناسی بیانی و نحوی واژه «ناصیه» در قرآن کریم  
 \* مریم جلالی، رسول بلاوی ..... ۱۲۰
- بررسی تعدیل ساختار دستوری و بلاغی واژگان برگزیده از قرآن کریم در زبان مقصد بر اساس مدل تطبیقی لیوون زوارت  
 \* مسعود سلمانی حقیقی، حسن مجیدی ..... ۱۳۶
- گستره و کارکردهای واژه «بینه» در قرآن کریم  
 \* صمد عبداللهی عابد، عیسی مقالی، سیدمجید نبوی ..... ۱۶۳
- نقد بازتاب تحلیل‌های نحوی سیبویه بر مجمع البیان طبرسی  
 \* ابوالفضل رضایی، زهرا احمدلو ..... ۱۸۶
- تحلیل گفتمان قرآنی در تبیین شاخصه‌های اصلی ارتباط مؤثر  
 \* سمیرا قربانخانی، طاهره محسنی ..... ۲۰۴
- ارزیابی غرض سوره اسراء براساس سوره مجاور، زوج و سور مسبحات  
 \* مهدیه علی آبادی راوری، فرزاد دهقانی، حجواد سلمانزاده ..... ۲۲۷
- میزان پابندی ترجمه‌های معاصر فارسی در برگردان «أَرَأَيْتَ» و فروع آن در قرآن کریم  
 \* کاوس روحی برندق ..... ۲۵۷
- نقد و بررسی سبک ترجمه آیات قرآن در «تفسیر شریف لاهیجی»  
 \* مهدی حیاتی، قدسیه پوراقبال ..... ۲۷۴
- مفهوم سازی نام نگاشت «حیات آخرت دادگاه است» در قرآن  
 \* حسین مهتدی، سید حیدر فرع شیرازی، زینب فیضی ..... ۳۰۳

## Methodology of Ibn Qutaybah in responding to Quranic doubts

Hamid Mohammadi Rad<sup>1</sup>

Hamed Golipour<sup>2</sup>

### Abstract:

Knowledge of the scientific method of scientists in all sciences, makes their findings to be used methodically and optimally. Ibn Qutaybah, the author of the book " Tawīl Mushkil al-Quran ", is one of the scholars of Quranic sciences who has had usable opinions and theories. In this article, the most important principles and interpretive methods of Ibn Qutaybah have been studied by analytical-descriptive methods. Ibn Qutaybah, by applying literary, lingual and eloquent principles and by using of the ijthihad interpretation and literary interpretation methods, has responded to the doubts of the skeptics and ridiculers of the Holy Qur'an. He has raised and answered the important doubts of the critics such as the repetition of some Ayat and stories of the Quran, the difference of readings, the incomprehensibility of the moqatta'e letters, the distortion in the Quran, etc. With these doubts, the critics have questioned the heavenly nature of the Quran, which is still going on in another way.

**Keywords:** Ibn Qutaybah, interpretive methods, quranic doubts

سال چهارم

شماره اول

پیاپی: ۷

پاییز و زمستان

۱۳۹۹

1) Assistant Professor of Quran Interpretation and Sciences, University of Holy Quran Sciences and Education (The Corresponding Author) hamidrad35@gmail.com

2) Knowledge Research Level 3 Maragheh Seminary, hamidrad035@gmail.com

# روش‌شناسی ابن‌قتیبه در پاسخ به شبهات قرآنی

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۰۸)

حمید محمدی راد<sup>۱</sup>  
حامد کلیپور<sup>۲</sup>

سال چهارم  
شماره اول  
پیاپی: ۷  
پاییز و زمستان  
۱۳۹۹

## چکیده

شناخت روش علمی دانشمندان در هر علمی سبب می‌گردد که از یافته‌های علمی او به صورت روشمند استفاده بهینه شود. در علوم قرآنی دانشمندی از دیرباز، آراء و نظریات قابل استفاده‌ای داشته‌اند که ابن‌قتیبه مولف «کتاب تأویل مشکل القرآن» یکی از آنها است. در این نوشتار اهم مبانی و روش‌های تفسیری ابن‌قتیبه، با روش تحلیلی - توصیفی مورد بررسی قرار گرفته است. ابن‌قتیبه با مبانی ادبی، کلامی و بلاغی و با روش تفسیری اجتهادی و روش تفسیری ادبی شبهات شبهه افکنان و طعن طاعنان به ساحت مقدس قرآن را پاسخ گفته است و شبهات مهم را از قبیل تکرار برخی از آیات و قصص قرآنی، اختلاف قرائات، نامفهومی حروف مقطعه، تحریف انگاری در قرآن و... که منتقدین با طرح این شبهات، آسمانی بودن قرآن را زیر سوال برده‌اند و امروزه نیز با تغییر شکل، باز نویسی می‌شوند، مطرح نموده و پاسخ داده است.

**واژگان کلیدی:** ابن‌قتیبه، شبهات قرآنی، روشهای تفسیری

## ۱. مقدمه

قرآن کریم به عنوان آخرین کتاب آسمانی و معجزه آخرین پیامبر الهی حضرت محمدین عبدالله (ص)، همواره از سوی دگر اندیشان یا مسلمانان ناآگاه، مورد شبهه و تعریض قرار گرفته است. در این راستا از سده‌های اول ظهور اسلام دانشمندان زیادی قلم فرسایی نموده و ضمن پاسخ از شبهات، از این کتاب مقدس دفاع کرده‌اند. ابن‌قتیبه از جمله کسانی است

(۱) استادیار تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی مراغه، مراغه، ایران (نویسنده مسئول)  
hamidrad35@gmail.com

(۲) دانش‌پژوه سطح ۳ حوزه علمیه مراغه، مراغه، ایران hamidrad035@gmail.com

که در این راستا دست به قلم شده و در صدد پاسخ به شبهات و حمایت از قرآن برآمده است. او کتاب «تأویل مشکل القرآن» را با هدف پاسخ‌گویی از طعن طاعنان به ساحت مقدس قرآن تدوین کرد. وی در این کتاب با روش اجتهادی و ادبی و با تکیه بر مبانی کلامی و لغوی از این ایرادات پاسخ داده است. در این نوشتار سعی بر آن است که روش‌های او مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد چون شناختن روش‌های علمی دانشمندان صاحب نظر و اثرگذار علوم قرآنی، سیاحان این عرصه را در تسلط هر چه بیشتر و بهتر بر مبانی و روش‌های پیشکسوتان یاری می‌رساند و زمینه دفاع از قرآن را بیش از پیش فراهم می‌سازد.

عبدالله بن مسلم بن قتیبه الكوفي المروزي الدینوری از علمای قرن دوم - سوم است که با هدف پاسخ‌گویی به شبهه افکنان، اقدام به بیان دقائق و ظرائف قرآنی و ابهام زدایی از برخی مسائل مربوط به آن نموده و کتبی را در این زمینه تألیف کرده است. او می‌گوید: «قرآن از زیبایی و استحکامی برخوردار است که جز بر اهل ذوق و ارباب بصیرت بر دیگران مخفی است و عامه مردم از فهم آن‌ها بی‌بهره هستند و کسانی که اسالیب متنوع عرب را بشناسند می‌توانند آن‌ها را درک کنند.» فهم درست قرآن نیازمند این است که قواعد و قوانین و اسالیب حاکم بر عصر نزول به صورت مضبوط و درست در اختیار طالبان علم قرار بگیرد و روش‌هایی که دانشمندان علوم قرآنی برای بهره‌برداری از قواعد مذکور به کار گرفته‌اند، مورد توجه قرار گیرد.

در مورد روش‌شناسی ابن قتیبه در کتاب «تأویل مشکل القرآن»، با بررسی‌های انجام گرفته، اثر مستقل علمی یافت نشد. البته شایان ذکر است که در مورد اصل کتاب، تحقیق‌های شایسته‌ای صورت گرفته است. از جمله کتاب «ترجمه تأویل مشکل القرآن» نوشته بحری بیناباج، محمد حسن و کتاب «البحوث و الدراسات، دراسات فی مشکل القرآن» نوشته : فرحات، أحمد حسن و مقاله «ابن قتیبه فی مشکلات القرآن» نوشته احمد رضا و مقاله «تأویل مشکل القرآن ابن قتیبه» نوشته یوسف رحمان و پایان‌نامه‌ی با عنوان «ترجمه و تحقیق کتاب تأویل مشکل القرآن باب اللفظ الواحد للمعانی المختلفة ابن قتیبه» نوشته اسفندیاری، در مقطع کارشناسی ارشد است. البته این پایان‌نامه تنها یک باب از کتاب مذکور را مورد بحث و بررسی قرار داده است. آنچه که در این تحقیق مدنظر است، بررسی روش‌های ابن قتیبه در کتاب «تأویل مشکل القرآن» است که از این جهت حایز اهمیت و نوآوری است.

#### ۱.۱. نیم‌نگاهی به زندگینامه ابن قتیبه

عبدالله بن مسلم ابو محمد دینوری از ادیبان و مورخان بزرگ قرن سوم هجری است که هم‌دین‌شناس و هم‌ادیب بود. او در سال ۲۱۳ ق متولد شد. او را مروزی نیز گفته‌اند. (ابن خلکان البرمکی: ۴۳/۳) ایشان از موثقین اهل سنت بود. (بحری بیناباج، ۱۳۸۴ش: ۱/۴۷) و آثارش از مهم‌ترین منابع تاریخی درباره‌ی اوضاع سیاسی، فرهنگی و نظامی سه قرن نخست اسلامی و حتی قبل از اسلام به شمار می‌رود. از زندگی وی، به‌رغم شهرت عظیمی که از

زمان حیات کسب کرده بود، اطلاعات بسیار اندکی در دست است. در این مورد گاهی در منابع مرتبط، گفتاری مختصر و ضد و نقیض وجود دارد. چنانکه در برخی منابع محل تولد او بغداد (خطیب بغدادی: ۱۶۸/۱۰) و در برخی دیگر کوفه (ابن خلکان البرمکی: ۴۳/۳) معرفی شده است.

ابن قتیبه مورد توجه خاص ابوالحسن عبیدالله بن یحیی خاقانی وزیر متوکل، قرار گرفت و از سوی او به قضاوت دینور فرستاده شد. او سالها در این مقام در این شهر به قضاوت پرداخت و از این رو به «دینوری» مشهور گشته است. (همان) او کتاب «ادب الکاتب» را که یکی از نخستین آثار اوست، به وزیر مذکور تقدیم داشته است. سپس به بغداد رفت و در آنجا بیشترین وقتش را به تدریس آثار خود صرف کرد اگرچه بیشتر تألیفات او در مدت اقامتش در دینور، اتفاق افتاده است. (ابن ندیم: ۱۰۵/۱) علت فوت ابن قتیبه به گفته شاگردش ابوالقاسم ابراهیم صائغ، این بود که حلیمی خورد و تب کرد، سپس سخت فریاد کشید و تا هنگام نماز ظهر بی‌هوش افتاد آنگاه ساعتی مضطرب گشت و سپس آرام گرفت و همچنان تا سحرگاهان شهادتین می‌گفت آن‌گاه درگذشت و این واقعه در شب اول رجب سال ۲۷۶ هـ ق اتفاق افتاد. (بحری بینا باج، ۱۳۸۴ش: ۴۷/۱)

## ۱. ۲. انگیزه تدوین «تأویل مشکل القرآن»

ابن قتیبه کتاب «تأویل مشکل القرآن» را با انگیزه دفاع از قرآن کریم و تبیین اعجاز و بلاغت آن و شبهه زدایی از نظم و اسلوب قرآن کریم تألیف نمود چنانکه می‌گوید: «ملحدان و کافران شروع به طعن و لغوگویی در کتاب خدا کردند. از مشتبهات قرآن برای ایجاد فتنه تبعیت کردند و خواستند اعجاز آن را زیر سوال ببرند و در نظم آن اشکال کنند و بگویند قرآن تناقض گویی دارد و ... برای همین خواستم از کتاب الهی این شبهات را دور گردانم و اقدام به نوشتن این کتاب کرد. (ر-ک: ابن قتیبه، ۱۴۲۳: ۲۳/۱) این کتاب را خطیب بغدادی، ابن انباری، ابن خلکان و دیگران نقل کرده‌اند. برخی آن را به اسم «مشکل القرآن» و برخی دیگر به اسم «مشکل الحدیث» ذکر نموده‌اند. (رک: ابن ندیم: ۱۰۵/۱)

## ۲. مفهوم شناسی

### ۱. ۲. روش و روش‌شناسی (متد و متدولوژی)

«روش» یا method به معنای «در پیش گرفتن راه» است، «روش» عبارت است از فرآیند عقلانی یا غیرعقلانی ذهن برای دست‌یابی به شناخت یا توصیف واقعیت. به واسطه روش می‌توان از طریق عقل یا غیر آن مثل نقل واقعیت‌ها را شناخت و به معرفت درست رسید. روش هرگونه ابزار مناسب برای رسیدن به مقصود است. روش ممکن است به مجموعه طرقی که انسان را به کشف مجهولات هدایت می‌کند، مجموعه قواعدی که هنگام بررسی

و پژوهش به کار می‌رود و مجموعه ابزار و فونونی که آدمی را از مجهولات به معلومات راهبری می‌کند اطلاق شود. (ساروخانی: ۲۴/۱) روش‌شناسی به معنای شناختن روش یک متفکر در یک علم خاص یا مسئله خاص است. روش مسیری است که دانشمند در تدوین کتب خود طی می‌کند و روش‌شناسی دانش دیگری است که به شناخت آن مسیر می‌پردازد.

## ۲.۲. ریشه و معنای لغوی تأویل

تأویل، مصدر باب تفعیل از ریشه «آل یؤول أولاً» - به معنای بازگشت نمودن - گرفته شده است. (رافعی: ۲۹/۲) و به معنای بازگردان و ارجاع است. فرق تأویل با ارجاع در این است که ارجاع در مورد مفاهیم و غیر آن نیز به کار می‌رود ولی کاربرد تأویل در مفاهیم است. تأویل در مورد کردار نیز به کار می‌رود. خداوند در قرآن کریم در مورد جریان حضرت موسی و خضر (علی نبینا و آله و علیهما السلام) که حضرت موسی درباره کارهای شگفت‌آور حضرت خضر سوال کرد، از زبان جناب خضر می‌گوید: ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ (کهف/۷۸)؛ «به زودی تو را بر اسرار کارهایم که بر فهم آن صبر و ظرفیت نداشتی آگاه می‌سازم».

## ۲.۳. معنای اصطلاحی تأویل

برخی تأویل را به معنای عام آیات قرآنی تفسیر نموده‌اند. و در مقابل معنای خاص مورد نزول قرار داده‌اند، با این توضیح که قرآن در مناسبت‌های مختلف، و درباره رفع مشکلات پیش آمده و گوناگون نازل شده است و هر یک از آن پیش‌آمدها را سبب نزول یا شأن نزول می‌گویند. اما معنای آیه مخصوص به آن مورد نیست؛ چون قرآن کتاب هدایت همگانی است پس خصوصیات موارد نزول آیات، موجب تخصیص مفاد آن‌ها نمی‌شود. به عبارت دیگر انتزاع مفهوم عام و گسترده از آیه‌ای که در مورد خاصی نازل شده است یکی از معنای تأویل است. از تأویل به این معنا، گاهی به «بطن» یعنی معنای ثانوی و پوشیده‌ای که از ظاهر آیه به دست نمی‌آید هم تعبیر شده است، در مقابل «ظهر» یعنی معنای اولیه‌ای که ظاهر آیه بر حسب وضع و کاربرد، آن معنا را می‌فهماند. این گونه برداشت‌های کلی و همه جانبه را، تأویل می‌گویند. (معرفت، ۱۳۷۹: شماره ۱۷) لازم به ذکر است که «تأویل» به معنای مذکور ضامن عمومیت قرآن و موجب شمول آن بر تمام زمان‌ها و دوران‌ها است. اگر از مفاهیم فراگیر صرف نظر شود و هر آیه مختص مورد شأن نزولش باشد، بسیاری از آیات قرآن تعطیل و بی‌ثمر می‌شوند و فایده‌ای جز ثواب تلاوت نخواهند داشت.

## ۳. روش‌های تفسیری

### ۳.۱. تفسیر روایی

تفسیرِ روایی، ماثور یا نقلی، گونه‌ای از تفسیر قرآن با استفاده از احادیث تفسیری است.

شیعیان در تفاسیر روایی از احادیث پیامبر (ص) و امامان معصوم استفاده می‌کنند. به باور مفسران شیعه، روایات منسوب به پیامبر اسلام و امامان معصوم در تفسیر و تبیین قرآن کریم، از بهترین و استوارترین گونه‌های تفسیر است؛ با این حال، روایات جعلی هم در میان احادیث تفسیری گزارش شده است. تفسیر عیاشی، تفسیر قمی و تفسیر نورالثقلین نمونه‌هایی از تفاسیر روایی شیعه و تفسیر جامع البیان، نمونه‌ای از تفاسیر روایی اهل سنت است. تفسیر روایی، بنا بر نظر شیعه، مبتنی بر روایات نقل شده از پیامبر اسلام (ص) و امامان معصوم (ع) است. اهل سنت، کلام صحابه و تابعین را نیز مبنای استفاده در تفسیر روایی دانسته‌اند. به عبارت کوتاه تفسیر روایی بر اساس سنت است. (تمیمی، ۳۵/۱؛ ذهبی، ۱۵۴/۱) حال این سنت نزد شیعه نبی اکرم و امامان معصوم (ع) است و نزد اهل سنت صحابه و تابعین نیز داخل در سنت هستند.

### ۳.۲. تفسیر ادبی

این شیوه تفسیری از روش‌های تفسیری در جهان اسلام است که در آن قرآن کریم متنی ادبی تلقی می‌شود و مفسر می‌کوشد آیات قرآن را با تکیه بر ادبیات و علوم ادبی تفسیر کند. مفسر در تفسیر ادبی از قرآن به بیان عناصر صرفی، نحوی، نکات بلاغی، واژه‌شناسی، بیان معنای لغات مشکل یا غریب القرآن و بررسی قرائت‌های مختلف از قرآن کریم توجه می‌کند. (مودب، ۱۳۸۰: ۲۱۵) رویکرد ادبی از آن جهت حائز اهمیت است که قرآن، ادبیات و فصاحت و بلاغت خویش را موضوع معجزه و آیت بودنش معرفی می‌کند و دیگران را نیز در این زمینه به مبارزه می‌طلبد. طرفداران این گرایش تفسیری برای شیوه تفسیر خود مؤلفه‌هایی را بیان کرده‌اند که تفسیر ادبی آنان را از تفسیر ادبی رایج متمایز ساخته و آن را در جایگاه رویکرد و گرایش مستقلی در تفسیر قرار داده است. (نفیسی؛ عماری، ۱۳۹۳: شماره ۳) تفسیر لغوی نوع بارزی از تفسیر ادبی است. عبدالله بن عباس در تفسیر لغات قرآن پیشقدم بوده و به اشعار عرب استشهاد می‌کرده است تا آنجا که او را بنیانگذار و پیشوای این شیوه از تفسیر دانسته‌اند. (ابوعبیده، ۱، ۵۹-۶۴) تفسیر لغوی ادبی ابن عباس متکی به شعر عرب بوده است و شعر را دیوان عرب می‌دانست و به دیگران نیز همین روش را توصیه می‌کرد. (سیوطی، ۲، ۶۷). عبدالقاهر جرجانی<sup>۱</sup> و زمخشری<sup>۲</sup> از نامداران تفسیر ادبی قرآن به شمار می‌روند.

۱) عبدالقاهر بن عبدالرحمان ابوبکر جرجانی زبان‌شناس و ادیب (در زبان عربی) ایرانی در سده پنجم هجری و از نخستین پایه‌گذاران علم معانی و بیان است. او در میان عالمان و محققان فرهنگ اسلامی، بیشتر و بیشتر از هر دانشی به بلاغت شهره است. بلندآوازی وی در این دانش، مرهون دو کتاب بسیار مهم اسرار البلاغه و دلائل الاعجاز اوست. بدون هیچ تردیدی، این دو کتاب در دانش بلاغت و تطور و گسترش آن پس از وی، نقش مهمی بازی کرده‌اند.

۲) «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل» به کشف زمخشری شهرت دارد. زمخشری این تفسیر را به درخواست سید ابوالحسن بن حمزه بن دهاس، در شهر مکه، به زبان عربی به نگارش درآورده است. ذهبی در تفسیر و مفسرون می‌گوید: ارزش این تفسیر با چشم‌پوشی از گرایش اعتزالی آن، چنان است که تا به حال کسی مانند آن را تألیف نکرده است. رجوع کنید به: ذهبی، التفسیر والمفسرون، ج ۱ ص ۳۰۸

### ۳.۳. تفسیر اجتهادی

به‌کارگیری همه‌توان علمی مفسر به صورت مجتهدانه و استنباطی برای روشن شدن مراد جدی آیات، تفسیر اجتهادی نام دارد؛ یعنی اگر مفسر همه‌توان علمی خود را به کار بگیرد و از همه منابع در حد امکان برای توضیح و تبیین آیات، بهره‌برد؛ در واقع به تفسیر اجتهادی جامع روی آورده است. تفسیر اجتهادی به دو صورت ممکن است. تفسیر اجتهادی جامع و غیر جامع. در تفسیر اجتهادی غیر جامع، اجتهاد در بخش خاصی مثل ادبیات یا کلام صورت می‌گیرد. در این روش مفسر مجتهد مثلاً با رویکرد ادبی یا کلامی یا فقهی به تفسیر آیات می‌پردازد. تفسیر اجتهادی کامل‌ترین و جامع‌ترین روش تفسیر قرآن است. (بابایی، ۱۰۷/۲-۱۰۸) برای اثبات جواز این‌گونه تفسیر، به آیات ذیل استناد شده است:

۱. ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد/۲۴)؛ «آیا به آیات قرآن نمی‌اندیشند یا [مگر] بر دل‌هایشان قفل‌هایی نهاده شده است.»

۲. ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (ص/۲۹)؛ «[این] کتابی مبارک است که آن را به سوی تو نازل کرده‌ایم تا در [باره] آیات آن بیندیشند و خردمندان پند گیرند.»

در این دو آیه، تدبر در قرآن ترغیب، و از ترک آن توییح شده است. تدبر و اعتبار یک نوع استنباط و اجتهاد در ظاهر قرآن، و نوعی تفسیر به رأی جایز شمرده می‌شود.

تفسیر اجتهادی ممکن است با رویکرد ادبی نوشته شود. یعنی مفسر در علم ادبیات مجتهد است و با استفاده از این فن به صورت استنباطی آیات قرآن را تفسیر می‌کند. از این رو ممکن است یک تفسیر از یک لحاظ ادبی به شمار رود و از لحاظ دیگر اجتهادی باشد. آنچه که در اجتهادی بودن تفسیر مهم است نقش استنباطی مفسر در تفسیر آیات است.

تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر روایی، تفسیر ادبی، تفسیر فلسفی از انواع تفاسیر اجتهادی محسوب می‌شود چنانکه کتابهای «مجمع البیان، تبیان، کشف و المیزان» در گروه تفاسیر اجتهادی قرار می‌گیرد. (ر.ک: بابایی، ۱۰۷/۲-۱۰۸) ابن قتیبه نیز در کتاب «تأویل مشکل القرآن» با تکیه بر دانش ادبیاتی خود از این روش بیشتر استفاده نموده است.

### ۳.۴. تفسیر کلامی

واژه کلام در عربی به معنای سخن، و در اصطلاح عبارت است از شرح و بیان استدلال در معارف دین که غالباً برای ردّ شبهات مخالفان ایراد می‌شود. بخش مهمی از آیات قرآن را آیات اعتقادی آن تشکیل می‌دهد. توجه ویژه به این آیات، تفسیر کلامی را شکل می‌دهد. مفسران کلامی از روایات، لغت و بلاغت بهره‌برده، اما جنبه غالب آن‌ها، پرداختن به مباحث اعتقادی است. در تفسیرهای کلامی، شیوه استدلال نیز در اثبات یا نفی عقیده‌ای، مورد

اهتمام بوده است. (مودب، ۲۴۵) آیات کلامی به دو دسته تقسیم شده است: دسته اول آیاتی است که افکار و عقاید ادیان و مکاتب گوناگون مانند یهودیان، مسیحیان، صابئان و مشرکان را نقل و با استدلال آن‌ها را نقد می‌کند.<sup>۱</sup> دسته دیگر آیاتی است که بیانگر اصول اعتقادی اسلام مانند توحید، نبوت، معاد و همچنین آیات در بردارنده مباحثی نظیر جبر و اختیار، قضا و قدر، صفات الهی، رؤیت، عصمت و ایمان است.

#### ۴. روش های تفسیری ابن قتیبه

##### ۴. ۱. تفسیر ادبی با محوریت زبان عربی در زمان نزول

دانشمندان در رویکرد زبانی و ادبی به قرآن دو مطلب را به عنوان اصل اساسی و نقطه شروع در نظر گرفته و آیات قرآن را مورد بررسی قرار می‌دادند. مطلب اول آنکه سبک قرآن از حیث واژگان و ترکیب‌ها بر اساس همان شرایط جامعه عربی در زمان نزول است. مطلب دوم اینکه به دلیل تحول شرایط مذکور و مبهم بودن معانی قرآن برای نسل جدید از یک سو و ورود بیگانگان که زبان اولیه‌شان از فهم معانی قرآن و مقاصد آن، قاصر است از سوی دیگر، زمینه شبهه و نقد قرآن کریم را فراهم نموده است.

ابن قتیبه با توجه به دو مطلب گذشته، تلاش کرده است با محوریت زبان عرب در عصر نزول، از قرآن دفاع کند و از شبهات مطروحه پاسخ دهد البته این روش ریشه در کلام گذشتگان دارد مثلاً سیبویه (م ۱۸۰) در ذیل آیه ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ (مطففین/۱) یا ﴿وَيْلٌ يَّوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾ (مطففین/۱۰) و ﴿فَاتْلَهُمْ اَللّٰهُ﴾ (توبه/۳۰) می‌گوید: این کلام‌ها و امثال آن به ظاهر دعا هستند. از طرفی دعا انگاشتن این آیه با ذوق ادبی هم خوانی ندارد چون در دعا، گوینده نسبت به مخاطب از مرتبه پایین‌تری برخوردار است؛ اما مطابق با سبک عرب در زمان نزول، قرآن نیز چنین تعبیه کرده است. به دیگر سخن مراد قرآن این است که شایسته است مردم در باره آن‌ها چنین بگویند و مراد دعای خداوند نیست. (کواز، ص ۱۷۸ به نقل از: سیبویه، ج ۱، ۳۳۱)

بعد از سیبویه، فراء (م ۲۰۷) همین روش سیبویه را پیش گرفته و کتاب خود را بر همان اساس تألیف کرده است. او نیز چون سیبویه کلام عربی عصر نزول را اساس تفسیر و رویکرد زبانی خویش به قرآن، قرار می‌دهد.

ایشان در ذیل آیه ﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ﴾ (الحاقه/۳۱) که در حقیقت باید عبارت «مرضیه» باشد؛ اما قرآن از لفظ «راضیه» استفاده کرده است، می‌گوید: وجه عدول به مجاز برای مدح است و عرب نیز چنین روشی دارد؛ مثلاً می‌گوید «هذا لیل قائم و سر کاتم و ماء دافق» که

(۱) مثل آیه ۷۶ سوره انعام که می‌فرماید: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [پس چون تاریکی شب او را پوشانید، ستاره‌ای دید [برای محکوم کردن ستاره پرستان با تظاهر به ستاره پرستی] گفت: این پروردگار من است؛ هنگامی که ستاره غروب کرد، گفت: من غروب کنندگان را دوست ندارم. در این آیه مبارکه پرستش ستاره‌ها به دلیل افول رد شده است.

(۲) ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا اَلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللّٰهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ سوره مبارکه انبیاء، آیه ۲۲.

آن را بر وزن فاعل می‌آورند که در اصل مفعول است و قصد آن‌ها مدح است. یا در آیه ﴿ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ﴾ (الحاقه/۳۲) می‌گوید: معنا چنین است: «ثُمَّ اسلکوا فیہ سلسلۃ» این روش از سخن گفتن در زبان عرب نیز وجود دارد. به عنوان مثال عرب می‌گوید: «أدخلت رأسی فی القلنسوة وأدخلتها فی رأسی» یا عباراتی چون «الخاتم لا یدخل فی یدی» (فراء، ج ۱، ص ۱۸۲)

ابوعبیده (م ۲۱۰) نیز تفسیر ادبی با محوریت زبان عربی در زمان نزول را انتخاب و کتاب مجاز القرآن خود را بر همان اساس و پایه تدوین نموده است. او می‌گوید: قرآن به زبان فصیح و به زبان عرب‌های معاصر وحی که از پرسش در باب معانی و وجوه آن بی‌نیاز بوده‌اند، نازل شده است. (ابوعبیده، ج ۱، ص ۸) او در دو سطح ترکیب کلام عرب و سطح مفردات، از عربی بودن قرآن دفاع می‌کند و شواهدی از رویه عرب زبانان بر آن اقامه می‌نماید. او می‌گوید: «از مجازهای قرآن، مصدر است که به جای اسم یا صفت قرار می‌گیرد مثل «برّ» در آیه ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ...﴾ (بقره/۱۷۷) به معنای «بار» [نیکوکار] است. عرب هم مصدر را صفت قرار می‌دهد. مجاز در آیه در «برّ» است که صفت «من آمن بالله» است. در حقیقت عبارت، چنین است: «و لكن البار من آمن بالله» (ابوعبیده، ج ۱، صص ۱۲ و ۶۵). او در این مسیر رویکرد مذکور را تقویت بخشید و کتاب مجاز القرآن را تألیف نمود تا تفسیرهای نادرست را نقد کرده و از قرآن دفاع کند. ابوعبیده با تأکید بر مجاز و اهمیت آن در کتاب خود آیات زیادی را از باب مجاز تأویل و تفسیر می‌کند که در کتاب سببویه یا فراء به این گستردگی جمع آوری نشده است. او ثابت کرد که مجاز در اصل زبان قرآن است. (حمادی، صص ۹۳-۹۵)

ابن قتیبیه (م ۲۷۶ هـ) در این روش و امدار گذشتگانی همچون سببویه، فراء و ابوعبیده است و بیشترین تأثیر را از ابوعبیده گرفته است و در کتابش به آرای او بیشتر استناد می‌کند. (ابن قتیبیه صص ۱۵، ۱۰۰، ۱۵۲، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۹) خصوصاً در بحث مجاز که می‌توان گفت همان روش ابوعبیده را در توسعه معنایی به کار گرفته و با همان معنایی که ابوعبیده از مجاز داشته است به پژوهش می‌پردازد. (ضیف شوقی، ۵۹) روشن‌ترین چیزی که آن دو را کنار هم می‌نشانند مسأله «مجاز» است که تأثیرپذیری ابن قتیبیه از ابو عبیده در آن روشن است. وی به بررسی آیات مشکل، که ابو عبیده آن را مجاز می‌نامید، پرداخته (کواز، ۱۳۸۶ ش، ۱۸۶) و می‌گوید: «عربها در کلام خود مجازها دارند و آن‌ها راه و روش‌های سخن گفتن است. در آن استعاره، تمثیل، قلب، تقدیم، تأخیر، حذف، تکرار، اخفاء، اظهار، تعریض، افصاح، کنایه، ایضاح و مفرد را جمع مخاطب کردن و جمع را مفرد و مفرد و جمع را مثنی خطاب قرار دادن و قصد معنای خاص برای عام و لفظ عام برای معنای خاص وجود دارد و قرآن کریم با همین روش‌ها نازل شده است...»<sup>۱</sup> (ابن قتیبیه، ۱۴۲۳ق: ۲۲)

۱) وللعرب المجازات فی الکلام، و معناها: طرق القول و مأخذها. ففيها الاستعارة: و التمثیل، و القلب، و التقدیم، و التأخیر، و الحذف، و

#### ۴. ۲. تفسیر آیات با پذیرش مجاز در لغت

ابن قتیبه در مورد آیه ﴿سَنْفُرُغُ لَكُمْ أَيُّهُ النَّقْلَانِ﴾ (الرحمن/۳۱)<sup>۱</sup> می‌گوید: فراغ در مورد انسان به معنای دست کشیدن از کار است و حال اینکه خدای تعالی را امری چنان مشغول نمی‌کند که به امر دیگری توجه نداشته باشد، پس این واژه در اینجا از این معنی انتقال یافته و در معنی قصد و اراده چیزی به کار رفته است چنان‌که گویی «لئن فرغت لک» یعنی «اگر اراده کنم یا قصد کنم تو را». بنا بر این مراد از «سَنْفُرُغُ» این است که بزودی شما را اراده می‌کنیم بعد از آن‌که مدتی طولانی شما را رها کردیم و مهلت دادیم. (ابن قتیبه، ص ۷۰)

#### ۴. ۳. تفسیر آیات با استفاده از آرایه استعاره

ابن قتیبه می‌گوید: عرب کلمه را به عاریت می‌گیرد و هنگامی که بین دو کلمه علاقه سببیت یا مجاورت یا شباهت وجود داشته باشد یکی را در جای دیگری قرار می‌دهد، بنابراین به «باران» می‌گویند «آسمان»، زیرا از آسمان نازل می‌شود.

شاعر گفته است: «إِذَا سَقَطَ السَّمَاءُ بَارِضٌ قَوْمِ رَعِينَاهُ وَ إِنْ كَانُوا غَضَابًا» «هرگاه آسمان در سرزمین قومی ببارد، علف‌های آن سرزمین را می‌چرانیم و گرچه عصبانی باشند.»

و می‌گویند: ضحکت الأرض، «زمین می‌خندد» وقتی است که گیاه برویاند، چرا که زیبایی گیاه، و باز شدن شکوفه‌ها را آشکار می‌سازد، مانند کسی که می‌خندد و دندان‌ش آشکار می‌شود.

یکی از موارد استعاره در کتاب خدا، قول پروردگار متعال است که می‌فرماید: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ (قلم/۴۲) یعنی روزی که از سختی امر پرده‌برداری کند و این نظر «قتاده» است و «ابراهیم» کلمه «عظیم» را افزوده و گفته است: «روزی که از امری عظیم پرده‌برداری کند.» ریشه و اصل آن این است که هرگاه کار مهمی برای انسان پیش آید که لازم باشد به سختی بیفتد و جدیت کند، آستین خود را بالا می‌زند، پس کلمه «ساق» استعاره از سختی است. ایشان در تاویل آیه ﴿وَلَا يَظْلُمُونَ فَتِيلًا﴾ (نساء/۴۹) ﴿وَلَا يَظْلُمُونَ نَقِيرًا﴾ (نساء/۳۴) می‌گویند: «فتیل» به معنای چیزی که در شکاف دانه خرما قرار دارد است و مراد نخعی بسیار نازکی است که در آن می‌ماند و «نقیر» به معنی گودی پشت هسته خرماست. مقصود آیه نفی ظلم به اندازه نقیر یا فتیل نیست بلکه مراد این است که هیچ ظلمی به آن‌ها نمی‌شود. عبارت معادل آن در فارسی این است که سر سوزنی به آن‌ها ظلم نمی‌شود. (ابن قتیبه، ۱۴۲۳، ۱، ۹۰) او همچنین در آیه ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّتُورًا﴾ (فرقان/۲۴)

التكرار، والإخفاء، والإظهار، والتعريض، والإفصاح، والكنایة، والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، و بلفظ العموم لمعنى الخصوص؛ مع أشياء كثيرة سترها في أبواب المجاز إن شاء الله تعالى. وبكل هذه المذاهب نزل القرآن؛ ولذلك لا يقدر أحد من التراجم على أن ينقله إلى شيء من الألسنة، كما نقل الإنجيل عن السريانية إلى الحبشية والرومية، وترجمت التوراة والزيور، و سائر كتب الله تعالى بالعربية؛ لأن العجم لم تتسع في المجاز اتساع العرب.

(۱) بزودی به حساب شما می‌پردازیم ای دو گروه انس و جن! (فراغ در لغت به معنای دست کشیدن از کار است.)

«قَدَمْنَا» کنایه از «قصدنا» است چون کسی که می‌خواهد به جایی برود اول آنجا را قصد می‌کند. و «هباء» به معنای خاک بسیار نرم و غباری است که در هوا پراکنده می‌شود، و جز در هنگام تابش نور خورشید از پنجره دیده نمی‌شود. (راغب اصفهانی ص ۸۳۲) کلمه نثر نیز به معنای پاشیدن است. و مراد از «هَبَاءٌ مَّنْثُورًا» این است که ما آن اعمال را باطل و بی‌ارزش ساختیم. (ابن قتیبه، ۱۴۲۳، ۱، ۹۰) در این آیه نیز اعمال آنها شبیه «هبا منثور» تلقی شده است و چون وجه شبه حذف گردیده عنوان استعاره به خود می‌گیرد. ایشان آیات زیادی را با این روش، تأویل و تفسیر نموده‌اند که آیات فوق به عنوان نمونه ذکر شد. (رک: همان)

#### ۴. ۴. روش مقلوب

بعضی از انواع مقلوب این است که چیزی بر ضدّ صفت خودش وصف شود که این کار به خاطر اهداف زیر است:

۱. برای فال بد یا خوب زدن. «تَطَيَّرَ يَا تَفَالٌ» چنان‌که لدیغ «مارگزیده» را «سلیم»، گویند از باب تفأل به تندرستی. و به عطشان: تشنه، «ناهل - سیراب» گویند. یعنی بزودی سیراب می‌شود و منظور این است که آب می‌آشامد. و به «فلات - بیابان» مغازه گویند یعنی محل نجات، و حال این که محل هلاکت است.

۲. برای مبالغه در توصیف، چنان‌که به خورشید به خاطر شدت نورش، جونه «زغال‌پاره» گویند، و به کلاغ به خاطر تیزبینیش «اعور» «یک چشم» گویند.

۳ - برای استهزاء چنان‌که به حبشی سیاه پوست ابو البیضاء و به سفیدپوست، ابو العجون یعنی پدر سیاهی گویند. و نیز به مردی که او را جاهل می‌شماری می‌گویی: یا عاقل - ای خردمند - و به کسی که او را سبک می‌شماری، می‌گویی یا حلیم: ای بردبار.

ابن قتیبه آیات زیادی را با این روش تفسیر نموده و ابهام زدایی نموده است از جمله آیه ﴿إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾ (هود/۸۷) «براستی که تو خودت مرد بردبار و رشیدی هستی»، این آیه از زبان قوم حضرت شعیب (ع) است که با این که او را بیخرد می‌پنداشتند ولی از باب استهزا با صفت «الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ» خطاب می‌کردند. و در آیه ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ (دخان/۴۹) «بچش عذاب دوزخ را که تو بسیار عزیز و گرامی هستی!» تعبیر به «الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ» از باب استهزاء ابو جهل است و منظور این است که تو خوار و پست می‌باشی.

و همچنین آیات: ﴿قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهَ﴾ (بقره/۲۴۹) یعنی «کسانی که یقین دارند که خدای را ملاقات می‌کنند گفتند». ﴿إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٌ حَسَابِيَّةٌ﴾ (الحاقه/۲۰)، یعنی «من یقین دارم که به حساب کارهایم رسیدگی می‌شود» ﴿وَوَرَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاقِعُوهَا﴾ (کهف/۵۳) یعنی «جنایتکاران آتش را می‌بینند و یقین دارند که وارد آن

۱) و ما به سراغ اعمالی که انجام داده‌اند می‌رویم، و همه را همچون ذرات غبار پراکنده در هوا قرار می‌دهیم!

می‌شوند» در همه این‌ها، ظنّ به معنای یقین که ضد آن است، می‌باشد. (رک: ابن قتیبه، ۱۳۸۴، ۲۹۹-۳۰۰)

## ۵. شبهات قرآنی و نقد آن‌ها

### ۵. ۱. تکرار و پراکندگی برخی داستان‌ها در آیات قرآن

یکی از شبهات این است که چرا برخی آیات و داستان‌های اقوام در قرآن، به تکرار آمده و بارها در جای جای قرآن تکرار شده است؟ مانند قصه‌های حضرات آدم، ابراهیم، ادریس، اسحاق، اسماعیل، اشموئیل، الیاس، سلیمان، شعیب، موسی، نوح، هارون، هود، یحیی، یعقوب، یوسف و ... که گاهی به صورت مجمل و گاهی به صورت مفصل تکرار شده است.

نقد: ابن قتیبه با استفاده از روش تفسیر اجتهادی می‌گوید: محققاً خداوند تبارک و تعالی قرآن مجید را به دفعات و به‌طور تدریجی در مدّت بیست و سه سال نازل فرموده است، حکم واجب را بعد از حکم واجب دیگری فرستاده تا بر بندگان خود آسان گیرد و دینشان را به تدریج کامل سازد، و نیز پند و موعظه‌ای را بعد از پند و موعظه‌ای دیگر نازل فرمود تا آن‌ها را از خواب غفلت و بی‌خبری بیدار کند، و به آن‌ها آگاهی دهد و دل‌های آنان را برای دریافت مواعظ جدید آماده سازد، ناسخی را بعد از منسوخی نازل فرمود تا آنان را بنده خود سازد و بینش آنان را رشد دهد، خدای عزّ و جلّ می‌فرماید: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾، «کفار گفتند: اگر قرآن از ناحیه خداوند است چرا به یکبار بر پیغمبر نازل نشده است؟ ما قرآن را به تدریج نازل کردیم تا تو را بدان دل آرام کنیم و اطمینان قلب دهیم لذا آیات را به‌طور مرتب با ترتیبی روشن بر تو نازل ساختیم». این خطاب به رسول گرامی اسلام (ص) است و مراد از «ثبیت» آرامش او و مؤمنین است.

رسول خدا (ص) با پند و اندرز دادن، نسبت به اصحابش غمخواری و دلسوزی می‌فرمود و از ترس اینکه مبدا دلگیر و افسرده شوند، هنگام غفلت و بی‌خبری و هنگامی که دل‌هایشان از پند و اندرزها غافل می‌شد، مجدداً آن‌ها را پند و اندرز می‌داد.

و اگر قرآن به‌طور یکجا و یک‌پارچه بر رسول اکرم (ص) نازل می‌شد، پدیده‌هایی که موجب نزول این آیات شدند بایستی پیش از موقع و زمان خویش پدید می‌آمدند و تمام واجبات بر مسلمین و کسانی که می‌خواستند تازه مسلمان شوند گران می‌آمد.<sup>۱</sup> (ابن قتیبه،

۱۳۸۴: ۳۵۲)

۱) ولو أتاهم القرآن نجما واحدا لسبق حدوث الأسباب التي أنزله الله بها، ولنقلت جملة الفرائض على المسلمين، وعلى من أراد الدخول في الدين، ولبطل معنى التنبية، وفسد معنى النسخ، لأن المنسوخ يعمل به مدة ثم يعمل بناسخه بعده. وكيف يجوز أن ينزل القرآن في وقت واحد: افعلوا كذا ولا تفعلوه؟ ولم يفرض الله على عباده أن يحفظوا القرآن كله، ولا أن يختموه في التعلم، وإنما أنزله ليعملوا بمحكمه، ويؤمنوا بمشائبهه، ويأتروا بأمره. وينتهوا بجزره: ويحفظوا للصلاة مقدار الطاقة، ويقرأوا فيها الميسور. (ابن قتیبه، تاویل مشکل القرآن، ص ۱۴۸)

سپس ایشان در علت تکرار سخن از جنس واحد، مانند آیه ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ می‌گوید: قرآن به زبان قوم عرب و بر روش آنان نازل شده و از روشهای عرب است که به خاطر تأکید و فهماندن سخن به شنوندگان، سخن را تکرار می‌کند و به منظور تخفیف و ایجاز، سخن را مختصر می‌سازد، زیرا شیفتگی سخن‌گوینده و خطیب در فنون گوناگون و تنوع در مطالب و روش‌ها بهتر از این است که در مقام، بر یک فن اکتفا کند.

گاهی گوینده در سخن خویش می‌گوید: و الله لا أفعله ثم و الله لا أفعله، به خدا قسم این کار را نمی‌کنم پس به خدا سوگند این کار را نمی‌کنم، هنگامی چنین سخن می‌گوید که نظرش تأکید باشد و بخواهد دیگران از اینکه او این کار را انجام می‌دهد قطع امید کنند. چنان‌که می‌گوید: و الله أفعله، با تقدیر «لا» هنگامی که بخواهد سخن را کوتاه کند. (همان/۳۵۵)

خداوند متعال می‌فرماید ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ (تکاثر/۳-۴)؛ «نه چنین است، بزودی می‌دانید، پس نه چنین است، بزودی می‌دانید.»

و نیز می‌فرماید: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ (انشراح/۵-۶)؛ «پس براستی که با هر سختی آسانی است، براستی که با هر سختی آسانی است.»

و می‌فرماید: ﴿أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ ثُمَّ أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ﴾ (قیامت/۳۴-۳۵) سزاوار است برای تو عذاب و گرفتاری دنیا پس سزاوار است «عذاب برزخ» سپس سزاوار است برایت «عذاب قیامت» پس سزاوار است «عذاب آخرت».

و... در تمام این موارد منظور، تأکید است نسبت به معنایی که لفظ آن آمده است. و گاهی گوینده به کسی که قدم می‌زند می‌گوید: اعجل اعجل «عجله کن - عجله کن» و به تیرانداز می‌گوید: إرم إرم «شلیک کن، شلیک کن». و اما تکرار: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ پس براستی که خداوند در این سوره نعمتهای خویش را برشمرده و آلاء خویش را به بندگانش تذکر داده و آن‌ها را بر قدرت خویش و لطف بی‌کرانش نسبت به مخلوقاتش آگاهی داده است، و پس از هر مهربانی و لطفی که وصف فرموده، این آیه شریفه را آورده است و آن را فاصله‌ای بین هر دو نعمتی قرار داده است تا نعمت‌ها را به بندگانش معرفی فرماید. و از آنان نسبت به آن نعمت‌ها اقرار گیرد. (همان: ۳۵۶)

## ۵. ۲. تناقض و اختلاف در آیات قرآنی

این شبهه از گذشته‌ها مطرح بوده و در عصر حاضر نیز تکرار می‌شود مثلاً در برخی از آیات وارد شده است که در روز قیامت از انس و جن هیچ سوال نخواهد شد. ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ﴾ (الرحمن / ۳۹) و در آیه دیگر می‌فرماید قسم به پروردگارت که از همه آنها در مورد هر عملی که داشتند سوال خواهیم کرد. ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (حجر/۹۲)

نقد: ابن قتیبه در نقد این شبهه گفته است که روز قیامت پنجاه هزار سال است و ممکن است در بخشی از آن سوالی شود و در بخش دیگر آن، سوالی مطرح نگردد. سپس توضیح می دهد که مراد از عدم سوال بعد از حسابرسی و تعیین حکم است که بعد از آن وجهی برای سوال و پرسش وجود ندارد چون حسابرسی صورت گرفته است. و سوال کردن مربوط به زمان قبل از حسابرسی است. (ابن قتیبه، ۴۲۳: ۱ق: ۴۶)

و در مورد تناقض نمایی آیه ۳۳ سوره انفال که می فرماید ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبُهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ خداوند آنها را عذاب نمی کند در حالی که تو در میان آنها هستی و در حالی که استغفار می کنند، با آیه بعد که می فرماید ﴿وَمَا لَهُمْ إِلَّا يَعْذِّبُهُمُ اللَّهُ وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ إِنْ أَوْلِيَائِهِ إِلَّا الْمُتَّقُونَ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ و آن ها چه کردند که خدا عذابشان نکند؟! در صورتی که راه مسجد الحرام را (به روی بندگان خدا) می بندند و آن ها سرپرستان (شایسته تولیت) آن نیستند، سرپرستان آن به جز اهل تقوا نباشند، لیکن اکثر مردم آگاه نیستند (گفته است: که مراد از عذاب آن ها، عذاب عده ای خاص است نه تمامی آن ها). (همان)

با دقت در پاسخ های او می توان دریافت که شروط تناقض باید بررسی شود اگر تمامی این شروط وجود داشته باشد می توان گفت دو گزاره متناقض است. طبق نظر مشهور اهل منطق در تحقق تناقض هشت شرط لازم است: وحدت موضوع، محمول، مکان، زمان، شرط، قوه و فعل، جزء و کل و اضافه و ملاصدرا شرط نهمی به عنوان وحدت حمل بدان اضافه کرده است. (مظفر: ۱۹۵) مثلاً در مورد اول (سوال و عدم سوال در قیامت)، شرط اضافه مراعات نشده است. مراد از اضافه در این بخش مربوط به زمان است. سوال مضاف به زمان قبل از حسابرسی و تعیین حکم و عدم سوال مضاف به زمان بعد از بررسی حکم است. در مورد دوم (عذاب و عدم عذاب) موضوع عدم عذاب در آیه اول تمامی مردم است و در آیه بعدی موضوع عذاب بخش خاصی از آن ها می باشد.

### ۵. ۳. اختلاف قرائات و تحریف انگاری در قرآن

پس از نزول قرآن گویش ها و لهجه های مختلف اعراب که در هر زبانی وجود دارد در کنار عوامل دیگری همچون نبودن نقطه و اعراب و علائم وقف موجب اختلافاتی در قرائت قرآن گردید. (معرفت، ۳۵۷/۱) اختلاف قرائات در همان سده های نخست چنان بالا گرفت که مسلمانان هر تیره و طائفه که بر قرائت خاصی پایبند بودند گاه برای دفاع از قرائت خود در برابر قرائت سایر تیره ها تا مرز جنگ و خونریزی پیش می رفتند. در دوره های بعدی اختلاف ها بیشتر گردید و در نهایت برخی از عالمان تعدادی قرائت های معلمان قرائت قرآن را انتخاب نموده و سعی کردند با تعیین آن ها و پرداختن به آن ها جلوی اختلاف و پراکندگی بیشتر را بگیرند. از بین این گزینش ها دو دسته قراءات سبعة و عشره از همه معروفتر است. به خصوص قراءات سبعة

که توسط ابن مجاهد گزینش شد. محققان علوم قرآنی این مسئله را به صورت مفصل مورد بررسی قرار داده‌اند. با مشاهده قرائت‌های مختلفی که از آیات قرآن وجود دارد، این پرسش به وجود می‌آید که آیا وجود قرائت‌های گوناگون به معنای ورود تحریف در قرآن نیست؟ ابن قتیبه در پاسخ به این شبهه می‌گوید من بعد از تأمل و دقت دریافتم که وجوه اختلاف قرائت به هفت وجه بر می‌گردد:

۱. اختلاف در اعراب کلمه یا حرکت بناء کلمه به گونه‌ای که صورت کلمه و معنای آن تغییر نکند. مثلاً آیه ﴿وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ﴾ (سبأ/ ۱۷) ﴿وَهَلْ يَجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ﴾ نیز خوانده شده است. معنای آیه طبق قرائت اول این است: «آیا جز کافران را عذاب جزا می‌دهیم.» و طبق قرائت دوم معنای آیه این است: «آیا غیر از کافران جزا داده می‌شود.»

۲. اختلاف در اعراب کلمه که سبب تغییر در معنا شود؛ مثلاً آیه ﴿وَأَذَكَّرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ (یوسف/ ۴۵) به صورت «و بعد امة» نیز تلاوت شده است. طبق قرائت اول معنای آیه این است: «و بعد از مدتی به یاد آورد» و طبق معنای دوم این است که «بعد از فراموشی به یاد آورد.»

۳. اختلاف در حروف کلمه باشد و معنای آن را تغییر دهد اما صورت آن را تغییر ندهد مثلاً در آیه ﴿وَأَنْظِرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا﴾ (بقره/ ۲۵۹) و «نشرها» قرائت شده است. طبق قرائت اول معنای آن این است: «و به استخوان‌ها نگاه کن چگونه آنها را حرکت می‌دهیم» و طبق قرائت دوم معنای آیه این است: «به استخوان‌ها نگاه کن چگونه آنها را زنده می‌کنیم.»

۴. اختلاف در کلمه صورت لفظی را تغییر می‌دهد ولی معنای آن را تغییر نمی‌دهد مثلاً در آیه ﴿وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ﴾ (قارعه/ ۵) به صورت «کالصفوف المنفوش» نیز قرائت شده است. طبق هر دو قرائت معنای آیه این است: «و کوه‌ها مانند پشم رنگین حلاجی شده می‌گردد.»

۵. اختلاف در کلمه سبب از بین رفتن صورت لفظ و از بین رفتن معنای آن شود. مثلاً در آیه ﴿وَطَلَحَ مَنْضُودٌ﴾ (واقعه/ ۲۹) به صورت «و طلع منضود» نیز قرائت شده است. طبق قرائت اول معنای آیه این است: «درختان پربرگ سایه دار و متراکم» و طبق قرائت دوم معنای آیه این است: «شکوفه‌های متراکم»

۶. اختلاف در تقدیم و تأخیر باشد. مثلاً در آیه ﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ﴾ (ق/ ۱۹) به صورت «و جاءت سکره الحق بالموت» قرائت شده است. طبق قرائت اول معنای آیه این است: «سکرات موت به حق رسید» و طبق قرائت دوم معنای آیه این است: «سکرات حق با موت رسید.»

۷. اختلاف با زیادت و نقصان باشد مثلاً آیه ﴿وَمَا عَمَلَتْهُ أَيْدِيهِمْ﴾ (یس/ ۳۵) به صورت «وما عملت ایدیهم» نیز قرائت شده است. طبق قرائت اول معنای آیه این است: «و آنچه آماده کرده است آن را دستانشان» و طبق قرائت دوم معنای آیه این است: «و آنچه آماده کرده

است دستانشان» (ابن قتیبه، ۴۲۳: ۱۴۰: ۳۴)

سپس ابن قتیبه می‌گوید تمامی این حروف را روح الامین بر پیامبر اکرم نازل کرده است چون در هر ماه رمضان آنچه از قرآن را نازل کرده بود دوباره عرضه می‌کرد و خداوند هر آنچه می‌خواست اضافه می‌کرد و هر چه می‌خواست حذف می‌نمود و آنچه را می‌خواست نسخ می‌کرد و بر بندگانش سخت نمی‌گرفت و به جهت آسان گرفتن بر بندگانش بود که فرموده است که هر قومی به آن لسان و لهجه‌ای که بدان عادت دارند قرائت کنند. «هذلی» می‌خواند «عتی حین» و مرادش ﴿حتی حین﴾ (مومنون/۵۴) است. چون اینگونه تلفظ و استعمال می‌کند. اگر تمامی فرق می‌خواستند بر یک لغت واحد و لهجه واحد آن را قرائت کنند بسیار مشکل بود و خداوند با رحمت خود در قرائت توسعه داده است. البته ابن قتیبه اختلاف را جایز می‌داند؛ اما تناقض را مردود می‌شمارد. سپس در مورد قرائات مدعی است که فقط به آنچه که وارد شده است و اصحاب آن‌ها را بیان کرده‌اند بخوانیم. اگر قرار باشد ما هر طور که بدان عادت کرده‌ایم بخوانیم باید جایز باشیم همان طور نیز بنویسیم و این امر را سلف برای ما جایز ندانسته و از آن کراهت داشته‌اند. (همان) بنا بر این مسأله اختلاف قرائت هیچ ارتباطی با تحریف ندارد چون اولی مقبول ولی دومی به شدت مردود است.

#### ۵. ۴. فهم ناپذیری حروف مقطعه

حروف مقطعه حروفی هستند که در ابتدای ۲۹ سوره از سوره‌های قرآن آمده است و درباره مفهوم آن‌ها نظریه‌های متفاوتی وجود دارد. این حروف با احتساب مکررات ۷۸ عدد است و به صورت یک حرفی تا پنج حرفی قرار گرفته‌اند. درباره تفسیر این حروف بیش از دوازده دیدگاه وجود دارد (اسعدی؛ طیب حسینی، ۱۱۳-۱۲۶). ابن قتیبه در مورد تأویل این حروف ابتدا به ذکر اقوال می‌پردازد و می‌گوید: «مفسران در باب حروف مقطعه اختلاف کرده‌اند. بعضی از آنان، حروف مقطعه را اسم سوره‌ها دانسته‌اند، هر سوره‌ای به آنچه بدان آغاز شده است، شناخته می‌شود. بعضی از مفسران آنها را قسم دانسته‌اند و بعضی آنها را حروفی دانسته‌اند که از صفات خداوند متعال گرفته شده است که در آغاز یک سوره، صفات متعددی از پروردگار متعال به وسیله حروف مقطعه جمع می‌شود مانند قول ابن عباس: درباره «کهیصص» براستی که «کاف» از کاف، کفایت‌کننده و «هاء» از هاد، هدایت‌کننده، و «یاء» از حکیم، دارای حکمت و «عین» از علیم، دارای علم و «صاد» از صادق، راستگو، گرفته شده است.» (ابن قتیبه، ۱۳۸۴: ۴۲۶) سپس به توجیه برخی از دیدگاه‌ها می‌پردازد و می‌گوید: «اگر این حروف اسم سوره‌ها باشد، اسم خاص خواهد بود که دلالت می‌کند بر آنچه دلالت می‌کند بر آن اسماء اعیان اشیاء و با این اسم‌ها بین آن اعیان فرق می‌گذارند، پس هرگاه گوینده می‌گوید: «المص» یا «ص» یا «ن» را قرائت کردم، این سخن دلالت می‌کند بر آنچه قرائت کرده است چنان‌که گویی: محمد را ملاقات کردم و با عبد الله سخن گفتم،

پس این جمله با دو اسم که در آن آمده است بر دو چیز دلالت می‌کند و اگر بعضی از این حروف مقطعه اسم برای چند سوره باشد مانند «حم» و «الم» در این صورت، تمایز بین آنها به این است که گویی: حم سجده - الم بقره چنان‌که اگر اسمی نام دو یا چند نفر باشد با اضافات و اسم پدران و کنیه‌ها بر شخص مورد نظر دلالت می‌کند. (همان/۴۳۷) ... خداوند متعال به سبب شرافت و فضیلت حروف معجم به آن‌ها قسم یاد کرده چرا که این حروف، مبانی کتاب‌های اوست که به زبانهای گوناگون نازل شده و نیز مبانی اسماء حسنی و صفات بلندپایه خداوند، و ریشه سخن امت هاست که به وسیله آنها یکدیگر را می‌شناسند و خدا را به یگانگی یاد می‌کنند.» (همان/۴۲۸) در نتیجه می‌توان گفت او در باب تفسیر حروف مقطعه، معنی یا تأویل خاصی ارائه ننموده بلکه تأویل و تفسیر پیشینیان را تأیید و توجیه کرده و بی‌فایده انگاری این حروف را دور از حقیقت دانسته است.

### نتیجه‌گیری

در این نوشتار بررسی‌ها نشان می‌دهد که ابن قتیبه بر اساس روشهای تفسیری خود، از شبهات قرآنی پاسخ داده و به طراحان آن‌ها گوش زد نموده است که این ایرادات از عدم آشنایی با مبانی و روشهای تفسیری نشأت می‌گیرد و کتاب «تأویل مشکل القرآن» را نیز در این راستا تدوین نمودند ایشان با استفاده از مبانی و روش‌های تفسیری خود از شبهات قرآنی همچون تناقض آیات قرآنی، اختلاف قرائات، تحریف انگاری در قرآن، فهم ناپذیری حروف مقطعه و تکرار و پراکندگی آیات را پاسخ گفته و از قرآن کریم با منطق و برهان عقلی دفاع نموده است.

### کتابنامه

- ابن الندیم، أبو الفرج محمد بن إسحاق (۱۴۱۷ق): «الفهرست»، محقق: ابراهیم رمضان، بیروت: دارالمعرفه، چاپ دوم.
- ابن خلکان البرمکی (بی‌تا): «وفیات الأعیان و أنباء أبناء الزمان»، بیروت: دار صادر.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۲۰ق): «ادب الکاتب»، بیروت-لبنان: الرساله، چاپ دوم.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۲۳ق): «تأویل مشکل القرآن»، تحقیق: شمس‌الدین ابراهیم، بیروت-لبنان: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- ابو عبیده، معمر بن مثنی (۱۹۸۸): «مجاز القرآن»، قاهره: چاپ محمد فؤاد.
- اسعدی، محمد، طیب حسینی، سید محمود (۱۳۹۰ش): «پژوهشی در محکم و متشابه»، انتشارات سمت.
- اسفندیاری، ناصر (۱۳۷۸ش): استاد راهنما: فائز، قاسم، مقطع: کارشناسی ارشد، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکزی تاریخ.
- بابایی، علی اکبر (۱۳۹۸ش): «مکاتب تفسیری (مفسران نخستین، مکتب روایی محض، تفاسیر روایی محض)»، تهران: انتشارات سمت پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ دهم.
- بحری بینا باج، محمد حسن (۱۳۸۴ش): «ترجمه تأویل مشکل القرآن»، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.

- تمیمی، مازن (۱۴۳۶ق): «أصول و قواعد التفسیر الموضوعی للقرآن»، كربلاء: العتبة الحسينية المقدسة، قسم الشؤون الفكرية و الثقافية، چاپ اول.
- حمادی صمود، «التفكير البلاغی عند العرب»، منشورات الجامعة التونسية.
- خطیب بغدادی (۱۴۱۷ق): «تاریخ بغداد»، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- ذهبی، محمدحسین، «التفسیر و المفسرون»، بیروت: احیاء التراث العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، «مفردات الفاظ القرآن».
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق): «الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، بیروت-لبنان: دار الکتب العربی.
- ساروخانی، باقر (۱۳۷۵ش): «روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی»، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سیبویه، ابی بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، کتاب، قاهره: الخانجی.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۲۱ق): «الاتقان فی علوم القرآن»، بیروت-لبنان: دارالکتب العربی، چاپ دوم.
- ضیف شوقی (۱۹۶۵): «البلاغه تطور و تاریخ»، مصر: دار المعارف.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۳ش): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت-لبنان: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ سوم.
- فراء، ابی ذکریا یحیی بن زیاد، «معانی القرآن»، بیروت.
- الکواز، محمدکریم (۱۳۸۶ش): «سبک‌شناسی اعجاز بلاغی قرآن»، مترجم: حسن سیدی، تهران: سخن.
- مظفر، محمدرضا (بی تا): «المنطق»، قم: موسسه نشر اسلامی.
- معرفت، محمدهادی، «التمهید فی علوم القرآن»، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۷۹): «تأویل از دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان»، مجله قبسات، شماره ۱۷.
- مودب، رضا (۱۳۸۰ش): «روش‌های تفسیر قرآن»، قم: انتشارات اشراق.
- نفیسی، شادی، عماری، زهرا (۱۳۹۳ش): «مبانی رویکرد ادبی در تفسیر سید مرتضی و شیخ طوسی با تکیه بر «الامالی» و «التبیان»»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی - قرآنی، دوره ۲، شماره ۳، پاییز، صص ۱۰۳-۱۳.

## Bibliography:

- Ibn al-Nadeem, Abu al-Faraj Mohammed Ibn Ishaq (1417 A.D.): "Indexes", Investigator: Ibrahim Ramadan, Berot: Daralf, Gap Dom.
- Ibn Khalkan al-Barmaki (Vita): "The Deaths of Dignitaries and The News of the Sons of Time", Berot: Dar Sader.
- Ibn Qutaiba, 'Abd Allah b. Muslim (1420/1420): Adab al-Katab, Beirut-Lebanon: Al-Rasala, 2nd edition.
- Ibn Qutaiba, 'Abd Allah b. Muslim (d. 1423/1423): "The Origin of the Problem of al-Qur'an", Research: Shams al-Din Ibrahim, Beirut- Lebanon: Dar al-Katab al-'Almiyya, 1st edition.
- Abu Ubaydah, Muammarben Muthanna (1988): "Mu'ad al-Qur'an", Cairo: Published by Muhammad Fouad.
- Asadi, Mohammad, Tayeb Hosseini, Seyed Mahmoud (2011): "A Firm and Similar Research", Samt Publications.
- Esfandiari, Nasser (1999 OR 1999): Supervisor: Faez, Qasim, M.Sc., Quran and Hadith Sciences, Central Tehran Islamic Azad University of History.

- Babaei, Aliakbar (2019 OR 2019): "Interpretive Schools (Early Exegetes, Pure Narrative School, Pure Narrative Interpretations)," Tehran: Publications on the Seminary and University Research Institute, 10th edition.
- Bahri Bina Baj, Mohammad Hassan (2005): Translation of the Ta'wil of trouble al-Qur'an, Mashhad: Foundation for Islamic Research in Astan Quds Razavi.
- Tamimi, Mazen (1436 A.D.): "The Origins and Rules of Objective Interpretation of the Qur'an", Karbala: The Holy Threshold of Husseinia, Department of Intellectual and Cultural Affairs, And The First Party.
- Hamadi Samoud, "Arab Rhetorical Thinking", Tunisian University Publications.
- Khatib al-Baghdadi (1417/1917): "The History of Baghdad", Beirut: Dar al-Katab al-Lamiyah, 1st edition.
- Zahabi, Muhammad Husayn, Al-Tafsir and al-Mufserun, Beirut: Reviving al-Tarath al-Arabi.
- Ragheb Esfahani, Hussein b. Muhammad, "Singularat al-Faz al-Qur'an".
- Zamakhshry, Mahmoud (1407C): "The Scout on the Facts of The Download's Guams", Beirut-Lebanon: Dar al-Qatab al-Arabi.
- Sarokhani, Baqer (1996): Research Methods in Social Sciences, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Sibuyeh, Abi Bashar Amruben Osmanben Qanbar, Al-Kitab, Cairo: Al-Khanchi.
- Al-Sivati, Abd al-Rahman b. Abi Bakr (1421/1421): "Al-Atiqan Fyysam al-Qur'an," Beirut-Lebanon: Dar al-Katab al-Arabi, 2nd edition.
- Daif Shawky (1965): "Rhetoric is Evolution and History", Egypt: House of Knowledge.
- Tabatabai, Muhammad Husayn (2014): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut-Lebanon: Institute of Al-Alamy Lalmbaat, 3rd edition.
- Fara, Abi Zakaria Yahya b. Ziyad, Ma'ani al-Qur'an, Beirut.
- Al-Kawaz, Mohammad Karim (2007): "Stylistics of the Rhetorical Miracle of the Qur'an," Translator: Hassan Seyedi, Tehran: Sokhan.
- Mozaffar, Mohammad Reza (Bita): "Al-Mantaq", Qom: Islamic Publishing Institute.
- Marefat, Mohammad Hadi, "Al-Tamhid fi Alam al-Qur'an", Qom: Al-Nashr al-Islami Institute.
- Marefat, Mohammad Hadi (2000): "Ta'wil from Allameh Tabataba'i's Point of View in Tafser-e-Al-Mizan", Qubasat Magazine, No. 17.
- Polite, Reza (2001): "Methods of Interpreting the Qur'an," Qom: Eshragh Publications.
- Nafisi, Shadi, Amari, Zahra (2014): "The Basics of Literary Approach in The Interpretation of Seyed Morteza and Shaykh Al-Tusi Based on "Al-Amali" and "Al-Tabian", Quarterly Journal

# Stylistics with a rhetorical approach to the letters Jar with evidence from the Qur'an

Sonia Mohammadi Alibari<sup>1</sup>

Ebrahim Namdari<sup>2</sup>

## Abstract:

The Holy Quran has used a wide variety of expression styles at a high level. The rhetoric of alphabets understands its aesthetic dimensions because it permits the analogy of analogy to contradict the emphasis on eliminating the creation of a dedication palace and delaying repetition.

And that the issue of presenting and delaying alphabets can be assigned for purposes such as bow, chant, palace, palace fashions are important aspects of the meaning and miracle of the Holy Quran, and alphabets can also be provided through delays and delays. They create this style, and the style of the palace and the pursuit of goals such as denial, guidance, reprimand, bow, encouragement are eliminated from the literal accents and syntactic norms and create rhetorical and aesthetic meanings of speech. The rhetoric justifies the use of letters in a virtual sense based on the metaphorical principle of the metaphor, and all of this is the rhetorical examination of the alphabets of this paper, and we have expressed the rhetorical arrays embedded in the alphabets in the Qur'anic verses indicating It has a great rhetoric of the Quran and aims to understand the concepts and proofs of the rhetorical miracle of the Quran more closely

**Keywords:** The Holy Quran, Alphabet, Rhetoric Alphabet, Rhetorical Review

1) Master of Arabic Language and Literature, Payame Noor University, (The Corresponding Author) ,soniaalibari@gmail.com

2) Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Payame Noor University, enamdari@yahoo.com

# سبک‌شناسی با رویکرد بلاغی در حروف جر با شواهدی از قرآن

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۳)

سونیا محمدی عالیبری<sup>۱</sup>  
ابراهیم نامداری<sup>۲</sup>

## چکیده

قرآن کریم در سطح بسیار بالایی از سبک‌های بیانی گوناگون بهره جسته و همین سبب شده است که این کتاب آسمانی از نظر اسلوب بیانی معجزه باشد. از جمله مواردی که در قرآن باعث ایجاد جنبه‌های بلاغی شده، حروف جر است. مسأله‌ای که در این مقاله مورد تحقیق و پژوهش قرار می‌گیرد، این است که با بررسی بلاغی حروف جر می‌توان به همهی ابعاد زیبایی شناختی حروف جر از جمله این که می‌توانند دارای مجاز مرسل، تشبیه و تمثیل، تضاد، تأکید، ایجاز حذف، ایجاز قصر، تقدیم و تأخیر، تکرار و ... باشند، پی برد. اسلوب قصر و حصر از باب‌های مهم علم معانی و اعجاز قرآن کریم می‌باشد و حروف جر نیز می‌تواند از راه تقدیم و تأخیر باعث ایجاد این اسلوب شوند. حذف حروف جاره از مصادیق برجسته سازی ادبی و هنجار گریزی نحوی است و باعث ایجاد معانی بلاغی و زیبایی سخن از لحاظ ادبی می‌شود. بلاغیون علت کاربرد حروف را در معنای مجازی بر اساس قاعده‌ی استعاره تبعیه توجه می‌دانند. مقاله‌ی حاضر به بررسی بلاغی حروف جر متناسب با مجال یک مقاله ضمن بیان اجمالی مفهوم‌های فوق نزد علمای بزرگ بلاغت با استفاده از کتب بلاغی، اعراب بلاغی قرآن، تفاسیر بلاغی و ... از حروف جری که دارای نکات بلاغی هستند، نمونه‌هایی از هر گونه ذکر شده و آرایه‌های بلاغی نهفته در آن‌ها بیان می‌شود که نشان از بلاغت عظیم قرآن دارند که با هدف فهم دقیق‌تر مفاهیم و اثبات اعجاز بلاغی قرآن صورت گرفته است.

**واژگان کلیدی:** قرآن کریم، حروف جر، بلاغت حروف جر، سبک‌شناسی حروف جر.

سال چهارم

شماره اول

پیاپی: ۷

پاییز و زمستان

۱۳۹۹

(۱) دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی دانشگاه پیام نور سقز، کرمانشاه، ایران (نویسنده مسئول) [soniaalibari@gmail.com](mailto:soniaalibari@gmail.com)

(۲) دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه پیام نور سقز، کرمانشاه، ایران [enamdari@yahoo.com](mailto:enamdari@yahoo.com)

## ۱. مقدمه

قرآن کریم که انگیزه‌ی دانشمندان علوم بلاغی بوده است و با اینکه پانزده قرن از آن می‌گذرد، فریاد تحدی آن هنوز طنین‌انداز است. این کتاب از نظر اسلوب بیانی معجزه می‌باشد و کسی نمی‌تواند با آن مقابله کند. یکی از جنبه‌های بلاغی قرآن توسط حروف جر است. در مقام ادبی و بلاغی قرآن همین بس که شیوا سرایان عرب هرگز نتوانسته‌اند شیوه‌ی آن را تقلید کنند؛ زیرا که ساختار بیانی آن متعالی است و فنون ادبی و بلاغی با چنان ظرافتی در آن به کار رفته است که هر ژرف‌نگری را به تأمل و تأمل‌وا می‌دارد. در قرآن کریم گاه مطالب با تقدیم و تأخیرها و حذف‌ها صورت می‌گیرد که از نظر بلاغی جای بحث فراوان دارد و گاهی با سبک استعاره، تشبیه و تمثیل بیان می‌شوند تا شنونده را به تفکر و تأمل وادارد که این‌گونه سخن نشانه‌ی فصاحت و بلاغت قرآن می‌باشد. تقدیم و تأخیر حروف جر در قرآن ویژگی سبکی است که در زیبایی سبک و توضیح آن در تصویری استوار در وفای معانی و مطابقت آن با مقتضای حال تأثیر شگرفی دارد. حذف حروف جر نیز می‌تواند باعث ایجاد جنبه‌های بلاغی در قرآن شود؛ زیرا گاهی بلاغت و شیوایی سخن با حذف حروف جر است، به طوری که ابوالعباس مبرد در بعضی از سخنان عرب که حذف صورت گرفته است، عمق معنی و زیبایی لفظ را همراه ایجاز محمود و پسندیده می‌بیند. حذف حروف جر در چهار مورد در زبان عربی رایج و متداول است. در این مقاله سعی شده است که راز و رمزها، نکات بلاغی موجود در حروف جر و لطایف موجود در آن‌ها کشف شود و به دلیل اصلی که همان اعجاز قرآن است، برسد. (صدوق، ۱۳۶۲: ۲۶۶؛ مؤدب، ۱۳۸۰: ۲۱۵)

برای بررسی بلاغی قرآن علاوه بر کتب بلاغی و اعراب بلاغی قرآن، باید به کتب تفسیری بلاغی چون الکشاف زمخشری دسترسی داشت. نکات بلاغی حروف جر نه تنها موجب سردرگمی مخاطب نمی‌شود، بلکه بر غنای معرفتی قرآن می‌افزاید. از جمله پژوهشگران و ناقدانی که با تلاش‌های خود آثار گران‌بهایی در زمینه‌ی بلاغت به یادگار گذاشته‌اند، عبدالقاهر جرجانی است که توانست با اصول و روش منطقی و هدف‌دار خود به افق‌های بی‌سابقه‌ای در این زمینه دست یابد. دو کتاب مهم ایشان دلایل اعجاز و اسرار بلاغت نام دارند که سرشار و پایدار در زمینه‌ی پژوهش‌های زبان‌شناختی هستند و در علم بلاغت قرآن پژوهش‌های ارزنده‌ای را به سرانجام رسانیده است.

کتب مستقلی در زمینه‌ی معانی حروف گردآوری و به رشته تحریر در آمده است؛ همچون «اللامات» زجاجی، عبدالرحمن بن اسحاق (۳۳۷)، الحروف از ابوعلی فارسی (۳۳۷)، معانی حروف از رمانی، علی بن عیسی (۳۸۴) و همچنین در بسیاری از کتب تفسیری به صورت پراکنده به حروف جر پرداخته‌اند. اغلب کسانی که به بررسی و اعراب قرآن پرداخته‌اند، آیاتی را که در آن‌ها حروف جر به کار رفته، بیان کرده‌اند؛ از جمله آن‌ها العکبری در التبیان (العکبری، ۵۳۸-۶۱۶ هجری) است. پژوهش‌هایی نیز در حوزه‌ی حروف جر صورت گرفته

است که عبارت‌اند از: بررسی جایگاه معانی حروف جر از مرضیه حجتی، (۱۳۸۹)، مقایسه حروف جر عربی با حروف اضافه در زبان فارسی از سمیه کاظمی نجف آبادی (۱۳۸۸)، بررسی نحوی موضوع تعلق جارومجرور و ظرف در آیات قرآن کریم، بررسی معانی مختلف حروف جر «الی» و تأثیر آن در تفسیر قرآن از زهرا نیک‌نام (۱۳۹۵)، اعجاز بلاغی قرآن در آیین‌های لطایف حرف جر «لام» از محمدرضا میرزایی (۱۳۹۶)، بررسی شبکه‌ی معنایی حرف «فی» و اهمیت آن در ترجمه‌ها از منظر معنی شناختی شناسی از محمد ایمانی (۱۳۹۴). همان‌طور که مشخص است بیشتر مقاله‌هایی که در زمینه‌ی حروف جر می‌باشند از نظر معانی حروف جر بررسی شده‌اند. پایان‌نامه‌هایی با عنوان انعکاس معانی حرف جر «باء» و «فی» در روش‌های مختلف ترجمه از عبد الرضا ضارع (۱۳۹۵)، پایان‌نامه دیگری در زمینه بررسی آیات دارای حروف جر با عنوان بررسی آراء مختلف در مورد حروف جر در قرآن با رویکرد نحوی و بلاغی است که برای دسترسی به آن باید به دانشگاه مربوطه مراجعه شود. همان‌طور که بیان شد در زمینه‌ی حرف جر مقاله‌هایی به رشته‌ی تحریر در آمده است، ولی تاکنون مقاله‌ای به این شکل که حروف جر را به صورت کامل از نظر مؤلفه‌های بلاغی مورد پژوهش قرار دهد، به رشته تحریر در نیامده است. پژوهش حاضر درصدد آن است که حروف جر قرآن را از دیدگاه بلاغت که می‌تواند دارای مجاز مرسل، استعاره، تشبیه، تمثیل، ایجاز حذف، ایجاز قصر، حصر، اختصاص، تکرار و تأکید باشد، بررسی نماید.

سوال اصلی تحقیق این است: آیا حروف جر می‌توانند در بلاغت قرآن نقش داشته باشند؟ چگونه؟

حروف جر یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌هایی است که در قرآن باعث ایجاد نکات بلاغی فراوان شده است. با این وصف مشخص می‌شود که اعجاز قرآن در مفردات خلاصه نمی‌شود؛ زیرا در این شرایط اعجاز قرآن سنخیت خود را از دست می‌دهد. همچنین اعجاز قرآن در معانی مفردات خلاصه نمی‌شود؛ زیرا در این صورت اعجاز قرآن در کلماتی مانند (حمد-رب-العالمین) خلاصه می‌شود. اعجاز در ترکیبات نیز است؛ در ترکیب جارومجرور پیچیدگی‌هایی وجود دارد که نشان از بلاغت قرآن است. از این رو می‌توان گفت که اعجاز قرآن در مفردات و معانی آن‌ها نیست؛ چون که قبل از نزول قرآن وجود داشته‌اند، بلکه اعجاز قرآن در ترکیب و بلاغت کلمات می‌باشد. روش این مقاله توصیفی-تحلیلی است و در آن به ارائه‌ی نظرات دانشمندان در زمینه‌ی بلاغت حروف جر موجود در قرآن پرداخته شده است، همچنین کشف اسرار و لطایف موجود در حروف جر از وظایف این مقاله می‌باشد.

## ۲. نیابت معانی (معانی مجازی) حروف جر از نظر کوفیون و بصریون

دومکتب کوفه و بصره در مورد معانی حرف جر اختلاف نظر دارند؛ عده‌ای از آن‌ها به

این معانی، معناهایی را افزوده‌اند و عده‌ای دیگر برخی از این معانی را انکار کرده‌اند؛ زیرا آن‌ها برای هر حرف از حروف جر، معانی حقیقی و واحدی در نظر می‌گیرند. بصریون منع کرده‌اند از اینکه برخی از حروف جر از یکدیگر نیابت کنند، همان‌طوری که حروف جزم و نصب از یکدیگر نیابت نمی‌کنند. اما کوفیان نیابت حروف جر از یکدیگر را جایز می‌دانند. (انصاری، ۲۰۰۹: ۱۶۴) دانشمندان نحو علت کاربرد حروف جر را در معنای مجازی بر اساس قاعده‌ی «تضمین» توجیه می‌کنند و دانشمندان علم بلاغت هم علت کاربرد حروف جر را در معنای مجازی بر اساس علوم و فنون ادبی همچون استعاره تبعیه در حرف و یا فعل همراه آن توجیه می‌نمایند. اما باید گفت که برای حروف جر در قرآن ذکر تنها استعاره و تضمین کافی نمی‌باشد.

### ۳. هدف از تقدیم جارومجرور

تقدیم و تأخیر یکی از شیوه‌های بیانی قرآن و از اسباب اجمال آن است که بر اعجاز، زیبایی روش و اسلوب قرآن کریم دلالت دارد. با وجود این برخی مستشرقان مدعی شده‌اند که تقدیم و تأخیر قرآن به ویژه تقدیم و تأخیر جارومجرور موجب سردرگمی مخاطب می‌شود. بر این اساس بررسی انواع و مصادیق گوناگون جارومجرور نشان می‌دهد که این موضوع به فهم بیشتر آیات و آشنایی با روش و فنون بلاغت، فصاحت و در نهایت درک بهتر اعجاز قرآن می‌انجامد.

یکی از مباحث مهم علم بلاغت که در طول تاریخ، اندیشمندان و دانشمندان را به خود مشغول داشته، تقدیم و تأخیر است. علماء در ذیل این مفهوم درصد یافتن معانی دقیق و ظریف میان عبارات هستند که پس از ایجاد تغییر در ساختار و الگوی اولیه کلام به وجود آمده است. قرآن کریم که معجزه‌ی الهی می‌باشد به این موضوع توجه داشته و مخاطبان خود را به کشف اسلوب و معانی ثانویه دریافت ژرفای مطالب تشویق نموده است. مسئله‌ی تقدیم و تأخیر مسئله‌ای اساسی است که باعث انعطاف در زبان عربی است که موجب دقت در بیان و به وجود آمدن فصاحت و بلاغت و قوت سبک بیان و صیانت از معنا و همچنین زیبایی می‌شود. اگر سبویه اولین نحوی بود که به مسئله تقدیم و تأخیر پرداخت، عبدالقاهر جرجانی اولین عالم بلاغت بود که به این مبحث توجه کرده و اغراضشان را بیان می‌کند. ایشان در مورد تقدیم و تأخیر چنین می‌گوید: بابتی است سرشار از قواعد و مملوء از محاسن با قابلیت تصرف بالا و دارای هدفی والا و لطافت و انعطاف‌پذیری خاصی است. (جرجانی، ۱۹۹۶: ۹۶) هر واژه‌ای که در قرآن در آن تقدیمی صورت گرفته، در ورای آن تقدیم، حکمت بسیاری نهفته است که جز آن حالت را سزاوار آن حال و مقام نیست. مفسران و صاحب نظران حوزه‌ی علوم قرآنی تقدیم و تأخیر را در قرآن دارای انواع مختلفی دانسته و اسباب بسیاری را برای آن برشمرده‌اند که مراعات سیاق، حسن انتظام کلام، افاده‌ی حصر و

تخصیص، تعظیم، تشریف، تبرک، اراده‌ی ترتیب، تبکیت، تحقق، تحذیر و تنفیر، تخصیص و اهتمام، تحویف، ترقی و تدلی تعجب، تنبیه دانسته‌اند.

#### ۴. انواع تقدیم‌ها از نظر جرجانی

- (۱) تقدیم مسند غیر فعلی ﴿لَكُمْ دِينِكُمْ وَلِي دِينِ﴾ (کافرون/۶)
- (۲) تقدیم متعلقات بر یکدیگر مثل جارومجرور یا حال و نیز بر هم
- (۳) تقدیم مسندالیه بر مسند

#### ۵. اهداف تقدیم معمول بر عامل

##### ۵. ۱. حصر و اختصاص

این هدف مهم‌ترین هدف می‌باشد و در «اتقان» سیوطی آمده است که «تقدیم معمول بر عامل مفید حصر می‌باشد و فرقی ندارد که مفعول، ظرفاً و مجرور باشد و برای این منظور گفته شده است که در آیه‌ی قرآن ﴿وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ (مطففین/۲۶) با اینکه مشارالیه آن (نعمت‌های بهشتی) نزدیک است و قبل از آن ذکر شده، اشاره به نکته‌ی تعظیم و بزرگ جلوه‌گر ساختن آن است. «فی ذالک» جارومجرور متعلق است به «فَلْيَتَنَافَسِ» در اینجا مشخص است که جارومجرور بر متعلق خود مقدم شده است که افاده‌ی حصر می‌کند. با توجه به اینکه خداوند متعال با تقدیم «فی ذالک» بر عاملش می‌خواهد که لزوم «تنافس» و مسابقه‌ی مشتاقان را منحصر در نعمت‌های بهشتی که «ذالک» بدان اشاره می‌کند ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾؛ تنها تورا می‌پرستیم و تنها از تو یاری می‌خواهیم. (الفاتحه/۵) معنای آن اختصاص عبادت و استعانت می‌باشد. در ﴿إِلَى اللَّهِ تُحْشَرُونَ﴾؛ به سوی خداوند بازگردانیده می‌شوید. (ال عمران/۱۵۸) و معنای آن این است که «الیه ولا الی غیره» می‌باشد. همچنین در آیه‌ی ﴿قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِّنْ دُونِ النَّاسِ﴾؛ بگو اگر سرای آخرت در نزد خدا و نه ویژه شماست نه مردم دیگر. (بقره/۹۴) که در این آیه «لکم» مقدم شده است برای هدف «الاختصاص» که در این صورت معنی آن: «لهم ان کانت لکم الدار الآخرة خالصة لکم وحدکم لا یشارکم فیها». در آیه‌ی نهم از سوره مبارکه بروج ﴿الَّذِي لَهُ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (بروج/۹) «له» در حکم خبر مقدم و «ملک السموات» مضاف و مضاف‌الیه مبتدای موخر است. نکته‌ی تقدیم خبر با اینکه رتبه‌ی آن ماتأخر از مبتدا است افاده‌ی حصر می‌کند؛ زیرا یکی از لوازم حصر تقدیم ماحقه تأخیر است. بنابراین تقدیم «له» فرمانروایی آسمان‌ها و زمین منحصر به خدای سبحان است. ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾؛ سپاس مخصوص خدایی است که پروردگار جهانیان است. (فاتحه/۱) جمله‌ی «الْحَمْدُ» مفید فایده‌ی اختصاص می‌باشد؛ چرا که جمیع حمد و ستایش برای خداوند است. همچنین جمله‌ی «الْحَمْدُ» به صورت اسمیه می‌باشد و دوام و ثبات را می‌رساند.

## ۲.۵. حصر قلب

حصر قلب آن است که گوینده با سخن خود حکم و وصفی را که مخاطب مختص به موصوف و شخصی می‌دانسته، منقلب سازد و به شخص دیگری انتقال دهد؛ مثلاً مخاطبی بر آن بوده است که تنها عمر شاعر است و زید اصلاً شاعر نیست و شما به عکس وصف شاعر را برای زید دانسته‌اید. در بر خورد با چنین مخاطبی برخلاف عقیده‌ی او به صورت استثنای عقیب النفی که مفید حصر است می‌گویید «ما شاعر الا زید» و بدین سان شاعری را منحصر در زید می‌دانید. در آیه شریفه‌ی ﴿فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَصْحَكُونَ﴾ (مطففین/۳۴) جارو مجرور «من الکفار» بر عامل خود «یَصْحَكُونَ» متقدم شده است و این تقدیم مفید حصر قلب می‌باشد. خداوند متعال در برابر مخاطبان که بر این باورند که در قیامت کفار به مومنان می‌خندند و بالاخره حکم خندیدن را منحصر به کفار می‌دانند و پندار باطل آن‌ها را منقلب ساخته و فرموده است: «من الکفار یضحکون» فقط این مومنان هستند که در قیامت به کفار می‌خندند و ملاحظه می‌کنید که تقدیم جارو مجرور «من الکفار» بر متعلق مفید حصر است، آن هم حصر قلب که گوینده حکم خندیدن را به عکس پندار باطل از کفار نفی کرده و به مومنان اختصاص داده است.

در آیه‌ی ﴿فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَصْحَكُونَ﴾ (مطففین/۳۴) جارو مجرور «من الکفار» بر عامل خود «یَصْحَكُونَ» متقدم شده است و این تقدیم مفید حصر قلب می‌باشد.

## ۳.۵. افاده‌ی قصر

قصر در متون عربی و فارسی در نهایت بلاغت، فصاحت و رعایت مقتضای حال مخاطب به کار رفته است. قصر در لغت به معنی حبس است و در اصطلاح منحصر کردن چیزی در چیز دیگر. (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۰۴) قصر یکی از انواع ایجاز (بزرگ‌ترین رکن بلاغت) است؛ چون جمله قصر جانشین دو جمله می‌شود که در قرآن و کتب بلاغت نظیر آن فراوان است (هاشمی، ۱۳۸۴: ۱۶۹) و به آن ویژه سازی هم گفته می‌شود (فرشیدرود، ۱۳۷۳: ۴۰۷) به معنی به چیزی اکتفا کردن و چیزی را در حصار نگه داشتن و نیز به معنی کوتاه کردن است. (نصیریان، ۱۳۸۴: ۱۰۰) قصر مقاصدی از جمله مبالغه، ترغیب، تحقیر، غیر مقصور را دنبال می‌کند. (شمیسا، ۱۳۷۴: ۱۷۲) همچنین قصر برای بیان مبالغه می‌باشد و یکی از موارد قصر که در ارتباط با حروف جر می‌باشد و مسئله‌ی تقدیم آنچه که شایسته است که موخر آورده شود.

﴿عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾؛ مومنان فقط بر خداوند توکل می‌کنند. (ال عمران/۱۲۷) که معنی آن این است «لِيَخْصُوا رَبَّهُمْ وَحده بالتوکل» و بنابراین توکل بر غیر خداوند صحیح نمی‌باشد. در آیه‌ای دیگر از قرآن آمده استریمنی آن این است گفته می‌شود. ﴿إِنَّ الَّذِينَ عَنْ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ﴾ (الاعراف/۲۰۶) در این آیه

جارومجرور برای هدف «قصر» مقدم شده است که در این صورت یعنی: «يَخْصُونَهُ بِإِلْعَابِهِ لَا يُشْرِكُونَ بِهِ أَحَدًا» (زمخشری، ۱۳۸۶: ۵۹۴) و همین‌طور در آیه‌ی ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾؛ آگاه باشید که همه امور به سوی خداوند بازگردانیده می‌شوند. (الشوری/۵۳) که جارومجرور برای هدف «قصر» مقدم شده است، در این صورت معنی آن «أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مُخْتَصَبٌ بِصِيْرَةِ الْأُمُورِ إِلَيْهِ دُونَ غَيْرِهِ» و در آیه‌ی ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾؛ از خداییم و به سوی خداوند باز می‌گردیم. (البقره/۱۵۶) که در این صورت معنی آن «نَحْنُ نَرْجِعُ إِلَيْهِ لَا إِلَهَ غَيْرُهُ» که تقدیم جارومجرور مفید قصر می‌باشد.

#### ۵. ۴. افاده‌ی تعظیم

در برخی از آیات قرآن تقدیم جارومجرور بر متعلق آن برای رساندن تعظیم می‌باشد؛ مانند آیه‌ی ﴿وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ﴾؛ و پاسداران حدود و مقررات خدایند. (التوبه/۱۱۲) که در این آیه تقدیم جارومجرور برای «تعظیم الصلاة» می‌باشد.

﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ (کهف/۵۴) علت اینکه در سوره‌ی کهف «فِي هَذَا الْقُرْآنِ» مقدم شده است، این است که ذکر و تقدم آن بسیار مهم‌تر است؛ زیرا یهود در رابطه با داستان اصحاب کهف از حضرت پیامبر (ص) سوال کردند. امری که جز به واسطه‌ی وحی نمی‌شد به آن پاسخ داد، اما خداوند جواب همه‌ی این موارد را در قرآن به وی وحی نمود. (کرمانی، ۱۹۹۷: ۱۰۵؛ اسکافی، ۱۹۸۱: ۲۷۳) این جماعه در این رابطه می‌نویسد که علت تقدیم جارومجرور این است که در آیه‌ی قبل در مورد ذکر ابلیس و عداوت وی است، پس مناسب آن بود که قرآن برای تعظیم و بزرگداشت جلو انداخته شود. (ابن جماعه، ۱۹۹۰: ۲۳۲)

#### ۵. ۵. افاده‌ی معنی که بدون تقدیم جارومجرور فهمیده نمی‌شود

﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ﴾؛ مرد مومنی از خاندان فرعون که ایمانش را پنهان داشت. (غافر/۲۸) که در این جا تقدیم «مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ» بر فعل «يَكْتُمُ» برای افاده‌ی این معنی است که او مردی از آل فرعون است.

#### ۵. ۶. برای افاده‌ی عنایه و اهتمام

ل فرعون مانش را پنهان داشت ﴿سَنَلْقَى فِي الْقُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا﴾؛ به زودی در دل‌های کافران ترس می‌افکنیم؛ زیرا چیزی را که خدا بر حقانیت آن نازل نکرده است. (ال عمران/۱۵۱) که در این جا تقدیم جارومجرور «فِي الْقُلُوبِ» بر مفعول به «الرُّعْبَ» که برای افاده‌ی اهتمام و عنایه می‌باشد.

در آیاتی از قرآن «لِلنَّاسِ» بر «فِي هَذَا الْقُرْآنِ» تقدیم پیدا کرده است: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ

فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ... ﴿ (أسراء/ ۸۹) در حالی که با همان سیاق در سوره‌ی کهف جار و مجرور «فِي هَذَا الْقُرْآنِ» بر «لِلنَّاسِ» مقدم گشته است. ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ...﴾ (کهف/ ۵۴) علت اینکه در سوره‌ی کهف «فِي هَذَا الْقُرْآنِ» مقدم شده است، این است که ذکر و تقدم آن بسیار مهم تر است؛ زیرا یهود در رابطه با داستان اصحاب کهف، ذی القرنین و نیز در رابطه با موسی (ع) و جوانی که همراه وی بود از پیامبر سوال کردند. امری که جز به واسطه‌ی وحی نمی توانست که به آن‌ها پاسخ دهد، اما خداوند جواب همه‌ی این‌ها را در قرآن به وی وحی نموده است. (کرمانی، ۱۹۹۷: ۱۰۵؛ اسکافی، ۱۹۸۱: ۲۷۳) ابن جماعه می نویسد که علت تقدیم آن است که آیه مورد نظر بعد از ذکر ابلیس و عداوت وی آمده، پس مناسب آن بود که قرآن جلو انداخته شود که نشانه‌ی اهتمام بیشتر به وصف قرآن بوده است (ابن جماعه، ۱۹۹۰: ۲۳۲؛ بقاعی، ۱۹۹۵: ۱۲ و ۸۸)

#### ۵. ۷. رای اراده ترتیب

در سوره‌ی نساء خداوند متعال جار و مجرور «بِالْقِسْطِ» بر «لِلَّهِ» مقدم داشته است و می فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ...﴾ (نساء/ ۱۳۵) ابن جماعه در مورد تقدیم «بِالْقِسْطِ» بر «لِلَّهِ» می گوید که «قبل از این آیه، در سوره‌ی نساء از این موضوعات سخن رفته است، رویگردانی مردان از زنان، ایجاد صلح و آرام و سازش در میان زوجین و آیات دیگری از این قبیل پس مناسب آن بود که واژه‌ی قسط را که به معنی عدالت بود، مقدم دارد؛ یعنی در میان همسران و دیگران به عدالت رفتار کنید. (ابن جماعه، ۱۹۹۰: ۱۴۲)

#### ۵. ۸. تشویق به امری

﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ...﴾ (توبه/ ۲۰؛ نساء/ ۹۵) شاهد در این آیه «فِي سَبِيلِ اللَّهِ» بر «بِأَمْوَالِهِمْ» مقدم شده است، این است که قبل از آن آیات زیادی آمده است که مومنان را به جنگ و جهاد در راه خدا تشویق می کنند و همین نشان می دهد که ساختار کلی این آیات درباره‌ی جنگ و جهاد است. پس به همین ترتیب «فِي سَبِيلِ اللَّهِ» بر «بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ» مقدم شده است. در واقع علت این تقدیم برای تشویق مومنان به جهاد در راه خدا بوده است.

#### ۵. ۹. استعاره تبعیه

نیابت حروف جاره از یکدیگر یک ظرافت بلاغی است که تنها در کاروان استعاره و تضمین تعریف نمی شود و نمی توان گفت که حروف در جای وضع نشده‌ی خود ایفای نقش می کند، بلکه حروف در صورت نیابت از یکدیگر کارکرد بلاغی جمله را به عهده می گیرند که نشانه‌ی اعجاز بلاغی قرآن هستند. حروف جر وقتی که در معنای مجازی خو به

کار می‌روند از لحاظ بلاغی نقش ایفا می‌کنند و گوشه‌ای از اعجاز بلاغی قرآن را به نمایش می‌گذارند. استعاره همواره از موضوعات اساسی بلاغت بوده و طبعاً با گسترش حوزه‌ی بلاغی، شاخصه‌ها یا موضوعات پیوسته با آن نیز وسعت یافته است. یکی از موضوعات در ارتباط با استعاره که از همان آغاز شکل‌گیری آثار بلاغی مورد اختلاف بوده، استعاره تبعیه است که در ارتباط با حروف جر می‌باشد. یکی از راز و رمزهای بلاغت و زیبایی آن این است که لفظ مستعار را ذکر نمی‌کنند. (تفتازانی، ۱۳۷۵: ۳۸) در آیه‌ی ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّ إِلَيْهِ بِالِإِحْسَانِ﴾ (بقره/۱۷۸)؛ هر کس که از جانب برادر دینی‌اش چیزی به او گذشت شود، باید از راه پسندیده پیروی کند و با رعایت احسان به او بپردازد. همان‌طور که ملاحظه می‌شود بر خلاف استعمال رایج فعل «عفی» با حرف «عن» متعدی می‌شود و حرف «لام» برای متعدی کردن در آیه مورد نظر استفاده شده است. فخر رازی در تفسیر این آیه آورده است که «عفی» می‌بایست که با «عن» متعدی شود، نه با «لام» از نظر وی عبارت اصلی «عفی له عن جنایت» بوده است که «عن جنایت» حذف گردیده است. (فخر رازی، ۱۳۵۷: ۵۳) در این آیه شاید بتوان که با جاری ساختن استعاره‌ی تبعیه در حرف «لام» دلیل بر عدول از اصل را توجیه نمود. در این آیه نیز به جای آوردن حرف جر «عن» بر سر ضمیر «ه» از حرف «لام» استفاده شده است که مرجع آن جنایتکار است. (طبری، ۱۹۶۰: ۸۸) تا هیچ رسولی تنها بشارت دهنده از این عفو نباشد و اختصاص یافتن عفو را پس از اختصاص یافتنش به قصاص مطرح سازد.

﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِي لَمْ أَخْنُهِ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْخَائِنِينَ﴾ (یوسف/۵۲) شاهد در این آیه به کارگیری حرف جر «باء» در «بالغیب» در معنی مجازی آن ظرفیت می‌باشد؛ یعنی در جایگاه پنهان که همان پنهان و پوشیده بودن با درهای بسته‌ی هفت‌گانه است. «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْخَائِنِينَ» عطف بر جمله‌ی «إِنِّي لَمْ أَخْنُهِ بِالْغَيْبِ» شده است و ممکن است که معنی این جمله در اصل «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْخَائِنِينَ بَكِيدِهِمْ» باشد، ولی از جهت مبالغه فعل «لایهدی» بر «کید» داخل شده است، یا ممکن است که «کید خائنین» در مسیر معصیت الهی قرار دارد، تشبیه شده باشد یا وجه شبه مخالف با حق در هر دو و سپس عدم هدایت از مشبه‌به برای مشبه استعاره آورده شده باشد از باب استعاره مکنیه. (رضی، ۱۳۳۰: ۷۱) یکی از کاربردهای «لام» این است که در معنای نجازی «علی» به کار می‌رود در این آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ...﴾ (حجرات/۲)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید صدایتان را بلندتر از صدای پیامبر می‌کنید همچنان که بعضی از شما با بعضی دیگر سخن می‌گویند. ابن قتیبه در تفسیر این آیه «لام» را در معنای «علی» دانسته است. (ابن قتیبه، ۱۹۷۳: ۵۶۹) شاید دلیل وی این بود که صدا را بر کسی بلند می‌کنند و حرف «علی» با این تعبیر همخوانی بیشتری داشته است. می‌توان گفت که در حرف جر «لام» استعاره‌ی مصرحه تبعیه وجود دارد. (مرادی، ۱۹۸۳: ۱۰۰؛ ابن هشام، ۱۹۹۷: ۲۱۵؛ ابن منظور، ۱۹۹۲: ۴۴۲)

نحویان و بلاغیون عقیده دارند که گاهی «لام» در معنای «الی» به کار می‌رود. (مالقی، ۲۰۰۲: ۲۹۷) بهترین نمونه‌ی آن آیه ﴿فَالْتَفَتَهُ آلَ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ (قصص ۸) در این آیه از قرآن «لام» را به طریق مجازی بر معنای تعلیل گرفته‌اند که چرا فرعون با این نیت موسی را از آب نگرفت که دشمنش شود، بلکه می‌خواست او را به فرزندی بگیرد و «لام» در اینجا استعاره گرفته شده است تا بیانگر تعلیل باشد. (زمخشری، ۱۹۸۳: ۱۶۶) آلوسی نیز قائل به استعاره‌ی تهکمیبه می‌باشد. (آلوسی، ۱۹۶۴: ۶۴)

در آیه‌ی شریفه‌ی «وَأَصْلِبْكُمْ فِي جُزوعِ نَخْلٍ» (طه/۷۱) شاهد در این آیه این است که در «فی» استعاره تصریح‌ه‌ی تبعیه وجود دارد و خداوند متعال به این دلیل از «فی» استفاده کرده که بیانگر ظرفیت است و نشان می‌دهد که عنصر متحرک باید داخل در زمینه باشد و تعبیر «فی جُزوعِ نَخْلٍ» برای این تعبیر به کار رفته است گویا فرعون از شدت ناراحتی می‌خواست که احراَن را به درخت ببندد که از آن‌ها رهایی نداشته باشند؛ از این رو مفهوم‌سازی متناسب این بوده است که ظرفی خیالی در نظر گرفته شود تا ساحران در آن زندانی شوند. با این تعبیر دیگر نیازی نیست که «فی» را مترادف «علی» بدانیم. (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۱۳۳)

در ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾؛ به نام خداوند بخشنده‌ی مهربان

- ۱) اگر «باء» را بر مبنای استعانت قرار دهیم، در نتیجه استعاره‌ی مکنیه‌ی تبعیه خواهیم داشت، برای وصل کردن ارتباط بین مستَعِن و مستَعان. (الدرویش، ۱۹۹۴: ۳۰)
- ۲) اگر «باء» را بر معنای «الصاق» قرار دهیم در آیه مجاز به علاقه‌ی محلی خواهیم داشت؛ مانند «مَرَّتْ بِزَيْدٍ» یعنی به مکانی نزدیک زید نه به خود زید نزدیک شدم. (همان، ۳۱)
- ۳) برای «بِسْمِ اللَّهِ» اگر متعلق آن فعل مضارع باشد، افاده‌ی تجدد و استمرار می‌کند؛ یعنی همیشه و در همه حال. اگر متعلق آن اسم باشد افاده‌ی دوام و ثبات می‌کند. (همان، ۳۰)

## ۵. ۱۰. مجاز مرسل

سیوطی می‌گوید که جمهور برآنند که مجاز در قرآن واقع است، ولی عده‌ای آن را انکار می‌کنند؛ از جمله فرقه‌ی ظاهریه، ابن القاص، ابن خويز شهبه‌ی این افراد بر آن است که مجاز برادر دروغ است و قرآن از این منزله است و اینکه متکلم به مجاز روی نمی‌آورد مگر اینکه عرصه‌ی حقیقت بر وی تنگ شود و چنین سبب و گزینشی بر خداوند محال است. ولی این شبهه باطل می‌باشد؛ چرا که اگر مجاز از قرآن حذف می‌شد، نیمی از زیبایی‌های قرآن از میان خواهد رفت و اهل بلاغت برآنند که مجاز بلیغ‌تر از حقیقت است و بی‌تردید خالی بودن آیات از مجاز مستلزم آن است که آیات شریفه از حذف و تاکید و تکرار خالی باشد. (سیوطی، ۱۴۲۹: ۱۳۸۷) مجاز گوهری از دریای سخن است که در صدف بلاغت آرمیده و غواص دریای ژرفناک سخن به سرغش می‌رود و کلام خویش را موافق طبع و

ذوق و بر اساس یک هدف عالی بدان می‌آرید و به تعبیر جرجانی در عین زیبایی آفرینی معنی را هم به ذهن شنونده نزدیک می‌سازد. (جرجانی، ۱۴۰۳: ۲۰۵)

مجاز انواعی دارد: ۱) مجاز کل بر جزء. ۲) مجاز جزء بر کل. ۳) مجاز با اطلاق حال و اراده‌ی محل. ۴) مجاز با اطلاق محل و اراده‌ی حال. ۵) مجاز به اعتبار ماکان. ۶) مجاز با اعتبار مایکون. ۷) مجاز با علاقه‌ی سببیت. ۸) مجاز با علاقه‌ی مسببیت. ۹) مجاز با علاقه‌ی اطلاق عموم و اراده‌ی خصوص. ۱۰) مجاز با علاقه‌ی اطلاق لازم و اراده‌ی ملزوم. ۱۱) در آیه‌ی نوزدهم سوره‌ی بروج ﴿بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ﴾ (بروج/۱۹) در مورد «فشی تکذیب» مجاز مرسل اعمال شده است؛ زیرا مجاز مرسل عبارت است از مجازی که علاقه‌ی موجود در بین معنای حقیقی و مجازی از نوع علاقه‌ی مشابهت نباشد که اگر چنین باشد مجاز را استعاره می‌گویند، بلکه علاقه‌ی دیگری از میان اقسام بیست و چهار گانه موجود باشد. در مورد آیه‌ی شریفه می‌دانیم که «فی تکذیب» خبر است و معنای آیه چنین می‌شود که آنان که کفر ورزیدند در تکذیب حق‌اند و یا اینکه تکذیب خود عملی است از اعمال انسان که خود انسان محل آن است چگونه تکذیب محل شده است برای کافران؟ در پاسخ باید گفت که این نوع استعمال از نوع مجاز مرسل است بر اساس علاقه‌ی حال و محل هدف از این نوع مجاز اشاره به این نکته است که کفار آن‌چنان غوطه‌ور در انکار و تکذیب حق‌اند که انگار تکذیب همچون محل و جایگاهی برای آنان است.

#### ۵. ۱۱. بلاغت حذف حروف جر (ایجاز)

اگرچه گاهی بلاغت و شیوایی در ذکر یک کلمه است، ولی بسیار اتفاق می‌افتد که این شیوایی در حذف آن کلمه متجلی و نمودار است تا به سبب آن زیبایی و حسن کلام دو چندان گردد. شیخ عبدالقاهر جرجانی می‌گوید: «هیچ کلمه‌ای حذف نشده است در حالی که حذفش شایسته است جز این که حذفش از ذکرش نیکوتر و زیباتر است» (جرجانی، ۲۰۰۴: ۱۴۰) و حذف حروف جر می‌تواند باعث تولید معنی زیبایی شود که از نظر بلاغی در خور توجه بلاغیون قرار گرفته‌اند که چند مورد از آن را در قرآن ذکر می‌کنیم. یکی از مسایل مهم در حوزه‌ی لازم و متعدی بودن حذف حروف جاره می‌باشد نحویان برای این مسئله اهمیت ویژه‌ای قائلند و گاهی بلاغت و شیوایی را به حذف حروف جر برگردانده‌اند. حروف برای نوعی اختصار در کلام به کار می‌روند و اگر آن‌ها را حذف کنی، مختصر را مختصرتر کرده‌ای و در ایجاز زیاده‌روی؛ زیرا اختصار مختصر اجهاف به شمار می‌رود و هنگامی که می‌گویی «امسکتُ بالحبل»؛ «باء» در این قول جایگزین «مباشرا له و ملاصقه یدی له» است. قیاس آن است که حروف جر نه حذف شوند و نه زائد واقع شوند. (ابن جنی، بی‌تا: ۲۹۰؛ ابن جنی، ۱۴۲۸: ۲۷۱) یکی از نشانه‌های زیبایی حذف این است که با ظهور جزء حذفی زیبایی و شکوه سخن از بین می‌رود. ابن جنی در این باره می‌گوید: «بدان که

قوم عرب در حالی که یک جزء از کلام را حذف می‌کنند که جزعی ثقیل تر از آن است و انگیزه‌ی آنان این است که مصادیق ثقل در کلامشان بسیار نگردد. از این رو برخی از اجزاء را حذف و برخی دیگر را برای توازن کلام می‌گذارند. (ابن جنی، ۱۹۵۴: ۲۹۹)

عبدالقاهر جرجانی درباره‌ی مقوله‌ی زیبایی شناختی حذف می‌گوید: «آن (حذف) اسلوبی است دقیق، لطیف، شگفت‌انگیز، سحرگونه؛ زیرا ترک ذکر را از ذکر شیواتر و نگفتن نکات را بر نکته گویی پرفایده‌تر می‌بیند و خود را به گاه دم فرو بستن، گویاتر می‌یابد و به گاه بیان نمودن، روشن‌تر. (جرجانی، ۲۰۰۴: ۱۴۶) از نظر بلاغت دانان گونه‌ها و سطوح حذف، سه مزیت فنی برای کلام دارد:

۱) زیبایی خیره کننده. ۲) ایجاز یا اقتصار. ۳) تأمل برانگیزی. (محمد، ۱۹۹۶: ۱۵۳)

حذف ادیبانه و به‌جا در قرآن ضمن انتقال مقصود، روحی تازه بر کلام دمیده می‌شود و آن را از یکنواختی رهایی می‌بخشد. (شهبازی، ۱۳۹۲: ۶۲) این حذف هدف خاصی را دنبال می‌کند و مخاطب را به چالش ذهنی می‌کشانند. بنابراین حذف جایگاهی چون ذکر و بسا بالاتر از آن را دارد. حذف در کلام دارای جلوه‌های ویژه‌ای است که هر کدام هدف خاصی را دنبال می‌کنند: ۱) تفخیم و تحویل مقام. ۲) حذف برای افاده‌ی اهتمام؛ گاهی قسمتی از کلام برای افاده‌ی تأکید بر قسمتی دیگر و اهتمام به آن از کلام حذف می‌شود. ۳) گزیده گویی. ۴) موسیقی کلام. ۵) مبالغه. ۶) تشویق و تنبیه

ایجاز و گزیده گویی در سخن از فنون بلاغی مهم در رساندن پیام و معنای مورد نظر گوینده است. این اسلوب بیانی از شاخصه‌های شیوایی و بلاغت سخن به شمار می‌آید. یکی از انواع این اسلوب ایجاز حذف است و یکی از شاخصه‌های این حذف، حذف حروف جر می‌باشد که می‌تواند با هدف مختلفی صورت پذیرد و اغراض بلاغی گوناگونی را دنبال می‌کند. صنعت حذف در قرآن کارکردهای بلاغی بسیاری دارد که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان تفخیم، تعظیم، اختصار، دفع توهم خلاف مقصود، ایجاد طنین در کلام، اختصار، مبالغه، بیان معنای گسترده اشاره کرد.

ایجاز یا اقتصار زبانی که بر مدار حذف است (العلوی، بی تا: ۹۲) یکی از کارکردهای بلاغی حذف حروف جاره به شمار می‌رود؛ زیرا احتمال معانی متعدد پدید می‌آید. از نظر علی‌بن عیسی رمانی زیبایی ایجاز در این است: «غموضی است که دست نفس را باز می‌گذارد، نفس هم در مقام حدس به هر سو می‌رود و افق‌های معنایی احتمالی را در می‌نوردد. این در صورتی است که اگر معنا به یک لفظ مقید شود، از شکل بایسته باز می‌ماند و مقصود را به تمامی نمی‌رساند. (زغلول سلام، بی تا: ۲۴۹) بنابراین خاستگاه زیبایی ایجاز، غموضی است که مخاطب را به مشارکت در کشف معنا یا معناهای احتمالی فرا می‌خواند، اشاره‌ی گذرا به یک شیء فعالیت فکر را ایجاب می‌نماید. (حسین، ۱۹۷۵: ۱۱) در لزوم مشارکت دهی مخاطب و

کشف معنا بزرگان بلاغت و نقد با یکدیگر هم رأی بوده‌اند. (ابن رشیق، ۱۹۷۲: ۲۵) گاهی محذوف در ساختار کلام در مقایسه با کلام دیگر معین می‌گردد؛ مانند آیهی ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ الْأَرْضُ﴾ (آل عمران/۱۳۳) که تقدیر کلام «عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (حدید/۲۱) از کلام حذف شده است.

ایجاز ناشی از حذف حروف جاره به مثابه‌ی یکی از عوامل زیبایی ساز سخن، در همه‌ی نمونه‌های حذف تطبیق پذیر است؛ یعنی هر جا که حرف جر حذف شده، ایجاز هم است. این از آن روست که حذف حروف جر، تعدد و ژرفای معنی را شامل می‌شود. در آیه ﴿وَإِخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَاتِنَا﴾ (اعراف/۱۵۵)؛ و موسی از میان قوم خود هفتاد مرد برای میعاد ما برگزید. شاهد در این آیه از قرآن «إِخْتَارَ قَوْمَهُ» است که در اصل «إِخْتَارَ مِنْ قَوْمِهِ» بوده است و حذف «مِنْ» دال بر ایجاز دارد. حضرت موسی در جستجوی صالحان قوم خود بر آمد که با وجود تلاش بسیار از میان این هفتاد نفر فرد صالحی نیافت و در صورتی که ذکر «مِنْ» مفهوم جمله چنین می‌شد که صالحان قوم بسیار بودند و موسی تنها همین گروه هفتاد نفری را برگزید، ولی سیاق آیه که از سرکشی آنان خبر می‌دهد چنین معنایی را تأیید نمی‌کند. در تقدیر حرف محذوف این آیه دو احتمال است که هر یک از این تقدیرها دلالتی خاص را به دنبال دارد. تقدیر اول: «وَإِخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ مِنْ سَبْعِينَ رَجُلًا» معنای تقدیر نخست همان معنای فوق‌الذکر است و اما معنای تقدیر دوم این است که موسی (ع) پس هر یک گزینش اولیه‌ی از میان افراد منتخب، هفتاد نفر را به صورت نهایی برگزید و همان معنای نخست برای تعداد انگشت شمار صالحان قوم مناسب است.

ایجاز در دو نوع خلاصه می‌شود: (۱) ایجاز حذف. (۲) ایجاز قصر. در هر دو ایجاز معنی از الفاظ بیشتر است؛ یعنی ساختار کلام به گونه‌ای است که از نظر کمی هر دو ایجاز دارای واژه‌های اندک، و لیکن در ایجاز قصر کلام بدون حذف حرف و یا واژه‌ای صورت می‌گیرد و در ایجاز حذف نابرابری لفظ و معنا و فزونی معنا بر لفظ مشهود است. (الرمانی، ۱۹۸۶: ۷۷) البته پیچیدگی و ابهام ایجاز حذف تنها از این نظر است که خواننده باید به مواضعی که حذف در آن‌ها رواست، آشنایی داشته باشد و از این طریق است که حذف و ایجاز دلنشین و در زمره بلاغت به شمار می‌آید؛ زیرا اگر از حذف کلمه‌ای اطلاع نداشته باشیم، نمی‌توانیم تشخیص درست بدهیم. مانند آیهی ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ الْكُرْبَىٰ﴾ (البقره/۱۷۶) یعنی «لِيَلْتَمَثَّلُوا» یا «مَخَافَةً أَنْ تَضَلُّوا»

﴿لَا تَجْهَرُوا بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ﴾ (الحجرات/۲) یعنی «لِنَلْتَمَثَّلُوا بِأَعْمَالِكُمْ» یا «مَخَافَةً أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالِكُمْ»

ایجاز حذف دارای انواعی است و ممکن است که در اسم رخ دهد یعنی با حذف یک اسم، اعراب واژه‌ای تغییر کند یا با حذف فعل. مهم و مورد نظر این است که مجاز می‌تواند

با حذف حرف باشد. ﴿وَإِخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا﴾ (اعراف/۱۵۵) یعنی «مِنْ قَوْمِهِ» که در اینجا «مِنْ» حذف شده است. ایجاز قصر با همی و یژگی‌ها و محاسنی که دارد دارای ابهام است و برخی آن را مبهم‌تر از ایجاز حذف می‌دانند و اگر چه به وجود این نقیضه در ایجاز حذف هم اعتقاد دارند. (الرمانی، ۱۹۶۸: ۷۷) البته پیچیدگی و ابهام حذف از آن جهت است که خواننده باید به مواضع حذف اطلاع داشته باشد. صاحب «المثل السائر» ایجاز حذف را بر ایجاز قصر برتری داده و گفته است: «أَنَّ الْإِجَازَ بِالْحَذْفِ أَقْوَى دَلِيلًا زِيَادَةَ الْمَعْنَى عَلَى الْفَاطِ»؛ دلالت ایجاز حذف در زیادت معانی بر الفاظ، قوی‌تر از ایجاز قصر است. (ابن الأثیر، ۱۹۹۴: ۲۶۶) حذف ادیبانه در کلام چنان چه اشاره شد، ضمن انتقال مقصود، روحی تازه بر کلام دمیده و آن را از یکنواختی رهایی می‌بخشد. (شهبازی، ۱۳۹۲: ۶۲)

در آیهی ﴿ذَالِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾؛ این کتاب هیچ شکی در آن نیست و راهنمای پرهیزگاران است. (بقره/۲)

۱) «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» دارای مجاز مرسل می‌باشد و علاقه‌ی آن آنچه را که «يُثَوِّلُ إِلَيْهِ» می‌باشد یعنی «الصَّائِرِينَ إِلَى التَّقْوَى» (الدرویش، ۱۹۹۴: ۳۵) در ذکر «لِّلْمُتَّقِينَ» ایجاز وجود دارد. (زمخشری، ۱۳۸۶: ۱۵۰) «لِّلْمُتَّقِينَ» دارای ایجاز و اختصار می‌باشد و اینکه «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» مانند «أَعَزَّكَ اللَّهُ وَأَكْرَمَكَ» مراد آن است که خداوند افزون‌تر از آنچه در اوست به او ارزانی دارد و دوام و ثبات را می‌رساند. (همان، ۵۴)

حذف حروف جر در مواضع زیر متداول‌تر است:

### ۱) اتساع

یکی از مواضع یاد شده برای حذف حروف جاره «اتساع» می‌باشد. (ابن جنی، ۲۰۰۱: ۴۴۶) شمول معنا یا همان اتساع در بیشتر موارد با حذف مضاف می‌باشد، ولی با بررسی نمونه‌های قرآنی مشخص شده که اتساع با حذف حروف جاره هم رخ می‌دهد. مبالغه بیان مبالغ آمیز یک معنا در زبان عربی شیوه‌های متفاوتی دارد که حذف حروف جر هم یکی از این موارد بیان مبالغ آمیز است؛ مانند عبارت «يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ».

### ۲) حذف قیاسی حرف جر قبل از «أَنَّ» و «إِنَّ»

ابن عقیل در شرحش بر الفیه می‌گوید: «جمهور برآنند که حذف حرف جاره با غیر «أَنَّ» - «إِنَّ» جایز نیست، بلکه در آن اکتفا به سماع می‌گردد و نیز می‌گوید که حذف حرف جاره با «أَنَّ» و «إِنَّ» قیاسی می‌باشد در صورتی که از اشتباه مصون باشیم. (ابن عقیل، ۱۳۶۸: ۱، ۵۳۹)

حذف حروف جر در آیات زیر طبق نظر ابن هشام قیاسی است و «کی» را نیز بر آن افزود:

۱) ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ (آل عمران/۱۸)

۲) ﴿أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (اعراف/۶۳)

۳ ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولُهُ بَيْنَ أَغْنِيَاءٍ مِنْكُمْ﴾ (حشر/۷)

### ۳ حذف حرف جاره از باب تضمین

یکی دیگر از مواضع حذف حرف جر هنگامی است که فعل لازم متضمن معنای فعلی باشد که بدون واسطه متعدی می شود؛ مانند آیه ی ﴿وَلَا تَعَزَمُوا عَقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ﴾ (بقره/۲۳۵) که به اعتبار معنای «لَا تَتَّوُّوا» فعل «لَا تَعَزَمُوا» که در اصل با «علی» متعدی می شود، بدون واسطه متعدی گشته است و به جهت تضمین دیگر نیازی به حرف جر «علی» نیست. در اینجا هم حذف حرف جر قیاسی است.

### ۴ حذف حرف جر از باب حذف و ایصال

مقصود از حذف و ایصال آن است که فعلی هم با حرف جر و هم بی واسطه متعدی گردد و هر دو استعمال به جهت کثرت در کلام برابر و همسنگ باشند، ولی اصل در تعدیه آن تعدی با حروف جر است. مانند آیات زیر: ۱) ﴿وَأَشْكُرُوا لِي﴾ (بقره/۱۵۲)  
 ۲) ﴿وَأَنْصَحْ لَكُمْ﴾ (اعراف/۶۲) «شَكَرَ» در قرآن کریم بدون واسطه نیز متعدی می شود. دیگر موضوعی که در باب حذف و ایصال مطرح شده این است که از آن با نام «أَمْرٌ تُكَّ الْخَيْرِ» و یا باب «اختار» یاد می کنند. ضابطه این باب چنان است که در «أَشْيَاءَ وَالنَّظَائِرِ» آمده است که فعلی دو مفعول را نصب دهد که در اصل این دو مفعول مبتدا و خبر نبوده اند و در اصل مفعول دوم مجرور به حرف جر می باشد. (سیوطی، ۱۴۰۸: ۳۲۲) از جمله آیاتی که در قرآن کریم از این باب به کار رفته اند، می توان به آیات زیر اشاره کرد:

۱) ﴿وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا﴾ (اعراف/۱۵۲)

۲) ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُرِّ وَتَسُونَا نَفْسَكُمْ﴾ (البقره/۴۴)

۳) ﴿صَدَقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ﴾ (سبأ/۲۰)

### ۵ منصوب به نزع خافض

یکی دیگر از مواضع حذف سماعی حرف جر، منصوب به نزع خافض است. این اصطلاح در بین اهل نحو و بلاغت بسیار رایج است و غالباً آن را برای ظروف مکانی به کار می برند که شروط نصب با عنوان مفعول فیه را ندارند. از اهل کلام موارد اندکی شنیده شده است که ظرف مکان محدود منصوب شده است که این نصب را به علت نزع خافض می دانند نه به عنوان مفعول فیه. مانند: «ذَهَبْتُ الشَّامَ»، «تَوَجَّهْتُ مَكَّةَ» در اینجا این سوال به ذهن خطور می کند که اگر بعد از حذف حرف جر، مجرور منصوب می شود، چه فرقی است بین «منصوب به نزع خافض» و «با حذف و ایصال» مگر نه این است که در این باب هم همین اتفاق می افتد؟ در پاسخ باید گفت که در باب حذف و ایصال تعدیه فعل با حرف و بدون

حرف، هر دو در استعمال در نثر کثیرند مانند «نَصَحْتُكَ» و «نَصَحْتُ لَكَ» (استرآبادی، ۱۳۶۶: ۱۲۵) بر خلاف منصوب به نزع خافض که تعدیه فعل بدون واسطه، نسبت به تعدیه آن با حروف جر بسار اندک است.

### ۶) تأکید

همان‌گونه که افزودن حروف جاره تأکید را موجب می‌شود؛ مانند ذکرِ حَرْفِ جاره «باء» در خبر «لیس» در «أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ» (هود/۸۱) و آیه‌ی «أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ» (تین/۸) حذف این حروف نیز در تأکید کلام نقش آفرین است. به این ترتیب که سخن در حالت عادی، مانند یک جریان پیوسته است با ایجاد یک برجستگی خاص در آن؛ مانند حذف حروف جاره کلام ناپیوسته می‌شود و از روال عادی خارج می‌شود و این باعث تأکید کلام می‌گردد.

### ۷) تشبیه و تمثیل

قرآن کریم در برگیرنده نثری موزون و مملوء از موثرترین امثال و محکم‌ترین تشبیهات است. بهترین زبانی که می‌تواند معارف عقلی و مفاهیم معنوی را برای توده‌ی مردم تبیین کند، زبان تمثیل است تمثیل در دل‌ها چنان اثری دارد که وصف شیء به تنهایی آن اثر را ندارد؛ از همین‌رو یکی از شیوه‌های بیانی قرآن تمثیل است. پیام‌های اعتقادی و اخلاقی که در وری تمثیل‌های قرآنی نهفته است، آدمی را به سوی زندگی بهتر رهنمون سازد. اعجاز بلاغی قرآن مبتنی بر شیوه بیانی خاصی است که در آیات به کار رفته است. نخستین شیوه‌ای که طبیعت و سرشت آدمی برای تفهیم منظور از آن استفاده می‌کند، تشبیه است و آدمی در صورت نیاز به صورت فطری به آن روی می‌آورد. (فاضلی، ۱۳۶۵: ۱۸۰)

از جمله کاربردهای تشبیه می‌توان به این موارد اشاره کرد: بیان مقدار حال مشبه، بیان امکان مشبه، اثبات وجود آن، بیان مقدار حال مشبه در قوت و ضعف. تمثیل هم یکی از اقسام تشبیه به شمار می‌رود؛ یعنی هر تمثیلی تشبیه می‌باشد، ولی هر تشبیه‌ی تمثیل نیست. (قمری، ۱۳۸۶: ۲؛ جرجانی، ۱۴۱۲: ۹۵) برای نمونه در آیه‌ی شریفه «مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَمْلِكُوا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا»؛ مثل کسانی که عمل به تورات بر آنان بار شده است آنگاه که آن را به همچون مثل دراز گوش‌ی است که که کتاب‌هایش را بر پشت می‌کشد. (جمعه/۵) در این آیه تشبیه از نوع تمثیل است و وجه شبه آن از چند چیز مشتهب شده است: متحمل مشقت شدن در همراهی با سودمندترین چیزها و سود نبردن از آنها (فاضلی، ۱۳۶۵: ۲۰۰) تمثیل معانی را که در پرده‌ی ابهام قرار دارد، به صورت اشخاصی زنده و صاحب روح نشان می‌دهد. (جرجانی، ۱۳۶۸: ۷۵) تمثیل کاربردهای گوناگونی دارد از جمله: (۱) محسوس جلوه دادن مسائل. (۲) ایجاز و تخلیص در کلام. (۳) ایجاد تنوع در

بیان مطلب. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۷۲) ﴿مِثْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا...﴾ (ابراهیم/۱۸۷)؛ مثل کسانی که به پروردگار خود کافر شده‌اند کردارهایشان به خاکستری می‌ماند که بادی تند در روزی طوفانی بر آن بوزد و از آنچه به دست آورده‌اند، هیچ بهره‌ای نمی‌توانند ببرند این است همان گمراهی دور و دراز. در آیه مذکور تشبیه تمثیلی وجود دارد و خداوند متعال با استفاده از این تمثیل نتیجه‌ی اعمال کافران را بسان صحنه‌ای شگفت‌انگیز به تصویر کشیده است. شاید نتیجه‌ای را که این تمثیل دارد، از سخنان عادی حاصل نمی‌شد.

﴿مِثْلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَهُ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾؛ مثال آنان مانند کسی است که آتش افروخت و چون اطرافش را روشن نمود خدا نورشان را برد و تاریکی‌هایی که نمی‌بینند رهایشان نمی‌کند. (البقره/۱۷)

در این آیه تشبیه تمثیلی وجود دارد که در آن وجه شبه از صورت متعددی منتزع می‌شود؛ یعنی حال منافقین در نفاق مانند حال کسی است که آتش می‌افروزد تا از آن روشنایی بگیرد، سپس خاموش می‌شود. (الدرویش، ۱۹۹۴: ۵۶؛ الصافی، ۱۹۹۷: ۶۲) در این آیه تمثیل زیبایی درباره‌ی منافقان به کار رفته است که وضع آنان را مجسم نموده است. خداوند می‌فرماید که منافقین به کسانی می‌مانند که در ظلمتی سخت قرار گرفته‌اند، به گونه‌ای که خیر را از شر و راه را از چاه تشخیص نمی‌دهند و برای اینکه آن ظلمت را برطرف کنند، آتشی روشن می‌کنند که خداوند با وسیله‌ای از وسایل خود باد و باران آتششان را خاموش می‌کند. (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۱۰۸)

﴿مِثْلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمِثْلِ الْحَبَّةِ أَتَيْتَ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (بقره/۲۶۱)؛ مثل صدقات کسانی که در راه خداوند اموال خود را انفاق می‌کنند، همانند دانه‌ای است که هفت خوشه برویاند که در هر خوشه صد دانه باشد و خداوند برای هر که بخواهد چند برابر می‌کند و خداوند گشایشگر داناست. این تشبیه میزان و مقدار رشد و انفاق را نشان می‌دهد و یکی از مهم‌ترین مسائلی است که اسلام روی آن تأکید دارد. نکته‌ی قابل توجه این است که کسانی که در راه خداوند انفاق می‌کنند، به دانه‌ی پربرکتی می‌ماند که در زمین مستعدی افشانده شود. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۱۰)

﴿أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ...﴾؛ یا مانند بارانی سخت از آسمان که در آن تاریکی‌ها و رعد و برقی است انگشتان را به جهت ترس از مرگ در گوش‌هایشان می‌کنند... (البقره/۱۹)

در «کصیب» تشبیه تمثیلی وجود دارد. (الصافی، ۱۹۹۷: ۶۸)

#### ۸) تضاد

در حروف جر هم می‌تواند صنعت تضاد وجود داشته باشد. مانند آیه ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا

ذما كَسَبَتْ ﴿البقره/۲۸۶﴾؛ به نفع است آنچه از اعمال صالح به دست آورده و به ضرر است آنچه از اعمال بد به دست آورده‌اید. در این آیه بین دو حرف جر «لام» که مفید نفع است و «علی» که مفید ضرر است، صنعت تضاد وجود دارد.

### ۹) صنعت تکرار

۲) ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾؛ کسانی که به غیب ایمان می‌آورند و نماز را برپا می‌دارند و از آنچه روزیشان نموده‌ایم انفاق می‌کنند. (البقره/۳)

در «بالغیب» در آیهی «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ...» صنعت تکرار وجود دارد. فائده‌ی تکرار این است که باعث ماندن در ذهن و تأثیر آن در احساس و عاطفه بیشتر می‌شود. (الدرویش) ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾؛ و کسانی که به آنچه که به سوی تو نازل شده است و آنچه پیش از تو نازل شده است، ایمان می‌آورند و به آخرت یقین دارند. در «بما أُنزِلَ إِلَيْكَ» صنعت تکرار وجود دارد و فائده‌ی آن ماندن در ذهن و تأثیر آن در احساس و عاطفه است. (الدرویش، ۱۹۹۴: ۳۸)

۵) ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾؛ از مردم کسانی هستند که می‌گویند به خدا و روز قیامت ایمان آوردیم، ولی آنان مومن نیستند. (البقره/۸)

### ۱۰) تسمیه

«باء» در «بمومنین» برای تسمیه‌ی آمده است. این «باء» که حذف آن با وجود بقاء معنی صحیح است و ممکن می‌باشد. حرف جر زائد در این جا برای تأکید آمده است و فائده‌ی بلاغی آن همان تأکید خبر می‌باشد. در نتیجه جمله‌ی «ما هُم بِمُؤْمِنِينَ» تأکید آن از جمله‌ی «ما هُم مومنین» بیشتر است. (الدرویش، ۱۹۹۴: ۴۶)

### نتیجه‌گیری

برای ادراک زیبایی‌های قرآن کریم نیازمند ذوق سلیم و یکی از علومی که در سایه‌ی قرآن سر برآورده و شکوفا شده است، علم بلاغت می‌باشد که وجود کتب قدیمی بلاغت شاهد این مدعاست. بررسی بلاغی حروف جر یکی از تلاش‌های بلاغیون در حوزه‌ی بلاغت می‌باشد. حروف جر با اسلوب‌های زیادی باعث ایجاد اعجاز بلاغی قرآن شده‌اند و به طوری که با این فن بیان مفاهیم قرآن جلوه‌ای والا و متعالی به خود گرفته است. از این موارد می‌توان گفت که نیابت حروف جر از یکدیگر که آینه‌ای تمام است، اعجاز بلاغی قرآن را به همگان نشان می‌دهد و کارکردهای بلاغی بی‌نظیری دارد. یکی از آن‌ها که توسط علمای بلاغت شناسایی شده است، آرایه‌ی استعاره تبعیه می‌باشد. البته که این به تنهایی کافی نمی‌باشد و با این وجود نقش بسزایی در بیان اغراض الهی و دستیابی به فواید معجزه

آسای بلاغی در تفهیم حقایق قرآنی به مخاطبان دارد.

مسئله‌ای دیگر که در ایجاد بلاغت قرآن توسط حروف جر مؤثر بوده، این است که مواقعی را که جارو مجرور مقدم می‌شوند، حکمت و فواید بسیاری در آن نهفته است که جز آن حالت را سزاوار آن حال و مقام نیست و گاهی برای آن تقدیم صورت می‌گیرد که اصل بر تقدیم است و گاهی سیاق آیه قبلی چنان است که شایسته آن است که جارو مجرور مقدم شوند. نکته‌ی دیگر این که جایگاه حرف جری را که مقدم گشته، بسیار برجسته‌تر از حرف جری است که مؤخر گشته است و علاوه بر این نشانه‌ی اعجاز قرآن است.

شگرد حذف حروف جر هم یکی از انواع اسلوب‌های بلاغی است که اغراض مهمی را دنبال می‌کند که در ذکر همان حروف وجود ندارد و در آفرینش لفظی و ادبی نقش مهمی را ایفا می‌کند. از این رو می‌توان نتیجه گرفت که حذف حروف جر نه تنها کوچک‌ترین خللی در معنا ایجاد نمی‌کند، بلکه با ایجاد قالبی مناسب می‌شود. حذف حروف جاره فضایی مناسب برای تأمل و تفکر خواننده فراهم می‌آورد؛ به گونه‌ای که اگر حرف حذف شده ذکر می‌شد، این چنین از لحاظ ادبی زیبایی نداشت. مهم‌ترین کارکردهای حذف حروف جاره در قرآن ایجاز، شمول و گسترگی معنایی، تأکید و مبالغه می‌باشد. دیگر اسلوب‌های بلاغی حروف جر مجاز مرسل است. اگر مجاز از قرآن حذف می‌شد، نیمی از زیبایی‌های قرآن از میان خواهد رفت و اهل بلاغت برآنند که مجاز بلیغ‌تر از حقیقت است و بی‌تردید خالی بودن آیات از مجاز مستلزم آن است که آیات شریفه از حذف و تاکید و تکرار خالی باشد. از دیگر اسلوب‌های بلاغی این است که بهترین زبانی که می‌تواند معارف عقلی و مفاهیم معنوی را برای توده‌ی مردم تبیین کند، زبان تمثیل است. تمثیل در دل‌ها چنان اثری دارد که وصف شیء به تنهایی آن اثر را ندارد؛ پیام‌های اعتقادی و اخلاقی که در ورای تمثیل‌های قرآنی نهفته است آدمی را به سوی زندگی بهتر رهنمون سازد.

## کتابنامه

- قرآن کریم
- آهنی، غلام‌حسین، ۱۳۶۰ش، معانی و بیان، تهران: بنیاد قرآن.
- آلوسی، محمود، ۱۹۶۴م، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، تحقیق: زهری النجار، قاهره: دارالقومیة العربیه.
- ابن الأثیر، ضیاء‌الدین، ۱۹۹۴م، المثل السائر، مصر: دارالنهضة.
- ابن جنی، عثمان، بی‌تا، الخصائص، بیروت: دارالمهدی.
- ابن منظور، جمال‌الدین محمدبن مکرم، ۱۹۹۲م، لسان العرب، بیروت: دارالصادر.
- ابن عقیل، بهاء‌الدین عبدالله، ۱۳۶۸ش، شرح ابن عقیل، تحقیق: محمد محی‌الدین عبدالحمید، تهران: ناصر خسرو.
- ابن رشیق القيروانی، ابوعلی الحسن، ۱۹۷۲م، العمده فی المحاسن الشعر و آدابه و نقده، تحقیق: محمد محی‌الدین عبدالحمید، بیروت: دارالجلب.

- ابن القتیبه، عبدالله بن مسلم، ۱۹۷۳م، تاویل مشکل القرآن، شرح و تحقیق: أحمد صقر، بیروت: دارالتراث.
- التفتازانی، سعدالدین، ۱۴۱۱ق، مختصر المعانی، قم: دارالکفر.
- استرآبادی، رضی الدین محمد بن حسن، ۱۳۳۶ش، شرح کافی فی النحو، تهران: مرتضوی.
- الجاحظ، ابی عثمان عمر بن بحر، ۱۹۹۰م، البیان التبین، بیروت: مدار الجیل.
- الجرجانی، عبدالقاهر، ۱۳۸۴ش، دلائل الإعجاز، ترجمه: سید محمد رادمش، تهران: شاهنامه.
- جرجانی، عبد القاهر، اعجاز القرآن کریم، ترجمه: جلیل تجلیل، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- الدریش، محی الدین، ۱۴۱۵ق، اعراب القرآن و بیانه، سوریه: دارالإرشاد.
- الرماني، ۱۹۴۸ق، ثلاث رسائل فی مجاز القرآن، مصر: دارالمعارف.
- زرکشی، ۱۴۰۸ق، البرهان فی علوم قرآن، بیروت: دارالتراث.
- زغلول سلام، محمد، بی تا، اثر قرآن فی تطور النقد العربی، قاهره: دار المعارف.
- زمخشری، محمود بن عمر بن محمد، ۱۳۸۹ش،
- سکاکی، ابویعقوب، ۱۳۱۷، مفتاح العلوم، قم: کتابخانه ارومیه.
- سید القطب، محمد، ۱۳۵۹، آفرینش هنری در قرآن، ترجمه: محمد مهدی فولادوندی، تهران: بنیاد قرآن.
- سیوطی، عبدالرحمن، ۱۴۰۸ق، الاتقان فی علوم قرآن، بیروت: مکتب العصوریه.
- شهبازی، محمود، ۱۳۹۲ش، کارکردهای زیبایی شناختی ایجاز حذف در قرآن کریم، کاوشی در پژوهش‌های زیبایی شناختی قرآن کریم.
- شوقی، الضیف، ۱۳۸۴ش، تاریخ علوم بلاغت، ترجمه: محدرضا ترکی، تهران: سکت.
- شمیسا، سیروس، ۱۳۷۱، معانی و بیان ۲، تهران: دانشگاه پیام نور.
- شریف رضی، محمد بن حسین، ۱۳۳۰، تلخیص البیان فی مجازات القرآن کریم، ترجمه: محمدباقر سبزواری، تهران.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، ۱۳۶۲، الخصال، تصیح: علی اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- صافی، محمود بن عبدالرحیم، ۱۴۱۸، الجدول فی اعراب القرآن، بیروت: دار مؤسسه ایمان.
- عسگری، ابوالهلال، بی تا، الصناعتین، تحقیق: دکتر مفید، بیروت: دارالمعرفه.
- العلوی، یحیی بن حمزه بن علی بن ابراهیم الیمینی، بی تا، الطراز متضمن للاسرار البلاغه و علوم حقائق الإعجاز، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- فاضلی، محمد، ۱۳۷۶ش، درسه و نقد فی مسائل بلاغیه حامه، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
- فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۰۵ق، التفسیر الکبیر، بیروت: دارالفکر.
- قائمی نیا، علیرضا، ۱۳۹۰ش، معاشناسی شناختی قرآن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سیدقطب، ۱۳۵۹، تصویر فنی نمایش هنری در قرآن، ترجمه: محمدعلی عابدی تهران: انقلاب.
- مؤدب، سید رضا، ۱۳۸۰ش، روش‌های تفسیری قرآن، قم: انتشارات اشراق.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۶۵، مثال‌های زیبایی قرآنی، تهران.
- مرادی، حسن بن قاسم، ۱۹۸۳، الجنی الدانیفی حروف المعانی، تحقیق: فخر الدین قباوه، بیروت: دارالافاق الجدیده.
- مالقی، احمد بن نور، ۱۹۸۳، الجنی الدانی فی حروف المعانی، تحقیق: احمد محمد الخراط، دمشق: دارالعلم.
- هاشمی، احمد، ۱۳۸۰، جواهر البلاغه، ترجمه: حسن عرفان، قم: نشر بلاغت.
- همایی، جلال الدین، ۱۳۷۴، معانی و بیان، تهران: نشر هما.
- نصیریان، یدالله، ۱۳۸۴، علوم بلاغت و اعجاز قرآن، تهران: سمت.

## Bibliography

- Holy Quran
- Ahani, Gholamhossein, 1981, Meanings and Expressions, Tehran: The Foundation of the Qur'an.
- Aloisi, Mahmoud, 1964, Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim al-Wasba al-Muthani, Research: Zuhri al-Najjar, Cairo: Dar al-Qaumiya al-Arabiya.
- Ibn al-Tahir, Zia al-Din, 1994, Al-Muthal al-Sa'er, Egypt: Dar al-Nahda.
- Ibn Jenny, Uthman, Bitā, Al-Khasas, Beirut: Dar al-Mahdi.
- Ibn Ma'ar, Jamal al-Din Muhammad b. Mukarram, 1992, Lesan al-Arab, Beirut: Dar al-Sadr.
- Ibn Aqeel, Baha'uddin Abdullah, 1989-88, Description of Ibn Aqeel, Research: Muhammad Muhyiddin Abd al-Hamid, Tehran: Nasir Khusraw.
- Ibn Rashiq al-Qayrwani, Abu 'Ali al-Hasan, 1972, al-Amda fi al-Muhassan al-Shaar and Etiquette and Naqadeh, Research: Muhammad Muhyiddin Abd al-Hamid, Beirut: Dar al-Jabal.
- Ibn al-Qayba, 'Abd Allah b. Muslim, 1973, Tawil Trouble al-Qur'an, Description and Research: Ahmed Saqr, Beirut: Dar al-Tarath.
- Al-Taftazani, Sad al-Din, 1411/1912, Mukhtad al-Ma'ani, Qom: Dar al-Al-Qafar.
- Esterabadi, Razieddin Mohammad bin Hassan, 1987, Kafi Fi al-Naho, Tehran: Mor-tazavi.
- Al-Jahaz, Abi Usman Omarbon Bahr, 1990, Al-Bayan al-Tabiyan, Beirut: Kadar al-Jil.
- Al-Jarjani, Abd al-Qaher, 2005, Dalal al-Ajaz, translation: Seyed Mohammad Radmanesh, Tehran: Shahnameh.
- Jorjani, Abd al-Qaher, Ajaz al-Qur'an Karim, Translation: Jalil Khashar, Tehran: University of Tehran Press.
- Al-Darvish, Muhyiddin, 1415/1415, Arab al-Qur'an and Bayanah, Syria: Dar al-Ah-rashad.
- Al-Ramani, 1948/1948, th Rasa'il fi Mu'ad al-Qur'an, Egypt: Dar al-Ulamaf.
- Zarkshi, 1408/1408, Al-Barhan fi Qur'anic Sciences, Beirut: Dar al-Tarath.
- Zagal Salam, Muhammad, Bitā, By qur'an fi Taktur al-Naqd al-Arabi, Cairo: Dar al-Ma'raf.
- Zamakhshari, Mahmud bin Omarbon Mohammad, 2010,
- Skaki, Abouyaaqoub, 1938, Muftah al-Ulum, Qom: Orumieh Library.
- Sayyid al-Qatab, Muhammad, 1980, Artistic Creation in the Qur'an, Translation: Mo-hammad Mehdi Fouladvandi, Tehran: Quran Foundation.
- Al-Sivati, Abd al-Rahman, 1408/1888, Al-Ataqan fi Qur'anic Sciences, Beirut: Al-Aswiya School.
- Shahbazi, Mahmud, 2013, Aesthetic functions of elimination in the Holy Quran, exploring the aesthetic researches of the Holy Quran.
- Shoghi, Al-Zayyev, 2005, History of Rhetorical Sciences, Translation: Mohaddreza Turki, Tehran: Skeet.
- Shamisa, Cyrus, 1992, Meanings and Expressions<sup>2</sup>, Tehran: Payame Noor University.

- Sharif Razi, Mohammad Bin Hussein, 1951, Tamis al-Bayan fi Penal Punishment Al-Qur'an Karim, translation: Mohammad Bagher Sabzevari, Tehran.
- Saduq, Muhammad b. Alibon Babawayh, 1983, Al-Khasal, Talih: Aliakbar Ghaffari, Qom: Publications of the Society of Seminary Teachers.
- Safi, Mahmoud bin Abdul Rahim, 1418, Al-Jedul fi Arab al-Qur'an, Beirut: Dar Institute of Faith.
- Asgari, Abolhal, Bita, Al-Sanatin, Research: Dr. Mofid, Beirut: Dar al-Ulafa.
- Al-Alavi, Yahyaban Hamzabon Aliban Ibrahim al-Yamini, Bita, Al-Taraz, the embodiment of Lalasar al-Balagha and The Sciences of Haqiq al-Ajaz, Beirut: Dar al-Kitab al-'Alamiya.
- Fazeli, Mohammad, 1997, Drisseh and Critique of The Rhetorical Issues of Hama, Mashhad: Ferdowsi University Press.
- Fakhr Razi, Muhammad b. Omar, 1405/1405, Al-Tafsir al-Kabir, Beirut: Dar al-Fakhr.
- Ghaeminia, Alireza, 2011, Cognitive Semantics of the Quran, Tehran: Institute of Islamic Culture and Guidance.
- Seyed Qatab, 1980, Technical image of art performance in the Qur'an, translation: Mohammad Ali Abedi Tehran: Revolution.
- Politeness, Sayyid Rida, 2001, Interpretive Methods of the Qur'an, Qom: Eshragh Publications.
- Makarem Shirazi, Naser, 1986, Quranic beauty examples, Tehran.
- Moradi, Hasanbon Qasim, 1983, Al-Juni al-Danifi Al-Ma'ani Letters, Research: Fakhr al-Din Qubawah, Beirut: Dar al-Ifaq al-Jadida.
- Malaghi, Ahmad bin Noor, 1983, Al-Juni al-Dani fi Al-Ma'ani Letters, Research: Ahmad Mohammed al-Kharath, Damascus: Dar al-Alam.
- Hashemi, Ahmad, 2001, Javaher al-Balagha, Translation: Hassan Erfan, Qom: Bolaghat Publications.
- Homa, Jalal al-Din, 1995, Meanings and Expressions, Tehran: Homa Publications.
- Nasirian, Yadollah, 2005, Rhetorical Sciences and Miracles of the Qur'an, Tehran: Position.

## "Stylistics of Surah An-Nisa" "Based on Linguistic, Literary and Intellectual Analysis"

Najmeh Mohayei<sup>1</sup>

Saadullah Homayouni<sup>2</sup>

Yousef Taheri<sup>3</sup>

Nasrin Jafari<sup>4</sup>

### Abstract:

The Qur'an, the word of God and the eternal miracle of the Prophet (PBUH), is a unique word and an enlightening message that has thousands of points in the heart of each verse. And it is unique. Accordingly, the stylistics of the Holy Quran has always been considered by scholars and writers of the contemporary period. Due to this, the present study has studied the surah "Nisa" among the surahs of the Holy Quran by descriptive-analytical method and relying on the knowledge of rhetoric which is closely related to stylistics and the sequential relationship between words, repetition, verbal commonality, contradiction, Individuals, plural, definition, enlightenment, interrogation, submission and delay, permissible, phonology and various morphological, syntactic, rhetorical and intellectual structures in this surah have been studied and analyzed. The findings of this article indicate the fact that all the singular, plural, repetitive, non-verbal and introductory words in this surah have been placed in their special place in accordance with the content of the verse. It can be seen that the repetition of some sounds, letters and words has been effective in increasing the beautiful rhythm of the surah and its melody.

**Keywords:** Surah Nisa, Linguistic level, Literary level, Intellectual level

سال چهارم

شماره اول

پیاپی: ۷

پاییز و زمستان

۱۳۹۹

1) Ph.D. Student in Arabic Language and Literature, Lorestan University, (The Corresponding Author) mahyaii.92@gmail.com

2) Assistant Professor Department of Arabic language and literature, University of Tehran, hoomayooni84@yahoo.com

3) Ph.D. Student in Arabic Language and Literature, Lorestan University, yoosef.taheri@gmail.com

4) Master's student in Arabic language and literature, jafrynaryn72@gmail.com

## سبک‌شناسی سوره‌نساء «بر اساس تحلیل زبانی، ادبی و فکری»

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۰۴)

نجمه محیائی<sup>۱</sup>  
سعیدالله همایونی<sup>۲</sup>  
یوسف طاهری<sup>۳</sup>  
نسرین جعفری<sup>۴</sup>

سال چهارم  
شماره اول  
پایه: ۷  
پاییز و زمستان  
۱۳۹۹

### چکیده

قرآن، کلام خداوند و معجزه‌ی جاودان پیامبر(ص)، سخنی بی‌نظیر و پیامی روشن‌گر است که در دل هر آیه‌ی آن، هزاران نکته نهاده شده است. از ویژگی‌های بارز قرآن کریم، گزینش واژگان، چیدمان عبارات و اسلوب‌های بیانی سوره‌های آن در بافتی منسجم و بی‌نظیر است. بر این اساس سبک‌شناسی قرآن کریم، همواره مورد توجه پژوهشگران و ادیبان دوره‌ی معاصر قرار گرفته است. با توجه به این امر، پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر دانش بلاغت که با سبک‌شناسی ارتباطی تنگاتنگ دارد، به بررسی سوره‌ی «نساء» از میان سوره‌های قرآن کریم پرداخته است و رابطه‌ی تبادلی بین واژگان، تکرار، مشترک لفظی، تضاد، افراد، جمع، تعریف، تنکیر، استفهام، تقدیم و تأخیر، مجاز، آواشناسی و ساختارهای صرفی، نحوی، بلاغی و فکری مختلف در این سوره را مورد بررسی و تحلیل قرار داده است. یافته‌های این جستار بیانگر این حقیقت است که تمامی کلمات مفرد، جمع، مکرر، نکره و معرفه در این سوره، متناسب با محتوای آیه در جایگاه ویژه‌ی خود قرار گرفته‌اند، در سطح صوتی و آوایی نیز یک نوع هماهنگی و توازن در موسیقی و ایقاع سوره به چشم می‌خورد، به‌گونه‌ای که تکرار بعضی صوت‌ها، حروف و کلمات در افزایش ایقاع زیبای سوره و آهنگین بودن آن مؤثر واقع شده است.

**واژگان کلیدی:** سوره نساء، سطح زبانی، سطح ادبی، سطح فکری.

۱) دانشجوی دکتری، زبان و ادبیات عرب، دانشگاه لرستان، ایران (نویسنده مسئول) mahyiai.92@gmail.com  
۲) استادیار گروه زبان و ادبیات عرب دانشگاه تهران، تهران، ایران hoomayooni84@yahoo.com  
۳) دانشجوی دکتری، زبان و ادبیات عرب دانشگاه لرستان، ایران yoosef.taheri@gmail.com  
۴) دانشجوی کارشناسی ارشد، زبان و ادبیات عرب دانشگاه لرستان، ایران jafrynaryn72@gmail.com

## ۱. مقدمه

واژه‌ی سبک مصدر ثلاثی مجرد عربی و در لغت به معنی گذاختن، ریختن و قالب‌گیری کردن زر و نقره است، از گذشته تاکنون تعاریف زیادی برای این واژه بیان کرده‌اند، کهن‌ترین اشارات را می‌توان در آثار نویسندگان یونان باستان (افلاطون و ارسطو) یافت، به‌طور خلاصه می‌توان سبک را شیوه‌ی خاصی دانست که گوینده برای بیان مفاهیم خود به‌کار می‌بندد. (میرصادقی، ۱۳۷۶: ۴۷)

سبک و سبک‌شناسی در دهه‌های اخیر جایگاه ویژه‌ای را در میان پژوهش‌های زبان‌شناسی به خود اختصاص داده و مورد توجه بسیاری از پژوهشگران و ادیبان قرار گرفته است؛ لذا بسیاری معتقدند ظهور سبک‌شناسی جدید به اوایل قرن بیستم باز می‌گردد.

قرآن کریم به عنوان منبع هدایت بشریت دارای سبکی بی‌بدیل است و هیچ سخنی را یارای برابری و هم‌آوردی با آن نیست؛ گزینش واژگان، چیدمان عبارات و تعبیر این کتاب آسمانی آنچنان زیبا و شگفت‌انگیز است که مافوق بشری بودن آن را به اثبات می‌رساند؛ لذا این کتاب مقدس به‌عنوان نمونه‌ی والای سخن فصیح و بلیغ از دیرباز در کانون توجه تحلیلگران، پژوهشگران و زبان‌شناسان قرار گرفته و پژوهش‌های بسیاری در زمینه‌ی قرآن کریم به رشته‌ی تحریر درآمده است؛ اما به دلیل جدید بودن حیطه‌ی سبک‌شناسی مطالعات بسیار اندکی در زمینه سبک‌شناسی سوره‌های قرآن کریم به چشم می‌خورد. در مطالعاتی که صورت گرفته نیز به قدر کفایت به جزئیات پرداخته نشده است؛ از همین دیدگاه پژوهش حاضر تلاش کرده است تا از منظر سبک‌شناسی به بررسی زیبایی‌های ادبی سوره‌ی «نساء» در قرآن کریم بپردازد و گامی کوچک در جهت شناخت بهتر مضامین این کتاب مقدس بردارد.

شایان ذکر است که دانش سبک‌شناسی متمرکز بر علم زبان‌شناسی است و ارتباط عمیقی با دانش بلاغت قدیم دارد. پژوهشگران دانش بلاغت با دنباله‌روی از دانشمندان علم متن با وجود تفاوت‌های که بین این دو دانش به چشم می‌خورد، بر زمینه‌های مشترک بین آن‌ها صحنه می‌گذارند، مؤید این سخن وجود مشترک لفظی، تکرار، افراد، جمع، تعریف، تنکیر، استفهام، دلالت صوتی، روابط مترادفی بین کلمات و... است. (خاقانی، ۱۳۸۹: ۹۴)

سبک‌شناسی بر سه سطح استوار است: سطح زبانی، سطح ادبی و سطح فکری. ویژگی اصلی سبک‌شناسی سوره‌ی نساء متشکل از سطوح مختلف یک ساختار ادبی است که عبارتند از: نحوه چینش و گزینش واژگان، عناصر موسیقایی و سطح هم‌نشینی کلمات و تصویرگری‌های ادبی و هنری جهت انتقال معانی و مفاهیم که میان این سطوح هماهنگی و انسجام عمیقی وجود دارد. این پژوهش با تکیه بر علم سبک‌شناسی و بلاغت برآنست تا سوره‌ی نساء را در سه سطح زبانی، ادبی و فکری مورد بررسی و تحلیل قرار دهد و روابط

عمیق بین واژگان، مترادفات، مشترک لفظی، افراد، جمع، تضاد، شبه تضاد، تکرار، موسیقی و... در سوره‌ی مبارکه «نساء» را بررسی کند. در این زمینه پژوهنده ابتدا مختصری به معرفی دانش سبک‌شناسی و سطوح آن پرداخته و سپس هریک از موارد مذکور را مورد بررسی و تحلیل قرار داده است.

## ۲. پیشینه‌ی تحقیق

در زمینه‌ی سبک‌شناسی سوره‌های قرآن کریم تا به حال پژوهش‌های زیادی صورت گرفته است که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود. از جمله: «سبک‌شناسی سوره مریم و سوره الرحمن» از محمد خاقانی اصفهانی، «سبک‌شناسی سوره تکویر» از علی نظری، «سبک‌شناسی سوره ص» از نصراله شاملی، «سبک‌شناسی سوره کهف» از مروان محمد سعید عبدالرحمن، «سبک‌شناسی سوره نحل» از أسامه عبدالملک ابراهیم عثمان؛ بنابراین با توجه به اطلاعات نگارندگان تاکنون در حوزه سبک‌شناسی سوره‌ی «نساء» پژوهش‌های جامعی صورت نگرفته است، تنها مقاله‌ی دکتر بهمن هادیلو با عنوان «سبک‌شناسی محسنات معنوی سوره‌ی نساء» با بررسی محسنات معنوی به در حقیقت فقط به بررسی سطح ادبی این سوره پرداخته است، لذا این جستار برآنست تا سوره‌ی نساء را به صورت جامع و در سه سطح زبانی، ادبی و فکری مورد بررسی و تحلیل قرار دهد، شاید که از این رهگذر بتوان به شأن‌الای قرآن کریم و اعجاز و زیبایی‌های سخن خداوند بیشتر پی برد.

## ۳. سبک و سبک‌شناسی (stylus)

واژه‌ی سبک که از آن به «اسلوب» نیز یاد می‌شود، مصدر ثلاثی مجرد عربی است و به معنی گذاختن ریختن قالب‌گیری کردن زر نقره و سبیکه<sup>۱</sup> است. (نصراصفهانی، ۱۳۸۸: ۱۸۶) از گذشته تا کنون تعاریف زیادی درباره این واژه آورده‌اند. در لسان‌العرب در تعریف این واژه چنین آمده است: «راه طولانی یا صف درختان خرما، هر راه ممتد «اسلوب» است. گفته می‌شود «أتم فی اسلوب سوء» یعنی شما راه و مذهب بدی دارید. (ابن منظور، ۱۹۸۸: ۳۱۹/۶)

در تاج العروس سبک به معنی هنر است، همچنین گفته شده که سبک گردن شیر است از آن جهت که خم نمی‌شود، و مجازاً به معنای کشیدگی بینی گرفته شده در شخصی که متکبر باشد و اطراف را نبیند. (الزبیدی، ۱۹۶۷ق، ج ۳/ذیل کلمه سلب) بسیاری معتقدند که پیشینه سبک‌شناسی را باید در یونان و روم جستجو کرد. افلاطون سبک را کیفیت و امتیازی تعریف می‌کند که گوینده‌ای به لحاظ برخورداری از الگوی مناسب و شایسته کلام از آن بهره‌مند است و گوینده‌ای دیگر به دلیل فقدان این الگوی مناسب، از آن بی‌بهره است؛ اما ارسطو سبک را خاصیت ذاتی کلام می‌داند و معتقد است هر اثری دارای سبک است، حال

(۱) پاره‌ی زر و نقره‌ی گذاخته و قالب‌گیری شده را سبیکه می‌نامند.

این سبک ممکن است پست، متوسط یا عالی باشد. سبک خصوصیتی اکتسابی است اما به درجات مختلف تقسیم‌بندی می‌شود. (امین پور، ۱۳۸۴: ۸۲)

در کشور ایران نخستین بار ملک‌الشعرای بهار در کتابی با عنوان «سبک‌شناسی» به بررسی سبک ادب فارسی پرداخته است. وی در تعریف سبک چنین می‌گوید: «سبک در اصطلاح ادبیات عبارت از روش خاص ادراک و بیان افکار به وسیله‌ی ترکیب کلمات و انتخاب الفاظ و طرز تعبیر است.» (شمیسا، ۱۳۸۴: ۱۵)

امروزه دانش سبک‌شناسی با شاخه‌های دیگر علوم از جمله زبان‌شناسی، معناشناسی، آواشناسی، نشانه‌شناسی، بلاغت، صرف و نحو و... آمیخته شده است، چنانچه پدر سبک‌شناسی جدید شارل بارلی<sup>۱</sup> سبک را نوعی برافزوده‌های احساسی به واحد فکری و مطالعه‌ی عناصر مؤثر در زبان می‌داند. (همان: ۱۷) بنابراین سبک یک اثر مجموعه‌ی ویژگی‌ها و عناصری است که آن اثر هنری را از دیگر آثار متمایز می‌سازد و از نظر میزان کاربرد نیز بسامد بیشتری دارد؛ بنابراین بین سبک‌شناسی و زبان‌شناسی رابطه وجود دارد. «سبک‌شناسی بیانگر زیبایی‌گرایی زبان‌شناسی است؛ زیرا ویژگی‌های شیوه‌ی بیان را که گفتمان عادی از آن کمک می‌گیرد، مورد پژوهش قرار می‌دهد.» (خاقانی، ۱۳۸۹: ۹۵) از طرف دیگر ارتباط تنگاتنگی بین دانش سبک‌شناسی و دانش بلاغت وجود دارد و سبک‌شناسی در بسیاری از موارد از مبانی بلاغی و نقدی کمک می‌گیرد؛ بنابراین عده‌ای در تعریف سبک گفته‌اند: «سبک‌شناسی عبارت است از روش نویسنده در بیان دیدگاه‌هایش و روشن نمودن شخصیت ادبیش در مقایسه با دیگران از جهت گزینش واژگان، ساخت عبارات و تشبیهات بلاغی.» (عزام، ۱۹۸۹: ۱۰)

شایان ذکر است که ساده‌ترین روش سبک‌شناسی متن تحلیل آن از طریق سه دیدگاه زبانی، ادبی و فکری است تا با تجزیه‌ی متن به اجزای کوچکتر آن و رابطه‌ی آن‌ها با یکدیگر یه ساختار متن دست یافت، بنابراین این پژوهش نیز سطوح مختلف سبکی سوره‌ی نساء را در این سه سطح مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهد.

#### ۴. نگاهی اجمالی به سوره‌ی نساء و مفاهیم آن

سوره نساء چهارمین سوره از قرآن کریم است و از نظر ترتیب نزول بعد از سوره‌ی «ممتحنه» قرار دارد، تمامی آیات این سوره جز آیه‌ی ۸۵ آن (طبق نقل بعضی از مفسران) در مدینه نازل شده است. این سوره دارای ۷۷۱ آیه و از نظر تعداد کلمات و حروف، طولانی‌ترین سوره‌ی قرآن بعد از سوره‌ی بقره به شمار می‌آید. نظر به اینکه بحث‌های فراوانی در مورد احکام و حقوق زنان در آن طرح شده، به سوره‌ی نساء، نام‌گذاری شده است. (شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۴۱-۲۴۳). مهمترین محتویات این سوره عبارتند از: دعوت به

1) Sharl barli

ایمان و عدالت و قطع رابطه‌ی دوستانه با دشمنان سرسخت، حمایت از کسانی که نیازمند به کمک هستند، مانند یتیمان و دستوره‌های لازم برای نگهداری و مراقبت از حقوق آنان، قوانین مربوط به ازدواج و برنامه‌های برای حفظ عفت عمومی، قوانین کلی برای حفظ اموال عمومی و... (همان: ۲۴۳) این مضامین به ظاهر مختلف چنان به هم پیوسته‌اند که گویی تمامی آیات سوره یکجا و یا در دو نوبت پیاپی نازل شده‌اند.

حال پس از آشنایی اجمالی با سوره‌ی «نساء»، سه سطح زبانی، ادبی و فکری در این سوره از منظر سبک‌شناسی مورد تطبیق قرار می‌گیرد.

## ۵. بررسی سبکی سوره‌ی «نساء»

### ۵.۱. سطح زبانی

سطح زبانی عبارت است از جایگاهی که واژه در جمله به‌دست می‌آورد و در آن جایگاه توجیه معنایی پیدا می‌کند و گاهی آن واژه در ساختار دیگری قرار می‌گیرد و معنای دیگری می‌پذیرد، پس ساختار لغوی همان نظم کلام است؛ زیرا کلمه در آن ساختار رابطه‌های نیرومندی با کلمه‌های پس و پیش خود پیدا می‌کند و شامل همه‌ی واژگانی می‌گردد که با آن واژه همراه هستند و معنای آن را توضیح می‌دهند. خواه آن واژگان از آن کلمه جلوتر آمده باشند یا پس از آن قرار گرفته باشند، یا از هر دو طرف آن واژه را دربر گرفته باشند. (حامد الصالح، ۱۳۹۰: ۱۱۹)

در این میان مهم‌ترین ویژگی‌های روش سبک‌شناسی کشف روابط زبانی در متن و کشف پدیده‌های خاصی است که ویژگی‌های بارز متن را به وجود آورده است. از این روست که باید پذیرفت هر شیوه‌ی نگارشی به نحوی در جامعه‌ی زبانی جلوه‌گر خواهد شد. کسی که جهان را تیره و تار می‌بیند با زبانی آن را وصف می‌کند که رنگ بدبینی، غبار و اندوه دارد. (نظری، ۱۳۹۱: ۱۴) سطح زبانی مقوله‌ی گسترده‌ای است؛ از این رو به دو بخش آوایی و صرفی - نحوی تقسیم شده است.

### ۵.۱.۱. سطح آوایی

صوت مظهر انفعالات درونی است و انفعال درونی است که به تنوع و صوت. مد. غنه. لین. و... منجر می‌شود. (همان: ۱۵) دلالت صوتی نشانه، احساسات و انفعالات درونی هر نویسنده یا شاعر است که سبب گزینش آن لفظ می‌شود و کلمه را توسط نویسنده یا شاعر مشخص می‌سازد، بر همگان واضح و مبرهن است که صوت، جلوه‌گاه احساسات درونی است و این انفعال طبیعتاً سبب تنوع صوت و صدا می‌شود، گاهی به صورت مد، گاه به صورت غنه و گاهی نرم و گاه شدید است. (خاقانی، ۱۳۸۹: ۱۰۱) سطح آوایی گام اول برای مطالعه سطح‌های دیگر است، و آهنگ حتی پیش از هرگونه مطالعه تفصیلی نثر وجود دارد.

با توجه به اینکه روح آدمی لطیف و طالب لطافت و زیبایی است؛ خداوند متعال که خود مظهر لطف و جمال است، کلمات قرآن را به گونه‌ای لطیف و هم‌نوا با روح انسان آفریده است. سبک خاص قرآن سبب پیدایش آهنگ‌هایی گردیده که از لحاظ فن موسیقی و آواشناسی در تاریخ فرهنگ و هنر عربی بی‌سابقه است. در قرآن کریم روشی به کار گرفته شده که هنگامی که قرآن خوانده می‌شود به بهترین وجه ممکن بر مخاطب اثر می‌گذارد. تأثیر موسیقی قرآن تا بدانجاست که هرکس آن را بشنود، حتی اگر با زبان عربی، آشنایی نداشته باشد و معانی آن را درک نکند، حالت رقت و لطافت خاصی به او دست می‌دهد و در روح او موجی از شگفتی و خضوع پدید می‌آید، این حالات تنها به محض استماع آیات الهی ایجاد می‌گردد و تأثیر ژرف آن، گاه تا پایان عمر باقی می‌ماند.

سوره‌ی نساء نیز از این امر مستثنی نیست؛ در موسیقی و ایقاع این سوره یک نوع هماهنگی و توازن وجود دارد. تکرار بعضی صوت‌ها و کلمات در افزایش ایقاع و اثرگذاری سوره و آهنگین کردن آن مؤثر است و بین این اصوات و جو آیه و مفاهیمی که این آیه درصدد بیان آن است رابطه‌ی تنگاتنگی وجود دارد. همچنین موسیقی در ترکیب بعضی جمله‌ها چنان مؤثر واقع شده که جایگزینی یک کلمه با کلمه‌ی دیگر باعث از بین رفتن موسیقی کلام می‌شود. در آیه‌ی ۲۲ ﴿إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (نساء/۲۲) «زیرا این کاری است زشت و مبعوض (خدا) و بد راه و رسمی است.» الفاظ از نظر دلالت بر مقصود و حسن آهنگ به بهترین شکل ممکن قرار گرفته‌اند، به گونه‌ای که اگر در این آیه، کوچک‌ترین جابه‌جایی در واژگان ایجاد شود، آهنگ و موسیقی ناشی از چینش کلمات، از بین خواهد رفت.

شایان ذکر است که در موسیقی آیات قرآن کریم و چینش الفاظ آن، رازهای فراوانی نهفته است و پی بردن به این رازها سرّ معجزه بودن این کتاب آسمانی و وحیانی را بیش از پیش معلوم می‌گرداند. برای مثال در قرآن کریم هرگاه جهنم و عذاب دردناک آن، توصیف می‌شوند، واژه‌ها، آهنگی خشن و تکان‌دهنده دارند، هرگاه بهشت و نعمت‌های آن توصیف می‌شوند، واژگان آهنگی بسیار لطیف و دل‌انگیز دارند و آنگاه که از موضوعی جدی مانند معاد و قیامت سخن به میان می‌آید، ضرب‌آهنگ و موسیقی واژگان بسیار تند و محکم می‌شود. (سید قطب، بی‌تا: ۶۷-۷۷) می‌کوشیم مقصود نویسندگان در مثال‌های زیر روشن شود:

﴿دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَ مَغْفِرَةً وَ رَحْمَةً وَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (نساء/۹۶) «درجاتی از جانب خدا و آمرزش و رحمتی که او آمرزنده و مهربان است.» توالی سکون و مدّ و تنوین در این آیه، فضایی بسیار عاطفی و محبت‌آمیز ایجاد کرده، فضایی که با محتوای آیه که همان بخشش و رحمت است، همخوانی بسیاری دارد.

﴿سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ (نساء/۵۷) «به زودی در

بهشتی درآوریم که نهرها از زیر درختانش جاری است». در این آیه نیز موسیقی ناشی از چینش واژگان آهنگی لطیف و دل‌انگیزی را پدید آورده‌اند که با محتوای آیه که در وصف لطافت‌های بهشت آمده است، هماهنگی بسیاری دارد، لفظ «تجری» نیز در این آیه به همراه حرف مد (ی) آمده است؛ چراکه صوت مد در این کلمه با معنای کلمه (جاری بودن) هماهنگی کامل دارد، لفظ «خالدین» نیز به همراه حرف مد (ا، ی) آمده است؛ چراکه موسیقی و کشش حروف مد، استمرار و جاودانگی را که با مفهوم کلمه هماهنگی کامل دارد، در ذهن مجسم می‌سازد.

﴿وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لِيُبْتَئِنَ﴾ (نساء/۷۲) «و همانا گروهی از شما (در کار جنگ) کندی و درنگ می‌کنند». تشدید حرف «ط» در این آیه به همراه صفت شدت در این حرف و آمدن نون مشدد در آخر این واژه ضرب‌آهنگی بسیار کند و بطیء به این واژه بخشیده است که با معنای آن یعنی «کندی» کاملاً همخوانی دارد.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعْنَا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ (نساء/۴۷) «ای کسانی که به شما کتاب آسمانی داده شد، به قرآنی که فرستادیم که مصدق تورات و انجیل شماست ایمان آورید پیش از آنکه بر چهره‌هایی (از اثر ضلالت) خط خذلان کشیم و آنها را واژگون کنیم یا مانند اصحاب سبت بر آنها لعنت و عذاب فرستیم، و (بترسید که) قضای خدا واقع شدنی است». خداوند در این آیه از ضمیر مفرد استفاده نکرده است و در واژگان «نزلنا، نطمس، نردها، نلعنهم، لعنا» ضمیر جمع برای متکلم آمده؛ زیرا صوت ضمیر جمع، هشدار و انذار را در مخاطب بیشتر می‌کند و بر زیبایی موسیقی آیه می‌افزاید.

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ﴾ (نساء/۳۲) «حرام شد بر شما (ازدواج با) مادران و دختران و خواهران و عمه‌ها و خاله‌ها و دختران برادر و دختران خواهر» در این آیه نیز فیضان موسیقی «الف» و حرکات فتحه و ضمه در کلمات «أمهاتکم، بناتکم، اخواتکم، عماتکم و خالاتکم» منجر به پیدایش موسیقی دلنشینی شده است. ﴿أُولَئِكَ مَاوَأَهُمْ جَهَنَّمُ وَلَا يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصًا﴾ (نساء/۱۲۱) «ایشان را منزلگاه جهنم است و از آن مفرّ و گریزگاهی نخواهند یافت». در این آیه تکرار حروف «همزه» و «ج» که دارای صفت نبراً هستند و به سختی تلفظ می‌شوند، به همراه «مد» موجود در بعضی واژگان، با مضمون آیه یعنی عذاب مستمر پيروان شیطان هماهنگی کامل دارد؛ به گونه‌ای که چنانچه حرفی از این عبارت حذف شود، آن هدف اصلی که مورد توجه گوینده است، از بین خواهد رفت.

مضاف بر اینکه در قرآن کریم هر صوتی ویژگی مخصوص خود را دارد که به وسیله‌ی

(۱) ادا شدن حرف با شدت، سنگینی و بلندی را نبر می‌گویند.

آن شناخته می‌شود. شناخت صفات و مخارج حروف ما را در تبیین و تحلیل معنا یاری می‌رساند. از جمله این صفات: جهر، همس، شدت، رخوت، تفخیم، ترفیق و... هستند که هر کدام از این صفات بر معنای خاصی دلالت دارد در ذیل با ذکر نمونه‌هایی از آیات سوره‌ی نساء برخی از این اصوات را مورد بررسی تحلیل قرار می‌دهیم.

#### ۵.۱.۱.۱. جهر

صفت جهر صوتی است که در اثر ارتعاش تارهای صوتی در هنگام تلفظ برخی از حروف به وجود می‌آید. این حروف عبارتند از: «ق، ا، ر، ز، ع، غ، ض، ی، ذ، ط، ل، ب، ج، د، م، ن، و» که به حروف مجهوره نیز معروف‌اند و به هنگام تلفظ این حروف، تارهای صوتی بسیار به هم نزدیک و مرتعش می‌گردند. (بیگلری، بی تا: ۱۶۸) ضد صفت جهر، صفت همس است و در لغت به معنای مخفی کردن و در اصطلاح تلاوت قرآن، به معنای صدای آهسته حرف در نتیجه عدم ارتعاش تارهای صوتی است. صفت جهر دارای معانی متعددی است از جمله:

#### الف) وعده و وعید

از مهمترین ویژگی صفت جهر وعده و وعید است. (عبدالرحمن، ۲۰۰۶: ۹) اگر به آیات سوره‌ی نساء بنگریم خواهیم دید که در قسمت‌هایی که هدف خداوند وعده و وعید است از این حروف بیشتر استفاده شده است. برای مثال در آیه‌ی ۱۴ سوره‌ی نساء ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ (نساء/۱۴) «و هر که نافرمانی خدا و رسول او کند و تجاوز از حدود و احکام الهی نماید او را به آتش درافکند که همیشه در آن (معدّب) است و همواره در عذاب خواری خواهد بود» یازده حرف «و، م، ی، ع، ا، ل، ر، ن، ذ، ب» که سی و پنج بار در عبارت ذکر شده‌اند صفت جهر و حروف (ه، س) دارای صفت همس را هستند. هنگام خواندن این آیه تذکری که خداوند به عصیان‌گران و متجاوزان داده است، آشکار و آتش دوزخ، برای عذاب و شکنجه آنان افروخته می‌شود. به این ترتیب صفات حروف معانی خود را به طور کامل انتقال می‌دهند و حروف مجهور تذکر داده شده را در برابر ذهن تداعی می‌کند.

#### ب) آشکار بودن

از دیگر ویژگی‌های صفت جهر آشکار بودن است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۵۰/۲) همانند این آیه که خداوند می‌فرماید: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ (نساء/۲۶) «خدا می‌خواهد (راه سعادت را) برای شما بیان کند و شما را به آداب (ستوده) آنان که پیش از شما بودند رهبر گردد.» در این آیه یازده حرف (ی، ر، د، ا، ل، ب، ن، م، و، ق، ب) مجهور و سه حرف (س، ه، ک) مهموس هستند و همانگونه که ملاحظه می‌کنید در این آیه

غلبه‌ی حروف مجهور بر حروف مهموس با آشکار کردن راه و رسم پیشینیان برای بندگان خدا کاملاً هماهنگی دارد.

### ۵. ۱. ۱. ۲. تفخیم

یکی دیگر از صفات حروف صفت تفخیم است که به معنای قوت و غلظت است و این صوت در مقابل صوت ترفیق است. (آنیس، بی تا: ۵۷) حروف تفخیم عبارتند از: (ض، ط، ظ، غ، ق، خ) در آیه ۳۴ سوره نساء ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (نساء/۳۴) «مردان را بر زنان تسلط و حق نگهبانی است به واسطه آن برتری که خدا برای بعضی بر بعضی مقرر داشته است.» حرف «ق» در کلمه «قوامون» و حرف «ض» در «فَضَّلَ» جزو حروف تفخیم هستند و در انتقال معنای مورد نظر، نقش مؤثری را ایفا می‌کنند. این اصوات مفخم به برتری مردان بر زنان در برخی ویژگی‌ها دلالت دارد و با معنای آیه که از حامی بودن مردها سخن می‌گوید، همخوانی کامل دارد. به صوت «خ» در کلمه‌ی «إِخْتِلَافًا» در آیه‌ی رو به‌رو دقت کنید: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (نساء/۸۲) «آیا در قرآن از روی فکر و تأمل نمی‌نگرند؟ و اگر از جانب غیر خدا بود در آن اختلافی بسیار می‌یافتند.» این صوت بر شدت اختلاف در غیر کلام خداوند تأکید می‌کند و می‌فرماید که قرآن کریم در صورتی که کلام غیر خداوند بود در آن اختلاف بسیاری وجود داشت و یا حرق «ق» در کلمه‌ی «مقیتا» در این آیه ﴿كَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتِبًا﴾ (نساء/۸۵) «و خدا بر همه چیز (از نیک و بد اعمال خلق) مراقبی تواناست.» بر شدت و قوت توانایی خداوند بر همه چیز دلالت دارد و استفاده از حرف تفخیم در انتقال معنا و مفهوم متن آیه همخوانی کامل دارد.

### ۵. ۱. ۱. ۳. فاصله‌ی آیات

منظور از فواصل قرآنی کلمات پایانی هر آیه است که در شعر به آن قافیه و در نثر به آن سجع گفته می‌شود. البته این تناسب میان فواصل در همه جای قرآن جلوه‌ی واحدی ندارد؛ بلکه با توجه به طول آیه و میزان به‌کارگیری تناسب، این آرایه نمودهای متفاوتی پیدا می‌کند و در سوره‌های طولانی، این هماهنگی فواصل به دلیل ساختار تفصیل‌مند، آیه‌های آن‌ها چهره نهان‌تری به خود می‌گیرد، گرچه در این سوره‌ها نیز گاه در حد اعجاز‌آمیزی این تناسب رعایت شده است برای مثال سوره نساء با دارا بودن ۱۷۶ آیه، جزء سوره‌های طولانی قرآن کریم است؛ آیات آن بلند و موضوعات اخلاقی، اجتماعی و تشریحی در آن مطرح شده است، اما مقطع‌های آیات این سوره به جز چند مورد، همگی به الف تنوینی ختم شده است. گاه میان فاصله آیه با بخش آغازین آن همسانی وجود دارد. به این معنی که از دو واژه‌ای که در لفظ و معنی یا تنها در لفظ شبیه به هم هستند، یکی در ابتدا و دیگری در انتهای آیه

آورده شده است. این بحث در بلاغت «ردّ العجز علی الصدر» نامیده می‌شود و به عنوان یکی از اقسام چهارگانه‌ی سازگاری فواصل آیات، با ابتدای آن، «تصدیر» نیز نامیده می‌شود و بیانگر نوعی رابطه میان صدر و ذیل آیات است. اکنون به به این آیه بنگرید: ﴿لَٰكِنَ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ و الملائكة يشهدون و كفى بالله شهيداً﴾ (نساء/۱۶۶) «اگر اینان به نبوت تو گواهی نمی‌دهند) لیکن خدا به آنچه بر تو فرستاده گواهی دهد، که آن را به علم خود فرستاده و فرشتگان نیز گواهی دهند، و گواهی خدا کفایت است.» در این آیه تناسب واژه‌ی پایانی (شهیدا) با واژه‌ی صدر (یشهد)، به تجانس در اشتقاق است و واژه‌ی نخست در اثنای آیه قرار دارد.

### ۵. ۱. ۲. سطح صرفی و نحوی

سبک‌شناسی برای سطح صرفی و نحوی اهمیّت بسیاری قائل است؛ چرا که بررسی این سطح کمک می‌کند تا سبک یک متن از متن دیگر بازشناخته شود. (فهمی حجازی، ۱۳۷۹: ۶۳) در این سطح جمله‌ها و برخی پدیده‌های سبک‌ساز همچون: مشتقات، کاربرد مصادر، حروف، مفرد و جمع بودن کلمات، به کار بردن استفهام و امثال آن و نیز دلالت بلاغی واژگان بررسی خواهند شد.

### ۵. ۱. ۲. ۱. اسم مشتق

اسم مشتق اسمی است که از اصل فعل گرفته شده باشد، مشتقات در زبان عربی عبارتند از «اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبیه، اسم مبالغه، افعال تفضیل و اسم زمان و مکان». کاربرد هر یک از این مشتقات در ساختار جملات عربی با اغراض و انگیزه‌های گوناگونی صورت می‌گیرد. در آیات قرآن کریم نیز به انگیزه‌های گوناگون از این مشتقات استفاده شده است. آنجا که آمده است: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَعْتَدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مِنلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَ الْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعاً﴾ (نساء/۱۴۰) «و محققاً خداوند در کتاب خود این حکم را بر شما فرستاد که چون آیات خدا را شنیدید که بدان کافر شوند و استهزا کنند پس با آن گروه (منافق) مجالست مکنید تا در حدیثی دیگر داخل شوند، که (اگر با آنان هم‌نشین شوید) آن گاه شما هم مانند آنان هستید. و خدا منافقان را با کافران در جهنم جمع خواهد کرد». در این آیه به جای استفاده از فعل «یجمع» از اسم فاعل «جامع» استفاده شده است تا معنای ثبوت و دوام را برساند؛ چراکه اسم فاعل مفید معنای ثبوت و دوام است. (عکاشه، ۲۰۰۵: ۷۳) یعنی خداوند برای همیشه منافقان و کافران را در جهنم جمع می‌کند.

در آیه‌ای دیگر از این سوره نیز واژه‌ی «خادع» به صورت اسم فاعل آمده است تا دلالت بر ثبوت و دوام را برساند. آنجا که خداوند می‌فرماید: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَ هُوَ

**خَادِعُهُمْ** (نساء/۱۴۲) «همانا منافقان با خدا مکر و حيله می کنند و خدا نیز با آنان مکر می کند.» خداوند در انتهای آیه به جای استفاده از فعل، از اسم (اسم فاعل) استفاده نموده است تا بیان کند که منافقان به صورت مستمر نیرنگ می زنند (تجدد)؛ اما خداوند نیرنگ آنها را به صورت پیوسته، ثابت و پایدار به آنان باز می گرداند. «واژه ی "یخادعون" در این عبارت مسند فعلی است و تازه به تازه شدن و به وجود آمدن یکبار پس از بار دیگر را می رساند و بدون ذکر قرینه مقید به زمان است؛ یعنی بر زمان حال یا استقبال دلالت دارد، اما "خادعهم" اسم است و بر ثبوت و وجود پیوسته دلالت دارد و به زمان ویژه ای نظر ندارد» (عرفان، ۱۳۸۷: ۲۶۶/۱)

در آیه ای دیگر می خوانیم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ﴾ (نساء/۱۳۵) «ای اهل ایمان، نگهدار عدالت باشید و برای خدا گواهی دهید.» در این آیه از صفت مشبیه «قوام» برای بیان تکرار و مبالغه استفاده شده است؛ چراکه صفت مشبیه مفید تکرار، تقویت، ثبوت و مبالغه در حکم است. (عکاشه، ۲۰۰۵: ۸۵) پس خداوند در این آیه می خواهد در دعوت مؤمنان به قیام مبالغه کند و قیام را امری مهم جلوه دهد. در ادامه این بحث شایان ذکر است که ذکر الفاظی چون: حکیم، حلیم، عظیم، علیم و... در این سوره در قالب اوزان مشتق نیز برای بیان ثبوت و شدت این اوصاف در خداوند تبارک و تعالی بوده است.

#### ۵. ۱. ۲. کاربرد مصادر

مصدر عبارت است از اسمی که بر حالت یا کاری بدون زمان دلالت کند. مصادر در زبان عربی قیاسی و سماعی و دارای سیاق و اوزان متنوعی هستند، مصادر در بسیاری از مواقع مفید ثبوت، قطعیت و دوام حکم اند. (عکاشه، ۲۰۰۵: ۷۲) خداوند تبارک و تعالی در قرآن کریم گاه به غرض های گوناگون به جای کاربرد فعل از مصدر استفاده نموده است. در بخشی از این سوره آمده است: ﴿وَالْوَالِدِينَ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَ الْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ (نساء/۳۶) «و نسبت به پدر و مادر و خویشان و یتیمان و فقیران و همسایه دور و نزدیک و دوستان موافق و رهگذران و بندگان که زیر دست تصرف شمایند نیکی کنید.» برای ثبوت امر و تأکید بر اهمیت نیکی بر والدین به جای فعل امر «أحسن» مصدر «إحسان» به کار رفته است.

#### ۵. ۱. ۳. کاربرد حروف

حرف کلمه ای است که دارای معنای مستقلی نیست و مدلول و معنی آن جز با اضافه شدنش به اسم یا فعل تمام نمی شود. حروف در زبان عربی انواع گوناگونی دارند، هر چند حروف به تنهایی معنایی مستقلی ندارند، اما با اضافه شدنشان به کلمات معنایی جدید و متنوعی را پدید می آورند. به این آیه توجه نمایید: ﴿النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ

و تَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوُلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ ﴿نساء/۱۲۷﴾  
 «هم در حق زنان و دختران یتیمی که مهر و حقوق لازمه آنها را ادا نکرده و مایل به نکاح آنان هستید و هم در حق فرزندان ناتوان فتوا خواهد داد، و نیز (دستور می دهد که) درباره یتیمان عدالت پیشه گیرید.» فعل «ترغبون» در این آیه بدون حرف اضافه‌ی مخصوص خود آمده است، «ترغبون» به همراه حرف اضافه «فی» به معنای تمایل داشتن به امری و با حرف اضافه‌ی «عن»، «ترغبون + عن» به معنای بیزاری جستن و روی گرداندن از چیزی به کار می رود. خداوند در این آیه برای افزایش بار معنایی فعل «ترغبون»، حرف جر مخصوص آن را حذف کرده است؛ خداوند در این آیه درباره‌ی حقوق دختران یتیمی سخن گفته که دیگران نه تمایلی به ازدواج با آنها داشتند و نه از آنان روی بر می گرداندند تا آنان بتوانند با دیگران ازدواج کنند. بنابراین، با تأمل در کلمه‌ی «ترغبون» به وضوح می توان به اهمیت حروف در زبان عربی و نقش آنان در تغییر معنا و محتوای کلمات پی برد.

«قد» از حروف توقّع در زبان عربی است. استعمال این حرف با فعل ماضی، مفید بخش معنای تحقیق، تقریب و قطعیت است و اگر بر فعل مضارع وارد شود، بیانگر معنای تقلیل است. (حسینی، ۱۳۸۶: ۳۳۴) در آیه ۸۰ از این سوره آمده: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ (نساء: ۸۰) «هر که رسول را اطاعت کند خدا را اطاعت کرده، و هر که مخالفت کند (کیفر مخالفتش با خداست و) ما تو را به نگهداری آنها نفرستاده‌ایم.» در این آیه حرف «قد» به همراه فعل ماضی «أطاع» آمده است و مفید معنای قطعیت است؛ یعنی کسی که از پیامبر اطاعت کند، قطعاً از خدا اطاعت کرده است. در آیه‌ای دیگر نیز «قد» به همراه فعل ماضی ذکر شده و دلالت بر قطعیت دارد، آنجا که آمده است: ﴿مَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (نساء/۱۰۰) «و هر گاه کسی از خانه خویش برای هجرت به سوی خدا و رسول بیرون آید و در سفر، مرگ وی فرا رسد اجر و ثواب چنین کسی بر خداست و خدا پیوسته آمرزنده و مهربان است.»

#### ۵. ۱. ۲. ۴. استفهام

«استفهام، جستجوی آگاهی نسبت به چیزی است که قبلاً

معلوم نبوده است و این جستجو و طلب با یکی از ابزارهای استفهام (همزه، هل، متی، آیان، کیف، این، آنی، کم، آی و...) شکل می گیرد.» (عرفان، ۱۳۸۷: ۱۴۲/۱) ادوات استفهام در متون عربی با اغراض گوناگونی از جمله: امر، نهی، تعجب، انکار، طلب تصدیق، طلب تصور، تقریر گرفتن و... به کار بسته می شوند. در سوره‌ی نساء از قرآن کریم به وفور از اسلوب استفهام استفاده شده است. ﴿مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ﴾ (نساء/۱۴۷) «خداوند چه غرضی دارد که شما را عذاب کند اگر (لطف خدا را) شکر گزایید و (به او)

ایمان آرید؟» در این آیه استفهام در معنای «نفی» به کار رفته است، در این آیه چنین آمده: خدا چه نیازی به مجازات شما دارد اگر شکرگزاری کنید؟ و معنی استفهام این است که خداوند نیازی به مجازات شما ندارد.

در آیه‌ای ۲۰ دیگر از این سوره استفهام در معنای نهی آمده است: ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ (نساء/۲۰) «و اگر خواستید زنی را رها کرده و زنی دیگر اختیار نمایید و مال بسیار مهر او کرده‌اید نباید چیزی از مهر او بازگیرید، آیا به وسیله تهمت زدن به زن و گناهی آشکار مهر او را می‌گیرید؟!» یعنی به تهمت و گناه آشکار متوسل نشوید. در آیه ۴۴ این سوره نیز استفهام در معنای تقریر به کار گرفته شده است.. آنجا که می‌خوانیم: ﴿الْمُ تَرَىٰ إِلَىٰ الذِّينِ أَوْتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُشْتَرُونَ الضَّلَالَةَ وَيُرِيدُونَ أَن تَضَلُّوا السَّبِيلَ﴾ (نساء/۴۴) «آیا ندیدی و نگرستی به (حال) آنان که اندک بهره‌ای از علم کتاب یافتند که خریدار ضلالت هستند و همی خواهند که شما (اهل ایمان) نیز گمراه شوید؟» (فعل تری: دیدی)

﴿وَمَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَانْفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ﴾ (نساء: ۳۹) «و بر آنان چه زبانی بود اگر به خدا و روز قیامت ایمان می‌آوردند، و از آنچه خدا به آنان داده انفاق می‌کردند؟» در این آیه نیز استفهام در معنای تأسف به کار رفته است. در تفسیر المیزان در این باره آمده است: «در آیه‌ی بعد (۳۹/نساء) به عنوان تأسف به حال این عده می‌فرماید: «چه می‌شد اگر آنها ایمان به خدا و روز رستاخیز پیدا می‌کردند و از مواهبی که خدا در اختیار آنها گذاشته با خلوص نیت و فکر پاک به بندگان خدا می‌دادند؟» (شیرازی، ۱۳۸۷: ۴۹۱/۳) در این آیه، خداوند بر حال کافران که به او و روز محشر ایمان نمی‌آورند، اظهار تأسف نموده است.

## ۵. ۲. ۱. ۵. مفرد و جمع بودن واژگان

اسمی که بر یک فرد یا یک شیء دلالت کند مفرد و اسمی که بر بیش از دو فرد یا دو شیء دلالت نماید جمع نامیده می‌شود. قرآن کریم بسیار هنرمندانه صیغه‌ی مفرد و جمع را در جایگاه مناسب خود به کار برده، به گونه‌ای که در ورای بسیاری از واژگان مفرد و جمع موجود در آن، معانی بدیع و نکات بلاغی بسیاری نهفته شده است، خداوند در بسیاری از آیات سوره‌ی «نساء» نیز به اهداف گوناگون گاه واژگان مفرد و گاه واژگان جمع را به کار برده است. ﴿وَآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلا تَتَّبِعُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾ (نساء/۳) «اموال یتیمان را [پس از رشدشان] به آنان بدهید، و [اموال] پست و بی‌ارزش [خود] را با [اموال] مرغوب و با ارزش [آنان] عوض نکنید و اموالشان را با ضمیمه کردن به اموال خود نخورید؛ زیرا آن گناهی بزرگ است.» کلمه‌ی «أموال» در این آیه به صورت مفرد «مالکم» نیامده است؛ چراکه کلمه‌ی مفرد تنها بر نوع و جنس دلالت می‌کند؛

در حالیکه خداوند در آیه مذکور هدفش بیان مقدار نیز بوده است؛ یعنی همه‌ی مقدار دارایی تیمان که در نزد شماست را بعد از به بلوغ رسیدنشان به آن‌ها بازگردانید. کلمه‌ی «أولاد» نیز در آیه ۱۱ سوره نساء به صورت جمع آمده است: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثَلَاثًا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ﴾ (نساء/۱۱) «خدا شما را درباره [ارث] فرزندان سفارش می‌کند که سهم پسر مانند سهم دو دختر است. و اگر [میراث بران میت] دخترند و بیش از دو دختر باشند، سهم آنان دو سوم میراث است و اگر یک دختر باشد، نصف میراث سهم اوست. و برای هر یک از پدر و مادر میت چنانچه میت فرزندی داشته باشد، یک ششم میراث است» در اینجا کلمه جمع دلالت بر عموم و شمول دارد و همه (تعداد) فرزندان مدنظر خداوند بوده است.

در آیه‌ای دیگر آمده است: ﴿حَرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَأَخَوَاتِكُمْ وَعَمَّاتِكُمْ وَخَالَاتِكُمْ﴾ (نساء/۲۳) «[ازدواج با این زنان] بر شما حرام شده است: مادران، دختران، و خواهراتان، و عمه‌هایتان، و خاله‌هایتان،» کلمات (أمهات، بنات، أخوات، عمات و خالات) به صورت جمع آمده‌اند؛ چرا که مقدار و تعداد نیز مورد نظر خداوند بوده است. شایان ذکر است که در این سوره خداوند برای جمع بستن «أخ» از واژه‌ی «أخوات» استفاده کرده نه واژه‌ی «إخوان»؛ چراکه منظور خداوند در این آیه، برادران خونی بوده است و برای ذکر برادران دینی است که از واژه‌ی (إخوان) استفاده می‌شود.

در این سوره کلمات مفرد و جمع جایگاه مخصوص به خود را دارا هستند. خداوند در آیه‌ای دیگر از این سوره می‌فرماید: ﴿أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِنَ الْمُلْكِ فَإِذَا لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا﴾ (نساء/۵۳) «آیا آنان را بهره‌ای از حکومت است [که بخواهند چیزی به مردم دهند و کارساز دنیا و آخرتشان باشند، اگر هم بهره‌ای باشد] در این صورت به اندازه گودی پشت هسته خرما به مردم نمی‌پردازند.» در این آیه واژه «ملک» به صورت جمع نیامده است؛ چراکه بیان مقدار مدنظر خداوند نبوده است، بلکه اشاره به نوع و جنس مد نظر وی بوده است.

همچنان که در آیه‌ی ۵۴ سوره‌ی نساء نیز «ملک» به صورت مفرد آمده است و این واژه‌ی مفرد، دلالت بر جنس (ملک) می‌کند، نه دلالت بر اندازه و مقدار. آنجا که آمده است: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾ (نساء/۵۴) «بلکه آنان به مردم [که در حقیقت پیامبر و اهل بیت اویند] به خاطر آنچه خدا از فضلش به آنان عطا کرده، حسد می‌ورزند. تحقیقاً ما به خاندان ابراهیم کتاب و حکمت دادیم، و به آنان فرمانروایی بزرگی بخشیدیم»

#### ۵. ۱. ۲. ۶. معرفی و نکره بودن اسامی

چیزی که در نزد مخاطب شناخته شده باشد، معرفی و چیزی که در نزد او ناشناس و

مبهم باشد، نکره نامیده می‌شود. در قرآن کریم خداوند متعال بسیاری از واژگان را متناسب با مقتضای سخن به صورت معرفه و نکره به کار برده است. در زبان عربی «ال» یکی از بارزترین علامت‌های اسم معرفه است. «ال» تعریف در زبان عربی معانی و مفاهیم بسیاری را در خود جای می‌دهد. در آیه ۱۲۶ از این سوره آمده: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾ (نساء/۱۲۶) «هرچه در آسمان‌ها و زمین است ملک خداست و او به همه چیز احاطه و آگاهی دارد». کلمه «السماء» و «الأرض» به صورت معرفه و به همراه «ال» آمده‌اند. در زبان عربی «ال» در بسیاری از مواقع مفید عموم و شمول است؛ یعنی آنچه در تمامی آسمان‌ها و زمین است از آن خداست. نیز در آیه‌ای دیگر می‌خوانیم: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ (نساء/۵۴) «بلکه حسد می‌ورزند با مردم (یعنی پیامبر و مسلمین) چون آن‌ها را خدا به فضل خود برخوردار نمود» واژه «الناس» به صورت معرفه و همراه «ال» جنس آمده است در اینجا «ال جنس» مفید استغراق و عموم است. در آیه ۱۷ «ال» در کلمه «اللَّهُ» نیز برای اختصاص آمده است؛ یعنی تنها و فقط خداوند دانا و حکیم است: ﴿كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (نساء/۱۷) «و خدا (به مصالح خلق) دانا و آگاه است». در آیه ۷۲ سوره نساء ﴿وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لُيَبِّتُنَّ فَإِنْ أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا قَدْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَإِنَّا لَمُنْكَرُونَ﴾ (نساء/۷۲) «و همانا گروهی از شما (در کار جنگ) کندی و درنگ می‌کنند، اگر برای شما حادثه ناگواری پیش آید (به شمت‌ت) گویند: خدا ما را مورد لطف خود قرار داد که با آنان حاضر نشدیم.» کلمه «مصیبه» برای دلالت بر «تقلیل» به صورت نکره آمده است؛ خداوند در این آیه مذکور با مسلمانانی که قصد جهاد دارند سخن و خطاب به آنان می‌گوید: کسانی که در همراهی با شما در جهاد شک و تردید داشتند، چنانچه به شما مصیبتی هرچند اندک و کوچک هم برسد می‌گویند: خدا به ما نعمت داد که با آنان نبودیم تا شاهد آن مصیبت باشیم

### ۵. ۱. ۲. ۷. تقدیم و تأخیر

الفاظ قالب‌های معانی هستند؛ بنابراین باید ترتیب وضعی براساس ترتیب طبیعی باشد و آشکار است که رتبه مسندالیه پیش از مسند است؛ زیرا آن محکوم‌علیه است و بر اساس آن حکم می‌شود و رتبه‌ی مسند تأخیر است؛ زیرا آن محکوم‌به است، لکن گاهی در برخی جمله‌ها، اعتباراتی ما را دعوت می‌کند تا آنچه که حق آن تأخیر است، مقدم شود، بنابراین نیکوست که آن اصل، تغییر داده شود. (عرفان، ۱۳۸۷/۱: ۲۴۷) در زبان عربی تقدیم و تأخیر مسندالیه و مسند به اغراض گوناگونی از جمله: اختصاص، تقویت حکم، ایجاد شوق، سلب عموم، عموم سلب، شتاب در خوشحال کردن و... صورت می‌گیرد. (همان: ۲۴۷) در قرآن کریم نیز به اهداف گوناگون از این تقدیم و تأخیر استفاده شده است و نمونه‌های زیر از آن دست است:

﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ / وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا / يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ (نساء/ ۲۶-۲۸) «خدا می‌خواهد (راه سعادت را) برای شما بیان کند و شما را به آداب (ستوده) آنان که پیش از شما بودند رهبر گردد و بر شما ببخشد، که خدا دانا و به حقایق امور آگاه است. و خدا می‌خواهد بر شما (به رحمت و مغفرت) بازگشت فرماید، و مردم هوسناک پیرو شهوات می‌خواهند که شما (از راه حق و رحمت) دور و منحرف گردید. خدا می‌خواهد کار بر شما آسان کند، که انسان ضعیف خلق شده است.»

در این آیات ابتدا مسند بر مسندالیه مقدم شده، سپس مسندالیه مقدم آمده و در آخر هم مجدداً مسند بر مسندالیه پیشی گرفته است. این امر به انگیزه‌های گوناگون صورت گرفته است، در آیه‌ی اول مسند بر مسندالیه مقدم شده و جمله به صورت فعلیه آمده است؛ لذا مفید استمرار و تجدد است و اختصاص، دوام و ثبوت حکم از آن فهمیده نمی‌شود، یعنی خداوند به صورت مستمر و پی‌درپی با دستورهایش می‌خواهد راه‌های خوشبختی و سعادت را برای شما آشکار سازد. در آیه‌ی دوم، مسندالیه بر مسند پیشی گرفته و جمله به صورت اسمیه آمده است و مفید اختصاص، ثبوت، تأکید و دفع شک و ابهام است، یعنی قطعاً (دائماً) خداوند می‌خواهد شما را ببخشد، نه کسی دیگر. در آیه‌ی آخر نیز مجدداً مسند مقدم و جمله به صورت فعلیه آمده و همانند آیه اول مفید تجدد و استمرار است؛ یعنی خداوند به صورت پیوسته و مستمر می‌خواهد (با احکام مربوط به ازدواج با کنیزان و مانند آن) کار را بر شما سبک کند.

﴿كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (نساء/ ۱۷) «و خدا (به مصالح خلق) دانا و آگاه است» در این آیه نیز مسند بر مسند الیه مقدم شده و جمله با فعل «کان» آغاز شده تا معنای استمرار و پیوستگی را به ذهن مخاطب برساند؛ یعنی خداوند پیوسته دانا و حکیم است.

در آیات قرآن کریم گاه مواردی وجود دارد که اجزای دیگر جملات نیز بر یکدیگر مقدم می‌شوند و این تقدیم و تأخیرها به انگیزه‌های گوناگونی صورت می‌گیرد. در آیه ۵۸ سوره‌ی نساء آمده است: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (نساء/ ۵۸) «که خدا شنوا و بیناست.» «کان» دارای دو خبر «سمیع و بصیر» است، در چیدمان آیه لفظ سمیع بر بصیر مقدم شده، در تمامی سوره‌های قرآن نیز هنگامی که این دو کلمه در یک عبارت در کنار هم می‌آیند، لفظ سمیع بر بصیر مقدم می‌شود؛ گویی قصد خداوند از این تقدیم و تأخیر، بیان اهمیت ادراکات سمعی و مقدم بودن آن بر ادراکات بصری است؛ به همین دلیل است که در طول تاریخ بسیار کم هستند کسانی که ناشنوا باشند و به اوج علمی یا هنری رسیده باشند؛ اما بسیار بوده‌اند افراد نابینایی که بلندترین قله‌های دانش و ادب را در زمان خویش فتح نموده‌اند و از آن جمله‌اند: ابو العلاء معری، میلیتون و رودکی. (امیری، ۱۳۸۶: ۱۴۸)

## ۵. ۱. ۲. ۸. جملات معترضه

جملات معترضه جملاتی هستند که چنانچه از جمله حذف شوند، به معنا و مفهوم جمله نقصان و خللی وارد نمی‌شود، در قرآن کریم گاه به مقاصد گوناگونی از جملات معترضه استفاده شده است، همچون: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ (نساء/۸۷) «خدای یگانه، هیچ خدایی جز او نیست محققاً همه شما را در روز قیامت که شک در آن نیست جمع آورد، و کیست که راست‌تر از خدا سخن گوید؟» «لاریب‌فیه» جمله‌ی معترضه‌ای است که به قصد تأکید بر قطعی بودن روز قیامت ذکر شده است.

﴿وَلَيْسَ أَصَابِكُمْ فَضْلٌ مِنَ اللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَنْ لَمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ (نساء/۷۳) «و اگر فضل خدا شامل حال شما گردد آن چنان که گویی میان شما و آنان ابداً دوستی نبوده (با تأسف) گویند: ای کاش ما نیز با آنان به جهاد رفته بودیم تا (از غنیمت) نصیب فراوان می‌بردیم.» جمله «يَقُولَنَّ كَأَنْ لَمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ» جمله‌ی معترضه‌ای است که به قصد آشکار ساختن خصوصیت اخلاقی بد منافقان ذکر شده است.

## ۵. ۲. سطح ادبی

در سطح ادبی به مسائل علم بیان از قبیل تشبیه، استعاره، مجاز، کنایه و مسائل بدیع معنوی از جمله: تضاد، شبه تضاد، تناسب و ... توجه می‌شود. (شمیسا، ۱۳۸۴: ۱۵۸) که در ادامه بررسی خواهند شد.

## ۵. ۲. ۱. مجاز

مجاز لفظی است که در غیر آنچه در اصطلاح تخاطب برای آن وضع شده استعمال شده است و این استعمال به جهت پیوند و مناسبتی است که میان معنای حقیقی و مجازی وجود دارد. مجاز همراه با قرینه‌ای است که مانع از اراده‌ی معنی وضعی آن می‌شود. در زبان عربی برای مجاز علاقه‌های بسیاری از جمله «سبیه، جزئیه، کلیه، آیه، اعتبارماکان، اعتبار من کان و...» در نظر گرفته شده است که از طریق آن‌ها مناسبت میان معنای حقیقی و مجازی آشکار می‌گردد. (عرفان، ۱۳۸۷: ۱۰۸/۲-۱۰۹) در قرآن کریم گاه مواردی وجود دارد که خداوند از مجاز استفاده نموده است. نمونه‌های مجاز در سوره نساء به شرح زیر است:

﴿وَاتَّبَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ (نساء/۶) «یتیمان را آزمایش کنید تا هنگامی که بالغ شده و قدرت بر نکاح پیدا کنند آن گاه اگر آن‌ها را دانا به درک مصالح زندگی خود یافتید اموالشان را به آن‌ها باز دهید.» در واژه «الیتامی» مجاز به علاقه‌ی ما کان به کار رفته است؛ چراکه یتیم زمانی که به سن بلوغ می‌رسد دیگر یتیم به شمار نمی‌آید؛ لذا این عبارت مجاز به اعتبار ماکان یا گذشته است؛ آرایه ادبی که موجب

تأثیر‌گذاری بیشتر مضمون در ذهن خواننده می‌شود.

﴿وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ﴾ (نساء/۲) «و اموال یتیمان را پس از بلوغ به دست آن‌ها دهید، و مال بد و نامرغوب خود را به مرغوب (آن‌ها) تبدیل نکنید و اموال آنان را به ضمیمه اموال خود مخورید» در این آیه نیز کلمه‌ی «یتامی» مجاز به علاقه‌ی ماکان است؛ یعنی اموال یتیمان را به هنگامی که رشد پیدا کنند، به آنها بدهید. (شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۵۰/۳)

### ۵.۲.۲. تشبیه

تشبیه در لغت همانند ساختن و مثال آوردن است و در اصطلاح قرار دادن همانندی بین دو چیز یا بیشتر از دو چیز است، چیزهایی که اشتراک آن‌ها در یک صفت یا بیشتر از یک صفت مقصود است و این تشبیه به وسیله ابزار و برای هدفی است که گوینده در نظر دارد (عرفان، ۱۳۸۷: ۱۲/۲) خداوند گاه در قرآن کریم از آرایه‌ی تشبیه استفاده نموده است. در آیه‌ای از سوره‌ی نساء چنین آمده است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ (نساء/۱۰) «انان که اموال یتیمان را به ستمگری می‌خورند، در حقیقت آن‌ها در شکم خود آتش جهنم فرو می‌برند و به زودی در آتش فروزان خواهند افتاد.» خداوند در این آیه خوردن مال یتیم را به خوردن آتش تشبیه نموده است و با استفاده از چنین تشبیهی مقصود خویش را به بهترین نحو ممکن به مخاطب القا نموده است.

### ۵.۲.۳. تضاد

تضاد، جمع کردن میان دو لفظی است که تقابل در معنا دارد و این دو لفظ گاه دو اسم، گاه دو فعل و گاه دو حرف است. (عرفان، ۱۳۸۴: ۲۴۷/۲) در سوره نساء نیز از کلمات متضاد در سیاق آیات استفاده شده که در ادامه به ذکر چند نمونه از آن بسنده می‌شود: ﴿إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا﴾ (نساء/۱۳۵) «گر فقیر باشد یا غنی، خدا به (رعایت حقوق) آن‌ها اولی است.» در این آیه بین دو اسم «غنی» و «فقیر» تضاد یا تقابل وجود دارد، خداوند در آیه‌های قرآنی از این آرایه‌ی ادبی به وفور استفاده کرده است؛ چراکه تقابل دو معنی و تخالف آن دو، از چیزهایی است که بر زیبایی و ظرافت سخن می‌افزاید. (عرفان، ۱۳۸۴: ۲۴۹/۲) نیز آیه ﴿فَإِذَا قُضِيَتْ الصَّلَاةُ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا﴾ (نساء/۱۰۳) «پس آن گاه که از نماز فراغت یافتید باز در همه احوال، ایستاده یا نشسته» در آیه مذکور نیز بین دو مصدر «قیام» و «قعود» تضاد وجود دارد؛ این آیه به اهمیت یاد خداوند در همه‌ی حالت‌ها اشاره دارد و بیان می‌کند که حتی در حالت ایستاده و نشسته نیز نباید از یاد خداوند غافل شد و باید از او در همه‌ی حالات، طلب مساعدت نمود. این آیه در روایات متعدد به کیفیت نماز گزاردن بیماران نیز تفسیر شده که اگر بتوانند ایستاده و اگر نتوانند نشسته و اگر باز نتوانند

به پهلو بخوابند. (شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۰۵/۴)

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (نساء/۱۴۴) «ای اهل ایمان، مبادا کافران را به دوستی گرفته و مؤمنان را رها کنید.» در این آیه خداوند برای تأکید بر انذار و هشدار به مؤمنان از تضاد بین دو اسم «کافر» و «مؤمن» استفاده کرده است تا مؤمنان بدانند نباید به هیچ وجه کافران را به جای مؤمنان به دوستی برگزینند. همچنان که در دیگر آیه می فرماید: ﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ﴾ (نساء/۱۰۸) «(مردم خیانتکار در کار خیانت) از مردم شرم می کنند ولی از خدا شرم نمی کنند.» در این آیه مبارکه میان دو فعل «یستخفون» و «لا یستخفون» تضاد وجود دارد؛ چنین تقابلی در علم بدیع، تضاد سلب، نامیده می شود؛ در تضاد سلب دو ضد از نظر سلب و ایجاب با یکدیگر اختلاف دارند، بدین شکل که بین دو فعل از یک مصدر جمع می شود، یکی از آن دو فعل یکبار مثبت و یکبار منفی به کار می رود. (عرفان، ۱۳۸۴: ۲/۲۴۹)

#### ۲. ۵. شبه تضاد (طباق)

شبه تضاد تقابل دو معنی به شیوهی تضاد است، در شبه تضاد کلمات ظاهراً متضاد به نظر می رسند؛ اما در واقع متضاد نیستند، در اصطلاح بلاغت چنین کاربردی را طباق ایجاب می نامند. (عرفان، ۱۳۸۴: ۲/۲۴۹) که گاه میان دو اسم و گاه میان دو فعل صورت می گیرد: ﴿آتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ﴾ (نساء/۲) «و اموال یتیمان را پس از بلوغ به دست آن ها دهید، و مال بد و نامرغوب خود را به مرغوب (آن ها) تبدیل نکنید.» بی تردید کلمه‌ی «خبیث» صریحاً مقابل «طیب» نیست، لیکن اینگونه تأویل می شود که پاک بودن، صفت خوب بودن را با خود به همراه دارد که این صفت، ضد بد بودن است.

طباق میان دو واژه «الخبیث» و «الطیب» از نوع طباق ایجاب میان دو اسم واقع شده است؛ چرا که دو معنای متضاد هر دو مثبت هستند. و زیبایی و شگفتی این طباق در ابراز معنا به صورت استعاره تصریحیه متجلی می شود به طوری که خداوند کریم حرام خواری را به خبیث تشبیه کرده است و مشبه را حذف و مشبه به را ذکر نموده است به سبب این که ذکر آن با شدت زیادی به تنفر از آن فرا می خواند. همچنین است ذکر طیب به جای حلال که پاکیزه بودن برای نفوس دوست داشتنی تر و نزدیک تر است. همچنانکه بلاغت آن در تصویر پردازی محیط واقع در مقابل اوصیاء و تنفرشان از تصرفی است که رقابت ظاهری در آن به رستگاری نمی رسد و فقط اصل و ریشه آن به تقوی است. (قطب، ۱۹۷۱: ۲/۲۹۳) همچنین طباق موجود در این آیه شریفه از نوع طباق مرشح است؛ چرا که در کنار تضاد فن دیگری از فنون بلاغت را ذکر نموده و آن ذکر خاص بعد عام است به طوری که بعد از اینکه به طور مطلق از تصرف در مال یتیم در عبارت «آتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ» نهی می کند دوباره به ذکر وجه مخصوص این تصرف و اخذ یعنی استبدال می پردازد. و این همان سبک خاص قرآن کریم

در به کارگیری فنون بلاغی است تا اعجاز لامتناهی آن جلوه گر شود. (هادیلو، ۱۳۹۸: ۵)

﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ، وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ (نساء/۷) «برای فرزندان پسر، سهمی از ترکه ابویین و خویشان است و برای فرزندان دختر نیز سهمی از ترکه ابویین و خویشان است، چه مال اندک باشد یا بسیار، نصیب هر کس از آن معین گردیده.» طباق میان دو فعل «قل» و «کثر» واضح بوده و طریقه آن ایجاب با اثبات دو معنای متضاد است. و غرض از ایراد دو معنای متضاد در این آیه شریفه تسویه و مساوات میان قلت و کثرت در موروث است. (هادیلو، ۱۳۹۸: ۶)

همچنین از این نوع است آیه ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ (نساء/۳) «و اگر بترسید که مبادا درباره یتیمان (ازدواج با دختران یتیم) مراعات عدل نکنید پس آن کس از زنان را به نکاح خود درآرید که شما را نیکو (و مناسب با عدالت) است: دو یا سه یا چهار (نه بیشتر) و اگر بترسید که (چون زنان متعدّد گیرید) راه عدالت نیموده و به آنها ستم می کنید پس تنها یک زن اختیار کنید و یا چنانچه کنیزی دارید به آن اکتفاء کنید، که این نزدیکتر به عدالت و ترک ستمکاری است.» العول: میل به جور و فسوق در حکم، عال المیزان: مال (ابن منظور، همان، ماده "عول") در این آیه میان دو فعل «ألا تعدلوا» و «ألا تعولوا» طباق به صورت ایجاب واقع گشته است، چرا که دو معنای متضاد به صورت منفی به کار رفته اند.

یکی دیگر از انواع طباق، طباق سلب است که در آن یکی از دو متضاد مثبت و دیگری منفی باشد و یا یکی از دو طرف امر و دیگری نهی باشد. (هادیلو، ۱۳۹۸: ۷) از جمله این نوع از طباق در سوره نساء آیه شریفه ذیل می باشد: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ (نساء/۴۸) «محققاً خدا گناه شرک را نخواهد بخشید و سواى شرک را برای هر که خواهد می بخشد، و هر کس که شرک به خدا آورد به دروغی که بافته گناهی بزرگ مرتکب شده است.» در این آیه بین دو فعل «لا یغفر» و «یغفر» تضاد سلب وجود دارد. خداوند متعال مغفرت و بخشش شرک را نفی کرده و مغفرت و بخشش غیر آن را اثبات نموده است. طباق میان «لا یغفر» و «یغفر» به طریقه سلب بیان شده است؛ زیرا که دو معنای متضاد یکی مثبت است و دیگری منفی.

## ۵. ۲. ۵. مشترک لفظی

مشترک لفظی عبارت است از آمدن یک لفظ در معانی گوناگون یا دلالت یک لفظ بر بیش از یک معنا. (السیوطی، بی تا: ۳۶۹) کاربرد مشترک لفظی در بخش هایی از سوره نساء به چشم می خورد. کلمه «آیات» در این سوره در معانی متفاوتی به کار رفته است. از آن نمونه است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَلَّمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا

غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿نساء/۵۶﴾ «آنان که به آیات ما کافر شدند به زودی در آتش دوزخشان درافکنیم که هر چه پوست تن آنها بسوزد آنان را پوست دیگری جایگزین کنیم تا (سختی) عذاب را بچشند، که همانا خدا مقتدر و کارش از روی حکمت است.» کلمه‌ی «آیات» در اینجا به معنی نشانه‌ها و معجزاتی است که خداوند بر پیامبران نازل می‌کرده است؛ چراکه کارهای خارق‌العاده‌ای که پیامبران انجام می‌داده‌اند، آیه یا نشانه‌ی آشکاری بوده بر نبوتشان. (الخالدی، ۱۹۲۲: ۲۵)

در آیه‌ی ۱۵۵ این سوره نیز کلمه‌ی آیات در معنای «معجزه یا نشانه» به کار رفته است: ﴿فَمَا نَقْضُهم مِيثَاقَهُمْ وَكُفْرَهُم بِآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (نساء/۱۵۵) «پس چون پیمان شکستند و به آیات خدا کافر شدند و پیغمبران را به ناحق کشتند و (همه این قبایح به جای آوردند) بدین عذر که گفتند: دل‌های ما در پرده است (و دروغ گفتند) بلکه خدا به سبب کفر، آنها را مهر بر دل نهاد، که به جز اندکی ایمان نیاورند.»

در آیه‌ی دیگر، کلمه «آیات» برخلاف دو آیه قبل به معنای «سخن خداوند» آمده است: ﴿قَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مَثَلْتُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾ (نساء/۱۴۰) «و محققاً خداوند در کتاب خود این حکم را بر شما فرستاد که چون آیات خدا را شنیدید که بدان کافر شوند و استهزا کنند پس با آن گروه (منافق) مجالست نکنید تا در حدیثی دیگر داخل شوند، که (اگر با آنان همنشین شوید) آنگاه شما هم مانند آنان هستید. و خدا منافقان را با کافران در جهنم جمع خواهد کرد.» یعنی به پیامبر (ص) دستور داده شده است که اگر مشاهده کنی کسانی نسبت به آیات قرآن (سخن خداوند) استهزا می‌کنند و سخنان ناروا می‌گویند از آنان اعراض کن، در واقع این یک حکم عمومی است که خداوند آن را خطاب به پیامبر (ص) بیان کرده است. (شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۷۲/۴)

## ۵. ۲. ۶. مترادف

ترادف یعنی «الفاظ مفردی که به اعتبار یک چیز بر چیز دیگر دلالت می‌کنند.» (السیوطی، بی‌تا: ۴۰۲) یا به عبارت دیگر مترادف یعنی آوردن یک معنی با الفاظ گوناگون. روابط مترادفی میان کلمات بخش زیادی از قرآن کریم را به خود اختصاص داده است، در سوره‌ی نساء نیز همانند دیگر سوره‌های قرآن کریم مترادف میان کلمات به وضوح به چشم می‌خورد، برای مثال کلمه‌ی «جئنا» در آیه ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ (نساء/۴۱) «پس چگونه است (حال آنان) آن گاه که از هر طایفه‌ای گواهی آریم و تو را بر این امت به گواهی خواهیم؟» و همچنین کلمه‌ی «یأت» در آیه ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِالْآخِرِينَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكِ قَدِيرًا﴾ (نساء/۱۳۳) «ای مردم، خدا اگر بخواهد همه شما

را (به کلی از دنیا) می‌برد و قومی دیگر می‌آورد و البته خدا بر این کار مقتدر و تواناست.» در ابتدا اینگونه تصور می‌شود که این دو کلمه مترادف هستند و هر دو در معنای «آوردن» به کار رفته‌اند؛ اما با کمی تأمل می‌توان متوجه شد میان این دو کلمه تفاوت بسیاری وجود دارد. خداوند در آیه ۴۱ از لفظ «جئنا» استفاده کرده است تا یقین و تحقق وقوع گماردن شاهدانی بر اعمال انسان‌ها در روز قیامت را بیان کند؛ چراکه «مجیء» دلالت بر یقین و قطعیت وقوع امری دارد، اما در آیه‌ی ۱۳۳ این سوره، از لفظ «یأت» استفاده شده؛ چراکه خداوند مخاطبان خویش را در مرتبه‌ی جهل و شک و تردید می‌دیده است، گویی منکران معاد، شک و تردید داشته‌اند که خداوند متعال می‌تواند جان آن‌ها را بگیرد و گروه دیگری را جایگزینشان کند؛ لذا خداوند از «یتیان» که در جایگاه جهل و شک و تردید کاربرد دارد، برای بیان مقصود خود استفاده کرده است. برای اثبات این ادعا به سخن «محمد نورالدین» در کتاب «الترادف فی القرآن الکریم» اشاره می‌شود: «یتیان» حاوی معانی شک و جهل و پیچیدگی است؛ اما «مجیء» مشتمل بر معانی علم و یقین و تحقق وقوع و قصد است. (خاقانی، ۱۳۸۹: ۹۷)

#### ۵. ۲. ۷. تکرار

ذکر یک حرف، واژه یا عبارت بیش از یکبار در کلام تکرار نامیده می‌شود. بسیاری معتقدند بین تکرار و اطناب، رابطه‌ای تنگاتنگ وجود دارد. «احمد الهاشمی» در کتاب «جواهر البلاغه» در باب ایجاز، اطناب و مساوات گفته است: «چنانچه در تکرار فایده‌ای نهفته باشد و محل فصاحت کلام نگردد، این تکرار اطناب است؛ اما چنانچه تکرار زائد و بی فایده باشد و به فصاحت کلام آسیب برساند، تطویل یا حشو نامیده می‌شود.» (عرفان، ۱۳۸۷: ۳۹۸/۱) با توجه به این که قرآن کریم سخن خداوند است و از هرگونه کژی و عدم فصاحت عاری است قطعاً هرگونه تکراری که در آیات آن مشاهده می‌شود، دارای فایده است. تکرار در قرآن گاه در حروف، گاه در واژگان و گاه در جملات صورت می‌گیرد. خداوند می‌فرماید: ﴿مُذَبِّبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هُوَ لَا إِلَى هُوَ لَا وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا﴾ (نساء/۱۴۳) «دودل و مردد باشند، نه به سوی مؤمنان یکدل می‌روند و نه به جانب کافران. و هر که را خدا گمراه کند پس هرگز برای او راه هدایتی نخواهی یافت.» حرف «ذ» و «ب» در واژه‌ی مذذب برای مبالغه و قوت معنا دوبار تکرار شده است، از طرفی دیگر، تکرار حروف، بیش از یکبار نشانگر ارتعاش و تکان خوردن نیز هست، خداوند در قرآن کریم در سوره‌های بقره، حج، احزاب و زلزله برای بیان زمین لرزه از واژه‌ی زلزال استفاده نموده است، تلفظ کلماتی از این دست تکرار و ارتعاش را در بخشی از زبان به دنبال دارد، واژه‌ی ذذبذب نیز همین گونه است و تلفظ آن ارتعاش و تکان خوردن زبان را به همراه دارد، در آیه‌ی مذکور از آنجا که منافقین نه در صف مؤمنان و نه در صف کافران قرار می‌گرفتند و دائماً در بین این دو گروه

در رفت و آمد بودند، خداوند برای وصف ویژگی آنان از واژه‌ی مذدب که تکان و ارتعاش و جابه‌جایی پی‌درپی را نشان می‌دهد، استفاده کرده است.

تکرار در واژگان نیز در سوره‌ی نساء به‌وفور به چشم می‌خورد. ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالتَّيِّبِينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا﴾ (نساء/۱۶۳) «ما به تو وحی کردیم چنان که به نوح و پیغمبران بعد از او و همچنین به ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط (فرزندان یعقوب) و عیسی و ایوب و یونس و هارون و سلیمان و وحی نمودیم و به داود هم زبور عطا کردیم.» در این آیه واژه‌ی «أَوْحَيْنَا» سه بار تکرار شده است، به نظر می‌رسد که تکرار پی‌درپی این واژه به دلیل اهمیت وحی، تأکید بر آن و تثبیت بهتر مضمون در ذهن خواننده صورت گرفته است.

شایان ذکر است که در سوره‌ی «نساء» برخی از واژگان از ابتدا تا انتهای سوره نیز چندین بار تکرار شده‌اند؛ گویی غرضی مهم در پی تکرار این واژگان نهفته شده است، برای مثال از ابتدا تا انتهای سوره واژه «مؤمن» چه به صورت مذکر و چه به صورت مؤنث ۱۸ بار تکرار شده است، اما واژه‌ی «کافر» (مذکر، مؤنث) تنها ۸ بار در کل سوره تکرار شده است، گویی هدف خداوند برتری دادن مؤمنان بر کافران بوده است.

تکرار عبارت نیز در این سوره بسیار به چشم می‌خورد، برای مثال: در آیات ۱۳، ۵۷ و ۱۲۲ سوره‌ی نساء عبارت ﴿سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا﴾ تکرار شده است، گویی هدف از تکرار این عبارت در آیه‌های مذکور تشویق بیشتر مؤمنان به انجام کارهای نیک و اطاعت از اوامر خداوند بوده است. عبارت ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ در آیات ۱۲۶، ۱۳۱ و ۱۳۲ نیز برای تثبیت و تقویت حکم در ذهن خواننده، تکرار شده‌اند.

### ۳.۵. سطح فکری

در سطح فکری با عینیت و برونگرایی در توصیف صحنه‌ها و شخصیت‌ها مخاطب در فضای حس و لمس توصیفی قرار می‌گیرد تا با وضوح و شفافیت آن را در ذهن تداعی کند. (شمیسا، ۱۳۷۲: ۱۵۷) سید قطب معتقد است که تصویرپردازی در تمامی آیات قرآنی مشهود است و با الفاظ و تصاویری آفریده شده که برای همگان قابل درک است. (نظری، ۱۳۹۱: ۲۸) سوره‌ی نساء ۱۷۶ آیه دارد و در مدینه نازل شده است. محتوای این سوره عمدتاً بر چهار محور زیر دور می‌زند: ۱- از آیه نخست تا آیه ۲۵ و آیات ۳۳ تا ۳۵، و ۱۲۷ تا ۱۳۰ و همچنین در آخرین آیه، از حقوق زن و موارد ارث بحث شده است. ۲- در آیات ۲۶ تا ۳۲ به احترام و ارزش مال و جان آدمی و ضرورت حفاظت از آنها و عواملی که آدمیان را وا می‌دارد که به مال و یا جان دیگری دست تجاوز دراز کنند؛ مانند جهل و حسد پرداخته

شده است. ۳- در آیات ۳۶-۴۰ به ضرورت احسان در حق ضعیفان، حرمت بخل و انفاق مال از روی ریا پرداخته شده است. ۴- بقیه آیات نیز به موضوع حکومت اسلامی در تمام جنبه‌های آن پرداخته است.

تصویرپردازی از اموری است که در قرآن کریم مورد توجه قرار گرفته است؛ چراکه اگر مردم با خطابی بدون تصویر مواجه می‌شدند که فقط ذهن و عقل آنان را مخاطب می‌ساخت، این کلام نمی‌توانست آن چنان اثرگذار باشد، ولی از راه تصویر است که قرآن تمام وجود آدمی را تسخیر می‌کند و دعوت به ایمان را از اینکه یک جدال منطقی بر پایه یک سلسله مقدمات عقلی صرف باشد، خارج می‌سازد. (نظری، ۱۳۹۱: ۲۸) تصویرپردازی خداوند در سوره‌ی نساء به گونه‌ای است که برای همگان قابل درک است و هر کس بخواهد بر طریق حق استقامت بورزد به وسیله‌ی این کتاب هدایت می‌شود. در ادبیات به ظاهر ساده‌ی قرآن کریم برهان‌های عمیق فلسفی نهفته است. خداوند در این سوره با تصویرسازی‌های ساده مفاهیمی چون: دعوت به ایمان، عدالت، عبرت از امت‌های پیشین، قطع رابطه‌ی دوستانه با دشمنان خداوند، حمایت از یتیمان، احکام ازدواج و ارث، لزوم اطاعت از رهبر الهی، هجرت، جهاد در راه خدا و... را برای مخاطب به تصویر کشیده‌اند. برای مثال خداوند در آیه‌ی ۱۰ سوره‌ی نساء برای تأثیرگذاری بیشتر کلام خویش و اشاره به شدت زشتی عمل پایمال کردن حق یتیم با تصویرپردازی ماهرانه خوردن مال یتیم را به خوردن آتش تشبیه نموده تا مخاطب معنای آن را با وضوح و شفافیت بیشتری در ذهن تداعی کند. آنجا که می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا﴾ (نساء/۱۰) «آنان که اموال یتیمان را به ستمگری می‌خورند، در حقیقت آن‌ها در شکم خود آتش جهنم فرو می‌برند و به زودی در آتش فروزان خواهند افتاد.» در قسمت پایانی آیه نیز تصویری ترسناک از عاقبت کار پایمال کنندگان مال یتیمان ترسیم نموده و با تصویرسازی ماهرانه جاودانه بودن آنان در آتش دوزخ را متذکر شده است.

در خاتمه باید گفت: با توجه به سبک ویژه و منحصر به فرد قرآن کریم همگان چه مردم عادی و چه اندیشمندان نسبت به میزان شناخت و ظرفیت علمی خود قادر به درک و فهم درجاتی از مفاهیم قرآن مجید هستند. به این معنا که قرآن یک سلسله معانی ابتدایی دارد که از ظاهر آن استنباط می‌شود و برای افراد عادی قابل فهم و گویا است و در پس این معانی سطحی، مفاهیم بی‌پایان و عمیق دیگری نهفته است که درک و فهم آن مستلزم تأمل و تعمق و تحقیق است؛ سوره‌ی نساء نیز از این قاعده‌ی کلی مستثنی نیست.

## نتیجه‌گیری

در این جستار جلوه‌های سبک‌شناسی سوره نساء در سه سطح زبانی، ادبی و فکری مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت، که نتایج حاصل از آن به شرح زیر است:

۱- انتخاب کلمات و واژگان به‌کار رفته در جملات و عبارات سوره‌ی نساء به‌گونه‌ای هدفمند است که هر واژه با ساختار صرفی‌اش در جایگاه خود در جمله قرار گرفته است.

۲- واژگان مفرد، جمع، مکرر، نکره، معرفه، مترادف و متضاد که در این سوره به‌کار رفته‌اند، همگی دارای پیام ویژه‌ای هستند.

۳- اگر جملات به صورت فعلیه یا اسمیه آمده‌اند و یا در عبارات از مصدر و مشتقات استفاده شده، در ورای آن‌ها نکات بلاغی و اسلوبی نهفته است، که با هدفی که به مخاطب القا می‌شود، هماهنگی دارد.

۴- حروف، واژگان و عبارات در سوره‌ی نساء، به صورت منسجم و سازمان یافته قرار گرفته‌اند تا معنایی را که متن به دنبال آن است، ادا کنند.

۵- کلمات در سوره‌ی نساء دارای فصاحت و عاری از عیوب بلاغی است و معانی کلمات با یکدیگر هماهنگ و از لحاظ مفهومی نیز دارای بافتی منسجم است.

۶- الفاظی که قرآن برای بیان مقاصد خود گزینش کرده، از لحاظ زیبایی آهنگ در بهترین شکل ممکن قرار دارند؛ به طوری که نمی‌توان هیچ لفظی را با واژه‌ی قریب المعنی یا مترادفش جایگزین کرد.

۷- ترکیب واژگان در قرآن کریم براساس لطافت‌های موسیقایی و معنوی آن‌ها صورت گرفته است و حتی در تقدیم و تأخیر الفاظ قرآن حکمت‌های فراوانی نهفته است.

۸- میان موسیقی الفاظ و معانی آن‌ها هماهنگی وجود دارد؛ به طوری که هرگاه آیه‌ای حامل بشارت و مطلب مسرت‌بخشی باشد، آهنگی نرم و لطیف دارد؛ اما چنانچه مضمون آیه حاکی از وعده عذاب و یا مطلب ناگواری باشد، لحن آیه تند و خشن و کوبنده است.

۹- در سوره نساء از سطح فکری جهت تثبیت معانی مورد نظر در ذهن خواننده و شنونده بهره برده شده است که باعث تحت تأثیر قرار گرفتن مخاطب می‌شود.

## کتابنامه

- قرآن کریم با ترجمه‌ی الهی قمشه‌ای.
- ابن‌منظور، محمد مکرم (۱۹۸۸): «لسان‌العرب»، نسقه و علق علیه و وضع فهارسه علق سبیری، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ط. ۱
- امین‌پور، قیصر (۱۳۸۴): «سنت و نوآوری در شعر معاصر»، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- آنیس، ابراهیم (بی‌تا): «الأصوات اللغویة»، مصر: مطبعة نهضة مصر.
- بیگلری، حسن (بی‌تا)، «سر البیان فی علوم القرآن»، تهران: سنائی.

- حامد الصالح، حسین (۱۳۹۰)، «تأویل واژگانی قرآن کریم»، ترجمه‌ی سید ابوالفضل سجادی، اراک: دانشگاه اراک.
- حسینی، سید علی (۱۳۸۶): «ترجمه و شرح مبادئ العربية رشيد الشرتوني»، ج ۴. قم: قدس.
- خاقانی اصفهانی، محمد (۱۳۸۹): «سبک‌شناسی سوره‌ی مریم (ع)»، مجله‌ی لسان‌المبین، سال دوم، شماره‌ی ۱. صص: ۹۳-۱۰۶
- الخالدي، صلاح عبدالفتاح (۱۹۹۲): «البيان في إعجاز القرآن»، عمان: دارعَمَار للنشر و التوزيع، ط. ۳.
- الزبيدي، سید محمد مرتضی (۱۹۶۷): «تاج العروس من ظواهر القاموس».
- السيد قطب، (بی تا): «التصوير الفنى في القرآن الكريم»، مصر: دار المعارف.
- سيوطي، جلال الدين (بی تا): «المزهر في علوم اللغة و أنواعها»، ج ۱. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ط. ۱.
- شميسا، سيروس (۱۳۸۴): «معاني»، تهران: ميثرا.
- شیرازی، مکارم (۱۳۸۲): «تفسير نمونه»، تهران: دارالکتب الإسلامية.
- عبدالرحمن، مروان محمد سعید (۲۰۰۶)، «دراسة أسلوبية في سورة الكهف»، رسالة درجة الماجستير جامعة النجاح الوطنية في نابلس، فلسطين.
- عرفان، حسن، (۱۳۸۷): «ترجمه و شرح جواهر البلاغة احمد الهاشمي»، قم: قدس، چاپ نهم.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۴): «ترجمه و شرح جواهر البلاغة احمد الهاشمي»، قم: قدس، چاپ پنجم.
- عزام، محمد، (۱۳۸۹): «الأسلوبية منهجا طويلا»، دمشق: وزارة الثقافة، ط. ۱.
- عكاشه، محمود، (۲۰۰۵): «التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة»، مصر: دارالنشر للجامعات، ط. ۲.
- فهمی حجازی، محمود، (۱۳۷۹): «زبان‌شناسی عربی»، ترجمه‌ی سید حسن سیدی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی، سمت.
- میرصادقی، میمنت (ذوالقدر) (۱۳۷۶): «واژه‌نامه‌ی هنر شاعری»، تهران: نشر کتاب مهناز.
- نصر اصفهانی، محمدرضا، (۱۳۸۸): «سبک‌شناسی رمان جای خالی سلوچ از محمود دولت‌آبادی»، فصلنامه‌ی پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره‌ی ۱۳. صص: ۱۸۵-۲۱۱.
- نظری، علی و همکاران (۱۳۹۱): «سبک‌شناسی سوره‌ی تکویر»، فصلنامه علمی - تخصصی قرآن و علوم بشری، سال اول، شماره‌ی ۱. صص: ۱۱-۳۵
- هادیلو، بهمن و همکاران (۱۳۹۸): «سبک‌شناسی محسنات معنوی سوره‌ی نساء»، پنجمین همایش ملی پژوهش‌های نوین در حوزه زبان و ادبیات ایران

## Bibliography

- The Holy Qur'an with the divine translation of the Ghomshha.
- Ibn Manzour, Muhammad Mukarram (1988): "Lesan al-Arab", "Nasqa wa Al-'Alaq Against" and the situation of Faharseh Al-'Aq Siri, Beirut: Dar Ahya al-Tarh al-Arabi, T.1
- Aminpour, Qaisar (2005): "Tradition and Innovation in Contemporary Poetry", Tehran: Scientific and Cultural, 2nd Edition.
- Anas, Abraham (Vita): "Linguistic Voices", Egypt: Renaissance Press of Egypt.
- Biglari, Hassan (Bita), "Sir Al-Bayan fi Assa al-Qur'an", Tehran: Sanacee.
- Hamed al-Saleh, Hussein (2011), "Lexical Interpretation of the Holy Quran", translated by Seyed Abolfazl Sajjadi, Arak: Arak University.
- Hosseini, Seyed Ali (2007): "Translation and Description of Mubadiya Al-Arabiya Rashid Al-Shartoni", c4. Qom: Quds.

- Khaghani Esfahani, Mohammad (2010): "Surai Maryam's Stylistics", Lesanalmbin Magazine, 2nd Year, No. 1. Pp. 93-106
- Al-Khalidi, Salah Abdel Fattah (1992): "Al-Ban in the Miracle of the Qur'an", Amman: Dar ammar Publishing and Tuziya, i.3.
- Al-Zubaidi, Sayyid Muhammad Murtada (1967): "Taj al-Arus I appearances al-Qamus".
- Al-Sayed Qutb (Bita): "Al-Tashvir al-Fani fi al-Qur'an al-Krim", Egypt: Dar al-Ma'raf.
- Syoty, Jalalaldden (Vita): «Flowering in the science of language and its types», C1. Cairo: House of The Revival of Arab Books, i.1.
- Shamisa, Cyrus (2005): Meanings, Tehran: Mitra.
- Shirazi, Makarem (2003): "Exemplary Interpretation", Tehran: Dar al-Katab al-Islamiyya.
- Abdul Rahman, Marwan Mohammed Sa'ad (2006), "A Stylistic Study in Surat al-Kahf", The Message of the Maještic Degree, National University of Success in Nablus, Palestine.
- Erfan, Hassan (2008): "Translation and Description of Jawahar al-Balagha Ahmad al-Ashami", Qom: Qods, 9th edition.
- (2005): "Translation and Description of Jawahar al-Balagha Ahmad al-Hashimi", Qom: Qods, 5th edition.
- Azzam, Mohammed, (1389): "Stylistic approach", Damascus: Ministry of Culture, i.1.
- Akasheh, Mahmoud, (2005): «Linguistic analysis in the light of semantics», Egypt: Dar al-Publishing for Universities, i.2.
- Fahmy Hejazi, Mahmoud, (2000): "Arabic Linguistics", translated by Seyed Hassan Seyedi, Tehran: Organization for the Study and Compilation of Humanities Books, Maqam.
- Mirsadeghi, Meymant (Zolghadr) (1997): "A Dictionary of Poetic Art", Tehran: Mahnaz BookPublishing.
- Nasr Esfahani, Mohammad Reza, (2009): "Stylistics of The Vacancy of Saluch by Mahmoud Dolatabadi", Quarterly Journal of Persian Language and Literature Research, No. 13. pp. 185-211.
- Nazari, Ali et al. (2012): "Stylistics of Surai Takvir", Journal of Scientific-Specialized Quran and Humanities, 1st Year, No. 1. pp.: 11-35
- Hadillo, Bahman et al. (2019): "Stylistics of Spiritual Mohsenat of Sura al-Nisa", 5th National Conference on New Research in The Field of Iranian Language and Literature



سال چهارم  
شماره اول  
پیاپی: ۷  
پاییز و زمستان  
۱۳۹۹

## The semantic network of the word "An-Naba" in the Qur'an

Mojtaba Mohammadi Mazrae Shahi<sup>1</sup>

Peri Roustaeei<sup>2</sup>

### Abstract:

The Holy Quran, as the greatest written divine miracle, can be studied from various aspects, and some aspects of it can be studied using semantic knowledge. The knowledge of semantics is more than half a century old, which is considered like other branches of linguistics in the world, and many scientists with different cultures and tendencies deal with the issue of meaning. Semantics has various branches that the branch of lexical semantics is the basis of the present research; Through it, the meaning of words and sentences in a text can be analyzed and the exact position of its words and combinations can be obtained according to the semantic system in which it is located. What is discussed in this article is the semantic analysis of the word and the concept of "An-Naba (Announcement)" in the Qur'an and in the next stage is the semantic network of this word and its relationship with other semantic networks.

**Keywords:** Quran, Semantics, An-Naba (Announcement), Companionship, Semantic Network

سال چهارم

شماره اول

پیاپی: ۷

پاییز و زمستان

۱۳۹۹

1) Assistant Professor Karim University of Quranic Sciences and Education, (The Corresponding Author)  
mojtaba63mohammadi@gmail.com

2) Peri Roustaeei, Master of Quranic Sciences, Meybod

## شبکه معنایی واژه «نبا» در قرآن

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۲۲)

مجتبی محمدی مزرعه شاه‌ی<sup>۱</sup>  
پری روستایی<sup>۲</sup>

سال چهارم  
شماره اول  
پیاپی: ۷  
پاییز و زمستان  
۱۳۹۹

### چکیده

قرآن کریم به عنوان بزرگ‌ترین معجزه‌ی الهی مکتوب از جنبه‌های مختلف قابل بررسی است و می‌توان با استفاده از دانش معناشناسی به بررسی برخی جنبه‌های آن پرداخت. دانش معناشناسی بیش از نیم‌قرن است که مانند دیگر شاخه‌های زبان‌شناسی دنیا مورد توجه است و دانشمندان زیادی با فرهنگ‌ها و گرایش‌های مختلف به مسئله معنا می‌پردازند. معناشناسی دارای شاخه‌هایی است که شاخه‌ی معناشناسی واژگانی، مبنای کار این تحقیق است؛ از رهگذر آن می‌توان به تحلیل معنای واژه‌ها و جمله‌های یک متن پرداخت و جایگاه دقیق کلمه‌ها و ترکیب‌های آن را با توجه به نظام معنایی که در آن قرار دارد، به دست آورد. آنچه که در این نوشتار به آن پرداخته شده است، تحلیل معناشناختی واژه و مفهوم «نبا» در قرآن و در مرحله‌ی بعد شبکه‌ی معنایی این واژه و ارتباط آن با شبکه‌های معنایی دیگر می‌باشد.

**واژگان کلیدی:** قرآن، معناشناسی، نبا، هم‌نشینی، شبکه معنایی.

### ۱. مقدمه

از مباحث مهم در حوزه فهم قرآن کریم، فهم واژگان یا مفردات قرآن کریم است که علم معناشناسی به این موضوع می‌پردازد. این علم از شاخه‌های اصلی زبان‌شناسی است که به مطالعه‌ی معنا در زبان می‌پردازد و امروزه دارای روش‌ها و رویکردهای مختلفی است؛ یکی از روش‌هایی که کاربرد بیشتری در فهم واژگان قرآن دارد، معناشناسی از طریق تحلیل متنی است. در این روش، برای یافتن معنای یک واژه به تحلیل نحوه‌ی کاربرد آن در آیه، سیاق و

۱) استادیار زبان و ادبیات عرب، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم دانشکده علوم قرآنی میبد، میبد، ایران، (نویسنده مسئول)  
mojtaba63mohammadi@gmail.com

۲) دانش‌آموخته کارشناس ارشد دانشکده علوم قرآنی میبد، میبد، ایران

گاه سوره‌ای که واژه در آن به کار رفته است، پرداخته می‌شود. معناشناسی از طریق تحلیل متنی شامل مراحل زیر می‌شود: ۱. تعیین عناصر (مؤلفه‌های) معنایی واژه در قرآن ۲. تعیین روابط مفهومی واژه با واژگان دیگر در قرآن ۳. تعیین حوزه معنایی واژه در قرآن ۴. تعیین شبکه‌ی معنایی واژه در قرآن: در تعیین شبکه‌ی معنایی نشان داده می‌شود که این حوزه‌های معنایی ذیل چه نظام بزرگ‌تری قرار می‌گیرند تا به آن شبکه‌ی معنایی گفته شود. اهمیت این روش در این است که سعی می‌کند در معناشناسی یک واژه از نگاه قرآنی کاملاً هماهنگ و سیستماتیک به واژه‌ها و مفاهیم بنگرد و به تعیین جایگاه تمام واژه‌هایی بپردازد که به نوعی با واژه‌ی مورد نظر در ارتباط هستند. در این مقاله ریشه‌شناسی و شبکه معنایی واژه «نبأ» در قرآن مورد توجه قرار گرفته است.

واژه‌ی «نبأ» یکی از واژگان پر بسامد قرآنی است که تاکنون به طور مستقل از نظر معناشناسی بررسی نشده است. نوشتار حاضر سعی دارد جایگاه واژه‌ی مورد نظر و مشتقات آن را در آیات به روش معناشناسی با رویکرد تحلیلی تبیین نماید و شبکه معنایی آن را مورد تحلیل و بررسی قرار دهد. در باب معناشناسی و این که چگونه معارف قرآن را معناشناسی کنیم، چندین کتاب نوشته شده است از جمله:

۱. صفوی، کوروش، «درآمدی بر معناشناسی»، تهران: حوزه هنری، اول: ۱۳۷۹
  ۲. نکونام، جعفر، «درآمدی بر معناشناسی قرآن»، قم: دانشکده اصول الدین، اول: ۱۳۹۰
  ۳. سیدی، حسین، «تغییر معنایی در قرآن»، تهران: سخن، اول: ۱۳۹۰
  ۴. پالمر، فرانک، «نگاهی تازه به معناشناسی»، ترجمه کوروش صفوی. تهران: مرکز، دوم: ۱۳۶۶
  ۵. لاینز، جان، «مقدمه‌ای بر معناشناسی زبان شناختی»، ترجمه حسین واله. تهران: گام نو، سوم: ۱۳۸۳
- همچنین در حیطه معناشناسی قرآن با رویکردهای مختلف آن مقالاتی تألیف شده است از جمله:
۱. رجیبی، علیرضا و علیرضا قائمی‌نیا، «بررسی کتاب معناشناسی شناختی قرآن»، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش ۱۸۷، ۱۳۹۲
  ۲. خامه‌گر، محمد، «شبکه‌ی معنایی موضوعات قرآنی؛ معرفی شش رویکرد در تفسیر موضوعی قرآن کریم»، نشریه پژوهش‌های قرآنی، ۳۲-۶۳، ۱۳۸۹
  ۳. مطیع، مهدی، اعظم السادات حسینی، «پیشنهاد الگویی بر متناسب‌سازی روش‌های معناشناسی در مطالعات قرآنی»، کاوشی در پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن کریم، اول: ۱۰۸-۸۳، ۱۳۸۹

۴. پور افخم، مریم، مهرداد عباسی، «بررسی کاربرد معناشناسی هم‌زمانی در دیدگاه معناشناختی ایزوتسو با تکیه بر مفهوم ایمان»، پژوهش‌های اعتقادی - کلامی ۵: ۹۲-۶۰، ۱۳۹۱

۵. مطیع، مهدی، احمد پاکتچی و بهمن نامور مطلق، «درآمدی بر استفاده از روش‌های معناشناسی در مطالعات قرآنی»، نشریه پژوهش دینی، ۱۸: ۱۲۵، ۱۳۸۸

اما درباره معناشناسی واژه «نبا» و شبکه‌های معنایی آن، کتاب یا مقاله‌ای در دسترس نیست. بر این اساس این مقاله در پی آن است که با تحقیقات لازم به این سؤالات پاسخ دهد: چگونه می‌توان با روش تحلیل متنی به معناشناسی واژه «نبا» پرداخت؟ و شبکه معنایی واژه نبا چگونه ترسیم می‌شود؟

در پاسخ به این سؤالات باید گفت: با تحلیل کاربرد واژگان در آیات قرآن با دو روش تحلیل محور هم‌نشینی و جانیشینی کلمات می‌توان به معناشناسی واژگان در قرآن پرداخت. شبکه معنایی واژه نبا در قرآن شامل شبکه‌هایی از جمله: اسماء، صفات الهی، غیب و مصادیق آن می‌شود.

## ۲. معناشناسی

«معنا» بر وزن مفعَل مصدر میمی از «عنی» است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۴۶/۴) «عنی» به معنای اراده کردن، قصد کردن، در نظر داشتن و چیزی را منظور داشتن است. «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 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؛ طوری که هر کس صرف‌نظر از باورهای دینی و مذهبی به‌روشنی 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 آن را در تحلیل آیات قرآن 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، ۱۳۹۲: ش ۱۸۷، ۶۶)

#### ۲.۱.۲. معناشناسی زبان شناختی

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 معرفت نظری در مغرب زمین است. از نیمه دوم قرن بیستم، توجه به زبان رفته‌رفته به کانون تأملات نظری تبدیل گردید. (لاینز، ۱۳۸۳: ۴۸۷) در چند حوزه‌ی 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، درحالی‌که 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)

#### ۳.۱.۲. 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 حوزه‌ی 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 و زایش لغات. ب. چگونگی تطور لغات در طول زمان. (پالمر، ۱۳۶۶: ۳۴)

## ۲. ۱. ۴. معناشناسی توصیفی

«معناشناسی توصیفی» به مطالعه‌ی معنا در یک مقطع زمانی خاص می‌پردازد. از این نوع معناشناسی به «معناشناسی هم‌زمانی» هم تعبیر می‌کنند، به آن بافت‌شناسی یا قرینه‌شناسی و 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 تعبیر 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 توجه می‌شود. مراد از «جانشین‌ها» مترادفات و مراد از «هم‌نشین‌ها» ترکیباتی است که دیگر واژگان در استعمالات با واژه‌ی مورد بحث پیدا کرده است؛ نظیر ترکیب اسنادی، ترکیب وصفی، ترکیب اضافی و حرفی. (همان: ۳۵۳) همچنین «معناشناسی توصیفی» شامل سه بخش مؤلفه معنایی، حوزه معنایی و شبکه معنایی می‌شود.

## ۳. واژه شناسی «نبأ»

نخستین گام برای معناشناسی یک واژه، شناخت معنای مفردات آن است. یکی از مراحل معناشناسی واژه متن قرآن، شناخت دقیق معنای واژه با استفاده از کتاب‌های لغت زبان عربی است. «نبأ» در اصل به معنای خبری است که فایده و سود بزرگی دارد که از آن خبر علم و دانش حاصل می‌شود و بر ظن و گمان غلبه می‌کند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۸۰) در قاموس قرآن آمده است که «نبأ» را «خبر» نمی‌گویند مگر آن که این سه شرط را داشته باشد: ۱. سود و فایده ۲. علم و دانش ۳. غلبه بر ظن و گمان و خبری که آن را «نبأ» گویند؛ حقیقت آن است که از کذب عاری باشد مثل خبر متواتر و خبر خدا و رسول (ص). (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۱/۲)

## ۳. ۱. مشتقات و کاربردهای قرآنی واژه نبأ

واژه «نبأ» با مشتقات خود ۱۵۵ بار، در ۴۷ سوره و ۱۴۷ بار در آیاتی از قرآن به کار رفته است. بیش‌ترین کاربرد آن به ترتیب در سوره‌های احزاب (۱۸ مورد)، آل عمران (۱۴ مورد)، بقره و انعام (۱۰ مورد)، توبه (۹ مورد)، مریم (۸ مورد)، تحریم (۸ مورد)، مائده (۷ مورد)، یوسف (۵ مورد)، اعراف، انفال و یونس (۴ مورد) است.

کاربرد فعلی نبأ در قرآن ۸۰ مرتبه است که به صورت‌های ذیل آمده است:

الف) به صورت فعل ماضی معلوم (۸ بار): «نَبَّأْتُ، نَبَّأَهَا، أَنْبَأْتُ...»

ب) به صورت فعل مضارع معلوم (۳۲ بار): «فَيُنَبِّئُكُمْ، فَيُنَبِّئُهُمْ، سَأُنَبِّئُكُمْ و...» به صورت مضارع مجهول (۲ بار): «يُنَبِّئُوا، لَتُنَبِّئُنَّ» و به صورت مضارع مجهول مجزوم (۱ بار): «لَمْ يُنَبِّأْ»

یک مرتبه و به صورت فعل امر: (۶ مورد) «نَبَّهْمُ، نَبَّئْنَا و...» آمده است.

ج) به صورت جمع مذکر سالم: (۱۳ بار) «النَّبِيِّينَ» و (۳ بار) «النَّبِيِّونَ» و به صورت جمع مکسر ۱۵ مرتبه که (۸ مرتبه) به صورت «الْأَنْبَاءُ» و (۵ مرتبه) به صورت «أَنْبِيَاءُ» و یک مرتبه «أَنْبِئُوا وَ أَنْبِئْتُمْ» آمده است.

د) واژه «نَبِيٌّ» که نکره است و بر وزن فعیل به معنای اسم فاعل (۱۱ مرتبه) به کار رفته و واژه «النَّبِيُّ» که اسم معرفه است (۱۶ مرتبه) به کار رفته است.

#### ۴. شبکه معنایی «نبأ»

##### ۴.۱. چستی و تعریف شبکه معنایی

شبکه‌های معنایی گاهی شبکه‌های همبسته یا شرکت‌پذیر نیز نامیده می‌شوند؛ زیرا گره‌ها در این نوع شبکه به هم پیوند خورده و یا متصل شده‌اند. در حقیقت، در مدل‌سازی حافظه انسان نیز مفاهیم همان گره‌ها و ارتباط رابطه بین این مفاهیم را تشکیل می‌دادند. بر اساس این مدل، وقتی یک گره مفهومی با خواندن کلمات موجود در یک جمله تحریک می‌شود، ارتباطات این گره‌ها با سایر گره‌ها نیز در یک الگوی انتشار فعال می‌شدند. اگر یکی از این گره‌ها به حد کافی توسط گره‌های دیگر تحریک شود، مفهوم خود را وارد ذهن هوشیار انسان می‌کند. به عنوان مثال، با اینکه شما هزاران کلمه می‌دانید ولی به هنگام خواندن یک جمله فقط به جملات آن جمله فکر می‌کنید.

شبکه‌های معنایی یکی از روش‌های نمایش داده است که برای اطلاع‌گزاره‌ای به کار می‌رود. شبکه معنایی گاهی شبکه گزاره‌ای نیز نامیده می‌شود. سبک‌های مختلف تفسیر موضوعی، هر یک از زاویه‌ای به مطالعه دیدگاه قرآن درباره یک موضوع می‌پردازند؛ اما هیچ یک نگاهی جامع و بیان کامل از مدل قرآن در تحلیل و بررسی موضوع ارائه نمی‌دهد؛ برای دستیابی به چنین مدلی باید با استفاده از قابلیت و توانمندی سبک‌های مختلف، شبکه معنایی موضوع ترسیم گردد. یک شبکه معنایی به نمایش روابط درونی و برونی یک موضوع می‌پردازد؛ منظور از روابط درونی، بیان ماهیت و حدود یک موضوع و تبیین ارگانیک درونی و روابط مؤلفه‌های تشکیل دهنده آن با هم است. برای ترسیم روابط بیرونی به نوع ارتباط بین این موضوع با سایر موضوعات توجه می‌شود و در مجموع برای ترسیم شبکه معنایی یک موضوع در قرآن باید مؤلفه‌های زیر را درباره آن مشخص نمود. (خامه‌گر، ۱۳۸۹: ۳۲)

الف) مباحث مقدماتی و پیش نیاز موضوع: اهمیت پرداختن به موضوع، پیشینه تحقیق در موضوع و مبانی ب) شناسایی ماهیت موضوع: تعریف، مصادیق، مراتب، انواع و اقسام، فلسفه و حکمت اصلی، جایگاه اجتماعی، ابزار و اصول ج) شناسایی ابعاد و پیامدهای موضوع: احکام، آداب، ارزش، کیفیت و پاداش، آثار و عواقب (فردی و اجتماعی) د) رابطه

با سایر موضوعات: جایگاه موضوع در نظام‌های کلی، موضوعات و مباحث پیش نیاز، موضوعات هم افق و هم‌نشین. هر یک از روش‌های تفسیر موضوعی می‌تواند یکی از ابعاد موضوعات قرآنی را پوشش دهد. برای تعیین رابطه طولی و عرضی موضوع با سایر موضوعات می‌توان از تفسیر موضوعی استفاده نمود. بدین‌سان با استفاده از روش‌ها و سبک‌های مختلف تفسیر موضوعی می‌توان شبکه معنایی یک موضوع را در قرآن ترسیم نمود و همه ابعاد ماهیت‌شناسی، معرفتی و روش‌شناختی را تبیین کرد. (همان: ۳۳)

#### ۲.۴. ارتباط شبکه معنایی واژه «نبا» با سایر شبکه‌های معنایی قرآن

بررسی تمام آیاتی که واژه «نبا» در آن‌ها بکار رفته است؛ ارتباط گسترده‌ای از واژگان را که تشکیل معنایی می‌دهند؛ مشخص می‌سازد. در گام بعدی ارتباط این شبکه معنایی با سایر شبکه‌های معنایی قرآن بررسی می‌شود. روش یافتن ارتباط میان مفاهیم اینگونه است که ابتدا آیه و سپس سیاق مد نظر قرار داده شده است؛ یعنی برخی ارتباطات بین مفاهیم حاصل تحلیل سیاق است که در ذیل به این موارد اشاره می‌شود:

#### ۲.۴.۱. ارتباط شبکه معنایی واژه «نبا» با شبکه معنایی اسماء و صفات الهی

شبکه معنایی خداوند متعال در قرآن شامل اسماء و صفات زیادی می‌شود از جمله: خبیر، علیم، حکیم، بصیر، شهید، غفور، قادر و ... صفات و اسماء حسناى الهی تجلی و ظهور ذات مقدس حق‌اند و در واقع واسطه ارتباط جهان خلقت با ذات خداوند می‌باشند. (رمضانی گیلانی، ۱۳۷۹: ۳۴) یکی از راه‌های شناخت خداوند سبحان، نگاه از منظر صفات الهی است. در مباحث کلامی، صفات الهی از چند جهت تقسیم‌بندی شده که یکی از آن‌ها، تقسیم صفات الهی به صفات ثبوتی (جمالی) و سلبی (جلالی) است که این یک تقسیم‌بندی رایج در میان متکلمان است. (خسرو پناه، ۱۳۸۱: ۵۹) صفات ثبوتی نیز به صفات ذاتی و فعلی تقسیم می‌گردد. صفات ذاتی، صفاتی که از ذات الهی انتزاع می‌شود مانند علم و قدرت. صفات فعلیه، صفاتی که از رابطه بین خدا و مخلوقاتش انتزاع می‌گردد مانند خبیر و بصیر و ... با توجه به آیات، برخی از این اسماء و صفات شرح داده می‌شود:

#### ۲.۴.۱.۱. اسم الله

«الله» اسم برای ذات مستجمع جمیع صفات کمالیه بدون لحاظ و تعیین صفتی از صفات است. «الله» برترین نام از نام‌های ذات مقدسی است که هستی صرف و جامع و مبدأ همه کمالات وجودی و منزه از هر نقصی است و چون آن ذات اقدس جامع همه اسمای حسنی و صفات نیکوست، گفته می‌شود: «الله» اسم ذاتی است که جامع همه کمالات است و گرنه اشتغال بر کمالات در معنای این کلمه مأخوذ نیست. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲/۱)

الله «مشتق از وله» به معنی «تحیر» است، چرا که عقل‌ها در ذات پاک او حیران است. چنان

که در حدیثی از امیر مؤمنان علی (ع) آمده است: «الله» مفهومیست، معبودی است که خلق در او حیران‌اند و به او عشق می‌ورزند. «الله» همان کسی است که از درک چشم‌ها مستور است و از افکار و عقول خلق محجوب. (مجلسی، ۱۳۸۹: ۲۲۲/۳) یکی از معنای لغوی «الله» این است که مشتق شده از «الهِتُّ إِلَيْهِ»؛ یعنی «فَرَعْتُ إِلَيْهِ»، به سوی او شتافتیم؛ زیرا خداوند کسی است که همه مخلوقات در احتیاجاتشان به سوی او جزع و ناله می‌کنند و به معنای دیگر به سوی او می‌شتابند. (طبرسی، ۱۳۷۴: ۳۸/۱)

لفظ جلاله «الله» ۲۶۹۷ مرتبه (با احتساب اَللَّهُمَّ ۲۷۰۲) در قرآن کریم به کار رفته است. (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۱۲/۳)

ارتباطی که بین شبکه معنایی نبأ با الله وجود دارد، این است که یکی از نیازهای اساسی انسان در نظام هستی شعور و آگاهی بوده است؛ زیرا به واسطه هدایت و آگاهی است که به‌طور هم‌زمان دنیا و آخرت انسان هر دو آباد می‌شوند و از تبعات خسارت بار در امان می‌ماند؛ بنابراین تنها خداوند متعال است که از همه چیز آگاهی دارد و می‌تواند این نیاز انسان‌ها را مهیا سازد. اوست که به همه چیز آگاه است.

طبق آیه ﴿إِنَّا لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ وَ يَوْمَ يَرْجَعُونَ إِلَيْهِ فَيَنْبِئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (نور: ۶۴) این یک مطلب عقلی است که آفریننده باید به آفریده، عالم باشد و گرنه آفریننده نخواهد بود. چطور معقول است معماری ساختمانی را بنا کند و از چگونگی آن که با دست خود ساخته است بی‌اطلاع باشد؟! (قرشی، ۱۳۷۱: ۶۱/۱۱)

#### ۴. ۲. ۱. ۲. خبیر بودن خداوند

﴿وَ إِذْ أَسْرَّ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا نَبَّأَنِ الْعَلِيمِ الْخَبِيرِ﴾ (تحریم: ۳) تمام امور در عالم هستی بر اساس حساب و کتاب است؛ از جمله‌ی آن‌ها اعمال و رفتار و اسرار بندگان است و از آنجا که خداوند خبیر است، می‌تواند از اخبار باطن اشیاء و هر چه در ملک و ملکوت است و هر حرکت و سکون ذرات، اضطراب و اطمینان هر نفسی و تمامی اسرار بندگان خبر دهد و این به معنای علیم است. با این بیان علم وقتی علم به خفایای باطن موجودات باشد، «خبره» نامیده می‌شود و صاحب آن علم را «خبیر» می‌گویند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۷/۲) شاید مهم‌ترین فایده این نام خداوند (خبیر آن باشد که انسان به لزوم تمسک به همه اوامر خداوند چه در ظاهر و چه در باطن پی می‌برد؛ زیرا خداوند متعال از همه چیز آگاه است و هیچ چیز چه در آسمان‌ها و چه در زمین بر او پوشیده نیست.

#### ۴. ۳. ۱. ۲. سمیع بودن خداوند

﴿إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَ لَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ﴾

و لَا يَنْبُتُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ ﴿فاطر: ۱۴﴾ خداوند متعال «سمیع» است؛ به این معنا که او به ذات خود تمام صداها و انواع و اقسام سخن‌ها را می‌شنود؛ خواه آهسته یا به صورت نجوا باشد، یا بلند و آشکار، با نطق و بیان باشد، یا با سکوت تنها از دل بگذرد. او از باطن و درون همه چیز مطلع است و به تعبیر دیگر عالم به مسموعات است. به همین دلیل در قرآن ۴۰ مرتبه نام پروردگار متعال به عنوان «سمیع» ذکر شده است. (رمضانی گیلانی، ۱۳۷۹: ۸۸)

طبق این آیه ﴿... رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (بقره: ۱۲۷) خداوند سمیع الدعاست؛ از آنجا که خداوند عالم به همه چیز است و از حوائج بندگانش آگاهی دارد، درخواست آنان را می‌شنود و اجابت می‌کند.

«سَمِعَ دَعَا» یعنی؛ ترتیب اثر دادن و آن را شنیده گرفتن و گوش به خواهش‌های داعی دادن. (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۳۱۷/۷)

با توجه به این که آیه ﴿إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ وَ لَا يَنْبُتُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾ (فاطر: ۱۴) در سیاق آیات هشدار برای بت پرستان است؛ خدایان جعلی و ساختگی دعای کافران را برای رفع مشکلات و قضاء حوائج خویشان نمی‌شنوند و اگر هم بشنوند، از اجابت آن عاجز و ناتوان هستند و هیچ کس همانند خداوند متعال از هر چیزی باخبر و آگاه نیست و نمی‌تواند آینده شوم بت پرستان را برایتان شرح دهد.

#### ۴. ۱. ۲. ۴. علیم بودن خداوند

جهان آفرینش از نظر عظمت، گسترش و پیچیدگی اسرار و رموز همانند اقیانوسی است که کرانه‌های آن ناپیداست و کسی جزء خداوند از این اسرار آگاهی ندارد. چنان که آیه گویای آن است: ﴿وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ...﴾ (انعام: ۵۹) «علیم» صیغه مبالغه و به معنای علم سرشار و فراوان است. صفت «علیم» اشاره به وسعت علم حق تعالی و احاطه علمی او به تمام موجودات قبل از وجود آنها و بعد از وجود آنها و در هنگام وجود آنها دارد. (ارفع، ۱۳۷۴: ۱۱۲)

با توجه به این که خداوند متعال نسبت به همه چیز آگاه است و از مصلحت بندگان آگاهی دارد، بر این اساس و متناسب با هر جامعه‌ای نبی یا رهبری برای هدایت آنها قرار می‌دهد تا آنها را هدایت کند و همچنین آنها را نسبت به مسائل جامعه آگاه کند؛ بنابراین انتخاب نبی و رهبر همواره بر اساس علم و حکمت و مصلحت خداوند است: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَ لَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَ كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (احزاب: ۴۰) و آیه ﴿وَ قَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنْتَى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَ نَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ... وَ اللَّهُ أَسَعُ عَلِيمٌ﴾ (بقره/۲۴۷)

#### ۴. ۲. ۱. ۵. حکیم بودن خداوند

«حکیم» یکی دیگر از اسماء حسناى الهی است. صفت حکمت؛ به معنای رسیدن به حق است توسط علم و عقل. «حکمت»؛ در مقام حق تعالی به معنای کانون همه حکمت‌هاست و آنچه از روز ازل تا ابد از او صادر می‌شود بر اساس حکمت است به همین علت در قرآن بیش از ۹۲ مورد خود را حکیم معرفی می‌کند. (ارفع، ۱۳۷۴: ۱۰۸) بنابراین خداوند متعال به این دلیل حکیم است که در همه افعال الهی غرض و حکمتی نهفته و هیچ کدام عبث و بیهوده آفریده نشده است. (رمضانی گیلانی، ۱۳۷۹: ۲۴۸)

آزمون‌ها و امتحانات الهی را می‌توان یکی از اسباب حکمت‌های خداوند به شمار آورد؛ زیرا خداوند طبق ظرفیت و مقتضای حکمت و مصلحت خویش بندگان را مورد آزمایش قرار می‌دهد. طبق این آیه، یکی از آزمون‌های الهی توطئه‌های شیطنی مخالفان است که خداوند متعال با قرار دادن آن بر سر راه انسان‌ها، میدان آزمایش و امتحان را برای آگاهان و مؤمنان و کافران تشکیل داده است. ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسُخُ اللَّهُ مَا يَلْقَى الشَّيْطَانُ ثُمَّ يَحْكُمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (حج: ۵۲)

خداوند حکیم است و لذا انتخاب نبی برای هدایت انسان‌ها از روی حکمت او انجام شده است و دستوراتی که نبی برای بندگان می‌آورد، مبنی بر حکمت است. آیات زیر بر این موضوع اشاره دارد: ﴿مَّا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ لَهُ أُسْرَىٰ حَتَّىٰ يَبْخُنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (انفال: ۶۷) ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾

#### ۴. ۲. ۱. ۶. بصیر بودن خداوند

«بصیر» یکی از صفات ثبوتی مشهور خداوند است که ۴۲ بار در قرآن ذکر شده است و به معنای بینایی پروردگار در تمام امور ظاهری و مخفی است. صفت «بصر» در خداوند متعال به واسطه اندام بینایی نیست؛ بلکه به صفت علم الهی اطلاق می‌شود. خداوند نه تنها دیدنی‌های آشکار را می‌بیند، دیدنی‌های پنهان نیز از بینایی او بیرون نیستند. (ارفع، ۱۳۷۴: ۵۰) ﴿... إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بِصِيرٌ﴾ (ملک: ۱۹)

اشراف و احاطه خداوند بر موجودات در حدی است که هیچ حرکت و جنبشی در عالم از دید او پنهان نیست و اگر انسان به یقین برسد که خداوند در همه حال او را می‌بیند، دیگر هیچ خطا و گناهی از او سر نمی‌زند. می‌توان گفت که این خود نوعی تشویق و ترغیب بندگان به نیکی‌ها و نهي و تحذیر انسان‌ها از بدی‌ها و زشتی‌ها است.

بنابراین از آنجا که خداوند تمام اعمال بندگان را می‌بیند و نسبت به آن آگاه است می‌تواند آنان را از اعمال نیک و بدشان باخبر کند. ﴿قُلْ أَتُنْكُم بَخِيرٌ مِنْ ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بِصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ (آل عمران: ۱۵)

#### ۴. ۲. ۱. ۷. شهید بودن خداوند

صفت «شهید» برای خداوند یعنی هیچ چیز از او غایب و پنهان نیست و همواره در هر مکان حضور دارد. لفظ شهید مأخوذ از شهود است؛ یعنی حاضر و مشاهده کننده. (ارفع، ۱۳۷۴: ۲۴۸) ﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (بروج: ۹)

خداوند متعال شاهد همه امور است؛ یعنی آنچه را که بندگان در شب و روزشان بجا می‌آورند بر خداوند سبحان پوشیده نیست، به کوچک‌ترین کارشان آگاه و به کردارشان دانا و محیط است و هرچه در خلوت انجام می‌دهند بر او آشکار است و می‌تواند بندگان را از تمامی اعمالی که در زندگی خود انجام داده و فراموش کرده‌اند باخبر سازد. ﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا أَحْصَاهُ اللَّهُ وَنُسُوهُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (مجادله: ۶)

#### ۴. ۲. ۱. ۸. غفور و رحیم بودن خداوند

«غفور» یکی دیگر از صفات و اسماء الهی است. غفور از «غَفَرَ» به معنای ستر و پوشاندن است. غفار بودن خداوند متعال یعنی گناه بندگان را می‌پوشاند و زشتی‌ها و اعمال بد بندگان خود را تا زمانی که خودشان قصد افساء و تظاهر ندارند می‌پوشاند و کسی را بر اسرار آنها آگاه نمی‌کند و اگر می‌خواست که از گناهان پرده بردارد، باعث رسوایی آنها می‌شد. (ارفع، ۱۳۷۴: ۲۷۴) غفران خداوند متعال جلوه خاص رحمت رحیمیه اوست. چون رحیمیت خداوند متعال ظهورات گوناگونی دارد که غفران الهی یکی از آنهاست. و در آیات مختلفی به این موضوع اشاره شده است:

﴿يَسِيءُ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (حجر: ۴۹)، ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (تحریم: ۱)، ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ... اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (ممتحنه: ۱۲)، ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِيَّ آتَيْتَ أَجُورَهُنَّ... وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (احزاب: ۵۰)، ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ... وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (احزاب: ۵۹)، ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَىٰ إِنِّي عَلَّمُ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا... وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (انفال: ۷۰)

در سیاق این آیات آمده است با توجه به غفور و رحیم بودن خداوند، نه تنها او آثار ذنب را می‌پوشاند؛ بلکه آنها را محو ساخته و فرد را از رحمت خود بهره‌مند می‌سازد. مغفرت و بی‌اثر ساختن آثار ذنب که متناسب با اسم «غفور» است، مقدمه‌ای برای قرار گرفتن افراد در شمول رحمت و واسعۀ خداوند است که با اسم «رحیم» تناسب دارد.

#### ۴. ۲. ۱. ۹. قدیر بودن خداوند

«قدیر» یعنی آنکه ذات بی‌مثال الهی توانایی و قدرت بر ایجاد اشیاء و عدم آنها را دارد و او استیلا و اقتدار کامل بر موجودات دارد و هرچه در عالم واقع می‌شود به قدرت کامل

خداوند متعال است. (ارفع، ۱۳۷۴: ۵۶) لذا چون خداوند قادر بر همه چیز است، می تواند از قبل و بعد هر چیزی خبر دهد. ﴿...وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران: ۱۸۹)

همچنین ایمان به صفات کمال و قدرت الهی می تواند بسیاری از معضلات و ابهامات اعتقادی را برای انسان حل کند. به عنوان نمونه اعتقاد به قدرت مطلق خداوند متعال و پذیرش این واقعیت که خداوند تمامی گناهان انسانها را به وسیله توبه پاک و خالص می بخشد. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يَكْفِرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ يُدْخِلَكُم جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بَايَمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَ اغْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (تحریم: ۸)

نتیجه ای که از ارتباط شبکه معنایی «نبا» با شبکه معنایی «اسماء و صفات الهی» به دست آمده، این است که اسماء و صفات خداوند تجلی ذات او هستند و «الله» جامع تمامی صفات کمال و منزله از هر نقص و عیبی است و بعضی از صفات از ذات خداوند و برخی دیگر از واسطه بین ذات و مخلوقات سرچشمه می گیرند.

خداوند خالق، خبیر هم هست و به آنچه که انجام می دهد آگاه و باخبر است؛ بنابراین بنده هر چه که انجام می دهد باید خالص برای خدا باشد و با اتقان به عمل بپردازد، از آن روی که در محضر آفریدگار خویش است فریب دادن و پنهان کردن عیب از او امکان ندارد؛ زیرا او از همه کارهای انسان به صورتی فراگیر و لطیف تر از خود شخص باخبر است.

#### ۴. ۲. ۲. ارتباط شبکه معنایی واژه «نبا» با غیب

«غیب» یعنی نمان، پشت پرده؛ آن چیزهایی که از حواس ظاهری ما نمان است و پشت پرده محسوسات واقع شده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۲۱/۲) این واژه ۵۲ بار در قرآن کریم به کار رفته است. مثل: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ...﴾ (انعام: ۵۹) بعضی از اخبار به صورت غیبی هستند و برای انسان پوشیده و پنهان است و انسان برای روشن شدن این اخبار نیازمند معلم و تعلیم و تحقیق است که حقایق آن را بشناسد. خداوند با ارسال وحی به پیامبران، آنان را به عنوان راهنمایان جهان غیب برای مردم فرستاده است که به غیب و ماورای ظاهر و محسوسات، مؤمن و معتقد نمایند. در آیات و روایات مصادیقی برای غیب بیان شده که در اسلام ایمان به آنها واجب شمرده شده است. در اینجا ارتباط آن با شبکه معنایی نبوت بررسی می شود که عبارت اند از:

#### ۴. ۲. ۲. ۱. ایمان به خداوند به عنوان ایمان به غیب

هر چند خداوند از هر پیدایی پیداتر است و آشکارتر از او یافت نمی شود؛ ولی چون از دیدگان ظاهری پنهان است بر او غیب اطلاق می شود.

طبق این آیه شریفه ﴿...مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ وَ جَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ﴾ (ملک: ۱۲) در

می‌یابیم که یکی از مصادیق غیب «خداوند» است.

در تفسیر نمونه در وصف پرهیزکاران که از نور هدایت قرآن بهره‌مند شده‌اند، آمده است: آنان تنها در اجتماع ترس از خدا ندارند؛ بلکه در خلوتگاه‌ها نیز او را حاضر و ناظر می‌دانند؛ بنابراین در «جایی که کسی نیست» به «خدا» ایمان دارند؛ یعنی وقتی کسی نباشد از نظر آن‌ها «خدا» در آنجا حضور دارد و آنان خلاف نمی‌کنند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۴/۲۳۲)

همچنین علامه طباطبایی در تفسیر «الغیب» بیان می‌کند که این کلمه بر خلاف شهادت است؛ یعنی چیزی که در حس و درک آدمی قرار ندارد و آن عبارت است از خدای سبحان و آیات کبرای او که همه از حواس ما غایب‌اند. پس مراد از ایمان به غیب در مقابل ایمان به وحی و ایمان به آخرت عبارت است از؛ ایمان به خدای تعالی و قرآن کریم همواره اصرار و تأکید دارد در اینکه بندگان خدا نظر خود را منحصر در محسوسات و مادیات نکنند. همچنین ایشان را تحریک می‌کند به اینکه از عقل سلیم و لب خالص پیروی کنند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۵/۱) اما آنچه در این زمینه می‌توان به آن اشاره نمود و واژه نبوت را با غیب ارتباط داد این است که انبیاء الهی مؤمن به عالم غیب هستند و خداوند را در عالم غیب می‌بینند و انسان‌ها را از وجود حقیقی خداوند باخبر می‌کنند.

#### ۴.۲.۲.۲. وحی به عنوان غیب

«وَحی» در اصل همان اشاره سریع است و به اعتبار سرعت گفته می‌شود. «أمر وَحی» یعنی کار سریع. البته این مفهوم در سخن و کلام است به صورت رمز و کنایه که گاهی به صدای مجرد و بدون ترکیب است و با اشاره به بعضی از اعضا و یا نوشتن و کتابت می‌باشد. (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۷۹/۷) وحی یکی از حقایق غیبی است که پشت پرده محسوسات واقع شده و از دید ما انسان‌ها پنهان است.

پیامبر (ص) مأمور تبلیغ دستورات الهی به مردم بود و خداوند متعال تمامی اخبار را به وسیله وحی به ایشان ارسال می‌نمود و پیامبر نسبت به آنچه بر ایشان نازل می‌شد، بخل نمی‌ورزید و هر آنچه را که از وحی به او نازل می‌گردید از مردم پنهان نمی‌کرد؛ بلکه آنچه را که خداوند به او تعلیم می‌داد آن بزرگوار هم آن‌ها را همان‌طور که تعلیم گرفته بود، به مردم می‌آموخت.

اما آنچه در این زمینه می‌توان اشاره نمود این است که خداوند وحی را در انواع مختلفی به پیامبرانش ارسال نموده است. امیرالمؤمنین (ع) در تفسیر آیه ۵۱ سوره شوری فرموده است: وحی و کلام خداوند یک نوع نیست؛ بلکه برخی به صورت کلام و سخن است که خداوند به وسیله آن با پیامبرانش تکلم می‌کند و پاره‌ای از آن در قلوب پیامبران القا می‌شود و بعضی نیز به صورت رؤیاست که پیامبران می‌بینند و برخی هم وحی تنزیلی است که تلاوت و قرائت می‌شود و به شکل کلام الله در می‌آید. (حویزی، ۱۴۱۵: ۵۸۸/۴)

بنابراین آنچه از ارتباط شبکه معنایی نبوت با وحی می‌توان دریافت این است؛ انبیاء الهی که به عالم غیب ایمان داشته و خود نیز مورد اشارات وحی بوده‌اند، انسان‌ها را از وجود حقیقی وحی که در پشت پرده حجاب قرار دارد، باخبر کنند.

#### ۴. ۲. ۲. ۳. معجزه یکی از مصادیق غیب

«عجز» در اصل به معنای درنگ کردن است. واژه عجز در سخن معمولی اسمی برای کوتاهی کردن از انجام کار است و نقطه مقابل قدرت و توانایی می‌باشد. در قرآن کریم از قول قابیل آمده است: ﴿أَعْجَزْتُ أَنْ أَكُونَ...﴾ (مائده: ۳۱)؛ (سخن یکی از پسران آدم است پس از اینکه دید کلاغ زمین را گود می‌کند، می‌گوید: آیا من از این کلاغ ناتوان‌ترم؟) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۳/۲)

طبرسی ذیل این آیه می‌گوید: ﴿وَيَقُولُونَ لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ فَانظُرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ﴾ (یونس: ۲۰) مراد از «مِنْ رَبِّهِ» معجزاتی است که مشرکان با بهانه‌جویی درخواست می‌کردند و آنچه مانع از فرستادن معجزات الهی است امر غیبی است که هیچ کس جز خدا نمی‌داند.

در تفسیر آیه آمده است معجزه به اختیار پیامبر نیست؛ بلکه به انتخاب خداست و معجزه به انتخاب مردم هم نیست؛ چرا که اگر به انتخاب مردم بود، پیامبر آلت دست مردم قرار می‌گرفت. معجزه فقط نشانه‌ای برای اثبات پیامبری است.

براین اساس که در آیه از معجزه با تعبیر غیب یاد کرده می‌توان دریافت که شبکه معنایی نبوت با معجزه که یکی از مصادیق غیب است، مرتبط‌اند؛ زیرا معجزه در عالم نامحسوس ما قرار دارد و امر خارق‌العاده‌ای است که به عنایت و اذن خاص الهی صورت می‌گیرد و بیانگر و تصدیق‌کننده نبوت خاص است و هر پیامبری با معجزه ویژه خویش، رسالت و مذهب خود را استوار می‌کند و آن را استحکام می‌بخشد.

#### ۴. ۲. ۲. ۴. ملائکه یکی از مصادیق غیب

یکی از حقایق غیبی، فرشته یا مَلَك (جمع آن ملائکه) موجوداتی نامرئی و فراطبیعی که مأمور اجرای اوامر خدا در دنیا و آخرت هستند. با توجه به این که فرشتگان مجرد هستند، نمی‌توان وجود حقیقی آنان را به چشم سر دید؛ زیرا با چشم سر و ظاهر چیزی را می‌توان دید که مادی باشد و دارای طول، عرض، عمق و رنگ باشد.

در قرآن کریم بیان شده است که فرشتگان گاهی می‌توانند به شکل انسان در آیند (تمثل پیدا کنند و خودشان را مثل انسانی یا موجوداتی دیگر در بیاورند) و بر پیامبران و غیر پیامبران ظاهر شوند. آیات زیر گویای این مطلب است:

﴿فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ (مریم: ۱۷) آنچه

حضرت مریم دید، فرشته‌ای به صورت بشر بود و مریم او را به صورت بشر دید که تمثّل پیدا کرده بود و معنای تمثّل فرشته برای مریم به صورت بشر این است که در حاسّه و ادراک مریم به آن صورت محسوس شد نه این که در واقع هم به آن صورت درآمده بود، بلکه در خارج از حاسّه و ادراک وی، صورتی غیر از صورت بشر داشت.

﴿يَا اِبْرَاهِيْمُ اَعْرِضْ عَنْ هَذَا إِنَّهُ قَدْ جَاءَ اَمْرُ رَبِّكَ وَ اِنَّهُمْ اَتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُوْدٍ﴾ (هود: ۷۶) همچنین در قصه بشارت دادن فرشتگان به ابراهیم (ع) برای به دنیا آمدن اسحاق و یعقوب، ملائکه به صورت انسان بر ابراهیم ظاهر شدند.

علامه در المیزان گوید: تنها با چشم دل و دیده ملکوتی می‌توان فرشتگان را مشاهده کرد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۶/۱۴) براین اساس می‌توان گفت: بین دیده ملکوتی انبیاء الهی و شبکه غیب ارتباط برقرار است؛ زیرا آن‌ها با چشم دل ملائکه را مشاهده می‌کنند و می‌توانند انسان‌ها را از وجود ملائکه و عالم ملکوت آگاه و باخبر سازند.

#### ۴. ۲. ۵. احوالات پیامبران گذشته مصادیقی از غیب

بیان احوالات پیامبران گذشته، چون به گذشته مربوط است و انسان آن‌ها را ندیده است، یکی از مصادیق غیبی به شمار می‌آید. اغلب حالات و امور زندگی انبیاء از انباء غیب است؛ زیرا با معلومات طبیعی و تفهیم و تفاهم و بحث‌های عادی نمی‌شود آن‌ها را درک کرد و حقایق و دقایق آن‌ها را بررسی و تحقیق نمود، چنانکه موضوعات ماورای ماده و عوالم روحانی از مصادیق انواع غیب خواهد بود.

مراد از غیب در آیات زیر انباء غیبی انبیاء گذشته است و چون در عصر نزول قرآن اثری از آن اخبار در دست نبوده است، خداوند متعال آن اخبار را به وسیله وحی به پیامبر (ص) فرستاده و او را از آن قضایا آگاه کرده است. مانند آیات: ﴿ذٰلِكَ مِنْ اَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيْهِ اِلَيْكَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ اِذْ يُلْقُوْنَ اَقْلَامَهُمْ اَيْهُمْ يَكْتُلُ مَرْيَمَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ اِذْ يَخْتَصِمُوْنَ﴾ (آل عمران: ۴۴) و ﴿ذٰلِكَ مِنْ اَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيْهِ اِلَيْكَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ اِذْ اَجْمَعُوْا اَمْرَهُمْ وَ هُمْ يَمْكُرُوْنَ﴾ (یوسف: ۱۰۲)

منظور از الْغَيْب در این آیه کار پنهان است که گذشته و مرور زمان آن را پنهان کرده است و موضوع «ما کنت لَدَیْهِمْ» نشانگر یکی از مصادیق انباء غیب است (مصطفوی، پیشین: ۱۸۴/۵)

از هم‌نشینی واژه «غیب» با «یَمْکُرُوْنَ» به این نتیجه می‌رسیم؛ مکر نیز یکی از مصادیق غیبی است که برای ضرر رساندن به دیگری صورت بگیرد و عمل خود را هم از طرف مقابل مخفی می‌کند. این مکر در رابطه با پیامبران به این صورت است که خداوند متعال آنان را به وسیله وحی از مکر دشمنانشان آگاه می‌کند. براین اساس می‌توان گفت: ارتباط شبکه معنایی غیب با شبکه نبوت در این است که خداوند متعال اخبار غیبی پیامبران گذشته را به وسیله وحی به قلب و روح پیامبر اکرم (ص) فرستاده است به نحوی که آن حضرت

مشهود گشته و با علم و دیدن شهودی از آن آگاه می‌شود و ایشان نیز این اخبار غیبی را برای انسان‌ها آشکار می‌کنند.

#### ۴. ۲. ۲. ۶. حضرت مهدی (عج) تأویلی از مصادیق غیب

در تفسیر شریف احسن الحدیث در مورد این آیه بیان شده است: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ - الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (بقره: ۲ و ۳) مراد از غیب در وحله اول خداست که به علت نادیده بودن به «غیب» تعبیر شده است و گرنه از هر پیدایی پیداتر است و اینکه می‌شود این غیب شامل هر غیبی باشد که به آن ایمان آورند. مانند حضرت مهدی (عج) که در پرده غیب به سر می‌برد. (قرشی، ۱۳۷۱: ۴۸/۱)

حال اگر کسی فرد پاک و ارسته‌ای باشد مورد توجه ویژه قرار می‌گیرد. پس هر کس پاک‌تر و دورتر از گناه باشد، رابطه روحی بهتری با امام زمان (عج) پیدا می‌کند و عنایات بیشتری شامل حال او می‌شود.

قرشی در تفسیر خود در ذیل این آیه گفته است: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (توبه: ۳۳) مراد از «دین» عقاید و احکام دین و مراد از «هدی» هدایت و راهنمایی الهی است که توأم با دین حق است. در مجمع‌البیان از امام باقر (ع) نقل شده است: این گسترش و غلبه در زمان مهدی (عج) خواهد بود که در زمین کسی نماند، مگر آنکه به نبوت محمد (ص) اقرار کند. (همان: ۲۲۴/۴)

طبق این آیه ﴿أَمَّنْ يَجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَ يَكْشِفُ السُّوءَ وَ يَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ (نمل: ۶۲) می‌توان گفت که شبکه معنایی نبوت با واژه غیب مرتبط است؛ زیرا انبیاء الهی که به عنوان جانشین خدا بر روی زمین هستند انسان‌ها را از آخرین حجت و جانشین خدا در روی زمین که در پرده غیبت به سر می‌برد، خبر می‌دهند.

#### ۴. ۲. ۲. ۷. بهشت یکی از مصادیق غیب

جَنَّةٌ یعنی بهشت، یا به باغی که در زمین است تشبیه شده چنانکه میان نشان فرق و تفاوتی است و آن هم به خاطر پوشیده بودن نعمت‌هایش از ماست. خدای متعال می‌گوید: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ (سجده: ۱۷)

ابن عباس گفته است: جَنَّتْ که در قرآن به لفظ جمع آمده است از این روست که هفت جَنَّتْ است: جَنَّةُ الفردوس، عدن، جَنَّةُ النَّعِيمِ، دار الخلد، جَنَّةُ المَأْوَى، دار السَّلَام، عَلَیْنِ. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۴۵/۱)

ایمان داشتن به بهشت به عنوان جایگاه ابدی انسان پس از قیامت و ایمان به کیفیت تکوین یا تکامل آن، از جمله موارد ایمان به غیب است که علم و ایمان به آن‌ها، جز از راه نقل و مراجعه به آیات و روایات حاصل نمی‌شود و در عین حال تا در دیدگان انسان در آخرت

واقع نشوند، از غیب خارج نخواهد شد و ابهامات آن برطرف نخواهد شد.

با توجه به آیه‌ی شریفه ﴿جَنَّتْ عَدْنُ النَّبِيِّ وَعَدَّ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا﴾ (مریم: ۶۱) در تفسیر این آیه در المیزان این گونه بیان شده است که کلمه «وعده به غیب» وعده به چیزی است که موعود فعلاً آن را نمی‌بیند و جنت را به این دلیل که نعمت‌هایش از بندگان پنهان است به این نام نامیده‌اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۹/۱۴)

در آیه ﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي﴾ (فجر: ۲۹) مراد از «عبادی» پیامبر و اهل بیت ایشان است. ﴿وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾ (فجر: ۳۰) در بهشت که منزلگاه آنان است در انتظار مؤمنان هستند. براین اساس می‌توان گفت که ارتباط شبکه معنایی نبوت با واژه غیب در این است که انبیاء الهی به وعده‌های غیب خداوند متعال ایمان دارند و انسان‌ها را از حقیقت چنین وعده‌هایی باخبر می‌کنند.

#### ۴. ۲. ۲. ۸. قیامت به عنوان یکی از مصادیق غیب

قیامه عبارت است از بر پا شدن رستاخیز یا ساعتی که خدای تعالی گوید: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ﴾ (روم: ۱۲) «السَّاعَةُ» یکی از نام‌های قیامت است. همچنین در آیه ﴿يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (مطففین: ۶) مراد روزی است که مردم برای رب العالمین به پا می‌خیزند.

در قرآن حدود ۷۰ نام و وصف درباره قیامت آمده است که معروف‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: «یوم الساعة»، یوم القیامه، یوم الاخر، یوم الحساب، یوم الدین، یوم الجمع، یوم الفصل و...» به علاوه اینکه به قیامت، «قیامت کبری» نیز گفته می‌شود؛ در برابر قیامت صغری یا همان برزخ که بلافاصله پس از مرگ انسان آغاز می‌گردد و تا زمان قیامت کبری ادامه دارد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۲۲/۳)

با توجه به این آیه کلمه «ساعه» به معنای قیامت است که به معنای دوم غیب خود یکی از غیب‌های سماوات و ارض است. ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمَحٍ الْبَصْرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (نحل: ۷۷)

آیات زیر گویای این مطلب است که زمان دقیق قیامت مشخص نیست؛ ولی امر قیامت قطعی و حتمی است و علم آن تنها مخصوص خداوند است. او خواسته از بندگانش مکتوم بماند تا موضوع امتحان و آزمون خلق کامل گردد؛ چرا که اگر بدانند دور است یا نزدیک، در هر دو صورت امتحان کم اثر خواهد بود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۳۹/۲۵)

﴿قُلْ إِنْ أَدْرَىٰ أَقْرَبٌ مَا تُوْعَدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُ رَبِّي أَمَدًا عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يَظْهَرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ (جن: ۲۶ و ۲۷)

﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمُ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (سبأ: ۳)

طبرسی در ذیل این آیه از کنار هم قرار گرفتن واژه «السَّاعَةُ» با حرف تأیید بلی بعد از نفی بیان می‌دارد که روز قیامت به‌طور حتمی و قطعی خواهد آمد. (طبرسی، ۱۳۷۷: ۳/۳۳۹)

سپس برای استثنا از این مسئله کلی که فقط علم زمان قیامت مخصوص خداوند است، در تفسیر تسنیم آمده است که خداوند علم آن را به انسان کامل که به مقام منیع رضوان محض بار یافته و از قضای الهی راضی است و خداوند نیز از تمام شئون علمی و عملی وی رضایت دارد، عطا خواهد کرد. چنین انسان کاملی مصداق بارز این است: ﴿إِلَّا مَنْ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ﴾ (جن: ۲۷) و چون همه اهل بیت و طهارت به منزله نور واحدند از این رو آنچه برای حضرت رسول به اذن الهی مکشوف است برای سایر اهل بیت نیز مکشوف است. (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۲/۱۸۵)

بنابراین می‌توان بیان کرد از آنجا که مهم‌ترین غیب، گاهی از آن به عنوان غیب ویژه یاد می‌شود، قیامت است و از اموری است که در صورت لزوم در اختیار انسان کامل و معصوم قرار می‌گیرد. پس می‌توان گفت ارتباط شبکه معنایی نبوت با شبکه معنایی قیامت این است که انبیاء به وسیله وحی و آیات الهی انسان‌ها را به قطعی و حتمی بودن قیامت خبر می‌دهند.

## نتیجه‌گیری

در این نوشتار با روش تحلیل متنی به معناشناسی واژه «نبأ» و کشف شبکه‌های معنایی این واژه در قرآن پرداخته شده است. واژه «نبأ» در قرآن کریم دارای مفاهیم زیادی است که فهم دقیق معنای آن‌ها تأثیر بسزایی در فهم آیات قرآن دارد. این واژه و مشتقات آن ۱۵۵ مرتبه در ۴۷ سوره و در ۱۴۷ آیه از قرآن کریم به کار رفته است. معادل کلمه «نبأ» در زبان عربی خبر مهم و بزرگ است. شبکه معنایی واژه نبأ شامل مجموعه‌ای از واژگان می‌باشد که همه معانی به‌نوعی با یکدیگر در ارتباط هستند و شبکه معنایی منسجمی را تشکیل می‌دهند. از جمله شبکه‌های معنایی در ارتباط با این واژه شبکه معنایی اسماء و صفات الهی است که در قرآن شامل اسماء و صفات زیادی می‌شود؛ مانند خبیر، سمیع، علیم، حکیم و... صفات اسماء و حسنای الهی تجلی و ظهور ذات مقدس حق‌اند و در واقع واسطه ارتباط جهان خلقت با ذات خداوند می‌باشند. از دیگر شبکه‌های معنایی نبأ ارتباط آن با شبکه معنایی غیب است. چون بعضی از اخبار نیز برای انسان‌ها در عالم غیب قرار دارند و تنها خداوند و برخی از انبیاء الهی و امامان معصوم آن هم به اذن خداوند متعال از آن آگاه هستند. براین اساس با بررسی‌هایی که در مورد غیب و مصادیق آن انجام شده، می‌توان گفت: غیب نیز دارای مصادیقی است که از چشم انسان‌های عادی پنهان هستند و از جمله آن‌ها می‌توان به ایمان به خداوند، معجزه و غیبت حضرت مهدی (عج) و... اشاره نمود. بنابر آنچه گفته شد چون انبیاء الهی به اذن خداوند متعال از بعضی از این مصادیق آگاه هستند، بقیه انسان‌ها را از آن اخبار غیبی باخبر می‌کنند.

## کتابنامه

- قرآن کریم؛ ترجمه محمد مهدی فولادوند
- ابن فارس، احمد بن زکریا (۱۴۰۴ق): «معجم مقاییس اللغه»، بیروت: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ارفع، سید کاظم (۱۳۷۴ش): «اسماء الحسنی و سیر و سلوک الی الله»، بی جا: موسسه تحقیقاتی و انتشاراتی فیض کاشانی، چاپ دوم.
- بروجردی، سید محمد ابراهیم (۱۳۶۶ش): «تفسیر جامع»، تهران: انتشارات صدر، چاپ ششم.
- بزرگ خو، نرگس (۱۳۸۸ش): «بررسی معناشناختی دین در قرآن کریم با نگاه تطبیقی به دیدگاه مفسران و متکلمان»، تهران: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم.
- پالمر، فرانک (۱۳۶۶ش): «نگاهی تازه به معناشناسی»، ترجمه: کوروش صفوی، تهران: مرکز، چاپ دوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵ش): «تفسیر تسنیم»، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
- خامه گر، محمد (۱۳۸۹ش): «شبکه معنایی موضوعات قرآن؛ معرفی شش رویکرد در تفسیر موضوعی قرآن کریم»، نشریه پژوهش های قرآنی، ش ۶۳.
- خسرو پناه، عبدالحسین (۱۳۸۱ش): «اقلمرو دین»، قم: مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ش): «الغت نامه دهخدا»، تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق): «مفردات الفاظ قرآن»، بیروت: دارالقلم، چاپ اول.
- رمضانی گیلابی، رضا (۱۳۷۹ش): «درآمدی بر اسماء الهی از دیدگاه قرآن و عرفان»، قم: نسیم حیات، چاپ اول.
- روشن، بلقیس و لیلا اردبیلی (۱۳۹۲ش): «مقدمه ای بر معناشناسی شناختی»، تهران: نشر علم، چاپ اول.
- صفوی، کوروش (۱۳۷۹ش): «درآمدی بر معنی شناسی»، تهران: حوزه هنری، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳ش): «نگاهی به نظریه حوزه های معنایی از منظر نظام واژگانی زبان فارسی»، مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، اول: ش ۲
- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه ی مدرسین حوزه علمیه، چاپ پنجم.
- طبرسی، فضل بن احمد (۱۳۷۷ش): «تفسیر جوامع الجامع»، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، به کوشش: محمد جواد بالغی، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق): «تفسیر نورالتقلین»، به کوشش: هاشم رسولی محلاتی، قم: انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- فضیلت، محمود (۱۳۸۵ش): «معناشناسی و معانی در زبان و ادبیات»، کرمانشاه: دانشگاه رازی، بی جا.
- ۲۰. قائمی نیا، علیرضا (۱۳۹۰): «معناشناسی شناختی قرآن»، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
- قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱ش): «قاموس قرآن»، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ ششم.
- لاینز، جان (۱۳۸۳ش): «مقدمه ای بر معناشناسی زبان شناختی»، ترجمه: حسین واله، تهران: گام نو، چاپ سوم.
- مترجمان (۱۳۷۷ش): «تفسیر هدایت»، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول.
- مجلسی، محمد باقر (۱۳۸۹ش): «بحار الانوار»، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مختار عمر، احمد (۱۹۹۸م): «علم الدلاله»، قاهره: عالم الکتب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶ش): «معناشناسی»، ترجمه: سید حسین سیدی، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ سوم.
- مصطفوی، حسن (۱۳۸۰ش): «تفسیر روشن»، تهران: مرکز نشر چاپ، چاپ پانزدهم.

- مطیع، مهدی؛ احمد پاکتچی و بهمن نامور مطلق (۱۳۸۸ش): «درآمدی بر استفاده از روش‌های معناشناسی در مطالعات قرآنی»، نشریه پژوهش دینی، ش ۱۸.
- مطیع، مهدی (۱۳۸۷ش): «معناشناسی زیبایی در قرآن کریم»، رساله مقطع دکتری دانشگاه امام صادق با راهنمایی: احمد پاکتچی و بهمن نامور مطلق.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش): «تفسیر نمونه»، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ اول.
- نکونام، جعفر (۱۳۹۰ش): «درآمدی بر معناشناسی قرآن»، قم: دانشکده اصول الدین، چاپ اول.

## Bibliography

- The Holy Quran, translated by Mohammad Mehdi Fouladvand
- Ibn Faris, Ahmad b. Zakaria (1404/1404): "Mu'jam Al-Qa'is al-Lagha", Beirut: Ma'wa al-Alam al-Islami School.
- Arfa, Seyed Kazem (1995): "Asma'al-Hassani and Sir and Seluk Eli allah", Misplaced: Feyz Kashani Research and Publishing Institute, 2nd edition.
- Boroujerdi, Seyed Mohammad Ebrahim (1987): "Comprehensive Commentary", Tehran: Sadr Publications, 6th edition.
- The Great Xu, Nargess (2009): "A Semantic Study of Religion in the Holy Quran with a Comparative Viewpoint of Exegetes and Theologians,"Tehran: University of Science and Education of the Holy Quran.
- Palmer, Frank (1987): "A New Look at Semantics", Translated: Cyrus Safavi, Tehran: Center, 2nd edition.
- Javadi Amoli, Abdollah (2016): "Tafser Tasnim", Qom: Israa Publishing Center, 1st edition.
- Khamagar, Mohammad (2010): "Semantic Network of Quranic Topics: Introducing Six Approaches to TheMatic Interpretation of the Holy Quran", Journal of Quranic Research, 63.
- Khosrow Panah, Abdolhossein (2002): "The Realm of Religion", Qom: Center for Cultural Studies and Research in the Seminary.
- Dehkhoda, Ali Akbar (1998 or 1998): Dehkhoda Dictionary, Tehran: University of Tehran Press Institute, 2nd edition.
- 10. Ragheb Esfahani, Husayn b. Muhammad (1412/1412): "Singularities of Quranic Words," Beirut: Dar al-Qalam, 1st edition.
- Ramezani Gilani, Reza (2000 OR 2000): "An Income on Divine Names from the Perspective of the Qur'an and Mysticism" Qom: Nasim Hayat, 1st edition.
- Roshan, Balqis, and Leila Ardebili (2013): Introduction to Cognitive Semantics, Tehran: Elm Publications, 1st edition.
- Safavid, Cyrus (2000): "An Income on Semantics", Tehran: Art Field, 1st Edition.
- (2004): "A Look at the Theory of Semantic Domains from the Perspective of The Lexical System of Persian Language", Journal of Social sciences and Humanities, Shiraz University, 1st: S2
- Tabatabai, Muhammad Husayn (1417/1417): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Qom: Office of Islamic Publications of Jame'i Seminary Teachers, 5th edition.

- Tabarsi, Fazl b. Ahmad (1998): "Interpretation of Jamaat al-Jama'at", Tehran: University of Tehran Press and Qom Seminary Management, 1st edition.
- (1993: "Majel al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", by: Mohammad Javad Maturei, Tehran: Nasir Khusraw, 3rd edition.
- Hawzi's Wedding, 'Abd Ali b. Juma'a (1415/1415): "Tafsir Nur al-Thaqalayn", by Hashem Rasouli Mahallali, Qom: Ismailis Publications, 4th edition.
- Virtue, Mahmoud (2006): "Semantics and Meanings in Language and Literature", Kermanshah: Razi University, Bicha.
- 20. Ghaeminiya, Alireza (2011): "The Cognitive Semantics of the Qur'an", Tehran: Publication Organization of The Institute of Islamic Culture and Thought, 1st edition.
- Qureshi, Ali Akbar (1992): "Qamus qur'an", Tehran: Dar al-Katab al-Islamiyya, 6th edition.
- Lions, John (2004): "Introduction to Linguistic Semantics," Translation: Hossein Vale, Tehran: New Step, 3rd Edition.
- Translators (1998): "Tafsir Hedayat", Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation, 1st edition.
- Majlesi, Mohammad Baqer (2010): "Bahar al-Anwar", Tehran: Dar al-Katab al-Islamiyya.
- Mukhtar Omar, Ahmad (1998): Alam al-Dalala, Cairo: Alam al-Kitab.
- (2007): "Semantics", translated by Seyed Hossein Seyedi, Mashhad: Ferdowsi University.
- Mostafavi, Hasan (1430/1911): "Al-Taqiq fi Kalam al-Qur'an al-Karim", Beirut: Dar al-Katab al-'Lamiya, 3rd edition.
- Mostafavi, Hassan (2001): "Roshan's Interpretation", Tehran: Publishing Center, 15th edition.
- Motie, Mehdi, Ahmad Paktchi, and Bahman Namvar Motlagh (2009): "An Update on the Use of Semantic Methods in Qur'anic Studies", Journal of Religious Research, No. 18.
- Motie, Mehdi (2008): "Aesthetic Semantics in the Holy Quran", Ph.D. Dissertation of Imam Sadegh University with Guidance: Ahmad Paktchi and Bahman Namvar Motlagh.
- Makarem Shirazi, Naser (1995): "Exemplary Interpretation", Tehran: Dar al-Katab al-Islamiyya, 1st edition.
- Nekoonam, Ja'far (2011): "An Income based on the Semantics of the Qur'an," Qom: Faculty of Usul al-Din, 1st edition.



سال چهارم  
شماره اول  
پیاپی: ۷  
پاییز و زمستان  
۱۳۹۹

## Investigating the harmony of Sur Hawamim side music through phonetic stylistics

Tayebeh babaeian<sup>1</sup>

Masoud eghbali<sup>2</sup>

### Abstract:

The Holy Quran is a book that has many miraculous aspects, the first and most obvious of which is incarnation, which is a universal language, so that every listener, both Arabic and non-Arabic, who hears it, is thrilled and his feelings are changed. Although the Qur'an is an unparalleled and unique miracle and human beings can not compete with it and the way of fabricating even one surah of it is beyond the ability of man and jinn, but it is composed of these familiar words and phrases of our mind and its miraculous aspects can be Checked.

The science of stylistics is one of the sciences through which one can explore its phonetics and reveal the angles of its musical miracle. One of the levels of stylistics is phonetic stylistics, one of the sub-branches of which is side music, which is the result of balance and harmony between verses. On the other hand, the consensus of the scholars of Quranic sciences is that there is a special verbal and contentual correspondence between the Suri who have similar syllables. And they are placed one after the other in the Holy Qur'an; For this reason, in this article, an attempt has been made to analyze the appropriateness of this chapter through stylistics and at the phonetic level. The results of this analysis, which is descriptive-analytical, show that the intervals of verses in these seven suras are predominantly and significantly ending in one of the letters "Nun" and "Meem" and the letters we read before are at a very reflective level. It has ended in one of the fashionable letters, which not only creates ecstasy in the audience, but also is completely in line with the intentions of the verse and the verse.

**Keywords:** Sur Hawamim, music, stylistics, phonetic level, miracle of Quran

سال چهارم

شماره اول

پیاپی: ۷

پاییز و زمستان

۱۳۹۹

1) Ph.D. student in Quranic and Hadith Sciences, Imam Sadegh University (The Corresponding Author) t.b.hoo.110@gmail.com

2) Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Interpretation, University of Holy Quranic Sciences and Education eghbali@quran.ac.ir

# بررسی هماهنگی موسیقی کناری سور حوامیم از رهگذر سبک‌شناسی آوایی

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۰)

طیبه باباییان<sup>۱</sup>  
مسعود اقبالی<sup>۲</sup>

## چکیده

انسجام درونی قرآن کریم به عنوان یکی از جلوه‌های تناسب لفظ و معنا، گاه برگرفته از همنشینی مجموعه آوایی واژگان است که در ایجاد سطوح معنایی مختلف و تصویرسازی‌های ذهنی برای مخاطب نقش اساسی بر عهده دارد. چپ‌نش خاص واژگان با موسیقی منحصر به فرد آن، به عنوان یکی از جلوه‌های اعجاز بیانی قرآن کریم، تداعی‌گر مفاهیم خاص قرآنی و بیان حالات و موقعیت‌های مختلفی است که از راه جلوه‌های متنوع موسیقایی قرآن بدست می‌آید. موسیقی کناری واژگان به عنوان یکی از زیرشاخه‌های سبک‌شناسی آوایی، با بهره‌گیری از توازن و هماهنگی در فواصل آیات، نقشی مهم در تجسم صحنه‌ها و رخداد‌های مطرح شده در قرآن دارد. سور حوامیم ضمن آنکه دارای حروف مقطعه مشابهی در واژگان ابتدایی خود هستند، نزولی پی در پی داشته و در مصحف شریف نیز پشت سر هم قرار گرفته‌اند؛ به همین دلیل در این نوشتار سعی شده است تا تناسب این سور از رهگذر سبک‌شناسی و در سطح آوایی مورد واکاوی قرار گیرد. نتایج این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی است، نشان می‌دهد که فواصل آیات در «سور حوامیم» به طور غالب و چشمگیری به یکی از حروف «نون» و «میم» ختم شده و حروف ما قبل خواتیم در سطح قابل تأملی به یکی از حروف مدی ختم شده است که این مسأله نه تنها به تحریک احساسات مخاطبان انجامیده، بلکه اغراض آیه و سور را به خوبی تداعی نموده است.

**واژگان کلیدی:** اعجاز قرآن، سور حوامیم، تناسب و هماهنگی، ضرباهنگ، سبک‌شناسی، سطح آوایی.

(۱) دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران (نویسنده مسئول) t.b.hoo.110@gmail.cim  
(۲) استادیار گروه علوم قرآن و تفسیر، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی شهید اشرفی اصفهانی کرمانشاه، کرمانشاه، ایران eghbali@quran.ac.ir

یکی از جلوه‌های اعجاز ادبی قرآن به ساختار آوایی و ضرباهنگ خاص واژگان آن برمی‌گردد که به صورت منسجم و در یک شکل ادبی متقن، به تبیین و فهم معانی عمیق این کتاب آسمانی انجامیده است. گاه تناسب لفظ و معنا در قرآن کریم، از نحوه چینش واژگان و عبارات در وجهی هدفمند خودنمایی می‌کند که مفاهیم خاص قرآنی را در نحوه ساختار جملات، تقدیم و تأخر واژگان، جلوه‌های تأکیدی و ... می‌توان مشاهده کرد. وجهی دیگر از این هماهنگی و تناسب میان لفظ و مفهوم برخاسته از آن، به ضرباهنگ واژگان به صورت گزینش و تکرار آوایی خاص، بهره‌گیری از ضرباهنگ نرم و ملایم و یا موسیقی تند و خشن خودنمایی می‌کند. موسیقی کلام قرآن، به سبب جاذبه همگانی‌اش، به عنوان یکی از ابزار مهم تجلی مفاهیم متعالی آن است که تا حد زیادی بر ضرباهنگ کلمات پایانی یا همان فواصل آیات استوار است. تحلیل سبک آوایی متون به خصوص متن قرآن کریم، ما را در کشف زیبایی‌های قرآن و فهم و درک تعالیمی که خدای تعالی از طریق وضع موسیقی خاص در قرآن گنجانده است، یاری می‌رساند، چرا که بهره‌گیری از اصوات و الفاظ خاصی برای ایجاد موسیقی و تأثیرگذاری هر چه بیشتر بر خواننده است که قرآن کریم از این ویژگی منحصر به فرد در سطح بالایی بهره برده است.

با توجه به این موضوع که علم سبک‌شناسی فارغ از حوزه معنا، با بررسی کلمات در سه لایه آوایی، واژگانی و نحوی به بررسی مؤلفه‌های یک متن برای پی‌بردن به اغراض گوینده می‌پردازد و با توجه به آن که قرآن به احسن وجه از این سه مؤلفه برای جذب مخاطب بهره برده است، شایسته‌ترین متن برای واکاوی از این بعد است. در این میان سور حوامیم با توجه به واژگان آغازین مشابه (حم) و نزول پی در پی آنها (بدون آنکه سوره‌ای دیگر در بین نزول آنها نازل شده باشد)، واجد آن است که مؤلفه‌های آوایی (موسیقی کناری) آنها مورد مذاقه قرار گیرد. پژوهش حاضر در صدد است تا به روش تحلیلی توصیفی، ساختار آوایی سور حوامیم را مورد مطالعه قرار داده و به این سؤالات پاسخ گوید که:

۱- چه تناسبی میان ساخت آوایی و مفاهیم مورد نظر قرآن کریم در این سور مبارکه وجود دارد؟

۲- موسیقی کناری واژگان چه نقشی در القای معانی خاص قرآنی در سور حوامیم دارد؟

۳- ارتباط میان مخارج حروف و ضرباهنگ برخاسته از آن با محتوا و مضمون آیات سور حوامیم چگونه است؟

## ۲- پیشینه پژوهش

بررسی هماهنگی و انسجام درونی آیات و نیز تبیین سطح آوایی و موسیقایی سور قرآن

کریم و معنای برخاسته از آن مورد اهتمام ویژه پژوهشگران قرار گرفته و نتایج مهمی در این خصوص بدست آمده است که به برخی از این تحقیقات اشاره می‌شود:

۱- مقاله «سبک‌شناسی سوره جمعه» از مرتضی ساز جینی و عباس یوسفی، چاپ شده در مجله سراج منیر، سال ۱۳۹۵، شماره ۲۴. نویسندگان در این پژوهش، سوره جمعه را در چهار سطح آوایی، صرفی، نحوی و بلاغی و رابطه آن با علم سبک‌شناسی را بررسی کرده‌اند. در این مقاله با بررسی ساختار نحوی و بلاغی واژگان سوره جمعه، بدین نتیجه دست یافته‌اند که هر واژه معنای خاصی دارد و چینش کلمات در بعد نحوی در بهترین جایگاه خود قرار گرفته است و همگی این ترکیب‌ها دلیل بلاغی دارند.

۲- مقاله «سبک‌شناسی آوایی دعای عرفه» از «سید حسین سیدی» در مجله مطالعات اسلامی علوم قرآن و حدیث، سال ۱۳۹۴، شماره ۹۵. در این جستار درباره ویژگی‌های صوتی واژگان و جملات و تکرار بعضی صوت‌ها و کلمات و هجاهای صوتی دعای عرفه سخن رفته است. نتایج حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد که تکرار برخی از واژگان و نیز تکرار صنایع بدیعی، ریتم و موسیقی خاصی به عبارات می‌بخشد که در القای معانی و جذب قلوب مؤثر است.

۳- مقاله «بررسی موسیقایی سوره الحاقه» نوشته غلامعباس رضایی و همکاران، در مجله پژوهش‌های ادبی قرآنی، سال ۱۳۹۶، شماره ۴. در این مقاله به مؤلفه‌هایی چون ایقاع درونی، ایقاع تکرار، ایقاع توازی و فواصل آیات اشاره شده و انسجام متن قرآنی از این رهگذر تبیین گردیده است. به اعتقاد نویسندگان، ایقاع فواصل که در پایان هر یک از آیات سوره نمود می‌یابد، از یک سو به وحدت ریتمیک آن انجامیده و از سویی دیگر دلالت هر یک از آیات را روشن می‌سازد.

علی‌رغم پژوهش‌های فراوانی که در خصوص مؤلفه‌های آوایی سور قرآنی و تناسب لفظ و معنای آنها نگاشته شده، اما این تحقیقات به صورت منظم و یکپارچه، «سور حوامیم» را مورد مذاقه قرار نداده‌اند و پژوهش حاضر در این زمینه جنبه نوآوری دارد.

### ۳- معنای لغوی سبک (اسلوب)

کلمه‌ی سبک به لحاظ لغوی مصدر ثلاثی مجرد عربی است، «این واژه از ریشه «سَبَكَ» به معنی «ذوب کردن و در قالب ریختن» است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۲۸/۱) در اصطلاح ادبی، سبک به طور کلی به شیوه خاص سخن، شعر و نثر گفته می‌شود. (ر.ک: بهار، ۱۳۶۹: ۱۴۲/۱) سابقه کاربرد اصطلاح سبک در زبان عربی به قرن سوم هجری در آثار جاحظ و ابوهلل عسکری می‌رسد. جاحظ (د. ۲۵۰ق) در آثارش سبک را به طور مکرر همراه با صفات نیک و زیبا آورده است. در ادب فارسی و عربی تعبیرهای «طرز، اسلوب، روش، سیاق و نمط» مترادف سبک به کار رفته‌اند. در زبان فارسی اصطلاح سبک‌شناسی را نخستین

بار محمدتقی بهار برای عنوان کتاب خود سبک‌شناسی نثر (۱۳۳۰ش) به کار برد. در زبان لاتین «style» به معنی سبک از ریشه ستیلوس است که قلمی نوک‌تیز بوده و با آن حروف را روی صفحه‌های سخت می‌تراشیدند. بعدها این واژه به طور مجازی به روش خاص شکل دادن به حروف در نوشتار تعبیر شده‌است. (فتوحی، ۱۳۹۵: ۳۴-۳۵)

### ۳-۱- سبک‌شناسی

بخش مهمی از اعجاز زبانی قرآن به موسیقی شگفت‌انگیز واژگان آن برمی‌گردد که با ابعاد زیباشناختی متعدد آن، صاحبان ذوق و قریحه را مجذوب و مسحور خود گردانده است، لذا آیاتی همچون ﴿وَرَتَّلَ الْقُرْآنَ تَرْتِیْلًا﴾ (المزمل/۴)، بر اهمیت موسیقی و تأثیر آن بر شنوندگان تأکید دارد. تحلیل سبک آوایی یا موسیقایی واژگان یا عبارات که بر زیبایی و تأثیرگذاری بیشتر یک متن می‌انجامد، امروزه مورد اهتمام پژوهشگران قرار گرفته و تحت عنوان سبک‌شناسی آوایی و موسیقایی به بررسی روابط معنایی واژگان در سطح جملات پرداخته‌اند.

سبک‌شناسی آوایی نحوه کاربرد واحدهای آوایی (صدا و آهنگ) در یک موقعیت زبانی و نیز کارکرد بیانی آواهای زبان را بررسی می‌کند، لذا می‌توان از خلال بررسی سطح آوایی یک متن، به عملکرد ادیب یا آفریننده اثر حکم کرد، زیرا «در آوا، امکانیاتی بیانی مهمی وجود دارد؛ بنابراین آواها، آهنگ‌ها، انبوهی و گسترده‌گی آنها، استمرار و تکرارشان و نیز فاصله صامت‌ها، همگی با ماده خویش، دربردارنده توان بیانی جذابی هستند. (فضل، ۱۹۹۸، ۲۵) برخی عناصر آوایی یک متن که با نغمه‌هنگ خاصی باعث تحریک احساسات مخاطبان شده و در نهایت بر روح و روان آنها تأثیر نهاده را می‌توان در جلوه‌هایی همچون: «موسیقی بیرونی و موسیقی کناری (برسی وزن و قافیه و ریتم برخاسته از آن) و نیز موسیقی درونی متن به وسیله صنایع بدیع لفظی (انواع سجع، انواع جناس، تکرار واژگان، تضاد، طباق و ...» اشاره کرد که هم بر زیبایی اثر ادبی می‌انجامد و هم مفهوم مورد نظر خود را به نحو احسن به مخاطب القا می‌کند. (ر.ک: شمیسا، ۱۳۷۴: ۱۵۲-۱۵۳)

تعریف دقیق سبک‌شناسی معرکه آرای ادباء و تضارب دیدگاه اهل فن در این عرصه است. تعاریف مختلفی که درباره این دانش ارائه شده است، اگرچه قدرمشترک‌هایی دارند، اما تعریف واحد و جامعی ندارند. نخستین تعریف علمی و دقیق از سبک‌شناسی در دوره رنسانس از سوی «بوفن» طبیعی‌دان فرانسوی ارائه شده است. وی معتقد است که: «سبک جز نظم تحرکی که مردم در اندیشه خود پدید می‌آورند چیزی نیست». (غلام رضایی، ۱۳۷۸: ۸)

«بنابر دیدگاه افلاطونی سبک کیفیتی است که در بعضی آثار وجود دارد و در بعضی وجود ندارد. بنابراین دیدگاه سبک به معنی هماهنگی کامل میان الفاظ و اندیشه است. بنابراین شاعر و نویسنده‌ای صاحب سبک است که برای بیان اندیشه خود واژه‌های مناسب و شیوه

بیان درست یافته است.» (همان: ۸)

همچنین در تعریف سبک‌شناسی گفته‌اند که: «سبک‌شناسی بررسی چگونگی و کیفیت سخن است و مسیری شخصی و سلیقه‌ای در موشکافی نقادانه.» (عبدالمطلب، ۱۹۹۸: ۱۸۵-۱۸۶)

به طور کلی و با نگاهی به تعاریف متعدد می‌توان گفت: سبک‌شناسی از جمله روش‌های نوین نقد ادبی است که متون را بر اساس ظواهر لغوی و ادبی از یکدیگر متمایز ساخته و ضمن بررسی متن به لحاظ ساختارهای لفظی، از لایه‌های مختلفی همچون لایه‌های آوایی، واژگانی و نحوی و... برای تحلیل متن بهره می‌گیرد. به بیان دیگر سبک‌شناسی دانشی است که به تحلیل و بررسی مؤلفه‌های یک متن از حیث گزینش کلمات و ساخت عبارات و مقصد و اغراض بلاغی و... می‌پردازد.

#### ۴- حروف مقطعه و ارتباط سور

۲۹ سوره از سوره‌های قرآن کریم با یک یا چند حرف از حروف الفبا، موسوم به حروف مقطعه آغاز شده‌اند که هنگام قرائت لازم است به صورت جدا جدا خوانده شوند. از این حروف با نام‌های دیگری همچون: مقطعات (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۹، ۳۷۳)، حروف الفواتح، فواتح سور، اوائل سور (طبری، ۱۹۵۴: ذیل بقره: ۱) و حروف تهجی، حروف افتتاحیه (زنجان، ۱۴۰۱: ۱۸۷) یاد شده است و غالباً در آغاز سوره‌های مکی واقع شده‌اند. درباره مدلول این حروف و حکمت افتتاح این سور به آنها نظرات متعددی از سوی مفسران مطرح شده است. عده‌ای حکمت این کاربرد را تاکید خداوند بر تشکیل قرآن از همین حروف ساده دانسته‌اند تا معاندان را دعوت کند که اگر شما هم می‌توانید با کمک همین حروف چیزی مانند قرآن بیاورید. برخی این حروف را از رموزات غیرقابل درک و غیبی قرآن دانسته‌اند و معتقد هستند این حروف از اسرار ناگشودنی قرآن هستند. عده‌ای دیگر بر این باورند که این حروف رموزی از اسماء اعظم الهی هستند و می‌گویند که خداوند با این حروف به نام خود سوگند خورده است. از دیگر نظرات مطرح شده در این باب آن است که گروهی این حروف را از نام‌ها قرآن یا برخی از سور دانسته‌اند. (رک: معرفت، ۱۳۹۰: ۲۸۰)

از دیگر نظریاتی که درباره حروف مقطعه توسط مفسران مطرح شده است، وجود رابطه مستقیم حروف آغاز این سوره‌ها با محتوای آن سوره است. براساس این نظریه به طور عام، محور مباحث مطرح شده در سوره‌هایی که با حروف مقطعه آغاز می‌شوند به یکدیگر شبیه بوده، و به طور خاص، در سوره‌هایی حروف مقطعه آنها از یک نوع است این شباهت تا حد زیادی بیشتر و اغراض این سوره‌ها در یک راستا هستند. علامه طباطبایی از جمله طرفداران این نظریه هستند و در تفسیر سوره‌ی شوری درباره‌ی این حروف می‌گویند: «چنان چه در سوره‌هایی که با حروف مقطعه افتتاح شده تدبیر شود؛ مانند «الم»، «ها»، «الر»، «ها»، «طس»

ها و «حم» ها، هر آینه می‌یابی که این سوره‌ها از حیث محتوا مشابه یکدیگرند، سیاق آنها یکنواخت است. لذا ممکن است حدس زده شود که میان این حروف و محتوای سوره‌های مربوطه رابطه‌ای وجود دارد. مثلاً سوره اعراف به «المص» مصدر گشته، شاید جامع بین محتوای سوره‌ها «الم» و سوره «ص» باشد.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸، ۶)

ایشان در جای دیگر می‌گویند: «با تدبر در سوره‌هایی که حروف مقطعه‌ی همسان دارد، مانند: سوره‌هایی که با «الم، الر، طس یا حم» شروع می‌شود، درمی‌یابی که سوره‌های دارای حروف مقطعه مشترک، در مضامین و سیاق‌ها نیز با یکدیگر مشابه و متناسب است و این تشابه ویژه میان سوره‌های مزبور با سایر سوره‌ها وجود ندارد. یکی از شواهد این مدعا آن است که سوره‌های دارای حروف مقطعه‌ی همسان با الفاظی همانند یا نزدیک به هم آغاز می‌شود؛ چنان‌که در سوره‌های مصدر به «الر» با «تلك آیات الكتاب» یا الفاظی که مفید همین مضمون است شروع می‌شود و نظیر این مطلب در سوره‌های مصدر به «طس» است و همین‌طور در سوره‌هایی که با حروف مقطع «الم» آغاز می‌شود، در آغاز آن «نفی ریب از قرآن» مطرح شده‌است.» (همان: ۱۸، ۸)

#### ۴-۱- معرفی اجمالی سور حوامیم

در قرآن کریم هفت سوره وجود دارد که با حروف مقطعه «حم» آغاز شده‌اند که عبارتند از: مؤمن، فصلت، شوری، زخرف، دخان، جاثیه و احقاف.

با در نظر گرفتن آیات ابتدایی این سور این نکته حاصل می‌شود که علت نامگذاری این هفت سوره به «حوامیم» مصدر بودن این سور با حروف مقطعه «حم» است. به مجموع این سوره‌ها ذوات حم یا آل حم و حامیمات (خرم‌شاهی، ۱۳۷۷: ۲، ۱۲۴۹-۱۲۵۰) نیز گفته‌اند. این هفت سوره، جزء سوره‌های مکی هستند و ترتیب نزولشان همان ترتیب مصحف است (زرکشی، ۱۴۰۸: ۱، ۱۹۳) و حتی نزول آنها را یکجا دانسته‌اند. (سیوطی، ۱۴۳۰: ۱۱۸)

«سور حوامیم» را حوامیم سبعة، تاج القرآن، لباب القرآن، ثمره القرآن، دیباج القرآن، دیباج القرآن، ریاحین القرآن، یاسمین العرائس و ریاض الجنة نیز می‌نامند. (همو، بی تا: ۲۰۱/۱)

سور حوامیم معروف به عرائس قرآن می‌باشند (سخاوی، ۱۴۱۹: ۸۹/۱) و انس از پیامبر (ص) نقل کرده، که فرمودند: «حوامیم دیباج قرآن می‌باشند» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۹۷/۸)

همچنین از پیامبر (ص) روایت شده که فرمودند:

«برای هر چیزی میوه‌ای است و میوه قرآن حوامیم می‌باشند. حوامیم باغ‌های نیکوی سرسبز و نزدیک به هم هستند و هر کس می‌خواهد در باغ‌های بهشت گردش کند، حوامیم را بخواند» (رازی، ۱۳۶۵: ۱۲/۷)

این هفت سوره دارای ویژگی‌های مشترکی هستند که از آن جمله می‌توان گفت آنچه

در مجموعه این هفت سوره مشترک به نظر می‌رسد آن است که سوره‌ها بلافاصله بعد از حروف مقطعه درباره وحی و تنزیل قرآن کریم سخن به میان می‌آید. برخی مفسران بر این باورند که این خصیصه مشترک و همچنین همگونی این سوره‌ها از حیث بافت و مشابهت آن‌ها از حیث حجم موجب تشابه و پیوستگی آن‌ها شده است و در نتیجه این سوره‌ها به صورت متوالی در پی هم آمده‌اند.

## ۵- بررسی هماهنگی آوایی حوامیم از منظر سبک‌شناسی

با توجه به تعریف سبک‌شناسی که پیشتر ذکر شد، گفته شد که یکی از شاخه‌های آن سبک‌شناسی آوایی است که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد:

### ۱-۵- سبک‌شناسی آوایی

سبک‌شناسی آوایی، اهمیت و تأثیر آواها و نقش زیبایی شناسی آنها را در متن و سبک سخن مورد مطالعه قرار می‌دهد؛ چرا که بخش عمده‌ی زیبایی موسیقایی متن مرهون و محصول لایه‌ی آوایی سبک است. اگرچه تغییرات آوایی و فراز و فرود آن در طول متن یک مؤلفه‌ی بیرونی زبان محسوب می‌شود اما تأثیر مستقیم و قابل توجهی را بر معنای سخن به عنوان یک خصیصه باطنی می‌گذارد، از این رو بررسی آن از دو جهت قابل توجه است: ۱- فراخوانی مخاطب برای گوش سپردن به کلام ۲- پلی است برای گذر از لفظ و رسیدن به معنا.

«از آنجا که هماهنگی و توازن آوایی، حاصل تکرار یک یا چند واج، یک یا بخشی از یک هجا، و یا توالی چند هجا در یک ساخت بزرگ‌تر است، لذا گونه‌های موسیقی را در یک تقسیم‌بندی کلی و فراگیر به چهار قسمت، «موسیقی بیرونی»، «موسیقی کناری»، «موسیقی درونی یا داخلی» و «موسیقی معنوی» تقسیم‌بندی کرده‌اند که البته موسیقی معنوی در این حیطه نمی‌گنجد.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۳: ۳۹۱-۳۹۲)

«همچنین موسیقی بیرونی نیز حاصل هر گونه نظم در یک مجموعه آوایی به لحاظ کوتاه و بلندی مصوت‌ها و یا ترکیب صامت‌ها و مصوت‌ها است» (همان: ۳۹۱) که از استعمال اوزان در شعر و نظم و بحرهای عروضی حاصل می‌شود، بنابراین درباره آیات قرآن و خاصه سوره حوامیم کاربردی نخواهد داشت. لذا؛ این پژوهش موسیقی و آوای سوره حوامیم را در قالب دو قسم موسیقی کناری و موسیقی درونی یا داخلی به تفصیل شرح خواهد داد.

پس ابتدا لازم است درباره این دو نوع موسیقی تعاریفی ارائه شود:

۱- موسیقی کناری: عبارت است از هماهنگی و نسبت ترکیبی کلمات و طنین هر حرف در کنار دیگر حروف که می‌توان قافیه، ردیف، تکرارها و ترجیع‌ها را عناصر موسیقی کناری برشمرد.

۲- موسیقی درونی: هر آنچه غیر از موسیقی بیرونی و کناری را شامل می‌شود. موسیقی درونی مشتمل بر مجموعه هماهنگی‌هایی است که از رهگذر وحدت و تشابه و تضاد صامت‌ها و مصوت‌ها در یک قطعه شعری پدید می‌آید که جناس را می‌توان از آن جمله دانست. (همان: ۳۹۰)

نکته: با توجه به اینکه ما در این پژوهش با شعر سرو کار نداریم، از واژه «فاصله» که معمول برای متون منثور است، به جای «قافیه» استفاده خواهیم کرد.

#### ۵-۱-۱- موسیقی کناری در سوره غافر

در این بخش برای بررسی آوایی که محصول وزن و آهنگ انتهای آیات است، ابتدا به یافتن وزن‌های پر کاربرد انتهای آیات سوره غافر، یعنی فاصله‌های این سوره پرداخته خواهد شد. با نگاهی ابتدایی به فواصل آیات در پایان سوره غافر شاید چنین به نظر برسد که فاصله در این آیات (البته فقط با در نظر گرفتن کلمه آخر آیه) وزن مشخصی ندارد و تقریباً می‌توان گفت در طول ۸۵ آیه از این سوره از اوزان متعددی مانند: «فَعِيل، فَعَال، فِعَال و ...» استفاده شده است:

﴿عَلِيمٌ﴾ (۱)، ﴿بَلَادٌ﴾ (۴)، ﴿نَّارٌ﴾ (۶)، ﴿فَتَكْفُرُونَ﴾ (۱۰)، ﴿يُنِيبٌ﴾ (۱۳)، ﴿كَافِرُونَ﴾ (۱۴)، ﴿تَلَاقٌ﴾ (۱۵)، ﴿قَهَّارٌ﴾ (۱۶)، ﴿حِسَابٌ﴾ (۱۷)، ﴿يُطَاعُ﴾ (۱۸)، ﴿صُدُورٌ﴾ (۱۹)، ﴿بَصِيرٌ﴾ (۲۰) و...

اما با نگاهی دوباره در می‌یابیم که در این سوره موسیقی کناری از ترکیب دویا چند کلمه پدید می‌آید:

﴿عَزِيزُ الْعَلِيمِ﴾ (۱)، ﴿إِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ (۲)، ﴿فِي الْبِلَادِ﴾ (۴)، ﴿كَانَ عِقَابٌ﴾ (۵)، ﴿أَصْحَابُ النَّارِ﴾ (۶)، ﴿عَذَابُ الْجَحِيمِ﴾ (۷)، ﴿عَزِيزُ الْحَكِيمِ﴾ و...

اما به هر حال اوزانی که بیشترین تکرار را در میان فواصل این سوره دارند عبارتند از: «فَعَال: ۱۲ مرتبه»، «فَعِيل: ۹ مرتبه»، «فَعَل: ۷ مرتبه» که در فواصل مذکور قابل مشاهده و بررسی است.

«در موسیقی کناری، قافیه و ردیف از نظر صوتی باید مناسب یکدیگر باشند؛ زیرا هر اندازه میان کلمات و یا حروف، مشترکات بیشتر باشد موسیقی بیشتری دارند» (فیاض منش، ۱۳۸۴: ۱۸۳-۱۸۶) و همان‌طور که مشاهده می‌شود در این آیات فواصل از ترکیب دو کلمه حاصل می‌شود و آهنگ دلنشینی را پدید آورده است.

با بررسی حروف پایانی فواصل در پایان آیات همان‌گونه که ملاحظه شد، که اکثر فاصله‌های پایانی این سوره با حرف «ن» پایان می‌یابند که در موسیقی معمول بوده (دیانی: ۱۳۸۵: ۷۵) و فراوانی و درصد استعمال حروف در پایان آیات این سوره طبق جدول

زیر است:

حروف پایانی	نون	باء	راء	دال	میم	لام	قاف	عین
فراوانی	۳۲	۱۷	۱۵	۱۰	۵	۳	۲	۱
درصد (تقریبی)	۳۸%	۲۱%	۱۸%	۱۲%	۶%	۲%	۲%	۱%

همان‌گونه که ملاحظه شد، اغلب فاصله‌های این سوره نیز با دو حرف «م» و «ن» پایان می‌پذیرد که طبق آنچه گفته شد موجبات تناسق و توازن را در این سوره فراهم آورده است و فواصل آیات از نظر حروف پایانی به طرز اعجاب‌آوری انتظام و تناغم مشابهی دارند. البته با نگاهی دقیق‌تر مشاهده خواهیم کرد که در این سوره حروف پایانی فواصل بدون استثناء به یکی حروف مدی اضافه شده‌اند که فراوانی آنها در زیر خواهد آمد:

#### فراوانی و درصد فراوانی حروف پایانی فواصل آیات در سوره غافر

حرف مدی ماقبل پایان فاصله	الف	واو	ياء
فراوانی	۴۱	۲۵	۱۹
درصد	۴۸%	۳۰%	۲۲%

برخی از اهل فن گفته‌اند: «در قرآن کریم بسیاری از فاصله‌ها با حرف «مد» و «لین» و افزودن حرف نون ختم می‌شوند و حکمت آوردن چنین حروفی، ایجاد نوعی آهنگ است. سیبویه نیز گفته است: «آنان - یعنی اعراب - چنانچه می‌خواستند به سخن خود آهنگ بدهند، حروف الف و یاء و نون را اضافه می‌کردند و با این کار صدا را کشیده می‌خواندند، اما اگر مقصودشان ایجاد آهنگ نبود، از آوردن این حروف خودداری می‌کردند. در قرآن نیز این شیوه بسیار غنی‌تر و شایسته‌تر به کار گرفته شده است. اما چنانچه با یکی از این حروف خاتمه نیابد و مثلاً با یکی از حروف ساکن پایان پذیرد، یقیناً این حرف به پیروی از آوای جمله و تقطیع واژگانی آن آمده و متناسب با لحن گفتار، به شایسته‌ترین نحو در موضع خود نشسته است» (معرفت: ۳۲۷) که این مساله به خوبی در فواصل پایانی سوره غافر مشهود است و خداوند در این قسم از معماری سخن، به خوبی از این ظرفیت استفاده کرده است. با توجه به توضیحاتی گفته شد و برای پرهیز از هجو و تکرار مکررات در ادامه به صورت خلاصه به اوزانی که بیشترین بسامد و تناوب تکرار را در دیگر سوره‌ها داریم دارند و همچنین حروف پایانی فواصل و حروف مدی ماقبل پرداخته خواهد شد.

### ۵-۱-۲- موسیقی کناری سوره فصلت

بررسی‌ها نشان می‌دهد اوزان «فَعِيل: ۱۹ مرتبه» و «يَفْعَلون: ۵ مرتبه» به ترتیب پرکاربردترین وزن‌های استفاده شده در سوره مبارکه فصلت هستند که به عنوان نمونه تعدادی از آنها بیان می‌شود:

وزن «فَعِيل»: ﴿رَحِيم﴾ (۲)، ﴿عَلِيم﴾ (۱۲)، ﴿رَحِيم﴾ (۳۲)، ﴿حَمِيم﴾ (۳۴)، ﴿عَظِيم﴾ (۳۵)، ﴿عَلِيم﴾ (۳۶)، ﴿قَدِير﴾ (۳۹)، ﴿بَصِير﴾ و...

#### فراوانی و درصد فراوانی حروف پایانی فواصل آیات در سوره مبارکه فصلت

حروف پایانی	نون	میم	دال	راء	طاء	ظاء	صاد	ضاد	زاء	باء
فراوانی	۳۱	۷	۷	۲	۲	۱	۱	۱	۱	۱
درصد(تقریبی)	% ۵۸	% ۱۳	% ۱۳	% ۳	% ۳	% ۲	% ۲	% ۲	% ۲	% ۲

چنان‌که بررسی شد در این سوره نیز بیش از ۷۰ درصد حروف پایانی آیات به «نون» و «میم» ختم شده که بنابر نغمه‌آهنگ بخشی این حروف به کلام، رایج بودن آن در قرآن امری بدیهی است.

### ۵-۱-۲-۱- بررسی حروف ماقبل پایان در فواصل آیات در سوره فصلت:

در این سوره نیز حروف ماقبل آخر فواصل پایانی آیات به یک از دو حرف مدی «یا» و «واو» ختم می‌شوند.

حرف مدی ماقبل پایان فاصله	باء	واو
فراوانی	۳۳	۲۱
درصد	% ۶۱	% ۳۹

### ۵-۱-۳- موسیقی کناری سوره شوری

با بررسی آیات و فواصل این سوره مشاهده می‌شود که پرکاربردترین وزن در این سوره «فَعِيل» بوده که از مجموع ۵۳ آیه فراوانی ۳۲ را به خود اختصاص داده است که در مجموع ۶۰/۳۷٪ می‌باشد که نمونه‌ای از آنها به شرح زیر است:

﴿حَكِيم﴾ (۳)، ﴿عَظِيم﴾ (۴)، ﴿رَحِيم﴾ (۵)، ﴿وَكِيل﴾ (۶)، ﴿سَعِير﴾ (۷)، ﴿بَصِير﴾ (۸)، ﴿قَدِير﴾ (۹)، ﴿بَصِير﴾ (۱۱)، ﴿عَلِيم﴾ (۱۲) و....

### فراوانی و درصد فراوانی حروف پایانی فواصل آیات در سوره مبارکه شوری

حروف پایانی	راء	میم	نون	باء	دال	لام	صاد	زاء	فاء
فراوانی	۲۰	۱۱	۶	۵	۴	۴	۱	۱	۱
درصد (تقریبی)	% ۳۸	% ۲۱	% ۱۱	% ۹	% ۵/۷	% ۵/۷	% ۸/۱	% ۸/۱	% ۸/۱

### ۱-۳-۱-۵- بررسی حروف ماقبل پایان در فواصل آیات در سوره شوری

#### فراوانی حروف ماقبل پایان در فواصل آیات در سوره شوری

حرف مدی ماقبل پایان فاصله	یاء	واو
فراوانی	۴۰	۱۳
درصد	% ۷۵	% ۲۴

### ۱-۴-۱-۵- موسیقی کناری سوره زخرف

در این سوره حدود ۳۳ وزن مختلف به کار رفته است که وزن «فَعیل: ۹ مرتبه» و وزن «فَعیل: ۷ مرتبه» دارای بیشترین بسامد هستند.

نمونه‌ای از اوزان فواصل آیات در سوره زخرف:

﴿مَبِین﴾ (۲)، ﴿تَعْقُلُونَ﴾ (۳)، ﴿حَکِیم﴾ (۴)، ﴿مُسْرِفِین﴾ (۵)، ﴿بَسِطَ تَهْزُونَ﴾ (۷)، ﴿عَلِیم﴾ (۹)، ﴿تَهْتَدُونَ﴾ (۱۰)، ﴿تُخْرَجُونَ﴾ (۱۱)، ﴿مُقَرَّنِین﴾ (۱۳)، ﴿لَمُنْقَلِبُونَ﴾ (۱۴)، ﴿مَبِین﴾ (۱۵)، ﴿مُسْتَمْسِکُونَ﴾ (۲۱)، ﴿کَافِرُونَ﴾ (۲۴)، ﴿مُکَذِّبِین﴾ (۲۵) و....

### فراوانی و درصد فراوانی حروف پایانی فواصل آیات در سوره مبارکه زخرف

حروف پایانی	نون	میم	لام
فراوانی	۷۸	۱۰	۱
درصد (تقریبی)	% ۶/۸۷	۱۱	% ۴/۱

### فراوانی حروف ماقبل پایان در فواصل آیات در سوره زخرف

حرف مدی ماقبل پایان فاصله	واو	یاء
فراوانی	۵۲	۳۷
درصد	% ۵/۵۸	% ۵/۴۱

### ۵-۱-۵- موسیقی کناری سوره دخان

اوزان پرکاربرد در سوره مبارکه دخان عبارتند از: وزن «فَعیل: ۱۵ مرتبه»؛ «فَعیل: ۶ مرتبه»، «مُفَعِلین: ۵ مرتبه» که چند نمونه در زیر آمده است:

وزن «فَعیل»: ﴿حَكِيمٌ﴾ (۴)، ﴿عَلِيمٌ﴾ (۶)، ﴿أَلِيمٌ﴾ (۱۱)، ﴿كَرِيمٌ﴾ (۱۷)، و...  
 وزن «فَعیل»: ﴿مُبِينٌ﴾ (۲)، ﴿مُهِنٌ﴾ (۳۰) و...  
 وزن «مُفَعِلین»: ﴿مُنْدَرِينٌ﴾ (۳)، ﴿مُرْسَلِينٌ﴾ (۵)، ﴿مُسْرِفِينٌ﴾ (۳۱) و...

#### فراوانی و درصد فراوانی حروف پایانی فواصل آیات در سوره مبارکه دخان

حروف پایانی	نون	میم
فراوانی	۴۴	۱۵
درصد (تقریبی)	% ۵/۷۴	% ۵/۲۵

#### بررسی حروف ماقبل پایان در فواصل آیات در سوره دخان

حرف مدی ماقبل پایان فاصله	واو	ياء
فراوانی	۳۹	۲۰
درصد	% ۶۶	% ۴۴

### ۵-۱-۶- موسیقی کناری سوره جاثیه

در سوره مبارکه جاثیه هم اوزان متفاوتی به چشم می‌خورد که در بین آنها فراوانی وزن «فَعیل: ۶ مرتبه» بیشتر از سایر اوزان است. فواصلی که در ادامه خواهند آمد نمونه‌ای از این وزن است:

وزن «فَعیل»: ﴿حَكِيمٌ﴾ (۲)، ﴿أَتِيمٌ﴾ (۷)، ﴿أَلِيمٌ﴾ (۸)، ﴿عَظِيمٌ﴾ (۱۰) و...

#### فراوانی و درصد فراوانی حروف پایانی فواصل آیات در سوره مبارکه جاثیه

حروف پایانی	نون	میم
فراوانی	۳۰	۷
درصد (تقریبی)	% ۸۲	% ۱۸

### بررسی حروف ماقبل پایان در فواصل آیات در سوره جائیه

حرف مدی ماقبل پایان فاصله	واو	یاء
فراوانی	۲۰	۱۷
درصد	۵۴%	۴۶%

#### ۵-۱-۷- موسیقی کناری سوره احقاف:

پس از مقایسه و بررسی فواصل پایانی آیات در سوره مبارکه احقاف مشخص شد که سه وزن از میان سایر اوزان تناوب بیشتری دارند که آن سه عبارتند از: «فَعِیل: ۷ مرتبه»، «فَاعِلین: ۵ مرتبه»، «مُفَعِلین: ۴ مرتبه» و برای نمونه از هر کدام از آنها چند مورد بیان می‌شود:

وزن «فَعِیل»: ﴿حَکِیم﴾ (۲)، ﴿رَحِیم﴾ (۸)، ﴿قَدِیم﴾ (۱۱)، ﴿عَظِیم﴾ (۲۱)، ﴿أَلیْم﴾ (۲۴) و...  
 وزن «فَاعِلین»: ﴿صَدِیقِین﴾ (۴)، ﴿کَافِرِین﴾ (۶)، ﴿ظَالِمِین﴾ (۱۰)، و...  
 وزن «مُفَعِلین»: ﴿مُحْسِنِین﴾ (۱۲)، ﴿مُسْلِمِین﴾ (۱۵)، ﴿مُجْرِمِین﴾ (۲۵)، و ...

#### فراوانی و درصد فراوانی حروف پایانی فواصل آیات در سوره مبارکه احقاف

حروف پایانی	نون	میم	راء
فراوانی	۲۶	۸	۱
درصد(تقریبی)	۷۴%	۲۳%	۳%

#### فراوانی حروف ماقبل پایان در فواصل آیات در سوره احقاف

حرف مدی ماقبل پایان فاصله	یاء	واو
فراوانی	۲۲	۱۴
درصد	۶۳%	۳۷%

#### ۵-۲- بررسی اوزان مشترک بین سور حوامیم با بیشترین بسامد:

فواصل در آیات قرآن نقش بی‌بدیلی را در ایجاد تناسق و هارمونی موسیقایی آن ایفا می‌نمایند و اهمیت نقش آن بر کسی پوشیده نیست. در این میان در سور حوامیم که ادعا می‌شود بافتی همگن را دارا هستند، از این قاعده مستثنی نبوده و اوزان فواصل در این سور هم در جورچین مؤلفه‌های موثر در نسج متناظر آن همچون نگینی بر انگشتر متن آن می‌درخشد. بیش از این اوزان با دقت بررسی و در ضمن جداولی منتظم شد.

با نگاهی به بررسی‌های انجام شده، مشخص شد که وزن «فَعِیل» دارای بیشترین بسامد در سور حوامیم است که در جدول زیر قابل مشاهده است.

### فراوانی وزن فعیل در سور حوامیم

سوره	تعداد آیات	تعداد فواصل با وزن فعیل	درصد تقریبی فراوانی
غافر	۸۵	۹	۵/۱۰ %
فصلت	۵۴	۱۹	۲/۳۵ %
شوری	۵۳	۳۲	۴/۶۰ %
زخرف	۸۹	۹	۱۰ %
دخان	۵۹	۱۵	۴/۲۵ %
جاثیه	۳۷	۶	۲/۱۶ %
احقاف	۳۵	۷	۲۰ %

نکته بسیار جالبی که بعد از مقایسه جدول به چشم می‌خورد آن است که بیشترین هم‌هنگی و بسامد تکرار وزن «فعیل» در سوره مبارکه شوری به چشم می‌خورد که این خود بی‌ارتباط با مفهوم مشورت گرفتن و انتظام امر و سامان گرفتن اوضاع، پس از این فریضه مهم نیست. تو گویی مشورت کردن سبب یکدستی و هم‌هنگی و سامان گرفتن امور می‌شود و این را می‌توان از بافت هم‌هنگ و تناسق سوره مبارکه شوری دریافت نمود.

### ۳-۵- مقایسه حروف پایانی فواصل آیات در کل سور حوامیم

همچنین با بررسی و مقایسه داده‌های به دست آمده حروف پایانی فواصل آیات در سور حوامیم که دارای بیشترین بسامد و تناوب تکرار هستند به شرح زیر می‌باشد:

### فراوانی حروف پایانی فواصل آیات در سور حوامیم

سوره	تعداد آیات	حروف پایانی فواصل با بیشترین بسامد	فراوانی	درصد تقریبی فراوانی
غافر	۸۵	نون	۳۲	۳۸ %
		باء	۱۷	۲۰ %
فصلت	۵۴	نون	۳۰	۵/۵۵ %
		میم	۸	۱۵ %
شوری	۵۳	راء	۱۸	۳۴ %
		میم	۱۳	۵/۲۴ %
**زخرف	۸۹	نون	۷۸	۶۴/۸۷ %
		میم	۱۰	۱۲ %

سوره	تعداد آیات	حروف پایانی فواصل با بیشترین بسامد	فراوانی	درصد تقریبی فراوانی
*دخان	۵۹	نون	۴۴	۵/۷۴ %
		میم	۱۵	۵/۲۵ %
*جاثیه	۳۷	نون	۳۰	۸۲ %
		میم	۷	۱۸ %
**احقاف	۳۵	نون	۲۶	۷۴ %
		میم	۸	۲۳ %

آنچه که از بررسی داده‌های موجود به دست می‌آید نشان می‌دهد که در مجموع حرف «نون» در خاتمه فواصل آیات ۲۴۰ بار در طول سوره حوامیم با ۴۱۲ آیه تکرار شده است که چیزی بیش از ۵۸% را شامل می‌شود. همچنین حرف «میم» با ۶۱ بار تکراری یعنی حدود ۱۵% در جایگاه دوم تناوب قرار دارد. نکته جالب توجه آن‌که خواتیم فواصل آیات به جز دو مورد (باء و راء در دو سوره غافر و شوری) در تمامی سوره به یکی از دو حرف «نون» و «میم» ختم می‌شود که ضمن آهنگ بخشی به کلام، بافت موسیقی را در مجموعه سوره حوامیم یکدست و هماهنگ ساخته است که این مساله را می‌توان از مهمترین شاخصه هماهنگ‌ساز در بین بافت سوره مذکور از دانست.

#### ۵-۴- مقایسه حروف مدی ماقبل خواتیم فواصل در کل سوره حوامیم

#### فراوانی حروف مدی ما قبل آخر در کل سوره حوامیم

سوره	تعداد آیات	حروف مدی ماقبل خواتیم فواصل	فراوانی	درصد تقریبی فراوانی
غافر	۸۵	الف	۴۱	۴۸ %
		واو	۲۵	۳۰ %
		یاء	۱۹	۲۲ %
*فضلت	۵۴	یاء	۳۳	۶۱ %
		واو	۲۱	۳۹ %
شوری	۵۳	یاء	۴۰	۷۵ %
		واو	۱۳	۲۴ %
		الف	۲	۱ %

سوره	تعداد آیات	حروف مدی ماقبل خواتیم فواصل	فراوانی	درصد تقریبی فراوانی
* زخرف	۸۹	واو	۵۲	% ۵/۵۸
		یاء	۳۷	% ۵/۴۱
* دخان	۵۹	واو	۳۹	% ۶۶
		یاء	۲۰	% ۳۴
* جائیه	۳۷	واو	۲۰	% ۵۴
		یاء	۱۷	% ۴۶
* احقاف	۳۵	یاء	۲۲	% ۶۳
		واو	۱۴	% ۳۷

قبل از هر چیزی باید گفت در این سوره‌ها با یک تناسب بی‌نظیر تمام حروف ماقبل آخر حتماً یکی از سه حرف مدی الف، واو و یاء است، تا جایی که در پنج سوره از این مجموعه سور حروف مدی ماقبل آخر فواصلشان حتماً یکی از دو حرف «واو» یا «یاء» می‌باشد و غیر از آنها حرف دیگری به کار نرفته است که فراوانی آنها در نمودار فوق قابل مشاهده است. علاوه بر آن با نگاهی به جدول پیداست که حرف مدی «یاء» با فراوانی ۱۸۸ بار و درصد تقریبی ۴۵/۶٪ و حرف مدی «واو» با ۱۷۱ بار تکرار استعمال در حروف ماقبل خواتیم فواصل و درصد تقریبی ۴۱/۵٪ و در مجموع ۸۷/۱٪ عامل دیگری در همگونی آوایی و موسیقایی بافت سور حوامیم و موسیقی کناری سور مورد بحث هستند. همچنین چنان‌که می‌بینیم حرف مدی الف تنها در سوره مبارکه‌ی غافر، بسامد بالایی داشته و در تناوب تکرار در بقیه سور، صفر یا نزدیک به صفر است، که این خود به نوعی همگنی را رقم زده است.

### نتیجه‌گیری

نظر به یکسان بودن حروف مقطعه حوامیم و نزول پی در پی آنها، و نیز قرابت معنایی و محتوایی سوره‌هایی که با حروف مقطعه یکسان آغاز شده‌اند، بررسی سبک‌شناسانه موسیقی آوایی سور حوامیم، اعجاز قرآن را از زاویه نغمه‌نگ و ازگانی آن آشکار ساخت و به طور موجز به این نتایج دست یافته است:

اولاً: از میان اوزان واژگان پایانی و فواصل آیات وزن فعیل بیشترین بسامد را داراست که این مسأله در رقم خوردن موسیقی مشابه تأثیر وافر خواهد داشته است.

ثانیاً: حروف پایانی فواصل آیات در سور حوامیم به جز دو مورد (سوره غافر و شوری) به یکی از حروف «نون» یا «میم» ختم شده‌اند و این خود تناسب و هماهنگی بی‌نظیر محسوب می‌شود.

ثالثاً: مقایسه حروف مدی ماقبل کلمات پایانی فواصل در کل سور حوامیم حاکی از آن است که تمامی این فواصل بدون حتی یک استثناه به یکی از حروف مدی «الف، واو و یاء» ختم می‌شوند. با نگاهی به مجموع آنچه گفته شد، موسیقی هماهنگی آوایی در این مجموعه سور به طرز اعجاب انگیزی همگون و هم بافت است و موسیقی آنها خبر از قربت این سور دارد.

### کتابنامه:

- قرآن کریم
- ابن منظور، محمدبن مکرّم (۱۴۱۴ق): «لسان العرب»، بیروت: دار صادر.
- بهار، محمد تقی (۱۳۶۹ش): «سبک‌شناسی یا تطور نثر فارسی»، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۷ش): «دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی»، تهران: دوستان-ناهیید، بی‌جا.
- دیانی، اکرم (۱۳۸۵ش): «درآمدی بر شناخت موسیقی قرآن»، مجله‌ی اندیشه‌ی تقریب، سال دوم، شماره ششم، صص ۶۵-۸۰.
- رازی، ابوالفتح (۱۳۶۵ش): «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، به اهتمام: محمدجعفریاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد: بی‌جا.
- زرکشی، محمدبن بهادر (۱۴۰۸ق): «البرهان فی علوم القرآن»، بیروت: چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، بی‌جا.
- زنجان، ابو عبدالله (۱۴۱۰ق): «تاریخ القرآن»، دمشق: دار الحکمه، بی‌جا.
- سخاوی، علی‌بن محمد (۱۴۱۹ق): «جمال القراء و کمال الاقراء»، بیروت: موسسه الکتب الثقافیه، بی‌جا.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر (۱۴۳۰ق): «تناسق الدرر فی تناسب السور»، بیروت: عالم الکتب.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر (بی‌تا): «الاتقان فی علوم القرآن»، ترجمه مهدی حائری قزوینی، تهران: امیرکبیر.
- شفیع کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۳ش): «موسیقی شعر»، اصفهان: نقش جهان، چاپ چهارم.
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۴ش): «کلیات سبک‌شناسی»، تهران: انتشارات فردوس.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: الموسسه النشر الاسلامی.
- طبرسی، فضل‌بن حسن (۱۳۷۲ش): «مجمع البیان فی التفسیر القرآن»، تهران: انتشارات ناصرخسرو، بی‌جا.
- طبری، محمدبن جریر (۱۹۵۴م): «جامع البیان عن تأویل آی القرآن»، مصر: بی‌نا، بی‌جا.
- عبدالمطلب، محمد (۱۹۹۸م): «البلاغه و الاسلوبیه»، قاهره: الشركه المصریه العالمیه للنشره، بی‌جا.
- غلام رضایی، محمدرضا (۱۳۷۸ش): «سبک‌شناسی پارسی از رودکی تا شاملو»، تهران: نشر جامی، چاپ سوم.
- فتوحی، محمد (۱۳۹۵ش): «سبک‌شناسی: نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها»، تهران: سخن، چاپ سوم.
- فضل، صلاح (۱۹۹۸م): «علم الأسلوب و مبادئه و اجراءاته»، قاهره: دار الشروق.
- فیاض‌منش، پرند (۱۳۸۴ش): «نگاهی دیگر به موسیقی شعر و پیوند آن با موضوع تخیل و احساسات شاعرانه»، دو فصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی، دوره جدید، شماره ۴.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق): «بحارالانوار»، بی‌جا: موسسه الوفاء، بی‌جا.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۹۰ش): «علوم قرآنی»، قم: چاپ یاران، چاپ دوازدهم.

### Bibliography

- Holy Quran
- Ibn Manz, Muhammad b. Mukarram (1414/1414): "Lesan al-Arab", Beirut: Dar Issuing.
- Bahar, Mohammad Taqi (1990): "Stylistics or Evolution of Persian Prose", Tehran: Amir Kabir Publications.

- Khorramshahi, Baha'uddin (1998 or 1998): "Encyclopedia of quran and Quran research," Tehran: Friends-Nahid, Becha.
- Divany, Akram (2006): "An Income on The Recognition of Quran Music", Journal of Almost Thought, Sophomore, Issue 6, pp. 65-80.
- Razi, Abu l-Futuh (1986): "Rawd al-Janan and Ruh al-Janan fi Tafsir al-Qur'an", with the utmost attention: Muhammad Ja'far Yahaghi and Mohammad Mehdi Naseh, Mashhad: Bicha.
- Zarkshi, Muhammad b. Bahadur (1408/1408): "Al-Barhan fi Alam al-Qur'an", Beirut: Published by Muhammad Abolfazl Ibrahim, Becha.
- Zanjani, Abu Abdullah (1410 AH): History of al-Qur'an, Damascus: Dar al-Hikma, Bicha.
- Sakhavi, Alibon Muhammad (1419/1419): "Jamal al-Qura and Kamal al-Aqra", Beirut: Al-Kutb al-Thaqafiyah Institute, Becha.
- Al-Suwati, 'Abd al-Rahman b. Abi Bakr (1430/1430): "Tanasq al-Durr fi Fit al-Sur", Beirut: Alam al-Kitab.
- Sivati, Abd al-Rahman b. Abi Bakr (Bita): "Al-Atqan Fysa'ath al-Qur'an", translated by Mahdi Haeri Qazvini, Tehran: Amir Kabir.
- Shafi'i Kadkani, Mohammad Reza (1994): "Poetry Music", Isfahan: The Role of the World, 4th Edition.
- Shamisa, Cyrus (1995 OR 1995): "Stylistics Generalities", Tehran: Ferdows Publications.
- Tabataba'i, Muhammad Husayn (1417/1417): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an," Qom: Al-Moussah al-Nashr al-Islami.
- Tabarsi, Fazlbon Hassan (1993): "Majel al-Bayan fi al-Tafsir al-Qur'an", Tehran: NaserKhosrow Publications, Bicha.
- Tabari, Mohammed bin Jarir (1954): "Jame al-Bayan An Ta'wil Ayy al-Qur'an," Egypt: Bina, Becha.
- 'Abd al-Muttalib, Muhammad (1998): "Al-Balagha and al-Aslobia," Cairo: Al-Shorka al-Masriyah al-'Alamiyah Lalenshra, Bicha.
- Gholam Rezaei, Mohammad Reza (1999 OR 1999): "Persian Stylistics from Rudaki to Shamlu", Tehran: Jami Publications, 3rd edition.
- Fotouhi, Mohammad (2016): "Stylistics: Theories, Approaches and Methods," Tehran: Speech, Third Edition.
- Fadl, Salah (1998): "Alam al-Aslob and Mubadah and Performances," Cairo: Dar al-Shorouq.
- Fayyazmanesh, Parand (2005): "Another look at the music of poetry and its link with the subject of poetic imagination and emotions", Two Quarterly Journals of Persian Language and Literature Research, New Era, No. 4.
- Majlesi, Muhammad Baqir (1403/1403): "Bahar al-Anwar", Bija: Al-Wafa Institute, Bicha.
- Marefat, Mohammad Hadi (2011): "Quranic Sciences", Qom: Yaran Print, 12th edition.

## Expressive aesthetics and the manner of the word “advice” in the Holy Quran

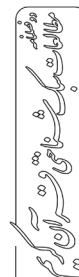
Maryam Jalali<sup>1</sup>

Rasoul balavi<sup>2</sup>

### Abstract:

One of the important expressive features of the Holy Quran is the selection of meaningful words and the arrangement of meaningful phrases, each of which has a prominent role in conveying the purposes of revelation. Among these words, the word "nasiya" meaning forehead, which is mentioned in a real and virtual semantic circle as a singular and plural form in four verses of the Holy Quran for various purposes, has a syntactic and expressive aesthetic aspect. Among these words, the word "nasiya" meaning forehead, which is mentioned in a real and virtual semantic circle as a singular and plural form in four verses of the Holy Quran for various purposes, has a syntactic and expressive aesthetic aspect. Each of these phrases has several examples that commentators have explained and interpreted. These words, while explaining the humiliation of arrogant people in this world and the hereafter or the control of creatures by God in terms of expression: permissible, metaphor and irony, as well as the numerous positions of the Arabs According to the previous and later phrases, they have the center of this research in a descriptive-analytical manner. It seems that the word "nasi" and its plural "nasi" can be an irony in the sense of humiliation, subjugation, and even a sign of honor. Also, in the singular and also permissible rational context, it can be mentioned as a part (instruction) and the whole (human) will.

**Keywords:** Holy Quran, aesthetics, advice, syntax, expression, simile.



سال چهارم

شماره اول

پیاپی: ۷

پاییز و زمستان

۱۳۹۹

1) Master student of Arabic language and literature, Persian Gulf University, Bushehr mim82921@gmail.com

2) Associate Professor of Arabic Language and Literature, Persian Gulf University, Bushehr (The Corresponding Author) r.ballawy@gmail.com

# زیبایی‌شناسی بیانی و نحوی واژه «ناصیه» در قرآن کریم

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۰)

مریم جلالی<sup>۱</sup>  
رسول بلاوی<sup>۲</sup>

## چکیده

از ویژگی‌های مهم بیانی قرآن کریم، گزینش مفردات پُر معنا و چینش عبارت‌های پُر محتوایی است که هر کدام در پیام‌رسانی مقاصد و مراد وحی نقش برجسته‌ای دارند. از میان این واژگان، واژه «ناصیه» به معنای پیشانی، که در یک دایره معنایی حقیقی و نیز مجازی، به صورت مفرد و جمع مکسر در چهار آیه از قرآن کریم برای مقاصد متعدد، ذکر شده است، که جنبه زیبایی‌شناسی نحوی و بیانی دارد. این واژه برای بیان حالت‌ها و رفتارهای بدفرجام با قید صفت «کاذبه» یعنی «ناصیه کاذبه» همراه است. همچنین برای بیان عظمت رخدادهای مستأخر و مجازات بدکاران عبارت «يُؤَخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ» آمده است. هر یک از عبارت‌های مذکور دارای مصادیق متعددی است که مفسران به تبیین و تفسیر آن پرداخته‌اند. این واژه‌ها، ضمن تبیین به ذلت کشاندن افراد متکبر در دنیا و سرای آخرت و یا کنترل مخلوقات از سوی خداوند از وجوه بیانی: مجاز، استعاره و کنایه و نیز جایگاه متعدد اعرابی با توجه به عبارت‌های پیشین و پسین، برخوردار هستند که محور این جستار به شیوه توصیفی - تحلیلی، قرار گرفته‌اند. این گونه به نظر می‌آید که واژه «ناصیه» و جمع آن «نواصی» می‌تواند در معنای کنایه‌ای به ذلت کشاندن، مقهوریت، و حتی نشانه عزت باشد. نیز در سیاق مجاز مفرد و نیز مجاز عقلی می‌تواند ذکر جزء (ناصیه) و اراده کل (انسان) باشد.

**واژگان کلیدی:** قرآن کریم، زیبایی‌شناسی، ناصیه، نحو، بیان.

سال چهارم

شماره اول

پیاپی: ۷

پاییز و زمستان

۱۳۹۹

(۱) دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران [mim82921@gmail.com](mailto:mim82921@gmail.com)  
(۲) دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران (نویسنده مسئول) [r.ballawy@pgu.ac.ir](mailto:r.ballawy@pgu.ac.ir)

## ۱- مقدمه

دو واژه «ناصیه» و «نواصی» از واژه‌های مهم قرآنی که هم در سیاق مفرد و هم در سیاق جمع دلالت‌های متنوعی دارد، این دو واژه هم به صورت معرفه و هم به صورت نکره موصوفه ذکر شده است. واژه «ناصیه» در دو آیه از قرآن کریم به صورت معرفه «بالناصیه» و هم به صورت نکره موصوفه «ناصیه کاذبه» برای معرفی هویت و ماهیت افراد دروغ‌گو در سوره علق آمده است. در تبیین مصداق این آیه روایت‌هایی نیز ذکره شده و اغلب مفسران مراد از «ناصیه کاذبه» را شخص انکار کننده رسالت پیامبر (ص) یاد کرده‌اند.

واژه «النَّوَاصِی» جمع «ناصیه» از لحاظ زیباشناسی دارای دلالت‌های متعدد برگرفته از فنون بلاغی به ویژه مجاز و کنایه است که در این پژوهش با استناد به کتب تفسیر و منابع مهم بلاغت مورد تبیین و بررسی قرار گرفت.

مراد از استعمال چنین ترکیب وصفی با صفت دروغ‌گو «ناصیه کاذبه خاطئه» می‌تواند ویژه افراد منکر حقیقت و دروغ‌گو باشد. «أی کَذَّبَتْ بِالْحَقِّ، وافترت علی الله، وَأَخْطَأْتُ بِالْعَمْدِ فی اختیار طریقه، و تنسجم هذه الأوصاف مع علماء السوء الذین یصدون عن سبیل الله باسم الدین» (مدرسی، ۱۴۱۹: ۱۸، ۲۲۸). یعنی پیشانی دروغ‌گو نسبت به حقیقت و افترا زننده به خداوند و عامدانه در انتخاب روش بی‌راه رفته. ویژگی‌های یاد شده دانشمندانی که به نام دین مردم را از راه مستقیم منحرف می‌کنند نیز شامل می‌شود.

### ۱-۱- اهداف تحقیق

- بررسی و تبیین زیبایی‌شناسی نحوی و کنایی واژه «ناصیه» در قرآن کریم.  
 - بررسی دایره معنایی «ناصیه» و «النَّوَاصِی» و تبیین وجوه نحوی و بیانی آن‌ها به صورت مفرد و یا در ترکیب.

### ۱-۲- سؤالات تحقیق

- واژه «ناصیه» در قرآن کریم در چه حیطه‌های معنایی بکار رفته است؟  
 - واژه «ناصیه» در قرآن کریم از چه ویژگی زیبایی‌شناسی برخوردار است؟  
 - واژه «النَّوَاصِی» در سیاق آیات و عبارات از چه جایگاه نحوی و ویژگی‌های بیانی برخوردار است؟

### ۱-۳- فرضیه‌های تحقیق

- بنظر می‌رسد که واژه «ناصیه» در سیاق‌های متعدد و متقارب، هم به شکل مفرد و هم در سیاق آیات و عبارات در قرآن کریم در حیطه‌های معنایی خوار ساختن و کنترل موجودات بکار رفته است.

- واژه «ناصیه» در قرآن کریم از معنای حقیقی و اسناد مجازی و نیز مصادیق متعدد و پیوند معنایی در حیطه زیبایی‌شناسی، برخوردار است.
- واژه «النَّوْصَى» در سیاق آیات از جایگاه نحوی از جمله صفت، ارتباط معنایی و وجوه بیانی استعاره، کنایه و مجاز نیز برخوردار است.

#### ۱-۴- پیشینه تحقیق

- در حیطه زیبایی‌شناسی، پژوهش‌های بسیاری درباره مفردات متعدد قرآن کریم صورت گرفته است از جمله؛
- کتابی با عنوان «زیباشناسی بیانی قرآن کریم»، اثر فاضل صالح السامرائی و ترجمه عاطی عبیات و حسین الیاسی مفرد، انتشارات علوم و فنون پزشکی اهواز، سال ۱۳۹۹ ش.
- مقاله‌ای با عنوان «تحلیل زیبایی‌شناسی آیات قرآن کریم بر پایه عنصر انسجام و پیوستگی بررسی نمونه‌ای سوره‌های جزء سی ام»، قاسم مختاری و خدابخش نژاد مهرانگیز، در مجله پژوهش‌های زبانشناختی قرآن، سال ۱۳۹۷ ش.
- مقاله «واکاوی معنای معنا و بررسی زیباشناسی آن در قرآن کریم (مطالعه موردی تقدیم و تاخیر در آیات مشابه)»، شهیار همتی و همکاران، مطالعات ادبی متون اسلامی، سال ۱۳۹۷ ش.
- تحقیقی با عنوان: «پیشانی، مرکز کنترل درغوبی» دانشنامه قرآن از نگاه علمی»، ejazmanager ، ۳۰/۰۵ / ۱۳۹۷ دانشگاه شهید بهشتی به چاپ رسیده است.
- مقاله‌ای با عنوان «مفاهیم زیبایی‌شناختی در قرآن»، حسن خرقانی، نشریه الهیات و معارف اسلامی، فصلنامه مطالعات اسلامی، تابستان ۱۳۸۷ ش.
- پژوهشی با عنوان «منظومه مفهومی زیباشناسی در پرتو آیات قرآن کریم»، علی شریفی و مهدی رضازاده جودی در فصلنامه سراج معین سال ۱۳۹۴ ش.
- در خصوص نوآوری می‌توان گفت که این پژوهش هم از لحاظ عنوان و هم از لحاظ بررسی زیبایی‌شناسی در دو محور «نحو» و «بیان» و تلفیق میان آن دو، و نیز ذکر شاهد مثال‌های شعری و ضبط و ترجمه دقیق شاهد مثال‌ها، جدید است.

#### ۲- بحث و بررسی

##### ۲-۱- مفهوم لغوی و اصطلاحی «ناصیه»

واژه «ناصیه» از سه حرف «نصاً» گرفته شده است در فرهنگ لغت لسان العرب این گونه آمده: «نصاً: نصاً الدابة والبعير ينصونها نصاً إذا زجرها. ونصاً الشيء نصاً، بالهمز رفعة، لغة في نصيت» (ابن منظور، ۱۴۱۵: ۱، ۱۷۳). بنابراین «نَاصِيَةٌ» در اصل به معنای موی پیش سر

(زلف) می‌باشد، و از مادّه «نَصَا» (بر وزن نَصَرَ) به معنای اتصال و پیوستگی آمده است، طرفه در وصف شتر راهوار خود گفته:

أَمُونٍ كَأَلْوَالِحِ الْإِرَانِ، نَصَائِهَا عَلَى لَاحِبٍ، كَأَنَّهُ ظَهْرُ بُرْجِدٍ

(ابن العبد، ۱۹۹۸: ۱۲)

ترجمه: آن ماده شترم لغزشی ندارد و مانند تخته‌های تابوت بزرگی راحت و محکم است و بر راهی آشکار که مانند جامه‌ای خط‌دار است آن را رانده و برفتن و می‌دارم (ترجانی زاده، ۱۳۴۸: ۲۹).

واژه «ناصیه» در قرآن کریم استعمال کنائی دارد و اراده معنای اصلی آن نیز هم درست است. در تفسیر آمده: و «أخذ ناصیه» (گرفتن موی پیش سر) کنایه از تسلط و قهر و غلبه بر چیزی است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۳، ۱۵۶). مترادف ناصیه: پیشانی، جبهه، جبین، ناصیت، چهره، رخ، رخسار، رو، و جنه.

در ادبیات کهن عرب، هم در نظم و هم در نثر گرفتن «ناصیه» به معنای تسلط کسی بر دیگری و مقهور قدرت وی قرار گرفتن می‌باشد. چنان که در ضرب المثل «ناصیه فلان بید فلان» این مطلب صادق می‌باشد. حسان بن ثابت گفته:

كَمْ مِنْ أَسِيرٍ فَكَنَّاهُ بِلا تَمَنٍ وَجَزَّ ناصِيَهُ كُنَّا مَوَالِيها

(ابن ثابت، ۱۹۹۷: ۵۶)

ترجمه: چه بسیار که اسیری را بدون فدیة آزاد ساختیم و کندن موی جلوی پیشانی، که سر پرستش بودیم. «جَزَّ ناصیه» در بیت فوق کنایه از مقهوریت و تسلط است. جز، به معنای بریدن و کندن است.

الأعسر الضبی، در وصف صحنه نبرد و غبار آلود شدن چهره اسبان جنگی از ترکیب اضافی شعث النواصی استفاده کرده است:

وَجَالَتِ الْخَيْلُ بِالْأَبْطَالِ مُعَلَمَةً شَعَثَ النَّوَاصِي عَلَيْهَا الْبَيْضُ تَأْتَلِقُ

(الأعسر الضبی: ۲۰۰۳، ۵۳)

ترجمه: در آن صحنه نبرد، اسب‌ها همراه سواره کاران نشانه‌دار جولان کرد، در حالی که چهره‌های غبار آلود داشتند و شمشیرهای برنده تیز و براق، بالای آن‌ها می‌درخشید. حذیفه الهذلی نیز از این وصف استفاده کرده است و می‌گوید:

وَأَدْرَكَهُمُ شُعْتُ النَّوَاصِي كَأَنَّهُمْ سَوَابِقُ حُجَّاجٍ تُوافِي الْمُجَمَّرَا

(الهذلی، ۱۹۹۸، ج ۲: ۵۳)

ترجمه: افراد دارای چهره غبارآلود همانند شتران تند و راهوار که مشتاقانه به سوی خانه خدا روانه هستند به آن‌ها رسیدند.

محرز بن المکعب در وصف پیشانی از فعل تکفر (پوشیده می‌شوند) استفاده کرده و می‌گوید:

إِذَا كُنْتَ فِي أَفْنَاءِ شِيَّانٍ مُنْعِمًا  
فَجَزَّ اللَّحَىٰ إِنَّ النَّوَصِيَ تَكْفَرُ

(البکری، ۱۴۰۳، ج ۲: ۷۳)

ترجمه: اگر در کوی شییان با ناز و نعمت زندگی کنی، ریش خود را کوتاه کن در حقیقت پیشانی‌ها پوشیده می‌شوند.

یکی دیگر از معانی ناصیه، شرافت و بزرگی شخص می‌باشد، چنان که عرب در معنای «فلان ناصیه قومه» می‌گویند: یعنی مانند سر و چشم و چراغ آن‌هاست (صدر، ۲۰۰۲: ۴۵۴).

## ۲-۲- کاربرد واژه «ناصیه» در قرآن کریم

واژه «ناصیه» در ۴ آیه از قرآن کریم هم به صورت مفرد و موصوف و هم به صورت جمع مکسر، و مضاف ذکر شده است. در آیه زیر در مقام دعای حضرت ابراهیم (ع) در یک اسلوب حصر، مهار و اختیار موجودات و بلکه تمام کائنات را در دست خداوند معرفی نموده است.

الف) در سوره هود آمده است: ﴿إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (هود/۵۶). ترجمه: در حقیقت، من بر خدا، پروردگار خودم و پروردگار شما توکل کردم. هیچ جنبنده‌ای نیست مگر اینکه او مهار هستی‌اش را در دست دارد. به راستی پروردگار من بر راه راست است.

ب: در سوره الرحمن در یک تصویر پردازی از صحنه محشر نحوه ظاهر شدن مجرمان و مجازات آن‌ها را این‌گونه توصیف نموده است: ﴿يَعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ﴾ (الرحمن/۴۱). تبهکاران از سیمایشان شناخته می‌شوند و از پیشانی و پایشان بگیرند.

ب) در سوره علق نیز آمده: ﴿كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنْتَه لَسَفَعًا بِالنَّاصِيَةِ \* نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ﴾ (العلق/۱۶-۱۷). زنهار، اگر باز نایستند، موی پیشانی او را سخت بگیریم. [همان] موی پیشانی دروغزن گناه‌پیشه را.

پیامبر اکرم (ص) نیز در دعایی چنین فرموده است: «اللَّهُمَّ إِنِّي عَبْدُكَ، ابْنُ عَبْدِكَ، ابْنُ أُمَّتِكَ، نَاصِيَتِي بِيَدِكَ، مَاضٍ فِي حُكْمِكَ، عَدْلٌ فِي قَضَاؤِكَ»، (ابن القیم الجوزیه، ۲۰۰۶: ۲۷۶).

ترجمه: خداوندا، من بنده تو و فرزند بنده تو و کنیز توأم. موی پیشانی‌م به دست توست، حکم تو بر من قطعی است و...

و یا اینکه در وصف اسبها و برکت داشتن این موجودات فرموده: «الْخَيْلُ مَعْقُودٌ فِي نَوَاصِيهَا الْخَيْرُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۸۳). خیر و برکت در پیشانی اسبها تا روز قیامت نقش بسته است.

باید توجه داشت، اگرچه آیه ۱۵ سوره علق درصدد بیان چنین معنایی می باشد، اما ادعای اعجاز به آیه ۱۶ این سوره مرتبط است که در آن، میان پیشانی و دروغگویی ارتباط برقرار شده است.

## ۲-۳- زیبایی شناسی نحوی و بیانی واژه «النواصي» در قرآن کریم

در واژه النواصي که به صورت معرفه به ال ذکره شده انواع دلالت های صرفی - نحوی و نیز بیانی نهفته است. در آیه ﴿يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيْمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ﴾ (الرحمن، ۴۱) ابن عاشور در تبیین عبارت «بالنواصي والأقدام» و قرار گرفتن ال به جای ضمیر متصل «هم» می گوید:

«(ال) في ﴿بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ﴾ عوض عن المضاف إليه، أي «بنواصيتهم وأقدامهم» وهو استعمال كثير في القرآن. والنواصي: جمع ناصيه وهي الشعر الذي في مقدم الرأس، وآن در قرآن كثير الاستعمال است و تقدم في قوله تعالى: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾ في سورة (هود، ۵۶) والأخذ بالناصية أخذ تمكن لا يفلت منه، كما قال تعالى: ﴿لَنْ لَمْ يَنْتَه لِنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ﴾ (العلق/۱۵)، (ابن عاشور، بی تا: ۲۷، ۲۴).

ترجمه: مراد از گرفتن موی پیشانی، یعنی گرفتن تمام و کامل است که خلاص شدن و رهایی از آن ممکن نیست همان گونه که خداوند بلند مرتبه فرموده: زنهار، اگر باز نایستد، موی پیشانی او را سخت بگیریم.

واژه النواصي در عبارت «فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ» و ذکر «سِيْمَاهُمْ» که در سياق آیه آمده از جایگاه نحوی ویژه ای برخوردار است که قابل تأمل است. آمدن حرف عطف واو بین النواصي و الأقدام و پیش از آن فاصبه که در سياق سؤال پنهان و مقدر آمده، بر جمال این تعبیر افزوده است.

علامه طباطبایی در خصوص استفهام و تقدیری پنهان در این سياق و تبیین وضعیت مجرمان در روز رستاخیز و نحوه رفتار با آنها به گونه ای که از موی پیشانی و پاها کشانده می شوند ضمن در نظر گرفتن یک سؤال مقدر می گوید:

﴿يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيْمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ﴾ (الرحمن/۴۱). تبهکاران از سیمایشان شناخته می شوند و از پیشانی و پایشان بگیرند.

این آیه در مقام پاسخ از پرسشی تقدیری است، گویا کسی می پرسد: وقتی از گناهشان پرسش نمی شوند پس از کجا معلوم می شود گناه کارند؟ در پاسخ فرموده: «مجرمین از

سیمایشان شناخته می‌شوند...»، و به همین خاطر جمله مورد بحث را با واو عاطفه، عطف به ما قبل نکرد، و نفرمود: «در آن روز کسی از جن و انس از گناهش سؤال نمی‌شود، و مجرمین از سیمایشان شناخته می‌شوند» بلکه بدون واو عاطفه فرمود: «مجرمین..» تا بفهماند این جمله پاسخ از سؤالی است که در کلام نیامده، و منظور از سیما نشانه‌ای است که از چهره مجرمین نمودار است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹، ۱۸۰).

## ۲-۴- زیبای‌شناسی بیانی در واژه «ناصیه کاذبه خاطئه»

خداوند سبحان در معرفی نهاد و هویت افراد دروغگو و بی‌ایمان از ترکیب وصفی «ناصیه کاذبه» به معنی چهره و یا پیشانی دروغگو یاد کرده است. این وصف پس از ذکر ناصیه که به صورت نکره در آیه قبلی ذکر شده، آمده است: ﴿ناصیه کاذبه خاطئه﴾ (علق ۱۶).

﴿كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنْتَه لَسَفَعًا بِالنَّاصِيَةِ - ناصیه کاذبه خاطئه﴾ کلا، ردع و نفی اندیشه طاغی و ناهی یا مکذب روگردان است که گمان می‌کند طغیان و قدرتش پایدار است، و تکذیب و اعراض و کفرش به نظارت خداوند، به سودش می‌انجامد و بدون پاداش می‌ماند، یا به حال خود واگذار می‌شود. لام ﴿لَئِن لَّمْ يَنْتَه﴾، به جای سوگند، و لام ﴿لَسَفَعًا﴾ جواب آن است.

## ۲-۵- زیبای‌شناسی تکرار واژه «الناصیه»

باء «بِالنَّاصِيَةِ» برای الصاق یا سببیت، و الف و لام آن اشاره به ناصیه معینی می‌باشد. تکرار ناصیه که نکره موصوفه و بدل از الناصیه است برای تثبیت دو وصف کاذبه خاطئه و تعریف الناصیه است. ناصیه به رفع و نصب نیز خوانده شده که خبر برای هی یا مفعول فعل مقدر مشعر به ذم باشد. سفیع که معنای آن به شدت و بر خلاف اندیشه و اراده کشیده و رانده شدن و تیره و زشت نمودن است، و اتصال و نسبت آن به ناصیه (جلوی سر یا موی آن)، شاید کنایه از محل و مظهر غرور و فکر و نظر و اطوار نفسانی باشد و دو وصف «کاذبه خاطئه» مؤید همین معنای کنایی و از خصائص و معرف نفس طاغی می‌باشد: طاغی برای پیشرفت طغیان و از میان برداشتن موانع و باز شدن راهش، به دروغ زنی و فریب‌کاری، و قلب واقع می‌پردازد و هر حقی را به خلاف آنچه هست می‌نمایاند و از طریق صواب منحرف می‌شود. به تدریج دروغ پردازی و خطاکاری صفت لازم و ملکه نفسانیش می‌گردد: طالقانی در تبیین دایره معنایی عبارت وصفی «کاذبه - خاطئه» می‌گوید:

«کاذبه - خاطئه»: این گونه ملکات و عادات پست ناشی از آن‌ها، چهره طاغی گناه‌پیشه را دگرگون و سیاه و زشت می‌گرداند و بر ادراکات و شعور اوسلطمه می‌یابد و وجهه اندیشه «ناصیه» او را قبضه می‌نماید. و مشاوران نزدیکش هم، فریب‌های او را، مصلحت و خطاهای او را صواب می‌نمایانند و باد باستین غرور و طغیانش می‌دمند تا آنجا که دیگر جلوی پایش را نمی‌بینند و نخست از قلوب و افکار ساقط می‌شود و سپس در پرتگاه دوزخ. گرچه در این

آیه سقوط گاه و جهتی که به آن سو رانده می‌شود، به صراحت ذکر شده: ﴿لَنْسُفَعَا بِالنَّاصِيَةِ﴾ (طالقانی، ۱۳۶۲: ۴، ۱۸۸).

در جمله «ناصیه کاذبه خاطئه» از نظر مبالغه کذب و افتراء و جنایت را به ناصیه و چهره او نسبت داده است از نظر اینکه عناد و جنایت از رخسار او آشکار است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۸، ۲۱۷).

## ۲-۶- زیباشناسی اسناد مجازی در عبارت ﴿ناصیه کاذبه خاطئه﴾

در عبارت وصفی «ناصیه کاذبه» مجاز مفرد بکار رفته است؛ زیرا خود ناصیه بازگو کننده و گویا نیست، بلکه شخص دارای چنین پیشانی این صفت را دارد.

الجدول فی اعراب القرآن ترکیب «ناصیه کاذبه» را نوعی مجاز دانسته است؛ زیرا نسبت کذب به پیشانی داده شده و در حقیقت دروغگو صاحب پیشانی است نه خود پیشانی.

«الإسناد المجازی: فی قوله تعالی ﴿ناصیه کاذبه خاطئه﴾. حیث وصف الناصیه بما ذکر، مع أنه صفة صاحبها للمبالغة، حیث يدل علی وصفه بالكذب والخطأ بطریق الأولى، و یفید أنه لشدة کذبه وخطئه، كأن کل جزء من أجزائه یکذب ویخطئ، وهو ک قوله تعالی: ﴿تصیفُ ألسنتهم الکذب﴾ وقولهم: «وجهها یصف الجمال. فالإسناد مجازی، من إسناد ما للکل إلى الجزء (صافی، ۱۴۱۸: ۳۰، ۳۷۱).

در عبارت: ﴿ناصیه کاذبه خاطئه﴾ پیشانی دروغین و خطاکار اسناد مجازی بکار رفته؛ زیرا با آوردن صفت دلیل بر صاحب پیشانی از روی مبالغه از چنین صفاتی برخوردار است. این مبالغه بر وصف آن شخص به دروغ‌گویی و خطاکاری دلالت دارد. نیز این افاده را دارد که به دلیل شدت در دروغ‌گویی و خطاکاری گویی که تمام اجزای بدنش دروغ می‌گویند و خطاکاری مرتکب می‌شوند و این حالت همانند این فرموده خداوند است: ﴿تصیفُ ألسنتهم الکذب﴾ زبان‌هایشان بیانگر دروغ‌گویی است، و یا همانند این سخن: چهره‌اش نمای زیبایی است. بنابراین آیه فوق و عبارت‌های ذکر شده اسناد مجازی برای کل از جزء است.

در آیه ۱۶ سوره مبارکه علق (پس از بیان گرفتن موی پیشانی)، کلمه ناصیه تکرار شده، و این بار با کلمات دروغگو و خطاکار توصیف شده است. اگرچه تمام مفسران قائل به این هستند که این دو صفت مجاز از کسی که این دو فعل را انجام داده می‌باشد، اما با توجه به این که آیه نفرموده ناصیه این شخص کافر که دروغ می‌گوید و گناه می‌کند، گرفته می‌شود و اوصاف دروغ و گناه مستقیماً به پیشانی نسبت داده شده است.

در خصوص اراده معنای اصلی از ﴿لَنْسُفَعَا بِالنَّاصِيَةِ﴾ فخر رازی در تفسیر خود برای تبیین عبارت فوق چند مسئله در خصوص اراده معنای اصلی و گرفتن ال‌عهد حضوری و بدل آمدن نکره از معرفه می‌گوید:

«الناصیه شعر الجبهة وقد یسمى مکان الشعر الناصیه، ثم إنه تعالی کنی هاهنا عن الوجه والرأس بالناصیه، ولعل السبب فیہ أن أبا جهل کان شدید الاهتمام بترجیل تلك الناصیه وتطیبها، وربما کان یهتم أيضا بتسویدها فأخبره الله تعالی أنه یسودها مع الوجه». (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۲، ۲۲) ترجمه: مراد از «ناصیه» موی پیشانی است، جای رویش مو در پیشانی را «ناصیه» گویند. سپس خداوند بلند مرتبه آن را کنایه از سر و صورت گفته و شاید که علت این تسمیه این است که ابوجهل به آراستن موی پیشانی خود اهتمام داشت و شاید که به رنگ کردن آن اهتمام می‌ورزید. خداوند به وی خبر داد که این موی پیشانی را همراه با صورت سیاه خواهیم کرد.

فخر رازی در توجیه معرفه بودن الناصیه با ال می گوید:

«أنه تعالی عرف الناصیه بحرف التعریف كأنه تعالی یقول: الناصیه المعروفة عندکم ذاتها لكنها مجهولة عندکم صفاتها ناصیه وأی ناصیه کاذبه قولاً خاطئه فعلاً، وإنما وصف بالکذب لأنه کان کاذباً علی الله تعالی فی أنه لم یرسل محمداً وکاذباً علی رسوله فی أنه ساحر أو کذاب أولیس نبی» (همان)

ترجمه: خداوند بلند مرتبه واژه «ناصیه» را با ال تعریف ذکر کرده گویی اینکه می‌خواهد بیان کند که ناصیه ای که نزد شما معروف است اما صفت این ناصیه در بین شما مبهم است یعنی موی پیشانی و کدام موی پیشانی، موی پیشانی دروغین در گفتار و خطاکار در عمل. در حقیقت صفت کاذبه برای «ناصیه» به این دلیل است زیرا صاحب ناصیه بر خداوند دروغ می‌بست که پیامبر اکرم (ص) پیامبر نیست و بر پیامبر اکرم (ص) نیز با نسبت دادن جادوگری و دروغ‌گویی دروغ گفته، و با اینکه ادعا داشته که حضرت محمد (ص) پیامبر نیست.

«وقیل: کذبه أنه قال: أنا أكثر أهل هذا الوادی نادياً، ووصف الناصیه بأنها خاطئه لأن صاحبها متمرّد علی الله تعالی قال الله تعالی: ﴿لَا یَأْكُلُهُ إِلَّا الْخَاطِئُونَ﴾ (الحاقه، ۳۷) والفرق بین الخاطئ والمخطئ أن الخاطئ معاقب مؤاخذ والمخطئ غیر مؤاخذ، ووصف الناصیه بالخاطئه الكاذبه كما وصف الوجوه بأنها ناظره فی قوله تعالی: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (القیامه، ۲۳)» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۲، ۲۲)

ترجمه: نیز گفته شده مراد سخنان دروغین وی است که گفته بود: من از همه افراد این محل اهل بزم هستم و به موی پیشانی صفت خطاکار داده؛ زیرا صاحب آن پیشانی، در برابر شریعت الهی سرکشی، کارشکنی و کجروی در پیش گرفته. خداوند بلند مرتبه فرموده: تنها خطاکاران آن گیاه دوزخی را می‌خورند و تفاوت بین خطار کار اسم فاعل از ثلاثی مجرد و مخطی از ثلاثی مزید این است که خاطی به دلیل گناه آگاهی مجازات می‌شود، اما مخطی مجازات نمی‌شود به همین دلیل به پیشانی دروغگو صفت خاطی داده شده است، همان‌گونه که چهره‌ها صفت نگاه کننده (چشم دوخته) داده است. (و به سوی پروردگار

خود می‌نگرند).

«ناصیه بدل من الناصیه، و جاز إبدالها من المعرفة وهي نكرة، لأنها وصفت فاستقلت بفائدة»  
(فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۲، ۲۲).

ترجمه: ناصیه بدل از ناصیه معرفه است. این نوع بدل نکره از معرفه جایز است؛ به دلیل اینکه نکره موصوفه شده و مستقل است.

ترکیب وصفی «ناصیه کاذبه خاطئه» بدل من (الناصیه) ولم يقتصر على إحدى الجملتين، لأن ذكر الأولى للتنصيص على أنها ناصية الناهي والثانية لتوصيف بما يدل على علة السفع وشموله لكل من وجد فيه ذلك. ووصفها بالكذب والخطأ، وهما لصاحبها، على الإسناد المجازی، للمبالغة لأنها تدل على وصفه بالكذب بطريق الأولى، ولأنه لشدة كذبه كأن كل جزء من أجزائه يكذب. وكذا حال الخطأ» (قاسمی، ۱۴۱۸: ۹، ۵۱۴)

ترجمه: ترکیب وصفی «ناصیه کاذبه خاطئه» بدل از الناصیه قبلی است و به یکی از دو جمله اکتفا نمی‌کند؛ زیرا ذکر اولی برای تعیین و بیان این مطلب که مراد، موی پیشانی نهی کننده است. و ناصیه دوم برای وصف آمده تا بیانگر عبارت لנסفعا و شمول آن بر هر فردی که دارای چنین ویژگی باشد. و نیز به ناصیه صفت کاذبه و خطا پیشه داده که هر دو برای یک نفر منظور شده، جهت اسناد مجازی برای بیان مبالغه؛ زیرا مراد وصف نخسین او به دروغ‌گویی و تکذیب رسالت. گویی به خاطر دروغ‌گویی و تکذیب فراوان وی تمام اجزای بدنش دروغ‌گو و تکذیب کننده شده و همین‌گونه در صفت خطاکاری.

## ۲-۷- زیبایی‌شناسی کنایی در واژه «نسفعا»

در قرآن کریم در خصوص به ذلت کشاندن فرد دروغ‌گو از واژه «لنسفعا» به معنای در چهره زدن استفاده شده است: ﴿كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَه لِنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ﴾ (العلق/۱۵) آلوسی در تفسیر خود در خصوص دلالت‌های معنایی واژه سفعا می‌گوید: «أول: أن السفع بها غاية الإذلال عند العرب إذ لا يكون إلا مع مزيد التمكن والاستيلاء ولأن عادتهم ذلك في البهائم (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۵، ۴۰۹)

ترجمه: نخست این‌که در سفعا (به چهره زدن) در نزد قوم عرب نهایت به ذلت کشاندن وجود دارد؛ زیرا آن کار هنگام برتری و توانایی صورت می‌گیرد و آن کار را با چهارپایان انجام می‌دادند.

در خصوص تاکید فعل با نون خفیفه در عبارت «لنسفعا» و جایگزین کردن تنوین به جای نون از آن جمله سخن عوف بن عطیه بن الخرع در بیان اختیارات قوم فزاره:

فَمَهْمَا تَشَأ مِنْهُ فَزَارَةٌ تُعْطِيكُمْ وَمَهْمَا تَشَأ مِنْهُ فَزَارَةٌ تَمْنَعَا

(ابن عطیه، ۱۹۶۶، ۱۷)

ترجمه: هر چه قوم فزاره اراده کند به شما می‌بخشد، و هر آنچه این قوم بخواهند منع می‌کنند شاهد در این بیت تاکید جواب شرط «تمنعا» با نون تاکید خفیفه و این در شعر قلیل الاستعمال است.

والشاهد: توكید جواب الشرط «تمنعا» بنون التوكید الخفیفه، وذلك قلیل فی الشعر (سیبویه، ۱۴۰۸: ۲، ۱۵۲). شاهد مثال بیت شعر تاکید جواب شرط تنمعاً با نون تاکید خفیفه است و آن در شعر نادر است.

## ۲-۸- زیبایی‌شناسی اسناد مجازی ناصیه

پیش از این گذشت که مراد از ناصیه کل انسان است، یعنی فرد دررگو و افترا کننده به خدا و منکر حقیقت. بنابراین یک تعبیر مجازی از نوع مجاز عقلی یعنی گفتن جز و ارده کل. قرطبی در تفسیر خود مراد از ناصیه را کل انسان دانسته از قبیل ذکر جز و اراده کل: «الناصیه: شعر مقدم الرأس. وقد یعبّر بها عن جملة الإنسان، كما یقال: هذه ناصیه مبارکه، إشارة إلى جمیع الإنسان» (قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۰، ۱۲۵).

و- خص الناصیه بالذکر علی عادة العرب فیمن أرادوا إذلاله و- إهانتة أخذوا بناصیته. و- قال المبرد: السفع: الجذب بشده، أی لنجرن بناصیته إلى النار. و- قیل: السفع الضرب، أی لنلظمن وجهه. وکله متقارب المعنی. أی یجمع علیه الضرب عند الأخذ، ثم یجر إلى جهنم. ثم قال علی البدل: ﴿نَاصِیةٌ كَاذِبَةٌ خَاطِئَةٌ﴾ (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۲۵).

ترجمه: مبرد گفته: مسفع به معنای جذب شدید است، یعنی به شدت موی پیشانی اش را به سوی دوزخ می‌کشیم. و گفته شده سفع به معنای زدن است. یعنی چهره‌اش را می‌زنیم و همه دلالت‌ها به هم نزدیک هستند. یعنی هم شامل ضرب هنگام بردن می‌شود و هم گرفتن و کشاندن به سوی دوزخ. سپس از روی بدل گفته پیشانی دروغ‌گوی خطاکار.

«أسفع لما فيه من لمع السواد، وامرأة سفعاء اللون. انتهى، وقیل: هو مأخوذ من سفع النار والشمس إذا غیرت وجهه إلى سواد».

ترجمه: اسفع به معنای سیاه و گفته می‌شود زن سیاه. گفته شده برگرفته از سوزش آتش و آفتاب اگر رنگ چهره فرد را بر اثر سوزش تغییر دهد. زهیر در وصف سه پایه‌های دیگ آثار بجای مانده از دیار یار گفته:

﴿أَثَافِي سَفْعَافِي مُعْرِسٍ مِرْجَلٍ  
وَتُوِيَا كَجِذْمِ الْحَوْضِ لَمْ يَتَلَمَّ﴾

(ابن ابی سلمی، ۱۹۸۸، ۴۵)

ترجمه: از جمله آثار باقی مانده دیار یار، سه پایه سیاه دیگ غذا پزی و جویبارهای کوچک اطراف چادر همانند کنارهای حوض سالم است. نصب اثافی برای این است که بدل الدار در عرفت الدار. سفع جمع اسفع از سفاع بر وزن و معنی سود و اسود و سواد است

یعنی سه پایه سنگی سیاه. می‌گوید: شناختم سه پایه سنگی سیاه را در محل نصب دیگ و جوی‌های کوچک کنده شده خلل و خرابی نا یافته مانند اصل و ریشه اساس و بنیاد حوضی (ترجانی زاده، ۱۳۴۸: ۵۱).

طیب نیز در تفسیر آیه فوق و بیان ذکر جزء و اراده کل گفته:

«در صورتی که آیه تنها درصدد بیان عضوی برای اسناد کل به جزء بود (یعنی جزئی از بدن انسان را بگوید و منظور انسان دروغ‌گو باشد) بهتر بود از کلمه «لسان» استفاده کند، نه پیشانی. و توصیف دروغ‌گویی برای پیشانی روشن‌کننده این حقیقت است که آیه درصدد بیان عضو اساسی‌تری نسبت به دروغ‌گویی است که آن پیشانی انسان می‌باشد. این کار در زبان فارسی نیز رواج دارد. به طور مثال گاهی می‌گوییم: زبان تو و چشم تو و گوش تو دست تو پای تو فلان عمل را بجا آورد چشمت دید گوشت شنید زبانت گفت پایت کجاست دست چه کرد با اینکه اینها آلت بودند و فاعل خود انسان است» (طیب، ۱۳۷۸: ۱۴، ۱۷۱).

بنابراین، سفع در لغت به معنای گرفتن با شدت می‌باشد و ناصیه به محل رویش موی جلوی سر (پیشانی) اطلاق می‌گردد. گرفتن ناصیه در چهار آیه از قرآن به کار رفته است و در هر چهار مورد همانند آن چه عرب استعمال می‌نماید کنایه از مقهور شدن و تسلط یک شخص بر دیگری به منظور خوار نمودن وی می‌باشد.

### نتیجه‌گیری

پس از بررسی واژگان «ناصیه، الناصیه، النواصی» در چهار آیه از قرآن کریم و بررسی جایگاه نحوی و زیبایی‌شناسی بیانی این واژه‌ها در حیطه بیانی و نحوی، و با توجه به سؤالات مطرح و فرضیه‌های ارائه شده، نتایج زیر نیز بدست آمد:

واژه ناصیه که با دو صفت کاذبه و خاطئه ذکر شده یک تعبیر «کنایی» است و اراده معنای اصلی آن نیز جایز است. اما با توجه به صفات ذکر شده این واژه می‌تواند تعبیر مجازی باشد از نوع مجاز عقلی یعنی ذکر جز و اراده کل باشد.

در تعبیر ﴿يَعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ﴾ (الرحمن/۴۱) یک پیوند معنایی میان سیماهم و النواصی و الاقدام بواسطه حروف عطف وجود دارد که در تبیین اراده آیه از اشخاص گناهکار آشکار می‌کند.

اکثر مفسران از جمله ابن عاشور و طباطبایی و زمخشری، بر این باورند که متصف شدن پیشانی به دو صفت «کاذبه» و «خاطئه» به این معناست که صاحب ناصیه دروغ‌گو و گناهکار می‌باشد و این معنا مجازی است.

برخی از مفسران از جمله: آلوسی، قاسمی، صافی، طالقانی، وحسینی همدانی، علاوه بر مورد مجازی، معتقدند این اسناد به جهت مبالغه است. به این معنا که شخص به قدری

دروغ گفته است که گویی تمام اجزای بدن وی دروغ‌گوست، و دروغ‌گویی در چهره وی نمودار است.

اگرچه مفسران در تفسیر این آیه، دروغ‌گویی را به انسان صاحب ناصیه مرتبط دانسته‌اند، اما دلایل گوناگونی در اثبات نقش پیشانی و بخش مغزی زیرین آن وجود دارد؛ چرا که در این آیه بلافاصله پس از بیان واژه «ناصیه»، واژه «کاذه» به کار رفته است، که بر طبق نظر همه مفسران و بنا بر هر سه نوع از قراءات مختلف، این واژه صفت «ناصیه» و با بیان شدن به صورت اسم فاعل معنای آیه چنین می‌شود: «پیشانی‌ای که دروغگو و خطاکار است» و نه «پیشانی انسان دروغگو و خطاکار» و در حقیقت، آیه درصدد بیان ارتباط خاصی میان پیشانی و دروغ‌گویی بوده است.

### کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- الأعسر الضبی، زهیر بن مسعود (۲۰۰۳م): «الموسوعه الشعریه»، دبی: الإصدار الثالث.
- الأعشی، میمون بن قیس (۱۹۸۷م): «دیوان»، شرحه و قدم له مهدی محمد ناصرالدین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن ابی سلمی، زهیر (۱۳۲۳م): «دیوان»، جمع و ترتیب مصححه السید محمد بدر الدین ابی فراس النعسانی الحلبی، المطبعة الحمیدیة المصریة.
- ابن ثابت، حسان (۱۹۸۷م): «دیوان»، بیروت: دار صادر.
- ابن العبد، طرفه (۱۹۹۸م): «دیوان»، بیروت: دار صادر.
- ابن القیم الجوزیه، محمد بن ابی بکر (۲۰۰۶م): «البدائع فی علوم القرآن»، بیروت: دار المعرفه.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا): «التحریر والتنویر»، بی جا.
- ابن عطیه، عوف بن الخرع (۱۹۶۶م): «تحقیق: اسلم بن السبئی»، سوریا: التراث العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق): «لسان العرب»، بیروت: دار صار.
- البکری، عبدالله بن عبدالعزیز (۱۴۰۳ق): «معجم ما استعجم من أسماء البلاد و المواضع»، بیروت: عالم الکتب.
- ابن المکبر، محرز (۲۰۰۳م): «الضبی»، دبی: الموسوعه الشعریه، الإصدار الثالث.
- ترجمانی زاده، احمد (۱۳۸۴ش): «ترجمه و شرح معلقات سبع»، دانشکده ادبیات تبریز.
- حسینی همدانی، سید محمدحسین (۱۴۰۴ق): «انوار درخشان»، تهران: کتابفروشی لطفی.
- راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۷ق): «مفردات فی غریب القرآن»، دمشق-بیروت: دار العلم-الدار الشامیه.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، بیروت: دار الکتب العربی.
- سبویه، عمرو بن عثمان (۱۴۰۸ق): «الکتاب»، المحقق: عبد السلام محمد هارون، القاهره: مکتبه الخانجی.
- صافی، محمود بن عبدالرحیم (۱۴۱۸ق): «الجدول فی اعراب القرآن»، بیروت: دار الرشید.
- صدر، سید محمدباقر (۲۰۰۲م): «منه المنان فی الدفاع عن القرآن»، بیروت: دار الأضواء.
- طالقانی، سید محمود (۱۳۶۲ش): «پرتوی از قرآن»، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۷۴ش): «المیزان فی تفسیر القرآن»، ترجمه: محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۰ش): «مجمع البیان»، تهران: انتشارات فراهانی.
- طیب، عبدالحمین (۱۳۷۸ش): «أطیب البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: انتشارات اسلام.
- فخرالدین رازی، محمدبن عمر (۱۴۲۰ق): «مفاتیح الغیب»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قاسمی، محمد جمال الدین (۱۴۱۸ق): «محاسن التأویل»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- قرطبی، محمدبن أحمد (۱۳۶۴ش): «الجامع لأحكام القرآن»، تهران: ناصر خسرو.
- قمی مشهدی، محمدبن محمدرضا (۱۳۳۸ش): «تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب»، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- مدرسی، محمدتقی (۱۴۱۹ق): «من هدی القرآن»، طهران: دار مجبى الحسين (ع).
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۴ش): «تفسیر نمونه»، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- الهذلی، حذیفه بن أنس (۱۹۹۸م): «دیوان الهذلیین»، القاهرة: دار الکتب المصریه.

## Bibliography

- The Holy Quran, translated by Mohammad Mehdi Fouladvand.
- Alussi, Sayed Mahmoud (1415 A.D.): "The Spirit of Suffering in the Interpretation of the Great Qur'an", Beirut: Dar al-Koutab al-Alamiyya.
- Left-handed, Zaheerben Massoud (2003): "The Encyclopedia of Poetry", Dubai: The Third Edition.
- Al-Ashi, Maymon ibn Qays (1987): "Diwan", Description and Footnote from Mahdi Muhammad Nasser al-Din, Beirut: Dar al-Kaft al-Alamiyyah.
- Ibn Abi Salami, Zahir (1944): "Diwan", Jama and Tortoib Musaheh al-Saeed Muhammad Badr al-Din Abi Firas al-Nassani al-Halbi, Al-Hamidia Al-Egyptian Printing Press E.
- Ibn Sabet, Hassan (1987): Divan, Beirut: Dar Issued.
- Abben al-Abed, Semara (1998): Divan, Beirut: Dar Issued.
- Ibn al-Qaim al-Jawzeh, Muhammad ibn Abbi Beker (2006): "The Heresy in the Sciences of the Qur'an", Berot: The House of Knowledge.
- Ibn Ashur, Muhammad ibn Taher (Beta): «-Al-Tahrir Waltanveer», Bija.
- Ibn Attia, Ofbin al-Khara (1966): "Right: Islam -ibn al-Sabati", Suria: Arab Heritage.
- Ibn Maser, Muhammad Ibn Makram (1414 A.D.): "Tongue of the Arabs", Beirut: Dar Saar.
- Al-Bakary, Abdullah bin Abdulaziz (1403 A.D.): "Dictionary of the names of the country and the places", Berot: The World of Books.
- Ibn al-Mkabar, Mahrez (2003): "Al-Dabbi", Dubai: The Poetic Encyclopedia, Third Edition.
- Tarjanizadeh, Ahmad (2005): "Translation and Description of Susa's Suspensions", Faculty of Tabriz Literature.
- Hosseini Hamedani, Seyed Mohammad Hossein (1404/1925): "Anwar Derakhshan", Tehran: Lotfi Bookstore.
- Ragheb Isfahani, Hassein (1417 A.D.): "The Vocabulary of The Qur'an, Damascus-Beirut: Dar al-Alam - The Levant.
- Zamakhshary, Mahmoud (1407 A.D.): "Revealing the Facts of The Al-Tanzil Guams", Beirut: Dar al-Qattab al-Arabi.

- Sibweh, Amr Ben Osman (1408 A.D.): "Al-Ektab", Investigator: Abdessalam Mohammed Haroun, Cairo: Khanji Library.
- Safi, Mahmoud bin Abdul Rahim (1418/1418): "Al-Jadul Fi Arab al-Qur'an", Beirut: Dar al-Rasheed.
- Sadr, Sayed MohammedBakar (2002): "Mana al-Manan Fy defending the Qur'an", Beirut: House of Lights.
- Taleghani, Seyed Mahmoud (1983): "Partovi from the Qur'an", Tehran: Enteshar Joint Stock Company.
- Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn (1995): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", translated by Mohammad Bagher Mousavi Hamedani, Qom: Society of Seminary Teachers of Qom.
- Tabarsi, Fazlben Hassan (1981): Majeh al-Bayan, Tehran: Farahani Publications.
- Tayeb, Abdolhossein (1999 OR 1999): "Atib al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Tehran: Islam Publications.
- Fakhreddine Razi, Mohammed Ben Ammar (1420 A.D.): "Mafatih al-Ghaib", Beirut: The House of Revival of Arab Heritage.
- Qasimi, Muhammad Jamaluddin (1418AD): «Mahasan al-Taweel», Beirut: Dar al-Saheeh al-Adheeh.
- Qartabi, Muhammad ben Ahmed (1364sh): "The Mosque of the Judgments of the Qur'an", Tharan: Nasser Khusraw.
- Qomi Mashhadi, Mohammad Bin Mohammad Reza (1989): "Tafsir-e Kans al-Daqeq and Bahr al-Ghahraeb", Tehran: Publications and Printing Organization of the Ministry of Islamic Guidance.
- My teacher, Mohammad Taqqi (1419 A.D.): "From this Qur'an", Tehran: Dar Mjabi al-Hassein (p).
- Makarem Shirazi, Nasser, and others (1995): "Exemplary Interpretation", Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyya.
- Al-Hatli, Omhiyeh Ibn Anas (1998): "Diwan al-Hathlian", Cairo: The Egyptian House of Books.

# Investigating the grammatical and rhetorical structure of selected words from the Holy Quran in the target language based on the comparative model of Livon Zwart

(Case study: Translated by Kavianpour, Maleki and Makarem Shirazi)

Masoud salmanihaghighi<sup>1</sup>

Hasan majidi<sup>2</sup>

## Abstract:

Today, the critique of the translation of religious texts has attracted the attention of many scholars and translators. One of these theorists is Livon Zwart, who has defined two comparative and descriptive models for translation. In this research, using descriptive-analytical method, the grammatical and rhetorical structure of selected words from the verses of the Holy Quran in the target language is examined based on the comparative model of Livon Zwart in the translations of Kavianpour, Maleki and Makarem Shirazi. Examination of the translations of selected words from the Holy Quran revealed that a property of a total of 20 examples, in 13 cases, transformed the grammatical and rhetorical construction of words and was most effective in translation. Kavianpour and Makarem Shirazi, with 11 items each, have modified the grammatical and rhetorical construction of words in the target language. The changes made by this translator have been made mostly in order to coordinate and communicate the translation with the target language, although in some cases it has slipped due to the application of these changes.

**Keywords:** Holy Quran, Translation, Comparative Model, Livon Zwart.

1) Department of Arabic Language and Literature, Hakim Sabzevari University (The Corresponding Author) salmanihaghighi@semnan.ac.ir

2) Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Hakim Sabzevari University majidi.dr@gmail.com



سال چهارم

شماره اول

پیاپی: ۷

پاییز و زمستان

۱۳۹۹

# بررسی تعدیل ساختار دستوری و بلاغی واژگان برگزیده از قرآن کریم در زبان مقصد بر اساس مدل تطبیقی لیوون زوارت (مطالعه موردی: ترجمه کاویان پور، ملکی و مکارم شیرازی)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۰)

مسعود سلمانی حقیقی<sup>۱</sup>  
حسن مجیدی<sup>۲</sup>

## چکیده

امروزه نقد ترجمه متون دینی مورد توجه بسیاری از پژوهش‌گران و مترجمان قرار گرفته است یکی از این نظریه پردازان لیوون زوارت است که دو مدل تطبیقی و توصیفی برای ترجمه تعریف کرده است. در این پژوهش با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی تعدیل ساختار دستوری و بلاغی واژگان انتخابی از آیات قرآن کریم در زبان مقصد بر پایه مدل تطبیقی لیوون زوارت در ترجمه‌های کاویان پور، ملکی و مکارم شیرازی بررسی می‌شود. با بررسی‌های انجام شده بر روی ترجمه‌های صورت گرفته از واژگان برگزیده از قرآن کریم مشخص گردید ملکی از مجموع ۲۰ نمونه، در ۱۳ مورد ساخت دستوری و بلاغی واژگان را دگرگون ساخته و بیشترین کارآمدی را در ترجمه داشته است. کاویان پور و مکارم شیرازی هر کدام با ۱۱ مورد، ساخت دستوری و بلاغی واژگان را در زبان مقصد تعدیل کرده‌اند. تغییرات صورت گرفته از سوی این مترجم بیشتر در جهت هماهنگی و برقراری ارتباط ترجمه با زبان مقصد انجام شده هر چند که در برخی موارد با اعمال این تغییرات دچار لغزش نیز شده است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، ترجمه، مدل تطبیقی، لیوون زوارت.

سال چهارم

شماره اول

پیاپی: ۷

پاییز و زمستان

۱۳۹۹

(۱) دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه حکیم سبزواری، سمنان، ایران (نویسنده مسئول) masoudhaghighi99@gmail.com  
(۲) دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه حکیم سبزواری، سمنان، ایران majidi.dr@gmail.com

## مقدمه

ترجمه جایگزینی عناصر متنی زبان مبدأ به وسیله عناصر متنی زبان مقصد است که طی آن مترجم تلاش می‌کند با معادل‌یابی‌اش، زمینه را فراهم آورد که در نویسنده اصلی و خواننده متن ترجمه، باهم به تعامل و تأثیر متقابل بپردازند. (لطفی پور، ۱۳۸۷: ۷۰؛ فیروزجانی و دیگران، ۱۳۹۵: ۲) بازسازی کامل متن در زبان مقصد غیر ممکن است و مترجم در ابتدا باید برای عناصر زبان مبدأ، معادل‌های مناسب پیدا کند و سپس این معادل‌ها را به گونه‌ای در کنار یکدیگر قرار دهد که برای مخاطب در زبان مقصد قابل فهم باشد. (فیروزجانی و دیگران، ۱۳۹۵: ۲) ترجمه متون دینی، به خصوص قرآن کریم، یکی از دغدغه‌های مهم مترجمان به شمار می‌رود. حفظ امانت یکی از مؤلفه‌های مهم در زمینه برگردان قرآن کریم است. اما از آنجایی که در هر زبانی کنایه‌ها، مجازها، استعاره‌ها و اصطلاحاتی وجود دارد که عدم دقت در برگردان آن، سبب پیچیدگی و خارج شدن متن از شیوایی و زیبایی می‌گردد و همچنین از آنجایی که هر زبانی دستور، قالب و ساختارهای مخصوص به خود را دارد و ساختار جمله‌ها در زبان فارسی با ساختار عربی کاملاً مطابق و هماهنگ نیست، سنجش میزان موفقیت در انتقال مفاهیم قرآن نیاز به تحقیق و بررسی همه جانبه دارد. (همان: ۲) در دستور زبان و زبان شناسی تقسیم بندی‌های متفاوتی از ساختارهای زبان ارائه شده است. «ساختارهای زبانی را به گونه تفضیلی و دقیق‌تر می‌توان در سطوح ذیل بررسی کرد: ساختارهای آوایی، صرفی، نحوی، بلاغی، معنایی و لغوی.» (قلی زاده، ۱۳۸۳: ۸۴) دو ساختار نحوی و صرفی را، ساختار دستوری می‌نامند. هر کدام از انواع ساختارهای زبانی را می‌توان در بررسی و نقد ترجمه متون به کار گرفت. در دهه‌های اخیر، ترجمه قرآن و رویکردهای منتقدانه به آن با گسترش سریع و وسیعی رو به رو شده است، ولی آنچه این رویارویی را به چالش می‌برد، مبهم بودن نوع و روش ترجمه و یکسان نبودن زبان علمی ناقد و مترجم است. با گذری بر مقاله‌های نقد ترجمه‌های قرآن این دو کاستی به خوبی دیده می‌شود و اولین گام برای رفع این کاستی، روشن شدن اصطلاح‌ها و انواع ترجمه و روش‌های آن است. (جواهری، ۱۳۸۴: ۱) در این جستار تعدیل ساختار دستوری و بلاغی واژگان برگزیده از آیات انتخابی از سوره‌های انسان، قصص، نحل، مزمل، زمل، بقره، مائده، تکویر، فجر و یوسف با تکیه بر نظریه تطبیقی لیوون زوارت در ترجمه‌های کاویان پور، ملکی و مکارم شیرازی مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد. دلیل انتخاب ترجمه‌های مذکور، دارا بودن شرایط و بستر مناسب برای مقایسه و متبلور ساختن مؤلفه‌های در نظر گرفته شده بر روی آن‌ها است. یافتن معادل و برابر نهاد مناسب برای واژگان، تعبیر و عبارات قرآنی در زبان مقصد از اهمیت بالایی برخوردار است. بنابراین نگارش مقاله با چنین موضوع بررسی ترجمه قرآن و نقش به کارگیری مدل‌های ترجمه، می‌تواند باعث انتقال هر چه بهتر مفاهیم و معانی متن اصلی به مخاطب گردد.

با بررسی تعدادی از مقالات و کتب ارائه شده پیرامون نظریه‌های ترجمه که در قرن

۱۹ و ۲۰ مطرح شده‌اند، نظریه پردازان از نظر شاخصه و مؤلفه‌های در نظر گرفته شده با یکدیگر شباهت دارند مانند نظریه ترجمه لیوون زوارت<sup>۱</sup>، کنفورد<sup>۲</sup>، نایدا<sup>۳</sup>، وینی و داربلینه<sup>۴</sup> و گارسس<sup>۵</sup>. هر ۵ نظریه پرداز، نظریه‌ای تقریباً مشابه به یکدیگر دارند و هر کدام از آن‌ها از نظریه‌های یکدیگر پیروی کرده و در جهت تکمیل آن گام برداشته‌است. تمامی نظریه پردازان مذکور در نظریات خود از مؤلفه‌هایی نظیر: تغییر و تعدیل، حذف، افزایش، کاهش و... بهره جسته‌اند. در این مقاله به دنبال پاسخ به دو پرسش هستیم: ۱. عملکرد مترجمان در تعدیل ساختار واژگان منتخب در زبان مقصد چگونه بوده است؟ ۲. کدام یک از مترجمان بیشتر دچار تغییر ساختار دستوری و بلاغی واژگان در ترجمه شده است؟

### پیشینه پژوهش

- مقاله «نقش ساختار دستوری در ترجمه قرآن کریم» نوشته حیدرقلی زاده، (۱۳۸۳)، چاپ شده در مجله پژوهش‌های ادبی به بررسی ساختار نحوی و صرفی در فرآیند ترجمه قرآن کریم می‌پردازد. از یافته‌های این پژوهش می‌توان به تأثیر و نقش قابل ملاحظه ساختار صرفی و نحوی در ترجمه متون اشاره کرد.

- مقاله «نگاهی به ترجمه مجاز مرسل در قرآن کریم با بررسی موردی ترجمه آیتی، الهی، فولادوند و خرمشاهی» نوشته اقبالی و رحیمی، (۱۳۹۲)، چاپ شده در مجله پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، به بررسی ترجمه مجاز مرسل در ترجمه‌های منتخب از قرآن کریم می‌پردازد. حاصل این پژوهش معلوم ساخته، ترجمه‌های مجازهای مرسل یک نواخت نیست، هر یک از مترجمان سبک خاصی را دنبال نکرده است، گاه از تعابیر مجازی زبان مقصد استمداد جسته و گاهی با بهره‌گیری از ترجمه توضیحی دلالت تعبیرات را رسانده‌اند.

- مقاله «نقد و بررسی ترجمه قرآن کریم - ترجمه دهم هجری» نوشته حسین تک تبار فیروزجانسی و دیگران، (۱۳۹۵)، چاپ شده در مجله مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، به تحلیل و ارزیابی موفقیت مترجم در انتقال پیام الهی و میزان همسانی و تعادل میان متن مبدأ و مقصد می‌پردازد. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که ترجمه مذکور غالباً به ساختارهای نحوی قرآن کریم پایبند نیست؛ ولی در سره نویسی، ارائه معادل‌های دقیق و درست از غالب واژگان قرآنی، توجه به ژرف ساخت آیات، امانتداری، توجه به نکات صرفی و انتقال شاخصه‌های ادبی و بلاغی متن مبدأ به زبان مقصد موفق عمل نموده است.

- مقاله «نقد و بررسی ترجمه الهی قمشاهی و مکارم شیرازی از سوره مبارکه یوسف با

- 1) Van Leuven Zwart
- 2) Catford
- 3) Nida
- 4) Vinay & Darbelnet
- 5) Garce

تأکید بر نظریه سطح صرفی نحوی گارسس» نوشته مسعود اقبالی و ابراهیم نامداری، (۱۳۹۷) چاپ شده در مجله پژوهش‌های زبان شناختی قرآن، به بررسی دو ترجمه مذکور بر اساس نظریه گارسس در سطح صرفی و نحوی می‌پردازد. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که مکارم در قبض نحوی بهتر بوده و قمشه‌ای در تبدیل یا تغییر نحوی فوق العاده است؛ اما با این حساب گاه در ترجمه تحت اللفظی و برداشت سطحی از واژه‌ها، لغزش‌هایی دارند.

– مقاله «تغییر بیان در سطح دستوری و واژگانی براساس مدل گارسس (مطالعه موردی: ترجمه‌های حداد عادل، معزی و انصاریان از جزء ۲۹ و ۳۰ قرآن»، نوشته عسگر بابازاده اقدم و دیگران (۱۳۹۸)، چاپ شده در مجله پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، ترجمه حداد عادل، معزی و انصاریان را با گزینش آیاتی از جزء‌های ۲۹ و ۳۰ قرآن کریم طبق مدل یاد شده با تکیه بر سطح دستوری – واژگانی، مورد نقد و ارزیابی قرار می‌دهد. بر اساس این پژوهش و طبق الگوی گارسس تنها ترجمه معزی به صورت یک به یک است. دیگر آنکه ترجمه انصاریان و حداد عادل تنها به صورت توضیح و بسط معنا است و در بقیه موارد هر سه مترجم طبق الگو پیش رفته‌اند.

موضوع پژوهش حاضر به طور مستقل در مقاله یا پایان نامه‌ای مورد بررسی و تحلیل قرار نگرفته است و تفاوت آن با سایر پژوهش‌ها در این است که ساخت دستوری و بلاغی واژگان در زبان مقصد را بر پایه مدل تطبیقی لیوون زوارت مورد ارزیابی قرار می‌دهد.

#### ۱- مدل لیوون زوارت<sup>۱</sup> پیرامون ترجمه

بیشترین تلاش برای تولید و به کارگیری مدل "تحلیل تغییر" توسط لیوون – زوارت از آسرتدام صورت گرفته است. مدل ون لیوون زوارت نقطه حرکت را، برخی از مقولات مطرح شده توسط وینی و داربلینه و لوی قرار داده و از آن‌ها برای تحلیل توصیفی ترجمه استفاده می‌کنند در حالی که تلاششان برای نظام‌مند کردن مقایسه و پایه‌ریزی شالوده‌ای گفتمان فراتر از سطح جمله است. (ماندی، ۱۳۸۹: ۱۴۳) این مدل در اصل در سال ۱۹۸۴ به عنوان رساله دکتری در هلند به چاپ رسید و بیشتر به صورت نسخه خلاصه شده انگلیسی آن که مشتمل بر دو مقاله در زبان مقصد است، شناخته شده است. این مدل برای شرح ترجمه‌های کامل متون روایی در نظر گرفته شده است و شامل دو الگوی: ۱. تطبیقی ۲. توصیفی است. ون لیوون زوارت مانند پوپویچ، معتقدند که خط سیری که این مدل‌های تکمیلی شناسایی کرده‌اند، نمایانگر هنجارهایی در ترجمه هستند که مترجمین اتخاذ نموده‌اند. (همان)

#### ۱-۱- مدل تطبیقی

مدل تطبیقی یکی از روش‌های مطرح شده توسط لیوون زوارت برای بررسی و تحلیل

1) Van Leuven Zwart

ترجمه است. این مدل مقایسه‌ای تفصیلی است از متن مبدأ و متن مقصد و طبقه بندی تمام تغییرات ساختاری خرد. (درون جملات، بندها و عبارات) (ماندی، ۱۳۸۹: ۱۴۳) لیوون زوارت ابتدا متن انتخابی را به واحدهای متنی قابل فهم به نام رج‌ها (تراسازه)<sup>۱</sup> تقسیم می‌کند. جمله "او به سرعت راست نشست" همانند معادل آن در متن مقصد به زبان اسپانیولی (-ender se ezo) به عنوان رج‌ها طبقه بندی شده است. (همان) سپس او کهن رج‌ها (تراسازه هسته‌ای)<sup>۲</sup> را که معنای محوری ثابت از رج‌های متن مبدأ را ارائه می‌دهند، تعریف می‌کند. این امر به مثابه مقایسه میان‌زبانی یا روش مقایسه‌ای است. در مثال بالا کهن رج‌ها «راست نشستن» است. (همان: ۱۴۴) سپس میان هر یک از رج‌ها با کهن رج‌ها مقایسه صورت گرفته و ارتباط میان هر دو رج نیز بررسی می‌شود. اگر هر دو رج با کهن رج‌ها ارتباط هم معنایی داشته باشد، نیاز به تغییر نیست. عدم وجود ارتباط هم معنایی به معنای تغییر در ترجمه است و تغییرات به سه مقوله عمده با چندین زیر مقوله تقسیم شده‌اند. سه مقوله عمده عبارتند از: تغییر، تعدیل و تحول. (همان: ۱۴۴) در مدل مقایسه‌ای لیوون زوارت تعدیل به دو گونه است: الف) تعدیل نحوی - معنایی ب) تعدیل نحوی - منظور شناختی. (ماندی، ۱۳۸۹: ۱۴۶) مثالی روشن از کاربرد این تحلیل نقل قول زیر از داستانی کوتاه از کاترین منسفیلد و ترجمه اسپانیولی آن است: - آن پسر - خوب شکر خدا، مادرش او را برده بود. او مال مادرش بود یا مال بریل یا مال هر کسی که او را می‌خواست.

En cuanto al pequeño... menos mal. Por fortuna su madre se habia. Encargado de el era suyo o de beryll o de cualquiera que lo.

### جدول مقولات عمده مدل مقایسه‌ای ون لیوون زوارت (همان)

مقوله تغییر	تعریف
تغییر	یکی از رج‌ها با کهن رج‌ها مطابقت دارد اما دیگری به لحاظ معنا و یا سبک شناسی متفاوت است: مثال راست نشستن به عنوان تغییر طبقه بندی می‌شود، زیرا عبارت انگلیسی عنصر اضافی دارد. (به سرعت)
تعدیل	هر دو رج در مقایسه با کهن رج‌ها نوعی تفاوت را نشان می‌دهد. (به لحاظ معنا، سبک شناسی، نحو، منظور شناسی یا ادغامی از این‌ها) برای مثال شما می‌بایستی گریه می‌کردی و hacia ilorar «باعث شد تو گریه کنی»
تحول	به دلیل افزودن، حذف نمودن یا برخی تغییرات اساسی در معنا در متن مقصد، امکان ایجاد کهن رج وجود ندارد

1) Transeme  
2) Architranseme

## ۲-۱- مدل توصیفی

مدل توصیفی یکی دیگر از مدل‌های مطرح شده توسط ون لیوون زوارت است. این مدل، مدلی کلان ساختار است که برای تحلیل ادبیات ترجمه شده طراحی شده است. (ماندی، ۱۳۸۹: ۱۴۶) این مدل بر اساس مفاهیم عاریتی از روایت‌شناسی (بال ۱۹۸۵) و سبک‌شناسی (لیچ و شورت ۱۹۸۱) بنا نهاده شده است. (همان) در این مدل سعی شده است تا مفاهیم سطح گفتمان (بیان زبان‌شناختی دنیای تخیلی) و سطح داستان (روایت متن از جمله دیدگاه روایی با سه فرانقش زبان شناختی یعنی (بینافردي، اندیشگانی و متنی) باهم آمیخته گردد. مدل ون لیوون تعامل مورد نظر را ترسیم می‌کند، این ترسیم با استفاده از جدولی پیچیده که تغییرات ساختاری خرد و کلان به خصوصی را با سه نقش فوق‌الذکر در سطح گفتمان و داستان تطبیق می‌دهد، صورت می‌پذیرد. (ماندی، ۱۳۸۹: ۱۴۷) برای نمونه می‌گوید که هر موردی از تعدیل نحوی منظورشناختی بر نقش بیناشخصی در سطح داستان تأثیر می‌گذارد. بنابراین در مثال mothrts / suyo مادر در بالا، اطلاعات منظور شناختی اضافی که همراه واژه مادرش در متن مبدأ ارائه شده لازم نیست، اما وجود آن به برقراری ارتباط تأکید می‌کند که ممکن است استفاده از آن به معنای تأکید بر عدم علاقه مادر به مراقبت از بچه باشد. (ون لیوون، ۱۹۹۰: ۸۵)

## ۲- تغییر در ساختار دستوری واژگان زبان مقصد

گاهی لازم است مترجم برای انتقال معنای روان، ساختار دستوری کلمات را تغییر بدهد. یکی از زیر مجموعه‌های تعدیل، تغییر صورت است. تغییر صورت یعنی جایگزینی کلمه‌ای متعلق به یک مقوله دستوری یا کلمه‌ای متعلق به مقوله دستوری متفاوت است. (حیدری، ۱۳۹۸: ۲۰۲) اصولاً وقتی ترجمه از طریق تغییر نحو یا دستور گردانی انجام می‌گیرد که اولاً: ساختار دستوری مشابه در زبان مقصد وجود نداشته باشد. ثانیاً: ترجمه تحت‌اللفظی امکان‌پذیر باشد، اما طبیعی جلوه نکند و ثالثاً: خلأ واژگانی موجود با ساخت نحوی جبران‌پذیر باشد. (بابازاده اقدم و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۸۹) در فرآیند ترجمه، سطح نحوی به تحلیل جملات و سازه‌های آن در زبان مبدأ و تولید جملات درست در زبان مقصد مربوط می‌شود. بنابراین، علاوه بر برگردان عناصر معنایی واژگان، ترجمه ساختار نحوی واحد ترجمه از زبان مبدأ به مقصد نیز باید انجام شود. در واقع، برگردان قالب و ساختار جمله از زبان مبدأ به مقصد، شرط اساسی ترجمه است و این امر جز با تجزیه و تحلیل گرامری واحد ترجمه میسر نمی‌شود. (صیادانی و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۶) وینه و داربلینه در کتاب سبک‌شناسی مقایسه‌ای فرانسه و انگلیسی جایگزین کردن بخشی از گفتمان با بخشی دیگر را، بی‌آنکه محتوای پیام تغییر کند، انتقال می‌نامند. (زرکوب و صدیقی، ۱۳۹۲: ۴۲) در این صورت مترجم، اسم را به فعل، فعل را به اسم، فعل را به قید، فعل به مصدر و بالعکس، مفرد

به جمع و... تبدیل می‌کند. (مهدی پور، ۱۳۹۰: ۵۲-۴۸) تغییر نحو ایجاد تغییرات ساختاری بدون تغییر مفهوم عبارت است که این شگرد در الگوی گارسس نیز از تکنیک‌های مثبت و افزایشی است. (نیازی و هاشمی، ۱۳۹۸: ۱۰۷) در مواردی که ساختار زبان مبدأ معادلی برای زبان مقصد ندارد یا حفظ ساختار باعث نازیبایی ترجمه می‌شود، مترجم از تکنیک تغییر نحو استفاده می‌کند. (همان)

## ۲-۱- دگرگون سازی بافت اسمی در زبان مقصد

یکی از عناصر تغییر ساختار دستوری در زبان مقصد، دگرگون کردن بافت اسمی است. گاهی می‌توان ساخت اسمی یک واژه را در زبان مقصد به منظور ایجاد تنوع تغییر داد. این تغییر می‌تواند بر گرفته از سبک مترجم باشد.

﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (قیامت / ۲۳)

کاویان پور: توجه‌شان فقط بسوی پروردگارشان است. (۱۳۹۰: ۵۷۸)

ملکی: و به خدا نگاه می‌کنند. (۱۳۹۷: ۵۷۸)

مکارم شیرازی: و به پروردگارش می‌نگرد! (۱۳۷۳: ۵۷۸)

یکی از شاخصه‌های تغییر دستوری در زبان مقصد، استفاده از فعل به جای اسم است. از این رو مترجم برای بیان معنا و مفهوم صریح واژگان و عبارات در زبان مقصد از برابرنهادهایی بهره می‌جوید که از لحاظ ساختار دستوری با واژگان و عبارات متن مبدأ متفاوت است. مترجم زمانی می‌تواند دست به چنین کاری بزند که در انتقال مفاهیم خصوصاً مفاهیم دینی، اختلالی وارد نشود. (زرکوب و صدیقی، ۱۳۹۲: ۴۲-۴۳) در آیه نخست واژه «ناظره» در زبان اصلی، صورت و ساختاری اسمی دارد که با بررسی ترجمه‌های مذکور می‌توان گفت، ملکی و مکارم شیرازی این واژه را با استفاده از عنصر تبدیل اسم به فعل در زبان مقصد متبلور ساخته و کاویان پور آن را به صورت اسم (توجه) و با آوردن فعل ربطی (است) در انتها، ترجمه کرده است. گاهی مترجم برای ارائه یک ترجمه زیبا و چشم نواز، می‌بایست از ابزارها و ترفندهای مطرح شده در خصوص ترجمه، استفاده کند تا از این طریق نظر مخاطب را نسبت به ترجمه خود جلب کرده و احساسات و ذهن او را تحت تأثیر متن ترجمه شده قرار دهد.

﴿الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (بقره ۱۵۶)

کاویان پور: (صابران) کسانی هستند که چون به معصیتی گرفتار آیند، می‌گویند: ما از آن خدا هستیم و بازگشت همه ما بسوی اوست. (۱۳۹۰: ۲۴)

ملکی: همان کسانی که هرگاه مصیبتی برایشان پیش بیاید، می‌گویند ما از خداییم و به‌سوی او برمی‌گردیم. (۱۳۹۷: ۲۴)

مکارم شیرازی: آن‌ها که هر گاه مصیبتی به ایشان می‌رسد، می‌گویند: «ما از آن خدائیم؛ و به سوی او بازمی‌گردیم. (۱۳۷۳: ۲۴)

در دومین آیه واژه «راجعون» اسم جمع مذکر سالم است که کاویان پور آن را به صورت اسمی ترجمه کرده و دو مترجم دیگر آن را از حالت اسمی خارج و به صورت فعلی در زبان مقصد ترجمه کرده‌اند. با توجه به این که برای واژه مذکور در زبان مقصد برابر نهاد مناسب و مشابه با ساخت صرفی آن در متن اصلی وجود ندارد؛ بنابراین تغییر ساخت دستوری آن در زبان مقصد می‌تواند باعث انسجام و شیوایی متن گردد. بدین ترتیب استفاده از معادل فعلی به جای معادل اسمی در زبان مقصد منطقی به نظر می‌رسد. اگرچه به کار بردن معادل اسمی آن نیز غلط نیست، اما با توجه به بافت متن و مؤلفه‌های تعریف شده برای ترجمه، می‌توان از شگردهای مختلف نظیر تغییر به منظور جلوگیری از ایجاد شباهت میان دو قالب زبانی نیز استفاده کرد.

## ۲-۲- دگرگون سازی بافت فعلی در زبان مقصد

یکی دیگر از مؤلفه‌های تعدیل ساختار دستوری کلام در زبان مقصد، بر هم زدن ساخت فعلی واژه است. در مواردی می‌توان ساخت فعلی را به ساخت اسمی، مصدری و قیدی تغییر داد. این امر می‌تواند از بروز یک ساخت مشابه و تکراری میان زبان اصلی و مقصد جلوگیری کند.

﴿إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبَّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا﴾ (انسان/۱۰)

کاویان پور: ما از قهر و غضب پروردگاران به‌روزی که چهره و سیمای خلق (از ترس عذاب) عبوس و غمگین است، می‌ترسیم. (۱۳۹۰: ۵۷۹)

ملکی: زیرا ما می‌ترسیم از روزی غم‌بار و دشوار که از ناحیه خداست. (۱۳۹۷: ۵۷۹)

مکارم شیرازی: ما از پروردگاران خائفیم در آن روزی که عبوس و سخت است! (۱۳۷۳: ۵۷۹)

در مقابل مؤلفه تبدیل اسم به فعل در زبان مقصد، مؤلفه تبدیل فعل به اسم وجود دارد. گاهی مترجم باید با در نظر گرفتن ساختار و بافت متن اصلی، اقدام به معادل یابی و یافتن برابر نهاد مناسب برای واژگان و عبارات کند. در آیه نخست واژه «نخاف» در زبان مبدأ از لحاظ ساختار دستوری، قالب فعلی دارد. از این رو مترجم همانطور که قبلاً گفته شد برای جلوگیری از به وجود آمدن بحث تشابه در ساختار دو زبان در متن مقصد و برای انتقال هر چه بهتر و زیباتر معنای کلام، می‌تواند از معیار تعدیل صرفی در ترجمه خود بهره بگیرد. با بررسی ترجمه‌های ارائه شده از آیه مذکور تنها مکارم شیرازی فعل «نخاف» را به صورت اسمی در ترجمه خود بازتاب داده است هر چند که این مترجم می‌توانست از معادل و برابر نهاد غیرعربی «هراسانیم» در ترجمه خود بهره بگیرد. دو مترجم دیگر فعل مذکور را با

همان شکل و صورت اصلی خود در زبان مقصد ترجمه کرده و بدنه دستوری آن را حفظ کرده است. می توان گفت استفاده از ساخت اسمی به جای ساخت فعلی باعث ایجاد متنی بدیع در زبان مقصد خواهد شد. در برخی موارد می توان ساخت های مختلف زبان عربی و فارسی را به منظور افزایش زیبایی کلام دست خوش تغییر ساخت.

﴿إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (بقره/۱۱۰)

کاویان پور: و خدا بر اعمال شما بیناست. (۱۷:۱۳۹۰)

ملکی: بله، خدا کارهایتان را می بیند. (۱۷:۱۳۹۷)

مکارم شیرازی: خداوند به اعمال شما بیناست. (۱۷:۱۳۷۳)

واژه فعل با عمل از لحاظ معنایی با یکدیگر متفاوتند. راغب اصفهانی در مفردات می گوید: عمل هر فعلی است که از حیوان از روی قصد واقع شود، آن از فعل اخَصَّ است؛ زیرا فعل گاهی به فعل حیوانات که بدون قصد سر زند اطلاق می شود و بعضاً به فعل جمادات نیز گفته می شود، ولی عمل خیلی کم به کار بدون قصد و به فعل جماد گفته می شود. (اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۸۷/۱) برخی از اهل لغت گفته است: عمل عبارت است از آنچه در خارج واقع شده است و کاملاً به مرحله تحقق رسیده است؛ اما فعل عبارت است از صدور عمل همراه با اختیار و قصد. و این عمل ممکن است از انسان، حیوان، جن و شیطان صادر شود و نیز ممکن است صالح باشد یا غیر صالح که دارای اثر طبیعی، جزایی و الهی می باشد. (مصطفوی ۱۳۶۰: ۲۲۵/۸) در مثال دوم هر سه مترجم ساخت دستوری فعل «تعملون» را در زبان مقصد تغییر داده و آن به صورت اسمی ترجمه کرده اند. از آنجایی که برای فعل مذکور در زبان فارسی برابرنهاد و معادل اسم مناسبی نظیر «اعمال، کردار، افعال و...» وجود دارد؛ می توان با تغییر شکل دستوری آن در زبان مقصد به ترجمه ای زیبا و شیوا دست یافت. باتوجه به تعریف ارائه شده برای فعل و عمل می توان گفت خداوند ناظر بر کارهایی است که از روی قصد و اختیار در مسیر خیر و شر انجام می شوند. بنابراین برابر نهاد مناسب برای فعل تعملون در زبان مقصد «افعال» است که هیچ یک از مترجمان به این موضوع در ترجمه های خود اشاره نکرده اند.

## ۲-۳- تغییر بافت فعلی یا شبه فعلی واژگان به بافت قیدی در زبان مقصد

گاهی یک فعل به همراه حروف و واژگانی به کار می روند که معنای اصلی آن به معنای ضمنی و واسطه ای تغییر پیدا می کند. بدین صورت که یک فعل زمانی که توسط مصدری از ریشه خود مورد تأکید واقع می شود و یا زمانی که حروفی نظیر حروف ناصبه یا تعلیل بر سر آن می آید، معنای آن از قالب لفظی خارج شده و به واسطه آن حروف و مصادر، وارد ساخت تأکیدی، تعلیلی و غیره می گردد.

﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ (قیامت/۱۶)

کاویان پور: با عجله زبان به قرائت قرآن مگشای. (۱۳۹۰: ۵۷۷)

ملکی: پیامبر! برای زودتر خواندن قرآنی که شب قدر فرستادیم، زبانت را قبل از دستور جبرئیل حرکت نده! (۱۳۹۷: ۵۷۷)

مکارم شیرازی: زبانت را بخاطر عجله برای خواندن آن [قرآن] حرکت مده. (۱۳۷۳: ۵۷۷)

در این مثال فعل «لتعجل به» به واسطه «لام تعلیل» معنای آن از حالت عادی خارج شده و معنای سببی به خود می‌گیرد. چنانچه ملاحظه می‌شود مترجمان در آیه نخست فعل «لتعجل به» را از حالت دستوری فعلی خارج ساخته و آن را به صورت قید در زبان مقصد ترجمه کرده‌اند. کاویان پور فعل «لتعجل به» را به صورت قید حالت و از نوع گروه قیدی طبقه باز که زیر مجموعه قید حالت است در ترجمه خود متبلور ساخته است. قیود حالت اصولاً به کمک تمامی صورت‌ها، به استثنای گروه اسمی، گروه قیدی طبقه بسته و بندهای قیدی، با اشکال تصریف نشده فعل نمود می‌یابند. (زندگی مقدم، ۱۳۸۸: ۱۱۷) گروه قیدی طبقه باز مانند: به زحمت، با زحمت، با عجله، بلند بلند، لرزان، عرق ریزان و... است. (همان) گاهی مترجم فعل را در زبان مقصد به صورت قیدی ترجمه می‌کند تا از این طریق لایه‌های معنایی بیرونی و درونی واژه را متبلور سازد. ملکی و مکارم شیرازی شکل دستوری فعل «لتعجل به» را در زبان مقصد تغییر و آن را به صورت قید سببی «بخاطر عجله» ترجمه کرده‌اند. یکی دیگر از انواع قید در دستور زبان فارسی قید مشروط است که به صورت: بیان سبب، منظور و هدف، نتیجه و شرط طبقه بندی می‌شود و با واژه‌های نظیر «از، برای، بخاطر، به دلیل و...» نشان داده می‌شود. (همان ۱۱۸)

﴿رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا﴾ (نساء/۶۱)

کاویان پور: منافقان را می‌بینی که نمی‌گذارند مردم به تو، به پیوندند. (۱۳۹۰: ۸۸)

ملکی: منافق‌ها را می‌بینی که از پذیرش دعوت به شدت خودداری می‌کنند. (۱۳۹۷: ۸۸)

مکارم شیرازی: منافقان را می‌بینی که (از قبول دعوت) تو، اعراض می‌کنند. (۱۳۷۳: ۸۸)

در نمونه دوم فعل «یصدون» به واسطه واژه «صدودا» در قالب معنایی تأکیدی قرار گرفته است. حالت نحوی مفعول مطلق در زبان عربی از نقش‌ها یا حالت‌هایی است که در زبان فارسی دارای ساختار مشابه نیست و از این رو، نیازمند ساختاری معادل در زبان فارسی است. این حالت، به‌ویژه پس از نفوذ زبان عربی در زبان و ادبیات فارسی، وارد ساختار نحوی زبان فارسی دری شد و به صورت ساختاری مشابه و نه معادل، به‌ویژه در شعر فارسی به کار رفت. حالت دستوری مذکور در زبان فارسی معاصر و معیار، هرگز به صورت مشابه ساختاری به کار نمی‌رود. (خانی و حلال خور، ۱۳۹۴: ۹۹) معادل ساختاری مفعول مطلق در زبان فارسی معاصر، به صورت ساخت دستوری «قید» است که به چهار شکل یا

نوع به کار می‌رود که یکی از انواع آن قید تأکید و کیفیت است مانند: «سخت، سختی، نیک، به‌نیک، به‌شدت، به‌خوبی، چنان‌که باید، به‌دقت، کاملاً و...» (قلی‌زاده، ۱۳۷۹: ۳) همان‌طور در آیه فوق ملاحظه می‌شود، واژه «صدودا» که مصدر از فعل «یصدون» است، به عنوان مفعول مطلق تأکیدی به شمار می‌رود و معادل ساختاری آن در متن مقصد، به صورت قید کیفی و تأکیدی است. به عبارتی دیگر فعل مذکور با تکیه بر مفعول مطلق خود در زبان مقصد معنای قیدی پیدا می‌کند. گاهی در زبان عربی برای تأکید مفهوم فعل و بیان کیفیت آن، از ریشه خود فعل استفاده می‌شود؛ اما در زبان فارسی برای بیان تأکید و کیفیت فعل به شکل واضح و صریح، از برابر‌نهادهایی استفاده می‌شود که از لحاظ معنایی با ساختار شکلی فعل در زبان اصلی برابر و از لحاظ شکلی و صوری با آن متفاوت است. اگر مترجم لفظ مفعول مطلق را در زبان فارسی به همان شکل ترجمه کند، دچار یک نوع لفظ زدگی شده است و این امر از زیبایی ترجمه او می‌کاهد؛ زیرا نثر، مظهر نمود و معیار زبان است و باید از هرگونه ناهنجاری‌های ساختاری مصون باشد. (خانی و حلال‌خور، ۱۳۹۴: ۱۰۰) با بررسی ترجمه‌های فوق مکارم شیرازی و کاویان پور قید کیفیت (به شدت یا به سختی) را در ترجمه خود بازتاب نداده و فعل مذکور را به همان ساخت ساده فعلی ترجمه کرده‌اند. ملکی فعل «یصدون» را با در نظر گرفتن بافت و ساختار متن اصلی به صورت قیدی ترجمه کرده است. به عبارتی می‌توان گفت هدف از مفعول مطلق دو چیز است: الف) تأکید بر وقوع فعل ب) بیان حالت وقوع فعل. (همان: ۹۵-۹۷) زمینه تبدیل فعل به قید در متن مقصد، از طریق همان متن اصلی برای مترجم فراهم شده است، بدین معنا که با افزوده شدن مفعول مطلق، فعل از معنا و مفهوم عادی خود خارج شده و در قالب قید تأکید و کیفیت وارد می‌شود. از این رو مترجم می‌تواند بر اساس الگوی تعریف شده در متن اصلی برابر‌نهادی مناسب و استاندارد با واژه را برگزیند.

#### ۲-۴- به کارگیری ساخت مصدری به جای فعل و شبه فعل یا بالعکس در زبان مقصد

یکی دیگر از عناصر تغییر ساختار دستوری واژگان در زبان مقصد، تبدیل بافت مصدری به فعل و یا بالعکس است. واژگان زبان عربی و فارسی را می‌توان در زبان مقصد بر خلاف شکل اصلی خود ترجمه کرد. به عنوان مثال گاهی مترجم می‌تواند برای ارائه یک ترجمه متفاوت، از ساخت مصدری به جای ساخت فعلی استفاده کند. هو یحب أن يأكل الطعام: او غذا خوردن را دوست دارد. در این مثال فعل «ان یاکل» در زبان مقصد به صورت مصدری ترجمه شده است. این عمل به منظور آشنایی زدایی، به وجود آوردن یک سبک جدید در ترجمه و جلوگیری از ایجاد تکرار می‌باشد.

﴿وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ﴾ (بقره/۲۷)

کاویان پور: و آنچه را که خدا به وصل آن امر فرموده قطع می‌نمایند و در روی زمین فساد

بر پا می‌کنند. (۱۳۹۰: ۵)

ملکی: همچنین، رابطه‌هایی را قطع می‌کنند که خدا دستور داده برقرار باشد. (۱۳۹۷: ۵)  
 مکارم شیرازی: و پیوندهایی را که خدا دستور داده برقرار سازند، قطع نموده، و در روی زمین فساد می‌کنند. (۱۳۷۳: ۵)

با بررسی ترجمه‌های ارائه شده از فعل مذکور می‌توان دریافت هر سه مترجمه ساخت فعل را در زبان مقصد تغییر داده‌اند. به طوری که کاویان پور ساخت فعلی واژه مذکور را در زبان مقصد به مصدر تغییر داده و مکارم شیرازی و ملکی آن را به صورت مفعول به برای فعل «أمر» ترجمه کرده‌اند. در واقع مکارم شیرازی و ملکی فعل «ان یوصل» را از ساختار دستوری خارج کرده و در قالب مفعولی به زبان مقصد انتقال داده‌اند. هر واژه با توجه به سیاق متن ترجمه می‌شود.

﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ﴾ (انعام/۷)

کاویان پور: و اگر ما نوشته‌ای بر روی صفحه‌ای برای تو بفرستیم. (۱۳۹۰: ۱۲۸)

ملکی: حتی اگر به فرض، نوشته‌ای روی کاغذ برایت می‌فرستادیم. (۱۳۹۷: ۱۲۸)

مکارم شیرازی: (حتی) اگر ما نامه‌ای روی صفحه‌ای بر تو نازل کنیم. (۱۳۷۳: ۱۲۸)

در مثال دوم، شاهد مثال واژه «کتاباً» است به صورت مصدر آمده؛ اما به معنای اسم مفعول مکتوب است و حرف جر بعد از آن متعلق به این وصف است. چیزی که در برگه یا کاغذی واقع می‌شود متنی است که روی آن نوشته می‌شود نه کتابی که حاوی این اوراق است. بنابراین اصل جمله در کلام بشری «کلاماً مکتوباً فی قِرطاس» است. (محمدزاده و دیگران، ۱۳۹۷: ۱۱) معادل و صفت مفعولی واژه «کتاباً» در زبان فارسی «نوشته» است؛ چرا که صفت مفعولی از بن ماضی + کسره (ه) ساخته می‌شود مانند: گرفته، شنیده و... (لسانی، ۱۳۸۲: ۷۷) با بررسی تطبیقی ترجمه‌ها ملکی و کاویان پور واژه مذکور را از حالت مصدری به حالت شبه فعلی (اسم مفعول) در زبان مقصد تبدیل و ترجمه کرده‌اند؛ اما مکارم شیرازی ساخت مصدری آن را به ساخت اسمی ساده «نامه» تغییر داده است. اگر چه واژه «نامه» در ظاهر از بن ماضی + کسره ساخته نشده است؛ اما در معنا به نوشته یا کاغذی که بر روی آن نوشته‌ای وجود دارد، اطلاق می‌شود. بنابراین مکارم شیرازی در زبان مقصد از ساختی که در ظاهر بیانگر ساخت اسم مفعولی باشد استفاده نکرده است مانند ساخت (نوشته) و از برابرنهادی بهره جسته که معنای اسم مفعولی را در درون خود دارد.

### ۳- تعدیل زاویه دید در متن مقصد

تعدیل در زاویه دید به این معنی است که مترجم برای رسایی و شیوایی متن ترجمه، شیوه خطاب جمله یا زاویه دید نویسنده را تعدیل می‌کند. تغییر نقطه دید، یعنی تغییر صورت پیام

به دلیل تغییر در نقطه دید (حیدری، ۱۳۹۸: ۲۰۳). برخی انواع تغییر زوایه دید عبارت است از بیان جز به جای کل و بالعکس، بیان علت به جای معلول، تبدیل عبارت مثبت به منفی یا بالعکس، استفاده از اسم معنی به جای اسم ذات و غیره... (همان). زاویه دید را می‌توان نوعی صنعت بلاغی به شمار آورد که به کارگیری آن در زبان مقصد می‌تواند باعث آشکار شدن معنای نهفته در واژگان شود.

### ۳-۱- تعدیل ساخت واژگان از جزء به کل در زبان مقصد

معنای واژگان بر اساس شرایط و موقعیت مختلف یک متن به زبان مقصد منتقل می‌شوند. گاهی بافت و موقعیت یک متن به گونه‌ای است که معنای یک واژه از حالت جزئی خارج شده و وارد ساخت کلی می‌شود تا پیام نهفته در آن برای مخاطب بیان شود. در بلاغت نیز به این عمل مجاز جزء از کل گفته می‌شود. در جایگزینی جزء به جای کل، گوینده تصور می‌کند که جزء آن قدر حائز اهمیت است که بتواند جایگزین کل شود، یا اینکه جزء مورد اشاره، اساسی‌ترین مؤلفه کل است. برای خوانندگان نیز سهل الوصول‌تر آن است که به موضوعی مشخص توجه نشان بدهند (حری، ۱۳۸۸: ۱۷۱).

﴿الْيَتِمَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ﴾ (بقره/۱۷۷).

کاویان پور: یتیمان، بی‌نوایان، مسافران تهیدست، فقرا و بردگان (۱۳۹۰: ۲۷)

ملکی: یتیمان، درماندگان، درراه‌مانده‌ها، فقیران و در راه آزادی بردگان (۱۳۹۷: ۲۷)

مکارم شیرازی: یتیمان و مسکینان و واماندگان در راه و سائلان و بردگان (۱۳۷۳: ۲۷).

واژه "رقاب" جمع "رقبه" به معنای گردن است و در معنای مجازی به انسان مملوک یا برده اطلاق می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۵: ۳۹، اقبالی و رحیمی، ۱۳۹۲: ۱۱۲). توصیه به آزادسازی گردن (بنده) تصویری از یک بنده با غل و زنجیر دور گردنش تداعی می‌کند و تصویر دیداری، هشدارری سریع به مخاطب است که به کمک بنده دربند بشتابد؛ کسی که از ناحیه حساس‌ترین عضو بدن - گردن - احساس رنج و عذاب می‌کند. به همین ترتیب، صورت متمایزترین عضو انسان است که در احراز هویت به کار می‌رود (همان). با بررسی ترجمه‌های مذکور تمامی مترجمان واژه «رقاب» را در زبان مقصد به صورت کل به جز ترجمه کرده‌اند و این مؤلفه را بدون آنکه به ساخت و بافت زبان مبدأ و مقصد آسیبی برسد، در ترجمه‌های خود متبلور ساخته‌اند. در این آیه واژه "رقاب جمع رقبه" به معنای گردن‌ها است. گردن نیز جزئی از بدن یک انسان می‌باشد. زمانی که یک برده، گردنش از بند اسارت و بردگی خارج می‌شود، گویا تمام جسم و تن او از این رنج و اسارت خارج شده است. استفاده از برابر نهاد کل از جزء در این بخش نمایان‌گر این مفهوم است و نشان می‌دهد که در زمان آزاد شدن گردن از بند شکنجه و اسارت، تمام بدن و روح فرد از آن رهایی می‌یابد.

﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (قصص/۸۸)

کاویان پور: که هیچ معبودی بجز او نیست، که هر چیزی جز ذات مقدس پروردگار، فنا پذیر است (۱۳۹۰: ۳۹۶)

ملکی: زیرا معبودی جز او نیست. همه چیز، جز جلوه خدا، نابودشدنی است (۱۳۹۷: ۳۹۶)  
 مکارم شیرازی: که هیچ معبودی جز او نیست؛ همه چیز جز ذات (پاک) او فانی می‌شود (۱۳۷۳: ۳۹۶)

در مثال دوم شاهد مثال واژه "وجه" می‌باشد که در معنای جزئی خود به صورت اشاره دارد اما در معنای کلی خود به وجود و ذات یک چیز دلالت دارد. از این رو، زمانی که قرآن می‌گوید همه چیز نابود خواهد شد جزء وجه الله، به شکوه‌مندی الهی اشاره می‌کند (حری، ۱۳۸۸: ۱۷۱). با بررسی ترجمه‌های ارائه شده از واژه "وجه" کاویان پور و مکارم شیرازی ساخت بلاغی آن را در زبان مقصد تغییر داده و معنای جزئی آن را باتوجه به بافت و موقعیت متن به معنای کلی تبدیل کرده‌اند. به عبارتی دیگر واژه "وجه" با معنای صورت خود جایگزین معنای کلی در متن اصلی شده است (همان). ملکی واژه مذکور را به همان صورت جزء از کل ترجمه کرده و هیچ تغییری در ساخت بلاغی آن ایجاد نکرده است. به نظر می‌رسد چنین ترجمه‌ای از واژه مذکور درست نباشد؛ چرا که باتوجه به سیاق متن و از آنجایی که نمی‌توان برای خداوند صورت قائل شده، کلمه "وجه" در معنای کلی به وجود و ذات خداوند دلالت دارد و این نکته باید در زبان مقصد منظور گردد. واژه وجه گاهی به جای کل بدن به کار می‌رود که به مؤمنان توصیه می‌کند در نماز صورت خود را سمت قبله بچرخانند، در این آیه صورت به جای کل وجود خداوند به کار رفته است (همان). به همین دلیل برای انتقال این واژه به زبان مقصد باید شکل جزئی آن را به شکل کلی تغییر داد تا بتوان به معنای ضمنی و درست آن پی برد.

### ۳-۲- تعدیل ساخت واژگان از کل به جزء در زبان مقصد

در جایگزینی کل به جای جزء، تصور می‌رود اهمیت جزء مورد نظر به طریق اولی با ارجاع به کلی که بدان متعلق است، ادراک می‌شود. در هر یک از انواع جایگزینی، گوینده تلاش می‌کند که توجه خواننده را به آنچه که بیم می‌رود بی‌توجه رها کند، جلب کند؛ تصویری تمام و کمال در جایگزینی کل به جای جزء وجود دارد که بیم می‌رود از نگاه خواننده پنهان بماند. به دیگر سخن، مجاز کل از جز یا بالعکس، از دیدگاه روانی، مبین نوعی ساز و کار جبرانی است که برداشتی متوازن از موضوع مورد نظر را تضمین می‌کند (حری، ۱۳۸۸: ۱۷۱).

﴿بَلَىٰ قَدَرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ (قیامت/۴)

کاویان پور: بلی، البته ما قادریم حتی بند انگشتان او را دوباره خلق کنیم (اشاره به اثر

انگشت که در دو نفر یکسان نیست) (۱۳۹۰: ۵۷۷)

ملکی: چرا، می‌توانیم حتی سرانگشتانش را بازسازی کنیم (۱۳۹۷: ۵۷۷)

مکارم شیرازی: آری قادریم که (حتی خطوط سر) انگشتان او را موزون و مرتب کنیم! (۱۳۷۳: ۵۷۷).

همان‌طور که در آیه فوق ملاحظه می‌شود «واژه بنان» به معنای سر انگشتان دست می‌باشد، اما با توجه به بافت و موقعیت متن در زبان مبدأ، و به منظور نمایان ساختن قدرت، عظمت و نهایت دقت خداوند، برابر نهاد مناسب برای این واژه «خطوط سر انگشت» است. واژه مذکور را نیز می‌توان به صورت «انگشت» معنا کرد، اما ترجمه آن بدین صورت (کلی) نمی‌تواند نشان دهنده لایه معنایی نهفته در کلام و عظمت و جلال خداوند باشد. در چنین مواردی مترجم باید با در نظر گرفتن مؤلفه‌ها و قاعده‌های برون متنی و توجه به عناصر اصلی کلام و ویژگی‌های مربوط صاحب یک متن اقدام به ترجمه کند. بابررسی ترجمه‌های مذکور تنها مکارم شیرازی واژه مذکور را با مراعات ویژگی‌های بلاغی آن در زبان مقصد ترجمه کرده است و دو مترجم دیگر بدون در نظر گرفتن موقعیت و شرایط متن مبدأ، همان برابر نهاد و معادل مشابه با ساختار لفظی واژه در زبان مبدأ را در زبان مقصد انتقال داده‌اند. بررسی معنای واژگان و یافتن معادل برای آن‌ها طی تحلیل بافت‌ها و موقعیت‌های گوناگون و ویژه آن و یا حتی بافت‌های غیرزبانی به دست می‌آید؛ چراکه معنای واژگان در پی بافت‌های گوناگون دستخوش تغییر و تحول خواهد شد (مرزبان، ۱۳۹۴: ۵۹). بنابراین دقت در انتخاب دقیق واژگان با توجه به بافت کلی متن از اهمیت والایی برخوردار است و اگر مترجم همواره متن را به عنوان واحد ترجمه در نظر بگیرد و بتواند به خوبی فضای حاکم بر متن را درک کند، درانتخاب معادل صحیح واژگان به مشکل برنخواهد خورد (طهماسبی و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۶۴).

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (مائده/۳۸)

کاویان پور: دست زن و مرد دزد را قطع کنید (۱۳۹۰: ۱۱۴)

ملکی: چهار انگشت دست راست مرد و زن دزد را قطع کنید (۱۳۹۷: ۱۱۴)

مکارم شیرازی: دست مرد دزد و زن دزد را، قطع کنید (۱۳۷۳: ۱۱۴)

در نمونه دوم واژه «ید» به معنای تمام دست بر جزئی از آن (انگشتان) اطلاق شده است؛ چراکه تمام دست دزد را قطع نمی‌کنند بلکه انگشتان را که جزئی از دست است، قطع می‌کنند (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۶۲). بابررسی ترجمه‌های صورت گرفته از مثال دوم تنها ملکی با در نظر گرفتن بافت سیاق متن و با آگاهی از ویژگی‌های بلاغی مربوط به واژه «ید» معنای کلی آن را در زبان مقصد به معنای جزئی تغییر داده است. دو مترجم دیگر بدون آن که ساخت بلاغی واژه مذکور را دستکاری کنند آن را به همان شکل کلی در زبان مقصد

انتقال داده‌اند که با توجه مؤلفه‌های در نظر گرفته شده برای قطع دست بعد از انجام سرقت، ارائه معنای کلی از آن منطقی به نظر نمی‌رسد. ترجمه قرآن کریم نیازمند پابندی به اصول و چهارچوب‌هایی است که بتوان از طریق آن، مضامین و پیام درست کلمات و عبارات را به زبان مقصد انتقال داد. بسیاری واژگان با قرار گرفتن در شرایط و قالب‌های مختلف، معنای آنها تغییر پیدا می‌کند. به عنوان مثال واژه "ایدیهما" در این آیه که از سرقت سخن به میان آورد و نیز با توجه به مجازات در نظر گرفته شده برای فرد سارق، به صورت جزء از کل معنا می‌شود اما ممکن است همین واژه در شرایطی دیگر به صورت کل از جزء معنا گردد. بنابراین نوع بافت کلام و شرایط حاکم بر آن است که معنای اصلی و ضمنی عبارات را تعیین می‌کند.

#### ۴- حذف در زبان مقصد

حذف در زبان مقصد به معنای کاهش یا کاستن برخی عناصر و واژگان است. گاهی مترجم می‌تواند در زبان مقصد برای معنا کردن یک واژه از چند کلمه استفاده کند و یا برعکس کلماتی را حذف کند. کاستن از عناصر واژگانی در ترجمه به فراخور و بافت متن هم می‌تواند باعث ایجاد انسجام و انتقال معنا گردد و هم می‌تواند باعث کاهش زیبایی، انسجام متن مقصد گردد. حذف شامل کاستن از بن مایه کلام به صورت متعهدانه، تعدیل اصطلاحات محاوره‌ای، حذف قسمتی از متن یا پاراگراف، تغییر در صنایع بلاغی، ساده‌انگای و خطای مترجم می‌شود (همان).

﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (فجر/۲۲)

کاوایان پور: و هنگامی که فرشتگان صف کشیده و فرمان پروردگارت صادر گردد (۱۳۹۰: ۵۹۳)

ملکی: و خدا و فرشتگان صف به صف بیایند (۱۳۹۷: ۵۹۳)

مکارم شیرازی: و فرمان پروردگارت فرا رسد و فرشتگان صف در صف حاضر شوند (۱۳۷۳: ۵۹۳).

در مثال نخست چنانچه از ظاهر آیه بر می‌آید عمل آمدن به خداوند نسبت داده شده است و این امر برای خداوند که در هر زمان و مکان حضور دارد، معقول نیست. بنابراین در کلام، محذوفی چون «امر یا عذاب» وجود دارد که آمدن به آن نسبت داده می‌شود (عظیم پور، ۱۳۸۰: ۷۹). با بررسی ترجمه‌های ارائه شده از واژه «ربک» می‌توان گفت ملکی ترجمه واژه «فرمان یا عذاب» قبل از «ربک» را در ترجمه حذف و به آن اشاره نکرده است در حالی که دو مترجم دیگر با در نظر گرفتن کلام محذوف در زبان مقصد آن را انعکاس داده‌اند. در ادبیات هر زبان موضوع حذف و گزیده‌گویی امری طبیعی است، امام به لحاظ سخت‌نویسی زبان‌ها جایگاه حذف و ذکر، همیشه یکسان نیست و مهمتر اینکه مبحث حذف به عنوان یکی از جنبه‌های بلاغی در کلام خدا تلقی می‌شود که با ذکر یا حذف در ترجمه قرآن

که کلام بشر است، یکسان نخواهد بود (همان: ۷۶). بنابراین حذف غیر ضروری محذوف در ترجمه می‌تواند باعث اختلال در فهم و انتقال معنای ضمنی کلام شود. در آیه مذکور که غرض اصلی از عبارت «جاء ربك» آمدن حضوری خداوند نیست بلکه منظور از آن وحی امر الهی است. بنابراین مترجم با توجه به عناصر فرهنگی مربوط به زبان مقصد می‌بایست اقدام به ترجمه کند. گاهی باید برای نشان دادن تکنیک حذف در متن اصلی، شایسته است واژه حذف شده در زبان اصلی را در زبان مقصد بیان کرد تا مخاطب هم به معنا و پیام اصلی متن پی ببرد و هم با مؤلفه حذف آشنا گردد.

﴿وَسئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهٖ﴾ (يوسف/ ۸۲)

کاویان پور: (اگر باور نکرد، بگوئید) از اهالی شهری که در آن بودیم تحقیق کن (۱۳۹۰: ۲۴۵) ملکی: از مردم شهری که در آنجا بودیم بپرس (۱۳۹۷: ۲۴۵)

مکارم شیرازی: (و اگر اطمینان نداری،) از آن شهر که در آن بودیم سؤال کن (۱۳۷۳: ۲۴۵) در آیه، شاهد مثال واژه «قریه» می‌باشد که با توجه به نظر برخی از مفسران، واژه «اهل» در متن اصل حذف شده و مضاف الیه «القریه» در جایگاه مضاف قرار گرفته و سؤال کردن از «قریه» عبارت است از پرسیدن از اهل آن (طوسی، ب. ت. ج: ۶: ۱۸۰). با مراجعه به ترجمه‌های صورت گرفته ملاحظه می‌شود که ملکی و کاویان پور واژه حذف شده قبل از «القریه» را در ترجمه‌های خود ذکر کرده‌اند اما مکارم شیرازی آن را به همان صورت اصلی خود در متن اصلی در متن مقصد انعکاس داده است که این امر می‌تواند ناشی از توجه مترجم به فصاحت و بلاغت کلام متکلم متعال باشد؛ چرا که مقصود خداوند آن است که به محض ورود به آن شهر، همه چیز حتی غیر انسان هم گواه بر حقیقت است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸: ۴۹۵). در این مثال عبارت اصلی «اهل القریه» بوده است. در این بخش واژه «قریه» با توجه به شرایط متن و هدف اصلی گوینده، در برگزیده معنای کلی است به این شکل که تمام آنچه که در یک سرزمین شهادت خواهند داد؛ چرا که تمام موجودات و آنچه بر روی زمین است در برابر خداوند شاهد و گواه هستند و بیان معنای کلی برای واژه مذکور نشان دهنده آن است که مترجم لایه‌های معنایی درونی و بیرونی مربوط به کلام درک کرده و نسبت به ترجمه آن اقدام می‌کند. یعنی حتی اگر از حیوانات و گیاهان با وجودی که قدرت تکلم ندارند، سؤال کنی به تو درباره ما پاسخ خواهند داد. و این معنا تنها بر مردم و انسان‌های آن شهر محدود نشده است و این امر یکی از زیبایی‌های کلام وحی به شمار می‌رود. غرض خداوند از حذف واژه «اهل» قبل از «القریه» به همین منظور می‌باشد.

## ۵- قبض

قبض «در مقابل بسط و گسترش معنایی، قرار دارد که به کاربردن یک واژه در زبان مقصد به جای چند واژه متن مبدأ است و شامل تبدیل مجهول به معلوم و بالعکس، اسمی شدگی،

ترجمه جمع به مفرد و بالعکس که از آن به عنوان ترانهش نیز یاد می‌کنند (بخشی، ۱۳۹۹: ۴۴). ترانهش «تعویض صورت، شامل حرکت از یک طبقه دستوری به طبقه دستوری دیگر است» (آذرشب و همکاران، ۱۳۹۸: ۲۳۷).

۴-۲-۱- تبدیل ساخت اسم، ضمیر یا فعل جمع به مفرد و یا بالعکس در متن مقصد ﴿وَالْخَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيرِ لَتَرْكُبُوهَا﴾ (نحل/۸).

کاوین پور: اسب، استر و الاغ را آفرید تا بر آن‌ها سوار شوید (۱۳۹۰: ۲۶۸)  
ملکی: خدا اسب‌ها، قاطرها و خرها را هم آفریده است تا سوارشان شوید (۱۳۹۷: ۲۶۸)  
مکارم شیرازی: همچنین اسب‌ها، استرها و الاغ‌ها را آفرید؛ تا بر آن‌ها سوار شوید (۱۳۷۳: ۲۶۸).

یکی از موارد تغییر ساختار دستوری واژگان و عبارات در متن مقصد، مؤلفه تبدیل اسم یا فعل جمع به مفرد یا بالعکس است همان‌طور در آیه فوق ملاحظه می‌شود واژه "خیل" اسم جمع است و دو واژه "بغال و حمیر" به ترتیب جمع دو کلمه "بغل و حمار" می‌باشند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۵۳). بابررسی ترجمه‌های مذکور، کاوین پور هر سه واژه "خیل، بغال و حمیر" را در زبان مقصد به مفرد تبدیل کرده و دو مترجم دیگر همان ساختار جمع واژگان مذکور را در ترجمه‌های خود نمایان ساخته‌اند. با توجه به ساختار سه واژه مذکور، می‌بایست آن‌ها را به صورت جمع در زبان مقصد ترجمه کرد. ملکی و مکارم شیرازی نسبت به رعایت این اصل در ترجمه‌های خود پایبند بوده‌اند و کاوین پور از رعایت آن غافل مانده است. از طرفی دیگر می‌توان گفت بیان الفاظ یاد شده به صورت جمع می‌تواند دال بر فزونی و سبوغ نعمت بر بندگان نیز باشد. انتقال این کلمات با شکل جمع خود در زبان مقصد باعث انتقال هر چه بهتر پیام و مفهوم کلام گردد.

﴿وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ﴾ (تکویر/۷)

کاوین پور: و ارواح به نفوس بیوندند (۱۳۹۰: ۵۸۶)

ملکی: وقتی خوبان را به خوبان و بدان را به بدان برسانند (۱۳۹۷: ۵۸۶)

مکارم شیرازی: و در آن هنگام که هر کس با همسان خود قرین گردد (۱۳۷۳: ۵۸۶)  
در مثال دوم نیز شاهد مثال واژه "نفوس جمع نفس" می‌باشد که مکارم شیرازی آن را در ترجمه خود به صورت مفرد ترجمه کرده و ملکی و کاوین پور بدون اعمال تغییری آن را به همان صورت جمع ترجمه کرده‌اند. «زوج» در اصل به معنای صنف و نوع از هر چیز است و نیز به فردی که دارای قرین باشد اطلاق می‌شود (ابن منظور، ۱۳۷۵: ۲: ۲۹۱) در آیه شریفه از انسان به «نفس» تعبیر شده است، از «روح» نیز گاه با این تعبیر یاد می‌گردد. اما میان دو واژه از لحاظ معنایی تفاوت‌هایی نیز وجود دارد و آنچه که در آیه مذکور مورد نظر است، نفس

به معنای انسان است نه ارواح. بنابراین در مورد ترجمه کاویان پور باید گفت ایشان تنها ساختار ظاهری واژه مذکور را در زبان مقصد حفظ کرده و از انتقال معنای درست آن غفلت ورزیده است. تنها مکارم شیرازی تغییر ساختار را مطابق با معنای اصلی واژه انجام داده است. با این بیان منظور این است که: در آن روز هر انسانی با همانند خویش از نظر اندیشه و عملکرد در دنیا، از دوزخیان و یا بهشتیان قرین می‌گردد (طبرسی، ۱۳۸۴، ج ۱۰: ۲۱۳) با توجه به این که بعد از واژه نفوس از فعل «زوجت» استفاده شده و این فعل در معنا بر فردی که با قرین خود همسان می‌شود، دلالت دارد. بنابراین تبدیل جمع به مفرد یا بالعکس باید به فراخور بافت و موقعیت متن صورت بگیرد. همانند آیه دوم که واژه «نفوس» به فراخور موقعیت و ساخت واژگانی و بر اساس ویژگی‌های واژه شناسی، می‌شود آن در متن مقصد به صورت مفرد ترجمه کرد.

۴-۲-۲- تبدیل فعل معلوم به فعل مجهول یا بالعکس در زبان مقصد

﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا﴾ (زمر/۷۱).

کاویان پور: و کسانی که به کفر روی آوردند، دسته دسته بسوی دوزخ سوق داده می‌شوند (۱۳۹۰: ۴۶۶).

ملکی: بی‌دین‌ها را گروه‌گروه به‌طرف جهنم روانه می‌کنند (۱۳۹۷: ۴۶۶)

مکارم شیرازی: کسانی که کافر شدند گروه‌گروه به سوی جهنم رانده می‌شوند (۱۳۷۳: ۴۶۶).

در آیه نخست فعل "سِيق" از لحاظ ساختار دستوری، یک فعل مجهول است به معنای "سوق داده شدن یا رانده شدن". با بررسی مقایسه‌ای ترجمه‌های فوق می‌توان دریافت که کاویان پور و مکارم شیرازی ساخت و بافت ظاهری این فعل را در زبان مقصد تغییر نداده و آن را به صورت مجهول ترجمه کرده‌اند. ملکی فعل مذکور را با به کارگیری قاعده تبدیل فعل مجهول به معلوم در متن مقصد، آن را به صورت مجهولی (روانه کردن) ترجمه کرده است. استفاده از فعل مجهول به منظور تاکید است و همان طور که قبلاً گفته شد مترجم باید با شناخت کافی از موقعیت متن و آگاهی از بافت درونی و بیرون کلام، اقدام به ترجمه افعال و عبارات کند. چنانچه در ترجمه‌های ارائه شده ملاحظه می‌شود، تبدیل فعل مجهول به معلوم در متن مقصد در انتقال محتوا و معنای واژه و متن اصلی، خللی ایجاد نکرده است و تغییر ساختار دستوری واژه در متن اصلی با در نظر گرفتن معیارها و شاخصه‌های زبان مقصد صورت پذیرفته است. کاربرد فعل مجهول در زبان فارسی به مراتب کمتر از عربی است (نیازی و هاشمی، ۱۳۹۸: ۱۱۲).

﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِانِيَّةٍ مِّنْ فَضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا﴾ (انسان/ آیه ۱۵)

کاویان پور: خادمین بهشت با جام‌های سیمین و با کوزه‌های بلورین در میان آنان بر انجام

خدمت می‌گردند (۱۳۹۰: ۵۷۹)

ملکی: دورشان می‌چرخند با ظرف‌هایی نقره‌ای و جام‌هایی بلوری (۱۳۹۷: ۵۷۹)  
 مکارم شیرازی: و در گرداگرد آن‌ها ظرف‌هایی سیمین و قدح‌هایی بلورین می‌گردانند (پر  
 از بهترین غذاها و نوشیدنی‌ها) (۱۳۷۳: ۵۷۹).

با بررسی تطبیقی ترجمه‌های ارائه شده مترجمان، فعل مجهول "یطاف" را از قالب مجهول بودن خارج ساخته و آن را به صورت معلوم و متعدی در زبان مقصد ترجمه کرده‌اند. با توجه به این که فاعل معلوم و مشهور می‌باشد فعل مذکور به صورت مجهول آمده است؛ چرا که در روز قیامت فرشتگان و خادمان حاضر در بهشت اقدام به پذیرایی و چرخاندن ظروف نوشیدنی می‌کنند. با نگاهی به ترجمه‌های فارسی شواهدی از ترجمه فعل‌های مجهول عربی به صیغه معلوم دیده می‌شود که این امر بیانگر آن است که ترجمه مجهولی این افعال مطابق ذوق همه فارسی زبان قرار نگرفته است. شاید دلیل آن این بوده که مترجمان نخواسته‌اند ترجمه‌ای با رنگ و بوی عربی ارائه دهند (معروف، ۱۳۹۴: ۱۹۸). بسیاری از کاربردهای مجهول عربی اگر در ترجمه نیز مجهول ترجمه شوند، باعث انتقال ساختار خاص زبان مبدأ به متن مقصد می‌شوند و ساختار ترجمه را از زیبا بودن خارج می‌کند (نیازی و هاشمی، ۱۳۹۸: ۱۱۳).

## ۵- تحول زایشی در زبان مقصد

طبق نظریه ون لیوون زوارت یکی دیگر از مواردی که باعث تعدیل در ترجمه می‌شود، استفاده عنصر تحول زایشی است. واژگان و عبارات بسیاری وجود دارند که با یک لغت در برابر لغت مبدأ ترجمه نمی‌شوند. گاهی در زبان مقصد، برای ترجمه کردن یک واژه باید از چند کلمه بهره جست و گاه عکس آن نیز درست است؛ بدین معنا که چند واژه در زبان اصلی با یک کلمه زبان مقصد ترجمه می‌شود (کبیری، ۱۳۸۸: ۶۵-۶۸). نایدا درباره ترجمه پویا معتقد است که در چنین ترجمه، مترجم به دنبال این است که پیام منقل شده به زبان مقصد را از نظر عناصر زبان شناسی با زبان مبدأ مطابقت دهد، بلکه در این ترجمه، حرف آخر را پیام می‌زند. صورت صرفا وسیله‌ای در خدمت پیام است چنانچه لازم باشد، صورت را می‌توان کم یا زیاد و یا حتی حذف کرد تا خواننده به پیام مطلوب دست یابد (زرکوب و صدیقی، ۱۳۹۲: ۳۷).

﴿السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ كَأَن وَعْدُهُ مَفْعُولًا﴾ (مزمل/۱۸).

کاوایان پور: آسمان از وحشت آن روز شکافته می‌شود و وعده خدا انجام باید گردد (۱۳۹۰: ۵۷۴)

ملکی: آسمان به خاطر شدت آن روز به هم می‌ریزد و وعده خداوند حتمی است (۱۳۹۷: ۵۷۴)

مکارم شیرازی: و آسمان از هم شکافته می‌شود و وعده او شدنی و حتمی است (۱۳۷۳: ۵۷۴).

با بررسی ترجمه‌های صورت گرفته از مثال نخست می‌توان گفت کاویان پور و ملکی با افزودن واژه «وحشت و شدت» یک نوع تحول افزایشی در ترجمه خود ایجاد کرده است. شرایط حاکم بر فضای روز قیامت، یک شرایط سنگین و سختی است. برای نشان دادن این نشانه سخت و دشوار در آن روز می‌توان از افزودن واژگان در زبان مقصد کمک گرفت. همان‌طور که از ترجمه‌ها پیداست کاویان پور و ملکی، با افزودن دو قید شدت و وحشت، فضای موجود در روز قیامت را توصیف کرده و سنگینی آن را بیان کرده‌اند. مکارم شیرازی بدون بهره گرفتن از مؤلفه افزایشی، از متبلور ساختن صحنه سخت و دشوار روز قیامت باز مانده و تحولی در معنای کلام ایجاد نکرده است.

﴿وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لَّيْطُنُّ﴾ (نساء/۷۲)

کاویان پور: در میان شما افرادی هستند که (در جهاد) سستی می‌کنند (۱۳۹۰: ۸۹)  
 ملکی: البته بین شما کسانی پیدا می‌شوند که در رفتن به جبهه کوتاهی می‌کنند (۱۳۹۷: ۸۹)  
 مکارم شیرازی: در میان شما، افرادی (منافق) هستند، که (هم خودشان سست می‌باشند، و هم) دیگران را به سستی می‌کشانند (۱۳۷۳: ۸۹)

در آیه دوم فعل «لَّيْطُنُّ» لازم و به معنای سستی کردن است و به نظر می‌رسد برای تکمیل شدن فرآیند معنای آن نیاز به تحول افزایشی دارد. استفاده از تحول افزایشی و افزودن واژه به عنوان مکمل به فعل مذکور، معنای آن را برای مخاطب صریح تر و گویا تر می‌سازد. ملکی و کاویان پور با افزودن «جهاد» به ترجمه‌های خود، باعث شفافیت معنای اصلی فعل شده‌اند. در خصوص ترجمه مکارم شیرازی باید گفت ایشان از افزوده‌ای بهره جسته است که معنای ضمنی و درونی فعل را به صورت بارز آشکار نمی‌سازد. مکارم شیرازی می‌توانست همانند دو مترجم دیگر هدف و معنای نهفته در فعل را با استفاده از افزوده‌های مناسب متبلور سازد. هدف از افزوده‌های زبانی آن است که متن ترجمه، در نتیجه اختلاف‌های طبیعی که میان دو زبان از جهت شیوه بیان وجود دارد، به متنی بریده بریده و مبهم و ثقیل یا نامأنوس در زبان فارسی تبدیل نشود بلکه متن کاملاً بر اساس قابلیت‌های زبان فارسی ترجمه شود و از فصاحت و روانی برخوردار باشد. بنا بر استراتژی افزایش زبانی، که استراتژی منطقی‌ای است، مترجم ارتباط موجود در متن را با افزودن کلماتی پر می‌کند، به جملات بریده بریده انسجام می‌دهد، ابهامات را می‌زداید و جملات را به صورتی مطابق با روح زبان فارسی در می‌آورد. کلماتی که برای پرکردن خلأ ارتباطی افزوده می‌شود تا متن ترجمه را به متنی مستقل و دارای پیوستگی، شیوایی و روانی تبدیل کند معنی آیات را دگرگون نمی‌سازد؛ بلکه معنی را بارزتر، شفاف تر و زودیاب ترمی کند (خزاعی فر، ۱۳۸۶: ۱۴).

## نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد مترجمان با تغییر ساختار دستوری و بلاغی واژگان در زبان مقصد گاهی باعث ایجاد پیوستگی و ترجمه مطلوب شده‌اند و گاهی نیز با این عمل، باعث برهم خوردن انسجام و کیفیت ترجمه شده‌اند.

با بررسی‌های انجام شده بر روی ترجمه‌های صورت گرفته، ملکی بیشتر از سایرین ساختار واژگان را از لحاظ دستوری و بلاغی در زبان مقصد تغییر داده است. هرچند که گاهی این مترجم مانند دو مترجم دیگر با استفاده از تعدیل دستوری و بلاغی محتوا و پیام نهفته در واژه را به طور مناسب انتقال نداده است.

تغییر ساختار واژگان هم باعث به وجود آمدن یک زنجیره بهم پیوسته و منسجم در متن مقصد می‌شود و هم در بعضی مواقع باعث از بین رفتن کیفیت و زیبایی ترجمه می‌گردد. به طوری که مترجم می‌بایست با در نظر گرفتن ویژگی‌های بافتی و متنی زبان مبدأ اقدام به اعمال تغییرات دستوری و بلاغی در زبان مقصد بکند و اگر غیر از این باشد معنا و مفهوم اصلی متن زبان مبدأ به زبان مقصد به طور صریح و گویا منتقل نمی‌شود.

با بررسی‌های انجام شده بر روی ترجمه‌های واژگان منتخب (خط کشیده شده زیر آن‌ها) مشخص گردید از مجموع ۲۰ نمونه، ملکی در ۱۳ مورد دچار تعدیل و تغییر در ساختار دستوری و بلاغی شده است که بیشترین کارآمدی را در ترجمه داشته است و تغییرات صورت گرفته از سوی این مترجم بیشتر در جهت هماهنگی و برقراری ارتباط ترجمه با زبان مقصد انجام شده است. کاویان پور و مکارم شیرازی هر کدام با ۱۱ مورد تعدیل و تغییر در ساختار دستوری و بلاغی واژگان در زبان مقصد در رتبه بعدی قرار دارند. از طرفی با دقت و نگاه ظریف به ترجمه‌ها می‌توان گفت در برخی موارد مانند دو مترجم دیگر با استفاده از تعدیل و تحول در ترجمه واژگان، از زیبایی ترجمه و کیفیت آن کاسته است به عنوان مثال در ترجمه ارائه شده از واژه "وجه" توسط ایشان در آیه ۸۸ سوره قصص.

## کتابنامه

- قرآن کریم (۱۳۹۰)، ترجمه احمد کاویان پور، تهران: نشر اقبال.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۷)، ترجمه علی ملکی، مشهد: مؤسسه قرآنی بهار دل.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۳)، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم: دار القرآن الکریم.
- آذرشب، محمد علی و دیگران (۱۳۹۸): «تطبیق و ارزیابی ترجمه‌های قرآن کریم فولادوند و الهی قمشه ای بر اساس الگوی گارسس (مطالعه موردی: سوره مبارکه بقره)»، مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، س ۶، ش ۱۲، صص ۲۶۰-۲۲۵.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۷۵): «لسان العرب»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اقبالی، مسعود، نامداری ابراهیم (۱۳۹۷): «نقد و بررسی ترجمه‌های الهی قمشه‌ای و مکارم شیرازی از سوره مبارکه یوسف با تاکید بر نظریه سطح صرفی نحوی گارسس»، مجله پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، س ۷، ش ۲، صص ۱۹۱-۱۵۴.

- اقبالی، عباس، رحیمی، زینب (۱۳۹۲): «نگاهی به ترجمه مجاز مرسل در قرآن کریم با بررسی موردی ترجمه آیتی، الهی، فولادوند و خرمشاهی»، مجله پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، س ۳، ش ۷، صص ۱۳۰-۱۰۶.
- بابازاده اقدم، عسگر و دیگران (۱۳۹۸): «تغییر بیان در سطح دستوری و واژگانی براساس مدل کارمن گارسس (مطالعه موردی: ترجمه‌های حدادعادل، معزی و انصاریان از جزء ۲۹ و ۳۰ قرآن)، مجله پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، س ۹، ش ۲۱، صص ۳۰۵-۲۸۰.
- بخشسی، مریم (۱۳۹۹): «بررسی راهبرد کاهش در ترجمه فولادوند از صحیفه سجادیه براساس نظریه گارسس»، مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، س ۷، ش ۱۴، صص ۶۱-۳۶.
- بهرامی، محمد (۱۳۸۴): «نظریه پردازان ترجمه»، پژوهش‌های قرآنی، ش ۴۲ و ۴۳، صص ۲۰-۱.
- تک تبار فیروزجانی، حسین و دیگران (۱۳۹۵): «نقد و بررسی ترجمه قرآن کریم - ترجمه دهم هجری»، مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، س ۳، ش ۶، صص ۳۰-۱.
- جواهری، سید محمد حسن (۱۳۸۴): «پژوهش در انواع ترجمه قرآن کریم» مجله پژوهش‌های قرآنی، س ۱۱، ش ۴۲، صص ۱۵۹-۱۳۶.
- حری، ابوالفضل (۱۳۸۸): «فنون و صنایع ادبی در قرآن»، پژوهش‌های قرآنی، س ۱۵، ش ۶۰، صص ۱۷۹-۱۵۴.
- حیدری، حمیدرضا (۱۳۹۸): «تغییر بیان و فاخرگویی در ترجمه از فارسی به عربی بر اساس نظریه وینه و داربلنه»، مجله پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، س ۹، ش ۲۰، صص ۲۱۶-۱۹۷.
- خانی کلکلی، حسین و حلال خور، کوثر (۱۳۹۴): «بررسی ترجمه و معادل ساختاری مفعول مطلق با محوریت ترجمه فولادوند (بررسی مورد سوره نساء)» مجله پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، س ۵، ش ۱۲، صص ۱۱۸-۹۰.
- خزاعی فر، علی (۱۳۸۶): «کاهش و افزایش در ترجمه مجملات و متشابهات قرآن»، نامه فرهنگستان، س ۲، ش ۳۴، صص ۳۴-۹.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲): «المفردات فی غریب القرآن» تحقیق: صفوان عدنان داود، بیروت: دار العلم الشامیه.
- زرکوب، منصوره و صدیقی، عاطفه (۱۳۹۲): «تعدیل و تغییر در ترجمه، چالش‌ها و راهکارها با تکیه بر ترجمه کتاب التَّرجمة و أدواتها»، مجله پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، س ۳، ش ۸، صص ۵۴-۳۵.
- زرکشی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۰): «البرهان فی علوم القرآن»، بیروت: دارالمعرفه.
- زندی مقدم، زهرا (۱۳۸۸): «بررسی صوری و معنایی قید در زبان فارسی: با تأکید بر ویژگی‌های صوری آن» فرهنگستان زبان و ادب فارسی، س -، ش ۵، صص ۱۲۶-۱۰۵.
- صیادانی، علی و همکاران (۱۳۹۶): «نقد و بررسی ترجمه فارسی رمان قلب اللیل با عنوان دل شب بر اساس الگوی گارسس»، پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، س ۷، ش ۱۶، صص ۱۱۸-۸۷.
- طباطبائی، محمد حسین (۱۴۱۷): «المیزان فی تفسیر القرآن» ج ۵، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۸۴): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، ج ۱۰، تهران: ناسرخسرو.
- طوسی، محمد بن حسن (لات)، «التبیین فی تفسیر القرآن»، ج ۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طهماسبی عدنان و دیگران (۱۳۹۲): «لایه‌های زبانی و بافت بیرونی در تعادل ترجمه‌ای» مجله پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، س ۳، ش ۷، صص ۱۷۶-۱۵۱.
- عبدالفتاح، محمد (۲۰۰۶)، «فعل المبنى للمجهول فی اللغة العربیة أھمیة مصطلحاته و أغراضه» مجلد ۲۲، مجله جامعه دمشق.
- عظیم، عظیم پور (۱۳۸۰)، «حذف در قرآن و تأثیر آن در ترجمه‌های فارسی»، مقالات و بررسی‌ها، س ۷۰، صص ۹۲-۷۵.
- فخررازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰)، «مفاتیح الغیب» ط ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قلی زاده، حیدر (۱۳۷۹)، «مفعول مطلق و معادل ساختاری آن (براساس ساختار زبانی قرآن کریم)»، بینات، س ۱، ش ۳، صص ۵۴-۴۳.

- کبیری، قاسم (۱۳۸۸) «اصول و روش ترجمه؛ بر اساس کتاب Translation Meaning-Based». تهران: رهنما.
- کیانی، محمدقربان، احمدی آمویی (۱۳۹۸)، «واکاوی زوایای مختلف فعل مجهول در قرآن کریم (بررسی موردی سوره مبارکه بقره)»، پژوهش‌های قرآن در ادبیات، س ۴ ف ش ۷، صص ۱۲۸-۱۰۷.
- لسانی، حسین (۱۳۸۲) «مقایسه صفات فعلی فاعلی و مفعولی در زبان روسی و فارسی»، پژوهش‌های زبان‌های خارجی، س -، ش ۱۵، صص ۸۴-۷۵.
- لطفی پور ساعدی، کاظم (۱۳۸۷). «درآمدی به اصول و روش ترجمه»، تهران: نشر دانشگاهی.
- ماندی، جرمی (۱۳۸۹)، «درآمدی بر مطالعات ترجمه: نظریه و کاربردها» ترجمه الهه ستوده نما و فریده حق بین، انتشارات نشر علم.
- محمدزاده و دیگران (۱۳۹۷)، «زیبایی شناسی ژرف ساخت‌های صیغه‌های متناوب در قرآن کریم از منظر سبک شناسی (بررسی موردی سوره های مبارکه ی انعام و اعراف)»، پژوهش‌های ادبی، س ۶، ش ۲، صص ۱۸-۱.
- مرزبان، علی حسن (۱۳۹۴) «درآمدی بر معناشناسی در زبان عربی»، مترجم فرشید ترکاشوند، تهران: سمت.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، ج ۸، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، معروف، یحیی (۱۳۹۴)، «فن ترجمه؛ اصول نظری و عملی ترجمه»، تهران: سمت
- مهدی پور، فاطمه (۱۳۹۰). «ژانر نه لادمیرال؛ قضایایی برای رویارویی با مشکلات ترجمه». کتاب ماه ادبیات. ش ۵۱ (پیاپی ۱۶۵). صص ۴۸-۵۲.
- نیازی، شهریار، هاشمی، انسیه سادات (۱۳۹۸): «بررسی میزان کارآمدی سطح نحوی واژه‌ساختی الگوی گارسس در ارزیابی ترجمه قرآن (مطالعه موردی: ترجمه مکارم شیرازی از پنج سوره قرآن)»، مجله پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، س ۹، ش ۲۱، صص ۱۲۷-۹۶.

## Bibliography

- The Holy Quran (2011), Translation by Ahmad Kavianpour, Tehran: Iqbal Publications.
- \_\_\_\_\_ (2018), Translation of Ali Maleki, Mashhad: Bahar-e-Del Quranic Institute.
- \_\_\_\_\_ (1994), Translation of Naser Mamkarm Shirazi, Qom: Dar al-Qur'an al-Krim.
- Azarshab, Muhammad Ali, and others (2019): "Adaptation and evaluation of translations of the Holy Quran of Fouladvand and Elahi Ghomsheh based on Garass model (Case study: Sura Al-Mubarakah al-Baqara), Translation studies of the Qur'an and Hadith, S6, No. 12, pp. 260-225.
- Ibn Mansad, Muhammad b. Mukarram (1996): "Lesan al-Arab", Beirut: Dar Ehya al-Tarath al-Arabi.
- Eghbali, Mas'ud, Namdari Ibrahim (2018): "A Critique of the Divine Translation of Ghomsheh'i and Mamkarm Shirazi from Sura Al-Mubarakah Yusuf with emphasis on Garces's Syntactic Surface Theory," Journal of Linguistic Research of the Qur'an, S7, S2, pp. 191-154.
- Eghbali, Abbas, Rahimi, Zeinab (2013): "A look at the authorized translation of Morsal in the Holy Quran with a case study of the translation of Ayyat, Elahi, Fouladvand and Khorramshahi", Journal of Translational Research in Arabic Language and Literature, Q3, SH7, pp. 130-106.
- Babazadeh Aghdam, Asgar, and others (2019): "Changing expression at grammati-

- cal and lexical level based on Carmen Garces model (Case study: Haddad Adel, Moezzi and Ansariyan translations from 29th and 30th components), Journal of Translational Research in Arabic Language and Literature, S9, S21, pp. 305-280.
- Bakhshi, Maryam (2020): "A Study of the Reduction Strategy in Translating Fouladvand from Sahife Sajadieh based on Garces's Theory", Translation Studies of quran and hadith, S7, Sh14, pp. 61-36.
  - Bahrami, Mohammad (2005): Translation Theorists, Qur'anic Research, No. 42 and 43, pp. 20-1.
  - Taktabar Firouzjani, Hossein, and others (2016): "Critique and review of the translation of the Holy Quran\_Translation of the Tenth Hijri," Translation Studies of the Qur'an and Hadith, S3, No. 6, pp. 30-1.
  - Javaheri, Seyed Mohammad Hassan (2005): "Research on the Types of Translation of the Holy Quran" Journal of Quranic Research, S11, No. 42, pp. 159-136.
  - Hariri, Abolfazl (2009): "Literary Arts and Industries in the Qur'an", Qur'anic Research, S15, No. 60, 179-154.
  - Heidari, Hamidreza (2019): "Changing expression and pride in translation from Persian to Arabic based on The theory of Vina and Darbolne", Journal of Translational Research in Arabic Language and Literature, S9, 20, pp. 216-197.
  - Khani Kalghaye, Hossein, and Halal Khor, Kowsar (2015): "Translation and Structural Equivalent of Absolute Object with a Focus on Translation of Fouladvand (Case Study of Sura Al-Nisa", Journal of Translational Research in Arabic Language and Literature, S5, No. 12, pp. 118-90.
  - Khaza'ifar, Ali (2007): "Decrease and increase in translation of Quranic volumes and similarities", Academy Letter, Q2, Sh34, pp. 34-9.
  - Raghav Isfahani, Hussain ibn Muhammad (1412): «Al-Fardat per Garib al-Quran» Research: Safwan Adnan Dawood, Beirut: Dar ul-Ahl al-Shamih.
  - Zarkoob, Mansoureh and Sediqi, Atefeh (2013): "Adjustment and change in translation, challenges and strategies relying on translation of translation and marriages", Journal of Translation Research in Arabic Language and Literature, Q3, SH8, pp. 54-35.
  - Zarkshi, Muhammad b. 'Abd Allah (1410): "Al-Barhan fi Oloma al-Qur'an", Beirut: Dar al-'Ulafa.
  - Zandi Moqaddam, Zahra (2009): "Formal and semantic study of adverbs in Persian: Emphasizing its formal characteristics" Academy of Persian Language and Literature, S-, S5, pp. 126-105.
  - Sayyadani, Ali et al. (2017), "Reviewing the Persian translation of The Heart of Al-Layl novel titled "The Heart of The Night" based on Garces's model, translation researches in Arabic language and literature, S7, Sh16, pp. 118-87.
  - Tabataba'i, Muhammad Husayn (1417), "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an" c. 5, Institute of Al-'Alamy Lalmbu'at.
  - Tabarsi, Fadl b. Hasan (2005), Majj al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, c10, Tehran: Naser-Khosrow.

- Tusi, Muhammad b. Hasan (LAT), "Al-Tabayan fi Tafsir al-Qur'an", c6, Beirut: Dar Ehya al-Tarath al-Arabi.
- Tahmasebi Adnan and others (2013)"Linguistic layers and outer texture in translation balance" Journal of Translational Research in Arabic Language and Literature, Q3, Sh7, pp. 176-151.
- Abdul Fattah, Mohammed (2006), "The building of the unknown in Arabic did the importance of its magazine and purposes" Volume 22, Damascus University Magazine.
- Azim, Azimpour (2001), "Elimination in the Qur'an and its impact on Persian translations", Articles and reviews, Sh70, pp. 92-75.
- Fakhrazi, Abu Abdullah Mohammed bin Omar (1420), "Mafatah al-Ghaib" i3, Beirut: The House of The Life of The Arab Heritage.
- Qolizadeh, Haidar (2000), "Absolute object and its structural equivalent (based on the linguistic structure of the Holy Quran)," Binat, Q1, Sh3, pp. 54-43.
- Kabiri, Qasim (2009) "Principles and Methods of Translation, based on Translation Meaning-Based" Tehran: Rahnama.
- Kiani, Mohammad Gharban, Ahmadi Amouee (2019), "Analysis of different angles of unknown verb in the Holy Quran (Case Study of Sura Al-Mubarakah al-Baqara)," Quranic research in literature, S4f Sh7, pp. 128-107.
- Lesani, Hossein (2003)"Comparison of current subjective and object traits in Russian and Persian languages, Foreign Language Research, S-, Sh15, pp. 84-75.
- Lotfipour Saedi, Kazem (2008)." An Income to The Principles and Methods of Translation, Tehran: Academic Publications.
- Mundy, Jeremy (2010), "An Income on Translation Studies: Theory and Applications" translated by Elaheh Sotoudeh Nama and Farideh Haqbean, Alam Publications.
- Mohammadzadeh and others (2018), "The profound aesthetics of intermittent concussions in the Holy Qur'an from the perspective of stylistics (case study of Mobarakeh al-'A'am and A'raf suras)," literary pajoushes, Q6, S2, pp. 18-1.
- Marzban, Ali Hassan (2015) "An Income Based on Semantics in Arabic", Farshid Torkashvand Translator, Tehran: Sem.
- Mustafa, Hassan (1360), «Investigating the words of the Holy Quran» , C8, Benjeh translated and published a book, Tharan,
- Marouf, Yahya (2015), "Translation Technique, Theoretical and Practical Principles of Translation", Tehran:
- Mehdipour, Fatemeh (2011). "Jean-Rene Ladmiral: cases to deal with translation problems." Book of the Month of Literature. 51 (Successive 165). pp. 5248.
- Niazi, Shahriar, Hashemi, Ensich Sadat (2019): "Investigating the effectiveness of the syntactic level of garces model in evaluating the translation of the Qur'an (Case study: Makarem Shirazi translation from five Qur'anic suras)," Journal of Translation Research in Arabic Language and Literature, Q. 9, Sh21, pp. 127-96.

## Scope and functions of the word "binet" in the Holy Quran

Samad Abdollahi Abed<sup>1</sup>

Eisa maghali<sup>2</sup>

Seyyedmajid nabavi<sup>3</sup>

### Abstract:

Research and reflections on the Quran is one of the most important recommendations that the Almighty God has repeatedly emphasized.. For this reason, scholars of the Qur'anic sciences has long been concerned with the subject, because the Quran, is the guidebook of all mankind for all history. Consequently, a better and more accurate understanding of the Qur'anic verses and their action depends on understanding its words, expressions, and interpretations. One of the key words that can help us to understand the Holy Qur'an in depth is the word "Bayyedah" which will be discussed in the present article by its descriptive-analytical method and its functions in the Holy Quran. The results of the studies show that the word in question is first used in the primary sense as a semantic synonym with the word "verse (miracle)" and its secondary meaning (reason, authority and distinctive) is established among the Muslims .

**Keywords:** Bayyedah, Holy Quran, Quran verses.

سال چهارم

شماره اول

پیاپی: ۷

پاییز و زمستان

۱۳۹۹

1) Associate Professor of Quranic and Hadith Sciences, Shahid Madani University of Azerbaijan (The Corresponding Author) s1.abdollahi@yahoo.com

2) Graduate of Master of Quranic and Hadith Sciences, Shahid Madani University of Azerbaijan i.maghali114@gmail.com

3) PhD student in Quran and Hadith, Arak University, majidnabavi1366@gmail.com

# گستره و کارکردهای واژه «بینه» در قرآن کریم

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۳)

صمد عبداللہی عابد<sup>۱</sup>  
عیسیٰ مقالی<sup>۲</sup>  
سیدمجید نبوی<sup>۳</sup>

سال چهارم  
شماره اول  
پیاپی: ۷  
پاییز و زمستان  
۱۳۹۹

## چکیده

تحقیق و تدبر در قرآن از مهم‌ترین توصیه‌هایی است که خدای متعال بارها به آن تأکید فرموده است؛ به همین دلیل، این مسأله از دیرباز ذهن پژوهشگران علوم قرآنی را به خود معطوف داشته است؛ زیرا قرآن، راهنمای همه انسان‌ها برای همه تاریخ محسوب می‌شود. در نتیجه، فهم بهتر و دقیق آیات قرآنی و عمل به آن‌ها در گرو فهم کلمات، اصطلاحات و تعبیر آن است. از جمله واژگان کلیدی که می‌تواند در فهم دقیق و عمیق قرآن، ما را یاری رساند، کلمه «بینه» است که در مقاله حاضر به روش توصیفی-تحلیلی به بررسی گستره و کارکردهای آن در قرآن، پرداخته خواهد شد. جمع‌آوری مطالب در این پژوهش به صورت کتابخانه‌ای است. نتایج بررسی‌ها نشان می‌دهد که کلمه مورد بحث ابتدا در معنای اولیه و به عنوان مترادف معنایی با لفظ «آیه (معجزه)» به کار رفته و سپس معنای ثانویه آن (دلیل، حجت و فارق) در میان مسلمین نهادینه شده است.

**واژگان کلیدی:** بینه، قرآن کریم، تطور معنایی.

## ۱- مقدمه

فهم یک متن، علاوه بر آشنایی با زبان آن متن، در گرو فهم لغات، اصطلاحات، ترکیبات و تعبیرات بکار رفته در آن است. قرآن کریم نیز از این قاعده مستثنی نیست. اهمیت مضاعف این امر مهم، زمانی احساس می‌شود که بدانیم این کتاب آسمانی، کتاب راهنمای

(۱) دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران (نویسنده مسئول) s1.Abdollahi@yahoo.com  
(۲) دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران i.maghalil14@gmail.com  
(۳) دانش‌آموخته دکتری، علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک، اراک، ایران majidnabavi1366@gmail.com

همه انسان‌ها - به خصوص مسلمانان - برای همه ادوار تاریخ بشریت بوده و سرنوشت آنان با عمل به این کتاب مقدس گره خورده است.

از آن گذشته، فهم واژگان و اصطلاحات قرآنی نیز نیازمند تحقیق، تعقل و تدبّر در خصوص آن‌هاست. به همین دلیل، در برخی آیات، با تعبیر مختلف، به این امر تأکید و سفارش شده است؛ چنانکه یکی از حکمت‌ها و علت‌های نزول قرآن به زبان عربی، یادکرد همین نکته است. ﴿إِنَّا جَعَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾؛ (زخرف/۳) «ما آن را قرآنی فصیح و عربی قرار دادیم، شاید شما [آن را] درک کنید.» بر این اساس، معاندان قرآن کریم که با این کلام الهی نامحرم هستند، از این نعمت محروم شده‌اند. ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾؛ (محمد/۲۴) «آیا آنها در قرآن تدبّر نمی‌کنند، یا بر دل‌هایشان قفل نهاده شده است؟!؛ زیرا تعقل و تدبّر در قرآن کریم، تذکر را نتیجه می‌دهد. ﴿فَإِنَّمَا يَسِرَّنَا بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾؛ (دخان/۵۸) «ما آن [قرآن] را بر زبان تو آسان ساختیم، شاید آنان متذکر شوند.» و آن نیز یکی از اهداف نزول قرآن قلمداد شده است. ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾؛ (قمر/۱۷) «ما قرآن را برای تذکر آسان ساختیم آیا کسی هست که متذکر شود؟»

بنابراین، در تحقیق پیش رو به بررسی گستره و کارکردهای کلمه «بینه» در قرآن کریم پرداخته خواهد شد؛ بدین گونه که در ابتدا، معنای لغوی و اصطلاحی کلمه مورد نظر بیان خواهد شد. سپس، به بسامد و نحوه کاربرد این واژه در قرآن کریم پرداخته خواهد شد. پس از آن، وجوه و گستره معنایی کلمه مورد بحث در آیات قرآنی مورد بررسی و مذاقه قرار خواهد گرفت، و در نهایت، به نحوه برخورد مردم با بینه الهی اشاره‌ای خواهد شد. مراد ما از بررسی گستره واژه «بینه» این است که این واژه در قرآن در چه معناهایی به کار رفته و چه مصداق‌هایی برای آن بیان شده است؟ همچنین، مقصود از بررسی کارکردهای کلمه مذکور نیز این است که پذیرش و یا عدم پذیرش بینه از سوی مردم چه ثمره و بهره یا پیامد و عواقبی در سرنوشت آنان داشته است؟ بر این اساس، به منظور آگاهی دقیق از سیر و تطوّر معانی واژه مورد بحث در طول ۲۳ سال نزول قرآن، به بررسی یکایک آیات مربوطه، به ترتیب نزول سوره‌ها، پرداخته خواهد شد. مبنای ما در ترجمه آیات نیز، ترجمه آیت الله مکارم شیرازی است.

## ۲- پیشینه بحث

برخی پژوهش‌های پیرامون «بینه» تنها به یک آیه مربوط به «بینه» پرداخته‌اند مانند: مطالعه تطبیقی مصادیق «شاهد» و «بینه» در آیه‌ی ۱۷ سوره هود از منظر علامه طباطبایی و رشیدرضا؛ پریا نوری خسروشاهی، علی صفری،؛ مهدی قهرمان، سیدمجید نبوی  
اما برخی پژوهش‌ها به بررسی تطبیقی دیدگاه پیرامون این واژه پرداختند:  
بررسی تطبیقی دیدگاه‌های مختلف در مورد واژه‌ی «بینه» با رویکرد معناشناسی مکتب بُن،

محمد دهقانی؛ علیرضا طیبی؛ افسانه کوه رو؛ فاطمه دسترنج

برخی نیز به مباحث روایی آیات مربوط به بینه پرداخته اند:

تحلیل روایی - ادبی «شاهد» در آیه بینه از منظر فریقین محمد حسین محمدی؛ محسن خوشفر، مینا ابراهیم

اما تاکنون پژوهشی به واژه «بینه» و کارکرد معنایی آن نپرداخته است و کتاب و مقاله‌ای جداگانه در این حیطه یافت نشد؛ لذا پژوهش پیش رو برو دارای نوآوری بوده و تاکنون به آن پرداخته نشده است.

## ۲- معنای لغوی و اصطلاحی کلمه «بینه»

بنا به گفته لغت‌شناسان، کلمه «بینه» مؤنث «بین» و از ریشه «بان، بین، بیانا» است که در لغت به معنای دلیل روشن و چیزی که چیز دیگری با آن اثبات می‌شود، آمده است (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۳۸۶ش: ۱۵۷). به همین دلیل، در کتب لغت و تفسیر، کلمه «بینه» عمدتاً به صورت صفت مشبّه و به معنای «روشن و آشکار» آمده است. (ر.ک: مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ۳۴۸/۱) «بینه» بدون موصوف، به معنای حجت، گواه و دلیل، شهادت در دعاوی، حجت و استدلال محکم استفاده می‌شود و غالباً کاربرد این واژه بر معنای «آشکاری حاصل از تفکیک و تمایز میان دو چیز مشابه متمرکز بوده است. (مصطفوی، همان: ۳۴۷/۱-۳۴۸)

واژه «بینه» غالباً با آنچه پیامبران به مردم ارائه کرده‌اند، ارتباط دارد؛ اما گاه این مفهوم گسترش یافته، و به معنای بصیرت، بینش عمیق و قدرت تشخیصی که خدا به برخی از انسان‌ها موهبت می‌کند، آمده است. به‌طور کلی مفسران سده‌های نخستین «بینه» را به معنای بصیرت و بینش، حلال و حرام، بیانی از سوی خدا، امر و نهی الهی، فرایض و حدود، عامل رفع شبهات و موجبات گمراهی، خبر عذاب، برهان و استدلال و نشانه‌های پیامبری یک پیامبر بدون به کار بردن واژه معجزه تفسیر کرده‌اند. (مقاتل، ۱۴۲۳، ۱/۱۶۰-۱۲۱؛ طبری، ۱۴۱۲، ۱۲/۶۳)

همچنین، «بینه» به معنای راهنمایی با بیان روشن و معنای اصلی این ماده، جدایی و کنار رفتن چیزی از چیز دیگر است؛ به طوری که دیگر اتصال و اختلاطی با هم نداشته باشند. واژه بینه را از این نظر بینه گفته‌اند که به وسیله آن، حق از باطل جدا گشته و به آسانی می‌توان بر آن وقوف یافت. (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۷/۱۶۲)

اما در اصطلاح، واژه بینه بیشتر در کاربرد فقهی - به ویژه در مسائل مربوط به دعاوی و مخاصمات - و به معنای شهادت معتبر شرعی به کار رفته است. (ر.ک: مشکینی، بی تا: ۱۱۹)

## ۳- بسامد و نحوه کاربرد واژه بینه در قرآن کریم

واژه بینه به صورت مفرد، ۲۱ بار در قرآن تکرار شده است؛ بدین گونه که یک بار به

صورت مفرد مذکر (بِین) و ۱۷ بار به صورت مفرد مؤنث به کار رفته است که بیشترین بسامد آن در سوره هود و سپس سوره اعراف است. از این تعداد نیز، ۱۵ مورد به تنهایی و در نقش های فاعلی، مفعولی و نیز مجرور به حرف جر و در دو مورد دیگر، در قالب ترکیب موصوفی و در نقش صفت برای لفظ «آیه» مورد استفاده قرار گرفته است. همچنین، کلمه مورد بحث در سه آیه شریفه قرآنی نیز به صورت صفت فاعلی مفرد مؤنث (مبینه) و در نقش صفت برای واژه «فاحشه» آمده است.

از طرفی، واژه «بینه» به صورت جمع مؤنث (بِینات) نیز حدود ۵۵ بار در قرآن کاربرد داشته است؛ بدین شیوه که ۳۷ بار به تنهایی و در نقش های فاعلی، مفعولی و نیز مجرور به حرف جر و ۱۵ بار در قالب ترکیب موصوفی یا اضافی و در نقش صفت برای لفظ «آیات» یا مضاف الیه به کار رفته است. علاوه بر این، در سه آیه قرآنی نیز به صورت صفت فاعلی جمع مؤنث (مبینات) و در نقش صفت برای کلمه «آیات» مورد استفاده قرار گرفته است.

#### ۴- وجوه و گستره معنایی واژه بینه در قرآن

کلمه «بینه» در قرآن، در گذر زمان و پایه پای نزول کلام الهی و نیز پیشرفت جامعه و تمدن بشری، وجوه و گستره معنایی مختلفی پیدا کرده است. به همین سبب، به منظور آگاهی دقیق از این سیر کاربرد در نظر خدای حکیم، به بررسی یکایک آیات مربوطه - آن هم به ترتیب نزول سوره ها - پرداخته خواهد شد و در مواقع لزوم، با توجه به سیاق، آیات پیشین و پسین نیز مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

از آنجا که روش خدای حکیم در قرآن، محاوره ای بوده و به شیوه مخاطب مستقیم و رو در رو با مخاطب است و طبعاً در چنین شرایطی، سیاق کلام بر اساس وضعیت مخاطب، حال و مقام سخن عوض می شود؛ به گونه ای که نظم و ترتیب سخن بنا بر شرایط حاکم - که جمله معترضه نمونه ای از آن است و در قرآن نیز بارها شاهد چنین جملاتی هستیم - به هم می خورد، نمی توان ترتیب خاص و دقیقی در خصوص تقسیم بندی آیات قرآنی که پژوهش حاضر نیز نمونه ای از آن است، اتخاذ کرد. به همین دلیل، از آنجا که روش نگارندگان در پژوهش حاضر، بررسی کاربرد کلمه «بینه» بر اساس ترتیب نزول سوره ها است، بهترین روش آن است که ملاک دسته بندی کاربرد کلمه مورد بحث نیز بر مبنای ترتیب نزول سوره ها باشد تا بتوان به یافته های دقیق تری دست یافت و به تبع آن، نتیجه بهتر و دقیق تری هم اخذ نمود؛ بنابراین، در یک نگاه کلی می توان گفت که واژه «بینه» در سوره های زیر به کار رفته و بر اساس نحوه کاربردش - پا به پای نزول وحی - معانی مختلفی پیدا کرده است:

#### ۴-۱- سوره مبارکه اعراف

در این سوره که سی و نهمین سوره قرآن از لحاظ نزول است، کلمه «بینه» در سه آیه و در نقش فاعلی و با فعل «جاء» به کار رفته است. این نحوه کاربرد، اولین کاربرد واژه «بینه» از لحاظ شکل ظاهری و به صورت مفرد به شمار می‌رود. اینک یکایک آیات مورد نظر، بررسی می‌گردد:

#### ۴-۱-۱- آیه ۷۳

اولین آیه‌ای که کلمه «بینه» در آن به کار رفته است، آیه ۷۳ سوره اعراف است. در این آیه از آمدن بینه به سوی قوم ثمود از طرف آفریدگارشان سخن به میان آمده، می‌فرماید: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةٌ لِلَّهِ لَكُمْ ءَايَةٌ فَرَوْهَا تَأْكُلُ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمْسُوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابُ إِلِيمٍ﴾

کلمه «بینه» در این آیه، به معنای معجزه است؛ چنانکه مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۰ق)، آن را مصداقی برای ناقه حضرت صالح (ع) گرفته است (ر.ک: مقاتل، ۱۴۲۳ق: ۶۷۲) که بنا به تصریح آیه مورد بحث و نیز سایر آیات قرآنی به عنوان آیه و معجزه الهی و در واقع، دلیلی برای اثبات نبوت و حقانیت آن حضرت در جواب کافران قلمداد شده است. همچنین، ابن ابی حاتم (م ۳۲۷ق) روایتی از ابی طفیل آورده است که می‌گوید: «ثمود به صالح (ع) گفتند که اگر راست می‌گویی، آیه‌ای برای ما بیاور. صالح (ع) گفت که به سوی زمینی مرتفع خارج شوید. پس آنان خارج شدند. پس کوه همانند زن حامله آبدن شد. سپس شکافته شد و از وسط آن، ناقه‌ای خارج شد. حضرت صالح (ع) گفت: "این ناقه الهی برای شما معجزه‌ای است؛ او را به حال خود واگذارید که در زمین خدا (از علف‌های بیابان) بخورد." (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق: ۵/۱۵۱۲؛ نیز ر.ک: طبری، ۱۴۱۲ق: ۸/۱۵۲) طبرسی درباره «بینه» در این آیه می‌گوید دلالت معجزه بر صدق گفتار خداوند است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۶۷۸) نویسنده التحریر و التنویر هم «بینه» را حجتی بر صادق بودن مدعا می‌داند. (ابن عاشور، بی تا: ۱۶۶/۸) نویسنده محرر الوجیز نیز «بینه» را صفتی می‌داند که موصوف آن حذف شده است و موصوف‌های محذوفی مانند آیه، حجه، موعظه را برای «بینه» در نظر می‌گیرد. (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق: ۲/۴۲۱) زمخشری (م ۵۳۸ق) نیز، واژه «بینه» را به معنای آیه و نشانه‌ای آشکار دانسته که حضرت صالح (ع) آن را شاهی برای اثبات نبوت خود قلمداد کرده است و گویا کسی از ایشان پرسیده است که «این بینه چیست؟» و حضرت صالح در جواب وی گفته است که «این ناقه خداست که برای شما آیه و نشانه است.» (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۲/۱۲۰؛ نظام الدین نیشابوری، ۱۴۱۶ق: ۳/۲۷۴) علامه طباطبایی هم کلمه «بینه» را در این آیه، به معنای شاهی قطعی برای اثبات نبوت حضرت صالح (ع) گرفته است که جمله «هَذِهِ نَاقَةٌ لِلَّهِ لَكُمْ ءَايَةٌ» بیان‌کننده آن است و خود ناقه نیز معجزه الهی برای اثبات نبوت

حضرت صالح است. (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۸/۱۸۱)

۴-۱-۲- آیه ۸۵

دومین آیه‌ای که واژه «بینه» در آن بکار رفته است، آیه ۸۵ سوره اعراف است که می‌فرماید:

﴿وَالِي مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخُسُوا النَّاسَ أَمْشِيَاءَ هُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾

اگر چه در هیچ آیه قرآنی، معجزه‌ای ظاهری برای حضرت شعیب (ع) ذکر نشده است و روایات وارده نیز در این مورد راهگشا نیست، اما قراین و شواهد - از جمله سیاق آیه ۷۵ سوره مورد بحث - حاکی از آن است که حضرت شعیب نیز دارای معجزه‌ای بوده است؛ زیرا سیاق، صدر و ذیل هر دو آیه تقریباً یکسان بوده و تنها تفاوت آن‌ها حذف جمله بیان‌کننده معجزه حضرت شعیب (ع) است. از طرفی، ذیل آیه ۸۵ که - همچون آیه ۷۵ - فرع و نتیجه‌ی آمدن بینه قلمداد شده است، همین فرضیه (وجود جمله مقدر) را تقویت می‌کند؛ چنانکه زمخشری (م ۵۳۸ق) لفظ «بینه» را در آیه فوق، معجزه‌ای شهادت‌دهنده بر صحت نبوت حضرت شعیب (ع) معنا کرده است. وی حتی در جواب اشکالی فرضی که اگر کسی بگوید که شعیب (ع) معجزه‌ای نداشته است، جواب می‌دهد که علم قطعی دلالت می‌کند که آن حضرت معجزه داشته است؛ زیرا به تعبیر قرآن، خود حضرت شعیب (ع) می‌گوید: «قَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ». در پاسخ اشکال دوم مبنی بر ذکر نشدن معجزه حضرت شعیب (ع) در قرآن نیز می‌گوید که بسیاری از معجزات پیامبر اکرم (ص) هم در قرآن ذکر نشده است. (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۲/۱۲۷)

علامه طباطبایی هم بر این باور است که: «جمله "قَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ" دلالت دارد بر اینکه شعیب (ع) معجزاتی که دلیل بر رسالتش باشد، داشته است؛ اما اینکه آن معجزات چه بوده، قرآن اسمی از آن نبرده است. مقصود از این آیات و معجزات، آن عذاب‌هایی که در آخر داستان ذکر می‌کند نیست؛ زیرا گرچه آن نیز در جای خود آیتی بود، و لیکن آیتی بود که همه آنان را هلاک ساخت. معلوم است که آیه عذاب، نمی‌تواند آیه و معجزه رسالت باشد. علاوه بر اینکه، پس از ذکر این آیه و بینه، نتیجه گرفته و می‌فرماید: «پس به کیل و وزن وفا کنید.» این نتیجه‌گیری وقتی صحیح است که عذاب نازل نشده باشد و مردم هلاک نشده باشند» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۸/۱۸۶)

۴-۱-۳- آیه ۱۰۵

سومین آیه‌ای که در آن از واژه «بینه» استفاده شده است، آیه ۱۰۵ سوره اعراف در ضمن داستان موسی (ع) است که می‌فرماید: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ،

حَقِيقٌ عَلَيَّ اَنْ لَا اَقُوْلَ عَلَيَّ اللهُ اِلَّا الْحَقَّ قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَاَرْسَلْ مَعِيَ بَنِي اِسْرَائِيْلَ، قَالَ  
اِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَآتِ بِهَا اِنْ كُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِيْنَ، فَالْقَى عَصَاهُ فَاِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِيْنٌ ﴿اعراف: ۱۰۷-۱۰۴﴾

این آیه تصریح دارد بر این که کلمه «بینه» به معنای آیه و معجزه به کار رفته است؛ زیرا کلام حضرت موسی (ع) را دقیقاً از قول فرعون نقل می‌کند که در گفته خود به جای واژه بینه از لفظ آیه (معجزه) استفاده کرده است که باز بنا به تصریح ادامه آیه، بر دو معجزه تبدیل عصای حضرت موسی (ع) به اژدها و نیز ید بیضای ایشان دلالت دارد. (ر.ک: ثعلبی: ۱۴۲۲ق: ۲۶۷/۴؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ۷۰۶/۴؛ ابوحنان اندلسی، ۱۴۲۰ق: ۱۲۷/۵)

#### ۴-۲- سوره فاطر

سوره فاطر چهل و سومین سوره از حیث نزول است که واژه بینه فقط در یک آیه آن به کار رفته است.

#### ۴-۲-۱- آیه ۴۰

در آیه ۴۰ سوره فاطر، خدای سبحان باورهای مشرکان را به چالش می‌کشد و آنان را وادار می‌کند که اگر در گفته خود صادق هستند، اثبات کنند که معبودان دروغین آن‌ها در خلقت آسمان‌ها و زمین با خدای سبحان شریک بوده‌اند یا اینکه کتابی که دارای بینه باشد مبنی بر تأیید آنان در ادعای دروغین‌شان به آنان داده شده است. ﴿قُلْ اَرَاۤءَ بَيْتِكُمْ شُرَكَآءُكُمُ الَّذِيْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللهِ اُرْوِنُوْا مَاذَا خَلَقُوْا مِنَ الْاَرْضِ اَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِى السَّمٰوٰتِ اَمْ اَتَيْنٰهُمْ كِتٰبًا فَهُمْ عَلٰى بَيِّنٰتٍ مِّنْهُ بَلْ اِنْ يَعِدُ الظّٰلِمُوْنَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا اِلَّا غُرُوْرًا﴾

در این آیه، واژه «بینه» به معنای سند مثبت و مدرک مستدلی است که به کسی که مدعی سخنی است، مبنی بر اثبات گفته و صدق ادعای وی داده شده باشد. از آنجا که در آیه ۲۹ ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ يَتْلُوْنَ كِتٰبَ اللهِ وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْفَقُوْا مِمَّا رَزَقْنٰهُمْ سِرًّا وَاَعْلٰنِيَةً يَّرْجُوْنَ تَجْرَةً لِّنَفْسِهِمْ﴾ و ۳۱ ﴿وَالَّذِيْ اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ مِنَ الْكِتٰبِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ اِنَّ اللهَ بَعْبَادِهِ لَخَبِيْرٌ بَصِيْرٌ﴾ همین سوره از کتاب الهی سخن به میان آمده است که مراد از آن، قرآن کریم است. (ر.ک: (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۴۴/۱۷)، می‌توان گفت که این آیه، تعریضی است بر این که آیات قرآن، در حکم بینه و برهان روشنی هستند که دلالت بر نزول این کتاب آسمانی از سوی خدا دارند و این معنایی است که عموم مفسران متقدم و متأخر، از واژه بینه برداشت نموده و هر کدام به تعبیر خود، آن را تأیید کرده‌اند. (ر.ک: مقاتل، ۱۴۲۳: ۵۵۹/۳؛ ابوحنان، ۱۴۲۰ق: ۳۷/۹؛ محلی و سیوطی، ۱۴۱۶ق: ۴۴۲/۱؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق: ۴۰۷/۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۵۳/۱۷)

## ۴-۳- سوره مبارکه طه

سوره طه چهل و پنجمین سوره نازل شده است که کلمه «بینه» تنها در یک آیه آن به کار رفته است.

## ۴-۳-۱- آیه ۱۳۳

در آیه ۱۳۳ طه خداوند علیم در پاسخ به خواسته کافران از پیامبر (ص) مبنی بر درخواست معجزه از پیامبر (ص)، آیات قرآن را به عنوان معجزه و نشانه معرفی می‌نماید ﴿وَقَالُوا لَوْلَا يَأْتِينَا بِآيَةٍ مِّن رَّبِّهِ أَوْ لَمَّا تَأْتِيهِمْ بَيِّنَةٌ مَّا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى﴾

خدای متعال در این آیه، کلمه «بینه» را مترادف با معنای آیه (معجزه) گرفته است؛ چنانکه مفسران پیشین نیز همین برداشت را داشته‌اند. به عنوان مثال، قرطبی (م ۶۷۱ق) در رابطه با معنای لفظ آیه، سه وجه را آورده و چنین گفته است: «مراد کفار و معاندین مکه این است که چرا حضرت محمد (ص) آیه‌ای برای ما نمی‌آورد که علم ضروری و قطعی را واجب می‌کند؟ یا آیه آشکاری مانند ناقه و عصا برای ما نمی‌آورد؟ یا آیات اقتراحی که از او خواسته‌ایم برای ما نمی‌آورد؛ چنانکه انبیاء پیشین برای امت خود آوردند؟» (قرطبی، ۱۳۶۴ش: ۲۶۵/۱۱) از همین رو، خدای سبحان در پاسخ به سؤال اقتراحی معاندین، فراز دوم آیه مورد بحث را بیان فرموده که در آن، واژه بینه (قرآن کریم) به عنوان و شاهد روشن و دلیل بیان‌کننده که حاوی اخبار امت‌های پیشین خواستار معجزه از پیامبران خود بوده‌اند و آن اخبار در کتب پیشین (از جمله تورات و انجیل) نیز آمده است، قلمداد شده است (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۷/۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۶۰/۷؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق: ۲۸۹/۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۴۰/۱۴)؛ زیرا بنا به فرمایش خدای حکیم، قرآن تصدیق‌کننده تورات و انجیل است. ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنجِيلَ﴾ (آل عمران/۳)

## ۴-۴- سوره مبارکه هود

سوره هود، پنجاه و دومین سوره نازل شده است که بیشترین بسامد کاربرد واژه «بینه»، مربوط به آن است (۵ آیه). در همه این آیات نیز - مانند آیات مربوط به سوره اعراف - کلمه «بینه» در یک سیاق و نقش نحوی (مجرور به حرف جر) و به یک معنا (معجزه) به کار رفته است.

## ۴-۴-۱- آیه ۱۷:

در آیه ۱۷ سوره هود از دارای بینه بودن پیامبر اکرم (ص) سخن به میان آمده، می‌فرماید: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَن يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحْزَابِ فَالنَّارُ مَوْعِدُهُ فَلَا تَكُ فِي مَرِيَّةٍ مِّنْهُ إِنَّهُ الْحَقُّ مِّن رَّبِّكَ وَ لَكِن أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾

در این آیه، مراد از بیّنه - بنا به سیاق خود آیه و نیز آیه ۱۳ - قرآن است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۲۲۸/۵؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق: ۳۶۲/۲؛ حسنی، ۱۳۸۱ش: ۲۵۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش: ۱۶/۱۰؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ق: ۲۷۷/۳؛ محلی و سیوطی، ۱۴۱۶ق: ۲۲۶/۱؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق: ۵۵۴/۲)؛ زیرا اول اینکه در آیه ۱۳ ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ از تحدی به قرآن سخن به میان آمده است. دوم اینکه در آیه مورد بحث می‌فرماید که قبل از آن بیّنه (قرآن) کتاب حضرت موسی (ع) که در حکم امام و رحمت بود و قرآن نیز از سنخ آن می‌باشد، وجود داشته است. سوم اینکه در آیه ۱۹ تکلیف کسانی که به خدا افترا بسته و قرآن را تکذیب کرده و سحر و جادو خوانده‌اند، روشن می‌نماید که ظالم بوده و از رحمت خدا به دور هستند. و چهارم اینکه در آیه ۲۰ می‌فرماید که «آن‌ها نمی‌توانند خدا را در زمین عاجز ساخته و در دلیل و برهان بر او غلبه کنند» و این جمله می‌تواند در حکم تعرضی برای معاندان باشد که قرآن خود یک معجزه است و آنان قادر نیستند در نظیرآوری این کتاب آسمانی بر خدای متعال چیره شده و او را به عجز بیاورند.

#### ۴-۲-۴- آیه ۲۸

آیه ۲۸ سوره هود در رابطه با دارای بیّنه بودن حضرت نوح (ع) می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ... فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرِيكَ إِلَّا بَشِيرًا مِثْلَنَا... قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَءَاتَانِي رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِي فَعِمَيْتُ عَلَيْكُمْ أَنْزِلْكُمْ مَوْهَا وَ أَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾ (هود/۲۸-۲۵)

در این آیه، کلمه بیّنه به معنای «آیت و نشانه معجزه‌آسایی از ناحیه خدا» به کار رفته است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۰۶/۱۰) که بر صدق گفته نوح (ع) در ادعای نبوتش دلالت می‌کند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۲۳۵/۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش: ۲۵/۱۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۱۳۳/۳؛ نخجوانی، ۱۹۹۹م: ۳۵۲/۱؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق: ۳۸۴/۸)، و آن حضرت جمله «به من بگویند، اگر من از طرف پروردگار حجتی روشن داشته باشم» را برای پاسخ به ادله سست کافران (ما تو را جز بشری مثل خود نمی‌بینیم) بیان کرده است؛ زیرا کسی می‌تواند با امثال خود (بشر عادی) متفاوت باشد که اولاً دارای مقام نبوت باشد و ثانیاً معجزه و دلیل روشنی برای اثبات دعوی خود داشته باشد؛ بنابر این، مراد از رحمت در آیه فوق، مقام نبوت است. (ر.ک: منابع فوق: همان صفحات)

#### ۴-۳-۴- آیه ۵۳

در آیه ۵۳ هود از آمدن بیّنه به سوی قوم هود (ع) سخن رفته، می‌فرماید: ﴿وَإِلَىٰ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا... قَالُوا يَا هُودُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ وَمَا نَحْنُ لَكَ

بُؤْمِنِينَ ﴿ (هود/ ۵۰ و ۵۳)

از ظاهر آیه مذکور نیز که تقریباً مشابه دو آیه نخست مورد بحث در سوره اعراف است، چنین برداشت می‌شود که واژه «بینه» در آن آیه هم به معنای معجزه باشد؛ چنانکه زمخشری (م ۵۳۸ق) نیز همین برداشت را در رابطه با معنای کلمه «بینه» برگزیده است (ر.ک: زمخشری؛ ۴۰۲/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۷ش: ۱۵۱/۲؛ حقی بروسوی، بی تا: ۱۴۸/۴)؛ هر چند که در قرآن اشاره‌ای صریح به معجزه هود (ع) - همچون برخی پیامبران مانند حضرت شعیب (ع) - نشده است.

۴-۴-۴- آیه ۶۳

آیه ۶۳ هود در رابطه با دارای بینه بودن حضرت صالح (ع) از سوی پروردگار می‌فرماید: ﴿وَإِلَىٰ تَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا...؛ قَالُوا يَا صَالِحُ... أَتُنهِنَّا أَنْ نُعْبُدَ مَا يُعْبُدُ آبَاؤُنَا وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ؛ قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَءَاتَيْنِي مِنْهُ رَحْمَةً...؛ وَ يَا قَوْمِ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ﴾ (هود/ ۶۴-۶۱)

آیات فوق در رابطه با داستان نبوت حضرت صالح (ع) است که در آیه سوم (۶۳) از دارای بینه بودن ایشان سخن به میان آمده است. در این آیه نیز واژه «بینه» به معنای نشانه و معجزه آمده است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۲۶۶/۵؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق: ۳۴/۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳۱۲/۱۰)؛ زیرا اولاً جمله «دارای بینه بودن حضرت صالح (ع)» در جواب گفته کافران قوم (و بی گمان، ما از آنچه تو ما را بدان می‌خوانی سخت دچار شک هستیم) در آیه ۶۲ بیان شده است تا شک و تردید آنان را از بین ببرد و ثانیاً جمله «این ناقه خداوند است که برای شما نشانه‌ای است» در آیه بعدی نیز تصریح دارد که مراد از بینه، همان آیه و معجزه است. گویی کسی از ایشان پرسیده است که «آن بینه چیست؟» و آن حضرت در جواب وی جمله مذکور را گفته است.

۴-۵-۴- آیه ۸۸

در آیه ۸۸ هود کلمه «بینه» در جریان داستان نبوت حضرت شعیب (ع) چنین ذکر شده است که: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا...؛ قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَرَزَقْنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا﴾ (هود/ ۸۴ و ۸۸)

در آیه مورد بحث نیز واژه بینه در معنای معجزه و آیتی که دلالت بر صدق نبوت حضرت شعیب (ع) بکند، بکار رفته است. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۲۸۶/۵؛ بغدادی، ۱۴۱۵ق: ۴۹۹/۲؛ ابن جزی، ۱۴۱۶ق: ۳۷۷/۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳۶۷/۱۰؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق: ۴۷۶/۸) بنابراین، مراد از رزق حسن نیز بنا به گفته برخی مفسران، مقام نبوت آن حضرت است. (ر.ک: طبرسی؛ همان؛ ابن جزی؛ همان؛ طباطبایی؛ همان)

۴-۵- سوره انعام

سوره انعام پنجاه و پنجمین سوره نازل شده است که دو آیه از آن به کاربرد واژه «بینه» اختصاص یافته است.

۴-۵-۱- آیه ۵۷

آیه ۵۷ انعام از دارای بینه بودن پیامبر اکرم (ص) از سوی پروردگارشان حکایت دارد و می‌فرماید: ﴿قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ يَفْضُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾

در این آیه - چنانکه اغلب مفسران برداشت نموده و با تعبیر خاص خودشان بیان کرده‌اند- مراد از بینه، قرآن کریم است که به عنوان معجزه و سند حقانیت و اثبات نبوت نبی مکرم اسلام (ص) به شمار می‌رود (ر.ک: مقاتل، ۱۴۲۳ق: ۵۶۵/۱؛ جرجانی، ۱۳۷۷ش: ۶۶۳؛ سورآبادی، ۱۳۸۰ش: ۶۶۴/۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۱۶۵/۲؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳ش: ۱: ۷۶۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۱۴/۷)؛ زیرا چنانکه مفسران مذکور و برخی مفسران دیگر نیز گفته‌اند، ضمیر "ه" در عبارت "وَكَذَّبْتُمْ بِهِ" به کلمه بینه بر می‌گردد و بنا به فرمایش خدای متعال آن چیزی که کافران و معاندان تکذیبش می‌کردند، خود قرآن است ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ (سبأ/۳۱)

۴-۵-۲- آیه ۱۵۷

در آیه ۱۵۷ انعام و سه آیه پیشین آن، خداوند علیم از نزول قرآن که مایه برکت فراوان است، بعد از تورات یاد می‌کند تا اتمام حجتی بر کافران و معاندان باشد تا نگویند که «چرا برای ما کتاب نازل نشد؟!» و ادعای باطل نکنند که «اگر برای ما کتاب نازل می‌شد، از امت‌های پیشین هدایت‌یافته‌تر بودیم.» سپس در جواب آنان چنین می‌فرماید: «برای شما بینه و هدایت و رحمتی از جانب پروردگارتان آمد» و به طور ضمنی بیان می‌کند که: «شما آیات الهی را تکذیب کردید» و به این خاطر، آنان را تهدید به عذابی بد می‌کند. ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّعَلَّهِمْ بَلْقَاءَ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ؛ وَ هَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مَبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ؛ إِنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابَ عَلَيَّ طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دَرَأْسَتِهِمْ لِعَافِلِينَ؛ أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْنَا الْكِتَابَ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَّبَ بَيِّنَاتِ اللَّهِ وَصَدَفَ عَنْهَا سَنَجِزِي الَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ آيَاتِنَا سُوءَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يَصْدِفُونَ﴾ (انعام/۱۵۷-۱۵۴)

نکته قابل توجه این است که در آیه ۱۵۷ جمله ﴿فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ﴾ به عنوان تفریع و نتیجه ادعای بی‌اساس کافران بیان شده و در آن، به جای لفظ کتاب، از کلمه بینه استفاده شده است. چنانکه مفسران گفته‌اند این نحوه کاربرد، حاکی از این است

که مراد خدای حکیم از بینه، همان کتابی است که معاندان به طور اقتراحی خواستار نزول آن بودند و کتاب مذکور چیزی جز قرآن نیست. (ر.ک: مقاتل، ۱۴۲۳ق: ۵۹۸/۱؛ سمرقندی، بی تا: ۴۹۶/۱؛ سوره آبادی، ۱۳۸۰ش: ۷۲۵/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۵۹۸/۴)

نکته دیگر اینکه از آنجا که جمله «فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَّبَ بَيَاتٍ اللَّهُ...» فرع و نتیجه جمله مورد بحث واقع شده است، می توان چنین نتیجه گرفت که مراد از «آیات الله» همان معجزات الهی است که واژه بینه دلالت بر آن ها دارد و قرآن نیز از مصادیق بارز آن معجزات می باشد؛ به ویژه که مطلق آمدن لفظ آیات نیز این نظر را تقویت می کند. (ر.ک: سوره آبادی: همان)

#### ۴-۶- سوره کهف

سوره کهف، شصت و نهمین سوره نازله می باشد که فقط در یک آیه آن از کلمه بین که مرتبط با بینه است؛ استفاده شده است.

#### ۴-۶-۱- آیه ۱۵

در آیه ۱۵ کهف، می توان گفت که واژه بینه برای نخستین بار در معنای لغوی به کار رفته است و این نحوه کاربرد، اولین نوع کاربرد واژه مذکور در معنای ثانوی آن - از حیث معنا و محتوا - به شمار می رود: ﴿هُؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِبَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾

در این آیه، کلمه بینه به صورت صفت برای واژه «سلطان (حجت و برهان)» و به منظور تأکید آن آمده است. این آیه که از زبان اصحاب کهف بیان شده، تنها آیه ای است که کلمه بینه را به صورت مفرد مذکر (بین) در خود جای داده است و از لحاظ محتوا، عقاید باطل مشرکین را زیر سؤال می برد که چرا برای ادعای باطل خود، حجت روشن و برهان واضحی نمی آورند؟! (ر.ک: طبرسی، ۷۰۱/۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۵۲/۱۳) ضمن اینکه از تقلید کورکورانه نیز انتقاد می کند و رهنمون می شود که هیچ دینی را بدون دلیل واضح و روشن نباید پذیرفت. ناگفته نماند که این نحوه کاربرد، دومین نوع کاربرد واژه بینه - از لحاظ شکل ظاهری - به صورت مفرد است.

#### ۴-۷- سوره عنکبوت

سوره عنکبوت هشتاد و پنجمین سوره نازله است که واژه «بینه» - به صورت مفرد - فقط در یک آیه آن به کار رفته است.

#### ۴-۷-۱- آیه ۳۵

در آیه ۳۵ عنکبوت، کلمه بینه در نقش صفت برای لفظ آیه بوده و برای دومین بار در معنای لغوی چنین آمده است: ﴿وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾

در این آیه - که در ذیل داستان قوم حضرت لوط (ع) و چگونگی سرنوشت آنان بیان شده است - خدای حکیم، صاحبان خرد را به عبرت‌گیری از سرنوشت آن قوم فرا می‌خواند و برای رساندن این مقصود، از عبارت «آیة بَیِّنَةٌ (علامت و نشانه‌ای واضح و روشن)» استفاده نموده است. (ر.ک: مقاتل، ۱۴۲۳ق: ۳۸۳/۳؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ۹۵/۲۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۱۴۵/۵)

#### ۴-۸- سوره مبارکه بقره

سوره بقره، هشتاد و هفتمین سوره نازله می‌باشد که آن نیز فقط در یک آیه‌اش کلمه بینه را - به صورت مفرد- جای داده است.

#### ۴-۸-۱- آیه ۲۱۱

در آیه ۲۱۱ بقره، واژه بینه به صورت صفت برای لفظ آیه (معجزه) و برای سومین بار در معنای لغوی اینگونه به کار رفته است: ﴿سَلِّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمَا آتَيْنَاهُم مِّنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾

در آیه شریفه فوق که در آن خداوند منان، قوم بنی اسرائیل را مبنی بر دادن معجزات بسیار به آنان به مؤاخذه می‌کشد، مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۰ق) عبارت «آیه بینه» را به معنای معجزه‌های آشکار دانسته و مصادیق آن را شکافتن دریا برای بنی اسرائیل، هلاک فرعونیان و نیز نزول من، سلوی، غمام و حجر برای آنان به شمار آورده است. (ر.ک: مقاتل، ۱۴۲۳ق: ۱۸۰/۱) ابن ابی حاتم (م ۳۲۷ق) نیز در ضمن حدیثی از ابوالعالیه، «آیه بینه» را به همان معنا گرفته و دقیقاً مصادیق بالا را برای عبارت مورد بحث اتخاذ کرده است. (ر.ک: ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق: ۳۷۴/۲؛ نیز ر.ک: طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۹۴/۲؛ طوسی، بی تا: ۱۹۰/۲)

اما طبرسی (م ۵۴۸ق) دو معنا برای «آیه بینه» در نظر گرفته است: بروز معجزه به دست انبیاء (ع) یا آیه‌ای از تورات که شاهدهی بر صحت نبوت پیامبر اکرم (ص) باشد. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۷ش: ۱۱۵/۱) همچنین، قرطبی (م ۶۷۱ق) نیز «آیه بینه» را به معنای آیه معرفتی گرفته که به حقانیت حضرت محمد (ص) دلالت دارد و گفته است که حسن، مجاهد و دیگران عبارت مورد بحث را به معنای معجزه حضرت موسی (ع) از قبیل شکافتن دریا، سایه‌ای از ابر، عصا، ید بیضا و ... دانسته‌اند. (ر.ک: قرطبی، ۱۳۶۴ش: ۲۸/۳؛ نیز ر.ک: ابن جزی، ۱۴۱۶ق: ۱۱۷/۱)

#### ۴-۹- سوره انفال

سوره انفال، هشتاد و هشتمین سوره به ترتیب نزول است که در آن سوره نیز فقط یک آیه به کاربرد کلمه «بینه» اختصاص یافته است.

## ع-۹-۱- ۴۲ آیه

در آیه ۴۲ سوره انفال، کلمه «بینه» در معنای ثانوی به کار رفته است و این نحوه کاربرد، دومین نوع کاربرد واژه مذکور در معنای ثانوی آن - از حیث معنا و محتوا - می باشد که چنین است: ﴿إِذِ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِاخْتِلَافْتُمْ فِي الْمِيْعَادِ وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّٰ عَن بَيْنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾

در این آیه که خدای متعال به امداد غیبی اش نسبت به مسلمانان در جنگ بدر اشاره می فرماید، مراد از بینه، «اقامه حجت و دلیل روشن» است. (ر.ک: طوسی، بی تا: ۱۲۸/۵؛ ابوالفتح، ۱۴۰۸ق: ۱۲۱/۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۶۱/۳؛ حقی بروسوی، بی تا: ۳۵۰/۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۹۲/۹) مراد از هلاک و زنده شدن نیز، گمراه و هدایت شدن بر اساس بینه است. (ر.ک: طباطبایی: همان)

## ع-۱۰-۱- ۳۰ آیه

سوره احزاب، نودمین سوره نازل و اولین سوره ای است که در آن، واژه «بینه» - در قالب صرفی - به صورت صفت فاعلی مفرد مؤنث (مبینه) مورد استفاده قرار گرفته است و این نحوه کاربرد، سومین نوع کاربرد کلمه مورد نظر به صورت مفرد - از لحاظ شکل ظاهری آن - است.

## ع-۱۰-۱- ۳۰ آیه

در آیه ۳۰ احزاب، واژه بینه - در نقش نحوی - به صورت صفت برای لفظ «فاحشه» و برای چهارمین بار در معنای لغوی مورد استفاده قرار گرفته، آمده است: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَحْشَةٍ مُّبِينَةٍ يُضَعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾  
در این آیه که در رابطه با همسران پیامبر اکرم (ص) است، عبارت «فاحشه مبینه» به معنای گناهی است که زشتی آن برای همگان روشن و آشکار باشد و از مصادیق آن می توان به نافرمانی نبی مکرم اسلام (ص) (ر.ک: مقاتل، ۱۴۲۳ق: ۴۲۷/۳)، معصیت علنی (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۵۵۶/۸) و نیز آزار رساندن به رسول خدا (ص)، افتراء، غیبت و امثال این ها را نام برد. (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳۰۷/۱۶)

## ع-۱۱-۱- ۷ آیه

سوره نساء، نود و دومین سوره نازل است که فقط در یک آیه اش کاربرد کلمه بینه را - به صورت مفرد - پذیرفته است.

ع-۱۱-۱- آیه ۱۹

در آیه ۱۹ نساء نیز واژه «بینه» به صورت صفت برای لفظ فاحشه و برای پنجمین بار در معنای لغوی چنین آمده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَ لَا تَعْضُلُوهُنَّ لِيَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ﴾

در این آیه که در خصوص زندگی زناشویی است، و در آن، نکاتی چند به مردان مؤمن از جمله داشتن رابطه مسالمت‌آمیز با زنانشان گوشزد شده است، تحت فشار قرار گرفتن زنان از سوی شوهرانشان مبنی بر گرفتن بخشی از مهریه آنان، منوط به مرتکب شدن به «فاحشه مبیّنه (گناه آشکار)» از سوی زنان شده است. طبرسی در رابطه با مصداق عبارت «فاحشه مبیّنه» دو وجه آورده است: الف) از قول حسن، ابوقلابه و سدی: مرتکب زنا شدن ب) از قول ابن عباس: نشوز و خودداری زن از وظایف همسری (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۴۰/۳)

ع-۱۲- سوره محمد (ص)

سوره محمد، نود و پنجمین سوره نازل شده است که در آن سوره نیز کلمه «بینه» فقط در یک آیه به کار رفته است.

ع-۱۲-۱- آیه ۱۴

در آیه ۱۴ محمد واژه «بینه» در معنای ثانوی خود، اینچنین به کار رفته است: ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ كَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ وَ اتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾؛ «آیا کسی که دلیل روشنی از سوی پروردگارش دارد، همانند کسی است که زشتی اعمالش در نظرش آراسته شده و از هوای نفسشان پیروی می‌کنند؟!»

در این آیه که در آن - بر اساس سیاق آیات پیشین - مؤمنان با کافران مقایسه شده‌اند، مراد از بینه - چنانکه اغلب مفسران گفته‌اند - دلیل روشن و نیز حجت و برهان واضح و آشکار است. (ر.ک: سمرقندی، بی تا: ۳۰۰/۳؛ ابوالفتح، ۱۴۰۸ق: ۲۹۹/۱۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۳۲۰/۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۱۵۱/۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش: ۲۳۵/۱۶؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق: ۱۳۲/۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۳۲/۱۸)؛ زیرا فقط مؤمنان هستند که دلیلی روشن از پروردگار خود دارند که عقاید آنان را یقینی کرده است و آن مؤمنان، همواره پیرو حجت قطعی هستند؛ همان حجتی که راه و روش صحیح را برای انسان بیان می‌کند و چراغ راهنمای اوست؛ بنابراین، می‌توان گفت که مراد از آن دلیل روشن و حجت آشکار نیز قرآن است که به عنوان کتاب راهنمای همه انسان‌ها - و به ویژه مؤمنین - و نیز معجزه و سند حقانیت رسالت رسول گرامی اسلام (ص) به شمار می‌رود.

## ۴-۱۳- سوره طلاق

سوره طلاق، نود و نهمین سوره نازله است که آن نیز فقط در یک آیه اش کاربرد کلمه بیّنه را به - صورت مفرد - بر عهده گرفته است.

## ۴-۱۳-۱- آیه ۱

در آیه ۱ سوره طلاق هم واژه «بیّنه» به صورت صفت برای لفظ فاحشه و برای ششمین بار در معنای لغوی اینگونه به کار رفته است: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ﴾ در این آیه که در رابطه با احکام و کیفیت طلاق دادن زنان است، خارج نمودن زنان توسط شوهرانشان را در زمان عدّه، منوط به مرتکب شدن زنان به «فاحشه مبینه» (گناه آشکار) شده است. طبرسی در این آیه نیز در رابطه با مصداق «فاحشه مبینه» چند وجه آورده است: الف) از قول حسن، مجاهد، شعبی و ابن زید: مرتکب زنا شدن ب) از قول ابن عباس بنا به روایتی از امام باقر و امام صادق (ع): بدزبانی و خشونت با اهل منزل ج) از قول علی بن اسباط بنا به روایتی از امام رضا (ع): اذیت نمودن خانواده شوهر و فحش دادن به آنها. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۴۵۷/۱۰)

## ۴-۱۴- سوره بیّنه

سوره بیّنه، صدمین سوره نارله است که در دو آیه آن کلمه «بیّنه» کاربرد پیدا کرده و - برای نخستین بار - در هر دو کاربردش همراه با «ال» و به صورت معرفه آمده است.

## ۴-۱۴-۱- آیه ۱

در آیه ۱ سوره بیّنه، واژه «بیّنه» در معنای ثانوی به کار رفته است که این نحوه کاربرد، سومین نوع کاربرد واژه مذکور در معنای ثانوی - از لحاظ معنا و محتوا - است که می فرماید: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ «آن‌ها که کافر شدند از اهل کتاب و مشرکین جدایی‌پذیر نباشند مگر آنکه بیایدشان دلیل روشنی» (ر.ک: طالقانی، ۱۳۶۲ش: ۲۰۵/۴)

در این آیه، از لحاظ ظاهر و سیاق آن می توان گفت که کلمه بیّنه - از لحاظ معنایی - در لازمه معنای لغوی خود (جداکننده حق از باطل) به کار رفته است. (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۶۲/۷) بنابراین، در آیه فوق کلمه «بیّنه» به معنای فارق و ممیز است گویی که کافران و مشرکان از هم جدایی‌ناپذیر بودند و با آمدن بیّنه الهی که در حکم غربال‌گر عمل کرده است، آن‌ها از هم جدا و مشخص شدند؛ زیرا باطن پلیدشان نمایان شد و به مخالفت با حق برخاستند ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ (صف: ۸).

اما مراد از بینه و مصداق بارز آن، وجود رسول گرامی اسلام (ص) است؛ چنانکه در آیه دوم ﴿رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً﴾ نیز به آن تصریح شده است؛ زیرا واژه «رسول» بدل از کلمه «بینه» در آیه نخست است و این قولی است که اکثر قریب به اتفاق مفسران بر آن صحه گذاشته و آن را تأیید کرده‌اند. (ر.ک: مقاتل، ۱۴۲۳ق: ۷۷۹/۴؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۶۹/۳۰؛ زمخسری، ۱۴۰۷ق: ۷۸۲/۴؛ میدی، ۱۳۷۱ش: ۵۶۹/۱۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳۳۶/۲۰)

#### ۴-۱۴-۲- آیه ۴

در آیه ۴ نیز کلمه «بینه» در همان لازمه معنای لغوی‌اش آمده است: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَ تَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾

مفسران در مورد بیان معنا و مصداق بینه در این آیه، سه دسته شده‌اند: الف) گروهی مراد از بینه را قرآن کریم می‌دانند. ب) گروهی نبی مکرم اسلام (ص) را مصداق بینه دانسته‌اند. ج) گروهی نیز هر دو وجه را احتمال داده‌اند. (ر.ک: همان منابع فوق الذکر) به نظر می‌رسد که نظر گروه سوم درست‌تر باشد؛ زیرا در آیات پیشین، هم از رسول و هم از قرآن سخن به میان آمده است.

#### ۵- نحوه برخورد انسان‌ها با بینه الهی

در خصوص کارکرد کلمه مورد بحث و اینکه آیا آدمیان از آمدن بینه الهی به سوی آنان استقبال کرده و از ثمرات آن برخوردار شدند و یا اینکه آن را انکار نموده و در برابر آورنده آن صف‌آرایی کردند و به عواقب و پیامدهای بد کارشان گرفتار شدند؛ نیز باید گفت که متأسفانه انسان‌ها در اغلب موارد، بینه الهی را که توسط پیامبرانش برای آنان آمد، تکذیب کرده و در راستای مجازات و عواقب کارشان به عذاب الهی دچار شدند که به عنوان نمونه به یک مورد اشاره می‌شود: ﴿وَقَارُونَ وَفِرْعَوْنُ وَهَامَانَ وَ لَقَدْ جَاءَهُمْ مُّوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانُوا سَابِقِينَ﴾ (عنکبوت/۳۹) البته لازم به ذکر است که این کلیت ندارد و در برخی موارد انسان‌های حق جو با دیدن بینات الهی ایمان آورده و از دستورات انبیاء الهی تبعیت کرده‌اند قرآن در برخی از آیات به دو گروه اشاره کرده و می‌فرماید: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمِنْ هَؤُلَاءِ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ بَلْ هُوَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فِي سُذُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ﴾ (عنکبوت/۴۸-۴۹) بنابراین به طور کلی دو برخورد اصلی نسبت به بینات وجود دارد برخورد ظالمانه و انکار آیات و برخورد مومنانه و پذیرش آیات و تبعیت از آن‌ها.

## نتیجه‌گیری

با بررسی سیر نزولی یکایک آیاتی از قرآن که کلمه «بینه» در آن‌ها به کار رفته است، می‌توان چنین نتیجه گرفت که همان طوری که خدای حکیم، آیات مربوط به احکام همانند تحریم شراب را به صورت تدریجی تشریح فرموده است تا فضای جامعه برای اجرای این قبیل دستورات الهی آماده شود، در زمینه جاسازی و نهادینه کردن وجوه معنایی لفظ «بینه» به ویژه برای دلالت بر معجزات انبیا که قرآن نیز از مصادیق آن‌ها است، به همان شیوه، مقصود واقعی خود را عملی نموده است تا ذهن بشری برای پذیرش این معانی آماده گردد؛ بدین گونه که:

برای نخستین بار، خدای متعال در آیاتی از سوره اعراف (۷۳، ۸۵ و ۱۰۵) که مربوط به داستان نبوت پیامبران الهی است، از آمدن «بینه» به سوی قوم پیامبران مذکور حکایت کرده و برای معرفی کردن معجزات ایشان از واژه «بینه» استفاده می‌کند. به این منظور، ابتدا از پیامبرانی مانند حضرت صالح (ع) سخن به میان می‌آورد که معجزاتی آشکار داشته‌اند و خدای متعال - پیش از این قبیل آیات - در جاهای مختلفی از قرآن به آن معجزات اشاره نموده و آن‌ها را با لفظ آیه (معجزه) بیان فرموده است تا کاربرد کلمه «بینه» را در معنای آیه و معجزه مسلّم نماید. سپس، از شعیب (ع) که معجزه آشکاری نداشته است، یاد می‌کند و پس از آن، با اشاره به دو معجزه بزرگ حضرت موسی (ع) یعنی عصا و ید بیضا با لفظ «بینه»، این امر را در گام اول به پایان می‌برد.

در گام دوم، در آیه ۴۰ فاطر در جریان محاجّه با کافران مبنی بر اینکه «آیا از سوی شریکان ادعایی آنان برای خدا، کتابی که دارای بینه‌ای از آن باشند به آنان داده شده است؟» قرآن را به صورت تعریضی، مصداقی برای بینه بیان می‌کند.

در گام سوم، در آیه ۱۳۳ طه، آیات قرآن را - باز هم به صورت تعریضی - در پاسخ به درخواست کافران مبنی بر اینکه چرا پیامبر اکرم (ص) آیه و معجزه‌ای برای آنان نمی‌آورد، به عنوان مصداقی از «بینه» به حساب می‌آورد.

در گام چهارم، در آیاتی از سوره هود از عبارت «دارای بینه بودن انبیای الهی از جانب پروردگارشان» استفاده می‌کند و با تعبیر دیگری، آیات و معجزات آن انبیاء را با عنوان بینه نامگذاری می‌کند. با این تفاوت که در این سوره، ابتدا در آیه ۱۷ - به طور ضمنی - از پیامبر اکرم (ص) یاد می‌کند تا قرآن را اولین مصداق بینه و نوعی از معجزه الهی به شمار آورد و برای تأیید و تثبیت این واقعیت در آیات ۲۸، ۵۳، ۶۳ و ۸۸ از معجزات سایر انبیاء تحت عنوان بینه یاد می‌کند. دومین تفاوت این است که در این سوره از دارای بینه بودن حضرت نوح (ع) بحث را شروع می‌کند؛ زیرا در سوره اعراف تعبیر «آمدن ذکر» را در مورد ایشان به کار برده بود. این تعبیر شاید از این جهت باشد که یکی از معجزات حضرت نوح (ع) از

سخن کتاب بوده است؛ زیرا در قرآن، خود این کتاب الهی ذکر نامیده شده است ﴿إِنَّا نَحْنُ  
 نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (حجر/۹) بنابراین، آیه آغازین سوره هود ﴿كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ  
 ثُمَّ فُصِّلْتُ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ می‌تواند برائت استهلالی در زمینه معرفی قرآن به عنوان بیّنه  
 و معجزه باشد.

در گام پنجم، ابتدا در آیه ۵۷ سوره انعام با عبارت «بگو من دارای بیّنه‌ای از جانب  
 پروردگارم هستم که شما آن را تکذیب کردید» خطاب به پیامبر اکرم (ص) - به صورت  
 تصریحی - و سپس، در آیه ۱۵۷ همان سوره در اثنای محاجّه با کافران و معاندان و پاسخ به  
 سؤال اقتراحی آنان مبنی بر اینکه «چرا برای آنان کتابی نازل نشده است؟» یا در جواب ادعای  
 دروغین آنان با این عبارت که «اگر برای آنان کتابی نازل شده بود، از امت‌های پیشین که  
 دارای کتاب بوده‌اند، هدایت‌یافته‌تر بودند» - به صورت ضمنی - قرآن را به عنوان مصداقی  
 از بیّنه قلمداد می‌کند تا کاربرد بیّنه در معنای آیه و معجزه به ویژه در خصوص قرآن که  
 می‌توان گفت یکی از اهداف نزول این کتاب مقدس معرفی آن به عنوان معجزه جاوید پیامبر  
 اکرم (ص) به تعبیرهای مختلف است، به خوبی در بین مسلمانان نهادینه شود. پس، نتیجه  
 می‌گیریم که اولین تلقی معنایی از کلمه «بیّنه» در قرآن، معنای «آیه و معجزه» است.

در گام ششم، کلمه «بیّنه» را در قالب ترکیب وصفی مختلف (سلطان بین و آیه بیّنه) در  
 سوره‌های کهف، عنکبوت و بقره در معنای لغوی آن (امر یا چیزی روشن، آشکار و واضح)  
 به کار می‌برد. این کاربرد را می‌توان اولین معنای ثانویه از واژه بیّنه در قرآن به حساب آورد.  
 در گام هفتم، در آیه ۴۲ انفال در قالب جمله «تا آن‌ها که هلاک (و گمراه) می‌شوند، از  
 روی اتمام حجت باشد و آن‌ها که زنده می‌شوند (و هدایت می‌یابند)، از روی دلیل روشن  
 باشد» کلمه بیّنه در دومین معنای ثانویه خود (حجت واضح و برهان آشکار) کاربرد پیدا  
 می‌کند.

در گام هشتم، در سوره‌های احزاب، نساء و طلاق باز با ترکیب وصفی دیگری - و این بار  
 با کاربرد جدیدی از کلمه بیّنه از لحاظ لفظی (فاحشه مبیّنه) - بر کاربرد معنای لغوی تأکید  
 می‌شود تا این نوع کاربرد نیز در بین مسلمانان نهادینه و تثبیت شود.

در گام نهم، در آیه ۱۴ سوره محمد (ص) با مقایسه کسی که دارای بیّنه (حجت و برهان)  
 است و از خدای متعال تبعیت می‌کند و در طریق حق است با کسی که از هوای نفسش  
 پیروی می‌کند و در طریق گمراهی است، کلمه بیّنه - باز به عنوان دومین معنای ثانویه خود  
 - به کار می‌رود تا آن معنا نیز به نوبه خود، تثبیت شود.

در آخرین گام (گام دهم)، واژه بیّنه در آیه ۱ و ۴ سوره‌های با همین عنوان، در لازمه معنای  
 لغوی اش «فارق و ممیّز» دو بار پشت سر هم به عنوان سومین کاربرد معنای ثانویه اش و این  
 بار به همراه «ال» کاربرد می‌یابد تا آن نیز در موقع خود نهادینه شود.

## کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق): «تفسیر القرآن العظیم»، عربستان سعودی: مکتبه نزار مصطفی الباز.
- ابن جزى غرناطی، محمد بن احمد (۱۴۱۶ق): «التسهیل لعلوم التنزیل»، بیروت: دار الأرقم بن ابی أرقم، ۱۴۱۶ق.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق): «معجم مقایس اللغة»، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا): «التحریر و التنویر»، مؤسسه التاريخ، بیروت.
- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲ق): «المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز»، دارالکتب العلمیه، بیروت.
- ابو الفتوح زازی، حسن بن علی (۱۴۰۸ق): «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق): «بحر المحيط فی التفسیر»، بیروت: دارالفکر.
- بغدادی، علاء الدین علی بن محمد (۱۴۱۵ق): «لباب التأویل فی معانی التنزیل»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق): «تفسیر مقاتل بن سلیمان»، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- بیضاوی، عبدالرحمن بن عمر (۱۳۸۰ش): «انوار التنزیل و اسرار التأویل»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق): «الکشف البیان عن تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جرجانی، ابوالمحاسن حسین بن حسن (۱۳۷۷ش): «جلاء الاذهان و جلاء الأحزان»، تهران: دانشگاه تهران.
- حسنی، ابوالمکارم محمود بن محمد (۱۳۸۱ش): «دقائق التأویل و حقائق التنزیل»، تهران: نشر میراث مکتوب.
- حقی بروسوی، اسماعیل (بی تا): «روح البیان»، بیروت: دارالفکر.
- خوئی، سید ابوالقاسم (۱۳۵۴): «البیان فی علوم القرآن»، ترجمه نجمه هریسی، تهران: نشر مرتضوی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۶ش): «المفردات فی غریب القرآن» تهران: انتشارات مرتضوی.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، بیروت: دارالکتب العربی.
- سورآبادی، ابوبکر (۱۳۸۰ش): «تفسیر سورآبادی» تهران: فرهنگ نشر نو.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۷ق): «الاتقان فی علوم القرآن» بیروت، دارالکتب العلمیه.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق): «الدرر المنثور فی تفسیر المأثور»، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- شبّر، سید عبدالله (۱۴۱۲ق): «تفسیر القرآن الکریم»، بیروت: دارالبلاغه للطباعة و النشر.
- شریف لاهیجی، محمد بن علی (۱۳۷۳ش): «تفسیر شریف لاهیجی»، تهران: دفتر نشر داد.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، ابومنصور احمد بن علی (۱۳۷۲): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن» تهران: ناصر خسرو.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار المعرفه.
- طریحی، فخرالدین (۱۴۰۸ق) مجمع البحرین؛ تهران: الثقافة الاسلامیه، ۱۴۰۸ق.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (بی تا): «التبیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قرشی، سید علی اکبر (بی تا): «قاموس قرآن»، تهران: دارالکتب الاسلامی.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش): «الجامع لأحكام القرآن»، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- محمدی ری شهمری، محمد (۱۳۹۲ش): «منتخب میزان الحکمه»، تلخیص سید حمید حسینی، ترجمه

حمیدرضا شیخی، تهران: سازمان چاپ و نشر دار الحدیث.  
- مشکینی، علی (بی تا): «مصطلحات الفقه و معظم عناوینہ الموضوعیہ»، قم: نشر الہادی.  
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ش): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.  
- نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد (۱۴۱۶ق): «غرائب القرآن و رغائب الفرقان»، بیروت: دارالکتب العلمیہ.

## Bibliography

- The Holy Quran, translated by Nasser Makarem Shirazi.
- Ibn Abi Hatam, 'Abd al-Rahman b. Muhammad (1419): Tafsir al-Qur'an al-'Azim, Saudi Arabia: The Nizar School of Mustafa al-Baz.
- Ibn Jazi Gharnati, Muhammad b. Ahmad (1416/1416): "Al-Tashil Lalum al-Tanziel", Beirut: Dar al-Aqam b. Abi Ahrqam, 1416/1416.
- Ibn Fares, Ahmed (1404 A.D.): "Dictionary of The Dictionary of The Dictionary of Language Dictionaries", Qom: Islamic Media Book.
- Ibn Ashour, Mohammed bin Tahir (Vita): "Liberation and Enlightenment", History Encyclopedia, Beirut.
- Ibn Atiyah Andalusian, Abdelhak Ben Ghalib (1422 AD): "The Brief Editor in the Interpretation of the Dear Book", Dar al-Alamy, Beirut.
- Abu l-Futuh Al-Razi, Hasan b. 'Ali (1408/1408): "Rawd al-Janan and Ruh al-Janan fi Tafsir al-Qur'an", Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation.
- Abhayan Andalsi, Muhammad ibn Yousuf (1420AD): «Bahar al-Maheet fi al-Tafseer», Beirut: Darul Chinta.
- Baghdadi, Alauddin Ali ibn Muhammad (1415A): «Labab al-Ta'aweel fi Meaning al-Tanzil», Beirut: Darul-Ul-Qadri
- Balkhi, Muqatil b. Sulayman (1423/1423): "Tafsir Muqatil b. Sulayman", Beirut: Darahya al-Tarth al-Arabi.
- Baydawi, 'Abd al-Rahman b. 'Umar (2001): "Anwar al-Tanzil and The Secrets of Al-Ta'il", Beirut: Dar Ehya al-Tarth al-Arabi.
- Salbi Neyshaburi, Ahmad b. Ibrahim (1422/1422): "Al-Kashif al-Bayan Tafsir al-Qur'an," Beirut: Dar Ehya al-Tarath al-Arabi.
- Jorjani, Abu l-Muhassan Husayn b. Hasan (1998): "Jala'a al-Adhan and Jala'a al-Ah-zan", Tehran: University of Tehran.
- Hosni, Abolmokarm Mahmud b. Muhammad (2002): "Daqiq al-Ta'wil and Haqiq al-Tanzil", Tehran: Publishing written heritage.
- Haqqi Brosvi, Ismail (Bita): "Ruh al-Bayan", Beirut: Dar al-Fakr.
- Khoei, Sidapwalkasem (1354): "The Statement in the Sciences of the Qur'an", translated by his star Hrisi, Tharan: The Publication of Mortazavi.
- Ragheb Esfahani, Hussein b. Muhammad (2007): "Al-Fardat fi Gharib al-Qur'an" Tehran: Mortazavi Publications.
- Zamakhshry, Mahmoud (1407Q): "Discovering the Facts of The Al-Tanzil Guams",

- Berot: Arab Daralkatab.
- Surabadi, Abu Bakr (2001): Tehran's "Tafsir Surabadi": A Culture of New Publications.
  - Siuti, Jalal al-Din (1407 A.D.): "Mastery of Qur'anic Sciences" Beirut, Dar al-Qaltab Scientific.
  - (1404/1404): "Alder al-Manthur fi Tafsir al-Ma'tsur", Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi.
  - Shabbar, Sayyid 'Abd Allah (1412/1412): "Tafsir al-Qur'an al-Karim", Beirut: Dar al-Balagha Lalataba and al-Nashr
  - Sharif Lahiji, Muhammad b. Ali (1994): Tafser Sharif Lahiji, Tehran: The Office published.
  - Tabataba'i, Sayyid Muhammad Hasin (1417/1417): "Al-Mizzan fi Tafsir al-Qur'an", Qom: Islamic Publication Office of the Society of Seminary Teachers of Qom.
  - Tabarsi, Abu Mansur Ahmad b. Ali (1993): "Majmed al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an" Tehran: Nasir Khusraw.
  - Tabari, Abu Ja'far Muhammad b. Jarir (1412/1412): Jami'i al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar al-Ma'rafa.
  - Tarhihi, Fakhreddin (1408C) Bahrain Complex;
  - Tusi, Abu Hufar Muhammad b. Hasan (Bita): "Al-Tebbian fi Tafsir al-Qur'an," Beirut: Dar Ehya al-Tarath al-Arabi.
  - Qureshi, Sayyid Ali Akbar (Bita): "Qamus of the Qur'an," Tehran: Dar al-Katab al-Islami.
  - Qarbi, Muhammad b. Ahmad (1985): "Al-Jama'at Al-Ahkam al-Qur'an", Tehran: Nasir Khusraw Publications.
  - Mohammadi Ray Shahri, Mohammad (2013): "Elected Mizan al-Hikma", "Shimis Seyed Hamid Hosseini", Tarjemeh Hamidreza Sheikhi, Tehran: Dar al-Hadith Publishing Organization.
  - Meshkini, Ali (Bita): "Muslat al-Faqah and the Supreme Leader titles al-Mouadou'iyeh", Qom: Al-Hadi Publications
  - Moštafari, Hassan (1981): "Al-Taqiq fi Ka'il al-Qur'an al-Karim", Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
  - Nishaburi, Nizam al-Din Hasan b. Muhammad (1416/1416): "Gharaeb al-Qur'an and Raghhab al-Furqan", Beirut: Dar al-Katab al-'Almiyah.

# Critique and review of the reflection of Sibouyeh's syntactic analyzes on Tabarsi Al-Bayan Assembly

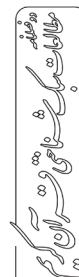
Abolfazl rezayi<sup>1</sup>

ZAHRA Ahmadlou<sup>2</sup>

## Abstract:

The book "Sibouyeh" (T: 180 AH) is almost considered to be the oldest book in the field of grammar and study of Quranic evidences and is considered by many greats after him as a reliable reference in this field. . Sibouyeh has paid special attention to the Qur'anic evidences in formulating syntactic rules and in order to establish his syntactic opinions, and has made the Qur'an the center of attention in his analyzes. The necessity of this research is to show the relationship between syntax and interpretation. This study first examines the analysis of Quranic evidence in the book "Sibouyeh", in which the explanations of other syntactic scholars have been used to clarify the content and analysis of Sibouyeh. Then, a comparative study of the extent and effect of Sibouyeh's analysis on Tabarsi, who is considered one of the great Shiite commentators, is mentioned. The results of this study show that "Tabarsi" in some Qur'anic evidences accepts the analysis of "Sibouyeh" and quotes him directly in his analysis or indirectly from him without mentioning his name. Has been affected. Here we can say that most of the reflections of Sibouyeh's analyzes are seen indirectly in the interpretation of Majma 'al-Bayan. Another is that in some cases we see that "Tabarsi" has not accepted some of the analyzes of "Sibouyeh" and has a view contrary to the syntactic view of "Sibouyeh" and in some Qur'anic examples a mild critique of the analysis of "Sibouyeh" Enters.

**Keywords:** Al-Kitab, Tabarsi, Majma 'al-Bayan, syntactic analysis, Quranic evidences.



سال چهارم

شماره اول

پیاپی: ۷

پاییز و زمستان

۱۳۹۹

1) Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Shahid Beheshti University, Tehran (The Corresponding Author) a\_rezayi@sbu.ac.ir

2) PhD student in Arabic language and literature, Shahid Beheshti University z.ahmadloo511@yahoo.com

## نقدبازتاب تحلیل‌های نحوی سیبویه بر مجمع البیان طبرسی

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۴)

ابوالفضل رضایی<sup>۱</sup>  
زهرا احمدلو<sup>۲</sup>

### چکیده

الکتاب «سیبویه» تقریباً به عنوان کهن‌ترین کتاب در زمینه‌ی علم نحو و بررسی شواهد قرآنی به حساب می‌آید و برای بسیاری از بزرگان بعد از خودش به عنوان یک مرجع موثق در این زمینه بر شمرده می‌شود. «سیبویه» در تدوین قواعد نحوی و برای تثبیت آرای نحوی خود توجه خاصی به شواهد قرآنی داشته و قرآن را مرکز توجه در تحلیل‌های خود قرار داده است. ضرورت این پژوهش در جهت نشان دادن ارتباط بین علم نحو و تفسیر است. این پژوهش در ابتدا به بررسی تحلیل شواهد قرآنی در کتاب «سیبویه» می‌پردازد که در این بررسی برای روشن شدن مطلب و تحلیل‌های سیبویه از توضیحات دانشمندان نحوی دیگر کمک گرفته شده است. سپس به صورت تطبیقی به بررسی میزان و چگونگی تأثیر تحلیل‌های «سیبویه» بر روی آراء «طبرسی» که از مفسران بزرگ شیعی به حساب می‌آید، اشاره می‌شود. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که «طبرسی» در برخی از شواهد قرآنی تحلیل‌های «سیبویه» را پذیرفته و در تحلیل خود مستقیماً از او نقل قول می‌کند یا این که بدون ذکر نام، به صورت غیر مستقیم از وی تأثیر گرفته است. در اینجا می‌توانیم بگوییم که اکثر بازتاب تحلیل‌های سیبویه به صورت غیر مستقیم در تفسیر مجمع البیان دیده می‌شود. دیگر این که در برخی موارد مشاهده می‌کنیم که «طبرسی» برخی از تحلیل‌های «سیبویه» را در ارتباط با شواهد قرآنی نپذیرفته و تحلیلی بر خلاف تحلیل «سیبویه» دارد و در برخی از نمونه‌های قرآنی نقد ملایمی بر تحلیل «سیبویه» وارد می‌کند.

**واژگان کلیدی:** سیبویه، طبرسی، مجمع البیان، تحلیل‌های نحوی، شواهد نحوی.

سال چهارم

شماره اول

پیاپی: ۷

پاییز و زمستان

۱۳۹۹

۱) دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (نویسنده مسئول) a\_rezayi@sbu.ac.ir

۲) دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران z\_ahmadloo@sbu.ac.ir

## ۱- مقدمه

علم لغت شناسی، صرف، نحو و بلاغت، از بارزترین علومی به حساب می‌آید، که مفسر برای تفسیر قرآن به این علوم احتیاج دارد. «بزرگ‌ترین علمی را که به محصل علوم قرآن و مشتاق در فهم معانی و قرائت صحیح الفاظ آموزش می‌دهند، علم به اعراب و نحو است. تا بدین وسیله گرفتار لحن (خطای در گفتار و نوشتار) نشود و نیز بر مواضع مختلف اعرابی مسلط داشته باشد. بنابراین آشنایی با اعراب، درک معانی و حقیقت کلام را آسان‌تر می‌کند.» (القیسی، لا تا: ۱۵۷)

کتاب «سیبویه» (ت: ۱۸۰هـ) را می‌توان اصیل‌ترین تألیف از جهت تحلیل و تفسیر آیه‌های قرآنی دانست «این کتاب، قدیمی‌ترین کتابی است که تحلیل لغوی آیه‌های قرآنی را دربردارد و کهن‌ترین متن نحوی به حساب می‌آید. کتابی در زمینه‌ی نحو که به متن قرآنی به اعتبار این که دلیلی از دلیل‌های نحوی به حساب می‌آید، توجه دارد. این کتاب مقدمه و از تلاش‌های هوشیارانه و اولیه برای شکوفایی علم تفسیر به حساب می‌آید و این امر ارزش این کتاب را چند برابر می‌کند.» «سیبویه» در پژوهش‌های نحوی درباره‌ی قرآن کریم، دیدگاه‌های اساتیدش و بعضی از بزرگان دیگر را درباره‌ی شرح بسیاری از آیه‌های قرآنی و انواع اعراب آنها و قرائت‌ها، در کتابش گردآوری نموده است. او برای دانشمندان نحو بعد از خود، زمینه‌ی توجه به کتاب خداوند از دید نحوی، اعراب، معانی و احتجاج را باز کرده است و اینها زمینه‌هایی هستند که دانشمندان نحو بعد از او این زمینه‌ها را توسعه دادند.» (رفیده، ۱۹۹۰: ۱۰۱/۱-۱۰۲)

معاصران یا شاگردان «سیبویه» کتاب‌هایی را در معانی القرآن یا غریب القرآن و ... به رشته‌ی تحریر در آوردند که هر کدام به گونه‌ای متأثر از آرای «سیبویه» بودند. این تأثیرپذیری از «سیبویه» در کتب مربوط به علوم قرآن توسط معاصران و یا تابعان هم‌چنان ادامه پیدا می‌کند و این امر گویای نقش «سیبویه» در بسط و گسترش علوم قرآن است. از جمله کتاب‌های تفسیری که می‌توان اثر تحلیل‌های سیبویه را در آن بیابیم، کتاب مجمع البیان «طبرسی» (ت: ۵۴۸هـ) است. اسم «سیبویه» و یا اسم کتاب او و یا تحلیل‌های او در این کتاب گویای این امر است که توجه به آرای نحوی «سیبویه» جزء اولویت‌های «طبرسی» بوده است؛ به همین دلیل در این پژوهش در کنار بررسی تحلیل شواهد قرآنی در کتاب سیبویه، در صدد بیان تأثیرپذیری طبرسی در تفسیر خود از تحلیل‌های سیبویه هستیم. این مقاله تأثیر دیدگاه‌های نحوی سیبویه در ارتباط با شواهد قرآنی را بر روی تفسیر مجمع البیان «طبرسی» که از مفسرین بزرگ شیعی به حساب می‌آید، مورد مقایسه قرار داده است تا حاصل، پاسخی بر این سؤال باشد: تأثیرپذیری «طبرسی» از تحلیل‌های «سیبویه» در چه راستایی قرار دارد؟ از جمله پژوهش‌هایی که می‌توان در ارتباط با تأثیر تحلیل‌های سیبویه بر روی بزرگان نحو

و مفسرین اشاره کرد، عبارتند از:

- مقاله‌ی رحیم کریم علی الشریفی و ماهر حضیر هاشم (۲۰۱۲)، استاد دانشگاه میسان و بابل) تحت عنوان اثر سیبویه فی تفسیر مفاتیح الغیب لـ [فخرالدین الرازی (ت ۶۰۶هـ)] «بحثی درباره‌ی چگونگی بهره بردن «فخرالدین رازی» از تحلیل‌های سیبویه است. نویسنده در این مقاله مطرح می‌کند که «رازی» بسیاری از آراء سیبویه را به صورت غیر مستقیم از طریق «زجاج» در تحلیل‌های خود مطرح کرده است و او بسیار از دیدگاه زمخشری در تفسیرش الهام گرفته است.

- مقاله‌ی «ضیاء فاخر جبر» و «نزار بنیان شمکلی» (استاد دانشگاه بغداد، بی تا))، با عنوان «توجیه الأحكام النحویة فی شواهد القرآن الکریم بین سیبویه (ت ۱۸۰ هـ) و الفراء (ت ۲۰۷ هـ)»، به بررسی تحلیل‌های نحوی این دو عالم نحوی در تعدادی از شواهد قرآنی و نگرش آن‌ها نسبت به شواهد قرآنی می‌پردازد.

- مقاله‌ی «تهانی بنت محمد سلیم الصفدی» (لاتا، استادیار دانشگاه دخترانه‌ی الامیر سلطان الأهلیة) با عنوان «الفعل المضارع فی شواهد سیبویه القرآنیة بین النحاء و القراء» به بررسی زمینه‌های نصب و جزم فعل مضارع در شواهد قرآنی کتاب «سیبویه» پرداخته است. اساس کار این پژوهش بر پایه‌ی مقایسه دیدگاه دیگر دانشمندان نحو و قاریان با تحلیل «سیبویه» است.

## ۲- تأثیرپذیری طبرسی از تحلیل‌های سیبویه

«طبرسی» از مفسرین بزرگ شیعه و از مفسرینی است که از نسل‌های معاصرتر نسبت به «سیبویه» به حساب می‌آید. در تحلیل‌های او توجه به تحلیل‌های «سیبویه» دیده می‌شود. تأثیرپذیری او از تحلیل‌های «سیبویه» به صورت غیر مستقیم است به این صورت که او در برخی از تحلیل‌های خود که ملهم شده از تأثیر سیبویه است، نامی از عالم نحوی به میان نمی‌آورد یا این که به واسطه‌ی زجاج که از بزرگان مکتب بصره است، از تحلیل سیبویه در تحلیل خود بهره برده است.

### ۲-۱- نمونه‌ی اول: استثناف بر اساس معنای مدح و ذم

از جمله شواهدی که «سیبویه» در بابی که تحت عنوان موردهایی که بر اساس معنای مدح و ذم منصوب می‌شوند، ذکر می‌کند، آیه‌ی ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ﴾ (بقره/۱۷۷) است. «سیبویه» در تحلیل «الصَّابِرِينَ» در این آیه معتقد است: «همان‌طور که در آیه‌ی ۱۶۲ سوره‌ی نساء عبارت «الْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ» با اعراب رفع ذکر شده است، بهتر است در این آیه نیز «الصَّابِرِينَ» منصوب شود و به عنوان جمله‌ی استثنافیه در

نظر گرفته شود.» (سیبویه، ۱۹۸۸: ۶۴/۲) «سیبویه» در ادامه می‌گوید از نظر «خلیل» اعراب نصب بهتر است به دلیل این‌که: «هنگامی که مردم نسبت به موضوعی، همان شناختی را دارند، که ما داریم؛ پس آن موضوع را به سبب در برداشتن معنای مدح و ذم منصوب به فعل محذوف می‌کنیم. گویی که گفته شده است: "أَذْكَرُ أَهْلَ ذَاكَ وَأَذْكَرُ الْمُقِيمِينَ"». (همان: ۶۶). افزون بر این «قرطبی» نیز معتقد است که: «در این آیه «الموفون» عطف بر «مَن» شده است؛ زیرا در جایگاه رفع و جمع قرار دارد. گویی که گفته شده است: «وَلَكِنَّ الْبِرَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُوفُونَ» و «الصابرین» به سبب در برداشتن معنای مدح منصوب شده است. منصوب شدن به سبب در برداشتن معنای مدح یا ذم در جهت شاخص کردن، یک قاعده‌ی عربی به حساب می‌آید. همان‌طور که «الصابرین» اعرابی بر خلاف ابتدای کلام گرفته است و منصوب شده است.» (القرطبی، لاتا: ۲۵/۳) «الصابرین» در این شاهد قرآنی عطف بر موصول «مَن» نشده است. آیه با تعریف اعمال نیکو شروع می‌شود. در ادامه، آیه صبر را نسبت به اعمال نیکوی دیگر، به جهت جلب توجه بندگان به اهمیت صبر، شاخص‌تر می‌کند و این تمایز را با ایجاد تغییر حرکت اعرابی کلمه‌ی «الصابرین» نشان می‌دهد. در این آیه «أَلُوسِي» (ت: ۱۲۷۰هـ)، اشاره به یک نکته‌ی بلاغی دارد و می‌گوید: «وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ» با در نظر گرفتن فعل «أمدح» یا «أخصّ» و تبعیت نکردن از اعراب ما قبلش منصوب شده است. عدم تبعیت بیانگر فضیلت و برتری صبر نسبت به سایر اعمال است؛ گویی که صبر از جنس اعمالی که در ابتدای آیه مطرح شده است، نیست؛ به همین دلیل عطف صورت نگرفته است. این قاعده از جانب دانشمندان نحو به خصوص در کتاب «سیبویه» مطرح شده است و خروج از تبعیت را بهتر از تبعیت بر شمرده‌اند. (الالوسی، ۲۰۰۵: ۴۴۴/۴)

- «طبرسی» در تحلیل این آیه دو مبحث را مورد بحث قرار داده است. ابتدا کلمه‌ی «الموفون» را منصوب بر اساس معنای مدح، تحلیل می‌کند و می‌گوید: «وقتی در یک عبارتی صفت‌ها، بر اساس معنای مدح، متعدد می‌شوند، بعضی از صفت‌ها منصوب و برخی دیگر مرفوع می‌گردند. بنابراین بر اساس این تحلیل تعبیری که از کلمه‌ی «الموفون» در این آیه استنباط می‌شود، «هم الموفون» است. عده‌ای نیز این کلمه را عطف بر «مَن آمن» نموده‌اند. معنای آیه بر اساس این تحلیل «وَلَكِنَّ ذَا الْبِرِّ أَوْ ذَوِي الْبِرِّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُوفُونَ بَعْدَهُمْ» است.» (الطبرسی، ۲۰۰۵، ۳۶۴/۱) عدم تبعیت صفت از موصوف در صورت داشتن معنای مدح و ذم همان دیدگاه نحوی «سیبویه» است. در این تحلیل نظر «طبرسی» به صورت غیر مستقیم در تایید نظر «سیبویه» است.

مسئله‌ی دیگری که «طبرسی» در ادامه‌ی بحث بیان می‌کند در ارتباط با اعراب «الصابرین» است. او می‌گوید: «"الصَّابِرِينَ" بر اساس اسلوب قاعده‌ی عربی، در هنگام متعدد شدن صفت‌ها، منصوب می‌شود و برای شاخص شدن ممدوح یا فرد مذموم، بین صفت‌ها بر پایه‌ی معنای مدح و ذم، جمله‌ی معترضه ایجاد می‌شود. بر اساس این تحلیل منظور از

إعراب کلمه‌ی «الصابرین» در این آیه «أعنى الصَّابِرِينَ / منظور انسان‌های صابر است»، فرض می‌شود. (همان). «طبرسی» در ادامه برای تبیین مساله، اشاره به کلام «ابوعلی» دارد که او می‌گوید: «بهترین حالت برای صفت‌هایی که بیانگر معنای مدح یا ذم هستند؛ به جهت دلالت بر این معنا، قطع و عدم تبعیت از إعراب موصوف است. این عدم تبعیت و انفصال فقط در جهت اختصار و تمیز از نظر معنا بین موصوف‌های متشابه است.» (همان: ۳۶۵) «طبرسی» در ادامه می‌گوید: «عدم تبعیت صفت از موصوف نوعی اطناب به حساب می‌آید و مخالفت لفظ در إعراب، رساترین بیان در جهت رساندن معنا است. این امر لازم و خود یک جمله به حساب می‌آید. به جهت قدرت بلاغت این قاعده‌ی نحوی، «سیبویه» کلام خداوند «وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ» را تحلیل بر معنای مدح نموده است. اگرچه گروهی حمل بر معنای «بما انزل إلیک» نموده‌اند و این تحلیل نیز قابل قبول است.» (همان)

«طبرسی» در بیان إعراب «الصابرین» به صورت مستقیم، دیدگاه «سیبویه» را بیان می‌کند و خود نیز از این دیدگاه در تحلیل خود بهره می‌برد و بیان می‌کند که عدم تبعیت صفت از موصوف در هنگامی که بیانگر معنای مدح یا ذم است، برای ایجاد تمرکز بر معنا اسلوبی شایسته است. البته «طبرسی» در استناد به سخن «سیبویه» اشاره به تحلیل او در آیه‌ی ۱۶۲ سوره‌ی نساء دارد که او در این سوره نصب «المقیمین» را بر اساس معنای مدح تحلیل نموده است. همچنین او در تحلیلش استناد به کلام ابوعلی فارسی می‌کند که او نیز از ملتزمین مکتب بصره به حساب می‌آید همان‌طور که «ابن ندیم» در کتاب الفهرست، ابوعلی فارسی را در زمره‌ی نحویان و لغویان بصره قرار می‌دهد. (ر.ک: ابن ندیم، ۱۹۹۶: ۶۹) بنابراین طبرسی در تحلیل این شاهد قرآنی از تحلیل سیبویه تأثیر گرفته است.

## ۲-۲- نمونه‌ی دوم: فاصله بین بدل و مبدل منه

فاصله‌ی بین بدل و مبدل منه از جمله مواردی است که «سیبویه» در کتابش با اشاره به نمونه قرآنی ﴿أَيَعِدْكُمْ أَنْتُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا أَنْتُمْ مُخْرَجُونَ﴾ (المؤمنون/۳۵) ذکر می‌کند و بیان می‌کند، «منظور این آیه "أَيَعِدْكُمْ أَنْتُمْ مُخْرَجُونَ إِذَا مِتُّمْ" است.» (سیبویه، ۱۹۸۸: ۱۳۲/۳) در این آیه بین حرف ناسخه‌ی «أَنَّ» و خبرش «مخرجون» فاصله ایجاد شده و به دلیل فاصله طولانی بین عامل و معمول، حرف «أَنَّ» تکرار شده است. این تکرار در جهت تأکید است. حرف ناسخه‌ی دوم بدل از حرف «أَنَّ» به حساب می‌آید. از دیدگاه «سیبویه» حرف «أَنَّ» از نظر إعرابی به مانند «أَنَّ» اول نقش مفعولی دارد و صرفاً برای تأکید است.

- «طبرسی» در ابتدا به صورت مستقیم نقل قول از «سیبویه» می‌کند که در تحلیل او «أَنَّ» دوم بدل از «أَنَّ» اول است. در ادامه می‌گوید: «به نظر من "أَنَّ" اول در سخن خداوند تعالی «أَيَعِدْكُمْ أَنْتُمْ» همراه با اسم و خبرش مفعول دوم برای فعل ما قبلش است. که طبق نظر «سیبویه» حقیقت این عبارت به این شکل فرض می‌شود «أَيَعِدْكُمْ أَنْتُمْ مُخْرَجُونَ إِذَا مِتُّمْ وَ كُنْتُمْ تُرَابًا وَ

عظماً» که بر اساس این فرض، این عبارت به این معنا است "ایعدکم کونکم مخرجین بعد موتکم و کونکم تراباً و عظماً/خارج شدن از قبر را بعد از مرگ شما /و خاک و استخوان شدن را، به شما وعده می دهد." (الطبرسی، ۲۰۰۵: ۱۳۸۷) «طبرسی» به صورت مستقیم تحلیل «سیبویه» را می پذیرد و در تحلیل خود با ذکر نام او، تحلیل او را مطرح می کند.

## ۲-۳- نمونه‌ی سوم: وصل به واسطه‌ی حرف عطف

«سیبویه» در باب قسم بیان می دارد که اگر مقسم به متعدد باشد، حرف قسم حذف می شود. او بیان می کند که «خلیل ابن احمد» در مورد آیه‌ی ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ. وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ. وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ﴾ (اللیل / ۱-۳) اظهار می دارد: «دو واو آخر مانند واو اول نیستند. این دو واوی عطف هستند؛ به مانند: "مرتُ زید و عمرو". حرف واو اول در آیه، حرف قسم به مانند دو حرف «باء و تاء» در قسم است. وقتی گفته می شود: "والله لأفعلنَ وَ اللهُ لأفعلنَ"، در این مثال حرف واو عطف همراه با حرف «واو» قسم آمده است همانطور که حرف واو عطف همراه با حرف "باء و تاء" قسم می آید.» (سیبویه، ۱۹۸۸: ۵۰۱/۳) بنابراین اگر مقسم به در قرآن همراه با ادات قسم «باء، تاء و واو» باشد و عطفی بر مقسم به، به وسیله‌ی حرف واو صورت گرفته باشد، آن حرف، حرف عطف است نه حرف قسم.

«سیبویه» در ادامه می گوید: «هنگامی که از "خلیل ابن احمد" در مورد علت آن سوال کردم، جواب داد: به سبب یک مقسم علیه واحد است که به مقسم به های متعدد سوگند می شود. ولی اگر در ابتدا سوگند با مقسم علیه کامل شود، می توان یک جمله‌ی سوگندی دیگری نیز به کار برد؛ مانند: "بِاللهِ لأفعلنَ باللهِ لأخرجنَ الیوم". بنابراین شایسته نیست که گفته شود: "و حَقُّکَ وَ حَقُّ زیدٍ لأفعلنَ" «واو» آخر در این عبارت حرف قسم است که این شکل از کلام به سبب «مستکرها» ناشایسته بودن، مورد قبول نیست؛ این شکل از کلام در به کار بردن مقسم علیه جایز نیست، مگر در هنگامی که کلام دوم به کلام اول عطف شود و به وسیله‌ی دو کلام یا مقسم به، بر مقسم علیه سوگند شود.» (همان)

منظور از تعلیل استناد «سیبویه» این است، هنگامی که مقسم به متعدد و مقسم علیه واحد باشد، حرف قسم تکرار نمی شود. اکتفاء به همان حرف اول می شود و در دیگر مقسم به‌ها حرف عطف جاری می شود. در مثال اول مقسم به «بالله» همراه با مقسم علیه «الأخرجنَ» آمده است، بنابراین جمله‌ی قسم کامل شده است و می توان حرف قسم را با مقسم به و مقسم علیه دیگری تکرار کرد. ولی در مثال دوم مقسم به اول «و حَقُّکَ» بدون مقسم علیه آمده است و جمله‌ی قسم کامل نیست ولی در این مثال حرف قسم تکرار شده است و این تکرار تأویل کلام را ضعیف می کند. در شرح «سیرافی» در توضیح مثال دوم «خلیل» آمده است: «منظور از "مستکرها" این است که تأویل ضعیفی به کلام می بخشد؛ به دلیل این که مقسم علیه برای مقسم به اول حذف شده است و مقسم به دوم اشاره به مقسم علیه اول دارد.»

(السیرافی، ۲۰۰۸: ۲۴۱/۴)

- «طبرسی» حرف واو در آیه‌ی اول این سوره را قسم و دو واو دیگر را حرف عطف در نظر گرفته است. البته باید گفت که او اصطلاح عطف را به کار نبرده است؛ بلکه فقط در آیه‌ی اول اصطلاح قسم را به کار برده است؛ ولی وقتی درباره‌ی جواب قسم صحبت می‌کند، لفظ قسم را به صورت مفرد «هذا جواب القسم» به کار می‌برد. (الطبرسی، ۲۰۰۵: ۲۸۹/۱۰)

«طبرسی» تحلیل «سیبویه» را مستقیماً در تحلیل خود به کار نبرده است؛ بلکه به صورت نامحسوس و به کمک برخی نشانه‌ها می‌توان دریافت که او از دیدگاه «سیبویه» تبعیت نموده است.

#### ۴-۲- نمونه‌ی چهارم: استثناف به سبب واقع شدن ضمیر فصل بین حال و ذو الحال

در شاهد قرآنی ﴿هُؤْلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ (هود/۷۸) عده‌ای اسم «أطهر» در این آیه را با إعراب نصب قرائت نموده‌اند. اما برخی از بزرگان نحو از جمله «سیبویه» این نوع از قرائت را لحن دانسته‌اند. «سیبویه» می‌گوید: «اهل مدینه در این آیه ضمیر را، ضمیر فصل بین دو معرفه در نظر گرفته‌اند. «یونس» می‌گوید: «أباعمر و این نوع از قرائت را لحن دانسته است و می‌گوید: پسر مروان در قرائت این آیه گرفتار لحن شده است؛ زیرا که او از اهالی مدینه است و در گفتارش خطا وجود دارد، از این رو، او این آیه را با إعراب نصب قرائت نموده است.» (سیبویه، ۱۹۸۸: ۳۹۶/۲) نظر «سیبویه» در مورد این شاهد قرآنی این است که «ضمیر در این آیه به منزله‌ی ضمیر فصل نیست، بلکه مبتدا است.» (همان: ۳۹۵). «سیبویه» معتقد است، ضمیر «هنّ» در این آیه بعد از کامل شدن کلام آمده است. بنابراین «هؤلاء» مبتدا و «بناتی» خبر در نظر گرفته می‌شود. او ضمیر را در این شاهد قرآنی ضمیر فصل تحلیل نمی‌کند و منصوب بودن «أطهر» را به حساب این که حال است، نمی‌پذیرد؛ زیرا از نظر او ضمیر مبتدا و «أطهر» خبر است.

- «طبرسی» در ابتدا می‌گوید: «محمد بن مروان شاهد قرآنی "هِنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ" را با إعراب نصب خوانده است. ولی قرائت مشهور و عامه، قرائت با إعراب رفع است.» (الطبرسی، ۲۰۰۵: ۲۴۱/۵) بنابراین «طبرسی» به مانند «سیبویه» اشاره به لحن بودن در قرائت «ابن مروان» دارد با این تفاوت که «سیبویه» به نقل از «یونس» این مطلب را بیان می‌کند. «طبرسی» در ادامه به نقل قول مستقیم از «ابن جنی» می‌پردازد که او می‌گوید: «"سیبویه" قرائت به نصب را قرائتی ضعیف به حساب آورد؛ زیرا در این قرائت ضمیر «هنّ» ضمیر فصل تحلیل شده است. در حالی که ضمیر فصل بین مبتدا و خبر واقع می‌شود. این شاهد قرآنی به مانند جمله‌ی «ظننت زیداً هو خیر منک» است. می‌توان در این آیه، «بَنَاتِي هُنَّ» را که جمله‌ای تشکیل شده از مبتدا و خبر است، به عنوان خبر برای «هؤلاء» به مانند این سخن:

«زید أخوک هو» در نظر گرفت. «أطهر» در این آیه حال برای «هن» یا «بناتی» در نظر گرفته می‌شود و عامل حال معنی فعل در اسم اشاره است؛ همان طور که در این سخن «هذا زید هو قائما» اسم اشاره که در بردارنده‌ی معنی فعل است به عنوان عامل در نظر گرفته شده است.» (همان)

در تحلیلی که «ابن جنی» در کنار تحلیل «سیبویه» مطرح می‌کند، «اطهر» حال و «هؤلاء» عامل حال در نظر گرفته می‌شود. نگارنده‌ی این پژوهش معتقد است که اگر دقتی در بافت این شاهد قرآنی داشته باشیم، تحلیل «سیبویه» را به مقصود کلام الهی نزدیک‌تر احساس می‌کنیم. خداوند در این آیه می‌فرماید: ﴿وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمِنْ قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ﴾. خداوند قوم لوط را با حرف ندا مورد خطاب قرار داده است؛ تا قوم را دعوت بر انجام کاری نماید. در تحلیل «سیبویه» دو جمله‌ی اسمیه وجود دارد «هؤلاء بناتی» و جمله‌ی «هنن أطهر»؛ زیرا در این دعوت لزوم بر تأکید وجود دارد. بنابراین دو بار به کار بردن جمله‌ی اسمیه تأکید بر دعوت می‌شود و فلسفه‌ی جمله‌ی اسمیه دلالت بر ثبوت و دائمی بودن این امر دارد. در حالی که در تحلیل «ابن جنی» یک بار جمله‌ی اسمیه به کار رفته است و در این تحلیل «اطهر» حال در نظر گرفته شده است که فلسفه‌ی حال هم دلالت بر مقطعی بودن امر است.

طبرسی به صورت مستقیم بیان نمی‌کند که کدام اعراب مورد تأیید او است ولی با توجه به این که او در ابتدای تحلیل خود بیان می‌کند اعراب به رفع مشهورتر است، به نظر می‌رسد او هم در تحلیل این شاهد قرآنی، اعراب به رفع را مد نظر داشته است؛ زیرا که او با توجه به این اعراب آیه را تفسیر و معنا نموده است و بیان می‌کند: «منظور آیه ﴿هنن أحل لكم من الرجال﴾ است» (الطبرسی، ۲۰۰۵: ۲۴۴/۵) بنابراین او نیز به مانند سیبویه جنبه‌ی خبری «اطهر» را ترجیح داده است و به صورت غیر مستقیم موافق با تحلیل سیبویه این شاهد قرآنی را تفسیر نموده است.

## ۲-۵- نمونه‌ی پنجم: استنفاف به سبب تبعیت از نظر اکثریت

«سیبویه» در شاهد قرآنی ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر/۴۹) اعراب «کل» را منصوب تحلیل می‌کند و می‌گوید: «این عبارت قرآنی مانند «زیداً ضربته» است. این گونه عبارت‌ها که از نوع باب اشتغال هستند، ترکیبی عربی هستند.» (سیبویه، ۱۹۸۸: ۱۴۸/۱)

- «طبرسی» در ابتدا قرائت به رفع را قرائت شاذ توسط برخی از قاریان بیان می‌کند و در بیان علت رفع در این شاهد قرآنی اشاره به تحلیل «ابن جنی» (ت: ۳۹۲هـ) دارد. او با نقل قول مستقیم از «ابن جنی» می‌گوید: «اعراب رفع در این سخن خداوند تعالی بهتر از اعراب نصب است. اگر چه گروهی منصوب بودن را تأیید کرده‌اند. در حالی که این کلام خداوند، بر اساس تحلیل‌های «سیبویه» در کتاب؛ به مانند عبارت «زید ضربته» است که در جایگاه

مبتدا قرار دارد؛ زیرا به مانند این است که ما بگوییم «نحن کل شیء خلقناه بقدر» که در این عبارت جمله در اصل خبر برای مبتدا واقع شده است. ورود حرف «إِنَّ» بر روی کلام خداوند سبب منصوب شدن اسم شده است و خبر به صورت همان ترکیبی که از قبل داشته، باقی مانده است.» (الطبرسی، ۲۰۰۵: ۲۴۷/۹)

«ابن جنی» بر اساس استناد به تحلیل‌های «سیبویه» حقیقت این شاهد قرآنی را «نحن کل شیء خلقناه بقدر» فرض می‌کند که آمدن حرف «إِنَّ» بر روی جمله تغییری در إعراب خبر ایجاد نکرده است. او بیان می‌کند که بر اساس تحلیل‌های نحوی «سیبویه» بهتر است این شاهد قرآنی مرفوع شود؛ زیرا جمله از مبتدا و خبر تشکیل شده است. با این که حرف «أَنَّ» بر روی جمله آمده است ولی تغییری در حکم خبر ایجاد نشده است و خبر در این عبارت قرآنی همان خبر مبتدا است. بنابراین «ابن جنی» معتقد است، طبق قاعده‌ی نحوی باید این شاهد قرآنی مرفوع شود. ولی «سیبویه» در این شاهد قرآنی بیان می‌کند إعراب نصب بهتر است؛ به جهت این که این شاهد به مانند ترکیب‌های کلامی‌ای که در بین عرب‌ها رایج است، می‌باشد. «سیبویه» قرائت به نصب را به علت مطرح بودن در بین عرب‌ها می‌پذیرد؛ زیرا او بیان می‌کند: «با قرائت‌های قرآنی مخالفتی نیست؛ چون قرائت یک سنت به حساب می‌آید.» (سیبویه، ۱۹۸۸: ۱۴۸/۱) بنابراین دلیل «سیبویه» در پذیرش این قرائت رایج بودن مثل این شاهد قرآنی در کلام عرب زبان‌ها است و همچنین از نظر او قرائت یک سنت است که نمی‌توان با آن مخالفتی کرد. «اخفش» (ت: ۸۳۰هـ) می‌گوید: «گاهی اکثریت بر روی مسأله‌ای توافق دارند و پذیرش از جانب اکثریت باعث پذیرش آن مسأله می‌شود. با این که اصل چیز دیگری است؛ یعنی این که اصل در این آیه مرفوع بودن است. ولیکن قاریان بر روی إعراب نصب توافق دارند. این دیدگاه مانند نظر «سیبویه» است.» (ر.ک: الاخفش، ۱۹۷۹: ۷۸/۱)

«طبرسی» با این که به صورت مستقیم تحلیل مد نظر خود را بیان ننموده است ولی هنگامی که تحلیل او را در قسمت بیان معانی آیه دنبال می‌کنیم، می‌بینیم که او معنی ای که از آیه بیان می‌کند منطبق بر تحلیل سیبویه است. او در بیان معنی آیه می‌گوید: «إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدْرٍ» ای: خلقنا کل شیء، خلقناه مقداراً بمقداراً توجیه الحکمة» (الطبرسی، ۲۰۰۵: ۲۴۸/۹)؛ یعنی این که طبرسی مطابق با باب اشتغال این شاهد قرآنی را ترجمه نموده است. بنابراین او به صورت غیر مستقیم موافق با تحلیل سیبویه است.

### ۳- عدم تأثیرپذیری «طبرسی» از تحلیل «سیبویه»

«طبرسی» در برخی از تحلیل‌هایش، تحلیل «سیبویه» را مورد نقد قرار می‌دهد و تحلیل‌های او را نمی‌پذیرد.

### ۳-۱- نمونه‌ی اول: حرف استثنا حمل بر معنای لکن

توجه به معنا و حمل بر معنا بسیار مورد توجه علمای نحو در مباحث‌های نحوی به خصوص در زمینه‌ی استثنا است. «قواعد استثنا و انواع آن از نظر دانشمندان نحو بر مبنای معنا و حمل بر معنا است و با مطالعه در استثنا و اصطلاحات آن از نظر دانشمندان نحو، متوجه این مسأله در ساختار و قواعد و مسائل مربوط به استثنا می‌شویم.» (الموسی، ۱۹۸۷: ۷۴) «سیبویه» از جمله دانشمندان نحوی است که به معنا و حمل بر معنا توجه دارد. به همین سبب او در باب استثنا می‌گوید: «"إلا" در استثنا گاهی حمل بر معنای "لکن" می‌شود.» (سیبویه، ۱۹۸۸: ۳۲۵/۲) «سیبویه» در این زمینه اشاره به نمونه قرآنی‌های ﴿لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ﴾ (هود/۴۳) و ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قُرْيَةٌ آمَنَتْ فَفَعَلَهَا إِيْمَانُهَا إِلَّا قِيَوْمٌ يُؤْنِسُ﴾ (یونس/۹۸) و ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُو بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ﴾ (هود/۱۱۶) دارد و بیان می‌کند: «حرف استثنا "إلا" در شاهد اول به معنای "ولکنن من رحم" و در شاهد دوم به معنای "ولکنن قوم یونس لما آمنوا" و در شاهد سوم به معنای "ولکنن قلیلاً ممن أنجینا" است.» (همان) «ابن سراج» می‌گوید: «اگر استثنا از نوع منقطع باشد "إلا" به معنای "لکن" از نظر علمای بصره و به معنی "سوی" از نظر بزرگان کوفه در نظر گرفته می‌شود. در هر وجه اختیار به اعراب نصب است و "إلا" به معنای "لکنن" فرض می‌شود که معنای نفی را همراه دارد» (ابن سراج، ۱۹۸۵: ۲۹۰/۱)

— «طبرسی» در تحلیل شاهد قرآنی سوره‌ی یونس بر خلاف «سیبویه» معتقد است: «استثنا در این آیه بر اساس معنا، نه بر اساس ظاهر لفظ، از نوع متصل است. گویی که در این آیه گفته شده است: «هَلَّا آمَنَ أَهْلُ الْقَرْيَةِ وَ الْجَمِيعُ مُشْتَرِكُونَ فِي هَذَا الْعِتَابِ وَ قَوْمُ يُونُسَ مُسْتَثْنَى مِنَ الْجَمِيعِ/چرا اهل روستا ایمان نیاوردند؟ همه در این عذاب مشترک هستند» و «قوم یونس» از این عذاب همگانی مستثنا شده‌اند.» (الطبرسی، ۲۰۰۵: ۱۷۵/۵) در این شاهد قرآنی «طبرسی» «لولا» را که در ابتدای آیه آمده است، بر خلاف «سیبویه» به معنای تحضیض و ترغیب در نظر نگرفته است؛ بلکه آن را به معنای سرزنش در نظر گرفته است؛ به همین دلیل معتقد است که استثنا در این آیه استثنای متصل است. ولیکن چون «سیبویه» «لولا» را به معنای ترغیب در نظر گرفته است، استثنا را در این آیه منقطع معرفی می‌کند. البته «طبرسی» در ادامه اشاره دارد: «"زجاج" می‌گوید: استثنا در این آیه از نوع منقطع است.» (همان) این نوع از استثنا را «طبرسی» از جانب «سیبویه» بیان نمی‌کند؛ یعنی با این که نظر سیبویه را قبول ندارد، لکن به نظر او از طریق نقل قول زجاج اشاره می‌کند.

«طبرسی» در تحلیل شاهد قرآنی آیه‌ی ۴۳ سوره‌ی هود بیان می‌کند: در تحلیل این آیه چند نظر وجود دارد: ۱- استثنا منقطع، در این تحلیل «من» مفعول و استثنا از «عاصم» است. بر اساس این تحلیل گویی که خداوند فرموده است: «لکن من رحمهُ الله معصوم». ۲- استثنا متصل که این تحلیل بر اساس معنا تصور می‌شود. در این نوع از استثنا دو حالت وجود

دارد یا این که (عاصم) به معنی اسم فاعل است که در این صورت به معنای «لا عاصم إلاّ مَنْ رَحِمَنَا» فرض می‌شود، گویی که گفته شده است: «لا عاصم إلاّ الله». یا این که عاصم به معنی اسم مفعول است که در این صورت به معنای «لا معصوم من أمر الله إلاّ مَنْ رَحِمَهُ اللهُ» تصور می‌شود. (همان: ۲۱۴/۵) در تحلیل «طبرسی» در نظر اول چون یکی از طرفین استثنا از جنس اسم فاعل و دیگری از جنس اسم مفعول است و هر دو طرف از یک جنس نمی‌باشند، در نتیجه استثنا منقطع است. ولی در نظر دوم چون هر دو طرف استثنا یا اسم فاعل یا اسم مفعول هستند، پس استثنا از نوع متصل است.

«طبرسی» در شاهد قرآنی آیه‌ی ۱۱۶ سوره‌ی هود به نقل مستقیم از «زجاج» می‌گوید استثنا در این آیه از نوع منقطع است که حرف «إلاّ» در این آیه به معنای «لکن» فرض می‌شود. (ر.ک: همان: ۲۶۶/۵) در این تحلیل «طبرسی» به صورت غیر مستقیم و به واسطه‌ی «زجاج» که یکی از اعضا مکتب بصره به حساب می‌آید، دیدگاه نحوی «سیبویه» را پذیرفته است.

### ۳-۲- نمونه‌ی دوم: حمل بر محل إعراب

یکی از انواع حمل، حمل بر محل إعراب است که گاهی بین حمل بر معنا و حمل بر محل شباهت‌هایی ایجاد می‌شود و بین آن دو در بسیاری از نمونه‌ها تفاوتی گذاشته نمی‌شود. (العنبری، ۲۰۱۲: ۸۵) در آیه‌ی ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ (التوبة/۳) «رسوله» مبتدا و مرفوع است؛ زیرا حمل بر محل إعراب «أَنَّ» یعنی محل ابتدا شده است. اسم بعد از «أَنَّ» به سبب ورود «أَنَّ» حکمش تغییر کرده است؛ یعنی از نقش مبتدا بودن خارج شده است. ولی از نظر معنایی تغییری در معنای اسم ایجاد نشده است و همان معنای ابتدا را می‌دهد. «سیبویه» در تحلیل این آیه می‌گوید: «مثل این سخن "إِنَّ زَيْدًا ظَرِيفٌ وَعَمْرُو" و "إِنَّ زَيْدًا مُنْطَلِقٌ وَسَعِيدٌ"، در هر دو عبارت "سعيدٌ و عمرو" مرفوع هستند. برای این دو عبارت دو وجه ممکن است، وجه اول که بهترین وجه به حساب می‌آید، این است که إعراب رفع، حمل بر محل ابتدا شود؛ زیرا معنی عبارت "إِنَّ زَيْدًا مُنْطَلِقٌ" مانند عبارت "زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ" است و "إِنَّ" فقط برای تأکید در کلام آمده است. گویی که می‌گوییم "زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ وَعَمْرُو". اما وجه دیگر که دیدگاه ضعیفی است، این است که إعراب رفع حمل بر اسم محذوف در المنطلق و الظریف شود. در این حالت بهتر است که بگوییم: "مَنْطَلِقٌ هُوَ وَعَمْرُو" و "إِنَّ زَيْدًا ظَرِيفٌ هُوَ وَعَمْرُو" (سیبویه، ۱۹۸۸: ۱۴۴/۲)

وجه اول در تحلیل «سیبویه»، می‌تواند منظور حمل بر محل اسم «أَنَّ» و یا حمل بر محل «أَنَّ» و اسمش با هم باشد. «أَنَّ» فقط تغییر در حکم کلام و تأکید در کلام را ایجاد کرده است و تغییری در معنا ایجاد ننموده است. در این شاهد قرآنی رسول مبتدا و خبرش حذف شده است. حقیقت کلام در این آیه «رسوله بریء کذلک» است. مرفوع بودن «رسوله» می‌تواند این معنا را به آیه بدهد: «رسول به سبب تبعیت از امر خداوند از مشرکین بیزار

است و خداوند به سبب تبعیت از امر کسی از مشرکین بیزار نیست.» (الرمانی، ۱۴۰۲: ۱۵۱۶-۱۵۱۷)

- «طبرسی» تحلیل «سیبویه» را نمی‌پذیرد و آن را نقد می‌کند و می‌گوید: «رسوله» نمی‌تواند حمل بر محل «أَنَّ» شود؛ زیرا «أَنَّ» مفتوح است و این حرف ما بعدش را تبدیل به مصدر می‌کند، در نتیجه اسم را از حالت ابتدا خارج می‌کند و حکمی به مانند حکم واقع شدن «لِیت و لعل و کَانَ» بر روی اسم و جدا شدن اسم از معنای ابتدا، پیدا می‌کند. عطف بر محل «أَنَّ» به مانند عطف بر جایگاه این سه حروف، ممکن نیست ولی عطف بر محل «إِنَّ» مکسور ممکن است. (الطبرسی، ۲۰۰۵: ۹/۵)

حروف ناسخه در امکان عطف بر جایگاه‌شان یکسان نیستند. عطف بر محل «إِنَّ و لکنَّ» به سبب موافقت با معنای ابتدا امکان‌پذیر است، ولی عطف بر محل «لِیت، لعل و کَانَ» به سبب خارج شدن از محل ابتدا ممکن نیست. «منظور از موافقت با معنای ابتدا این است که معنی ابتدا را از اسم نمی‌گیرند. بودن یا نبودن «إِنَّ و لکنَّ» تأثیری بر روی معنا ندارند. عدم تأثیر علت امکان عطف بر این حروف است. هنگامی که گفته می‌شود: «إِنَّ زیداً قائمٌ و عمروٌ، آمدن «إِنَّ» بر روی جمله‌ی اسمیه فقط در جهت تأکید در کلام است و همچنین «لکنَّ» در کلام، مانند «لکنَّ زیداً قائمٌ و عمروٌ» (القرشی المالکی، ۱۴۳۹: ۸۵)

«أَنَّ» مابعدش را تبدیل به مصدر می‌کند و معنای ابتدا را از اسم می‌گیرد. «علت عدم امکان عطف بر محل «أَنَّ»، تأثیر است؛ تأثیرپذیری این حرف، اسم را از حالت ابتدا خارج می‌کند. مفتوح بودن «أَنَّ» به سبب دخالت عامل است. عامل یا عامل رفع یا نصب یا جر است. عامل رفع مانند «أعجبتُ أَنْکَ منطلقٌ» که منظور «أعجبتُ إِنْطِلاقَکَ» است. عامل نصب مانند «گرهتُ أَنْکَ منطلقٌ» که منظور «گرهتُ إِنْطِلاقَکَ» است و عامل جر مانند «عجبتُ من أَنْکَ منطلقٌ» که مقصود «عجبتُ من إِنْطِلاقَکَ» است. این سه موقعیت، معنی ابتدا را از «أَنَّ» می‌گیرند؛ زیرا مبتدا، از جنس فاعل و مفعول و مجروری که متعلق به دخالت عاملی هستند، نمی‌باشد از این رو عطف بر محل «أَنَّ» به سبب خروج از موقعیت ابتدا، امکان ندارد؛ چون عامل به «أَنَّ» جایگاه ابتدا را نمی‌دهد.» (ابن بابشاذ، ۱۹۷۷: ۲۲۵ و ابن مالک، ۱۴۲۰: ۳۲۵/۴) هیچ عاملی نمی‌تواند تأثیری بر روی مبتدا یا محل ابتدا داشته باشد و باعث ایجاد جایگاه ابتدا شود. در حالی که جایگاه فاعل و مفعول و مجرور به سبب دخالت عاملی ایجاد می‌شود.

عطف بر جایگاه «لِیت و لعل و کَانَ» به علت این که این حروف معنی ابتدا را از اسم می‌گیرند، ممکن نیست. (الرمانی، ۱۴۰۲: ۱۵۱۵) لِیت و لعل و کَانَ معنای دیگری غیر از ابتدا مانند: تمَنّی و تشبیه و امید دارند، این معانی، معنی ابتدا را از این حروف می‌گیرند، از این رو عطف بر این حروف ممکن نیست.

در ادامه طبرسی می‌گوید: «شاید سیبویه تصور کرده است که «أَنَّ» مکسور است و حمل

بر موضع "إِنَّ" کرده است. (الطبرسی، ۲۰۰۵: ۹/۵)

نگارنده بر آن است که اگر ما به عبارت قبل از این کلام خداوند دقت کنیم، می‌بینیم که «أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ» جمله‌ی وصفیه در محل رفع برای عبارت ما قبل این کلام؛ یعنی عبارت «وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ» (التوبه/۳) است و «أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ...» در جایگاه رفع و ابتدا قرار دارد. بنابراین می‌توان «رسول» را عطف بر جایگاه «أَنَّ» نمود.

### ۳-۳- نمونه سوم: حمل بر معنای فعل

«سیبویه» در شاهد قرآنی ﴿لَا جَرْمَ أَنْ لَهُمُ النَّارُ﴾ (النحل/۶۲) معتقد است که «لَا جَرْمَ» معنای فعل «حَقَّ» را می‌دهد. او می‌گوید: «لَا جَرْمَ» در این آیه به معنای «لقد حَقَّ أَنْ لَهُمُ النَّارُ» و «لقد اسْتَحَقَّ أَنْ لَهُمُ النَّارُ» است و در این آیه «لَا جَرْمَ» به منزله‌ی فعل در نظر گرفته می‌شود. (سیبویه، ۱۹۸۸: ۱۸۳/۳) «سیبویه» در ادامه می‌گوید: «خلیل» می‌گوید: «لَا جَرْمَ» در جواب کلامی که قبل از آن است، می‌آید. مثلاً گفته می‌شود: «فعلوا کذا و کذا» در جواب گفته می‌شود: «لَا جَرْمَ أَنَّهُمْ سَيَنْدَمُونَ» (همان) «خلیل» معتقد است: «لَا جَرْمَ» به معنای دستاورد و نتیجه است.

- «طبرسی» بر خلاف «سیبویه» و موافق با نظر «خلیل» «لَا جَرْمَ» در این آیه را به معنای «كَسَبَ» بیان نموده و آیه را بر اساس این تحلیل به معنای «كَسَبَ فَعَلَهُمْ أَنْ لَهُمُ النَّارُ» تعبیر نموده است. او جایگاه اعرابی «أَنْ لَهُمُ النَّارُ» را منصوب و معنای این شاهد قرآنی را بر اساس این تحلیل اعرابی، «كَسَبَ أَنْ لَهُمُ النَّارُ» تعریف می‌کند. (ر.ک: الطبرسی، ۲۰۰۵: ۱۲۹/۶-۱۳۱)

اگر «لَا جَرْمَ» به معنای «كَسَبَ» باشد، به «أَنَّ» جایگاه نصب را می‌دهد؛ زیرا این اعراب نتیجه اعمال مشرکین را بیان می‌کند. در حالی که اگر «أَنَّ» در جایگاه رفع باشد، یک جمله‌ی مستقل شکل می‌گیرد که برای تثبیت و توضیح کلام ما قبل یعنی «لقد حَقَّ» آمده است و در راستای انعکاس مضمون تهدید قرار می‌گیرد. در چند آیه‌ی قبل از این شاهد قرآنی، سخن از مذمت و توبیخ مشرکینی است که کفران نعمت نموده‌اند و از روی جهل نسبت به پروردگارشان اسائهی ادب نموده‌اند که سرانجام این مذمت به تهدید منتهی می‌شود. در تفسیر المیزان آمده است: «آنها آنچه را که نمی‌پسندیدند به خدا نسبت می‌دادند و آنچه را که می‌پسندیدند به خود نسبت می‌دادند و چون این پندار به منزله‌ی ادعای سبقت و تقدم از خدای تعالی است لذا خدای تعالی به حقیقت این پندار غلطشان و کيفر این دروغشان آنها را تهدید به آتش جهنم نمود و این در اصل معنای جمله‌ی «لَا جَرْمَ أَنْ لَهُمُ النَّارُ» است. (طباطبایی، ۱۹۷۳: ۴۲۱/۱۲) هم‌چنین یکی از معانی لای نفی جنس تأکید است. جیگاره می‌گوید: «آوردن لای نفی جنس بر مسندالیه به سبب نفی کامل یک امر از کل افراد یک جنس، خود نوعی تأکید را می‌رساند.» (جیگاره، ۱۳۸۳: ۶۳) کارکرد لای نفی جنس در این شاهد قرآنی، تأکید آتش جهنم برای مشرکین است.



## نتیجه‌گیری

علم نحو و تفسیر دو علم مرتبط با هم هستند. یکی از ابزارهای لازم برای درک لایه‌های نهانی قرآن، شناخت و تسلط بر علم نحو است. از جمله اصیل‌ترین مرجع‌ها در زمینه‌ی علم نحو کتاب «سیبویه» به حساب می‌آید. «سیبویه» در این کتاب برای تدوین و تثبیت قواعد و دیدگاه‌های نحوی خود از شواهد قرآنی کمک گرفته است تا با تحلیل شواهد قرآنی درک و نهادینه کردن قواعد نحوی به سهولت انجام گیرد. با گذشت سال‌ها بعد از «سیبویه» این کتاب همچنان جنبه‌ی مرجع بودن خود را حفظ نموده است و برای بسیاری از علمای نحو و مفسرین از اولویت‌های مهم به حساب می‌آید. از جمله مفسرینی که در تفسیر خود به کتاب «سیبویه» نظر داشته‌اند، «طبرسی» مفسر بزرگ شیعی در «مجمع البیان» است. با تورق در «مجمع البیان» «طبرسی» با نام «سیبویه» یا تحلیل‌هایی که یادآور تحلیل‌های «سیبویه» است، در اکثر صفحات این تفسیر مواجه می‌شویم که این امر گویای توجه مؤلف به کتاب «سیبویه» است. با مراجعه به مجمع البیان متوجه می‌شویم که در اکثر تحلیل‌های «طبرسی» که نشانی از تحلیل‌های «سیبویه» دارد، او یادی از «سیبویه» نکرده است و به صورت غیر مستقیم از تحلیل «سیبویه» الهام گرفته است و در برخی موارد در تحلیل‌های خود نقل قول از «سیبویه» می‌کند. در برخی موارد نیز «طبرسی» به واسطه‌ی «زجاج» که از بزرگان مکتب بصره به حساب می‌آید، تحلیل نحوی «سیبویه» را پذیرفته است. در بررسی‌هایی که در «مجمع البیان» انجام شد، با تحلیل‌هایی مواجه شدیم که در جهتی مخالف با تحلیل‌های «سیبویه» بود. در برخی از این تحلیل‌ها «طبرسی» دیدگاه نحوی «سیبویه» را نپذیرفته و مورد نقد قرار داده است و در برخی موارد با استناد به دیدگاه نحوی «ابن جنی» یا برخی دیگر از دانشمندان نحوی تحلیل «سیبویه» را مورد نقد قرار داده و نپذیرفته است. در برخی دیگر از تحلیل‌های «طبرسی» می‌بینیم که او به سبب شان و تقدس قرآن نظر نحوی «سیبویه» را قبول نکرده است با این‌که او اعتراف دارد که تحلیل سیبویه در کتابی غیر از کتاب الهی، تحلیلی درست به حساب می‌آید.

## کتابنامه

- قرآن
- ابن بابشاذ (۱۹۷۷): «شرح المقدمة المحبسة»، تحقیق: ترکی العتیبی، الرياض: مکتبه الرشد، ط ۱.
- ابن سراج، محمد بن عبد الملک (۱۹۸۵): «الأصول فی النحو»، تحقیق: عبدالحسین الفتلی، بیروت: مؤسسه الرساله.
- ابن مالک (۱۴۲۰): «شرح الکافیة الشافیة»، تحقیق: عبد المنعم هریدی، مرکز البحث العلمی و إحياء التراث العلمی، مکه: دار المأمون - دمشق، ط ۱.
- ابن ندیم (۱۹۹۶): «الفهرست»، تحقیق: یوسف علی الطویل، بیروت: دار الکتب العلمیة، ط ۱.
- الأخفش الأوسط، ابوالحسن سعیدبن مسعدة (۱۹۷۹): «معانی القرآن»، تحقیق: فائز فارس، ط ۱.
- الالوسی، شهاب الدین محمد الالوسی البغدادی (۲۰۰۵): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی»، تحقیق: علی عبدالباری عطیة، بیروت: دار الکتب العلمیة، ط ۲.

- الرماني، علي بن عيسى (١٤٠٢): «شرح كتاب سيبويه، من (باب لبيك و أخواتها) إلى نهاية (باب الترقيم في ضرورة الشعر)»، دراسة و تحقيق: المتولى بن رمضان الّدميري، رسالته دكتورا، بكلية اللّغة العربيّة بجامعة الأزهر.
- جيگاره، مينا (١٣٨٣): «اسلوب های تأکیدی در زبان قرآن»، فصلنامه ی علمی \_ پژوهشی دانشگاه الزهراء، ش ٥٢.
- رفیده، ابراهيم عبدالله (١٩٩٠): «النحو و كتب التفسير»، ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر و التوزيع و الإعلان، ط ٣.
- سيبويه، أبى بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (١٩٨٨): «الكتاب»، تحقيق و شرح: عبدالسلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ج ١، ٢، ٣، ٤، ط ٣.
- السيرافي، أبى سعيد (٢٠٠٨): «شرح كتاب سيبويه»، المحقق: أحمد حسن مهدي و على سيد على، لبنان، بيروت: دارالكتب العلمية، ط ١.
- الطباطبائي، محمد حسين (١٩٧٣): «الميزان في التفسير القرآن»، لبنان: بيروت: مؤسسته الأعلمی للمطبوعات، ط ٣.
- الطبرسي، ابوعلی الفضل بن الحسن (٢٠٠٥): «مجمع البيان في تفسير القرآن»، لبنان، بيروت: دار العلوم، ط ١.
- العنبيكي، على عبدالله حسين (٢٠١٢): «الحمل على المعنى في العربية»، عراق، بغداد: ديوان الوقف السني، ط ١.
- القرشي المالكي، صالح بن مطلق بن سعد (١٤٣٩): «التعليق النحوي عند الرّماني في شرحه لكتاب سيبويه (رسالة العلمية مقدمة للحصول على درجة الدكتوراه)»، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- القرطبي، عبدالله محمد (لاتا): «الجامع لأحكام القرآن»، مصر: دار الكاتب العربي للطباعة و النشر، ط ١.
- القيسي، مكي بن أبى طالب (لاتا): «مشكل إعراب القرآن الكريم»، تحقيق: ياسين محمد السواس، دمشق: دار المأمون.
- الموسى، نهاد (١٩٨٧): «نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث»، عمان: دار البشير.

## Bibliography

- Quran
- Aban Babashaz (1977): "Description of al-Muqaddamah al-Muhabassa", Research: Turki al-Atybi, Al-Riyadh: Makhmadat al-Rashid, T1.
- Ibn Siraj, Mohammed bin Abdul Malik (1985): "Assets in Grammar", Right: Abdul Hussein Al-Futli, Beirut: The Foundation of The Message.
- Abn Malak (1420): "The Explanation of The Shafi'i" is true: Abdul Moneim Haredi, the author of scientific research and the revival of scientific heritage, Mka: Dar al-Maamoun Damascus, T1.
- Ibn Nadeem (1996): «Al-Fahrsat», Research: Yusuf Ali al-Lambi, Beirut: Dar al-Sa-heeh al-Admaa'imah, T1.
- The Middle Brother, Abu Al-Hassan Sa'adban Massada (1979): "The Embrace of the Qur'an", Right: Faiz Fares, T1.
- Al-Alusi, Shahab al-Din Muhammad al-Alusi al-Baghdadi (2005): "Ruh al-Ma'ani Fy tafsir al-Qur'an al-'Azim and al-Saba al-Muthanna", Research: Ali Abdul Bari Attiyah, Beirut: Dar al-Kitab al-Almiyya, T2.
- Al-Rumani, Ali Bin Aysi (1402): "The Explanation of The Book of Siboi, from Bab

- Labeq and her sisters) to the end (Bab al-Trachem in the necessity of poetry)", study and realization: The author bin Ramadan Al-Damiri, The Message of Dratora, in the Arabic language of Al-Azhar University.
- Jigareh, Mina (2004): "–Emphasized Methods in the Language of the Qur'an", Scientific Quarterly Journal of Al-Zahra University, 52. –
  - Rafida, Abraham Abdullah (1990): "Grammar and Interpretation Books", Labia: The Jamahiriya Publishing, Tuzing and Advertising House, i3.
  - Siboyeh, Abu Bishr Amr bin Osman bin Qanbar (1988): "Al-Qatab", Right and Explain: Abdessalam Mohammed Haroun, Cairo: Al-Khanji Book, C 1,2,3,4, I3.
  - Al-Siraafi, Abi Sa'id (2008): "Description of the Book of Sibuyeh", Al-Muhaqq: Ahmed Hassan Mahdeli and Ali Sayyid Ali, Lebanon, Beirut: Dar al-Katab al-Lamiya, T1.
  - Tabatbay, Mohammed Hassein (1973): "The Mezan F. Interpretation of the Qur'an", Lebanon: Berot: Al-Adami Foundation for Publications, t3.
  - Al-Tabari, Abu Al-Fadl bin al-Hassan (2005): "Al-Ban Fy Tafsir Al-Qur'an Complex", Lebanon, Beirut: Dar al-Uloom, I1.
  - Al-Anbaki, Ali Abdullah Hassin (2012): "Pregnancy in Arabic", Iraq, Baghdad: Diwan al-Waqf al-Sunni, t1.
  - Al-Qurashi al-Malaki, Saleh bin Mutlaq bin Saad (1439): "The grammar of al-Rumani is explained to The Book of Siboyeh (The Message of Science for a Degree of Doctora)", Islamic University of Medina.
  - Al-Qartabbi, Abdullah Mohammed (Lata): "The Mosque for the Holy Quran", Egypt: The Arab Book House of Printer and Starches, I1.
  - Al-Qaisi, Maki ibn Abi Talib (Lata): «Difficulty is The Arab-ul-Quran al-Karim», Research: Yasin Muhammad al-Soas, Damascus: Dar al-Ma'amon.
  - Al-Musai, Nihad (1987): "The theory of Arabic grammar in the light of the methods of modern

# Analysis of Quranic discourse in explaining the main characteristics of effective communication (Case study of interpersonal communication)

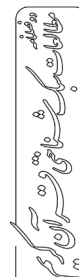
Samira Ghorbankhani<sup>1</sup>

Tahereh Mohseni<sup>2</sup>

## Abstract:

Attention to the issue of effective communication is an issue that has always been considered as an important principle in human interactions; Because man is a social being who is defined by communication and interaction with others. Effective communication is one of the most successful techniques in human interactions, which is not only a sign of human politeness, intelligence and perfection, but also very effective in their mental health; Because it flourishes and improves the quality of human relationships with others. But today, with the changes in the field of behavior, lifestyle and modernization, human communication methods have undergone many changes, so that in most cases, people's communication methods have moved away from correct and efficient methods. Therefore, the present study uses the library and descriptive-analytical methods to test the hypothesis that the Qur'anic discourse in the field of effective communication has a very high model power that can be used to rely on behaviors, beliefs and attitudes in The field of interpersonal communication changed and gave human interactions a divine color with calmness and success. The results of this study show that in the Qur'anic discourse, trust, empathy, positivism and support are the main characteristics of effective communication, so that by awareness, education and culture of these characteristics, the process of interpersonal communication can be led to deification, happiness and success. Dad.

**Keywords:** Quranic discourse, characteristics, effective communication, interpersonal communication.



سال چهارم

شماره اول

پیاپی: ۷

پاییز و زمستان

۱۳۹۹

1) Master of Interpretation and Quranic Sciences, Kowsar Islamic Sciences Complex, Tehran, Iran (The Corresponding Author) jadehbarani88@yahoo.com

2) Assistant Professor, Faculty Member of Imam Sadegh (as) University, Sisters Campus t.mohseni@isu.as.ir



DOR: 20.1001.1.26455714.1399.4.1.12.5

# تحلیل گفتمان قرآنی در تبیین شاخصه‌های اصلی ارتباط مؤثر (مطالعه موردی ارتباط میان فردی)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۴

سمیرا قربانخانی<sup>۱</sup>  
طاهره محسنی<sup>۲</sup>

## چکیده

اهتمام به مسئله ارتباط مؤثر، موضوعی است که همواره به عنوان اصلی مهم در تعاملات بشری به شمار می‌رود؛ زیرا انسان موجودی اجتماعی است که به واسطه ارتباط و تعامل با دیگران تعریف می‌شود. برقراری ارتباط مؤثر، یکی از تکنیک‌های موفقیت‌آمیز در تعاملات بشری است که نه تنها نشانه ادب، شعور و کمال انسان به‌شمار می‌رود، بلکه در سلامت روانی آن‌ها نیز بسیار مؤثر است؛ چراکه موجب شکوفایی و بهبود کیفیت روابط انسان‌ها با دیگران می‌شود. اما امروزه با تحولات ایجاد شده در حوزه رفتاری، سبک زندگی و مدرنیته شدن، شیوه‌های ارتباطی انسان‌ها دستخوش تغییر بسیاری شده است، به گونه‌ای که روش‌های ارتباطی مردم در بیشتر موارد از شیوه‌های صحیح و کارآمد به دور گشته است. از این رو پژوهش حاضر با روش کتابخانه‌ای و توصیفی-تحلیلی، این فرضیه را مورد آزمون قرار می‌دهد که گفتمان قرآنی در عرصه برقراری ارتباط مؤثر از توان‌گویی بسیار بالایی برخوردار است به گونه‌ای که با استناد به آن می‌توان رفتارها، باورها و نگرش‌ها را در حوزه ارتباطات میان فردی تغییر داد و به تعاملات انسانی رنگ الهی همراه با آرامش و موفقیت بخشید. نتایج حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد که در گفتمان قرآنی اعتماد، همدلی، مثبت‌گرایی و حمایت‌گری از شاخصه‌های اصلی ارتباط مؤثر به‌شمار می‌روند به گونه‌ای که با آگاهی‌بخشی، تعلیم و فرهنگ‌سازی این شاخصه‌ها می‌توان فرآیند ارتباطات میان فردی را به سمت الهی شدن، سعادت‌مندی و موفقیت سوق داد.

**واژگان کلیدی:** گفتمان قرآنی، شاخصه‌ها، ارتباط مؤثر، ارتباط میان فردی.

سال چهارم

شماره اول

پیاپی: ۷

پاییز و زمستان

۱۳۹۹

(۱) کارشناسی ارشد تفسیر و علوم قرآن مجتمع علوم اسلامی کوثر، تهران، ایران (نویسنده مسئول) jadehbarani88@yahoo.com  
(۲) استادیار، عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق (علیه السلام) پردیس خواهران، تهران، ایران، mohseni@isu.as.ir

## ۱- مقدمه

ارتباط به معنای کلیه فعالیت‌های گفتاری، نوشتاری، کرداری و حرکتی به جهت انتقال معنا و مفهوم و یا اثرگذاری و نفوذ بر دیگران می‌باشد و ارتباط مؤثر ارتباطی است که معنا و مفهوم مورد نظر فرستنده با آنچه گیرنده پیام دریافت می‌کند، یکی باشد.

انسان موجودی است اجتماعی که باید در تعامل با دیگران باشد تا از این منظر بتواند پیام‌ها و نیازهای خود را به انسان‌های دیگر انتقال دهد؛ از این رو خود برقراری ارتباط دارای اهمیتی غیرقابل انکار است؛ زیرا ارتباط یکی از ابزارهای اصلی و اولیه برای رفع نیازهای انسان است که بر اساس آن به دنبال یافتن کسانی برای تعامل است که با آن‌ها احساس رضایت، لذت و خوشبختی کند. (ر.ک. تی وود، ۱۳۷۹: ۳۰) اما آنچه ضرورت این بحث را بیشتر می‌نماید، ارائه الگوها و شیوه‌هایی است که با مبانی و پیش‌فرض‌های صحیح حاصل شده باشد تا روابط را به سوی تداوم، کارآمدی و رضایت الهی سوق دهد و ارتباط مؤثر که زنجیره‌ای متوالی از ارتباط کلامی و غیرکلامی است به درستی به ثمر نشیند و اهداف تربیتی و الهی آن در جامعه نهادینه و افراد را پذیرای تحول نماید. حال این سؤال مطرح می‌شود، با توجه به اینکه ارتباط از یک نیاز فطری سرچشمه می‌گیرد؛ گفتمان قرآنی چه شاخصه‌هایی را به عنوان محور اصلی ارتباط معرفی می‌نماید؟ و یا اینکه چگونه می‌توان بر اساس گفتمان قرآنی به ارتباطی مؤثر و کارآمد دست یافت؟ مطالعات قرآنی انجام شده حاکی از آن است که قرآن کریم در آیات متعددی به شاخص‌های اصلی برقراری ارتباط مؤثر پرداخته است که با بهره‌گیری و کاربست آن‌ها در زندگی فردی و اجتماعی سعادت دنیوی و اخروی انسان‌ها را تأمین می‌سازد؛ زیرا ارتباطات سالم و مؤثر نه تنها کلید طلایی موفقیت در زندگی فردی، اجتماعی و شغلی است بلکه باعث عزت نفس، مثبت‌اندیشی، شکوفایی استعداد و در نهایت احساس رضایت از زندگی نیز می‌شود.

از این رو با توجه به جایگاه مهم ارتباطات در زندگی انسان‌ها و نقش مهم آن در تکامل معنوی افراد، نگارنده بر آن شد تا با تحلیل و بررسی گفتمان قرآنی، الگویی قرآنی را در زمینه شاخصه‌های اصلی ارتباط مؤثر میان‌فردی به خوانندگان ارائه دهد؛ تا با کاربست آن در زندگی علاوه بر رسیدن به آرامش و تعادل در عرصه فردی و اجتماعی، الگویی متفاوت از یک انسان موفق و الهی نیز در جامعه اسلامی به نمایش گذاشته شود.

### ۱-۱- پیشینه تحقیق

دانش ارتباطات، یکی از زیرشاخه‌های علوم اجتماعی به‌شمار می‌آید که از دهه ۵۰ میلادی مورد توجه جدی دانشمندان غرب واقع شد (ساروخانی، ۱۳۷۵: ۱۵) در واقع ارتباط فرآیندی است که پیشینه آن به آفرینش حضرت آدم و ارتباط او با خدا، ملائکه و سپس به همسرش حوا برمی‌گردد. از این رو از مباحث مهمی است که تحقیقات فراوانی در خصوص آن انجام

شده است؛ اما بررسی‌ها و مطالعات صورت گرفته در کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و تألیفات دیگر نشان می‌دهد که در چارچوب موضوع مورد نظر پژوهش مستقلی صورت نگرفته است، هرچند برخی از نویسندگان در تألیفات خویش این موضوع را از جهت‌های گوناگون مورد بررسی قرار داده‌اند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱- کتاب «اصول و تکنیک‌های برقراری ارتباط مؤثر با دیگران» نوشته قادر باستانی در سال ۱۳۹۴ توسط انتشارات ققنوس منتشر شده است. این کتاب دارای سیزده فصل است که به ارتباط کلامی، غیرکلامی، برخورد مؤثر، اصول مذاکره و.. پرداخته است. در این کتاب نویسنده تلاش نموده است در پس الگویی کاربردی به ارائه راهکارهایی برای بهبود ارتباط میان فردی پردازد اما از بُعد قرآنی این فرآیند باز مانده و بیشتر از سبک غربی برای پیشبرد اهداف خویش استفاده نموده است.

۲- پایان‌نامه کارشناسی ارشد با «عنوان مهارت‌های ارتباطی از دیدگاه قرآن و روان‌شناسی» نوشته نسیم علمایی (۱۳۹۰) دانشکده ادبیات و علوم انسانی اصفهان، در این پایان‌نامه نگارنده پس از تبیین مهارت‌های ارتباطی در قرآن و روان‌شناسی به بررسی رویکرد قرآن و روان‌شناسان در خصوص فرآیند ارتباطی پرداخته است.

۳- مقاله «ارتباطات کلامی و غیر کلامی در خانواده از منظر قرآن کریم و حدیث» نوشته صدیقه کرمی و سید محمدرضا حسینی نیا (۱۳۹۸) پژوهشنامه معارف قرآنی، در این مقاله نویسندگان به تحلیل ارتباطات انسانی در حوزه خانواده پرداخته‌اند به گونه‌ای که این تحلیل‌ها گاه قابلیت انطباق بر سایر افراد جامعه را نداشته و فقط مختص خانواده و محارم می‌باشد.

۴- مقاله «مهارت‌های ارتباطی در قرآن» نوشته عنایت الله شریفی (۱۳۹۶) پژوهشنامه معارف قرآنی، نویسنده در این مقاله به صورت مبسوط به بررسی برخی از آیات قرآن کریم در خصوص مهارت‌های رفتاری - کلامی و غیر کلامی پرداخته است.

نگارنده در پژوهش حاضر، تلاش نموده است تا با به‌رمندی از گفتمان قرآنی به صورت کاربردی و علمی، شاخص‌های اصلی ارتباط صحیح و مؤثر قرآنی را تبیین نماید تا با نهادینه‌سازی آن‌ها در جامعه، به ارتباطی الهی و قرآنی در زمینه ارتباط میان‌فردی دست یابد، همین مسئله نوین بودن و وجه تمایز این کار تحقیقی با سایر پژوهش‌ها در حوزه ارتباطات را مشخص می‌نماید.

## ۲- بحث و بررسی

### ۲-۱- مفهوم شناسی

فهم دقیق از متن نگاشته شده زمانی میسر است که خواننده مفهومی دقیق از واژگان اصلی متن را بداند. از این رو در شروع بحث لازم است ابتدا معانی دقیق واژگان اصلی تحقیق، تبیین گردد.

## ۲-۱-۱- گفتمان قرآنی

«گفتمان» واژه جدیدی است که اغلب برای همایش‌ها و نشست‌های رسمی بکار می‌رود و معادل «dialogue»، «discourse» است. (امامی، ۱۳۸۸: ۷۳۷) از نظر جانتسون<sup>۱</sup> گفتمان به معنای روش‌های خاص سخن‌گفتن است که منعکس‌کننده طرز فکرهای خاص می‌باشد. این روش‌های بهم پیوسته طرز تفکر، سخن‌گفتن و ایدئولوژی‌ها را می‌سازند و کارشان این است که قدرت را در جامعه به جریان در آورند. (جانتسون، ۲۰۰۸: ۲) «گفتمان» از نظر فرکلاف<sup>۲</sup> مفهومی است که هم توسط نظریه‌پردازان و تحلیل‌گران اجتماعی و هم توسط زبان‌شناسان بکار می‌رود. به عقیده او گفتمان به معنای کاربرد زبان به صورت گفتاری یا نوشتاری است که می‌تواند فعالیت‌های نشانه‌ای مثل تصاویر دیداری و ارتباطات غیرکلامی را نیز در بر گیرد؛ همان چیزی که در زبان‌شناسی سنتی با عنوان کنش، گفتار یا همان کاربرد زبان از آن تعبیر می‌شود. (فرکلاف، ۱۹۹۲: ۲) بنابر تعاریف ذکر شده مقصود از گفتمان قرآنی در این پژوهش، شیوه‌های خاص سخن‌گفتن قرآن کریم در تبیین شاخصه‌های اصلی ارتباط مؤثر میان فردی و جهت‌دهی آن به سوی کارآمدی و تأثیرگذاری است.

## ۲-۱-۲- شاخصه

واژه شاخص در لغت به معنای برآمده، تیر، تیرک، نمودار، فرد ممتاز، نماینده، علامت و مشخص‌کننده وقت نماز ظهر است. (معین، ۱۳۸۸: ۱۹۹۳/۲) بر این اساس، شاخص، نشانه و نمودی قابل اندازه‌گیری یا مقیاسی برای ارزیابی فعالیت‌های انجام شده است که تعیین میزان موفقیت افراد، نشان‌دادن مشکلات، پیش‌بینی روند کار و تعیین خط‌مشی کلی برای رسیدن به هدف است. در برنامه‌ریزی، شاخص به عنوان علامتی است که مسیر را مشخص می‌کند و ما را در دستیابی به هدف کمک می‌نماید (شعبانی، ۱۳۸۲: ۱۰۹) مقصود از شاخصه در پژوهش حاضر عناصر و معیارهای است که مسیر ارتباط صحیح و مؤثر را مشخص می‌نماید به گونه‌ای که افراد را در دستیابی به اهداف ارتباطی و موفقیت در آن یاری می‌نماید.

## ۲-۳- ارتباط

واژه «ارتباط» از نظر لغوی واژه‌ای عربی از باب افتعال و ماده «ربط» است. در فرهنگ لغت عربی این واژه به معنای محکم کردن، ثابت کردن، بستن (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۰۲/۷-۳۰۳)، نیرومند و شکبیا ساختن (معلوف، ۱۳۸۶: ۸۰/۱) بیان شده است و در زبان فارسی به معنای بستن، بر بستن، بستن چیزی با چیز دیگر (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۶۴۳/۲)، ربط‌دادن، رابطه، بستگی، پیوستگی، پیوند (معین، همان: ۱۶۳۶/۲) آورده شده است و در زبان لاتین از لغت «commicat» گرفته شده است که به معنای ارتباط برقرار کردن، تماس گرفتن، گفتگو کردن،

1) johnstone.

2) Fairclough.

مکاتبه کردن، ارتباط داشتن، پیوند داشتن، رابطه داشتن و تماس داشتن (حق شناس و دیگران، ۱۳۸۱: ۲۷۰) استعمال می‌شود.

ارتباط در اصطلاح ترکیبی از اعمال یا رشته‌ای از فعالیت‌های هدف‌دار است که تنها یک رخداد - یعنی چیزی که اتفاق بیفتد - نیست (ساغروانیان، ۱۳۶۹: ۵۴) بلکه کلیه فعالیت‌های گفتاری، نوشتاری، کرداری، حرکتی، که برای انتقال معنا و مفهوم و یا اثر گذاری و نفوذ بر دیگران به کار گرفته می‌شود را در بر می‌گیرد (فرهنگی، ۱۳۸۶: ۳/۲) و مقصود از «ارتباط مؤثر» این است که فرستنده پیام، بتواند منظور خود را به گیرنده پیام برساند. اما این فقط یکی از معیارهای مؤثر بودن است؛ زیرا یک ارتباط، زمانی می‌تواند مؤثر باشد که محرک آغازگر به عنوان فرستنده پیام، با محرک دریافت‌کننده پیام به عنوان گیرنده در یک راستا قرار گیرند. به عبارتی ارتباطات زمانی کامل و مؤثر است که معنا و مفهومی که در ذهن فرستنده پیام است و یا قصد ارسال آن را دارد با آنچه گیرنده از آن دریافت و نشان می‌دهد، یکی باشد. براساس این تعریف زمانی یک ارتباط، مؤثر خواهد بود که طرفین رابطه نخست پیام را به خوبی ارسال و دریافت کنند، سپس هر دو طرف از این ارتباط لذت ببرند و اینگونه نباشد که ارتباط فقط جنبه انتقال اطلاعات را داشته باشد بلکه با نفوذ در نگرش‌ها قصد توسعه و گسترش روابط را هم در بر داشته باشد. (فرهنگی، ۱۳۸۷: ۱/۳۷-۴۵)

## ۲-۴- ارتباط میان فردی

ارتباط میان فردی، فرآیندی تعاملی است که در جریان آن، دو نفر پیام‌هایی را ارسال و دریافت می‌کنند. در واقع منظور از ارتباطات میان فردی همان گفت‌وگوی دو نفر با یکدیگر است. از این رو با توجه به تعریف ارائه شده می‌توان بیان نمود که لازمه‌ی این ارتباط، دادن و گرفتن اطلاعات است. (برکو و دیگران، ۱۳۸۶: ۱۵۸) به عبارتی کامل‌تر ارتباط میان فردی فرآیندی است که طی آن اطلاعات، معانی، افکار و احساسات فرد از طریق فرآیندهای کلامی و غیر کلامی توسط زبان و سایر اندام‌ها و حرکات‌های بدن به دیگران منتقل می‌شود. (هارجی، ۱۳۹۲: ۲۰)

## ۲-۵- کاربرد واژه ارتباط در گفتمان قرآن

واژه «ارتباط» در قرآن کریم به طور مستقیم بکار نرفته است اما مشتقات این واژه از ماده «ربط»، پنج بار در قرآن کریم به صورت «رَبَطٌ، لِرَبَطٍ، رِبَطًا، رِبَطًا» بکار رفته است که به اختصار به توضیح معنایی هر یک پرداخته می‌شود.

رَبَطٌ: این واژه یکبار در قرآن کریم و در آیه ۶۰ سوره انفال<sup>۱</sup> بکار رفته است؛ که به معنای

(۱) ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ...﴾ (انفال/۶۰) هر نیرویی در قدرت دارید، برای مقابله با آنها (دشمنان) آماده سازید و (همچنین) اسب‌های ورزیده (برای میدان نبرد)، تا به وسیله آن، دشمن خدا و دشمن خویش را بترسانید.»

ذخیره اسبان (قرشی، ۱۳۷۵: ۲۴۸/۴)، بستن اسبان (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۸/۱۳)، اسب‌های آماده و بسته شده به صورت منظم (قرشی، همان: ۴۷/۳) است.

لِرَبِطٍ: واژه لیربط یک‌بار در آیه ۱۱ سوره انفال<sup>۱</sup> بکار رفته است. رَبَطْنَا: این واژه دوبار در قرآن کریم بکار رفته است؛ یک‌بار در آیه ۱۴ سوره کهف<sup>۲</sup> و یک‌بار هم در آیه ۱۰ سوره قصص<sup>۳</sup> استفاده شده است. در هر سه آیه، ربط بر دل‌ها به معنی قوی و محکم کردن دل (قرشی، همان) و سلب اضطراب و نگرانی (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۴۷/۳) از آن است.

رابطوا: این واژه نیز یکبار در آیه ۲۰۰ سوره آل عمران<sup>۴</sup> بکار رفته است که به معنای ارتباط برقرار کردن، وابسته شدن و بستگی پیدا کردن (مصطفوی، همان: ۲۸/۴) می‌باشد.

بررسی‌های صورت گرفته حاکی از آن است که واژه «ربط» و مشتقات آن در قرآن کریم به معنای به هم پیوستن و محکم کردن به کار رفته است که با معنای لغوی واژه ارتباط در این پژوهش، قرابت معنایی دارد.

### ۳- انواع ارتباطات

ارتباطات انسانی<sup>۵</sup> به لحاظ کلی از منظر روانشناسان دارای تقسیم‌بندی‌های متفاوتی از جمله: ارتباط با خود، ارتباط با خدا، ارتباط با جهان هستی و ارتباط با دیگر انسان‌ها می‌باشد. با توجه به اینکه پژوهش حاضر درصدد بررسی ارتباط میان‌فردی بین انسان‌ها است. از این رو فقط به اقسام ارتباطات انسان با انسان در این بخش پرداخته می‌شود؛ که به دودسته کلی ارتباط درون فردی و برون فردی تقسیم می‌گردد.

#### ۳-۱- ارتباط درون فردی

ارتباط درون فردی یکی از انواع ارتباطات انسانی محسوب می‌شود که نقش مهمی را در فرآیندهای ارتباطی ایفا می‌کند.

ارتباط درون فردی، در حقیقت یک دادوستد ارتباطی است که در درون و وجود شخص روی می‌دهد که می‌توان آن را حرف زدن با خود نیز نامید. (بلیک و اوین، ۱۳۷۸: ۳۹) ارتباط انسان با خود بر دو پایه خودشناسی و خودسازی استوار است، یعنی انسان با خودشناسی

۱. ﴿... لِرَبِطٍ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ وَ يُبَيِّنَ بِهِ الْأَقْدَامَ﴾؛ (انفال/۱۱) و دل‌هایتان را محکم، و گام‌ها را با آن استوار دارد.  
 ۲. ﴿وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا﴾؛ (کهف/۱۴) و دل‌هایشان را محکم ساختیم در آن موقع که قیام کردند و گفتند...  
 ۳. ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِعًا إِنَّ كَادَتْ لِتُنْبِتِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾؛ (قصص/۱۰) (سرانجام) قلب مادر موسی از همه چیز (جز یاد فرزندش) تهی گشت و اگر دل او را (بوسیله ایمان و امید) محکم نکرده بودیم، نزدیک بود مطلب را افشا کند.  
 ۴. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَ صَابِرُوا وَ رَابِطُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران/۲۰۰) ای کسانی که ایمان آورده‌اید! (در برابر مشکلات و هوسها)، استقامت کنید! و در برابر دشمنان (نیز)، پایدار باشید و از مرزهای خود، مراقبت کنید و از خدا بپرهیزید، شاید رستگار شوید.  
 ۵. فرآیند و طرفه ارتباط انسان با انسان را ارتباطات انسانی می‌نامند. (بلیک و اوین، ۱۳۷۸: ۳۹)

می‌تواند ارزش‌ها و استعدادهایی را که خداوند در وجود او به ودیعه گذاشته است، بشناسد؛ سپس بر اساس آن خود را بسازد، مسیر حرکت خویش را به سوی کمال مطلوب و رسیدن به مقام انسان کامل، جهت بخشد و همه قوای خود را در جهت صحیح مورد استفاده و بهره‌برداری قرار دهد. در چنین شرایطی است که از اضطراب‌ها و آشفتگی‌های روحی که معلول عدم رابطه صحیح با خویشتن است، نجات می‌یابد. (آل بویه، ایزدی و درباری، ۱۳۸۸: ۴۸) و مبنای تمام ارتباطات انسانی به ویژه برون‌فردی قرار می‌گیرد.

### ۳-۲- ارتباط برون فردی

ارتباط برون فردی به ارتباط میان فرد و فرد، فرد و گروه، گروه با گروه و مانند آن گفته می‌شود. (بلیک و اوین، همان) برخی صاحب‌نظران براین باورند که ارتباطات از خویشتن آغاز می‌شود. مفهوم این عبارت، تأثیر ارتباط با خویشتن (درون‌فردی) بر ارتباط با دیگران (برون‌فردی) است؛ زیرا وقتی آدمی به قابلیت‌ها و کاستی‌های خویش آگاه می‌شود به رابطه‌ای معقول و منطقی با خود دست می‌یابد، انتظاراتی متناسب با امکانات خود را خواهد یافت که در برآوردن آن، موفق به برقراری ارتباط انسانی مطلوب با دیگران خواهد شد. (شرفی، ۱۳۸۹: ۵۶) ارتباط برون‌فردی در عرصه میان‌فردی خود به دو قسم کلامی و غیر کلامی تقسیم می‌شود که در ادامه به اجمال به آن‌ها پرداخته می‌شود.

### ۳-۲-۱- ارتباطات کلامی

ارتباطات کلامی مجموعه روابطی هستند که از طریق گفتن و گفتگو حاصل می‌شوند که اساس آن‌ها بر زبان گذاشته شده است. در ارتباط کلامی، با استفاده از زبان که مرکب از لغت‌ها و دستور زبان است اطلاعاتی بیان می‌شود سپس برای بیان فکر، کلمه‌ها بر اساس قوانین مرتب می‌شوند. در نتیجه بخش‌های مختلف یک گفتار دارای ترتیب مناسب، و پیام به شکلی شفاهی یا کتبی منتقل می‌گردد. (رضائیان، ۱۳۷۴: ۱۵۰-۱۵۱)

ارتباطات کلامی فرآیندی است که در آن زبان نقش دوجانبه‌ای را بر عهده دارد؛ زیرا از یک سو منشأ ارتباط است و اندیشه پیام‌دهنده را به گیرنده بیان می‌کند و از سوی دیگر، مخاطب طرف گفتگو است و به او پاسخ می‌دهد. از این رو مهارت‌های چهارگانه گفتن، شنیدن، خواندن و نوشتن برآمده از ارتباطات کلامی هستند. (معمدنژاد، ۱۳۷۱: ۷۱) در این نوع ارتباط، خود کلام مورد توجه است و لحن کلام، تندی و نازکی صدا در ارتباطات غیر کلامی، مورد توجه قرار می‌گیرد. سخن و کلام برای فرستنده‌ی پیام در گفتار و نوشتار و برای گیرنده‌ی پیام در شنیدن و خواندن منعکس می‌گردد. محققان، عموماً بر این باور هستند که انسان‌ها در ابتدا برای برقراری ارتباط به طرز حرکت اندام بدن اتکا می‌کردند و بعد رمزی را قرارداد کردند که به وسیله آن می‌توانستند ارتباط گفتاری نیز برقرار کنند. (برکو

و دیگران، همان: ۱۰۱) لازم به ذکر است؛ هدف از ارتباطات کلامی ایجاد کردن زمینه‌ای برای مبادله‌ی آزاد اندیشه‌هاست. در زندگی انسان هیچ رفتار ارتباطی به اندازه ارتباطات کلامی وسعت و تأثیر ندارد و هیچ پدیده‌ی ارتباطی تا این اندازه با زندگی انسان عجین نیست. (میلر، ۱۳۶۸: ۳۹)

در اهمیت ارتباط کلامی همین بس که خداوند در قرآن کریم پس از ذکر خلقت انسان، از نعمت بیان<sup>۱</sup> یاد می‌کند؛ زیرا انسان‌ها به وسیله سخن گفتن شناخته می‌شوند و از اندیشه‌ها، عقاید و نوع تفکراتش پرده برداشته می‌شود.

### ۳-۲-۲- ارتباطات غیر کلامی

ارتباطات غیر کلامی به کلیه‌ی پیام‌هایی که افراد علاوه بر خود کلام، آن‌ها را مبادله می‌کنند، گفته می‌شود. (برکو و دیگران، ۱۳۷۵، ۱۱۸) که از طریق کلیه‌ی محرک‌های بیرونی، غیر از نوشتار و گفتار صورت می‌گیرد. در برخی از منابع به نوع غیر کلامی «زبان بدن» نیز گفته می‌شود. (بولتون، ۱۳۸۸: ۱۲۳) از آنجایی که ارتباطات انسانی فراتر از کلام است، بسیاری از اندیشه‌ها و احساس‌های بشری از طریق ارتباطات غیر کلامی منتقل می‌شود. البته اختلاف بین ارتباطات کلامی و غیر کلامی فقط در رفتار و گفتار نیست، به عنوان نمونه صحبت کردن نیز آمیخته با عناصر غیر کلامی چون تَن صدا، سکوت‌های بین جمله‌ها و... است. (محسنیان راد، ۱۳۶۹: ۲۴۷) از این رو می‌توان زبان بدن (حرکت گفتاری) صداهای آوایی (شبه اصوات)، فضا (مجاورت) زمان، شامه، زیبایی‌شناسی، مشخصات فیزیکی و مصنوعات را از کانال‌های ارتباط غیر کلامی معرفی نمود (برکو و همکاران، همان: ۱۵۲) و مواردی چون تبسم، بازوان از هم باز، خم شدن به جلو، لمس کردن، تماس چشمی و سر تکان دادن را از جمله تسهیل‌کنندگان بُعد غیر کلامی ارتباط دانست. (گابور، ۱۳۸۹: ۱۳-۱۹)

رفتارهای غیر کلامی به طور معمول اطلاعات ارزشمندی را درباره‌ی احساسات دیگران در اختیار افراد قرار می‌دهند و نقش مهمی را در بسیاری از تعاملات اجتماعی از قبیل جذابیت فردی، نفوذ اجتماعی، کمک‌رسانی و پرخاشگری ایفا می‌کنند؛ علاوه بر این، مشکل است بتوان این علائم را از دید دیگران مخفی نگه داشت. (آذربایجانی و دیگران، ۱۳۸۲: ۳۹) از این رو نقش نشانه‌های غیر کلامی در ارتباطات میان فردی و انتقال پیام به دیگران بسیار مهم و تأثیرگذار است.

بر این اساس، ارتباط غیر کلامی یکی از مؤثرترین و مهم‌ترین راه‌ها برای درک احساسات و عواطف دیگران است. زیرا گاه افراد به طور مستقیم، تمایلی برای ابراز احساسات درونی خود ندارد. این درحالی است که توجه به رفتارهای غیر کلامی اطلاعات ارزشمندی را از احساسات درونی افراد در اختیار ما می‌گذارد که از طریق کلام قابل دسترسی نیست. در

(۱) «خَلَقَ الْإِنْسَانَ / عَلَّمَهُ الْبَيَانَ»؛ (الرحمن / ۲-۳) انسان را آفرید / قرآن را تعلیم فرمود.

قرآن کریم تعداد زیادی از آیات به طور مستقیم و غیر مستقیم بر ارتباط غیرکلامی دلالت می‌کنند. در این آیات حالت چهره<sup>۱</sup> حرکات چشم<sup>۲</sup> شیوه راه رفتن<sup>۳</sup> و... برای برقراری ارتباط غیرکلامی استفاده شده است.

به عنوان نمونه در انسان‌شناسی قرآنی، خُلق و خو و حالت‌های درونی آدمی بیش از همه در حالات چهره او نمایان می‌شود؛ زیرا یکی از روشن‌ترین و مؤثرترین تصویرهای قرآنی در پیوند با رفتارهای غیرکلامی، تصویری است که قرآن کریم از روز قیامت و احوال بهشتیان و دوزخیان ارائه می‌دهد. بر طبق این آیات؛ سرور، آرامش، و باطن بهشتیان که سرشار از رحمت الهی است، در چهره آن‌ها نمایان می‌شود. ﴿وَجُوهٌ يُّومِنُونَ نَاضِرَةٌ﴾؛ (قیامه/۲۲) در آن روز صورت‌هایی شاداب و مسرور است. ﴿تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ﴾؛ (مطففین/۲۴) در چهره‌هایشان طراوت و نشاط نعمت را می‌بینی و می‌شناسی. «همچنین در آیه‌ای دیگر از نورانی بودن چهره‌های بهشتیان سخن می‌گوید. ﴿وَجُوهٌ يُّومِنُونَ مُسْفِرَةٌ / ضَاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ﴾؛ (عبس/۳۸-۳۹) چهره‌هایی در آن روز گشاده، نورانی، خندان و مسرور است.»

«مُسْفِرَةٌ» از ماده «اسفار» به معنی آشکار شدن و درخشیدن مانند طلوع سپیده صبح در پایان شب تاریک است. (مکارم شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۶۰/۲۶) بر طبق این آیه اهل سعادت چهره‌هایی نورانی و درخشنده دارند که فرح و سرور و انتظار آینده‌ای خوش از چهره‌های آن‌ها هویداست، پس معنای «مستبشره» همین است که بهشتیان از دیدن منزلگاه خود که به زودی به آنجا منتقل می‌شوند خوشحال هستند (طباطبایی، همان: ۲۱۰/۲۰) روشن است که نورانی بودن چهره در این آیات نشان‌دهنده اعمال نیک و حالات زیبای درون افراد می‌باشد که در صورت آن‌ها تجلی یافته است.

همچنین در آیاتی دیگر به اندوه، حسرت و ترس در چهره دوزخیان اشاره می‌نماید. ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌُ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌُ﴾؛ (آل عمران/۱۰۶) در آن روز چهره‌هایی سپید و چهره‌هایی سیاه می‌گردد. ﴿وَجُوهٌ يُّومِنُونَ خَاشِعَةٌ﴾؛ (غاشیة/۲) چهره‌هایی در آن روز خاشع و ذلت‌بارند. تحلیل آیات ذکر شده بیانگر آن است که چهره‌هایی در روز قیامت هستند که از شدت اندوه و عذاب، ذلیل و شرمساراند و این شرمساری بر چهره‌های آن‌ها فراگیر می‌شود و «خشوع» در این آیات به وجوه آنان نسبت داده شده است و این بدان جهت است که چهره از هر عضو دیگری حالت خشوع درونی را ظاهر می‌کند. (طباطبایی، همان: ۲۷۳/۲۰)

موارد ذکر شده در جهت آگاهی خوانندگان از وجود راهکارهای قرآنی در خصوص ارتباط کلامی و غیر کلامی بیان گردید؛ چراکه پژوهش حاضر بر آن است تا شاخصه‌های اصلی ارتباط را قبل از اینکه پیامی مبادله شود مورد بررسی قرار دهد. به عبارتی درصدد

(۱) محمد/ ۳۰، مزمل/ ۲۲، حج/ ۷۲، عبس/ ۱.

(۲) توبه/ ۱۲۷، انبیاء/ ۲۱، مریم/ ۹۶.

(۳) فرقان/ ۶۳، اسراء/ ۳۷.

تبیین و تحلیل این فرضیه است که مقدمات شروع یک ارتباط مؤثر چیست و هر فردی برای شروع یک تعامل سازنده چه ویژگی‌هایی را در خود باید پرورش دهد و به چه شاخصه‌هایی در فرد مقابل توجه نماید تا بر اساس آن پازل الگوی ارتباط کلامی و غیرکلامی خود را به صورت مؤثر بچیند.

#### ۴- شاخص‌های اصلی ارتباط میان‌فردی در گفتمان قرآنی

برقراری ارتباط مؤثر در عصر کنونی که دامنه ارتباطات در تمام زمینه‌های اجتماعی گسترده گشته است از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. اما آنچه ضرورت تبیین این بحث را افزایش می‌دهد عدم آگاهی افراد از چگونگی و شناخت شاخص‌های اصلی ارتباط مؤثر است که علاوه بر کاهش اعتماد به نفس، افراد را در رویارویی با مشکلات و مسائل زندگی نیز ضعیف می‌گرداند. به همین دلیل گفتمان قرآنی اعتماد، همدلی، مثبت‌گرایی و حمایت‌گری را به عنوان چهار شاخصه مهم و اصلی ارتباط مؤثر در عرصه میان‌فردی معرفی می‌نماید که آگاهی‌بخشی انسان‌ها از آن‌ها زمینه خودسازی افراد را فراهم می‌نماید به گونه‌ای که با بکار بستن آن‌ها در عمل، نوعی روابط قرآنی را می‌توان در فرآیند ارتباط میان‌فردی مشاهده نمود که انسان‌ها را به جهتی پیش می‌برد که علاوه بر رضایت، آرامش و موفقیت در عرصه‌های فردی و اجتماعی، زمینه‌های کمال و رضایت الهی را نیز به ارمغان می‌آورد.

#### ۴-۱- اعتماد

«اعتماد» به معنای باور و اتکاء به کسی است که بر اساس آنچه از او انتظار می‌رود، عمل می‌کند. این باور بر مبنای این احتمال است که فرد با اقدام یا خودداری از کارهای به خصوصی از آسیب‌زدن به دیگران خودداری می‌کند. (نوتیوم بارت، ۱۳۸۷: ۱۳) اعتماد آفرینی و کسب اعتماد مخاطب از عوامل مهم در برقراری ارتباط مؤثر است. اعتماد، زمینه‌ساز پیوند میان انسان‌هاست و برای رشد و گسترش روابط جنبه ضروری دارد، به طوری که شکل‌گیری هرگونه رابطه‌ای بدون وجود اعتماد ناممکن است؛ هر چه این عامل قوی‌تر باشد، رابطه نیز وسیع‌تر خواهد بود و هر گاه اعتماد رو به کاهش بگذارد روابط بین افراد نیز به طور چشم‌گیری کاهش می‌یابد. از طرفی اعتماد عاملی است که فرد باید در جریان ارتباط آن را کسب نماید. به عبارتی، گفتار، رفتار و کنش‌های دو طرف ارتباط است که سطح اعتماد را در روابط افزایش یا کاهش می‌دهد. (ر.ک. گیتومر جفری، ۱۳۸۹: ۶-۲۲)؛ زیرا در فرآیندهای ارتباطی این اعتماد است که افراد را ترغیب به معاشرت، سخن گفتن و صمیمیت با دیگران می‌کند و اگر اعتماد اولیه در هر ارتباطی شکل نگیرد به صراحت می‌توان عنوان نمود که اصلاً ارتباط سازنده‌ای محقق نگردیده است. تحلیل گفتمان قرآنی نشان می‌دهد که امانت‌داری، وفای به عهد و صداقت از مهم‌ترین مؤلفه‌های اعتماد آفرینی در یک رابطه به شمار می‌رود که در ادامه به تبیین و تحلیل آن‌ها پرداخته می‌شود.

#### ۴-۱-۱- امانتداری

امانت از ماده «أمن» به معنای ایمنی و اطمینان است و امانت را از آن جهت به این نام می‌خوانند که شخص امانت‌گذار از خیانت آن کسی که امانت پیش اوست مطمئن و ایمن است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۲۳/۱)

امانتداری یکی از صفات‌های پسندیده‌ای است که با رعایت آن افراد می‌توانند زندگی آرام و مشارکت‌های مؤثری در جامعه داشته باشند. به همین دلیل گفتمان قرآنی آن را به عنوان یکی از صفات برجسته انسان‌ها به ویژه مؤمنان معرفی می‌نماید. ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾ (مؤمنون/۸) و آن‌ها که امانت‌ها و عهد خود را رعایت می‌کنند. خداوند در این آیه مؤمنان را به حفظ امانت و خیانت نکردن به آن و حفظ عهد و نشکستن آن توصیف می‌فرماید و حق ایمان هم همین است که مؤمن را به رعایت عهد و امانت و ادا سازد، چون در ایمان معنای سکون، استقرار و اطمینان نهفته است و وقتی انسان کسی را امین دانست و یقین کرد که هرگز خیانت ننموده است، پیمان نمی‌شکند و قهرا دلش بر آنچه یقین یافته، مستقر، ساکن و مطمئن می‌شود و دیگر تزلزلی به خود راه نمی‌دهد. (طباطبایی، همان: ۱۱/۱۵) دقت در آیه فوق شاخصه‌ای را نمایان می‌کند که از منظر نگارنده پایه و اساس هر ارتباطی به شمار می‌رود؛ ذکر این مطلب ضروری است که امانتداری تنها معطوف به اشیاء و ابزار نمی‌گردد؛ چراکه امین بودن در مقابل حرف‌هایی که رد و بدل می‌شود و چیزهایی که دیده می‌شود نیز نوعی امانتداری تلقی می‌گردد که از منظر قرآن کریم موجب جلب اعتماد افراد در ارتباطات و موفقیت در کار و زندگی می‌گردد. ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ (قصص/۲۶) یکی از آن دو (دختر) گفت: «پدرم! او را استخدام کن، زیرا بهترین کسی را که می‌توانی استخدام کنی آن کسی است که قوی و امین باشد (و او همین مرد است)». اینکه دختر شعیب، موسی (علیه‌السلام) را قوی و امین معرفی کرد، فهمیده می‌شود که آن دختر از نحوه عمل موسی (علیه‌السلام) در آب دادن گوسفندان چیزی دیده که فهمیده او مردی نیرومند است و همچنین از عفتی که آن جناب در گفتگوی با آن دو دختر از خود نشان داد و از اینکه غیرتش تحریک شد و گوسفندان آنان را آب داد و نیز از طرز به راه افتادن او تا خانه پدرش حضرت شعیب (علیه‌السلام) چیزهایی دیده که به عفت و امانت‌داری او پی برده است (طباطبایی، همان: ۲۶/۱۶) که دقت در تحلیل آن به ضرورت امانتداری در جلب اعتماد افراد و آثار آن در زندگی، شغل و ازدواج اشاره می‌نماید که آرامش و رضایت فردی و الهی را به دنبال می‌آورد.

#### ۴-۱-۲- وفای به عهد

واژه «وفا» به معنای تمام کردن و انجام دادن کاری است (قرشی، همان: ۲۳۰/۷) و «عهد» به معنای نگهداری و مراعات پی‌درپی چیزی است و پیمان را از آن جهت عهد گویند که مراعات

آن لازم است. (همان: ۲۱۷/۵) بر اساس واژه‌شناسی فوق به نظر می‌رسد «وفای به عهد» به معنای پایبندی به انجام و اتمام کاری است که شخص آن را به کسی وعده داده است.

وفای به عهد و پایبندی به تعهدات از صفات پسندیده‌ای است که در گفتمان قرآنی تأکید فراوانی بر آن شده است؛ زیرا وفای به عهد یکی از مهم‌ترین ارزش‌های اجتماعی است که علاوه بر مقبولیت عمومی، برای هر انسانی با هر عقیده‌ای ارزشمند است. اهمیت این شاخصه ارتباطی زمانی آشکار می‌شود که آثار اجتماعی آن در تعاملات در نظر گرفته شود و آسیب‌های ناشی از بدعهدی و بی‌اعتنایی به آن مورد توجه قرار گیرد.

جستجو در آیات قرآنی نشان می‌دهد که وفای به عهد از مهم‌ترین رکن در ارتباط میان فردی به‌شمار می‌رود ﴿أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾؛ (اسراء/۳۴) به عهد (خود) وفا کنید، که از عهد سؤال می‌شود» در چرایی این مؤلفه به خود قرآن کریم می‌توان رجوع نمود؛ زیرا با استناد به گفتمان قرآنی، وفای به عهد از صفات ارزشمند انسانی ﴿وَادْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا﴾؛<sup>۱</sup> (مریم/۵۴)، از نشانه‌های عقل و خرد ﴿يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَ لَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ﴾؛<sup>۲</sup> (رعد/ ۲۰)، و جزء حقوق انسانی ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُضُوكُمْ شَيْئًا وَ لَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا لِيهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾؛<sup>۳</sup> (توبه/۴)، شمرده شده است. تبیین آیات فوق این حقیقت را روشن می‌نماید که وفای به عهد از ویژگی‌های مؤمنانی است که متعهد به آنچه که به آن‌ها می‌سپارند و یا وعده‌ای که می‌دهند و آنچه می‌گویند، هستند و همین مسئله موجب می‌گردد که دیگران به آن‌ها اعتماد نمایند و تمایل به دوستی و صمیمیت با آن‌ها داشته باشند.

از سویی تحلیل آیات فوق بیانگر آن است که وفای به عهد نوعی شخصیت سالم را به نمایش می‌گذارد که سبب می‌شود که انسان‌ها علاوه بر اعتماد، نوعی آرامش روانی را نیز تجربه نمایند که همین مسئله تلاش و انگیزه افراد را در بهبود روابط اجتماعی و سوق دادن آن به سمت کارآمدی و تأثیرگذاری افزایش می‌دهد.

#### ۴-۱-۳- صدقات

صدقات از ماده «صدق» به معنای سالم بودن از خلاف و بر حق بودن است (مصطفوی، همان: ۲۱۵/۶) کلمه صدق در اصل به معنای این است که گفتار و یا خبری که داده می‌شود با خارج مطابق باشد و انسانی را هم که عملش مطابق با اعتقادش باشد و یا کاری که می‌کند با اراده و تصمیمش مطابق باشد و شوخی نباشد، صادق می‌نامند. (ر.ک. طباطبایی، همان: ۵۴۸/۹)

۱) «و در این کتاب (آسمانی) از اسماعیل (نیز) یاد کن، که او در وعده‌هایش صادق، و رسول و پیامبری (بزرگ) بود.»

۲) «آن‌ها که به عهد الهی وفا می‌کنند، و پیمان را نمی‌شکنند.»

۳) «مگر کسانی از مشرکان که با آنها عهد بستید، و چیزی از آن را در حق شما فروگذار نکردند، و احدی را بر ضد شما تقویت نمودند پیمان آنها را تا پایان مدتشان محترم بشمرید زیرا خداوند پرهیزگاران را دوست دارد.»

صداقت در رفتار و گفتار از صفت‌های است که در جوامع انسانی از اهمیت بسیاری برخوردار است؛ چراکه پیشرفت و تعالی هر انسان و جوامعی در گرو درستی رفتار و کردار اوست. اهمیت این شاخصه ارتباطی به اندازه‌ای است که امام محمد باقر (علیه‌السلام) آن را پیش شرط هر ارتباطی<sup>۱</sup> معرفی می‌نماید. بررسی‌های صورت گرفته در گفتمان قرآن نشان می‌دهد که صداقت شامل گفتار ﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾<sup>۲</sup> (زمر/۳۳)؛ وعده ﴿إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ﴾<sup>۳</sup> (مریم/۵۴)؛ عزم و اراده ﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾<sup>۴</sup> (احزاب/۲۳)؛ و عمل و الموفون بعهدهم إذا عاهدوا و الصابرين في البأساء و الضراء و حين البأس أولئك الذين صدقوا و أولئك هم المتقون<sup>۵</sup> (بقره/۱۷۷) می‌باشد.

صداقت مهم‌ترین عامل برقراری ارتباط بین افراد به‌شمار می‌رود؛ به گونه‌ای که خداوند به مؤمنان امر می‌نماید که با افراد راستگو معاشرت داشته باشند ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ (توبه/۱۱۹) ای کسانی که ایمان آورده‌اید. از (مخالفت فرمان) خدا بپرهیزید و با صادقان باشید؛ زیرا آموزه‌های قرآنی دروغ را عامل بی‌اعتمادی و شخص دروغگو را بی‌اعتبار و غیر قابل اعتماد معرفی می‌کند. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (حجرات/۶) ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اگر شخص فاسقی خبری برای شما بیاورد، درباره آن تحقیق کنید، مبادا به گروهی از روی نادانی آسیب برسانید و از کرده خود پشیمان شوید. این مسئله به اندازه‌ای اهمیت دارد که در آیه‌ای دیگر شخص دروغگو مورد لعن و نفرین خداوند قرار گرفته است. ﴿لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ...﴾ (آل عمران/۶۱) لعنت خدا را بر دروغگویان قرار دادیم.

ذکر این مطلب در تبیین آیات فوق ضروری است که شخص دروغگو همواره سعی می‌کند احساس، اندیشه و یا واکنش واقعی خود را مخفی نماید، همین مسئله موجب می‌شود که در نگاه دیگران غیر قابل اعتماد باشد تا اندازه‌ای که افراد، حاضر به برقراری ارتباط با آن‌ها نمی‌شوند؛ زیرا بی‌اعتمادی یکی از موانع مهم در ارتباط مؤثر محسوب می‌شود. (وسترا، ۱۳۸۷: ۷۵) در مقابل چنین فردی، شخص صادق وجود دارد که در گفتمان قرآنی نه تنها بر عهد خویش با خداوند استوار هستند. ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ﴾ (احزاب/۲۳) بلکه گفتار، رفتار و اعتقاد آن‌ها، همدیگر را تصدیق می‌کند؛ (قرآنی، ۱۳۸۳: ۸۹/۶) چنین فردی در مرتبه نخست به محتوای پیام خود اعتقاد قلبی دارد و زبان گفتاری

سال چهارم

شماره اول

پیاپی: ۷

پاییز و زمستان

۱۳۹۹

۱) تَعَلَّمُوا الصِّدْقَ قَبْلَ الْحَدِيثِ؛ قبل از حدیث و سخن گفتن راستگویی را بیاموزید. (کلینی، الکافی (ط- اسلامیه)، ۱۴۰۷: ۱۰۴/۲)

۲) اما کسی که سخن راست بیاورد و کسی که آن را تصدیق کند، آنان پرهیزگارانند.

۳) او در وعده‌هایش صادق بود.

۴) در میان مؤمنان مردانی هستند که بر سر عهده‌ای که با خدا بستند صادقانه ایستاده‌اند.

۵) و کسانی که به عهد خود- به هنگامی که عهد بستند- وفا می‌کنند و در برابر محرومیتها و بیماریها و در میدان جنگ، استقامت به خرج می‌دهند اینها کسانی هستند که راست می‌گویند و (گفتارشان با اعتقادشان هماهنگ است) و اینها هستند پرهیزکاران!

۶) «در میان مؤمنان مردانی هستند که بر سر عهده‌ای که با خدا بستند صادقانه ایستاده‌اند.»

و غیرگفتاری او با هم هماهنگ است و در مرتبه بعدی به گفته‌های خود عمل می‌کند به عبارتی قول و عمل او یکی است. (اسپنس، ۱۳۸۲: ۵۵)

تحلیل آیات فوق بیانگر آن است که صداقت از جمله هنجارهای اجتماعی در جهت تأمین آرامش، اعتماد و اطمینان اجتماعی است و کسی که سعی نماید درست بگوید، صداقت زبانی را رعایت نموده است و از آنجایی که صدق مطابق واقعیت است، هر چه انسان در مسیر راستی و درستی پیش رود به حقیقت و ایمان نزدیک‌تر می‌شود. از سویی بسیاری از ناهنجاری‌ها و مشکلات ارتباطی به دنبال بی‌صداقتی و دورویی شکل می‌گیرد؛ زیرا قوام هر ارتباطی بر اساس اعتماد پایه‌ریزی شده است و بنیان اعتماد هم بر پایه صداقت شکل می‌گیرد. از این رو اگر ارتباطی بر پایه بی‌صداقتی و دروغ گذاشته شده باشد، بر اساس گفتمان قرآنی دوامی نخواهد داشت.

#### ۴-۲- همدلی

«همدلی» به معنای با دیگری حس کردن یا احساس او را درک کردن است. به عبارت دیگر همدلی یعنی ایجاد احساس مشترک بین فرستنده و گیرنده پیام. (فرهنگی، ۱۳۸۶: ۱۱۷)

مهارت همدلی به معنای توانایی ورود به ذهن دیگران، دیدن دنیا از دیدگاه آن‌ها، قدرت درک دیگران و در نهایت درک احساسات آن‌ها و انعکاس دادن آن است. بر این اساس همدلی دارای دو جزء شناختی و عاطفی است. جزء شناختی آن عبارت است از توانایی شناسایی و نام‌گذاری حالات دیگران و شناخت دیدگاه‌های طرف مقابل. برای چنین منظوری ابتدا باید فرد خود را به جای طرف مقابل بگذارد و از خود بپرسد اگر جای او بود چه احساسی داشت (کریس، ۱۳۸۳: ۱۱۵-۱۱۶) و جزء عاطفی آن، توانایی نشان دادن پاسخ عاطفی مناسب و ارائه حساسیت است؛ این مسئله خود نیاز دارد که در گام نخست فرد به احساس‌ها و اندیشه‌های خویش توجه نماید و در جهت خودآگاهی گام بردارد، سپس به تفاوت‌های بین افراد توجه کرده و به آن‌ها احترام بگذارد. (وسترا، ۱۳۸۷: ۶۹) بسط این مهارت‌ها مستلزم آن است که ابتدا فرد، احساسات طرف مقابل را تجربه و درک کرده باشد. همدلی در آموزه‌های قرآنی به اندازه‌ای اهمیت دارد که خداوند تمام مسلمانان را از هر نژادی که باشند، برادر خوانده است. ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾؛ (حجرات/۱۰) مؤمنان برادر یکدیگرند.

اخوت در اسلام عبارت است از نسبتی که بین دو نفر برقرار است. (طباطبایی، همان: ۳۱۷/۱۸) در حقیقت مقام جلالت و عظمت مؤمن به اندازه‌ای است که خدای متعال آن را از نور عظمت و جلال کبریائی خود خلق فرموده و به همین سبب میان آن‌ها نسبت ایمانی مقرر کرده است، بدین واسطه برادر یکدیگر شده‌اند. پس باید مراعات و وظایف ایمانی را نسبت بهم منظور دارند و اگر هر آینه به جهت عوارضات خارجی کدورت و نفاقی بین آن‌ها

ایجاد شد، به جهت امتثال فرمان الهی (فاصلحوا بین اخویکم) و همدلی در صدد اصلاح آن برآمده و حفظ شئونات را هم بنمایند. (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۱۸۶/۱۲) از سوی پی بردن به نیاز دیگران و کمک به آن‌ها برآمده از احساس همدلی و محبت به دیگران است که در آیه ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أذَى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾<sup>۱</sup> (بقره/۲۶۲) در قالب انفاق به دیگران خود را نمایان می‌سازد که از قلبی پاک نشأت می‌گیرد که سبب می‌شود افراد بتوانند زندگی دیگران را درک نمایند و به آن‌ها احترام بگذارند حتی زمانی که در شرایط آن‌ها قرار ندارند.

در تبیین چرایی همدلی در تعاملات می‌توان به اثرات مثبت آن در جامعه و روابط مانند افزایش اعتماد به نفس، رهایی از تنهایی، به وجود آمدن احساس خوشایند و مثبت، اصلاح رفتار، تحکیم روابط، احساس آرامش و امنیت روانی و بیان احساسات (دهستانی، همان: ۱۲۴) اشاره نمود که خود گویای حقیقت این شاخصه‌ی قرآنی در فرآیندهای ارتباطی است که نشان می‌دهد همدلی علاوه بر افزایش سطح ارتباطات، روحیه اجتماعی و نوع دوستی افراد را نیز تقویت می‌نماید تا جاییکه موجب کمال و سعادت دنیوی و اخروی افراد می‌شود.

#### ۴-۳- مثبت‌گرایی

«مثبت‌گرایی» به معنای داشتن نگرش، افکار، رفتار و کرداری خوش‌بینانه در زندگی است. طبق این تعریف مثبت‌گرایی شامل مثبت‌اندیشی و مثبت‌کرداری می‌شود. (خالقی ثمرین و شیخ پور محمد، ۱۳۸۷: ۹)

مثبت‌گرایی در یک ارتباط میان‌فردی حداقل به سه جنبه احترام، خوشایندی و رضایت نیازمند است؛ زیرا ارتباط میان‌فردی زمانی به درستی شکل و پرورش می‌یابد که احترام مثبت و معینی را برای خود و دیگری قائل شد. از طرفی احساس خوشایندی و لذت در ارتباطات از مواردی هستند که تأثیر ارتباط را چندین برابر می‌نماید؛ زیرا چیزی ناخوشایندتر از ارتباط با کسانی که لذتی در ارتباط با آن‌ها نیست، وجود ندارد. (فرهنگی، ۱۳۸۶: ۱۱۹/۱) در آیات قرآن کریم سفارش به «حُسن ظن» از مهم‌ترین دستورات خداوند به مثبت‌گرایی است؛ زیرا انسان مؤمن و فهیم به این باور رسیده است که باطن هر انسانی از دیگران پنهان است و او حق ندارد با منفی‌نگری، به قضاوت افراد بپردازد. مؤید این مطلب دستوری است که قرآن کریم در نهی سوء ظن می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ (حجرات/۲) ای کسانی که ایمان آورده‌اید؛ از بسیاری از گمان‌ها بپرهیزید، چرا که بعضی از گمان‌ها گناه است».

مراد از ظنی که در این آیه مسلمین مأمور به اجتناب از آن شده‌اند، ظن سوء است و گرنه

۱) کسانی که اموال خود را در راه خدا انفاق می‌کنند، سپس به دنبال انفاقی که کرده‌اند، منت نمی‌گذارند و آزاری نمی‌رسانند، پاداش آنها نزد پروردگارشان (محفوظ) است و نه ترسی دارند، و نه غمگین می‌شوند.

ظن خیر که بسیار خوب است و به آن سفارش هم شده است. پس منظور آیه مورد بحث نهی از پذیرفتن ظن بد است و آیه می‌خواهد بفرماید: «اگر در باره کسی ظن بدی به دلت وارد شد آن را نپذیر و به آن ترتیب اثر مده.» (طباطبایی، همان: ۳۲۳/۱۸) منفی‌گرایی و به تعبیر قرآنی سوءظن نسبت به دیگران سبب می‌شود افراد در تعامل با دیگران از آرامش روانی خوبی برخوردار نباشند و با پرورش این رفتار هرگز نتوانند به کسی اعتماد نمایند و در ارتباطات اجتماعی موفق باشند؛ زیرا نمی‌توانند وجه مثبتی را در افراد ببینند تا به واسطه آن دوستی عمیق و پایداری را شکل بدهند.

جستجو در گفتمان قرآنی در همین بحث ما را به آیه‌ای رهنمون می‌نماید که نه تنها سوءظن به مردم را نهی می‌کند بلکه فراتر از آن دستور می‌دهد که اگر افرادی نسبت به مؤمنان سوءظن داشتند بر سایر افراد لازم است که به مخالفت با آن بپردازند. چنانچه در سوره نور می‌فرماید: ﴿لَوْ لَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِنَفْسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ﴾؛ (نور/۱۲) چرا هنگامی که این (تهمت) را شنیدید، مردان و زنان با ایمان نسبت به خود (و کسی که همچون خود آنها بود) گمان خیر نبردند و نگفتند این دروغی بزرگ و آشکار است؟!.

آیه فوق در توییح کسانی است که وقتی داستان افک را شنیدند آن را رد نمودند و متهمین را اجل از چنین اتهامی ندانسته و نگفتند که این سخن افترای آشکار است. در حقیقت خداوند در این آیه قصد دارد به مخاطبان خویش بفهماند که صفت ایمان طبعاً مؤمن را از فحشاء و منکرات عملی و زبانی باز می‌دارد. پس کسی که متصف به ایمان است باید به افراد دیگری که چون او متصف به ایمان هستند ظن خیر داشته باشد و درباره آنان بدون علم سخنی نگوید؛ زیرا همه اهل ایمان همچون شخص واحدی هستند که متصف به ایمان و لوازم و آثار آن است. بنابراین، معنای آیه چنین می‌شود که وقتی افک را شنیدید به جای اینکه نسبت به مؤمنین متهم، سوءظن داشته باشید، حسن ظن پیدا کنید و بدون علم درباره اهل ایمان سخن ناشایستی ننیزید (طباطبایی، همان: ۹۱/۱۵)؛ چرا که همه مؤمنین مانند نفس واحد هستند و در غم و شادی یکدیگر شریکند و اگر غمی برای یکی از آنها پیش آید برای همه آنها پیش آمده است. خلاصه آنکه وظیفه مؤمن این است که هر چه درباره برادر دینی خود می‌شنود، از حسن ظن خود نسبت به او کم نکند و همانطوری که به خود حسن ظن دارد به او هم حسن ظن داشته باشد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۰۷/۷).

تحلیل نگارنده بر آیات فوق در راستای تعیین شاخصه‌ای دیگر در برقراری ارتباط مؤثر بر آن است که در هر رابطه‌ای مثبت‌نگری لازمه اصلی هر ارتباطی می‌باشد؛ چراکه در غیر این صورت افراد را به چالش در تعاملات می‌کشاند و او را از اشتغال به امورهای مهم باز می‌دارد. چنین فردی چون با عینک بدبینی به دیگران می‌نگرد نمی‌تواند وجه مثبت افراد را مشاهده نماید و همین مسئله موجب می‌گردد تا دوستی مؤثر و پایداری با کسی نداشته

باشد؛ زیرا این نوع نگرش در گفتار و رفتار او نیز نمایان است.

#### ۴-۴- حمایت‌گری

یک رابطه میان فردی مؤثر و قابل اتکا، رابطه‌ای است که در یک فضای حمایت‌گرانه شکل گرفته باشد؛ زیرا ارتباطات میان فردی باز و همدلانه نمی‌تواند در یک فضای توأم با هراس و تهدید دوام یابد و منجر به شکست می‌شود.

سکوت نیز در یک فضای حمایت‌گر ارتباطی، ارزشی منفی نیست؛ بلکه بستری مناسب برای ایجاد فضای مناسب و حمایت‌گر ارتباطی به‌ویژه برای القای مفاهیم و پیام‌های غیر کلامی است. از دیگر عوامل مؤثر بر فضای مناسب حمایت‌گرایانه در ارتباطات، می‌توان به تساوی با مخاطبان یاد کرد و از برتری‌های خود نسبت به آن‌ها پرهیز نمود. عدم تردید در مقابل اطمینان و یقین از دیگر عوامل مؤثر در ارتباطات می‌باشد؛ چراکه افراد به هر اندازه در گفتار و نظرات خود با اطمینان‌تر باشند، بهتر فضا را برای ارتباطات حمایت‌گرانه فراهم می‌نمایند. از سویی باید به فرد مقابل فرصت نشان‌دادن خود و ارزیابی از ارتباط را نیز داد. (ر.ک. فرهنگي، همان: ۱۱۷/۱-۱۲۱)

آموزه‌های قرآنی در آیه ۱۰ سوره حجرات بر همین مسئله و عدم بی‌تفاوتی نسبت به دیگران اشاره می‌نماید. خداوند در این آیه خطاب به مؤمنان چنین می‌فرماید:

﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (حجرات/۱۰) و هر گاه دو گروه از مؤمنان با هم به نزاع و جنگ پردازند، آنها را آشتی دهید و اگر یکی از آن دو بر دیگری تجاوز کند، با گروه متجاوز پیکار کنید تا به فرمان خدا بازگردد و هر گاه بازگشت (و زمینه صلح فراهم شد)، در میان آن دو به عدالت صلح برقرار سازید و عدالت پیشه کنید که خداوند عدالت‌پیشگان را دوست می‌دارد.

آیه فوق در کوتاهترین عبارت، لطیف‌ترین بیان را مطرح نموده است و علت اینکه ارتباط بین مؤمنین را منحصر در ارتباط اخوت نموده بدین جهت است که مقدمه و زمینه‌چینی باشد برای تعلیلی که برای حکم صلح می‌آورد و می‌فرماید: «پس بین دو برادر خود اصلاح کنید» تا بدین وسیله به مخاطبان خود بفهماند که این دو طائفه‌ای که شمشیر به روی یکدیگر کشیدند به خاطر وجود اخوت در بین آن دو، واجب است که صلح در بینشان برقرار گردد و اصلاح‌گران هم به خاطر اینکه برادران آن دو طائفه هستند، واجب است صلح را در هر دو طائفه برقرار نموده و هر دو را از نعمت صلح برخوردار سازند نه اینکه به طرف یک طائفه متمایل شوند. در حقیقت این آیه قانونی را در بین مسلمانان مؤمن تشریح می‌کند و نسبتی را برقرار می‌سازد که قبلاً برقرار نبود و آن نسبت برادری است که آثار شرعی، حقوقی و قانونی نیز دارد (طباطبایی، همان: ۳۱۵/۱۸-۳۱۷) و اگر مؤمنان این کار را انجام دهند

تقوا آن‌ها را به پیوند با هم و مهربانی و امی دارد در این صورت رحمت خداوند به آن‌ها می‌رسد و مشمول رأفت خداوند می‌شوند. (طبرسی، ۱۳۷۷: ۱۵۴/۴) تحلیل آیه فوق نشان می‌دهد که هر انسانی در یک رابطه سالم و مؤثر نیاز به بستری دارد که علاوه بر آرامش‌گری، احساس امنیت را نیز تجربه نماید. به بیانی ساده‌تر نیازمند فردی است که در شرایط سخت و بحران‌های عاطفی و اجتماعی پشتیبان و حامی او باشد. به همین دلیل در گفتمان قرآنی حمایت‌گری یکی از شاخصه‌های مؤثری است که بدون در نظر گرفتن آن، ارتباطات به نحو مؤثر و مستمری شکل نخواهد گرفت از این رو نه تنها موجبات آزار روحی و جسمی افراد را در بر می‌گیرد بلکه فراتر از آن انسان را از شکل‌گیری ارتباطات سازنده که دربردانده آرامش دنیوی و سعادت اخروی است نیز باز می‌دارد.

### نتیجه‌گیری

انسان به موجب اجتماعی بودنش نیاز به برقراری ارتباط و تعامل با دیگران دارد. از این رو برای اینکه بتواند با دیگران ارتباطی مؤثر برقرار نماید نیازمند الگویی است تا با استناد به آن بتواند شیوه‌های صحیح ارتباطی را بیاموزد. اگرچه عوامل بسیار زیادی در برقراری ارتباط مؤثر نقش دارند اما در پژوهش حاضر تلاش شده است تا براساس گفتمان قرآنی این فرآیند مورد بررسی قرار گیرد تا الگویی قرآنی را به تمام کسانی که طالب ارتقاء سطح ارتباطی هستند، ارائه دهد. به گونه‌ای که با آگاهی‌بخشی، فرهنگ‌سازی و آموزش بتوان فرهنگ برقراری ارتباط مؤثر را با استناد به آموزه‌های قرآنی در بین افراد نهادینه نمود.

نگارنده در این پژوهش با استناد به گفتمان قرآنی و تفسیر و تحلیل آن‌ها از منظر روان‌شناختی و ارتباطی، نشان داد که آموزه‌های قرآنی که بر پایه‌ی شناخت و تحلیلی عمیق از ابعاد وجودی انسان شکل گرفته، شاخصه‌هایی را به عنوان اصلی کلی برای برقراری ارتباط مؤثر میان فردی مانند اعتماد (امانتداری، وفای به عهد، صداقت)، همدلی، مثبت‌گرایی و حمایت‌گری ارائه نموده است. از این رو برای حصول به این شاخصه‌های قرآنی آیات متعددی را مورد تجزیه و تحلیل قرار داد تا با شناسایی شیوه‌های صحیح ارتباطی در قرآن کریم و بررسی تأثیرگذاری آن‌ها بر روی رفتارهای اجتماعی، شاهد تغییرات هدفمند در حوزه ارتباطات میان‌فردی باشد. این آموزه‌های قرآنی که تنها نمونه‌هایی از آن در این نوشتار بیان گردید مؤید یافته‌های آن دسته از روان‌شناسان و جامعه‌شناسانی است که در حوزه علوم رفتاری، رفتارهای انسانی را مورد پژوهش قرار داده‌اند.

## فهرست منابع

- قرآن کریم، مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳): «ترجمه قرآن»، قم: دارالقرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف)، دوم.
- ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴): «لسان العرب»، بیروت: دار صادر، سوم.
- اسپنس، گری (۱۳۸۲): «چگونه استدلال کنیم و همیشه پیروز شویم؟»، ترجمه و تلخیص: محمد جواد میرفخرایی، تهران: میزان، دوم.
- امامی، کریم (۱۳۸۸): «فرهنگ معاصر کیمیا (فارسی - انگلیسی)»، تهران: چهارم.
- آذربایجانی، مسعود و دیگران (۱۳۸۲): «روانشناسی اجتماعی با نگرش به منابع اسلامی»، تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه و انتشارات سمت.
- آل بویه، طاهره، ایزدی، شبما و درباری، فاطمه (۱۳۸۸): «ارتباط انسان با خود»، قم: جامعه الزهرا.
- برکو، ری ام، آندرو دی، ولوین، ولوین دارلین آر (۱۳۸۶): «مدیریت ارتباطات»، ترجمه: سید محمد اعرابی، داوود ایزدی، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵): \_\_\_\_\_، تهران: انتشارات علمی.
- بلیک، رید و اوین، هارولدسن (۱۳۷۸): «طبقه بندی مفاهیم در ارتباطات»، ترجمه: مسعود اوحدی، تهران: سروش، اول.
- بولتون، رابرت (۱۳۸۸): «روانشناسی روابط انسانی»، ترجمه: حمید رضا سهرابی، تهران: انتشارات رشد، پنجم.
- تی وود، جولیا (۱۳۷۹): «ارتباطات میان فردی روانشناسی تعامل اجتماعی»، ترجمه: مهرداد فیروزبخت، تهران: مهتاب، اول.
- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳): «تفسیر اثنا عشری»، تهران: انتشارات میقات، اول.
- حق شناس، علی محمد، حسین ساعی و نرگس انتخابی (۱۳۸۱): «فرهنگ معاصر انگلیسی - فارسی»، تهران: نشر فرهنگ معاصر، سوم.
- خالقی ثمرین، عادل و شیخ پور محمد، محمود (۱۳۸۷): «شیوه‌های ارتباط مؤثر با فرزندان، مخاطبین و مراجعین»، تهران: تندیس علم، اول.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷): «لغت‌نامه دهخدا»، تهران: دانشگاه تهران، دوم.
- دهستانی، منصور (۱۳۸۷): «مهارت‌های زندگی»، تهران: جیحون.
- رضائیان، علی (۱۳۷۴): «مدیریت رفتار سازمانی»، تهران: انتشارات دانشکده مدیریت دانشگاه تهران، سوم.
- ساروخانی، باقر (۱۳۷۵): «جامعه‌شناسی ارتباطات»، تهران: انتشارات اطلاعات، دوم.
- ساغروانیان، جلیل (۱۳۶۹): «فرهنگ اصطلاحات زبان شناسی موضوعی - توصیفی»، مشهد: انتشارات نما، اول.
- شرفی، محمد رضا (۱۳۸۹): «مهارت‌های زندگی در سبیره رضوی»، مشهد: انتشارات قدس رضوی، هفتم.
- شعبانی، حسین (۱۳۸۲): «مقدمات برنامه‌ریزی آموزشی»، تهران: رشد.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷): «تفسیر جوامع الجامع»، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: انتشارات ناصر خسرو، سوم.
- فرهنگی، علی اکبر (۱۳۸۷): «ارتباطات انسانی»، چاپ چهاردهم، تهران: رسا.
- \_\_\_\_\_، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.

- قرائتی، محسن (۱۳۸۳): «تفسیر نور»، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، یازدهم.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱): «فاموس قرآن»، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ششم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵): \_\_\_\_\_، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- کریس، کول (۱۳۸۳): «موقفیت در ارتباط»، ترجمه: وجیهه ابراهیمی، اصفهان: طرح جامع پارسیان.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷): «الکافی»، محقق/مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گابور، دون (۱۳۸۹): «مهارت‌های گفتگو»، ترجمه: مهدی قراچه داغی، تهران: بیک بهار، هفتم.
- گیتومر جفری، اچ (۱۳۸۹): «اعتماد، چگونه اعتماد را کسب و آن را شکوفا و نگهداری کنید و در زندگی و تجارت، عنوان مشاور قابل اعتماد را بدست آورید»، ترجمه: منیژه شیخ‌جوادی، تهران: سینه، اول.
- گیل، دیوید و آدمز، بریجت (۱۳۸۴): «القبای ارتباطات»، ترجمه: رامین، کریمیان و دیگران، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، اول.
- محسنی، منوچهر (۱۳۸۳): «مقدمات جامعه‌شناسی»، تهران: دوران، بیستم.
- محسنیان راد، مهدی (۱۳۶۹): «ارتباط شناسی»، تهران: انتشارات سروش.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰): «التحقیق فی کلمات القرآن کریم»، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- معتمد نژاد، کاظم (۱۳۷۱): «وسایل ارتباط جمعی»، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.
- معلوف، لویس (۱۳۸۶): «المنجد»، ترجمه: مصطفی رحیمی نیا، تهران: صبا، سوم.
- معین، محمد (۱۳۸۸)، فرهنگ فارسی، تهران: امیر کبیر، بیست و پنجم.
- مک کی، ماتیو و دیگران (۱۳۸۶): «رابطه مؤثر»، ترجمه: مهدی قراچه داغی، تهران: انتشارات شباهنگ، دوم.
- میلر، جراللد (۱۳۶۸): «ارتباطات کلامی»، ترجمه: علی، ذکاوتی قراگزلو، تهران: انتشارات سروش.
- نوتبوم بارت، سیکس فردریک (۱۳۸۷): «فرآیند اعتماد در سازمان‌ها (مطالعات تجربی در زمینه عوامل و فرآیند اعتماد)»، ترجمه: منصور حقیقتیان و علیرضا شیروانی، اصفهان: نقش خورشید، اول.
- وسترا، مایتو (۱۳۸۷): «ارتباط فعال»، ترجمه: احمد عابدینی، تهران: خجسته، اول.
- هارچی، اون (۱۳۹۲): «مهارت‌های اجتماعی در ارتباطات میان فردی»، ترجمه: خشایار بیگی، تهران: رشد، ششم.

- Fairclough, Norman, Discourse and social change, Polity: London, 1992.  
 - johnstone, Barbara, Discourse Analysis, Blackwell publishing, 2008.

## Bibliography

- Quran Karim, Makarem Shirazi, Nasser (1994): "Translation of the Qur'an", Qom: Dar al-Qur'an al-Karim (Office of History and Education Studies), II.
- Ibn Manz, Muhammad b. Mukarram (1414): Lisan al-Arab, Beirut: Dar Sa'adr, III.
- Spence, Gray (2003): "How to argue and always win? », Translation and Bitterness: Mohammad Javad Mirfakhraei, Tehran: Mizan, II.
- Emami, Karim (2009): "Contemporary Culture of Alchemy (Persian-English)", Tehran, 4th.
- Azerbaijani, Masoud, and others (2003): "Social Psychology with a View to Islamic Sources", Tehran: Institute for Seminary and University and Samt Publications.
- Buyid dynasty, tahara, Yazidi, Shima and court, Fatima (2009): "Human relationship with oneself", Qom: Al-Zahra society.
- Bercow, REM, Andro Dee, Volvin, Volvin Darlene R. (2007): "Communications Management", Translation: Seyed Mohammad Arabi, Davood Izadi, Tehran: Office of

- Cultural Research-.
- (1996): Tehran: Scientific Publications.
  - Blake, Reid and Evin, Haroldsen (1999): "Classification of Concepts in Communication», Translation: Masoud Owhadi, Tehran: SoroushFirst
  - Bolton, Robert (2009): "Psychology of Human Relations", Translated by Hamid Reza Sohrabi, Tehran: Roshd Publications, 5th.
  - Wood, Julia (2000): "Inter-individual communication in the psychology of social interaction", translation: Mehrdad Firouzbakht, Tehran: Mahtab, 1.
  - Hosseini Shah Abdolazimi, Hussein b. Ahmad (1984): "Tafsir Esna Ashari", Tehran: Miqat Publications, 1.
  - Haghshenas, Ali Mohammad, Hossein Saei, and Narges Entekhašt (2002): "Contemporary English-Persian Culture", Tehran: Publication of Contemporary Culture, 3rd.
  - Khaleghi Samerin, Adel, and Sheikhpour Mohammad, Mahmoud (2008): "Effective Communication Methods with Children, Audiences and Clients", Tehran: Statue of Science, 1.
  - Dekhkoda, Ali Akbar (1998): "Dekhkoda Dictionary", Tehran: University of Tehran, II.
  - Rural District, Mansour (2008): Life Skills-, Tehran: Jeyhun.
  - Rezaian, Ali (1995): "Organizational Behavior Management", Tehran: Publications of Danshah School of Management, Tehran, 3rd.
  - Sarokhani, Baqer (1996): Sociology of Communication, Tehran: Ettelimat Publications, II.
  - Sagharavani, Jalil (1990): "Farahang Thematic-Descriptive Linguistic Terms", Mashhad: Nama Publications, 1st.
  - Sharafi, Mohammad Reza (2010): "Life Skills in Sira Razavi-", Mashhad: Qods Razavi Publications, 7th.
  - Shabani, Hossein (2003): "Educational Planning -Preparations", Tehran: Roshd.
  - Tabatabai, Muhammad Husayn (1417): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Qom: Islamic Publication Office of the Society of Seminary Teachers of Qom.
  - Tabarsi, Fazl b. Hasan (1998): "Interpretation of Jamaat al-Jama'a", Tehran: University of Tehran Press and Qom Seminary Management, 1.
  - (1993): "Maj. Al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Tehran: Nasir Khusraw Publications, III.
  - Farhangi, Ali Akbar (2008): "Human Communication", 14th edition, Tehran: Rasa. , Tehran: Rasa Cultural Services Institute.
  - Gharaati, Mohsen (2004): "Tafser-e Noor", Tehran: Cultural Center for Lessons from the Qur'an-, 11th.
  - Qureshi, Sayyid 'Ali Akbar (1992): "Qamus of the Qur'an", Tehran: Dar al-Katab al-Islamiyya, 6th.
  - (1996): Tehran: Mortazavi Bookstore.
  - Chris, Cole (2004): "Success in Communication", Translation: Vajiheh Ebrahimi, Isfahan: Parsian Master Plan.

- Al-Kulayni, Muhammad b. Ya'qub (1407): "Al-Kafi", Researcher/Proofreader: Ali Akbar Ghaffari and Mohammad Akhvandi, Tehran: Dar al-Kutb al-Islamiyya.
- Gabor, Devon (2010): "Conversation Skills-", Translation: Mehdi Gharaucheh Daaghi, Tehran: Peyk Bahar, 7th.
- Gitumer Jeffrey, H. (2010): "Trust, how to gain and maintain trust and gain the title of reliable consultant in life and business," translation: Manijeh Sheikh javadi-, Tehran: Sith, I.
- Gil, David and Adams, Bridget (2005): "The Alphabet of Communications", translated by Ramin, Karimian, and others, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publications, 1.
- Mohseni, Manouchehr (2004): "Sociological Preliminaries", Tehran: Doran, 20th.
- Mohsenian Rad, Mehdi (1990): "Communicationology", Tehran: Soroush Publications.
- Mostafavi, Hassan (1981): "Al-Taqiq fi Ka'um al-Qur'an Karim", Tehran: Book Translation and Publishing Firm.
- Motamednejad, Kazem (1992): "Mass Communication Devices", Tehran: Allameh Tabataba'i University Press.
- Maalouf, Lewis (2007): "Al-Manjid", Translated by Mostafa Rahiminia, Tehran: Saba, III
- Moein, Mohammad (2009), Persian Culture, Tehran: Amir Kabir, 25th.
- McKay, Mathieu and others (2007): "Effective Relationship", translated by Mehdi Gharachedaghi, Tehran: Shabahang Publications, II.
- Miller, Gerald (1989): "Verbal Communication", Translation: Ali, Zakavati Gharagzlu, Tehran: Soroush Publications.
- Retebum Barrett, Sykes Frederick (2008): "Trust process in organizations (empirical studies in the field of factors and trust process)", translation: Masur Haghghatian and Alireza Shirvani, Isfahan: The Role of the Sun, 1.
- Veštra, Mayto (2008): "Active Communication", translation: Ahmad Abedini, Tehran: Blessed, 1.
- Harji, On (2013): "Social Skills in Interpersonal Communication," Translation: -Khashayar Beigi, Tehran: Roshd, 6th.
- Fairclough, Norman, Discourse and social change, Polity: London, 1992.
- Johnstone, Barbara, Discourse Analysis, Blackwell publishing, 2008.



سال چهارم  
شماره اول  
پیاپی: ۷  
پاییز و زمستان  
۱۳۹۹

## Evaluation of the purpose of Surah Al-Isra 'based on the adjacent Surah and the pair and Surah Al-Masbahat

Mahdie aliabadi ravari<sup>1</sup>

Farzad dehghani<sup>2</sup>

Javad salmanzadeh<sup>3</sup>

### Abstract

Surahology is one of the most necessary and appropriate fields of modern studies of Quranic sciences Which explains the verses of the Qur'an in accordance with the order of the Holy Qur'an This brings us closer to discovering the main purpose of the surah In this regard, the present study is descriptive-analytical and data collection by documentary method and using Library resources and data analysis are qualitatively compiled The findings of the research indicate that Surah Al-Isra 'is in four thematic axes Invitation to monotheism and denial of various divinities, falsehoods and expression of falsehoods of the polytheists against God and the Prophet (peace and blessings of Allaah be upon her) And the lack of power and ownership of the gods is with the adjacent surah and its partner It also has seven thematic axes Attention and importance to the character of the Prophet (peace and blessings of Allaah be upon him) Paying attention to the Jewish story, proving the resurrection, the preference and superiority of the Hereafter over the world, ordering charity and avoiding arrogance and stinginess The expression of the false beliefs of the polytheists and the call to monotheism and the denial of divinity is with surahs.

**Keywords:** Surahology, Surah Esra ', Thematic Axes, Adjacent Surah, Surah even

سال چهارم

شماره اول

پیاپی: ۷

پاییز و زمستان

۱۳۹۹

- 1) Master of Science, Quran and Hadith, Hakim Sabzevari University (The Corresponding Author) m.aliabadi@sun.hsu.ac.ir
- 2) Assistant Professor of Quranic and Hadith Sciences at Hakim Sabzevari University. f.dehghani@hsu.ac.ir
- 3) Assistant Professor of Quranic and Hadith Sciences at Hakim Sabzevari University j.salmanzadeh@hsu.ac.ir

## ارزیابی غرض سوره اسراء براساس سوره مجاور، زوج و سور مسبحات

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۴)

مهدیه علی آبادی راوری<sup>۱</sup>  
فرزاد دهقانی<sup>۲</sup>  
جواد سلمانزاده<sup>۳</sup>

سال چهارم  
شماره اول  
پیاپی: ۷  
پاییز و زمستان  
۱۳۹۹

### چکیده

سوره‌شناسی یکی از شیوه‌های دستیابی به محتوا و مفاهیم والای یک سوره است که در نهایت هویت خاصّ یک سوره را شناسایی و مطالب پایه‌ایی و محورهای موضوعی موجود در سوره را براساس محوریت سوره‌های مجاور و زوج بازخوانی می‌کند. پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی و با ابزار گردآوری کتابخانه‌ای و استنادی به دنبال پاسخ به سؤالات زیر است که محورهای موضوعی سوره اسراء براساس سوره مجاور، زوج و سور مسبحات کدام است؟ غرض اصلی سوره در محور چیست؟ یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که سوره اسراء در سه محور موضوعی دعوت به توحید و نفی الوهیت متعدد، تبیین شبهات باطل مشرکان علیه خداوند و پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و عدم قدرت و مالکیت معبودان با سوره مجاور و زوج خود مشترک است علاوه بر آن پنج محور موضوعی سوره اسراء عبارت‌اند از: توجه و اهمیت به شخصیت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله)، توجه به داستان یهود، معاد، بیان عقاید باطل مشرکان و دعوت به توحید و نفی الوهیت با سور مسبحات در ارتباط است. لازم به ذکر است غرض اصلی سوره اسراء، دعوت به توحید و مبارزه با عقاید باطل مشرکان علیه خداوند و پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) می‌باشد.

**واژگان کلیدی:** سوره‌شناسی، سوره اسراء، سوره زوج، سوره مجاور، غرض سوره.

(۱) دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران (نویسنده مسئول)

m.aliabadi@sun.hsu.ac.ir

(۲) استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران f.dehghani@hsu.ac.ir

(۳) استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران j.salmanzadeh@hsu.ac.ir

یکی از شاخه‌های جدید تفسیر ساختاری، سوره‌شناسی و سوره‌کاوی است که به واسطه دکتر محمد علی لسانی فشارکی<sup>۱</sup> و شاگردان ایشان از جمله دکتر ابوالفضل خوش منش<sup>۲</sup> و دکتر حسین مرادی زنجانی<sup>۳</sup> چند سالی است در کشور معرفی شده است. در روش سوره‌شناسی مفاهیم و محتوای والای هر سوره به درستی به دست می‌آید و نیاز به فهم و عمل به یکایک سوره‌ها را در زندگی امروزی نمایان می‌سازد و کتاب زندگی بودن قرآن از تئوری وارد مرحله عملیاتی می‌شود. بنابراین با استفاده از این روش می‌توان محورهای موضوعی یک سوره را با کمک سوره مجاور یا زوج آن سوره استخراج نموده و به غرض اصلی سوره نزدیک‌تر شد؛ این روش توسط دکتر محمدعلی لسانی فشارکی در کتابی به نام سوره‌شناسی (روش تحقیق ساختاری در قرآن کریم) معرفی شده است. بنای این روش ساختاری بر توفیقی بودن ترتیب سوره‌ها است و یکی از بایسته‌ترین و مناسب‌ترین حوزه‌های مطالعات نوین علوم قرآن است که به شرح و توضیح آیات قرآن مطابق با ترتیب مصحف شریف می‌پردازد.

در علم سوره‌شناسی محتوای هر سوره با توجه به چیستی، چرایی و چگونگی آنها بحث می‌شود تا هویت مستقل سوره شناسایی شود و با استفاده از علم مذکور، شناخت اجمالی ما از کتاب قرآن به شناخت تفصیلی فراز می‌یابد. (لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ۱۳۹۴: ۱۷۴) باید گفت توجه به غرض اصلی سوره‌های قرآن به قرن نهم بازمی‌گردد برهان الدین بقاعی در تفسیر «نظم الدرر فی تناسب الایات و السور» تبیین نموده است در سده‌های اخیر نیز دانشمندانی مانند عبدالحمید فراهی، اشرف علی ثنوی، محمد عبده، احسان امین اصلاحی، احمد مصطفی مراغی، سیدقطب، علامه محمدحسین طباطبایی، محمدعزت دروزه، سعید حوی و محمود بستانی تلاش کرده‌اند تا در آثار خود غرض سوره‌های قرآن را کشف و بیان کنند و از مهم‌ترین پژوهش‌هایی که در این زمینه کشف استدلالی غرض سوره‌های قرآن در ایران و سایر کشورهای اسلامی تالیف یافته‌اند عبارت‌اند از: کتاب ساختار هندسی سوره‌های قرآن اثر دکتر محمد خامه‌گر، رساله دکتری با عنوان نگرش سیستمی به ساختار سوره‌های قرآنی اثر ایرج گلجانی، کتاب روش تدبر در سوره‌های قرآن کریم اثر علی صبوحی طسوجی، کتاب درسنامه تدبر ترتیبی قرآن (مبادی و روش)، اثر محمدحسین الهی زاده، کتاب طرق التوصل الی محاور السوره اثر عدنان عبدالقادر از کویت و کتاب وحده النسق فی السور القرآنیة، فواید و طرق دراستها اثر رشید الحمداوی از

۱) لسانی فشارکی، محمدعلی، طرح جامع آموزش زبان قرآن کریم، به کوشش مهدی غفاری، تهران: مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۷۵ش.

۲) خوش منش، ابوالفضل؛ حمل قرآن (پژوهشی در روش شناسی تعلیم و تحفیظ قرآن مجید)، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰ش.

۳) لسانی فشارکی، محمد علی و حسین مرادی زنجانی، روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۳ش؛ لسانی فشارکی، محمد علی و حسین مرادی زنجانی، سوره‌شناسی (روش تحقیق ساختاری در قرآن کریم)، تهران: نصاب، ۱۳۹۵ش.

مراکش می‌باشند. (خامه گر، ۱۳۹۶: ۲۶-۲۳) در پژوهش حاضر با تکیه بر علم سوره‌شناسی به دنبال کشف محورهای موضوعی و غرض اصلی سوره اسراء با توجه به سوره مجاور و زوج می‌باشد از آن جایی که سوره اسراء جز دسته‌ی سور مسبحات است به محورهای موضوعی این سوره با سور مسبحات نیز پرداخته می‌شود نگارندگان حاضر تلاش کرده‌اند با روش مذکور غرض اصلی سوره اسراء را شناسایی کنند هر چند که پژوهش‌های مختلفی در مورد سوره اسراء و سور مسبحات صورت گرفته است به طور خلاصه به چند مورد آن پرداخته می‌شود از جمله: برای اثبات آیات سوره اسراء دو مرحله باید طی شود نخست به توجه و گردآوری موضوعات مهم سوره و سپس ارتباط آن‌ها با یکدیگر و دیگری با بررسی ارتباط آیات با هم یک شبکه‌ی ارتباطی ایجاد می‌شود. (فلاح پوربرنجستگانی، ۱۳۹۰) با دقت به گزاره‌های اخلاقی سوره اسراء اولاً این گزاره‌ها در دو حوزه‌ی فردی و جمعی همگام شده‌اند ثانیاً به تبیین نظام اخلاقی پرداخته‌اند، حوزه‌های اخلاقی علاوه برآنکه بیانگر انسجام و وحدت موضوعی و ساختاری سوره اسراء می‌باشند نشان‌دهنده‌ی جامعیت سوره‌های قرآن می‌باشد تا زمینه‌های هدایت انسان را فراهم نمایند. (ستوده نیا؛ جانی پور، ۱۳۹۲: ۵۵-۸۲) یکی از راه‌های شناخت معنا را معناشناسی دانسته است و تاثیر دلالت‌ها با دقت به بافت و سیاق آیات، معنای آیات قرآن به درستی شناسایی می‌شوند. (کاظمی، ۱۳۹۳) اینچنین بیان کرده است مایکل سلز به سه مسئله معتقد است: واقعه‌ی معراج در قرآن نیست درحالی که مسلمانان و خاورشناسان از جمله: آنه ماری شمل براساس آیه ابتدایی سوره اسراء و آیات (۷-۱۸) سوره نجم معتقد به واقعه معراج می‌باشند، پیامبر (ص) غیر از قرآن معجزه‌ی دیگری ندارد درحالی که مسلمانان و آنه ماری شمیل معتقدند معراج یکی از معجزات پیامبر (ص) بوده است و معراج پیامبر (ص) در خواب صورت گرفته است درحالی که با توجه به عبارت «سَرَى بَعْبُدِهِ» واقعه‌ی معراج در بیداری پیامبر (ص) رخ داده است. علاوه بر مایکل سلز معتقد است شرح صدر در زمان معراج به وقوع پیوسته است در حالی که آنه ماری شمیل معتقد است شرح صدر قبل از معراج رخ داده است و اکثر مفسران و برخی مورخین و مستشرقین نظرشان مانند آنه ماری شمیل می‌باشد در پایان مایکل سلز از رویت خداوند چیزی نگفته است و فقط از دیدن نشانه‌های خداوند توسط پیامبرش بحث کرده است در حالی که آنه ماری شمیل به متون اهل سنت مراجعه کرده است و به نوشته‌های اطمینان کرده است و تنها به آیات قرآن اکتفا نموده است همچنین علامه طباطبایی معتقد است خداوند قابل رویت نیست زیرا خداوند جسم و محدود نیست که بتوان خدا را دید. (ایزدی؛ محمدی نبی‌کندی، ۱۳۹۴: ۵۸-۴۳) اینگونه بیان کرده است در سوره اسراء به پنجاه جمله‌ی انشایی اهمیت داده شده است که هفده مورد آن جمله‌ی امری، دوازده مورد جمله‌ی نهی، نه مورد جمله‌ی استفهام، پنج مورد جمله‌ی تمنی و چهار مورد جمله‌ی ندا وجود دارد و همه‌ی آن‌ها دارای اغراض ثانویه می‌باشند از طرف دیگر

غرض آن‌ها نیز متنوع است (خان‌محمدی؛ ذوالفقاری، ۱۳۹۸: ۲۰-۱) هدف از این پژوهش آشنایی با نمونه‌هایی از آرایه‌های ادبی و نقش آن‌ها در کشف غرض سوره اسراء است حاصل آن بدین شرح است که خداوند با به کارگیری آرایه‌های مجاز، تشبیه، استعاره، کنایه، تضاد و لف و نشر به زیبایی و اعجاز کلام خویش افزوده است از طرف دیگر مخاطب آن نیز می‌تواند غرض الهی را از کاربست آرایه‌های مذکور کشف نماید (خرقانی؛ سپزجو، ۱۳۹۸: ۲۷-۵۰) نتیجه‌ی آیه شریفه ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ (اسراء/ ۴) اشاره به دو فساد بنی‌اسرائیل دارد و برای آن‌ها دو عذاب تعیین شده است همچنین دو عبارت «بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ» و «عِبَادًا لَنَا» دال بر بعث و عبودیت تشریحی و اختیاری مجریان عقوبت الهی بر بنی‌اسرائیل می‌باشد و با توجه به عبارت «وَلْيُبَيِّرُوا مَا عَلَوْا تَبِيرًا» دلیل نابودی بنی‌اسرائیل تکبر آن‌ها بوده است. (رضایی کهنمویی، ۱۳۹۸: ۲۲۰-۲۰۳) در این پژوهش اثبات شده است با توجه به شهادت قرآن و احادیث قتل پیامبران، توسط بنی‌اسرائیل صورت گرفته است طوری که دو فساد بنی‌اسرائیل پیشگویی از اخبار آینده است که بر فساد فرعون برتری دارد و زمان فساد آن‌ها نزدیک به ظهور حضرت ولی عصر (عجل‌الله‌تعالی) رقم خورده است و این قوم مفسد از اهالی نزدیک فارس هستند. (خوشدونی؛ مجید منتظرزاده، ۱۳۹۹: ۶۹-۴۵) با روش سبک‌شناسی لایه‌ای به تحلیل سطوح آوایی، بلاغی، نحوی، واژگانی و ایدئولوژیک سوره اسراء همچنین استخراج زمینه‌های سبکی به هر کدام از سطوح و ارتباط آن‌ها با روش سبک‌شناسی پرداخته می‌شود زمینه‌هایی که موسیقی درونی و بیرونی آیات سوره اسراء را فراهم می‌کند از بسامد والایی برخوردار است موسیقی حاصل از حروف و کلمات براساس مفهوم آیات به تصویر درآمده است (نارویی، ۱۴۰۰) تاکنون پژوهشی در خصوص محورهای موضوعی سوره با توجه پیوند محورهای موضوعی سوره اسراء با سور مسبحات و سوره مجاور و زوج در جهت کشف غرض اصلی سوره تألیف نشده است. پژوهش حاضر به دنبال پاسخ به سوالات ذیل می‌باشد: محورهای موضوعی و غرض اصلی سوره اسراء با تکیه به سوره مجاور (نحل) و سوره زوج (کهف) چیست؟ محورهای موضوعی و غرض اصلی سوره اسراء با تکیه بر سور مسبحات چیست؟ در ادامه مطلب بدان پرداخته می‌شود.

## ۲- سوره‌شناسی

در سوره‌شناسی، قرآن شناسی تفصیلی از متن سوره ارائه می‌شود قرآن کریم تشکیل شده از ۱۴ سوره با محورهای موضوعی گوناگون اما جامع و واحد از سوی خداوند می‌باشد، فهم چنین آیات با سوره‌هایی از این کتاب و حیانی این سور نیازمند تدبر و بررسی است تا جایگاه و اهداف هر یک از سور شناخته شوند. علم سوره‌شناسی امروزه به عنوان یکی از رشته‌های نوین در زمینه علوم قرآن شناخته شده است و شبیه‌ترین انواع سنتی علوم قرآنی به

این علم نوین دو علم «فضائل القرآن» با زیر شاخه «فضائل السوره» و «خواص القرآن» با زیر شاخه «خواص الایات و السور» محسوب شده‌اند و در منابع تاریخی از علم سوره‌شناسی با عنوان خصائص السور معرفی شده است این علم برخلاف علم تفسیر به شرح و توضیح هر آیه به ترتیب سور و بازشناسی یکایک سوره‌های قرآن کریم پرداخته است همانطور که آموزه‌های پیامبر (ص) و معصومین (ع) در جهت ترویج قرآن به طور صریح واقعیت دارد. در علم سوره‌شناسی هدف آن است که به حصار کشیده شده دور مجموعه آیات هر سوره شناخت پیدا کرد تا چستی سوره را کشف نماییم و به دنبال آن هستیم که بدانیم این سوره چه هویتی دارد در حالی که بقیه سوره‌ها ندارند زمانی که به هویت یکایک سوره‌های قرآن کریم اهداف و محورهای موضوعی اصلی از حکمت الهی پی بردیم و فهم آیات برای ما آسانتر خواهد شد. علم سوره‌شناسی از جنبه‌های گوناگون تخصصی، علمی و کاربردی برخوردار است پیشینه این علم به زمان پیامبر (ص) برمی‌گردد غرض پیامبر (ص) اینگونه بود که مردم با قرآن به صورت جزئی مانوس شوند و پیروان زیادی را جلب نمایند علاوه بر اینکه در این علم به حکمت الهی از نزول سوره کشف خواهد شد همچنین در این علم است که فرقان بودن سوره‌های قرآن کریم اثبات می‌شوند چنانچه سوره‌ها مانند زنجیره به هم متصل و در پرتوی سوره‌های زوج و مجاور است که میتوان سوره مورد نظر را بهتر و دقیق‌تر شناخت. سوره‌شناسی و قرآن‌شناسی تفصیلی در مقابل قرآن‌شناسی اجمالی به دنبال اطلاعات زیادی است مانند: سوره اسراء با چه نامهایی معروف است؟ چرا این سوره به اسراء معروف است؟ محورهای موضوعی سوره اسراء کدامند؟ ارتباط محورهای موضوعی با اهداف سوره چیست؟ تناسب نام سوره با محورهای موضوعی چیست؟ سوره اسراء با کدام یک از سوره‌های قرآن کریم ارتباط دارد؟ سوره زوج و مجاور سوره اسراء کدامند؟ قرائت سوره اسراء چه آثار و برکاتی دارد؟ سوره اسراء چه نقشی در زندگی بشر دارد؟ ماهیت و حقیقت سوره اسراء چیست؟ سوره مسبحات چه ارتباط و پیوندی با یکدیگر دارند؟ تفاوت علم سوره‌شناسی با علم تفسیر در چیست؟ (همان: ۱۸۷-۱۷۴)

### ۳- سیمای سوره اسراء

سوره اسراء هفدهمین سوره از مصحف شریف دارای ۱۱۱ آیه، ۱۵۳۳ کلمه و ۶۴۶۰ حرف در جزء ۱۵ و به ترتیب نزول چهل و نهمین سوره از سور مکی می‌باشد. (سیوطی، ۱۴۲۱: ۵۹/۱) در مدنی بودن این سوره نیز اختلاف نظر است؛ بعضی سوره اسراء جزء دو آیه (۷۶-۵۴) مکی دانسته‌اند و بعضی دیگر غیر از دو آیه مذکور دو آیه دیگر (۸۰-۶۰) را مدنی دانستند مقاتل نیز پنج آیه (۱۰۷-۸۰-۷۶-۷۳-۶۰) را مدنی شمرده است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳/۸) از ابن عباس روایت شده سوره اسراء مکی است جز هشت آیه (۸۰-۷۳) آن مدنی است (ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۷/۳، بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۴۷/۳، سلطان علی شاه، ۱۴۰۸:

۴۳۱/۲، جرجانی، ۱۴۳۰: ۱۹۷/۲) قتاده نیز هشت آیه مذکور را مدنی دانسته است. (میبدی، ۱۳۷۱: ۴۷۸/۵) برخی دیگر چنین گفته‌اند سوره اسراء مکی است به جز آیات (۸۰الی ۷۳-۵۷-۳۳-۳۲-۲۶) مدنی دانسته‌اند. (ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۱۵۴/۵، زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۴۶/۲) از طرف دیگر در تعداد آیات سوره نیز اختلاف نظر است؛ به نظر کوفیان ۱۱۱ آیه و به نظر بصری و مدنی ۱۱۰ دارد زیرا کوفیان «لِلأَذْقَانِ سُجَّدًا» پایان آیه جزء آیه ۱۰۷ دانسته‌اند. (طبرسی، ۱۳۷۵: ۴۳۵/۳، طوسی، بی تا: ۴۴۳/۶) اما نظر صحیح آن است که سوره اسراء دارای ۱۱۱ آیه و در مکه نازل شده است چون هیچ دلیلی وجود ندارد که این آیات در مدینه نازل شده باشد. زمان نزول این سوره سال یازدهم بعثت به عبارت دیگر یک سال و دو ماه قبل از هجرت در مکه بر پیامبر (ص) نازل شد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲۳/۱۲) این سوره علاوه بر نام اسراء به نامهای سبحان و بنیاسرائیل نیز معروف است. (طنطاوی، ۱۹۹۷: ۲۷۳/۸) در سوره اسراء موضوعات متعددی مطرح شده است عبارت‌اند از: نبوت پیامبر (ص)، معاد، کیفر و پاداش اعمال انسان، داستان بنی اسرائیل در ابتدا و انتهای سوره، آزادی اراده و اختیار انسان، حساب و کتاب انسان در دنیا مقدمه ای برای ورود به آخرت، رعایت حقوق والدین و خویشاوندان و تهی دستان، حرام شمردن اموری مانند اسراف و تبذیر و بخل، فرزندکشی و زنا (در جاهلیت رواج داشته است)، نهی از خوردن مال یتیم، کم فروشی، تکبر و خونریزی، مادی دانستن ملائکه خداوند توسط مشرکان، دعوت به توحید و خداشناسی، مبارزه با شرک، برتری انسان بر سایر مخلوقات، شفا و رحمت بودن قرآن، اعجاز قرآن، اجتناب از وسوسه‌های شیطانی، بیان تعلیمات اخلاقی، معجزه بودن قرآن و در پایان از سرگذشت پیامبران صحبت شده است. (مکارم، ۱۳۷۱: ۵-۶/۱۲)

#### ۴- مقایسه سور زوج و مجاور سوره اسراء

در محور سوره‌شناسی یکی از رویکردهای پیوند سور با یکدیگر توجه به سوره زوج و مجاور است. براساس چینش توقیفی بودن سوره‌های قرآن مراد از سور مجاور اسراء، سوره ما قبل سوره اسراء یعنی سوره نحل است و مراد از سور مجاور اسراء، سوره ما بعد سوره اسراء یعنی سوره کهف می‌باشد (نک. لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ۱۳۹۴: ۱۲۳-۱۲۲) با پیوند سوره‌ها به یکدیگر می‌توان پیام اصلی سوره مدنظر را بهتر فهمید. در ادامه مطلب بدان پرداخته می‌شود.

#### ۵- محورهای موضوعی سوره زوج (سوره نحل)

سیاق	موضوع	آیات
سیاق اول	توحید	(۱-۲۱)
سیاق دوم	پاسخ مشرکان به شبهات باطل خود	(۲۲-۴۰)

آیات	موضوع	سیاق
(۶۴-۴۱)	تبیین نادرست بودن عقاید مشرکان	سیاق سوم
(۷۷-۶۵)	دعوت به توحید	سیاق چهارم
(۸۹-۷۸)	سرانجام مشرکان	سیاق پنجم
(۱۰۵-۹۰)	دعوت مشرکان به طاعت از دستورات خداوند	سیاق ششم
(۱۱۱-۱۰۶)	واکنش مشرکان از عدم فرمانبرداری خداوند	سیاق هفتم
(۱۲۸-۱۱۲)	اجتناب از حرام دانستن نعمات الهی	سیاق هشتم

با توجه به سوره نحل چنین برداشت می‌شود فقط خداوند شایسته‌ی پرستش است، آفرینش و تدبیر جهان و انسان خداوند است و از طرف دیگر نعمت‌های بسیاری را به انسان عطا کرده است تا یگانگی خداوند اثبات شود اما گروهی از انسان‌ها عقاید باطلی داشتند به عنوان نمونه معتقد بودند قرآن از خرافات گذشتگان است، خواست خداوند باعث شرک ورزیدن ما شده است همچنین معاد را منکر شدند به عبارت زنده شدن پس از مرگ را قبول نداشتند در مقابل دسته‌ی دیگری از انسان‌ها بودند که عقاید متفاوتی داشتند به عنوان نمونه خضوع در برابر خداوند، مالک تمام هستی دانستن خداوند، فرزند داشتن خداوند را نشانه‌ی جهل انسان میدانستند، از طاعت شیطان سرپیچی نموده اند؛ خداوند به دسته‌ی اول یعنی مشرکان در روز قیامت هیچ مهلتی نمی‌دهد و به خسران و غضب الهی دچار می‌شوند. پس باید تنها از خداوند اطاعت شود حتی به حلال و حرام الهی توجه کرد. (نک. طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۹۵/۱۲-۵۳۹) من هدی القرآن نیز در آیات ابتدایی سوره به موضوع توحید توجه داشته است. (مدرسی، ۱۴۱۹: ۱۷/۶) علاوه بر آن، ابن عاشور در آیات ابتدایی سوره به مسئله‌ی توحید اشاره کرده است. (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ۷۵/۱۳)

### ۶- محورهای موضوعی سوره اسراء

آیات	موضوع	سیاق
۱	معراج	سیاق اول
۸-۲	نزول تورات	سیاق دوم
۲۲-۹	نزول قرآن و تأکید بر موضوع معاد	سیاق سوم
۳۵-۲۳	ده فرمان الهی	سیاق چهارم
۳۹-۳۶	مبارزه با تکبر و شرک	سیاق پنجم
۵۵-۴۰	بیان عقاید باطل مشرکان	سیاق ششم
۶۵-۵۶	نفی الوهیت	سیاق هفتم
۶۹-۶۶	ناسپاسی بندگان در نعمات الهی	سیاق هشتم

آیات	موضوع	سیاق
۷۰-۷۲	انسان برترین مخلوق خداوند	سیاق نهم
۷۳-۸۱	انکار توحید و معاد	سیاق دهم
۸۲-۱۰۰	اعجاز قرآن	سیاق یازدهم
۱۰۱-۱۱۱	اعراض مشرکان از معجزات	سیاق دوازدهم

در سوره مذکور به بسیاری از معجزات الهی پرداخته شده است مانند: معراج پیامبر (ص)، نزول تورات بر حضرت موسی (ع)، نزول قرآن بر پیامبر (ص) و نزول معجزات نه گانه بر حضرت موسی (ع) می‌باشند هدف همه‌ی موارد مذکور دعوت به توحید است. درحالی که مشرکان نسبت به معجزات کفر ورزیدند و برای خود عقایدی باطلی رواج دادند در نتیجه معبودان گوناگونی را مورد پرستش قرار دادند (نک. طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳/۱۳-۳/۱۲) آیه ابتدایی سوره اسراء در تفسیر نمونه و تفسیر احسن الحدیث، داستان معجزه‌ی معراج پیامبر (ص) مطرح شده است. (مکارم، ۱۳۷۱: ۷/۱۲، قرشی، ۱۳۷۵: ۹/۶)

#### ۷- محورهای موضوعی سوره مجاور (سوره کهف)

آیات	موضوع	سیاق
(۸-۱)	دنیاپرستی مشرکان	سیاق اول
(۹-۲۶)	بیان داستان کهف	سیاق دوم
(۲۷-۳۱)	وظایف پیامبر (ص) در برابر کافران	سیاق سوم
(۳۲-۴۶)	فرجام بد دنیا پرستان	سیاق چهارم
(۴۷-۵۹)	نابودی دنیا	سیاق پنجم
(۶۰-۸۲)	تبیین داستان حضرت موسی و حضرت خضر	سیاق ششم
(۸۳-۱۰۲)	تبیین داستان ذوالقرنین	سیاق هفتم
(۱۰۳-۱۰۸)	دور بودن دنیا پرستان از الطاف خداوند	سیاق هشتم
(۱۰۹)	نامحدود بودن الطاف خداوند	سیاق نهم
(۱۱۰)	توحید، نبوت و معاد	سیاق دهم

با توجه به سوره کهف اینگونه برداشت می‌شود دنیا نابود شدنی است و نباید به آن دل بست. مشرکان عامل شرک خود را وابستگی به دنیا دانسته‌اند علت بیان داستان اصحاب کهف در این سوره نیز نشان‌دهنده‌ی نابودی دنیا و حقانیت قیامت است. پیامبر (ص) در برابر مشرکان به تلاوت قرآن می‌پردازد و از کافران اجتناب می‌ورزد همچنین بیان داستان حضرت موسی (ع) و حضرت خضر (ع) نیز نشانه‌ی عدم وابستگی به دنیا می‌باشد، بیان داستان ذوالقرنین در این سوره نیز به ناکام بودن مشرکان دنیاپرست اشاره دارد اما باید به

جای وابستگی و دل‌بستگی به دنیا به خداوند توجه بیش از حد داشت و تنها خداوند را لایق پرستش دانست. (نک. طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳/۳۲۵-۵۵۷) در تفسیر نمونه نیز به سه داستان حضرت موسی (ع) و حضرت خضر (ع) و ذوالقرنین اشاره شده است. (مکارم، ۱۳۷۱: ۳۳۸/۱۲)

### ۸- محورهای مشترک سوره زوج و مجاور و سوره اسراء

ردیف	محورهای موضوعی با تکیه بر سوره زوج و مجاور
۱	دعوت به توحید خداوند و نفی الوهیت متعدد
۲	بیان شبهات باطل مشرکان علیه قرآن و پیامبر (ص)
۳	عدم قدرت و مالکیت معبودان باطل

در این گام به تبیین و تحلیل محورهای موضوعی مشترک سه سوره مذکور پرداخته می‌شود.

#### ۸-۱- دعوت به توحید خداوند و نفی الوهیت متعدد

موضوع آیه شریفه ﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا﴾ (اسراء/۲۲) دعوت به سوی خداپرستی و نفی از الوهیت متعدد خطاب به پیامبر (ص) و امت اوست است زیرا اگر انسان‌ها با خداوند معبودهای دیگری را پرستش کنند نزد خداوند در دنیا و آخرت نکوهیده و بی‌یار و یاور می‌شوند و هیچ‌یک از معبودان باطل آن‌ها را حمایت نکرده‌اند. نظر برخی بر آن است در کنار الله هرگز معبودی دیگری قرار مده نه اینکه بگویند معبود دیگری را پرستش مکن اگر انسان‌ها برای خداوند شریک قائل شدند زیرا سه اثر بد در آن‌ها خواهد گذاشت؛ باعث ضعف و ناتوانی آن‌ها می‌شود، مایه نکوهش است و بدون یار و یاور ماندن آنها می‌باشد در آیه بعد ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَهًا...﴾ (اسراء/۲۳) نیز این مبحث تکرار شده است نشان‌دهنده اهمیت داشتن این موضوع است. (مکارم، ۱۳۷۱: ۷۲-۷۳/۱۲) همچنین در آیات دیگر نیز این بحث تکرار شده است از آیات شریفه ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ (اسراء/۴۲-۴۳) برداشت می‌شود با خدا معبودان گوناگون وجود ندارد تنها معبود اصلی و شایسته پرستش خداوند است اگر چنین باشد هر کدام از معبودان برای اینکه بر دیگری برتری جویی کنند تا خود را به عرش رسانند و تلاش کرده‌اند تا قدرت را از خداوند تصاحب کنند و خود را به درجه‌ی اعلا رسانند درحالی که خداوند از داشتن شریک منزه است لذا باید خدا را از داشتن هرگونه معبود باطل منزه دانست همان‌طور که گفتند. (قرشی، ۱۳۷۵: ۷۶-۷۷/۶) همچنین خداوند در آیات شریفه ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشِيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِن قُتِلْتُمْ كَانَتْ خَطَايَا كَبِيرًا. وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا. وَلَا تَقْتُلُوا

النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا. وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا. وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كَلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطِاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا. وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴿٣٦-٣١﴾ (اسراء ۳۶-۳۱)

از عقاید رایج جاهلیت نهی کرده است آنچه از این آیات برداشت می‌شود امر و نهی از اموری که انجام آن نزد خداوند نیکو و ناپسند است این امور عبارت‌اند از: نهی از فرزند کشی چون رزق دهنده تمامی انسان‌ها صاحب و مالک آن‌ها (خداوند) است از طرف دیگر کشتن فرزند به هر دلیل نزد خداوند گناه بزرگ محسوب شده است، نهی از نزدیک شدن به زنا است زیرا عمل زنا نزد خداوند زشت و بسیار بد است، نهی از قتل نفس اگر شخصی به ناحق گفته شود خداوند برای ورثه‌ی شخص مقتول حقی را تعیین کرده است از طرف دیگر برای شخص قاتل صورت اعتدال در نظر گرفته شده است، نهی از تصرف بی‌مورد در مال یتیم چون تا زمانی که فرد یتیم به سن بلوغ نرسد جز آنکه به بهترین شیوه و با رعایت عهد و پیمان شخص دیگری عهده دار آن شود چون روز قیامت مورد بازخواست قرار می‌گیرد نکته‌ی مذکور وجود معاد را اثبات کرده است، سفارش به سنجش صحیح اجناس زیرا عاقبت و سرانجام آن نیکو خواهد بود در پایان خداوند بندگان خود را از آنچه علم ندارند نهی کرده است زیرا اعضای بدن آن‌ها اعم از گوش، چشم و دل مورد بازخواست قرار می‌گیرد (نک. مکارم، ۱۳۷۱: ۱۱۷/۱۲-۱۱۰) در سوره نحل نیز درباره‌ی پرستش‌الله بحث شده است در آیات ابتدایی ﴿آتَىٰ أَمْرَ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ. يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونَ. خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (نحل ۳-۱) سوره نحل خداوند فرشتگان را نازل کرد تا بندگان را به سوی خدا دعوت و از پرستش هر گونه معبود دیگری نهی کنند و تنها تقوای الهی را پیشه کنند چون خداوند همان آفریننده‌ی آسمان‌ها و زمین است و مقام خداوند منزّه و برتر از هر چیزی است که بندگان برای او شریک قائل باشند پس بنابراین باید از پرستش هر گونه شریک در کنار خداوند نهی کرد. (طیب، ۱۳۶۹: ۸۳/۸-۸۰)

در آیات شریفه ﴿وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ. وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسْرُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ. وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ. أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ. إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ. لَا جَرَمَ أَنْ اللَّهُ يَعْلَمُ مَا يَسْرُونَ وَمَا يُعْلِنُونَ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ. وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ (نحل ۲۴-۱۸) ابتدا صفات خدا بیان شده است؛ منع بودن؛ نعمت‌های خداوند آن چنان بی‌شمارند که هیچ‌کس قادر به شمردن آن‌ها نیست، عالم بودن؛ از تمام امور آشکار و پنهان آگاه است و خالق بودن خداوند؛ تمام مخلوقات جهان آفریده‌ی خداوند می‌باشند با وجود چنین خداوند عظیم قدرتی مشرکان معبودان باطل متعددی را پرستش

می کردند و ویژگی این معبودان باطل عبارت‌اند از: عدم توانایی آفریدن چیزی، مخلوق بودن معبودان، بی‌جان بودن معبودان باطل و عدم اطلاع از زمان قیامت. با این وجود تنها الله شایسته‌ی پرستش است چون معبودان باطل خود نیازمند پرستش‌اند و تمام ویژگی‌هایی که آن‌ها دارند متعلق به مخلوقات خداوند است کسانی که معبودان را پرستش می‌کنند در واقع به آخرت ایمان ندارند و به عبارت دیگر دل‌هایشان حق را انکار کرده در نتیجه خداوند چنین قومی را مستکبر خوانده است و از طرف دیگر نسبت به آن‌ها بیزار است چون هنگامی که از نزول معجزات مانند قرآن کلام و حیانی خداوند از مشرکان سوال می‌شود آن‌ها فرستاده‌های الهی را با خرافه و دروغ منکر شدند و از پذیرش حق سرپیچی نمودند باید گفت پیام اصلی آیات مذکور دعوت به توحید و نهی از الوهیت متعدد است. هر چند که نظر مفسران گفته‌ی مذکور را تایید می‌کند ممکن است اندکی تفاوت داشته باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲/۳۳۴-۳۲۲، طبرسی، بی‌تا: ۱۳/۲۴۵-۲۴۱، مغنیه، ۱۳۷۸: ۴/۷۸۴-۷۷۹، کاشانی، بی‌تا: ۵/۱۸۴-۱۸۲، امین، بی‌تا: ۷/۱۸۰-۱۷۴) و از هی اساطیر به واژه اولین وصف شده است تا مشرکان اثبات کنند خداوند آنچه را بر انبیاء نازل کرده است جدید نیست چون ادعا کردند توانایی آوردن همانند آن را دارند. (مکارم، ۱۳۷۱: ۱۱/۱۹۹-۱۹۰)

آیات شریفه ﴿فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ. وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ. وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمَنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمَنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِبِينَ. إِنْ تَحَرَّصَ عَلَيَّ هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يَضِلُّ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ. وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مِنْ يَمُوتُ بَلَى وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنْ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (نحل / ۳۸-۳۴) در ادامه بحث آیات پیشین نازل شده است خداوند مشرکان را به خاطر بدیهایشان به کیفر خود رساند از آنجایی که عذاب خداوند حتمی و قطعی است عذاب برای مشرکان نازل شد چون همواره آیات الهی را تمسخر می‌کردند و از روی جهل و نادانی به خداوند شرک می‌ورزند اعتقادشان این گونه بود اگر خواست خدا بود نه ما و نه پدرانمان هیچ کس را جز الله نمی‌پرستیدیم و هیچ حکمی بدون اذن خداوند حرام شمرده نمی‌شد همچنین کسانی که پیش از مشرکان بودند برابر حق سرکشی کردند درحالی که خداوند برای هر امتی پیامبرانی فرستاد تا امت خود را به سوی خداشناسی دعوت نماید و وظایف آنها چیزی جز ابلاغ فرمان الهی نیست از پذیرش دستورات شخصی مانند طاغوت اجتناب ورزند در چنین مواقعی انسان‌ها به دو دسته تقسیم شدند گروهی هدایت یافته و گروه دیگر گمراه شدند لذا بعد از اینکه منکر توحید شدند بر اثر نادانی شان منکر معاد شدند درحالی که نمی‌دادند یکی از وعده‌های حقیقی خداوند وجود معاد است، در ادامه به نظر مفسران در این باره پرداخته می‌شود (نک. طبرسی، بی‌تا: ۱۳/۲۶۰-۲۵۲، رازی، ۱۴۰۸:

۳۳/۱۲، کاشانی، بی تا: ۱۹۰/۵-۱۸۸، امین، بی تا: ۱۹۳/۷-۱۸۸) در شان نزول آیه ۳۸ گفته شده است دو مرد مسلمان و مشرک با یکدیگر به گفتگو پرداختند مرد مسلمان از زندگی بعد از مرگ سخن گفت اما اعتقاد مرد مشرک این بود هیچ مرده‌ای بعد از مرگ زنده نمی شود و سپس آیه مذکور نازل گردید. (رازی، ۱۴۰۸: ۳۵/۱۲-۳۴) نظر برخی بر آن است زمانی که عذاب الهی بر مشرکان وارد شد اعتقادشان چنین بود که خواست خدا باعث گمراهی ما شده است چرا اگر اعمال و کردار ما مورد رضایت خداوند نبود پیامبرانی از قبل فرستاد نشدند تا پدران ما را از اعتقاد خود نهی کنند و ما نیز راه آن ها ادامه ندهیم خداوند در برابر شبهه آن سکوت نکرد پیامبران را فرستاد تا آن ها را به سوی توحید دعوت و با شرک مبارزه کنند. (مکارم، ۱۳۷۱: ۲۳۰/۱۱-۲۱۹) مراد از استهزاء مشرکان عذاب های خداوند است که توسط شخص پیامبر برای انذار آن ها نازل شد از یک طرف مشرکان منکر عبودیت خداوند بودند نه منکر خالقیت و عالمیت خداوند، از طرف دیگر مرگ را فنا و نابودی خود دانستند و به همین خاطر معاد را منکر شدند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۶۰/۱۲-۳۴۶) نظر بعضی دیگر بر آن است بعد از اینکه مشرکان رسالت پیامبر (ص) را منکر شدند شبهه ای که اینجا مطرح است چگونه مشرکان به مشیت خداوند علم پیدا کردند درحالی که تنها خداوند از امور غیبی آگاه است. (مغنیه، ۱۳۷۸: ۴۳۱/۳) همچنین موضوع اصلی آیه شریفه ﴿قَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ فَإِذَا يَأْتِي الْفَارِهُيُونَ﴾ (اسراء/۵۱) توحید و خداشناسی است همچنین منع بت پرستان از پرستش دو معبود با یکدیگر است چون تنها خداوند معبود یگانه است و باید فقط از او ترسید، این فرمان خود خداوند است و هیچ شک و تردیدی در آن نیست بنابراین دو معبود باطل است، نظر مفسران در این باره چنین است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۹۱/۱۲-۳۸۹، طبرسی، بی تا: ۲۷۴/۱۳-۲۷۳، میبدی، ۱۳۷۱: ۳۹۸/۵، بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۲۹/۳، کاشانی، بی تا: ۱۹۵/۵) نظر بعضی چنین است اگر دو معبود پرستش شود بحث ترکیب پیش می آید طوری که احتیاج جز بر کل صورت می گیرد (طیب، ۱۳۶۹: ۱۳۷/۸-۱۳۵) همه ی معبودان باطل در مقابل معبود حقیقی یک معبود باطل محسوب می شوند. (مکارم، ۱۳۷۱: ۱۱/۲۶۰-۲۵۹) نظر دیگر آن است مشرکان دو اله را مورد پرستش قرار داده بودن یک اله به عنوان خالق و دیگری به عنوان تدبیر کننده جهان بود عقاید مشرکان بسیار نادرست است چون خدایی که آفریننده جهان است تدبیر جهان نیز به اختیار اوست (امین، بی تا: ۲۰۱/۷). در سوره کهف آیه شریفه ﴿هُؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيْنَ يَدَيْهِمْ لَإِظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ (کهف/۱۵) همانند آیات قبل از عقاید مشرکان بحث شده است مشرکان قوم نادان خداوند می باشند چون به جای پرستش خداوند، معبودان باطل را پرستش کرده اند و هیچ دلیل روشنی برای پرستش آن ها ذکر نکرده اند همچنین ستمکارتر از کسی که به خداوند دروغ می بندد شخص دیگری نیست همانطور که مفسران چنین نظری ارائه داده اند. (نک. مکارم، ۱۳۷۱: ۳۶۲/۱۲، طبرسی، بی تا: ۲۱-۲۰، رازی، ۱۴۰۸:



خدا را موثر در رزق نداشتند بلکه بتان را شریک در رزق خداوند دانستند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۰۱/۱۲-۳۹۶) با توجه به آیات شریفه ﴿فَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَانًا لِّنِّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾ (اسراء/۴۰) ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَانًا أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾ (زخرف/۱۹) مشرکان برای خداوند فرزند دختر قائل بودند. (قرشی، ۱۳۷۵: ۴۵۷/۵-۴۵۵) آیه شریفه ﴿وَيَجْعَلُونَ لَّهُ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكُذِبَ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَىٰ لَا جَرَمَ أَنْ لَهُمُ النَّارُ وَأَنَّهُمْ مُّفْرَطُونَ﴾ (نحل/۶۲) نیز ادامه دهنده مبحث آیات گذشته است مشرکان چیزی را که برای خود مناسب نداشتند بودند مانند دختر را برای خدا قرار می دهند و با زبان‌های خود دروغ پردازی کرده بودند همچنین معتقدند با داشتن پسر سرانجام نیکو را خواهند داشت درحالی که در آتش الهی قرار می گیرند، نظر مفسران نظر مذکور را بیان کرده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۰۹/۱۲-۴۰۸، مکارم، ۱۳۷۱: ۱۲/۲۸۳-۲۸۲، قرشی، ۱۳۷۵: ۴۶۰/۵-۴۵۹) بعضی مراد از الحسنی را پسر دانسته‌اند. (طبرسی، بی تا: ۲۸۵/۱۳-۲۸۴، طیب، ۱۳۶۹: ۱۴۷/۸-۱۴۶)

در سوره کهف همانند دو سوره مذکور به تهمت‌های مشرکان پرداخته شده است با توجه به آیات شریفه ﴿وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا. مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾ (کهف/۵-۴) مشرکان برای خداوند فرزند قائل شدند پیامبر (ص) آن‌ها را به آتش دوزخ بیم داد مشرکان از روی جهل به خدا سخن دروغ و ناروا نسبت داده‌اند نه تنها مشرکان حتی پدران آن‌ها به آنچه می گویند اعتقاد ندارند از روی نادانی به خداوند شرک می ورزیدند اعتقادشان چنین بود اگر خواست خدا بود نه ما نه پدرانمان هیچ کدام مشرک نمی شدیم و از روی نادانی می گفتند خواست خدا باعث شرک ورزیدن ما شده است تا جایی که معجزات الهی را منکر شدند به همین دلیل سخنی که از زبان آن‌ها استخراج می شود همواره دروغ است در ادامه نظر به مفسران در این باره پرداخته می شود هر چند بعضی از مفسران نظر مذکور را بیان نموده‌اند. (رازی، ۱۴۰۸: ۱۲/۳۱۰) مراد از الذین در آیه (۴) بت پرستان مسیحی و یهودی بودند. (مکارم، ۱۳۷۱: ۱۲/۳۴۱، طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۳۱/۱۳-۳۳۰، طیب، ۱۳۶۹: ۸/۳۲۶، میدی، ۱۳۷۱: ۱۳۷/۵-۶۴۲)

با توجه به آیات شریفه ﴿وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَلَا لِمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا. قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا. أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هُوَ قُلْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا﴾ (اسراء/۵۱-۴۹) مشرکان معاد را منکر شدند طوری که باور معاد برای آن‌ها سخت بود در عجب بودند از اینکه چگونه با بدن و استخوانهای پوسیده با یک آفرینش جدید برانگیخته شوند در حالی که این امر برای خداوند آسان است حتی اگر سنگ یا آهن شوند خداوند آنها را زنده می کند چون در عالم ماده ابزاری محکم تر از این دو ابزار نیست خطاب به مشرکان چنین گفته می شود همان خدایی آن‌ها اول آفرید مجددا در جهان آخرت به آنها حیات می بخشد.

(قرشی، ۱۳۷۵: ۶/ ۸۴-۸۳) اما با توجه به آیه شریفه ﴿ذَلِكْ جَزَاؤُهُمْ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَلَيْسَ لِمَبْعُوثِنَا خَلْقًا جَدِيدًا﴾ (اسراء/۹۸) خداوند مشرکان را به خاطر انکار معاد و آیات الهی عذاب داد (امین، بی تا: ۷/ ۳۶۶-۳۶۵) مشرکان علاوه بر انکار معاد، رسالت پیامبران را منکر شدند آیه شریفه ﴿وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْهُمْ فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ وَهُمْ ظَالِمُونَ﴾ (نحل/۱۱۳) خداوند پیامبر (ص) را فرستاد تا انسان‌ها را به سوی هدایت دعوت کند اما مشرکان منکر رسالت پیامبر (ص) شدند و در همان حالی که ستمگر بودند مورد عذاب الهی قرار گرفتند. (مکارم، ۱۳۷۱: ۱۱/ ۴۳۰)

با توجه به آیه شریفه ﴿وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ (نحل/۱۰۳) مشرکان منکر قرآن (معجزه‌ی الهی) شدند آن‌ها معتقدند آیات الهی توسط بشری به پیامبر (صلی الله علیه و آله) نازل شده است و زبان آن شخص هم غیر عربی است خداوند به شبهه‌ی آن‌ها را چنین پاسخ رد می‌دهد زبان عربی فصیح است پس مشرکان علیه قرآن تهمت زدند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲/ ۵۰۱-۵۰۰) مفسران در این باره نظراتی را ارائه نموده‌اند؛ بعضی سه شخص را معرفی کرده‌اند که قرآن توسط آن‌ها بر پیامبر (ص) نازل شد؛ بلعام در سرزمین مکه شغل آن شمشیرسازی اصالتاً نصرانی و اهل روم بوده است، غلام رومی از قبیله بنی حضم به نام یعیش یا عایش از یاران پیامبر (ص) بود و دو غلام نصرانی یسار و جبر دارای کتاب به زبان خود بوده‌اند همچنین سلمان فارسی نیز گفته شده است اما ایشان در مدینه بودند. (مکارم، ۱۳۷۱: ۱۱/ ۴۱۰-۴۰۸، طبرسی، بی تا: ۴/ ۵۲-۵۳) بعضی نیز مراد از آن شخص را جبریا ابوفکیه دانسته‌اند و زبان این شخص اعجمی است نه پیامبر (ص) و نه دیگر افراد زبان آن را متوجه نمی‌شوند درحالی که زبان قرآن عربی فصیح است. (کاشانی، بی تا: ۵/ ۲۲۴)

مشرکان بعد از اینکه معاد را منکر شدند با دقت در آیات شریفه ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَنْجِرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا. أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خَلَالَهَا فَتُجِيرًا. أَوْ تَسْقُطَ السَّمَاءُ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِي بَالِ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا. أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تَنْزِلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾ (اسراء/۹۳-۹۱) رسالت پیامبر (ص) را منکر شدند چون از پیامبر (ص) معجزات حسی را خواستار شدند تا رسالت ایشان را باور کنند این درخواست‌ها عبارت‌اند از: ایجاد چشمه‌ای پرآب جوشان و روان، ایجاد باغی از درختان خرما و انگور همراه با نهر آب، پاره پاره کردن آسمان و فرود آن با خدا و ملائکه، ایجاد خانه‌ای از طلا برای خود و نزول نوشته از آسمان خداوند از تمامی درخواست‌های آن منزّه است پیامبر (ص) تنها بشری است و وظیفه‌ی ایشان هدایت انسان‌ها (مشرکان) است نه پاسخ به شبهات آن‌ها است. (مکارم، ۱۳۷۱: ۱۲/ ۲۸۳-۲۸۲)

### ۸-۳- عدم قدرت و مالکیت معبودان باطل

با دقت در آیه شریفه ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا﴾ (اسراء/۵۶) مشرکان معبودانی را مورد پرستش قرار داده بودند این معبودان آنچنان ضعیف بودند که نه توانایی دفع آسیب و گزند از عبادت کنندگان خود داشتند و نه توانایی انتقال آسیب و گزند آن‌ها را به دیگری داشتند همانطور که مفسران چنین نظری دارند. (مکارم، ۱۳۷۱: ۱۲/۱۶۳-۱۶۲، قرشی، ۱۳۷۵: ۶/۹۳)

در سوره نحل آیات شریفه ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ. فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (نحل/۷۴-۷۳) مشرکان به جای پرستش خداوند، معبودانی را مورد پرستش قرار دادند که آسمان و زمین مالک رزقی برای آن نیست و هیچ قدرتی هم برای مالک شدن و روزی رساندن به آن‌ها وجود ندارد پس خداوند تنها مالک جهان است و هیچ احدی جز او توانایی مالکیت جزئی از جهان را دارا نیست و نباید امثال محدود موجودات را به خداوند وصف نمود چون خداوند شبیه و ماندنی ندارد و هیچ کس جز خداوند از حقیقت ذات و صفات خود آگاه نیست این در حالی ست که هیچ کس از آن اطلاع ندارد. مفسران نیز نظر مذکور را تایید نموده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲/۴۳۲-۴۳۱، طبرسی، بیتا: ۱۵/۱۴، طیب، ۱۳۶۹: ۸/۱۵۷-۱۵۶، قرشی، ۱۳۷۵: ۵/۴۷۲) همانطور که آیات شریفه ﴿فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (شوری/۱۱) ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (توحید/۴) نیز دلالت بر عدم چیزی مانند خداوند دارند. (مکارم، ۱۳۷۱: ۱۱/۳۲۴-۳۲۲)

آیه شریفه ﴿وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ أَشْرَكُوا شُرَكَاءَهُمْ قَالُوا رَبَّنَا هَؤُلَاءِ شُرَكَائُنَا الَّذِينَ كُنَّا نَدْعُو مِنْ دُونِكَ فَأَلْقُوا إِلَيْهِمُ الْقَوْلَ إِنَّكُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ (نحل/۸۶) زمانی که صحنه‌ی قیامت فرارسد مشرکان برای اینکه بخشی از عذاب خود را کم کنند در مقابل خداوند معبودان باطل (شریکان خدا) دیدار کرده و آن‌ها را عامل گمراهی خود دانسته‌اند سپس خطاب به خداوند چنین می‌گویند در دنیا به جای پرستش الله، پرستش معبودان باطل در اولویت قرار گرفته بود معبودان نیز در برابر خداوند از خود دفاع کرده و گفته‌اند مشرکان دروغ‌گو هستند و سبب گمراهی آن‌ها هوای نفسشان بوده است بنابراین مشرکان در روز قیامت با معبودان باطل خود محشور می‌شوند هرچند که نظر برخی دیگر نیز چنین است (قرشی، ۱۳۷۵: ۵/۴۸۳، طیب، ۱۳۶۹: ۸/۱۷۲-۱۷۰) در ادامه به نظر مفسران در این باره بیان می‌شود؛ برای معرفی معبودان باطل باید گفت بت‌های مشرکان شریکان تخیلی خداوند می‌باشند نه شریکان واقعی خداوند، بت‌های بی‌جان در روز قیامت حضور پیدا می‌کنند. (مکارم، ۱۳۷۱: ۱۱/۳۵۷-۳۵۵، طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲/۴۶۲-۴۶۱) پاسخ دیگری که معبودان باطل به مشرکان داده‌اند این گونه است مشرکان به سوی ما دعوت نشده‌اند جز اینکه با اختیار خود گمراه شده‌اند. در این آیه شریفه

﴿هُؤُلَاءِ قَوْمًا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيْنَ يَدَيْهِمْ مَنْ أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ (کهف/۱۵) همانند آیات قبل از عقاید مشرکان بحث شده است مشرکان قوم نادان خداوند می‌باشند چون به جای پرستش خداوند، معبودان باطل را پرستش کرده‌اند و هیچ دلیل روشنی برای پرستش آن‌ها ذکر نکرده‌اند همچنین ستمکارتر از کسی که به خداوند دروغ می‌بندد شخص دیگری نیست همانطور که مفسران چنین نظری ارائه داده‌اند. (نک. مکارم، ۱۳۷۱: ۳۶۲/۱۲، طبرسی، بی‌تا: ۲۱/۱۵-۲۰، رازی، ۱۴۰۸: ۳۲۹/۱۲، میدی، ۱۳۷۱: ۶۵/۵، طبرسی، ۱۳۷۵: ۵۱۰/۳، زمخشری، ۱۴۰۷: ۷۰۷/۲، قطب، ۱۴۲۵: ۲۲۶۲/۴)

جمع‌بندی: در سوره اسراء همانند سوره نحل خداوند بندگان خود را به خداپرستی و نهی از پذیرش الوهیت متعدد دعوت نموده است اگر انسان‌ها از امر خداوند سرپیچی کنند در دنیا و آخرت نکوهیده خواهند بود بعد از این امر مهم خداوند بندگان خود را از یکسری مسائل از جمله: فرزندکشی، نزدیکی به زنا، قتل نفس، تصرف نامناسب در مال یتیم و پذیرش نادانی نهی کرده است و به یکسری مسائل مانند رعایت عهد و پیمان و سنجش صحیح سفارش نموده است و با اطاعت کردن انسان‌ها از دستورات خداوند بهترین سرنوشت و عاقبت برای آنها رقم می‌خورد در میان بندگان خداوند مشرکان عقایدی باطلی رواج دادند از جمله آن‌ها معرفی ملائکه به عنوان دختران خداوند است از آنجایی که مسئله‌ی توحید بسیار مهم و با اهمیت است و مجدد به این مسئله تاکید شده است و خداوند منزه است از آنچه مشرکان به او نسبت می‌دهند چون اگر خداوند شریک داشته باشد هر کدام از شریکان برای اینکه خود را به خداوند یا مقام عرش رسانند تلاش می‌کنند تا قدرت را از الله بگیرند و خود را به درجه والای الوهیت رسانند اما معبودان آنچنان ضعیف و ناتوان می‌باشند که نمی‌توانند آسیبی از عبادت کنندگان خود نهی کنند مشرکان همچنان به عقاید خود ادامه می‌دهند تا جایی که معاد و رسالت پیامبر (ص) را منکر می‌شوند چنین می‌گفتند چگونه با استخوان‌های پوسیده برانگیخته شویم و مشرکان برای اینکه رسالت پیامبر (ص) را پذیرا شوند از ایشان درخواست‌هایی می‌کنند تا پیامبر (ص) مطیع فرمان‌های آن‌ها شوند درحالی که هدف نزول پیامبر (ص) چیزی جز هدایت بشر نیست.

#### ۹-۲- سور مسبحات

از میان ۱۱۴ سوره قرآن کریم هفت مورد آن عبارت‌اند از: (سوره اسراء، حدید، حشر، صف، جمعه، تغابن و اعلی) به سور مسبحات معروف می‌باشند شایان ذکر است که سوره اسراء نخستین سوره از این گروه بشمار آمده است علت اینکه سوره‌های مذکور به سوره مسبحات معروف و مشهورند این است که همچنین تمامی آن‌ها با تسبیح خداوند آغاز شده‌اند. (لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ۱۳۹۴: ۱۱۲-۱۱۰)

یکی از راه‌های پیوند سور قرآن توجه به سور مسبحات می‌باشد. بررسی و تطبیق این سور

با یکدیگر باعث شناخت بهتر و دقیقتر سوره‌ی مورد نظرمان می‌شود، در ادامه محورهای موضوعی سوره اسراء با دیگر سوره مسبحات مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

### ۱۰- محورهای موضوعی سوره اسراء بر اساس سوره مسبحات

یکی دیگر از راه‌های ارتباطی سوره‌های قرآن توجه به پیوند سوره مسبحات با یکدیگر است که در ادامه بدان پرداخته می‌شود.

ردیف	محورهای موضوعی با تکیه بر سوره مسبحات
۱	توجه و اهمیت به شخصیت پیامبر (ص)
۲	توجه به داستان یهود
۳	معاد
۴	بیان عقاید باطل مشرکان
۵	دعوت به توحید و نفی الوهیت

#### ۱۰-۱- توجه و اهمیت به شخصیت پیامبر (ص)

سوره اسراء با تسبیح خداوند آغاز شده است علاوه بر آن به یکی از مسائل مهم و اساسی اصول دین یعنی نبوت پیامبر (ص) ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (اسراء/۱) پرداخته شده است. پیامبر (ص) در ابتدا به تسبیح خداوند مشغول بودند و به وسیله این امر مهم به امری دیگری یعنی بندگی نائل شدند و تنها هدف ایشان پرستش خداوند بوده است در این هنگامی بود که به وسیله‌ی فرشته وحی از مسجد الحرام به مسجد الاقصی سیر کردند تا با اراده‌ی خداوند بخشی از آیات الهی را مشاهده کنند و به طور یقین خداوند نسبت به تمام اعمال و کردار پیامبر (ص) آگاه است به عبارت دیگر تمام اعمال عبادی ایشان را می‌شنود و می‌بیند پیامبر (ص) به عنوان بنده‌ی خاص خداوند معرفی شد و به همین دلیل در سراسر آیات قرآن از ایشان سخن گفته شده است. (مکارم، ۱۳۷۱: ۱۰/۱۲-۷) همچنین آیه شریفه ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ (اسراء/۷۹) خطاب به پیامبر (ص) نازل شده است شب زنده داری ایشان نشانگر تاکید بیشتر در عبادت کردن خداوند می‌شود که به عنوان بند حقیقی خداوند شناخته شدند و به وسیله‌ی حمد خداوند در جایگاه پسندیده‌ای مبعوث شدند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳/۲۴۲) در سوره حدید آیه شریفه ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ. وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولِ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (حدید/۸-۷) بعد از ایمان به خداوند ایمان به پیامبر (ص) در الویت قرار گرفته است و انسان به عنوان جاشین پیامبر (ص) بر روی زمین باید از دستورات و فرمانهای ایشان

استفاده و اطاعت کند از طرف دیگر یکی از دستورات خداوند و پیامبر (ص) به انسان‌ها سفارش به امر انفاق می‌باشد اگر انسان شخصی به به خداوند و پیامبرش (ص) ایمان آورد دست خود را از انفاق کردن گشاده می‌کند و خداوند نیز برای چنین شخصی پاداش بزرگی تعیین می‌کند. بعضی معتقدند آیه مذکور در جنگ تبوک نازل شده است از آثار ایمان، ایمان به خدا، پیامبر (ص) و انفاق می‌باشد، افرادی که مومن تلقی می‌شوند مال خود را مال خداوند دانسته‌اند به عبارت دیگر تنها مالک واقعی هستی را خداوند می‌دانند و بر خود طاعت از دستورات خداوند و پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) را واجب کرده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۶۷-۲۶۵/۱۹) همچنین در آیه شریفه ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ (حدید/۱۹) خداوند درجه‌ی کسانی که از او و پیامبر (ص) اطاعت می‌کنند به گواهان نزدیک کرده است و پاداش نیک خود را می‌بینند در مقابل آن‌ها دسته‌ی دیگر که به آیات الهی کفر می‌ورزند اهل آتش می‌دانند. نظر بعضی دیگر نیز چنین است مراد از صدیقون کسانی هستند که ملکه‌ی صدق در گفتار و کردارند و مراد از شهداء گواهان اعمال انسان در روز قیامت‌اند به عبارت دیگر مراد از صدیقون و شهداء مومنان می‌باشند و مومنان به خاطر ایمانشان به صدیقان و شهداء می‌پیوندند و نزد خداوند منزلتی والا دارند همچنین اجر مومنان نیز مطابق اجر گواهان می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۸۷/۱۹-۲۸۵) در آیه شریفه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرُسُلِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (حدید/۲۸) نیز به طاعت از خداوند و پیامبر (ص) سفارش شده است. (همان: ۳۰۶-۳۰۵)

در سوره صف ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ \* تَوَمَّنُونَ بِاللَّهِ وَرُسُولِهِ وَأَتَّجِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (صف/۱۰-۱۱) کسانی که به خدا و پیامبر (ص) ایمان می‌آورند از عذاب الهی در امان می‌مانند همچنین در راه خداوند با مال و جان خود به جهاد می‌پردازند. قول مفسران نیز بدین شرح است رهایی از عذاب خداوند لازمه‌ی ایمان به خدا و پیامبر (ص) می‌باشد اگر ایمان انسان واقعی و درونی باشد و به قلب او سرایت کند در راه خداوند با مال و جان خود مجاهده می‌کند به عبارت دیگر مبارزه با مال مانند انفاق در راه خداوند و مبارزه با نفس مانند مبارزه با کفار می‌باشد. (امین، بیتا: ۱۳ / ۲۸۱-۲۸۰)

در سوره جمعه آیه شریفه ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ وَأَخْرَجَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ذَلِكُمْ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ (جمعه/۴-۲) خداوند از میان بیسوادان رسولی را برانگیخت تا آیات خود را بر مردم عرب بخواند و به وسیله‌ی کتاب الهی آنها را پاک گرداند همچنین کتاب و حکمت را به آنها آموخت قطعا پیش از نزول کتاب

الهی در گمراهی آشکار به سر می بردند چون از آن اطلاعی نداشتند و به آن نپیوسته بودند قطعاً خداوند شکست ناپذیر و با حکمت است مقام نبوت و رسالت از فضل خداوند است و به هر کس که بخواید عطا می کند و خداوند دارای فضل بسیار است. با توجه به گفته‌ی مفسران مراد از امیین بی-سوادان عرب می باشند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۴۸/۱۹-۴۴۵)

در سوره تغابن آیه ﴿فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴿نحل/ ۱۲-۸﴾ به طاعت خداوند، پیامبر (ص) و قرآن سفارش شده است از طرف دیگر خداوند به تمام اعمال انسان آگاه است و اگر کسی از طاعت آن‌ها سرپیچی کند وظیفه‌ی در برابر آنها پیامرسانی به صورت آشکار است. با توجه به گفته‌ی دیگران طاعت از خداوند در احکام پیامبر (ص) در باب چیزهایی است که از باب ولایت فرمان داده شده است. (قرشی، ۱۳۷۵: ۱۹۶/۱۱)

#### ۱۰-۲- توجه به داستان یهود

از آنجایی که سوره اسراء معروف به سوره بنی اسرائیل است از آیات ابتدایی سوره ﴿وَأَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ أَلَّا يَتَّخِذُوا مِن دُونِي وَكَيْلًا. ذُرِّيَّةً مِّن حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا. وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا. فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا. ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَيْنَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا. إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيُسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتَبِّرًا. عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يَرْحَمَكُمْ وَإِنْ عُدتُمْ عُدتُمْ وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا﴾ (اسراء/ ۸-۲) چنین برداشت می شود خداوند تورات را به حضرت موسی (ع) نازل کرد تا به وسیله‌ی آن بنی اسرائیل را هدایت کند و جز خدا را وکیل و کارساز امور نگیرند از طرفی بنی اسرائیل از نسل حضرت نوح (ع) بودند و این پیامبر بنده‌ی سپاسگزار خداوند بود اما در کتاب تورات از دو فساد بنی اسرائیل پیشبینی شده است بنی اسرائیل در برابر طاعت خداوند سرکشی کردند طوری که ادعای برتری جویی کردند و دست به فساد زدند هنگامی که آنها فساد بپا می کنند خداوند بندگان سخت خود را علیه آنها برمی انگیزد تا انتقام آن‌ها را بگیرند اما خداوند برای اینکه قوم بنی اسرائیل را نجات دهد به اموال و اولاد آن‌ها می افزاید تا بتوانند از خود دفاع کنند و اگر عمل نیک یا بدی را مرتکب شوند نتیجه‌ی آن را خواهند دید اگر عمل بدی را مرتکب شدند با توبه کردن مورد بخشش قرار می گیرند و اگر به فساد و طغیان خود ادامه دهند جایگاه آن‌ها دوزخ خواهد بود. (قرشی، ۱۳۷۵: ۳۵/۶-۳۱)

در آیات انتهایی سوره ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَاَسْأَلَ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَىٰ مَسْحُورًا. قَالَ لَقَدْ عَلِمْتُمَا أَنزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبَّ السَّمَاوَاتِ

وَالْأَرْضِ بَصَائِرَ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا فِرْعَوْنُ مُثْبُورًا. فَأَرَادَ أَنْ يَنْتَفِرَهُمْ مِنَ الْأَرْضِ فَأَغْرَقْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ جَمِيعًا. وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا ﴿۱۰۴-۱۰۱﴾ (اسراء/۱۰۴-۱۰۱) از داستان بنی اسرائیل سخن گفته شده است خداوند از نه معجزه‌ی روشن به حضرت موسی (ع) نازل کرد اما فرعون حضرت موسی (ع) را جادو شده تلقی کرد درحالی که فرعون می‌دانست این معجزه‌ها جز از طرف خداوند نازل نشده است و حضرت موسی (ع) او را هلاک شده تصور نمود فرعون پس از شنیدن سخن حضرت موسی (ع) تصمیم به اخراج ایشان و قومشان از سرزمین مصر گرفت این در حالی بود که فرعون و قومش در آن سرزمین غرق شدند و خداوند به بنی اسرائیل فرمود در آن سرزمین بمانند تا قیامت فرا رسد. (طبرسی، ۱۳۷۵: ۴۹۸/۳-۴۹۷)

سوره اسراء با تعدادی از آیات سوره حشر، صف و جمعه که سخن از یهود است، پیوند خورده است. در سوره حشر ﴿الَّذِينَ تَرَى إِلَى الَّذِينَ نَاقُوا يَقُولُونَ لَإِخْوَانَهُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِن أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نَطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِن قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ. لَئِن أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِن قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُونَهُمْ وَلَئِن نَصَرُوهُمْ لَيُولِيَنَّ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ﴾ (حشر/۱۲-۱۱) اشاره به داستان یهود دارد مشرکان اهل کتاب را فریب می‌دادند چنین می‌گفتند اگر از مدینه اخراج شوید ما نیز با شما می‌آییم و هرگز علیه شما فرمان نخواهیم برد و اگر کسی با شما (اهل کتاب) جنگید حتماً به شما کمک خواهیم کرد خداوند نیز چنین افرادی را دروغگو معرفی می‌کند در حالی که اگر یهود از مدینه اخراج شوند دروغ گویان با آن‌ها نخواهند رفت و اگر کسی با یهود جنگ کند دروغ گویان آن‌ها را یاری نخواهند کرد و اگر هم یاری کنند از پشت جنگ آنها را یاری می‌کنند و آن نیز هیچ کمکی به یهود نمی‌شود. بعضی مراد از اهل کتاب یهود بنی نضیر دانستند. (طبرسی، بی‌تا: ۲۴ / ۳۳۶-۳۳۴)

در سوره صف از آیه شریفه ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ تَقُولُونَ لِمَنْ رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ (صف/۵) چنین برداشت می‌شود حضرت موسی (ع) به قوم خود چنین می‌گوید چرا من را آزار می‌دهید با اینکه اطلاع دارید من فرستاده‌ی خداوند می‌باشم اما قوم یهود از حق روی گردان شدند و خداوند انسان‌های نافرمان را هدایت نمی‌کند. همانطور که در آیات شریفه ﴿وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يَا مُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ لَئِن كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرْسِلَنَّكَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (اعراف/۱۳۴)، ﴿وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا قَالُوا لَئِن لَّمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (اعراف/۱۴۹)، ﴿وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾ (بقره/۵۱)، ﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنكُم مِّن بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (بقره/۵۲)، ﴿وَأَتَلَّ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتَقَبَّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ (مائده/۲۷)، ﴿ثَن بَسَطْتَ إِلَى يَدِكَ لِتَمْتَلِنِي مَا أَنَا

بَبَاسِطِ يَدَيْ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٨﴾ (مائده/۲۸) و ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى فَبَرَّاهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا﴾ (احزاب/۶۹) بنی اسرائیل به اذیت حضرت موسی (ع) روی آوردند در حالی که حضرت موسی (ع) بنی اسرائیل را از دست فرعون نجات دادند به عبارت دیگر آن‌ها را از گمراهی به هدایت سوق داد. (طیب، ۱۳۶۹: ۱۲/۵۱۳-۵۱۲)

در سوره جمعه آیات ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِالْآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ. قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنْكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَتَّعُوا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ. قُلْ إِنْ الْمَوْتُ الَّذِي تُفْتَرُونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مَلَاقِيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالَمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (جمعه/۸-۵) اشاره به داستان یهود دارد خداوند تورات را بر قوم یهود نازل کرد اما آن‌ها به دستورات تورات عمل نکردند خداوند نیز قوم یهود را به الاغی تشبیه کرد که باری را حمل می‌کند اما هیچ تاثیری بر آن ندارد عمل آنها در برابر تورات بسیار ناپسند است آنها آیات خدا را دروغ شمردند خداوند به همین دلیل آن‌ها راهنمایی نکرد اما قوم یهود ادعا می‌کردند که دوست خدا می‌باشند به آنها چنین گفته می‌شود اگر ادعای دوستی با خدا را دارید درخواست مرگ کنید درحالی که قوم یهود چنین آرزویی نکردند از مرگ گریزان بودند اما مرگ به سوی آنها می‌آید و به سوی خداوند بازگردانده می‌شوند و نسبت به تمام اعمالشان آگاه می‌گردند. علت اینکه یهود آرزوی مرگ نکردند چنین گفته شده است یهود از ترس اینکه اعمال خود را در آن جهان مشاهده کنند چنین درخواستی از خداوند نکرده‌اند در این جهان تنها خداوند پایدار می‌ماند. (مکارم، ۱۳۷۱: ۲۴/۱۱۸-۱۱۴)

### ۱۰-۳- معاد

در سوره اسراء آیات ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا. أَقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا. مَنْ أَهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا. وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا. وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا﴾ (اسراء/۱۷-۱۳) به وجود معاد اشاره دارد انسان در دنیا اعمالی را انجام می‌دهد این عمل پیوسته همراه اوست تا در روز قیامت بروز داده شود طوری که به صاحبش گفته می‌شود آن را بخواند همچنین حسابگر اعمال خود نیز باشد هرکس هدایت یافت به سودش می‌باشد و هرکس گمراه شد به خود ضرر رسانده است خداوند هیچ یک از بندگان خود را بدون دلیل عذاب نمی‌دهد مگر آنکه قبل از آن برایشان پیامبری فرستاد تا راهنمای آنها به سوی هدایت باشد از طرف دیگر هرکس از دستورات خداوند سرپیچی کند

مورد عذاب خداوند قرار می‌گیرد همانطور که بسیاری پس از حضرت نوح (ع) عذاب شدند. (خسروانی، ۱۳۹۰: ۲۵۱/۵-۲۴۶، رازی، ۱۴۰۸: ۲۰۶/۱۲-۱۹۷)

آیات شریفه ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا. وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا. كَلَّا نُمَدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا. انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَلِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾ (اسراء/۱۱۸ الی ۲۱) عالم آخرت را عالم دنیا ترجیح می‌دهد در عالم دنیا دو گروه انسان وجود دارد دسته‌ای خواهان زندگی دنیوی می‌باشند که جایگاه آنها دوزخ می‌باشد اما دسته‌ی دیگر خواهان زندگی آخرت می‌باشند و برای رسیدن به آن تلاش می‌کنند خداوند نیز درخواستهای هر دو گروه را می‌پذیرد و درخواست‌های آنها را می‌بخشد از آنجایی که بخشش‌های خداوند زیاد است درجات عالم آخرت بر عالم دنیا برتری دارد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸۶/۱۳، مکارم، ۱۳۷۱: ۶۳/۱۲) بنابراین کسانی که به معاد اعتقاد دارند لذا خواستار جهان آخرت می‌باشند.

علاوه بر سوره اسراء در سایر سوره مسبحات از جمله سوره حدید و تغابن به موضوع معاد پرداخته شده است. با توجه به آیه شریفه ﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (حدید/۱۷) چنین برداشت می‌شود خداوند زمین را پس از مرگش به وسیله باران زنده می‌کند همچنین قرآن را به وسیله فرشته وحی نازل می‌کند تا آیات خود را برای بندگانش روشن کند و به آن بیندیشند. (مکارم، ۱۳۷۱: ۳۴۲/۲۳)

آیه شریفه ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّعَابِينِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُكْفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (تغابن/۹) نیز اشاره به معاد دارد روزی که خداوند همه‌ی بندگان خود را دور هم جمع می‌کند آن روز، روز حسرت خوردن است هر کس ایمان آورد عمل شایسته انجام دهد بدیهایشان حذف میشود بهشت همراه با جویبارهای روان برای آنها تعیین می‌شود و برای اهل آن کامیابی است. بعضی مراد از تغابن را از دست دادن عمر پرقیمت انسان دانسته‌اند که شامل مشرکان و کافران می‌شود. (قرشی، ۱۳۷۵: ۱۹۳/۱۱-۱۹۲)

در سوره حدید آیه شریفه ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهيجُ فَتَرَاهُ مَصْفُورًا ثُمَّ يُكونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ (حدید/۲۰) خداوند زندگی دنیوی را یک بازی، سرگرمی، آرایش و فخر و شوی نسبت به یکدیگر قرار داده است و به اموال و اولاد انسان‌ها می‌افزاید مانند کشاورزی که به وسیله‌ی باران به شگفتی درمی‌آورد و پس از گذشت زمان محصولی کشاورز زرد می‌گردد انسان‌های دنیاپرست نیز در آخرت مورد عذاب قرار می‌گیرند اما مومنان که از طرف خداوند مورد آمرزش قرار گرفته‌اند زندگی دنیا را چیزی جز فریب نمی‌دانند. (مکارم، ۱۳۷۱: ۳۵۲/۲۳-۳۵۱)

در سوره اعلی از آیات ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا. وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَنْبَى﴾ (اعلی ۱۷/۱۶-۱۷) چنین برداشت می شود مشرکان زندگی دنیوی را برگزیده اند و از حق روی گردانی کردند در حالی که دنیا هیچ خوبی ندارد تنها زندگی آخرت نیکو و پایدار است، امام علی (ع) نیز در خطبه ۱۴۱ بدان اشاره کرده اند. (مغنیه، ۱۳۷۸: ۹۲/۸)

#### ۱۰-۴- بیان عقاید باطل مشرکان

در سوره اسراء آیات ﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾ (اسراء/۴۰) مشرکان، از روی اتهام و دروغ خود را بر خداوند ترجیح می دادند طوری که ملائکه را دختران خداوند برگزیده بودند و پسران را از آن خود می دانستند قطعا چنین اعتقادی باطل است. (قطب، ۱۴۲۵: ۲۲۳۰/۴)

در آیات ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمْعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمْعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْوَى إِذْ يَقُولُ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا. انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾ (اسراء/۴۷-۴۸) پیامبر (ص) هنگامی که آیات قرآن را تلاوت می کردند مشرکان پیامبر (ص) را جادو زده شده معرفی کردند و از انسان های عادی خواستند که از ایشان اطاعت نکنند همچنین پیامبر (ص) را به امثالی مانند شاعر، کاهن، ساحر و مجنون وصف نمودند در نتیجه گمراه شدند و راهی به سوی هدایت نداشتند. (مکارم، ۱۳۷۱: ۱۵۴/۱۲-۱۴۴)

با توجه در آیات ﴿وَقَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَوَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا. قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا. أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا﴾ (اسراء/۵۱-۴۹) منکر مسئله ای معاد شدند معتقد مشرکان بودند چگونه با استخوان های پوسیده برانگیخته می شویم در حالی که اگر مانند سنگ یا آهن سخت باشند خداوند آنها را مجدد مبعوث می کند زیرا قدرت خداوند بالترین قدرت است همانگونه در ابتدا آنها را از نیستی ایجاد نمود. (زمسخری، ۱۴۰۷: ۶۷۱/۲)

با توجه به سایر سور مسبحات، علاوه بر سوره اسراء، در سوره تغابن نیز از عقاید باطل مشرکان بحث شده است. چنان که از آیات ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُ كَانَتْ تَأْتِيهِمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالُوا أَبَشَرٌ يَهْدُونَنَا فَكَفَرُوا وَتَوَلَّوْا وَاسْتَغْنَى اللَّهُ وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَمِيدٌ. زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ (تغابن ۶-۷) اینگونه برداشت میشود که مشرکان ابتدا معجزات پیامبران را منکر شدند. آن ها بر این اعتقاد بودند که چگونه بشری ما را هدایت کند. آن ها همچنان به کفر خود ادامه دادند و از معجزات الهی اعراض کردند. و خداوند البته بی نیاز از عبادت مشرکان است. آنها که کافر بودند معاد را باور نداشتند اعتقاد آن ها چنین بود هرگز برانگیخته نخواهند شد در حالی که معاد وجود دارد و مشرکان در آن برانگیخته می شوند و نسبت به تمام اعمالی که انجام داده اند آگاه می شوند زیرا چنین امری

برای خداوند آسان است. (قرشی، ۱۳۷۵: ۱۹۲/۱۱-۱۹۱)

### ۱۰-۵- دعوت به توحید و نفی الوهیت

در سوره اسراء با توجه به آیات ﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا﴾ (اسراء/۲۲)، ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ...﴾ (اسراء/۲۳) و ﴿...وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا﴾ (اسراء/۳۹) باید از پرستش هر گونه معبود باطل پرهیز کرد زیرا تنها ذات الله شایسته‌ی پرستش است در واقع کسانی که به پرستش معبودان باطل می‌پردازند نکوهیده و در دوزخ جای می‌گیرند (مکارم، ۱۳۷۱ ه.ش: ۱۲/۱۲۵-۷۲، امین، بی‌تا: ۳۱۰/۷-۲۹۲، طیب، ۱۳۶۹: ۸/۲۵۵-۲۳۶) با توجه به آیه شریفه ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضَّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا﴾ (اسراء/۵۶) مشرکان معبودانی را مورد پرستش قرار داده بودند نه ضرری را دفع می‌کردند و نه آسیب شخصی را به دیگری انتقال می‌دادند زیرا هیچ قدرتی از خود نداشتند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳/۱۷۶-۱۷۵، طبرسی، بی‌تا: ۱۵۷/۱۴، قرشی، ۱۳۷۵: ۳/۹۳)

در سوره حشر با دقت در آیات ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ. هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ. هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (حشر/۲۴-۲۲) بیانگر توحید الهی است غیر از خداوند هیچ معبودی نیست زیرا مهربان و عالم بر نهان و آشکار است، هیچ معبودی جز او نیست زیرا فرمانروای پاک و سلامت، مومن، نگهبان، عزیز، جبار، متکبر و منزه از هرگونه شرک است همچنین تنها خداوند خالق هستی بخش است و بهترین نامها و اوصاف به او تعلق می‌گیرد چنین مقامی شایسته تسبیح است (مکارم، ۱۳۷۱: ۲۳/۵۵۵-۵۵۱، زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۵۱۰-۵۰۹، رازی، ۱۴۰۸: ۱۹/۱۴۴-۱۴۲)

### نتیجه‌گیری

کاربست روش سوره‌شناسی در سوره اسراء هویت مستقل این سوره را ترسیم می‌کند به طوری که سوره با تسبیح خداوند آغاز و در مکه نازل شده است، در سه محور موضوعی این با سوره مجاور و سوره زوج پیوند خورده است که این محورهای موضوعی نظم مفهومی در راستای غرض سوره‌ها را مشخص می‌کند. دعوت به توحید و نفی الوهیت متعدد، بیان شبهات باطل مشرکان علیه خداوند و پیامبر (ص) و عدم قدرت و مالکیت معبودان باطل، محورهای مرتبط با سوره مجاور و زوج خود است. همچنین پنج محور موضوعی سوره اسراء با سوره مسبحات مرتبط می‌شود. توجه و اهمیت به شخصیت پیامبر (ص)، توجه به داستان یهود، معاد، بیان عقاید باطل مشرکان و دعوت به توحید و نفی الوهیت، ارتباط‌های

مفهومی در سوره اسراء با دیگر خانواده سور مسبحات است. از میان محورهای موضوعی مذکور دو محور دعوت به توحید و نفی الوهیت متعدد در سوره اسراء، مجاور و زوج و سور مسبحات مشترک است که نشانگر اهمیت فوق العاده این محورها دارد. همچنین این مفهوم به عنوان اصلی ترین محور موضوعی سوره اسراء بشمار می آید. بنابراین غرض اصلی سوره اسراء نیز دعوت به توحید و مبارزه با عقاید باطل مشرکان است.

## کتابنامه

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- ابوالسعود، محمد بن محمد (۱۹۸۳): «تفسیر ابی السعود (ارشاد العقل السلیم-مزایا القرآن الکریم)»، لبنان\_ بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵): «روح آلمانی»، لبنان\_ بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
- ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰). تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور. لبنان- بیروت: موسسه التاریخ العربی، چاپ اول.
- امین، نصرت بیگم (بیتا)، «تفسیر مخزن العرفان فی علوم قرآن»، بیجا: بیجا، چاپ اول.
- ایزدی، مهدی؛ محمدی نبی کندی، باب اله (۱۳۹۴): «تحلیل و بررسی تطبیقی معراج پیامبر(ص) از دیدگاه مایکل سلز» و «آنه ماری شمل» با نگاه درون مذهبی، «الهیات تطبیقی، ش ۱۳، صص ۵۸-۴۳.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸): «انوار التنزیل و اسرار التحصیل»، لبنان\_ بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- جرجانی، حسین بن حسن (۱۳۷۸): «جلاء الاذهان و جلاء الاحزان (تفسیر گازر)»، ایران\_ تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول.
- خامه گر، محمد (۱۳۹۶): «اصول و قواعد کشف استدلالی غرض سوره های قرآن»، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، پژوهشگاه علوم و معارف اسلامی، چاپ اول.
- خان محمدی، حمیدرضا؛ ذوالفقاری، محسن (۱۳۹۸): «بررسی و تحلیل اغراض جمله های انشایی در سوره ی اسرا»، پژوهش های قرآنی در ادبیات، ش ۸، صص ۲۰-۱.
- خرقانی، حسن؛ سبزو، علی (۱۳۹۸): «بررسی و تحلیل نمونه هایی بلاغی در سوره اسراء با تاکید بر نقش آن در کشف غرض الهی»، نشریه جستارهای ادب عربی، ش ۱، صص ۵۰-۲۷.
- خسروانی، علیرضا (۱۳۹۰): «تفسیر خسروی»، ایران\_ تهران: کتابفروشی اسلامی، چاپ اول.
- خوش منش، ابوالفضل (۱۳۹۰): «حمل قرآن (پژوهشی در روش شناسی تعلیم و تحفیظ قرآن مجید)»، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸): «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، ایران\_ مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی، چاپ اول.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷): «تفسیر قرآن مهر»، ایران\_ قم: پژوهش های تفسیر و علوم قرآن، چاپ اول.
- رضایی کهنمویی، علی (۱۳۹۸): «بررسی تفسیری واژهها و تعبیرهای مهم آیات وعید بنیاسرائیل در سوره اسراء»، مطالعات تفسیری، ش ۳۸، صص ۲۲۰-۲۰۳.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷): «انکشاف عن حقائق غرامض التنزیل و عیون الاقاول فی وجوه التاویل»، لبنان\_ بیروت: دار الکتب العربی، چاپ سوم.
- ستوده نیا، محمدرضا؛ جانی پور، محمد (۱۳۹۲): «ساختار نظام مند مفاهیم و گزاره های اخلاقی در

- سوره اسراء»، پژوهش نامه اخلاق، ش ۱۹، صص ۸۲-۵۵.
- سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر (۱۴۰۸): «بیان السعاده فی مقامات العباده»، لبنان\_ بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۲۱): «الاتقان فی علوم القرآن»، بیروت-لبنان: دار الکتب العربی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴): «ترجمه تفسیر المیزان»، ایران\_ قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ پنجم.
- طبرسی، فضل بن محمد (۱۳۷۵): «ترجمه تفسیر جوامع الجامع»، مترجم اکبر غفوری، ایران\_ مشهد مقدس: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی، چاپ اول.
- طبرسی، فضل بن محمد (بی تا): «ترجمه تفسیر مجمع البیان»، مترجم حسین نوری همدانی، ایران\_ تهران: فراهانی، چاپ اول.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). «التبیان فی تفسیر القرآن». لبنان- بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- طنطاوی، محمد سید (۱۹۹۷). «التفسیر الوسیط القرآن الکریم». مصر- قاهره: نهضه مصر، چاپ اول.
- طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹): «اطیب البیان فی تفسیر القرآن»، ایران\_ تهران: اسلام، چاپ دوم.
- فلاح پور برنجستانی، فاطمه (۱۳۹۰). «ارتباط آیات سوره اسراء». پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه یزد.
- قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۷۵): «تفسیر احسن الحدیث»، ایران\_ تهران: بنیاد بعثت، مرکز چاپ و نشر، چاپ دوم.
- قطب، سید (۱۴۲۵): «فی ظلال القرآن»، لبنان\_ بیروت: دار الشروق، چاپ سی و پنجم.
- کاشانی، فتح الله بن شکرالله (بی تا): «منهج الصادقین فی الزام الخالقین»، ایران\_ تهران: کتابفروشی اسلامیة، چاپ اول.
- کاظمی، زینب (۱۳۹۳). «بررسی دلالی و معنایی سوره اسراء». پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه مازندران.
- لسانی فشارکی، محمدعلی (۱۳۷۵): «طرح جامع آموزش زبان قرآن کریم، به کوشش مهمدی غفاری»، تهران: مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق (ع).
- لسانی فشارکی، محمدعلی؛ مرادی زنجانی، حسین (۱۳۹۴): «سوره شناسی (روش تحقیق ساختاری در قرآن کریم)»، قم: نصابیح.
- لسانی فشارکی، محمدعلی؛ مرادی زنجانی (۱۳۹۳): «روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم»، قم: بوستان کتاب.
- مدرسی، محمدتقی (۱۴۱۹): «من هدی القرآن»، ایران- تهران: دار محبی الحسین، چاپ اول.
- مغنیه، محمدجواد (۱۳۷۸): «ترجمه تفسیر کاشف»، مترجم موسی دانش، ایران\_ قم: بوستان کتاب انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱): «تفسیر نمونه»، ایران\_ تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ دهم.
- منتظرزاده، مجید؛ خوشدونی، مهدی (۱۳۹۹): «بازنگاهی تحلیلی به فرجام بنیاسرائیل در آخرالزمان با بررسی تطبیقی آیات ۴الی ۷سوره اسراء»، مشرق موعود، ش ۵۳، صص ۶۹-۴۵.
- میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱): «کشف الاسرار و عده الابرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)»، ایران\_ تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم.
- نارویی، محمدالیاس (۱۴۰۰): «سبک شناسی لایه ای سوره ی مبارکه اسراء»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه سیستان و بلوچستان.

## Bibliography

- The Holy Quran.
- Nahj al-Balagha.
- Abu al-Saud, Muhammad b. Muhammad (1983): "Tafsir Abi al-Saud (Ershad al-'Aql al-Salim-Hasanim al-Qur'an al-Karim)," Lebanon- Beirut: Dar Ehya al-Tarh al-

- Arabi, first edition.
- Alusi, Mahmoud bin Abdullah (1415): "The German Spirit," Lebanon- Beirut: Dar al-Kitab al-Lamiyah, Charters of Muhammad Ali Beyzoun, 1st edition.
  - Ibn Ashour, Muhammad Tahir (1420). Tafsir al-Tahrir and al-Tanvir al-Ma'araf Btasir b. Ashoor. Lebanon- Beirut: Al-Tarikh Al-Arabi Institute, 1st edition.
  - Amin, Nosrat Begum (Bita), "Tafsim Reservoir al-Arfan fi Qur'anic Sciences", Bija: Bina, 1st edition.
  - Izadi, Mahdi, Mohammadi Nabi Kennedy, Babollah (2015): "Comparative Analysis and Investigation of the Prophet's Ascension from the Perspective of Michael Selz and Anne-Marie Shamal with an intra-religious perspective," Comparative Theology, No. 13, pp. 58-43.
  - Beydawi, 'Abd Allah b. 'Umar (1418): "Anwar al-Tanziel and The Secrets of the Graduate," Lebanon- Beirut: Dar Ehya al-Tarh al-Arabi, 1st edition.
  - Jorjani, Hossein bin Hassan (1999): "Jala'ul-Adhan and Jala'a al-Ahzan (Tafsir-e Gazer)," Iran-Tehran: University of Tehran, 1st edition.
  - Khamagar, Mohammad (2017): "Principles and Rules of Argumentative Discovery of Quranic Suras," Qom: Islamic Propaganda Office of Qom Seminary, Institute of Islamic Sciences and Sciences, 1st edition.
  - Khan Mohammadi, Hamidreza, Zolfaghari, Mohsen (2019): "Investigation and analysis of essay sentences in Surai Asra", Quranic research in literature, Sh8, pp. 20-1.
  - Kharqani, Hasan, Sabzjo, Ali (2019): "Analysis of rhetorical examples in Sura Al-Isra'a with emphasis on its role in discovering divine intentions", Arabic Literature Research Journal, No. 1, pp. 50-27.
  - Khosravani, Alireza (2011): "Tafser Khosravi", Iran- Tehran: Islamic Bookstore, 1st edition.
  - Khoshmanesh, Abolfazl (2011): "Carrying the Qur'an (A Research in The Methodology of Teaching and Distorting the Holy Quran)", Tehran: Seminary Research Institute and University.
  - Razi, Hussein b. Ali (1408): "Rawd al-Janan and Ruh al-Janan fi Tafsir al-Qur'an", Iran- Mashhad: Astan Quds Razavi, Islamic Research Foundation, 1st edition.
  - Reza'i Esfahani, Mohammad Ali (2008): "Interpretation of the Qur'an Mehr", Iran-Qom: Researches on Quranic Exegesis and Sciences, 1st edition.
  - Rezaee Kahnouei, Ali (2019): "Exegetical study of important words and interpretations of verses and verses of Wa'id Banyasrael in Sura Al-Isra', Exegetical Studies, S38, pp. 220-203.
  - Zamakhshari, Mahmoud bin Omar (1407): "Development of The Truth of Gharamaz al-Tanziel and Ayoun al-Aqawil fi Menzoon al-Tawil," Lebanon- Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 3rd edition.
  - Sotoudehnia, Mohammad Reza, Janipour, Mohammad (2013): "Systematic Structure of Ethical Concepts and Propositions in Sura Israa", Ethics Research Journal, No. 19, pp. 82-55.
  - Sultan Ali Shah, Sultan Mohammed bin Haider (1408): Bayan al-Saada fi Al-Abadah

- Officials, Lebanon- Beirut: Al-Alamy Lalmbawat Institute, 2nd edition.
- Al-Sivati, Abd al-Rahman b. Abi Bakr (1421): "Al-Atiqan fi Oloma al-Qur'an," Beirut-Lebanon: Dar al-Kitab al-Arabi.
  - Tabatabai, Mohammad Hossein (1995): "Translation of Tafsin al-Mizan," Iran-Qom: Society of Seminary Teachers of Qom, Office of Islamic Propaganda, 5th edition.
  - Tabarsi, Fazl b. Muhammad (1996): "Translation of The Interpretation of Jamaat al-Jama'at al-Jama'at", Translator Akbar Ghafouri, Iran- Holy Mashhad: Astan Quds Razavi, Islamic Research Foundation, 1st edition.
  - Tabarsi, Fazl b. Muhammad (Bita): "Translation of The Interpretation of Jama'ul-Bayan", translator of Hossein Nouri Hamedani, Iran- Tehran: Farahani, 1st edition.
  - Tusi, Muhammad b. Hasan (Bita). "Al-Tebbian fi Tafsir al-Qur'an". Lebanon- Beirut: Dar Ehya al-Tarth al-Arabi, first edition.
  - Tuntawi, Muhammad Sayyid (1997). "Al-Tafsir al-Wasit al-Qur'an al-Karim". Egypt-Cairo: Nahda Of Egypt, 1st edition.
  - Tayeb, Abdolhossein (1990): "Atib al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an," Iran-Tehran: Islam, 2nd edition.
  - Fallahpour Berendestani, Fatemeh (2011). "The relationship between the verses of Sura al-Isra'a". Master's Thesis, Yazd University.
  - Qureshi Banabi, Ali Akbar (1996): Tafser Ahsan al-Hadith, Iran- Tehran: Besat Foundation, Publishing Center, 2nd Edition.
  - Qutb, Sayyid (1425): "Fi Zahl al-Qur'an", Lebanon- Beirut: Dar al-Shorouq, 35th edition.
  - Kashani, Fathollah b. Shokrollah (Bita): "Manhaj al-Sadeqin fi Yadam al-Khalqin,"Iran- Tehran: Islamiyah Bookstore, 1st edition.
  - Kazemi, Zeinab (2014). "Investigation of brokerage and semantics of Sura Al-Isra'a". Master's Thesis, University of Mazandaran.
  - Lesani Aqfaki, Mohammad Ali (1996): "Comprehensive Plan for Teaching the Language of the Holy Quran, by The Efforts of Mohmadi Ghaffari", Tehran: Research Center of Imam Sadegh University.
  - Lashani Negahki, Mohammad Ali, Moradi Zanjani, Hossein (2015): "Surhiology (Structural Research Methodology in the Holy Quran)," Qom: Advice.

## Adherence rate of contemporary Persian translations in translation of the Difficult Combinations of the Holy Qur'an; the case study: "ā rāyt" and its derivatives

Kaus Rouhi Brandagh<sup>1</sup>

### Abstract:

The word "ārāyt" and its derivatives are one of the most difficult combinations of the Holy Qur'an syntactically, for this reason, it is difficult to translate it into other languages, including Persian.

This research is aimed at analysis and evaluation of some of the contemporary Persian translations of the Holy Quran in terms of their translating verses that including "ārāyt" and its derivatives based on syntactic and rhetorical criteria. These translations are Elahi Ghomshei, Rezae Esfahani, Sharani, Safavi, Saffarzadeh, Fouladvand, Mojtabavi, Meshkini, Mu'izzi, Makarem.

And this result is achieved; most compatible translations with syntactic and rhetorical criteria are as follows. The first is Safavi translation which is correct in 26 cases, then translations of Sharani and Meshkini which are correct in 22 cases, also Mojtabavi's translation has followed these criteria in 20 cases.

And translations by Rezae Esfahani and Mu'izzi, in the sense that they have not met these criteria in any way, are the most incompatible translations.

**Keywords:** translations of the Qur'an, "ā rāyt", Persian translations, syntactic and rhetorical criteria.

1) Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University (The Corresponding Author) k.roohi@modares.ac.ir

# میزان پابندی ترجمه‌های معاصر فارسی در برگردان «أرأیت» و فروع آن در قرآن کریم

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۲)

کاوس روحی برندق<sup>۱</sup>

## چکیده

ترکیب «أرأیت» و فروع آن یکی از ترکیب‌های دشوار یاب قرآن کریم از نظر نحوی و پیرو آن از لحاظ برگردان آن به زبان‌های دیگر از جمله فارسی است. این پژوهش با هدف تحلیل و ارزیابی برخی از ترجمه‌های فارسی معاصر و مشهور قرآن کریم (الهی قمشه ای، رضایی اصفهانی، شعرانی، صفوی، صفار زاده، فولادوند، مجتبوی، مشکینی، معزی و مکارم) در برگردان آیات مشتمل بر «أرأیت» و فروع آن بر اساس معیارهای صرفی، نحوی و بلاغی که باید در ترجمه این ترکیب رعایت گردد، موارد کاربرد این ترکیب در قرآن را مورد پژوهش قرار داده و به این نتیجه دست یافته است که سازگارترین ترجمه‌ها با معیارهای صرفی، نحوی و بلاغی، در رتبه نخست ترجمه صفوی است که در ۲۶ مورد، و سپس مشکینی و شعرانی در ۲۲ مورد، و سپس مجتبوی در ۲۰ مورد این معیارها را رعایت کرده‌اند و ترجمه‌های رضایی اصفهانی و معزی به لحاظ اینکه این معیارها را در هیچ موردی رعایت نکرده‌اند، ناپایبندترین ترجمه‌ها هستند.

**واژگان کلیدی:** ترجمه قرآن، «أرأیت»، ترجمه فارسی، معیارهای صرفی، نحوی و بلاغی.

## ۱- بیان مسأله

واژگان، ترکیب‌ها و جمله‌های قرآن کریم از یک نظر به دو دسته تقسیم می‌شوند: (۱) واژگان، ترکیب‌ها و جمله‌های زود یاب که معنای آنها به راحتی به ذهن عرب‌زبانان و یا آشنایان با زبان عربی خطور می‌کند؛ (۲) دسته‌ای دیگر از الفاظ و ترکیب‌ها و عبارات و

(۱) دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول) k.roohi@modares.ac.ir

جمله‌های پیچیده که دریافت معنای آن‌ها نیازمند ژرف اندیشی، تأمل و بررسی است، که از دیر زمان مفسران، اهل لغت، نحویان، و اهل بلاغت در این زمینه به پژوهش پرداخته و در کتاب‌های تفسیری، لغوی، نحوی و بلاغی با واکاوی و تحلیل از معنای این الفاظ پرده‌برداری کرده‌اند؛ مجموعه کتاب‌هایی که با عنوان «غریب القرآن» به نگارش درآمده بهترین گواه بر تلاش‌های دانشمندان اسلامی در زمینه تک واژگان و ترکیب‌های قرآنی است. از این گذشته، لابلائی کتاب‌های نحوی و بلاغی عرصه استشهاد به تعابیر و اسلوب‌های قرآنی است و تفاسیر قرآن، آوردگاه زدودن ابهام از واژگان و عبارات‌های قرآنی است.

مفهوم ماده «رأی» که در قالب مشتقات گوناگون \_ شامل ۳۲۸ مورد در ۷۲ سوره و ۲۹۷ آیه \_ در قرآن کریم به کار رفته است، (نرم افزار جامع التفاسیر، نسخه ۳) در قرآن کریم، در معانی مختلف کاربرد دارد. این موارد عبارت اند از: دیدن با چشم؛ دیدن با قوه وهم و خیال؛ دیدن به وسیله قوه فکر و اندیشه، دیدن توسط نیروی عقل و تعقل؛ دیدن توسط قلب و شهود روحانی و معنوی. (راغب، بی تا: ۱/۳۷۴؛ مصطفوی، بی تا: ۴/۱۱)

در این میان، ترکیب «أَرَأَيْتَ» و فروع آن به لحاظ اینکه بین ضمیر «ت» و «ک» که هر دو بر مخاطب دلالت دارند، در یک ترکیب جمع شده است با مشکل معنایی روبرو است، و تا آنجا که نویسنده آگاهی دارد، تاکنون درباره موضوع مقاله، صرفاً پژوهش زیر انجام شده است، که آن نیز به تحلیل صوتی، صرفی، نحوی و بلاغی اختصاص دارد:

مقاله «أَرَأَيْتَ» و فروع: «دراسة لغویة»، نوشته دکتر عبدالله بن حمد الدایل، که در مجله جامعه أم القرى شماره ۲۳ به چاپ رسیده است.

این مقاله درصدد است پس از مباحث مبنایی، پاره‌ای از ترجمه‌های مشهور قرآن کریم به زبان فارسی را که روش‌ها و گونه‌های مختلف ترجمه را سرمشق خود قرار داده‌اند، در ارائه صحیح‌ترین معنا از این ترکیب مورد ارزیابی قرار داده و میزان پابیندی ترجمه‌های یاد شده در ارائه صحیح‌ترین معنا از این ترکیب را نشان دهد.

بر این اساس این پژوهش عهده دار پاسخ به دو سوال زیر خواهد بود:

میزان پابیندی ترجمه‌های فارسی معاصر و مشهور قرآن کریم (الهی قمشه‌ای، رضایی اصفهانی، شعرانی، صفوی، صفارزاده، فولادوند، مجتبی، مشکینی، معزی و مکارم) در برگردان آیات مشتمل بر «أَرَأَيْتَ» و فروع آن بر اساس معیارهای صرفی، نحوی و بلاغی تا چه اندازه است؟

## ۲- بحث و بررسی

### ۲-۱- مفهوم «أَرَأَيْتَ» و فروع آن از نظر نحوی، بلاغی و تفسیری

فعل «رأی» در یک کاربرد به معنای دیدن بصری و با چشم است، و در کاربرد دیگر از

افعال قلبی \_ جزو افعال دو مفعولی \_ است و در این کاربرد مفید یقین (و نه ظن) و به معنای «یقیناً دانست» می باشد، هرچند در نظر برخی این فعل در معنای ظنی و «از روی گمان دانست» نیز کاربرد دارد. (سامرائی، ۱۴۲۰: ۱۲/۲-۱۳) ترکیب «أرأیت» نیز اگر چه دارای دو کاربرد زیر است: ۱) پرسش از دیدن بصری و با چشم؛ ۲) پرسش از دیدن قلبی و به معنای «آیا یقیناً دانستی؟» دارای کاربرد متمایز دیگری به معنای «أخبرنی»؛ «به من خبر ده» است. (سامرائی، ۱۴۲۰: ۱۵/۲) و موضوع این تحقیق، تحلیل همین معنای این ترکیب است. بر این اساس، بسیاری به استفاده این معنا از ترکیب مورد نظر تصریح کرده و گفته اند: ترکیب «أرأیت» با همزه و یا بدون آن «رأیت» به معنای «به من خبر ده» است. (ثعلب، ۱۹۴۹: ۱/۲۶۰؛ آزهري، ۱۹۷۶: ۱۵/۳۲۱؛ طبري، ۱۹۸۸: ۷/۱۹۰) و معنای اصلی این ترکیب: «دیدن» به لحاظ اینکه اموری که بعد از «أرأیت» ذکر شده قابل دیدن با چشم نیست، قطعاً مورد لحاظ نخواهد بود، تصریح برخی از دانشمندان نحو، بلاغت و تفسیر بر اینکه «أرأیت» به معنای «أخبرنی» امری روشن و مسجل است. (قیسی، بی تا: ۱/۲۶۶؛ سمین حلبی، ۱۹۸۷: ۴/۶۲۱؛ فرّاء، ۱۹۸۳: ۱/۳۳۳؛ زجاج، ۱۹۸۸: ۳/۲۴۹؛ راغب، بی تا: ۲۰۹؛ زمخشری، بی تا: ۲/۱۳؛ ۳۶۶، ۳۹۶، ۲/۴۲۱، ۳/۱۷۷؛ ابن مالک، ۱۹۶۷: ۴۰؛ ۱/۲۴۶؛ استرآبادی، بی تا: ۲/۲۸۲؛ ابو حیّان اندلسی، ۱۴۰۳: ۴/۱۲۵؛ فیروز آبادی، ۱۹۸۷: ۱/۶۵۹)؛ و یا برخی مفاد آن را «أعلمنی» که معنایی نزدیک به «أخبرنی» است، دانسته‌اند. (ابن فارس، ۱۹۸۴: ۴/۱۲؛ فارسی، ۱۹۸۷: ۷۷؛ ابو حیّان اندلسی، ۱۹۸۴: ۱/۵۱۰) و یا بعضی از نحویان بر آن اند که «أرأیت» به معنای «انتبه» (فارسی، ۱۹۸۷: ۷۶، ۷۷) و یا به معنای «أما» یا «تنبّه» (ابو حیّان اندلسی، ۱۹۸۳: ۴/۱۲۶؛ سمین حلبی، ۱۹۸۷: ۴/۶۲۳) است، که در واقع مقصود این نیست که «أرأیت» به معنای «أما» یا «تنبّه» از معنای «أخبرنی» خارج شده و دیگر معنای «أخبرنی» را نمی‌رساند. (سمین حلبی، ۱۹۸۷: ۴/۶۲۳؛ فارسی، ۱۹۸۷: ۷۷ و ۷۸؛ زمخشری، بی تا: ۲/۳۹۶؛ رازی، ۱۹۹۰: ۲۱/۱۴۸) اما سخن اساسی در این باره این است که آیا معنای «علمت» که در اینجا از افعال قلوب و دو مفعولی است، هم زمان با معنای «أخبرنی» اراده شده است و در نتیجه این ترکیب یک معنای تضمینی «به من خبر ده، دهید آیا هیچ توجه کرده اید؟!» را ارائه می‌دهد و یا اینکه معنای «علمت» از افعال قلوب مانند معنای دیدن با چشم، در اینجا مهجور است؟ پاسخ این است که با وجود اینکه معمولاً معنای «أخبرنی» برای این ترکیب ذکر می‌شود، چنانکه گذشت؛ لیکن این سخن به این معنا نیست که معنای «علمت» از افعال قلوب در آن لحاظ نشده است، گواه بر این سخن، افزون بر لزوم لحاظ معنای «علمت» از افعال قلوب به لحاظ اینکه اسلوب «أرأیت» در بیشتر موارد کاربردش دارای دو مفعول است و این نشان از ماندگاری معنای «علمت» که از افعال قلوب و دو مفعولی است، در آن دارد؛ برخی از مفسران در موارد کاربرد آن در قرآن بر لزوم در نظر گرفتن معنای تضمینی در آن تصریح کرده‌اند. (سمین حلبی، ۱۴۱۴: ۴/۱۱۰)

نکته پایانی این که مراد از استفهام در این ترکیب قطعاً استفهام حقیقی نیست، زیرا استفهام حقیقی در مواردی کاربرد دارد که گوینده از حقیقت مطلب آگاه نباشد و بخواهد با پرسش از کس دیگر بدان پی ببرد و از آنجا که گوینده «أرأيت» در تمام موارد ذکر شده موردی به کار رفته که گوینده از مطلب ذکر شده اطلاع دارد، قطعاً مراد از استفهام پرسش حقیقی بر طلب فهم نخواهد بود، لذا عموم دانشمندان به اینکه در اینجا مقصود معنای مجازی تعجب مراد است، تصریح کرده‌اند؛ (ابو حیان اندلسی، ۱۹۸۳: ۴/۱۲۴؛ جمل، بی تا: ۲/۲۷؛ و ۲/۳۶۶ و ۳/۱۷۷)

نتیجه آنکه این تعبیر شگفت‌انگیز را در زبان عربی و پیرو آن در ترجمه آن به زبان‌های دیگر باید به گونه‌ای معنا و ترجمه کرد که: (۱) نوع مخاطب آن که ضمیر خطاب از آن پرده برمی‌دارد، نمایان گردد؛ (۲) ماده «رأی» را به معنای «دیدن» و مشابه آن نباید معنا کرد، بلکه باید با ترجمه یک دست و یا استفاده از تفنّن در عبارت، آن را به گونه‌ای معنا کرد که معنای «أخبرنی» را افاده کند؛ (۳) با استفاده از اسلوب تعجب در زبان عربی و یا معادل آن در زبان‌های دیگر، این ترکیب را به گونه‌ای معنا و یا ترجمه کرد که افاده تعجب کند و اگر استفاده از این روش امکان‌پذیر نبود، ناگزیر باید با استفاده از واژگان معنای تعجب را حداقل با علامت تعجب (!) در تفسیر یا ترجمه گنجانید؛ (۴) صیغه «أرأيت» اگرچه به صورت فعل ماضی است، ولی با توجه به اینکه ماضویت و افاده معنای گذشته، منسلخ شده است، هرگز نباید آن را به معنای «آیا دیدی» که افاده گذشته و ماضی را می‌کند، معنا و یا ترجمه کرد.

بر این اساس، پیشنهاد نگارنده این است که در ترجمه ترکیب «أرأيت» و فروع آن در قرآن کریم، با توجه به تفاوت مخاطبان و نوع جمله (خبری یا پرسشی) از دو گونه تعابیر زیر استفاده گردد:

«هان به من خبر ده/ دهید، آیا هیچ توجه کرده‌ای/ کرده‌اید؟!»

به نظر می‌رسد بدین وسیله تمامی نکات صرفی، نحوی، بلاغی که نقش اساسی در پرده‌برداری از کشف مراد جدی گوینده کلام در تفسیر قرآن دارد، رعایت شده باشد.

## ۲-۲- برگردان «أرأيت» و فروع آن در ترجمه‌های مشهور

مجموع آیاتی که ترکیب «أرأيت» و فروع آن در قرآن به کار رفته، ۳۴ آیه است که در ادامه به بررسی ترجمه آن‌ها در ترجمه‌های مشهوری که ذکر شد، می‌پردازیم. پیشاپیش توجه به این نکته ضروری است که برای رعایت اختصار، در ذکر ترجمه مترجمان فقط به بخشی از ترجمه آیه که به ترجمه «أرأيت» و فروع آن اختصاص دارد، بسنده شده است، و میزان پابندی مترجمان در ترجمه آیات نامبرده بر اساس محورهای چهارگانه زیر مورد تحلیل و بررسی قرار خواهد گرفت:

از جهت افاده استفهام تعجّبی؛

از نظر عبور از هیأت ماضی و انسلاخ آن از زمان؛  
 از نظر معنای مجازی ماده «رأی» که عبارت از «أخیرنی» و مشابه آن است؛  
 از نظر رعایت مخاطب که کاف خطاب بر آن دلالت دارد.  
 برای رعایت اختصار، در ادامه برگردان عربی «أرأیت» و فروع آن را از ترجمه‌های برگزیده  
 زبان فارسی در جدول (۱) ذکر کرده و آن‌گاه به تحلیل می‌پردازیم.

### جدول ۱: برگردان آیات مشتمل بر «أرأیت» در نگاه مترجمان

ردیف	ترجمه «أرأیت»	آدرس آیه	الهی قسمه‌ای	مجتبوی	رضایی اصفهانی	شعرانی	صفار زاده	مشکینی	مکارم	صفوی	فولادوند	معزی
۱	آرأیتیم	انعام/ ۴۰	مرا گویند	مرا گویند	آیا ملاحظه کردی؟	خبر دهید	آیا هیچ فکر کرده‌اید؟	به من خبر دهید	به من خبر دهید	به من خبر دهید	به نظر شما دیدستید؟	آیا دیدستید؟
۲	آرأیتیم	انعام/ ۴۶	مرا گویند	مرا گویند	آیا ملاحظه کردی؟	خبر دهید	آیا در نظر آورده‌اید؟	به من خبر دهید	به من خبر دهید	به من خبر دهید	به نظر شما نگریسته‌اید؟	آیا نگریسته‌اید؟
۳	آرأیتیم	انعام/ ۴۷	فاقد ترجمه	مرا گویند	آیا ملاحظه کردی؟	خبر دهید	آیا در نظر آورده‌اید؟	به من خبر دهید	به من خبر دهید	به من خبر دهید	به نظر شما دیدستید؟	آیا دیدستید؟
۴	آرأیتیم	یونس/ ۵۰	مرا خبر دهید	مرا خبر دهید	به نظر شما	خبر دهید	آیا در نظر آورده‌اید؟	مرا خبر دهید	فاقد ترجمه	به من خبر دهید	به من خبر دهید	آیا دیده‌اید؟
۵	آرأیتیم	یونس/ ۵۹	با من بگویند	مرا خبر دهید	آیا نگریسته‌اید؟	خبر دهید	فاقد ترجمه	به من خبر دهید	آیا دیده‌اید؟	به من خبر دهید	به من خبر دهید	آیا دیده‌اید؟
۶	آرأیتیم	هود/ ۲۸	شما چه می‌گویید؟	مرا گویند	آیا به نظر شما	خبر دهید	فاقد ترجمه	به من خبر دهید	فاقد ترجمه	به من بگویند	به من بگویند	آیا دیده‌اید؟
۷	آرأیتیم	هود/ ۶۳	آیا رأی شما چیست؟	مرا گویند	آیا به نظر شما	خبر دهید	بیندیشید	مرا خبر دهید	فاقد ترجمه	به من بگویند	چه بینید؟	آیا دیده‌اید؟
۸	آرأیتیم	هود/ ۸۸	رأی و نظریه شما چیست؟	مرا گویند	آیا به نظر شما	خبر دهید	چه می‌گویید؟	مرا خبر دهید	به من بگویند	به من خبر دهید	بیندیشید	آیا دیده‌اید؟
۹	آرأیتیم	اسراء/ ۶۲	با من بگو	مرا بگو	آیا ملاحظه کردی؟	خبر ده	می‌بینی؟	به من بگو	به من بگو	آیا دیدی	به من بگو	آیا دیده باشی؟

ردیف	ترکیب «آزانت»	آدرس آیه	الهی قمشهای	مجتبوی	رضایی اصفهانی	شعرانی	صفار زاده	مشگینی	مگرم	صفوی	فولادوند	معزی
۱۰	آزانت	کهف/ ۶۳	در نظر داری	آیا به یاد داری؟	آیا ملاحظه کردی؟	آیا دیدی؟	یادت می‌آید؟	آیا دیدی؟	به خاطر داری؟	دیدی [چه شد]؟	دیدی؟	آیا دیدی؟
۱۱	آزانت	مریم/ ۷۷	دیدی؟	آیا دیدی؟	آیا ملاحظه کردی؟	آیا دیدی؟	ملاحظه نکرده‌ای؟	آیا دیدی؟	آیا دیدی؟	آیا دیدی؟	آیا دیدی؟	آیا دیدی؟
۱۲	آزانت	فرقان/ ۴۳	آیا دیدی؟	آیا دیدی؟	آیا اطلاع یافتی؟	آیا دیدی؟	فاقد ترجمه.	آیا دیدی؟	آیا دیدی؟	آیا دیدی؟	آیا دیدی؟	آیا دیدی؟
۱۳	آزانت	شعراء/ ۷۵	آیا می‌دانید؟	آیا دیدید؟	آیا نظر کردید؟	آیا دیدید؟	آیا ملاحظه کرده‌اید؟	آیا می‌بینید؟	آیا دیدید؟	آیا دیدید؟	آیا تأمل کرده‌اید؟	آیا دیدید؟
۱۴	آزانت	شعراء/ ۲۰۵	چه خواهی دید؟	آیا دیدی، دانستی؟	آیا ملاحظه کردی؟	آیا دیدی؟	آیا هیچ فکر کرده‌ای؟	پس خبر ده، خبر ده.	به ما خبر ده.	آیا دانسته‌ای؟	مگر نمی‌دانی؟	آیا دیده باشی؟
۱۵	آزانت	قصص/ ۷۱	چه تصور می‌کنید؟	مرا گویند، آیا به نظر شما؟	آیا به نظر خبر دهید؟	آیا هرگز فکر کرده‌اید؟	آیا هرگز خبر دهید؟	به من خبر دهید؟	به من خبر دهید؟	به من خبر دهید؟	هان، چه می‌پندارید؟	آیا دیدی؟
۱۶	آزانت	قصص/ ۷۲	چه تصور می‌کنید؟	مرا گویند، آیا به نظر شما؟	آیا به نظر خبر دهید؟	آیا هرگز فکر کرده‌اید؟	آیا هرگز خبر دهید؟	به من خبر دهید؟	به من خبر دهید؟	به من خبر دهید؟	هان، چه می‌پندارید؟	آیا دیدی؟
۱۷	آزانت	فاطر/ ۴۰	با من بگویند؟	آیا دیدید؟	آیا ترجمه کردید؟	آیا هرگز فکر کرده‌اید؟	آیا هرگز فکر کرده‌اید؟	آیا (به دقت) ترجمه کردید؟	آیا ترجمه کردید؟	آیا ترجمه کردید؟	به من خبر دهید؟	آیا دیدید؟
۱۸	آزانت	زمر/ ۳۸	چه تصور می‌کنید؟	چه گویند؟	آیا هیچ نظر کردید؟	آیا پس خبر دهید؟	آیا اندیشه کرده‌اید؟	پس به من خبر دهید؟	آیا اندیشه می‌کنید؟	پس به من خبر دهید؟	چه تصور می‌کنید؟	آیا دیدید؟
۱۹	آزانت	فصلت/ ۵۲	چه می‌پندارید؟	مرا خبر دهید؟	آیا به نظر شما؟	به من خبر دهید؟	به من خبر دهید؟	به من خبر دهید؟	به من خبر دهید؟	به من خبر دهید؟	به من خبر دهید؟	آیا دیدی؟
۲۰	آزانت	جاثیه/ ۲۳	آیا می‌نگری؟	آیا دیدی؟	آیا اطلاع یافتی؟	آیا دیدی؟	آیا ملاحظه کرده‌ای؟	آیا دیدی؟	آیا دیدی؟	آیا دیدی؟	آیا دیدی؟	آیا دیدی؟
۲۱	آزانت	احقاف/ ۴	فاقد ترجمه	مرا گویند؟	فاقد ترجمه	خبر دهید؟	فاقد ترجمه	به من خبر دهید؟	فاقد ترجمه	به من خبر دهید؟	به من خبر دهید؟	آیا دیدی؟

ردیف	ترکیب «آیات»	آدرس آیه	الهی قمشه‌ای	مجتبوی	رضایی اصفهانی	شعرانی	صفار زاده	مشکینی	مکارم	صفوی	فولادوند	معزی
۲۲	آرایه	احقاف/ ۱۰	چه تصور می‌کنید؟	مرا گویند آیا به نظر شما؟	خبر دهید آیا به نظر شما؟	خبر دهید آیا می‌دانید؟	آیا	به من خبر دهید	به من خبر دهید	به من خبر دهید	به من خبر دهید	آیا دیدید؟
۲۳	آرایه	نجم/ ۱۹	آیا دیدید؟	آیا دیده‌اید؟	آیا اطلاع یافتید؟	خبر دهید دیده‌اید؟	آیا	به من خبر دهید	به من خبر دهید	به من خبر دهید	به من خبر دهید	آیا دیدید؟
۲۴	آرایه	نجم/ ۳۳	دیدید؟	آیا دیدید؟	آیا دیدید؟	آیا دیدید؟	آیا ملاحظه کردی؟	آیا دیدید؟	آیا دیدید؟	اینک به من خبر ده	آیا دیدید؟	آیا دیدید؟
۲۵	آرایه	واقعه/ ۵۸	آیا ندیدید (و به حقیقت در نیافتید)؟	آیا دیده‌اید؟	آیا ملاحظه کرده‌اید؟	خبر دهید کرده‌اید؟	آیا ملاحظه کرده‌اید؟	آیا دیده‌اید؟	آیا آگاهید؟	به من بگویند	آیا دیده‌اید؟	آیا دیدید؟
۲۶	آرایه	واقعه/ ۶۳	آیا دیدید؟	آیا دیده‌اید؟	آیا ملاحظه کرده‌اید؟	آیا پس خبر دهید کرده‌اید؟	آیا فکر کرده‌اید؟	آیا اندیشیده‌اید؟	آیا هیچ اندیشیده‌اید؟	به من بگویند	آیا ملاحظه کرده‌اید؟	آیا دیدید؟
۲۷	آرایه	واقعه/ ۶۸	آیا متوجه‌ید؟	آیا دیده‌اید؟	آیا نظر کرده‌اید؟	خبر دهید نظر کرده‌اید؟	آیا دقت کرده‌اید؟	آیا دیدید؟	آیا اندیشیده‌اید؟	به من بگویند	آیا دیده‌اید؟	آیا دیدید؟
۲۸	آرایه	واقعه/ ۷۱	آیا می‌نگرید؟	آیا دیده‌اید؟	آیا نظر کرده‌اید؟	خبر دهید نظر کرده‌اید؟	آیا فکر کرده‌اید؟	آیا دیده‌اید؟	آیا فکر کرده‌اید؟	به من بگویند	آیا ملاحظه کرده‌اید؟	آیا دیدید؟
۲۹	آرایه	ملک/ ۲۸	چه تصور می‌کنید؟	مرا گویند آیا به نظر شما؟	آیا به نظر شما؟	آیا خبر دهید؟	آیا فکر کرده‌اید؟	به من خبر دهید	به من خبر دهید	به من خبر دهید	به من خبر دهید	آیا دیدید؟
۳۰	آرایه	ملک/ ۳۰	چه تصور می‌کنید؟	مرا گویند آیا به نظر شما؟	آیا به نظر شما؟	خبر دهید خبر دهید؟	آیا هرگز اندیشیده‌اید؟	به من خبر دهید	به من خبر دهید	به من خبر دهید	به من خبر دهید	آیا دیدید؟
۳۱	آرایه	علق/ ۹	دیدید؟	مرا بگو دیدید؟	آیا دیدید؟	آیا دیدید؟	آیا ملاحظه کرده‌ای؟	به من خبر ده	به من خبر ده	به من خبر ده	آیا دیدید؟	آیا دیدید؟
۳۲	آرایه	علق/ ۱۱	آیا چه می‌بینی؟	مرا بگو ملاحظه کردی؟	آیا ملاحظه کردی؟	آیا دیدید؟	آیا ترجمه کردی؟	به من خبر ده	به من خبر ده	به من خبر ده	چه پنداری؟	آیا دیدید؟
۳۳	آرایه	علق/ ۱۳	آیا چه رأی می‌دهید؟	مرا بگو ملاحظه کردی؟	آیا ملاحظه کردی؟	آیا دیدید؟	آیا چه فکر می‌کنی؟	به من خبر ده	به من خبر ده	به من خبر ده	آیا چه پنداری؟	آیا دیدید؟
۳۴	آرایه	ماعون/ ۱	آیا دیدید؟	آیا دیدید؟	آیا دیدید؟	آیا دیدید؟	آیا ملاحظه کرده‌ای؟	آیا دیدید؟	آیا دیدید؟	آیا دیدید؟	آیا دیدید؟	آیا دیدید؟

از آنجا که بررسی رعایت معیارهای چهارگانه به طور جداگانه در ذیل هر یک از آیات ۳۴

گانه موجب به دراز کشیدن گفتار می شود، در مرحله نخست واژگان و تعابیر استفاده شده در تمامی ترجمه‌های مورد بحث و یافته‌های تحقیق را از این نظر مورد کاوش قرار می‌دهیم که مترجمان، ترجمه «أرأيت» و فروع آن را با چه تعابیری بیان کرده‌اند. سپس هر یک از تعابیر را از نظر مطابقت و عدم مطابقت با معیارهای چهارگانه مورد پژوهش قرار می‌دهیم. حاصل این بررسی بعد از حذف موارد مشترک و ادغام موارد مشابه این است که تعبیرهای به کار رفته در ترجمه‌های مورد بحث عبارت از موارد زیر می‌باشد. جدول (۲) مشخص‌کننده گروه‌بندی واژگان و عبارت‌های مربوط به ترجمه «أرأيت» و فروع آن می‌باشد.

جدول ۲: گروه‌بندی ترجمه‌های آیات مشتمل بر «أرأيت» و فروع آن

ردیف	گروه
۱	فاقد ترجمه
۲	مرا گویند، به من بگویند، به من بگو، مرا بگو، چه می‌گویند؛
۳	آیا ملاحظه کردی، ملاحظه نکرده‌ای؛
۴	خبر دهید، به من خبر دهید، مرا خبر دهید، اینک به من خبر ده؛
۵	آیا هیچ/ هرگز فکر کرده‌اید، ... فکر کرده‌ای، بیندیشید، آیا اندیشه کرده‌اید؛
۶	آیا/ به نظر شما؛
۷	آیا دیدستید، آیا نگرسته‌اید، چه ببینید، آیا می‌بینید، چه خواهی دید، آیا دیدید، آیا دیدی، آیا دیده، آیا می‌نگری، آیا دیده باشی، آیا دیده‌اید- یا دانسته‌اید یعنی ببینید و بدانید-؛
۸	آیا در نظر آورده‌اید، در نظر داری، آیا نظر کردید؛
۹	آیا رأی شما چیست، رأی و نظریه شما چیست؛
۱۰	یادت می‌آید، به خاطر داری، آیا به یاد داری؛
۱۱	آیا می‌دانی، آیا اطلاع یافتی، آیا دانسته‌ای، مگر نمی‌دانی، آیا آگاهید؛
۱۲	آیا تأمل کرده‌اید؛
۱۳	چه تصویر می‌کنید؛
۱۴	هان! چه می‌پندارید، آیا چه پنداری؛
۱۵	آیا متوجه‌ید.

پیش از تحلیل هر یک از این گروه عبارت‌ها، در یک گروه‌بندی دیگر، واژگان و عبارت‌های مربوط به هر یک از مترجمان در جدول (۳) آمده است. این جدول مشخص می‌کند که هر یک از مترجمان در جای جای آیات مشتمل بر «أرأيت» و فروع آن از چه

عبارت‌های استفاده کرده‌اند، تا در تحلیل‌ها و ارزیابی‌های آینده روشن گردد که نقدها به کدام یک از مترجمان متوجه است.

جدول ۳: گروه بندی ترجمه های هر یک از مترجمان

ردیف	نام مترجم	عبارت به کار رفته توسط مترجم
۱	الهی قمشه‌ای	مرا گویند، فاقد ترجمه، مرا خبر دهید، با من بگویند، شما چه می‌گویید؟، آیا رأی شما چیست؟، رأی و نظریه شما چیست؟، با من بگو، در نظر داری، دیدی؟، آیا دیدی؟، آیا می‌دانید؟، چه خواهی دید؟، چه تصور می‌کنید؟، با من بگویند، چه می‌پندارید؟، آیا می‌نگری؟، آیا ندیدید (و به حقیقت در نیافتید)؟، آیا دیدید؟، آیا متوجهید؟، آیا می‌نگرید؟، آیا چه می‌بینی؟، آیا چه رأی می‌دهید؟.
۲	مجتبوی	مرا گویند، مرا خبر دهید، مرا بگو، آیا به یاد داری؟، آیا دیدی؟، آیا دیده‌اید، یا دانسته‌اید؟ یعنی ببینید و بدانید، : آیا دیدی، دانستی؟، آیا دیده‌اید؟، چه گویند؟.
۳	رضایی اصفهانی	آیا ملاحظه کردی، به نظر شما، آیا نگرسته‌اید؟، آیا به نظر شما، آیا اطلاع یافتی؟، آیا نظر کردید؟، فاقد ترجمه، آیا هیچ نظر کردید؟، آیا اطلاع یافتید؟، آیا دیدی؟، آیا ملاحظه کرده‌اید؟!، آیا نظر کرده‌اید!.
۴	شعرانی	خبر دهید، خبر دهید مرا، خبر ده مرا، آیا دیدی؟، آیا دیده‌اید؟، آیا دیده؟، آیا پس خبر دهید.
۵	صفار زاده	آیا هیچ فکر کرده‌اید، /آیا در نظر آورده‌اید؟، مرا خبر دهید، فاقد ترجمه، ببندیشید، چه می‌گویید؟، می‌بینی؟، یادت می‌آید؟، ملاحظه نکرده‌ای؟، آیا ملاحظه کرده‌اید؟، آیا هیچ فکر کرده‌ای؟، آیا هرگز فکر کرده‌اید؟، آیا اندیشه کرده‌اید؟، به من خبر دهید، آیا ملاحظه کرده‌ای؟، آیا می‌دانید؟، آیا دیده‌اید؟، آیا ملاحظه کردی؟، آیا فکر کرده‌اید؟، آیا دقت کرده‌اید؟، آیا هرگز اندیشیده‌اید؟.
۶	مشکینی	به من خبر دهید، مرا خبر دهید، به من بگو، آیا دیدی؟، آیا می‌بینید؟، پس خبر ده، آیا (به دقت) دیده‌اید؟، پس به من خبر دهید، آیا دیده‌اید؟، به من خبر ده.
۷	مکارم	به من خبر دهید، فاقد ترجمه، آیا دیده‌اید؟، به من بگویند، به من بگو، به خاطر داری؟، آیا دیدی؟، آیا دیدید؟، به ما خبر ده، آیا اندیشه می‌کنید؟، آیا آگاهید؟، آیا هیچ اندیشیده‌اید؟!، آیا اندیشیده‌اید؟!، آیا فکر کرده‌اید؟، به من خبر ده.
۸	صفوی	به من خبر دهید، به من بگویند، آیا دیدی، دیدی [چه شد]؟، آیا دیدید؟، آیا دانسته‌ای؟، پس به من خبر دهید، اینک به من خبر ده، به من خبر ده.
۹	فولادوند	به نظر شما، به من خبر دهید، به من بگویند، چه ببیند؟، ببندیشید، به من بگو، دیدی؟، آیا دیدی؟، آیا تأمل کرده‌اید؟ مگر نمی‌دانی؟، هان، چه می‌پندارید؟، چه تصور می‌کنید؟، آیا دیده‌اید؟، آیا ملاحظه کرده‌اید؟، چه پنداری؟، آیا چه پنداری؟
۱۰	معزی	آیا دیدستید، آیا نگرسته‌اید، آیا دیده‌اید، آیا دیدید؟، آیا دیدی؟، آیا دیده‌ای؟، آیا دیده باشی؟

در هر حال، تعبیرهای یاد شده هر یک از نظر مطابقت و یا عدم مطابقت با معیارهایی که در ترجمه «أرأيت» و فروع آن باید مورد توجه قرار گیرد، متفاوت هستند. در ادامه نشان خواهیم داد که این تعبیرها تا چه اندازه با معیارهای چهارگانه مطابقت دارند.

۱- در مواردی ترجمه‌ها، از ترجمه «أرأيت» و فروع آن عبور کرده و هیچ گونه ترجمه‌ای برای آن ذکر نکرده‌اند. نارسایی این موارد نیاز به توضیح ندارد و هیچ توجیهی برای این عملکرد مترجمان نمی‌توان ذکر کرد، به ویژه آنکه این مسأله با عملکرد همین مترجمان که در موارد دیگر اقدام به ترجمه این تعبیرها کرده‌اند، منافات دارد و اگر ترجمه نکردن، صحیح باشد عملکرد خود همین مترجمان در موارد دیگر نادرست خواهد بود. با مراجعه به جدول (۲) و (۳) روشن می‌گردد ترجمه‌های الهی قمشه‌ای در ۲ مورد، رضایی اصفهانی در ۲ مورد، صفارزاده در ۵ مورد، و مکارم در ۵ مورد فاقد ترجمه می‌باشند.

۲- ترجمه «أرأيت» و فروع آن با تعبیرهای فارسی نظیر: «مرا گوید، به من گوید، به من بگو، مرا بگو، چه می‌گوید» که از ریشه «گفتن» برگرفته شده و به صورت جمله انشائی درآمده است، در واقع ترجمه معنای محور از «أخبرنی؛ به من خبر ده» است. این تعبیر، از نظر رساندن معنای عبور از ماضی و نیز عبور از معنای حقیقی «نگریستن» و معنای مجازی ماده «اندیشیدن و دانستن» به معنای مجازی ثانوی «به من خبر ده» ترجمه موفق به شمار می‌آید، و از نظر رعایت ترجمه کاف خطاب نیز به لحاظ اینکه با توجه به تفاوت مخاطب از صیغه مفرد و جمع استفاده شده است، ترجمه موفق به شمار می‌آید؛ لیکن واقعیت این است که در این برگردان، هیچ گونه سیاق تعجبی مشاهده نمی‌شود، جز اینکه تعبیر «چه می‌گوید؟» به لحاظ اینکه به صورت استفهام آمده است، می‌توانست با گذشتن نشانی تعجب (!)، تعجب را نیز برساند که متأسفانه این گونه عمل نشده است. جدول (۲) گویای آن است که این شکل ترجمه در ترجمه الهی قمشه‌ای در ۶ مورد، در ترجمه مجتبوی ۱۷ مورد، در ترجمه صفارزاده در ۱ مورد، در ترجمه مشکینی در ۱ مورد، در ترجمه مکارم، در ۲ مورد، و در ترجمه صفوی در ۶ مورد، و در ترجمه فولادوند در ۲ مورد استفاده شده است و در ترجمه رضایی اصفهانی، شعرانی و معزی در هیچ موردی استفاده نشده است.

۳- در موارد معدودی برخی مترجمان از عبارت «آیا ملاحظه کردی، ملاحظه نکرده‌ای» استفاده کرده‌اند. در معنای «ملاحظه» دو احتمال می‌رود: (۱) نگریستن؛ (۲) اندیشیدن. بنابراین، در هر یک از دو حالت، گویای معنای حقیقی و یا مجازی اولی «رأی» است و معنای انشائی «أخبرنی» و مشابه آن را دارا نخواهد بود، اما از جهت ارائه معیار انسلاخ فعل «أرأيت» از زمان ماضی و نیز ترجمه معنای کاف خطاب، این ترجمه‌ها صحیح و پایبند به مشار می‌آیند؛ لیکن از جهت برگردان معنای تعجب، به هیچ وجه موفق نیستند. بر اساس جدول (۲) این گونه ترجمه فقط در ترجمه‌های رضایی اصفهانی در ۱۱ مورد، صفارزاده در ۷ مورد و فولادوند در ۲ مورد دیده می‌شود.

۴- از اینجا حال ترجمه دیگر که اصل این ترجمه به شمار می‌آید، یعنی برگردان «أَرَأَيْتَ» و فروع آن به تعبیرهای مشابه: «خبر ده، به من خبر دهید، مرا خبر دهید، اینک به من خبر ده» نیز روشن می‌شود، که معیارهای دیگر به جز افاده معنای تعجب در آنها رعایت شده است. جدول (۲) نشان دهنده آن است که بسامد استفاده از این شکل ترجمه توسط مترجمان از قرار زیر است: از این گونه ترجمه در ترجمه الهی قمشه ای در ۱ مورد، در ترجمه مجتبوی ۳ مورد، و در ترجمه شعرانی در ۲۲ مورد، و در ترجمه صفار زاده در ۱ مورد، در ترجمه مشکینی در ۲۱ مورد، در ترجمه مکارم در ۱۴ مورد، و در ترجمه صفوی در ۲۰ مورد، و در ترجمه فولادوند در ۹ مورد استفاده شده است و در ترجمه رضائی اصفهانی و معزی در هیچ موردی استفاده نشده است.

۵- تعبیرهای «آیا هیچ/ هرگز فکر کرده‌اید، ببندیشید، آیا اندیشه کرده‌اید؟» به هیچ وجه معنای تعجب را نمی‌رساند، لذا فاقد معیار نخست است، ولی به لحاظ اینکه در بردارنده زمان ماضی نیست، معیار دوم را دارا است، اما از نظر رساندن معنای مجازی ثانوی ماده «رأی»، می‌توان معنای فکر کردن و اندیشیدن را مشابه «أخبرنی» و «تَنَبَّهُ» به شمار آورد، لذا عدول از معنای خبری «آیا فکر/ اندیشه کرده‌اید» به معنای «ببندیشید» در مواردی، غیر موجه نخواهد بود. بر این اساس می‌توان تعبیر «ببندیشید» و نه «آیا اندیشه کرده‌اید» را جانشین تقریبی «أخبرنی» به شمار آورد و در نتیجه معیار سوم نیز در این ترجمه رعایت شده است. و معیار چهارم به لحاظ تفاوت افعال از نظر مفرد و جمع به لحاظ مخاطب، رعایت شده است. بر اساس جدول (۲) این گونه ترجمه در ترجمه‌ها به صورت زیر مشاهده می‌گردد: در ترجمه صفار زاده در ۱۲ مورد و در ترجمه مکارم ۴ مورد و در ترجمه فولادوند ۱ دیده می‌شود.

۶- تعبیر «آیا به نظر شما»، به گونه‌ای برگردان معنای مجازی اولی ماده «رأی» که عبارت از رأی و نظر و تأمل است- معیار سوم را رعایت نکرده و از معنای مجازی اولی به معنای مجازی دوم «أخبرنی» و مشابه آن عبور نکرده است، چنانکه به کلی فاقد واژگان و یا اسلوب تعجب است، لذا معیار اول را نیز دارا نیست، ولی به لحاظ اینکه از هیأت ماضی عبور کرده است می‌توان گفت تا حدودی به معیار دوم پایبند است و به لحاظ اینکه واژه «شما» در آن ذکر شده، متناسب با مخاطب بوده و می‌توان آن را پایبند به رعایت معیار چهارم (ترجمه صحیح کاف خطاب) به شمار آورد. بر اساس جدول (۲) این گونه ترجمه فقط در ۲ ترجمه (در ترجمه رضایی اصفهانی در ۱۴ مورد و در ترجمه فولادوند در ۳ مورد) دیده می‌شود.

۷- تعبیرهای گوناگون «آیا دیدستید، آیا نگریسته‌اید، چه ببینید، آیا می‌بینید، چه خواهی دید، آیا دیدید، آیا دیدی، دیدی، آیا دیده، آیا می‌نگری، آیا دیده باشی، آیا دیده‌اید\_ یا دانسته‌اید یعنی ببینید و بدانید» به لحاظ اینکه در برگردان، معنای حقیقی ماده «رأی» (نگریستن و دیدن) را انعکاس داده‌اند ضعیف ترین ترجمه به شمار می‌آیند و لذا به بدترین

وجه فاقد معیار سوم هستند، چنانکه به لحاظ عدم رساندن معنای تعجب فاقد معیار اول می‌باشند، و از نظر رعایت معیار دوم، به لحاظ اینکه برخی از تعبیرها از زمان ماضی عبور کرده‌اند، دارای این معیار می‌باشند، ولی تعبیرهای «آیا دیده باشی»، «آیا دیده»، «آیا دیدی» و «آیا دیدید» چون دارای زمان ماضی هستند، حتی این معیار را هم رعایت نکرده‌اند و اما از نظر رعایت معیار چهارم به لحاظ تغییر تعبیرها با توجه به نوع مخاطب (مفرد و جمع) می‌توان این تعبیرها را نیز پایبند به متن عربی به شمار آورد. جدول (۲) و (۳) نشان دهنده آن است که بسامد استفاده از این شکل ترجمه توسط مترجمان از قرار زیر است: از این گونه ترجمه در ترجمه الهی قمشه ای در ۱۱ مورد، در ترجمه مجتبوی ۱۳ مورد، و در ترجمه شعرانی در ۱۲ مورد، و در ترجمه صفار زاده در ۲ مورد، در ترجمه مشکینی در ۱۱ مورد، در ترجمه مکارم در ۷ مورد، و در ترجمه صفوی در ۷ مورد، و در ترجمه فولادوند در ۹ مورد، در ترجمه رضائی اصفهانی ۶ مورد، و در ترجمه معزی ۳۴ مورد استفاده شده است.

۸- وضعیت رعایت معیارها در تعبیر «آیا در نظر آورده‌اید، در نظر داری، آیا نظر کرده‌اید» دقیقاً همسان تعبیری است که در شمار پیشین بررسی شد؛ مگر اینکه مقصود از «نظر»، نگاه کردن و نگریستن نبوده و مراد از آن، دانستن و یا تأمل کردن باشد که همین احتمال هم ارجح است، در این صورت حکم تعبیرهای به صورت واژگان یاد شده را خواهد داشت که در ادامه بررسی خواهد شد. در هر حال، جدول (۲) و (۳) نشان دهنده آن است از این گونه ترجمه در ترجمه الهی قمشه‌ای در ۲ مورد، و در ترجمه صفارزاده در ۳ مورد، در ترجمه‌های دیگر از این گونه ترجمه استفاده نشده است. البته در این بسامد گونه ششم ترجمه که مشابه شکل حاضر است مورد توجه باید قرار گیرد که بر اساس جدول (۲) گونه ششم فقط در ۲ ترجمه (در ترجمه رضایی اصفهانی در ۱۴ مورد و در ترجمه فولادوند در ۳ مورد) دیده می‌شود.

۹- تعبیر «آیا رأی شما چیست، رأی و نظریه شما چیست؟» اگرچه معیار دوم (انسلاخ فعل از حالت ماضی) و چهارم (رعایت حال کاف خطاب و مطابقت با مخاطب) را داراست، لیکن به لحاظ اینکه به هیچ وجه رساننده تعجب نیست، فاقد معیار نخست است و از نظر معیار سوم با توجه به اینکه «رأی و نظریه» معنای مجازی اولی ماده «رأی» است، همچنان فاقد معیار سوم است و به هیچ وجه این عبارت ترجمه «أخبرنی» و مشابه آن به شمار نمی‌آید. بر اساس جدول (۲) این گونه ترجمه فقط در ۲ ترجمه الهی قمشه‌ای در ۳ مورد دیده می‌شود.

۱۰- برگردان «أزایت» به «یادت می‌آید» و «به خاطر داری» در بردارنده معیار دوم و چهارم است، لیکن به روشنی فاقد معیار نخست و به ویژه معیار سوم است، زیرا افزون بر آنکه هیچ گونه تعجبی از این تعبیر مستفاد نمی‌گردد، با هیچ توجیهی «به یاد آوردن» و «به خاطر داشتن» را ترجمه ماده «رأی» خواه معنای حقیقی و یا معنای مجازی نخست و یا معنای

مجازی به معنای فعل انشائی «أخبرنی» و مشابه آن دانست. از این گونه ترجمه فقط در ترجمه الهی قمشه‌ای در ۱ مورد، و در ترجمه مجتبوی ۱ مورد استفاده شده است.

۱۱- تعابیر «آیا می دانی، آیا اطلاع یافتی، آیا دانسته‌ای، مگر نمی دانی، آیا آگاهید» در بر دارنده معیار دوّم و چهارم ولی فاقد معیار نخست (رعایت حالت تعجب) و به ویژه معیار سوم است، زیرا حداکثر این است که معنای «دانستن» و «آگاه بودن» و «اطلاع یافتن» معنای مجازی مادّه «رأی» است و معنای «أخبرنی» و مشابه آن در آن لحاظ نشده است. در هر حال، جدول (۲) و (۳) نشان دهنده آن است از این گونه ترجمه در ترجمه الهی قمشه‌ای، صفار زاده، صفوی، مکارم و فولادوند در ۱ مورد، و در ترجمه مجتبوی و رضائی اصفهانی ۳ مورد استفاده شده است و در ترجمه‌های دیگر از این گونه استفاده نشده است.

۱۲ و ۱۳- حال دو تعبیر «آیا تأمل کرده‌اید؟» و «چه تصور می کنید؟» همانند تعبیر (۹) است، افزون بر اینکه خصوص تعبیر «تصور کردن» (۱۳) حتی ترجمه نارسایی از معنای مجازی اوّلی مادّه «رأی» می باشد. این گونه ترجمه فقط در ترجمه الهی قمشه‌ای در ۶ مورد و فولادوند در ۲ مورد آمده است.

۱۴- ترجمه «أرأیت» به «هان! چه می پندارید» با توجه به واژه «هان!» که نوعی هشدار است و تعجب از آن استفاده می گردد، در بردارنده معیار نخست می باشد، اگرچه این نکته در تعبیر «آیا چه می پندارید» بدون واژه «هان!» ملحوظ نشده است. از نظر رعایت معیار دوّم و چهارم نیز به روشنی این عبارت دلالت بر عبور از ماضی و رعایت نوع مخاطب دارد، لیکن از نظر معیار سوّم، همچنان این عبارت نوعی ترجمه از معنای مجازی اوّلی مادّه «رأی» به معنای «دانستن» است و معنای مجازی دوّم («أخبرنی» و مشابه آن) به جز مطلبی که در مورد «هان!» گفته شد که برگردان «تنبّه» می تواند باشد، رعایت نشده است. افزون بر اینکه از «پنداشتن» در زبان فارسی دو نوع می توان برداشت کرد: (۱) دانستن؛ (۲) گمان کردن. بدین لحاظ، از این نظر نیز این دو تعبیر دارای ایهام می باشند و بهتر بود واژه دیگری به جای آنها گنجانده می شد. این گونه ترجمه فقط در ترجمه الهی قمشه‌ای در ۱ مورد و فولادوند در ۴ مورد آمده است.

۱۵- تعبیر «آیا متوجّهید» از نظر معیار دوم و چهارم مطابق معنای صحیح «أرأیت» و فروع آن است، لیکن به لحاظ عدم رساندن تعجب، فاقد معیار اوّل است، چنانکه از نظر معیار دوّم، گویی ترجمه معنای اول مجازی ماده «رأی» است و هرگز افاده معنای «أخبرنی» و مشابه آن را نمی کند. این گونه ترجمه فقط ۱ بار در ترجمه الهی قمشه‌ای آمده است.

### نتیجه گیری

حاصل پژوهش حاضر پس از بررسی، تحلیل و ارزیابی برخی از ترجمه‌های فارسی معاصر و مشهور قرآن کریم (الهی قمشه‌ای، رضایی اصفهانی، شعرانی، صفوی، صفار زاده،

فولادوند، مجتبوی، مشکینی، معزی و مکارم) در برگردان آیات مشتمل بر «أرأيت» و فروع آن بر اساس معیارهای صرفی، نحوی و بلاغی که باید در ترجمه این ترکیب رعایت گردد، این است که: ۱) عبارت‌های به کار رفته هر یک از مترجمان هیچ کدام به صورت یکدست در تمامی آیات قرآن، نمی‌باشند و عبارت‌های مربوط از هر یک از مترجمان از گوناگونی عبارت‌ها و به تعبیر درست تر از آشفتگی رنج می‌برد، که نه تنها تفنن در تعبیر به شمار نمی‌آید، بلکه هر کدام در رعایت معیارهای لازم در ترجمه «أرأيت» و فروع آن با دیگری متفاوت است؛ ۲) گروه تعبیرهای به کار رفته توسط مترجمان که به پانزده دسته تقسیم می‌شوند، که نزدیکترین تعبیرها از این میان گونه دوم «مرا گوید، به من بگوید، به من بگو، مرا بگو، چه می‌گویند» و چهارم «خبر دهید، به من خبر دهید، مرا خبر دهید، اینک به من خبر ده؛» است و در این میان پایبندترین ترجمه، ترجمه صفوی است که در ۲۶ مورد، و سپس مشکینی و شعرانی در ۲۲ مورد، و سپس مجتبوی در ۲۰ مورد این معیارها را رعایت کرده‌اند و ترجمه‌های رضائی اصفهانی و معزی به لحاظ اینکه این معیارها را در هیچ موردی رعایت نکرده‌اند، ناپایبندترین ترجمه‌ها هستند. ۳) هیچ یک از مترجمان معنای تضمینی «به من خبر ده/ دهید، آیا هیچ توجه کرده اید؟!» را در برگردان آیات مورد بحث به کار نبرده‌اند.

## منابع

- قرآن کریم.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد (۱۹۸۴): «معجم المقاییس اللغه»، تحقیق زهیر عبدالمحسن سلطان، بیروت، مؤسسه الرساله. چاپ اول.
- ابن مالک، أبو عبدالله محمد (۱۹۶۷): «تسهیل الفوائد و تکمیل المقاصد»، تحقیق محمد کامل برکات، مصر، دار الکتب العربی.
- ابو حیان، محمد (۱۹۸۳): «البحر المحیط»، بیروت، دار الفکر، چاپ دوم.
- ابو حیان، محمد (۱۹۸۴): «ارتشاف الضرب من لسان العرب»، تحقیق مصطفی أحمد النحاس، جدّه، دار المدنی، چاپ اول.
- ازهری، محمد (۱۹۷۶): «تهذیب اللغه»، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، القاهره، مکتبه الخانجی، چاپ اول، ۱۹۷۶/۱۳۹۶.
- استرآبادی، رضی (بی تا): «شرح الرضی علی الکافیة»، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ثعلب، احمد (۱۹۴۹): «مجالس ثعلب»، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، مصر، دار المعارف.
- جمل، سلیمان (بی تا): «فتوحات الإلهیه»، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- الدایل، عبدالله بن حمد، مقاله «أرأيت» و فروعها: دراسة لغویة، مجله جامعه أم القرى شماره ۲۳.
- رازی، فخر الدین محمد (۱۹۹۰): «تفسیر الفخر الرازی»، المشتهر بالتفسیر الكبير و مفاتیح الغیب، بیروت، دار الفکر.
- راغب اصفهانی، حسن (بی تا): «المفردات فی غریب القرآن»، تحقیق محمد سیّد کیلانی، بیروت، دار المعرفه.
- زجاج، ابراهیم (۱۹۸۸): «معانی القرآن و إعرابه»، تحقیق عبدالجلیل عبده شلبلی، اول، بیروت، عالم الکتب.
- زمخشری، محمود (بی تا): «الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الاقاول فی وجوه التاویل»، بیروت، دار المعرفه.

- سامرائی، فاضل صالح (۲۰۰۰): «معانی النحو»، عمان، دار الفكر، چاپ دوم.
- سمین حلبی، احمد (۱۴۱۴): «الدر المصون فی علوم الكتاب المکنون»، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
- سمین حلبی، احمد (۱۹۸۷): «الدر المصون فی علوم الكتاب المکنون»، تحقیق أحمد محمد الخراط، دمشق، دار القلم، چاپ اول.
- طبری، محمد (۱۹۸۸): «تفسیر الطبری (جامع البیان عن تأویل آی القرآن)»، بیروت، دار الفكر.
- فارسی، أبو علی الحسین بن أحمد (۱۹۸۷): «المسائل الحلیات»، تحقیق حسن هندداوی، دمشق، دار القلم، بیروت، دار المنارة، چاپ اول.
- فراء، یحیی (۱۹۸۳): «معانی القرآن»، بیروت: عالم الکتب، چاپ سوم.
- فیروز آبادی، محمد، (۱۹۸۷): «القاموس المحيط»، تحقیق مکتب تحقیق التراث، بیروت، مؤسسه الرساله، چاپ دوم.
- قیسی، مکی بن أبی طالب (بی تا): «مشکل إعراب القرآن»، تحقیق یاسین محمد السواح، دمشق، دار المأمون للتراث.
- مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، نرم افزار جامع التفاسیر، نسخه ۳.
- مصطفوی، حسن (بی تا): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ سوم.
- Adherence rate of contemporary Persian translations in translation of the Difficult Combinations of the Holy Qur'an; the case study: "ā rāyt" and it's derivatives
- Abstract:
- The word "ārāyt" and It's derivatives are one of the most difficult Combinations of the Holy Qur'an Syntactically, For this reason, it is difficult to translate it into other languages, including Persian.
- This research is aimed at analysis and evaluation of some of the contemporary Persian translations of the Holy Quran in terms of their translating verses that including "ārāyt" and it's derivatives Based on Syntactic and rhetorical criteria. These translations are Elahi Ghomshei, Rezae Esfahani, Sharani, Safavi, Saffarzadeh, Fouladvand, Mojtabavi, Meshkini, Mu'izzi, Makarem.
- And this result is achieved; most compatible translations with Syntactic and rhetorical criteria are as follows. The first is Safavi translation which is correct in 26 cases, then translations of Sharani and Meshkini which are correct in 22 cases, also Mojtabavi's translation has followed these criteria in 20 cases.
- And translations by Rezae Esfahani and Mu'izzi, in the sense that they have not met these criteria in any way, are the most incompatible translations.
- Keywords: translations of the Qur'an, "ā rāyt", Persian translations, Syntactic and rhetorical criteria.

## Bibliography

- The Holy Qur'an.
- Ibn Fares, Abu Al Hussein Ahmed (1984): "Dictionary of Language Dictionary", Zuhair Abdul Mohsen Sultan Investigation, Beirut, Al-Resala Foundation.
- Ibn Malik, Abu Abdullah Mohammed (1967): "Facilitating benefits and complementing purposes", achieving Mohammed Kamel Barakat, Egypt, Arab Book House.
- Abu Hayyan, Mohammed (1983): "The Ocean Sea", Beirut, Dar al-Fikr, Chap Dom.

- Abu Hayyan, Mohammed (1984): “The beating of the tongue of the Arabs”, the investigation of Mustafa Ahmed al-Nahas, Jeddah, Dar al-Madani, And The First Job.
- Azhari, Muhammad (1976): “The Refinement of language”, The Investigation of Abdessalam Mohammed Haroun, Cairo, Al-Khanji Library, 1396/1976.
- Estrapadi, Rady (Beata): “Explaining the Satisfaction on The Café”, Beirut, The House of Scientific Books.
- Fox, Ahmed (1949): Fox Councils, Abdessalam Mohammed Haroun Investigation, Egypt, Dar al-Ma’arif.
- Jamal, Suleiman (Vita): “Divine Conquests”, Beirut, The House of Revival of Arab Heritage.
- Al-Dayel, Abdullah bin Hamad, His Article “Aresy” and its branches: Linguistic Study, Um al-Qura University Journal Shamara 23.
- Razi, Fakhreddin Mohammed (1990): “The Interpretation of Razi Pride”, famous for its great interpretation and the keys to the unseen, Beirut, Dar al-Thought.
- Ragheb Isfahani, Hassan (Vita): «Vocabulary in the Strange Qur’an», The Investigation of Muhammad Sayed Kilani, Beirut, Dar al-Maar.
- Glass, Ibrahim (1988): “The Meanings and Expressions of the Qur’an”, the realization of Abdul Jalil Abdo Shalabi, First, Beirut, the world of books.
- Zamakhshari, Mahmoud (Bita): “Al-Kashaf as the truths of Ghavams al-Tanzil and Ayoun al-Aqawil fi Wajh al-Tawil”, Beirut, Dar al-Maarfa
- Samarrai, Fadhil Saleh (2000): “Meanings of Al-Nahw”, Oman, Dar al-Fakr, 2nd edition.
- Samen Halabi, Ahmed (1414): “Al-Dar Al-Masoun in The Sciences of The Mechanized Writers”, Beirut, Dar al-Sali, Publications of Muhammad Ali Beydoun, And 1st.
- Sameen Halabi, Ahmed (1987): “Al-Dar Al-Masoun in The Sciences of The Mechanized Writers”, Ahmed Mohammed Al-Kharat’s Investigation, Damascus, Dar al-Qalam, And The First Job.
- Tabari, Muhammad (1988): “The Interpretation of Al-Tabari (Al-Bayan Mosque on the Interpretation of the Qur’an)”, Beirut, Dar al-Fikr.
- Farsi, Abu Ali Al-Hussein bin Ahmed (1987): “Aleppo Issues”, Hassan Hindawi’s investigation, Damascus, Dar al-Qalam, Beirut, Dar al-Manara, Anda’ab Ol.
- Fur, Yahya (1983): “Meanings of the Qur’an”, Beirut: The World of Books, Japp Som.
- Fairuzabadi, Mohammed, (1987): The Surrounding Dictionary, Investigation of the Heritage Investigation Office, Beirut, Al-Resala Foundation, And The Dome.
- Qaisi, Makki bin Abi Talib (Biata): “The Problem of the Expression of the Qur’an”, Yasin Mohammed Al-Sawah’s Investigation, Damascus, Dar al-Maamoun Heritage.
- Computer Research Center of Islamic Sciences, Comprehensive Software of Al-Tfa-sir, version 3.
- Mustafawi, Hasan (Bita): “Al-Ahqi q fi Kalam al-Qur’an al-Karim”, Beirut, Dar al-Katab al-Lamiya, 3rd edition.

## Critique of the translation style of Quranic verses in "Tafsir Sharif Lahiji"

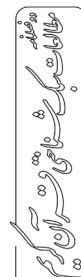
Mahdi hayati<sup>1</sup>

Ghodsiah poraghal<sup>2</sup>

### Abstract

Sharif Lahiji Tafsir is the work of Qutbuddin Lahiji, one of the Imami scholars of the 11th century AH, written in Persian. Before the contemporary period, the translation of the Qur'an was presented mixed with its interpretation. From the middle of the fourth century to the end of the sixth century AH, lasting effects have been left in the translation and interpretation of the Holy Quran, which has been more or less effective in the emergence of translation and interpretation in later times. Sharif Lahiji's commentary is one of these commentaries; The main purpose of this book is to explain and interpret the verses of the Holy Quran, so its translation style is interpretive-analytical and the commentator has applied his specific interpretive ideas in translating the verses. Considering that the translation of Quranic verses in this commentary refers to the standard Persian prose of the 11th century AH, the presence of original Persian words in it adds to the eloquence of the text and is considered one of its strengths. On the other hand, in syntactic structure, equivalence for words, literal translation and word structure, there are drawbacks that have been studied and criticized in this research.

**Keywords:** Quran translation, Persian translation, interpretive-analytical translation, Sharif Lahiji commentary



سال چهارم

شماره اول

پیاپی: ۷

پاییز و زمستان

۱۳۹۹

1) PhD student, Department of Islamic Education, Shahid Chamran University, Ahvaz (The Corresponding Author) mehdi.hayati@scu.ac.ir

2) Graduated from Qom University with a master's degree in Quranic and Hadith Sciences gh.poraghal@gmail.com



DOR: 20.1001.1.26455714.1399.4.1.10.3

# نقد و بررسی سبک ترجمه آیات قرآن در «تفسیر شریف لاهیجی»

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۷)

مهدی حیاتی<sup>۱</sup>  
قدسیه پوراقبال<sup>۲</sup>

## چکیده

تفسیر شریف لاهیجی اثر قطب‌الدین لاهیجی از علمای امامیه قرن یازدهم هجری قمری است که به زبان فارسی نوشته شده است. پیش از دوره معاصر، ترجمه قرآن آمیخته با تفسیر آن ارائه می‌شد. از نیمه قرن چهارم تا پایان قرن ششم هجری قمری آثار ماندگاری در ترجمه و تفسیر قرآن کریم بر جای مانده که در پیدایش ترجمه و تفسیر در زمان‌های بعد از آن کم و بیش تأثیرگذار بوده است. تفسیر شریف لاهیجی از جمله همین تفاسیر است؛ هدف اصلی این کتاب شرح و تفسیر آیات قرآن کریم است، بنابراین سبک ترجمه آن به روش تفسیری - تحلیلی بوده و مفسر نظرات خاص تفسیری خود را در ترجمه آیات اعمال کرده است. با توجه به اینکه ترجمه آیات قرآن در این تفسیر ناظر به نثر معیار فارسی قرن یازدهم هجری است، وجود واژگان اصیل فارسی در آن به شیوایی متن افزوده و از نقاط قوت آن محسوب می‌شود. از طرفی در ساختار نحوی، معادل‌یابی برای واژگان، ترجمه تحت اللفظی و ساختار کلام، دارای اشکالاتی است که در این پژوهش مورد بررسی و نقد قرار گرفته است.

**واژگان کلیدی:** ترجمه قرآن، ترجمه فارسی، ترجمه تفسیری - تحلیلی، تفسیر شریف لاهیجی

سال چهارم

شماره اول

پیاپی: ۷

پاییز و زمستان

۱۳۹۹

(۱) دانشجوی دکتری گروه معارف اسلامی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران (نویسنده مسئول) mehdi.hayati@scu.ac.ir  
(۲) دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، قم، ایران gh.poraghal@gmail.com

## ۱- طرح مسأله

انتقال معانی بلند قرآن از شریف‌ترین علوم اسلامی است. مفسران و مترجمان به منظور انتقال مفاهیم قرآن از علوم مختلف ادبی بهره برده‌اند. شناخت اسالیب زبان قرآن، به عنوان زبان مبدأ و قواعد زبان فارسی، به عنوان زبان مقصد بر مترجم ضروری است. در طول تاریخ اسلام، وجود ترجمه‌های فاخر قرآن به زبان فارسی از تراث غنی ادبیات فارسی بوده، که موجب ارتقاء و بالندگی این زبان شده است. از آن جایی که پیش از دوره معاصر، ترجمه قرآن به صورت مستقل وجود نداشت بنابراین ترجمه‌های قرآن را باید در خلال تفاسیر قرآن به زبان فارسی پیگیری کرد. نقد و بررسی اسالیب و قواعد زبان فارسی در ترجمه‌های قرآن ذخیره‌ای ارزشمند برای آفرینش ترجمه‌های جدید در دوره معاصر خواهد بود. بر این اساس یکی از تفاسیر قرآن که به زبان فارسی نوشته شده است و در آن آیات قرآن ترجمه روان شده، تفسیر شریف لاهیجی است. نقد و بررسی سبک ترجمه و انتقال معانی قرآن در این تفسیر قرن یازدهم هجری، تجربه‌ای کارآمد پیش روی مترجمان معاصر خواهد بود و باعث می‌شود تا از داده‌های آن به صورت روشمند بهره‌برداری شود. کارهای پژوهشی که در خصوص تفسیر شریف لاهیجی انجام شده عبارتند از: مقاله روش تفسیری شریف لاهیجی در بهره‌گیری از اختلاف قرائات، امیر توحیدی در مجله پژوهش دینی، شماره ۱۹؛ پایان نامه معرفی و نقد تفسیر شریف لاهیجی، نورمحمد امیریان؛ چنانچه ملاحظه می‌شود در خصوص موضوع نقد و بررسی سبک ترجمه قرآن در تفسیر شریف لاهیجی هیچ کار پژوهشی انجام نشده است. در این مقاله به بررسی سبک ترجمه قرآن و اسالیب و قواعد ادبی آن پرداخته شده است. پرسش اصلی این که، نقاط قوت و ضعف سبک ترجمه قرآن در تفسیر شریف لاهیجی چیست؟ بر این اساس فرضیه عبارت است از این که، تفسیر شریف لاهیجی از تفاسیر فاخر به زبان فارسی بوده، و ضمن پذیرش تغییرات زبانی که از قرن یازدهم تا کنون در زبان فارسی رخ داده است، درون مایه‌های غنی را می‌توان در سبک ترجمه قرآن به زبان فارسی از تفسیر شریف لاهیجی استخراج و الگوبرداری نمود.

### ۱-۱- معرفی تفسیر شریف لاهیجی

قرآن کریم کلام و حیانی خداوند متعال و معجزه جاویدان رسول اکرم (ص)، راهنمای همه نسل‌ها و عصرها تا روز قیامت است، رساندن آن به گوش جان حق جویمان عالم، وظیفه عالمان اسلامی بوده، بنابراین چاره‌ای جز ترجمه آن وجود ندارد، از دیرباز فراوان‌ترین ترجمه قرآن، به زبان فارسی انجام شده است؛ «همان‌گونه که تفسیر به رأی ممنوع است، "ترجمه به رأی" نیز ممنوع است و مشمول روایات حرمت تفسیر به رأی می‌شود؛ چرا که مترجم و مفسر هر دو مضمون آیه را بیان کرده و به خدا نسبت می‌دهند. بلکه با توجه به تفسیر آیه که از قراین معتبر عقلی و نقلی به دست می‌آورد، به ترجمه پردازد.» (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۱: ۱۰۰)

بررسی و نقد ترجمه‌های قرآن به منظور به روزرسانی آن مطابق نثر معیار و برطرف کردن ایرادات آن، امری لازم و خردمندانه است. از طرفی واکاوی ترجمه‌های کهن که به مثابه تراث اسلامی و ذخایر فرهنگی و علمی ملت‌هاست به بالندگی زبان فارسی و برگرداندن واژگان اصیل فارسی به نثر معیار و زایش ترجمه‌های کم غلط تر در آینده کمک می‌کند. در طول تاریخ اسلام، ترجمه‌های متعددی به زبان فارسی نوشته شده است. «از قرن یازدهم، باید به ترجمه قرآن، لاهیجی اشاره کرد که همراه با تفسیری مفصل در اواسط آن قرن نگاشته شده است.» (آذرنوش، ۱۳۸۹: ۲۳)

قطب‌الدین لاهیجی از علمای امامیه قرن ۱۱ هجری است، که از شاگردان میرداماد (متوفی ۱۰۴۲ ه.ق.) و با شیخ حرّعاملی (متوفی ۱۱۰۴ ه.ق.) و محدث کاشانی و علامه مجلسی معاصر بوده است. وی عالمی فاضل، متأله و متبحر در علوم و شاعر بود. دارای دو لقب بوده یکی بهاء‌الدین و دیگری قطب‌الدین یا لاقبل در برهه‌ای از زمان به لقب بهاء‌الدین و در برهه‌ای دیگر به لقب قطب‌الدین ملقب بوده است.

قطب‌الدین متولد لاهیجان از محله میدان است و در این محله ساکن بوده است. وی نوه پيله فقیه لاهیجی است و پدرش شیخ علی فقیه لاهیجی منصب شیخ الاسلامی لاهیجان را بر عهده داشت. پس از وی این مقام به برادر بزرگ او جمال‌الدین محمد تفویض شد و سه سال پس از وفات برادر این منصب به قطب‌الدین محمد رسید. وی در سال ۱۰۸۶ ق. برای مدتی در شهر پتنه هندوستان ساکن بوده و تفسیر خود را در آنجا به پایان رسانده است. مرحوم لاهیجی دارای طبع شعر و قریحه شعری بود و این مطلب با ملاحظه آثار وی از جمله محبوب‌القلوب و ترجمه صحیفه سجاده، صریحاً آشکار می‌شود.

#### ۱-۲- برخی آثار و تألیفات

۱. تفسیر شریف لاهیجی، در پتنه هند در سال ۱۰۸۶ ه.ق. به اتمام رسانده و در چهار جلد چاپ شده است.

۲. محبوب‌القلوب، این کتاب مشتمل بر یک مقدمه و سه مقاله است. مقاله اولی در احوال حکمای قبل از اسلام و مقاله دوم در حکمای زمان اسلام و مقاله سوم در احوالات ائمه (ع) و بعضی علماء و مشتمل بر خاتمه‌ای در بیان احوال خود (صاحب ترجمه) و آباء و اجداد اوست.

۳. رساله مثالیّه (فانوس خیال)

۴. خیرالرجال فی ذکر اسانید من لایحضره الفقیه. (مقدمه تفسیر شریف لاهیجی)

#### ۱-۳- سبک و اسلوب ترجمه قرآن در تفسیر شریف لاهیجی

پیش از دوره معاصر، ترجمه قرآن آمیخته با تفسیر آن ارائه می‌شد. از نیمه قرن چهارم تا

پایان قرن ششم هجری قمری آثار ماندگاری در ترجمه و تفسیر قرآن کریم بر جای مانده که در پیدایش ترجمه و تفسیر در زمان‌های بعد از آن کم و بیش تأثیرگذار بوده است. از جمله «تفسیر سوراآبادی»، «کشف الاسرار میبدی» و «تفسیر ابوالفتح رازی» که در زمره چنین آثار پربها و جاویدان‌اند. (کوشا، ۱۳۸۲: ۹) تفسیر شریف لاهیجی از جمله همین تفاسیر است؛ که با سبک و اسلوب دقیق و متین ترجمه قرآن را ارائه داده است. «مفسر، تفسیر هر آیه را به عنوان اجمال نه بطور تحت اللفظی بلکه به حسب ترجمه مطلوب معنی کرده و عبارات آن ساده و روان و خالی از تعقید بوده و برای متوسطین به خوبی قابل فهم است.» (اشکوری، ۱۳۷۳: ۱۰)

در این پژوهش اشکالات ترجمه آیات، در تفسیر شریف لاهیجی در مقایسه با ترجمه‌های برتر قرآن، مورد بررسی قرار گرفته است.

#### ۱-۴- بهره‌گیری از نثر فارسی قرن یازدهم

اولین نکته‌ای که در سبک ترجمه قرآن تفسیر شریف لاهیجی حائز اهمیت است این که، این تفسیر به بر اساس نثر فارسی معیار در قرن یازدهم هجری نوشته شده است. نثر معیار دارای واژگان رسا، استوار و قابل فهم برای عموم مردم است؛ نثری که در کتاب‌های معتبر و متون علمی بدون لحاظ اصطلاحات فنی به کار می‌رود. (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۱: ۱۳۷) اما با توجه به این که تفسیر شریف لاهیجی در قرآن یازدهم هجری نوشته شده است، ترجمه برخی از واژگان مطابق نثر معیار در آن روزگار می‌باشد؛ از جمله ایشان در ترجمه خود مکرر از واژه «حالکونی» یعنی «در حالی که» استفاده کرده است، ولی این واژه امروزه کاربردی ندارد.

مثل: «خَالِدِينَ فِيهِ» حالکونی که جاوید باشند در آن عقاب ﴿وَسَاءَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حِمْلًا﴾ و بد است مر ایشان را روز قیامت از روی بار وزر ایشان. (طه/۱۰۱) ترجمه روان این آیه در ترجمه فولادوند چنین آمده است: «پیوسته در آن [حال] می‌ماند، و چه بد باری روز قیامت خواهند داشت.»

و همچنین از واژه «مَرَّ» به معنای «برای» استفاده کرده است مثل: «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» حالکونی که بیان کننده است بیان کردنی بلیغ مر همه چیز را (نحل/۸۹) ترجمه روان این آیه مطابق با زبان فارسی معیار در ترجمه صادقی تهرانی چنین آمده است: «در حالی که برای هر چیزی روشنگر است.»

نمونه دیگر واژه «بغزا» به معنای «به جنگ، به جهاد» است که در ترجمه این آیه آمده است: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ و جایز نیست مؤمنان را «لَيَنْفِرُوا» اینکه بیرون روند بغزا (توبه/۱۲۲) ترجمه صحیح آن در ترجمه فولادوند چنین آمده است: «و شایسته نیست مؤمنان همگی [برای جهاد] کوچ کنند.» با این حال نثر آن به فارسی معیار معاصر نزدیک است.

## ۲- بررسی قواعد ادبیات عرب در ترجمه

از مهم‌ترین موضوعی که در بررسی ترجمه‌های قرآن، مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد، نقش کلمات در هندسه کلام است. زبان عربی با ساختار زاینده خود برای قواعد نحوی نقش ویژه‌ای قائل است که برخی از اشکالات ترجمه قرآن در تفسیر شریف لاهیجی از این جهت مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### ۲-۱- ترجمه ساختار نحوی مفعول مطلق

حالت نحوی مفعول مطلق در زبان عربی از نقش‌ها یا حالاتی است که در زبان فارسی دارای ساختار مشابه نیست و از این رو نیازمند ساختاری معادل در زبان فارسی است. معادل ساختاری آن در زبان فارسی معاصربه صورت ساخت دستوری «قید» است ۱- قید تأکید و کیفیت مانند «سخت، بسختی، نیک، بنیکی، شدت، بخوبی، چنانکه باید، بدقت، کاملاً...» ۲- قید تشبیه مانند «به سان، همانند، همچون، مثل...» ۳- قید تکرار یا تعداد یا مقدار مانند «دوبار، صد، هزار...» ۴- قید نفی مانند «هیچ، به هیچ وجه، هرگز، اصلاً و...» بنابراین معادل مفعول مطلق در زبان فارسی \_ در یک کلمه \_ «قید» است و هرگز شایسته نیست آن را به صورت لفظ به لفظ به فارسی ترجمه کنیم. (قلی‌زاده، ۱۳۸۰: ۳۷) نمونه‌هایی از اشکالات در این ساختار نحوی عبارتند از:

\*\*\* ﴿فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا﴾ پس جمع کنیم همه خلایق را جمع کردنی برای حساب و جزاء. (کهف/۹۹) در این ترجمه مفعول مطلق "جمعاً" براساس تشابه ساختاری و لفظ به لفظ ترجمه شده است و چنانچه گفته شد این گونه ساختار نحوی در زبان معیار فارسی ناشناخته و نامقبول است. (قلی‌زاده، ۱۳۸۰: ۳۹) در ترجمه طاهری آمده است: «آن گاه آنان را بطور کامل جمع می‌کنیم.»

\*\*\* در آیه ﴿وَوَعَدُ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ﴾ و دراز گردانیم برای او آنچه را که او مستحق آن است از عذاب (مداً) دراز گردانیدنی. (مریم/۷۹) «مداً» مفعول مطلق تأکیدی است. در ترجمه رضایی اصفهانی آمده است: «و به عذاب او کاملاً کمک می‌کنیم (و پی در پی می‌افزاییم).» و در ترجمه انصاریان آمده است: «و عذابش را همواره ادامه خواهیم داد.»

\*\*\* و در آیه ﴿إِنَّمَا وَعَدُ لَهُمْ عَذَابًا﴾ جز این نیست که می‌شماریم برای ایشان انفاسی چند را شمردنی (مریم/۸۴) «عذاباً» مفعول مطلق تأکیدی است. ترجمه درست آیه در ترجمه خرمدل چنین آمده است: «ما تمام اعمال ایشان را دقیقاً محاسبه می‌کنیم (و جزای کارهایشان را خواهیم داد).»

\*\*\* ﴿إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا﴾ وقتی که کوفته شود زمین کوفتنی بعد از کوفتنی (فجر/۲۱) در این آیه نیز «دکاً» مفعول مطلق تأکیدی بوده که در ترجمه مکارم شیرازی به درستی و به

صورت قید تأکید، چنین ترجمه شده است: «در آن هنگام که زمین سخت در هم کوبیده شود.»  
\* ﴿وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾ و دوست می‌دارید مال دنیا را دوست داشتنی بسیار باشه و حرص. (فجر/۲۰) در اینجا مفعول مطلق «حُبًّا» به صورت لفظ به لفظ ترجمه شده است. در ترجمه خرمدل به درستی چنین ترجمه شده است: «و اموال و دارایی را بسیار دوست می‌دارید.»

\* و در آیه ﴿إِنْ نُنْزِلُ إِلَّا ظَنَّ﴾ نیستیم ما که هیچ‌گونه علم بقیامت داشته باشیم مگر آنکه گمان می‌کنیم گمان کردنی. (جاثیه/۳۲) «ظنًّا» مفعول مطلق تأکیدی بوده، که به صورت نادرست و لفظ به لفظ ترجمه شده است. ترجمه درست آن در ترجمه تفسیر جوامع الجامع چنین آمده است: «ما نمی‌دانیم قیامت چیست؟ ما تنها گمانی در این باره داریم.»

## ۲-۲- ترجمه ساختار نحوی تمیز

تمیز از نظر ساختار معنایی تنها نقش متمم را دارد؛ یعنی در واقع، کامل‌کننده معنای یک عنصر نحوی دیگر است و از نظر معنایی عنصری علی حده به شمار نمی‌رود. این عنصر معنایی در جواب پرسش‌هایی چون «از چه نظر؟ از چه لحاظ؟ از چه جهت؟ از چه جنبه؟ به چه عنوان؟ از چه؟» و جز آن‌ها و نیز برای تفسیر یا رفع ابهام معنایی از یک عنصر نحوی\_معنایی دیگر به کار می‌رود.

تمیز از نظر ساختار نحوی دو نوع عمده دارد: ۱- مفرد (=ذات) ۲- تمیز جمله (=نسبت). در نوع نخست ابهام کلمه برطرف می‌شود و در نوع دوم، ابهام جمله یا نسبت موجود در جمله؛ در واقع، عامل تمیز مفرد اسم مبهم است و عامل تمیز جمله فعل یا شبه فعل مبهم. آنچه در ساختار تمیز و بررسی مشکلات مربوط به آن اهمیت دارد عمدتاً مربوط است به تمیز جمله؛ زیرا در تمیز مفرد معمولاً هیچ مشکلی رخ نمی‌نماید. (قلیژاده، ۱۳۸۰: ۵۶) نمونه‌هایی از اشکالات ترجمه در این ساختار نحوی عبارتند از:

\* ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ﴾ و کیست صادق‌تر ﴿مِنَ اللَّهِ﴾ از خدای تعالی ﴿حَدِيثًا﴾ از روی سخن. (نساء/۸۷) واژه «حدیثاً» تمیز است. ترجمه روان این عبارت در ترجمه قرآن فولادوند چنین آمده است: «و راستگوتر از خدا در سخن کیست؟»

\* ﴿وَلِلْآخِرَةِ﴾ و هر آینه آخرت ﴿أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ﴾ بزرگتر است از روی مراتب ﴿وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾ و بزرگتر است از روی فضیلت (اسراء/۲۱) ترجمه روان این عبارت در ترجمه انصاری چنین آمده است: «و بی‌گمان آخرت [به اعتبار] مراتب افزون‌تر و در افزون‌دهی بزرگتر است.»

\* ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا﴾ بگو ای محمد صلی الله علیه و آله آیا خبر کنم شما را به زیانکارترین مردمان از روی کارها (کهف/۱۰۳) «عملاً» در این آیه تمیز است.

ترجمه این عبارت مطابق بلاغت معنایی در ترجمه مجتبیوی چنین آمده است: «بگو: آیا شما را به زیانکارترین [مردم] در کردار، آگاه کنم؟»

﴿فَكُلِي وَاشْرَبِي﴾ پس بخور از آن خرما و بیاشام از آن آب سری ﴿وَقَرِّي عَيْنًا﴾ و روشن ساز چشم خود را و خاطر خود را خوش دار به فرزند سعادت‌مند خود (مریم/۲۶) عیناً تمیز است به معنای دیده روشن دار. ترجمه روان این آیه در ترجمه فولادوند چنین آمده است: «و بخور و بنوش و دیده روشن دار.»

﴿بَسَّ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾ بد است شیطان و ذریت او برای ستمکاران بدل از خدای تعالی (کهف/۵۰) واژه «بدلاً» تمیز است. در ترجمه فولادوند آمده است: «و چه بد جانشینانی برای ستمگرانند.»

### ۲-۳- ترجمه ساختار نحوی حال

ساختار حال در زبان عربی بیان کننده حالات نقش‌های مختلف مانند فاعل، مفعول به، نایب فاعل، مضاف الیه، مبتدا و خبر، مجرور به حرف جر و نیز منصوب به نزع خافض است. همین امر موجب یکی از مهمترین مشکلات ترجمه حال است زیرا معادل حال در زبان فارسی فقط بیان کننده سه حالت فاعل، مفعول و نایب فاعل است.

حال در زبان فارسی دارای معادل ساختاری یا ساختار معادل است. معادل این حالت نحوی در زبان فارسی «قید حالت» است که گاهی بدان قید کیفیت نیز گفته‌اند.

مهم‌ترین پسوندهایی که در ساخت نقش حالت نقش دارد اشاره می‌کنیم: -ان: گریان، -ه: ایستاده، چشم بسته، -ناک: غمناک، - گین: اندوهگین، - سا: پیل سا، - آسا: شیرآسا، -آنه: دلیرانه، - مند: رایمند، - نده: برازنده، - گار: پرهیزگار، - ار: ساختار، -ا: بینا، -وار: ابروار، -وش: سایه وش.

نکته‌ای که در ترجمه ساختار نحوی حال اهمیت فراوان دارد رعایت ترتیب عناصر ساختاری - به ویژه جایگاه حالت - در جمله است؛ زیرا فصاحت و بلاغت نحوی و معنایی با جابجایی ارکان و عناصر جمله تعامل تنگاتنگ دارد. (قلی‌زاده، ۷۲) نمونه‌هایی از اشکالات در این ساختار نیز عبارتند از:

﴿مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ﴾ نبوده است ایشان را توانایی اینکه در آن مساجد مگر آنکه ترسناک باشند واژه «خائِفین» حال مفرد و مشتق است. ترجمه روان این آیه در ترجمه قرآن رضایی اصفهانی آمده است: «آنان برایشان سزاوار نیست که جز ترسان، وارد آن (مساجد) شوند.»

﴿إِلَى اللَّهِ﴾ بسوی جزای خدای تعالی است ﴿مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا﴾ بازگشت همه شما (مائده/۱۰۵) در این ترجمه به جای قید حالت در واژه «جمیعاً» صفت مبهم یا تأکیدی به

کار رفته که مغایر با تعادل بلاغی و نحوی است. در ترجمه خرمشاهی آمده است: «بازگشت همگی شما به سوی خداوند است.»

\*\*\* ﴿إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾ هر گاه خوانده شود بر ایشان ﴿آيَاتُ الرَّحْمٰنِ﴾ آیت‌های خدای بخشنده که در قرآن است ﴿خَرُّوْا﴾ بر وی در افتند ﴿سُجَّدًا﴾ در حالتی که سجده کننده‌اند مر خدای را ﴿وَبُكِيًّا﴾ و بسیار گریه کننده‌اند. (مریم/۵۸) دو واژه «سجداً و بکیاً» حالت هستند. هر چند برخی مترجمان این دو واژه را به صورت فعل ترجمه می‌کنند اما در اینجا ترجمه واژه «بکیاً» به صورت مفعول «بسیار گریه کننده» ترجمه شده است، ترجمه روان آیه در ترجمه فولادوند این چنین آمده است: «[و] هر گاه آیات [خدای] رحمان بر ایشان خوانده می‌شد، سجده‌کنان و گریان به خاک می‌افتادند.» و همچنین در ترجمه رضایی اصفهانی آمده است: «هنگامی که آیات (خدای) گسترده‌مهر بر آنان خوانده می‌شد، سجده‌کنان و گریان (به زمین) در می‌افتادند.»

\*\*\* ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ﴾ و مسخر گردانید برای شما آفتاب و ماه را ﴿دَائِبِينَ﴾ در حالتی که مستمرند در حرکت و سیر (ابراهیم/۳۳) واژه دایبین اسم فاعل مثنی، حال مفرد است. هر چند مترجم آن را به شکل حال ترجمه کرده است، اما ترجمه روان آن در ترجمه مجتبی‌ی چنین آمده است: «و خورشید و ماه را که پیوسته در جنبش و گردشند برای شما رام کرد.»

\*\*\* ﴿فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ﴾ پس نیست بر ایشان گناهی ﴿أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ﴾ درین که بنهند و نپوشند ﴿غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ﴾ در حالتی که نبوده باشند ظاهرکننده زینت خود را (نور/۶۰) واژه «غیر» جامد، مؤول به مشتق، حال مفرد است. مترجم آن را به صورت حال ترجمه کرده و در این ترجمه «غیر» را در فعل «نبوده باشند» نمایانده است. ترجمه روان آن در ترجمه آیتی عبارت است از: «پیر زنان که دیگر امید شوی‌کردنشان نیست، بی‌آنکه زینت‌های خود را آشکار کنند، اگر چادر خویش بنهند مرتکب گناهی نشده‌اند.» در ترجمه آیتی واژه غیر به صورت واژه مستقل «بی‌آنکه» ترجمه شده، که صحیح‌تر است.

\*\*\* ﴿وَجَاؤْاْ اَبَاهُمْ﴾ و آمدند برادران یوسف نزد پدر بزرگوار خود ﴿عِشَاءً﴾ آخر روز ﴿يَبْكُوْنَ﴾ در حالتی که خود را به گریه و امیداشتند. (یوسف/۱۶) واژه «یبکون» جمله حالیه است که سه ویژگی در آن لحاظ شده است: استمررا و پیوستگی کار گریستن آن که با فعل مضارع نشان داده شده است- فعل مربوط به زمان حال است- فعل جمع مذکر است، که باید در ترجمه نمود داشته باشد. ترجمه درست این واژه به صورت «گریه کنان» در ترجمه پاینده آمده است. «شبانگاه گریه کنان بنزد پدرشان شدند.»

\*\*\* ﴿لَلْجُبَّاءِ﴾ هر آینه لجاج نمایند و ثابت باشند ﴿فِي طُعْيَانِهِمْ﴾ در سرکشی خود ﴿يَعْمَهُونَ﴾ در حالتی که حیران و سرگشته باشند از ادراک راه حق. (مومنون/۷۵) واژه «یعمهون» جمله

حالیه است و به صورت عبارت قیدی «سرگشتگی» یا «کوردلانه» ترجمه می‌شود. ترجمه روان آن در ترجمه فولادوند چنین آمده است: «در طغیان خود کوردلانه اصرار می‌ورزند.» و نیز در ترجمه خرماشاهی این چنین آمده است: «در طغیانشان با سرگشتگی پای می‌فشدند.»

## ۲-۴- ترجمه فعل ماضی و مضارع

از جمله اشکالاتی که در ترجمه آیات قرآن وجود دارد ترجمه فعل ماضی و مضارع است که برخی از موارد آن عبارتند از:

\*\*\* ﴿أَنَّمَا نُمَلِّئُ لَهُمْ﴾ به درستی که ما مهلت دادیم ایشان را. «نملی» فعل مضارع است که به صیغه ماضی ترجمه شده است. (آل عمران/۱۷۸) در ترجمه دکتر رضایی اصفهانی آمده: «به آنان مهلت می‌دهیم، فقط برای اینکه [عاقبت] بر گناه بیفزایند.»

\*\*\* ﴿وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ﴾ و می‌دانم آنچه را که ظاهر می‌کردید ﴿وَمَا كُنْتُمْ تُكْتُمُونَ﴾ و آنچه را که بودید شما که پنهان می‌کردید. (بقره/۳۳) «کنتم تکتُمون» به معنای «پنهان می‌داشتید» است که «بودید» ترجمه شده است. در ترجمه فولادوند آمده است: «و آنچه را آشکار می‌کنید، و آنچه را پنهان می‌داشتید می‌دانم؟»

## ۲-۵- تشخیص و ترجمه مرجع ضمیر

در ساختار زبان عربی به مقدار زیادی از ضمیر به جای اسم ظاهر استفاده می‌شود به خلاف زبان فارسی. تشخیص مرجع ضمیر و ترجمه ضمائر و حذف برخی از آنها در ترجمه آیات از موضعی است که مترجمان را دچار اشکالاتی کرده است در ذیل به برخی از آن‌ها می‌پردازیم:

\*\*\* تشخیص مرجع ضمیر از موارد دشوار در ترجمه آیات قرآن است، بخشی از اختلاف در تشخیص مرجع ضمیر مربوط به تفاوت دیدگاه تفسیری است مانند آیه ﴿وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ و به سوی جزای خدای تعالی بر گردانیده خواهید شد. (بقره/۲۴۵) مرجع ضمیر در «آیه» به سوی خدا یا به سوی جزای خداست؟ در ترجمه قرآن براساس تفسیر المیزان این چنین آمده است: «و به سوی او بازگشت می‌یابید.»

\*\*\* در خصوص مرجع ضمیر در «ینادیهم» در سه موضع در سوره قصص چنین آمده است: در آیه ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ﴾ و یاد کن روزی را که بخواند خدای تعالی کافران را (قصص/۶۲) و در آیه ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ﴾ و یاد کن روزی را که ندا کند خدای تعالی عباد خود را (قصص/۶۵) و در آیه ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ﴾ و یاد کن روزی را که بخواند خدای تعالی مشرکین را (قصص/۷۴) مرجع ضمیر در این سه آیه «کافران» و «عباد» و «مشرکین» معرفی شده، در حال که در هر سه مورد مرجع ضمیر «مشرکین» هستند.

\*\*\* در آیه ﴿يَوْمَ تَرَوْنها﴾ روزی که ببینید شما آن زلزله را. (حج/۲) اسم ظاهر «زلزله» به

جای ضمیر «ها» در ترجمه آمده است در حالی که در ترجمه آیتی چنین آمده است: «آن روز که ببینیدش ...»

\*\* نمونه دیگر از اسم ظاهر به جای ترجمه ضمیر در آیه ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ﴾ و یاد کن ای محمد روزی را که حشر کند خدای تعالی مشرکان را (فرقان/۱۷) در ترجمه پورجوادی آمده است: «روزی که آن‌ها و معبودهایی را که غیر از خدا می‌پرستیدند، محشور می‌کند.»

## ۲-۵- ترجمه حروف

شناخت معانی حروف و معادلیابی برای آنها از جمله دشواری‌های ترجمه آیات قرآن است در اینجا به برخی از اشکالات ترجمه در این خصوص می‌پردازیم.

\*\* ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ﴾ و نیز یاد کن آن حادثه را که واقع شد در آن وقت که بلند می‌کرد ابراهیم دیوارها را از خانه کعبه (بقره/۱۲۷) در این آیه «من» حرف جر زاید است یعنی در زبان فارسی مشابه و معادل ندارد و به دلیل ناسازگاری این ساختار خاص زبان عربی به ناچار «من» در ترجمه، حذف می‌گردد. (قلی‌زاده، ۱۳۸۰: ۲۶۰) عبارت درست آن در ترجمه الهی قمشه‌ای چنین آمده است: «و (یاد آر) وقتی که ابراهیم و اسماعیل دیوارهای خانه کعبه را برمی‌افراشتند.»

\*\* نمونه دیگر آیه ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ﴾ بدرستی که منافقان می‌باشند ﴿فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ﴾ در مرتبه زیر ترین ﴿مِنَ النَّارِ﴾ از دوزخ (نساء/۱۴۵) حرف «من» در این آیه زاید بوده و در زبان فارسی مشابه و معادل ندارد، بنابراین ترجمه نمی‌شود. ترجمه صحیح آن در ترجمه برزی آمده است: «قطعاً منافقان در پایین‌ترین درجات جهنم جای دارند.»

## ۲-۶- ترجمه ادوات

از اختصاصات زبان عربی ادوات است که بعضاً در ترجمه آیات نادیده گرفته شده و در ترجمه آیات لحاظ نمی‌شوند نمونه‌ای از آن عبارت است از:

\*\* در تفسیر شریف لاهیجی واژه «ألا» است که به صورت فعل «بدانید» ترجمه شده، که صحیح نیست. در آیه ﴿أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ بدانید به درستی که مر خدای تعالی راست آنچه در آسمان‌ها و زمین است. (یونس/۵۵) که ترجمه صحیح این عبارت در کتاب ترجمان فرقان، صادقی تهرانی چنین آمده است: «هان! (که) به‌راستی آنچه در آسمان‌ها و زمین است از آن خداست.»

## ۳- بررسی قواعد مربوط به ترجمه واژگان

مترجم در ترجمه آیات و سوره‌های قرآن پیش از شناخت چگونگی ترجمه عبارات و جمله‌های قرآن، باید ترجمه واژگان قرآن را بداند و معادل درست آن را در زبان فارسی

باید. ظرافت و دقت در برخی واژگان قرآن به دلیل وجود مترادف‌های فراوان در زبان عربی کار را برای مترجم دشوار می‌کند. از جمله لغزشگاه‌های مترجمان در مواردی مثل ترجمه نام‌های خداوند، نام‌های قیامت، واژگان مترادف است که به بخشی از آنها اشاره می‌شود.

### ۳-۱- ترجمه اسماء الحسنی

از مهم‌ترین واژگانی که مترجم باید در ترجمه آن دقت نماید اسامی خداوند در قرآن کریم است. مترجمین در ترجمه و معادل‌یابی برخی از آنها دچار مشکل بوده و بعضاً معادلی برای آنها در زبان فارسی نمی‌یابند. برخی از آنها در تفسیر شریف لاهیجی عبارتند از:

\*\* در خصوص ترجمه آیه ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ اوست آن خدایی که نیست معبود مستحق عبادت مگر او ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ داناست بدانچه غائب است از حس و بدانچه حاضر است نزد آن و بدانچه موجود است و معدوم است. ﴿هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ اوست بخشنده عباد در دنیا و در آخرت. (حشر/۲۲) در ترجمه قرآن مرکز فرهنگ و معارف قرآن این آیه که در بردارنده اسماء الحسنی است چنین ترجمه شده است: «اوست خدایی که معبودی جز او نیست، دانای نهان و آشکار است، اوست که گسترده رحمت و مهربان است.» (ترجمه قرآن مرکز فرهنگ و معارف قرآن)

\*\* ﴿الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ﴾ پادشاهی است در غایت تقدس و تنزه از شوائب نقصان السَّلامُ سالم است از هر عیبی و آفتی ﴿الْمُؤْمِنُ﴾ واهب و بخشنده ایمنی است بر عباد خود ﴿الْمُهَيَّمِنُ﴾ حافظ جمیع اشیاست و شاهد است مر اعمال عباد خود را گفته‌اند که مهیمن مایمن است که همزه را قلب بها کرده‌اند ﴿الْعَزِيزُ﴾ غالبست بر همه و بعضی گفته‌اند که عزیز آن است که وجودش به توسط پدر و مادر نباشد ﴿الْجَبَّارُ﴾ مقهور و مکره سازنده عباد و خلاق است بر آنچه اراده نماید و به این معنی مأخوذ است از جبر به معنی اکراه یا به معنی اصلاح‌کننده امور خلاق است و در کتاب صراح گفته جبر شکسته بسنن و نیکو کردن حال کسی ﴿الْمُتَكَبِّرُ﴾ حقیر داننده هر چیز است به ذات خود یا منزله از صفات نقص و متصف به صفات کمال است. (حشر/۲۳) در ترجمه مرکز فرهنگ و معارف قرآن کریم، اسماء الحسنی این آیه را چنین ترجمه کرده‌اند: «اوست خدایی که معبودی جز او نیست؛ همو که فرمانروا، و بسیار پاک و سالم و ایمنی‌بخش و مراقب و عزتمند و قاهر و صاحب کبریاست.»

\*\* ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ﴾ و اوست معبودی که پدید آورنده اشیاست و بیرون آورنده از عدم به وجود خالق و باری هر دو بیک معنی‌اند ﴿الْمُصَوِّرُ﴾ عطا کننده صور به اشیاست به ایجاد صور در مواد ﴿لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ مر او راست نام‌های نیکو ﴿يُسَبِّحُ لَهُ﴾ تسبیح می‌کند مر او را ﴿مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ آنچه در آسمان‌ها و زمین است ﴿وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ و اوست غالب و داننده اشیا کما هی علیه و گفته‌اند که حکیم از احکام به معنی اتقان است یعنی ایجاد اشیا می‌کند چنانچه باید و شاید (حشر/۲۴) ترجمه روان و مختصر

اسامی خداوند در این آیه در ترجمه قرآن مرکز فرهنگ و معارف قرآن کریم این گونه ترجمه شده است: «اوست خدای خالق و نوآفرین و صورت‌بخش که بهترین نام‌ها از آن اوست. آنچه در آسمان‌ها و زمین است او را تزئین می‌کنند، و اوست که عزتمند و حکیم است»

### ۳-۲- ترجمه اسامی قیامت

تعداد زیادی از اسامی قیامت در آیات قرآن آمده است، برای نشان دادن تفاوت‌هایی که خداوند در هر یک نسبت به دیگری لحاظ کرده، نیازمند دقت فراوان در ترجمه است. برخی از این اسامی به شرح ذیل است.

\*\*\* در این تفسیر برای ترجمه نام تغابن از اسامی قیامت از فعل «به زیان اندازد» استفاده کرده است. (ذَلِك) این روز جمع ﴿يَوْمُ التَّغَابِنِ﴾ روزی است که به زیان اندازند اهل جنت اهل دوزخ را (تغابن/۹) برای ترجمه تغابن در ترجمه قرآن آقای فارسی آمده است: «... آنک دوران دریغ خوردن بر ناکامی.» در ترجمه رضایی اصفهانی نیز آمده است: «آن روز زیانکاری است.»

\*\*\* ﴿وَأَنْذَرُهمْ يَوْمَ الْأَازِفَةِ﴾ و بترسان اهل تکلیف را از عذاب روز قیامت که آن را یوم‌الآزفة گویند؛ زیرا که «ازوف» به معنی قرب است و به جهت قرب وقوع قیامت یوم‌الآزفة‌اش گویند (غافر/۱۸) ترجمه روان آن در ترجمه ارفع چنین آمده است: «مردم را از روزی بترسان که دلها از وحشت به گلو می‌رسد.»

\*\*\* در ترجمه «یوم‌التناد» آمده است: ﴿إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ التَّنَادِ﴾ به درستی که من می‌ترسم بر شما عذاب روزی را که ندا کنند دوزخیان مر اهل بهشت را. (غافر/۳۲) ترجمه روان و زیبای این عبارت به صورت «روز فریاد خواهی» در ترجمه رضایی اصفهانی چنین آمده است: «و ای قوم [من]! در حقیقت من بر شما از روز فریاد خواهی (رستاخیز) می‌ترسم.» \*\*\* ترجمه ﴿يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ در آیه (بقره/۸۵) به همان صورت «روز قیامت» در تفسیر شریف لاهیجی آمده است؛ اما مترجمین ﴿يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ را به صورت روز رستاخیز (خرمدل، رضایی اصفهانی، فولادوند، پاینده)، روز رستاخیز (گرمارودی، تفسیر روان جاوید، تفسیر کشف الاسرار) آمده است.

در ترجمه «الساعة» از اسامی قیامت آمده است: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ﴾ سؤال می‌کنند ترا ای محمد از قیامت (اعراف/۱۸۷) اما در ترجمه معزی چنین آمده است: «پرسندت از ساعت چه وقت است لنگرگاه آن.»

در تفسیر شریف لاهیجی ترجمه ﴿وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ و به روز قیامت، (بقره/۸) ترجمه شده است؛ ولی ترجمه درست و روان آن در تفسیر رهنما و ترجمه رضایی اصفهانی و فولادوند چنین آمده است: «و به روز بازپسین» و در ترجمه مشکینی «روز واپسین» آمده است.

### ۳-۳- ترجمه واژگان مترادف و قریب المعنی

مفسر تفسیر شریف لاهیجی در مواردی بین ترجمه واژگان مترادف و قریب المعنی تفاوتی قائل نشده است مثل واژه‌های خوف و خشیت. و در مواردی بین آن‌ها تفاوت قائل شده مثل واژه‌های خُمُر و جلابیب.

#### الف) ترجمه خَوْف و خشیت

مفسر تفسیر شریف لاهیجی تفاوتی بین خوف و خشیت در ترجمه، قرار نداده و هر دو را به «ترس» ترجمه کرده است.

\*\* در خصوص ترجمه «خوف» آورده ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ پس ترسی نیست (بقره/۳۸-۶۲-یونس/۶۲) در حالی که در ترجمه رضایی اصفهانی، فولادوند و آیتی «خوف» در این آیات «بیم»، «بیمناک» و «ترس» ترجمه شده «نه بیمی دارند».

\*\* در خصوص ترجمه «خشیت» آورده ﴿إِنِّي خَشِيتُ﴾ به درستی که من می‌ترسیدم، (طه/۹۴) ﴿مَنْ خَشِيتَهُ﴾ از ترس عذاب خدای تعالی (انبیاء/۲۸) ولی در ترجمه رضایی اصفهانی آیه ۹۴ طه و ۲۸ انبیاء «خشیت» به «هراس» ترجمه شده است: «[چرا] که هراس داشتم» بنابراین مترجمان در ترجمه، بین دو واژه «خوف» و «خشیت» تفاوت قائل شده‌اند.

#### ب) ترجمه خُمُر و جلابیب

\*\* در خصوص واژه خمر آورده است: ﴿وَلْيَضْرِبَنَّ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ و باید که بیندازند زنان مقنعه‌های خود را بر بالای چاک‌های گریبان‌های خود و مراد از ضرب مقنعه بر جیوب انداختن کنار مقنعه است بر چاک گریبان تا گردن و سینه نماید (نور/۳۱) مترجمان هم واژه «خُمُر» را به «روسری» یا «مقنعه» ترجمه کرده‌اند.

\*\* در خصوص ترجمه واژه جلابیب آورده است: ﴿مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ﴾ بعضی از چادرهای خود را. بنابراین کلمه من برای تبعیض است؛ زیرا که تمام چادر ابدان آنها را نمی‌پوشاند (احزاب/۵۹) مترجمان هم واژه «جلابیب» را به «روسری بلند» یا «چادر» ترجمه کرده‌اند.

### ۴- ترجمه غلط برخی واژه‌ها

تفسیر شریف لاهیجی در برخی موارد معانی غلطی برای واژگان قرآن ارائه داده که به برخی از آنها پرداخته می‌شود.

\*\* در ترجمه «یَوْمِ الظَّلَّةِ» در تفسیر شریف لاهیجی آمده است: ﴿فَأَخَذَهُمْ عَذَابٌ يَوْمِ الظَّلَّةِ﴾ پس گرفت ایشان را عذاب روز گرما و روز باد سموم. (شعراء/۱۸۹) «روز گرما و روز باد سموم» ترجمه «یوم الظله» نیست، بلکه از لوازم آن است؛ ولی اکثر مترجمان آن را مترادف «یوم العظیم» به معنای «روزی بزرگ» در نظر گرفته‌اند. برخی مترجمان هم به

صورت‌های دیگری ترجمه کرده‌اند که عبارت است از: «روز سایبان» (شعرانی)، «روز سایه» (سراج، رهنما و تفسیر صفی علشاه)، «روز ابر پرآتش». (نسفی: ۱۳۷۶، ۷۰۸/۲)

\*\*\* در آیه ﴿لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ﴾ مر او راست در دار دنیا رسوایی (حج/۹) در خصوص معنای خیزی در کتب لغت آمده است: خیزی یعنی خواری. اصل آن ذلتی است که شرمساری می‌آورد. ﴿لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (بقره/۱۱۴) برای آنهاست در دنیا خواری مخصوص و در آخرت عذابی بزرگ. (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۴۰/۲) براین اساس ترجمه صحیح آن در تفسیر مخزن العرفان چنین آمده است: «چنین کسی را در دنیا ذلت و خواری است.» (نصرت بیگم امین، ۸، ۳۳۱)

\*\*\* ﴿مَتْلُهُمْ﴾ حال این منافقان در اضاعت نور فطرت و وقوع در ضلالت ﴿كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ یعنی مانند حال کسی است که بر آفرزد به جهت دیدن اطراف خود آتشی (بقره/۱۷) در این آیه مترجم واژه «مثل» را به «حال» ترجمه کرده است. ترجمه درست آن در ترجمه رضایی اصفهانی چنین آمده است: «مثال آنان همانند مثال کسانی است که آتشی آفرورختند»

\*\*\* واژه «تقسطوا» در تفسیر شریف لاهیجی این چنین ترجمه شده است: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ﴾ و اگر بترسید شما ﴿أَلَا تَقْسُطُوا﴾ از اینکه برآستی عمل نکنید ﴿فِي الْيَتَامَى﴾ در حقوق یتیمان (نساء/۳) «راستی» ترجمه صحیح «تقسطوا» نیست. ترجمه صحیح این واژه در ترجمه خرمدل آمده است: «و اگر ترسیدید که درباره یتیمان نتوانید دادگری کنید.»

\*\*\* در آیه ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَنِيَ النَّارِ﴾ پس اما آنان که بدبخت شدند پس در آتش خواهند بود ﴿لَهُمْ فِيهَا زُفِيرٌ﴾ مر ایشان را است در آن آتش اخراج نَفْسِ از حلق ﴿وَشَهِيْقٌ﴾ و رد آن نَفْسِ بنا بر شدت الم و غم (هود/۱۰۶) مفسر برای واژه‌های «زفیر» و «شهیق» معادلی در زبان فارسی نیافته؛ بنابراین به جای ترجمه، آنها را توضیح داده است: در خصوص معنای «زفیر» و «شهیق» در مفردات راغب آمده: «الشهيق: برگرداندن و بیرون دادن تنفس عمیق و طولانی و زفیر- نفس عمیق کشیدن» (راغب، بی تا: ۲، ۳۵۸) در حالی که ترجمه این دو واژه در ترجمه فولادوند و رضایی اصفهانی چنین آمده است: «فریاد و ناله‌ای دارند.» و برعکس آن در ترجمه ارفع چنین آمده: «در جهنم ناله و فریاد سر می‌دهند.» با توجه به آنچه راغب گفته، ترجمه ارفع صحیح‌تر است.

## ۵- تطابق ساختار زبان مبدأ و مقصد در ترجمه

در زبان عربی، صفت و موصوف در جمع و افراد با همدیگر تطابق می‌کنند، به خلاف فارسی. (رضایی اصفهانی، آشنایی با اصول و روش‌های ترجمه، ۹۵) نمونه‌ای از آن عبارت است از:

در تفسیر شریف لاهیجی آمده است: ﴿كِرَامٍ﴾ آن سفره عزیزانند نزد خدای تعالی ﴿بِرَزَّةٍ﴾

نیکوکارانند. (عبس ۱۶) در این ترجمه هر دو را به صورت جمع ترجمه کرده، «کرام» جمع «کریم» و «برره» جمع «بار» است به معنای «گرامیان نیکوکاران» می‌شود؛ در ترجمه رضایی اصفهانی آمده است: «ارجمندان نیکوکار (است)». در ترجمه شاه ولی‌الله دهلوی نیز آمده است: «بزرگ‌منش نیکوکردار»

## ۶- استفاده از معادل و مترادف‌های عربی در ترجمه لغات قرآن

در این تفسیر، موارد فراوانی در آیات یافت می‌شود که مترجم در معادل‌یابی واژه‌ها موفق نبوده و از کلمات مترادف عربی استفاده کرده است؛ که نمونه آن عبارت است از:

\*\*\* و چون حق تعالی خَلَقَ آسْمَانَ وَ زَمِينَ كَرَد ﴿فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ﴾ پس گفت مر آسمان و مر زمین را ﴿أَتِنِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً﴾ بیائید به آنچه شما را بفرمایم خواه در حالتی که مطیع باشید و خواه در حالتی که مکروه باشید ﴿قَالَتَا﴾ گفتند آسمان و زمین ﴿أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ آمدیم ما در حالتی که مطیع و فرمان برنده‌ایم. (فصلت ۱۱) واژه «طوعاً» به «مطیع» و واژه «کرها» به «مکروه» ترجمه شده؛ که هر دو واژه عربی هستند. ترجمه ﴿طَوْعاً أَوْ كَرْهاً﴾ در ترجمه رضایی اصفهانی، فولادوند، آیتی و بسیاری ترجمه‌های دیگر چنین آمده: «پس به آن و به زمین فرمود: «خواه یا ناخواه بیاید.» آن دو گفتند: «فرمان‌پذیر آمدیم.»

## ۷- قواعد ترجمه مربوط به ترجمه جملات

یک سطح از بررسی ترجمه‌های قرآن مربوط به ترکیب کلمات و تشکیل عبارات و جملات است. ترجمه آیات در تفسیر شریف لاهیجی عمدتاً ترجمه تحت اللفظی است. برخی از اشکالات این ترجمه بررسی می‌شود. نمونه‌ای از ترجمه تحت اللفظی این آیه است. ﴿يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضَ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّمَاوَاتُ﴾ در روزی که تبدیل کرده شود زمین به غیر زمین و آسمان‌ها به غیر آسمان‌ها. (ابراهیم ۴۸) ترجمه روان این آیه در ترجمه رضایی اصفهانی چنین آمده است: «در روزی که زمین به غیر این زمین، و آسمان‌ها (به آسمان‌های دیگری) تبدیل می‌شوند.»

## ۷-۱- ترجمه خطاب‌های قرآن

یکی از مواضعی که در بررسی ترجمه آیات قرآن مورد بررسی قرار می‌گیرد خطابات قرآن است؛ در اینجا مواردی از خطاب که با «یا أَيُّهَا...» شروع شده را بررسی می‌کنیم.

\*\*\* در خصوص دو خطاب ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ﴾ و ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ عموماً مترجمان تفاوتی قائل نشده و این دو خطاب به رسول اکرم (ص) را این‌گونه ترجمه کرده‌اند: «ای پیامبر!» اما در تفسیر شریف لاهیجی بین این دو، تفاوت قائل شده است. این‌گونه ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ﴾ ای فرستاده به حق (مائده / ۴۱ و ۶۷) ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ ای پیغمبر برگزیده رفیع مرتبه (انفال / ۶۴ و

۶۵ و ۷۰) که از جمله نکات درست و قوت این ترجمه است. همچنین در ترجمه ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ﴾ ای فرستادگان به سوی عباد و ای پیغمبران. (مومنون/۵۱) آن را به درستی ترجمه کرده است. (اشکوری، ۱۳۷۳: ۲۳۵/۳)

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ ای آن گروهی که ایمان به خدا، به رسول و به خدا آورده‌اید (بقره/۲۶۴) در ترجمه این عبارت بیشتر مفسران ترجمه کرده‌اند: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید». (ر.ک: ترجمه رضایی اصفهانی، فولادوند، آدینه‌وند، صادقی تهرانی، خرمدل، مکارم شیرازی و ...)

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا﴾ ای آن جماعتی که اختیار دین یهودیت کردند و مسمی بیهود شدند (جمعه/۶) ترجمه این عبارت در ترجمه‌های کایانپور، صادقی تهرانی، فولادوند و برزی چنین آمده است: «ای کسانی که یهودی شده‌اید.»

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ ای آن کسانی که انکار ربوبیت رب العالمین و رسالت خیر النبیین کردید (تحریم/۷) انکار ربوبیت ترجمه «جحد، ججود و یجحدون» است که در آیات انعام/۳۳، اعراف/۵۱، نحل/۷۱، غافر/۶۳، فصلت/۱۵ و ... آمده است. ججود و کافران فرق داشته، بنابراین ترجمه درست آن در ترجمه فولادوند چنین آمده است: «ای کسانی که کافر شده‌اید.»

﴿يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ به تفصیل آمده است: ای گروه ناگرویدگان به خدای تعالی و رسول او (کافرون/۱) این ترجمه شبیه به ترجمه‌ای است که میدی در تفسیر کشف الاسرار «ناگرویدگان» (میدی، ۱۳۷۱: ۶۴۲/۱۰) و همچنین ابوالفتوح رازی در تفسیر روض الجنان است: «بگو ای ناگرویدگان.» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۸۷۸/۴) ولی عموماً مترجمان، این خطاب را «ای کافران» ترجمه کرده‌اند.

#### ۷-۲- اضافه غلط و اضافه لازم در ترجمه

منظور از این نوع افزودنی‌های نابجا آن است که مترجم کلمه، عبارت، جمله و یا جمله‌هایی را بر متن و ترجمه قرآن بیفزاید که ارتباطی میان آن افزوده‌ها با متن قرآن نباشد و در واقع افزوده‌ها مغایر با متن، سیاق و پیام قرآن باشد. (قلی‌زاده، ۱۳۸۰: ۲۶۳)

#### الف) اضافه غلط

﴿إِلَى اللَّهِ﴾ به سوی جزای خدای تعالی است ﴿مَرَجِعُكُمْ جَمِيعًا﴾ بازگشت همه شما (مانند/۱۰۵) در این آیه «الی الله» به سوی جزای خدا معنا شده نه به سوی خدا. در صورتی که دلیلی ندارد که آن را به سوی جزای خدا معنا کنیم. در ترجمه سراج آمده است: «تنها به سوی خداست بازگشتن همه شما»

﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ و پرهیز کنید از معصیت و بترسید از عذاب خدای تعالی (انفال/۶۶۹)

در این ترجمه عبارت «از عذاب» اضافه بوده و دلیل بر اضافه کردن آن نیست. در ترجمه آیتی آمده است: «و از خدا بترسید»

### ب) اضافه لازم

\*\* در آیه ﴿الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ﴾ آنانی که ظاهر می‌کنند از جمله شما از بعضی زنان خود و تشبیه می‌کنند ظهر زنان خود را به ظهر مادران خود یا آنانی که ظاهر می‌کنند از جمله شما حالکونی که باین ظاهر اراده دوری می‌نمایند از زنان خود. (مجادله/۲) با توجه به ابهام در واژه «يُظَاهِرُونَ» لازم است در ترجمه آیه توضیحاتی برای شرح آن آورده شود. ترجمه روان این آیه در ترجمه آیت الله مکارم شیرازی چنین آمده است: «کسانی که از شما نسبت به همسرانشان «ظاهر» می‌کنند (و می‌گویند: «أَنْتِ عَلَيَّ كَظَهْرِ أُمِّي تُو نَسَبْتِ بِي مِنْ بِيْمَنْزِلَةِ مَادَرَمِ هَسْتِي»)...»

### ج) استفاده از واژگان مترادف در ترجمه یک کلمه

\*\* ﴿وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ و خدای تعالی روزی می‌دهد هر که را خواهد بی‌شمار و بی‌نهایت. (بقره/۲۱۲) در این آیه ترجمه (بغیر حساب) با دو کلمه مترادف «بی‌شمار» و «بی‌نهایت» ترجمه شده است، هر چند که اشکالی ندارد، اما بهتر است واژه مترادف در پراکنش آورده شود. مترجمین «بغیر حساب» را به صورت‌های زیر ترجمه کرده‌اند. بی‌دریغ (طاهری)، بی‌شمار (فولادوند، آدینه‌وند)، بی‌حساب (آیتی، انصاریان)، بی‌شمارش (خسروی)، بدون محاسبه (صفوی).

\*\* در ترجمه عبارت ﴿فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾ آمده: پس آن گروه هست سعی ایشان مقبول و پسندیده نزد خدای تعالی. (اسراء/۱۹) در اینجا از دو واژه «مقبول» و «پسندیده»، در ترجمه «مشکور» استفاده شده. ترجمه این عبارت در ترجمه رضایی اصفهانی چنین آمده است: «پس آنان تلاششان سپاسگزار خواهد شد.» در ترجمه فولادوند نیز آمده است: «آنانند که تلاش آن‌ها مورد حق‌شناسی واقع خواهد شد.»

### ۷-۳- حذف در ترجمه جملات

حذف به جای عناصر ساختاری متن مبدأ در ترجمه معمولاً در مواردی انجام می‌گیرد که ترجمه آن عناصر، موجب خدشه و اختلال در ساختار نحوی\_معنایی زبان مقصد (فارسی) و نیز موجب اختلال در فصاحت و بلاغت آن زبان می‌گردد. بدین معنی که چون آن عناصر در زبان مقصد (فارسی) مشابه ساختاری ندارد بنابراین ذکر آن‌ها در ترجمه، موجب می‌گردد که سلاست و فصاحت نحوی زبان مقصد (فارسی) از بین برود و ترجمه بوی تقلید، تقلید و گرت‌برداری بدهد. از این جهت است که در ترجمه باید به جای «مشابه» ساختاری آن عناصر، «معادل» ساختاری آن‌ها را جست و به کار برد. یعنی عناصر و اجزای

ناهمگون با ساختار زبان مقصد (فارسی) را در ترجمه حذف نمود. (قلیزاده، ۱۳۸۰: ۲۵۲) در ادامه نمونه‌ای از این دست بررسی می‌شود.

\*\* ﴿يَطُوفُونَ بَيْنَهَا﴾ طوف می‌کنند میان دوزخ ﴿وَبَيْنَ حَمِيمٍ آتٍ﴾ و میان آب گرم (الرحمن/۴۴) چنانکه می‌دانیم ساختار نحوی «بین... بین...» مختص زبان عربی است. این ساختار در زبان فارسی، مشابه ندارد و چنانچه به همان شکل و ساختار در زبان فارسی به کار رود یکی از دو کلمه بین زائد و حتی بی معنی خواهد بود؛ زیرا در زبان فارسی کلمه بین و میان حاکی از وجود دو یا چند چیز است و نیازی به تکرار بین و میان برای آن‌ها نیست. (قلیزاده، ۱۳۸۰: ۲۵۸) در ترجمه ارفع چنین ترجمه شده است: «و امروز در میان آن و آب سوزان در رفت و آمدند».

\*\* نمونه دیگر آیه ﴿فَأَفْرُقَ بَيْنَنَا﴾ پس حکم کن میان ما به چیزی که مستحق آن باشیم یا آنکه جدایی افکن میان ما ﴿وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾ و میان این قوم بیرون رفته از دایره فرمانبرداری (مائده/۲۵) است. در ترجمه آدینه وند آمده است: «میان من و این جمعیت گنهکار جدایی بیفکن»

#### ۷-۴- ترجمه جزء به جای کل

مفسر با توجه به دیدگاه خاص تفسیری خود در برخی موارد ترجمه جزئی را به جای کل آورده است مثل آیه ذیل:

\*\* ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ پس بعد از خلق جمیع ما فی الارض قصد کرد به سوی آفریدن اجرام عالیه سماویه ﴿فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ پس خلق کرد به طریق اعتدال بدون فتور و اعوجاج اجرام سماویه را هفت آسمان، چون مراد از سماء اجرام سماویه است. (بقره/۲۹) ایشان منظور از سماء را اجرام سماوی می‌دانند. در ترجمه صلواتی آمده است: «آنگاه به [آفرینش] آسمان پرداخت، و هفت آسمان برافراشت.»

#### ۸. قواعد ترجمه مربوط به ساختار کلام

بخش‌های مختلف هر متن، دارای قرینه‌هایی برای فهم آن متن است. توجه به پیوستگی و ارتباط بخش‌های مختلف هر متن، برای فهم و تفسیر و ترجمه آن لازم است و عدم توجه به این امر، گاهی موجب لغزش می‌شود. مترجم برای فهم آیات و تفسیر و ترجمه آن لازم است به آیات مشابه و مخالف و قراین موجود در آیات و سوره‌های دیگر توجه کند. (رضایی اصفهانی: ۱۳۹۱، ۱۴۵) برخی از موارد اشکال در ساختار و نظم کلام را بررسی می‌نماییم.

## ۸-۱- توضیحات تفسیری در ترجمه آیات

یکی از قواعد ترجمه، جداسازی متن از توضیحات، به وسیله پراکنش یا علائم مشابه است تا خواننده بتواند بین کلام الهی و کلام مترجم، تفاوت بگذارد و اشتباه نشود. (رضایی اصفهانی: ۱۳۹۱، ۱۳۱)

تفسیر شریف لاهیجی، از آن جهت که اساساً تفسیر قرآن است و نه ترجمه قرآن، بنابراین وجود اضافات تفسیری در ترجمه واژگان و عبارات قرآن دور از انتظار نیست؛ نمونه‌هایی از آن‌ها را در اینجا ذکر کرده‌ایم.

\*\*\* ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ﴾ و هر آدمی را ﴿الزَّامِنُ﴾ لازم گردانیدیم بر او ﴿طَائِرَةٌ﴾ عمل او را و آنچه مقدر شده برای او از خیرات و شرور ﴿فِي عُنُقِهِ﴾ در گردن او مانند لزوم طوق در گردن او. (اسراء/۱۳) توضیحات تفسیری برای واژه «طَائِرَةٌ» و «فِي عُنُقِهِ» آمده است. ترجمه مختصر و روان آن در ترجمه آیتی چنین آمده است: «کردار نیک و بد هر انسانی را چون طوقی به گردنش آویخته‌ایم.»

\*\*\* در ترجمه آیه ﴿إِنَّا نَسِينَاكُمْ﴾ به درستی که ما نیز ترک کردیم و فرو گذاشتیم شما را در عذاب ابد و نکال سرمد (سجده/۱۴) توضیحات تفسیری و شرح طولانی آمده است؛ در حالی که ترجمه مختصر و روان آن، در ترجمه حجتی چنین آمده است: «ما نیز شما را فراموش کردیم.»

\*\*\* عبارات تفسیری طولانی در آیه ﴿إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى﴾ به درستی که هدایت خدای تعالی که دین اسلام است آن است هدایت نه آنچه شما مرا به تبعیت آن می‌خوانید (بقره/۱۲۰) آمده است، ترجمه مختصر آن در ترجمه فولادوند چنین آمده است: «بگو: در حقیقت، تنها هدایت خداست که هدایت [واقعی] است.»

\*\*\* توضیحات تفسیری در ترجمه آیه ﴿وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى﴾ آمده است: و چنان که ترک کردی آیات ما را همچنین در این روز قیامت ترک کرده میشوی تو در آتش دوزخ. (طه/۱۲۶) در حالی که ترجمه آن در ترجمه حجتی چنین آمده است: «امروز نیز تو فراموش خواهی شد.»

## ۸-۲- لحاظ کردن دیدگاه تفسیری در ترجمه

مفسر در تفسیر شریف لاهیجی صاحب آرای تفسیری خاص خود است و بنابراین طبیعی است که این نظرات را در ترجمه آیات قرآن لحاظ نماید. نمونه‌هایی از این دیدگاه‌های تفسیری عبارتند از:

\*\*\* در ترجمه آیه ﴿مَنْ يُجَادِلْ فِي اللَّهِ﴾ کسی است که از غایت عناد نزاع می‌کند در اموری که خدای تعالی به آن خبر داده (حج/۳) دیدگاه تفسیری مفسر این است که مجادله در

اموری است که خداوند به آنها خبر داده است، نه در مورد خود خدا. در حالی که مترجمان و مفسران این عبارت را چنین ترجمه کرده‌اند: «بعضی از مردم، بی‌هیچ دانشی درباره خداوند مجادله می‌کنند» (ترجمه تفسیر کاشف، ۵، ۵۰۲)

\* مفسر در ترجمه آیه ﴿حَتَّى تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ﴾ متردد بین دو دیدگاه تفسیری است و هر دو را در ترجمه خود آورده است: تا وقتی که بیاید بدیشان موت یا قیامت. (حج/۵۵) ولی در ترجمه تفسیر المیزان آمده است: «و کسانی که کافرند پیوسته از آن به شک اندرند تا ناگهان رستاخیز سویشان بیاید.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۴۰/۱۴)

\* در مورد آیه ﴿لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ﴾ هر آینه به تحقیق گمراه کرد و بازداشت مرا از قرآن و از تدبر در آن ﴿بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي﴾ پس از آنکه آمد قرآن مرا (فرقان/۲۹) در ترجمه "ذکر" «هم قرآن و هم تدبر در آن» در ترجمه آمده است. ولی در ترجمه آدینه وند "ذکر" را به صورت مطلق یعنی «یاد حق» ترجمه کرده است: «او مرا از یاد حق گمراه ساخت بعد از آنکه آگاهی به سراغ من آمده بود.» ولی در ترجمه رضایی اصفهانی در پراکنش آن را چنین توضیح داده است: «به یقین پس از آنکه (قرآن و پیامبر) به من رسید، مرا از یاد (آن‌ها) گمراه ساخت.»

### ۸-۳- ترجمه آیات و عبارات دشوار

معادل‌یابی در ترجمه، کاری لازم، دقیق و طاقت فرساست و همسان‌سازی معادل‌های کلمات، کاری دشوارتر است؛ ولی به هر حال، ضروری است؛ چرا که همسان‌سازی، نظم کلمات و آیات و همگونی آنها را در ترجمه بازتاب می‌دهد و یکی از نقدهایی که معمولاً درباره ترجمه‌ها وجود دارد، عدم رعایت این قاعده است. (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۱: ۱۳۴)

\* ﴿وَ هُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ و حال آنکه او در وقت مجادله و گفتگو نتواند که بیان مدعای خود کند از جهت نقصان عقل (زخرف/۱۸) در این آیه «خصام» به «مجادله» ترجمه شده، در صورتی که این دو با هم متفاوت هستند و «غیر مبین» را به صورت فعل «نتواند بیان مدعای خود کند» ترجمه کرده است. ولی ترجمه آن در ترجمه رضایی اصفهانی چنین آمده است: «و او در کشمکش (ها، بیان) روشنگر ندارد.» بنابراین رضایی اصفهانی «خصام» را به «کشمکش» و «غیر مبین» را به صورت فعل «روشنگر ندارد» ترجمه کرده است. در ترجمه فولادوند آمده است: «و در [هنگام] مجادله، بیانش غیر روشن است؟» جمله را به صورت سوالی آورده و «خصام» را «مجادله» ترجمه کرده و «غیر مبین» را به خوبی «غیر روشن» ترجمه کرده است.

\* آیه تطهیر در این تفسیر چنین ترجمه شده است: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ﴾ جز این نیست که می‌خواهد خدای تعالی ﴿لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ﴾ تا ببرد از شما معصیت را و آن چیزی را که رضای الهی در آن نباشد ﴿أَهْلِ الْبَيْتِ﴾ ای اهل بیت نبوت و رسالت ﴿وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ و پاک گرداند شما را پاک گردانیدنی از جمیع قبایح و معاصی. (احزاب/۳۳) در این ترجمه

«الرَّجْس» به «معصیت» ترجمه شده که درست نیست و مفعول مطلق «تطهیراً» به صورت لفظ به لفظ ترجمه شده در صورتی که باید به جای آن قید «کاملاً» آورده شود. ترجمه صحیح این بخش از آیه در ترجمه خرمدل این چنین آمده است: «خداوند قطعاً می‌خواهد پلیدی را از شما اهل بیت (پیغمبر) دور کند و شما را کاملاً پاک سازد.»

\*\*\* در ترجمه عبارت ﴿الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ یعنی مردان والیان و غالبانند بر زنان خود که تا آن زنان را تادیب کنند (نساء/۳۴) واژه «قَوَّامُونَ» به «والیان و غالبان» ترجمه شده است؛ در حالی که هر دو واژه عربی هستند و ترجمه صحیح «قَوَّامُونَ» نیست. مترجمین این عبارت را به صورت‌های مختلفی ترجمه کرده‌اند که عبارتند از: رضایی اصفهانی: «مردان، [مایه] پایداری زنانند.»؛ ترجمه فولادوند: «مردان، سرپرست زنانند.»؛ ترجمه ارفع: «مردان، قیام‌کننده به امور زنان هستند.»؛ ترجمه الهی قمشه‌ای: «مردان را بر زنان تسلط و حق نگهبانی است.»؛ ترجمه یاسری: «مردها مسلطانند بر زنها.» ترجمه نوبری: «مردان به جمیع امور زنان قیم می‌باشند (اطاعت کردن زنان از مردان واجب است)». روشن است که برخی از ترجمه‌ها مطابق آرای تفسیری، مترجمین هستند؛ از بین آنها ترجمه رضایی اصفهانی دقیق‌تر است.

#### ۸-۴- ترجمه موارد اختلاف قرائت در آیه

مفسر تفسیر شریف لاهیجی در آیاتی که اختلاف قرائت وجود دارد، اصل را بر قرائت مشهور که مطابق با قرائت حفص از عاصم است گذاشته و آن را ترجمه کرده است و سپس بر اساس اختلاف قرائت دیگر نیز آیه را ترجمه کرده، نمونه‌های از آن عبارتند از:

\*\*\* ﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾ خداوند روز جزا و متصرف در آن روز است به هر چه خواهد. و بنا بر قرائت «ملک یوم الدین» ترجمه‌اش چنین است که پادشاه روز جزاست که سلطنت و پادشاهی در آن روز او را باشد، چنانچه فرموده ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ (غافر/۱۶).

نمونه دیگر آیه ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ﴾ و نزدیکی مکنید با ایشان به جماع، مراد از اعتزال مأمور به و قرب منهی عنه اجتناب از جماع زنان است در حال حیض و نزدیکی نامودنست با ایشان به جماع، و مراد نهی از مطلق نزدیکی نیست ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ تا آنکه پاک شوند و خون ایشان منقطع شود بنا بر قرائت تخفیف طاء، یا تا آنکه غسل کنند بنا بر تشدید طاء، أصحاب ما رضوان الله علیهم هر دو معنی را مذهب ساخته‌اند، لیکن جماع بعد از انقطاع دم و قبل از غسل را مکروه می‌دانند، چنانچه حدیث علی بن یقین از حضرت امام موسی کاظم (ع) صریح بر این معنی است. (بقره/۲۲۲)

#### ۸-۵- تفسیر به جای ترجمه

مفسر به جزء مواردی که توضیحات تفسیری را در معنای عبارات قرآنی لحاظ کرده است، گاهی عبارت یا آیه‌ای را ترجمه نکرده و به جای آن، تفسیر عبارت را ارائه داده است. \* \* در ترجمه آیه ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا﴾ و نیست نیکویی به اینکه در آئید به خانه‌ها از راه‌های غیرمقرر و معهود (بقره/۱۸۹) «راه‌های غیرمقرر و معهود» ترجمه «ظهور» نیست؛ بلکه آن به معنای «پشت بام» است. ترجمه آیه در ترجمه آیتی چنین آمده است: «و پسندیده نیست که از پشت خانه‌ها به آنها داخل شوید.»

#### ۸-۶- تأکید در کلام

تأکید در ساختار کلام عربی به شکل‌های مختلفی ظهور و بروز دارد؛ گاهی چینش کلمات و تقدم و تأخر آنها حکایت از تأکید در کلام است، که لازم است مترجم آن را در ترجمه لحاظ کند و مترجمان بعضاً نسبت به آن دچار غفلت می‌شوند. نمونه‌ای از آن در آیه ذیل آمده است.

\* \* ﴿وَمَا لِلَّهِ بِعَاقِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ و نیست خدای تعالی غافل از آنچه می‌کنید (بقره/۸۵) آیه دارای تأکید است و باید واژه «هرگز» در ترجمه لحاظ شود، اما اکثر مترجمان آن را لحاظ نکرده‌اند. ترجمه صحیح عبارت از مترجمی ناشناخته در قرن دهم هجری چنین آمده است: «و نیست خدای هرگز بی‌آگاه از آنچه می‌کنید.»

#### ۹- محاسن ترجمه آیات در تفسیر شریف لاهیجی

از این جهت که «چو عیب او گفتمی، حسنش نیز بگو» مواردی از محاسن ترجمه در این تفسیر را متذکر می‌شویم. در ترجمه برخی آیات می‌توان واژگان اصیل زبان فارسی را پیدا کرد. \* \* ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ و حال آنکه دل او آرمیده باشد به ایمان (نحل/۱۰۶) در ترجمه واژه «مطمئن» واژه زیبایی و صحیح «آرمیده» به کار رفته است. در مقابل مترجمان از واژه‌های اطمینان (فولادوند)، آرام (رضایی)، استوار (بروجردی)، مطمئن (صلواتی، طاهری، انصاریان)، آرامش (شعرانی)، ثابت (الهی قمشه‌ای) استفاده کرده‌اند.

\* \* ﴿هُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ و مژده دهنده است (نحل/۸۹) «بشری» اسم فاعلی است که در اینجا به درستی به «مژده دهنده» ترجمه شده است؛ در حالی که در ترجمه‌های مختلف این چنین ترجمه شده است: مژده‌ای برای مسلمانان (رضایی اصفهانی)، بشارت‌گری (فولادوند)، بشارت (آدینه‌وند)، بشارت (آیتی، ارفع)، بشارت و خوشدلی (عاملی)، مژدگانی (ترجمه تفسیر طبری).

\* \* ترجمه واژه «شدید» به «دهشت» در آیه ﴿وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ﴾ که چون عذاب خدای تعالی سخت است پس بیقین فرو می‌گیرد دهشت آن عذاب ایشان را. (حج/۲) که

مترجمین عموماً واژه «شدید» را به «سخت» یا «شدید» یا «سنگین» ترجمه کرده‌اند.

﴿وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا﴾ و هست شیطان مر انسان را فرو گذارنده در وادی ضلالت و هلاکت. (فرقان/۲۹) و واژه ﴿مَخْذُولًا﴾ را فرو گذاشته (اسراء/۲۲) ترجمه کرده است. در اینجا به درستی و زیبایی واژه «خذولاً» را به صورت اسم فاعل «فرو گذارنده» و واژه «مخذولاً» را به صورت اسم مفعول «فرو گذاشته» ترجمه کرده است. در حالی که مترجمین قرآن واژه «مخذولاً» را به صورت: وامانده (فولادوند)، واگذاشته شده (مصباح زاده)، بی‌یاور (رضایی اصفهانی)، زبون (خرمدل)، خوار (آیتی)، ترجمه کرده‌اند، که ترجمه واژه «ذلت» است.

﴿وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِبِينَ﴾ و مباش تو برای خیانت کنندگان و به جهت دفع خیانت واقعی از ایشان ﴿خَصِيمًا﴾ دشمن کننده با مردم. (نساء/۱۰۵) با توجه به آنچه در ترجمه رضایی اصفهانی آمده است: «و به نفع خائنان، دشمن (بی‌گناهان) مباش.» و همچنین آنچه در ترجمه تفسیر بیان سعاده آمده است: «و نباید به نفع خیانتکاران به خصومت صالحان برخیزی.» روشن می‌شود که «واژه» خصیم در این آیه معنایی مستقل، در حد جمله «دشمنی کننده با مردم» را در خود نهفته دارد. بنابراین ترجمه این واژه در تفسیر شریف لاهیجی به درستی آمده است.

﴿بِبِضَاعَةٍ مُزْجَاةٍ﴾ آمده: «با متاعی زبون یا با متاعی اندک» (یوسف/۸۸) ترجمه این ترکیب وصفی به صورت‌های دیگری توسط مترجمین ارائه شده است: کالای ناچیزی (رضایی اصفهانی، سراج)، سرمایه‌ای ناچیز (فولادوند)، سرمایه‌ای اندک (پاینده)، مایه تجارتنی اندک (شعرانی، مصباح زاده)، متاع قلیل و کم (نوبری)، متاعی بی‌مقدار و پست (بروجردی)، سرمایه نامقبول یعنی اندک یا ناسره (شاه ولی الله دهلوی)، بهای اندکی (تفسیر احسن الحدیث، ۵، ۱۶۷)؛ ولی آنچه در تفسیر شریف لاهیجی آمده دقیق و رساتر است.

## نتیجه‌گیری

سبک ترجمه قرآن در تفسیر شریف لاهیجی، بیشتر تحت اللفظی بوده و به روش تفسیری-تحلیلی با توضیحات اضافی در شرح آیات قرآن است. شریف لاهیجی در این تفسیر، آرای خاص تفسیری خود را در ترجمه آیات قرآن لحاظ کرده، و بعضاً که بین دو یا چند نظر در تفسیر واژه یا آیه‌ای متردد است، آنها را در ترجمه آورده است. آرای قویم و مستقیم تفسیری مفسر، از نقاط قوت ترجمه قرآن است. ترجمه آیات در تفسیر شریف لاهیجی، مطابق نثر معیار فارسی قرن یازدهم هجری است، وجود واژگان اصیل فارسی از نقاط قوت این ترجمه به حساب می‌آید. در این تفسیر در ترجمه واژگان، نقش نحوی کلمات، ترکیب کلام و جملات اشکالاتی وجود دارد.

## کتابنامه

- آدینه‌وند لرستانی، محمدرضا (۱۳۷۷ه.ش): «کلمه الله العلیا»، تهران: اسوه، چاپ اول.
- آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۹ه.ش): «ترجمه قرآن؛ مبانی نظری و سیر تاریخی»، تهران: نشر کتاب مرجع، چاپ اول.
- آیتی، عبدالمحمد (۱۳۷۴ه.ش): «ترجمه قرآن (آیتی)»، صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران، تهران: انتشارات سروش، چاپ چهارم.
- ابوالفتوح رازی، حسین‌بن علی (۱۴۰۸ه.ق): «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، مشهد: آستان قدس رضوی بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ اول.
- ارفع، کاظم (۱۳۸۱ه.ش): «ترجمه قرآن (ارفع)»، تهران: بی‌نا، چاپ اول.
- اشکوری، محمدبن علی (۱۳۷۳ه.ش): «تفسیر شریف لاهیجی»، تصحیح: جلال الدین محدث، تهران: دفتر نشر داد، چاپ اول.
- الهی قمشاهی، مهدی (۱۳۸۰ه.ش): «ترجمه قرآن (الهی قمشاهی)»، قم: فاطمه الزهراء، چاپ دوم.
- امین، نصرت‌بیگم (بی‌تا): «تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن»، بی‌جا: بی‌نا، چاپ اول.
- انصاری، مسعود (۱۳۷۷ه.ش): «ترجمه قرآن کریم»، تهران: فرزانه روز، چاپ اول.
- انصاریان، حسین (۱۳۸۳ه.ش): «ترجمه قرآن (انصاریان)»، قم: اسوه، چاپ اول.
- برزی، اصغر (۱۳۸۲ه.ش): «ترجمه قرآن و نکات نحوی آن (برزی)»، تهران: بنیاد قرآن، چاپ اول.
- بروجردی، محمدابراهیم (۱۳۶۶ه.ش): «ترجمه قرآن (بروجردی)»، تهران: کتابخانه صدر، چاپ ششم.
- پاینده، ابوالقاسم (۱۳۵۷ه.ش): «ترجمه قرآن (ابو القاسم پاینده)»، تهران: جاویدان، چاپ پنجم.
- پورجوادی، کاظم (۱۴۱۴ه.ق): «ترجمه قرآن (پورجوادی)»، تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی، چاپ اول.
- ثقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸ه.ش): «روان جاوید در تفسیر قرآن مجید»، تهران: برهان، چاپ دوم.
- حجتی، مهدی (۱۳۸۴ه.ش): «گلی از بوستان خدا (ترجمه قرآن)»، قم: بخشایش، چاپ ششم.
- خرمدل، مصطفی (۱۳۷۴ه.ش): «تفسیر نور»، تهران: نشر احسان، چاپ دوم.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۶ه.ش): «ترجمه قرآن کریم»، تهران: جامی و نیلوفر، چاپ سوم.
- خسروانی، علیرضا (۱۳۹۰ه.ش): «تفسیر خسروی»، تهران: کتابفروشی اسلامیة، چاپ اول.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۹۱ه.ش): «آشنایی با اصول و روش‌های ترجمه قرآن»، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳ه.ش): «ترجمه قرآن (رضایی)»، قم: موسسه تحقیقاتی فرهنگی دارالذکر، چاپ اول.
- رهنما، زین‌العابدین (۱۳۵۴ه.ش): «قرآن مجید با ترجمه و جمع‌آوری تفسیر (زین‌العابدین رهنما)»، تهران: سازمان اوقاف ایران، چاپ اول.
- سراج، رضا (۱۳۹۰ه.ش): «ترجمه قرآن (سراج)»، تهران: سازمان چاپ دانشگاه ایران، چاپ اول.
- سلطان علی‌شاه، سلطان محمدبن حیدر (۱۳۷۲ه.ش): «متن و ترجمه فارسی تفسیر شریف بیان السعاده فی مقامات العبادة»، تهران: سرالاسرار، چاپ اول.
- شاه ولی‌الله، احمدبن عبدالرحیم (بی‌تا): «ترجمه قرآن (شاه ولی‌الله دهلوی)»، سروان: کتابفروشی نور، چاپ اول.
- شعرانی، ابوالحسن (۱۳۷۴ه.ش): «قرآن مجید با ترجمه فارسی و خواص سور و آیات (شعرانی)»، تهران: کتابفروشی اسلامیة ایران، چاپ دوم.
- صلواتی، محمود (۱۳۸۷ه.ش): «ترجمه قرآن (صلواتی)»، تهران: مبارک، چاپ اول.
- صادق نوبری، عبدالمجید (۱۳۹۶ه.ش): «ترجمه قرآن (نوبری)»، تهران: اقبال چاپ اول.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۸۸ه.ش): «ترجمان فرقان: تفسیر مختصر قرآن کریم»، قم: شکرانه چاپ اول.
- صفوی، محمدرضا (۱۳۸۸ه.ش): «ترجمه قرآن بر اساس المیزان»، قم: دفتر نشر معارف، چاپ اول.

- صفی علی شاه، محمدحسن بن محمد باقر (بی تا): «تفسیر قرآن صفی علی شاه»، تهران: منوچهری، چاپ اول.
- طاهری قزوینی، علی اکبر (۱۳۸۰ه.ش): «ترجمه قرآن (طاهری)»، تهران: قلم، چاپ اول.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۴ه.ش): «ترجمه تفسیر المیزان»، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم..
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۵۶ه.ش): «ترجمه تفسیر طبری»، تهران: توس، چاپ دوم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۵ه.ش): «ترجمه تفسیر جوامع الجامع»، مشهد: آستان قدس رضوی بنیاد پژوهش های اسلامی، چاپ اول.
- عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰ه.ش): «تفسیر عاملی»، تهران: کتابفروشی صدوق، چاپ اول.
- فارسی، جلال الدین (۱۳۶۹ه.ش): «ترجمه قرآن (فارسی)»، تهران: انجام کتاب - ایران، چاپ اول.
- فولادوند، محمد مهدی (۱۴۱۸ه.ق): «ترجمه قرآن (فولادوند)»، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی - ایران، چاپ سوم.
- قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۷۱ه.ش): «قاموس قرآن»، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵ه.ش): «تفسیر احسن الحدیث»، تهران: بنیاد بعثت مرکز چاپ و نشر ایران، چاپ دوم.
- قلیزاده، حیدر (۱۳۸۰ه.ش): «مشکلات ساختاری ترجمه قرآن کریم»، تبریز: دانشگاه تبریز - مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی - انسانی، چاپ اول.
- کاویان پور، احمد (۱۳۷۲ه.ش): «ترجمه قرآن (کاویانپور)»، تهران: اقبال چاپ سوم.
- کوشا، محمدعلی (۱۳۸۲ه.ش): «ترجمه های ممتاز قرآن در ترازوی نقد»، رشت: کتاب مبین، چاپ اول.
- مترجم ناشناخته (قرن دهم) (۱۳۸۳ه.ش): «ترجمه قرآن»، تحقیق: علی رواقی، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، چاپ اول.
- مجتبی، جلال الدین (۱۳۷۱ه.ش): «ترجمه القرآن الحکیم»، تهران: حکمت، چاپ اول.
- مرکز فرهنگ و معارف قرآن (۱۳۸۵ه.ش): «ترجمه قرآن (مرکز فرهنگ و معارف قرآن)»، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چاپ اول.
- مصباح زاده، عباس (۱۳۸۰ه.ش): «ترجمه قرآن (مصباح زاده)»، تهران: بدرقه جاویدان، چاپ اول.
- معزی، محمدکاظم (۱۳۷۲ه.ش): «ترجمه قرآن (معزی)»، قم: اسوه، چاپ اول.
- مغنیه، محمدجواد (۱۳۷۸ه.ش): «ترجمه تفسیر کاشف»، مترجم: موسی دانش، قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چاپ اول.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳ه.ش): «ترجمه قرآن (مکارم)»، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی ایران، چاپ: دوم.
- موسوی گرماردی، علی (۱۳۸۴ه.ش): «ترجمه قرآن (گرماردی)»، تهران: قدیانی، چاپ دوم.
- میبدی، احمدبن محمد (۱۳۷۱ه.ش): «کشف الاسرار و عدة الأبرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)»، تهران: امیر کبیر، چاپ پنجم.
- نسفی، عمر بن محمد (۱۳۷۶ه.ش): «تفسیر نسفی»، تهران: صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران انتشارات سروش، چاپ اول.
- یاسری، محمود (۱۴۱۵ه.ق): «ترجمه قرآن (یاسری)»، قم: بنیاد فرهنگی امام مهدی (ع)، چاپ اول.

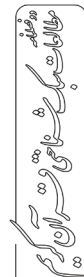
## Bibliography

- Adinehund Lorestani, Mohammad Reza (1998 AH): "Kalamatollah al-'Alia", Tehran: Osveh, 1st edition.
- Azarnoosh, Azartash (2010 AH): "Translation of the Qur'an, Theoretical Foundations

- and Historical History”, Tehran: Publication of the Reference Book, 1st edition.
- Ayyi, Abdolmohammad (1995 AH): “Translation of the Qur’an (Verse)”, Islamic Republic of Iran Audio and Video, Tehran: Soroush Publications, 4th edition.
  - Abu l-Futuh Razi, Hussin bin Ali (1408 AH): “Rawd al-Janan and Ruh al-Janan fi Tafasir al-Qur’an”, Mashhad: Astan Quds Razvi foundation of Islamic research, first edition.
  - Arfa, Kazemim (2002 AH): “Translation of the Qur’an (Arfa)”, Tehran: Bina, 1st edition.
  - Eshkevari, Muhammad Ebne Ali (1994-1994): “Tafser Sharif Lahiji”, Correction: Jalal al-Din Mohaddes, Tehran: Publishing Office, 1st edition.
  - The Divine Of Qumshes, Mahdi (2001-2001): “Translation of the Qur’an (The Divine Of Qumshes)”, Qom: Fatima al-Zahraa, print: 2.
  - Amin, Nosratbeigm (Bita): “The Interpretation of The Reservoir of Al-Rifan in Qur’anic Sciences”, Misplaced: Bina, 1st edition.
  - Ansari, Mas’ud (1998-1998): “Translation of the Holy Quran”, Tehran: Farzan Rouse, 1st edition.
  - Ansarian, Husayn (2004 AH): “Translation of the Qur’an (Ansarian)”, Qom: Osveh, 1st edition.
  - Berzi, Asghar (2003-2003): “Translation of the Qur’an and its Syntacct points (Berzi)”, Tehran: Foundation of the Qur’an, 1st edition.
  - Boroujerdi, Mohammad Ebrahim (1987 AH): “Translation of the Qur’an (Boroujerdi)”, Tehran: Sadr Library, 6th edition.
  - Pouyandeh, Abolqasem (1978 AH): “Translation of the Qur’an (Abu Al-Qasim Painde)”, Tehran: Immortal, 5th edition.
  - Pourjavadi, Kazemi (1414 AH): “Translation of the Qur’an (Pourjavadi)”, Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation, 1st edition.
  - Saghefi Tehrani, Muhammad (2019 AH): “Ravan Javed in the Interpretation of the Majid Qur’an”, Tehran: Borhan, Chap II.
  - Hojjati, Mahdy (2005 AH): “A Flower from the Garden of God (Translation of the Qur’an)”, Qom: Forgiveness, Sixth Edition.
  - Khorramdel, Mostafa (1995 AH): “Tafser-e Noor”, Tehran: Ehsan Publication, 2nd edition.
  - Khorramshahi, Baha’uddin (1997 AH): Translation of the Holy Quran, Tehran: Jami and Niloofar, 3rd edition.
  - Khosravani, Ali Reza (2011-2011): “Khosravi’s Interpretation”, Tehran: Islamic Bookstore, 1st edition.
  - Rezaie Esfahani, Muhammad Ali (2012 AH): “Familiarity with the Principles and Methods of Translating the Qur’an”, Qom: International Center for Translation and Publication of Al-Mustafa (pbuh), 1st edition.
  - (2004-2004): “Translation of the Qur’an (Rezayi)”, Qom: Dar al-Zakir Cultural Research Institute, 1st edition.
  - Rahnama, Zain al-Abedin (1975 AH): “The Holy Quran by translating and collecting

- commentary (Zarin al-Abedin Rahnama)", Tehran: Aqaf Organization of Iran, 1st edition.
- Seraj, Reza (2011 AH): "Translation of the Qur'an (Seraj)", Tehran: Iranian University Printing Organization, 1st edition.
  - Sultan Alishah, Sultan Muhammad b. Haydar (1993-1993): "Persian text and translation of the interpretation of the shari'ah of al-Saada al-'Awad al-'Abadah officials," Tehran: Saralasar, 1st edition.
  - Shah Waliullah, Ahmad bin Abdul Rahim (Bita): "Translation of the Qur'an (Shah Wali Allah Dehlavi)", Saravan: Noor Bookstore, 1st edition .
  - Poetics, Abolhassan (1995-1995): "The Majid Qur'an with Persian Translation and The Properties of Sur and Verses (Poets)", Tehran: Islamic Bookstore of Iran, 2nd edition.
  - Salavati, Mahmud (2008 AH): "Translation of the Qur'an (Salavat)", Tehran: Mubarak, 1st edition .
  - Sadegh Nobari, Abdolmajid (2017 AH): "Translation of the Qur'an (Nobari)," Tehran: Iqbal 1st edition.
  - Sadeghi Tehrani, Muhammad (2009 AH): "Tarjman Forqan: A Brief Interpretation of the Holy Quran," Qom: Shokraneh , first edition .
  - Safavi, Mohammad Reza (2009 AH): "Translation of the Qur'an based on Al-Mizan", Qom: Maaref Publications Office, 1st edition.
  - Safi Ali Shah, Muhammad Hasan b. Muhammad Baqir (Bita): "Interpretation of the Qur'an Safi Ali Shah", Tehran: Manouchehri, 1st edition.
  - Taheri Qazvini, Ali Akbar (2001 AH): Translation of the Qur'an (Taheri)", Tehran: Pen, 1st edition.
  - Tabataba'i, Mohammad Hasin (1995 AH): "Translation of Al-Mizan's Interpretation", Qom: Society of Seminary Teachers of Qom Islamic Publications Office, 5th edition. .
  - Tabary, Mohammad bin Jarir (1977 AH): Translating Tabari's Interpretation, Tehran: Toos, 2nd edition.
  - Tabarsi, Fazlbon Hassan (1996 AH): "Translation of The Interpretation of Jamaat al-Jama'at", Mashhad: Astan Quds Razvi, Foundation for Islamic Research, 1st edition.
  - Amoli, Ibrahim (1981-1981): "Agent Commentary", Tehran: Saduq Bookstore, 1st edition.
  - Farsi, Jalaluddin (1990 AH): "Translation of the Qur'an (Persian)", Tehran: Book-Iran, 1st edition.
  - Fouladvand, Mohammad Mehdi (1418 AH): "Translation of the Qur'an (Fouladvand)", Tehran: Office of Islamic History and Education Studies - Iran, 3rd edition.
  - Qureshi Banabi, Aliakbar (1992 AH): "Qamus of the Qur'an," Tehran: Dar al-Katab al-Islamiyya, 6th edition.
  - (1996 or 1996): "Commentary on Ahsan al-Hadith", Tehran: Besat Foundation of Iran Publishing Center, 2nd edition.

- Gholizadeh, Heidar (2001- 2001): Structural Problems of Translation of the Holy Quran, Tabriz: University of Tabriz, Islamic-Human Sciences Research Institute, 1st edition.
- Kavianpour, Ahmad (1993-1993): "Translation of the Qur'an (Kavianpour)," Tehran: Iqbal 3rd edition .
- Koosha, Mohammad Ali (2003-2003): "Outstanding Translations of the Qur'an in the Scale of Criticism," Rasht: Mobin's Book, 1st edition.
- Unknown Translator (10th Century) (2004): "Translation of the Qur'an", Research: Ali Ra stoicism, Tehran: Academy of Persian Language and Literature, 1st edition.
- Mojtaboui, Jalal al-Din (1992 AH): "Translation of al-Qur'an al-Hakim", Tehran: Hekmat, 1st edition.
- Center for Culture and Education of the Qur'an (2006 AH): "Translation of the Qur'an (Center for The Culture and Teachings of the Qur'an)", Qom: Qom Book Park (Islamic Propaganda Office publication of Qom Seminary), 1st edition.
- Mesbahzadeh, Abbas (2001 OR 2001): "Translation of the Qur'an (Mesbahzadeh)", Tehran: Badrgeh Javindan, 1st edition.
- Mu'awiya, Muhammad Kazim (1993-1993): "Translation of the Qur'an (Mu'awiya)", Qom: Oswa, Print: 1.
- Mughniyeh, Mohammad Javad (1999 or 1999): "Translation of Kashif's Interpretation", Translator: Musa Danesh, Qom: Book Park (Islamic Propaganda Office publication of Qom Seminary), 1st edition.
- Mokaram Shirazi, Naser (1994-1994): "Translation of the Qur'an (Mokaram)", Qom: Office of Islamic-Iranian History and Education Studies , published: 2nd edition.
- Musso Garmaroudi, Ali (2005 AH): "Translation of the Qur'an (Garmaroudi)", Tehran: Ghadyani, second edition.
- Maybodi, Ahmad b. Muhammad (1992 or 1992): "Kashif al-Asrar and Adat al-Abar (known as The Interpretation of Khajeh Abdollah Ansari)", Tehran: Amir Kabir, 5th edition.



سال چهارم  
شماره اول  
پیاپی: ۷  
پاییز و زمستان  
۱۳۹۹

## Conceptualizing the name of the map “The Hereafter is the Court” Based on the conceptual metaphor theory of Lakoff and Johnson

Zeinab feizi<sup>1</sup>

Hossein mohtadi<sup>2</sup>

Seid heidar farie shirazi<sup>3</sup>

### Abstract

Conceptual metaphor in the approach of cognitive semantics, which is a branch of cognitive linguistics, is one of the main mechanisms of the thought process and is a tool for expressing abstract concepts in the form of objective and tangible concepts. One of the applications of conceptual metaphors is their use as a tool for analysis and worldview of texts, especially religious and Quranic texts. The Holy Qur'an, with its metaphorical nature, has presented to humanity a very complex concepts of the unseen and abstract things, such as the abstract concept of the Hereafter, in a simple, recognizable and tangible language. This letter is one of the most suitable metaphorical patterns to depict the resurrection, which is one of the places of the great resurrection of the Hereafter. Mapping the source domain to the destination domain forms the main framework of the present study. This research intends to conceptualize the concept of “the hereafter is a court” with a descriptive-analytical approach and based on Likoff and Johnson’s conceptual metaphor theory, and examines the systematic correspondences between familiar and tangible concepts of origin and abstract and transcendental concepts of the afterlife. It is unknown to explain the correspondences between the structural elements of the territory of origin and destination. One of the most important findings of this study is to identify systematic correspondences between the two domains of the “hereafter” which is the domain of “destination” and the domain of “court” which is the domain of “origin” and this is another confirmation of the miracle of the Holy Quran. It is interconnected and cohesive.

**Keywords:** Conceptual metaphor, letter writing, afterlife, court.

1) Master student of Arabic language and literature at Persian Gulf University feizy63@gmail.com

2) Associate Professor of Arabic Language and Literature Department, Persian Gulf University, (The Corresponding Author) mohtadi@pgu.ac.ir

3) Associate Professor of Arabic Language and Literature Department, Persian Gulf University, shirazi@pgu.ac.ir



DOR: 20.1001.1.26455714.1399.4.1.9.2

# مفهوم سازی نام نگاشت «حیات آخرت دادگاه است» در قرآن بر اساس نظریه استعاره مفهومی لیکاف و جانسن

( تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۸ )

زینب فیضی<sup>۱</sup>  
 حسین مهتدی<sup>۲</sup>  
 سید حیدر فرع شیرازی<sup>۳</sup>

## چکیده

استعاره مفهومی در رویکرد معنی شناسی شناختی که از شاخه های زبان شناسی شناختی است از ساز و کارهای اصلی فرآیند تفکر است و ابزاری برای بیان مفاهیم انتزاعی در قالب مفاهیم عینی و ملموس به شمار می رود. از کاربردهای استعاره های مفهومی استفاده از آن ها به عنوان ابزاری برای تحلیل و جهان بینی متون مخصوصاً متون مذهبی و قرآنی است. قرآن کریم با سرشت استعاری خود با ابزار استعاره مفهومی مفاهیم بسیار پیچیده از امور غیبی و مجردات مانند مفهوم انتزاعی حیات آخرت را با زبانی ساده و قابل شناخت و ملموس به بشریت عرضه کرده است. نام نگاشت «آخرت دادگاه است» از الگوهای استعاری بسیار مناسب برای به تصویر کشیدن قیامت که از منزل گاه های رستاخیز بزرگ آخرت است می باشد. نگاشت حوزه مبدأ به حوزه مقصد چارچوب اصلی پژوهش حاضر را تشکیل می دهد. این پژوهش بر آن است با رویکرد توصیفی-تحلیلی و بر اساس نظریه استعاره مفهومی لیکاف و جانسن به مفهوم سازی نام نگاشت «آخرت دادگاه است» بپردازد و با بررسی تناظرهای نظام مند میان مفاهیم مأنوس و ملموس حوزه مبدأ و مفاهیم انتزاعی و فرامادی جهان بزرگ آخرت که اعماقش ناپیدا و ناشناخته است نگاشت های بین عناصر سازه های قلمروی مبدأ و مقصد را تبیین نماید. از مهم ترین یافته های این پژوهش شناسایی تناظرهای نظام مند میان دو حوزه «آخرت» که حوزه «مقصد» و حوزه «دادگاه» که حوزه «مبدأ» است می باشد و این خود تأییدی دیگر بر اعجاز قرآن کریم در بهره مندی از نظام مفهومی کاملاً ساختارمند و هماهنگ و به هم پیوسته و منسجم است.

**واژگان کلیدی:** استعاره مفهومی، نام نگاشت، قرآن کریم، حیات آخرت، دادگاه.

(۱) دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران feizy63@gmail.com  
 (۲) دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران (نویسنده مسئول) mohtadi@pgu.ac.ir  
 (۳) دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران shirazi@pgu.ac.ir

## ۱- مقدمه

در چشم‌انداز جدید علوم شناختی و در سایه مطالعات زبان‌شناسی شناختی استعاره به عنوان جزء اساسی تفکر بشری و یکی از ابعاد بنیادی آن در نظر گرفته شده است. در این رویکرد جدید که اولین بار توسط لیکاف و جانسن مطرح شد استعاره مقوله‌ای ذهنیست و در اصل جنبه مفهومی دارد. استعاره در رویکرد جدید استعاره مفهومی نامیده می‌شود.

استعاره مفهومی در چند دهه اخیر توجه بسیاری از اندیشمندان در علوم مختلف را به خود جلب کرده است. در زبان‌شناسی شناختی محدوده استعاره از سطح زبان به مفاهیم ذهنی رسیده و با استعاره مفهومی شناخت مفاهیم مجرد و انتزاعی از طریق مفاهیم ملموس و عینی و مادی هموار می‌شود و نگاه به استعاره از ابزاری بلاغی برای آراستن زبان، به قالبی انتزاعی و ذهنی برای گفتار و تفکر انسان تحول می‌یابد. استفاده از مطالعات زبان‌شناسی شناختی در باب استعاره مفهومی در شناخت و فهم متون دینی موثر است؛ چنان‌که پل ریکور در این باره می‌گوید: متون دینی و مذهبی سرشار از استعاره هستند و اگر بخواهیم زبان دین را بهتر بفهمیم باید به شیوه استعاری توجه داشته باشیم. (ریکور، ۱۳۸۶ش: ۸۳)

قرآن کریم به عنوان یکی از متون دینی برجسته معارف عظیمی را به بشر عرضه کرده است. در این کتاب آسمانی از مفاهیم موجود در حوزه‌های محسوس و ملموس برای مفهوم سازی مفاهیم انتزاعی و ماورائی مانند آخرت و مرگ و بهشت و... بهره گرفته شده است. به این ترتیب که با برقراری روابط متناظر میان مؤلفه‌های حوزه محسوس و حوزه انتزاعی و ناملموس مفاهیم موجود در قلمروی عینی و ملموس بر مفاهیم فرامادی قلمروی انتزاعی نگاشت می‌شود. یعنی همان ساز و کاری که موجب ساخت استعاره مفهومی می‌شود و با فرایند مفهوم‌سازی ضمن تعیین قلمروی مبدأ و مقصد ویژگی‌های مشترک دو حوزه یافت می‌شود و تا حد امکان سیر حرکت ذهن از مبدأ به مقصد مشخص می‌شود. به بیان واضحتر میتوان گفت: در استعاره مفهومی یک قلمروی تجربی به صورت تقریبی بر قلمروی دیگر نگاشت می‌شود به گونه‌ای که قلمروی دوم تا حدودی از راه قلمروی اول درک می‌شود. قلمرویی که نگاشت می‌شود قلمروی مبدأ یا دهنده و قلمرویی که بر آن نگاشت صورت می‌گیرد قلمروی مقصد یا گیرنده نام دارد. (Barcelona, ۲۰۰۳: ۹).

یکی از مفاهیم انتزاعی و مجرد که در قرآن کریم با مفاهیم عینی و تجربی مفهوم‌سازی شده است حیات آخرت است. در این کتاب آسمانی استعاره‌های مفهومی به صورت کاملاً خلاقانه و گسترده به خدمت گرفته شده‌اند و مفاهیم معنوی جهان پس از مرگ با نام‌نگاشت‌های استعاری مخاطب خود را در جهت رسیدن به سعادت اخروی یاری

میرسانند. قرآن کریم با تبیین حیات اخروی که ماهیتی تجربه ناپذیر دارد در ساختار مادی دادگاه تحولی عظیم در اندیشه بشری ایجاد می‌کند و مبانی راکه مخاطب قرآنی برای درک جهان بینی الهی و حیات پس از مرگ به دنبال آن است به شیوه‌ای منسجم و ساختارمند ارائه می‌دهد.

#### ۱-۱- سؤالات پژوهش

پژوهش حاضر بر آن است به سؤالات زیر پاسخ دهد:

- حوزه‌های مبدأ و مقصد در نام‌نگاشت «آخرت دادگاه است» کدامند؟
- در نام‌نگاشت «آخرت دادگاه است» نگاهت مفاهیم حوزه مبدأ بر حوزه مقصد چگونه است؟
- تناظرهای نظام‌مند میان مفاهیم حوزه مبدأ و مقصد در نام‌نگاشت «آخرت دادگاه است» کدامند؟

#### ۲-۱- پیشینه تحقیق

با توجه به جستجوهای که درباره پیشینه این پژوهش در منابع متعدد صورت گرفته در حوزه استعاره مفهومی کتب و پایان‌نامه و مقالاتی نوشته شده است که با توجه به رویکرد مقاله حاضر به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

- کتاب «استعاره‌های مفهومی و فضا‌های قرآن» سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی تهران به قلم علیرضا قائمی‌نیا (۱۳۹۶ ش). نگارنده این اثر با تحلیل نظریه استعاره مفهومی به کاربردهای قرآنی نظریه پرداخته و در این زمینه به دستاوردهای جدیدی دست یافته است.

- کتاب «داد یا دادگاه قیامت» انتشارات اکرام اثر رضا محققیان (۱۳۸۹ ش) که در آن نویسنده به توصیف قیامت در ساختار دادگاه می‌پردازد.

- مقاله «بررسی استعاره‌های شناختی در حوزه زندگی دنیوی و اخروی در زبان قرآن «استعاره عام مقصود مقصد است» اثر مرتضی قائمی و اختر ذوالفقاری (۱۳۹۵ ش) دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن که به بررسی زبان‌شناختی استعاره عام «مقصود مقصد است» در زمینه زندگی دنیوی و اخروی می‌پردازد.

- مقاله «نام‌نگاشت‌های حیات آخرت در قرآن کریم در پرتو نظریه استعاره مفهومی» اثر زینب فیضی و حسین مهدی و سید حیدر فرع شیرازی (۱۳۹۹ ش) فصلنامه علمی پژوهش‌های ادبی قرآنی (دانشگاه اراک). این مقاله به بررسی نام‌نگاشت‌های «آخرت مزرعه است» و «آخرت بهتر است» و «آخرت خانه است» در قرآن کریم می‌پردازد.

با توجه به پژوهش‌های ذکر شده پژوهش مستقلی درباره مفهوم سازی نام نگاشت «آخرت دادگاه است» بر اساس نظریه استعاره مفهومی لیکاف و جانسن تاکنون انجام نشده است؛ به همین خاطر این نخستین پژوهشی است که در این زمینه نگاشته شده است.

## ۲- چارچوب نظری پژوهش

### ۲-۱- تعریف استعاره مفهومی

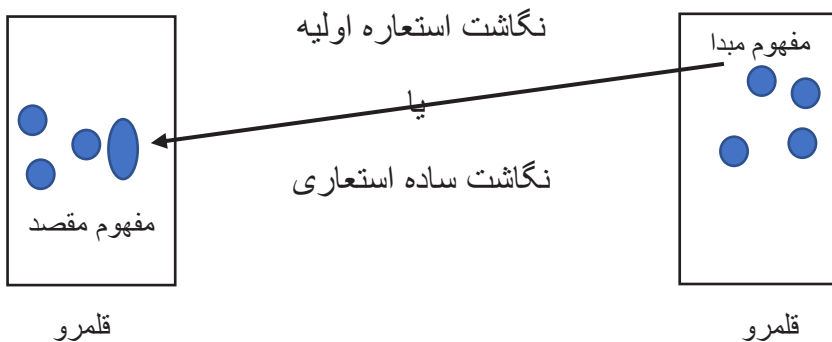
استعاره مفهومی درک و تجربه کردن چیزی بر اساس چیز دیگری است. (Lakoff & Johnson, ۲۰۰۳: ۵) «از دیدگاه زبان‌شناسی شناختی، استعاره عبارت است از درک یک حوزه مفهومی در قالب حوزه مفهومی دیگر. در واقع استعاره مفهومی از دو حوزه مفهومی تشکیل می‌شود که در آن یک حوزه در چارچوب حوزه دیگر درک می‌شود.» (Kövecses, ۲۰۱۰: ۴) استعاره مفهومی یک پدیده زبانی ناشی از روند جایگزینی نیست بلکه یک فرآیند شناختی پنهان در ذهن است. ذات و جوهر استعاره مفهومی ذهن و شناخت است نه زبان و پدیده‌ای نیست که تنها مورد استفاده ادبا و شعرا باشد؛ بلکه پدیده‌های مشترک میان همه انسانها است و مورد استفاده عالم و جاهل، خواص و عوام و حتی اطفال است. (البوعمرانی، ۲۰۰۹م: ۱۲۳)

### ۲-۲- مؤلفه های استعاره مفهومی

برخی از مؤلفه‌های استعاره مفهومی نگاشت و حوزه مبدأ و حوزه مقصد هستند. (کوچس، ۱۳۸۴ش: ۲۱-۲۲) که با توجه به نیاز پژوهش حاضر به تعریف و توضیح آنها پرداخته می‌شود.

### ۲-۲-۱- نگاشت

نگاشت انطباق استعاری میان مفاهیم مرتبط است و نمایانگر ایجاد تناظر بین مفاهیمی است که ارتباط نزدیکی با هم دارند. مطابق با تعریف نگاشت رابطهای میان دو حوزه مفهومی برقرار می‌گردد و الگویی از یک حوزه بر حوزه دیگر منطبق می‌شود و حوزه‌های غیرعینی قابل فهم می‌شوند. (Grady, ۲۰۰۷: ۱۹۰) کوچس در تعریف نگاشت می‌گوید «مجموعه‌ای از تناظرهای نظام‌مند میان مبدأ و مقصد وجود دارند که عناصر مفهومی سازه‌ای حوزه را بر عناصر سازه‌ای حوزه الف منطبق می‌کنند. به این تناظرهای مفهومی در بیان فنی نگاشت «انطباق» گفته می‌شود.» (Kövecses, ۲۰۱۰: ۷)



«نمودار نگاشت استعاره اولیه» (Evans & Green, ۲۰۰۶: ۳۰۸).

## ۲-۲-۲- نام‌نگاشت

اصطلاح دیگری که در کنار مفهوم نگاشت باید به تعریف آن پردازیم «نام‌نگاشت» است. لیکاف و جانسن برای نام‌گذاری نگاشت‌ها راهبردی در پیش گرفتند و از یادافزاری استفاده کردند که آن نگاشت را به خاطر می‌آورد و چنین می‌گویند: نام‌های یادافزاری نوعاً و البته نه همیشه دارای شکل حوزه مقصد حوزه مبدأ است یا حوزه مقصد به مثابه حوزه مبدأ است هستند که به آن «نام‌نگاشت» می‌گویند. به بیان دیگر: عبارتی که بیانگر استعاره‌ای مفهومی است را نام‌نگاشت می‌گویند. (Lakoff, ۱۹۹۳: ۱۹۰)

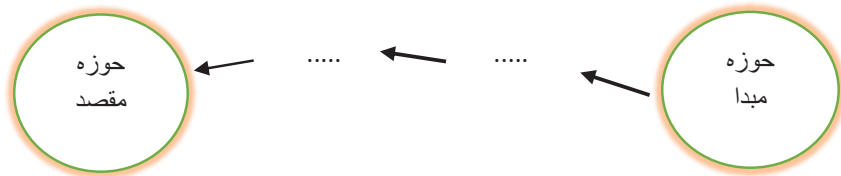
مثلاً وقتی از استعاره «عشق یک سفر است» سخن می‌گوییم، نام‌نگاشت می‌شود «عشق یک سفر است». آنچه که باید دقت کنیم این است که نام‌نگاشت را با خود نگاشت خلط نکنیم. نگاشت مجموعه‌ای از تناظرهاست؛ بنابراین هرگاه با استفاده از یادافزاری چون «عشق یک سفر است» به استعاره‌ای رجوع می‌کنیم در واقع مجموعه‌ای از تناظرها را مد نظر داریم. در واقع استعاره‌ها نگاشتند، یعنی مجموعه‌ای از تناظرهای مفهومی‌اند. مثلاً در نام‌نگاشت «عشق یک سفر است»، مجموعه‌ای از تناظرها که مشخصه یک نگاشت است به شکل زیر حاصل می‌شود:

### نگاشت عشق به مثابه سفر

- عاشقان متناظرند با مسافران.
- رابطه عاشقانه متناظر است با وسیله نقلیه.
- مشکلات موجود در رابطه متناظر با موانعیست که بر سر راه سفر وجود دارد. (همان: ۱۹۰-۱۹۱)

### ۲-۲-۳- حوزه مبدأ و حوزه مقصد

در استعاره یک قلمرو مفهومی بر اساس قلمرو دیگر بیان می‌شود و میان دو قلمرو مفهومی متفاوت ارتباط برقرار می‌گردد، برای مثال هنگامی که گفته می‌شود «سر ساعت دو منتظرت هستم» واژه «سر» به قلمرو موجود زنده «حوزه مبدأ» تعلق دارد که به حوزه وقت «حوزه مقصد» توسعه داده شده است. حوزه مبدأ قلمرو معنای تحت‌اللفظی و حوزه مقصد قلمرو معنای استعاری است. (قائمی نیا، ۱۳۹۷ش: ۴۹-۴۸)



«نمودار ارتباط بین حوزه‌ی مبدأ و حوزه‌ی مقصد در استعاره»

### ۲-۳- اقسام استعاره‌های مفهومی

لیکاف و جانسن در کتاب استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم (۱۹۸۰م) استعاره مفهومی را به سه دسته استعاره‌های ساختاری و جهتی و وجودی تقسیم می‌کنند. از آنجا که استعاره مفهومی «آخرت دادگاه است» از نوع ساختاری است به‌طور خلاصه به تعریف استعاره ساختاری می‌پردازیم: «در استعاره‌های ساختاری مفهوم به شکلی استعاری در چارچوب مفهوم دیگری سازمان و ساختار می‌یابد.» (Lakoff & Johnson, ۲۰۰۳: ۱۵) مثلاً در عبارت استعاری «زمان طلا است.» مفهوم زمان را در ساختار مفهوم طلا می‌فهمیم.

### ۳- مفهوم‌سازی نام‌نگاشت «آخرت دادگاه است»

قرآن کریم علاوه بر عنوان آخرت از تعبیرهای متنوع دیگری نیز برای ترسیم صحنه‌های مختلف حیات اخروی بهره‌جسته است. شیخ عباس قمی در کتاب منازل‌الآخره در فصول جداگانه به بررسی عقبه‌های سخت و منزل‌های هولناک جهان اخروی پرداخته است و آن منزلگاهها را این‌گونه نام می‌برد: «مرگ، قبر، برزخ، قیامت، بیرون آمدن از قبر، میزان، حسابرسی، پرونده، صراط». (قمی، ۱۳۸۶ش: ۵-۹)

از روشن‌ترین برنامه‌های جهان آخرت حسابرسی کردن و موقف حساب است: ﴿اَقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ﴾ (انبیاء/۱)؛ «مردم را وقت حسابشان نزدیک شده و آن‌ها هم چنان در غفلت و بی‌خبری روی‌گردانند.» قرآن با مفهوم‌سازی قیامت که یکی

از منزلگاه‌های حیات اخروی است در قالب نام عینی و ملموس «یوم الحساب» تصویری محسوس و قابل فهم در اذهان قبل از ورود انسان‌ها به بهشت یا جهنم ایجاد می‌کند که تصور ما را از مفهوم انتزاعی جهان پس از مرگ با کارکردهای ملموس و مستقیمی که به منازل آن از جمله قیامت نسبت می‌دهد روشن تر می‌سازد. مفهوم‌سازی قرآن از آخرت در منزل‌گاه قیامت عبور از دادگاهی را به ذهن متبادر می‌سازد که به دقت به اعمال انسان‌ها رسیدگی می‌کند که می‌توانیم با استفاده از استعاره مفهومی در قالب نام‌نگاشت «آخرت دادگاه است» به تبیین آن پردازیم.

### ۳-۱- نام‌های قیامت در قرآن

از منزلگاه‌های رستاخیز بزرگ آخرت «قیامت» است. در قیامت حوادث متعدد و گوناگونی رخ می‌دهد و هر کدام از این حوادث چهره‌ای از آن روز بزرگ را نشان می‌دهد. قرآن با مفهوم‌سازی قیامت در نام‌های متعدد و عینی به دنبال ترسیم دقیقی از آن روز عظیم و حوادث تکانه‌دهنده آن است تا آثار تربیتی فوق‌العاده‌ای بر جای گذارد. «در هر یک از نام‌های قیامت سری نهفته است و در هر توصیفی معنی مهمی بیان گشته باید کوشید این معانی را درک کرد و به این اسرار دست یافت.» (الکاشانی، بی تا: ۳۳۱/۸)

قرآن با زبان استعاری خود در مفهوم‌سازی جهان آخرت با تصویری که از صفحه‌های آن رستاخیز بزرگ ارائه می‌دهد گویا دست انسان را گرفته و به سیر و سفر در جهان پس از مرگ برده و حوادث عظیم و متعدد قیامت را به او نشان داده است و از آن‌جا که «استعاری بودن قرآن پیامد بسیار مهمی در معرفت دینی دارد و تعبیرها و استعاره‌های قرآن ساختار مفهومی خاصی را در آن ایجاد می‌کند.» (قائمی‌نیا، ۱۳۹۷ش: ۲۴) در ادامه به بررسی یکی از اسامی مشهور قیامت در قرآن به نام «یوم الحساب» در پرتو نظریه استعاره‌مفهومی می‌پردازیم تا یکی دیگر از نام‌نگاشت‌های حیات آخرت را در قرآن تبیین کرده و در انتقال معارف قرآنی گامی مؤثر برداریم.

### ۳-۲- یوم الحساب

از اسامی مشهور روز قیامت در قرآن «یوم الحساب» است و علت نام‌گذاری قیامت به این نام این است که: «تمامی اعمال آدمی اعم از صغیر و کبیر، جزئی و کلی، مادی و معنوی، جوارحی و جوانحی (بدنی و روحی) بدون استثناء در آن روز مورد محاسبه قرار می‌گیرد.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷ش: ۵۳/۵) در پنج آیه از قرآن مجید از «یوم الحساب» برای نام‌گذاری قیامت به کار رفته است. (عبدالباقی، ۱۳۶۴: ۲۰۱)

الگوبرداری یوم الحساب برای به تصویر کشیدن قیامت در حیات آخرت را در کانون‌های استعاری آیات زیر می‌توان یافت:

- ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾ (ابراهیم/۴۱): «پروردگارا من و پدر و مادرم و همه مؤمنان را در آن روز که حساب برپا می شود بیامرز.»
- ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا عَجَلْ لَنَا قِتْنًا قَبْلَ يَوْمِ الْحِسَابِ﴾ (ص/۱۶): «و از روی نخوت گفتند پروردگارا پیش از روز حساب هر چه زودتر سهم ما را از عذاب به ما بده.»
- ﴿... لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ (ص/۲۶): «...به سزای آن که روز حساب را از یاد برده اند عذابی سخت خواهند داشت.»
- ﴿هَذَا مَا تُوْعَدُونَ لِيَوْمِ الْحِسَابِ﴾ (ص/۵۳): «این است آنچه برای روز حساب وعده داده می شوید.»
- ﴿...لَا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ﴾ (غافر/۲۷): «...به روز حساب ایمان نمی آورد.»

### ۳-۳- دور نمایی از دادگاه آخرت

از آن جا که جهان آخرت، جهانی فرامادی و تجربه نشده و انتزاعی است مسلماً درک حقایق مربوط به آن برای ما انسان ها که در عالم ماده زندگی می کنیم امکان پذیر نیست و درک مفاهیم حاکم بر آن جهان برای ما بسیار مشکل و دور از ذهن است؛ اما همان گونه که قبلاً اشاره کردیم قرآن با ساختار استعاری خود و با استفاده از مفاهیم ملموس و فضاهای مادی بستر درک مفاهیم انتزاعی را برای مخاطبانش فراهم می آورد.

قرآن با تصویرسازی جهان آخرت در ساختار دادگاه حقایق جهان پس از مرگ را این گونه ترسیم میکند:

در آخرت همه حقایق پنهانی آشکار می شوند. همه اعضای بدن به نطق درمی آیند و اعمالی را که انجام داده اند بازگو می کنند. فرشتگان و انبیاء و اولیاء بر اعمال انسان شهادت می دهند. صحنه های قیامت تکان دهنده و بسیار وحشتناک است و همه اعمال انسان ها مورد محاسبه قرار می گیرند. آن جا دادگاه حق و عدالت است و همه حتی پیامبران در آن دادگاه حاضر می شوند و در یک لحظه به حساب همه رسیدگی می شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷ش: ۱۶۸/۶-۱۶۷)

در استعاره ساختاری «آخرت دادگاه است» با ارتباطی که میان فضاهای گوناگون مادی و معنوی برقرار می شود معرفت و جهان بینی خاص و عمیقی نسبت به حیات پس از مرگ در ذهن مخاطبان ایجاد می شود و معارف تربیتی در روح و جان انسان ها ریشه می دواند. با تأثیرات معرفتی و تربیتی دادگاه آخرت در اندیشه مخاطبان قرآنی بستر گام نهادن انسان ها در مسیر تقوا هموارتر گشته و حقایق کتاب انسان ساز قرآن بیش از پیش هویدا می گردد. دادگاه بودن آخرت زنگ خطری است در ضمیر انسان تا با مهار شهوات و تهذیب نفس همواره در جهت خودسازی خود تلاش کند.

برای تصویرسازی نام‌نگاشت «آخرت دادگاه است» با تبیین تناظرهای مفهومی میان حوزه مبدأ و مقصد در ابتدا به بیان ارکان دادگاه دنیوی که مفهومی آشنا و دور از ابهام است می‌پردازیم.

### ۳-۱-۳- ارکان و عوامل مهم دادگاه دنیوی

- ۱- حاکم یا قاضی که با سؤال از متهم بر طبق مدارک و شواهد حکم می‌کند.
- ۲- مجرم یا متهم که در فکر نجات و دفاع از خویش است.
- ۳- شاکی که از متهم شکایت می‌کند.
- ۴- گواهان یا شاهدان که به ضرر یا نفع متهم شهادت می‌دهند.
- ۵- پرونده اعمال که در آن اعمال مجرم یا متهم ثبت شده است. (محققان، ۱۳۸۹ش: ۱۹)
- ۶- وکیل: «آن‌که از سوی دیگران کاری به وی واگذار شود و مأمور انجام امور حقوقی از جانب دیگری شود.» (دهخدا، ۱۳۸۵ش: ۳۱۴۱/۲)

قرآن مجید با بیان استعاری و نظام‌مند خود با مفهوم‌سازی قیامت در ساختار دادگاه تصویری شفاف و ملموس از حیات فرامادی آخرت ارائه می‌دهد. با مشخص کردن قاضی، متهم، شاکی، شاهد، پرونده اعمال و وکیل در دادگاه قیامت و نشان دادن تناظرهای مفهومی از حوزه مبدأ به حوزه مقصد نگاشت احکام قلمروی مبدأ بر قلمروی مقصد صورت می‌پذیرد.

### ۳-۲-۳- ارکان دادگاه قیامت

#### ۳-۲-۳-۱- حاکم یا قاضی دادگاه قیامت

آیات متعددی در قرآن آمده است که حاکمیت مطلق و بی قید و شرط خداوند را در قیامت اثبات می‌کنند از جمله قرآن کریم می‌فرماید: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ (حمد/۴)؛ «او حاکم و فرمانروای روز جزاست» و نیز در سوره مبارکه حج درباره قضاوت خداوند متعال آمده است: ﴿الْمَلِكِ يَوْمَئِذٍ اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ...﴾ (حج/۵۶)؛ «در آن روز فرمانروایی از آن خداست؛ او میانشان حکم می‌کند...»

خداوند متعال مالک و حاکم حقیقی است و رئیس محکمه دادگاه حشر است و در میان همه انسان‌ها اعم از مؤمن و کافر داوری می‌کند و خلق اولین و آخرین را برای محاکمه در دادگاه آخرت حاضر می‌نماید. (صالحی حاجی آبادی، ۱۳۸۹ش: ۱۲۷-۱۲۶) بنابراین بر اساس آیات این نتیجه حاصل می‌شود که در دادگاه آخرت خداوند که حاکم مطلق و حقیقی همه موجودات است در دادگاه عدل الهی میان انسان‌ها حکمرانی می‌کند.

### ۳-۳-۲-۲- مجرم یا متهم در دادگاه قیامت

قرآن کریم درباره متهمان روز قیامت می‌فرماید: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (حجر/۹۳-۹۲)؛ «پس سوگند به پروردگارت که همه آن‌ها را بازخواست می‌کنیم از آن‌چه انجام می‌دادند.» بر اساس این آیه خداوند بازپرس و قاضی آخرت است و همه انسان‌ها به عنوان متهم باید جوابگو باشند. امیرالمؤمنین علی (ع) در نهج البلاغه درباره حسابرسی تمام انسان‌ها در روز قیامت می‌فرماید: «وَذَلِكَ يَوْمٌ يَجْمَعُ اللَّهُ فِيهِ الْأَوْلِيَانَ وَالْآخِرِينَ لِنَقَاشِ الْحِسَابِ، وَجَزَاءِ الْأَعْمَالِ...» (شریف رضی، ۱۴۳۱ق: ۱۹۴)؛ «قیامت روزی است که خداوند تمامی انسان‌های گذشته و آینده را برای رسیدگی دقیق حساب و رسیدن به پاداش اعمال گرد آورد...»

در دادگاه بزرگ آخرت حسابرسی از همه انسان‌ها حتی پیامبران نیز صورت می‌گیرد. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: ﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ﴾ (اعراف/۶۷)؛ «پس قطعاً از کسانی که پیامبران به سوی آنان فرستاده شدند خواهیم پرسید و از فرستادگان نیز خواهیم پرسید؛ هم‌چنین در قرآن درباره دقت حسابرسی آمده است: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (اسراء/۳۶)؛ «و چیزی را که بدان علم نداری دنبال نکن همانا گوش و چشم و دل از همه آن‌ها بازخواست خواهد شد.» طبق این آیه خداوند حتی از اعضای بدن انسان‌ها نیز سوال می‌کند و این نشان‌دهنده عظمت و دقت بودن دادگاه قیامت است.

ابن‌عاشور در توضیح این آیه می‌گوید: این یک ادبیات عالی اخلاقی و هم‌چنین یک اصلاح‌کننده ذهنی عالیست تا به امت پیام‌زده که میان اندیشه‌های ذهنی تفکیک کنند برای اینکه معلوم و مظنون و توهم با هم خلط نشوند؛ هم‌چنین یک اصلاح اجتماعی بزرگ است تا با دور کردن امت از تکیه بر ادله مبهم از ضرر و سقوط در مهالک در امان بمانند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق: ۸۲/۱-۸۱)؛ بنابراین سؤال در قیامت عمومی است و از همه افراد حتی انبیا نیز پرسیده می‌شود.

### ۳-۳-۲-۳- شاکیان دادگاه قیامت

در روز قیامت و در دادگاه عدل در هنگام حسابرسی اعمال انسان، شاکیان هستند که از انسان شکایت دارند در این نوشتار با بررسی برخی آیات و روایات به معرفی تعدادی از این شاکیان می‌پردازیم.

### ۳-۳-۲-۳-۱- شکایت پیامبر

از مهم‌ترین شاکیان روز قیامت پیامبر اکرم (ص) است ایشان در روز قیامت از امت خویش شکایت کرده و طبق آیه قرآن می‌فرماید: ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾ (فرقان/۳۰)؛ «پروردگارا قوم من این قرآن را رها کردند.»

### ۳-۳-۲-۳-۲- شکایت قرآن و مسجد و اهل بیت

از جمله شاکیان انسان در روز قیامت مسجد قرآن و اهل بیت عصمت (ع) هستند پیامبر اکرم (ص) می فرماید:

«يَجِيءُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثَلَاثَةٌ يَشْكُونَ: الْمُصْحَفُ وَالْمَسْجِدُ وَالْعِتْرَةُ...» (المجلسی، بی تا: ۷/ ۲۲۲)؛ «روز قیامت سه چیز برای شکایت از مردم به صحنه می آید: یکی قرآن، یکی مسجد و دیگری اهل بیت.»

### ۳-۳-۲-۳-۳- شکایت مظلوم

یکی دیگر از شاکیان دادگاه قیامت مظلوم است. فرد مظلوم در روز قیامت از ظالم شکایت می کند و در دادگاه قیامت ظالم را رها نمی کند تا حق خود را بگیرد. پیامبر اکرم (ص) در این باره می فرماید: «... إِذَا تَعَلَّقَ الْمَظْلُومُونَ بِالظَّالِمِينَ»؛ «... آنگاه که ستمدیدگان دامان ستمکاران را بگیرند.» (پاینده، بی تا: ۳۷۴)

### ۳-۳-۲-۴- شاهدان دادگاه قیامت

در هر دادگاهی بعد از شکایت شاکیان نوبت به گواهی دادن شاهدان می رسد. در دادگاه قیامت نیز پس از آن که شاکیان شکایت خود را بر متهم عرضه کردند شاهدان به ارائه شهادت خود بر اعمال انسان در دنیا می پردازند. دادگاه قیامت گواهان زیاد و متعددی دارد که از جمله طبق آیاتی که در ادامه می آید به ترتیب میتوان به شهادت خداوند متعال، پیامبر اکرم (ص) و ملائکه و حتی اعضای بدن انسان اشاره کرد:

- ﴿فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ وَ مَا كُنَّا غَائِبِينَ﴾ (اعراف/۷)؛ «و بی شک داستانشان را از روی علم برای آن ها نقل خواهیم کرد و ما از احوال آن ها غایب نبوده ایم.»
- ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَ جِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ (نساء/۴۱)؛ «پس چگونه است آن گاه که از هر امتی گواهی بیاوریم و تو را بر اینان گواه آوریم؟»
- ﴿وَ جَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ﴾ (ق/۲۱)؛ «و هر کسی همراه یک مأمور سوق دهنده و یک شاهد بیاید.»
- ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (نور/۲۴)؛ «در روزی که زبان و دست و پای ایشان بر اعمال آن ها گواهی دهد.»

### ۳-۳-۲-۵- پرونده اعمال

در قرآن کریم از نامه اعمال انسان در روز قیامت با تعبیر مختلفی یاد شده است. در برخی آیات تعبیر به «کتاب» و برخی تعبیر به «زبر» و برخی نیز تعبیر به «طائر» کرده اند:

﴿وَ وُضِعَ الْكِتَابُ...﴾ (کهف/۴۹)؛ «و کتاب در آنجا گذارده می شود...»

﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ﴾ (قمر/۵۲)؛ «و هر چه کرده‌اند در نامه های اعمال ثبت است.»  
 ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمَانُهُ طَائِرُهُ فِي عُنُقِهِ...﴾ (اسراء/۱۳)؛ «و کارنامه هر انسانی را به گردنش آویخته‌ایم...»

بنابراین طبق آیات مفهوم‌سازی تعابیر «کتاب» و «زبر» و «طائر» درباره پرونده اعمال انسان در دادگاه قیامت دانسته می‌شود.

### ۳-۳-۲-۶- وکلای دادگاه قیامت

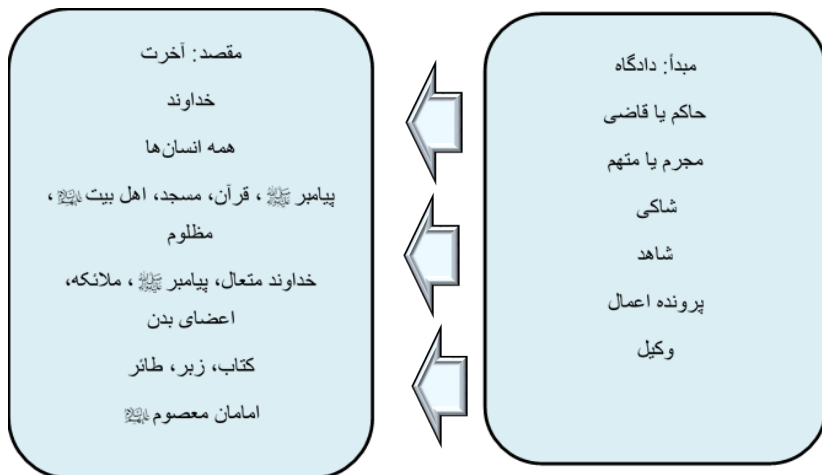
در حدیث آمده است که ائمه اطهار (ع)، وکلای انسان در روز قیامت هستند هم‌چنان که امام صادق (ع) می‌فرماید: «إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ وَكَلْنَا اللَّهَ بِحِسَابِ شِيعَتِنَا...» (الطوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۰۶) «چون روز قیامت شود حق تعالی ما را وکالت دهد بر حساب شیعیانمان...»

### ۳-۴- نگاشت استعاره مفهومی «آخرت دادگاه است»

از آن‌جا که مفهوم انتزاعی و مجرد آخرت در قرآن در قالب مفهوم ملموس و مادی دادگاه که یک حوزه آشنا و قابل درک برای مخاطب است ساختار می‌یابد از نظر نوع استعاره میتوان استعاره مفهومی «آخرت دادگاه است» را استعاره‌ای ساختاری دانست. در این استعاره ساختاری حوزه مقصد «آخرت» است که امکان درک آن از طریق حوزه مبدأ «دادگاه» فراهم می‌شود و بر این اساس نگاشت مفاهیم حوزه «دادگاه» بر مفاهیم حوزه «آخرت» رخ می‌دهد از این‌رو می‌توان نام نگاشت «آخرت دادگاه است» را با مجموعه‌ای از تناظرهای نظام‌مند بین عناصر سازه‌ای حوزه مبدأ و مقصد این‌گونه نشان داد:

### «نمودار نگاشت حوزه مبدأ بر حوزه مقصد»

«آخرت دادگاه است»



### ۳-۴-۱- تناظرهای نظام مند در نام نگاشت «آخرت دادگاه است»

همان‌گونه که گفتیم در قرآن برای درک ارزشمندی مفهوم انتزاعی حوزه مقصد یعنی «آخرت» از مفهوم تجربی «دادگاه» استفاده شده است. با تبیین ارکان دادگاه و بررسی آیات به روش پژوهشگران شناختی چگونگی درک استعاره مفهومی «آخرت دادگاه است» را در قالب پدیده‌ای به نام «نگاشت» نشان دادیم. در این نگاشت مؤلفه‌های حوزه مفهومی «آخرت» با مؤلفه‌های حوزه مفهومی «دادگاه» در انطباق است و بدین‌گونه مفهوم مجرد و فرامادی جهان آخرت در ساختار دادگاه بهتر و بیشتر شناخته می‌شود. بر اساس این نگاشت مجموعه‌ای از تناظرهای نظام‌مند که مشخصه اصلی یک نگاشت است به شکل زیر حاصل می‌شود:

#### نگاشت آخرت به مثابه دادگاه

- خداوند متناظر است با حاکم یا قاضی.
  - همه انسان‌ها متناظرند با مجرم یا متهم.
  - پیامبر (ص)، قرآن، مسجد، اهل بیت: و مظلوم متناظرند با شاکی.
  - خداوند، پیامبر (ص)، ملائکه و اعضای بدن انسان متناظرند با شاهد.
  - کتاب و زبر و طائر متناظرند با پرونده اعمال.
  - امامان معصوم (ع) متناظرند با وکیل.
- استخراج این تناظرها با تأمل در استعاره مفهومی «آخرت دادگاه است» می‌تواند گامی باشد در جهت شناخت بیشتر حیات اخروی و زنگ خطری باشد برای انسانی که معتقد به معاد است تا بداند در دادگاهی حاضر خواهد شد که حتی اعضای بدنش نیز اعمالش در دنیا را بازگو می‌کنند و خداوند به عنوان حاکم مطلق آن دادگاه به عدل در میان همه انسان‌ها حکمرانی می‌کند.

#### نتیجه‌گیری

- قرآن به عنوان یکی از برجسته‌ترین متون مذهبی سرشار از مفاهیم استعاری است. در زبانی که خداوند برای متن قرآن در نظر گرفته است مفاهیم استعاری و انتزاعی و مجرد در قالب مفاهیم ملموس و عینی و قابل فهم تصویرسازی می‌شوند و همین مسئله سبب درک بهتر متن قرآن و محسوس و ملموس شدن عبارات و مفاهیم ماورائی آن می‌شود.
- حیات آخرت به عنوان جهان پس از مرگ از جمله مفاهیم فرامادی و ناملموسی است که تصور و درک آن مستلزم برقراری ارتباط استعاری میان این مفهوم و مفاهیم عینی و تجربی است. در پرتو نظریه استعاره مفهومی با برقراری ارتباط و انسجام میان حوزه مبدأ که مفهومی محسوس و مادی است با حوزه مقصد که در اینجا حیات آخرت است و مفهومی نامحسوس

و انتزاعی دارد راه برای درک مفاهیم ماورائی و متافیزیکی حیات اخروی هموار می‌شود.

- استعاره‌های قرآن هر کدام کلیدی برای کشف مفاهیم انتزاعی دینی و کشف جهان‌بینی اسلامی محسوب می‌شوند. در زبان قرآن مفهوم انتزاعی حیات اخروی به اشکال مختلفی برای انسان مفهوم‌سازی شده‌است. از جمله تصویرسازی‌هایی که قرآن کریم در کانون استعاری آیات مربوطه برای حیات آخرت به تصویر کشیده‌است مفهوم‌سازی حیات آخرت در ساختار دادگاهی است که با حاکمیت مطلق خداوند متعال به دقت به اعمال انسان‌ها رسیدگی می‌کند.

- مفهوم‌سازی آخرت در ساختار دادگاه منجر به تولید نام‌نگاشت «آخرت دادگاه است» می‌شود. استعاره مفهومی «آخرت دادگاه است» از نوع استعاره مفهومی ساختاری است و «دادگاه» که ساختار ملموس و تجربی و قابل فهم دارد به عنوان حوزه مبدأ و «آخرت» که مفهومی مجرد و ماورائی است به عنوان حوزه مقصد در نظر گرفته می‌شود و از این طریق امکان درک بهتر و بیشتر حیات فرامادی آخرت فراهم می‌شود.

- در استعاره مفهومی «آخرت دادگاه است» مجموعه‌ای از تناظرهای نظام‌مند بین عناصر سازه‌ای قلمروی مبدأ و مقصد صورت می‌گیرد:

- خداوند متناظر با قاضی است.

- همه انسان‌ها متناظر با متهم هستند.

- پیامبر(ص) متناظر با شاکی است.

و ...

- مفهوم سازی و تحلیل دقیق نام‌نگاشت «آخرت دادگاه است» باعث فهم بهتر جهان پس از مرگ می‌شود. با این تصویرسازی‌های منسجم و دقیق و نظام‌مند قرآن کریم از حیات اخروی جهانی از اندیشه به روی مخاطبان قرآنی گشوده می‌شود تا با فهم بهتر و ملموس‌تر وقایع عالم پس از مرگ با تغییر در سبک زندگی دنیوی به دنبال کسب معارف و اعمال صالح و توشه اندوزی برای صحنه‌های دادخواهی دادگاه بزرگ آخرت باشند تا بتوانند در برابر قضاوت خداوند عادل و شهادت شهود و شکایت شاکیان، پرونده اعمالی عاری از خطا و گناه ارائه دهند.

### کتابنامه

- قرآن کریم.

- پاینده، ابوالقاسم (بی تا): «نهج الفصاحه»، بی جا، کتابخانه مدرسه فقهات، ناشر: دنیای دانش.

- دهخدا، علی اکبر (۱۳۸۵ش): «لغتنامه فرهنگ متوسط دهخدا»، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

- ریکور، پل (آذر ۱۳۸۶): «استعاره و ایجاد معانی جدید در زبان»، ترجمه حسین نقوی. مجله معرفت، سال ۱۶، ش ۱۲۰، صص ۸۱-۹۴.

- صالحی حاجی آبادی، نعمت الله (۱۳۸۹ش): «انسان از حشر تا دادگاه قیامت»، قم: گلهای بهشت. چاپ هشتم.

- قائمینیا، علیرضا (۱۳۹۷ش): «استعاره‌های مفهومی و فضا‌های قرآن»، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.
- قمی، شیخ عباس (۱۳۸۶ش): «منازل الآخرة»، قم: مؤسسه انتشارات ائمه، چاپ پنجم.
- کوچسوس، زولتان (۱۳۹۴ش): «استعاره در فرهنگ»: ترجمه نیکتا انظام، تهران: انتشارات سپاه‌رود، چاپ اول.
- محققیان، رضا (۱۳۸۹ش): «داد یا دادگاه قیامت»، قم: اکرام.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۷ش): «پیام قرآن (تفسیر نمونه موضوعی)»، تهران: دارالکتب اسلامی، چاپ پنجم.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق): «التحریر و التنویر»، لبنان: موسسه التاريخ العربی، الطبعة الأولى.
- البوعمرانی، محمد الصالح (۲۰۰۹م): «دراسات نظریة و تطبيقیة فی علم الدلالة العرفانی»، تونس - صفاقس: دارنهی، الطبعة الأولى.
- الطوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، «الأمالی»، قم: دارالتقافه.
- عبدالباقی، محمدفؤاد (۱۳۶۴ق): «المعجم المفهرس»، القاهرة: دارالکتب المصریة.
- شریف رضی، ابوالحسن محمد بن الحسین (۱۴۳۱ق): «نهج البلاغة (هو مجموع ما اختاره الشریف الرضی من کلام سیدنا امیر المؤمنین علی بن ابي طالب ع)»، قم: موسسه الرافد للمطبوعات، الطبعة الاولى.
- الکاشارنی، محمد بن المرتضی المدعو بالمولی محسن (لاتاریخ): «المحججة البیضاء فی تهذیب الاحیاء»، طهران: مکتبه الصدوق.
- المجلسی، محمدباقر (لاتاریخ): «بحار الانوار»، بیروت - لبنان: موسسه الوفاء دارالاحیاء الكبرى.
- Barcelona, Antonio. (2003). *Metaphor and Metonymy at the Crossroads: A Cognitive Perspective*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Evans, Vyvyan & Green, Melanie. (2006). *Cognitive Linguistic: an introduction*. Edinburgh University Press.
- Grady, J. E. (2007). "Metaphor" in Geeraerts, D. and Cuyckens, H (ed). *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*. New York: Oxford University Press, pp.188-213.
- Kövecses, Zoltan. (2010). *Metaphor: A Practical Introduction*. New York: Oxford University Press. Second Edition.
- Lakoff, G. (1993), "The contemporary theory of metaphor", In Geeraerts, Dirk (Ed.). (2006) *Cognitive linguistics: basic readings (Cognitive linguistics research; 34)*. Mouton de Gruyter Berlin, New York, pp. 185-238.
- Lakoff, George & Johnsen Mark. (2003). *Metaphors we live by*. Chicago: The University Of Chicago Press.

## Bibliography

- The Holy Quran.
- Payandeh, Abolqasem (Bi-Ta): "Nahj al-Fasahah", Misplaced, Fafaqat School Library, Publisher: World of Knowledge.
- Dehkhoda, Ali Akbar (2006): "Dehkhoda Medium Dictionary", Tehran: Institute of Publications and Printing, University of Tehran.
- Rikor, Paul (December 2007): "Metaphor and creation of new meanings in language", translated by Hossein Naghavi. *Marefat Magazine*, 16, No. 120, pp. 81\_94.

- Salehi Hajiabadi, Nematollah (2010 OR 2010): "Man from Hashr to the Court of the Resurrection," Qom: Flowers of Heaven. 8th edition.
- Ghaemina, Alireza (2018): "Conceptual Metaphors and Spaces of the Qur'an", Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute Publications Organization, 2nd edition.
- Qomi, Shaykh Abbas (2007): "Houses of Al-Akhara", Qom: Imama Publications Institute, 5th edition.
- Kuchess, Zoltan (2015): "Metaphor in Culture": Translated by Nikta Entezam, Tehran: Siahroud Publications, 1st edition.
- Scholars, Reza (2010): "Dad or the Trial of the Resurrection," Qom: Ekram.
- Makarem Shirazi, Nasser et al. (1998 or 1998): "Message of the Qur'an (Exegesis of the Matic Example)," Tehran: Dar al-Katab Islamiyah, 5th edition.
- Ibn Ashour, Mohammed Taher (1200C): "Liberation and Enlightenment", Lebanon: The Arab Tarekh Mousse, First Edition.
- Bouamrani, Mohamed Al-Saleh (2009): "Theoretical and Applied Studies in Customary Semantics", Tunisia\_Sfax: Darnhi, First Edition.
- Tusi, Mohammed bin Hassan (1177), "Amali", Qom: Dar al-Culture.
- Abdul Baqi, Mohammed Fouad (1375C): "Indexed Dictionary", Cairo: Egyptian House of Books.
- Sherif Radhi, Abu Al-Hassan Mohammed bin Al-Hassein (1431 A.D.): "The approach of rhetoric (is the sum of what Sharif al-Radhi chose from the words of our Master, The Prince of believers, Ali bin Abi Talib A)," Qom: Musasa al-Rafid Publications, First Edition.
- Al-Kashani, Mohammed bin Al-Murtada, called Mawla Mohsen (Latarich): "The white argument in the lullaby of the ehéa", Tehran: the book of the saduk.
- Majlisi, Mohammed Bagir (History): "Bahr al-Anwar", Beirut\_Lebanon: The Foundation of Loyalty to the Great House of Modesty.
- Barcelona, Antonio. (2003). Metaphor and Metonymy at the Crossroads: A Cognitive Perspective. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Evans, Vyvyan & Green, Melanie. (2006). Cognitive Linguistic: an introduction. Edinburgh University Press.
- Grady, J. E. (2007). "Metaphor" in Geeraerts, D. and Cuyckens, H (ed). The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics. New York: Oxford University Press, pp.188-213.
- Kövecses, Zoltan. (2010). Metaphor: A Practical Introduction. New York: Oxford University Press. Second Edition.
- Lakoff, G. (1993), "The contemporary theory of metaphor", In Geeraerts, Dirk (Ed.). (2006) Cognitive linguistics: basic readings (Cognitive linguistics research; 34). Mouton de Gruyter Berlin, New York, pp. 185-238.
- Lakoff, George & Johnsen Mark. (2003). Metaphors we live by. Chicago: The University Of Chicago Press.





# Journal of Stylistics Studies of the Holy Quran

Fourth year, first issue, seventh consecutive, autumn and winter 2021

## **Methodology of Ibn Qutaybah in responding to Quranic doubts**

Hamid Mohammadi Rad, Hamed Golipour

## **Stylistics with a rhetorical approach to the letters Jar with evidence from the Qur'an**

Sonia Mohammadi Alibari, Ebrahim Namdari

## **"Stylistics of Surah An-Nisa" "Based on Linguistic, Literary and Intellectual Analysis"**

Najmeh Mohayei, Saadullah Homayouni, Yousef Taheri, Nasrin Jafari

## **The semantic network of the word "An-Naba" in the Qur'an**

Mojtaba Mohammadi Mazrae Shahi, Peri Roustaei

## **Investigating the harmony of Sur Hawamim side music through phonetic stylistics**

Tayebeh babaeian, Masoud eghbali

## **Investigating the harmony of Sur Hawamim side music through phonetic stylistics**

Tayebeh babaeian, Masoud eghbali

## **Expressive aesthetics and the manner of the word "advice" in the Holy Quran**

Maryam Jalali, Rasoul balavi

## **Investigating the grammatical and rhetorical structure of selected words from the Holy Quran in the target language based on the comparative model of Livon Zwart**

Masoud salmanihaghighi, Hasan majidi

## **Scope and functions of the word "binet" in the Holy Quran**

Samad Abdollahi Abed, Eisa maghali, Seyyedmajid nabavi

## **Critique and review of the reflection of Sibouyeh's syntactic analyzes on Tabarsi Al-Bayan Assembly**

Abolfazl rezayi, ZAHRA Ahmadlou

## **Analysis of Quranic discourse in explaining the main characteristics of effective communication**

Samira Ghorbankhani, Tahereh Mohseni

## **Evaluation of the purpose of Surah Al-Isra 'based on the adjacent Surah and the pair and Surah Al-Masbahat**

Mahdie aliabadi ravari, Farzad dehghani, Javad salmanzadeh

## **Adherence rate of contemporary Persian translations in translation of the Difficult**

Combinations of the Holy Qur'an; the case study: "ā rāy" and its derivatives

Kaus Rouhi Brandagh

## **Critique of the translation style of Quranic verses in "Tafsir Sharif Lahiji"**

Mahdi hayati, Ghodsiah poraghal

## **Conceptualizing the name of the map "The Hereafter is the Court" Based on the conceptual metaphor theory of Lakoff and Johnson**

Zeinab feizi, Hossein mohtadi, Seid heidar farie shirazi



2645-5714