

مطالعات سبک شناختی قرآن کریم

پاییز و زمستان ۱۴۰۱ / شایا: ۵۷۱۴-۳۶۴۵
شایای الکترونیکی: ۶۰۳۵ - ۲۶۷۶

سال ششم، شماره دوم، پیاپی ۱۱

بازخوانی انسجام ساختاری قرآن کریم در پرتو نظریه نظم متقارن از دیدگاه ریموند فرین
(مطالعه موردی سوره یوسف)

حمیدرضا فاضلی، بهمنعلی دهقان منگابادی، احمد زارع زردینی، محمدعلی حیدری مزرعه آخوند
سبک لایه نحوی آیات دعا

رمضان رضائی

معناشناسی واژه «جُناح» در قرآن کریم بر مبنای رویکرد ساخت گرا
یدالله رفیعی، لیلا جدیدی

معنای مصداقی ترکیب «اساطیر الاولین» در آیات قرآن؛ تحلیل انتقادی
دیدگاه مفسران و نگاهی نو به مسأله

کاوس روحی برنلق، احمد امین یوسفی

تحلیل آوایی سوره‌های مبارکه زخرف و دخان در راستای القای معانی

علی شیخ جامی پشته‌ئی، عباس گنجعلی، سید مهدی نوری کینقانی

نواوری‌های علامه سید محمد حسین فضل الله در تفسیر من وحی القرآن
(مطالعه موردی سوره جمعه)

رامش خلایجان اصفهانی، دکتر مهدی مهریزی، سید محمدعلی ایازی

بررسی سبک‌شناسانه سوره مبارکه غاشیه

دکتر ابراهیم نامداری، دکتر ایوب امرائی، زهرا فتحیان جگلولی

شیوه‌های ارتباط کلامی پیامبران (ع)

در سوره مبارکه غافر بر اساس الگوی ارتباط کلامی یاکوبسن

فاروق نعمتی، بهنام فعلی

الگوی ارتباط مؤثر در سوره مبارکه نمل (مطالعه موردی حضرت سلیمان و ملکه سبا)

طاهره محسنی

تحلیل بُعد عاطفی نظام گفتمانی داستان حضرت آدم(ع) با تکیه بر فرایندهای عاطفی-معنایی

سیدمرتضی صباغ جعفری، سمیرا حیدری راد

واکاوی حوزه معناشناسی طاقت در قرآن (بر اساس روابط هم‌نشینی و متقابل)

مهدی عبادی، محمد مختاری

خوانش گفتمان داستانی قرآنی حضرت نوح(ع) با تکیه بر نظریه کنش ارتباطی یورگن هابرماس

حجت‌اله فسفری، مهدی باری، مسعود سلمانی حقیقی

نشانه‌شناسی لایه‌ای رمزگان‌های سوره مبارکه نازعات با تکیه بر نظریه رولان بارت

نیلوفر زریوند، علی پیرانی‌شال، زهره ناعمی، علی اسودی، سودابه مظفری

جایگاه قرآن در رفتار و عملکرد سردار شهید قاسم سلیمانی

اسماعیل اسلامی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دوفصلنامه مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم

سال ششم، شماره دوم، پیاپی یازدهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

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

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

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: دکتر بهلول سلمانی

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 - ۳۶۳۴۷۴۲۴ دورنگار: ۰۴۴ - ۳۶۳۳۹۸۲۲

style.quran.ac.ir

نشریه سبک‌شناختی قرآن کریم با همکاری انجمن علمی
قرآن و عهدین ایران منتشر می‌شود.



نشریه سبک‌شناختی قرآن کریم در ارزیابی ۱۴۰۰ رتبه «ب» را کسب
نموده است

هیئت تحریریه:

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

مشاوران علمی:

- | | | |
|--------------------------|-----------------------|-------------------------|
| ✧ خلیل پروینی | ✧ ابراهیم نامداری | ✧ مهدی داوری دولت آبادی |
| ✧ عبدالاحد غیبی | ✧ علی رضا نظری | ✧ کبری راستگو |
| ✧ سجاد اسماعیلی | ✧ حسن اسماعیل زاده | ✧ محمدمهدی روشن چسلی |
| ✧ رضا امانی | ✧ نوروز امینی | ✧ محمد سبحانی یامچی |
| ✧ حسین تک تبار فیروزجائی | ✧ عادل آزاددل | ✧ محمد مهدی سمتی |
| ✧ کاوس روحی برندق | ✧ عسگر بابازاده اقدام | ✧ مجید صادقی مزیدی |
| ✧ علی صبادانی | ✧ فاطمه حاجی اکبری | ✧ جمال طالبی قره قشلاقی |
| ✧ صمد عبداللهی عابد | ✧ علیرضا حسینی | ✧ شهریار گیتی |
| ✧ امیر مقدم متقی | ✧ حسین خانی کلکای | |

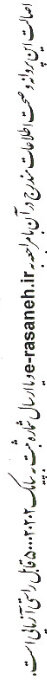


بہ موجب مادہ ۱۳ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۱۲/۲۸ مجلس شورای اسلامی

امید است مباحثات قانون مطبوعات در تحقق رسالت فرهنگی و مطبوعاتی خویش موفق باشد.

محمد سلطان

معاون امور مطبوعاتی و اطلاع رسانی



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، کلید واژه‌ها، مقدمه، متن اصلی و نتیجه‌گیری باشد.

۲- نحوه بررسی مقاله:

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

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

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

۳- شیوه نامه نگارش مقاله:

* شیوه تنظیم مقاله:

- عنوان مقاله کوتاه و گویای محتوای مقاله باشد.

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

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

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

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

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

- مقاله باید شامل نتیجه‌گیری باشد.



- پی‌نوشت و توضیحات اضافی در انتهای مقاله می‌آید.
- کتاب‌نامه

* نحوه تنظیم ارجاعات

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

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

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

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

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

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

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

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

- مقاله باید حداکثر در ۲۰ صفحه ۲۳ سطری تنظیم شود.

- رعایت دستور خط فارسی مصوّب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.

- شکل لاتینی نام‌های خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در یادداشت‌ها درج شود.

- آدرس آیات قرآن بلافاصله پس از آیه و پیش از ترجمه آن، درون متن ذکر شود.

- عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.

- مقاله در کاغذ A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۷، متن مقاله با قلم BLotus 13، عربی NoorLotus 13، لاتین TimesNewRoman10 و یادداشت‌ها و کتابنامه BLotus12 حروفچینی شود.

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

۴- شرایط پذیرش اولیه:

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

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

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

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

فهرست

بازخوانی انسجام ساختاری قرآن کریم در پرتو نظریه نظم متقارن از دیدگاه ریموند فرین (مطالعه موردی سوره یوسف)

✽ حمیدرضا فاضلی، بهمنعلی دهقان منگابادی، احمد زارع زردینی، محمدعلی حیدری مزرعه آخوند ۹.

سبک لایه نحوی آیات دعا

✽ رمضان رضائی ۳۵

معناشناسی واژه «جُناح» در قرآن کریم بر مبنای رویکرد ساخت‌گرا

✽ یدالله رفیعی، لیلا جدیدی ۶۰

معنای مصداقی ترکیب «اساطیر الاولین» در آیات قرآن؛ تحلیل انتقادی دیدگاه مفسران و نگاهی نو به مسأله

✽ کاوس روحی برندق، احمد امین یوسفی ۸۴

تحلیل آوایی سوره‌های مبارکه زخرف و دخان در راستای القای معانی

✽ علی شیخ جامی پشته‌ئی، عباس گنجعلی، سید مهدی نوری کیزقانی ۱۰۸

نوآوری‌های علامه سید محمد حسین فضل الله در تفسیر من وحی القرآن (مطالعه موردی سوره جمعه)

✽ رامش حلاجیان اصفهانی، دکتر مهدی مهریزی، سید محمدعلی ایازی ۱۳۱

بررسی سبک‌شناسانه سوره مبارکه غاشیه

✽ دکتر ابراهیم نامداری، دکتر ایوب امرائی، زهرا فتحیان جگرلوی ۱۵۲

شیوه‌های ارتباط کلامی پیامبران (ع) در سوره مبارکه غافر بر اساس الگوی ارتباط کلامی یاکوبسن

✽ فاروق نعمتی، بهنام فعلی ۱۶۶

الگوی ارتباط مؤثر در سوره مبارکه نمل (مطالعه موردی حضرت سلیمان و ملکه سبأ)

✽ طاهره محسنی ۱۸۸

تحلیل بُعد عاطفی نظام گفتمانی داستان حضرت آدم (ع) با تکیه بر فرآیندهای عاطفی-معنایی

✽ سیدمرتضی صباغ جعفری، سمیرا حیدری‌راد ۲۱۱

واکاوی حوزه معناشناسی طاق‌در قرآن (بر اساس روابط هم‌نشین و متقابل)

✽ مهدی عبادی، محمد مختاری ۲۳۰

نشانه‌شناسی لایه‌ای رمزگان‌های سوره مبارکه نازعات با تکیه بر نظریه رولان بارت

✽ نیلوفر زریوند، علی پیرانی‌شال، زهره ناعمی، علی اسودی، سودابه مظفری ۲۵۳

خوانش گفتمان داستان قرآنی حضرت نوح (ع) با تکیه بر نظریه کنش ارتباطی یورگن هابرماس

✽ حجت‌اله فسق‌نق‌ری، مهدی یاری، مسعود سلمانی حقیقی ۲۷۶

جایگاه قرآن در رفتار و عملکرد سردار شهید قاسم سلیمانی

✽ اسماعیل اسلامی ۲۹۵



سال ششم
شماره دوم
پیاپی: ۱۱
پاییز و زمستان
۱۴۰۱

Analytical study of the theory of symmetric order in explaining the coherence of Surah Yusuf (with emphasis on Raymond Farrin's approach)¹

(Received: 2022-10-10 Accepted: 2023-01-09)

Hamidreza Fazeli², Bemanali Dehghan Mangabadi³,
Ahmad Zare Zardini⁴, Mohammad Ali Haydari Mazraih Akhund⁵

Abstract

One of the types of Quranology in recent decades among Orientalists and Muslims is new research in recognizing new areas of the order of the Holy Quran. In this regard, research based on symmetric order has been able to occupy a good position in this regard. The present article, using a descriptive-analytical method, will examine the approach of "Raymond Farrin", a contemporary Quran researcher. Relying on the theory of symmetrical order, he analyzes the rhetoric of Surah Yusuf. This article first introduces the concept of symmetrical order and then expresses Raymond Farrin's view on the order of Surah Yusuf and reviews it. Raymond Farrin divides Surah Yusuf into eleven sections and establishes an inverse relationship between the sections of the Surah and presents a general and comprehensive model of the relationship between the sections of the Surah. Among the criticisms of his work; We can not mention the principles of division and misinterpretations of Surah Yusuf, such as the negativity of the soul, Yusuf's inclination towards Zulaikha, and the imprisonment of the thief of the King's Cup. One of the results of this research is proving the regular structure of Surah Yusuf.

Keywords: Holy Quran, Raymond Farrin, Surah Yusuf, Circular Composition, Semitic Rhetoric, Heart Industry.

1) The article is taken from the doctoral dissertation of a respected student

2) PhD student in Quranic and Hadith Sciences, majoring in comparative interpretation, Yazd University, Yazd, Iran Email: hr.fazeli114@gmail.com

3) Associate Professor of Quranic and Hadith Sciences, Yazd University, Yazd, Iran. (The Corresponding Author) Email: badehghan@yazduni.ac.ir

4) Associate Professor of Quranic and Hadith Sciences, Meybod University, Meybod, Iran Email: meybod.ac.ir@Zarezardini

5) Assistant professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Yazd University, Iran. Email: heydari@yazd.ac.ir

بازخوانی انسجام ساختاری قرآن کریم در پرتو نظریه نظم متقارن از دیدگاه ریموند فرین (مطالعه موردی سوره یوسف)^۱

(تاریخ دریافت ۱۸-۰۷-۱۴۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۹-۱۰-۱۴۰۱)

حمیدرضا فاضلی^۲، بهمانعلی دهقان منگابادی^۳، احمد زارع زردینی^۴، محمدعلی حیدری مزرعه آخوند^۵

چکیده

یکی از گونه‌های قرآن‌شناسی دهه‌های اخیر در میان مستشرقان و مسلمانان، پژوهش‌های نوین در شناخت ساخت‌های جدید نظم قرآن کریم است که در این میان پژوهش‌های مبتنی بر نظم متقارن توانسته است جایگاه خوبی را در این میان به خود اختصاص دهد. مقاله حاضر با در پیش گرفتن روش توصیفی-تحلیلی، به بررسی رویکرد «ریموند فرین»، قرآن پژوه معاصر خواهد پرداخت. وی با تکیه بر نظریه نظم متقارن به تحلیل بلاغی سوره یوسف می‌پردازد. این مقاله، نخست به معرفی مفهوم نظم متقارن پرداخته و پس از آن دیدگاه ریموند فرین در نظم سوره یوسف را بیان کرده و به نقد و بررسی آن می‌پردازد. ریموند فرین سوره یوسف را به یازده بخش تقسیم می‌نماید و به صورت معکوس میان بخش‌های سوره ارتباط برقرار کرده و یک مدل کلی و فراگیر را از ارتباط بخش‌های سوره ارائه می‌کند. از جمله نقدهایی که بر کار وی وارد است؛ می‌توان به عدم ذکر مبانی تقسیم‌بندی و ارائه تفاسیر اشتباه از سوره یوسف همچون منفی انگاری روح، تمایل یوسف به زلیخا و زندانی کردن سارق جام پادشاه اشاره کرد. از نتایج پژوهش می‌توان تبیین بهتر زیبایی ترکیب متن سوره یوسف، توسعه مباحث اعجاز ادبی قرآن کریم و توسعه مباحث متن پژوهی جدید در راستای اثبات عدم تحریف قرآن اشاره نمود.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، ریموند فرین، سوره یوسف، ترکیب حلقوی، بلاغت سامی، صنعت قلب.

(۱) مقاله برگرفته از رساله دکتری دانشجو است.

(۲) دانشجو دکتری، علوم قرآن و حدیث گرایش تفسیر تطبیقی دانشگاه یزد، یزد، ایران، ایمیل: hr.fazeli114@gmail.com

(۳) دانشیار، علوم قرآن و حدیث، دانشگاه یزد، یزد، ایران، (نویسنده مسئول)، ایمیل: badehghan@yazduni.ac.ir

(۴) دانشیار، علوم قرآن و حدیث، دانشگاه میبد، میبد، ایران، ایمیل: Zarezardini@meybod.ac.ir

(۵) استادیار، علوم قرآن و حدیث، دانشگاه یزد، یزد، ایران، ایمیل: heydari@yazd.ac.ir

۱. مقدمه

بحث پیرامون نظم و پیوستگی آیات قرآن در میان مسلمانان از دیرباز بوده و آنان کتب فراوانی را در مورد «نظم القرآن» نگاشته‌اند؛ اما اغلب اندیشمندان غربی معتقدند که آیات قرآن، پراکنده، گسسته و فاقد انسجام ساختاری و موضوعی است. آنان قرآن را پاره متن‌های به هم ریخته‌ای می‌دانند که هیچ ارتباطی میان موضوعات گوناگون عرضه شده در درون یک سوره وجود ندارد.

در این میان برخی از مسلمانان و خاورشناسان با استفاده از شواهد لفظی و معنوی، پیوستگی قرآن را اثبات نموده‌اند. به عقیده آنان واحدهای متنی بر خلاف ظاهر اولیه‌شان ساختاری مستحکم و منسجم دارند. ریموند فرین^۱ قرآن پژوه آمریکایی و استاد دانشگاه آمریکایی الکویت^۲ از جمله این محققان می‌باشد که مدعی است با توجه به نظریه نظم متقارن توانسته نظم و انسجام آیات سوره یوسف را تبیین کند.

دیدگاه ریموند فرین در نشان دادن پیوستگی و انسجام قرآن کریم اگرچه از سنت مرسوم مفسران و پژوهشگران مسلمان برنخواسته است، اما اشتراک بسیاری با ادبیات اسلامی دارد. (El-Awa, ۲۰۰۶: ۱۶۴) با توجه به اهمیت دیدگاه ریموند فرین در قرآن پژوهی معاصر غربی، نوشتار حاضر با روش توصیفی-تحلیلی پس از بیان پیشینه‌ای از ساختارشناسی سور به بررسی نظریه نظم متقارن پرداخته و سپس دیدگاه ریموند فرین پیرامون انسجام ساختاری سوره یوسف را مطرح نموده و در انتها به نقد و بررسی دیدگاه وی می‌پردازد. (Cuypers, ۲۰۱۱: ۲۲)

دهه‌های اخیر، شاهد رشد چشمگیر دانش غربی در مورد انسجام موضوعی و وحدت ساختاری سوره‌های قرآنی بوده است. به عنوان مثال میشل کوپرس^۳ ارزش استفاده از روش‌های لفظی حاصل از مطالعات کتاب مقدس را برای تقارن، همبستگی، و ترکیبات حلقه‌ای سوره‌های قرآن را نشان می‌دهد. (Cuypers, ۲۰۰۹) از طرف دیگر، چنین مطالعاتی به دلیل نادیده گرفتن متن عینی در کشف ترکیب حلقه، مورد انتقاد برخی همچون نیکلای

(۱) ریموند فرین (Raymond Farrin) قرآن پژوه آمریکایی است. وی فارغ التحصیل از کالج هنر، دانشگاه پنسیلوانیا در ایالات متحده است. او مدتی در قاهره زندگی کرد و زبان عربی آموخت، سپس تحصیلات خود را در دانشگاه کالیفرنیا در دانشگاه برکلی ادامه داد و در آنجا در زمینه شعر باستانی عربی تخصص یافت. او در سال ۲۰۰۶ دکترای خود را از همان دانشگاه در زمینه مطالعات خاور نزدیک دریافت کرد. وی هم اکنون استاد دانشکده ادبیات دانشگاه آمریکایی الکویت است. ریموند فرین بر این باور است که شعر عربی بر تقارن متمرکز است و تقارن در قرآن نیز مشهود است.

(۲) American University of Kuwait

(۳) میشل کوپرس (Cuypers Michel) متولد ۱۹۴۱) قرآن پژوه بلژیکی و از پژوهشگران IDEO، انجمن مطالعات شرقی پدران دومینیک، در قاهره است. وی نزدیک به دوازده سال در ایران زندگی کرده است و دکترای ادبیات فارسی از دانشگاه تهران دارد. حوزه پژوهشی وی نظم بلاغی متن قرآن است. حاصل تلاش وی در نزدیک به دو دهه اخیر چاپ چند مقاله و کتاب در این حوزه از مطالعات قرآنی بوده است. کتاب وی به نام (Banquet. A Reading of the fifth Sura of the Qur'an The) که به تحلیل بلاغی سوره مائده اختصاص دارد در شانزدهمین دوره کتاب سال جمهوری اسلامی ایران، جایزه کتاب سال را دریافت کرد. (مکوند و شاكر، ۱۳۹۴: ۱۰)

سینای^۱ قرار گرفته است. Sinai, ۲۰۱۷)

بسیاری از محققانی که درباره وحدت موضوعی و ساختار واحد سوره‌ها بحث می‌کنند؛ به ساختار سوره یوسف توجه نموده‌اند. سوره یوسف بزرگترین وحدت روایی را نشان می‌دهد که ۱۱۱ آیه دارد. مستنصر میر^۲ دو مقاله در زمینه‌های ادبی سوره دوازدهم نوشته که به ساختار حلقوی داستان - که در ادامه به ساختار حلقوی اشاره می‌شود - پرداخته است. (۲۰۰۰ و ۱۹۸۶, mir) آنجلیکا نوویرث^۳ تجزیه و تحلیل دقیق از سوره یوسف ارائه می‌دهد. (۱۹۸۰, Neuwirth) یاکو همین-آنتیلا^۴ (۱۹۹۱) شرح جامعی^۵ از لغات سوره ارائه می‌دهد و توجه را به ساختار متقارن سوره یوسف جذب می‌کند، اما چیزی از نظم متقارن سوره نمی‌گوید. (Hämeen-Anttila, ۱۹۹۱) نیل رابینسون^۶ ساختار سوره یوسف را آزاد^۷ توصیف می‌کند و طرح کلی مفیدی از سوره ارائه می‌دهد اما بیش از این، آن را بررسی نمی‌کند. (Robinson, ۲۰۰۳) میشل کویپرس مقاله‌ای را به ساختار حلقه سوره یوسف اختصاص داده که یک ساختار متقارن شبیه ساختار آزاد رابینسون نشان می‌دهد. (Cuypers, ۱۹۹۵)

(۱) نیکولای سینای (Nicolai Sinai) اهل انگلستان و استاد مطالعات اسلامی دانشگاه آکسفورد است. حوزه‌های پژوهشی وی جنبه‌های ادبی قرآن، تفسیر، فلسفه، کلام و عرفان اسلامی می‌باشد. وی دارای بیش از چهل مقاله و کتاب است که از جمله آنان می‌توان به (کتاب مقدس اسلام: مهم‌ترین حقایق درباره اسلام) اشاره نمود. این کتاب به زبان آلمانی و با این مشخصات چاپ شده است:

Die Heilige Schrift des Islams: Die wichtigsten Fakten zum Koran, Freiburg: Herder, 2012

(۲) مستشرقان در پرداختن به متن قرآن کریم دو دسته هستند؛ برخی مانند نیکولای سینای بررسی روش‌های تاریخی را بیشتر می‌پسندند، ولی برخی همچون جواد انور قریشی، میشل کویپرس، مستنصر میر، ریموند فرین و نیل رابینسون بر تحلیل متن و روش‌های تقارن تمرکز بیشتری دارند و نقد نیکولای سینای اساساً یک نقد از جبهه مخالف است.

(۳) مستنصر میر (Mustansir Mir) متولد ۱۹۴۹ و اهل پاکستان است. وی به ترتیب در سال‌های ۱۹۶۷ و ۱۹۶۹ لیسانس و فوق لیسانس خود را از دانشگاه پنجاب لاهور دریافت کرد. سپس در رشته مطالعات اسلامی دانشگاه میشیگان در سطح کارشناسی ارشد ادامه تحصیل داد و در سال ۱۹۸۳ با نگارش رساله «انسجام در قرآن» از این دانشگاه مدرک دکترای گرفت. وی هم‌اکنون در دانشگاه ایالتی یانگستون در اوهایو، رشته مطالعات اسلامی را تدریس می‌کند. (میر، ۱۳۸۸: ۱۶۱) وی ده‌ها مقاله قرآنی را تألیف کرده است که اکثر آن را ابوالفضل حری ترجمه نموده است.

(۴) آنجلیکا نوویرث (Angelika Neuwrith) (متولد ۱۹۴۳) استاد مطالعات قرآنی از دانشگاه فرای (Freie)، برلین آلمان است. او مطالعات اسلامی، مطالعات سامی و فلسفه کلاسیک را در دانشگاه‌های برلین، تهران، گوتینگن، اورشلیم و مونیخ تحصیل کرد. وی بین سال‌های ۱۹۹۴ تا ۱۹۹۹ مدیر موسسه شرق شناسی آلمان در بیروت و استانبول بود. وی در حال حاضر به عنوان استاد در دانشگاه فرای (Freie) برلین و همچنین به عنوان استاد میهمان در دانشگاه اردن می‌باشد. تحقیقات وی بر قرآن، تفاسیر آن و ادبیات مدرن عربی در شرق مدیترانه به ویژه شعر فلسطینی و نثر مربوط به درگیری اعراب و اسرائیل می‌باشد. ایشان به زبان‌های عربی، انگلیسی، فرانسوی، آلمانی و عبری مسلط هستند و موفق شدند در سال ۱۹۷۲ دکترای و در سال ۱۹۷۷ پسا دکترای خود را دریافت کنند.

(۵) یاکو همین-آنتیلا (Jaakko Hämeen-Anttila) اهل فنلاند و متولد ۱۹۶۳ است. وی استاد زبان عربی و مطالعات اسلام دانشگاه ادنبورگ انگلستان می‌باشد و بیش از بیست مقاله تألیف کرده که از آن میان می‌توان به مقاله مسیحیان و مسیحیت در قرآن (Christians And Christianity In The Qur'ân) و مقاله کسروی و ترجمه‌های عربی خدای نامه (Al-Kisrawi and Arabik) اشاره نمود. مقاله اخیر را کلثوم غضنفری و محمد حیدرزاده ترجمه نموده‌اند. (آنتیلا، ۱۳۹۸: ۵۳)

6) thick description

(۷) نیل رابینسون (Neal Robinson) (متولد ۱۹۴۸) در حال حاضر استاد مطالعات اسلامی دانشگاه ولز است. وی مؤلف چهار کتاب و بیش از بیست مقاله است و در تألیف دایره‌المعارف‌های «روتلدج» و «قرآن» نیز همکاری داشته است. بیشترین شهرت وی به خاطر کتاب «کشف قرآن: رویکردی معاصر به متن مستور» است. (رابینسون، ۱۳۹۱: ۱۶۱)

8) loosely chiasitic

جواد انور قریشی^۱ نیز ساختار نظم متقارن سوره یوسف را بیان کرده و به تحلیل آن پرداخته است. (Anwar Qureshi, ۲۰۱۷)

در مقاله حاضر ابتدا به مفهوم‌شناسی نظریه نظم متقارن و تحریف اشاره نموده و سپس با رویکردی توصیفی-تحلیلی به بازخوانی دیدگاه ریموند فرین در ساختار سوره یوسف و در آخر به نقد دیدگاه ایشان پرداخته می‌شود.

۲. نظریه نظم متقارن

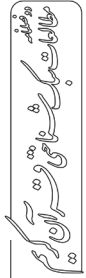
نظریه «نظم متقارن» یکی از نظریه‌های مطرح در تفسیر ساختاری قرآن است که به آن «بلاغت سامی»^۲ و «تحلیل بلاغی» نیز گفته می‌شود و خاستگاه آن به حدود دویست و پنجاه سال قبل باز می‌گردد. برای نخستین بار میشل کوپرس، این روش تحلیل بلاغی را در متن قرآن به کار بسته است. او از مبسوط‌ترین اثر خود در این حوزه به نام (ضیافت؛ خوانشی از پنجمین سوره قرآن)^۳ به اثبات نظم و انسجام سوره مانده می‌پردازد. (مکوند و شاکر، ۱۳۹۴: ۱۴-۱۲) وی معتقد است این نوع بلاغت، کلیدی برای کشف نظم قرآن کریم است. نظم متقارن در سه نوع تقارن یا سه شکل تألیف پدید می‌آید: ۱. توازی یا ساختار متوازی؛ وقتی که واحدهای یک متن به همان ترتیب اولیه باز ظهور یابند. (C'B'A/ABC') ۲. ترکیب دایره‌ای یا حلقوی؛ وقتی که قسمت‌های یک متن به صورت دایره‌ای متحد‌المرکز مرتب می‌گردند. (A'B'C/x/ABC') ۳. نظم آینه‌ای (معکوس)؛ وقتی که عنصر مرکزی وجود ندارد. (C'B'A/ABC') (Cuypers ۳۵:۲۰۲۱؛ مینت، ۲۰۰۴: ۲۰)

نمونه قرآنی شکل متوازی در آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُواتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ مطرح گردیده است. واژگان تبعیت، خطوات و شیطان به صورت ساختاری متوازی و پشت سرهم به همان ترتیب نخست، تکرار گردیده است. همچنین نمونه قرآنی ترکیب دایره‌ای را در آیات ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ و ﴿مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ﴾ می‌توان یافت. در این مثال مفاصل طرفینی، دو جمله خبری هستند که در میان آنان، یک جمله پرسشی آمده است. نمونه قرآنی شکلی آینه‌ای در آیه ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ مطرح گردیده است. واژگان منافقون، نشهد، رسول و الله به صورت معکوس باز ظهور یافته‌اند. نمونه دیگر از نظم معکوس آیه ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ

(۱) جواد انور قریشی (Jawad Anwar Qureshi) (متولد ۱۹۷۷) استادیار کالج زیتونا است. وی دوره‌های تحصیلات تکمیلی الهیات، کلام و روش تحقیق را تدریس می‌کند. او همچنین به عنوان مدیر اداری برای برنامه MA در متون اسلامی خدمت می‌کند. وی در سال ۲۰۱۹ دکتری خود را در مدرسه الهیات دانشگاه شیکاگو در رشته مطالعات اسلامی به پایان رساند. زمینه‌های تحقیق وی در اندیشه کلاسیک اسلامی، از جمله قرآن پژوهی، ادبیات صوفیه، کلام و بدعت شناسی و منطق است. مقاله حاضر، برنده اولین جایزه بهترین مقاله سالانه اندرو رپین (Andrew Rippin) با انجمن بین‌المللی مطالعات قرآنی شد.

(۲) rhetoric Semitic

(۳) The Banquest A reading of the Fifth Sura of Quran



مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ ﴿۱﴾ می‌باشد که واژه «الرَّسُولُ» با واژه «رِسَالَتَهُ»؛ واژه «بَلَّغَ» با واژه «فَمَا بَلَّغْتَ» و عبارت «مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» با عبارت «إِنْ لَمْ تَفْعَلْ» تقارن دارند که نمونه‌ای دیگر از ساختار آینه‌ای (معکوس) در قرآن کریم می‌باشد.

دیدگاه ریموند فرین پیرامون نظریه نظم متقارن آن است که این نظریه توانایی اثبات انسجام ساختاری قرآن کریم را داراست؛ لذا وی با بهره‌گیری از نظریه نظم متقارن به کاربست این نظریه در قرآن کریم پرداخته است که در ادامه به صورت مصداقی دیدگاه ایشان پیرامون انسجام ساختاری سوره یوسف مطرح گردد.

۳. دیدگاه ریموند فرین در انسجام سوره یوسف

۳.۱. معرفی دیدگاه

بر اساس دیدگاه ریموند فرین سوره یوسف شامل سه بخش است: پیش گفتار، داستان یوسف و سخن نهایی که بخش اول و سوم با هم تقارن دارند.

A. 3-1. پیش گفتار

B. 101-4. داستان یوسف

A'. 111-102. سخن نهایی

همان‌طور که در تصویر فوق مشخص است پیش گفتار یا مقدمه بحث شامل آیات ۳-۱ سوره، اصل داستان یوسف شامل آیات ۱۰۱-۴ و سخن پایانی یا نتیجه‌گیری شامل آیات ۱۱۱-۱۰۲ می‌باشد. پیش گفتار با سخن پایانی مرتبط هستند و یک تقارن را ایجاد می‌کنند. (فرین، ۱۳۹۸: ۹۳)

از دوران گذشته، صاحب‌نظران علوم قرآنی به ارتباط بین آیات آغازین و پایانی اشاره کرده‌اند و اخیراً بسیاری از محققین، الگوی متقارن موجود در این سوره را مورد اشاره قرار داده‌اند. پژوهش حاضر تلاش می‌کند که مطالعات پیشینیان را توسعه دهد و به ویژه میزان شیوع الگوهای متحدالمرکز را درون خود این سوره شناسایی نموده و همین‌طور موضوعات کلیدی این سوره را بیان نماید.

۳.۱.۱. قسمت A. پیش گفتار (آیات ۳-۱)

پیش گفتار (آیات ۳-۱) بیان می‌کند که خداوند وحی خود را به شکل یک قرآن عربی نازل می‌کند تا بلکه مردمان خردمند شوند و اینکه وی بهترین داستان‌ها را برای پیامبر بازگو می‌کند. البته، این داستان یوسف یک داستان مشابه با کتاب مقدس بخش سفر پیدایش

می‌باشد. درواقع، همان‌طور که عبدالحلیم^۱ با مقایسه‌ی داستان‌های کتاب مقدس و قرآن دریافته است، داستان موجود در سفر پیدایش شامل بخشی از تاریخچه ملی یهودیان است. این داستان بعد از داستان یعقوب قرار می‌گیرد و نشان می‌دهد که چگونه یهودیان، کنعان را به مقصد مصر ترک کردند. (Abdel Haleem, ۲۰۰۵: ۱۳۹) از سوی دیگر، داستان یوسف در قرآن در یک سوره مجزا قرار می‌گیرد و یک تاریخچه ملی را روایت نمی‌کند؛ بنابراین برای مثال نام افراد در این سوره بیان نمی‌شود و همه شخصیت‌ها به غیر از یوسف، یعقوب و نیاکان آنها یعنی ابراهیم و اسحاق، بی‌نام هستند. این داستان به زبان عربی بیان شده است، ولی به سادگی می‌تواند برای تمامی مردم قابل استفاده باشد.

ریموند فرین با وجود آنکه بخش ابتدایی سوره یوسف را به عنوان پیش گفتار تلقی می‌کند و سعی دارد مفاهیم و معانی آیات سه‌گانه ابتدایی را مطرح سازد، اما به ساختار متقارن این بخش اشاره نمی‌نماید که گویای این مطلب است که از منظر وی این بخش هیچ‌گونه تقارنی ندارد.

۳. ۱. ۲. داستان یوسف (بخش B)

این بخش (آیات ۱۰۱-۴) شامل داستان حضرت یوسف (ع) می‌باشد که جهت آشنایی با دیدگاه ریموند فرین این بخش را به قسمت‌های کوچک‌تر تقسیم می‌کنیم.

۳. ۱. ۲. ۱. قسمت a (آیات ۷-۴)

این بخش با این قسمت شروع می‌شود که یوسف به پدر خود، یعقوب می‌گوید که خوابی دیده است که در آن یازده ستاره و خورشید و ماه در برابر وی سجده می‌کنند. از آنجا که یوسف یازده برادر دارد، پدرش می‌فهمد که ستاره‌ها نشان دهنده آنها هستند. این درحالی است که خورشید و ماه در پاسخ حضرت یعقوب (ع) مدنظر قرار نگرفته‌اند، ولی می‌توانند نشان دهنده والدین یوسف باشند. یعقوب به یوسف گوید که نباید خواب خود را برای برادران خود تعریف کند؛ زیرا ممکن است علیه او توطئه کنند. وی اضافه می‌کند که خداوند تعبیر خواب را به او یاد خواهد داد و موهبت خود را در حق او و در حق خاندان یعقوب کامل خواهد کرد، همان‌طور که در حق ابراهیم و اسحاق کامل کرده است.

ریموند فرین این قسمت را به a نامگذاری می‌نماید که مشتمل بر آیات ۷-۴ سوره یوسف است. وی با وجود آنکه مفاهیم و معانی این آیات را مطرح می‌سازد، اما به ساختار متقارن این بخش اشاره‌ای نمی‌نماید که نشان دهنده عدم تقارن میان آیات ۷-۴ سوره یوسف از

(۱) محمد عبدالحلیم (متولد ۱۹۳۰) در مصر می‌باشد. ایشان در پنج سالگی حافظ کل قرآن گشت و در سال ۱۹۵۶ به کالج دارالملک پیوست و پس از فارغ التحصیلی، در سال ۱۹۶۱ به انگلستان سفر کرده و دانشجوی رشته ادبیات دانشگاه کمبریج گردید. ایشان هم اکنون استاد مطالعات اسلامی در دانشکده مطالعات شرقی و آفریقایی دانشگاه لندن و سردبیر مجله مطالعات قرآنی (Journal of Qur'anic Studies) است. از تالیفات وی می‌توان به ترجمه قرآن به زبان انگلیسی اشاره نمود که در سال ۲۰۰۴ انتشارات دانشگاه آکسفورد آن را چاپ کرد و به دلیل شیوایی و روان بودن، استقبال گسترده‌ای از این ترجمه صورت گرفت.



منظر ریموند فرین است.

۳. ۲. ۱. قسمت b (آیات ۱۹-۸)

بخش دوم این داستان مرتبط با توطئه موفقیت‌آمیز برادران برای خلاص شدن از دست یوسف است. آنها به این دلیل حسادت می‌کنند که وی محبوب پدرشان است. یعقوب نگران و حس بدی دارد که آنها یوسف را برای تفریح و بازی بیرون ببرند، با اینکه برادران تضمین می‌دهند که از او مراقبت کنند. (Farrin, ۲۰۱۴: ۱۰۵) ریموند فرین این آیات را به صورت بسیار مختصر مطرح کرده و به نظم متقارن میان آیات یازده‌گانه سوره اشاره نمی‌کند.

۳. ۲. ۱. قسمت c (آیات ۲۲-۲۰)

این قسمت مربوط به رسیدن یوسف به مصر و سکنی گزیدن وی در آنجا است. افراد کاروان قدر وی را ندانسته و به قیمتی بسیار پایین، تنها چند درهم نقره، او را می‌فروشند. با این حال، مرد مصری که او را می‌خرد، توانایی بالقوه وی را می‌بیند و به زنش می‌گوید که در خانه خود، او را محترم خواهند شمرد و شاید یک روز او را به فرزندی بپذیرند. یوسف در مصر بالغ شده و یک مرد رشید می‌گردد و خداوند وی را از دانش سرشار می‌کند.

ریموند فرین این قسمت را به c نامگذاری می‌نماید که مشتمل بر آیات ۲۰-۲۲ سوره یوسف می‌باشد. وی با وجود آنکه مختصری پیرامون مفاهیم این آیات بحث می‌کند، اما به ساختار متقارن این بخش اشاره‌ای نمی‌نماید. همچنین وی میان سه بخش a، b و c هیچ‌گونه ارتباط و تقارنی را نمی‌پذیرد؛ زیرا بر آن است که این بخش‌ها با بخش‌های انتهایی سوره یعنی 'b، 'a و 'c ارتباط متقارن دارند.

۳. ۲. ۱. قسمت d (آیات ۵۳-۲۳)

این قسمت شامل دو تلاش برای اغوای یوسف توسط زلیخا^۱ است. با کمک خداوند، یوسف در برابر هر دو مورد مقاومت می‌کند. در مرکز این بخش، به شکل برجسته، درخواست شوهر از یوسف برای نادیده گرفتن خیانت همسر او و درخواست همسر او برای عفو قرار دارند. نظم متقارن این قسمت بدین شرح است: (فرین، ۱۳۹۸: ۹۵)

A. ۲۳-۲۴. همسر درب‌ها را می‌بندد و یوسف را به سمت خود می‌خواند. یوسف به او میل دارد ولی شواهد خداوند خود را می‌بیند و خداوند وی را از این عمل شنیع دور می‌کند. ﴿وَرَأَوْدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ... وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾

(۱) به خاطر تسهیل خواندن، از اسامی مناسب فراقرآنی استفاده می‌شود: «پوتیفار» به جای «العزيز»، «زلیخا» به جای «امراة العزيز»، و «بنیامین» به جای برادر یوسف استفاده خواهیم کرد.

B. ۲۵-۲۷. همسر، یوسف را دنبال کرده و پیراهن او را پاره می‌کند؛ شوهر جلوی درب ایستاده است؛ همسر پیشنهاد زندان یا تنبیه سخت برای یوسف می‌کند؛ یوسف اعتراض می‌کند که همسر تلاش کرده تا او را اغوا کند؛ یکی از اعضای خانه پیشنهاد می‌دهد که مشخص کنند آیا پیراهن از جلو یا از عقب پاره شده است.^۱ ﴿وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصُهُ مِنْ دُبُرٍ وَالْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ...﴾
C. ۲۸-۲۹. پوتیفار می‌بیند که پیراهن از پشت پاره شده است و نتیجه می‌گیرد که این هم یکی از حيله‌های زنان است؛ پوتیفار به یوسف می‌گوید: «این حادثه را نادیده بگیرد»؛ وی به همسرش می‌گوید: «درخواست عفو کن». ﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ﴾

B. ۳۰-۳۲. بانوان شهر می‌گویند که زلیخا عاشق یک برده جوان شده است؛ همسر آنها را برای ضیافت به خانه دعوت می‌کند و چاقوهایی را برای غذا خوردن در اختیار آنها می‌گذارد؛ زلیخا، یوسف را صدا می‌زند تا به آنجا بیاید؛ وی وارد می‌شود و بانوان دستان خود را می‌برند. همسر به یوسف هشدار می‌دهد که اگر اوامر او را رعایت نکنند، به زندان خواهد افتاد. ﴿قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا أَمَرَهُ لَيُسْجَنَ وَلَيَكُونَا مِنَ الصَّاعِرِينَ﴾

A. ۳۳-۳۵. یوسف به زنان دلبسته می‌شد اگر خداوند وی را از دام‌های آنها نجات نمی‌داد؛ مردان شهر، بعد از دیدن نشانه‌ها، به زندان انداختن یوسف را عاقلانه می‌دانند. ﴿قَالَ رَبُّ السِّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾

از منظر ریموند فرین قسمت d مشتمل بر آیات ۳۵-۲۳ سوره یوسف می‌باشد که نمایانگر نظم متقارن است. این قسمت که مشتمل بر سیزده آیه است؛ به پنج بخش تقسیم می‌شود که به صورت معکوس میان بخش‌ها ارتباط برقرار می‌شود. بخش A و A' به تمایل یوسف به زنان؛ و بخش B و B' به زندانی شدن وی اشاره دارد. بخش C نیز که بخش مرکزی تقسیم‌بندی است، به آگاه شدن عزیز مصر (پوتیفار) از خیانت همسرش (زلیخا) اشاره دارد. این قسمت را می‌توان به صورت زیر اشاره نمود:

(۱) در رابطه با این رخداد خاص در داستان، باید توجه نمود که «قمیص» به احتمال زیاد نشان دهنده یک زیر پیراهنی متناسب یا خیاطی شده بوده است که بر روی پوست بدن پوشیده می‌شود و مرتبط با ثروت، زندگی شهری و شاید یک بدعت نسبی در مقایسه با لباس‌های عشایری اعراب بوده است. (Greifenhagen, ۲۰۰۹: ۷۹)

A. 23-24. میل یوسف به زنان و نجات الهی

B. 25-27. پیشنهاد زندانی کردن یوسف توسط زلیخا

C. 28-29. اطلاع یافتن پوتیفار از خیانت همسرش

B'. 30-32. زندانی شدن یوسف

A'. 33-35. میل یوسف به زنان و نجات الهی

۳. ۱. ۲. ۵. قسمت ۵ (آیات ۳۶-۴۹)

در مرکز این داستان، یوسف را در زندان شهر می‌بینیم که در حال موعظه مختصر دو هم سلولی خود و تعبیر رؤیاهای آنان است. در اینجا یوسف به وضوح به عنوان یک پیامبر به نظر می‌رسد که رؤیاهایی درباره آینده را توضیح می‌دهد و مردم را به دین صحیح - که همان پرستش خدای یکتا باشد - رهنمود می‌سازد. همچنین، هنگام تعبیر رؤیای دوم، وی یک نتیجه‌گیری امیدوار کننده را اضافه می‌کند. این گردش مثبت در انتهای قسمت میانی را می‌توان نشانگر این امر دانست که داستان یوسف، در انتهای حلقه خود به شکل مشابه ممکن است یک انتهای شاد داشته باشد.

قسمت میانی این داستان شامل یک حلقه است که دارای سه عنصر می‌باشد. همچنین، آخرین عنصر دارای یک شکل متحدالمرکز است. ساختار قسمت میانی این داستان به صورت زیر است: (فرین، ۱۳۹۸: ۹۹)

A. ۳۶. دو مرد جوان به همراه یوسف وارد زندان می‌شوند؛ یکی خود را در حال حمل شراب در خواب می‌بیند، دیگری خود را در حال حمل نان بر روی سر خود می‌بیند درحالی که پرندگان در حال خوردن نان‌ها هستند؛ آن‌ها از یوسف می‌خواهند تا رؤیاهای آن‌ها را تعبیر کند.

B. ۳۷-۴۰. یوسف در ابتدا به هم سلولی‌های خود در مورد دین توضیح می‌دهد: وی راه کافران را رها کرده است و از دین نیاکان خود، یعنی ابراهیم، اسحاق و یعقوب تبعیت می‌کند؛ سؤال از هم سلولی‌ها: «آیا خدایان متعدد از خدای یکتا و قادر مطلق، بهتر هستند؟» یوسف به آنها می‌گوید: خدا به شما دستور داده است که هیچ کس به غیر از او را نپرستید.

A. ۴۱-۴۹. یوسف رؤیاهای هم سلولی‌ها و پادشاه را تعبیر می‌کند. (این عنصر، که خودش یک حلقه است، در ادامه تشریح می‌شود).

A. ۴۱. یوسف رؤیاهای هم سلولی‌ها را تعبیر می‌کند: یکی برای ارباب خود شراب

می‌ریزد، دیگری به صلیب کشیده می‌شود و پرندگان مغز او را خواهند خورد.

B. ۴۲. یوسف از هم سلولی‌اش که به زودی آزاد می‌شود، می‌خواهد که نزد ارباب خود از او صحبت کند؛ شیطان یادآوری به ارباب را از یاد آن مرد می‌برد. بنابراین یوسف چندین سال در زندان می‌ماند.

C. ۴۳-۴۴. پادشاه هفت گاو چاق را در خواب می‌بیند که توسط هفت گاو لاغر خورده می‌شوند و هفت خوشه سبز ذرت و هفت خوشه پژمرده ذرت در خواب می‌بیند؛ پادشاه از مشاورانش می‌خواهد که رؤیای او را تعبیر کنند، ولی آن‌ها نمی‌توانند.

B. ۴۵. زندانی که آزاد شده بود، یوسف را به یاد می‌آورد و می‌گوید که او تعبیر خواب را بیان می‌کند؛ وی می‌خواهد برای این هدف به زندان فرستاده شود.

A. ۴۶-۴۹. زندانی سابق، خواب پادشاه را برای یوسف تعریف می‌کند و از او می‌خواهد که آن را تعبیر کند؛ یوسف خواب پادشاه را تعبیر می‌کند: هفت سال پر محصول خواهد آمد که طی این سال‌ها مردم باید اندکی از محصول را برای مصرف در نظر گرفته و مابقی را ذخیره کنند و بعد از این هفت سال، هفت سال سخت خواهد آمد که طی آن‌ها مردم باید از ذخایر خود مصرف کنند، به غیر از اینکه اندکی را باقی بگذارند؛ یوسف اضافه می‌کند که بعد از آن، یک سال پر باران خواهد آمد که طی آن مردم می‌توانند آب انگور بگیرند.

از منظر ریموند فرین قسمت e در مرکز سوره بقره قرار دارد و مشتمل بر آیات ۳۶-۳۹ سوره یوسف است. این قسمت به سه بخش A، B و A' تقسیم می‌شود که قسمت‌های طرفینی به تعبیر خواب یوسف اشاره دارد و تقارن میان ابتدا و انتهای این قسمت را نشان می‌دهد. قسمت A' نیز به پنج بخش کوچک‌تر تقسیم می‌شود که به صورت متحدالمرکز، ارتباط معکوس میان آن‌ها برقرار است. دو موضوع تعبیر خواب زندانیان با تعبیر خواب پادشاه؛ و دو موضوع فراموش کردن یوسف و به یاد آوردن وی توسط زندانی آزادشده؛ موضوعات متقارن این بخش را شامل می‌شود که بدین گونه است:

A. 36. هم سلولی‌ها؛ درخواست تعبیر خواب

B. 37-40. خطبه توحیدی

A'. 41-49. یوسف؛ تعبیر خواب هم سلولی‌ها <-----

A. 41. یوسف؛ تعبیر خواب زندانیان

B. 42. هم سلولی آزاد شده؛ فراموش کردن یوسف

C. 43-44. خواب دیدن پادشاه

B'. 45. هم سلولی آزاد شده؛ به یاد آوردن یوسف

A'. 46-49. یوسف؛ تعبیر خواب پادشاه

۳. ۱. ۲. ۶. قسمت d'. (آیات ۵۰-۵۳)

نیمه دوم این داستان تا حد زیادی تحت تأثیر موضوع عفو است. یوسف را از زندان فرا می‌خوانند، ولی او نمی‌خواهد در برابر پادشاه حاضر شود تا زمانی که اتهام او پاک شود. وی در مورد زنانی می‌پرسد که دستان خود را بریدند. پادشاه آنان را فرا می‌خواند و آنها اذعان می‌کنند که از وی هیچ بدی ندیده‌اند. زلیخا می‌پذیرد که در تلاش اغوای یوسف بوده است و یوسف تقصیری نداشته و بی‌گناه است. یوسف این را می‌گوید تا پوتیفار بداند که وی در غیبت او به او خیانت نکرده است؛ وی ادعا نمی‌کند که بی‌گناه است، ولی می‌گوید که روح، عادت به پذیرش شیطان دارد. وی شهادت خود را با گفتن این کلام به پایان می‌برد که خداوند بخشنده‌ترین و آمرزنده‌ترین است. (ما این موضوع را دوباره در قسمت B' مورد تأکید می‌بینیم).^۱

ریموند فرین این قسمت را به d' نام‌گذاری می‌نماید که مشتمل بر آیات ۵۰-۵۳ سوره یوسف می‌باشد. وی با وجود آنکه مختصری پیرامون مفاهیم این آیات بحث می‌کند و از نظر ساختاری این قسمت را شروع نیمه دوم داستان یوسف می‌پندارد، اما به ساختار متقارن این بخش اشاره‌ای نمی‌نماید.

۳. ۱. ۲. ۷. قسمت c'. (آیات ۵۴-۵۷)

در قسمت c، پادشاه، یوسف را فرامی‌خواند و اعلام می‌کند که مایل است یوسف به خود او خدمت کند، زیرا قابل اعتماد بودن او اکنون اثبات شده است. یوسف تقاضا می‌کند که نگهبان خزانة‌های آن سرزمین شود تا به درستی آنها را مدیریت کند. به این طریق، آن‌طور که متن تأیید می‌کند، خداوند یوسف را به عنوان عزیز مصر و فردی دارای قدرت در آن سرزمین قرار می‌دهد.

ریموند فرین این قسمت را به c' نام‌گذاری می‌نماید که مشتمل بر آیات ۵۴-۵۷ سوره یوسف می‌باشد. وی با وجود آنکه مفاهیم و معانی این آیات را مطرح می‌سازد، اما به ساختار متقارن این بخش اشاره‌ای نمی‌نماید که نشان دهنده عدم تقارن میان آیات ۵۴-۵۷ سوره یوسف از منظر ریموند فرین می‌باشد.

(۱) بسیاری از مفسران بیان می‌کنند که در آیات ۵۲-۵۳ یوسف در حال صحبت کردن است که بر این اساس درک می‌کنند که یوسف در حال اشاره به شهادت زلیخا در بی‌گناهی یوسف بوده است تا پوتیفار از وفاداری یوسف اطمینان حاصل کند، که هیچ‌گاه از غیبت او سوء استفاده نکرده است و به زن او نظری نداشته است. (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۲۶۸/۱۱؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۴۱/۱۲) ولی دیگران (ابن کثیر، ۱۴۰۰: ۲۷۹/۳؛ سید قطب، ۱۴۲۵: ۱۹۷۳/۴؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۵۷/۵) این آیات را کلام زلیخا می‌دانند و ساختار ریموند فرین نیز از تفسیر آنها پشتیبانی می‌کند. به صورتی که در مرکز بخش، پوتیفار از او می‌خواهد که درخواست عفو کند و در اینجا نیز در واقع زلیخا در حال طلب عفو است.

در خصوص پیراهن یوسف به عنوان مجاز مرسل برای یوسف و پیشرفت وی به عنوان یک آشکارکننده حقیقت (در ابتدا خونی شد، سپس پاره شد، سپس کامل و خوشبو شد) (Greifenhagen، ۲۰۰۹: ۸۳).

۳. ۱. ۲. ۸. قسمت b. (آیات ۵۸-۹۸)

این قسمت شامل سه عنصر متحدالمرکز است. هر عنصر حول رخداد بازگشت کاروان سازماندهی شده است، اولین حلقه به پنهان کردن کالاهای معامله شده برادران در خورجین های آنان می پردازد. حلقه دوم به قرار دادن جام نوشیدنی پادشاه در خورجین یکی از برادران اشاره می کند و حلقه سوم، درباره پس فرستادن پیراهن یوسف به کنعان است.^۱ این عناصر دارای تقارن هستند؛ افزون بر وجود یک ابزار یا حلقه در آنها، یک ساختار مشابه هم مشاهده می شود. هر عنصر با رسیدن برادران به حضور یوسف آغاز می شود؛ بر بازگشت کاروان که همراه با اتفاقات غیرمنتظرانه است - تمرکز می کند و با انجام یک عمل توسط یعقوب، پایان می پذیرد که پس فرستادن برادران به مصر (دو بار) یا رفتن با کل خانواده (در انتها) است. به شکل مشابه، تناظرهای متعددی بین این قسمت به عنوان یک کل و قسمت قبلی B وجود دارد که می توان به موضوعاتی از قبیل مسافرت به مصر، پنهان کردن در بار کاروان، تلاش برای فریب دادن یعقوب و همچنین موضوع خیانت به یوسف اشاره نمود.

در رابطه با موضوعات در این بخش، به صورت خاص متوجه تأکید بر عفو می شویم. به یاد داریم که یوسف دو بار توسط زلیخا مورد خیانت قرار گرفت؛ هنگامی که وی را مقصر تلاش برای اغوای خود دانست و زمانی که در برابر بانوان شهر به او دستور داد که در برابر امیال او تسلیم شود. با این حال زلیخا در ادامه، اشتباه خود را می پذیرد و از خداوند طلب عفو می کند. موضوع عفو دو بار در قسمت b تکرار می شود. در قسمت b، برادران سعی کردند در رابطه با گم شدن یوسف، یعقوب را فریب بدهند؛ در اینجا آنها غیبت برادر دیگر (بنیامین) را ناشی از دزدی کردن این برادر در مصر می دانند، با این حال در انتهای این قسمت، یعقوب می گوید که وی برای آنها از خدا طلب عفو می کند. به یاد داریم که یوسف به شکلی ظالمانه مورد خیانت برادران خود قرار گرفت زمانی که وی را به چاه انداختند؛ در مرکز این بخش، بعد از آن که جام نوشیدنی پادشاه کشف شده است، یوسف دوباره توسط برادرانش مورد خیانت قرار می گیرد زمانی که در پیشگاه او به یاد می آورند که زمانی برادری داشتند که دزدی می کرد. (درحالی که نمی دانستند در حال صحبت با چه کسی هستند!) با این حال، بعد از آن که خطای خود را در برابر او می پذیرند، یوسف می گوید که آن روز هیچ سرزنشی بر آنها نیست و از خداوند برای آنها طلب عفو می کند.

ریمنوند فرین در مقام کاربست محتوای سوره یوسف برای پیامبر اکرم (ص) بر آن است که «حضرت محمد (ص) در یک موقعیت بسیار مهم، این پیام - که عفو خطاکاران است - را به قلب خود سپرده است. به نقل از ابن عباس گفته شده است که در سال هشتم هجری

(۱) در خصوص پیراهن یوسف به عنوان مجاز مرسل برای یوسف و پیشرفت وی به عنوان یک آشکارکننده حقیقت (در ابتدا خونی شد، سپس پاره شد، سپس کامل و خوشبو شد) (Greifenhagen, ۲۰۰۹: ۸۳)



زمانی که مکه در حال فتح به دست مسلمانان بود- عمر بن خطاب گفت که انتقام سختی در انتظار مردمان شهر است. با این حال، پیامبر (ص)، رئوف بود و از آیه ۹۲ برای آنها تلاوت نمود ﴿لَا تَتْرِبَ عَلَيْهِمُ الْيَوْمَ بَعْضُ اللَّهِ لَكُمْ﴾ (قرطبی، ۱۴۰۵: ۱۶۹/۵) پیامبر اکرم (ص) به جای مجازات کردن اهالی مکه، آنها را با آغوش باز به اسلام پذیرفت. (Farrin, ۲۰۱۴: ۱۱۵)
در داستان یوسف آیات ۵۸-۹۸ دارای سه عنصر متحدالمرکز است که می توان قسمت 'b' را به شکل زیر خلاصه نمود:

الف) الگوی متحدالمرکز اول: آیات ۵۸-۶۸

A. ۵۸-۶۱. برادران به محضر یوسف وارد می شوند درحالی که وی آنها را می شناسد؛ وی به آنها دستور می دهد که به همراه برادر خود بازگردند؛ زیرا یوسف بهترین میزبانان است؛ اگر دعوت او را رد کنند، او به آنها ذرت نخواهد داد و به آنها اجازه نخواهد داد که دوباره به آنجا بیایند؛ برادران قول می دهند که سعی می کنند تا پدر خود را راضی کنند.

B. ۶۲. یوسف به خدمتکاران خود دستور می دهد که کالاهای معامله شده برادران را در خورجین های آنها پنهان کنند تا هنگامی که به خانه بازگشتند متوجه آنها شوند و شاید بازگردند.

A. ۶۳-۶۸. برادران سعی می کنند که پدر را قانع کنند که برادر را با آنها بفرستد؛ پدر تمایلی به این کار ندارد؛ برادران خورجین ها را باز کرده و کالاهای بازگردانده شده را کشف می کنند؛ آنها عنوان می کنند که از برادر خود مراقبت خواهند کرد و با وجود او یک بار شتر دیگر نیز بهره مند می شوند؛ پدر به آنها می گوید که تنها در صورتی برادر را با آنها خواهد فرستاد که سوگند بخورند که او را باز می گردانند، مگر اینکه محاصره شوند و نتوانند این کار را بکنند؛ آنها قسم می خورند؛ یعقوب به آنها می گوید که برای احتیاط از دروازه های مختلف وارد شهر شوند و آنها همین کار را می کنند.

الف) الگوی متحدالمرکز دوم: آیات ۶۹-۸۷

A. ۶۹. برادران بدون آگاهی به حضور یوسف وارد می شوند؛ یوسف برادر را نزد خود جای می دهد و هویت خود را برای او آشکار می کند و می گوید از آنچه دیگر برادران انجام داده اند، غمگین نباشد.

B. ۷۰-۷۵. یوسف، برادرانش را به خواروبار مجهز می کند و جام نوشیدنی پادشاه را در خورجین برادرش قرار می دهد؛ مردی به سمت کاروان فریاد می زند که برادران دزد هستند، زیرا جام نوشیدنی پادشاه گم شده است؛ برادران دزدیدن جام را انکار می کنند؛ مردان از آنها می پرسند که اگر دروغ برادران اثبات شود، مجازات آنها چه خواهد بود و برادران می گویند که اگر جام نوشیدنی در خورجین کسی پیدا شد، وی را زندانی کنید.

C. ۷۶-۷۹. یوسف خورجین‌های برادران را می‌گردد و جام نوشیدنی را از خورجین برادر تازه وارد شده، پیدا می‌کند؛ برادران می‌گویند که اگر او دزدی کرده پیش از این هم برادرش دزدی کرده؛ یوسف رازهای خود را مخفی نگه می‌دارد؛ برادران می‌گویند که پدرشان پیر است و از یوسف می‌خواهند که به جای برادرشان یکی از آنها را بازداشت کند؛ یوسف پاسخ می‌دهد که فقط کسی را بازداشت می‌کند که مال در خورجین او یافت شده است.

B. ۸۰-۸۲. برادر بزرگتر، عهد با پدر و وظیفه مراقبت از یوسف و بنیامین را به دیگران یادآوری می‌کند؛ برادر بزرگتر می‌گوید که وی در مصر می‌ماند تا زمانی که پدر به او اجازه دهد بازگردد یا تا زمانی که خدا برای او تصمیم بگیرد؛ وی به دیگران می‌گوید که به پدر بگویند که پسر دیگر او دزدی کرده است و آنها نتوانسته‌اند در مقابل اتفاقات غیرمترقبه مقاومت کنند و اگر پدر سخن پسرانش را نمی‌پذیرد باید از افراد شهر -که دزدی در آن اعلام شد- و کسانی که در کاروان هستند بپرسد که آیا آنها راست می‌گویند یا خیر.

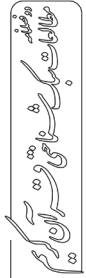
A. ۸۳-۸۷. پدر حرف آنها را باور نمی‌کند و می‌گوید که صبر برای او بهتر است؛ چشمانش از غم سفید می‌شوند؛ برادران می‌گویند که وی هیچ‌گاه یوسف را فراموش نمی‌کند؛ یعقوب می‌گوید که وی چیزی از خدا می‌داند که آنها نمی‌دانند؛ پدر به آنها می‌گوید که بروند و در مورد یوسف و برادرش پرس‌وجو کنند و از رحمت خدا ناامید نشوند.

ج) الگوی متحدالمرکز سوم: آیات ۹۸-۸۸

A. ۸۸-۹۲. برادران با اموالی اندک به محضر یوسف (ع) وارد می‌شوند؛ آنها از شوربختی ناله کرده و درخواست صدقه می‌کنند؛ وی از آنها می‌پرسد که آیا دانستید با یوسف و برادرش چه کردید؟ آنها با شگفتی می‌پرسند آیا تو واقعا همان یوسف هستی؟ و او تصدیق می‌کند؛ وی می‌گوید که خداوند همواره پاداش کسانی را که کار نیک انجام می‌دهند، از او می‌ترسند و صبور هستند، اعطا می‌کند؛ آنها تصدیق می‌کنند که خداوند او را بر آنها برتری داده است و گناه خود را می‌پذیرند؛ یوسف به آنها می‌گوید که امروز بر شما سرزنشی نیست؛ وی از خداوند برای آنها طلب عفو می‌کند و تأکید می‌کند که خداوند مهربان‌ترین مهربانان است.

B. ۹۳. یوسف به برادران می‌گوید که به خانه برگردند و پیراهن او را بر روی صورت پدر قرار دهند تا وی بینایی خود را بازیابد و سپس به همراه کل خانواده به نزد او بازگردند.

A. ۹۴-۹۸. هنگامی که کاروان از مصر خارج می‌شود، یعقوب (ع) بوی یوسف را از دور استشمام می‌کند، اما مردم او را دیوانه می‌دانند؛ وقتی کاروان می‌رسد، پیراهن بر روی صورت او قرار داده می‌شود و بینایی وی بازمی‌گردد؛ یعقوب گفته خود را به فرزندانش یادآوری می‌کند که از خدا چیزی می‌دانست که آنها نمی‌دانستند؛ برادران خطای خود را



می‌پذیرند و از پدر تقاضا می‌کنند که از خداوند برایشان طلب عفو کند؛ پدر پاسخ می‌دهد که این کار را خواهد کرد.

از منظر ریموند فرین قسمت 'b' بزرگ‌ترین قسمت سوره یوسف است که مشتمل بر آیات ۵۸-۹۸ می‌باشد. از دیدگاه وی این قسمت شامل سه الگوی متحدالمرکز است که الگوی متحدالمرکز اول شامل ۶۸-۵۸؛ الگوی متحدالمرکز دوم شامل آیات ۸۷-۶۹؛ و الگوی متحدالمرکز سوم مشتمل بر آیات ۹۸-۸۸ سوره یوسف می‌باشد. الگوی اول به سه بخش تقسیم می‌شود که دو بخش طرفینی آن یعنی A و A' ارتباط متقارن دارند؛ زیرا به دو موضوع وعده آوردن بنیامین توسط برادران یوسف و قانع کردن حضرت یعقوب (ع) در فرستادن بنیامین اشاره دارد. الگوی دوم به پنج بخش تقسیم می‌شود که دو موضوع آوردن بنیامین به مصر توسط برادران با رفتن به مصر برای پیدا کردن بنیامین؛ و دو موضوع پیدا شدن جام در خورجین بنیامین با انکار سرقت بنیامین ارتباط معکوس برقرار است. الگوی سوم نیز به سه بخش تقسیم می‌شود که میان قسمت ابتدایی و انتهایی یعنی A و A' تقارن برقرار است. بخش A به عذرخواهی برادران از یوسف و دعای یوسف در حق آنها و بخش A' به عذرخواهی برادران از یعقوب و دعای یعقوب در حق آنها اشاره دارد. این سه الگوی متحدالمرکز که به موضوع بازگشت کاروانیان در مرکز آنها قرار گرفته بدین شکل است:



۳. ۱. ۲. ۹. قسمت a. (آیات ۹۹-۱۰۱)

قسمت a، داستان یوسف را به پایان می‌برد. در قسمت انتهایی این داستان، یوسف خانواده خود را در کنار خود قرار می‌دهد و ورود آنها را به مصر خوش آمد می‌گوید. وی والدین خود را بر روی تخت می‌نشاند و سپس آنها و برادرانش را مشاهده می‌کند که در برابر او سجده می‌کنند. به پدرش می‌گوید که این، تعبیر خواب اوست که خداوند آن را به واقعیت بدل کرده است. وی در ادامه بیان می‌کند که خداوند تا چه حد با او مهربان بوده است: ﴿إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُم مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي﴾ (یوسف/۱۰۰) داستان با ستایش خداوند توسط یوسف پایان می‌یابد، یادآوری می‌کند که خداوند به او قدرت تعبیر خواب داده است، وی را به عنوان خالق و محافظ می‌ستاید و از خداوند می‌خواهد که او را مسلمان -یعنی کسی که در برابر خدا تسلیم است- بمیراند و وی را به صالحان ملحق سازد. ﴿تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ (یوسف/۱۰۱)

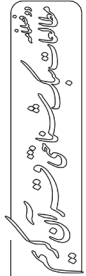
ریموند فرین این قسمت را به a، نام‌گذاری می‌نماید که مشتمل بر آیات ۹۹-۱۰۱ سوره یوسف می‌باشد. وی با وجود آنکه مفاهیم و معانی این آیات را به اختصار مطرح می‌سازد، اما به ساختار متقارن این بخش اشاره‌ای نمی‌نماید که نشان دهنده عدم تقارن میان آیات ۹۹-۱۰۱ سوره یوسف از منظر ریموند فرین می‌باشد.

۳. ۱. ۳. قسمت A. کلام آخر (آیات ۱۱۱-۱۰۲)

بخش انتهایی یا سخن پایانی، داستان یوسف را در چارچوبی مشخص قرار می‌دهد. قرآن تأکید می‌کند که این داستان یکی از داستان‌هایی است که خداوند برای پیامبر خود آشکار می‌کند به مانند داستان‌هایی که برای پیامبران پیشین آشکار نموده بود. با این حال، آن‌طور که این بخش بیان می‌کند اغلب مردم ایمان نمی‌آورند. در مرکز، پرسش‌های انکاری در خصوص نادیده گرفتن آیات خدا در آسمان و زمین و در خصوص مجازات‌هایی خداوند برای کسانی که این آیات را نادیده می‌گیرند و همچنین دستور به پیامبر برای فراخواندن مردم به خدای یکتا قرار دارد. (فرین، ۱۳۹۸: ۱۱۷)

A. آیات ۱۰۲-۱۰۴: پیام به پیامبر: این (ماجرای) از خبرهای غیب است که به تو وحی می‌کنیم؛ و بیشتر مردم هر چند آرزومند باشی ایمان نمی‌آورند؛ و تو بر این (کار) پاداشی از آنان نمی‌خواهی؛ آن (قرآن) جز پندی برای جهانیان نیست.

B. آیات ۱۰۵-۱۰۸: جمله انکاری: و چه بسیار نشانه‌ها در آسمان‌ها و زمین است که بر آنها می‌گذرند درحالی که از آنها روی برمی‌گردانند! بیشترشان به خدا ایمان نمی‌آورند جز این که با او چیزی را شریک می‌گیرند؛ استغفام انکاری: آیا ایمن هستند از اینکه عذاب فراگیر خدا به آنان برسد؟ پیام به پیامبر: بگو من با بصیرت مردم را به سوی خدا دعوت می‌کنم -من و هر کس پیروی‌ام کرد این کار را انجام می‌دهیم- و من از مشرکان نیستم.



A. آیات ۱۰۹-۱۱۱: پیام به پیامبر: پیش از تو مردانی را که به آنان وحی می‌کردیم فرستادیم، مردانی که از اهالی شهر برگزیده شده بودند؛ آیا در زمین نگردیده‌اند تا فرجام کسانی را که پیش از آنان بوده‌اند بنگرند؟ قطعاً سرای آخرت برای کسانی که پرهیزکاری کرده‌اند بهتر است؛ هنگامی که فرستادگان ناامید شدند و (مردم) پنداشتند که به آنان واقعا دروغ گفته شده، یاری ما به آنان رسید؛ پس کسانی را که می‌خواستیم نجات یافتند ولی عذاب ما از گروه مجرمان برگشت ندارد؛ به راستی در سرگذشت آنان برای خردمندان عبرتی است، سخنی نیست که به دروغ ساخته باشد؛ بلکه تصدیق کتاب‌های گذشته بوده؛ روشنگر هر چیزی است و برای مردمی که ایمان می‌آورند رهنمود و رحمتی است.

از دیدگاه ریموند فرین قسمت A به موضوع کلام آخر یا نتیجه‌گیری سوره یوسف اشاره دارد که مشتمل بر آیات آیات ۱۱۱-۱۰۲ است. این قسمت دارای سه بخش است که میان بخش‌های طرفینی یعنی A و A' نظم متقارن می‌باشد؛ زیرا هر دو بخش حاوی پیامی به پیامبر اکرم (ص) است.

در اینجا، یک نمودار ساده شده برای ساختار کل سوره یوسف از دیدگاه ریموند فرین آورده شده است:

پیش گفتار A

B داستان یوسف

a رویا

b حقه برداران؛ چاه؛ سفر به مصر

c ساکن شدن یوسف در خانه مرد مصری

d تلاش‌ها برای اغوای یوسف

e خواب‌های زندانیان؛ موعظه یوسف؛ رویای پادشاه

d' پذیرش گناه؛ بخشش

c' مقام گرفتن یوسف در آن سرزمین

b' حقه‌های یوسف؛ جام نوشیدنی؛ سفر به مصر

a' به واقعیت رسیدن رویا

A' کلام آخر

با نگاه به این سوره، متوجه ارتباطات شفاف بین ابتدا، وسط و انتها می‌شویم؛ بدین نحو که بخش A که مقدمه سوره یوسف است با بخش A' که نتیجه‌گیری می‌باشد، ارتباط دارد. همچنین بخش a که به خواب حضرت یوسف (ع) پیرامون سجده ماه، خورشید و یازده

ستاره اشاره دارد با بخش 'a' که به سجده پدر، مادر و یازده برادرش می‌پردازد، ارتباط دارد؛ زیرا خوابی که او در ابتدا دیده است در انتهای سوره تعبیر می‌شود. همچنین بخش 'b' که به موضوعات نیرنگ برادران در جدایی یوسف از یعقوب؛ افکندن یوسف در چاه و سفر او به مصر اشاره دارد با بخش 'b' که به موضوعات نیرنگ یوسف برای جدایی بنیامین از یعقوب و سفر کنعانیان به مصر ارتباط متقارن دارد. بخش 'c' نیز که به موضوع ساکن شدن یوسف در خانه عزیز مصر اشاره دارد با بخش 'c' که مقام گرفتن یوسف در سرزمین مصر است ارتباط متقارن دارد. همچنین بخش 'd' که به تلاش زلیخا و زنان مصر برای اغوای یوسف اشاره دارد با بخش 'd' که اعتراف زلیخا و زنان مصر در بی‌گناهی یوسف است؛ مرتبط می‌باشد. بخش 'e' که به عنوان مرکز ساختار سوره یوسف مطرح می‌شود به موضوعات خواب زندانیان، موعظه توحیدی حضرت یوسف (ع) و خواب پادشاه معطوف می‌باشد که پیام جهانی بیان شده توسط یوسف در موعظه خود - که تنها یک خدا وجود دارد که خدای یوسف و خدای نیاکان وی ابراهیم، اسحاق و یعقوب است در حالی که خدایان خیالی مورد پرستش توسط هم سلولی‌ها تنها نام و اسم هستند - دقیقاً در مرکز آورده شده است. (Farrin, 2014: 105)

۲.۳. بررسی دیدگاه ریموند فرین

ریموند فرین با تقسیم‌بندی سوره به یازده قسمت و ارتباط معکوس میان قسمت‌های گوناگون، به انسجام سوره یوسف اشاره می‌کند و نشان می‌دهد بر خلاف اجماع مستشرقان، سوره یوسف به شدت منسجم بوده و دارای نظم پیچیده می‌باشد که این یکی از زیبایی‌های کار ایشان است.

از منظر ریموند فرین میان دو بخش A و 'A' به جهت بیان مقدمه و نتیجه‌گیری داستان، ارتباط وجود دارد. همچنین میان دو بخش a و 'a' به جهت بیان خواب یوسف و تعبیر خواب وی ارتباط متقارن است. میان دو بخش b و 'b' نیز به جهت نیرنگ برادران در حق یوسف برای فراق وی از یعقوب با نیرنگ یوسف در حق برادران - با قرار دادن جام در خورجین بنیامین - برای وصال وی با یعقوب ارتباط معکوس برقرار می‌باشد. همچنین میان دو بخش c و 'c' به جهت سکونت یوسف در خانه مرد مصری و به مقام رسیدن یوسف در مصر ارتباط متقارن وجود دارد. همچنین دو بخش d و 'd' که به تلاش زنان مصر برای اغوای یوسف و سپس پذیرش خطا و طلب بخشش از یوسف اشاره دارد؛ نظم متقارن را شکل می‌دهد. بخش 'e' به عنوان مرکز به سه موضوع خواب زندانیان، خطبه توحیدی یوسف و خواب پادشاه اشاره می‌کند.

از جمله ویژگی‌های پژوهش ریموند فرین که مزیتی نسبت به پژوهش‌های سابق است؛ ارتباط محتوای سوره با شرایط زندگی پیامبر اکرم (ص) می‌باشد. وی با قرار دادن مضمون سوره در تاریخ نزول، به ارتباط شرایط زندگی حضرت یوسف با حضرت محمد (ص)



پرداخته و نتیجه می‌گیرد همان‌طور که حضرت یوسف از کنعان به مصر منتقل شد؛ این سوره نیز به صورت ضمنی به هجرت پیامبر(ص) از مکه به یثرب اشاره دارد که خود از زیبایی‌های پژوهش ایشان می‌باشد. (فرین، ۱۳۹۸: ۱۰۳)

اما در نقد دیدگاه ریموند فرین باید به نکات ذیل اشاره نمود.

۱. ریموند فرین به مبنای تقسیم‌بندی آیات اشاره نمی‌کند که بهتر بود پیش از تقسیم‌بندی آیات، ابتدا به مبانی تقسیم‌بندی آیات اشاره می‌نمود تا در معرض اتهام برخی از منتقدان نظم متقارن همچون نیکولای سینیای در ضعیف بودن، خود اختیاری بودن و غیرعقلانی بودن تقسیم‌بندی آیات، قرار نمی‌گرفت. (Sinai, ۲۰۱۷: ۱۱۰)

۲. ریموند فرین در تبیین آیه ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ (یوسف/۵۳) می‌نویسد: «روح، عادت به پذیرش شیطان دارد.» (Farrin, ۲۰۱۴: ۹۸) در نقد این کلام باید متذکر شویم که در فرهنگ قرآن، روح و نفس متفاوت است. روح همیشه مثبت بوده و رفتار بد به آن نسبت داده نشده، اما نفس هم دارای بعد مثبت و هم دارای بعد منفی می‌باشد همان‌طور که فرمود: ﴿فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (شمس / ۸) لذا اگر بعد مثبت او تقویت شد به مقام اطمینان می‌رسد ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾ (فجر/ ۲۷) و اگر بعد منفی او تقویت شود به بدی دستور می‌دهد. ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ (یوسف / ۵۳)

۳. ریموند فرین بر تشابه عفو پیامبر اکرم(ص) و حضرت یوسف(ع) اشاره می‌کند که یوسف برادران خود و پیامبر اکرم(ص) نیز اهالی مکه را بخشید و آنها را با آغوش باز به اسلام پذیرفت (Farrin, ۲۰۱۴: ۱۰۸) اما این موضوع را به عنوان برتری و فضیلت حضرت رسول(ص) بر حضرت یوسف(ع) ذکر نمی‌کند؛ زیرا یوسف صرفاً برادرانش را بخشید، ولی نبی اکرم(ص) یک شهر را عفو کرد.

۴. ریموند فرین در قسمت خواب پادشاه، بیان می‌کند: «(پادشاه) هفت خوشه سبز ذرت و هفت خوشه پژمرده ذرت در خواب می‌بیند» (Farrin, ۲۰۱۴: ۹۸) در نقد این مطلب باید متذکر شویم که اولاً قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَ سَبْعٌ سُنبُلَاتٍ خُضْرٌ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ﴾ (یوسف/۴۶) و سخنی از ذرت به میان نمی‌آورد و ثانیاً مفسران به ذرت اشاره ننموده و همان معنای هفت خوشه گرفته‌اند. (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۹۹/۵؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۲/۱۶۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۲: ۷۴/۱۱؛ سید قطب، ۱۴۲۵: ۱۹۷۳/۴)

۵. ریموند فرین در قسمت 'b' می‌نویسد: «برادران یوسف می‌گویند که اگر جام نوشیدنی در خورجین کسی پیدا شد، وی را زندانی کنید.» (Farrin, ۲۰۱۴: ۱۳۸) این درحالی است که قرآن کریم می‌فرماید: ﴿قَالُوا جَزَاءُ مَنْ وَجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ﴾ (یوسف/۷۵) همان‌طور که از الفاظ قرآن برمی‌آید برداران نمی‌گویند که جام در خورجین

هر کس باشد او زندانی گردد؛ بلکه می‌گویند: «فَهُوَ جَزَاؤُهُ» یعنی دزد، به عنوان برده پادشاه می‌شود نه آنکه دزد را در زندان کنند.

۶. ریموند فرین می‌نویسد: «زلیخا درب‌ها را می‌بندد و یوسف را به سمت خود می‌خواند. یوسف به او میل دارد ولی شواهد خداوند خود را می‌بیند و خداوند وی را از این عمل شنیع دور می‌کند». (Farrin, ۲۰۱۴: ۱۰۵) در نقد این مطلب که یوسف (ع) به زلیخا تمایل داشته، باید متذکر شویم که برخی از تفاسیر با این دیدگاه مخالف هستند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۳۹/۱۸؛ سید قطب، ۱۴۲۵: ۱۹۷۳/۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۲: ۱۱/۱۷۲) و برخی این موضوع را با عصمت یوسف (ع) ناسازگار می‌دانند همان‌طور که در تفسیر نورالثقلین می‌خوانیم: «عَلَى بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ الْجَهْمِ قَالَ: حَضَرْتُ مَجْلِسَ الْمَأْمُونِ وَ عِنْدَهُ الرَّضَا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فَقَالَ لَهُ الْمَأْمُونُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ أَلَيْسَ مِنْ قَوْلِكَ أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ مَعْصُومُونَ؟ قَالَ: بَلَى، قَالَ: فَمَا مَعْنَى قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَى أَنْ قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ» فَقَالَ الرَّضَا (عَلَيْهِ السَّلَامُ): لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ لَهَمَّ بِهَا كَمَا هَمَّتْ بِهِ لِكَنَّهُ كَانَ مَعْصُومًا وَ الْمَعْصُومُ لَا يَهْمُ بِذَنْبٍ وَ لَا يَأْتِيهِ وَ لَقَدْ حَدَّثَنِي أَبِي عَنِ الصَّادِقِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أَنَّهُ قَالَ: هَمَّتْ بِأَنْ تَفْعَلَ وَ هَمَّ بِأَنْ لَا يَفْعَلَ» (حویزی، ۱۴۱۵: ۲/۴۱۹) معصوم انگاری یوسف توسط حضرت رضا (ع) در تضاد با این جمله ریموند فرین است که می‌نویسد: «با وجود اینکه یوسف هم انسان و قادر به خطا است، اما با دیدن شواهد الهی دست از گناه کشید» (فرین، ۱۳۹۸: ۱۲۲)

۷. از جمله نقدهایی که بر ساختار مطرح شده ریموند فرین وارد است؛ عدم ذکر تقارن میان آیات بخش‌های A و a و b و c و d و 'a و 'c و 'd و 'a می‌باشد. توضیح آنکه ریموند فرین به تقارن میان A و A می‌پردازد، اما در اثبات انسجام آیات درونی بخش A و آیات درونی بخش A ناتوان است.

۸. در ساختار ریموند فرین بخش e به عنوان مرکز ساختار سوره یوسف به سه موضوع خواب زندانیان، خطبه توحیدی یوسف و خواب پادشاه اشاره می‌کند که با توجه به آنکه میان خواب زندانیان و خواب پادشاه تقارن وجود دارد، ریموند فرین باید این دو بخش قسمت e را به عنوان دو قسمت مجزا-e و 'e- مطرح می‌کرد و خطبه توحیدی را در مرکز سوره با عنوان f مطرح می‌ساخت تا هم تقارن این دو بخش بهتر شناخته می‌شد و هم ساختار سوره یوسف با جزئیات بیشتر عرضه می‌شد.

نتیجه‌گیری

خوانش متن قرآن اگر در یک خوانش سطحی و خطی باشد، ممکن است تا حدودی گسسته به نظر بیاید، اما اگر این خوانش عمیق باشد؛ خواهیم دید که انسجام قرآن حاصل ساختاری سخت پیچیده است که نظم متقارن عهده‌دار تبیین این نظم می‌باشد. در پژوهش حاضر با تبیین ساختار سوره یوسف از دیدگاه ریموند فرین، سعی شد ارزش مرکز ساختار



و طرفین آن نشان داده شود. از جمله نقدهایی که بر کار وی وارد شد؛ می‌توان به عدم ذکر مبانی تقسیم‌بندی و ارائه تفاسیر اشتباه از سوره یوسف همچون منفی انگاری روح، تمایل یوسف به زلیخا و زندانی کردن سارق جام پادشاه اشاره کرد. آنچه که ریموند فرین در مقام تبیین آن برآمد؛ اثبات یک ساختار منسجم در قالب نظریه نظم متقارن می‌باشد که این ساختار هرچند نزد مفسران و پژوهشگران علوم قرآنی نامانوس است، اما روشمند می‌باشد و از رهگذر آن توانستیم انسجام ساختاری سوره یوسف را اثبات نماییم. با توجه به آنکه سایر محققان و مستشرقان پیرامون انسجام ساختاری قرآن کریم پژوهش‌های ارزشمندی انجام داده‌اند؛ پیشنهاد می‌گردد علاقمندان به تحقیقات نظم متقارن به واکاوی آن بپردازند.

سال ششم

شماره دوم

پیاپی: ۱۱

پاییز و زمستان

۱۴۰۱

کتابنامه

- قرآن کریم
- ابن کثیر، اسماعیل (۱۴۱۲ق): «تفسیر القرآن العظیم»، بیروت: دار المعرفة.
- ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق): «البحر المحیط فی التفسیر»، بیروت: دارالفکر.
- آنتیلا، یاکو همین (۱۳۹۸ش): «کسروی و ترجمه‌های عربی خدای نامه»، غضنفری، کلثوم، کارنامه تاریخ، شماره ۱۲، ۴۴-۷۸.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق): «الکشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی» بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق): «تفسیر نور الثقلین»، قم: اسماعیلیان.
- رابینسون، نیل (۱۳۹۱ش): «دستان باز؛ قرائتی دوباره از سوره مائده»، شاکر، محمد کاظم، عسگری، انسیه، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۶۹، ۱۹۰-۱۵۶.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۲ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: جامعه مدرسین.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار المعرفة.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق): «التفسیر الکبیر»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فرین، ریچارد (۱۳۹۸ش): «رابطه ساختار و تفسیر در قرآن (مطالعه‌ای بر تقارن و انسجام در متن مقدس اسلام)»، مترجم: سمیه محمدیان، تهران: ارشدان.
- فضل‌الله، محمدحسین (۱۴۱۹ق): «من وحی القرآن»، بیروت: دارالملاک.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۴۰۵ق): «الجامع لاحکام القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قطب، سید (۱۴۲۵ق): «فی ظلال القرآن»، بیروت: دار الشروق.
- مکنون، محمود؛ شاکر، محمد کاظم (۱۳۹۴ش) «بازخوانی انسجام متن قرآن در پرتو نظریه نظم متقارن (با تاکید بر دیدگاه میشل کوپرس)»، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۷۶، ۲۳-۵۶.
- میر، مستنصر (۱۳۸۸ش): «فنون و صنایع ادبی در قرآن»، حری، ابوالفضل، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۵۹، ۱۵۴-۱۷۹.
- مینت. پوزیه (۲۰۰۴م): «طریقه التحلیل البلاغی و التفسیر: تحلیلات نصوص من الکتاب المقدس و من الحدیث النبوی الشریف»، بیروت: دار المشرق.
- Abdel Haleem, Mohammad (2005): "Understanding the Qur'an: Themes and Style", MIDEO, vol 15, 139-155.
- Anttila, Jaakko Hämeen (1991): "We Will Tell You the Best of Stories", Stor, vol 67, 7-32.
- Anwar Qureshi; Jawad (2017): "Ring Composition in Surat Yusuf (Q. 12)", JIQA, vol 2, 149.173-
- Cuypers, Michel, (1995): "Structures rhétoriques dans le Coran: Une analyse structurale de la sourate 'Joseph' et de quelques sourates brèves", MIDEO, vol 22, 107-195.
- ----- (2009): "The Banquet: A Reading of the Fifth Sura of the Qur'an, Miami: Convivium".
- ----- (2011): "Semitic Rhetoric as a Key to the Question of the nazm of the Qur'anic Text". Journal of Qur'anic Studies, vol 13, 1-24
- ----- (2015): "The Composition of the Qur'an", London: Bloomsbury.
- Douglas, Mary (2010): "Thinking in Circles: An Essay on Ring Composition", New Haven: Yale University Press.
- Farrin, Raymond (2014): "Structure and Quranic Interpretation: A Study of Symmetry

- and Coherence in Islam's Holy Text". Ashland: White Cloud Press.
- Greifenhagen, Franz Volker (2009): "The qamis in Surat Yusuf: A Prolegomenon to the Material Culture of Garments in the Formative Islamic Period," Journal of Qur'anic Studies, vol 11, 72-92.
 - Mir, Mustansir (1986): "The Qur'ānic Study of Joseph: Plot, Themes, and Characters", JIQSA. vol 76, 1-15.
 - ----- (2000): "Irony in the Qur'ān: A Study of the Story of Joseph" Stor, vol 2, 173-187.
 - Neuwirth, Angelika (1980): "Zur Struktur der Yūsuf-Sure. Studien aus Arabistik und Semiotik", MIDEO, vol 5, 125-152.
 - Robinson, Neal (2003): "Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text", Washington: Georgetown University Press.
 - Sinai, Nicolai (2017): "Review Essay: Going Round in Circles", Journal of Qur'anic Studies, vol 19, 106-122.



سال ششم
شماره دوم
پیاپی: ۱۱
پاییز و زمستان
۱۴۰۱

Bibliography

- Holy Quran
- Ibn Kathir, Ismail (1412 AH): "Tafseer al-Qur'an al-Azeem", Beirut: Dar al-Marafah.
- Abuhian Andalusi, Muhammad bin Yusuf (1420 AH): "Al-Bahr al-Mahayt fi al-Tafsir", Beirut: Dar al-Fikr.
- Antila, Yako Hamin (1398 SH): "Kasravi and the Arabic translations of God's name", Ghazanfari, Kulthum, Karnameh Tarikh, No. 12, 44-78.
- Tha'albi, Ahmed bin Muhammad (1422 AH): "Al-Kashf and al-Bayan al-Moruf Tafsir al-Thalabi" Beirut: Dar Ihya Al-Turath al-Arabi.
- Hawizi, Abd Ali bin Juma (1415 AH): "Tafsir Noor al-Thaqlain", Qom: Ismailian.
- Robinson, Neil (1391 SH). "Open hands; A re-reading of Surah Ma'ida", Shakir, Mohammad Kazem, Asgari, Ansieh, Qur'anic Researches, No. 69, 156-190.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein (1412 AH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Qom: Jamia Modaresin.
- Tabari, Muhammad bin Jarir (1412 AH): "Jamae al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Dar Al-Marafah.
- Fakhr Razi, Muhammad Ibn Umar (1420 AH): "Al-Tafsir Al-Kabir", Beirut: Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi.
- Farin, Raymond (1398 SH): "The relationship between structure and interpretation in the Qur'an (a study on symmetry and coherence in the sacred text of Islam)", translator: Mohammadian, Samia, Tehran: Arshadan.
- Fazlullah, Muhammad Hossein (1419 AH): "Min wahi al-Qur'an", Beirut: Dar al-Mulak.
- Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad (1405 AH): "Al-Jamae Lahkam Al-Qur'an", Beirut: Dar Ihya Al-Tarath Al-Arabi.
- Qutb, Seyyed (1425 AH): "In the Shadows of the Qur'an", Beirut: Dar al-Sharouq.
- Makund, Mahmoud; Shaker, Mohammad Kazem (1394 SH): "Rereading the coherence of the Qur'anic text in the light of the theory of symmetrical order (with emphasis on Michel Kuypers's point of view)", Qur'anic Researches, No. 76, 56-23.
- Mir, Mostanser (1388 SH): "Literary arts and crafts in the Qur'an", Hari, Abulfazl, Qur'anic Researches, No. 59, 154-179.
- Mint Puzieh (2004): "The method of rhetorical analysis and interpretation: analyzes of the texts of Man al-Kitab al-Maqdis and Man al-Hadith al-Nabawi al-Sharif", Beirut: Dar al-Mashrique.
- Abdel Haleem, Mohammad (2005): "Understanding the Qur'an: Themes and Style", MIDEO, vol 15, 139-155.
- Antila, Jaakko Hämeen (1991): "We Will Tell You the Best of Stories", Stor, vol 67, 7-32.
- Anwar Qureshi; Jawad (2017): "Ring Composition in Surat Yusuf (Q. 12)", JIQA, vol 2, 149.173-
- Cuypers, Michel (1995): "Structures rhétoriques dans le Coran: Une analyse structurale de la sourate 'Joseph' et de quelques sourates brèves", MIDEO, vol 22,

- 107–195.
- ----- (2009): “The Banquet: A Reading of the Fifth Sura of the Qur’an, Miami: Convivium”.
 - ----- (2011): “Semitic Rhetoric as a Key to the Question of the nazm of the Qur’anic Text”. *Journal of Qur’anic Studies*, vol 13, 1-24
 - ----- (2015): “The Composition of the Qur’an”, London: Bloomsbury.
 - Douglas, Mary (2010): “Thinking in Circles: An Essay on Ring Composition”, New Haven: Yale University Press.
 - Farrin, Raymond (2014): “Structure and Quranic Interpretation: A Study of Symmetry and Coherence in Islam’s Holy Text”. Ashland: White Cloud Press.
 - Greifenhagen, Franz Volker (2009): “The qamis in Surat Yusuf: A Prolegomenon to the Material Culture of Garments in the Formative Islamic Period,” *Journal of Qur’anic Studies*, vol 11, 72-92.
 - Mir, Mustansir (1986): “The Qur’ānic Study of Joseph: Plot, Themes, and Characters”, *JIQSA*. vol 76, 1–15.
 - ----- (2000): “Irony in the Qur’ān: A Study of the Story of Joseph” *Stor*, vol 2, 173–187.
 - Neuwirth, Angelika (1980): “Zur Struktur der Yūsuf-Sure. Studien aus Arabistik und Semitistik”, *MIDEO*, vol 5, 125–152.
 - Robinson, Neal (2003): “Discovering the Qur’an: A Contemporary Approach to a Veiled Text”, Washington: Georgetown University Press.
 - Sinai, Nicolai (2017): “Review Essay: Going Round in Circles”, *Journal of Qur’anic Studies*, vol 19, 106–122.



سال ششم
شماره دوم
پیاپی: ۱۱
پاییز و زمستان
۱۴۰۱

The style of the syntactic layer of prayer verses

(Received: 2022-11-12 Accepted: 2023-01-09)

Ramazan Rezaei¹

Abstract

Layered stylistics analyzes and examines the indicators of a text in terms of word selection and structure and structure of phrases. The presence of stylistic elements in the syntactic layer in the elements of the sentence indicates the dominant thought of the text. In this stylistic layer, the link between style and thought is taken into consideration through syntactic components such as marked order (presentation and delay, omission, omission) and sentence structure (sentence length, sentence connection), and each of these components According to the atmosphere governing the prayer verses, it is related to one of the social, moral, educational themes, the creation of the world, etc. slow Based on this, this essay aims to analyze the style of the syntactic layer of prayer verses. To achieve this goal, an analytical-descriptive method has been used. The findings of the research show that each of the stylistic components used in the prayer verses is in proportion to the content of the verses. Active voice, high certainty, presentation and delay, removal of some sentence components, and syntactic balance of the verses lead to unique constructions and make the goals of the verses more in the audience's mind.

Keywords: Holy Quran, prayer verses, stylistics, syntactic layer.

1) Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran, email: drr_rezaei@yahoo.com



سبک‌شناسی لایه نحوی آیات دعا

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱-۰۷-۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱-۰۹-۱۹)

رمضان رضائی^۱

چکیده

سبک‌شناسی لایه‌ای به تحلیل و بررسی شاخص‌های یک متن از جهت گزینش کلمات و ساخت و زیرساخت عبارات می‌پردازد. وجود عناصر سبک‌ساز در لایه نحوی در ارکان جمله، نشانگر اندیشه حاکم بر متن است. در این لایه سبکی، پیوند سبک و اندیشه به واسطه مؤلفه‌های نحوی همچون نظم‌نشاندار (تقدیم و تأخیر، حذف، التفات) و ساختمان جمله (طول جمله، پیوند جمله) مورد توجه قرار می‌گیرد و هر کدام از این مؤلفه‌ها متناسب با فضای حاکم بر آیات دعا، به یکی از مضامین اجتماعی، اخلاقی، تربیتی، آفرینش عالم و ... ارتباط پیدا می‌کند و معانی مختلفی همچون هشدار، انداز، توبیخ، راهنمایی، توجه و اهتمام را بیان می‌کند. بر این اساس، این جستار در صدد تحلیل سبک لایه نحوی آیات دعا در پانزده جزء نخست قرآن است. برای رسیدن به این هدف از شیوه تحلیلی - توصیفی بهره برده شده است. یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که هر کدام از مؤلفه‌های سبک‌ساز به کار رفته در آیات دعا با محتوای آیات در تناسب است. صدای فعال، وجهیت، تقدیم و تأخیر، حذف برخی از اجزای جمله و توازن نحوی آیات منجر به ساخت‌های بی‌بديل می‌شود و اهداف آیات را در ذهن مخاطب بیشتر می‌نشانند.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، آیات دعا، سبک‌شناسی، لایه نحوی.

۱. مقدمه

دعا و نیایش در قرآن و سنت اسلامی نقش اساسی و بنیادین دارد. قرآن کریم در عین تشویق به دعا، خود به بیان بهترین دعاها پرداخته یا با بیان دعا‌های انبیاء، اولیاء، ملائک، مؤمنان و ... نحوه دعا کردن را به مؤمنان می‌آموزد. خداوند در قرآن بندگان را امر به دعا می‌کند و امتثال نکردن این فرمان را معادل روی گردانی کبرآمیز از عبادت و موجب داخل شدن در آتش جهنم می‌داند. در جهان‌نگری قرآن، همه موجودات بنده و فرمانبردار خدا هستند و او را تسبیح و ستایش می‌کنند. بدین ترتیب دعا و نیایش، عبادت و پرستش و تسبیح و ستایش پروردگار از ارکان عالم هستی‌اند. در این میان، انسان رابطه ویژه و منحصر به فردی با خدا دارد. آیه‌ای در قرآن است که این ارتباط ویژه را به روشنی نشان می‌دهد: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾؛ هرگاه بندگان من از تو درباره من بپرسند، من نزدیکم و دعای دعاکننده را به هنگامی که مرا بخواند اجابت می‌کنم، پس باید فرمان مرا گردن نهند و به من ایمان آورند. باشد که راه یابند. (بقره/۱۸۶) این تنها آیه‌ای است که خداوند هفت بار به صورت متکلم وحده و بدون به کار بردن ضمیر جمع که شیوه رایجی در زبان قرآن است، با انسان سخن می‌گوید. دعا‌های قرآنی بنابر ساختار کلی قرآن، در سوره یا بخش خاصی از قرآن گرد نیامده‌اند. حضور آن‌ها در قرآن به شکل گسترده و پاره پاره و در متن زندگی و تاریخ است؛ و بسان روحی که در سراسر کلام وحی جریان دارد.

بر اساس کتاب حسین خلیف الجبوری، آیات دعا در قرآن ۱۵۰ آیه است که در این جستار ۷۵ آیه از این آیات که در پانزده جزء نخست قرآن آمده است، بررسی خواهد شد. اما درباره سبک باید گفت که سبک شیوه خاص بیان افکار به صورت هنری، با انتخاب الفاظی خاص است که یک نوشته را از دیگر آثار متمایز می‌کند و به آن ارزش والای هنری می‌دهد که به آن سبک نویسنده می‌گویند. به وسیله سبک می‌توان به افکار و اندیشه‌ها و شخصیت یک نویسنده پی برد. به تعداد نویسندگان سبک وجود دارد و یک سبک می‌تواند مربوط به شخص خاص یا یک دوره تاریخی خاص باشد. صلاح فضل می‌گوید: اسلوب از مرز تقلید عبور می‌کند و تمام عناصر خلاق در زبان را به کار می‌گیرد و منحصر به فرد بودن و اصالت یک نوشته را منعکس می‌کند. (فضل، ۱۹۹۸: ۱۳) اسلوب طریقه‌ی فکر کردن و به تصویر کشیدن و بیان کردن است. (الشایب، ۱۹۴۵: ۴۶) سبک نحوه و نوع بیان است. دو نفر مطلب را به دو گونه می‌گویند که هم نحوه بیانشان متفاوت است و هم نحوه نگاهشان. اختلاف در تأکید و آهنگ و لحن یا موقعیت و ترکیب لغات یا به اصطلاح نحو کلام، سبک را عوض می‌کند. برای بررسی هر سبکی باید سطوح و لایه‌های مختلف را بررسی کرد. یکی از آن لایه‌ها، لایه نحوی است.



نحو، علمی است که قوانین مربوط به نحوه ترکیب واژه‌ها و شکل‌گیری جمله‌ها در یک زبان را آموزش می‌دهد. جمله عنصر اصلی کلام است؛ زیرا به وسیله آن متن برای کاربران زبان قابل فهم می‌شود. نویسنده، افکار خود را به واسطه جمله‌ها بیان کرده و با آن‌ها سخن می‌گوید و ارتباط برقرار می‌کند. (الحسینی، ۲۰۰۴: ۱۹۵) البته وظیفه نحو صرفاً به چگونگی ترکیب کلمات و شکل‌گیری جمله و در نهایت ایراد سخن فصیح محدود نمی‌شود؛ بلکه در سطحی بالاتر هدف نحو آن است که ارتباطی قوی میان آنچه که ترکیب جمله و آنچه که معانی و افکار نامیده می‌شود، برقرار نماید. (رک: عبدالمطلب، ۱۹۹۴: ۳۵) از بین دانشمندان عرب، دیدگاه‌ها و اندیشه‌های عبدالقاهر جرجانی در زمینه سبک و ارتباط آن با نحو قابل توجه است. او تصویری دقیق از مفهوم سبک ارائه داده، می‌گوید: «سبک نوعی نظم و نحوه چیدمان کلمات است» (جرجانی، ۱۳۶۸: ۳۶۱) وی اشاره می‌کند که ترتیب الفاظ در ترکیب کلمات، تابع ترتیب معانی در ذهن متکلم است و می‌گوید: «کلام خود را بر اساس اقتضای علم نحو قرار بده و بر اساس اصول و قوانین آن عمل کن». (همان: ۳۶۲) عبدالقاهر ارتباط نظم و سبک را با نحو تأیید کرده و معتقد است که نحو به هر خالق این امکان را می‌دهد که ویژگی خاصی به نظم و چیدمان کلماتش ببخشد؛ چرا که کلمات به خودی خود باعث امتیاز و برتری گوینده آن کلمات نمی‌شوند؛ بلکه چیدمان کلمات است که امتیاز بخش است. امروزه در مباحث سبک‌شناسی نیز عنصر نحو از اهمیت خاصی نسبت به سایر عناصر برخوردار است؛ زیرا هم از توان بالایی در ایجاد معانی مختلف برخوردار بوده و نیز روحیات و ذهنیات پنهان گوینده در عناصر نحوی بیشتر خودنمایی می‌کند. فتوحی معتقد است که «نحو منظم، مولود ذهن نظام‌مند است. ساخت اندیشه با نحو پیوند آشکارتری دارد تا با واژه. کیفیت چیدمان کلمه‌ها در جمله، طول جمله‌ها، نوع جمله‌ها، کیفیات وجه و زمان، همگی بیانگر نوع اندیشه‌اند؛ بنابراین کیفیات روحی و ذهنیات پنهان گوینده در عناصر نحوی بیشتر خودنمایی می‌کند.» (فتوحی، ۱۳۹۰: ۲۶۵) با توجه به اهمیت جمله در انتقال فکر و دیدگاه گوینده به مخاطب و تحمیل ایدئولوژی بر روابط نحوی کلمات، مؤلفه‌های متعددی را در بررسی لایه نحوی برشمرده‌اند؛ از جمله اسمیه و فعلیه بودن جمله، کوتاهی و بلندی جمله، قطعیت و عدم قطعیت جمله، همپایگی و ... که در جستار پیش‌رو مورد بررسی قرار خواهد گرفت. همچنین درصدد پاسخ به این پرسش‌هاست که از منظر سبک‌شناسی تکوینی، چه رابطه‌ای بین ویژگی‌های سبکی و جنبه روانی مخاطبین قرآنی برقرار است؟ کدام یک از ویژگی‌های سبکی تأثیر بیشتری بر روان مخاطب برجای می‌نهند؟ هر کدام از متغیرهای موجود در لایه نحوی چگونه با موضوع اصلی آیات ارتباط برقرار می‌کند؟ کدام مؤلفه نقش برجسته‌ای در ملموس نمودن مضمون اصلی آیات دارد؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی، به تبیین برجسته‌ترین عناصر سبک لایه نحوی این آیات پرداخته شده است.

به طور کلی در این پژوهش فرض بر آن است که ساختار کلمات و جملات در لایه نحوی، علاوه بر چیش دقیق و منظم در جهت مفهوم آیات، باعث به نمایش گذاشتن اسلوب متفاوت و کارکرد مهم الفاظ در جهت معنای والای آیات قرآن می‌شود. بسامد جملات فعلیه و خبریه به عنوان عنصر سبک‌ساز بیشتر است. صدای نحوی غالب در آیات دعا صدای فعال است. همپایگی به عنوان عنصر سبک‌ساز در آیات دعا برجستگی خاصی دارد.

۱.۱. پیشینه تحقیق

در دهه‌های اخیر پژوهشگران به اهمیت مطالعات سبک‌شناختی در قرآن کریم پی برده و پژوهش‌های خویش را به این مسیر سوق داده‌اند. تعداد این پژوهش‌ها به حدی است که مجال احصا آن‌ها در این مقال نمی‌گنجد؛ اما باز همچنان جای پژوهش در ابعاد مختلف آن وجود دارد. در اینجا به طور کلی به پژوهش‌هایی اشاره می‌شود که در ارتباط با سبک لایه نحوی در متون مختلف صورت پذیرفته است.

۱. مقاله «بررسی سبک‌شناسی نحوی در سوره انسان»، مجله پژوهش‌های زبان‌شناسی قرآن، ۱۳۹۶، نوشته علی اصغر یاری و حمیده کامکار مقدم، در این جستار، نویسندگان به مؤلفه‌های سبک‌سازی چون تقدیم و تأخیر، حذف، همپایگی و طول آیات پرداخته‌اند.

۲. پایان نامه «سبک‌شناسی لایه نحوی و تصویرپردازی سوره نور»، دانشگاه اراک، ۱۳۹۸، زهرا اکبری، در این پایان‌نامه نیز موضوعاتی مثل تقدیم و تأخیر، طول جمله، وجهیت، همپایگی و غیره مورد بررسی قرار گرفته است.

۳. مقاله «سبک‌شناسی نحوی نامه سی و یکم نهج البلاغه»، مجله پژوهش‌نامه نقد ادب عربی، شماره ۸، سال ۱۳۹۳، نوشته مرتضی قائمی و زهرا علی کرمی، در این مقاله به موضوعاتی چون طول جمله‌ها، همپایگی، روابط معنایی، وجهیت، صدای نحوی، چیدمان نشاندار پرداخته شده است.

۴. رساله دکتری «آیات الدعاء فی القرآن الکریم دراسه اسلوبیه» دانشگاه ام درمان سودان، ۲۰۱۲، نوشته سالم عبود مبارک غانم، در این رساله ضمن تعریف دعا و اقسام آن، در زمینه سبک‌شناسی به موضوعاتی چون فواصل آیات قرآنی، تقابل، خبر و انشاء، تقدیم و تأخیر، فصل و وصل پرداخته شده است.

۵. مقاله «من بلاغة بعض الأدعية فی القرآن الکریم»، مجله جامعه ام القرى، شماره ۲۶، سال ۱۴۲۴، نوشته یحیی بن محمد ابراهیم عطیف، این مقاله نیز همان طور که از عنوانش پیداست به بررسی بلاغی آیات دعا پرداخته شده است. با توجه به پیشینه تحقیق، می‌توان گفت که بررسی لایه نحوی آیات دعا تازگی دارد و پیش از این پژوهشی در این زمینه صورت نگرفته است.

۲. مباحث نظری

۲.۱. جمله اسمیه و فعلیه

جمله اسمیه، جمله‌ای است که مرکب از مبتدا و خبر باشد یعنی دارای مسندالیه و مسند باشد. بعضی در تعریف جمله اسمیه و فعلیه گفته‌اند: اسمیه آن است که صدرش اسم و فعلیه آن است که صدرش فعل باشد. ولی این تعریف نیاز به توضیح و رفع ابهام موارد مشتبه است؛ باید روشن شود که مقصود از صدر چیست؟ توضیح این که مقصود از صدر همان مسندالیه در جمله اسمیه و مسند در جمله فعلیه است و هر آنچه بر این دو، از اسما و حروف مقدم گردد؛ در تعیین نوع جمله مداخلیتی ندارد. (ابن هشام الأنصاری، ۱۴۲۸: ۴۹۲) از نظر زبان‌شناسان جمله اسمیه بر ثبات دلالت می‌کند، اما جمله فعلیه مفید تجدد و حدوث می‌باشد. راز این امر در آن است که اسم برخلاف فعل مقید به زمانی خاص نمی‌باشد. بنابراین اسم عموم و ثبوت بیشتری دارد. (التفتازانی، ۱۴۳۰: ۴۶) بسامد جملات اسمیه و فعلیه در آیات دعا در جدول زیر قابل ملاحظه است:

جدول بسامد جملات اسمیه و فعلیه

جمله اسمیه	جمله فعلیه
۷۴	۲۷۴

از مجموع ۳۵۰ جمله آیات دعا، ۷۴ جمله، جمله اسمیه است. بیشترین این جملات آن طور که از آیات دعا بر می‌آید برای بیان صفات خداوند یا مومنان و یا صفات کسانی است که ایمان نیاورده‌اند. اما قسمت عمده جملات را جمله‌های فعلیه تشکیل می‌دهند و این به مضمون تجددپذیر جملات فعلیه برمی‌گردد که اشاره به افعال مؤمنان و غیر مؤمنان از امور تجددپذیر و غیر ثابت دارد. برخی معتقدند که ریشه این امر در عقلیت عربی است. عقل عربی اقتضا می‌کند که جمله فعلیه باشد و بخش عمده تعبیر عربی با جمله فعلیه است، چرا که سلیقه و فطرت او به اهتمام به حدوث در احوالات عادی سوق داده شده است. (الجارم، ۱۳۲۷: ۳۴۷) در میان جمله‌های فعلیه نیز فعل مضارع با فراوانی ۹۸ بیشترین بسامد را دارد به عنوان مثال در فرموده خداوند: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (بقره/۱۲۹) و فعل امر با بسامد ۸۷ به عنوان مثال در فرموده خداوند: ﴿وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (بقره/۲۵۰) و فعل ماضی با بسامد ۸۵ در مرتبه‌های بعدی قرار دارد. به عنوان مثال فرموده خداوند: ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (آل عمران/۳۵) از آنجا که قرآن به زبان مردمی نازل شده که در عصر پیامبر زندگی می‌کردند؛ لذا از نظر ساخت زبانی با گویش آن

مردمان سازگار است. ضمن این که به زبان معیار نیز تبدیل شده است. از آنجا که در زبان عربی دوران ظهور اسلام کاربرد بیشتر فعل به عنوان یک ویژگی سبکی است؛ در قرآن و به ویژه در آیات دعا نیز کاربرد جملات فعلیه به عنوان یک ویژگی سبک ساز به شمار می آید. این امر منجر به حرکت دینامیکی متن شده و با محتوای آیات دعا و با فضای کلی حاکم بر آن‌ها کاملاً متناسب است.

۲.۲. جملات خبری و انشائی

انواع کلامی که انسان به وسیله آن از احساسات و عواطف خود یاد می کند و افکار و اندیشه خود را بیان می دارد و با آن با دیگران ارتباط برقرار می کند، از دو حال خارج نیست و آن دو خبر و انشاء است. سکاکي در این زمینه می گوید: «کلام عرب بر دو نوع است: خبر و طلب» (السکاکي، ۱۹۸۱: ۷۲) خبر کلامی است که احتمال صدق و کذب دارد. اما انشاء احتمال صدق کذب ندارد «بلکه اندیشه گیرنده کلام و مخاطب را تحریک می کند و افکارش باز می نماید و احساسات و عواطفش را سیراب می کند صرف نظر از مسأله مطابقت با خارج یا عدم مطابقت با آن.» (عثمان، ۱۹۸۳: ۱۰۳) این نوع جملات در آیات دعا بیشتر خود نمایی می کند.

جدول بسامد جملات خبری و انشائی

خبری	انشائی
۲۳۷	۱۱۱

جمله خبریه به عنوان یک عنصر سبک ساز در آیات دعا برجستگی خاصی دارد و قابل توجه است. دلیل این امر بسامد بالای آن نسبت به جمله انشائیه است. جمله خبریه در اقسام مختلف آن در آیات دعا سیطره دارد. چه جمله اسمیه باشد و یا جمله فعلیه و چه مثبت باشد و چه منفی. در این بین وجود جملات خبری مؤکد به ادات تأکید نیز به عنوان یک ویژگی سبک ساز قابل توجه است. به طور کلی جملات خبریه برای اهدافی چون بیان، توصیف و اقناع به کار رفته اند. جملات انشائی نیز در کنار جملات خبری اما با بسامد کمتر دارای کار بست هستند. هر چند که اقسامی مثل امر، نهی، استفهام را در آیات دعا ملاحظه می کنیم، اما بخش عمده جملات انشائی، از نوع امر و در معنای دعاست چرا که اساساً این آیات، آیات دعا هستند و به دلیل وجود نوعی خواسته و خواهش از خداوند، دعا لقب گرفته اند.

۲.۳. طول جمله ها

بعد از واژه ها، جمله نخستین صورت معنادار در هر نوشته به شمار می رود که دربردارنده پیام نگارنده و گوینده است. «جمله بلندترین واحد سازمانی در نحو است و اگر هر ساخت



نحوی شکلی از یک واحد اندیشه باشد، می‌توان از رهگذر بررسی بلندی و کوتاهی جمله‌ها، ساخت اندیشه و سبک و حالات روحی گوینده را تحلیل کرد؛ چراکه طول جمله نسبتی با میزان درنگ و تأمل گوینده در یک واحد فکری دارد.» (فتوحی، ۱۳۹۰: ۲۷۵) هم‌چنین میانگین واژه‌ها در جمله، ارزش سبک‌شناختی ویژه‌ای دارد، به گونه‌ای که سبک‌های مقطع و پرشتاب عاطفی‌تر است و یا یکی از ویژگی‌های بارز سبک‌های فنی و مصنوع، بسامد بسیار واژه‌های مترادف است که به بلندی جملات می‌انجامد.

اگر خواسته باشیم طول یک جمله را بسنجیم باید تعداد واحدهای ترکیبی را شمارش کنیم «واحد ترکیبی قطعه‌ای است که اقدام به انجام وظیفه اصلی یا غیر اصلی می‌کند.» (میشل شرم، ۱۹۸۴: ۴۱) قسمت عمده جملاتی که در آیات دعا به کار رفته‌اند، از نوع کوتاه هستند. جملات کوتاه معنادار شده و سبک آیات را تحت تأثیر قرار داده است. (الحمد لله، ایاک نعبد، ایاک نستعین، بئس المصیر، اضطرّه، تقبّل منّا، تب علینا، یزکیهم، إنّی قریب، کنت بنا بصیر، اشدد به أزری، وهن العظم منّی، کان أمره فرطاً، کان الإنسان کفور، ...) برپایه بررسی‌های صورت گرفته در آیات مورد نظر، میانگین واژه‌های هریک از این جملات ۲ تا ۴ کلمه است و از مثال‌هایی که زده شده کاملاً معلوم است. جملات کوتاه بیانگر اندیشه‌ای عاطفی و پرشتاب است و گوینده با آن‌ها باورهایی را بازگو می‌کند که در احساسات و عواطف وی ریشه دارد. آیات دعا نیز به سبب آنکه بیانگر ارتباط بنده با خالق است، از این شیوه جدا نیست و بسامد بالای جملات کوتاه در آن از گوینده‌ای سرشار از عاطفه حکایت می‌کند که خود نیز از کارکرد این نوع جملات آگاهی دارد و به‌خوبی از آن‌ها بهره برده است.

از آنجا که مورد خطاب آیات دعا خداوند است، لذا دعاکننده در یک لحظه باید گویا و رسا و درخور حوصله سخن گوید و مقتضای حال را رعایت کند و سخن به درازا نکشاند؛ به گونه‌ای که مفهوم و موضوع منظور خود را به بهترین و مفهوم‌ترین شکل انتقال دهد. دعاکننده می‌داند که جملات او اگر پرشتاب و عاطفی و هیجانی نباشد، رغبتی برای شنیدن نخواهد بود. به هر روی، کوتاهی جملات به عنوان یک ویژگی سبک ساز در آیات دعا که با محتوا و مضمون نیز کاملاً متناسب و هم‌خوان است، از اهمیت خاصی برخوردار است.

۲.۴. درجه قطعیت

وجهیت «کیفیت‌های بیان امور» و نیز هر نوع دخالت گوینده در بیان یک موضوع است و جهت‌گیری گوینده در کلام، نوع رابطه او را با شنونده تعیین می‌کند که از آن با «نقش بینافردی سخن» یاد شده است. بررسی وجهیت، کار بازشناسی نقش‌ها و معانی ساخت‌های زبانی را آسان می‌کند، به گونه‌ای که می‌توان از جنبه‌های روانشناختی زبان و سبک مؤلف، آگاهی دقیق‌تری حاصل کرد. میزان اعتبار معنای گزاره از لحاظ احتمال یا الزام (شک یا قطعیت) و یا میزان مثبت و منفی بودن آن را به وسیله حالت کیفی وجه می‌توان بازشناسی

کرد. از طریق بررسی وجهیت، میزان پایبندی متن به عقاید و ایدئولوژی‌ها را می‌توان سنجید. ذهنیت، تعهدات و دیدگاه‌های مؤلف در عناصر وجه‌ساز پوشیده و پنهان عمل می‌کند و وجهیت تعامل میان گوینده و مخاطب را افزایش می‌دهد و زمینه نوعی اعتماد و همدلی یا تعارض را در گفتگو فراهم می‌کند. معمولاً وجهیت یک گزاره را بر اساس اعتبار اطلاعات و نگرش گوینده و ... ارزیابی می‌کنند.

وجهیت عبارت است از میزان قاطعیت گوینده در بیان یک گزاره که به طور ضمنی به وسیله عناصر دستوری نشان داده می‌شود و بیان‌کننده منظور (کنش غیر بیانی) یا قصد کلی یک گوینده یا درجه پایبندی او به واقعیت یک گزاره یا باور پذیری، اجبار و اشتیاق نسبت به آن است. وجه، مقوله‌ای است نحوی-معنایی که نظر و دیدگاه گوینده را در جمله نسبت به موضوع سخنی که بیان می‌کند، نشان می‌دهد. وجه در ساختمان بند از آن جهت اهمیت دارد که حاکی است از «جهت‌گیری‌های خاص نویسنده نسبت به آنچه می‌گوید.» (فتوحی، ۱۳۹۰: ۲۸۵)

وجهیت یا مدالیت‌ه کانونی است که می‌توان بازتاب ایدئولوژی مؤلف را در این کانون جستجو کرد. نمود وجهیت در متغیرهای نحوی از قبیل وجه فعل، قید، صفت و زمان، نشان دهنده میزان درجه قطعیت مؤلف در موضوع متن می‌باشند. راجر فاولر در این باره می‌گوید: وجهیت ساختار، بیان واضح و جزئی متن است. با این ابزار می‌توان میزان قطعیت مردم نسبت به گزاره‌هایشان را سنجید. (درپر، ۱۳۹۲: ۸۱)

وجه‌هایی مانند استفاده از ساخت‌های اخباری و امری (جمله‌های مثبت و منفی)، به کارگیری افعال مربوط به بیش و ادراک همچون عقیده داشتن، دریافتن، دانستن، درک کردن و همچنین ساختار جمله معلوم باعث بالا رفتن درجه قطعیت متن شده ولی به کارگیری ساختار التزامی، شرطی، تمنایی، دعایی و به کارگیری وجه‌های شناختی که بیانگر عدم شناخت کامل هستند مانند: خیال کردن، حدس زدن و پنداشتن و همچنین استفاده از جمله‌های مجهول قطعیت متن را کاهش می‌دهد. (درپر، ۱۳۹۲: ۸۱) مصادیق همین موضوع را در آیات می‌توان در جدول زیر ملاحظه کرد:

کاهش قطعیت متن	قطعیت بالای
ساختار شرطی: إِنْ نَسِينَا، لَوْ شِئْتَ	اخبار: الحمد لله، إلیک المصیر، أَنْتَ مولانا، له أصحاب، لله الأسماء الحسنی، هم بآیاتنا یؤمنون، أَنْتَ ولیّی
افعال مجهول: أَمْرُنَا، زُیْنُ للمسرّفين	امر: ادعوا ربّکم تضرّعا، ادعوه مخلصین له الدین، ادعوه خوفا، انظر إلی الجبل

کاهش قطعیت متن	قطعیت بالای
وجه التزامی: أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ، أَنْ يَقْضَى	قید: إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ، إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ، إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ، إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ، إِنِّي قَرِيبٌ، إِنِّي نَذَرْتُ، أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا
استفهام: أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ، أَتَهْلِكُنَا	افعال معلوم: ایاک نعبد، أنعمت علیهم، أمتعه قليلا، اضطره
امر در معنای دعا: اهدنا صراط المستقیم، قنا عذاب النار، ارزق أهلہ، ابعث	جمله منفی: ما له من خلاق، لا طاقه لنا، ما هو ببالغہ
نهی در معنای دعا: لا تؤاخذنا، لا تحملنا	صفت های ارزش گذار: العزیز الحکیم، السميع العليم، الشاکرین، صادقین، العذاب الالیم، الکافرین، الخاسرین

جدول فوق بیانگر آن است که آیات دعا به طور کلی از قطعیت بالایی برخوردار است. کار بست زیاد قیدهای تأکیدی (إِنَّ، أَنْ)، افعال مربوط به عقیده و یقین، و صفت های ارزش گذار (عزیز، حکیم، عذاب الیم، الخاسرین...) هر کدام در تریب و انذار و ترغیب مخاطب سهیم هستند. بسامد بالای جمله های اخباری (مثبت و منفی) که دلالت بر ثبات و استمرار دارند باعث شده متن از قطعیت بالایی برخوردار باشد. کار بست ساخت جمله و فعل معلوم با بسامد بالا ضمن این که باعث قطعیت متن شده، باعث ایجاد صدای فعال متن نیز شده است. در کنار بسامد بالای ابزارهای قطعیت متن، ابزارهای قطعیت پایین متن نیز در آیات دعا دیده می شود که از آن میان ساخت مجهول دو بار، ساخت التزامی سه بار و ساخت شرطی سه بار به کار رفته و بقیه مربوط به ساخت دعایی است که فعل امر و نهی در معنای دعا به کار رفته است. پس می توان نتیجه گرفت که درجه قطعیت متن آیات دعا بالاست.

۲.۵. صدای دستوری

بخشی از رابطه سبک و اندیشه در صدای دستوری بازتاب می یابد. در زبان شناسی، صدای دستوری عبارت است از رابطه میان رخداد یا حالت بیان شده در فعل با دیگر شرکت کنندگان در آن (فاعل، مفعول و...). صدای دستوری در کنار دیگر وجوه فعل مانند زمان، نمود، وجهیت و حالت بازشناخته می شود. صداهای دستوری در زبان های مختلف متفاوت است اما معمول ترین آن ها عبارتند از صدای فعال، منفعل و انعکاسی. (فتوحی، ۱۳۹۰: ۲۹۵)

کلایمن در کتابی با نام صدای دستوری به طور مبسوط به این مقوله پرداخته است. او

صدای فَعَال و منفعل را این گونه تشریح می‌کند: صدای فَعَال بیان کننده انجام یک عمل توسط عنصر اصلی جمله (نهاد) است. وقتی نهاد جمله، کنشگر یا عامل فعل باشد، جمله صدای فَعَال و مؤثر دارد. این صدا را از آن جهت فَعَال می‌گویند که فعل از جانب کنشگر (فاعل) که پویاترین عنصر در موقعیت ارتباطی است، صادر می‌شود. وقتی مبتدای جمله پذیرنده، هدف یا متحمل فعل باشد، جمله، صدای منفعل و پذیرا دارد. صدای منفعل بیان کننده انفعال و پذیرندگی ناپویاترین یا غیرفعال‌ترین عنصر جمله (مثلاً پذیرنده یک فعل متعدی در جمله مجهول) در قبال یک کنش است. این صدا از آن رو منفعل نامیده می‌شود که مبتدا در حالت پذیرنده عمل یا متحمل تأثیرات عمل آن قرار می‌گیرد. صدای فعال (مؤثر) بیان کننده انجام یک عمل توسط عنصر اصلی جمله (مبتدا) است. وقتی مبتدای جمله، کنشگر یا عامل فعل باشد، جمله صدای فعال و مؤثر دارد. (همان: ۲۹۵)

فرق این دو نوع صدا با یکدیگر در آن است که اولی، هم فاعل را برجسته‌تر نشان داده و هم گویای اقتدار آن می‌باشد؛ ولی صدای منفعل بر خود فعل یا مسند جمله تأکید دارد و فاعل در حاشیه قرار می‌گیرد. متنی که با فعل متعدی در جمله‌های معلوم تولید می‌شود، صدای فَعَال دارد و متنی که حاوی فعل لازم، جمله‌های اسنادی با فعل‌های ربطی (است، بود، شد، گشت و گردید)، جمله‌های مجهول و وجه مصدری (مصدر مؤول) است، صدای منفعل دارند. در زبان عربی فعل‌های متعدی به واسطه حرف جرّ در برخی موارد و اسم فاعل‌های مشتق از فعل متعدی، صدای فَعَال دارند و در مقابل، آن دسته از فعل‌های متعدی که مفعول‌شان به دست فراموشی سپرده شده و در حکم فعل لازم می‌شود، اسم فاعل‌های برگرفته از فعل لازم و افعالی که در معنای مطاوعه به کار رفته‌اند، صدای دستوری منفعل دارند؛ البته برخی از مصادیقی که برای صدای فَعَال و منفعل بر شمرده شد، ممکن است با توجه به بافت کلام، کارکرد عکس داشته باشد؛ یعنی در یک بافتی ممکن است فعل متعدی صدای منفعل داشته باشد و در یک بافت دیگر فعل لازم صدای فَعَال داشته باشد.

جدول صدای نحوی

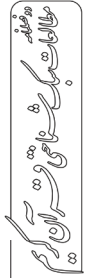
صدای فعال	صدای منفعل
إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ	إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَنُرِذُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا وَأْمُرْنَا لِلْإِسْلَامِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ

صدای منفعل	صدای فعال
۱۰ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ۱۱ كَذَلِكَ زَيْنٌ لِّلْمُسْرِفِينَ ۱۲ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ۱۳ اَنۡ اٰمَنُوا بِرَبِّكُمْ ۱۴ وَاَكُنۡ مِنَ الْجَاهِلِينَ ۱۵ اِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ۱۶ وَكَانَ الْاِنۡسَانُ كَفُورًا ۱۷ وَكَانَ اَمْرُهُ فُرُطًا ۱۸ وَلَمۡ اَكُنۡ بِدُعَايِكَ رَبًّا شَقِيًّا ۱۹ اَلَا اَكُوۡنَ بِدُعَاءِ رَبِّيۡ شَقِيًّا ۲۰ اِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيْرًا ۲۱ بِمَا اَنْزَلْتَ	۱ تَقَبَّلْ مِنَّا ۲ وَاَجْعَلْنَا مُسْلِمِيۡنَ لَكَ ۳ وَاَرِنَا مَنَاسِكَنَا ۴ وَابْعَثْ فِيْهِمْ رَسُوْلًا ۵ يَتْلُوۡ عَلَيْهِمْ اٰيَاتِكَ ۶ يَتْلُوۡ عَلَيْهِمْ اٰيَاتِكَ ۷ اَتَيْنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً ۸ وَفَعَلْنَا عَذَابَ النَّارِ ۹ وَفَعَلْنَا عَذَابَ النَّارِ ۱۰ وَاَنْصَرْنَا عَلٰى الْقَوْمِ الْكَافِرِيۡنَ ۱۱ وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا اِصْرًا ۱۲ لَا تَزِيۡغُ قُلُوۡبَنَا ۱۳ لَا تَزِيۡغُ قُلُوۡبَنَا ۱۴ فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوۡبَنَا ۱۵ نَدَرْتُ لَكَ مَا فِى بَطْنِيۡ ۱۶ هَبۡ لِيۡ مِنْ لَّدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً ۱۷ وَاتَّبِعْنَا الرَّسُوْلَ ۱۸ فَاکْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِيۡنَ ۱۹ وَتَبَّتْ اَقْدَامُنَا ۲۰ وَلَا تُخۡزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۲۱ اَشۡرَحۡ لِيۡ صَدْرِيۡ ۲۲ وَاَحْلِلۡ عُقْدَةً مِّنۡ لِّسَانِيۡ ۲۳ اَشۡدُدۡ بِهٖ اَزۡرِيۡ

گفته شده صدای نحوی پژواک وضعیت ذهنی ما در مواجهه با محیط است. سبک شناس بسامد صدای نحوی را شناسایی می‌کند و پس از شناسایی صدای مسلط بر متن (فعال و منفعل) و موضع مؤلف رابطه بین صورت‌های زبانی و محتوا و دیدگاه نویسندگان را تحلیل می‌کند. صدای نحوی غالب در آیات دعا صدای فعال است. جملات معلوم و فعل‌های متعدی بیشترین کاربرد و بسامد را در مقایسه با فعل‌های مجهول و... در آیات دعا دارند. فرآیند اسنادی نشان دهنده تأثیری است که متن بر مخاطب می‌تواند داشته باشد. نحو ایدئولوژیک با صورت بندیهایی از قبیل بسامد بالای وجه امری و کاربرد عناصر شدت بخشی مانند قیدهای تأکید «إِنَّ وَّأَنَّ» نمود پیدا کرده‌اند، بیانگر باور مسلم و قطعی گوینده متن به موضوعاتی است که مطرح نموده است. چنانکه گفته‌اند عناصر دستوری شدت بخش در گفتار گروه ایدئولوژیک یا افراد معتقد به یک ایده، بیشتر نقش بازی می‌کنند. بسامد بالایی قیدهای قطعیت و تأکید و ایجاب بیانگر باور قطعی و مسلم مؤلف به موضوع است. بنابراین صدای دستوری فعال به عنوان عنصر سبک ساز در آیات دعا مورد توجه است.

۲.۶. همپایگی

مسئله گزینش مخصوصاً در متون ادبی همواره با مسأله زیبایی‌شناسی و قوت معنی و مقتضای حال مخاطب و قدرت بیان همراه است. یعنی با بحث‌های معنی‌شناسی و زیباشناسی و علوم بلاغی ملازم است. توازی (همپایگی) از نظر لغوی از ریشه (وزی) به معنای موازی بودن، نقطه مقابل بودن، عکس چیزی بودن، آن روی سکه بودن، هم اندازه بودن، برابر بودن، معادل بودن، مساوی بودن، هم‌طراز بودن، هم‌ردیف بودن با کسی یا چیزی است. (آذرنوش، ۱۳۸۵: ۷۴۶) الحجایا هم در تعریف لغوی توازی می‌گوید: توازی از ریشه وزی به معنای اجتماع و انقباض (جمع شدن، منقبض و درهم کشیده شدن) است و توازی در لغت به معنای محاذاه (روبروی هم قرار گرفتن) و موازی یکدیگر شدن است. (الحجایا، ۲۰۱۶: ۶) و در لسان العرب به معنای مقابله و مواجهه به کار رفته است. (ابن منظور، ۱۹۹۰: ماده وزی ج ۱۵) «همپایگی» اصطلاحی در حوزه نقد و نظریه ادبی است که از نظام فکری هلیدی در تحلیل‌های زبانی گرفته شده است و ریشه یونانی دارد و معنای نخستین آن در قاموس یونانی، دلالت بر عمل «در کنار هم قرار گرفتن» دارد. (اکبری، ۱۳۹۷: ۲) اصطلاح توازی در اصل از مفاهیم ریاضی و علمی بوده است که به میدان شعر و ادب منتقل شده است و توازی مظهري از مظاهر اتساق (نظم) یا سبک یک نوشته است. (بالعید، ۲۰۱۵: ۲۸-۲۹) همپایگی تکرار نقش‌های نحوی به وسیله حروف عطف همپایه ساز است که این توازن در بیشتر موارد توازن بلاغی و واژگانی را به همراه دارد که تکرار و تناوب نقش‌های نحوی، و نظام آوایی هماهنگ بین جملات، متن را به اوج موسیقایی می‌رساند. نویسندگان برای اهداف زیباشناسانه از جمله تأثیر کلام در مخاطب، آفرینش سبک، موسیقی و برجسته



نمودن سخن از انواع امکانات زبانی از جمله «ساخت های همپایه» سود جسته اند. از نظر عابدی «ساخت های همپایه» که واحدهایی از جملات را به وسیله حروف عطف همپایه ساز به یکدیگر پیوند می دهند، یکی از حیطه های زیباشناسی ساختاری است. این «ساخت های همپایه» امکانی را به وجود می آورند تا نویسنده با تزیین و قرینه پردازی به توازن سخن پرداخته و نیز با چینش واژه ها و جملات در سه لایه «بلاغی، نحوی و آوایی» که گاه یک گروه موسیقایی و وزنی را ایجاد می کند، به خواننده کمک کند تا به درک و دریافت بیشتر متن پرداخته، حس لذت جویی او برانگیخته شود. (عابدی، ۱۳۹۵: ۱۴۶-۱۴۵) صفت زیبایی به آثاری داده می شود که سه ویژگی در آن باشد: توازن داشته باشد، فکر و اندیشه ای را بیان کند و حالت و کیفیتی را منتقل کند. (به نقل از موسوی لر، ۱۳۹۳: ۸) و شعبانی معتقد است: اصطلاح همپایگی به آن دسته از ساخت های نحوی اطلاق می شود که در آن از ترکیب دو یا چند واحد هم نوع یک واحد بزرگتر تشکیل می شود، به طوری که همان روابط معنایی را با عناصر پیرامون داشته باشد. (شعبانی، ۱۳۸۹: ۲) همپایگی، اصطلاحی از زبان است که اساساً به مفهوم شباهت است و به یک تکرار ساختاری در یک بیت شعری یا مجموعه ابیات شعری اطلاق می شود. (مفتاح، ۱۹۹۶: ۹۷) از نظر دستوری مراد از همپایگی آنست که دو کلمه یا دو جمله دارای یک حکم شوند یعنی در عبارت، کار مشابهی بکنند. (فرشیدورد، ۱۳۴۴: ۷۴) همپایگی یا توازی یکی از مهم ترین وسایل انساق (هماهنگی) متن است و جمله های متوازی؛ جمله هایی هستند که به صورت قطعه های مساوی هستند و صرف نظر از هماهنگی میان جملات در سطح معنایی، در ساختار نحوی هماهنگی دارند. شرط جمله های متوازی این است که در ساختار متنی فاصله ای بین آنها نباشد و گرنه از دایره توازی خارج می شوند. (جاهمی، ۲۰۱۲: ۷۶-۷۷)

یکی از ابزارهایی که همپایگی را به وجود می آورند، حروف عطف هستند. «حرف ربط همپایگی، کلمه یا گروه یا جمله واره را همسان و همپایه کلمه یا گروه یا جمله واره دیگر می کند یا به عبارت دیگر دو یا چند جمله واره یا کلمه یا گروه را در یک وظیفه دستوری شریک می سازد.» (فرشید رود، ۱۳۸۲: ۵۲۷) گروه محدودی از تکواژه های دستوری را که به صورت واژه به کار می روند و با قرار گرفتن بین دو سازه، سبب پدید آمدن ساخت همپایه می شوند، ادات همپایه گویند. (مشکوٰۃ الدینی، ۱۳۷۹: ۲۸) برخی از شواهد آن در آیات دعا بدین ترتیب است:

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (حمد/۵)

﴿اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَ مَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ (بقره/۱۲۶)

﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (بقره/۱۲۹)

﴿رَبَّنَا وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ وَتَبَّتْ أَقْدَامُنَا وَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (بقره/۲۵۰)
 ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (بقره/۲۸۶)

در آیات فوق شاهد هستیم که حروف عطف «و، فاء، ثم، او» این نقش ایجاد همپایی را بازی می‌کنند؛ اما تکرار حروف ربطی که موجب برجستگی خاصی در آیات دعا شده باشد فقط حرف «واو» است. بسامد بالای استعمال این حرف با فراوانی یکصد و بیست بار به سبک این آیات برجستگی خاص بخشیده و در واقع سبک مختص آیات را نشان می‌دهد. ساخت های همپایه با توجه به سازه‌های سازنده آن انواع مختلفی دارد:

(الف) سازه کلمه‌ای، در این نوع ساخت، سازه‌های تشکیل دهنده آن از یک کلمه تشکیل شده است.

(ب) سازه گروهی، سازه‌ها از گروهی تشکیل شده، و با هم یک ساخت همپایه شکل می‌دهند.

(ج) سازه جمله‌وار، در این نوع ساخت، همپایه‌ها از جمله‌های اسمیه و فعلیه تشکیل می‌شوند.

در آیات دعا نمونه‌ای از این گونه همپایه‌ها دیده می‌شود.

سازه کلمه‌ای: این نوع سازه در آیات دعا کاملاً مشهود است:

﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (بقره/۱۲۹)

﴿اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا﴾ (آل عمران/۱۴۷)

﴿مَنْ يُنَجِّكُم مِّنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ (انعام/۶۳)

﴿تَدْعُوهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ (انعام/۶۳)

﴿وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ (اعراف/۵۶)

﴿اتَّيْتُ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا﴾ (یونس/۸۸)

﴿فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (یوسف/۱۰۱)

﴿وَهَبْ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ﴾ (ابراهیم/۳۹)

سازه گروهی: سازه گروهی در آیات دعا در مقایسه با سازه کلمه‌ای کاربرد کمتری دارد.

﴿أَمِنْ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ (بقره/۱۲۶)

﴿آتَانَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةٌ﴾ (بقره/۲۰۱)

﴿اَفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا﴾ (اعراف/۸۹)

﴿اغْفِرْ لِي وَلَاخِي﴾ (اعراف/۱۵۱)

﴿اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (ابراهیم/۴۱)

سازه جمله‌وار: ساخت، هر کل متشکلی است که از ترتیب و تنظیم تعدادی اجزای کوچکتر از خودش طبق قاعده درست شده باشد و بتواند کار معینی را انجام دهد. اجزای سازنده ساخت را واحد ساختاری می‌گویند و نظمی که طبق قاعده میان واحدهای ساختاری هر ساختی پدید می‌آید روابط ساختاری است. (حق‌شناس، ۱۳۷۰: ۱۷۵) همان طوری که پیش‌تر گفته شد، چنانچه سازه از یک کلمه تشکیل شده باشد، سازه کلمه‌ای، اگر از گروه تشکیل شده باشد، سازه گروهی و اگر از جمله (جمله‌ای که دارای اجزای اصلی مانند: فعل + فاعل و مبتدا + خبر باشد) تشکیل شده است، سازه جمله‌واره‌ای نامیده می‌شود. سازه‌های جمله‌واره به صورت‌های مختلفی در آیات دعا به کار گرفته شده است:

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (حمد/۵)

﴿اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾ (بقره/۱۲۶)

﴿أَرْنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا﴾ (بقره/۱۲۸)

﴿يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾ (بقره/۱۲۹)

﴿تَبَّتْ أَقْدَامُنَا وَانْصَرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (بقره/۲۵۰)

﴿وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا﴾ (بقره/۲۸۶)

﴿فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ﴾ (آل عمران/۱۹۳)

﴿اجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾ (نساء/۷۵)

﴿مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا﴾ (انعام/۷۱)

﴿وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا﴾ (اعراف/۲۳)

﴿اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ (یونس/۸۸)

﴿أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ﴾ (اسراء/۸۰)

با توجه به بررسی‌های انجام شده مشخص گردید که در آیات دعا از ساخت‌های جمله وار به وفور استفاده شده است به طوری که در بین انواع ساخت‌ها، سازه‌های جمله‌واره و سازه کلمه‌ای از غالبیت برخوردارند. اما آنچه موجب تمایز بین سازه‌های جمله‌وار شده، استفاده از جمله‌های فعلیه در مقایسه با جمله اسمیه است. به طوری که در آیات دعا سازه جمله‌واره اسمیه ملاحظه نشد. نکته‌ای که در جملات فعلیه در آیات دعا وجود دارد، نوع افعال است که بیشتر از فعل امر بهره برده شده است.

در پژوهش‌های سبک‌شناختی معمولاً اعتقاد بر این بوده که فقط ساخت نحوی جمله در فهمیدن آن اهمیت دارد، لذا تا حدودی توجهی به عناصر واژگانی نشده است. اهمیت

اطلاعات واژگانی، خصوصاً افعال، در پردازش و «کلید» درک گفتار تا آن اندازه است که بسیاری از روانشناسان زبان مدعی‌اند فعل به یک معنی در واقع جمله است. وقتی انسان جمله‌ای را می‌شنود، به فعل آن توجهی خاص معطوف می‌دارد، به محض شنیدن فعل، در فرهنگ لغت ذهنی خود به جستجوی آن می‌پردازد. این فرهنگ ذهنی فهرستی از ساخت‌های ممکن را که با آن فعل مربوط‌اند، دربردارد. (جین اچسون، ۱۳۶۴: ۳۸۲) در آیات دعا جمله فعلیه دارای تنوع بوده و به صورت‌های مختلف کاربرد داشته است. از جمله آن‌ها:

- جمله فعلیه مثبت (فعل + فاعل + ...)

- فعل منفی + بقیه جمله

- فعل امر + مفعول به

یکی از مهمترین ویژگی‌های سبکی موجود در آیات دعا تکرار انواع ساخت‌ها است. این نوع تکرار در آیات دعا با اهداف مختلفی صورت گرفته است چرا که «تکرار منظم و متناوب، یکی از عوامل مختلف موسیقی در متن است.» (عمرانپور، ۱۳۸۶: ۸۶) در متون ادبی تکرارها در سطوح مختلف قابل رویت بوده و از محورهای اساسی ایجاد ریتم و آهنگ (موسیقی) محسوب می‌گردند که هدف نویسنده از به کارگیری تکرارها، علاوه بر برجسته‌سازی، تأکید و تقریر یک موضوع، مفهوم یا اندیشه نیز است. استفاده از تکرار علاوه بر ایجاد موسیقی درونی و جنبه‌های هنری آن، بستری مناسب را برای انتقال اندیشه و نگرش خاص ادیب به همراه تأکیدی که از این تکرار حاصل می‌شود، فراهم می‌سازد. علاوه بر این موارد در تکرارها، مخاطب با نوعی از رهاشدگی در معنا روبه‌رو می‌شود که ذهن او را به تفکر واداشته و باعث ایجاد حرکتی دورانی در متون ادبی می‌شود. (روحانی، ۱۳۹۰: ۱۵۴) در آیات مورد نظر با توجه به محتوای کلام به صورت‌های مختلفی از تکرار بهره برده شده است.

﴿وَبُتِّ أَقْدَامُنَا وَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (بقره/۲۵۰)

﴿وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (بقره/۲۸۶)

﴿اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَبُتِّ أَقْدَامُنَا وَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (آل عمران/۱۴۷)

﴿إِنَّا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةٌ وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (بقره/۲۰۱)

﴿إِنَّا أَمْنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران/۱۶)

﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران/۱۹۱)

﴿وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا﴾ (نساء/۷۵)

﴿وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾ (نساء/۷۵)

با توجه به شواهد فوق می‌توان گفت که از مهمترین ویژگی‌های سبکی که در سازه

جمله‌واره مشاهده شد نظام هندسی خاصی است که باعث نشانه‌دار شدن سبک آیات گردیده است.

۷.۲. تقدیم و تأخیر

در لایه نحوی، پیوند سبک و اندیشه تحقق می‌یابد و همه ارکان جمله برای به نمایش گذاشتن تغییرات و تحولات موجود در سبک جمله، متفاوت به کار گرفته می‌شود. صورت‌های زبانی (اسمی، فعلی، قیود)، دارای قواعد دستوری یا همان نظم دستوری هستند که جز از طریق وارد کردن اجزای کلام در جمله نمی‌توان مشاهده نمود. هر نظام واژگانی موجود در زبان، باعث شکل‌گیری اندیشه و سبکی متفاوت می‌شود که البته از نظر قرابت، همسوی یکدیگر هستند. صورت‌های زبانی علاوه بر آنکه سبک نحوی خاصی را به وجود می‌آورند، اندیشه‌ای را شکل می‌دهند که ساختار نحوی جمله از نظر ترکیب اجزای جمله، ساختمان جمله‌ها، طول جمله، نقش معنایی جمله و در آخر وجهیت و صدای دستوری جمله بر اساس اغراض و دیدگاه نویسنده صورت پذیرد «نحو نشاندار» می‌شود.

برای شناخت سبک نحوی یک متن، نخست باید نحو پایه را شناسایی کرد. «نحو پایه» عبارت است از نظم سازنده زبان عادی که بیشترین جمله‌های یک زبان با آن تولید می‌شود و شامل ساختارهای معمول و متعادل جمله‌های زبان است؛ مثلاً در زبان عربی ساخت نحوی (فعل + فاعل + مفعول) متداول‌تر است. (فتوحی، ۱۳۹۰: ۲۷۰)

تغییر نظم طبیعی کلمات، مسیر اندیشه را تغییر می‌دهد. وقتی کلام بر مدار نحو طبیعی زبان حرکت کند، در واقع دیدگاه گوینده درباره موضوع، خشی و طبیعی است؛ ولی همین که یکی از عناصر جمله از جایگاه طبیعی خود جابه‌جا شود، در واقع موقعیت آن عنصر در نگاه گوینده تغییر کرده است. (لونگینوس، ۱۳۷۹: ۶۶)

در سبک‌شناسی، ویژگی‌هایی همچون، «تقدیم و تأخیر، حذف و التفات، به معنای جابه‌جایی در ساختار نحوی قلمداد می‌شوند که نسبت به نظم پایه، عدول از نظم معیار در ساختار زبان است و باعث ایجاد سبک متفاوت ادبی یا ویژگی‌های منحصر به فرد می‌شود. عناصر سبکی همچون، «تقدیم و تأخیر، حذف و التفات در کلام براساس هنجارگریزی مورد بحث قرار می‌گیرد اما در قرآن کریم، این اصطلاح را نمی‌توان به کار برد؛ زیرا در ابتدای نزول قرآن، نظم و تألیف متفاوت قرآن با زبان مادری عرب زبان‌ها، باعث تفاوت سبکی و اعجاز آن شده است. «تقدیم و تأخیر» از یکی از عناصر سبکی است و در زیبا جلوه دادن سبک، تأثیر شگرفی دارد. در زبان عربی قرار گرفتن کلمه در جمله، دارای اسلوب و فرم خاصی است، مانند قرار گرفتن مبتدا بر خبر، فاعل بر مفعول و از این دست، کلماتی مقدم و کلماتی موخر می‌شوند. «تقدیم و تأخیر»، یکی از اسلوب‌های ساختار زبانی است که تطابقی با نحو طبیعی ندارد، با این وجود در نحو و بلاغت از جهت بارز بودن فصاحت و سخنوری

در کلام عرب زبان‌ها اهمیت دارد و سبب انتقال و تغییر محل قرار گرفتن لفظ از جایگاهش می‌شود؛ بدین صورت لفظ بر اساس سیاق جمله، زیبایی‌های معنایی و تأثیرگذاری بر مخاطب، یا مقدم می‌شود یا مؤخر.

با توجه به آنچه ذکر شد، باید دانست که تقدیم و تأخیر در قرآن علت‌های خاص و مهمی دارد که نحویان و بلاغیان فقط می‌توانند راجع به آن حدس و گمان‌هایی بزنند و نمی‌توانند به طور مطلق راجع به متن قرآن نظر صریحی بدهند. خداوند متعال با پس و پیش کردن هر واژه، اهدافی را متناسب با موضوع خاصی در نظر دارد. «تقدیم و تأخیر در قرآن کریم با آنچه در کلام مردم است، متفاوت است. تقدیم و تأخیر در سبک قرآن بر اساس حکمت و قدرت شگرف صورت می‌گیرد که موجب فساد معنا نمی‌شود، در آن روشنی آشکار است و چیزی جایگزین آن نمی‌گردد، معنا اقتضا می‌کند که تقدیم و تأخیر صورت گیرد و این اقتضای طبیعی است که تأثیری آشکار بر مخاطب می‌گذارد.» (کواز، ۱۳۸۶: ۲۸۷) از طرفی تقدیم و تأخیر سبب زیبایی و برجستگی کلام می‌شود و در پس فرایند آن، لطایف بلاغی وجود دارد که تأثیر آن بر اساس ترکیب‌های عادی و معیار واژگان، شناخته نمی‌شود. برخی از مصادیق تقدیم و تأخیر در آیات دعا بدین صورت است:

شاهد	مقدم	مؤخر	غرض بلاغی
إِيَّاكَ نَعْبُدُ	إِيَّاكَ (مفعول به)	نَعْبُدُ	حصر
إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ	إِيَّاكَ (مفعول به)	نَسْتَعِينُ	حصر
مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ	فِي الْآخِرَةِ	مِنْ خَلَقٍ	تاکید و موسیقی
إِلَيْكَ الْمَصِيرُ	إِلَيْكَ (خبر مقدم)	الْمَصِيرُ (مبتدای مؤخر)	حصر
كَانَ بَكْلٌ شَيْءٍ عَلِيمًا	بَكْلٌ شَيْءٍ	عَلِيمًا	توجه و اهتمام
إِيَاهُ تَدْعُونَ	إِيَاهُ (مفعول به)	تَدْعُونَ	حصر
لَهُ أَصْحَابٌ	لَهُ (خبر مقدم)	أَصْحَابٌ	حصر
هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ	بِآيَاتِنَا	يُؤْمِنُونَ	توجه و اهتمام
لِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى	لِلَّهِ (خبر مقدم)	الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى	حصر
يَسْتَعِينُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ	إِلَى رَبِّهِمُ	الْوَسِيلَةَ	تشویق و ترغیب
عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا	عَلَى اللَّهِ	تَوَكَّلْنَا	حصر
كَنْتُ بَنًا بِصِيرًا	بَنًا	بَصِيرًا	توجه و اهتمام
أَكُونُ بَدْعًا رَبِّي شَقِيًّا	بَدْعًا رَبِّي	شَقِيًّا	تحذیر

بررسی جدول اسلوب تقدیم و تأخیر در آیات نشان می‌دهد که واژه‌ها معنا محور هستند؛ بدین منظور خداوند متعال واژگانی که از نظر لفظ و معنا مهم هستند را با چینش منظم، تناسب و رعایت فاصله بر دیگر واژگان مقدم می‌دارد؛ زیرا اصل کلام بر محور آن‌ها



می‌گردد و موجب توجه و عنایت بیشتر مخاطب به انگیزه‌های تقدیم می‌شود. لذا داشتن اغراضی چون تأکید، حصر، توجه و اهتمام، تشویق و ترغیب، تحذیر، رعایت موسیقی آیات و غیر اینها باعث تقدیم و تأخیر می‌شود. همین امر به عنوان یک ویژگی سبک‌ساز در آیات دعا قابل ملاحظه است.

۸.۲ حذف

حذف از نظر لغوی برداشتن یا زدودن است و از نظر اصطلاحی برداشتن جزئی از کلام یا کل آن به دلیل بودن یک قرینه. البته «تمام حسان» می‌گوید: حذف در قرآن به ترکیب زبان مربوط می‌شود و نه به مضمون آن. (حسان، ۱۹۹۳: ۳۸۰) از ویژگی‌ها و محسنات حذف در قرآن کریم که «زرکشی» نیز به آن اشاره می‌کند، تفخیم و بزرگداشت است؛ زیرا ذهن مخاطب در جستجوی حقیقت می‌رود، فراتر از آنچه که باید ذکر می‌شد؛ ولی از آنجا که به حقیقت نمی‌رسد، این امر بزرگ و فخیم در ذهن تجلی می‌کند.

پس حذف از جمله عناصر زبانی است که در بافت ادبی یک متن، مورد توجه قرار می‌گیرد و در سطوح گوناگون حرف، کلمه و جمله روی می‌دهد و از جمله فنونی است که در زبان عربی مورد توجه است و آن را لازمه قوی بودن یک اثر می‌دانند. بلاغیون و نحویون بر این دیدگاه‌اند که نیاوردن یک واژه در زبان عربی از آوردن آن بهتر است؛ زیرا این عمل مخاطب را به کنجکاوی بیشتر در کشف واژه حذف شده واری می‌دارد و میزان اثرگذاری آن بر جمله بیشتر است و علاوه بر آن، اگر محذوف ذکر شود، دیگر زیبایی و تأثیری بر مخاطب نخواهد داشت. در قرآن کریم پدیده حذف در بافت ساختاری آیات به خوبی مشهود است و دانشمندان نحو و بلاغت، واژه حذف شده در قرآن را با وجود قرینه و دلایل معنایی بیان می‌کنند.

به طور کلی وجود قرینه یکی از مهمترین شروط حذف است و اگر این قرینه برای فهم محذوف وجود نداشته باشد، کلام لغو یا معما گونه می‌شود. قرائنی که بر محذوفات جمله دلالت دارد، لفظی و معنوی است.

عمده‌ترین نمونه‌های حذف در آیات دعا عبارتند از: حذف در اسلوب‌های قسم، جواب شرط، خبر، فاعل، مضاف و مضاف الیه، موصوف، مفعول به؛ که حذف مفعول به از بسامد بالایی برخوردار است. مهمترین کارکردهای حذف در آیات مورد نظر عبارتند از: تفخیم، تعظیم، اختصار، تعمیم معنا، رعایت فاصله، مبالغه و غیر اینها. در اینجا به ذکر شواهدی بسنده می‌کنیم:

- حذف خبر: لَنْكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ / لَنْكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ
- حذف موصوف: فَأَمْتَعُهُ قَلِيلًا

- حذف جواب شرط: **إِنْ شَاءَ / إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**

- حذف فعل: **وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةٌ مُّسْلِمَةٌ لَّكَ**

- حذف مضاف: **يَقُومُ الْحِسَابُ**

- حذف مفعول به: **تَقَبَّلْ مِنَّا / إِذَا دَعَا / آتِنَا فِي الدُّنْيَا / وَاعْفِرْ لَنَا / مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ / تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ / تَدْعُوا مِنْ دُونِكَ**.

نتیجه گیری

قسمت عمده جملات در آیات دعا را جمله های فعلیه تشکیل می دهند و این به مضمون تجددپذیر جملات فعلیه برمی گردد که اشاره به افعال مؤمنان و غیر مؤمنان از امور تجدد پذیر و غیر ثابت دارد.

جمله خبریه به عنوان یک عنصر سبک ساز در آیات دعا برجستگی خاصی دارد و قابل توجه است. دلیل این امر بسامد بالای آن نسبت به جمله انشائیّه است. جمله خبریه در اقسام مختلف آن در آیات دعا سیطره دارد. چه جمله اسمیه باشد و یا جمله فعلیه و چه مثبت باشد و چه منفی.

آیات دعا به طور کلی از قطعیت بالایی برخوردارند. کار بست زیاد قیدهایی تأکیدی (إِنَّ، أَنْ)، افعال مربوط به عقیده و یقین، و صفت های ارزش گذار (عزیز، حکیم، عذاب الیم، الخاسرین...) هر کدام در ترهیب و انذار و ترغیب مخاطب سهیم هستند.

صدای نحوی غالب در آیات دعا، صدای فعال است. جملات معلوم و فعل های متعدی، بیشترین کاربرد و بسامد را در مقایسه با فعل های مجهول و... در آیات دعا دارند.

همپایگی موجود در آیات دعا، با بهره گیری از انواع موسیقی و همچنین صور خیال باعث زیباتر شدن و منسجم تر شدن کلام شده است؛ بنابراین در آیات، شاهد همراهی همپایگی موسیقایی و بلاغی با همپایگی ترکیبی هستیم؛ در این راستا همپایگی موسیقایی سهم بسیار بالاتری نسبت به همپایگی بلاغی دارد. به گونه ای که اکثر قریب به اتفاق ساخت های همپایه، با یک یا چند نوع از صنایع بدیعی همراه هستند.

تقدیم و تأخیر، حذف برخی از اجزای جمله و توازن نحوی برخی آیات منجر به زیبایی های بی بدیل می شود و اهداف آیات را در ذهن مخاطب بیشتر می نشاند.

کتابنامه

- ابن منظور، جمال الدین (۱۹۹۰): «لسان العرب»، نسقه وعلق عليه على شيرى، بيروت: دار إحياء التراث العربى.
- ابن هشام الانصارى (۱۴۲۸): «مغنى اللبيب عن كتب الاعاريب»، تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد، بيروت: المكتبة العصرية.
- اكبرى گندمانى، مهرداد: (۱۳۹۷): «هم پایگی و بازی مقید در شعر "تنها صداست كه مى ماند"»، دو فصلنامه روايت شناسى، سال ۱، شماره ۳، صص ۱-۲۰.
- آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۵): فرهنگ معاصر عربى-فارسى، تهران: انتشارات نى، چاپ هفتم
- بالعید، أسماء (۲۰۱۵): «بنية التوازی فی المقالة الأدبية عند البشير الإبراهيمي»، رسالة الماجستير، جامعة الشهيد حمه لخضر الوادى، الجمهورية الجزائرية.
- تفتازانى، سعد الدين (۱۴۳۰): «المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم»، تحقيق عبدالحميد هندواى، بيروت: دارالكتب العلمية.
- الجارم، على (۱۳۲۷): «الجملة الفعلية أساس التعبير فى اللغة العربية»، مجمع اللغة العربية (مصر)، العدد، ۳۵۰-۳۴۷.
- جاهمى، آمنه (۲۰۱۲): «آليات الانسجام النصى فى خطب مختارة من مستدرک نهج البلاغة للهادى كاشف الغطاء»، رسالة ماجستير، جامعة باجى مختار-عنايه.
- جرجانى، عبدالقاهر (۱۳۶۸): «دلائل الاعجاز»، شرح و تحقيق محمد عبدالمنعم خفاجى، القاهرة: مطبعة القاهرة.
- جين اچسون (۱۳۶۴)، «روانشناسى زبان»، ترجمه و نگارش: عبدالخليل حاجتى، تهران: سپهر.
- الحجايا، أنصاف (۲۰۱۶): «التوازی التركيبى الصرفى فى القرآن الكريم»، رسالة ماجستير، إشراف: عادل بقاعين، جامعة مؤتة، كلية الدراسات العليا، قسم اللغة العربية و آدابها، مؤتة، الأردن.
- حسان، تمام (۱۹۹۳): «البيان فى روائع القرآن»، القاهرة: عالم الكتب.
- الحسينى، راشد بن حمد بن هاشل (۲۰۰۴): «البنى الاسلوبية فى النص الشعري»، لندن: دارالحكمة.
- درپر، مريم (۱۳۹۲): «الايهاتى مورد بررسى در سبك شناسى انتقادى داستان کوتاه و رمان»، دو ماهنامه جستارهاى زباني (۵)، ۲۱، ۶۵-۹۴.
- السكاكى، يوسف بن ابى بكر (۱۹۸۱): «مفتاح العلوم»، بغداد: دار الرساله.
- الشايب، احمد (۱۹۴۵): «الاسلوب»، النهضة المصرية.
- شعبانى، منصور (۱۳۸۹): «ساخت همپايگى: با نگاهى به زبان فارسى»، مجله ادب پژوهى: پاييز ۸۹، شماره ۱۳.
- عابدى، على و سرمدى، مجيد و مسجدى، حسين و گيتى فروز، على محمد (۱۳۹۵): «همپايگى ساخت هاى متن و آيات در "التوسل الى التوسل" و "نفث المصدور"»، فصلنامه علمى پژوهشى پژوهش هاى ادبى قرآن، سال چهارم، شماره چهارم، صص ۱۴۵-۱۷۱.
- عبدالمطلب، محمد (۱۹۹۴): «البلاغة و الاسلوبية»، القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر.
- عثمان، عبد الفتاح (۱۹۸۳): «دراسات فى علم المعانى والبدیع»، المنيرة: مكتبة الشباب.
- عمرانيور، محمدرضا (۱۳۸۶): «اهميت عناصر و ويژگى هاى ساختارى و اثره در گزينش واژگان شعر»، نشرية علمى پژوهشى گوهر گويا، صص ۱۵۳-۱۸۰.
- فتوحى رودمجبني، محمود (۱۳۹۰): «سبك شناسى: نظريه ها، رويكردها و روش ها»، تهران: انتشارات سخن.
- فرشيدورد، خسرو (۱۳۸۲): «درباره ادبيات و نقد ادبى»، تهران: اميركبير، چاپ چهارم.
- _____ (۱۳۴۴): «پيوند در زبان فارسى(بررسى يك مبحث دستورى)، مجله وحيد، سال دوم، شماره هفتم.
- فضل، صلاح (۱۹۹۸): «علم الاسلوب مبادئه و اجراءاته»، قاهره: دار الشرق.

- کواز، محمدکریم (۱۳۸۶): «سبک‌شناسی اعجاز بلاغی قرآن کریم»، ترجمه سید حسین سیدی، تهران: نشر سخن.
- لونگینوس، کاسیوس (۱۳۷۹): «در باب شکوه سخن»، ترجمه رضا سید حسینی، تهران: نگاه.
- مفتاح، محمد (۱۹۹۶): «التشابه و الاختلاف»، دار البیضاء.
- موسوی لری، اشرف السادات و یاقوتی (۱۳۹۳): «زیباشناسی کلام و حیانی قرآن»، فصلنامه جلوه هنر، شماره ۱۲.
- میشل شرم، جوزف (۱۹۸۴): «دلیل الدراسات الاسلوبیه»، بیروت: مجد.

Bibliography

- Ibn Manzoor, Jamal al-Din, 1990, Arabic Language, Commentary on Ali Shiri, Dar Ihya Al-Trath Al-Arabi, Beirut..
- Ibn Hisham al-Ansari, 1428AH, Mughni al-Labib on Kitab al-Aarib, researched by Muhammad Muhyiddin Abd al-Hamid, Beirut, Al-Maktabeh al-Asriya.
- Akbari Gandmani, Mehrdad, 1397 SH, Hame Paigi and Bazi Muqid in the poem "The only voice that remains", Two Quarterly Journal of Narratology, Year 1, Number 3, pp. 1-20.
- Azarnoush, Azartash, 1385SH, Contemporary Arabic-Persian Culture, Tehran: Nei Publications, 7th edition
- Al-Aid, Asmaa, 2015, Baniya al-Tawazi in the literary essay of al-Bashir al-Ibrahimi, Risal al-Magister, Al-Shaheed University Hamma Lakhdar-Al-Wadi, Republic of Algeria.
- Taftazani, Saad al-Din, 1430AH, Al-Motool Sharh Takhis Miftah al-Uloom. Research by Abdulhamid Hindawi, Beirut, Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Al-Jarim, Ali, 1327AH, Verbal Sentence Asas al-Tabeer in the Arabic Language, Arabic Language Forum (Egypt), No. 350-347.
- Jahemi, Amna, 2012 Aliat al-Intseng al-Nasi fi Khutb Mukhtara Man Mustadrak Nahj al-Balaghah Lalhadi Kashif al-Ghita, Master's thesis, Baji Mukhtar University- Annaba.
- Jurjani, Abdul Qahir, 1368SH, Dalai al-Ijaz, description and research of Muhammad Abdul Moneim Khafaji, Cairo, Cairo Press.
- Jane Acheson, 1364SH, Psychology of Language, translated and written by: Abdul Khalil Hajti, Tehran: Sepehr.
- Al-Hjaya, Ansaf, 2016, al-Tawazi Al-Turkibi al-Sarfi fi al-Qur'an al-Karim, Master's thesis, supervisor: Adel Beqa'in, Jama'at al-Mu'ta, College of Al-Darsat Al-Alia, Department of Arabic Language and Ethicals, Mu'ta, Jordan.
- Hassan, Tammam, 1993, Al-Bayan fi Rua'e al-Qur'an, Cairo, Alam al-Kitab.
- Al-Husaini, Rashid bin Hamad bin Hashel, 2004, Al-Bani al-Sulabiyah in the poetic text, London, Dar al-Hikma.
- Draper, Maryam, 1392SH, layers examined in the critical stylistics of short stories and novels, two monthly linguistic journals (5) 21, 65-94.
- Al-Sakaki, Yusuf bin Abi Bakr, 1981, Miftah al-Uloom, Baghdad, Dar al-Rasalah.
- Al-Shayib, Ahmed. 1945. Style. Al-Masryah Ennahda.
- Shabani, Mansour, 1389SH, the construction of Hampaighi: with a look at the Persian language, Journal of Literary Studies:. Fall 89, No. 13.
- Abedi, Ali and Sarmadi, Majid and Masjidi, Hossein and Giti Faroz, Ali Mohammad, 1395SH, the consistency of text and verse constructions in al-Tussil al-Tarsel and "Naftha al-Masdur", Scientific Research Quarterly of Qur'anic Literary Research, 4th year, 4th issue , pp. 145-171.
- Abdulmutallib, Muhammad, 1994, Rhetoric and Al-Solabiyah. Cairo, Al-Masriyya Al-Alami publishing company.

- Othman, Abdul Fattah, 1983, Studies in Al-Ma'ani and Al-Badi'ah, Al-Munirah, Al-Shabaab Library.
- Imranpour, Mohammad Reza, 1386SH, the importance of the elements and structural features of the word in the selection of words of the poem, scientific-research journal Gohar Goya, pp. 153.180.
- Fatuhi Roudmaujni, Mahmoud, 1390SH, Stylology: Theories, Approaches and Methods, Tehran, Sokhon Publications.
- Farshidord, Khosrow, 1382SH, about literature and literary criticism, 4th edition, Tehran, Amirkabir.
- Farshidvard, Khosrow, 1344SH, link in Persian language (examination of a grammar topic), Vahid magazine, second year, seventh issue.
- Fazl, Salah, 1998, The Science of Methodology, Principles and Procedures, Cairo, Dar al-Sharq.
- Kowaz, Mohammad Karim, 1386SH, Stylistics of Rhetorical Miracles of the Holy Qur'an, translated by Seyyed Hossein Seidi, Tehran, Sokhon Publishing House.
- Longinus, Cassius, 1379SH, on the glory of speech, translated by Reza Seyed Hosseini, Tehran, Negah.
- Miftah, Mohammad, 1996, Similarities and differences, Dar al-Bayda.
- Mousavi Ler, Ashraf Al-Sadat and Yaqouti, 1393SH, Aesthetics of the Qur'anic Words, Jalof Honar Quarterly, No. 12.
- Michel Sharm, Joseph, 1984, The Reason for Al-Sulabiyah Studies, Beirut, Majd

The semantics of the word "junah" in the Holy Quran is based on approach Constructivism based on the relations of companionship and succession

(Received: 2022-10-28 Accepted: 2022-11-29)

Yadollah Rafiei¹, Leila Jadidi²

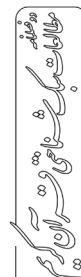
Abstract

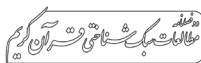
The "Sin" is one of the Qur'anic themes, the semantic field of which is very important due to the multiplicity of examples and applications. This article seeks with the descriptive-analytical method of the root, the lexical and idiomatic meaning of the word "junah", the characteristics of the letters and the function of the meaning of its sound, the morphological, syntactic and rhetorical structure of phrases from the Holy Quran in which the word is used. Examine the axis of substitution and companionship of the word and its derivatives. The findings of this study indicate that despite the differences of opinion on the eloquence and authenticity of the word "Junah", its attribution to the evolved form of the word "Vinas" in the ancient Persian language is more acceptable. The meaning of the letters also indicates that this word refers less to the meaning of its derivatives and the root "Jannah". Its structure in the verses is such that it is used in the form of negative noun sentences and in the civil verses of the Qur'an it is mostly used to express legal themes, customs and limits. Its companions do not have much variety and only the companion relationship that governs them is complementary. The two successors of "Atham" and "Harj" have been identified in a similar structure for "Junah", which are somewhat different in meaning. The derivatives used of this word, due to the different space and structure of the verses of "Junah", have different relations with "Jannah" with their companions and all of them have been used in verses with a positive semantic load.

Keywords: Semantics, Constructivist Approach, Companionship Relationship, Substitution Relationship, Joint.

1) Assistant Professor, Department of Translation, Research Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. (The Corresponding Author) Email: Rafiei_y20@yahoo.com

2) Master's degree in Arabic language and literature, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. Email: leilajadidi89@yahoo.com





معناشناسی واژه «جُنَاح» در قرآن کریم بر مبنای رویکرد ساخت‌گرا

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱-۰۸-۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱-۱۰-۲۸)

یدالله رفیعی^۱، لیلا جدیدی^۲

چکیده

معناشناسی واژگان قرآن کریم از جمله علوم زبانی است که در سال‌های اخیر مورد توجه پژوهشگران بسیاری قرار گرفته است و به عنوان یکی از ابزارهای دقیق جهت تشخیص معنای حقیقی کلام وحیانی به شمار می‌رود. این مقاله در پی آن است با روش توصیفی-تحلیلی معنای اصطلاحی واژه «جُنَاح»، ویژگی حروف و کارکرد معنای آوای آن، ساختار صرفی، نحوی و بلاغی عباراتی از قرآن کریم که واژه مذکور در آن به کار رفته و در نهایت محور جانشینی و هم‌نشینی واژه مذکور و مشتقات منسوب به آن را با رویکرد معناشناسی مورد بررسی قرار دهد. یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است با وجود اختلاف نظر بر معرّب و اصیل بودن واژه «جُنَاح»، انتساب آن به صورت تحول یافته واژه «ویناس» در زبان فارسی باستان قابل قبول‌تر است. همچنین معنای حروف نیز بیان‌کننده آن است که این واژه کمتر بر معنای مشتقات خود و ریشه «جَنَح» دلالت دارد. ساختار آن در آیات به نحوی است که در قالب جملات اسمیه منفی و در آیات مدنی قرآن بیشتر برای بیان مضامین حقوقی، آداب و حدود به کار رفته است. هم‌نشینی‌های آن از تنوع زیادی برخوردار نیست و تنها رابطه هم‌نشینی حاکم بر آن‌ها مکملی است. دو جانشین «إِثم» و «حَرَج» در ساختاری مشابه برای «جُنَاح» شناسایی شده که تا حدودی با یک‌دیگر اختلاف معنا دارند. مشتقات به کار رفته از این واژه با توجه به فضا و ساختار متفاوت با آیات «جُنَاح»، از روابطی متفاوت‌تر از «جُنَاح» با هم‌نشینی‌های خود برخوردارند و همگی در آیاتی با بار معنایی مثبت به کار رفته‌اند.

واژگان کلیدی: معناشناسی، رویکرد ساخت‌گرا، رابطه هم‌نشینی، رابطه جانشینی، جُنَاح.

سال ششم

شماره دوم

پیاپی: ۱۱

پاییز و زمستان

۱۴۰۱

(۱) استادیار، گروه ترجمه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. (نویسنده مسؤول)، ایمیل: Rafiei_y20@yahoo.com
(۲) کارشناسی ارشد رشته زبان و ادبیات عرب، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. ایمیل: leilajadidi89@yahoo.com



۱. مقدمه

در قرن حاضر زبان‌شناسان و قرآن پژوهان بسیاری در صدد هستند تا با به کار بردن روش‌های تحلیلی و علمی به معنای واقعی و اصلی مفاهیم ذکر شده در قرآن کریم و واژگان آن پی ببرند و در این راستا از انواع روش‌های بررسی واژه نظیر ریشه‌شناسی، معناشناسی، نظریه‌های گوناگون زبان‌شناسان مطرح و... مدد جستند که دستاوردهای برخی از آنها ارزشمند است و پرداختن مفصل به یک موضوع خاص در قرآن به صورت جداگانه و بررسی همه جانبه آن نیز، بر ارزش کار آنها می‌افزاید؛ زیرا قرآن همچون اقیانوسی مملو از مفاهیم بوده که برای درک آن لازم است آن را به بخش‌های کوچک‌تری تقسیم کرد و با همان روش‌های کارآمد علمی و امروزی به کنه و حقیقت آن در حد توان و قدرت بشر، پی برد. از سوی دیگر، با وجود سال‌ها تحقیق و پژوهش در حوزه واژگان به کار رفته در قرآن کریم، هنوز ریشه و اصالت برخی واژگان مبهم است و برخی زبان‌شناسان در تشخیص معرب و اصیل بودن آنها به اتفاق نظر نرسیده‌اند. بدین سبب لزوم پژوهش‌های مجزا و اختصاصی برای واژگان قرآن حس می‌شود. از همین رو، نویسندگان این جستار با اختصاص مقاله به معنای واژه «جُناح»، ویژگی حروف تشکیل‌دهنده و صوت آن، در صدد هستند به منشأ واژه پی برده و میزان تناسب با معنای لغوی و اصطلاحی که توسط مؤلفان قدیم و جدید کتاب‌های فرهنگ لغت و تفسیر برای آن در نظر گرفته شده است را بسنجند. در معناشناسی این واژه چندین دیدگاه از جمله اصیل بودن و نیز دخیل بودن آن مطرح شده است. مهمترین دیدگاه در خصوص معرب بودن (دخیل بودن) توسط یوهان هاینریش هویشمان^۱، لغت‌شناس و ایران‌شناس آلمانی ارائه شده و نویسندگان مقاله سعی دارند این دیدگاه را در معنای این واژه تقویت و پشتیبانی نمایند. جهت نیل به اهداف مذکور، روش کار این است که به صورت توصیفی-تحلیلی، ابتدا معانی کلی آیات «جُناح» مشخص و واژه مورد نظر در سیاق جملاتش از لحاظ صرفی، نحوی و بلاغی بررسی شود سپس بر اساس روابط هم‌نشینی و جانشینی معنای اصلی واژه در آیات تبیین گردد.

این پژوهش، بر آن است به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. معنای واژه «جُناح» و ویژگی حروف و آوایی آن چیست؟
۲. ساختار نحوی، صرفی و بلاغی جمله‌ای که واژه «جُناح» در آن به کار رفته چگونه است؟
۳. واژگان هم‌نشین و جانشین واژه «جُناح» چه مفهومی را به این واژه داده‌اند؟

1) Johann Heinrich Hübschmann

۱.۱. پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌های متعددی در خصوص «معناشناسی در قرآن کریم» و بحث «گناه و مصادیق آن در قرآن» انجام شده است اما آن‌چه مربوط به واژه «جُناح» است و بر اساس جستجوی نویسندگان به دست آمده به شرح ذیل است:

مقاله «مطالعه سبک‌شناختی واژه‌های گناه در قرآن» سید مهدی مسبوق و رسول فتحی مظفری (۱۳۹۵): در این پژوهش واژه «جُناح» در سه بند و بدون تبیین آیاتی که این واژه در آن‌ها به کار رفته، بررسی شده است.

مقاله «حوزه معنایی نام‌های گناه در قرآن کریم و نقد ترجمه‌های فارسی بر اساس آن»، هادی رهنما (۱۳۸۷): این جستار به بررسی حوزه معنایی نام‌های گناه در ۵ واژه پرداخته و درصدد است با تطبیق ترجمه‌های فارسی آن‌ها زمینه دست یافتن به ترجمه‌های دقیق و نظام‌مند را فراهم کند.

مقاله «بررسی واژه‌های مشترک معنوی مربوط به «گناه» در قرآن کریم و روایات»، حمید جلیلیان، سید ابوالفضل حسینی بناب (۱۳۹۳): در این مقاله نویسنده، ۲۸ واژه که دلالت بر معنای گناه دارد، را جمع‌آوری و توضیح مختصری درباره آن‌ها داده و در موارد اندکی، فرق آن‌ها را با هم بیان کرده است.

کتاب مفاهیم اخلاقی_دینی در قرآن مجید اثر توشیهیکو ایزوتسو (۱۳۷۷): در این کتاب ایزوتسو قرآن پژوه ژاپنی در بخش کوتاهی از کتاب (حدود ۵ خط) در خصوص واژه «جُناح» توضیحاتی ارائه کرده و ۷ آیه را به عنوان شاهد مثال آورده است.

کتاب واژه‌های دخیل در قرآن مجید اثر آرتور جفری (۱۳۷۲): جفری صفحه ۱۶۹ از کتاب خود را به واژه «جُناح» اختصاص داده و به ریشه و اصل آن پرداخته است و طبق استناداتی که آورده معتقد است این واژه معرب و مأخوذ از زبان فارسی است. بنابراین بیشتر از بعد زبان‌شناختی و نه معنایی از آن سخن گفته است.

پایان‌نامه معناشناسی گناه در قرآن و مقایسه آن با مفهوم رذیلت در اخلاق فلسفی اسلامی، یاسر ابراهیمی ترکمانی (۱۳۹۲): در اثر مذکور نویسنده با تکیه بر نظریه حوزه‌ای تفاوت‌های معنایی گناه در قرآن و رذیلت در اخلاق فلسفی را در سه اثر اصلی اخلاق فلسفی یعنی تهذیب الاخلاق، اخلاق ناصری و جامع السادات بررسی کرده است.

پایان‌نامه حوزه معناشناسی واژگانی گناه در قرآن و شعر جاهلی (پژوهش تطبیقی)، محمودرضا روشن‌دل‌زاده (۱۳۹۵): در این اثر نویسنده در تلاش است تا بعد از نقل نکاتی از مقدمات پژوهش‌های واژگانی به تبیین بار معنایی حوزه معنایی گناه در قرآن و اشعار جاهلی بپردازد و کاربرد آن‌ها و تأثیر فرهنگی اسلام در تغییر معنایشان را تبیین نماید.

و اما تفاوت پژوهش حاضر با موارد نامبرده این است که در این مقاله از میان مصادیق



مختلف واژه گناه (ذنب، إثم، خطیئه، جرم، حرج و...) تنها به یک مصداق یعنی کلمه «جُناح» پرداخته شده و محوریت با این واژه است نه مفهوم کلی و عام گناه. همچنین، نویسندگان در این جستار در تلاش بوده‌اند تا همه آیات مربوط به واژه «جُناح» و مشتقات آن را مورد بحث قرار دهند و تنها به چند مصداق اکتفا نکنند و معناشناسی را با رویکرد معناشناسی ساخت‌گرا و روابط همنشینی و جانشینی و انواع آن نظیر مکملی، تقابلی، اشتدادی و توزیعی مورد بحث قرار دهند. در این مقاله تنها به بررسی واژه «جُناح» بسنده نخواهد شد و اسلوب خاصی (نفی) که این واژه در آن به کاررفته از نظر صرفی، نحوی و بلاغی و نیز موضوع مرتبط با واژه و نیز مشتقات آن تبیین می‌گردد.

۲. معناشناسی (Semantics)

در تعاریف متداول در حیطه زبان‌شناسی، معنی^۱ (الدلالة) در لغت به معنای هدایت و راهنمایی و در اصطلاح به پژوهش‌هایی اطلاق می‌شود که در حوزه معنی صورت می‌پذیرد. معناشناسی (علم الدلالة) به دو نوع معنای واژگانی و معنای ساختار جمله تقسیم می‌شود و ارتباط تنگاتنگ و جدانشدنی با آواشناسی، صرف و نحو دارد و علوم یاد شده اگر با معنی‌شناسی همراه نشوند خالی از هر گونه رونق و پویایی خواهند بود. (مزبان، ۱۳۹۴: ۵-۶)

فردینان دو سوسور زبان‌شناس سوئیسی بیان کرده که زبان ساخت سازمان‌یافته‌ای دارد و تمامی عناصر و اجزای درون این مجموعه با هم وابستگی متقابل دارند. (باقری، ۱۳۷۵: ۱۴۷)

در معناشناسی بر اساس مکتب ساخت‌گرا نیز، «دو واحد «واژه» و «جمله» در مطالعه معنا دخیل هستند». (صفوی، ۱۳۷۹: ۳۴) بنابراین بررسی واژگان و روابط حاکم بر آن‌ها در جمله از اهمیت بسیاری برخوردار است؛ زیرا هنگامی که کلمات در کنار یک‌دیگر، مطابق روش‌ها و قوانین خاصی که قواعد نحوی زبان نام دارند در یک محور افقی قرار گیرند، رابطه‌ای میان‌شان شکل می‌گیرد که به آن «رابطه هم‌نشینی» یا «رابطه نحوی» می‌گویند. (نک: باقری، ۱۳۷۵: ۴۲-۴۳) علاوه بر این محور افقی حاکم در یک مقوله دستوری، یک محور عمودی دیگر هم وجود دارد که در آن واژه‌ای از یک مقوله دیگر دستوری مشابه، می‌تواند جایگزین واژه‌ای دیگر در یک بافت نحوی شود که به آن «رابطه جانشینی» یا «برابر نهادی» می‌گویند. (نک: همان، ۴۳) طبق آنچه بیان شد، کلمات به تنهایی و قبل از این که در یک جمله قرار بگیرند، معنای خاص خودشان را دارند اما آن هنگام که در یک زنجیره پیوسته‌ای از کلمات و در سیاق جمله‌ای کامل ظهور پیدا می‌کنند، ممکن است افاده معنای دیگری غیر از معنای خود کند؛ زیرا با نقش نحوی که به خود گرفته خواه‌ناخواه متأثر از سایر واژگان پیشین و پسین خود است و همه واژگان با هم عهده‌دار معنای بلاغی جمله می‌شوند. لذا لازم است واژه با هیأتی از واژگان موجود بررسی شود. جهت انجام چنین کنکاشی در

1) Mininig

جمله، زبان‌شناسان قرآن پژوه معاصر^۱ تقسیم‌بندی نوینی در این خصوص ارائه کرده‌اند که به شرح ذیل است:

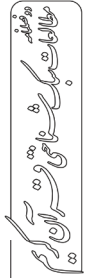
- (۱) رابطه نحوی_معنایی (مکمل): رابطه‌ای با تأکید بر مکمل بودن اجزای جمله از لحاظ دستوری و دارای دو وجه ارتباط نحوی و ارتباط معنایی جهت تمام شدن معنای جمله.
- (۲) رابطه معنایی_معنایی: رابطه‌ای در عرض رابطه مکملی که کلمات در آن بدون داشتن رابطه نحوی، رابطه معنایی دارند. این نوع رابطه به سه نوع کلی قابل تقسیم است که عبارت است از: رابطه اشتدادی (ضمن وجود ویژگی مشترک میان دو واژه، در مقام تقویت معنای هم بر می‌آیند. رابطه تقابلی (ضمن داشتن مؤلفه مشترک بین دو واژه، در مؤلفه‌های با هم تضاد دارند. مانند زن و مرد که در انسان بودن اشتراک و درجنسیت با یکدیگر تضاد دارند. رابطه توزیعی (دو واژه در یک حوزه معنایی هستند اما قلمروهای متمایز دارند. مثل رنگ‌های اصلی) (نک: فائز، ۱۳۹۸: ۹۹-۱۰۲)

غالباً، برای تشخیص واژگان جانشین، نیاز است ابتدا رابطه نحوی_معنایی یا همان رابطه مکملی بررسی شود و بر اساس همنشین مکملی واژگان جانشین معین گردد. در واقع باید یک رابطه نحوی مشابه میان واژه جانشین و واژه اصلی وجود داشته باشد. به دیگر سخن، قرابت معنایی و کاربرد در زنجیره همنشینی مشابه از شروط مهم تشخیص واژگان جانشین است.

۳. معنای لغوی و اصطلاحی واژه «جَنَاح»

در معنای لغوی و اصطلاحی واژه «جَنَاح» عده‌ای آن را واژه‌ای اصیل و عربی می‌دانند و عده‌ای دیگر معتقدند این واژه معرب و فارسی است. از این رو سعی بر آن است از دیدگاه لغویون و مفسران قرآن، معنای این واژه تبیین شود. طریحی معادل فعل «جَنَحَ» را «مال» مایل شدن و منحرف شدن بر می‌شمارد. (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۴۷/۲) همچنین «الجَنَاح»، بال پرنده است و «جَنَاحیه» پهلوها و کرانه‌های هر چیز را می‌گویند. (همان: ۲۰۶) ابن فارس «جَنَاح» را به معنای «الإِثم» گناه هم می‌داند و بیان می‌کند که آن از ماده «جَنَحَ» است که بر «المیل» و «العدوان» میل، رغبت، انحراف و بی‌اعتنایی و رهاکردن چیزی دلالت دارد. علت تسمیه بال پرنده‌گان به «جَنَاح» همین انحراف و تجاوز آن‌ها به دو طرف است. از آنجایی که گناه نیز منحرف شدن از راه حق است، این واژه نیز از فعل «جَنَحَ» به معنای «مال» مشتق شده است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۸۴/۱-۴۸۵) راغب اصفهانی معتقد است چون گناه خود انسان را از حق منحرف و دور می‌سازد، به هر نوع گناهی «کل إثم» می‌توان واژه «جَنَاح» را اطلاق کرد و عبارت «لَا جُنَاحَ عَلَیْکُمْ» (بقره/۲۳۵) را غیر مورد گناه و کارهایی که گناه نیست و مباح

(۱) این روش که حاصل پروژه تحقیقاتی «گنج واژه قرآن کریم» با مدیریت دکتر احمد پاکتچی است در مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق (ع)، در حال بررسی بوده و تاکنون در چند پایان‌نامه با موضوع معنانشناسی در قرآن نیز به کاررفته است.



است، ترجمه کرده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۰۷) فخر رازی با استناد به آیه ﴿وَأِنْ جُنَحُوا لِلْسَّلَامِ فَأَجْنَحْ لَهَا﴾ (أنفال/۶۱) بیان می‌کند اصل این واژه، میل است، برخی از مردم نیز معتقدند که در عرف قرآن نیز همین معنی است، پس معنی «لَا جُنَاحَ عَلَيْهِ» یعنی گناهی «إثم» بر او نیست. این واژه هر جا در قرآن ذکر شده است به این معنا است که کسی تمایل به مطالبه چیزی ندارد و برخی گفته‌اند واژه مذکور مختص میل به باطل و مواردی است که در آن گناه وجود دارد. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۳۷/۴) قرشی این واژه را در قرآن با محذور و مسؤولیت گناه هم، مرادف می‌داند. (قرشی بنابی، ۱۳۰۷: ۵۶/۲) طبرسی بر خلاف نظر دیگر مفسران واژه «جُنَاح» را انحراف از حق نمی‌داند و می‌گوید «کلمه «جُنُوح» به معنای «میل» است، و بال پرنده را هم از این جهت «جُنَاح» می‌گویند که پرنده به وسیله آن به یکی از دو طرف خود متمایل و منحرف می‌شود، و «لَا جُنَاحَ عَلَيْهِ» معنایش این است که اگر فلان کار را بکند به سوی گناه «الْمَأْثَم» منحرف نشده است.» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۵۲/۴) در واقع «جُنَاح» را انحراف به سوی گناه و نه انحراف از حق ترجمه کرده است. طبری در تفسیر آیه ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا﴾ (بقره/۱۵۸) که در خصوص طواف کعبه است، مقصود خداوند را از واژه «جُنَاح» در آیه «حرج» (تنگی، سختی) و «مأثم» (گناه) بیان می‌کند. (طبری، ۱۴۱۲: ۲۷/۲) ابن کثیر نیز در بخش تفسیر آیه ۱۹۸ سوره بقره به نقل از دیگران، معنای «حرج» (تنگی، دشواری و سختی) را برای «جُنَاح» در نظر گرفته است. (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ۴۰۹/۱) ابن عطیه اندلسی در کتاب المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز در شرح آیه ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾ (بقره/۱۹۸) می‌گوید «جُنَاح» از «إثم» عام‌تر است؛ زیرا «إثم» مواردی را شامل می‌شود که مستحق کیفر است ولی «جُنَاح» علاوه بر کیفر سرزنش و نکوهش را به همراه دارد. (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۲۷۴/۱)

ایزوتسو قرآن‌پژوه ژاپنی معتقد است «جُنَاح» مترادف واژه «إثم» است؛ زیرا واژه «إثم» در برخی از آیات که به کار رفته بافت آن‌ها با آیاتی که «جُنَاح» در آن است کاملاً مشابه است و بیان می‌دارد که این کلمه، مختص بخش‌های تشریعی قرآن نظیر ازدواج، طلاق، کوتاه کردن نماز در موارد اضطراری و... است. (نک: ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۵۱۲-۵۱۳) آرتور جفری آن را فارسی و به معنای گناه، خطا و بزه دانسته که در آیات مدنی قرآن به کار رفته است (رک: جفری، ۱۳۷۲: ۱۶۹) السید ادی شیر نیز می‌گوید ««جُنَاح» معرب واژه گناه است که به معنای کار «حرام» و «إثم» است.» (شیر، ۱۹۸۸: ۴۵) ابوالقاسم پرتو دو بار برای واژه «جُنَاح» به ضم جیم معنایی را آورده است؛ مقابل «جُنَاح» اول پارسی تازی گشته گناه و مقابل «جُنَاح» دوم، واژه اندلسی و به معنای پیلگوش که از گل‌هایی با برگ‌های پهن است را درج نموده است. (پرتو، ۱۳۷۷: ۵۱۷/۱) نام دیگر این گل به فارسی بابا آدم است. صاحب کتاب برهان قاطع نیز در تشریح واژه «جُنَاح» این گونه می‌نویسد: ««جُنَاح» به ضم اول و سکون حای بی نقطه، به لغت اندلسی گلی است که آن را به فارسی فیلگوش خوانند و به فتح اول در

عربی بال مرغان را گویند.» (برهان تبریزی، ۱۳۴۲: ۵۸۹/۲) همان‌گونه که ملاحظه شد به معنای گناه هیچ اشاره‌ای نشده است و در بخش واژگانی که با «گ» شروع می‌شوند هیچ اثری از این کلمه در این فرهنگ نیست فره‌وشی این واژه را فارسی پهلوی بر می‌شمارد و در فرهنگ فارسی به پهلوی خود ذیل واژه گناه کلماتی را آورده که دو واژه آن *vinās* و *gunāk* می‌باشد. (فره‌وشی، ۱۳۸۱: ۴۳۵) دهخدا این واژه را در زبان پهلوی ویناس (گناه، خراب کردن) و در ایرانی باستان ویناسه (انقراض و زوال) معنا می‌کند و معانی دیگری نظیر «بزه، جرم، خطا، معصیت، اثم، تقصیر، قصور و غلط» برای آن بر می‌شمارد. (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۹۲۷۳/۱۲)

چنان‌که مبرهن است، برخی معتقد به دخیل بودن واژه «جناح» و ریشه فارسی پهلوی آن هستند. در این میان، یوهان هاینریش هوبشمان، توجه ویژه‌ای به این کلمه داشته و نسبت به سایرین، تحقیقات مبسوط‌تری را در این خصوص انجام داده است. وی بیان می‌دارد که اصل این واژه مربوط به فارسی باستان است که در فارسی پهلوی متقدم به صورت *vinās* (سن ۱۱-) نوشته می‌شود و در فارسی پهلوی متأخر *vnās* (قرن پنجم میلادی)، در فارسی نو و پازند به شکل *gunāh* و در عربی *junāh* جناح، آمده است.

هوبشمان با استدلال به یک قاعده کلی در پازند، یعنی تبدیل هجای *vi* پیش از حرف *n* به *gu* در چندین کلمه، واژه *gunāh* را تحول یافته از واژه *vinās* بر می‌شمارد و معتقد است این تغییر در قرن ششم میلادی صورت گرفته و بعد از آن در قرن هفتم به صورت *junāh* در قرآن آمده است. (هوبشمان، ۱۳۸۶: ۱۴۳) به طور اجمالی، *vi-n* فارسی باستان، در پهلوی متقدم *vin*، در پهلوی متأخر *v(i)n* و در پازند و فارسی نو به *gun* تبدیل می‌شود. (همان: ۱۴۵) علاوه بر سیر تحول دو واج ابتدایی، واج پایانی کلمه *junāh* نیز تغییراتی داشته است. به صورتی که از *Θ* به *s* و سپس *h* تبدیل شده است؛ در واقع «در زبان ارمنی واج *h*، برابر فارسی میانه و نو *h* و به جای فارسی باستان *Θ* در واژه‌های *dahekan*، *akah* در مقابل واج *s* فارسی باستان در واژه *vnas* = زیان و گناه (سده پنجم میلادی)، پازند و فارسی نو آن *gunāh* = عربی *junāh* (در قرآن) = پهلوی *vināo* آمده است.» (همان: ۲۳۴) همچنین این کلمه، در زبان باستانی مردم هندوستان یعنی سانسکریت که با زبان پارسی باستان هم‌ریشه بوده و «یک واژه هندی و اروپایی اصیل است» (جفری، ۱۳۷۲: ۱۶۸)، به شکل *vināṇa* به معنای گمشدگی، نابودی و سقوط (هرن و هوبشمان، ۱۳۹۴: ۳۶۱) به کار می‌رود که با واژه *vinās* خویشاوند است. این کلمه هنوز در گویش بهدینی (گویش قدیم یزد و کرمان) در ایران به صورت *venāh* استعمال می‌شود.

مشتقات دیگر *vanā*، نظیر *avanās* (سراسن) به معنای بی‌گناه (Haug, ۱۹۷۳: ۷۷) و *vanāskar* [vanāhkar] به معنای گناه‌کار (سراسن) (همان: ۲۲۵) نیز در زبان پهلوی یافت می‌شود.



شواهد و قرائن دیگری نشان می‌دهد که «جُناح» مستقیماً وارد قرآن نشده و پیش از آن نیز در اشعار شاعران دوره جاهلی به کار رفته که مصداق بارز آن، بیتی از معلقه حارث بن حلزه شاعر منسوب به قرن ششم میلادی است:

أَعْلَيْنَا جُنَاحُ كِنْدَه أَنْ يَغْ نَمَ غَازِيَهُمْ وَمِنَّا الْجَزَاءُ

(الزوزنی، بی تا: ۱۶۷)

همچنین در بیت شعری از حاتم الطائی از شاعران قرن ۵ میلادی است، این واژه یافت می‌شود:

فَتَجَمَعَ نُعْمَى عَلَى حَاتِمٍ وَ تَحْضَرَهَا، مِنْ مَعَدٍّ، شُهُودَا
أَمْ الْهَلْكَ أَدْنَى، فَمَا إِنْ عَلِمْتُ عَلَى جُنَاحًا، فَأَخْشَى الْوَعِيدَا

(مدرک الطائی، ۲۰۰۴: ۶۱)

جفری اذعان دارد این واژه بی تردید مستقیماً از فارسی گفتاری به زبان عربی داخل شده است؛ زیرا اثری از این واژه در زبان سریانی نیست. (جفری، ۱۳۷۴: ۱۶۹) فولرس ابتدا معرب بودن واژه جُناح را با تردید می‌پذیرد، اما بعد آن را به عنوان شاهدهی بر دگرگونی آوایی نقل می‌کند. (همان: ۱۶۹)

طبق ریشه‌یابی دقیق هوبشمان و نیز اتفاق نظر برخی لغت‌شناسان بر معرب بودن واژه، احتمال دخیل بودن آن زیاد است. اما لازم است روابط همنشینی و جانشینی و معنای حروف هم بررسی شود تا بتوان نظر قطعی را بیان کرد.

۴. معنای حروف جناح

«بیشتر علمای لغت به ارتباط ذاتی لفظ و معنی اعتقاد داشتند؛ زیرا در زبان عربی ویژگی‌هایی را می‌دیدند که در زبان‌های دیگر کمتر دیده می‌شد و اهتمام جدی به این ارتباط ذاتی آن‌ها را به استخراج معنی در صرف آواها سوق داد و در مواردی که از یافتن معانی برخی واژه‌ها در می‌ماندند سعی در تأویل و توجیه معنی برای آواهای آن داشتند.» (مزبان، ۱۳۹۴: ۸) بنابراین، بررسی حروف جهت روشن شدن معانی حقیقی کلمات، کمک بسیاری خواهد کرد.

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، واژه «جُناح» هم با فتح جیم و هم با ضم جیم تلفظ می‌شود که اولی به معنای بال پرند و دومی به معنای گناه است. برای این که مشخص شود حروف این واژه با کدام یک از تلفظ‌ها و معانی آن تناسب دارد باید به بررسی حروف و اصوات آن پرداخت.

در خصوص ویژگی حروف واژه مدنظر باید گفت جیم شامی، حکایت از شدت، قدرت، گرمی و صلابت دارد و الفاهای بینایی آن نیز مابین صلابت و بزرگی است. (عباس، ۱۹۹۸:

۱۰۵) و این حرف شتر را از نظر دیداری و لمسی به خاطرمان می‌آورد. با این حرف اسامی حیوانات بسیاری آغاز می‌شود؛ مثل: «(جاموس)» (گاومیش)، «(جَحش)» (کره خر)، «(الجُوزر)» (گوساله وحشی) و ...» (عباس، ۱۹۹۸: ۴۲) حسن عباس ۱۵ واژه که بر حیوانات، جسم و قسمی از جسم دلالت می‌کند را در کتاب خود بر شمرده است. با این که وی به واژه «جَنَاح» اشاره نکرده اما این واژه نیز بر قسمتی از جسم پرنده دلالت می‌کند و در تقسیم‌بندی وی می‌گنجد. حرف نون که از حروف ذولقی است و با نوک زبان تلفظ می‌شود دلالت بر ظرافت، لطافت و آرامش دارد و اگر اندکی شدید تلفظ شود، دلالت بر انگیزش و خروج از اشیاء، برای بیان درون و قلب می‌کند. (نک: همان، ۱۰۶-۱۰۷) حرف حاء از حروف حلقی و از نوع مهموس است که اگر به صورت مشدد مفخم و دارای تیزی تلفظ شود، حرارت می‌رساند و به همراه صداهایی است که اندکی تندی دارد و به همراه احساسات انسانی که از تندی و انفعال خالی نیست. (نک: ۱۸۱-۱۸۲)

حسن عباس در بخشی با عنوان «مصدرهایی که به حرف حاء ختم می‌شوند»، ۴ مصدر را که دلالت بر «کج بودن» و «متمایل بودن» می‌کند را بر شمارده و مصدر «جَنَح» نیز در میان‌شان موجود است. (همان: ۱۸۸)

با توجه به آنچه در خصوص ویژگی حروف مطرح شد به نظر می‌رسد واژه «جَنَاح» با تلفظ (janāh) با حرف شجری «جیم» که از ابتدای دهان تلفظ می‌شود و دلالت بر ضخامت، شدت و قدرت دارد آغاز می‌شود و به بخش دوم واژه یعنی حرف ذولقی «نون» که بر انگیزش و خروج از اشیاء دلالت دارد می‌رسد و با اضافه شدن الف مدی بر این ویژگی افزوده می‌شود و در نهایت به حرف حلقی «حاء» که با فرو رفتن نفس در چیزی در اثر فشار همراه با کمی تنگی نفس ایجاد می‌شود و صدای آن به چیزی شبیه خش خش شبیه است پایان می‌یابد. از آنجا که بیان شد مصدر کلمه «جَنَاح»، «جَنَح» است و «جَنَح» به معنای متمایل شدن و انحراف از چیزی است کاملاً می‌توان تصویری از انحراف و کج شدن مسیر چیزی یا کسی را با واژه «جَنَاح» در ذهن تصور کرد. طبق نظر لغویان که پیش از این از نظر گذشت، علت تسمیه بال پرنده‌گان به «جَنَاح» را، انحراف و کجی آن و تمایل به دو طرف بدن پرنده دانسته‌اند.

در خصوص واژه «جَنَاح» اگر آن را به معنای گناه و نه انحراف از حقی بدانیم که ریشه آن «جَنَح» است و ویژگی حروف چندان با معنا سازگاری ندارد. اما اگر به اعتقاد برخی از زبان‌شناسان و مفسران که نظراتشان پیش از این مورد بررسی قرار گرفت این واژه را به معنای میل از حق بدانیم، تناسب میان لفظ و معنا دیده می‌شود. در صورت پذیرش قول اول می‌توان این‌گونه استنباط کرد، معنای میل و انحراف، یک معنای اصطلاحی و ذهنی است که به دلیل مشابهت واژه «جَنَاح» با فعل «جَنَح» توسط برخی به آن نسبت داده شده است. حال آن‌که در واژه «جَنَاح» می‌توان به سهولت انحراف و میل را با همان استدلال انحراف در بال



پرندگان به آن نسبت داد و معنای حروف گواه آن است. همه معنای حروف تداعی گر اسم ذات بودند. در حالی که «جُنَاح» اسم معنی است. حتی در بررسی حرف جیم به طور مستقیم اشاره شد که اعضا و جوارح حیوانات با جیم آغاز می شود. با این حساب، در این بخش هم، یک گام دیگر به معرّب بودن واژه و عدم اصالت معنای آن در زبان عربی نزدیک شده ایم.

۵. معناشناسی واژه جناح در قرآن کریم

واژگان در جمله برای ایفای نقش معنایی خود متأثر از یکدیگر هستند و بر معنای هم نیز اثر می گذارند. بدین سبب جهت خوانشی دقیق از واژه «جُنَاح»، کاربرد نحوی و بلاغی واژه در جمله، مفاهیم فقهی و غیر فقهی آن جمله و در نهایت روابط هم نشینی و جانشینی «جُنَاح» و مشتقات آن با دیگر واژه ها بررسی خواهد شد.

۵. ۱. حوزه معنایی گناه

واژه «جُنَاح» در قرآن کریم ۲۵ بار در ۲۴ آیه و ۶ سوره مدنی در حوزه معنایی گناه به کار رفته که این آیات در یک ساختار مشخص، مفاهیم فقهی، حقوقی و احکامی را که بر مسلمانان واجب است مطرح می نمایند. نکته حائز اهمیت این است که همه کاربرد این واژه در آیات مدنی است؛ آیاتی که غالباً با ویژگی بیان احکام و طولانی بودن شناخته شده اند. همین امر تناسب موضوع حقوق با فضای مدنی و شهری را بر مخاطب عرضه می دارد. این واژه در دو ساختار قابل بررسی است:

۵. ۱. ۱. ساختار نفی با لای نفی جنس

- حج و احکام مربوط به آن (بقره/۱۵۸)

در آیه ۱۵۸ سوره بقره خداوند مجوز سعی دو محل به نام «صفا» و مروه را به مسلمانان می دهد: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ (بقره/۱۵۸) دلیل نزول این آیه این است که در زمان جاهلیت در بالای کوه «صفا» بت اُساف و در بالای کوه «مروه» بت «نائله» را قرار داده بودند و مردمان آن زمان، هنگام حضور بر بالای این دو کوه، این بت ها را هم لمس می کردند. بعد از اسلام، مسلمانان از سعی این دو مکان کراهت داشتند (آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۲۴/۱) این آیه نازل شد و عبارت «لا جُنَاح» شک و نگرانی مسلمانان را زائل کرد و این اطمینان را برایشان حاصل نمود که بر آنان گناهی نیست که طواف را در این دو محل انجام دهند. اما آنچه که محل اختلاف میان علما است این است که طواف واجب است یا مستحب. آیه، صراحتاً به این موضوع اشاره ندارد و مقصود از کاربرد عبارت «لا جُنَاح» جواز طواف و زدودن تفکرات خرافی و بی اساس پیش از نزول آیه است؛ زیرا مسلمانان گمان می کردند که چون قبلاً آن مکان ها آلوده به حضور بت ها بوده الآن نباید اعمال حج را در

آن‌جا انجام داد. این آیه نازل شد تا بیان کند دو قطعه سنگ و بت بی‌ارزش، احکام و شریعت الهی را تغییر نمی‌دهد و تأثیری در دستورات خداوند و عبادات او ندارد.

- مسائلی مانند ازدواج و طلاق و احکام مربوط به آن (بقره/۲۲۹ و ۲۳۰ و ۲۳۴ و ۲۳۵ و ۲۳۶ و ۲۴۰، نساء/۲۴ و ۱۲۸، احزاب/۵۱، الممتحنه/۱۰)

آیه بعدی با موضوع طلاق است که می‌فرماید: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِخْسَانٍ...﴾ (بقره/۲۲۹) این آیه در خصوص ۲ حکم فقهی است؛ یکی طلاق رجعی و دیگر طلاق خلع. طلاق رجعی یعنی برای شوهر در آن حق رجوع و بازگشت به همسر است (نک: جبعی عاملی، ۱۴۱۳: ۱۸۴/۹) و «طلاق خلع» یعنی همان طلاق که مرد زن را می‌خواهد ولی زن، شوهر را نخواهد به ازای بخشش مالی مرد را راضی کند که او را طلاق دهد. (علامه حلی، ۱۴۱۱: ۵۰۶/۳)

در ابتدای آیه حدود طلاق و رجوع مشخص می‌شود و زن و مرد پس از دو بار جدایی دیگر نمی‌توانند مجدداً رجوع کنند مگر این‌که زن ازدواج کرده باشد و از همسر دومش جدا شود.

مضمون آیات دیگر که مربوط به این بخش است، شامل ازدواج با زن مهاجر مسلمان، عدم ازدواج مرد با زن پس از سه بار طلاق وی قبل از ازدواج زن با فرد دیگر، در عده بودن زن به مدت ۴ ماه و ۱۰ روز پس از مرگ همسر، جواز طلاق زن قبل از آمیزش و تعیین مهریه، پرداخت نفقه به زن پس از مرگ شوهرش به مدت یک سال، جواز ازدواج با زن مؤمن اسیر شده، مصالحه با شوهر و احکام مربوط به زنان پیامبر است.

در ادامه، با توجه به محدودیت صفحات مقاله، فقط به موضوعات آیات اشاره می‌شود:

- تکلیف مادر و پدر در خصوص شیردهی به فرزند (بقره/۲۳۳)

- تعیین محارم و غیر محارم بر مرد و زن و حکم ازدواج (نساء/۲۳)

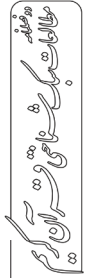
- نماز و احکام مربوط به آن (نساء/۱۰۲)

- حجاب و احکام مربوط به آن (احزاب/۵۵)

۵. ۱. ۲. ساختار نفی با فعل ناقصه لیس

- حج و احکام مربوط به آن (بقره/۱۹۸)

در آیه ۱۹۸ سوره بقره نیز باز هم حکمی از احکام حج بیان می‌شود. خداوند در این آیه می‌فرماید: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ...﴾ (بقره/۱۹۸) همان‌طور که از محتوای آیه پیداست خداوند فرموده است تجارت در ایام حج بلا مانع است و مسلمانان می‌توانند علاوه بر انجام مناسک معنوی حج، امور مادی خود را هم پی بگیرند؛ زیرا ارائه خدمات در زمان حج به زائرین و تأمین نیازهای اقتصادی امری بدیهی و غیر قابل چشم



پوشی است و نمی‌توان آن را کنار گذاشت. در واقع علت نزول این آیه این است که مسلمانان در این ایام در بازارهایی نظیر عکاظ، مجنه و ذوالمجاز دست از تجارت می‌کشیدند و گمان می‌کردند تجارت از ثواب حجشان می‌کاهد. (نک: آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۸۲/۱) اما این آیه باز هم به منظور ازاله نگرانی و شک در انجام و یا عدم انجام امر تجارت بر آن‌ها نازل شد و این کار را جایز دانست. در این آیه تجارت امری اختیاری است و واژه «جُناح» بر وجوب امری دلالت نمی‌کند.

از دیگر حوزه‌های معنایی آیات در این ساختار می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- عهد و پیمان و انعقاد قرارداد و احکام مربوط به آن (بقره/۲۸۲)

- نماز و احکام مربوط به آن (نساء/)

- خوراکی‌ها و نوشیدنی‌ها و احکام مربوط به آن (مائده/۹۳)

- حریم خصوصی و احکام مربوط به آن (نور/۲۹ و ۵۸ و ۶۱)

- حجاب و احکام مربوط به آن (نور/۶۰)

- روش تعامل با فرزندان خواندگان و احکام مربوط به آن (احزاب/۵)

همان‌طور که از موضوعات بالا مشخص است «متن‌های جناح بر مرزهای رواداری و آزادی‌های شریعت و به بیان آیات بر «حدودالله» (نه «حدّ» به معنای فقهی کیفر معین در شریعت) دلالت دارد.» (رهنما، ۱۳۸۷: ۱۲۵) اما ایزوتسو می‌گوید این واژه بر گناهی دلالت دارد که شایسته تنبیه و مجازات باشد. (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۵۱۲) سؤالی که پیش می‌آید این است در کدامین آیه از قرآن «جناح» به شکل مثبت به کار رفته تا نوع عقوبت نیز مشخص شود؟ در واقع هیچ فعل گناهی با واژه جناح به وقوع نپیوسته و فقط برای افعالی به کار رفته که سلب گناه از آن‌ها شده است. از سویی «جُناح» بر خلاف واژگان مترادف خود، با هیچ قید و صفتی همراه نیست و شدت و ضعف آن مشخص نیست و به صورت مطلق به کار رفته است. به همین دلیل نمی‌توان این نظر ایزوتسو را پذیرفت. چه این‌که در اکثر موارد انجام فعل یا ترک آن مجاز بود و تنها در سه مورد سلب گناه از امری شده که در گذشته صورت گرفته و تکرار آن در آینده گناه تلقی می‌شود و خلاف آن فعل عمل کردن گناه است، اما در سایر موارد این گونه نیست.

۶. روابط همنشینی و جانشینی واژه جناح و مشتقات آن

پیش از هر چیز ابتدا لازم است همنشین واژه «جُناح» و مشتقات آن در یک جدول مشخص و روابط میان آن‌ها بررسی شود:

جدول ۱: بررسی روابط ۴ گانه‌ی محور همنشینی

ردیف	سوره	آیه	واژه اصلی	واژه همنشین	مقصود از ضمیر	رابطه	نوع رابطه
۱	بقره	۱۵۸	جُنَاحُ	عَلَيْهِ	مَنْ [حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ]	مکملی	خبری
۲	بقره	۱۹۸	جُنَاحُ	عَلَيْكُمْ	الَّذِينَ آمَنُوا [حَجَّاج]	مکملی	خبری
۳	بقره	۲۲۹	جُنَاحُ	عَلَيْهِمَا	الزَّوْجَ وَ الزَّوْجَةَ	مکملی	خبری
۴	بقره	۲۳۰	جُنَاحُ	عَلَيْهِمَا	الزَّوْجَ وَ الزَّوْجَةَ	مکملی	خبری
۵	بقره	۲۳۳	جُنَاحُ	عَلَيْهِمَا	الْوَالِدَ وَ الْوَالِدَةَ	مکملی	خبری
۶	بقره	۲۳۳	جُنَاحُ	عَلَيْكُمْ	الْأَبَاءَ	مکملی	خبری
۷	بقره	۲۳۴	جُنَاحُ	عَلَيْكُمْ	الرِّجَالَ	مکملی	خبری
۸	بقره	۲۳۵	جُنَاحُ	عَلَيْكُمْ	الرِّجَالَ	مکملی	خبری
۹	بقره	۲۳۶	جُنَاحُ	عَلَيْكُمْ	الرِّجَالَ	مکملی	خبری
۱۰	بقره	۲۴۰	جُنَاحُ	عَلَيْكُمْ	الْأَزْوَاجَ الَّذِينَ يَتَوَفُونَ	مکملی	خبری
۱۱	بقره	۲۸۲	جُنَاحُ	عَلَيْكُمْ	الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَدَانُوا	مکملی	خبری
۱۲	النساء	۲۳	جُنَاحُ	عَلَيْكُمْ	الرِّجَالَ	مکملی	خبری
۱۳	النساء	۲۴	جُنَاحُ	عَلَيْكُمْ	الَّذِينَ آمَنُوا	مکملی	خبری
۱۴	النساء	۱۰۱	جُنَاحُ	عَلَيْكُمْ	مَنْ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ	مکملی	خبری
۱۵	النساء	۱۰۲	جُنَاحُ	عَلَيْكُمْ	الَّذِينَ يَصْلُونَ	مکملی	خبری
۱۶	النساء	۱۲۸	جُنَاحُ	عَلَيْهِمَا	الزَّوْجَ وَ الزَّوْجَةَ	مکملی	خبری
۱۷	المائدة	۹۳	جُنَاحُ	عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا	-	مکملی	خبری
۱۸	النور	۲۹	جُنَاحُ	عَلَيْكُمْ	الَّذِينَ آمَنُوا	مکملی	خبری
۱۹	النور	۵۸	جُنَاحُ	عَلَيْكُمْ	الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَ...	مکملی	خبری
۲۰	النور	۶۰	جُنَاحُ	عَلَيْهِنَّ	النِّسَاءُ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً	مکملی	خبری
۲۱	النور	۶۱	جُنَاحُ	عَلَيْكُمْ	الَّذِينَ آمَنُوا	مکملی	خبری
۲۲	الأحزاب	۵	جُنَاحُ	عَلَيْكُمْ	الرِّجَالَ	مکملی	خبری
۲۳	الأحزاب	۵۱	جُنَاحُ	عَلَيْكَ	النَّبِيَّ	مکملی	خبری
۲۴	الأحزاب	۵۵	جُنَاحُ	عَلَيْهِنَّ	زُجَّاتِ النَّبِيِّ	مکملی	خبری
۲۵	الممتحنة	۱۰	جُنَاحُ	عَلَيْكُمْ	الَّذِينَ آمَنُوا	مکملی	خبری
۲۶	الأنعام	۳۸	بِجَنَاحِهِ	طَائِرُ	-	اشتدادی	-

ردیف	سوره	آیه	واژه اصلی	واژه همنشین	مقصود از ضمیر	رابطه	نوع رابطه
۲۷	الانفال	۶۱	جَنَحُوا	للسلم	-	مکملی	مجروری
۲۸	الأنفال	۶۱	اجنح	لها	السلم	مکملی	مجروری
۲۹	الحجر	۸۸	جَنَاح	اخْفَضْ	-	مکملی	فعلی
				تَمَدَّنْ	-	اشتدادی	-
۳۰	الإسرا	۲۴	جَنَاح	اخْفَضْ	-	مکملی	فعلی
۳۱	طه	۲۲	جَنَاح	اضْمُمْ	-	مکملی	فعلی
				يَذَكْ	-	اشتدادی	-
۳۲	الشعراء	۲۱۵	جَنَاح	اخْفَضْ	-	مکملی	فعلی
۳۳	القصص	۳۲	جَنَاح	اسْلُكْ	-	اشتدادی	-
				جَبِّبْ	-	اشتدادی	-
				اضْمُمْ	-	مکملی	فعلی
۳۴	الفاطر	۱	أَجْنَحْه	الملائكة	-	اشتدادی	-

همان‌طور که ملاحظه می‌شود در کاربرد واژه «جَنَاح» در قرآن تنوع زیادی در حوزه‌های مختلف نظیر ساخت واژه، حوزه نحوی، صرفی و بلاغی مشهود نیست. اما مشتقات آن از تنوع بیشتری برخوردار هستند.

در خصوص ساختار نحوی، صرفی و بلاغی واژه «جَنَاح» در جمله، طبق بررسی‌های صورت گرفته، واژه «جَنَاح» در جمله اسمیه و فقط در دو ساختار نفی با لای نفی جنس (با ۱۶ بسامد) و فعل ناقصه لیس (با ۹ بسامد) به کار رفته است که «به عنوان یک اصطلاح فنی در احکام دینی اسلام به کار می‌رود» (جفیری، ۱۳۷۲: ۱۶۸):

(۱) جمله اسمیه نفی با لای نفی جنس: مانند «لَا جُنَاحَ عَلَيْهِ»: لا نفی جنس و مبنی/علیه، جار و مجرور متعلق به خبر محذوف لای نفی جنس.

(۲) جمله اسمیه نفی با لیس و تقدم خبر بر اسم آن: «لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ» و مانند آن: لیس: افعال ناقصه و مبنی بر فتح/علیکم: جار و مجرور متعلق به خبر محذوف لیس. جنح: اسم مؤخر لیس و مرفوع.

آنچه در آیات به چشم می‌خورد، کاربرد «جَنَاح» به صورت جمله اسمیه است؛ جمله فعلیه غالباً افاده حدوث و تجدد دارد؛ یعنی آن‌که امری حادث شده یا خواهد شد و گاهی نظیر این اتفاق به وقوع می‌پیوندد، اما جمله اسمیه معنای ثبوت و استمرار می‌دهد؛ یعنی آن‌که امری ثابت را بیان می‌کند که پیوسته جریان دارد و محدود به زمان خاصی نیست.

(نک: الهاشمی، ۱۳۸۶: ۱۳۱) در قرآن کریم نیز واژه جَنَاح تنها در جمله اسمیه و برای بیان احکامی نظیر ازدواج، طلاق، حجاب و ... که بر حکمی ثابت و استمرار دلالته دارند، به کار رفته است. همچنین جمله اسمیه نسبت به جمله فعلیه قوی‌تر است و تأکید بیشتری در آن وجود دارد. (نک: همان: ۶۶) بنابراین می‌توان این گونه استنباط کرد از آنجایی که خداوند در آیات مذکور، می‌خواهد در احکام اقتدار و حتمی بودن و ثابت بودن احکام را بیان کند مسائل مربوط به آن‌ها را با جمله اسمیه بیان کرده است و چون در این ساختار ادوات نفی به کار رفته شدت تأکید «لَا جَنَاحَ» یا «لَيْسَ جَنَاحَ» از اسم متضاد با این واژه بیشتر است.

نکته دیگر در این آیات، به کارگیری نفی در دو شکل است: «لَيْسَ» برای نفی مضمون جمله در زمان حال کاربرد دارد که در صورت داشتن قرینه لفظی، بر ماضی و مستقبل نیز دلالت دارد و چون فعل است حالت حدوث و تجدد نیز دارد و نفی مصداق می‌نماید. (نک: کاظمی تبار، ۱۳۹۹: ۱۱) «لای نفی جنس» نیز بر سر مبتدا و خبر می‌آید، ثبوت و استمرار دارد، به معنای هیچ است و نفی به طور اطلاق و نفی جنس و ماهیت می‌کند. اسم لای نفی جنس به طور ذاتی نکره است؛ زیرا دایره شمولی آن متوجه ماهیت است؛ اما اسم فعل ناقصه «لَيْسَ» در حالت عادی معرفه است، مگر آن که خبر آن مقدم شود که در این حالت باید نکره بیاید؛ در همه آیات «جَنَاح» و نفی با «لَيْسَ»، این تقدیم و تأخیر قابل مشاهده است. بنابراین نُکران «جَنَاح» در همه آیات به چشم می‌خورد، اما با توجه به آن چه پیش از این گذشت، لای نفی جنس چون جنس و حقیقت چیزی را نفی می‌کند، درجه نکران آن بیشتر از اسم لیس نکره است که غالباً مصداق را نفی می‌کند و یک دایره مشخص شمولیت دارد. همچنین تقدیم اسم ساختار نفی با فعل ناقصه لیس در همه جملات شاید به این علت است که تأکید نفی مصداقی، روی خبر باشد و بر ازاله گناه از مرجع ضمیر موجود در خبر تأکید بیشتری داشته باشد.

همه همنشین‌های واژه «جَنَاح» با حرف جر «عَلَى» مقارن است. بیشترین کاربرد برای مجرور «عَلَى» از آن ضمیر «کُم» با ۱۶ بسامد است که اشاره به ایمان آورندگان، پدران، مردان، شوهران، مسافران و نمازگزاران دارد. ضمیر «هُمَا» با ۴ بسامد در رتبه دوم قرار دارد و در همه موارد به زن و مرد اشاره دارد. بعد از آن ضمیر «هِنَّ» با اشاره به زنانی که امیدی به ازدواجشان نیست و همسران پیامبر (ص) با ۲ بسامد به کار رفته است. ضمیر مفرد مذکر غائب «ه» با اشاره به حجاج تاجر و ضمیر مفرد مذکر مخاطب «کَ» با اشاره به پیامبر (ص) به کار رفته‌اند.

تنها در ۱ مورد مجرور به حرف جر به صورت اسم ظاهر «لِیْسَ عَلَی الذِّینَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَاحَ» بیان شده است.

همنشین «جَنَاح» با عنوان «عَلَيْكُمْ» به صورت ضمیر و با مرجعیت مؤمنان بیشترین تکرار را دارد. «عَلَيْكُمْ» ۱۶۵ بار (طبق آمار نرم افزار تفسیر نور) در ۵۰ سوره قرآن، «عَلَيْهِمَا» ۸



بار در ۶ سوره قرآن و «عَلَيْكَ» ۵۲ بار در ۲۹ سوره قرآن به کار رفته‌اند و فقط در همین آیاتی که کلمه «جُنَاح» در آن هست به این صورت و در سیاق خبر لای نفی جنس و فعل لیس به کار رفته و ساختار مشابهی در قرآن یافت نشد که بتوان همنشین‌هایشان را به عنوان جانشین «جُنَاح» بررسی کرد.

همنشین دیگر، با عنوان «عَلَيْهِ» و با مرجعیت تجار در سیاق نفی در ۳ آیه ۱۷۳، ۱۸۲ و ۲۰۳ سوره بقره مطرح شده است. نکته قابل تأمل در این آیات این است که در هر سه آیه واژه «إِثْم» از همنشین‌های «عَلَيْهِ» است که به عنوان جانشین «جُنَاح» نیز مطرح می‌شوند.

واژه «إِثْم» را می‌توان به عنوان یکی از جانشین‌های کلمه «جُنَاح» مورد بررسی قرار داد؛ این واژه ۴۸ بار در ۲۱ سوره از قرآن کریم آمده است که ۳۵ بار آن به معنای گناه و افتادن در گناه است. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۵۰/۸) همچنین دلالت بر «کندی» دارد و موجب کند شدن انسان از نیکی است. (نک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۳) مسأله قابل ملاحظه در این واژه این است که برخلاف «جُنَاح» با صفت نیز به کار رفته است: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾ (بقره/۲۱۹) بنابراین به نظر می‌رسد دایره شمولیت آن از «جُنَاح» کمتر است و جنبه عمومی آن پایین‌تر است و محدوده مشخصی دارد. اما «إِثْم» در ۳ آیه‌ای که با یکی از همنشین‌های «جُنَاح» آمده و خود نیز جانشین آن محسوب می‌شود هیچ صفت یا قیدی ندارد. در آیه ۱۷۳ سوره بقره نیز واژه «إِثْم» در ساختار لای نفی جنس آمده و در پی تحریم مردار، خون، گوشت خوک و آنچه که به اسم غیر خدا کشته شده، ذکر گردیده که اگر در حالت اضطرار خورده شود گناهی ندارد، اما قطعاً غیر آن گناه است. بنابراین جواز خوردن در شرایط خاص صادر شده نه به طور دائم و همیشگی. در آیه ۱۸۲ سوره بقره نیز بیان می‌شود تغییر در وصیت موصی، عقابی را متوجه میت نمی‌کند و هیچ کس به گناه دیگر مؤاخذه نمی‌شود. در واقع در این آیه نیز یک حکم تشریعی بیان می‌شود و ازاله گناه از غیر عامل نه کسی که خود مستقیماً کاری را انجام داده می‌شود و آیه ۲۰۳ سوره بقره به ذکر خدا در ایام تشریق یعنی یازدهم و دوازدهم و سیزدهم ذی الحجه اشاره دارد و بیان می‌دارد که «کسی که عمل حج را تمام کرده، گناهانش بخشوده شده است، چه این که در آن دو روز تعجیل کند، و چه این که تأخیر کند و از این جا روشن می‌شود که آیه شریفه در مقام بیان تخییر میان تأخیر و تعجیل نیست و نمی‌خواهد بفرماید حاجی مخیر است بین این که تأخیر کند و یا تعجیل، بلکه منظور بیان این جهت است که گناهان او آمرزیده شده، چه تأخیر و چه تعجیل.» (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۸۲/۲)

واژه دیگری که از نظر لغویان با وجود اختلاف لفظ با «جُنَاح» تا حدودی با آن اتفاق معنا دارد و به عنوان جانشین آن نیز محسوب می‌شود واژه «حَرَج» است. کلمه مذکور، همانند «إِثْم» از جمله واژگانی بود که در بخش معنای لغوی «جُنَاح» به عنوان معنای آن به کار رفته بود. در حالی که این واژه بیش‌تر بر تنگی و دشواری دلالت دارد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۲/۲)

(۲۲۶) این واژه در ۱۵ آیه و ۸ سوره از قرآن کریم به کار رفته است. شاید فضای کلی آیات «حَرَج» در ساختار نفی، از جهاتی شبیه فضای آیات «إِثْم» و «جُنَاح» باشد و برای بیان حکمی به کار رود، اما از آن‌جا که ازاله «حَرَج» از ناتوان و ضعیفان شده، بیش‌تر بر دشواری دلالت دارد؛ مانند آیه ۹۱ سوره توبه که جهاد در راه خدا از گردن فرد ضعیف، بیمار و مسکین ساقط شده است: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ...﴾ (توبه/۹۱) و در آیه ۱۷ سوره فتح نیز جهاد بر کور، فلج، بیمار واجب نیست.

چنانچه مشخص است هر یک از این اعمال برای افراد ذکر شده نوعی رنج و سختی به همراه می‌آورد و آن‌ها در انجامشان محدودیت دارند؛ بنابراین تعبیر گناه برای «حَرَج» در این آیات جایز نیست. در واقع می‌توان این‌گونه گفت معنای قوی‌تر حرج همان تنگی است و گناه معنای ثانوی آن است که مصداق آن نیز در آیه ۶۱ سوره نور بیان شد.

در آیات «حَرَج» با سیاق نفی، همنشین‌ها، حرف «عَلَى» با اسم ظاهر است که اسم ظاهر آن نیز چیزی غیر از همنشین «جُنَاح» است.

وجه تشابه همنشین‌های واژه «جُنَاح» با همنشین‌های واژه «إِثْم» و «حَرَج»، رابطه مکملی حاکم بر آن‌ها است. وجه تمایز آن نیز شمولیت بیشتر واژه «جُنَاح» از «إِثْم» و تفاوت دایره نفی «حَرَج» از افرادی خاص و دلالت بیشتر بر تنگی و دشواری است.

در خصوص مشتقات واژه «جُنَاح»، دو نوع مشتق اسمی «جُنَاح»، «جَنَاحِيه» و «أَجْنَحَه» و مشتق فعلی «جَنَحُوا» و «إِجْنَحَ» به چشم می‌خورد. آیه ۳۸ سوره انعام و آیه ۱ سوره فاطر «جُنَاح» دلالت بر بال پرنده دارد. در آیه ۸۸ سوره حجر ظاهر واژه به معنای بال پرنده است اما معنای کنایی آن یعنی (خفض الجناح: تواضع و فروتنی) مد نظر است. در آیه ۲۴ سوره اسرا و آیه ۲۱۵ سوره شعرا، کلمه «جُنَاح» به معنای طرف و جانب است. در آیه ۳۲ سوره قصص و ۲۲ سوره طه نیز به معنای بازو و زیر بغل است.

در آیه ۶۱ سوره انفال دو فعل «جَنَحُوا» و «إِجْنَحَ» به معنای مایل بودن و تمایل داشتن است. روابط حاکم بر این واژگان علاوه بر مکملی، نیز اشتدادی است.

از معنای مشتقات واژگان مشهود است که هیچ یک از واژه‌ها دلالت بر گناه ندارد، هیچ یک در آیه‌هایی که مختص احکام و حدود الله باشد به کار نرفته است، همه آیات در سوره‌های مکی است، معنای سلبی ندارد و با حرف نفی منفی نشده است و روابط حاکم بین همنشین‌های آن‌ها از تنوع بیشتری برخوردار است؛ بنابراین شاید موضوع انتساب واژه «جُنَاح» به فعل «جَنَحَ» حاصل همان عرب انگاری واژگان دخیل باشد؛ زیرا «برخی از لغت‌شناسان و مفسران واژه‌هایی را که می‌توان برای آنان ریشه سه حرفی در نظر گرفت عربی دانسته‌اند، اما بعضی دیگر بر این نظرند که حتی اگر بعضی اسم‌های بیگانه با الگویی عربی توافق دارد یا به یک ریشه عربی مرتبط است، الزاماً نمی‌تواند عربی باشد.» (خلیلی



آزاد و عباسی، ۱۳۹۷: ۷۶) مانند نام اسحاق که برخی آن را از ریشه «سحق» و عربی دانسته‌اند در حالی که این اسم معرب است. (نک: جفری، ۱۳۷۲: ۱۲۰) بنابراین می‌توان گفت ممکن است این مسأله در خصوص واژه «جُناح» نیز رخ داده باشد و این واژه یک کلمه معرب باشد.

نتیجه‌گیری

واژه «جُناح» ۲۵ بار در قرآن به کار رفته است. زبان‌شناسان و مفسران در زبان عربی، معانی متعددی برای این واژه در نظر گرفته‌اند که از معانی متداول آن «گناه»، «انحراف از حق» و «انحراف به سوی گناه» و از معانی شاذ نیز «اشتقاق»، «رغبت و میل»، «زمین پست» و «عوض کردن تصمیم» است. برخی از زبان‌شناسان نیز این واژه را معرب واژه «گناه» و از ریشه فارسی پهلوی «ویناس» برمی‌شمارند. به نظر می‌رسد «جُناح» از جمله واژگانی است که فهم اصالت آن در کتب لغت عربی مسکوت مانده است و حتی در میان برخی کتب معتبر در خصوص واژگان دخیل اثری از آن نیست و این شاید خبر از عدم تمایل لغویون و قرآن پژوهان عرب از پذیرش لغات دخیل در قرآن کریم بدهد؛ زیرا در خصوص این کلمه، طبق بررسی روابط هم‌نشینی و جانمایی واژه و مشتقات آن مشخص گردید «جُناح» در مشتقات دیگرش به معنای گناه به کار نرفته؛ این در حالی است که برخی آن را از ریشه «جَنَح» به معنای انحراف می‌دانند. اما حوزه معنایی نیز انحراف از حق را نشان نمی‌دهد؛ زیرا در اکثر مواقع، عملی که «جُناح» از آن ساقط شده، انجام و عدم انجام آن جایز است و تنها در سه مورد این گونه نیست. بنابراین معنای اصطلاحی «انحراف از حق و میل به گناه» که تنها به دلیل قرابت با مایل شدن و انحنای بال پرنده برای آن در نظر گرفته شده نمی‌تواند ادله محکمی برای اصیل بودن این واژه باشد. به دیگر سخن این واژه فاقد تصریف در اشکال اشتقاقی ولی هم معنا که یکی از خصائص اصیل دانستن واژه به شمار می‌رود، است و همین امر بر دخیل بودن آن صحه می‌گذارد و به نظر می‌رسد معرب واژه «ویناس» در فارسی باستان است. از سویی ۹ واژه مشتق شده از ریشه «جَنَح» که «جُناح» را نیز به آن نسبت می‌دهند، در قرآن در فضایی دیگر یعنی مکه و در مضامینی دیگر غیر از حدود و احکام با روابطی غیر از مکملی یعنی اشتدادی به کار رفته است و همگی آیات مربوط به آن‌ها بر خلاف آیات «جُناح» بار مثبت دارند. این در حالی است که «جُناح» در آیات مدنی، در ساختاری مشخص یعنی نفی با «لا» و «لیس» با روابط معنایی مکملی، با مضامینی در حیطه حقوق، احکام، آداب و حدود، با حوزه‌های معنایی نظیر حج، ازدواج، طلاق، احکام شیردهی به فرزندان، انعقاد قرارداد، نماز، احکام خوراکی‌ها، حریم خصوصی و روش تعامل با فرزندخواندگان استفاده شده است.

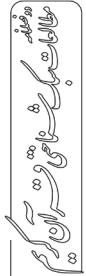
با استناد به کاربرد کلمه «جُناح» در اشعار جاهلی که شرح آن گذشت و تطبیق تاریخ

تقریبی سرایش آن با تاریخ وجود واژه «ویناس» در فارسی و تحولات آوایی آن در طی زمان، دخیل بودن واژه بیشتر نمایان می‌شود. از سوی دیگر معنای حروف «جَنَاح» بیشتر از آن‌که دلالت بر اسم معنای «جَنَاح» کند مصداق اسم ذات «جَنَاح» است که شرح آن به تفصیل گذشت.

در خصوص جانشین‌های «جَنَاح» که واژه «إِثْم» یکی از آن‌ها بود باز هم به نظر می‌رسد با وجود ساختار مشترک میان این دو یعنی به کار رفتن «إِثْم» در جملاتی با ساختار مشابه با «جَنَاح»، باز هم تفاوت‌های معنایی میان آن‌ها وجود داشته باشد؛ زیرا «إِثْم» بر خلاف واژه دیگر، در آیات مکی و بدون شأن یا سبب نزول در ساختار نفی به کار رفته حال آن‌که اکثر آیات «جَنَاح» دارای شأن نزول است. از سویی «إِثْم» در کاربردهای دیگر خود با قید و صفت به کار رفته است. بنابراین از جنبه عمومیت آن اندکی کاسته خواهد شد و شدت و ضعف برایش می‌توان در نظر گرفت. واژه «حَرَج» نیز بیشتر بر تنگی و سختی دلالت دارد تا گناه و ضرر و دلیل این مدعا، سلب حرج از افرادی با شرایط خاص و ناتوان است. پس «جَنَاح» با توجه به اینکه بدون قید به کار رفته و فقط یک ساختار دارد از عمومیت بیشتری برخوردار است و به معنای «گناه» بیشتر اطلاق می‌شود.

در خصوص کیفر و نحوه مجازات واژه «جَنَاح» با توجه به این‌که فقط در احکام به کارنرفته و در حدود و آداب هم هست نمی‌توان حد کیفر و مجازاتی برای آن در نظر گرفت. از سوی دیگر این واژه در هیچ جمله مثبتی به کار نرفته تا متوجه شویم عاملین به «جَنَاح» از چه تهدید و عقوبتی برخوردار شده‌اند. لذا کاربرد آن بیش‌تر برای دفع توهم گناه از ذهن مخاطب است و کمتر معنای عینی دارد.

درباره ساختار جمله «جَنَاح» و معنای بلاغی حاصل از آن و موقعیت نحوی آن می‌توان بیان کرد با توجه به این‌که «جَنَاح» به صورت نکره، مفرد و در سیاق جمله منفی آورده شده که ۱۶ مرتبه با «لای» نفی جنس و با اعراب محلی نصب و ۹ مرتبه با فعل ناقصه «لیس» و با اعراب رفع مورد استفاده قرار گرفته، نفی ماهیت گناه بیشتر از نفی مصادیق گناه مورد نظر خداوند متعال بوده است و شاید به این دلیل باشد احکام و حدود الهی تغییر ناپذیرند و جنس آن دستخوش تحریف نخواهد شد. البته با توجه به تأخیر اسم «لیس» و نکره آمدن آن تا حدودی این موضوع بر آن نیز قابل تعمیم است اما شدت آن کمتر است.



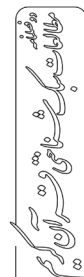
کتابنامه

- قرآن کریم
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق): «المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز»، تحقیق: عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴هـ ق): «معجم مقاییس اللغه»، محقق و مصحح: عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق): «تفسیر القرآن العظیم»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۸): «مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن مجید»، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فروزان.
- باقری، مهری (۱۳۷۵): «مقدمات زبان‌شناسی»، تهران: نشر قطره.
- پرتو، ابوالقاسم (۱۳۷۷): «فرهنگ برابره‌های پارسی واژگان بیگانه»، تهران: اساطیر، چاپ دوم.
- جبعی عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی) (۱۴۱۳): «مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام» قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
- جفری، آرتور (۱۳۷۲): «واژه‌های دخیل در قرآن مجید»، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
- خلیلی آزاد، مریم السادات و مهرداد عباسی (۱۳۹۷): «عربی‌پنداری واژه‌های دخیل قرآن در تفاسیر اسلامی (بررسی هشت نمونه موردی از اعلام قرآنی)»، دوفصلنامه علمی-پژوهشی کتاب قیم، سال هشتم، شماره نوزدهم، صص ۷۲-۹۳.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷): «لغت‌نامه دهخدا»، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲هـ ق): «مفردات ألفاظ القرآن»، بیروت: دار القلم.
- الزوزنی، ابوعبدالله (بی‌تا): «شرح المعلقات السبع»، بیروت: دارصادر
- شیر، السید ادی (۱۹۸۸): «الألفاظ الفارسیه المعربه»، القاهرة: دارالعرب للبیستانی، ط ۲.
- صفوی، کورش (۱۳۷۹): «درآمدی بر معنی‌شناسی»، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن» تحقیق: محمد جواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن». بیروت: دارالمعرفه.
- طریحی، فخر الدین بن محمد (۱۳۷۵هـ ش): «مجمع البحرين»، محقق و مصحح: احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی، چاپ سوم.
- عباس، حسن (۱۹۹۸): «خصائص الحروف و معانیها»، بی‌جا: منشورات اتحاد الکتاب العرب.
- علامه حلی، جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۱): «مختلف الشیعه فی احکام الشریعه»، مرکز الإبحاث و الدراسات الاسلامیه، احیاء التراث الاسلامی.
- فائز، قاسم، ابوالفضل خوش‌منش و آسیه ذوعلم (۱۳۹۸): «بهره‌گیری از سیاق متنی در معناشناسی ساخت‌گرای قرآن کریم»، دوفصلنامه پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال پنجاه و دوم، ش اول، صص ۹۹۵-۱۱۵.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹): «کتاب العین»، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق): «مفاتیح الغیب»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- فره‌وشی، بهرام (۱۳۸۱): «فرهنگ فارسی به پهلوی»، تهران: دانشگاه تهران، چاپ سوم.
- قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۰۷): «قاموس قرآن»، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کاظمی تبار، محمدعلی (۱۳۹۹): «واکاوی نقش عوامل نحوی در ترجمه قرآن (با تکیه بر تفاوت کارکرد نحوی و معنایی لیس و حروف شبیه به لیس)»، دوفصلنامه علمی تخصصی پژوهش در آموزش زبان و ادبیات عرب، دوره دوم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۹.

- مدرک الطائی، ابو صالح یحیی (۲۰۰۴): «دیوان حاتم الطائی»، بیروت: دار الکتب العربی.
- مزبان، علی حسن (۱۳۹۴): «درآمدی بر معنی‌شناسی در زبان عربی»، ترجمه فرشید ترکاشوند، تهران: سمت.
- الهاشمی، السید احمد (۱۳۸۶): «جواهر البلاغه فی المعانی و البیان و البدیع»، تهران: الهام، چاپ چهارم.
- هرن پاول و هاینریش هوبشمان (۱۳۹۴): «فرهنگ ریشه‌شناسی فارسی»، مترجم و مؤلف شواهد فارسی و پهلوی جلال خالقی مطلق، اصفهان: مهرافروز.
- هوبشمان، هاینریش (۱۳۸۶): «تحول آوایی زبان فارسی (از هند و اروپایی تا فارسی نو)»، ترجمه بهزاد معینی سام، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- Haug, Martin (1870), An old Pahlavi-Pazand Glossary, London.

Bibliography

- The Holy Quran
- Alosi, Seyed Mahmud (1415AH). The spirit of meaning in the interpretation of the Great Qur'an. C1. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Ibn Attiyah Andalusi, Abdulhaq bin Ghalib (1422 AH). Al-Awjiz editor in Tafsir al-Kitab al-Aziz. Research: Abdul Salam Abdul Shafi Mohammad. C1. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamieh.
- Ibn Faris, Ahmad bin Faris (1404 AH). Lexicon of Linguistic Comparisons. Researcher and proofreader: Abdulsalam Mohammad Haroun. C1. Qom: Al Alam Islamic School.
-
- Ibn Kathir, Ismail Ibn Omar (1419 AH). Tafsir al-Qur'an al-Azeem. C1. Beirut: Dar al-Kutub Al-Elamiya.
- Izutsu, Tshihiko (1378SH). Ethical-religious concepts in the Holy Quran. Translated by Fereydoun Badrei. Tehran: Forozan.
- Bagheri, Mehri (1375SH). Introduction to Linguistics. Tehran: Nosh Ghatre
- Parto, Abulqasem (1377SH). A dictionary of Persian equivalents of foreign words. C1, Ch2. Tehran: Asatir.
- Jabai Ameli, Zain al-Din bin Ali (Shaheed Second (1413AH), Masalak al-Afham to revise Islamic Sharia. Qom: Est.
- Jeffrey, Arthur (1372SH). Words involved in the Holy Quran. Translated by Fereydoun Badrei. Tehran: Tos.
-
- Khalili Azad, Maryam Al Sadat and Mehrdad Abbasi (2017). "Arabization of words included in the Qur'an in Islamic interpretations (examination of eight case examples of Qur'anic revelation)". Scientific-research biannual book Qayyim book. eighth year The nineteenth number. pp. 72-93.
- Dehkhoda, Ali Akbar (1377SH). Dictionary of Dehkhoda. C. 12. Ch. 2. Tehran: University of Tehran Publishing and Printing Institute.
- Ragheb Esfahani, Hussein bin Muhammad (1412 AH). Vocabulary words of the Qur'an. Beirut: Dar al-Qalam.
- Al-Zuzni, Abu Abdullah (Beita). Description of the seven Beirut: Dar Sader
- Shir, Al-Sayed Eddy (1988). Al-Farsi Arabic words. i2. Cairo: Dar al-Arab for Horticulture.
- Safavi, Koresh (1379SH). An introduction to semantics. Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Art.
- Tabarsi, Fazl bin Hassan (1372SH). Assembly of Bayan in Tafsir al-Qur'an. Research: Mohammad Javad Balaghi. C4. C3. Tehran: Nasser Khosrow Publications.
- Tabari, Abu Jafar Muhammad bin Jarir (1412 AH). Jami al-Bayan in Tafsir al-Qur'an. C2. Beirut: Dar al-Marafa.
- Tarihi, Fakhr al-Din bin Muhammad (1375 AH). Bahrain Assembly. Researcher and proofreader: Ahmad Hosseini Ashkouri. C2. Ch3. Tehran: Mortazavi.



سال ششم
شماره دوم
پیاپی: ۱۱
پاییز و زمستان
۱۴۰۱

- Abbas, Hassan (1998). Characteristics of letters and meanings. Bi-ja: The leaflets of the Union of Al-Kitab al-Arab.
- Allameh Hali, Jamal al-Din Hasan bin Yusuf bin Motahar (1411AH), Varif al-Shi'a fi Haqam al-Sharia, Vol. 3, Center for Research and Islamic Studies, Revival of Islamic Heritage.
- Fayeze, Qasim, Abulfazl Khushmanesh and Asiah Zoulam (2018). "Using the textual context in the constructionist semantics of the Holy Qur'an" two-quarter journal of Qur'an and Hadith research. The fifty-second year. The first pp. 115-995.
- Farahidi, Khalil bin Ahmad (1409AH). Kitab al-Ain C8.. Ch2. Qom: Emigration Publishing.
- Fakhr Razi, Muhammad bin Omar (1420 AH). Secret keys C4. Ch3. Beirut: Revival of Arab Heritage.
- Farah Voshi, Bahram (2011). Persian culture in Pahlavi. Ch3. Tehran: University of Tehran.
- Qureshi Banabi, Ali Akbar (1307SH). Quran dictionary. C2. Tehran: Darul Kitab al-Islamiya.
- Kazemi Tabar, Mohammad Ali (2019). "Analysis of the role of syntactic factors in the translation of the Qur'an (based on the difference between the syntactic and semantic functions of lis and letters similar to lis)". Two-quarter scientific journal specialized in research in teaching Arabic language and literature. Second period, second issue. Summer 2019.
- Madrak al-Ta'i, Abu Saleh Yahya (2004). Diwan Hatem al-Tai. Beirut: Dar Al Kitab Al Arabi.
- Mozban, Ali Hassan (2014). An introduction to semantics in Arabic language. Translated by Farshid Tarkashund. Tehran: Side.
- Al-Hashemi, Al-Sayed Ahmed (1386SH). The jewel of al-Balagha fi al-Ma'ani, al-Bayan and al-Badi'i. Ch 4, Tehran: Elham.
- Hern Powell and Heinrich Hobshman (2014), Persian Etymological Culture. Translator and author of Persian and Pahlavi proofs by Jalal Khaleghi Mutlaq. Isfahan: Mehrafrooz.
- Hobshman, Heinrich (2016). Phonetic evolution of the Persian language (from Indo-European to New Persian). Translated by Behzad Moini Sam. Tehran: Amir Kabir Publishing House.

The symbolic meaning of the composition of the "Asāṭīr al-Awwalīn (stories of the ancients)" in the verses of the Qur'an; Critical analysis of commentators' views and a new look at the issue

(Received: 2022-11-13 Accepted: 2023-01-09)

Kaus Rouhi Barandagh¹, Ahmad Amin Yousefi²

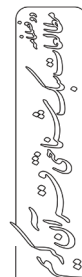
Abstract

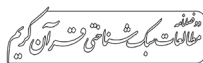
The composition "Asāṭīr al-Awwalīn" is repeated 9 times in Qur'an (6:25, 8:31, 16:24, 23:83, 25:5, 27:68, 46:17, 68:15, 83:13). In 23, 27 and 46 it points to superstition and doctrine of the resurrection. In 5 verses it is understood in 3 meanings: 1- the (invalid) words and writings by the former (generations), 2- mythical stories, and 3- superstition and myth. In the remaining case, verse 68, most of the commentators only express the literal meaning. The above three meanings are based on narrations. Based on those, this phrase is an accusation of denying divine revelation, in opposition to the Qur'an and response to the Tahaddi. But Qur'anic verses about the ancients are not similar to the stories of Rostam and Esfandiar. A critical analysis shows that the part of the narration which introduces it as the descent affair of these verses is probably not part of the text and is the narrator's interpretation because it is equal to the simplicity of challenge. This allegation is against Qur'anic quotes on this subject from associators. Although it is claimed that the narrations cited refer to all the cases of the "Asāṭīr al-Awwalīn", it conflicts with some verses and only the following verses have been used that the meaning has been ambiguous. This paper shows evidence that it refers to the promise of resurrection, exodus, and publication in the writings of the ancients, including the books of Jews and Christians and other divine religions, the Avesta, and the writings of the Copts, Indians, Greeks, etc.

Keywords: Asāṭīr al-Awwalīn (stories of the ancients), Qur'anic stories, Place of return, Nadr-ibn-Hareth.

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

2) PhD student, Department of Quranic and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran, Email: ahmad.yousefi@modares.ac.ir





مقاله علمی - پژوهشی، صص ۸۴-۱۰۷

DOR: 20.1001.1.26455714.1401.6.2.11.0

معنای مصداقی ترکیب «اساطیر الاولین» در آیات قرآن؛ تحلیل انتقادی دیدگاه مفسران و نگاهی نو به مسأله

(تاریخ دریافت: ۲۲-۰۸-۱۴۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۹-۱۰-۱۴۰۱)

کاوس روحی برندق^۱، احمد امین یوسفی^۲

چکیده

ترکیب «اساطیر الاولین» در قرآن در نه آیه آمده است. (انعام/۲۵، انفال/۳۱، نحل/۲۴، مؤمنون/۸۳، فرقان/۵، نمل/۶۸، احقاف/۱۷، قلم/۱۵، مطففین/۱۳) این پژوهش با روش توصیفی، تحلیلی و انتقادی به این پرسش اساسی پاسخ می‌دهد که معنای مصداقی ترکیب «اساطیر الاولین» در آیات قرآن چیست؟ در سه آیه (مؤمنون، نمل، احقاف) مصداق این ترکیب وعده‌ی حشر، بعث و خروج است. برای پنج مورد دیگر مفسران سه مصداق ارائه کرده‌اند: ۱. نوشته‌های پیشینیان یا سخنان و نوشته‌های باطل ایشان، ۲. داستان‌های اسطوره‌ای، ۳. خرافه و افسانه. در یک مورد باقی مانده، آیه ۱۵ قلم، غالباً تفسیری ارائه نکرده‌اند و به بیان معنای لغوی اکتفا کرده‌اند. این پژوهش با روش تحلیلی و انتقادی در تجزیه و تحلیل دیدگاه‌ها و مستندات مفسران شاخص (طبری، طوسی، طبرسی، زمخشری، فخر رازی، رشیدرضا، طباطبایی، ابن عاشور، فضل‌الله)، به این نتیجه دست یافته که در تمامی آیات «اساطیر الاولین» تنها به وعده‌ی بعث، خروج، حشر و نشر در نوشته‌های پیشینیان، اعم از کتب یهود و نصارا و سایر ادیان الهی و اوستا و نوشته‌های قبطیان و هندیان و یونانیان و... اشاره می‌کند. و «آیاتنا» در آیه‌ی ۱۵ قلم، به سوره‌ی حمد برمی‌گردد. مشرکان باور به روز جزا، «یوم الدین»، در آن سوره را «اساطیر الاولین» خوانده‌اند.

واژگان کلیدی: اساطیر الاولین، داستان‌های قرآنی، معاد، نصر بن حارث.

سال ششم

شماره دوم

پیاپی: ۱۱

پاییز و زمستان

۱۴۰۱

(۱) دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول)، ایمیل: k.roohi@modares.ac.ir
(۲) دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران، ایمیل: ahmad.yousefi@modares.ac.ir



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

۱. مقدمه

نخستین آیات و سوره‌های نازل شده بر پیامبر اسلام بارها به مواجهه‌ی میان پیامبر و سران مشرکان و کفار پرداخته‌است. (برای نمونه: علق/۹-۱۰ و قلم/۲ و ۷) اما ابهام موجود در ترتیب دقیق نزول نخستین آیات و سوره‌ها مانع از بهره‌برداری‌های ژرف از این گنجینه‌ی یکتا برای روشن‌شدن وقایع ابتدای نزول قرآن و آغاز دعوت پیامبر گرامی اسلام شده است. از طرف دیگر روایت‌هایی که تاریخ این دوره را نقل کرده‌اند نیز جسته و گریخته‌اند، اطلاعات چندانی را منتقل نکرده‌اند و ترتیب دقیق زمانی آن‌ها مشخص نیست و از آن‌ها نمی‌توان کمک چندانی برای تفسیر موارد مبهم این آیات گرفت. (رامیار، ۱۳۸۴: ۵۱، ۵۵-۵۶، ۷۱، ۷۵)

یکی از این مواجهه‌ها که در نخستین سوره‌های نازل شده بر پیامبر (ص) منعکس شده‌است، نسبت دادن «اساطیر الاولین» است. این تعبیر در نه سوره‌ی قرآن آمده‌است و نخستین آن‌ها در آیه ۱۵ سوره مبارکه قلم است. در این آیه می‌فرماید: ﴿إِذَا تَنَلَّى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾. این که ماهیت این نسبت چه بوده و چه چیزی «اساطیر الاولین» خوانده شده و چرا از چنین تعبیری استفاده شده در آیات دیگر مورد تفسیرهای گوناگونی قرار گرفته‌است. اما ذیل این آیه غالب مفسران یا توضیحی ندارند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۵۸۶-۵۸۹؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۳۰/۶۰۵-۶۰۶) یا به توضیح لغوی بسنده کرده‌اند (طوسی، بی‌تا: ۷۸/۱۰؛ طبرسی، ۱۴۰۶: ۱۰/۵۰۲؛ طباطبائی، ۱۳۹۳: ۱۹/۳۷۲؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۹/۷۲) و مشخص نکرده‌اند که مصداق «اساطیر الاولین» در این آیه چیست. این آیه ارجاعی به آیات دیگر دارد؛ آیاتی که بر کسی خوانده شده و او همه‌ی آن‌ها یا چیزی را در آن‌ها «اساطیر الاولین» خوانده است. اگر می‌دانستیم که مصداق «اساطیر الاولین» در این آیه چیست، آن‌گاه آیاتی که بر شخص مورد نظر خوانده شده و ترتیب نسبی نزول آیات معلوم می‌شد. از طرف دیگر اگر ترتیب نزول نخستین آیات و سوره‌ها به دقت روشن بود، می‌توانستیم از آن‌ها برای روشن شدن مصداق «اساطیر الاولین» کمک بگیریم.

هدف این پژوهش یافتن مصداق «اساطیر الاولین» در آیات مورد اشاره و به‌ویژه آیه ۱۵ سوره‌ی قلم و یافتن مشارالیه «آیاتنا» است. پرسش‌های فرعی به‌قرار زیرند: مفسران چه مصداقی برای «اساطیر الاولین» ارائه نموده‌اند؟ مستندات و ادله هر کدام چیست؟ و چه نقاط قوت و ضعفی دارند؟ کدام یک قابل پذیرش و کدام غیر قابل پذیرش است؟ و کدام یک بر سوره‌ی قلم قابل تطبیق است؟

روش پژوهش: این پژوهش با اتخاذ روش کتابخانه‌ای در گردآوری، و روش توصیفی، تحلیلی و انتقادی در تجزیه و تحلیل دیدگاه‌ها و مستندات مفسران در چند تفسیر شاخص (طبری، طوسی، زمخشری، فخررازی، رشیدرضا، طباطبائی، ابن عاشور، فضل‌الله)

انجام شده است. عبارت‌های «همه‌ی مفسران» و «غالب مفسران» در این پژوهش به این مجموعه برمی‌گردد.

پیشینه‌ی پژوهش: اما از نظر پیشینه، خلف‌الله در «الفن القصصی فی القرآن الکریم» (۱۹۹۹م: ۲۰۳/۱-۲۰۹) ادعا کرده که «اساطیر» یعنی «داستان‌های اسطوره‌ای» و در این گونه داستان‌ها هدف‌های هدایتی و تربیتی برجسته‌اند و قرآن نسبت به اسطوره‌ای خوانده‌شدن برخی داستان‌هایش موضع منفی ندارد. و تنها غیر وحیانی بودن آن‌ها و انتساب به پیامبر را رد می‌کند. در این پژوهش به این مسأله توجه شده که در چهار آیه (مؤمنون، نمل، احقاف، مطففین) قائلین، منکران بعث و کسانی هستند که به حیات آخرت ایمان ندارند و در دو آیه‌ی دیگر (انعام و نحل) نیز سخن از حیات آخرت است. و این مسأله شایسته تفسیر و تعلیل شمرده شده است؛ اما بیش‌تر به آن نپرداخته است. در این پژوهش برخی داستان‌های قرآن، از جمله برخی که در آن‌ها حیات پس از مرگ تجسم شده، اسطوره‌ای شمرده شده است. در رد این نظریه مطالب متعددی منتشر شده است. از جمله طیب‌حسینی در «نقدی بر استدلال خلف‌الله در باب وجود قصه اسطوره‌ای در قرآن» (۱۳۸۸)، قرآن‌شناخت، سال ۲، شماره ۱) بیان کرده که مشرکان پیش از آن‌که در قرآن هیچ‌کدام از این داستان‌ها مطرح شود آن را «اساطیر الاولین» خوانده‌اند. همو در «معنی‌شناسی اساطیر در قرآن کریم؛ نقدی بر ادله محمد احمد خلف‌الله مبنی بر وجود قصه‌های اسطوره‌ای در قرآن» (۱۳۸۹)، علوم قرآن و حدیث، سال ۴۲، شماره ۲) آورده که نسبت دادن اساطیر به آیات قرآن از سوی مشرکان، بیش از هرچیز با هدف معرفی مصادری برای قرآن به جز وحی الهی بوده است. (نیز ببینید: همو، ۱۳۸۹: «جریان تفسیر ادبی معاصر» آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری) حاج سید جواد در «بررسی مفهوم اسطوره در سنت اسلامی-تأملی در وجوه تمایز معنای قرآنی و فهم پدیدارشناسانه از اسطوره» (۱۳۹۱)، فصلنامه کیمیای هنر، سال اول، شماره ۲) به این نتیجه رسیده که اسطوره در فرهنگ اسلامی و قرآنی دارای بار منفی و فاقد واقعیت تاریخی و واقعیت خارجی شمرده شده است و این نگاه پدیدارشناسانه را که دین عبارتست از اسطوره‌هایی که انسان دین‌باور حقیقت آن‌ها را می‌پذیرد مورد نقد قرار داده است. حسنی جلیلیان در «تحول مفهوم اساطیر الاولین در تفاسیر» (۱۳۹۴)، علوم قرآن و حدیث، سال ۴۷، شماره ۲) می‌گوید مفهوم «نوشته» در عبارت «اساطیر الاولین» در تفاسیر اندک اندک نادیده گرفته شده و آن را معادل ترهات و افسانه‌ها و خرافات و داستان‌های پیشینیان گرفته‌اند در صورتی که مضامین قرآن تناسبی با افسانه‌هایی چون رستم و اسفندیار ندارد و منظور کفار از «اساطیر الاولین» نوشته‌های سایر ادیان الهی است. و گرچه در اغلب نه آیه مورد بحث موضوع انکار قیامت مطرح شده است؛ اما همگی آن‌ها در این سیاق نیستند. حاجی اسماعیلی و پیمانی در «بررسی مفهوم اساطیر الاولین در قرآن» (۱۳۹۴)، پژوهش دینی، سال ۱۴، شماره ۳۰) اساطیر را در کنار سایر اتهام‌هایی که منکران

وحی و نبوت به پیامبر می‌زدند به‌شمار می‌آوردند و آن‌را اختصاصاً به معنای تعلیمات جنّ و اتهام ارتباط پیامبر با جنیان می‌دانند. رزنتال (Rosenthal) در مقاله‌ی "History and the" عبارت همه‌جا اختصاصاً از زبان کافرانی نقل شده که خود را در برابر عقیده به رستاخیز معرفی می‌کنند. اما سخنی درباره‌ی نسبت مصداقی که از اساطیر اولین ارائه شده با این وصف ندارد.

نوآوری این پژوهش: در پژوهش حاضر ادله مفسران برای مصداقی که به جز معاد ارائه کرده‌اند مورد ارزیابی و نقد قرار گرفته‌است و استخراج مصداق آیه ۱۵ قلم و مرجع ضمیر «آیاتنا» در این آیه مورد توجه است. همچنین تعارض میان تفسیری که از آیه‌ی ۳۱ انفال ارائه شده با ویژگی‌هایی که قرآن در این مساله از مشرکان نقل می‌کند بررسی شده‌است. به‌علاوه نسبت میان توصیفی که قرآن از قائلین این عبارت کرده با مصداقی که مفسران ارائه کرده‌اند مورد تحلیل قرار گرفته‌است.

۲. مفهوم‌شناسی واژه «اساطیر»

«اساطیر» از ریشه‌ی «سَطَر» است. «سَطَر» ریشه‌ای است که اصل معنایی آن بر ردیف کردن و به‌صف درآوردن چیزی دلالت می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۷۲/۳) مانند ردیفی از کتاب‌ها یا درختان غرس شده یا هر چیزی که به‌ردیف درآید. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۱۰/۷؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۲۲۹/۱۲) گذاشتن حروف در خط راست را «سَطَر» می‌گویند. (طوسی، بی‌تا: ۷۴/۱۰) واژه‌ی «سَطَر» نام ردیفی است از حروف که در خطی افقی پیاپی‌ند یا خطی افقی که جای نوشتن حروف است.

واژه «اساطیر» به عنوان یک اسم خاص تشبیه به چیزهایی است که کنار هم ردیف شده و نوشته شده‌اند و باطلند. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۷۲/۳) معانی دیگری نیز برای آن گفته‌اند از جمله سخنان بی‌سامان (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۱۰/۷؛ ابن منظور، بی‌تا: ۳۶۳/۴؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۵۲۰/۶) و دروغ‌ها (همان).

درباره‌ی رابطه‌ی «سَطَر» و «اساطیر» لغت‌شناسان هم‌نظر نیستند. گفته‌اند «سَطَر» مفرد و جمع قلیل آن «أَسْطَر» و جمع کثیر آن «سُطُور» است. همچنین «سَطَر» مفرد و جمع آن «أَسْطَار» است. (ازهری؛ زبیدی) جمع «سَطَر» را «اساطیر» نیز گفته‌اند. (ابن منظور) مفرد «اساطیر» را «إِسْطَارَة» (فراهیدی)، «إِسْطَار» (ابن فارس) و «أَسْطُورَة» (فراهیدی، ابن فارس، ابن منظور) گفته‌اند. همچنین گفته‌شده «اساطیر» جمع «أَسْطَار» و آن جمع «سَطَر» است. یا اساطیر جمعی است که مفرد ندارد. (ابن منظور)

از نظر ریشه‌شناسی تاریخی، درباره‌ی ریشه این واژه گفته شده که «مسطوراً» واژه‌ای حمیری به معنای «مکتوباً» است و ایشان نوشته را «اسطورا» می‌نامند. (سیوطی، ۱۴۲۱: ۱۴۲۱)

۴۲۰/۱) همچنین «معهله» (اسطرا) واژه‌ای سریانی است که «اساطیر» از آن مشتق شده است. (Jeffery, ۱۹۳۸: ۵۷) وجود دو واژه‌ی «ḥḥm» (اسطر) به معنای «نوشته» و «ḥm» (سطر) فعل برای «نوشتن» در کتیبه‌های جنوب عربستان این نظریه را تأیید می‌کند. (Jeffery, ۱۹۳۸: ۵۷) نظریه‌ی دیگر «اساطیر» را برگرفته از واژه‌ی یونانی «ιστορία» (ایستوریا) می‌داند. نقدهای وارد شده بر این نظریه بی‌پاسخ مانده است. (Jeffery, ۱۹۳۸: ۵۶؛ نیز ببینید: Rosenthal, ۲۰۰۲: ۴۳۰)

ادعا شده که عرب پیش از ظهور اسلام و نزول قرآن این واژه را به کار نمی‌برده است. (مسعود، ۱۹۹۴م: ۱۶) اما از عبدالله بن زبُری، از شعرای مخضرم، هجوی از دوره‌ی جاهلی ثبت شده که می‌گوید: «الهی قصيًا عن المجد الاساطیر». (جمعی، ۱۴۰۰ق: ۲۳۵/۱) همچنین روایتی که در ادامه درباره‌ی نصر بن حارث می‌آید نشان می‌دهد که پیش از به کار رفتن آن در قرآن، این واژه برای عرب مکه مفهوم بوده است.

نتیجه این که: «اساطیر» از ریشه‌ی «سطر» و به معنی «نوشته‌ها» یا جمع جمع «نوشته» است و در نوشته‌های بی‌پایه و اساس به کار برده شده است. در قرن‌های اخیر مفهوم «نوشته» در آن نادیده گرفته شده و معادل افسانه‌ها، خرافات و داستان‌های پیشینیان فرض شده است. (نیز ببینید: حسنی جلیلیان، ۱۳۹۴: ۶۷؛ Rosenthal, ۲۰۰۲: ۴۴۲) این واژه در اصل لغوی خود به معنای امروزی «اسطوره» در زبان فارسی، برابر داستان‌های حاوی حقایق ازلی یا قهرمان افسانه‌ای، نیست.

۳. یافته‌های تحقیق؛ دیدگاه‌های مفسران

«اساطیر» در قرآن در تمام موارد در ترکیب «اساطیر الاولین» آمده است و مفسران آن را با چند موضوع در ارتباط قرار داده‌اند: ۱- انکار وحی الهی و نزول قرآن و نبوت پیامبر، ۲- تحدی و اعجاز قرآن، ۳- نسبت‌هایی که مشرکان به قرآن داده‌اند، ۴- اخبار قرآن از امت‌های پیشین، ۵- وعده‌ی معاد.

ذیل سه آیه مفسران مصداق «اساطیر الاولین» را وعده‌ی قرآن به بعثت، برانگیخته شدن و خروج از قبر پس از مرگ دانسته‌اند. به این معنا که وعده‌ی بی‌اساسی است که به پدران ایشان نیز داده شده و در نوشته‌های پیشینیان آمده اما حقیقت ندارد. هدف از این تعبیر انکار معاد است (طبری، ۱۴۱۲ق: ۳۶/۱۸؛ طوسی، بی‌تا: ۳۷۸/۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱۹۹/۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۲۸۹/۲۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۵۵/۱۵)

ذیل پنج آیه دیگر مفسران سه مصداق زیر را برای «اساطیر الاولین» ارائه کرده‌اند:

۱) نوشته‌های پیشینیان: قرآن سخنانی است که در کتاب‌های پیشینیان آمده است (طوسی، بی‌تا: ۱۱۰/۵) و جمع‌آوری شده‌ی پیامبر از نوشته‌های ایشان یا نوشته‌های خرافی و باطل ایشان است. (طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۳۷/۱۸؛ طوسی، بی‌تا: ۴۷۱/۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۴۳۳/۲۴؛



طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۲۲۹/۱۲) از جنس معجزه نیست و ما نیز می‌توانیم مانند آن را بیاوریم. (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۴۷۸/۱۵) با هدف استهزاء ادعای پیامبر در نزول قرآن از جانب خدا و رد وحی بودن آن و انکار نبوت او. (طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۸/۲۹)

۲) داستان‌های خرافی درباره‌ی گذشتگان: آنچه در قرآن از سرگذشت اقوام پیشین بیان شده است را «اساطیر الاولین» و همانند داستان‌های رستم و اسفندیار و کلیله و دمنه (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۲۱۶/۲؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۴۷۸/۱۵) یا به معنای نوشته‌های پیشینیان از اخبار امت‌ها شمرده‌اند. (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق: ۳۴۸/۷) هدف رد معجزه‌بودن قرآن است. (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۴۷۸/۱۵)

۳) افسانه و خرافه: کافران کلام خدا را خرافات و اکاذیب شمرده‌اند. (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱۴/۲) اخبار دروغ و داستان‌هایی غیر واقعی. (طبرسی، ۱۴۰۶ق: ۵۴۹/۶؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۷۸/۳۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۵۱/۷؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۵۹/۶) افسانه و خرافاتی که حقیقت ندارد. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۳۷۵/۱۰) برای مبارزه با اسلام، با کلماتی که چهره‌ی آن را مشوه کند در برابر دعوت به گفتگو و تفکر از پیش مانع ایجاد کرده‌اند. (همان: ۱۳۰/۲۴-۱۳۱) مؤلفه‌ی «نوشته» در این مصداق اهمیتی ندارد.

در ادامه مقاله منظور از دیدگاه نخست، دوم و سوم، دیدگاه‌های فوق است که نام قائلان و نشانی ارجاع به مطالب ایشان در این جا آمده و برای رعایت اختصار تکرار نمی‌شود.

مستند مصداق معاد متن آیات و مستند سه مصداق دیگر به طور عمده روایت‌های نقل شده درباره‌ی نصر بن حارث است. مفسران نقل کرده‌اند که نصر بن حارث از شیاطین قریش و از دشمنان مودّی پیامبر بود و در سفرهای بازرگانی به فارس و حیره، نیایش و انجیل خواندن مسیحیان را دیده بود و چون رکوع و سجود پیامبر را دید، اعمال پیامبر را با ایشان مقایسه می‌کرد و می‌گفت قرآن مانند کلام و سجع اهل حیره است و اگر بخواهیم می‌توانیم مانند آن را بگوییم. بنابر نظر مفسران این همان سخنی است که در آیه‌ی ۳۱ انفال نقل شده است. (طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۵۲/۹) در روایت دیگری آمده که نصر آنچه از سرگذشت اقوام گذشته در قرآن آمده است را با داستان‌های پادشاهان فارس و داستان‌های رستم و اسفندیار و کلیله و دمنه مقایسه می‌کرده است. (ابن هشام، ۱۳۷۵ق: ۳۰۰/۱؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۴۷۸/۱۵)

بر اساس این روایات «اساطیر الاولین» نسبتی است که در معارضه با قرآن و در پاسخ به تحدی برای انکار وحی الهی مطرح شده است.

۴. نقد و ارزیابی دیدگاه‌های مفسران

۴. ۱. نقد دیدگاه نخست: «اساطیر الاولین» خواندن همه آیات به معنای نوشته‌های پیشینیان بر اساس این دیدگاه، انتساب «اساطیر الاولین» به قرآن به معنای آنست که قرآن برگرفته

از منابع «مکتوب» پیشینی است و بر پیامبر وحی نشده است. در این دیدگاه، مؤلفه‌های افسانه، خرافی و دروغین بودن اخبار قرآن در «اساطیر الاولین» الزامی نیست. این ویژگی‌ها ممکن است باشند یا نباشند. اما مؤلفه «نوشته» در این دیدگاه نقش محوری دارد. مستند این دیدگاه روایت‌های نقل شده درباره نصر بن حارث و روایت نقل شده درباره سه غلام اهل کتاب است که تورات می‌خواندند و مسلمان شده بودند.

ارزیابی: این دسته از مفسران، توضیح، تحلیل یا استدلالی ارائه نداده‌اند که چگونه «اساطیر الاولین» به همه قرآن برمی‌گردد. در ادامه روایت نصر و هر کدام از آیات جداگانه بررسی شده و نشان داده شده که چنین برداشت‌هایی تحت تأثیر روایت نصر صورت گرفته است. روایت نصر موجب شده تا مفسران «اساطیر الاولین» را در موضوع تحدی در نظر بگیرند و از آن‌جا که تحدی متوجه همه‌ی قرآن است، مشارالیه «اساطیر الاولین» را نیز همه‌ی قرآن گرفته‌اند. اما نقدهای وارد بر این دیدگاه را به صورت زیر می‌توان سامان داد:

- اگر آیات قرآن سخنان و نوشته‌های پیشینیان و جمع‌آوری شده‌ی پیامبر از نوشته‌های ایشان باشد، آن‌گاه آوردن مانند آن کاری نیست که هیچ‌کس دیگری نتواند انجام دهد. بلکه به سادگی می‌توان از همان نوشته‌ها، نمونه‌های دیگری مانند آن‌چه او به عنوان قرآن عرضه کرده را آورد و تحدی قرآن به «فاتوا بسوره مثله» (یونس/۳۸) را پاسخ گفت. به ویژه اگر منبع این نوشته‌ها شناخته شده و همان تورات و انجیل باشد که در دسترس بوده است. این تحدی در سوره‌ای مکی است (یونس/۳۸)، و بسیاری از سوره‌هایی که پیش از آن نازل شده‌اند سوره‌های کوثا هستند. این ادعا به زیان خودشان تمام می‌شد که چگونه او می‌تواند با کمک سه غلام تازه مسلمان شده (برای نمونه ببینید: زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۲۶۳/۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۱۵/۱۸۰) از محتوای این کتاب‌ها مطلع شود، اما ایشان نمی‌توانند سوره‌ی کوتاهی از آن‌ها فراهم کنند؟

- اما مشرکان قریش، به گواهی قرآن، باهوش‌تر از آن بوده‌اند که با چنین ادعای واضح البطلانی خود را بی‌دفاع کنند. سخنانی که از آن‌ها در رد و انکار قرآن آمده، چنین است: ﴿يَعْلَمُهُ بَشَرٌ﴾ (نحل/۱۰۳)، ﴿مُعَلِّمٌ مَّجْنُونٌ﴾ (دخان/۱۴) ﴿أَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ﴾ (فرقان/۴) ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ﴾ (مدثر/۲۴). یعنی این کار را چنان سترگ می‌شمردند که از خود پیامبر (ص) به تنهایی ساخته نیست؛ و کسی یا قومی به او کمک می‌کنند و توان ایشان یا منابعی که از آن استفاده می‌کنند فراتر از توان و منابع متعارفی است که مشرکان نیز به آن دسترسی داشته باشند. این نسبت‌ها و حیانی و الهی بودن قرآن را نفی می‌کرده، اما آن را سهل و آسان معرفی نمی‌کرده، چرا که چنین ادعایی سودی برای مشرکان نداشته و موضع ایشان را در برابر پیامبر تقویت نمی‌کرده است. چگونه چیزی که برگرفته از نوشته‌هایی است که پیروان اندکی در منطقه‌ی ایشان دارد، تبدیل به سحری چنان تأثیرگذار شده که کسی نباید آن را بشنود؟ و دیگران نیز از آوردن همانند آن از همان نوشته‌ها عاجزند؟



- با این ادعا که تمام قرآن برگرفته از نوشته‌های پیشینیان است نمی‌توان پاسخ تحدی قرآن را داد و بنابراین «اساطیر الاولین» نیز نمی‌تواند چنین معنایی داشته باشد، چه کلاً در موضوع تحدی باشد یا نباشد. اگر هم چنین ادعایی شده باشد سخن بی‌معنا و بی‌ارزشی است و قرآن پاسخ‌های دیگری از ایشان ثبت کرده است و استفاده از روایت نضر برای ارائه چنین تفسیری از «اساطیر الاولین» مخدوش است و مستندات و ادله قابل پذیرشی ندارد و در هیچ کدام از این آیات قابل انتساب به قرآن نیست.

۲.۴. نقد دیدگاه دوم: «اساطیر الاولین» به معنای داستان‌های پیشینیان

در این دیدگاه آیاتی از قرآن که در آن‌ها سرگذشت اقوام گذشته بیان شده است «اساطیر الاولین» خوانده شده و همانند داستان‌های رستم و اسفندیار و کلילה و دمنه، خرافاتی و غیر واقعی شمرده شده است و به همگی قرآن بر نمی‌گردد. مستند این دیدگاه نیز روایت‌های نقل شده درباره‌ی نضر بن حارث است.

ارزیابی: نقد روایت‌های نضر در ادامه می‌آید. در این جا به نقد محتوای اختصاصی این مدعا می‌پردازیم.

- در نُه موردی که این عبارت در قرآن به کار رفته، پیش از این آیات یا مجاور آن سخن یا اشاره‌ای به سرگذشت اقوام پیشین نیست. این موضوع مورد توجه برخی دیگر از پژوهش‌گران نیز قرار گرفته است. (ببینید: اسماعیلی، ۱۳۸۲: ۳۱/۷؛ طیب‌حسینی، ۱۳۸۹: ۱۶۹) چگونه است که با وجود آیات بسیاری که درباره‌ی سرگذشت اقوام پیشین در قرآن آمده، این عبارت در کنار این آیات به کار نرفته و هیچ‌جا به این آیات اشاره ندارد، اما چنین معنایی از آن فهمیده شده است؟

- بر اساس ترتیب نزول، نخستین این موارد آیه ۱۵ سوره قلم است که طبق غالب روایت‌های ترتیب نزول، از جمله پذیرفته‌شده‌ترین آن‌ها، روایت عطا از ابن عباس، دومین سوره‌ی نازل شده است و تا این آیه هیچ آیه‌ای که در آن سرگذشت اقوام پیشین ذکر شده باشد نازل نشده بوده است. هیچ‌کدام از مفسران مستندی جز روایت نضر برای این برداشت ارائه نکرده‌اند. آیا نضر بن حارث علم غیب داشته که بعدتر قرار است آیاتی شامل سرگذشت اقوام پیشین نازل شود؟ یا حدس زده است؟ هیچ‌کدام از مفسران یا مورخین با وجود این که چنین معنایی را مطرح کرده‌اند، پاسخی به این پرسش مقدر نداده‌اند. تنها پاسخ تا حدودی مرتبط را دروزه در بحثی که در ترتیب نزول دارد فراهم کرده است. او از عبارت «اساطیر الاولین» و ﴿وَرَتَّلَ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾ (مزمّل/۴) و ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾ (مدثر/۲۵) چنین نتیجه گرفته که باید سوره‌ها و آیات دیگری به جز آن‌چه در ترتیب نزول‌ها آمده پس از پنج آیه نخست علق نازل شده باشد که شامل دعوت و انذار عام باشد و بر مردم خوانده شده باشد و به خدا دعوت شده باشند که کفار در برابر آن‌ها موضع انکار و

دشمنی گرفته باشند و سپس بقیه آیات سوره‌ی علق و سه سوره بعدی نازل شده باشد و بر این اساس احتمال داده است که سوره‌های فاتحه، اعلی، شمس، عصر، لیل و مانند این‌ها که محتوای آن‌ها صرفاً دعوت و انذار و بیان اهداف به صورت عام است پس از نزول پنج آیه‌ی نخست علق نازل شده باشند. (دروژه، ۱۴۲۱ق: ۱/۱۲۶) اما در این احتمال نیز چیزی از اخبار امت‌های گذشته پیش از آیه ۱۵ سوره قلم نازل نشده است.

- چگونه اخبار قرآن از امت‌های گذشته مشابه داستان‌هایی نظیر رستم و اسفندیار و کیلیه و دمنه شمرده شده است؟ آن داستان‌ها درباره‌ی قهرمان‌های افسانه‌ای و نبردها و هم‌آوردی‌های ایشان و قیام مردم بر علیه ستم پادشاهان یا بیان تمثیلی موضوع‌های سیاسی- اجتماعی در قالب داستان است. در صورتی که در قرآن اخبار امت‌های پیشین از جهت پذیرش یا عدم پذیرش هدایت الهی و نوع رفتار ایشان با پیامبران و نتیجه‌ی رفتارشان نقل شده است. چگونه این دو به هم شباهت دارد؟ چگونه ممکن است کسی قرآن را شنیده باشد و در مقام تحدی، داستان رستم و اسفندیار و داستان‌های کیلیه و دمنه را مشابه آن بداند؟ آیا عرب جاهلی این تفاوت موضوع را درک نمی‌کرده است؟

- اگر این دو را مشابه می‌شمردند چرا از آن‌ها برای تحدی با قرآن بهره نبردند؟
- تحدی به چیزی که مشابه آن را اقوام و ملل در زبان‌های گوناگون بارها خلق کرده‌اند چه معنایی دارد؟

تفاوت میان این دو، بیش از آن‌ست که مشابه شمرده شوند و قرآن نیز چنین ادعایی از کافران ثبت نکرده است و آن‌چه در تفاسیر آمده برداشت مفسران است و تنها مستند آن روایت نضر است، اما این مصداق تناسبی با قرآن ندارد و به عبارت قرآنی «اساطیر الاولین» قابل انتساب نیست.

۳.۴. نقد دیدگاه سوم: افسانه و خرافی خواندن تمام قرآن

در این دیدگاه قرآن به طور کلی و مبهم، افسانه و خرافه نامیده شده است. تفاوت این دیدگاه با دیدگاه دوم در این است که متوجه همه‌ی قرآن است و با دیدگاه نخست در این است که مولفه‌ی «نوشته» در این دیدگاه نیست.

ارزیابی: قرآن در موضوع‌های متنوعی سخن گفته، به‌علاوه برخی عبارات قرآن کلمات حکیمانه‌ای هستند که پیش از آن در عرب نمونه‌های مشابهی داشته و قرآن بهتر از آن را عرضه کرده و عربی که به سخن‌شناسی خود افتخار می‌کرده نمی‌توانسته شکوه لفظ و ژرفای معنا را نادیده بگیرد و همه‌ی قرآن را یک‌سره افسانه و خرافه بخواند. نسبتی که قرآن در همان سوره‌های نخستین از آنان نقل می‌کند چنین است که «قرآن سحری است اثرگذار اما جز سخن بشر نیست» (مدثر/ ۲۴-۲۵). افسانه کجا و چنین نسبتی کجا؟

مشرکان، قرآن را بشری و غیر وحیانی می‌شمردند و برخی اخبار آن را تکذیب می‌کرده‌اند. نه آن‌که همه‌ی آن را بیهوده و خرافه بخوانند.

۴. ارزیابی شأن نزول بیان شده در روایت نصر بن حارث

بر اساس روایت‌هایی که از نصر در این باره شده او «اساطیر الاولین» را در معنای نوشته‌های پیشینیان نسبت به همه‌ی قرآن یا داستان‌های پیشینیان نسبت به آن‌چه از سرگذشت اقوام پیشین در قرآن آمده است به کار برده و خدا در قرآن هشت آیه درباره‌ی نصر نازل کرده و آن ﴿إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ و هر آیه‌ای است که در آن «اساطیر الاولین» آمده است. (ابن هشام، ۱۳۷۵ق: ۳۰۰/۱)

از این روایت‌ها چنین برداشت شده که هر چه «اساطیر الاولین» در قرآن آمده در مصداق‌هایی است که نصر «اساطیر الاولین» را در آن‌ها به کار برده است.

ارزیابی: «اساطیر الاولین» در قرآن در ثه آیه، و نه هشت آیه، آمده است. از این ثه آیه دست‌کم در سه آیه مصداق آن معاد است. متن این سه آیه چنان صراحتی دارد که مفسران هیچ احتمال دیگری، از جمله مصداق‌های برداشت شده از روایت‌های نصر، را ذیل آن‌ها مطرح نکرده‌اند. گوینده‌ی این عبارت در سه سوره مفرد و در شش سوره جمع است. از سه آیه مفرد، مشخصاتی که برای قائل این عبارت در سوره‌ی قلم آمده بر چند نفر تطبیق داده شده، اما نصر در میان آن‌ها نیست. در سوره احقاف نیز فرزندی در پاسخ به والدین مؤمنش این عبارت را به کار می‌برد پس او هم نمی‌تواند نصر باشد. در مطففین نیز این عبارت به ﴿یوم الدین﴾ برمی‌گردد و تطابقی با روایت نصر ندارد. در سایر موارد قائل جمع است که در چهار مورد با ﴿الذین کفروا﴾ و در دو مورد دیگر با ﴿الذین لا یؤمنون بالآخرة﴾ توصیف شده‌اند و دست‌کم این ادعا که این آیات اختصاصاً درباره نصر نازل شده باشد را زیر سوال می‌برد. بنابراین بخش آخر روایت که آن را به همه موارد تعمیم داده بی‌تردید غلط است. اما این همان بخشی است که شأن نزول آیه را بیان کرده است. پس این شأن نزول یا به تمامی غلط است یا اختصاص آن به نصر و تعمیم آن به همه‌ی موارد غلط است.

برای یافتن مورد یا مواردی که مطابق این شأن نزول باشد ناچار از مراجعه به سیاق هستیم، اما سیاق هیچ‌کدام از موارد با این سه مصداق سنخیت ندارد.

این روایت‌ها از دو بخش تشکیل شده است. بخش نخست نقل واقعه‌ای تاریخی و بخش دوم تبدیل آن واقعه به شأن نزول یا ارائه نظریه‌ای تفسیری است. ناقل این روایت‌ها ابن عباس است و او این روایت‌ها را از پیامبر (ص) یا امیرالمؤمنین (ع) یا یکی از مهاجرین نقل نکرده و خودش نیز سه سال پیش از هجرت به دنیا آمده و نمی‌توانسته شاهد ماجرای نصر و نزول این آیات باشد. بنابراین ممکن است بخش دوم روایت‌ها، برداشت و نظر تفسیری ابن عباس، یا کسی باشد که ماجرای نصر را برای او نقل کرده است. اما مفسران

بدون توجه به این موضوع و تفکیک این دو بخش، تفسیر خود را برپایه صحت چنین شأن نزولی بنا کرده‌اند. و از این روایت‌ها چنین نتیجه گرفته‌اند که «اساطیر الاولین» در قرآن به همان معنایی آمده که نضر آن را به‌کار برده‌است.

نسبت دادن این مصداق به «اساطیر الاولین» تنها مستند به این شأن نزول است و نمی‌تواند از بخش نخست روایت استنباط شود. زیرا بخش نخست تنها نشان می‌دهد که نضر این عبارت را در چه مصداقی به‌کار برده و نمی‌تواند نشان دهد که قرآن این عبارت را در چه مصداقی به‌کار برده‌است.

اما پاسخ این پرسش که کافران این تعبیر را در نقلی که قرآن از آنان کرده، در چه مصداقی به‌کار برده‌اند، باید از متن و بافت و سیاق آیات و قرائن منفصل و متصل لفظی و غیر لفظی و مفاهیمی که با آن در ارتباط قرار گرفته‌اند فهمیده شود و این روایت با این اشکال‌ها نمی‌تواند جزء قرائن فهم این عبارت قرار بگیرد.

۵. بحث و تحلیل و اثبات دیدگاه برگزیده

مدعای این پژوهش اینست که مصداق «اساطیر الاولین» در تمام موارد، معاد است. در ادامه به اثبات این مدعا می‌پردازیم و به صورت تفصیلی یکایک آیات را به ترتیب نزول مورد بررسی قرار می‌دهیم و در انتها از آن‌ها برای فهم مصداق این عبارت در سوره‌ی قلم استفاده می‌کنیم.

ترتیب نزول سوره‌هایی که «اساطیر الاولین» در آن‌ها آمده است به قرار زیر است: ۱- قلم، ۲- فرقان، ۳- نمل (خروج)، ۴- انعام، ۵- احقاف (خروج)، ۶- نحل، ۷- مومنون (حشر و بعث)، ۸- مطففین، ۹- انفال. هشت سوره نخست مکی و انفال دومین سوره مدنی است و سه موردی که مفسران مورد بررسی در این پژوهش به اتفاق «اساطیر الاولین» را وعده‌ی بعثت و خروج دانسته‌اند در میان سایر موارد قرار دارد پس این احتمال متفی است که در یک دوره‌ی زمانی به یک معنا و در دوره‌ی زمانی دیگر به معنای متفاوتی در آیات آمده باشد. دلالت این سه آیه در این مصداق نص است و احتمال دیگری در آن نمی‌رود و با وجود آن‌که نقل کرده‌اند که تمام مواردی که «اساطیر الاولین» آمده ناظر به نضر بن حارث است، اما ذیل این سه آیه هیچ اشاره‌ای به روایت نضر ندارند و هیچ توضیحی هم ندارند که چگونه «اساطیر الاولین» در این سه آیه به بعثت و خروج برمی‌گردد اما در سایر آیات منظور از آن سرگذشت اقوام پیشین است که در قرآن آمده؟ آن هم بدون آن‌که چنین مطالبی در آن آیات یا مجاورشان آمده باشد. یا ناظر به تحدی است و به همه‌ی آیات قرآن برمی‌گردد؟

آن‌چه موجب شده روایت نضر ذیل این سه آیه مطرح نشود، نخست صراحت و روشن بودن معنای «اساطیر الاولین» در این سه آیه و دوم، نبودن تناسبی میان روایت نضر و این آیات است. مفسران جایی روایت نضر را مطرح کرده‌اند که معنای آیه برایشان مبهم بوده اما



از آن برای فهم معنای آیه استفاده نکرده‌اند؛ بلکه آن را جایگزین معنای آیه کرده‌اند. بدون آن که توجه کنند که این عدم تناسب، به شرحی که گذشت، در آن‌ها نیز وجود دارد.

علاوه بر سه آیه فوق که معنای معاد در آن‌ها مورد اتفاق است، از شش آیه دیگر ذیل چهار آیه این احتمال که «اساطیر الاولین» به بعث برگردد مطرح شده‌است. در انعام این احتمال مطرح شده که منظور از ﴿كُلَّ آيَةٍ﴾ آیات توحید و ربوبیت و قدرت پروردگار بر بعث و آیات رسالت و نبوت باشد. (ماتریدی، ۱۴۲۶ق: ۵۰/۴) در مطففین «اساطیر الاولین» تکذیب «یوم الدین» است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۱۷۵/۳۰-۱۷۶)، و مراد از «آیاتنا» در آن، آیات تحذیر از معصیت و انداز به بعث و جزاء است. (طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۲۳۳/۲۰) در نحل آن چه از آخرت نقل شده (فضل الله، ۱۴۱۹ق: ۲۱۱-۲۱۲/۱۳) و در فرقان اخبار قرآن از بعث و نشور و جنت و نار (همان: ۱۶/۱۷) مصداق «اساطیر الاولین» شمرده شده‌است.

۵. ۱. فرقان

آیه نخست و ششم فرقان درباره‌ی قرآن است. اما آیاتی که میان این دو قرار دارند به موضوع‌های دیگری پرداخته‌اند: ﴿... وَلَا يَمْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا﴾ و قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكُ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَ زُورًا ﴿وَقَالُوا أَأَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ (فرقان/۳-۵) مفسران درباره‌ی مصداق ترکیب اساطیر الاولین در این آیه دو نظریه ارائه کرده‌اند: ۱- نشور (فضل الله، ۱۴۱۹ق: ۱۶/۱۷) ۲- نوشته‌های پیشینیان (دیدگاه شماره ۱) (طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۳۷/۱۸؛ نیز ببینید: طوسی، بی تا: ۴۷۱/۷؛ طبرسی، ۱۴۰۶ق: ۲۵۳/۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۲۶۴/۳؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۴۳۳/۲۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۲۲۹/۱۲؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۱۵/۱۹)

غالب مفسران ذیل این آیه به روایت نصر استناد کرده‌اند (طبری، طوسی، زمخشری، فخررازی، ابن عاشور). همه‌ی مفسران، به جز فضل الله، بدون هیچ استدلال، توضیح و تحلیلی و تحت تاثیر روایت نصر، «اساطیر الاولین» را به همه‌ی قرآن برگردانده‌اند. و به این ترتیب «هذا» به آیه‌ی نخست برگشته و بنابراین «افک افتراه» نیز به همه قرآن برمی گردد.

ارزیابی: «إِنْ هَذَا» و «إِفْكُ افْتَرَاهُ» به همان چیزی برمی گردند که «اساطیر الاولین» خوانده شده‌است. بنابر توضیحی که گذشت «اساطیر الاولین» به همه قرآن بر نمی گردد. بنابراین «إِنْ هَذَا» و «إِفْكُ افْتَرَاهُ» نیز به همه قرآن بر نمی گردد.

برگشت «اساطیر الاولین» به نشور: گوینده این سخنان کافرانی هستند که روز قیامت را تکذیب کرده‌اند: ﴿يَلْ كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ﴾ (فرقان/۱۱). در آیات ۳۵-۳۸ سوره مؤمنون آن چه کافران اقترای پیامبر نسبت به خدا خوانده‌اند وعده‌ی خروج و بعثت است. در این جا نیز ﴿إِنْ هَذَا﴾ و «إِفْكُ افْتَرَاهُ» به جای آن که به آیه نخست که درباره‌ی قرآن است برگردد، دقیقاً

به آیه پیش از خود برمی‌گردد که نزدیک‌تر است. در این آیه موت و حیات نمی‌تواند مورد تکذیب قرار بگیرد و تنها «نشور» است که مورد تکذیب قرار گرفته است. بنابراین آنچه «اساطیر الاولین» نامیده شده «نشور» است.

منظور از کتابت و املای آن تنها اصل وجود معاد نیست. بلکه تمام جزئیاتی است که درباره‌ی حشر و نشر و بعث و معاد، در سوره‌های نازل شده پیش از فرقان، آمده است. سوره‌ی فرقان، طبق ترتیب عطا از ابن عباس، چهل و یکمین سوره‌ی نازل شده است و پیش از آن سوره‌های متعددی از جمله مدثر، مسد، لیل، فجر، ماعون، قیامت، طارق، قمر و اعراف نازل شده که حاوی مباحث مربوط به معاد و قیامتند. این موضوع که «اساطیر الاولین» اشاره به تمام این جزئیات است، درباره آیه ۸۳ سوره مومنون نیز صادق است. (ببینید: طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۵۵/۱۵)

۵. ۲. انعام

مفسران در آیه‌ی ۲۵ انعام: ﴿...وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَٰذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ سه نظریه ارائه داده‌اند: ۱- نوشته‌های پیشینیان (دیدگاه ۱) (طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۰۸/۷؛ طوسی، بی‌تا: ۱۰۲/۴-۱۰۵؛ طبرسی، ۱۴۰۶ق: ۴۴۴/۴؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۵۰۶/۱۲) ۲- حکایت‌های قرآن خرافات نوشته شده پیشینیان است (دیدگاه ۲) (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق: ۳۴۸/۷) ۳- خرافات، اکاذیب و اخبار دروغ (دیدگاه ۳) (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱۴/۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۵۱/۷؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۵۹/۶؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۶۰/۹ و ۶۵).

مقصود از «کل آیه» هر حجت و علامتی است که بر توحید و صدق گفتار پیامبر و حق بودن نبوت او اقامه شده است. (طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۰۸/۷؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴ق: ۳۴۸/۷) احتمال دارد مقصود آیات توحید و ربوبیت و قدرت بر بعث و آیات رسالت و نبوت باشد. (ماتریدی، ۱۴۲۶ق: ۵۰/۴) هر علامت و معجزه‌ای است که بر نبوت نبی دلالت می‌کند. (طوسی، بی‌تا: ۱۰۴/۴) «آیه» به معنای دلیل و حجت است. (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۵۰۶/۱۲) مقصود از «کل آیه» همه‌ی آیات نیست بلکه مقصود کثرت است. (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۵۷/۶)

غالب مفسرانی که برگشت «کل آیه» و «هذا» را به همه‌ی قرآن گرفته‌اند دلیلی برای آن نیاورده‌اند. به نظر می‌رسد این برداشت، تحت تأثیر روایت نضر صورت گرفته باشد. (ببینید: ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق: ۲۵۹/۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱۳/۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۵۱/۷)

برگشت «اساطیر الاولین» به حشر: آیه ۲۲ درباره‌ی روز حشر است: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا...﴾. ضمیر در «نحشرهم» به مشرکانی برمی‌گردد که بر خدا افترا می‌زنند یا آیات خدا را تکذیب می‌کنند. آیات بعد، ۲۷، ۲۹ و ۳۱، نیز توصیف حاضر شدن ایشان در پیشگاه الهی و پشیمانی از تکذیب آیات الهی و بعثت و زیان کار بودن کسانی است که لقاء پروردگار



را تکذیب کرده‌اند. ﴿كُلُّ آيَةٍ﴾ هر دلیل و حجتی است که بر قدرت پروردگار بر بعث اقامه می‌شود. (ماتریدی، ۱۴۲۶ق: ۵۰/۴) ضمیر در ﴿لَا يُؤْمِنُوا بِهَا﴾ به حشر برمی‌گردد. به همین ترتیب «هذا» و «اساطیر الاولین» نیز به حشر برمی‌گردد. کفار هر نشانه الهی در اثبات بعثت می‌بینند ایمان نمی‌آورند و زنده‌شدن پس از مرگ را «اساطیر الاولین» می‌خوانند.

۵.۳. نحل

مفسران در آیه ی ۲۴ نحل: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أُنْزِلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أُسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ سه نظریه ارائه داده‌اند: ۱- نوشته‌های باطل پیشینیان (دیدگاه ۱) (طبری، ۱۴۱۲ق: ۶۵/۱۴؛ طوسی، بی‌تا: ۳۷۶/۶؛ طباطبائی، ۱۳۹۳ق: ۲۲۹/۱۲) ۲- قرآن سخنان دروغین و باطل پیشینیان است (دیدگاه ۳) (طبرسی، ۱۴۰۶ق: ۵۴۹/۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۶۰۱/۲) ۳- مستکبران آن‌چه قرآن از داستان‌ها و آخرت نقل کرده است را شبیه خرافات و افسانه‌ها خوانده‌اند. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۲۱۱/۱۳-۲۱۲)

این دسته از مفسران یا توضیحی درباره‌ی «ماذَا أُنْزِلَ» نداده‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق: ۶۵/۱۴؛ ماتریدی، ۱۴۲۶ق: ۴۹۳/۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۶۰۱/۲) یا آن را به قرآن برگردانده‌اند. (طوسی، بی‌تا: ۳۷۶/۶؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۱۹۷/۲۰؛ طباطبائی، ۱۳۹۳ق: ۲۲۹/۱۲) در آیات پیشین دلایل توحید و ابطال بت‌پرستی بیان شده و این‌جا احتجاج پیامبر بر صحت پیامبریش به معجزه بودن قرآن است. چون پیامبر برای صحت نبوتش به معجزه بودن قرآن احتجاج کرده، ایشان در قرآن طعن کرده و آن را «اساطیر الاولین» خوانده‌اند. (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۱۹۷/۲۰) در صورتی که در این فراز آیات چنین موضوع و احتجاجی نیست. گویا این نظر تحت تأثیر این پیش‌فرض که «اساطیر الاولین» پاسخ مشرکان به معجزه بودن قرآن است ارائه شده‌است.

برگشت «اساطیر الاولین» به بعثت: از آیه ۲۰ نحل در نکوهش بت‌پرستی و هشدار نسبت به بعثت، و دعوت به توحید و ایمان به آخرت است. آیه ۲۲ درباره‌ی توحید و توصیف کسانی است که به آخرت ایمان نمی‌آورند: ﴿...فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ﴾. کسانی که مورد پرسش قرار گرفته‌اند با عدم ایمان به آخرت توصیف شده‌اند. تعلیق پاسخ آنان بر این وصف، مشعر علت این پاسخ آنان است. «اساطیر الاولین» پاسخ مستکبران نسبت به ایمان به آخرت است. آیات بعد ۲۵، ۲۷ و ۲۹ نیز توصیف ایشان در روز قیامت و سرای آخر است. آیه ۳۰ همین پرسش، ﴿مَاذَا أُنْزِلَ رَبُّكُمْ﴾ را از پرهیزکاران می‌کند. پاسخ ایشان نیز نه متوجه کلیت قرآن، بلکه از میان آیات قرآن متوجه وعده‌ی معاد است. تقابل این دو پاسخ نشان می‌دهد که مقصود مستکبران از «اساطیر الاولین» استهزاء وعده‌ی بعثت است (آیه ۳۴). ایشان که در آیه ۳۶ با صفت تکذیب‌کنندگان توصیف شده‌اند، تَکْذِیْب مبعث را در آیه ۳۸ با قسم به خدا بیان می‌کنند: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَن يَمُوتُ﴾.

۵. ۴. مطففین

مفسران در آیه ۱۳ مطففین: ﴿إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ سه نظریه ارائه کرده‌اند: ۱- نوشته‌های (بی‌اساس و باطل) پیشینیان (دیدگاه ۱) (طبری، ۱۴۱۲ق: ۶۲/۳۰؛ طوسی، بی‌تا: ۲۹۹/۱۰؛ طبرسی، ۱۴۰۶ق: ۶۸۸/۱۰) ۲- دروغ‌های پیشینیان (دیدگاه ۳) (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۸۷/۳۱؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۱۳۰/۲۴-۱۳۱) ۳- کفار آیات قرآن به ویژه هشدار نسبت به بعث و جزاء را باطیل امت‌های گذشته خوانده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۲۳۳/۲۰) تکذیب یوم الدین است. (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق: ۱۷۵/۳۰-۱۷۶)

در این آیه «آیاتنا» به چند معنا فهمیده شده‌است: ۱- قرآن (مقاتل، ۱۴۲۳ق: ۶۲۲/۴؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۸۷/۳۱)، ۲- حجت‌ها و ادله‌ای که در قرآن آمده‌است (طبری، ۱۴۱۲ق: ۶۲/۳۰؛ طوسی، بی‌تا: ۲۹۹/۱۰)، ۳- اخبار پیشینیان (ماتریدی، ۱۴۲۶ق: ۴۵۸/۱۰)

برگشت «اساطیر الاولین» به «یوم الدین»: آیه ۴ هشدار نسبت به بعثت است: ﴿لَا يَظُنُّ أُولَٰئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ﴾. از آیه ۱۰ درباره‌ی تکذیب‌کنندگان «یوم الدین» است: ﴿الَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بَيُّومَ الدِّينِ﴾. دلیلی بر این که همه آیات قرآن را اساطیر خوانده باشند نیست. در آیات مجاور هم چیزی از اخبار امت‌های گذشته نیامده است. آن‌چه این‌جا مورد تکذیب قرار گرفته «یوم الدین» است و «اساطیر الاولین» در این‌جا به «یوم الدین» برمی‌گردد.

۵. ۵. انفال

مفسران در آیه‌ی ۳۱ انفال: ﴿لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ سه نظریه ارائه کرده‌اند: ۱- نوشته‌های پیشینیان (دیدگاه ۱) (طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۵۱/۹؛ طوسی، بی‌تا: ۱۱۰/۵) ۲- سرگذشت اقوام پیشین که در قرآن آمده همانند داستان‌های کلیله و دمنه است (دیدگاه ۲) (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۲۱۶/۲؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۴۷۸/۱۵) ۳- قرآن مانند رستم و اسفندیار است (دیدگاه ۳) (طبرسی، ۱۴۰۶ق: ۸۲۸/۴؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴ق: ۶۵۳/۹-۶۵۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۶۷/۹؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق: ۸۳/۹-۸۴؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۳۷۵/۱۰)

ارزیابی: مفسران و قرآن پژوهان بسیاری این آیه را در موضوع تحدی تفسیر کرده‌اند بدون آن‌که توضیح‌دهند چگونه «هذا» به همی قرآن برمی‌گردد. (برای نمونه: رشیدرضا، ۱۴۱۴ق: ۶۵۰/۹) مشارالیه هذا در جمله اول و دوم یکی است و این دو در صورتی به همه قرآن برمی‌گردد که «اساطیر الاولین» به همه قرآن برگردد. بنابراین ابتدا باید معنای «اساطیر الاولین» مشخص شود.

نقد برگشت «هذا» به همه یا بخش‌هایی از قرآن و «اساطیر الاولین» به نوشته‌ها یا افسانه‌های پیشینیان پیش‌تر گذشت.

این عبارت اگر در موضوع تحدی تفسیر شود به معنای آسان‌گرفتن هموردی با قرآن



است. «که اساطیر است و افسانه نژند/نیست تعمیقی و تحقیقی بلند، گفت اگر آسان نماید این به تو/این چنین آسان یکی سوره بگو». (مولوی، ۱۳۹۹، دفتر سوم مثنوی، بیت ۴۲۳۸ و ۴۲۴۲) و «هر کسی می تواند مانند قرآن بیاورد». (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۶۷/۱۳) اما به گواهی قرآن و تاریخ، اعراب این قدر سخن نشناس نبوده اند. روایت های متعددی نقل شده که مشرکان در برابر بلندی و جامعیت معنا و فصاحت و بلاغت آیات نازل شده شگفت زده می شدند. در کتاب «دلائل النبوة» در «بَابُ اعْتَرَفَ مُشْرِكِي قُرَيْشٍ بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْإِعْجَازِ وَأَنَّهُ لَا يُشَبِّهُ شَيْئًا مِنْ لُغَاتِهِمْ مَعَ كَوْنِهِمْ مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ وَأَرْبَابِ اللِّسَانِ» تعدادی از این روایت ها نقل شده است. (ببینید: بیهقی، ۱۴۰۸ق: ۱۹۸/۲-۱۹۹) مفسران برای توجیه چنین تفسیری می گویند این سخن از روی نادانی و مخالفت و ستیزه گری با حق گفته شده است (طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۵۱/۹؛ ماتریدی، ۱۴۲۶ق: ۱۹۰/۵)؛ این را جز سفيه نمی گوید و خدا سفاقت و دروغ او را در قرآن آشکار کرده است. (همان: ۱۰۹/۷) از روی دشمنی، مخالفت و ستیزه گری چنین گفته اند و چه بسا شدت دشمنی، انسان را به گفتن آن چه نمی فهمد می کشاند. (طبرسی، ۱۴۰۶ق: ۸۲۸/۴) برای نشان دادن بی اعتنایی و بی ارزش شمردن آیات قرآن چنین گفته اند. (طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۶۷/۹) به وقاحت ایشان برمی گردد. (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۸۴/۹) اما قرآن برای تأیید خودش نیازی ندارد که از میان واکنش های اعراب، سخن سفیهانه یا وقیحانه ای ایشان را نقل کند. بلکه سخنانی که توانمندترین و بلیغ ترین ایشان در کمال آزادی و سلامت گفته اند را نقل می کند. این تأیید ادعای قرآن است، نه سخنی که از روی نفهمیدن گفته شده باشد. در نتیجه این سخن کافران پاسخ به تحدی قرآن نیست.

برگشت «اساطیر الاولین» به «باور به زندگی پس از مرگ»: ضمیر در ﴿تَتْلُو عَلَيْهِمْ﴾ به ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ در آیه پیش برمی گردد. و با توجه به این که «اساطیر الاولین» در سایر آیات، انکار کافران نسبت به وعده ی بعثت است، و این آیه نیز در میان آیات مرتبط با حشر (آیه ۲۴ و ۲۵ و ۳۶) واقع شده، در این جا نیز انکار کلی ایشان نسبت به وعده حشر، و برای ایشان محشور شدن به سوی جنهم (انفال/۳۶)، است که در برابر وعده ی محشور شدن مؤمنان به سوی پروردگار (انفال/۲۴) قرار دارد. و برای نشان دادن شدت عناد و انکار خود نسبت به همین وعده و الهی بودن آن سست که گفته اند ﴿اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حَجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ أَوْ اثْنَبَا بَعْدَآبِ الْيَمِّ﴾ (انفال/۳۲).

از ملت هایی که عرب عصر جاهلی با آن ها تماس داشته و از عقاید آن ها می توانسته مطلع باشد علاوه بر مسیحیان، یهودیان و پیروان باقی مانده از سایر ادیان الهی در این منطقه، ایرانیان زرتشتی و مصریان قبطی نیز از دیرباز حیات پس از مرگ را باور داشته اند و این عقیده در «نوشته های» باقی مانده از آن ها آمده است. یونانیان نیز به زندگی روح پس از مرگ باور داشته اند. هندیان نیز به زندگی دوباره پس از مرگ باور داشته اند. (ببینید: توفیقی، ۱۳۹۸: ۳۲، ۶۶، ۱۱۹، ۱۸۹، ۲۹۵؛ Retief, F. P. and L. Cilliers, ۲۰۰۶: ۴۵؛ Howarth, Glennys and Oliver Leaman, ۲۰۰۱:

۲۳۸) اما عرب جاهلی که منکر معاد بوده آن را «اساطیر الاولین» خوانده و در برابر این وعده‌ی قرآنی است که گفته ﴿لَوْ نَشَاءُ لَفُتْنَا مِثْلَ هَذَا﴾ یعنی ما نیز می‌توانیم مانند این سخنان را درباره‌ی زندگی پس از مرگ بگوییم، همچنان که تمام تمدن‌ها و ملل حاضر در عصر و اطراف ایشان چنین باورهای داشته‌اند. ابن عاشور با این که ذیل آیه سوره‌ی مطففین می‌گوید «اهل کتاب و صابئین و بسیاری از مشرکین از جمله قبطیین» «یوم الدین» را تکذیب نمی‌کنند. مشرکین عرب و دهریین تکذیب می‌کنند» (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۱۷۵/۳۰-۱۷۶) اما همین مطلب را ذیل انفال ذکر نکرده و در فهم معنای آیه تأثیر نداده‌است.

۵. ۶. قلم

غالب مفسران درباره‌ی «اساطیر الاولین» یا به توضیح لغوی بسنده کرده‌اند. (طوسی، بی‌تا: ۷۸/۱۰؛ طبرسی، ۱۴۰۶ق: ۵۰۲/۱۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۳۷۲/۱۹؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۷۲/۲۹) یا توضیحی ندارند. (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۵۸۶/۴-۵۸۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۶۰۵/۳۰-۶۰۶) و تفسیر این آیه را به موارد دیگر نیز ارجاع نداده‌اند و با توجه به آن که ذیل موارد دیگر تفسیرهای متفاوتی ارائه کرده‌اند، نظر ایشان در تفسیر این آیه از آن‌ها قابل برداشت نیست. باقی مفسران دو نظریه در این آیه ارائه کرده‌اند: ۱- آیات قرآن را نوشته‌های پیشینیان خوانده‌اند و از جانب خدا بودن آن را انکار کرده‌اند. (دیدگاه ۱) (طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۸/۲۹) ۲- گفته‌اند آیات قرآن مضمونی خرافی دارند مانند قصه‌های خرافی که مردم از امت‌های گذشته نقل می‌کنند. (دیدگاه ۳) (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۴۶/۲۳)

در این آیه ضمیر «تلتی علیه» به کسی برمی‌گردد که در آیات پیش از آن توصیف شده‌است. از جمله او تکذیب‌کننده‌ای است که پیامبر را مجنون، مفتون و گمراه از راه پروردگار خوانده‌است. مفسران صفات ذکر شده در این آیات را بر «ولید بن مغیره مخزومی»، به نقل ابن عباس و مقاتل، منطبق دانسته‌اند. (طوسی، بی‌تا: ۷۸/۱۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۵۸۷/۴؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق: ۳۲۱/۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۶۰۴/۳۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۳۷۲/۱۹) همچنین از «الاحنس بن شریق» به نقل از عطاء و سدی، «ابو جهل» و «اسود بن عبد یغوث» به نقل از مجاهد نیز نام برده شده‌است. (طوسی، زمخشری، ابن جوزی، فخر رازی)

ارزیابی: با آن که در جای دیگری گفته‌اند که هر آیه‌ای که در آن «اساطیر الاولین» آمده درباره‌ی نضر است (طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۳۷/۱۸) اما هیچ‌کدام از این مفسران ذیل این آیه اشاره‌ای به نضر و روایت او ندارند و صفات ذکر شده در این آیات را بر او منطبق ندانسته‌اند.

برگشت «اساطیر الاولین» به «العالمین» و «یوم الدین»: براساس روایات ترتیب نزول، پیش از سوره قلم تنها سوره علق (طبق روایت عطا از ابن عباس و سایر روایت‌های مشابه) یا سوره علق و سوره حمد (طبق روایت سعید بن مسیب) نازل شده‌است. در سوره علق و آیات ۱ تا ۱۵ سوره قلم و سوره حمد، یعنی تمام آیاتی که پیش از این آیه نازل شده



و در آیات مجاور این آیه، سرگذشت اقوام پیشین ذکر نشده است. «اساطیر الاولین» در سایر کاربردهای آن در قرآن به حشر (انعام و انفال)، آخرت (نحل)، بعث (مؤمنون)، نشور (فرقان)، خروج از قبر (نمل و احقاف) و یوم الدین (مطففین) برمی گردد. در سوره علق و آیات ۱ تا ۱۵ سوره قلم اشاره ای به آخرت، معاد یا رستاخیز نیست. اما در سوره حمد آیه چهارم با «یوم الدین» به روز جزا اشاره می کنند. با توجه به سایر کاربردهای «اساطیر الاولین» در قرآن، این دو تنها آیاتی هستند که «اساطیر الاولین» به آن ها برمی گردد و پیش از آیه ۱۵ علق نازل شده اند. بنابراین «تتلی علیه» به سوره حمد برمی گردد که بر مکذّب مورد اشاره در قرآن خوانده شده و او این دو را در آن «اساطیر الاولین» خوانده است.

در میان نه آیه ای که «اساطیر الاولین» در آن ها آمده است، تنها دو آیه متن یکسان دارند: آیه ۱۵ قلم و آیه ۱۳ مطفین؛ و هردوی این آیات نیز به عبارت یکسان «یوم الدین» (حمد/۴، مطفین/۱۱) برمی گردند و گوینده این عبارت در هر دو سوره از جمله با صفت مشترک «معتد ائیم» (مطففین/۱۲، قلم/۱۲) توصیف شده است.

نتیجه گیری

دستآورد پژوهش حاضر در زمینه مصداق «اساطیر الاولین» در آیات قرآن را بعد از نقد و ارزیابی دیدگاه های مفسران ذیل تمام موارد نه گانه ی این ترکیب در آیات قرآن به این صورت می توان سامان داد:

- مفسران «اساطیر الاولین» را بر مصداق های زیر تطبیق داده اند: ۱- باور به زنده شدن پس از مرگ، ۲- قرآن برگرفته از نوشته های پیشینیان است. ۳- خبرهای قرآن درباره ی امت ها و پیامبران گذشته، افسانه است. ۴- قرآن افسانه و خرافه است.

- مستند مصداق نخست متن آیات است. مستند سایر مصادیق روایت نصر و روایت کمک گرفتن پیامبر برای تدوین قرآن از سه غلام تازه مسلمان شده ای است که پیش از آن یهودی بوده اند و تورات می خوانده اند.

- سیاق آیات با روایت نصر هم خوان نیست. ضمیر مفرد گوینده بر نصر تطبیق پذیر نیست. ضمیر جمع با اختصاص به نصر هم خوان نیست. تعمیمی که در روایت نصر آمده را هیچ مفسری ملتزم نشده است. عدد وارد شده در روایت نصر غلط است. پذیرش این دو روایت مستلزم آسان شمردن همآوردی با قرآن است. این ادعا با نسبت هایی که قرآن از مشرکان در رد پیامبر و قرآن نقل کرده و روایاتی که اعجاب و اعتراف مشرکان نسبت به قرآن را بیان کرده در تضاد است.

- معاد تنها مصداق قابل پذیرش است و نقدهای وارد شده بر سایر مصادیق مانع از احتمال درستی آن ها می شود.

- معاد تنها مصداقی است که قابل تعمیم به سوره‌ی قلم است.

- «آیاتنا» به سوره حمد برمی‌گردد. مشرکان باور به جهان دیگر و «یوم الدین» در آن سوره را «اساطیر الاولین» خوانده‌اند.

- و نتیجه نهایی آن‌که: آن‌چه در همه آیات «اساطیر الاولین» خوانده شده تنها به وعده‌ی بعث، خروج، حشر و نشر در نوشته‌های پیشینیان، اعم از کتب یهود و نصارا و سایر ادیان الهی و اوستا و نوشته‌های قبطیان و هندیان و یونانیان و... اشاره می‌کند. و در آیه‌ی ۱۵ سوره قلم نیز «آیاتنا» و «اساطیر الاولین» به «یوم الدین» (حمد/۴) برمی‌گردد.

کتابنامه

- قرآن کریم
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق): «زاد المسیر فی علم التفسیر»، بیروت: دارالکتاب العربی.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق): «تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور»، بیروت: موسسه التاریخ العربی.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق): «معجم مقاییس اللغة»، تحقیق: عبدالسلام هارون، قم: مکتب اعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا): «لسان العرب»، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
- ابن هشام، عبدالملک (۱۳۷۵ق): «السیره النبویه لابن هشام»، بی جا: مصطفی البابی الحلبی، الطبعة الثانية.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق): «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق): «تهذیب اللغة»، عمر سلامی و عبدالکریم حامد، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- اسماعیلی، مهران (۱۳۸۲ش): «تاریخ»، دایره المعارف قرآن کریم، قم: مرکز فرهنگ و معارف قرآن، چاپ سوم.
- بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۰۸ق): «دلائل النبوة و معرفة أحوال صاحب الشریعة»، عبدالمعطی قلجی، بی جا: دارالکتب العلمیة، دارالریان للتراث.
- توفیقی، حسین (۱۳۹۸ش): «آشنایی با ادیان بزرگ»، تهران: سمت، ویراست دوم.
- جمعی، محمد بن سلام (۱۴۰۰ق): «طبقات فحول الشعراء»، جدة: دارالمدنی.
- حاج سید جوادی، سید کمال (۱۳۹۱ش): «بررسی مفهوم اسطوره در سنت اسلامی - تأملی در وجوه تمایز معنای قرآنی و فهم پدیدارشناسانه از اسطوره»، فصلنامه کیمیای هنر، سال اول، شماره ۲، ۱۲۱-۱۳۴.
- حاجی اسماعیلی، محمد رضا و مریم پیمانی (۱۳۹۴ش): «بررسی مفهوم اساطیر الاولین در قرآن»، پژوهش دینی، سال ۱۴، شماره ۳۰، ۷۵-۹۳.
- حسنی جلیلیان، محمد رضا (۱۳۹۴ش): «تحول مفهوم اساطیر الاولین در تفاسیر»، علوم قرآن و حدیث، سال ۴۷، شماره ۲، ۴۹-۷۳.
- خلف الله، محمد احمد (۱۹۹۹م): «الفن القصصی فی القرآن الکریم»، خلیل عبدالکریم، لندن: سینا للنشر.
- دروزه، محمد عزة (۱۴۲۱ق): «التفسیر الحدیث»، بیروت: دارالغرب الاسلامی، چاپ ۲.
- رامیار، محمود (۱۳۸۴): «تاریخ قرآن»، تهران: امیر کبیر.
- رشید رضا، محمد (۱۴۱۴ق): «تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار»، بیروت: دارالمعرفة.
- زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق): «تاج العروس من جواهر القاموس»، بیروت: دارالفکر.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل»، بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ ۳.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۲۱ق): «الإتقان فی علوم القرآن»، بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ ۲.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۳ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: موسسه الأعلمی، چاپ دوم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۶ق): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی و فضل الله یزدی، بیروت: دارالمعرفة للطباعة والنشر.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)»، بیروت: دارالمعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا): «التبیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- طیب حسینی، سید محمود (۱۳۸۸ش): «نقدی بر استدلال خلف الله در باب وجود قصه اسطوره ای در قرآن»، قرآن شناخت، سال ۲، شماره ۱، ۱۴۱-۱۶۳.
- _____ (۱۳۸۹ش): «معنی شناسی اساطیر در قرآن کریم؛ نقدی بر ادله محمد احمد

- خلف الله مبني بر وجود قصه‌های اسطوره‌ای در قرآن، علوم قرآن و حدیث، سال ۴۲، شماره ۲، ۱۵۳-۱۷۴.
- _____ (۱۳۸۹ش): «جریان تفسیر ادبی معاصر»، آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، جمعی از محققان به کوشش محمد اسعدی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ سوم، جلد دوم، ۳۶۲-۳۴۱.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق): «کتاب العین»، قم: هجرت، چاپ ۲.
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق): «مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- فضل‌الله، محمد حسین (۱۴۱۹ق): «من وحی القرآن»، بیروت: دارالملاک.
- ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق): «تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مسعود، میخائیل (۱۹۹۴م): «الاساطیر و المعتقدات العربیة قبل الاسلام»، بیروت: دارالعلم للملایین.
- مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق): «تفسیر مقاتل بن سلیمان»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۹۹): «مثنوی معنوی»، تهران: نشر علم، چاپ ۱۱.
- Howarth, Glennys and Oliver Leaman (2001): "Encyclopedia of death and dying", London: Routledge.
- Jeffery, Arthur (1938): "The Foreign Vocabulary of the Qur'an", Baroda.
- Retief, F. P. and L. Cilliers (2006): "Burial customs, the afterlife and the pollution of death in ancient Greece", Acta Theologica 26(2).
- Rosenthal, F. (2002): "History and the Qur'an", Encyclopaedia of the Qur'an, Vol. 2, Leiden: Brill.
- (2004): "Asāfīr al-Awwalīn", Encyclopaedia of Islam, Vol. 12, Leiden: Brill, 2ed. Ed.

Bibliography

- Holy Quran
- Ibn Jawzi, Abdul Rahman Ibn Ali (1422 AH): "Zad al-masir fi Ilm al-tafsir", Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi.
- Ibn 'Āshūr, Muhammad Tāhir (1420 AH): "Tafsir Al-Tahrīr wal-Tanwīr known as Tafsir Ibn Ashour", Beirut: Institute of Arab History.
- Ibn Fāris, Ahmad (1404 AH): "Maqāyīs al-Lughā", Qom: Maktabat 'A'lām al-Islāmī.
- Ibn Manzūr, Muhammad ibn Mukrim (nd): "Lisān al-Arab", Beirut: Dar al-Fikr for printing, publishing and distribution.
- Ibn Hisham, Abd ol-Malek (1375 SH): "Alsiyrat al-nabawia li-Ibn hisham (The Biography of the Prophet)", Mustafa al-Babi al-Halabi Library and Press Company in Egypt.
- Abu Al-Fotouh Razi, Hussein bin Ali (1408 AH): "Rawd al-Jinan and the Spirit of Heaven in the interpretation of the Qur'an", Mashhad: Aṣṭan Quds Razavi, Bonyad peajoheshhaye eslami.
- Azhari, Muhammad bin Ahmed (1421 AH): Tahzib al-logha, Beirut: House of Revival of Arab Heritage.
- Ismaili, Mehran (2003): "History" Encyclopedia of the Noble Qur'an, Qom: Center of Farhang and Knowledge of the Qur'an, Bostan-e- Ketab-e- Qom (publications of the Qum Seminary Reporting Book).
- Bayhaqi, Ahmed bin Hussein (1408 AH): "Evidence of Prophecy and Knowledge of the Conditions of the Author of Sharia", Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Dar al-Rayyan Heritage.
- Tawfiqi, Hossein (2019): "A Companion to Great Religions", Tehran: Samt, 2ed Ed.
- Jamhi, Muhammad bin Salam (1400 SH): "Tabaqat Stallion Poets", Jeddah: Dar Al-Madani.
- Haj seyed Javadi, S K., "A Survey on the Concept of MYTH in Islam's Way of Treatment: Deliberating on the Quranic Meaning of "Myth's" Various Features and Its Phenomenological Connotation", Kimiya-ye-Honar, Vol. 1, No. 2, pp. 121-134.
- Haj Ismaili, Muhammad Reza and Maryam Peimani (2015): "Exploration of the Concept of Asatir al-Avvalin ('Fables of the Men of Old') in the Quran" Pazhouhesh Dini, Vol. 14, No. 30, pp. 75-93.
- Hasani Jalilian, Muhammad Reza (2013): "Transformations in the interpretations of 'tales of the ancients'" Qur'an and Hadith Sciences, Vol. 47, No. 2, pp. 49-73.
- Khalaf Allah, Muhammad Ahmad (1999): Narrative Art in the Noble Qur'an, London: Sina Publishing, Arab Spread Institution.
- Daroza, Muhammad Izza (1421 AH): "Modern Interpretation", Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
- Ramiar, Mahmoud (1384SH): "Tarikh Quran", Tehran: Amir Kabir.
- Rahid Reza, Muhammad (1414AH): "Tafsir al-Quran al-Hakim (Al-Manar)", Beirut: Dar-al Fikr.
- Zubaidi, Muhammad Mortada (1414 AH): "The Crown of the Bride from the Jewels of the Dictionary", Beirut: Dar Al-Fikr.
- Zamakhshari, Mahmoud bin Omar (1407 AH): "Al-Kashaf about the facts of the mys-



سال ششم
شماره دوم
پیاپی: ۱۱
پاییز و زمستان
۱۴۰۱

- teries of revelation and the eyes of gossip in the faces of interpretation", Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi.
- Soyouti, Abd al-Rahman bin Abi Bakr (1421 AH): "Perfection in the Sciences of the Qur'an", Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
 - Tabatabai, Seyyed Muhammad Hussein (1393 SH): "Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an", Beirut: Al-Alame Institute for Publications.
 - Tabarsi, Fadl bin Hassan (1406 AH): "Majma' al-Bayan fi tafsir al-Qur'an", Beirut: Dar al-Maarifa for Printing and Publishing.
 - Tabari, Muhammad bin Jarir (1412 AH): "Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an (Tafsir al-Tabari)", Beirut: House of Knowledge.
 - Toosi, Mohammad bin Hassan (nd): "Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: House of Revival of Arab Heritage.
 - Tayeb Hosseini, Seyyed Mahmoud (2009): "Naqdi bar inference Khalaf Allah Dar Bab the existence of the story of a legend, which is a story of the Qur'an", Qur'an Shenakht, vol. 2, No. 1, p. 141-163.
 - ----- (2010): "Semantics of Myths in the Holy Qur'an", Qur'an and Hadith Sciences, Vol. 42, No. 2, pp. 153-174.
 - ----- (2010): "The trend of contemporary literary interpretation" Pathology of the Qur'an Interpretation Trends, Vol. 2, Qom: Research Institute of Hawzah and University.
 - Farahidi, Khalil bin Ahmad (1409 AH): "Kitab al-Ain", Qom: Hegra.
 - Fakhr Razi, Muhammad bin Omar (1420 AH): "Mafatih al-Ghayb (The Great Interpretation)", Beirut: House of Revival of Arab Heritage.
 - Fadl al-Allah, Muhammad Hosein (1419AH): "Min Vahy al-Quran", Beirut: dar al-Malaak.
 - Maturidi, Muhammad bin Muhammad (1426 AH): "Interpretations of the Sunnis (Tafsir al-Maturidi)", Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya - Publications of Muhammad Ali Beydoun.
 - Masoud, Michael (1994): "Arab Myths and Beliefs before Islam", Beirut: Dar Al-Alam for Millions.
 - Muqatil bin Suleiman (1423 AH): "The interpretation of Muqatil bin Suleiman", Beirut: House of Revival of Arab Heritage.
 - Mawlawi, Jalal al-Din Muhammad (2020): "Masnavi Ma'navi", Tehran: Science Publishing.
 - Howarth, Glennys and Oliver Leaman (2001): "Encyclopedia of death and dying", London: Routledge.
 - Jeffery, Arthur (1938): "The Foreign Vocabulary of the Qur'an", Baroda.
 - Retief, F. P. and L. Cilliers (2006): "Burial customs, the afterlife and the pollution of death in ancient Greece", Acta Theologica 26(2).
 - Rosenthal, F. (2002): "History and the Qur'an" Encyclopaedia of the Qur'an, Vol. 2, Leiden: Brill.
 - ----- (2004): "Asāfīr al-Awwalīn" Encyclopaedia of Islam, 2ed. Ed., Vol. 12, Leiden: Brill.

Phonetic analysis in the two Surahs of Az-Zukhruf & Ad-Dukhan in the direction of inducing meanings

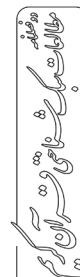
(Received: 2022-09-19 Accepted: 2022-12-09)

Ali Sheikhjami Poshtei¹, Abbas Ganjali², Seyyed Mahdi Nori Keyzoghani³

Abstract

The literary miracle of the Holy Qur'an is one of the most important aspects of the miracle of this heavenly book, which with its special style of expression makes every literature disappear in its beauty. Each letter and even a short sound has a special feature to highlight a concept. Since the sound of words plays an essential role in portraying perceptual thoughts and is also effective in stimulating emotions, in this study, the role of the sound of words in Sur Mubarak Az-Zukhruf and Ad-Dukhan in inducing meanings was tried to be analyzed and investigated using a descriptive analytical method. The results of the research show that the intervals between the verses of two surahs play an important role in inducing meanings appropriate to the space of the surahs and play an essential role in strengthening the phonetic system. Also, repetitions - even in the smallest language unit such as phonemes - are wonderful instigators of meanings that, in addition to stimulating emotions, create balance and enhance music. In general, the phonetic analysis of two surahs shows that there is an extraordinary coherence between word and meaning.

Keywords: phonetic analysis, Quran, Az-Zukhruf, Ad-Dukhan.



سال ششم
شماره دوم
پیاپی: ۱۱
پاییز و زمستان
۱۴۰۱

1) Master student of Arabic language and literature at Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran, Email: alijami250@gmail.com

2) Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran ((The Corresponding Author), Email: a.ganjali@hsu.ac.ir

3) Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran, Email: sm.nori@hsu.ac.ir





مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۰۸-۱۳۰

DOR: 20.1001.1.26455714.1401.6.2.2.1

تحلیل آوایی سوره‌های مبارکه زخرف و دخان در راستای القای معانی

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱-۰۶-۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱-۰۹-۱۹)

علی شیخ جامی پشته‌ئی^۱، عباس گنجعلی^۲، سید مهدی نوری کیزقانی^۳

چکیده

اعجاز ادبی قرآن کریم، یکی از مهم‌ترین وجوه اعجاز این کتاب آسمانی است که با سبک بیانی ویژه‌اش هر ادیبی را محو زیبایی‌های خود می‌سازد، گویی که هنرمندانه سخن گفتن را به بشر می‌آموزد. چینش حروف و کلماتش در ترسیم موقعیت‌ها چنان هنرمندانه است که گویا انسان در صحنه‌های مورد نظر حضور دارد و با کوچک‌ترین جابجایی، نظم آن دچار اختلال می‌شود. هر حرف و حتی صدای کوتاهی از آن، ویژگی خاصی دارد تا مفهومی را برجسته سازد. از آنجا که آوای کلام نقشی اساسی در به تصویر کشیدن انگاشت‌های ادراکی دارد و نیز در تحریک احساسات مؤثر است، در این پژوهش سعی شده تا نقش آوای کلامی سوره‌های مبارکه زخرف و دخان در القای معانی، به روش توصیفی-تحلیلی، بررسی شود، چرا که سوره‌های مذکور حاوی مطالب و مفاهیم ارزشمندی است که با تحلیل لایه‌های آوایی آن می‌توان آن‌ها را کشف نمود. نتایج پژوهش حکایت از آن دارد که فواصل آیات دو سوره، در القای معانی متناسب با فضای سوره‌ها و نیز در تقویت نظام آوایی نقشی اساسی داشته است. همچنین تکرارها-حتی در کوچک‌ترین واحد زبانی نظیر واج‌ها- القاگر معانی شگفت‌انگیزی بوده که افزون بر تحریک احساسات، ایجاد توازن و افزایش موسیقی را در پی داشته است. به طور کلی تحلیل آوایی دو سوره نشان می‌دهد انسجام فوق‌العاده‌ای میان لفظ و معنا برقرار بوده و هر لفظی از آن برای غرضی وضع شده و استفاده هنرمندانه از آن موجب ترسیم صحنه‌های حیرت‌انگیزی در ذهن مخاطب گردیده است.

واژگان کلیدی: تحلیل آوایی، معنا، قرآن کریم، زخرف، دخان.

(۱) دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی دانشگاه حکیم سبزواری، ایمیل: alijami250@gmail.com

(۲) دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه حکیم سبزواری (نویسنده مسؤول)، ایمیل: a.ganjali@hsu.ac.ir

(۳) دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه حکیم سبزواری، ایمیل: nori@hsu.ac.ir



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

۱. مقدمه

یکی از ویژگی‌های موسیقی قرآن کریم، برانگیختن احساس شنونده و قرار دادن وی در فضایی متناسب با متن و محتوای آیات است. نظم قرآن، نغمه آفرین و آوای آن، جانبخش و روح‌افزاست. تأثیر نوای دل‌انگیزش عرب و عجم نمی‌شناسد و حتی غیر عرب را مسحور خود می‌سازد. کلامی که توأمان از ویژگی‌های نظم و نثر برخوردار بوده و از همه مهم‌تر کلامی است که حروف و کلماتش طوری تنظیم و ترکیب شده‌اند که با کوچک‌ترین جابجایی دچار اختلال و ضعف می‌شوند. چرا که هر کلمه، حرف و حتی حرکتی از آن معنی خاصی را تداعی می‌کند. جای شگفتی است که قرآن از همان حروف و کلماتی ساخته شده که بشر با آن آشناست و در گفتار روزمره از آن استفاده می‌کند، لیکن قرآن هنرمندانه از آن استفاده نموده و مواردی را برجسته می‌سازد. ساختار آوایی متن قرآن کریم، در عناصر مختلفی از قبیل: انواع تکرار، مخارج و صفات حروف، فواصل آیات، هم‌حروفی و هم‌آوایی واژگان، ریتم و لحن کلام، صنایع لفظی مانند سجع و جناس، انواع بدیع و ... انجام گرفته که نوع ادبی اعجاز آن را رقم زده‌اند. از آنجا که موسیقی کلام، نقش مؤثری در تحریک احساسات دارد و شنونده از این طریق جذب کلام می‌گردد، لذا خدای متعال با قرار دادن محسنات ایقاعی در کلام پاکش، آن هم در قالب همان الفاطی که انسان در زندگی روزمره‌اش با آن سر و کار دارد، مقاصد و اهدافی را بیان فرموده که شگفتی ادیبان هر عصری را برانگیخته است. هر حرف و یا حتی صدای کوتاهی از آن طوری تنظیم شده است که تداعی‌کننده صحنه‌های حیرت‌انگیزی است. در واقع پشت هر حرفی از آن دنیایی از سخن نهفته که انسان آگاه در پی آن حرکت نموده و کلمات و الفاظ رمزآلود آن را کشف می‌نماید.

۱.۱. اهداف تحقیق

کشف معانی نهفته در قرآن کریم در راستای عمل به فراخوان الهی مبنی بر تدبیر در قرآن عظیم الشأن ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد/۲۴) پرداختن به این موضوع را موجب شده است. از دیگر سو ساختار آوایی سوره‌های مبارکه زخرف و دخان به گونه‌ای است که مطالب و مفاهیم بسیار ارزشمندی را در خود جای داده و از این‌رو شایسته است از این منظر (آوای کلمات در راستای القای معانی) نیز آیاتشان مورد واکاوی، نقد و بررسی قرار گیرند تا جنبه دیگری از شگفتی‌های موجود در آن‌ها نمایان گردد و ضمن تبیین اعجاز ادبی آن، زمینه تدبیر بیشتر در آیات وحی فراهم شود. افزون بر آن، کارکرد معنایی الفاظ مسئله‌ای است که بر اهمیت تحقیق می‌افزاید، از این‌رو در گام بعدی سعی شده ادبیات برجسته قرآن کریم منطبق با رویکردهای جدید ادبی نظیر قاعده‌کاهی و قاعده‌افزایی نیز مورد بررسی قرار گیرد.

۱. ۲. بیان مسأله و سؤالات تحقیق

آنچه مسلم است اینکه قرآن کریم از موسیقی ویژه‌ای برخوردار است که شنونده را مجذوب خود می‌سازد، اما شگفت‌انگیزتر اینکه آوای کلمات آن نیز با معنای درویشان در ارتباط هستند، چیزی که حتی بشر نیز گاهی برای ارتباط میان لفظ و معنا سعی نموده از آن استفاده نماید، کلماتی نظیر شُرُش و یا جیرجیرک به تقلید از صدای ریزش آب و صدای حشره مورد نظر، روی آن‌ها گذاشته شده است. گرچه این نام‌آواها به خاطر تفاوتی که در کیفیت اصوات زبان با صداهایی که در اطراف و پیرامون ما وجود دارند، نمی‌توانند دقیقاً صداهای اطراف را بازآفرینی کنند؛ لیکن با دلالت‌هایی همراه‌اند که انسان را به سر منزل مقصود می‌رسانند. «تحلیل آوایی سبک به الگوهای صوتی و شیوه‌های تلفظ در زبان گفتار و نوشتار نظر دارد و در پی پاسخ به این پرسش است که کاربرد خاص الگوهای آوایی و واجی زبان تا چه اندازه می‌تواند گفتار یک شخص را برجسته کند و به آن شکل خاصی بدهد به گونه‌ای که با شکل‌های عادی سخن و زبان معیار متفاوت شود». (فتوحی، ۱۳۹۰: ۲۴۳) حال با توجه به ابعاد وسیع اعجاز ادبی قرآن و قابلیت بررسی آن از جنبه‌های گوناگون، در این پژوهش سعی شده به چند سؤال اساسی پاسخ داده شود:

۱. ویژگی‌های آوایی این دو سوره در راستای القای معانی چیست؟
۲. خدای متعال چگونه میان لفظ و معنای این دو سوره هماهنگی ایجاد نموده است؟
۳. استفاده از واژگانی دارای وزن و موسیقی خاص، با چه هدفی صورت گرفته است؟

۱. ۳. پیشینه تحقیق

با مراجعه به پایگاه‌های اطلاعات علمی و با استفاده از کلید واژه‌های مرتبط در این زمینه مشخص شد که در مورد موسیقی قرآن و نیز هنجارگریزی‌های موجود در آن تاکنون تحقیقات مختلفی انجام شده است. به مهمترین و مرتبط‌ترین این تحقیقات در ذیل اشاره می‌شود:

آفرین زارع (۱۳۹۰ش) در مقاله «الإعجاز الیبانی للقرآن الکریم من خلال أسلوبيه الانزیاح دراسة وصفیه تطبیقیه» نصوص قرآنی را با استفاده از اسلوب انزیاح و انواع سه‌گانه آن یعنی: انزیاح استبدالی، ترکیبی و صوتی، مورد بررسی قرار داده و این نوع از اعجاز قرآن را به تصویر کشیده است.

بلال سامی (۲۰۱۲م) در مقاله «سورة الواقعة دراسة أسلوبيه» پس از بررسی سوره واقعه از حیث صوتی، صرفی، نحوی و بیانی، به این نتیجه رسیده است که اصوات جهر و همس و تفخیم و تکرار و غیره در القای معانی و دلالت‌ها نقش دارند.

دفة بلقاسم (۲۰۰۹م) در مقاله «نماذج من الإعجاز الصوتی، فی القرآن الکریم» _دراسة



دلایلی» آورده است که قرآن کریم به حسن نظم و زیبایی‌هایی ظاهری اکتفا نکرده، بلکه علاوه بر آن به معانی نیز توجه نموده است. وی عدول صوتی را ابزاری ارزشمند دانسته که در جذب شنونده مؤثر است.

قاسم مختاری و مریم یادگاری (۱۳۹۶ش) در مقاله‌ای تحت عنوان «هماهنگی آوایی در دو جزء ۱۶ و ۱۷ قرآن کریم، بر اساس نظریه موریس گرامون» قاعده‌افزایی را _ که یکی از مباحث مطرح شده نقد فرمالیستی است _ در زمینه دریافت معنا از طریق فرم و ساختار ادبی مفید دانسته‌اند و با ذکر این مطلب که هماهنگی آوایی به عنوان زیرشاخه‌ای از قاعده‌افزایی به پژوهشگر این توانایی را می‌دهد که از طریق ساختار و فرم آیات الهی، بدون در نظر گرفتن شرایط نزول، بخشی از معانی را کشف نماید، به بیان برخی از این معانی پرداخته‌اند. احسان رسولی کهرودی و دیگران (۱۳۹۹ش) در مقاله «هنجارگریزی و برجسته‌سازی در سوره «طه» از دیدگاه لیچ» پس از بررسی سوره مذکور به این نتیجه رسیده‌اند که هنجارگریزی صرفاً برای بیان زیبایی ادبی و ظاهری به کار نمی‌رود، بلکه در راستای مضمون و محتوای کلام است.

۲. موسیقی و ساختار آوایی قرآن

یکی از وجوه منحصربه‌فرد قرآن کریم سبک بیانی آن است؛ خدای متعال در قالب الفاظ چنان هنرنمایی می‌کند که حیرت هر خدا‌باور و خدا‌ناباوری را برمی‌انگیزد، آن‌چنان که کفار از ترس رسوخ آن در قلب‌هایشان انگشت در گوش فشرده تا به قول خودشان مسحور آن نگردند. «تکواژها، هجاها، و واج‌ها در قرآن، صرف‌نظر از معانی، به ترتیب و آمیزه‌ای آمده و واژگانی را ساخته که صداهای کوتاه و بلند آن، سکون و تشدید و مدّ آن و آواهای یک یک حروفش (اعمّ از واکه، مصوّت، یا همخوان، صامت) نوا، موسیقی، و الحانی را برای مؤمنان تداعی می‌کند.» (فراستخواه، ۱۳۷۶: ۱۲۷) یعنی نوع چینش و یا ترکیب کلمات به گونه‌ای است که موسیقی خاصی به آن می‌بخشد. پیداست که موسیقی کلام نقش مهمی در القای معنا دارد. به طور مثال: استفاده مکرر از حرف «ق» که حرفی انفجاری است در آیات ابتدایی سوره واقعه اتفاقی نیست، بلکه کاملاً هدفمند است. همین‌طور موسیقی کلمه واقعه به گونه‌ای است که تداعی گر وقوع و سقوط است، کافی است صحنه افتادن شخصی از بلندی را تصور نمایید، دو حرف اول «واقعه» یعنی «وا» در ترسیم لحظات ابتدایی سقوط و قبل از برخورد نقش به‌سزایی دارد، تعلیق، هول و هراس و انتظار برخورد و ... از مواردی است که در اینجا تداعی می‌شود، اما به هنگام برخورد صدای ناهنجاری نیز از آن ایجاد می‌شود که از ادامه کلمه یعنی «قَعَة» برداشت می‌شود، برخوردی که موجب خرد و خمیر شدن می‌گردد. از این‌رو خدای متعال از الفاظ قرآن در به تصویر کشیدن صحنه‌های حیرت‌انگیز فوق‌العاده زیبا عمل نموده است. بدیهی است که خداوند قصد رقابت با شاعران و ادیبان عصر پیامبر

را ندارد؛ زیرا احدی را توان رقابت با او نیست، بلکه تا سر حد امکان از موسیقی الفاظ در القای معانی بهره جسته است. بدین منظور می‌توان گفت که قرآن کریم مافوق ادب است و ضمن سامان دادن به ادبیات، آن را ارتقا بخشیده و نگاه‌ها را بیشتر بدان معطوف می‌گرداند؛ زیرا ادبیات هنری است که ابزار شکل‌گیری آن کلمه است و همواره ادراکات و احساسات انسانی را برمی‌انگیزد گویی که موضوعی را به مخاطب الهام می‌کند.

«فرایند برجسته‌سازی _ که یکی از مباحث مطرح شده توسط فرمالیسم‌های روسی می‌باشد _ به ما نشان می‌دهد که چگونه برخی متون با اینکه از همان عناصری تشکیل شده‌اند که سایر تولیدات زبانی از آن‌ها به وجود آمده، دارای ویژگی‌هایی هستند که آن‌ها را متمایز و برجسته می‌سازد، بنابراین برجسته شدن عناصر زبانی، موسیقایی و معنایی در پیدایش اثر ادبی نقشی کلیدی ایفا می‌کند.» (علوی مقدم، ۱۳۷۷: ۸۲)

توجه به زیبایی‌های کلامی و بررسی محسنات صوتی قرآن کریم چیزی است که دانشمندان اسلامی از دیرباز به آن اهمیت داده‌اند. از این رو گرچه این اصطلاح در دوره معاصر توسط زبان‌شناسان روسی مطرح شد، اما با بررسی آثار کهن مشخص می‌شود که پژوهشگران مسلمان من جمله عبدالقادر گیلانی و ... از این مفهوم در آثارشان بهره برده‌اند و برای فهم بهتر کلام الهی و دریافت اعجاز آن، و نیز معرفی اسلوب اعجاب‌انگیز آن در القای معانی، و تبیین کاربردهای زبانی آن، با این شیوه بیان، آشنا بوده و گاهی کتب ارزشمندی نیز در این حوزه تألیف نموده‌اند. لذا این ادعا که مفاهیمی مثل آشنایی زدایی و برجسته‌سازی، زاینده فرهنگ و ادبیات غربی است و بعدها در عربی رسوخ نموده است، صحیح نیست، و کافی است اندکی در میراث ادبی قدیم تأمل نمود تا این مطلب روشن شود که این اصطلاح در ادبیات کهن اسلامی موجود بوده است. (قائمی، ۱۳۹۵: ۴۵ و ۴۴) شاید صحیح‌تر این است که گفته شود این اسلوب از دوران قدیم وجود داشته و فرمالیست‌ها صرفاً آن را دسته‌بندی نموده‌اند. مگر نه این است که قدمت قرآن بیش از این نظریه است؟ بالطبع مفسران قرآن از همان ابتدا اعجاز ادبی آن را درک نموده و در صدد چرایی آن شدند. مفاهیمی مثل استعاره، تشبیه، و یا فواصل زیبای قرآنی و .. از جمله چیزهایی هستند که در حوزه نقد فرمالیسم قابل بررسی هستند اما مفسران قدیم نیز به آن‌ها پرداخته‌اند.

زبان‌شناسان دو عامل هنجارگریزی (قاعده‌کاهی) و فراهنجاری (قاعده‌افزایی) را سبب برجسته‌سازی زبان می‌دانند. مراد از هنجارگریزی همان عدول و خروج از قواعد حاکم بر زبان خودکار است و در مقابل، افزودن قواعدی بر قواعد حاکم بر زبان، قاعده‌افزایی تعبیر می‌شود. بر این اساس، لیچ (زبان‌شناس معروف انگلیسی)، برجسته‌سازی را انحراف و عدول هنرمندانه می‌داند البته نه هر انحرافی، بلکه انحراف و عدولی که انگیزه هنری داشته باشد. در واقع وی همین فرایند را که زبان ادبی را از زبان کاربردی متمایز می‌سازد، برجسته‌سازی می‌نامد. علوی مقدم معتقد است «هنجارگریزی نوعی انحراف از هنجار و دور



شدن از عناصر زیبایی‌شناختی شعر است و فراهنجاری (قاعده‌افزایی)، به‌کارگیری هر چه بیشتر عناصر زیبایی‌شناختی می‌باشد. (علوی‌مقدم، ۱۳۷۷: ۸۴) لازم به ذکر است که خروج از قواعد حاکم بر زبان و یا افزودن بر آن وقتی هدفمند باشد آن را غیر قانونی نساخته و زشت نمی‌کند، بلکه بسیار هم زیبایش نموده و ارتقا می‌بخشد.

تحلیل آوایی قرآن کریم از منظر قاعده‌افزایی (فراهنجاری) صورت می‌پذیرد، چرا که قاعده‌افزایی، اعمال قواعدی اضافی بر قواعد زبان هنجار است و از طریق توازن حاصل می‌شود و توازن، با تکرار در کلام، و در سه بخش آوایی، واژگانی و نحوی، شکل می‌گیرد و قابل بررسی است؛ زیرا صنعت‌هایی که با استفاده از توازن به دست می‌آید، ماهیت یکسانی ندارند. عملیات تکرار حتی می‌تواند در کوچک‌ترین واحد یک زبان، یعنی واج‌ها صورت پذیرد و در نتیجه منجر به تداعی معانی زیبا و شگفت‌انگیز گردد. همچنین با ایجاد موسیقی در کلام، به آن جلوه خاصی می‌دهد و آن را برجسته می‌سازد. «نظم و توالی صوت یا اصوات در کلمه و یافت جمله، طنین و آهنگی را به وجود می‌آورد که نغمه حروف خواننده می‌شود و غالباً القاگر و تداعی‌کننده مفهوم و حالات عاطفی خاصی است.» (علی‌پور، ۱۳۷۸: ۵۳)

خالق اثر با استفاده از ابزاری (کلامی) که در اختیار دارد، از گنجایش‌های زبان بهره گرفته و هدفمند دست به پررنگ ساختن مقصود خویش می‌زند و ضمن عادت‌زدایی سعی دارد آن را برجسته نماید. این همان چیزی است که صورت‌گرایان روس، آن را عامل شکل‌گیری اثر ادبی دانسته‌اند. یاکوبسن، اولین کسی بود که اصطلاح قاعده‌افزایی و پیامد آن (توازن) را مطرح نمود، وی معتقد است: «فرآیند قاعده‌افزایی چیزی نیست جز توازن در وسیع‌ترین مفهوم خود و این توازن از طریق «تکرار کلامی» (Verbal Repetition) حاصل می‌آید.» (صفوی، ۱۳۹۰: ۱۵۶/۱)

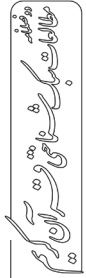
موسیقی یا وزن، یکی از عناصر اصلی ساختار کلام و به ویژه اثر ادبی است و به آن زیبایی خاصی می‌بخشد و به شکل‌های مختلفی در یک اثر ادبی بروز پیدا می‌کند. گاهی از به هم پیوستن آوای حروف در کلمه و گاهی از چگونگی و نظم و چینش کلمات در جمله و گاهی نیز از کاربرد انواع محسنات بدیعی که موجبات آهنگین شدن عبارت را فراهم می‌آورند، مثل سجع، جناس و ... ایجاد می‌شود.

در هنجارگریزی آوایی، «تغییرات آوایی که شاعر در جهت حفظ جلوه‌های موسیقایی شعر (وزن و قافیه) از آن بهره می‌جوید مانند حذف، تشدید، ادغام، تسکین، قلب و جز آن مورد توجه‌اند.» (محسنی و صراحتی، ۱۳۸۹: ۷) به عنوان مثال: آیات ابتدایی سوره مبارکه فجر، با وزن «فعل» خاتمه می‌یابد و به لحاظ وزن و آوا شبیه هم می‌باشند. ﴿وَالْفَجْرِ، وَ لَبَّالٍ عَشْرِ، وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ، وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ﴾ (فجر/ ۱-۴) نکته قابل توجه آن است که از این میان، واژه «یسر» از باب «فَعْلُ يَفْعُلُ - سَرَى يَسْرِى» و معتل اللام (ناقص) است و حرف یاء از

آخر آن حذف شده، چنانچه عادت عرب است که گاهی آن را حذف نموده و خلاف قاعده مشهور نحویون که قائل به اثبات لام الفعل از مضارع معتل اللام هستند (مثل: رمی یرمی) عمل می‌کنند و کسره ماقبل آن را جهت دلالت بر حذف کافی می‌دانند.

اما در این حذف علاوه بر حفظ نظم فواصل آیات و احتراز از شکست وزن، ممکن است خدای متعال قصد القای معنایی متفاوت از آنچه گمان می‌رود نیز داشته باشد. مثلاً حذف صدای کشیده «ای» بی‌ارتباط با کوتاه کردن شب جهت استراحت نیست. به این معنا که همان‌گونه که از انتهای کلمه حرفی حذف شده، از شب نیز اندکی از خوابت بکاه و برای عبادت بیدار شو! یعنی جریان شب را از آن ایستایی و خاموشی قطع کن و از طولانی بودنش با عبادت بکاه، و این کاستن از آخر شب یعنی وقت سحر و هنگام پایان شب باشد که از ارزش بسیاری برخوردار است. (بلقاسم، ۲۰۰۹: ۱۷ و ۱۸ با تصرف) لازم به ذکر است که توازن در سه بخش آوایی، واژگانی و نحوی، به وسیله تکرار در کلام ایجاد می‌شود. از دیرباز به تکرار کلمات و جملات در متون ادبی توجه بسیاری شده است و پژوهش نشان از آن دارد که تکرارها تنها شامل کلمه و جمله نمی‌شود، بلکه کوچک‌ترین واحد زبان، یعنی واج‌ها را نیز در برمی‌گیرد؛ زیرا واج‌ها نیز با تکرار خود، معنای زیبایی را تداعی می‌کنند که نمی‌توان از آن‌ها چشم‌پوشی کرد. بر این اساس «تحلیل ساختاری زبان‌شناختی، در سطح آوایی به بررسی قافیه‌ها، تکرار واکه‌ها و تکرار همخوان‌ها می‌پردازد؛ اما در اینجا فقط جنبه القاگر آواها، هماهنگی تقلیدی یا پیوند بین اصوات و اندیشه‌ها یا احساسات مطرح نیست، بلکه باید گامی از این حد فراتر نهاد و شباهت‌های آوایی را با توجه به شباهت یا فقدان شباهت در سطح معنایی سنجید؛ زیرا صوت گونه‌ای از پژواک مفهوم است.» (قویمی، ۱۳۸۳: ۹۱) در حقیقت زبان مجموعه‌ای از صامت‌ها و مصوت‌ها است که با قرار گرفتن آن‌ها بر روی محور همنشینی زبان، کلمات شکل می‌گیرند و بر زبان جاری و موجب برقراری ارتباط می‌شوند. اگر این واج‌ها تکرار شوند، موجب ایجاد توازن و افزایش موسیقی در سخن می‌شوند؛ حال اگر بنابر نظریه «موریس گرامون این تکرارها که القاگر بالقوه هستند، بتوانند با محتوا ارتباط برقرار کنند، ارزش بیشتری خواهند داشت.» (هاشمیان و شریف‌نیا، ۱۳۹۳: ۳۶۰)

در سوره مبارکه «همزه» دو واژه «هُمَزَه و لُمَزَه» با واژه «حُطْمَه» که دو بار در سوره تکرار شده، وزنی یکسان دارند و این وزن «فُعْلَه» که برای مبالغه است یقیناً هدفمند برای توصیف گنهکار و سزای عملش انتخاب شده است. یکی از معانی‌ای که می‌تواند از آن برداشت شود این است که جزای «همزه و لمزه» «حطمه» است. بنابراین آنچه بسیار نمود پیدا می‌کند ایجاد توازن میان فعل و جزاست که بسیار فنی و زیبا به کار گرفته شده است. با تکیه بر نظریه گرامون که واکه‌ها را به واکه‌های روشن و درخشان و تیره و همخوان‌ها را به انسدادی، پیوسته، خیشومی، روان و سایشی دسته‌بندی می‌کند؛ درمی‌یابیم، «واکه (أ) که



یک واکه تیره قلمداد می‌شود»، (قویمی، ۱۳۸۳: ۳۶) در «هُمَزَه لُزْمَه» روی همخوان (ه) و (ل) و در «حُطْمَه» روی همخوان (ح) قرار گرفته است و نیز «واکه (ا) که یک واکه درخشان محسوب می‌شود» (همان: ۳۱)، روی همخوان‌های (م) و (ز) و (ط) قرار گرفته، «واکه‌های تیره برای صدهای مبهم و نارسا و واکه‌های درخشان برای بیان عظمت و شوکت و ... به کار می‌روند». (همان) از این رو با توصیف اندیشه‌ها و احساساتی در تناسب است که در زمان تجلی آن‌ها، صدا اوج می‌گیرد و بیانگر خودشیفتگی و خودخواهی و تکبر است و نیز عظمت آن را بیان می‌دارد. واکه‌های تیره اصواتی هستند که به گفته گرامون درون حفره دهان تولید می‌شوند، بنابراین علاوه بر تداعی صداهایی که گویی از مانعی می‌گذرند حفره‌ها و گودال‌های جهنم را نیز یادآوری می‌کنند. یعنی ثمره گذشتن از حد و مرز دیگران و شکستن حرمت و بردن آبرویشان، سرانجامش افتادن در گودال‌های وحشتناک جهنم است. همخوان (ح) از همخوان‌های (ه) و (ل)، و همچنین همخوان (ط)، نسبت به همخوان (م) از شدت بیشتری برخوردار است. (همان: ۵۳-۲۷) لازم به ذکر است که این صرفاً بخشی از تحلیل آوایی این چهار کلمه بود که در این پژوهش مجال تحلیل کامل آن‌ها نیست.

۳. سیمای کلی سوره‌های مبارکه زخرف و دخان

سوره‌های مبارکه زخرف و دخان، هر دو از سوره حوامیم هستند و در چینش کنونی مصحف، به ترتیب چهل و سومین و چهل و چهارمین سوره‌های قرآن کریم‌اند که در جزء ۲۵ واقع شده‌اند. عمده‌ترین مسائل مشترکی که این دو سوره در خود جای داده‌اند این است که هر دو سوره به ذکر اهمیت و نیز بیان عظمت قرآن و همین‌طور به معادگرایی و ذکر نشانه‌های رستاخیز پرداخته و مسئله توحید را بررسی نموده و فرشته‌پرستی را نفی می‌کنند. از میان سوره حوامیم، دو سوره زخرف و دخان همانند دو سوره جاثیه و احقاف، علاوه بر آیه اول در آیه دوم نیز شروع یکسانی دارند که خود بیانگر ارتباط شدیدتر آن‌ها با یکدیگر است. در بیان تفاوت‌های دو سوره می‌توان به طولانی‌تر بودن سوره زخرف چه از حیث حروف و چه از حیث آیات، نسبت به سوره دخان اشاره نمود که خود مبین گسترده‌تر بودن موضوعات آن نیز است.

۳.۱. فواصل آیات همراه با سجع زیبا

سجع در کلام عرب از دیرینه‌ترین ایام وجود داشته است و حتی پیش از اسلام «کاهنان به خاطر موسیقی جذاب سجع در کلام خود از آن استفاده می‌کرده‌اند». (فاخوری، ۱۴۲۷ق: ۱۱۱) سجع ویژگی بارز و نشانه اعجاز بلاغی بسیاری از سوره‌های کوتاه قرآن است؛ به گونه‌ای که کمتر سوره‌ای را خالی از آن می‌بینیم. قرآن کریم کتابی است که در آن واحد هم حق لفظ و هم حق معنا را ادا نموده و هیچ کدام را به تنهایی در نظر نگرفته

است، لذا ائتلاف لفظ با معنا در آن به وضوح پیداست. این کتاب آسمانی با جلوه‌های زبانی نظیر فواصل، قوم عرب را از عشق به قافیه‌های شعری و سجع‌های مرسوم کاهنان و علاقه آنان به موسیقی الفاظ بی‌نیاز نمود؛ زیرا جلوه‌های فاصله (سجع) در قرآن از امتیازات قابل ملاحظه‌ای نسبت به نثر مسجوع بشری برخوردار است. محل انفصال بندها یا همان فواصل آیات به خاطر بسته شدن عبارت با آن و نیز تشابه صوتی و آوایی، به قافیه شباهت دارد و آیات قرآن را موزون و آهنگین ساخته است. لازم به ذکر است که این سجع و تناسب در فواصل آیات زمانی پدیدار و آشکار می‌شود که بر آن وقف شود و گرنه حرکت‌های پایانی بسیاری از فاصله‌ها با یکدیگر متفاوت است: ﴿وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ، إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ﴾ (دخان/۳ و ۲) بنابراین تولید اثری برجسته، ساز و کاری دارد. «لیچ، زبان شناس انگلیسی، برجسته‌سازی موسیقایی را مجموعه عواملی از قبیل وزن، قافیه، ردیف، جناس و .. می‌داند که زبان شعر را از زبان روزمره برتر می‌سازد.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۳: ۴)

فرم پایانی آیات در هر سوره با توجه به حال و هوای آن سوره و در راستای همسان‌سازی فواصل، به گونه‌ای آمده که ارتباطی تنگاتنگ با معنا برقرار می‌کند. همچنین پایانه‌های مشابه که سازنده سجع هستند به آن پشتوانه آوایی داده‌اند. گفتنی است دو سوره مبارکه زخرف و دخان از سه نوع سجع متوازی، مطرف و متوازن برخوردار هستند که از باب نمونه به چند مورد از آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) سجع متوازی: ﴿فَإِمَّا نَذْهَبَنَّ بِكَ فَإِنَّا مِنْهُمْ مُنْتَقِمُونَ* أَوْ نُرِيَنَّكَ الَّذِي وَعَدْنَاهُمْ فَإِنَّا عَلَيْهِمْ مُقْتَدِرُونَ﴾ (زخرف/۴۱ و ۴۲)، ﴿كَغَلِي الْحَمِيمِ* خَذُوهُ فَاغْلُوهُ إِلَى سَوَاءِ الْجَحِيمِ* ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ* ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمِ﴾ (دخان/۴۹-۴۶)

در آیات فوق، کلمات پایانی هم در حرف روی و هم در وزن مطابق هم هستند.

ب) سجع مطرف: ﴿وَنَادَىٰ فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَ هَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ* أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ* فَلَوْلَا أَلْقَىٰ عَلَيْهِ أَسْوَءَ زُجُجٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ* فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾ (زخرف/۵۴-۵۱)، ﴿كَذَلِكَ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ* يَدْعُونَ فِيهَا بِكُلِّ فَاكِهَةٍ آمِنِينَ﴾ (دخان/۵۴ و ۵۵)

در این آیات، کلمات پایانی در حرف روی یکی هستند، اما وزن آنها یکی نیست و مختلف است.

ج) سجع متوازن: ﴿أَمْ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُم بِالْبَنِينَ* وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ (زخرف/۱۶ و ۱۷)، ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا قَبْلَهُمْ قَوْمَ فِرْعَوْنَ وَ جَاءَهُمْ رَسُولٌ كَرِيمٌ* أَنْ أَدُّوا إِلَيَّ عِبَادَ اللَّهِ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ﴾ (دخان/۱۷ و ۱۸)

گرچه وزن مثال‌های فوق یکی است؛ لیکن حرف روی در آن‌ها متفاوت است. واژگان



«بنین و کظیم» در مثال اول از سوره زخرف هر دو بر وزن «فَعِيل» هستند، اما حرف روی در یکی «ن» و در دیگری «م» است. همچنین در مثال دوم از سوره دخان، واژگان «کریم و آمین» هر دو هم وزن هستند، ولی حرف روی آن‌ها با هم فرق می‌کند.

۳. ۲. التزام به ختم آیات با حروفی یکسان و مقارب

هماهنگی آوایی در انتهای هر یک از آیات این دو سوره به قدری شدید است که علی‌رغم گستردگی نسبی باز هم اغلب با حروفی یکسان پایان می‌پذیرند و یا از نوع مقارب، یعنی حروفی نزدیک به هم هستند که از حیث مخرج و ویژگی‌های صوتی بسیار به هم نزدیک هستند. از آنجا که برجسته‌سازی به دو روش قاعده‌گاهی (هنجارگریزی) و قاعده‌افزایی (فراهنجاری) صورت می‌گیرد و توازن موجود در قاعده‌افزایی از طریق تکرار حاصل می‌شود؛ لذا موسیقی حروف (تکرارهای آوایی درون یک هجا) و یا تکرار صامت‌ها و مصوت‌ها را از مصادیق بارز آن می‌توان نام برد، تکرارهایی که می‌تواند یک واج، چند واج درون یک هجا، کل هجا و توالی چند هجا را شامل شود. از این‌رو آیات این دو سوره به جز یک مورد، بقیه یا با حرف روی «م» و یا «ن» خاتمه می‌یابند که هر دو از حروف غنه و خیشومی هستند و در یک مجموعه دسته‌بندی می‌شوند، ضمن اینکه بدون استثناء، قبل از حرف آخر هر یک از آن‌ها صدای کشیده «ی» و یا «و» قرار دارد، حتی حروف مقطعه این دو سوره (حامیم) هنگام تلفظ این‌گونه است که با «م» خاتمه یافته و قبل از آن صدای کشیده «ی» وجود دارد. در قرآن کریم ختم فواصل آیات، به واسطه حروف مدّ و لین و الحاق «نون» بدان، فراوان است که به سجع فواصل تمکن و ترنم می‌بخشد، زیرا «و» و «ی» حروفی مدّی هستند و «ن» و «م» غنوی، بنابراین با مکثی که روی آن‌ها صورت می‌گیرد زیبایی و انسجام موسیقایی آیات به گونه‌ای متناسب با معنا تقویت و تحکیم شده است.

بر اساس نظریه گرامون و آنچه امروزه «هماهنگی القاگر» (harmonic suggestive) نامیده می‌شود، هماهنگی القاگر، جلوه (effect)ی است که شاعر با انتخاب واژه‌هایی به دست می‌آورد که واج‌های تشکیل دهنده آن‌ها با تصاویر ذهنی یا اندیشه‌های وی در تناسب قرار دارند. شاعر با توسل به این جلوه، بی‌آنکه نیاز به توصیف یا شرحی دقیق و جزء به جزء داشته باشد، می‌تواند تصاویر ذهنی یا اندیشه‌های مورد نظر را تداعی کند و آن‌ها را در ذهن خواننده بیدار سازد. همخوان‌ها و واکه‌ها، هر دو دسته، در ایجاد هماهنگی القاگر مؤثرند. (قویمی، ۱۳۸۳: ۲۰-۱۹) از این‌رو همخوان‌های خیشومی یعنی م (m) و ن (n) اصواتی هستند که به هنگام تلفظ آن‌ها هوا از راه بینی خارج می‌شود. بنابراین این واج‌ها گاهی صدایی شبیه به نق‌نق آهسته، یعنی در واقع اصواتی ناشی از ناخشنودی و عدم رضایت را تداعی می‌کنند، (همان، ۱۳۸۳: ۴۹) که در اینجا نیز با فضای هر دو سوره هماهنگ است؛ زیرا خدای متعال در این دو سوره از عدم تعقل مشرکان در زبان قرآن و زیاده‌روی در

کفر و همچنین فرشته پرستی و عقاید خرافی شان رضایت نداشته، علاوه بر آن سرگذشت مغضوبین را یادآور می شود و با تهدید و ذکر مواردی از عذاب الهی آنان را از عاقبت امر بر حذر می دارد. از این رو فواصل، متناسب با محتوای دو سوره که فضایی دوستانه با معاندین ندارند، گویی با گله و شکوه و شکایت و نهایتاً توبیخ و تهدید به عذاب همراه است. وجود همخوان خیشومی «ن» در فواصل آیات، از پریشانی، افسردگی و نبود شادمانی حکایت دارد و غم درونی آزار دهنده ای را به تصویر می کشد و در پاره ای موارد همخوان خیشومی «م» نیز برای افزایش نارضایتی با آن همراه شده است. به عنوان مثال: «أَمْ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُم بِالْبَنِينَ» و إِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ (زخرف/ ۱۶ و ۱۷) طوائفی از عرب جاهلیت معتقد بودند که فرشتگان دختران خداوند در حالیکه خود از تولد فرزند دختر در خانه شان نفرت داشته و مایه ننگ خویش می دانستند، زیرا طبق باورشان زن در اندرونی ترین بخش خانه و میان زیور و زینت بوده و از عرصه سخن و جنگ آوری به دور است و به همین خاطر در بیان مقصود و دفاع از خود ضعیف است و این مرد است که در عرصه های پیکار و نبرد، حاضر و افتخار آفرین است؛ در نتیجه فرزند پسر را برای خود ترجیح می دادند، چون برای قبایل عرب، که یکسره در جنگ و جدال و غارت و غنیمت بودند، ارزش فرزند در خو گرفتن به سختی ها، جنگاوری و جدال [قدرت کلام] بوده است. از این رو خدای متعال مشرکین را بر اساس افکار و عقاید خودشان توبیخ و محکوم می کند که چگونه وقتی دختر را ضعیفتر از پسر می پندارند آن را به خدا نسبت داده و پسر را به خود اختصاص می دهند؟ آیه ۱۶ همسو با دیگر آیات این سوره که با «ن» ختم می شوند بیشتر با گلایه و نارضایتی همراه است، اما ختم آیه ۱۷ با حرف «م» بیانگر شدت بیشتر نارضایتی است و نکته ظریف دیگری که در اینجا مطرح است آن است که در اینجا دو نارضایتی وجود دارد: یکی از جانب مشرکین که به خاطر تولد فرزند دختر در خانه خویش خشمگین شده و خشمشان نیز در واژه «کظیم» نمایان است، زیرا واژه «کظیم» از ماده «کظم» و به معنی گلوگاه است و در مورد کسی که قلبش مملو از خشم یا غم و اندوه است به کار می رود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۸/۲۱) علاوه بر آن، مطابق سیاق، بیانگر عدم رضایت پروردگار از تفکر واهی مشرکین در ارزیابی غلط و نابجایشان است.

در سوره دخان نیز این رویه مشهود است آنگاه که خدای متعال می فرماید: «إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ طَعَامُ الْأَثِيمِ» كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ كَغَلِيِّ الْحَمِيمِ * خُذُوهُ فَاعْتِلُوهُ إِلَى سَوَاءِ الْجَحِيمِ * ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ * ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ (دخان/ ۴۹-۴۳) آنچه مشخص است این است که ذکر عذاب گناهکاران دوستانه به نظر نمی رسد و ختم این چند آیه با حرف «م» در سوره ای که آیات دیگر آن با حرف روی «ن» ختم می شوند هدفمند است؛ زیرا در این آیات ذکر عذاب گناهکاران مطرح می شود و از برخورد شدید با آنان در سرای آخرت سخن به میان آمده است و به همین خاطر، شکوه و شکایت افزون گردیده و

با ختم آیات با حرف «م» این نارضایتی افزایش یافته و به اوج خود می‌رسد.

ناگفته نماند که تعداد آوای زبان محدود است حال آنکه احساسات، حسیات، اندیشه‌ها، نیات، دیدگاه‌ها و تمام آنچه به ذهنیات و عواطف انسان مربوط می‌شود و نیز شمار تفاوت‌های باریک و ظریف مثلاً بین تأثرات روحی گوناگون، نامحدود می‌نماید. پس هر آوا ناگزیر در القای حسیات و ذهنیات متفاوتی به کار می‌رود، البته به شرط آنکه یکی از عناصر آن آوا در تناسبی نسبی با حسیت یا ذهنیت مورد نظر باشد. (قویمی، ۱۳۸۳: ۲۴) از این رو برای همخوان‌ها نه فقط یک معنا که گاهی معانی دیگری نیز مطرح است. بنابراین گاه همخوان‌های خیشومی علاوه بر بیان ناخشنودی از طریق تکرار، با طنینی از تمسخر عجین می‌شود، زیرا واژه‌ای که نشان‌دهنده شوخی تمسخرآمیز یا ریشخند باشد و همخوانی خیشومی را شامل گردد، رساتر و بلیغ‌تر به نظر می‌رسد. (همان: ۴۹) با توجه به آیات فوق درمی‌یابیم که همخوان خیشومی «م» بیش از هر چیز دیگر در آیات ذکر شده و محتوای آیات با لحنی ناملایم و توأم با طنینی از تمسخر همراه گردیده است و سرانجام در آیه ۴۹ با الفاظی که از روی تهکم و استهزاء به آنان نسبت داده شده، معنای تمسخر و ریشخند بیش از پیش خودنمایی نموده و با الفاظ هماهنگ شده و بر آن مهر می‌نهد.

با این قاعده‌افزایی از طریق تکرار کلامی، توازن به دست آمده است. بنابراین عدول از زبان هنجار مطرح نیست، بلکه قواعدی بر قواعد هنجار افزوده شده و موجب برجسته‌سازی گردیده است.

خدای متعال جهت حفظ نظم فواصل قرآن و ختم آیه با حرفی متناسب با فواصل دیگر سوره، ضمن توجه به زیبایی و حفظ موسیقی و وزن آیه، به معنا نیز توجه داشته است؛ طوری که از سویی با خروج از قواعد هنجار و از دیگر سو با استفاده از فراهنجاری یا تکرار موسیقی و ایجاد سجع مطلوب، آن را دلنشین‌تر و تأثیرگذارتر کرده است. تغییرات حاصله در فواصل آیات زیر موجب آهنگین شدن فواصل گردیده و باعث شده نظم و موسیقی آیات حفظ شود.

﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (زخرف/۳)

﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (زخرف/۱۰)

﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (زخرف/۲۸)

﴿وَمَا نُرِيهِمْ مِنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا وَأَخَذْنَاهُمْ بِالْغَذَابِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (زخرف/۴۸)

﴿فَإِنَّمَا يَسِرُنَا بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (دخان/۵۸)

در انتهای آیات فوق، فعل با «لعل» همراه شده است که از حروف مشبیه به فعل بوده و از خصوصیات لفظی آن، منصوب ساختن اسم و مرفوع ساختن خبرش است. همچنین ترجیحی و امید داشتن را از خصوصیات معنوی آن بر شمرده‌اند، چنانچه در کلام انسان درآید

معنایش روشن است؛ زیرا انسان از آینده خبر ندارد، ولی استفاده از آن در کلام پروردگار که دانای نهان و آشکار است چه توجیهی دارد؟ باید دانست که برخی از مفسرین آن را به «کی» تعلیلیه و برای تعلیل، تفسیر نموده‌اند و برخی برای امیدوار کردن دانسته و فرموده‌اند: لعل برای ایجاد امید در مخاطب است. (برای نمونه‌های دیگر نک: رادمش، ۱۳۷۱: ۹۳) از این‌رو آیات، بجای اینکه با عباراتی نظیر: لتَعْقِلُوا، یا لکی تعقلوا، و لتَهْتَدُوا یا لکی تهتدوا، لیرجعوا، یا لکی يرجعوا، و نیز لیتذکروا یا لکی يتذکروا پایان پذیرند، آن‌گونه که ذکر گردید آمده‌اند تا علاوه بر ایجاد امید در مخاطب، نظم و موسیقی آیات به هم نخورد و همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، با حروف خیشومی پایان پذیرفته تا با فضای سوره که حاکی از عدم رضایت و ناخشنودی پروردگار از آنان است، متناسب باشد.

در پاره‌ای از آیات نیز حذف یک حرف یا بیشتر از آخر آیه موجب شده تا بدون اینکه معنا مختل شود، نظم آوایی سوره حفظ گردد. مانند:

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ﴾ (زخرف/۲۶)، «مما تعبدون من دون الله»
 ﴿إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ﴾ (زخرف/۲۷) «سیهدینی الی صراط مستقیم»
 ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ (زخرف/۴۴) «سوف تسئلون عنه»
 ﴿وَلَمَّا جَاءَ عِيسَى بِالْبَيِّنَاتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلَفُونَ فِيهِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾ (زخرف/۶۳) «و أطيعونی»
 ﴿يَوْمَ نَبْطِشُ الْبَطْشَةَ الْكُبْرَىٰ إِنَّا مُنتَقِمُونَ﴾ (دخان/۱۶) «انا منتقمون منهم»
 ﴿وَإِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ أَنْ تَرْجُمُونِ﴾ (دخان/۲۰) «أن ترجمونی»

در فواصل دیگری از این دو سوره نیز به جهت حفظ نظم و موسیقی سوره، تقدیم و تأخیر رخ داده است تا به همان شکلی خاتمه یابند که مقتضای فضای سوره است. به مثال‌های زیر توجه نمایید:

﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ﴾ (زخرف/۴)

«ام الكتاب» متعلق به «علی» که خبر است می‌باشد و بر آن مقدم شده است، زیرا اگر «لام ابتدا» روی خبر بیاید و اسم «ان» بیش از یک خبر داشته باشد؛ آن‌گاه باید خبری که دارای «لام ابتداء» است بر سایر خبرها مقدم شود. به همین خاطر عموم کسانی که این آیه را اعراب کرده‌اند به دلیل فوق، جار و مجرور «فی أم الكتاب» را متعلق به «علی» معرفی کرده‌اند. (ر.ک: زجاج، ۱۳۷۴: ۷۷۰/۲؛ عکبری، بی‌تا: ۱۱۳۷/۲؛ درویش، ۱۹۹۲: ۶۰/۹)

﴿وَإِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ﴾ (زخرف/۱۴)

در این آیه نیز علی‌رغم اینکه خبر «ان» با «لام» همراه شده و اصولاً نباید مؤخر می‌بود، لیکن «لام» در اینجا مزحلقة (کنار زده شده، دور افتاده، و ..) است که در راستای تأکید «ان»



و پس از آن می‌آید و در اینجا از صدر جمله کنار زده شده تا از شروع جمله با دو نوع تأکید (ان، لام) جلوگیری شود.

﴿أَوَمَنْ يُنْشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ (زخرف/۱۸)؛ (در این آیه «غیر مبین» خبر «هو» است و «فی الخِصام» متعلق آن است که بر آن مقدم شده است).
﴿أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا مِنْ قَبْلِهِ فَهُمْ بِهِ مُسْتَمْسِكُونَ﴾ (زخرف/۲۱)؛ (در این مثال نیز «به» بر «مستمسکون» مقدم شده است).

﴿وَنَعْمَ كَانُوا فِيهَا فَاكِهِينَ﴾ (دخان/۲۷)؛ (جمله «كانوا..» صفت برای «نعمه» است و «فیها» متعلق به «فاکهِین» و «فاکهِین» خبر «كانوا» است).
﴿إِنَّ هَذَا مَا كُنْتُمْ بِهِ تَمْتَرُونَ﴾ (دخان/۵۰)؛ (جار و مجرور «به» متعلق به «تمترون» است که خود خبر «کنتم» است).

۴. آوای کلمات و القای معانی شگفت‌انگیز

قرآن کریم گنجینه‌ای اسرارآمیز و سراسر رمز و راز است که تمام الفاظش چنان آگاهانه و مهندسی ترکیب و در کنار هم چیده شده‌اند که ضمن ایجاد آوایی دل‌انگیز، معنا و مفهوم مورد نظر را به زیبایی هر چه تمام‌تر ارائه می‌کنند. از این رو لفظ و معنا آنچنان در هم آمیخته‌اند که الفاظ آن تداعی‌گر مفاهیمی متناسب با معناست. نظم‌آهنگی معنوی که نه شعر جاهلی و نه شعر و نثر معاصر به شیرینی و حلاوتش نمی‌رسند، کلامی که نه شعر است و نه سحر و نه افسون و در عین حال، از ویژگی‌های نثر و خصوصیات شعر توأمان برخوردار است. به اعتقاد یاکوبسن مقصود از توازن آوایی مجموعه تکرارهایی است که در سطح تحلیل آوایی امکان بررسی می‌یابند. (صفوی، ۱۳۹۰: ۱/۱۸۴-۱۷۷) بنابراین یکی از ویژگی‌های موسیقی حاکم بر کلام وحی استفاده از فن تکرار است که در قالب تکرار حرف، تکرار کلمه و یا تکرار جمله صورت می‌پذیرد و یکی از عوامل تأمین معانی خاص، از جمله تأکید است. چنانکه برخی گفته‌اند «تکرار اساس موسیقی در تمامی اشکال آن است.» (وهبه و المهندس، ۱۹۸۴: ۱۱۷) «تکرار بر نقطه‌ای حساس در عبارت تمرکز می‌کند و از توجه‌گوینده به آن پرده برمی‌دارد. تکرار به این معنا، مفهومی درونی و ارزشمند دارد.» (ملائکة، ۱۳۹۷: ۲۵۲)

۴. ۱. تکرار حرف

در زیباشناسی مباحث آوایی کمترین واحد تکرار، تکرار حروف است که اگر هنرمندانه و بدون تکلف به کار رود، تأثیر آوایی خاصی دارد. این نوع تکرار را در ادبیات فارسی «واج‌آرایی» می‌گویند. در قرآن کریم نمونه‌های هنری و زیبایی از آن وجود دارد:
الف) ﴿أَمْ يَحْسِبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتَئِبُونَ﴾ (زخرف/۸۰)؛ «آیا آن‌ها می‌پندارند که ما راز دل و سخن در گوشی آن‌ها را نمی‌شنویم؟ البته که می‌شنویم

و فرستادگان ما که نزد آنهایند، می‌نویسند.»

حرف سین از حروف احتکاکی (سایشی) مهموس است که بر حالت «هیس خفی» (نجوای پنهان) دلالت دارد. (عباس، ۱۹۹۸: ۲۱۱) این حرف بیش از هر حرف دیگری در آیه خودنمایی می‌کند و از این‌رو با ویژگی‌ای که دارد، فضایی را که کافران به آهستگی در خلوت خود سخن می‌گویند و صدایی شبیه به آن از آنان به گوش می‌رسد که علیه پیامبر (ص) توطئه می‌کنند، ترسیم می‌کند. همان‌طور که قبلاً گفته شد تعداد آواهای زبان محدود، لیکن بیان احساسات، حسیات و به طور کل، معانی، نامحدود است. پس هر آوا ناگزیر در القای حسیات و ذهنیات متفاوتی به کار می‌رود، البته به شرط آنکه یکی از عناصر آن آوا در تناسبی نسبی با حسیت یا ذهنیت مورد نظر باشد و از همین نمونه است، مثال زیر که در آن حرف «سین» با فراوانی بسیار تکرار گشته است:

ب ﴿بَلِّسُونَ مِنْ سُنْدُسٍ وَ إِسْتَبْرَقٍ مُتَقَابِلِينَ﴾ (دخان/۵۳)

از لباس‌های ابریشم نازک و ضخیم می‌پوشند در حالی که (برای انس و صحبت) رویاروی هم می‌نشینند.

آیه در وصف یکی از نعمت‌ها و پاداش‌های بهشتی پرهیزکاران است. تکرار حرف «سین» که از حروف احتکاکی مهموس است با مضمون و مفهوم آیه تناسب و همخوانی دارد. سندس یکی از بهترین انواع حریر نازک و استبرق لباسی از حریر و ضخیم‌تر از سندس است. تکرار این حرف متناسب با صفت لباس نرم بهشتیان است، ضمن اینکه ظرافت و نرمی در سندس ملموس‌تر است؛ زیرا حرف «سین» در آن بیشتر خودنمایی می‌کند. آیه مذکور فضای آرام بهشت و نیز صحبت‌های دلنشین و ملایم بهشتیان را به تصویر می‌کشد و بیانگر حس خوشایند بهشتیان است.

ج ﴿فَذَرَهُمْ يَخْضُوا وَ يَلْعَبُوا حَتَّىٰ يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوْعَدُونَ﴾ (زخرف/۸۳)

آنان را به حال خود واگذار تا در باطل غوطه‌ور باشند و سرگرم بازی شوند تا روزی را که به آن‌ها وعده داده شده است، دریابند.

در آیه فوق نیم همخوان «ی» بیش از حروف دیگر تکرار شده است و از خصوصیات متفاوتی نسبت به دیگر حروف برخوردار است؛ زیرا هم طنین یک واکه و هم سایش یک همخوان را دارد. گرامون برای این حرف ارزش‌های القایی متفاوتی قائل شده است؛ وی عقیده دارد این واج پیشکامی، شامل نوعی لرزش مداوم است و اندیشه تداوم و پایان‌ناپذیری احساس یا اندیشه‌ای را تداعی می‌کند. علاوه بر آن القاگر اندیشه دناوت و پستی شخص یا چیزی است و احساس اهانت‌آمیزی را نسبت به آن تداعی می‌کند. (قومی، ۱۳۸۳: ۶۲ و ۶۳) از این‌رو تکرار این نیم همخوان در آیه مذکور القاگر تداوم اندیشه پست آنان است که تا روز موعود ادامه خواهد داشت.

د ﴿وَلَقَدْ اخْتَرْنَاَهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ﴾ (دخان/۳۲)
ما آنان را با علم خویش بر جهانیان برگزیدیم.

حرف «ع» از حروفی است که دارای صفت توسط است. یعنی حالتی مابین شدت و رخوت، به گونه‌ای که هنگام تلفظ نه صوت قطع می‌شود و نه به راحتی اجازه جریان می‌یابد. (موسوی بلده، ۱۳۹۲: ۸۷) با توجه به صفتی که این حرف داراست با معنای درونی آیه نیز که توصیفی بینابین از آنان دارد همخوانی کامل دارد؛ زیرا به هنگام تلفظ حرف «عین» حلق به نوعی تنگ گردیده و مثل یک فیلتر (صافی) عمل می‌کند، به‌طوری‌که همین گره یا فیلتر اجازه جریان کامل را از صوت می‌گیرد، پس گویی صحنه غربال سره از ناسره در ذهن تداعی می‌گردد. گزینش همچون غربال، امری است که از میان توده و انبوه، فقط تعداد مشخصی انتخاب می‌شوند و این بنی‌اسرائیل بودند که خدای متعال آن‌ها را بر جهانیان آن زمان ممتاز نمود و از آنجا که «حرف عین نه شدت و نه رخوت بلکه صفتی بینابین دارد» (همان) الفاگر طنز نیش‌دار نیز است (قویمی، ۱۳۸۳: ۴۷) چون به بدعهدی بنی‌اسرائیل که در ادامه آیات ذکر می‌شود کنایه می‌زند. در واقع بیانگر آن است که گرچه ما آنان را بر جهانیان برگزیدیم، لیکن آن‌ها شایسته این مقام نبودند؛ چون با نعمت‌هایی که به ایشان بخشیدیم، آنان را آزمودیم ولی نتوانستند از آن سربلند برون آیند.

۲.۴. تکرار کلمه

الف ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ (زخرف/۳۲)
آیا آنان رحمت پروردگارت را تقسیم می‌کنند؟ ما معیشت آنان را در زندگی دنیا میانشان تقسیم کرده‌ایم و درجات بعضی را بر بعضی دیگر برتری دادیم تا برخی از آنان برخی دیگر را به خدمت گیرند و رحمت پروردگارت از آنچه می‌اندوزند، بهتر است.

در این آیه تکرار «بعض» علاوه بر انسجامی که به موسیقی الفاظ بخشیده، یکی پس از دیگری روی هم قرار گرفته و درجات دنیوی آنان را به زیبایی هر چه تمام‌تر به تصویر کشیده است. صرف نظر از مقوله «کثرة المبانی تدل علی کثرة المعانی» یعنی هر چه تعداد حروف یک کلمه بیشتر باشد، به همان نسبت معانی بیشتری را افاده خواهد کرد و اینکه واژگان «بعضهم» نسبت به واژگان «بعض» از حروف بیشتری برخوردارند که موجب شده از حیث ظاهر بزرگتر به نظر برسند، و نیز فارغ از اینکه واژگان «فوق و درجات» خود بیانگر سلطه اولی بر دومی هستند، در اینجا «بعضهم» همان افراد سرشناسی هستند که خداوند به آنان مکنت و ثروت بخشیده و معرفی هستند، از این‌رو با ضمیر همراه شده که نزد سیبویه و جمهور، «ضمیر» اعراف المعارف شمرده می‌شود. (ابن صانع، ۲۰۰۴: ۱۲۳) این در حالی است که «بعض» نکره است و با سرشناس نبودن افراد دسته دوم هماهنگ است. افزون بر

آنچه گفته شد، این هماهنگی به حدی است که حتی در همخوان‌ها نیز ترتیب رعایت شده و گویی درجه‌بندی گردیده‌اند. همخوان انسدادی «ب» دارای صفت شدت بوده و هنگام تلفظ آن به صورت ساکن، صوت پشت مخرج حرف محبوس می‌شود و تا زمانی که لب‌ها بسته باشند و انسداد برطرف نشود این حرف تلفظ نخواهد شد. پس از آن حرف «ع» آمده که صفت توسط دارد، و آن حالتی است بین شدت و رخوت که نه صوت قطع می‌شود و نه به راحتی اجازه جریان کامل می‌یابد، بلکه حالتی بینابین دارد. حرف «ض» در جایگاه بعدی قرار گرفته و دارای صفت «رخوه» و جزء حروف سایشی است که به هنگام تلفظ صوت در مخرج حرف کاملاً جریان دارد. (موسوی بلده، ۱۳۹۲: ۸۸-۸۶) از این رو متناسب با معنی آیه، حروف کلمه «بعض» نیز برخی مافوق برخی دیگر قرار گرفته و رتبه‌بندی شده‌اند و هیچ کدام شبیه آن دیگری نیست.

همان‌طور که گفته شد: در اینجا واژگان «فوق و درجات» بیانگر سلطه افراد دسته اول بر افراد دسته دوم می‌باشد، اما گفتنی است که در مواضعی عبارات این‌چنینی بدون ذکر این دو واژه و یا با واژگانی دیگر نیز می‌آید که می‌توان واژگان معرفه را به انسان‌های سرشناس و نکره را به انسان‌های نه‌چندان مطرح، نسبت داد. مثل: ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ﴾ (نحل/۷۱) برخی با بیان قاعده‌ای کلی این‌گونه آورده‌اند که «هرگاه بعض اول فاعل یا مفعول قرار گیرد و یا بعد از افعال «فَضَّلَ» و «رَفَعَ» و امثال آن استعمال شود و بعض دوم، بعد از کلمات «فوق» و «علی» و امثال آن به کار رود، تعبیر «یکدیگر» نادرست است و مواردی که به صورت جمله اسمیه، مبتدا و خبر، مضاف و مضاف‌الیه دیده می‌شود، تعبیر یکدیگر صحیح به نظر می‌رسد. (طالقانی، ۱۳۸۴: ۲۲ و ۲۳) مانند: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ﴾ (نور/۶۳) که این‌گونه ترجمه می‌شود: پیامبر را میان خویش چنان فرانخوانید که یکدیگر را فرامی‌خوانید. در واقع زمانی شایسته است چنین عباراتی را با لفظ «یکدیگر» ترجمه کنیم که امکان قرار دادن یک «بعض» در جای آن دیگری وجود داشته باشد.

ب) ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾ (زخرف/۸۴)؛ «او ذاتی است که در آسمان معبود است و در زمین معبود و او حکیم و علیم است.»

در آیه فوق لفظ «اله» تکرار شده که در نگاه اول ممکن است تفاوتی میان آن دو حس نشود، اما پس از تدبر در خواهیم یافت که پرستش خدا در آسمان توسط فرشتگان با پرستش خدا در روی زمین توسط انسان‌ها متفاوت بوده و آلوسی نیز در کتاب خود به این اشاره نموده است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۰۵/۱۳) مشرکین برای خدا هم در روی زمین و هم در آسمان معبودانی قرار دادند که برخی زمینی و از جنس خودشان و برخی دیگر آسمانی (فرشته) هستند. خدای متعال می‌فرماید: ﴿وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُبِينٌ﴾ (زخرف/۱۵) و برای خدا برخی از بندگانش را جزئی (فرزند و شریک) قرار دادند، به راستی که انسان بس ناسپاس آشکار است. در ادامه نیز می‌فرماید: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ

هُم عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَّا أَأَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ ﴿۱۹﴾ (زخرف/۱۹) و فرشتگانی را که خود بندگانِ رحمانند، دختران او قرار دادند، آیا در خلقت آنان حضور داشتند؟ گواهی ایشان به زودی نوشته می‌شود و از آن پرسیده خواهند شد. با توجه به آیات مزبور خدای متعال در آیه ۸۴ عقیده هر دو گروه را ابطال نموده و می‌فرماید که هم در آسمان و هم در زمین یکتاست. (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۲۶۷/۲۵)

روشن است که تکرار لفظ «اله» علاوه بر تأکید بیشتر بر یگانگی خدا، برای رد هر دو عقیده، هدفمند به کار گرفته شده و قرینه برای اثبات این مهم، همان آیات مربوط به شریک و فرزند قائل شدن مشرکان برای خدا در همین سوره است تا بدین گونه هر دو جنس زمینی و آسمانی از منسوب شدن به خدا منتفی گردد، بنابراین «اله» اول بر نفی دختر خدا بودن فرشتگان و «اله» دوم بر نفی انسان از معبود قرار گرفتن دلالت دارند.

شایان ذکر است که در مثال فوق دو واژه «هُوَ» و «فِي» نیز تکرار گردیده که «هُوَ» معنای تأکید دارد و «فِي» که مفید معنای ظرفیت است، علاوه بر تأکید، مبین آن است که هر دو ظرف آسمان و زمین را معبود یکی است.

۳.۴. تکرار جمله

الف) ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ * وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ (زخرف/۲۲ و ۲۳)؛ «گفتند: ما پدرانمان را بر آیینی یافتیم و ما نیز به پیروی آنان هدایت یافته‌ایم. همچنین پیش از تو در هیچ شهر و دیاری هشداردهنده‌ای نفرستادیم مگر اینکه خوشگذرانان آن گفتند: ما پدران خود را بر آیینی یافتیم و ما نیز به آثار آنان اقتدا می‌کنیم.» در دو آیه فوق عبارت ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم﴾ پشت سر هم تکرار شده است که خود بیانگر تکرار مفهوم آیه است، یعنی عملشان تکرار عمل پیشینیانشان است و آنان بی‌کم و کاست همان را تکرار می‌کنند، و این عملکرد در ظاهر عبارات دو آیه، آن هم پشت سر هم به وضوح نمایان است. ضمن اینکه واژه‌های درخشان «آ و ـ» در این عبارت زیاد به کار رفته که اغلب القاگر صداها و بلند و همه‌مه غریو جمعیت، و نیز تداعی کننده خشم ناشی از اوج‌گیری صدا و همچنین فخرورزی و غرور حقیقی است. (قویمی، ۱۳۸۳: ۴۷-۴۲) و با ظاهر عبارت کاملاً همخوانی دارد.

ب ۱) ﴿وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِلْإِنْسَانَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا وَاتَّبِعُونِ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ (زخرف/۶۱)؛ «و همانا او (مسیح) نشانه‌ای برای (فرارسیدن) رستاخیز است، پس در آن شک نکنید و از من پیروی کنید، این است راه راست.»

ب ۲) ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ (زخرف/۶۴)؛

«همانا خداوند همان پروردگار من و پروردگار شماست، پس او را بپرستید، این است راه راست.»

در دو آیه فوق عبارت «هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» با فاصله کمی تکرار شده است که مشارالیه (هذا) در هر کدام متفاوت است. این یکی از ویژگی‌های ممتاز قرآن کریم است که عبارتی همسان را در بیان مقاصدی متفاوت عرضه داشته است و همان‌گونه که از ترجمه آیه اول پیداست پیروی از رسول، صراط مستقیم ذکر شده است و در آیه ۶۴، پرستش خدای یکتا صراط مستقیم نامیده شده است. پوشیده نیست که تبعیت از رسول خود نوعی پرستش خداوند محسوب می‌شود که با مضمون آیه مذکور در تعارض نیست و از این رو خدای متعال تبعیت از رسول را دقیقاً عین عبادت و پرستش خودش عنوان کرده است؛ زیرا کار رسول دعوت الی الله و اعلام و اجرای دستورات الهی است و نهایتاً همه چیز به خدا ختم می‌شود. ناگفته نماند که این عبارت به نوعی جناس هم می‌تواند باشد؛ زیرا در هر بار مقصود متفاوت است.

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث مطرح شده پیرامون ساختار آوایی الفاظ و تطبیق آن بر دو سوره مبارکه زخرف و دخان محرز گردید که:

- کارکرد آوایی سوره‌های مذکور از بسامد بالایی در انسجام و القای معانی برخوردار است؛ چرا که حروف و کلمات آن زنجیروار با یکدیگر در ارتباط هستند.

- ساختار آوایی این دو سوره به گونه‌ای است که انواع مختلف توازن آوایی، واژگانی و نحوی را در خود جای داده است.

- تمام اجزاء سوره و حتی حروف و صداها کوتاه آن، هدفمند به کار گرفته شده‌اند، طوری که با یک جابجایی کوچک نظم موجود دچار اختلال می‌شود.

- فواصل آیات دو سوره، نقش مهمی در القای معانی متناسب با فضای سوره‌ها داشته و در تقویت نظام آوایی نقشی اساسی دارند.

- تکرارها، ولو در کوچکترین واحد زبانی نظیر واج‌ها، القاگر معانی شگفت‌انگیزی هستند که علاوه بر تحریک احساسات، موجب ایجاد توازن و افزایش موسیقی شده‌اند.

تحلیل آوایی دو سوره نشان می‌دهد انسجام فوق‌العاده‌ای میان لفظ و معنا برقرار است و هر لفظی از آن برای غرضی وضع شده و استفاده هنرمندانه از آن موجب ترسیم صحنه‌های حیرت‌انگیزی در ذهن مخاطب می‌گردد. ضمن اینکه خدای متعال با مطرح نمودن مسائلی مثل: قرآن، معاد، نبوت، سرگذشت پیشینیان، توصیف بهشتیان و جهنمیان و ... به بداندیشان متذکر می‌شود که شرک به خدا، تکذیب قرآن، رسولان و معاد، چه عواقبی در پی دارد.

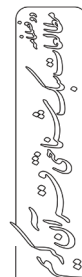
کتابنامه

- قرآن کریم
- آلوسی، شهاب الدین (۱۴۱۵هـ): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی»، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
- بلقاسم، دفة (۲۰۰۹م): «نماذج من الاعجاز الصوتی فی القرآن الکریم (دراسة دلالية)»، جامعه محمد خيضر بسكرة (الجزائر).
- ابن صائغ، محمد بن حسن (۲۰۰۴م): «اللمحة فی شرح الملحہ»، مدینه منوره: عمادة البحث العلمی بالجامعة الإسلامية، چاپ اول.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (۱۹۸۴هـ): «التحریر و التنویر»، تونس: الدار التونسية للنشر.
- درویش، محی الدین (۱۹۹۲م): «إعراب القرآن الکریم و بیانه»، بیروت-یمامة: دار ابن الکتیر-دار الإرشاد.
- رادمش، سید محمد (۱۳۷۱ش): «معانی حروف با شواهد از قرآن و حدیث»، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- زجاج، ابراهیم بن سری (۱۳۷۴ش): «إعراب القرآن» با کوشش ابراهیم آبیاری، قم: دار التفسیر.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۳ش): «رستاخیز کلمات»، تهران: نشر سخن، چاپ اول.
- صفوی، کورش (۱۳۹۰ش): «از زبان شناسی به ادبیات»، تهران: انتشارات سوره مهر، چاپ سوم.
- طالقانی، سید عبدالوهاب (۱۳۸۴ش): «تأملی در ترجمه کاربردهای مختلف «بعضکم بعضاً»، دوفصلنامه ترجمان وحی، سال نهم، شماره ۲، (پیاپی ۱۸، پاییز و زمستان ۱۳۸۴)
- عباس، حسن (۱۹۹۸م): «خصائص الحروف العربیه و معانیها»، دمشق: اتحاد الکتاب العرب.
- عکبری، ابوالبقاء (بی تا): «التبیین فی إعراب القرآن»، قاهره: عیسی البابی الحلبی و شرکاه.
- علوی مقدم، مهیار (۱۳۷۷ش): «نظریه های نقد ادبی معاصر (صورتگرایی و ساختارگرایی)»، تهران: نشر سمت.
- علی پور، مصطفی (۱۳۷۸ش): «ساختار زبان شعر امروز»، تهران: انتشارات فردوس.
- فاحوری، حنا (۱۴۲۷ق): «الجامع فی تاریخ الأدب العربی»، قم: ذوی القربی.
- فتوحی، محمود (۱۳۹۰ش): «سبک شناسی، نظریه ها، رویکردها و روش ها»، تهران: نشر سخن.
- فراستخواه، مقصود (۱۳۷۶ش): «زبان قرآن»، تهران: علمی و فرهنگی.
- قائمی، مرتضی و دیگران (۱۳۹۵ش): «اسلوبیة الانزیاح فی سورة الحديد المبارکة»، اضاءات نقدیة (فصلیة محکمة)، السنة السادسة، العدد الرابع و العشرون، صص ۷۳-۳۹
- قویمی، مهوش (۱۳۸۳ش): «آوا و القا (رهیافتی به شعر اخوان ثالث)»، تهران: انتشارات هرمس، چاپ اول.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش): «تفسیر نمونه»، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ سی و دوم.
- ملائکه، نازک (۱۳۹۷ش): «رویکردهایی در تحلیل و نقد شعر معاصر عربی»، ترجمه طیبہ سیفی و رقیه خرمی، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- موسوی بلده، سیدمحسن (۱۳۹۲ش): «حلیة القرآن (سطح ۲)»، تهران: انتشارات تلاوت، چاپ دوم.
- وهبه، مجدی (۱۹۸۴م): «معجم المصطلحات العربیة فی اللغة و الأدب»، بیروت: مکتبة لبنان، الطبعة الثانية.
- هاشمیان، لیلأ: شریف نیا، فردین (۱۳۹۳ش): «بررسی توازن آوایی در اشعار منوچهر آتشی»، دانشگاه شهید باهنر کرمان، نشریه ادب و زبان، ش ۳۶، صص ۳۶۰-۳۸۲.

Bibliography

- The Holy Quran
- Abbas, Hasan (1998): "Khasayes al-Horoof al-Arabiya wa Ma'aniha", Damascus (Syria): Ittihad al-Kottab al-Arab.
- Al-Alousi, Shahab al-din (1415AH): "rouh Al-Ma'ani fi tafsir al-Qur'an al-adhim and al-Saba al-Mathani", Beirut: dar al-kotob al-ilmiyyah, First Edition.
- Alavi Moghadam, Mahyar (1377SH): "Theories of contemporary literary criticism (Formalism and Structuralism)", Tehran: samt publication.
- Al-Darwish, Mohyi al-Din (1992): "The syntax of the Holy Qur'an and its statement", Beirut and al-Yamamah: al-dar Ibn al-Kathir and al-dar al-Irshad.
- Al-Fakhoury, Hanna (1427AH): "al-Jame Fi Tarikh al- Adab al-Arabi", Qom: Zavi al-ghorba.
- Alipoor, Mostafa (1378SH): "The language structure of contemporary poetry", Tehran: Ferdows publication.
- Al-Malaika, Nazik (1397SH): "Approaches in analyzing and criticizing contemporary Arabic poetry", Translated by Tayebah Seifi and Roghayeh Khorrami, Tehran: Shahid Beheshti University.
- Al- Ukbari, Abu al-Baqa (no date): "al-Tibyan Fi 'Ulum al-Qur'an", Cairo: Issa al-Babi al-Halabi and his partners.
- Al-Zajjāj, Abu Ishaq Ibrahim al-Sari (1374SH): "T'rab al-Quran", With the efforts of Ibrahim al-Abyari, Qom: dar al-Tafsir.
- Balghasem, daffah (2009): "Examples of sound miracles in the Qur'an", Biskra (Algeria): University Mohammad Khider Biskra.
- Farasatkah, Maghsoud (1376SH): "Language of the Holy Quran", Tehran: Scientific and cultural.
- Fotoohi, Mahmood (1390SH): "Stylistics, Theories, Approaches and Methods", Tehran: Sokhan publication.
- Ghaemi, Morteza and others (1395SH): "Osloobiyah al- Inziah Fi Surah al-Hadid al-Mobarakah", Rays of Criticism (Quarterly), Year 6nd, Issue 24nd, pp73-39.
- Ghavimi, mahvash (1383SH): "Sound and Induction", Tehran: Hermes
- Hashemian, Leila; Sharifnia, Fardin (1393SH): "Study on Phonological. Balance in Manouchehr Atashi's Poetry", Kerman: Shahid Bahonar University, Journal of Language and Literature,
- Ibn al-sayegh, Muhammad Ibn hasan (2004): "al-Lamhat Fi Sharhe al- Malhat", al-Madinah al-Munawwarah: Scientific Research Center of Islamic University, First Edition.
- Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir (1982): "Al-Tahrir-wa-al-Tanwir", Tunisia: Tunisian Publishing house (Al-dar Al-Tunisia Le-Al-nashr).
- Makarem Shirazi, Naser (1374SH): "Tafsir Nemooneh", with the cooperation of other authors, Tehran: dar al-kotob al-islamiyyah, 32nd edition.
- Mousavi Baladeh, Seyyed Mohsen (1392SH): "Helyat-ul-Qur'an (Level 2)", Tehran: publication telavat, second edition.
- Radmanesh, Sayyed Mohammad (1371SH): "The meanings of letters with evidence

- from the Quran and Hadith”, Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Safavi, Kourosh (139SH): “to Literature From Linguistics”, Tehran: Soore Mehr Publication.
 - Shafiee Kadkani, Mohammad Reza (1373SH): “Resurrection of the Words”, Tehran: Sokhan publication, First Edition.
 - Taleghani, Sayyed abd Al-wahhab (1384SH): “A reflection on the translation of different usages of "ba'dhukum ba'dhan", Journal of Tarjoman wahy, Year 9nd, Issue 2nd (consecutive 18, autumn and winter 2005).
 - wahba, Majdi (1984): “Dictionary of Arabic and literary terms”, Beirut: lebanon library, Third edition.



سال ششم
شماره دوم
پیاپی: ۱۱
پاییز و زمستان
۱۴۰۱

Exegetic Innovations of Min Wahy al-Qur'an (Case Study: Surah Al-Jumu'ah)

(Received: 2022-10-13 Accepted: 2023-01-09)

Ramesh Hallajian¹, Mahdi Mehrizi², Seed Mohamad Ali Ayazi³

Abstract

Quran transcends time; thus, its exegesis must be progressive and up to date. The presentation of a novel exegesis of Quranic verses and surahs is also emphasized in narratives. In a time when Islamic sciences are developing and expanding, it is crucial to examine the exegetic innovations. This study examined levels of innovation in Sayyid Muhammad Husayn Fadl Allah's Wahy al-Qur'an with a focus on Surah Al-Jumu'ah. This qualitative research conducted a desk study. The case study of Surah Al-Jumu'ah indicated that Fadl Allah adopts a novel and different view in his exegesis of the Quran. In so doing, he examines innovation in five levels, namely, literary, methodology, orientation, narratives, and Quranic sciences. His exegesis's innovation at the literary level -grammar and rhetoric- is in an emphasis on rhetorical points, non-emphasis on grammatical and lexical points, and presentation of exegesis in line with the style. At the methodology level, he employs the novel method of estihayi, and concerning orientation, Fadl Allah adopts a socio-educational approach and presents a socio-historical critique and analysis. At the methodology level, he presents a thematic-textual critique of the cause of the revelation of Surah Al-Jumu'ah. Regarding the Quranic sciences, in the analysis as well as Makki and Madani Surahs, there was no innovation in the exegesis of Surah Al-Jumu'ah. The findings indicated that Min Wahy al-Qur'an is an innovative exegesis.

Keywords: Innovation, Surah Al-Jumu'ah, Sayyid Muhammad Husayn Fadl Allah, Min Wahy al-Qur'an Exegesis

1) Ph.D. student, Quran and Hadith Sciences, Islamic Azad University, Science and Research Unit, Tehran, Iran, Email: hallajian1347@gmail.com

2) Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Islamic Azad University, Science and Research Unit, Tehran, Iran, (The Corresponding Author), Email: m-mehrizi@srbiau.ac.ir

3) Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Islamic Azad University, Research Sciences Unit, Tehran, Iran, Email: ayazi1333@gmail.com

نواوری‌های علامه سید محمد حسین فضل‌الله در تفسیر من و حی القرآن (مطالعه موردی سوره جمعه)

(تاریخ دریافت: ۲۱-۰۷-۱۴۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۹-۰۹-۱۴۰۱)

رامش حلاجیان اصفهانی^۱، مهدی مهریزی^۲، سید محمدعلی ایازی^۳

چکیده

قرآن فرازمانی است و تفسیر آن نیاز به روزآمدی و تحول دارد. روایات واصله نیز، ارائه تفاسیر نو از آیات را تأیید می‌کند. بر این اساس، بررسی نوآوری‌های مفسرین قرآن، ضرورتی عصری است که توسعه و رشد علوم اسلامی را در پی دارد. هدف این نوشتار، معرفی نوآوری‌های علامه سید محمد حسین فضل‌الله در تفسیر «من و حی القرآن»، با تمرکز بر سوره جمعه است. روش این پژوهش کیفی است و مسئله پژوهش این است که سید محمد حسین فضل‌الله چه نوآوری‌هایی در تفسیر «من و حی القرآن» دارد و این نوآوری‌ها با توجه به سوره مبارکه جمعه چگونه قابل تطبیق و طبقه‌بندی است؟ تفسیر «من و حی القرآن» تفسیری نوآور است و مطالعه موردی سوره جمعه حاکی از نگاه نو و متفاوت فضل‌الله در تفسیر او از قرآن کریم است. نوآوری‌های علامه فضل‌الله در تفسیر «من و حی القرآن» در پنج بخش ادبی، روشی، گرایشی، روایی و علوم قرآنی بررسی می‌شود. نتیجه پژوهش این که نوآوری‌های فضل‌الله در بخش ادبی (مباحث دستور زبانی و بلاغی) شامل پرداختن به نکات بلاغی بی‌سابقه (و عدم اهتمام بر نکات دستوری و لغوی) و ارائه تفسیری متناسب با سیاق، به همراه تقسیم‌بندی‌های سیاقی نوین؛ در بخش روشی، شامل روش استیحایی؛ در بخش گرایشی، شامل ارائه تفسیری اجتماعی- تربیتی به انضمام نقد و تحلیل اجتماعی- تاریخی؛ در بخش روایی، شامل نقد محتوایی- متنی روایات شأن نزول است. در بخش علوم قرآنی ضمن بی‌اعتنایی به برخی از مباحث علوم قرآنی نظیر قرائات، با در نظر گرفتن فضای نزول آیات (مکی- مدنی)، به نوآوری‌هایی دست یافته است.

کلیدواژگان: نوآوری، علامه فضل‌الله، تفسیر «من و حی القرآن»، سوره جمعه

(۱) دانشجوی دکتری، علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران، ایمیل: hallajian1347@gmail.com

(۲) دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران، (نویسنده مسئول)، ایمیل: m-mehrizi@srbiau.ac.ir

(۳) استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران، ایمیل: ayazi1333@gmail.com

۱. مقدمه

قرآن به دلیل جامعیت، جاودانگی، فراعصری بودن و پویایی، روشنگر مسیر نوین کمال انسان تا آخر تاریخ خواهد بود. از لوازم فراعصری بودن قرآن کریم، نو به نو شدن و تجدید مفاهیم آن است. ضروری بودن مسأله جاودانگی قرآن در میان مسلمانان و روایات فراوانی که از پیامبر و دیگر پیشوایان اسلام رسیده، ارائه تفسیرهای نو برای قرآن را روشن تر می سازد. (بنگرید: کلینی، ۱۴۲۹ق، ۳۹۸/۴؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ۲۸/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۹۷/۸۹) یکی از این تفاسیر، تفسیر «من وحي القرآن» علامه سید محمدحسین فضل الله بن عبدالرئوف (۱۳۵۴-۱۴۳۱ق)، از علما و مفسرین معاصر است که افزون بر استعدادهای ذاتی و برجستگی علمی از عناصر فعال و مبارز در عرصه‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی لبنان بوده است. تا جایی که او به پدر معنوی جنبش اسلامی در این دیار شناخته شده است. تنوع آثار علامه فضل الله نماد چند جانبه‌نگری و سعه وجودی او است.^۱

۱.۱. پیشینه پژوهش

در زمینه نوآوری در علوم گوناگون تا به حال پژوهش‌های فراوانی صورت گرفته است، اما کمتر پژوهشی در زمینه نوآوری‌های تفاسیر انجام شده است که در این جا به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود. از جمله:

پایان‌نامه‌ها: «بررسی منهج تفسیری و برخی نوآوری‌های ابن عاشور در تفسیر التحرير و التنوير»، شفیعی، علی، به راهنمایی: رضا مؤدب، ۱۳۸۴ش، «بررسی دیدگاه‌ها و نوآوری‌های آیه الله معرفت در محکم و متشابه، نسخ و قرائات»، فخار، سعید به راهنمایی: کاظم شاکر ۱۳۸۹ش.

اخیرا کتابی با عنوان: «آشنایی با مفسران و قرآن پژوهان معاصر»، جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۰ش، دفتر اول، تهران، نشر مؤسسه دین پژوهی بشری به چاپ رسیده است که حاصل نشست انجمن مطالعات قرآنی است و الهام بخش برخی از جنبه‌های نوآوری در این تفسیر بود. مقاله‌ها: «نوآوری‌های علامه طباطبایی در تفسیر المیزان»، سعد غنامی، ۱۳۸۷ش، نشریه کوثر، ش ۷ به چاپ رسیده است.

آثاری که به طور ویژه، به سویه‌هایی از تفسیر «من وحي القرآن» پرداخته‌اند، از جمله مقاله‌ها: «روش‌شناسی علامه سید محمد حسین فضل الله در نقد آرای علامه طباطبایی در تفسیر المیزان»، رضا قلی زاده و محمدجواد توکلی، ۱۳۹۵، تفسیر پژوهی، ش ۸۱/۶-۱۰۸؛ «بررسی رویکرد آیه الله سید محمدحسین فضل الله به روایات تفسیری «من وحي القرآن»، غروی نایینی، نهله؛ نجفی، محمد، ۱۳۸۸ش، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال ششم،

۱) جمعی از اندیشوران، ۱۴۰۰، آشنایی با مفسران و قرآن پژوهان معاصر، دفتر اول، تهران: مؤسسه فرهنگی دین پژوهی بشر.



ش ۴۸-۲۵/۱۱ و "روش مواجهه علامه فضل‌الله با روایات تفسیری در «من وحی القرآن»" سیاوش کرمی، ۱۳۹۲، پژوهشنامه تفسیر و زبان، ش ۴۳ / ۲-۶۷.

با توجه به این‌که در این نوشتار به مطالعه سوره جمعه پرداختیم، برخی از آثاری که به سویه‌هایی از سور مسبحات پرداخته‌اند. از جمله پایان‌نامه‌ها: «سبک‌شناسی سور مسبحات قرآن کریم»، رسا، فاطمه، به راهنمایی علی بیانلو، ۱۳۹۳ش، «بررسی سیاقی سور مسبحات»، امیری، زهرا، به راهنمایی ایرج گلجانی، ۱۳۹۳ش.

با توجه به تنوع نوآوری‌های علامه فضل‌الله در تفسیر «من وحی القرآن» و نو ظهور بودن این موضوع، با مطالعه موردی سوره جمعه، به وضوح می‌توان به جنبه‌های نوآورانه این پژوهش پی‌برد. قدر مسلم تاکنون پژوهش جامعی مبتنی بر استخراج نوآوری‌های علامه فضل‌الله در تفسیر «من وحی القرآن»، به ویژه با تطبیق آن در سوره جمعه انجام نشده است. بنابراین از جنبه‌های نوآورانه پژوهش، پیش‌روی، تازگی و تکراری نبودن آن است.

۲. مباحث نظری

۲.۱. مفهوم نوآوری

نوآوری در زبان عربی معاصر، معادل کلمه «التجديد» و ابتکار، ابداع، اختراع و بدعت (آفریدن و آغاز کردن و ساختن چیزی بدون الگوی قبلی) است. (ابن منظور، ۱۹۹۷م: ۱۷۶؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۲۰۹/۱؛ غفرانی، ۱۳۷۱ش: ۵۹۱؛ فرزانه، ۱۳۷۸ش: ۱۰۴۸؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۶۲/۲) و یکی از معادل‌های آن در زبان انگلیسی: «innovation» است. (حق شناس، علی محمد و...، ۱۳۸۷: ۸۲۸) و در اصطلاح به خلاقیت متجلی شده و به مرحله عمل رسیده اطلاق می‌شود. به عبارت دیگر نوآوری یعنی اندیشه خلاق تحقق یافته. (محمدي، ۱۳۸۷ش: ۲۸-۳۵) در معنای لغوی و اصطلاحی این واژه فرق چندانی نیست، بلکه افتراق آن‌ها به استعمال در جمله مربوط می‌شود.

نوآوری در تفسیر قرآن به معنای تغییر دادن دین نیست. بلکه فهم و تبیین بطون و لایه‌های جدید و تطبیق موضوعات تغییر پذیر دین با مسائل و نیازهای جدید در افق زندگی پیشرفته امروزی است. همانطور که فقیه اجازه دارد با توجه به مقتضیات زمان فتوا دهد، مفسر نیز می‌تواند تفسیر و فهم به روز و کارآمدتری از قرآن ارائه دهد و نوآوری کند.

نوآوری در تفسیر قرآن با بدعت متفاوت است چرا که در بدعت فرد از جانب خود گزاره دینی ابداع می‌کند. همچنین نوآوری با تفسیر به رأی نیز سه تفاوت عمده دارد. از جمله این‌که: نوآوری برآمده از علم و آگاهی است (نصیری، ۱۳۷۷ش: ۷۵-۹۸)، پافشاری مفسر بر به کارگیری منابع تفسیری است. (همو)، و در نوآوری توجه مفسر به قرائن، مویدات، استشادات و اشعارات است، در حالی‌که در تفسیر به رأی گاه مفسر بدون علم و آگاهی

و مراجعه به منابع تفسیری، توأم با پیش‌داوری و از روی احساس، تفسیری ارائه می‌دهد. (درس‌هایی از مکتب اسلام، ۱۳۵۱ش: ۵۲-۵۷)

بنابراین نوآوری در عرصه تفسیر قرآن را می‌توان نگاهی دوباره و جدید به آیات با توجه به ساختار مبانی و روش‌های نو از قرآن دانست. بدیهی است در این بازنگری روش‌های جدیدی ابداع خواهد شد و یا فهم‌های جدیدی به دست خواهد آمد. باز بودن راه نقد و انتقاد نیز یکی از زمینه‌های رشد نوآوری خواهد بود. نوآوری چه از منظر برون دینی و محققان غربی و غیر مسلمان صورت گیرد؛ و چه از منظر درون دینی باورمندانه به شکل بازخوانی یا بازاندیشی باشد، چنانچه فصل تمایز با بدعت و تفسیر به رأی را رعایت کند؛ امری مطلوب و پسندیده است.

منظور از نوآوری تفسیری به هیچ روی تولید یا فرآورده‌ای صد در صد نو نیست بلکه این مفهوم کاملاً نسبی است. نکات نوآورانه تفسیر «من وحي القرآن» اعم از طرح مطالبی که مسبوق به سابقه در تفاسیر پیشین نبوده: مصداقی نو، طبقه‌بندی نو، استدلال یا استنباطی نو، ارائه نقدی جدید و حل تناقضات در مبانی اندیشه و دفع شبهات؛ که این تعریف منطبق بر تعاریف نوآوری در منابع متعدد است. (رک: حماد جوهری، بی‌تا: ۹۸۶/۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۱/۲۰۹؛ خلیون، ۱۳۸۹ش: ۸ و ۹؛ محمدی، ۱۳۸۷ش: ۲۸-۳۵؛ زاهدی، بی‌تا: ۱۷)

۲. ۲. سوره جمعه و ساختار آن

سوره جمعه شصت و دومین سوره قرآن کریم در ترتیب مصحف و صد و دهمین سوره در ترتیب نزول است که پس از سوره صف و قبل از سوره تغابن در مدینه نازل شده است. این سوره مشتمل بر یازده آیه و یکی از مسبحات هفتگانه قرآن کریم است. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق: ۱/۱۹؛ ابن عطیه، ۴۲۲: ۷/۱۶)

نام این سوره برگرفته از آیه نهم سوره و به معنای آدینه، آخرین روز هفته است. مهمترین مشخصه و در عین حال کارکرد روز جمعه، نقش آن در نظام تقسیم روزهای ماه به واحدهایی هفت‌تایی به عنوان روز پایانی یا تعطیل هفتگی بوده است. برای روز جمعه در اسلام کارکردهای فراوانی از جمله نماز جمعه، نظافت، عبادت، عیادت بیمار و زیارت برادران ایمانی ذکر شده است. (زرنگار، ۱۳۶۷ش: ۷۱۰/۱۶)

سوره جمعه علاوه بر طرح مباحث زیربنایی و اصول دین، مشتمل بر مضامین عالی اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی است، در طول تاریخ تفسیر به ویژه در دوران معاصر مورد توجه مفسرین و قرآن‌پژوهان قرار گرفته است و در این پژوهش برآن شدیم تا نوآوری‌های فضل‌الله را در سوره جمعه مورد مطالعه قرار دهیم.

مضامین عالی این سوره تحت سه سیاق کلی قابل مطالعه است که عبارتند از:



- سیاق اول (آیات ۱-۴): محور اصلی این سیاق تسبیح خداوندی است که با اسماء چهارگانه ملک، قدوس، عزیز و حکیم، رسولی امی را در میان امیین مبعوث نمود تا ایشان را تزکیه نموده و به ایشان کتاب و حکمت بیاموزد.

- سیاق دوم (۵-۸): این سیاق درسه محور اصلی است: ۱. یهودیانی که به تورات مکلف شدند اما بدان عمل نکردند. ۲. خود برترینی یهود ۳. دنیاگرایی یهود.

- سیاق سوم (آیات ۹-۱۱): خطاب به مؤمنان با موضوع نماز جمعه و ذکر الله، ضمن مورد خطاب قرار دادن مؤمنان و آموزش آنان بر مقدم داشتن نماز جمعه و ذکرالله بر تجارت به معرفی و توبیخ گروهی پرداخته که سرگرمی دنیا ایشان را از همراهی با رسول خدا (ص) باز داشته است.

مسئله این پژوهش این است که سید محمد حسین فضل الله چه نوآوری‌هایی در تفسیر «من وحی القرآن» دارد؟ این نوآوری‌ها با توجه به سوره مبارکه جمعه چگونه قابل تطبیق و طبقه‌بندی است؟

علامه فضل الله، شخصیت نوآور جهان اسلام است. نوآوری‌های فضل الله در زمینه‌های گوناگون است. وی علاوه بر نوآوری‌های فقهی فراوان، در تفسیر قرآن نیز دارای نوآوری است. فضل الله با بهره‌گیری از فنون ادبی، روشی، گرایشی، روایی و مباحث علوم قرآنی، به نوآوری‌هایی در زمینه تفسیر دست یافته است. که تاکنون مورد پژوهش علمی قرار نگرفته است. از آن جهت که تاکنون نوآوری‌های تفسیری فضل الله مورد پژوهش علمی قرار نگرفته است در این پژوهش بر آنیم تا به معرفی این نوآوری‌ها و تطبیق آن بر سوره جمعه بپردازیم.

۳. معرفی نوآوری‌ها

علامه فضل الله در زمینه فقهی نوآوری‌های فراوانی دارد. نوآوری‌های شجاعانه فقهی وی عبارتند از: طهارت تمامی انسان‌ها صرف نظر از عقیده و مذهب؛ اعتماد به علم نجوم در اثبات هلال ماه؛ جواز تقلید از غیر اعلم؛ اعتقاد به عدم مبنای علمی رای فقهی احتیاطی، و مشروعیت ریاست جمهوری و قضاوت زنان. (جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۰: ۴۶۵)

موضوع این نوشتار معرفی نوآوری‌های علامه فضل الله در تفسیر «من وحی القرآن» است. این نوآوری‌ها در پنج بخش گوناگون مورد بررسی قرار گرفت که تحت عنوان زیر مجموعه این بخش‌ها به معرفی آن می‌پردازیم.

۳. ۱. بخش ادبی

مقصود از بخش ادبی کلیه بحث‌هایی است که در تفسیر قرآن، پیرامون علوم ادبی شکل گرفته است. هنگامی که از نوآوری در بخش ادبی سخن می‌گوییم باید بدانیم هرگاه با ترکیبی از عناصر زبانی بتوان ارزش افزوده‌ای بیش از ارزش واژگانی و دستوری ایجاد کرد با یک

خلق ادبی مواجهیم و آن ارزش افزوده، نوآوری ادبی است. (رک: محمدنام، ۱۳۹۶: ۱۴۹)

علامه فضل‌الله با باور بر دلالت ظاهر، خروج از ظاهر آیه را جز با دلیل قطعی سنت، عقل یا قواعد فنی عربی اعم از فصاحت و بلاغت جایز نمی‌داند. فضل‌الله با توجه به نکات بلاغی، سیاق و تقسیم‌بندی سیاقی، در تفسیر سوره جمعه به نوآوری‌هایی دست یافته است که در زیر به توضیح آن می‌پردازیم.

۳. ۱. ۱. توجه به نکات بلاغی

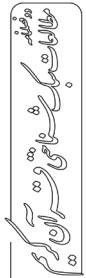
علامه فضل‌الله همچون تفاسیر پیشین، اهتمام به طرح مباحث ادبی و لغوی ندارد و در پی توضیح مجملات نیز نیست. وی با توجه به نکات ادبی معتقد است تنها توجه به ظرافت‌های بلاغی آیات می‌تواند ما را در ارائه تفسیری نوین یاری دهد. وی بر این باور است که یک واژه در استعمال واحد نمی‌تواند دارای دو یا چند معنا باشد. چرا که با اسلوب فهم سازگاری ندارد و وضع یک لفظ برای معانی متعدد، استعمال لفظ را در تمام این معانی واجب نمی‌کند. بلکه استعمال لفظ در هر یک از این معانی نیازمند قرائن حالیه و مقالیه است. وی اجمال را در شناخت معنای مراد، با احتمال بیش از یک معنا می‌داند. لذا مسئله، مسئله امکان و استحاله ذاتی نیست؛ بلکه مسئله، روش هنری (بلاغت) در استعمال کلام در تفهیم آن نزد عرب است؛ و تعدد معنای لفظ از استعمال عرفی عرب دور است. همچنین از جهت بلاغی (قرآن را در بالاترین قله فن بلاغت تصور می‌کند)، منافات دارد. (رک: فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۱۰/۱)

فضل‌الله در این میان گاه به معانی بی‌سابقه‌ای در شرح تاریخی یک واژه می‌پردازد. وی درباره معنای واژه «امی» در سوره جمعه چند معنا را بدون نقد مطرح نموده و به معنای «گوییم» اشاره نموده است. بنابر بررسی انجام شده، این معنا از «امی» که در تورات مطرح شده است، مورد توجه مفسرین پیشین نبوده است. بنابرین نظر، «امی» منسوب به «امم»، تعبیر عبری در تورات است و مقصود آن، تفکیک عرب از یهودی غیر عرب است و به این معنا است که یهود قوم مختار هستند و بقیه غیر از یهود، همان امم یا «گوییم» هستند. (همان، ۲۰۵/۲۲)^۱

فضل‌الله در تفسیر آیه ۱۸۰ آل‌عمران که مفسرین در آن به نظریه تجسم اعمال اشاره نموده‌اند، می‌گوید: «کسانی که کوشیده‌اند از این آیه برداشت کنند که اعمال آدمی در روز قیامت، همچون دنیا، به خود، صورت مجسم می‌گیرد، به اسلوب بلاغی قرآن توجه نکرده‌اند. در نتیجه این نوع آیات را بر ظاهر لفظی آن حمل و تفسیر نموده‌اند.» (همان: ۲۷/۱)

وی آیه ۵ سوره جمعه را من باب تمثیل دانسته، معتقد است سبب شمول یهود بر این تمثیل تبدیل نکردن مضامین تورات به یک پروژه عملی توسط ایشان جهت تحولات درونی

(۱) دهقانی، فرزاد و امامی، حسام، ۱۳۹۵، گامی لرزان در پیشگاه مسبحات، ص ۴۰



نفسی برای قرب الهی است. وی می گوید: «این گونه فضل خداوند موجب ارتقای سطح ایشان شده تا بتوانند در حمل عملی رسالت الهیه عمل کنند، تا همچون چهارپایان حامل اسفار نباشند... در پرتو این مطلب یهود در جایگاه هبط عمل هستند چرا که بار مسئولیت رسالتی را که موسی (ع) بر دوش کشید تحمل نکردند و با تعصبات نژادی خود را اولیای الهی دانستند.» (همان: ۲۰۵/۲۲)

فضل الله در سوره جمعه با بکارگیری عناصر تصویرپردازی بر صنعت بلاغی «تجسید» تأکید نموده است. «تجسید» به معنای روح و جسد بخشیدن به امری انتزاعی و بی جان، جهت بارور نمودن تخیل، و تصور مخاطب جهت تقریب معنا به ذهن است. وی می گوید: «و المراد به الصلاة التي تمثل التجسيد الحي المتحرك لذكر الله في حركاتها و سكناتها و قراءتها و أذكارها...» او با این بیان، به کارگیری واژه «صلوة» در آیه ۹ سوره جمعه، تجسید شخصیتی زنده و متحرک، در قالب نماز دانسته است؛ که با تمام حرکات و سکناش خدا را یاد می نماید و مظهریت در ذکرالله یافته است. (همان: ۲۱۷/۲۲)

در واقع علامه فضل الله با باور بر مجازگویی قرآن، هنر بلاغت قرآن را به نمایش می گذارد. وی به کارگیری ندای: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» در این آیه را به جهت برانگیختن عمق ایمان در وجدان مسلمانان و بازگشتن به روح ایمان دانسته؛ تا مسئولیت واجباتشان را با انجام فرائض ثابت، عهده دار شوند و در برابر طوفان حوادث ناگهانی داخلی و خارجی متزلزل نشوند. (همان)

۳. ۱. ۲. توجه به سیاق و تقسیم بندی سیاقی نو

از ویژگی های فضل الله سیاق بندی آیات هر سوره است. وی طبقه بندی سیاقی متفاوتی نسبت به سایر مفسرین معاصر در سوره جمعه ارائه داده است. وی به بررسی کلید واژه های هر سیاق تحت عنوان «معنای مفردات» پرداخته و عناوینی متناسب با موضوعات انتخاب نموده است. کوشش فضل الله بر ایجاد ارتباط محتوایی بین آیات سوره و تعیین محوری اصلی برای سوره است.

وی آیات سوره جمعه را در چهار سیاق تقسیم بندی نموده است. ابتدا ۴ آیه اول؛ سپس آیه ۵ را به طور مجزا؛ سپس آیات ۶-۸ و نهایتاً آیات ۹-۱۱ را در یک سیاق بررسی نموده است. به عنوان مثال در سیاق نخست (۱-۴) به معانی واژگان «تسبیح»، «ملک»، «قدوس»، «عزیز»، «حکیم»، «امین» و «یزکیهم» پرداخته است. سپس با محوریت سیاق تحت دو عنوان به تفسیر آیات پرداخته است:

۱. تسبیح هر آنچه در آسمانها و زمین است.

۲. خدا در میان امیین رسولی از میان ایشان مبعوث نمود.

فضل‌الله آیات اول سوره را به منزله تمهید برای آیات وجوب نماز جمعه دانسته است و دلیل آمدن تسبیح مستمر تمام کائنات در طلیعه سوره را این دانسته که خداوند خواسته است تا در آغاز سوره همه مجامع و محامدش را ذکر نماید تا بگوید تمام کائنات در تسبیح خداوند جمعد. لذا باید روز جمعه، جمع شدن حول محور ذکرالله و تسبیح خدای تعالی باشد. (همان)

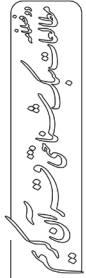
در سیاق دوم (آیه ۵) تحت عنوان: «تورات... و مثل حمار» به تفسیر آیه می‌پردازد. وی می‌گوید: «اگر قضیه در بعثت رسولان، یاد گرفتن کتاب و حکمت و پاکسازی نفوس بوده تا ظرفیت روحی برای عمل به آموزه‌های دینی در ایشان ایجاد شود، پس این آیه جهت برانگیختن مسئله یهود در برابر مسلمانان آمده است. یهودی که کتاب برایشان نازل شد و مضامینش را موسی (ع) به ایشان ابلاغ نمود و آموخت. اما مواجهه ایشان با تورات همچون یک مواجهه قومیتی بود و آن را به عنوان یک میراث تاریخی نگریستند و التزام عملی به آن ننمودند. پس خداوند این مثال را به طور مطلق برای مسلمین که وضعی مشابه یهود در اخذ ظاهری قرآن داشتند نیز تعمیم داده است که شاید قرآن را به اعتبار اینکه به زبان عربی نازل شد، پذیرفتند. زیرا عمق هر دو قضیه یکی است.» (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۲۱۱/۲۲)

فضل‌الله آیه ۵ را مقدمه آیه ۶ می‌داند که خطابی است به یهود، که احساس برتری نسبت به سایر مردم داشتند و خود را مقرب نسبت به خداوند می‌دانستند. فضل‌الله مثال ایشان را همچون خران حامل تورات دانسته که تورات را به پروژه عملی جهت تغییر و تحولات درونی در جهت تغییر فساد به صلاح تبدیل نکردند.

در سیاق سوم (آیات ۶-۸) تنها عنوان «قرآن تحدی می‌کند و یهود، قوم برگزیده هستند» مطرح است. و در سیاق چهارم (آیات ۹-۱۱) به معنای چهار واژه «فاسعوا»، «فانتشروا»، «تفلحون» و «انفضوا» پرداخته است. سپس با عنوان «نماز جمعه و سعی برای ذکرالله» به تفسیر آیه ۹ می‌پردازد. سپس با عنوان «انتشار به منظور طلب رزق» به تفسیر آیه ۱۰؛ و با عنوان «آنچه نزد خدا از لهُو و تجارت بهترست»، به شرح آیه ۱۱ می‌پردازد و تفسیر این سوره را به پایان می‌رساند.

۳.۲. بخش روشی

در بخش روشی به شیوه عملکرد مفسر در تفسیر آیات قرآن می‌پردازیم و منظور از «نواوری روشی» شیوه خلاقانه سیستماتیک، قابل تکرار و قابل پیش بینی مفسر در تفسیر آیات است. تفسیر «من وحي القرآن»، نه تنها تفسیری روشمند است، بلکه روش این تفسیر، نوآورانه است. فضل‌الله در مقدمه تفسیرش اذعان نموده است: «...چاره کار را این یافتیم که مفاهیم قرآن را به روش نظریه و تطبیق مطرح کنیم تا بتوانیم در مشکلات و مسائل امروز زندگی بشری، از او پاسخ دریافت کنیم ... ادعای تفسیر جدید را نداریم، بلکه غالب مطالب



ما از بیانات مفسرین و محققین قرآنی است؛ فقط انطباعات، استنتاجات و استیحاءات به آن اضافه گردیده است.» (همان: ۵/۱)

سبک تفسیری فضل الله شباهت بسیاری به سبک سید قطب در تفسیر «فی ظلال القرآن» دارد و نظرات تفسیری وی تا حد زیادی متأثر از آرای علامه طباطبایی است. ولی این امر موجب نشده تا وی دست از اجتهاد و نقد آرای مفسرین بکشد و روشی منحصر به فرد نداشته باشد. برخی از اندیشمندان تفسیر علامه فضل الله را نتیجه فهمی دانسته‌اند که وی از قرآن کریم داشته و آن را به روشی نوین و به شیوه تحلیلی نگاشته است. (رک: یازی، ۱۴۱۴ق: ۱۲۸۲/۳)

۳. ۲. ۱. روش استیحاء

علامه فضل الله در سراسر آیات، سوره‌ها و تفسیر آن، به کرات عبارت «کیف نستوحی بعض...؟» را به کار برده است و در پاسخ به این سوال مطالبی را از آیه ایده و الهام می‌گیرد. این اصطلاح که به کرات در تفسیر وی آمده است، تنها مختص تفسیر وی است. حال «استیحاء»، به چه معنا است و مقصود علامه فضل الله از به کارگیری این اصطلاح چیست و پاسخگوی چه نیازهایی خواهد بود؟

«استیحاء»، مصدر باب استفعال از ماده «وحی»، به معنای طلب وحی نمودن است. اصل وحی، اشاره سریع و کلام رمز گونه، صوت مجرد از ترکیب، اشاره با بعض جوارح، و کتابت است. کلمه الهیه که خداوند به انبیا و اولیانش القا می‌کند. (فراهدی، ۱۴۱۰ق: ۳۲۰/۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۸۵۸)

مصطفوی وحی را القای امر در باطن غیر دانسته است. خواه این القا، تکوینی، خواه با واردات قلبیه، خواه با علم و ایمان و نور یا با وسوسه و.... باشد. در صورتیکه «إلهام» عبارت است از: «القای بدون واسطه از جانب پروردگار در باطن؛ که بیشتر در امور معنوی کاربرد دارد و بدیهی است که وحی چون با شهود قلبی است، استماع صوت، قوی تر از مشاهده چشمی است چراکه توأم با بصیرت یقینی است که اثر عمیق قطعی در باطن بر جای گذاشته که هیچ گونه شکی باقی نمی‌گذارد.» (مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۵۷/۱۳-۵۹)

«استیحاء» از نظر مهدی مهریزی در اصطلاح الهام گرفتن از آیات و ایده پردازی است؛ نه استخراج قانون و دستور. (جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۰ق: ۴۶۵)

فضل الله با نظریه «استیحاء» روشی مبتنی بر دو رکن ابداع نموده است. رکن اول متن و رکن دوم، انسان که با فعالیتهای حرکتی ایجاد می‌کند که موجب به حرکت درآوردن متن می‌شود. بر این اساس ما هستیم که از ایحاء قرآن «استیحاء» می‌کنیم. به بیان روشن تر این ما هستیم که با الهام گیری از آیات، قرآن را به نطق در آورده و به پاسخگویی سوالات خود برمی‌انگیزیم. در روش استیحاء فضل الله، مفاهیم به دست آمده از آیه به هیچ روی برآمده

از مدلولات لفظی آیات نیست؛ بلکه چیزی فراتر از استظهار نمودن است. مدلولی غیر از مدلول ظاهری آیه مقصود او است که وی از حقیقتی با عنوان «وحي شدن مجدد آیه» یا «استلهام» از آن یاد می‌کند. همان مفهومی که در روایات مأثور ائمه طاهرین (ع) از آن به تأویل اعظم مفهوم اعمق یاد شده است. (رک: فضل الله، ۱۴۱۹ق: ۲۶/۱)

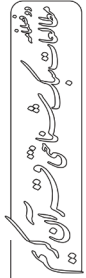
به عنوان نمونه وی درباره صفات چهارگانه: «الملک، القدوس، العزیز، الحکیم» در آیه ۱ سوره جمعه می‌گوید: «چه بسا برخی از مفسرین مناسبت این صفات را برای مضمون سوره «استیحاء» کرده‌اند. صفت «ملک» با تجارتی که برای آن شتاب می‌کنند؛ «قدوس» با لهوی که از ذکر خدا به سوی آن می‌روند؛ «عزیز» با مباحله‌ای که یهود به آن فراخوانده می‌شوند و مرگی که گریزی از آن نیست؛ و «حکیم» با اختیار رسولی امی از میان خود ایشان ... این مطالب از جنبه استیحایی، ظریف و دقیق است گرچه در دلالت واضح نیست.» (همان: ۲۰۴/۲۲)

فضل الله آیه ۹ سوره جمعه را تأکید بر اقامه نمازی می‌داند که دو خطبه، جایگزین دو رکعت آن شده است و مسلمانان موظفند بر آن اتمام ورزند. این خطبه‌ها بدل از نماز و مقدم بر آن بوده و مشتمل بر ضروریات اجتماعی و سیاسی است که مردم برای دنیا و آخرتشان بدان نیازمندند. وی با روش استیحایی نتیجه می‌گیرد کلام و وعظ مرشدانه در مسائل سیاسی حیاتی مسلمانان، خود نوعی از نماز به شمار می‌آید. تأکید فراوان خداوند بر حضور در نماز جمعه به گونه‌ای بوده است که بر هیچ نماز دیگری این گونه تأکید ننموده است و تنها ترک آن در شرایط ضرر، حرج یا اضطراب جایز است، پس بیع را در هنگام اذان نماز جمعه حرام نمود و خطاب: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» به جهت برانگیختن وجدان عمیق ایمان در وجود مؤمنین است تا ادای این واجب را در هیچ شرایطی از بحرانهای داخلی و خارجی فراموش نکنند و این به جهت پافشاری بر بازگشت این صفت به شخصیت ایشان و جریان داشتن آن در زندگی ایشان است تا تحت تأثیر جو حاکم در جامعه قرار نگیرند.» (همان: ۲۱۶)

فضل الله همچنین عبارت: «فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ» را حاوی این الهام می‌داند که منابع روزی در دست خداست و انسانی که در طلب روزی و سعی در به دست آوردن آن است امید به فضل خدایی دارد که هم مصادر و هم موارد روزی و تکفل آن در دستان فضل الله است. (همان: ۲۱۸)

۳. بخش گرایشی

هر مفسر بنا به پیش‌زمینه‌ها یا تخصص خود در تفسیر، رویکرد و گرایش خاصی دارد. فضل الله در تفسیر، به جای توجه به احکام فقهی، به تحلیل اجتماعی-تربیتی آیات توجه داشته است.



۳. ۱. ۳. گرایش اجتماعی_ تربیتی

گرایش اجتماعی فضل‌الله در تفسیر بر مبنای آزاداندیشی، واقع‌نگری، تغییر و حرکت، دوری از به کارگیری روایات نامعتبر و عدم اهتمام به مجملات، نقد و اجتهاد و فراعصری بودن است. همین مبانی موجب شده است تا ما گرایش اجتماعی وی در تفسیر را به عنوان گرایشی نوین و بی سابقه بدانیم. وی در سراسر تفسیرش توجه ویژه‌ای به آزادی و کرامت انسان نموده است. واژه «حریه» در این تفسیر ۳۰۵ بار تکرار شده است. وی با قرار دادن قرآن در معرض واقعیت‌های موجود اجتماع به تفسیر آیات آن می‌پردازد. از نظر او قرآن می‌تواند پاسخگوی سوالات روز و حلال مشکلات بشر امروز باشد. با این رویکرد طبیعی است که وی اهتمام به آموزه‌های تربیتی قرآن داشته باشد و بر عقل و دانشهای روز نیز تأکید نماید و با زبانی همه فهم و واضح سخن بگوید. وی همانگونه که در مقدمه تفسیرش بیان نموده است با هرگونه تعقید در متن قرآن مخالف است. لذا آیات را از منظر فلسفی، فقهی یا حتی ادبی تفسیر نمی‌کند. همچنین برخلاف بسیاری از مفسرین اهتمام بر تفصیل مجملات ندارد. وی در مقدمه چاپ دوم (۱۴۱۹ق) که به منهج بیانی قرآن پرداخته است با استفاده از روایات و آیاتی که دلالت بر مبین بودن قرآن دارد، هرگونه اغماض و پیچیدگی را از قرآن منتفی دانسته است. فضل‌الله می‌گوید: «...مِمَّا يَعْنِي أَنَّ الْآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةَ لَا تَتَطَلَّقُ فِي خَطِّ التَّعْقِيدِ اللَّفْظِيِّ وَالْمَعْنَوِيِّ أَوْ الْإِشَارَةِ الرَّمْزِيَّةِ الَّتِي لَا تُوْحِي لِلنَّاسِ بِالْوُضُوحِ فِي الْفَهْمِ». «...آنچه بدین معنا است که آیات قرآن در جهت تعقید لفظی و معنوی یا بیان رمزگونه‌ای نیست که موجب عدم وضوح معنای آیات می‌شود.» (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۹/۱)

پربسامدترین واژه در تفسیر «من وحی القرآن»، واژه «حرکه» است. این واژه که ۲۵۱۷ بار در تفسیر وی تکرار شده است بیانگر مهم‌ترین مبنای علامه در گرایش اجتماعی_ تربیتی او است. فضل‌الله، قرآن کریم را متشکل از واژه‌های ایستا، بی‌جان و جامد نمی‌داند؛ بلکه قائل به حرکت واژه‌ها در امتداد زمان است. وی هدف محور است و هدف وی تربیت انسانی مطابق آموزه‌های قرآن، در جهت محقق شدن اهداف اجتماعی_ تربیتی قرآن است. وی با باور به امکان ایجاد تغییر در پی آن است که با دمیدن روح حیات‌بخش آیات در انسان و بازگشت به آموزه‌های قرآنی، حلقه اتصالی میان قرآن و زندگی بشر ایجاد کند و این قرآن است که می‌تواند انسانی پرشور و فعال تربیت کند که قادر به حل مسائل و مشکلات جامعه بشری باشد.

پس از واژه حرکت، واژه‌هایی نظیر «واقع» به معنای «واقعیت»؛ «الدعوة» به معنای «تبلیغ»، از پربسامدترین واژه‌ها در این تفسیر است. به گونه‌ای که تفسیر هیچ سوره‌ای خالی از این واژه‌ها نیست. هنگامی که با واژه «واقع» روبه رو می‌شویم به این مبنای علامه پی می‌بریم که وی قرآن را کتابی ناظر بر واقعیت می‌داند که باید در متن زندگی انسان ایفای نقش نماید. فضل‌الله در تفسیر آیه: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَفُصُّ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾

(نمل/۷۶) می گوید: «قرآن، کتابی مجرد و ذهنی نیست بلکه در هر زمانی ناظر به واقعیت است و هر جامعه‌ای می تواند خویش را در آن بیابد و حس کند.» (همان: ۲۴۱/۱۷؛ ۳۸۲/۱۴)

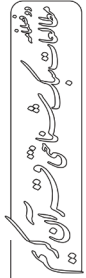
واژه «دعوة» حاکی از باور علامه بر جاذبه زیاد دین اسلام و رسالت قرآن و مسلمانان بر گسترش دین الهی است. دینی که گاه با گفتگو و گاه با جهاد رخ می نماید و آموزه‌های آن ظرفیت تطبیق با اقتضائات زمان را دارد؛ نه مانند یهودیان که داعیه هیچ گونه تبلیغی در دین ندارند. همان گونه که در مقدمه تفسیرش اذعان نموده است: «تمامی آن چه امیدوارم این کوشش‌ها به بار آورد، اندکی جدیت در عرضه اسلوب و تحرک آفرینی تفسیر در اوضاع کنونی است که تبلیغ اسلام نیازمند آن است. قرآن در تمامی زمینه‌های علمی در راه و هدفی باشد که بر گرفته از وحی قرآن گردد.» (همان: ۸/۱)

در سوره جمعه، مفسر پس از ارائه تفسیر تربیتی از عبارت «ويزكهم ويعلمهم الكتاب والحكمة» آیه دوم در پایان به ارزش تربیت اسلامی و مکانیزم عملکرد آن اشاره نموده است. این نوع مواجهه فضل الله در تفاسیر تربیتی پیشین و هم عصر وی بی سابقه است. وی معتقد است ارزش شیوه اسلامی در تربیت انسان، در این است که تأکید بر وحدت فکری دارد. وحدت فکری که همه قضایا از آن نشأت می گیرد. به گونه‌ای که در آن، وحدت شخصی در چارچوب عملی وحدت تلاقی می کند و این همان چیزی است که می تواند امت اسلامی را دارای ابعاد مختلف فرهنگی، روحی، سیاسی و اقتصادی در حرکت انسان در سطح جهان قرار دهد. (فضل الله، ۱۴۱۹ق: ۲۲/۲۰۵)

۳.۳.۲. نقد و تحلیل اجتماعی_تاریخی

علامه فضل الله از تحلیل اجتماعی_تاریخی در تفسیرش بهره برده است؛ قدرت مفسر بر تطبیق آیات بر مسائل اجتماع عصر حاضر، جلوه ویژه و نویی از تفسیر را به نمایش گذاشته است به عنوان نمونه:

فضل الله در تفسیر سیاق دوم سوره جمعه (آیه ۵-۸) به ریشه‌های تاریخی رفتار و انگاره‌های غلط یهود از جمله نژادپرستی، برگزیدگی (بقره/۴۷، ۴۰)، محبوبیت نزد خداوند و خودبرتربینی (مائده/۱۹) در ادوار مختلف تاریخ می پردازد. وی عامل اصلی رفتار و توهمات آنان را در زندگی پیچیده شخصی این قوم و ظلم‌هایی که در طول تاریخ تا قبل از مبعوث شدن موسی (ع) برایشان شده بود دانسته است. عقده‌های ایشان کم کم به تعصب نژادی تبدیل شد و عوامل و شرایط خارجی به گونه‌ای شد که آنان گمان نمودند اولیای الهی هستند که آخرت تنها اختصاص به آنان دارد و جز ایشان کسی به بهشت نمی رود و آنان قوم برگزیده هستند. و وضع به گونه‌ای دگرگون شد که این فکر به عداوت و دشمنی آنان با امت های دیگر، توطئه، تخریب و دسیسه‌چینی انجامید. قرآن کریم مکرر از این ایده یهود یاد نموده است. (همان: ۲۱۳/۲۲-۲۱۴)



۳.۳.۳. فراعصری بودن و قابلیت تعمیم

آیه ۶۱ آل عمران، مشهور به آیه مباهله است که سابقه تاریخی آن به قضیه تاریخی مناظره رسول خدا (ص) با مسیحیان نجران بازمی‌گردد. ولی علامه فضل الله در مقدمه بحث در آیه ۶ سوره جمعه جریان مباهله را منحصر در شأن نزول آیه ۶۱ آل عمران ندانسته، و معتقد است در این آیه نیز نوعی از مباهله رخ داده است. وی معتقد است قرآن در آیات فراوانی به غیر از این آیه به وضوح نظریه خلقت اولیه بشر را مطرح نموده که انسان ها هیچ برتری ذاتی یا الهی نسبت به یکدیگر ندارند. این موضوع در خلال آیات تحدی و مباهله درباره یهود که خود را نژاد برتر می‌دانستند نیز روشن است تا دروغین بودن ادعای یهود و بطلان موقعیتی که برای خود نزد خداوند متصورند روشن گردد.

فضل الله می‌گوید: «در این آیه نیز ایشان را با لفظ «هادوا» خطاب نموده تا به ماموریت الهی موسی (ع) اشاره نموده و بگوید اگر خودتان را از خاصان درگاه پروردگار می‌دانید و برای خودتان علو شأن و منزلت قائلید و خود را شعب مختار می‌دانید، پس اگر در این ادعا راستگویید مرگ را آرزو کنید چرا که عدم طلب و کراهت از مرگ صرفاً به دلیل محاسبه اعمال و دوری از پروردگار است.» (فضل الله، ۱۴۱۹ق: ۲۱۲/۲۲)

مطابق این دیدگاه علامه فضل الله سنت مباهله را تنها منحصر به یک واقعه تاریخی و مربوط به مسیحیان نجران ندانسته است. بلکه با تعمیم سنت‌های الهی، این سنت را نسبت به یهود و در برابر ادعاهای گزاف ایشان در دیگر آیات نیز جاری می‌داند و معتقد است آیات ششم تا هشتم این سوره در مقام تحدی با یهود به مباهله با ایشان پرداخته است. با این نگرش مباهله در همه اعصار و زمان‌ها در نظایر این وقایع امکان‌پذیر است.

۳.۴. بخش روایی

علامه فضل الله در مقدمه تفسیرش ضمن باور به اولویت قرآن نسبت به سنت در داشتن حجیت یقینی و تفسیر، توجه ویژه‌ای به روایات تفسیری و جایگاه آن در تفسیر آیات می‌نماید، چرا که معتقد است روایت نقش مهمی در شکل‌گیری ذهنیت مسلمانان و تطبیق آن با واقع دارد. ایشان عدم افراط در کاربری روایات تفسیری را ضروری دانسته و معتقد است نباید روایات تفسیری را بدون تحقیق و بررسی در قطعیت، در معنای تفسیری آیات دخیل نمود. فضل الله معتقد است میان روایات تفسیری و احادیث فقهی مربوط به حوزه عمل مکلف، تمایز وجود دارد و بر عهده مفسر است که در بررسی روایات تفسیری همچون روایات اعتقادی به مرحله یقین یا نزدیک به یقین برسد و گرنه ممکن است منجر به زوال اعتقادی گردد. وی معتقد است ضروری است روایات، قطعی یا قریب به قطعی باشند و حتی گاهی لازم است در آن روایات توقف و احتیاط کرد. (رک: همان : ۱۴/۱)

۳. ۴. ۱. جامع‌نگری و نگرش اجتماعی در نقد محتوایی روایات

فضل‌الله در مقدمه تفسیرش پس از اظهار نظر درباره جایگاه روایت در تفسیر، توجه ویژه‌ای به جایگاه اسباب نزول، اشخاص و موارد مشخصی که قرآن ذکر می‌کند، نموده و دو نکته را درباره اسباب نزول قابل ملاحظه می‌داند:

اول اینکه تفسیر آیه را متوقف در نقطه عزیمت اسباب نزول نمی‌داند. زیرا بر این باور است که قرآن زنده است و اقتضای حیات، حرکت است. لذا آیات قرآن در امتداد زمان و مکان در جریان هستند و مفهوم یک آیه از قرآن کریم یا موضع‌گیری آن در یک واقعه، قابل بسط، جری و تطبیق در امتداد تاریخ به جریان‌های روز و در سطح واقع است و این قابلیت موجب می‌شود تا از خلال اسباب نزول با بسط مفهوم نظریه‌های راهبردی مناسب زمان حاضر و آینده در رویارویی با شرک، کفر، ظلم و طغیان استخراج شود.

دوم اینکه: با وجود اینکه آیات در چارچوب مضمون فکری معینی در حرکتند، اما به اعتبار ارتباط معنوی که آیه آن را در معنایی دیگر و با در نظر گرفتن نتایج عملی شامل می‌شود، آیه در هر زمان به صورت جدیدی بر ما نازل می‌شود. و این همان چیزی است که در روایات ماثور از ائمه معصومین (ع) تحت عنوان تأویل از آن یاد شده است. همان مفهومی که بر اساس مدلول لغوی و ظاهری آیه برداشت نمی‌شود، بلکه بر مبنای مدلولی غیر از مدلول ظاهری آیه فهم می‌شود. (همان: ۲۶-۲۷)

علامه فضل‌الله با اجتهادهای فراوانی که در مورد شأن نزول آیات نموده است، چهره نوینی از تفسیر روایات را به نمایش گذاشته است. (به عنوان نمونه: همان: ۲۰۰/۳، ۱۰۶/۷، ۲۹/۱۰ و ۶۸/۲۴-۶۵)

وی در سوره جمعه با بهره‌گیری از نقد محتوایی شأن نزول آیه ۱۱، نمونه‌ای نوآورانه از برداشت تفسیری را به نمایش گذاشته است و با ایده‌پردازی درباره نقش رهبری در جامعه اسلامی معتقد است طرح شأن نزول در برخی آیات خدای سبحان، دائماً از نقاط ضعف موجود در جامعه اسلامی برای نسل مسلمان در صدر اول (صحابه)، برای ما سخن می‌گوید؛ تا بر این مسئله تأکید کند که وجود نقاط ضعف در هر دوره از ادوار مسلمانان، اسلامیت ایشان را ملغی نمی‌کند و ذره‌ای از مسئولیت رهبری در تعامل با ایشان نمی‌کاهد. توجه به نقاط قوت داخل ایشان یا دیگر افرادی که دارای ضعف هستند، ضروری است. وی، رهبری به جهت توجه و رشد از طریق کلام الله و از طریق ارائه الگو، یا از طریق ترغیب و ترهیب را ضروری می‌نماید. (همان: ۲۲/۲۲)

فضل‌الله می‌گوید: «شاید ظاهر واقعه این بود که مسلمانان در مسجد گرد رسول الله (ص) بودند در حالی که وی خطبه می‌خواند...»، اما حق مطلب این است که مردم در هر زمان و مکان، همان مردم هستند، و بر عهده عاملین تبلیغ و جهاد است که طبیعت انسان را مورد

مطالعه قرار دهند و نقاط ضعف و قوتش را بررسی نمایند، تا هنگامی که مومنان به طور غافلگیرانه‌ای دچار برخی انحرافات شدند، جامعه دچار سقوط نشده و یاس بر آن‌ها غلبه نکند. این نحوه مواجهه قرآن با کسانی است که رسول خدا (ص) را در حال خطبه‌ها و نماز ترک نمودند و به سوی لهو و تجارت روانه شدند.» (همان)

۳.۵. بخش علوم قرآنی

در بخش علوم قرآنی مباحث گسترده‌ای مطرح است که در این نوشتار نمی‌توان به همه آن‌ها پرداخت. لذا در این مجال اندک، تنها به بحث قرائات و مکی و مدنی در تفسیر من وحی القرآن پرداختیم.

۳.۵.۱. بحث قرائات

علامه فضل الله در مقدمه چاپ دوم تفسیر در جایی که از منهج بیانی قرآن سخن گفته است، از جایگاه محکم و متشابه، ظاهر و باطن، و مجمل و مبین بحث نموده است. در این پژوهش، مبحث قرائات در تفسیر این سوره، مورد مذاقه قرار گرفته و نوآوری در تفسیر من وحی القرآن در این موضوع ملاحظه نشده. این مطلب حاکی از باور علامه فضل الله بر تفکیک مباحث علوم قرآنی از تفسیر است. در دوره معاصر با تأکید اکثر مفسرین بر تفکیک مباحث علوم قرآنی از تفسیر، ضرورت بررسی مباحث علوم قرآنی و کم کاری در حوزه رابطه تفسیر و علوم قرآنی، همچنان باقی است.

مفسران و قرآن پژوهان معاصر، ضمن نقد معیارهای پیشین و بی تأثیر دانستن قرائات در حل مشکلات، معیارهای نویی را برآن افزوده و دامنه قرائات معتبر را به قرائات مشهور ارتقاء بخشیده‌اند.

علامه فضل الله نیز در مقدمه چاپ دوم با مورد توجه قرار دادن مباحث علوم قرآنی می‌گوید: «هناك عدة أبحاث حول عناوين القرآن مما يتمثل في علوم القرآن، نرجو أن نوفق لتقديم بحث مفصل عنها في كتاب جديد» «در اینجا مباحثی قرآنی مطرح است که از مباحث علوم قرآنی به شمار می‌آید و امیدواریم که در کتاب جدیدی به این مباحث بپردازیم.» (همان: ۲۰/۱)

این سخن فضل الله بیانگر باور او بر تفکیک مباحث علوم قرآنی از تفسیر است.

۳.۵.۲. بحث مکی و مدنی

نگاه علامه فضل الله به بحث مکی و مدنی، نگاهی متفاوت نسبت به مفسرین پیشین است. فضل الله در طلیعه تفسیر بسیاری از سوره‌ها، بحث از مکی و مدنی بودن سوره را تحت عنوان: «فی اجواء السوره» مطرح نموده است. او بحث از مکی و مدنی بودن سوره را در

خدمت تفسیر اجتماعی- تربیتی درآورده و با استفاده از تفاوت سبک دعوت نبی اکرم(ص) در آیات مکی و مدنی، سعی در تطبیق و به‌روزرسانی شیوه‌های دعوت اسلامی در عصر حاضر دارد.

بیان موضوع و محورهای اصلی سوره از حرکت‌های نوین تفاسیر معاصر است که پیش از «من وحي القرآن»، نیز در تفاسیر مشاهده می‌شود. اما فضل‌الله در اکثر سوره‌ها علاوه بر بیان این خطوط کلی به صورت خلاقانه‌ای با بیان جو و فضای حاکم بر سوره، با نگاه کل‌نگرانه خود، به محورها و موضوعات اصلی سوره پرداخته و سعی در عنوان‌دار کردن محورهای اصلی یک سوره نموده است. وی در اغلب سوره‌ها پس از بیان محورهای اصلی سوره، نتیجه‌گیری نیز تحت عنوان: درس‌هایی از سوره، ایحاثات، استنباطات، استیحاءات آورده است. (به عنوان نمونه: فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۱/۲۱۵-۲۱۷؛ ۱۵/۱۹۱-۱۹۶)

در سوره جمعه نیز تحت عنوان «فی أجواء السورة» می‌گوید: «این سوره مدنی جهت بیان تأثیر نقش رسول در تغییر جامعه جاهلی که در مکه یا جزیره العرب زندگی می‌کرد، نازل شد تا با آیات الهی که رسول بر ایشان تلاوت نموده، ایشان را تزکیه نماید و سطح فکر و فرهنگ ایشان را ارتقا بخشد و عملکرد ایشان را مطابق کتاب و حکمت گرداند. این گونه فضل خداوند موجب ارتقای سطح ایشان شده تا بتوانند در حمل عملی رسالت الهی عمل کنند؛ تا همچون چهارپایان حامل اسفار نباشند. تکریم الهی شامل حال عاملین عالم از ایشان می‌شود که این بهای حقیقی انسان است. در پرتو این مطلب، یهود در جایگاه هبط عمل هستند چرا که بار مسئولیت رسالتی را که موسی بر دوش کشید تحمل نکردند و با تعصبات نژادی خود را اولیای الهی دانستند. پس خداوند هم ایشان را با درخواست مرگ، تحدی نمود. گرچه ایشان هرگز چنین درخواستی نکردند. چرا که از آثار وخیم آن مطلعند و این گونه بر مؤمنین تأکید نموده که مشغولیت به دنیا، موجب ترک ذکرالله و نماز جمعه نشود. نمازی که در روز جمعه، روز گردهمایی هفتگی مسلمانان جهت عبادت خداوند برگزار می‌شود.» (همان)

نتیجه‌گیری

یکی از شخصیت‌های نوآور در عرصه تفسیر معاصر، علامه محمدحسین فضل‌الله است. با مطالعه موردی سوره مبارکه جمعه، نوآوری‌های تفسیری علامه فضل‌الله را می‌توان در پنج بخش ادبی، روشی، گرایشی، روایی و برخی مباحث علوم قرآنی طبقه‌بندی و معرفی نمود.

- **بخش ادبی:** در جهت رفع نقیصه نگاه ادبی محض و تجدید نظر در روش‌های سنتی تفسیر، تعمد مفسر بر عدم اهتمام بر لغت و صرف و نحو کاملاً آشکار است. گرچه اهتمام ویژه‌ای بر جنبه‌های بلاغی نظیر استعاره، تمثیل، تجسید و... دارد. از سوی دیگر، توجه فراوان مفسر به سیاق، موجب شده تا تقسیم‌بندی سیاقی نوینی در هر سوره ارائه نماید



و ضمن نگاه کلی به سوره و پرداختن به محورهای اصلی هر سوره، عناوینی متناسب با موضوعات هر سیاق تعیین کند.

- **بخش روشی:** فضل الله با این که ادعای نگارش تفسیری جدید را نداشته، ولی با الهام گیری و ایده پردازی در روش استیحایی، باور بر زنده بودن، جاری بودن و فراعصری بودن قرآن دارد و به تقویت این اندیشه می پردازد که باید در هر زمان از قرآن برای حل مسائل روز الهام گرفت.

این روش مبتنی بر دو رکن متن و انسان است که طی آن انسان می تواند از وحی قرآن الهام بگیرد. شاید بتوان این روش را تطبیقی بر روش استنطاقی دانست که علی (ع) آن را در نهج البلاغه عنوان نموده است. بنابراین گرچه تفسیر «من وحی القرآن» همچون «المیزان فی تفسیر القرآن» با روش قرآن به قرآن به تفسیر آیات پرداخته است و در سبک شباهت زیادی به تفسیر «فی ظلال القرآن» سید قطب دارد، اما آنچه موجب نوآورانه بودن این تفسیر می شود، روش نوین استیحایی او است. همین امر تفسیر «من وحی القرآن» را زنده و امروزی و متناسب با مقتضیات زمانی و مکانی، جهت ساختن و هدایت انسان گردانده است.

- **بخش گرایشی:** فضل الله پرداختن به مسائل اجتماعی- تربیتی، با روش های عقلی در تفسیر قرآن را ضرورتی انکارناپذیر می داند که حل چالش های روزآمد را در پی دارد. مبانی وی در گرایشات اجتماعی عبارتند از: آزاداندیشی، واقع نگری، تغییر و حرکت، دوری از به کارگیری روایات نامعتبر و عدم اهتمام به مجملات، نقد و اجتهاد، فراعصری بودن و اعتقاد به قابل تعمیم بودن آیات.

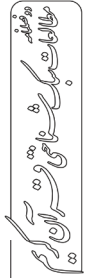
واژه «حرکه» بیانگر مهم ترین مبنای الله است. فضل الله، هدف محور است و هدف او تربیت انسانی مطابق آموزه های قرآن، در جهت محقق شدن اهداف تربیتی قرآن است. وی با باور به امکان ایجاد تغییر در پی آن است که با دمیدن روح حیات بخش آیات در انسان و بازگشت به آموزه های قرآنی، حلقه اتصالی میان قرآن و زندگی بشر ایجاد کند و این قرآن است که می تواند انسانی پرشور و فعال بیافریند که قادر به حل مسائل و مشکلات جامعه بشری باشد.

با اینکه روش تفسیر تاریخی از روش های مستقل تفسیر در دوره معاصر است، ولی علامه تنها گزاره های تاریخی را به عنوان یک گرایش در تفسیر خود به کار بسته و گاه به نقد و تحلیل اجتماعی- تاریخی می پردازد.

- **بخش روایی:** در این بخش، نوآوری مفسر در کاربست روایات تفسیری به دور از افراط، نو و درخور توجه است. فضل الله همچنین با جامع نگری به نقد محتوایی- متنی روایات شأن نزول سوره جمعه پرداخته و از آن الگوی رهبری در جامعه اسلامی را الهام می گیرد.

- **بخش علوم قرآنی:** در این بخش، تنها دو مبحث «قراءات» و «مکی و مدنی بودن»

بررسی شد که در زمینه قرائات، نوآوری در تفسیر سوره مبارکه جمعه مشاهده نشد، چرا که مفسر عزمی بر بیان پاره‌ای از مباحث علوم قرآنی (که به زعم او کارآمدی در تفسیر اجتماعی آیات ندارند) نداشته است. اما در طلیعه بسیاری از سوره‌ها بحث از مکی و مدنی بودن را تحت عنوان «فی اجواء السوره» مطرح نموده و در خدمت تفسیر اجتماعی- تربیتی خود درآورده است. وی ضمن تاکید بر تبلیغ و گسترش دین اسلام با الهام از تفاوت سبک دعوت نبی اکرم (ص) در آیات مکی و مدنی، سعی در تطبیق و به‌روزرسانی شیوه‌های دعوت اسلامی در عصر حاضر دارد. همچنین فضل‌الله با بیان جو و فضای حاکم بر سوره و با نگاه کل‌نگرانه خود، به محورها و موضوعات اصلی سوره پرداخته و سعی در عنوان‌دار کردن محورهای اصلی یک سوره نموده است. بر خلاف انتظار پژوهشگر، آنچه مفسر در تفسیر سوره جمعه ذکر نموده است، بسیار کمتر از نوآوری‌هایی بود که در اجزای متعدد تفسیر «من‌وحی القرآن» مشاهده شد. بنابر این علامه فضل‌الله با این که ادعا بر نگارش تفسیری جدید ندارد، ولی تفسیر «من‌وحی القرآن» در بخش‌ها و عناوین یادشده دارای نوآوری است.



کتابنامه

- قرآن کریم
- ابن فارس، احمد بن زکریا (۱۴۱۴ق): «مقایس اللغة»، چاپ دوم، بیروت: دارالفکر.
- ابن عطیه آندلسی، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲ق): «المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ایازی، سید محمدعلی (۱۴۱۴ق): «المفسرون حیاتهم و منهجهم»، تهران: وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی.
- بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۶ق): «البرهان فی تفسیر القرآن»، تهران: بنیاد بعثت.
- جمعی از نویسندگان (۱۴۰۰ش): «آشنایی با مفسران و قرآن پژوهان معاصر»، تهران: مؤسسه فرهنگی خلیون، نشر بشر.
- حق شناس، علی محمد و... (۱۳۸۷ش): «فرهنگ معاصر هزاره انگلیسی»، تهران: نشر فرهنگ معاصر.
- خلیون، سلیمان (۱۳۸۹ش): «اخلاقیت و نوآوری»، مجله اندیشه صادق، سال نهم، شماره ۸ و ۹، ص ۲۴-۱۸
- دهقانی، فرزاد (۱۳۹۵ش): «گامی لرزان در پیشگاه مسبحات»، مشهد: انتشارات مینوفر.
- بجنوردی، کاظم (۱۳۷۳ش): «دایره المعارف بزرگ جهان اسلام»، به کوشش کاظم بجنوردی، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- زاهدی، شمس السادات؛ الوانی، سید مهدی (۱۳۹۰ش): «فرهنگ جامع مدیریت»، نوبت پنجم، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.
- زرنegar، احمد (۱۳۶۷ش): «دایره المعارف بزرگ اسلامی»، به کوشش محمد کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- غفرانی، محمد، آیت الله زاده شیرازی، مرتضی (۱۳۷۱ش): «فرهنگ اصطلاحات روز فارسی-عربی»، تهران: امیرکبیر.
- فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹ق): «تفسیر من وحی القرآن»، نوبت دوم، بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۲۹ق): «الکافی»، قم: دارالحديث.
- محمدنiam، سجاد (۱۳۹۶ش): «شاخصه های طبقه بندی روش های تفسیری»، جعفر نکونام و سید رضا مؤدب.
- محمدی، ناهید (۱۳۸۷ش): «اخلاقیت در مدیریت»، مجله کار و جامعه، سال نهم، ش ۱۰۳، ص ۲۸-۳۴
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- نصیری، علی (۱۳۷۷ش): «تفسیر به رای»، تهران: نشریه علوم و معارف قرآنی، سال اول، شماره ۶-۷، ص ۷۵-۹۸

Bibliography

- The Holy Quran
- Ibn Faris, Ahmad Ibn Zakaria, (1414 A.H.), Maqais al-Lagheh, Beirut: Dar al-Fikr
- Ibn Attiyah Andalsi, Abd al-Haqq bin Ghalib, (1422 AH): "Al-Maharr al-Awjiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz", Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Ayazi, Seyyed Mohammad Ali (1414 AH): "Al-Mufsarun Hayatham and Man-hagham", Tehran: Ministry of Islamic Guidance and Culture.
- Bahrani, Seyyed Hashem (1416 AH): "Al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an", Tehran: Ba'ath Foundation.
- A group of authors, (1400 S.H.): "Acquaintance with contemporary commentators and Quran scholars", Tehran: Khayyoun Cultural Institute, Bashara Publishing House.
- Haqshanas, Ali Mohammad and..., (1387 S.H.): "Contemporary Culture of the English Millennium", Tehran: Farhang Mazares.
- Khai Khaileun, Suleiman, (1389 S.H.): "Creativity and innovation", Andisheh Sadeq magazine, ninth year, numbers 8 and 9, pp. 18-24
- Dehghani, Farzad, (1395 S.H.), A Trembling Step in the Face of Massabarat, Mashhad, Minofar Publications.
- Bojnordi, Kazem, (1373 S.H.), Islamic World Encyclopaedia, Volume 16, by the efforts of Kazem Bojnordi, Tehran: Big Islamic Encyclopedia Center.
- Zahedi, Shams Al-Sadat; Alwani, Seyyed Mehdi (1390SH): "Comprehensive Culture of Management", fifth edition, Tehran: Allameh Tabatabai Universit
- Zaranegar, Ahmad, (1367 S.H.), Islamic Big Encyclopedia, Juma, edited by Mohammad Kazem Mousavi Bejnordi, Vol. 16, Tehran : Big Islamic Encyclopedia Center.
- Ghofrani, Mohammad, Ayatollahzadeh Shirazi, Morteza, (1371 S.H.), Dictionary of Persian-Arabic terms, Tehran: Amirkabir.
- Fazlullah, Muhammad Hossein, (1419 A.H.), Tafsir Man Wahi Al-Qur'an, Beirut: Dar al-Mulak Lal-Taba'ah and Al-Nashr.
- Kolini, Muhammad ibn Yaqub ibn Ishaq (1429 AH): "Al-Kafi", Qom: Dar al-Hadith.
- Mohammadnam, Sajjad, (1396 S.H.), "Indices of Classification of Interpretation Methods", Jafar Nekonam and Seyed Reza Moadeb.
- Mohammadi, Nahid, (1387 S.H.): "Creativity in Management", Journal of Work and Society, Year 9, Vol. 103, pp. 28-34
- Mustafavi, Hassan, (1430 A.H.), Tahaqiq fi kalamat al-Qur'an al-Karim, Tehran: Book Translation and Publishing Company.
- Nasiri, Ali, (1377 S.H.): "Tafsir Be Rai", Tehran: Journal of Quranic Sciences and Education, first year, number 6-7, pp. 75-98

Stylistic analysis of Surah Mubarakah Ghashieh

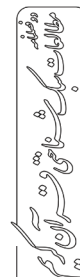
(Received: 2022-11-06 Accepted: 2023-01-09)

Ibrahim Namdari¹, Auob Amraei², Zahra Fathian³

Abstract

Among the miraculous aspects of the Holy Quran, the rhetorical subtleties in the verses of this divine book have long been the focus of scholars and scholars of Quranic sciences. One of the rhetorical topics of the Holy Quran is stylistics, which by taking advantage of the achievements of the science of rhetoric; we investigate the stylistic effects in the Holy Quran. Surah "Ghashiyeh" as one of the clear examples of a systematic language is full of verbal signs, where the harmonious words that create the internal beat of the verses and the intervals of the verses lead to the external music of the verses. In this research, based on linguistic analysis at three phonetic, lexical, and grammatical levels, we discuss the stylistics of Surah Ghashieh. The present research tries to show that it is the linguistic features in the verses of the Holy Quran that cause the change of style in the verses at different levels. Applying repetition techniques; Sajja; Puns, respect for example, and contrast emphasize rhetorical elegance in addition to melodiousness. In fact, these stylistic features make this blessed surah suitable and melodious.

Keywords: stylistics; Surah Ghashiyyah; Quran; phonetic level; lexical level; grammatical level



سال ششم
شماره دوم
پیاپی: ۱۱
پاییز و زمستان
۱۴۰۱

1) Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Ayatollah Boroujerdi University, Boroujerd, Iran, (The Corresponding Author) Email: enamdari@abru.ac.ir

2) Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Ayatollah Boroujerdi University, Boroujerd, Iran, Email: a.amraei@abru.ac.ir

3) Master's student in the Department of Quranic and Hadith Sciences, Payam Noor University, Tehran, Iran. Email: enamdari15@gmail.com





مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۵۲-۱۶۵

DOR: 20.1001.1.26455714.1401.6.2.13.2

بررسی سبک‌شناسانه سوره مبارکه غاشیه

(تاریخ دریافت ۱۵-۰۸-۱۴۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۹-۱۰-۱۴۰۱)

ابراهیم نامداری^۱، ایوب امرائی^۲، زهرا فتحیان جگرلوی^۳

چکیده

ازجمله جنبه‌های اعجاز قرآن کریم، ظرافت‌های بلاغی در آیات این کتاب آسمانی است که از دیرباز مورد توجه علما و دانشمندان علوم قرآنی بوده است. یکی از مباحث بلاغی قرآن کریم سبک‌شناسی است که با بهره‌گیری از دستاوردهای علم بلاغت به بررسی جلوه‌های سبکی موجود در قرآن کریم می‌پردازیم. سوره «غاشیه» به مثابه یکی از نمونه‌های بارز زبانی نظام‌مند، مشحون از نشانه‌های کلامی است که کلمات متجانس آفریننده ضرب آهنگ درونی آیات و فواصل آیات به موسیقی بیرونی آیات می‌انجامد. در این پژوهش براساس تحلیل زبانی در سه سطح آوایی، واژگانی و دستوری به سبک‌شناسی سوره غاشیه پرداخته می‌شود. پژوهش حاضر با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی می‌کوشد تا نشان دهد که ویژگی‌های زبانی در آیات قرآن کریم است که موجب تغییر سبک در آیات در سطوح مختلف می‌گردد. به کارگیری تکنیک‌های تکرار، سجع، جناس، مراعات النظیر و تضاد علاوه بر آهنگین ساختن خویش بر ظرافت بلاغی نیز تأکید دارد. در واقع این ویژگی‌های سبکی سبب تناسب مفاهیم و آهنگین ساختن این سوره مبارکه شده است.

واژگان کلیدی: سبک‌شناسی، سوره غاشیه، سطح آوایی، سطح واژگانی، سطح دستوری

سال ششم

شماره دوم

پیاپی: ۱۱

پاییز و زمستان

۱۴۰۱

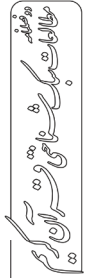
(۱) دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه آیت الله بروجردی، بروجرد، ایران، (نویسنده مسئول)، ایمیل: enamdari@abru.ac.ir

(۲) استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه آیت الله بروجردی، بروجرد، ایران، ایمیل: a.amraei@abru.ac.ir

(۳) دانشجوی کارشناسی ارشد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



۱. مقدمه

قرآن کریم کتاب هدایت بشر در همه زمان‌ها و مکان‌ها بوده و شایسته است تمامی سوره‌های قرآن کریم مورد توجه و تحقیق و بررسی قرار گیرند تا در پرتو این پژوهش‌ها به اهداف عالی آن دست یافته و سبب تفکر و تعمق هر چه بیشتر در آیات این کتاب الهی شود.

سوره غاشیه یکی از سوره‌های مکی قرآن و هشتاد و پنجمین سوره قرآن است که در جزء سی‌ام قرآن جای گرفته است. این سوره را غاشیه می‌نامند؛ زیرا در آغاز آن از غاشیه سخن گفته شده است. (خرم‌شاهی، ۱۳۷۷: ۱۲۶۳/۲) غاشیه به معنای پوشاندن و یکی از نام‌های قیامت است. انتخاب این نام برای قیامت به سبب آن است که حوادث وحشتناکش ناگهان همه را زیر پوشش خود قرار می‌دهد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲: ۴۸۴/۵)

این سوره با توصیفی از بهشت و دوزخ، از احوال و عاقبت کار منکران و نیز از خشنودی، شادابی و رستگاری مؤمنان سخن می‌گوید و انسان‌ها را به تفکر در شگفتی‌های آفرینش فرا می‌خواند. این سوره عمدتاً حول سه محور در چرخش است: اول بحث «معاد» است، مخصوصاً کیفرهای دردناک مجرمان و پاداش‌های شوق‌انگیز مؤمنان. محور دوم بحث «توحید» است که با اشاره به آفرینش آسمان و خلقت کوه‌ها و زمین و توجه انسان‌ها به این سه موضوع اسرار آمیز بیان شده. و محور سوم بحث از «نبوت» و گوشه‌ای از وظائف پیامبر اسلام (ص) است.

در حدیثی از پیغمبر اکرم (ص) می‌خوانیم: «هر کس آن را تلاوت کند خداوند حساب او را در قیامت آسان می‌کند.» (طبرسی، ۱۳۵۹: ۳۳۳/۱۰) و در حدیثی از امام صادق (ع) آمده است: «کسی که مداومت بر قرائت این سوره در نمازهای فریضه یا نافله کند، خداوند او را تحت پوشش رحمت خود در دنیا و آخرت قرار می‌دهد، و در قیامت او را از عذاب آتش امان می‌بخشد.» (ابن بابویه، بی تا: ۱۲۲) مسلماً این همه ثواب و فضیلت در صورتی عائد می‌شود که تلاوت انگیزه اندیشه و عمل گردد.

علامه طباطبایی دقت در مخلوقات الهی در این سوره را از محورهای اصلی آن و غرض از آن را توجه به ربوبیت خداوند دانسته است، توجهی که لازمه‌اش عبودیت اوست و لازمه عبودیت حسابرسی به اعمال مؤمنان و کافران در روزی است که یکی از ویژگی‌هایش غاشیه است، یعنی فراگرفتن ناگهانی مردم با حوادث هولناکش یا فراگرفتن کافران با عذاب. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۷۳-۲۷۴) نویسنده تفسیر نور داشتن روحیه تفکر در خلقت را مفید و نتیجه بخش دانسته و یادآور شده که اگر روحیه تفکر در انسان باشد، همه هستی کلاس درس است و حتی چوپان در بیابان هم گویی در بزرگترین کتابخانه‌های دنیا است؛ که با دقت در زمین زیر پایش و آسمان بالای سرش و کوه‌های اطرافش و شترهای پیش رویش می‌تواند اسرار زیادی را کشف کند. مثلاً شتر از اسب بیشتر می‌دود، از الاغ بیشتر بار می‌برد. در میان حیوانات بعضی برای سواری، بعضی برای گوشت و بعضی برای شیر مورد استفاده قرار می‌گیرند، ولی شتر همه

چیزش قابل استفاده است. پلک‌هایش در برابر باد و خاک بیابان مقاوم است، در کوهان خود چربی و غذا را ذخیره کرده و در برابر گرسنگی مقاوم است. در بدنش آب را نگهداری کرده و در برابر تشنگی مقاوم است، راه را می‌داند، چنان رام است که صدها شتر تسلیم یک ساربان می‌شوند، کف پای او برای ریگزار آفریده شده، گردن او پله سوار شدن و اهرم بار برداشتن و خلاصه به قول عرب‌ها، شتر کشتی بیابان هاست. قوی‌ترین، کم‌خرج‌ترین، پرفایده‌ترین و آرام‌ترین و بردبارترین حیوان است. (قرائتی، ۱۳۸۳: ۱۸۹)

قرآن به مثابه یک متن، موضوع علم زبان‌شناسی است؛ اما باید توجه داشت، قرآن یک متن عادی نیست؛ بنابراین دانش‌های زبانی باید چون ابزار در خدمت مطالعه و فهم قرآن قرار بگیرد. سبک‌شناسی شاخه‌ای از زبان‌شناسی است که کاربرد عمده آن در جنبه ادبی متون است. به عبارتی دیگر، سبک‌شناسی مطالعه جنبه عاطفی زبان است که دلایل انتخاب یک سبک خاص و رابطه آن با معنای مدّ نظر نویسنده بررسی می‌شود. تغییر سبک یکی از ویژگی‌های زبان است که در سطوح مختلف زبانی رخ می‌دهد. در قرآن کریم به دلیل تنوع موضوع و تکرار آن در سوره‌های مختلف، سبک‌های مختلفی برای بیان موضوعات به کار رفته است؛ بنابراین تغییر سبک در سطوح مختلف زبانی، فراوان رخ داده است. این تغییرات در سوره‌های مکی نمود بیشتری دارد. (آزادی و نیکخواه، ۱۳۹۷: ۸۶) در این پژوهش براساس تحلیل زبانی در سه سطح آوایی، واژگانی و دستوری سبک‌شناسی سوره غاشیه بررسی می‌شود.

۱.۱. پیشینه تحقیق

از اوایل قرن ۲۱ سبک‌شناسی در مسیر رشد و شکوفایی قرار گرفت و با تحولات زبان‌شناسی، زبان‌شناسان نیز به آن توجه ویژه‌ای کردند. سبک‌شناسی در ایران نیز پیشینه طولانی ندارد و برای اولین بار، محمدتقی بهار با تألیف کتاب سبک‌شناسی آن را پایه‌گذاری کرد؛ بنابراین عرصه مطالعات قرآنی نیز پژوهش‌های سبک‌شناسانه محدودی را داراست که در اینجا به چند مورد اشاره شده است:

مؤمن نژاد و همکاران (۱۳۹۶) در مقاله «سبک‌شناسی سوره نازعات» ضمن پرداختن به سبک‌شناسی سوره نازعات، ویژگی‌های ادبی موجود در سوره از قبیل تقدیم و تأخیر، حذف، التفات و زمان افعال را به عنوان ویژگی‌های برجسته سبکی موجود در این سوره بر شمرده و به این نتیجه رسیده‌اند که تناسب مفاهیم و مضامین موجود در سوره با موسیقی عبارات آیات، نشان از ظرافت بلاغی موجود در این سوره مبارکه است؛ رحمانی و سلیمی (۱۳۹۵) در مقاله «سبک‌شناسی سوره سبأ» در سه سطح آوایی، ترکیبی و تصویرپردازی به بررسی سوره سبأ پرداخته و نتیجه پژوهش آن که در این سوره واژگان در جایگاه خود قرار گرفته‌اند و از صوت حروف مد و حروف مفخمه برای بیان حالات مختلف مثل

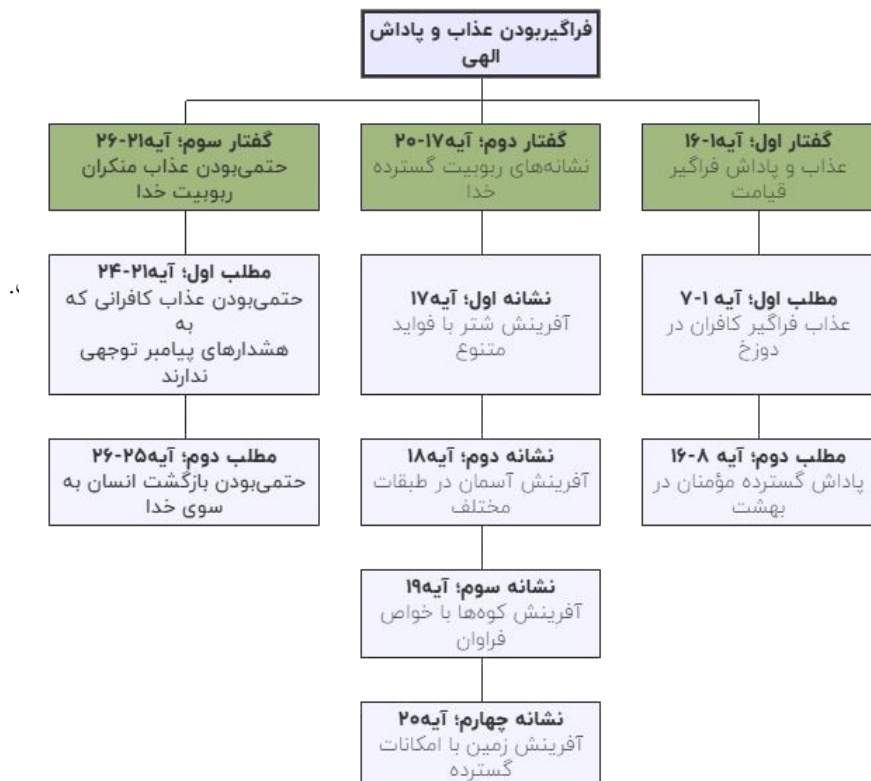


شکایت و یا تعظیم استفاده شده است و این که تصاویر حقیقی و بلاغی در این سوره معانی را در ذهن مخاطب تثبیت می‌کند و هماهنگی بین آن‌ها، زیبایی آیات این سوره را آشکار می‌کند؛ خاقانی اصفهانی و اصغری (۱۳۸۹) در مقاله «سبک‌شناسی سوره مریم» بر پایه دانش زبان‌شناسی و سبک‌شناسی و با تکیه بر دانش بلاغت به تحلیل و بررسی رابطه بین واژگان، ترادف، مشترک لفظی، تکرار، افراد، جمع، تعریف، تنکیر، و استفهام و آواشناسی در سوره مریم (ع) پرداخته، یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که در این سوره تمامی واژگان در جایگاه ویژه خود قرار گرفته‌اند به طوری که وقتی قصد بزرگ جلوه دادن کاری باشد واژه به صورت نکره آمده و اگر قصد توضیح و شرح باشد واژه به صورت معرفه آمده است؛ نظری و لطفی (۱۳۹۲) در مقاله «سوره مبارکه الرحمن از منظر سبک‌شناسی» به بررسی عناصر سبکی در سه سطح آوایی، نحوی، تصویرپردازی و میزان انسجام این سطوح با یکدیگر پرداخته؛ یافته‌های پژوهش نشان از اثرگذاری بیشتر در مخاطب و هماهنگی و توازن در نتیجه انسجام آوایی و اسلوب بیانی دقیق و جملات هماهنگ در نتیجه سطح نحوی و تصویرپردازی، دارد؛ همچنین آزادی و نیکخواه (۱۳۹۷) در مقاله «سبک‌شناسی سوره واقعه براساس تحلیل زبانی» به عنصر تکرار که بیشترین نقش را در انسجام زبانی داراست، اشاره می‌کنند همانطور که التفات، تضاد و ساختار جملات اسمیه و فعلیه در این سوره را مورد بررسی قرار داده‌اند؛ علاوه بر پژوهش‌های فوق الذکر به چند پژوهش دیگر به صورت مختصر اشاره می‌گردد: خدابخش نژاد و دیگران (۱۳۹۷) «سبک‌شناسی لایه‌ای سوره مبارکه نبا (لایه نحوی، آوایی و واژگانی)»؛ قلاوند (۱۳۹۱) «بررسی سبک‌شناختی در سوره انعام»؛ بهرامیان (۱۳۹۲) «بررسی سبک‌شناسی سوره توبه»؛ بنایی (۱۳۹۳) «سبک‌شناسی سوره مبارکه یس»؛ مرادی کتولا (۱۳۹۴) «سبک‌شناسی سوره حج از سه منظر (زبانی، ادبی و فکری)»؛ جرفی و محمدیان (۱۳۹۳) «بررسی سوره عبس» از دیدگاه سبک‌شناسی گفتمانی میشل فوکو»؛ خاقانی اصفهانی و جلیلیان (۱۴۳۳) «ومضات أسلوبیة فی سورة الرحمن». کتاب‌هایی نیز در زمینه سبک‌شناسی قرآن کریم تألیف شده است که به چند نمونه اشاره می‌شود: حسین عبدالرئوف (۱۳۹۰) سبک‌شناسی قرآن کریم ترجمه پرویز آزادی؛ همچنین سبک‌شناسی اعجاز بلاغی قرآن از محمدکریم کواز (۱۳۸۶) ترجمه سیدحسین سیدی. چنانچه در سوابق پژوهشی موضوع مشاهده می‌شود، سبک‌شناسی در سوره‌های مختلفی انجام شده است؛ اما در سوره غاشیه صورت نگرفته است. پژوهش‌های مشابهی هم که در سوره غاشیه انجام گرفته است، ناظر به جنبه‌ای از موضوع پژوهش است. نکته‌ای که نباید از آن غافل بود، این است که در سبک‌شناسی قرآن کریم، به دلیل مواجه شدن با پژوهشی میان رشته‌ای ضعف‌های عمده‌ای وجود دارد. پژوهشگران زبان و ادبیات عرب بیشتر آثار مرتبط با سبک‌شناسی قرآنی را انجام داده‌اند. به همین دلیل، بیشتر جنبه ادبی دارد و کمتر وارد محتوا و بحث‌های معرفتی آیات شده‌اند. در برخی نمونه‌ها، با توجه به ضعف در

رویکرد تفسیری، برداشت‌ها و تحلیل‌ها ذوقی است و چندان روشمند نیست. تنها اثر مهمی که نزدیک به پژوهش حاضر است، سبک‌شناسی قرآن کریم از حسین عبدالرئوف است که هم دارای جنبه زبانی و ادبی غنی است و هم با رویکرد تفسیری و تسلط بیشتر دلایل سبکی و تحلیل آن بیان شده است. اگرچه این اثر گام مهمی در راستای پیوند سبک‌شناسی و قرآن کریم برداشته است؛ ولی هنوز الگویی در پژوهش‌هایی از این قبیل نیست و نیازمند روشمندسازی بیشتری است. همچنین تحلیل زبانی این کتاب چارچوب و نظم روشمندی ندارد؛ بنابراین تکمیل و ترسیم روش تحقیق با الگو گرفتن از پژوهش‌های پیشین در اثری مستقل ضروری است. در این پژوهش سعی می‌شود، سبک‌شناسی در حوزه مطالعات قرآنی به‌ویژه تفسیر، بومی‌سازی شود تا گامی مؤثر برای روشمندسازی پژوهش‌های میان‌رشته‌ای در حوزه علوم قرآن باشد.

۲.۱. پرسش‌های پژوهش

این پژوهش درصدد پاسخ به سوالات زیر است:



۲. سبک‌شناسی

از نظر لغوی؛ واژه «سبک» واژه‌ای عربی است که به معنای گداختن و به قالب ریختن زر و نقره است و پاره نقره گداخته را «السبکیه» می‌نامند. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۳۸/۱۰) معادل انگلیسی واژه سبک؛ «style» به معنای وسیله‌ای با نوک فلزی برای نوشتن روی صفحات نرم است. (Webster, ۱۹۷۲, p. ۱۸۱۰) در اصطلاح ادبی سبک به طور کلی به شیوه خاص سخن، شعر و نثر گفته می‌شود. سبک اصطلاحی قدیمی است، ولی سبک‌شناسی در چند قرن اخیر بوجود آمده است. با توجه به این‌که رویکردها و دیدگاه‌های متفاوتی نسبت به سبک‌شناسی وجود دارد، تعاریف متفاوتی از آن صورت گرفته است. افلاطون اولین شخصی است که به مقوله سبک اشاره کرده است. از نظر افلاطون؛ زمانی سبک ایجاد می‌شود که معنایی صورت مناسب خود را پیدا کنند. بعد از افلاطون، ارسطو در کتاب «فن سخنوری» به مسئله سبک پرداخت. در بین پژوهشگران ایرانی ملک الشعرای بهار نخستین کسی است که با تألیف کتاب سه جلدی «سبک‌شناسی» به مفهوم دقیق کلمه سبک در ادبیات و نثر فارسی پرداخت و سبک‌شناسی را در ایران به مفهوم دقیق، پایه‌گذاری کرد.

برخی در تعریف سبک‌شناسی به بررسی گزینش‌ها و شگردهای زبانی تأکید دارند مانند جوزف میسترک «سبک‌شناس چک» که می‌گوید: «سبک‌شناسی عبارت است از بررسی گزینش‌ها و روش‌های بکارگیری از زبان شناسی، فرازبان و شگردهای شناخت زیبایی‌ها، صناعات و شگردهای خاصی که در ارتباط کلامی به کار می‌رود.» برخی دیگر به نقش زبان در تعریف خود اشاره دارند؛ برای نمونه پل سیمپسون می‌گوید: «سبک‌شناسی روشی از تحلیل متنی است که در آن زبان از جایگاه برتری برخوردار است». (Simpson, ۲۰۰۴: ۲) تعریف سبک‌شناسی از دیدگاه نو بررسی شرایط کلامی و صورتی ادبی است. سبک‌شناسی به محتوای ادبیات کاری ندارد بلکه به محتوای بیان به عنوان ابزار صوتی یا طرز واژه چینی می‌نگرد. به طور خلاصه سبک‌شناسی پیکره محتوا و پیکره بیان است. سبک‌شناسی یعنی شناخت واژه‌ها؛ نه جدا جدا بلکه در ارتباط با یکدیگر.

پیتروردونک^۱ مشخصه سبک را «بیان زبان مشخص» و سبک‌شناسی را تحلیل چنین بیانی و توصیف هدف و تأثیرات آن بیان می‌کند. (Burke, ۲۰۱۴: ۵۱۸) در واقع سبک‌شناسی شاخه‌ای از زبان‌شناسی است که ویژگی‌های متنوع زبانی را بررسی می‌کند و در تلاش است قواعدی را برای گزینش‌های ویژه اشخاص یا گروه‌های اجتماعی از زبان فراهم کند. به عبارت دیگر؛ سبک‌شناسی بخشی از زبان‌شناسی است که تنوع در زبان را بررسی می‌کند. (Crystal, ۲۰۰۸: ۴۶۰)

تحقیقات حاکی از پیوند تنگاتنگ معیارهای علم سبک‌شناسی و علوم بلاغت کهن است به این معنا که علمای بلاغت ابتدا به مانند سبک‌شناسان امروزی به بررسی متون آثار ادبی

1) Peter Verdonk.

می‌پرداختند. البته توجه علما معطوف به نمونه‌های کلامی برتر مثل قرآن کریم و آثار شعرا و نویسندگان طراز اول بود. تحلیل سبک‌شناسی زبان متن در روشن نمودن دیدگاه‌های نویسنده و افکار و اندیشه او سهیم است و معنای موجود در متن را برای ما مشخص می‌کند.

۳. ساختار کلی سوره غاشیه

سوره مبارکه غاشیه در مکه نازل شده و ۲۶ آیه دارد. (و هشتاد و هشتمین سوره از سوره قرآن کریم است) این سوره عمدتاً حول سه محور در گردش است:

۱. بحث معاد: این محور کیفرهای دردناک مجرمان و پاداش‌های شوق‌انگیز مؤمنان را یادآور می‌شود.

۲. بحث توحید: این محور با اشاره به آفرینش آسمان و خلقت کوه‌ها و زمین، توجه انسان را به این سه موضوع اسرارآمیز جلب کرده است.

۳. بحث نبوت: این محور گوشه‌ای از وظایف پیامبر (ص) را بیان می‌کند و در مجموع اهداف سوره‌های مکی را که تقویت مبانی ایمان و اعتقاد است تعقیب می‌کند.

مجمع البیان درباره ارتباط این سوره با سوره قبل می‌گوید: چون خداوند سبحان آن سوره را به ترتیب در آخرت پایان داد و این که آن بهتر از دنیا است این سوره را نیز به بیان احوال آخرت شروع نمود. علامه در بیان این سوره می‌گوید:

سوره غاشیه سوره انذار و بشارت است و غاشیه همان روز قیامت است که بر مردم از هر سو احاطه پیدا می‌کند و در این سوره قیامت را به همراه شرح حال مردم توصیف می‌کند از این جهت که به دو دسته تقسیم می‌شوند سعیدها و اشقیاء و هر طائفه‌ای در جایی که برایشان آماده شده مستقر می‌گردند یکی در بهشت و دیگری در دوزخ. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۵۵/۲۰)

۴. تحلیل زبانی سوره غاشیه

در این بخش ویژگی‌های سبکی سوره مبارکه غاشیه در سه سطح آوایی؛ واژگانی و دستوری مورد بررسی قرار می‌گیرد و در هر موردی که تغییری در سبک یا سطوح مختلف زبانی رخ داده باشد، ارزیابی و تحلیل می‌شود.

۴. ۱. سطح آوایی

آهنگ درونی واژگان و هماهنگی و نظام آوایی آن‌ها در ساختار زبانی، نظامی موسیقایی به وجود می‌آورد که در این ساختار، فضا برای «رستاخیز کلمات» و بالندگی و رشد معنایی واژه‌ها گسترده‌تر می‌شود. (علوی مقدم، ۱۳۷۷: ۷۳)

توجه به نظم آهنگ آیات؛ موسیقی پایان آیه‌ای، توجه به معانی حروف، صفات حروف، توجه به سجع و توازن آوایی از جمله ویژگی‌های سبکی است که در سطح آوایی مدنظر قرار



می‌گیرد. در سوره غاشیه با توجه به مکی بودن آن؛ کاربرد صامت‌هایی مانند انواع تنوین رفع، نصب و جر، سبب ضرب آهنگ و موسیقای درونی کلمات گشته است. سویه فراز و فرود آهنگ‌ها که از تفاوت تنوین رفع و جر و نصب در کلمات «وجوه، یومئذ، خاشعه، نارا، حامیه» حاصل می‌شود از آن حکایت دارد که صاحب سخن در پی جلب نظر و توجه مخاطب است و از آنجا که مدار موسیقی (به معنی تمام کلمه) بر تنوع و تکرار استوار است، هر کدام از جلوه‌های تنوع و تکرار در نظام آواها که از مقوله موسیقی بیرونی (عروضی) و کناری (قافیه) نباشد؛ در حوزه مفهومی این موسیقی قرار می‌گیرد. متن قرآن فارغ از قافیه است، اما فواصل آیات باعث موسیقای بیرونی می‌شود. در این سوره پدیده تکرار، انواع جناس‌ها و چیدمان حروف سبب این موسیقای بیرونی شده است که به اختصار به آن اشاره می‌شود.

تکرار جمله؛ کلمه و حرف و نیز چگونگی ترکیب حروف. دلالت‌های لفظی نیز در این موسیقایی نقش دارند. تکرار در حقیقت؛ اصرار بر جنبه مهمی از سخن است که با آن نقطه حساس سخن برجستگی و بروز ویژه‌ای می‌یابد. این تکرار می‌تواند در سطوح مختلف حرفی، واژگانی، کلامی و ساختاری رخ دهد.

بنیاد جهان و حیات انسان همواره بر تنوع و تکرار است؛ در نسبت خاصی از این تنوع و تکرارهاست که موسیقی مفهوم خود را باز می‌یابد. تأثیر گونه‌هایی از تکرار در ترکیب یک اثر هنری گاه تا بدان پایه است که در مرکز خلاقیت یک گوینده قرار می‌گیرد. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۳۹۴)

واکوی میزان حضور واژگان تکراری در برخی آیات این سوره؛ علاوه بر موسیقی زیبایی که پدید می‌آورد؛ دال بر آن است که خداوند برای تثبیت و گسترش مفهوم مورد نظر خویش در ذهن مخاطب که همانا نشان‌دادن بزرگی و قدرت خویش است؛ از تکرار بهره مند است. به عنوان مثال: در آیات ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ﴾ ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾ (غاشیه/ ۲۵-۲۶) نیز خداوند با بهره‌گیری از این فن بهترین تکرار حرف تأکید «إِنَّ» و از رهگذر تقدیم خبر (إِلَيْنَا-عَلَيْنَا) بر اسم (إِيَاب-حساب)؛ إِنَّ؛ بر قطعیت و حصر بازگشت بندگان به سوی خداوند تأکید می‌کند. این تکرارها با عنوان سوره تناسب داشته و از وحدت موضوع سوره حکایت می‌کند.

همانطور که در نمونه بالا ملاحظه کردید تکرار کلمات به تکرار ترکیب و ساختار کلام منجر می‌شود و این تکرار منجر به تعامل عبارات با یکدیگر می‌گردد و سبب ایجاد هم وزنی و توازن می‌شود. (موسی، ۲۰۰۳: ۲۰)

جناس یکی دیگر از مقوله‌هایی است که سبب ضرب آهنگ در آیات می‌شود؛ جناس در واقع تشابه لفظی بین دو کلمه است. اگر نوع، تعداد، شکل و ترتیب کلمات کاملاً یکسان باشد جناس از نوع تام است؛ در غیر این صورت جناس ناقص است. (تفتازانی، بی‌تا: ۴۵۸-۴۶۱) جناس به دو نوع ازدواجی و سجعی تقسیم می‌شود. جناس ازدواجی به

صورتی است که در آن کلمات از نظر زمانی که در آن بیان می‌گردد هم شکل و در وزن هم با یکدیگر برابرند، اما جناس سجعی در مکان نشان داده می‌شود؛ یعنی کلمات متجانس در صداها و حروف با هم مشترک هستند. (طیب، ۲۰۰۰: ۵۷۱/۲-۵۷۲)

به عنوان مثال واژگانی همچون «غاشیه، خاشعه»، «عامله، ناصبه»، «حامیه، آتیه»، «راضیه، عالیه»، «لاغیه، جاریه» و «مرفوعه، موضوعه»، «مصفوفه، مبنوئه»، «مذکر، مصیطر» همگی واژگانی هستند که زمان و صرف وقت تلفظ آنها با هم برابر است و جزء جناس ازدواجی محسوب می‌شوند. از طرفی؛ با هم آمدن واژگانی همچون «غاشیه، خاشعه»، «مرفوعه، موضوعه»، «ایابهم، حسابهم»، «ضریع، جوع»، «مذکر، مصیطر»، «کفر، اکبر»، «ذکر، مذکر»، «یعذب، عذاب»، نمونه‌هایی از جناس سجعی اسن. بنابراین وجود واژگان هم‌شکل سبب نوعی هماهنگی و وحدت می‌شود و در آهنگین ساختن آیات نقش بسزایی دارد. (ابن عاشور، بی‌تا: ۴۲)

صنعت «مراعات نظیر» یا «تناسب» یکی دیگر از عواملی است که سبب ایجاد ضرب‌آهنگ در آیات می‌شود. به عبارتی چیدمان واژگان به صورتی است که واژگانی که یک موضوع واحد دارند و به نوعی در یک مجموعه قرار گرفته‌اند با هم آورده می‌شوند و با تناسب خود سبب خلق موسیقی معنوی و ضرب‌آهنگ آیات می‌شود. (براتی، ۱۳۸۷: ۱۲ و ۱۳، به نقل از محسنی).

۴.۲. سطح واژگانی

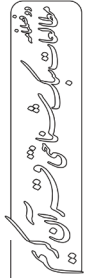
در سطح واژگانی علاوه بر کلمه «غاشیه» کلماتی چون «خاشعه، عامله، ناصبه، ناعمه، راضیه، عالیه، جاریه، مرفوعه، موضوعه، مصفوفه و مبنوئه» همگی کلمات یا نشانه‌هایی هستند که قطعیت رویدادها و ویژگی‌های قیامت و همچنین بر ثبات و پایداری آنها دلالت دارد.

علاوه بر آن واژه‌هایی همچون «تسقی» و «تصلی» مدلول آنها با سویه‌های نظایر آنها یعنی «تشرّب» و «تضرم» تناسب دارد. در میان واژگان گزینش کلمه «إبل» سویه‌ای است که درنگ و تأمل را می‌طلبد؛ چراکه در گزینش «قبل» به عنوان شاهد تدبیر و قدرت خداوند رمزی نهفته است.

تحلیل این نشانه براساس محور جانشینی مدلول پنهان کلام را معلوم می‌سازد؛ ثعلبی در تفسیر خود در مورد دلیل این گزینش آورده است: اعراب هرگز چارپایی بزرگ‌تر از شتر را ندیده‌اند و فیل را نیز همه ندیده‌اند و با نقل قولی از کلبی می‌گوید شتر با بارش برمی‌خیزد در حالی که زانو زده است. قتاده گوید خداوند ارتفاع تخت‌های بهشتی را ذکر نمود و منکران گفتند چگونه بالا می‌رویم؟ و خداوند این آیه را نازل فرمود.

فخر رازی در تفسیر کبیر خود، درباره امتیازات این حیوان که به انتخاب آن انجامیده آورده است:

«خداوند این حیوان را به گونه‌ای آفریده که انسان برای بهره‌برداری‌های گوناگون به



سراغش می‌رود: از گوشت او می‌خورد از شیر او می‌نوشد، بار سفرش را بر پشت او حمل می‌کند و گاهی سرمایه و مایه زینت زندگی که چنین خواصی در هیچ حیوانی فراهم نیست و در تبیین این خواص آیاتی از قرآن را می‌آورد.» (رازی، ۱۹۸۲: ۱۴۳/۳۱)

همچنین واژگان «سرر، اکواب، غارق و زرابی» در بیان پاداش اخروی و پذیرایی از بهشتیان اشتراک دارند و کلمات «سماء، أرض و جبال» همگی نشانه‌هایی هستند که مدلول آن‌ها بیان قدرت خداوند و امکان وقوع قیامت است.

۳.۴. سطح دستوری

دو ابزار مهم در تحلیل سبک‌های متن صرف و نحو است. تغییرات نحوی دگرگونی‌های سبکی را پدید می‌آورد. دو ترکیب متمایز از نظر ساختاری معناهای متفاوتی را القا می‌کند؛ تغییراتی که در ساخت واژه پدید می‌آید، سبک را دگرگون می‌کند. توجه به ریشه و معناهای مختلف مشتقات یک واژه که انتخاب ساخت واژه را با توجه به محتوای آیات تحت تأثیر قرار می‌دهد. توجه به تغییرات دستوری مانند تغییر در حروف ربط، جملات اسمیه و فعلیه، اسم‌های فاعل و مفعول، نقش عمده‌ای در تحلیل تغییرات سبکی در این سطح دارد.

در آیه نخست ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ﴾ (غاشیه/۱) استفهام به کار رفته است؛ اما نه به منظور سؤال جدی بلکه به منظور مهم جلوه دادن مطالب است. در آیه سوم؛ واژه «عامله» خبر از خبری است که از وجوه داده و همچنین کلمه «ناصبه» که بعد از عامله آمده و نیز کلمه «تصلی» در آیه چهارم و «تسقی» در آیه پنجم و «لیس لهم» در آیه ششم؛ همه خبرهایی هستند برای کلمه «وجوه» ممکن است مراد از کلمه «وجوه» صاحبان وجوه و چهره‌های برجسته باشد؛ یعنی چهره‌های شاخص هر یک از دو گروه نیک و بد. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴۵۶/۲۰)

در سطح نحوی، مدلول بسیاری از جمله‌های این سوره، از نظر محور هم‌نشینی، نوع جملات، کوتاهی و بلندی، اسمیه و فعلیه بودن شناسایی می‌شود. در محور هم‌نشینی که بین مجموعه واژگان، واژه متناسب با ساختار را بر می‌گزینند. واژگان گزینش شده در یک مسیر خطی کنار هم قرار می‌گیرند و ترکیب نوشتاری جدیدی را به وجود می‌آورند.

در آیات ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ﴾ «عامله ناصبه» ﴿تَصَلَّى نَارًا حَامِيَةً﴾ «تُسْقَى مِنْ عَيْنِ أَنِيَّةٍ» «لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ» «لَا يُسَمِّنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ» (غاشیه/۲-۷) کلمه «وجوه» مبتدا و واژه‌های «خاشعَه»، «عامله»، «ناصبه» صفت آن و فعل «تصلی»، «تسقی» و «لیس» خبرهای این مبتدا هستند. از آنجا که خبر این مبتدا به صورت فعل آورده شده است، این نوع جمله سویه‌هایی هستند که تجدد و حدوث وقایع قیامت را می‌رسانند و در آیات ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ﴾ «لِسَعِيهَا رَاضِيَةٌ» «فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ» (غاشیه/۸-۱۰) کلمه وجوه مبتدا و «راضیه» خبر آن جمله اسمیه با خبر مفرد، سویه‌ای است که بر ثبوت و دوام این رضایت و خوشنودی دلالت دارد و آیات ﴿فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ﴾ «فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ﴾ «وَأَكْوَابُ

مَوْضُوعَهُ ﴿وَوَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةً﴾ ﴿وَوَزَابِيهٌ مَبْنُوتَةٌ﴾ (غاشیه/ ۱۲-۱۶) که «عین» مبتدا و «فیها» شبه جمله و خبر، سویه‌ای است که بر تجدد و تداوم جریان چشمه‌های بهشتی دلالت دارد. هم‌چنین آیات ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ﴾ ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾ (غاشیه/ ۲۵-۲۶) جمله‌های مؤکد اسمیه نشان از قطعیت حضور همگان در قیامت و حتمیت حسابرسی دارد.

علاوه بر این‌ها، آیات این سوره؛ از نظر کوتاهی و بلندی؛ آنجا که به توصیف جهنم می‌پردازد، توصیف‌ها کوتاه است، ولی آنگاه که به وصف بهشت می‌رسد سخن به درازا کشیده می‌شود. این نوع سخن به مثابه یک دال می‌تواند نشان این مطلب باشد که خداوند در ذکر صفات دوزخ و دوزخیان اکراه دارد و سعی می‌نماید که گذرا به آن اشاره کند اما آنگاه که به بهشتیان می‌رسد آن را با جزئیات توصیف می‌کند. (طبرسی، ۱۳۵۹: ۴۸۱/۵)

۵. نتیجه گیری

قرآن کریم، کلام جاویدان آسمانی است، که از هر سو به آن بنگریم، جلوه‌ای بدیع از پرتو حسنش بر ما آشکار می‌گردد. اعجاز این کتاب هستی‌بخش، به اندازه‌ای است که منشأ پیدایش دانش‌های فراوانی گشته است. یکی از جلوه‌های زیبا و جذاب از قرآن کریم، علم سبک‌شناسی است. سبک‌شناسی از بهترین علوم است که با دانش‌های دیگری چون: بلاغت و ادبیات، نحو و تصویرآفرینی به کشف سبک و اسلوب می‌پردازد. در حقیقت سبک‌شناسی، روابط زبانی موجود در متن ادبی را مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهد. مهم‌ترین ویژگی‌های روش سبک‌شناسی به ویژه سبک‌شناسی در متون ادبی که قرآن در مرتبه نخست این متون قرار گرفته است، کشف روابط زبانی در متن و کشف پدیده‌های خاصی است که ویژگی‌های بارز آن متن را به وجود می‌آورد. در پژوهش حاضر نیز هدف، بررسی مشخصه‌ها و ویژگی‌های سبکی و تبیین روابط درون‌متنی سوره «غاشیه» بود. بررسی‌ها نشان می‌دهد که سبک قرآن، وحدت و هماهنگی شایان توجهی دارد که این وحدت از عوامل و مختصات تکرار شونده و جلب نظرکننده ناشی می‌شود؛ عواملی که نسبتاً آشکار اما غالباً پنهان و پوشیده‌اند. بررسی آوایی این سوره وجود نوعی توازن موسیقایی در ایقاع آن را ثابت می‌کند. تکرار بعضی صوت‌ها و واژگان در افزایش موسیقی و اثرگذاری آوایی سوره غاشیه مؤثر بوده است. این صوت‌ها و حروف در واژگان دارای هماهنگی‌اند و کلمات هم در سیاق خاص خود و بجا قرار گرفته‌اند. در سطح معنایی نیز، واژگان سوره به ویژگی‌هایی چون دقت بسیار در انتخاب، وسعت دلالت و معنی، برانگیختن خیال، و قوت و شدت در اثرگذاری بر مخاطب_شنونده یا خواننده_مزین است. ویژگی‌های زبانی قرآن کریم در سطوح آوایی؛ واژگانی و دستوری سبک ساز هستند و سبب تغییر در سبک آیات می‌شوند. این سه سطح در سبک آیات این سوره به اندازه‌ای تأثیرگذار است که با توجه به اسرار نهفته در آیات قرآن، تبیین و فهم سبک آیات بدون آگاهی از این سطوح و قواعد امکان‌پذیر نیست.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- ابن بابویه، محمد بن علی بن حسین (بی تا): «ثواب الأعمال و عقاب الأعمال»، قم: انتشارات شریف رضی.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا): «التحریر و التنویر»، تونس: الدار التونسیه للنشر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق): «لسان العرب»، چاپ سوم، بیروت، دار صادر.
- آزادی، پرویز و سهیلا نیکخواه (۱۳۹۷ش): «سبک شناسی سوره واقعه براساس تحلیل زبانی» پژوهش های زبان‌شناختی قرآن، دوره ۷، شماره ۱، آذر ۲۰۱۸، صص ۸۶-۶۵.
- براتی، محمود و مریم نافلی (۱۳۹۲ش): «موسیقی درونی در شعر پایداری؛ نمونه شعر فرید قادر طهماسبی». نشریه ادبیات پایداری. شماره ۳ و ۴. صص ۶۱-۹۰.
- تفتازانی، سعد الدین (بی تا): «المطول»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- خامه گر، محمد (۱۳۹۲ش): «ساختار سوره های قرآن کریم»، تهیه مؤسسه فرهنگی قرآن و عترت نورالثقلین، قم: نشر نشر.
- خرّم‌شاهی، بهاء الدین (۱۳۷۷ش): «دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی»، تهران: ناهید.
- رازی، فخرالدین (۱۹۸۲م): «التفسیر الکبیر»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۱ش): «رستاخیز کلمات»، تهران: نشر سخن.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۷ش): «تفسیرالمیزان»، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، ابوعلی الفضل ابن الحسن (۱۳۵۹ش): «مجمع البیان»، تهران: مؤسسه انتشارات فراهانی.
- طیب، عبدالله (۱۹۷۰): «المرشد إلى فهم أشعار العرب و صناعتها»، بیروت: دار الفکر.
- علوی مقدم، مهیار (۱۳۷۷ش): «نظریه های نقد ادبی معاصر»، تهران: انتشارات سمت.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۳ش): «تفسیر نور»، تهران: مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۲ش): «برگزیده تفسیر نمونه»، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- موسی، خلیل (۲۰۰۳م): «بنیه القصیده العربیه المتکامله»، دمشق: منشورات اتحاد الکتاب العرب.
- Burke, Michael. (2014), The Routledge Handbook of Stylistics, Routledge.
- Crystal, David. (2008), A Dictionary of Linguistics and Phonetics (6th edn), Oxford, Blackwell.
- Simpson, Paul. (2004), Stylistics: A Resource Book for Students, Routledge, London.
- Simon and Schuster. (1972), Webster's NewTwentieth Century Dictionary (2th edn), New World Dictionaries.

Bibliography

- Ibn Babouyeh, Muhammad bin Ali bin Hussain (No date). "The rewards of actions and the eagle of actions", Qom: Sharif Razi Publications.
- Ibn Maanzoor, Muhammad Ibn Makram (1414AH). "The Arab Language", the third edition, Beirut, Dar Sadir.
- Al-Razi, Fakhreddin (1397SH). "Al-Tafsir al-Kabir", Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya.
- Ibn Ashur, Muhammad Ibn Tahir (No date). "Al-Tahrir and Al-Tanweer", Tunisia: Al-Dar Al-Tunsie Publishing House.
- Barati, Mahmoud and Maryam Nafli (1392SH). "Inner music in the poetry of sustainability; An example of Farid Qadir Tahmasabi's poem. Journal of sustainability literature. No. 3 and 4. pp. 61-90.
- Taftazani, Saad al-Din (No date). "Al-Mutwal", Beirut: Dar Ihya Al-Tarath al-Arabi.
- Khamegar, Mohammad (1392SH). "Structure of the Surahs of the Holy Qur'an", prepared by the Cultural Institute of Qur'an and Atrat Noor al-Saqlain, Qom: Nashra Publishing House.
- Khorramshahi, Bahauddin (1377 SH). "Encyclopedia of Quran and Quran Studies", Tehran: Nahid.
- Azadi, Parviz and Soheila Nikkhah 1396 SH). "The Stylistics of Surah Al-Wakeh based on Linguistic Analysis" Qur'an Linguistic Studies, Volume 7, Number 1, Azar 2018, pp. 65-86 Shafi'i Kodkani, Mohammad Reza (2013), Resurrection of Words, Tehran: Sokhn Publishing House.
- Tabatabai, Mohammad Hossein (1387 SH). "Tafsir al-Mizan", Qom: Islamic Publications Office. Tayeb, Abdullah (1970). "Al-Murshid to understand Arab poems and industries", Beirut: Dar al-Fikr.
- Tabarsi, Abu Ali al-Fazl Ibn al-Hassan (1359 SH). "Al Bayan Assembly", Tehran: Farahani Publications Institute.
- Alavi Moghadam, Mahyar (1377 SH), "Theories of Contemporary Literary Criticism", Tehran: Samt Publications.
- Moussa, Khalil (2003). "Banieh al-Qasidah al-Arabiyyah al-Mutakamalah", Damascus: Ittihad al-Kitab al-Arab leaflets.
- Qaraati, Mohsen (1383 SH). "Tafseer Noor", Tehran: Lessons from Quran Cultural Center.
- Makarem Shirazi, Nasser (1382 SH). "Selected interpretation of the sample", Tehran, Dar al-Katb al-Islamiya.
- Burke, Michael. (2014), The Routledge Handbook of Stylistics, Routledge.
- Crystal, David. (2008), A Dictionary of Linguistics and Phonetics (6th edition), Oxford, Blackwell.
- Simpson, Paul. (2004), Stylistics: A Resource Book for Students, Routledge, London.
- Simon and Schuster. (1972), Webster's New Twentieth Century Dictionary (2nd edition), New World Dictionaries.

Stylistics of the verbal communication of the Prophets (PBUH) in the Holy Quran based on Jacobson's verbal communication model

(Received: 2022-10-25 Accepted: 2023-01-09)

Faroogh Nemati¹, Behnam Feali²

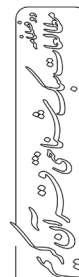
Abstract

Verbal communication, which has a history as long as human life, has been a place of emphasis and attention in the religious teachings of divine prophets from the very beginning, and they have not avoided employing it during their mission to guide their people, as well as to emphasize the word and prove their righteousness. In the present era, thinkers such as Roman Jacobsen have investigated the quantitative and qualitative structure of verbal communication with a scientific approach. The present essay is due to the importance of the principle of prophecy and prophethood in the guidance and happiness of people, as well as the capabilities of verbal communication in changing thoughts, beliefs, and lifestyles and in general the guidance and happiness of people, and most importantly, the capacities of Jacobsen's theory of verbal communication in the analysis of religious texts; The verbal communication of the prophets as one of the most important means of carrying out the mission has been investigated based on this well-known scientific theory, and the six functions and roles of language from Jacobsen's point of view in a part of religious texts including a selection of verses that the prophets spoke to their relatives and Also, he has analyzed the words of the Prophets' relatives with them in a selective way, which was mainly focused on examining the verses of Surah Ghafar. The aim of the research was a better and deeper understanding of the words of guidance of the prophets, using a descriptive-analytical method and a linguistic approach. The findings of the research show that despite the powerful presence of all verbal roles in the verbal communication of the prophets with their relatives, the persuasive and referential role of language is stronger than other linguistic roles. The reason for the predominance of the reference role can be found in the guiding mission of the prophets and the educational and awareness-raising feature of their words and their guiding role.

Key words: communication theory, Jacobson, message, six roles, prophets, Surah Ghafir

1) Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Payam Noor University, Tehran, Iran (The Corresponding Author) Email: Faroogh.nemati@pnu.ac.ir

2) Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Payam Noor University, Tehran, Iran Email: behnamfeali@pnu.ac.ir





مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۶۶-۱۸۷

DOR: 20.1001.1.26455714.1401.6.2.9.8

شیوه‌های ارتباط کلامی پیامبران (ع) در سوره مبارکه غافر بر اساس الگوی ارتباط کلامی یاکوبسن

(تاریخ دریافت: ۱۳۸۰/۰۸/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۱۹)

فاروق نعمتی^۱، بهنام فعلی^۲

چکیده

ارتباطات کلامی که قدمتی به درازای عمر بشر دارد، از همان ابتدا در آموزه‌های دینی پیامبران الهی، محل تأکید و توجه بوده و آنان طی رسالت خود برای هدایت اقوام خود و نیز تأکید بر کلام و اثبات حقانیت خود، گریزی از کاربرد آن نداشته‌اند. در عصر حاضر نیز اندیشمندانی نظیر رومن یاکوبسن با رویکردی علمی به بررسی ساختار کمی و کیفی ارتباطات کلامی پرداخته‌اند. جستار حاضر به دلیل اهمیت اصل نبوت و نیز قابلیت‌های ارتباطات کلامی در تغییر افکار و عقاید و سبک زندگی و به طور کلی هدایت و سعادت انسان‌ها، و از همه مهم‌تر ظرفیت‌های نظریه ارتباطات کلامی یاکوبسن در تحلیل متون دینی؛ ارتباطات کلامی پیامبران (ع) به مثابه یکی از مهم‌ترین ابزارهای انجام رسالت را بر اساس این نظریه مطرح و شناخته شده علمی بررسی کرده، کارکردها و نقش‌های شش‌گانه زبانی از دید یاکوبسن را در بخشی از قرآن کریم، شامل گزیده‌ای از آیات سوره مبارکه غافر که پیامبران (ع) در آن با اقوام خود سخن گفته‌اند و نیز سخنان اقوام پیامبران (ع) با ایشان به صورت گزینشی، واکاوی نموده است. هدف پژوهش، درک و دریافت بهتری از کلام هدایت بخش پیامبران (ع)، به روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد زبان‌شناسی بوده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد علی‌رغم حضور قدرتمند همه نقش‌های کلامی در ارتباطات کلامی پیامبران الهی با اقوام خود، نقش ترغیبی و ارجاعی زبان نسبت به سایر نقش‌های زبانی پررنگ‌تر است. دلیل غلبه نقش ارجاعی را می‌توان در رسالت هدایت پیامبران (ع) و ویژگی تعلیمی و آگاهی‌بخشی سخنان و نقش رهنمودی ایشان جست و دلیل برجستگی نقش ترغیبی را با مخاطب‌محور بودن کلام ایشان مرتبط دانست.

واژگان کلیدی: نظریه ارتباطی، یاکوبسن، پیام، نقش‌های شش‌گانه، پیامبران (ص)،

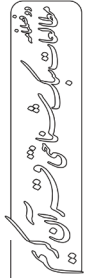
سوره غافر

(۱) دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران، (نویسنده مسئول) ایمیل: Farooqh.nemati@pnu.ac.ir

(۲) استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه پیام‌نور، تهران، ایران، ایمیل: behnamfeali@pnu.ac.ir



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



۱. مقدمه

از آنجا که یکی از فلسفه‌های وجود نبوت، ناتوانی عقل بشر از یافتن مسیر هدایت است؛ لذا بشر نیازمند هدایت بیرونی می‌شود. بنابراین پیامبران آمده‌اند تا انسان را از طریق ابلاغ مجموعه تعالیم و پیام‌های آسمانی که خداوند بر ایشان وحی کرده، راهنمایی کنند و حجت خدا را بر انسان‌ها تمام نمایند. از همین رو، هدف و رسالت پیامبران، تهذیب و تزکیه، تعلیم ارزش‌ها، کمالات و اخلاقیات بر محور اندیشه‌های انسان‌ساز الهی و در یک کلام، هدایت بشر بوده است. در این میان، بدیهی است بهترین، تأثیرگذارترین و در دسترس‌ترین ابزار برای تحقق این هدف، به‌کارگیری کلام فصیح و زبان بلیغ پیامبران و سازوکارهای ارتباطات کلامی مانند استفاده از فنون مختلف ترغیب و اقناع، خطابه و سخنوری و بهره‌گیری از راهکارهایی همچون مناظره و نیز تمسک به شیوه‌هایی همانند زبان و بیان ادبی بوده است.

پژوهش حاضر که تحلیل ارتباطات کلامی پیامبران و کشف معانی و اهداف در فرایند ارتباطات اجتماعی پیامبران را وجهه همت خود قرار داده، نیک و واقف است که تحلیل ارتباطات کلامی و زبانی پیامبران و اساساً هر متن دیگری اعم از متون دینی و غیر آن، بدون اتکا بر نظریه مشخص و بدون تکیه بر یک روش علمی، مستدل و سنجیده، راه به جایی نخواهد برد. بدین منظور، نظر به اهمیت درک و حفظ این گنجینه‌های معنوی در هدایت انسان‌ها، به طور مشخص از نظریه ارتباطات کلامی یا فرایند ارتباطی زبانی رومن یاکوبسن^۱ که یکی از طرح‌ها و مدل‌های مشهور در تبیین ارتباطات کلامی است، بهره برده است.

بر اساس این نظریه، گزاره‌های ارتباط زبانی، بسته به موقعیت گوینده، مقصد کلام، و مقتضای مخاطب و سخن، به ترتیب بر عناصر فرستنده، مخاطب یا گیرنده، و رمزگان استوار است و تمرکز کلام متوجه هر کدام از عناصر کلام باشد، نقش و کارکرد کلام نیز متمایز می‌گردد. نقش‌های ارتباط کلامی حاصل از تأکید بر این عناصر، غالباً بر تلفیقی از نقش‌های شش‌گانه مورد نظر یاکوبسن؛ اعم از نقش‌ها و کارکردهای عاطفی، فرازبانی، ارجاعی، ترغیبی، همدلی و ادبی مبتنی است.

این جستار به دلیل اهمیت زبان به طور کلی و نیز اهمیت سبک کلامی پیامبران در رساندن دعوت الهی به مردم، به بررسی اجمالی عوامل سازنده در کنش ارتباط کلامی انبیای الهی پرداخته است و کوشیده تا ارتباطات کلامی ایشان را در خلال آیات قرآن کریم، و به طور خاص با تکیه بر آیات سوره مبارکه غافر، بر اساس نظریه مذکور، مورد واکاوی قرار دهد و از این رهگذر، نحوه ارائه پیام، نقش زبان، و در نهایت طرح و شاکله‌ای کلی از نقش‌های زبانی پیامبران را بر اساس نظریه ارتباط یاکوبسن، شناسایی و بررسی نماید. علت انتخاب سوره مذکور، به دلیل وجود انواع کارکردهای زبانی بر اساس نظریه یاکوبسن در گفتگوها

1) Roman Jakobson.: 1896-1982.

و ارتباطات کلامی پیامبران در این سوره است.

از دیگر سو، به دلیل اینکه «وظیفه اصلی زبان، عبارت است از بیان اطلاعات واقعی یا دادن دستورهای ضروری؛ و این وظیفه، وظیفه رهنمودی زبان یا به طور ساده‌تر، بیان اطلاعاتی نامیده می‌شود.» (ایچیسون، ۱۳۷۶: ۳۴)، پژوهش پیش‌رو کوشیده این وظیفه رهنمودی را به وظیفه رهنمودی و هدایت‌گری پیامبران گره زده و از این چشم‌انداز، وجوه متعدّد برتری زبان بر سایر نظام‌های ارتباطی را با اهمیت اصل نبوّت و رسالت هدایت پیامبران پیوند بزند؛ به عنوان نمونه، سیستم یا نظام زبان که «از نسلی به نسل دیگر و از عصری به عصر دیگر، وظیفه ارتباطی خود را انجام داده، پیام گذشتگان را به آیندگان می‌رساند» (باقری، ۱۳۸۹: ۷۲)، می‌تواند از جهتی مشابه وظیفه و رسالت پیامبران از آدم تا خاتم لحاظ گردد؛ چرا که دستورها و فرامین قدسی و آموزه‌ها و تعالیم الهی ایشان نیز که نیاز ریشه‌دار نوع بشر بوده، نسل به نسل در حال انتقال به همه امت‌ها برای هدایت و سعادت مردمان است.

۱. اهداف پژوهش

هدف این پژوهش، علاوه بر تبیین جایگاه ارتباطات کلامی و شیوه‌های آن در سیره انبیاء و پیامبران (ص)، تحلیل فرایند این ارتباطات بر اساس نظریه ارتباط کلامی یاکوبسن و کارکردهای شش‌گانه زبانی در آن است. از همین رو جهت نیل به این اهداف و به دلیل گستردگی موضوع، سوره مبارکه غافر به عنوان محدوده پژوهش و بررسی ارتباطات کلامی پیامبران انتخاب شده است.

۲. پرسش‌های پژوهش

- در این تحقیق به سه پرسش زیر پاسخ خواهیم داد:
- یا توجّه به سوره مبارکه غافر، پیامبران با چه شیوه‌ها و ابزارهای ارتباطی توانسته‌اند به بهترین شکل با موافقان و مخالفان قوم خود، ارتباط برقرار کنند؟
- میان ساختار جملات در کلام پیامبران و الگوی ارتباط کلامی یاکوبسن در سوره مذکور، چه رابطه‌ای وجود دارد؟
- بر اساس نظریه ارتباطات زبانی یاکوبسن، روش غالب پیامبران در ارتباطات کلامی خود با اقوام‌شان، بیشتر مبتنی بر کدام یک از نقش‌های شش‌گانه زبانی است؟

۳. فرضیه‌های پژوهش

- پیامبران با به‌کارگیری کلام فصیح و بلیغ و سازوکارهای ارتباطات کلامی مانند استفاده از فنون ترغیب و اقناع، خطابه و سخنوری و بهره‌گیری از راهکارهایی همچون مناظره و احیاناً تمسک به شیوه‌هایی همانند زبان و بیان ادبی موافقان و مخالفان قوم خود، ارتباط

برقرار نمودند.

- میان ساختار جملات در کلام پیامبران و الگوی ارتباط کلامی یاکوبسن، ارتباط معناداری وجود دارد.

- بر اساس نظریه ارتباطات زبانی یاکوبسن و با توجه به رسالت هدایت پیامبران و ویژگی تعلیمی و آگاهی بخشی در سخنان و رهنمودهای ایشان، نقش ارجاعی؛ و به سبب مخاطب محور بودن سخنانشان، نقش ترغیبی زبان نسبت به سایر نقش های زبانی غالب تر بوده است.

۱.۴. روش پژوهش

روش تحقیق در این پژوهش مانند سایر پژوهش های علوم انسانی، به صورت کتابخانه ای و بر اساس اصول فیش برداری، روش توصیفی-تحلیلی و اسنادی، شیوه استقرایی و رویکرد زبان شناسانه مبتنی بر نظریه الگوهای ارتباط کلامی یاکوبسن مبتنی است.

۱.۵. پیشینه پژوهش

در رابطه با بررسی ارتباط کلامی در متون ادبی و دینی به ویژه قرآن کریم با نظریه یاکوبسن، مطالعاتی صورت گرفته که به برخی اشاره می شود:

- اخوان مقدم در مقاله «تحلیل نشانه شناختی چگونگی وحی بر اساس "مدل یاکوبسن" و با تکیه بر مفهوم نزول از منظر ایزوتسو» (پژوهشنامه معارف قرآنی، ۱۴۰۰)، با تکیه بر رویکرد نشانه شناسی به بررسی وحی از منظر قرآن کریم پرداخته و آرای کسانی چون یاکوبسن و ایزوتسو را در این باره مورد تحلیل قرار داده است.

- انصاری در مقاله «نقش های زبانی و کارکرد پیام در نامه های نهج البلاغه بر اساس الگوی ارتباطی رومن یاکوبسن» (لسان مبین، ۱۴۰۰)، تلاش دارد تا با انطباق این الگو بر نامه های نهج البلاغه، افزون بر تعیین نقش های زبانی، تأثیر مقصود گوینده و نوع دریافت کننده را در کارکرد زبان بررسی نماید.

- نجفی و دیگران در مقاله «آداب مکالمه انسان با خدا بر اساس مدل ارتباطی دیوید برلو و نظریه یاکوبسن (با تکیه بر آثار منشور عرفانی تا قرن هفتم)» (ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، ۱۳۹۷)، به تبیین انواع سخن گفتن انسان با خدا اعم از نماز، دعا، مناجات و راه های ارتباط خداوند با انسان شامل وحی و الهام پرداخته اند.

- سلیمی و انصاری در مقاله «تمایز سوره های مکی و مدنی براساس نقش های زبانی (مطالعه موردی سوره های مریم و طه، نور و احزاب براساس الگوی ارتباطی رومن یاکوبسن)» (پژوهش های ادبی-قرآنی، ۱۴۰۰)، به بررسی نقش های زبانی در سوره های مذکور بر اساس نظریه فوق پرداخته اند.

- خلیفه شوشتری و لطفی کرج در مقاله «تحلیل و بررسی برجسته‌سازی واژگانی در سوره مبارکه غافر» (پژوهش‌های ادبی-قرآنی، ۱۳۹۸)، به بیان نوع انتخاب واژه‌ها و گزینش آنها در بستر فصاحت و اعجاز قرآن کریم در سوره غافر می‌پردازند.

بر همین اساس و با بررسی پایگاه‌های اسنادی و اطلاعات علمی کشور، تاکنون پژوهش یا اثری که به طور مشخص به بررسی ارتباطات کلامی پیامبران با اقوام خود بر اساس نظریه ارتباط کلامی یاکوبسن در سوره مبارکه غافر انجام شده باشد، نپراخته است.

۲. چارچوب نظری

۱.۲. نظریه ارتباطی یاکوبسن و نقش‌های زبانی

نظریه ارتباطات کلامی یا فرآیند ارتباطی زبان که در میراث علمی مسلمانان و در بلاغت اسلامی نیز ریشه داشته، نخستین بار توسط رومن یاکوبسن (R. Jakobson)، فرمالیست برجسته روسی و «یکی از تواناترین متفکران در تاریخ تفکر قرن بیستم» (مقدادی، ۱۳۹۷: ۵۶۷) ارائه شده است. با این توضیح که ابویعقوب سجستانی، اندیشمند شیعی ایرانی در قرن چهارم در کتاب «کشف المحجوب» خود، به بررسی آن پرداخته، زبان، ویژگی‌ها و کارکردهای آن را مورد واکاوی قرار داده، نظام ذهن و زبان، وجوه و مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آن و چگونگی تحقق و عدم تحقق ارتباط زبانی را به دقت بررسی کرده است. با مقایسه آراء وی با نظریه ارتباطی رومن یاکوبسن، درمی‌یابیم که نظریه و مدل ارتباطی مستخرج از آراء وی، به لحاظ دقت و کارآمدی، دست کمی از نظریه و مدل ارتباطی یاکوبسن ندارد؛ ولی متأسفانه آراء ارزشمند وی مورد غفلت واقع شده و از خلال آثارش، استخراج و به صورت نظریه‌ای منسجم و علمی، ارائه نگردیده است. (ر.ک: جلال و همکاران، ۱۳۹۷: ۲۹)

این نظریه که «یکی از کامل‌ترین طرح‌ها در تبیین ارتباط کلامی است و اهمیت زیادی در کشف معانی و اهداف در فرآیند ارتباطات اجتماعی دارد» (حاتمی و همکاران، ۱۳۹۲: ۹۳)، ناظر بر این است که زبان در فرآیند ارتباطی خود، غالباً گرایش به معنا دارد. افراد و گروه‌ها متأثر از بافت و موقعیت فردی یا اجتماعی خویش به اشکال مختلف، از نقش‌های زبانی برای انتقال معنا و مفهوم استفاده می‌کنند. در نظریه ارتباطی یاکوبسن، زبان مرتبط با عوامل درونی آن؛ اعم از گوینده، فرستنده و پیام بررسی می‌شود؛ زیرا فهم معنا نیازمند شناخت همه جانبه زبان است. (سلیمی و انصاری، ۱۴۰۰: ۱۰۱)

نظریه ارتباط یا فرآیند ارتباطی زبان یاکوبسن بر این مسأله اشاره دارد که صرف نظر از هر موضوع زبانی، در فرآیند ارتباط با پیامی روبرو هستیم؛ یعنی پیام، محور اصلی ارتباط است. نظریه یاکوبسن، ارائه طرحی کلی از نقش‌های زبان را مستلزم بررسی اجمالی عوامل سازنده هر تحقق گفتاری، یعنی هر کنش ارتباط کلامی می‌داند. فرستنده، پیامی را برای



گیرنده می‌فرستد؛ این پیام برای آن‌که بتواند مؤثر باشد باید به موضوعی اشاره کند؛ موضوع باید برای گیرنده، قابل درک باشد و به صورت کلامی مطرح گردد یا بتواند در قالب کلام، بیان شود. در این میان، رمزگانی نیز مورد نیاز است که باید برای فرستنده و گیرنده، شناخته شده باشد. سرانجام به مجرای ارتباطی نیاز است؛ مجرای فیزیکی و پیوندی روانی میان فرستنده و گیرنده پیام که به هر دوی آنان، این امکان را می‌دهد که ارتباط برقرار کنند. این شش عامل حضورشان در ارتباط کلامی ضروری است. (یاکوبسن، ۱۳۸۰: ۹۱)

دیدگاه ارتباطی یاکوبسن ضمن این که بیان می‌دارد «در هر متنی جهت‌گیری به سوی یکی از عوامل ارتباطی، بسامد بیشتری دارد» (هلیدی و حسن، ۱۳۹۳: ۲۶۷)؛ ولی در عین حال تأکید می‌کند که «ما در متن تنها با یک عامل ارتباطی روبرو نیستیم؛ بلکه قدرت متن می‌تواند وابسته به چند عامل ارتباطی باشد؛ اما همواره یکی از این عوامل پررنگ‌تر است و می‌تواند از ملاک‌های اساسی برای تعیین گونه و سبک متن در نظر گرفته شود. عواملی همچون (چه چیزی را)، (به چه کسی) و (چطور گفتن) در تعیین گونه یک متن مؤثرند. درک هریک از این جنبه‌ها در متن باید پیوسته و در کنار هم صورت گیرد.» (همان: ۲۶۷)

یاکوبسن کارکرد هر یک از عناصر ارتباطی را به‌دقت شرح داده و هر یک را به نامی خوانده؛ کارکرد فرستنده را عاطفی؛ کارکرد زمینه را ارجاعی؛ کارکرد تماس را همدلی؛ کارکرد کد را فرازبانی؛ کارکرد گیرنده را کنشی؛ و کارکرد پیام را ادبی نامیده است. (احمدی، ۱۳۷۰: ۶۶) وی که معتقد است در هر ارتباط، عناصر متفاوت به شکل کارکردهای متفاوتی ظاهر می‌شوند، برای تحقق هر کنش ارتباطی از شش عامل: فرستنده یا رمزگذار، گیرنده یا رمزگردان؛ پیام، موضوع و مجرای ارتباطی، نام می‌برد و این شش عنصر را که حامل پیام و معنی‌اند را تعیین‌کننده نقش‌های شش‌گانه زبان دانسته، معتقد است هر کدام از این عناصر بر اساس کارکردشان در جمله، نقش‌های متفاوتی ایجاد می‌کنند؛ به عبارت دیگر تکیه هر ارتباط کلامی بر یکی از این شش عامل، موجب ایجاد نقشی خاص در فرآیند ارتباطی می‌شود. (یاکوبسن، ۱۳۸۰: ۱۱۶)

یکی از مهم‌ترین آرای یاکوبسن در زمینه مطالعات ادبی و زبانی، بررسی همین نقش‌های زبانی است. وی معتقد است که «گوینده از طریق مجرای فیزیکی، پیامی را برای مخاطب می‌فرستد و این پیام، زمانی مؤثر واقع می‌شود که انتقال‌دهنده معنایی باشد.» (فالر و دیگران، ۱۳۶۹: ۷۷) الگوی یاکوبسن، هم به مدل‌های خطی شباهت دارد و هم الگوهای سه ضلعی. او زبان‌شناس است و به «معنا» و «ساختار درونی» پیام علاقه دارد. پس روی شکاف مکتب‌های «فرایند» و «معنا» پل می‌زند. الگوی دوگانه او، با تعریف عوامل شش‌گانه سازنده (شکل‌دهنده) ارتباط آغاز می‌شود؛ سپس کارکردهایی را برمی‌شمارد که این عمل ارتباطی را برای هر عاملی انجام می‌دهد.

یاکوبسن مسأله حضور نقش‌های اساسی شش‌گانه موجود در زبان، توجه به مصداق،

گوینده، شنونده، رابطه میان آن‌ها و نهایتاً خود پیام، تحلیل تطبیقی ساخت‌هایی که از طریق تمرکز چشمگیر بر پیام (نقش هنری) یا به عبارت دیگر از طریق بررسی همزمان هنرهای کلامی، موسیقی، نقاشی، تئاتر و فیلم حاصل می‌شود را از ضروری‌ترین و ارزشمندترین وظایف علم نشانه‌شناسی می‌داند. (یاکوبسن، ۱۳۸۰: ۴۰) به اعتقاد یاکوبسن، تأکید بر هریک از عوامل مؤثر در کنش ارتباطی، می‌تواند به ظهور یکی از نقش‌های زبان بینجامد.

۲.۲. کارکردهای شش‌گانه زبان در نظریه یاکوبسن

۲.۲.۱. **کارکرد عاطفی**^۱: «این نقش زبان، تأثیری از احساس خاص گوینده را به وجود می‌آورد؛ خواه آن احساس را داشته باشد، خواه وانمود کند که چنین احساسی را دارد. عبارت‌هایی مانند: «بخشکی شانس»، «آخیش»، «نچ‌نچ»، «ای وای» و غیره.» (یاکوبسن، ۱۳۸۰: ۶۶؛ آقابابایی و صفوی، ۱۳۹۵: ۱۴) این نقش در تقابل با نقش ارجاعی قرار می‌گیرد. در نقش عاطفی سعی بر افزودن تنوع‌های معنایی است؛ ولی در نقش ارجاعی، جلوی هر نوع «چندگانگی معنایی» گرفته می‌شود؛ در واقع نقش عاطفی، زبان حال گوینده است که تجلی می‌یابد. (یاکوبسن، ۱۳۸۰: ۸۰؛ به نقل از رفیعی و مراد صحرایی، ۱۳۹۲: ۲۳) هنگامی که ما با پیام ارتباط برقرار می‌کنیم، می‌توانیم نگرش خود را نسبت به آن موضوع هم ابراز کنیم و بگوییم آن پدیده، به نظر ما خوب است یا بد، زشت است یا زیبا، مطلوب است یا منفور، مؤدبانه است یا تمسخرآمیز. لذا این کارکرد را می‌توان «کارکرد احساسی» یا «کارکرد ذهنی» هم نامید؛ چون برای بیان احساسات و حالات درونی به کار می‌رود. مانند: آه، چه باران زیبایی! «نقش عاطفی یا بیانی زبان با جهت‌گیری به سمت فرستنده پدید می‌آید و نمایان‌گر احساس مستقیم گوینده از موضوعی است که درباره‌اش صحبت می‌کند.» (یاکوبسن، ۱۳۸۰: ۹۲)

۲.۲.۲. **کارکرد ترغیبی**^۲: این کارکرد رابطه میان پیام و گیرنده را مشخص می‌کند. چون هدف هرگونه ارتباط، ایجاد واکنش نزد گیرنده است. حکم می‌تواند عقل گیرنده یا احساس او را هدف خود قرار دهد. در نتیجه، در این سطح هم می‌توان محتوای ارجاعی را با دلالت‌های عینی-شناختی دید و هم محتوای عاطفی را با دلالت‌های ذهنی-احساسی. این کارکرد، نقش بسیار مهمی در تبلیغات دارد که در آن‌جا، هم اطلاع‌رسانی و هم برانگیختن احساسات مخاطب به موازات هم وجود دارد. مثال: «اینجا بمان تا باران بند بیاید»؛ در این کارکرد، پیام به سوی مخاطب جهت می‌یابد. کارکرد کنشی یا ترغیبی به سوی دوم شخص گرایش دارد. یاکوبسن معتقد است این کارکرد در شعر تعلیمی و مدح، نمود می‌یابد. ساخت‌های امری و ندایی از بارزترین نمونه‌های این کارکرد هستند. (همان: ۸۷)

1) Emotive function.
2) Conative function.



۲.۲.۳. **کارکرد ارجاعی**^۱: در این نقش، جهت‌گیری پیام به سمت موضوع یا زمینه پیام است. جملات اخباری معمولاً از این نوع نقش برخوردارند. این نقش، «توصیفی و بیانی» نیز نامیده می‌شود. در این نقش، جملات قابل صدق و کذب بوده؛ زیرا از نوع جملات اخباری هستند. در این جا مسأله مهم، فرمول‌بندی اطلاعات حقیقی، عینی، قابل مشاهده و اثبات‌پذیر در باب مرجع پیام است. این کارکرد را می‌توان «کارکرد شناختی» یا «کارکرد عینی» هم نامید. مانند جملات صریح و مستقیم خبری: «دارد باران می‌آید»؛ این کارکرد رابطه میان پیام و فرستنده را رقم می‌زند. (ر.ک: صفوی، ۱۳۹۰: ۲) «در کارکرد ارجاعی، سوم شخص نقش بارزی دارد و بارزترین نمونه این کارکرد در ساخت‌های اخباری، نمود می‌یابد.» (یاکوبسن، ۱۳۸۰: ۹۳؛ علوی مقدم، ۱۳۷۷: ۲۳۳)

۲.۲.۴. **کارکرد فرازبانی**^۲: هدف این کارکرد، روشن کردن معنای نشانه‌هایی است که ممکن است گیرنده آن‌ها را نفهمد. مثلاً کلمه‌ای در گیومه قرار می‌گیرد یا توضیح داده می‌شود. در اینجا مرجع پیام، خود «رمزگان» است. انتخاب رسانه نیز به کارکرد فرازبانی مربوط می‌شود؛ کادر یک تابلو، و طرح روی جلد یک کتاب، که ماهیت رمزگان را به نمایش می‌گذارد، انواع دیگری از کارکرد فرازبانی است. «یاکوبسن کارکرد یک پیام را که به رمزگان مرتبط می‌شود، فرازبانی می‌خواند» (به نقل از: احمدی، ۱۳۷۰: ۱۴۱) در شرایطی که گوینده یا مخاطب احساس کنند باید از مشترک بودن رمزی استفاده کنند، باید اطمینان یابند از زبان برای صحبت درباره خود زبان بهره می‌برند و واژگان مورد استفاده شرح داده می‌شوند. (صفوی، ۱۳۸۰: ۳۲)

۲.۲.۵. **کارکرد همدلی**^۳: در این نقش، «جهت‌گیری پیام به سوی مجرای ارتباطی است و هدف از پیام، ایجاد ارتباط و اطمینان از تداوم یا قطع آن است.» (سلیمی و انصاری، ۱۴۰۰: ۱۰۳) این پیام‌ها کلامی هستند و از سر عادت یا قرارداد وضع می‌شوند (احمدی، ۱۳۷۰: ۶۶) به نظر یاکوبسن «پیام‌هایی که با هدف جلب توجه مخاطب صادر می‌شوند تا مشخص شود که مخاطب به سخن گوش می‌دهد یا نه نقش همدلی ایجاد می‌کنند.» (حاتمی و همکاران، ۱۳۹۲: ۹۴) هدف اصلی برخی از پیام‌ها این است که ارتباطی را برقرار کنند، آن را ادامه دهند یا قطع کنند.

۲.۲.۶. **کارکرد ادبی**^۴: در این کارکرد، جهت‌گیری پیام به سوی خود پیام است و توجه مخاطب بیش از محتوا، به شکل پیام جلب می‌شود. اگر شکل انتقال پیام بیشتر از بار اطلاعی‌اش ارزش داشته باشد، توجه به خود پیام معطوف می‌شود. (صفوی، ۱۳۸۰: ۳۴) باید اذعان کرد که مرز قاطعی میان نقش‌های زبان وجود ندارد؛ مثلاً ممکن است در متنی در

1) Referential function.
2) Metalinguistic function.
3) Phatic function.
4) Poetic function.

عین غلبه نقش ادبی؛ نقش‌های عاطفی و ارجاعی هم مطرح باشد، چنانکه خود یاکوبسن نیز بدان تصریح کرده است (حاتمی و همکاران، ۱۳۹۲: ۹۵): «گرچه بین شش وجه عمده زبان فرق قائل می‌شویم، مشکل بتوان پیامی کلامی یافت که فقط یک کارکرد واحد داشته باشد! گوناگون بودن نقش‌ها و کارکردهای یک پیام در این نیست که یکی از این چند کارکرد؛ نقشی انحصاری در آن پیام باشد؛ بلکه در این است که ترتیب سلسله مراتب این کارکردها متفاوت باشد.» (یاکوبسن، ۱۳۸۰: ۷۳)

در ادامه، پس از تحلیل محتوایی نمونه‌هایی از سخنان و عبارات پیامبران (ع) و دلالت‌های آن‌ها در سوره مبارکه غافر، عناصر زبانی آن‌ها و کارکردهای شش‌گانه در ارتباطات کلامی ایشان با توجه به فرستندگان و گیرندگان کلام، منطبق با مؤلفه‌های ارتباطی یاکوبسن مورد بررسی قرار خواهد گرفت:

۳. بحث و بررسی

۳.۱. درآمد

پیش‌تر اشاره شد که نقش‌ها و کارکردهای زبان، متنوع و متعدد بوده و از میان آن‌ها نقش ارتباطی آن، بسیار مهم و پررنگ می‌نماید. زبان با انتقال اطلاعات و معارف بشری بین نسل‌ها و عصرها، راه تکامل را هموار ساخته و ملت‌ها، پیشینه و اندوخته‌های فرهنگی خود را مدیون این کارکرد زبان هستند. «تکامل اجتماعی انسان از طریق جامعه منتقل می‌شود و تنها وسیله‌ای که جامعه برای این انتقال در اختیار دارد زبان است.» (باطنی، ۱۳۷۰: ۱۴) در این راستا پیامبران الهی نیز با شیوه‌های گوناگون زبانی و کلامی، با اقوام خود اعم از موافقان و مخالفان ارتباط برقرار می‌کردند و در ارتباطات کلامی خود به ظرفیت خرد و دانایی آن‌ها توجه داشتند؛ به گونه‌ای که با هر کس به مقدار عقل و فهم او سخن می‌گفتند؛ چنان که در روایتی مشهور آمده است: «أمرنا معاشر الأنبياء أن نكلّم النَّاسَ على قدرِ عقولهم»؛ (به ما گروه پیامبران امر شده که با مردم به میزان خردشان سخن بگوییم.) (باخرزی، ۱۳۸۳: ۵۷)

پیامبران الهی (ع) در سخن گفتن با دیگران، مستقیم یا غیرمستقیم از زبان برای بازنمایی افکار، احوال و عواطف خود، بازشناسی و بازسازی عقاید مخاطب، ایجاد انفعال نفسانی در مخاطب و در نتیجه تغییر رفتار و تعلیم او، رازگشایی از اسرار، رفع نیاز سائلان، تهدید و تنبیه مخالفان، تشویق مریدان یا دیگر کسان، بهره برده‌اند. در شیوه مستقیم معمولاً شخص یا جماعتی خاص را مخاطب قرار می‌دادند و با سخنان پرمحتوا و موجز خویش به تغییر رفتار و افکارشان کمک می‌کردند. در برخی موارد نیز با استفاده از تمثیل و حکایت به طور غیر مستقیم، افراد را متوجه اشتباه خویش می‌ساختند و به ایجاد تغییر در رفتار و نگرش آنان همّت می‌گماردند (حاتمی و همکاران، ۱۳۹۲: ۹۱)؛ چنانکه یحیی باخرزی (۱۳۸۳: ۱۵۷)



در کتاب «أوراد الأحاب وفصوص الآداب»، هدف اساسی از ترجیح سخن بر سکوت را نفع خلق و ارشاد و طلب نجات آن‌ها دانسته است. در ادامه با تمرکز بر ارتباطات کلامی پیامبران با اقوام خود در سوره مبارکه غافر، شیوه‌های و سبک‌های مختلف این ارتباط زبانی را از منظر رویکرد یاکوبسن بررسی می‌نماییم:

۳.۲. بررسی ارتباطات کلامی پیامبران در سوره مبارکه غافر بر اساس نظریه یاکوبسن

یاکوبسن که نقش‌های زبانی و روند ایجاد ارتباط را تحلیل می‌کند، معتقد است: «گوینده، پیامی را برای مخاطب می‌فرستد؛ پیام زمانی مؤثر است که معنایی داشته باشد و باید از سوی گوینده، رمزگذاری و از سوی مخاطب رمزگشایی شود.» (فالر و دیگران، ۱۳۶۹: ۷۷) همچنین «پیام نیز از راه مجرای فیزیکی، انتقال می‌یابد. او شش عنصر تشکیل دهنده فرایند ارتباط؛ یعنی گوینده، مخاطب، مجرای ارتباطی، رمز پیام و موضوع را تعیین کننده نقش‌های زبان می‌داند. این شش جزء فرایند ارتباط، تعیین‌کننده کارکردهای شش‌گانه برای زبان است.» (نبی‌لو، ۱۳۸۷: ۱۵۷)

۳.۲.۱. کارکرد عاطفی

این کارکرد که «تأثیری از احساس خاص گوینده را به وجود می‌آورد» (آقابابایی و صفوی، ۱۳۹۵: ۱۴)، در آیه ۲۶ و ۲۷ از سوره مبارکه غافر نمود روشنی دارد:

﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفُسَادَ. وَقَالَ مُوسَى إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ مِنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ﴾ (غافر/۲۶-۲۷)

«و فرعون گفت مرا بگذارید تا موسی را بکشم و او پروردگارش را به یاری بطلبد (تا نجاتش دهد)؛ همانا من می‌ترسم که دین شما را تغییر دهد یا در این سرزمین فساد برپا کند. موسی گفت من از هر متکبر سرکشی که به روز حساب ایمان ندارد به پروردگار شما پناه می‌برم.»

همان‌گونه که مشاهده می‌شود در این آیه، فرستنده پیام، نخست فرعون، سپس حضرت موسی (ع) است؛ هرچند می‌دانیم که در قرآن کریم به طور کلی فرستنده حقیقی، خداوند است، ولی در ارتباطات کلامی که میان پیامبران و اقوام ایشان در خلال آیات قرآن کریم شکل می‌گیرد، مانند این دو آیه و آیات بعدی همین سوره که گفتگویی میان فرعون و حضرت موسی (ع) و قومشان جاری است، فرستنده غیر مستقیم، پیامبران و اقوامشان هستند؛ چنان که در این آیه به طور مشخص، فرستنده غیر مستقیم پیام، فرعون و حضرت موسی (ع) است.

در آیه نخست، فرعون که نماد حکومت طاغوت و مستکبر است، به دلیل ترس از محبوبیت و نفوذ حضرت موسی (ع)، موضوع کشتن حضرت موسی را مطرح می‌کند و

با به کار بردن فعل «أخاف»، احساس ترس شدید خود را بیان می‌دارد و همین امر کارکرد عاطفی زبان را تقویت می‌کند.

کارکرد عاطفی در آیه بعدی نیز همان تأثیری است که از احساس خاص فرستنده پیام؛ یعنی حضرت موسی (ع) از فرعون و قوم به‌غایت سرکش و متکبر خود دارد؛ تا حدی که از کفر و عناد و سرکشی آنان احساس استیصال نموده، با عبارت «عذتُ»، به درگاه خداوند پناه می‌برد. به دلیل استعمال جمله دعایی «عذتُ» در ابتدای سخن حضرت موسی (ع)، نقش عاطفی زبان، کارکرد برجسته‌تری می‌یابد. باز هم از آنجا که ساختار صرفی فعل «عذتُ»، صیغه متکلم وحده است، تأکید کلام بر گوینده یا فرستنده پیام بوده و از همین رو، نقش عاطفی زبان، غالب است؛ چرا که به اعتقاد یاکوبسن در کارکرد عاطفی «جهت‌گیری پیام به سمت گوینده است.» (نبی‌لو، ۱۳۸۷: ۱۵۷)

هرچند ساختار دستوری این آیه، جمله خبری بوده و در نظریه ارتباطات کلامی یاکوبسن، جملات خبری که قابل صدق و کذب هستند، در زمره کارکرد ارجاعی کلام قرار می‌گیرند؛ اما ممکن است گاهی جمله در قالب خبر، ولی برای تحریک محبت، جلب احساس ترحم و دلسوزی مخاطب، و یا معانی ثانویه دیگر بیان شده باشد. در این آیه نیز به دلیل القای معنای ثانویه، کارکرد غالب، کارکرد عاطفی زبان است.

با این توضیحات، کارکرد عاطفی در آیه ۳۲ همین سوره نیز نمود یافته است:

﴿وَيَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ التَّنَادِ﴾ (غافر/۳۲)؛ «ای قوم من! بی‌تردید من از روزی که مردم یکدیگر را {برای نجات خود از عذاب ندا می‌دهند} بر شما می‌ترسم.»

در اینجا نیز بیان احساس ترس و خوف فرستنده و نیز جهت پیام که به سوی فرستنده پیام است، کارکرد عاطفی در این آیه شریفه را برجسته و پررنگ می‌سازد.

۳.۲.۲. کارکرد ارجاعی

در این نقش، «جهت‌گیری پیام به سمت موضوع است. جملات اخباری معمولاً از این نوع نقش برخوردارند. این نقش، توصیفی و بیانی نیز نامیده می‌شود و در آن، جملات قابل صدق و کذب هستند؛ زیرا از نوع جملات اخباری هستند.» (صفوی، ۱۳۹۰: ۲)

در خصوص ارتباطات کلامی پیامبران، به دلیل رسالت هدایت‌گری و نقش رهنمودی ایشان که تکیه و اهمیت بر موضوع پیام متمرکز است، نمونه‌های این کارکرد در ارتباطات کلامی پیامبران بسیار متعدد و متنوع است. مهم‌ترین نکته در این نقش، موضوع پیام و امکان بررسی صحت و سقم موضوع است. این نقش و اهمیت آن، موجب می‌شود که گوینده، جمله را به صورتی کاملاً روشن و بدون استفاده از واژه‌های چندمعنایی به گونه‌ای ادا کند که امکان بروز ابهام در معانی جمله میسر نشود. «در کارکرد ارجاعی، تأکید بر بافت غیر زبانی



است که در روند کنش ارتباطی به آن اشاره می‌شود و عوامل دیگر همچون ویژگی‌های گوینده، مخاطب یا صورت گفته، اهمیت کمتری دارند.» (مکاریک، ۱۳۸۵: ۱۵۸) نمونه‌های بسیاری در ارتباطات کلامی پیامبران با اقوام خود در سوره غافر و دیگر سوره‌ها می‌توان یافت؛ از جمله بخش پایانی آیه ۴۴ سوره غافر:

﴿فَسْتَذْكُرُونَ مَا أَقُولَ لَكُمْ وَأَفُوضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ (غافر/۴۴)؛ «پس به زودی آنچه را به شما می‌گویم به یاد خواهید آورد و کارم را به خدا می‌سپارم؛ خداست که به [حال] بندگان [خود] بیناست.»

از آن‌جا که در عبارت موجز «إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ»، تکیه و اهمیت بر موضوع پیام متمرکز است نه عنصر دیگری، کارکرد ارجاعی غلبه دارد.

۳.۲.۳. کارکرد ترغیبی

استفاده از فنون اقناع و ترغیب جهت ابلاغ رسالت به مردم در میان پیامبران، کارکرد برجسته‌ای داشته است. اقناع و ترغیب، دو مقوله‌ای هستند که طبق نظر دانشمندان علوم ارتباطات، نقش بسیار مهمی در ارتباط دارند؛ چرا که اگر افراد قانع نشوند، ترغیب نیز صورت نمی‌گیرد. اقناع و ترغیب زمانی صورت می‌گیرد که در عملکرد افراد، تغییری حاصل شود و گفتار و کردار آنان را تحت تأثیر قرار دهد. (ر.ک: تفضلی و اکبری نصرآبادی، ۱۳۹۰: ۱۰۷) سیره پیامبران سرشار از مکالمه‌ها، خطابه‌ها و گفتگوهای اقناعی و ترغیبی است؛ پیامبر اسلام (ص) نیز با طرح موضوعات فطری و انسانی و استدلالی، مردم را به سوی یکتاپرستی دعوت کرده، در جهت اقناع و ترغیب مردم برای دعوت کوشش می‌کردند. پذیرش اسلام ظرف مدت کوتاه به ویژه از سوی دانشمندان آن زمان، نشان دهنده اهمیت ارتباطات کلامی پیامبر (ص) در جهت اقناع و مهم‌تر از آن ترغیب مخاطبان در دست کشیدن از دین پدران خود و گرایش به اسلام است. (همان)

در نظریه ارتباطات کلامی یاکوبسن، هنگامی که ارتباط، بر گیرنده متمرکز باشد، کارکرد ترغیبی برتری می‌یابد. در ارتباطات کلامی پیامبران نیز که هدف، ایجاد ترغیب و کنش در گیرندگان یا مخاطب بوده است، طبیعی است که کارکرد ترغیبی زبان غالب باشد تا انگیزه حرکت به سوی خدا در وجودشان ایجاد شود. پیامبران با دادن آگاهی و آموزش و وعده‌های نیک به مردمان اقوام خویش، مهارت، دانش و انگیزه لازم برای برقراری ارتباط را ایجاد می‌کردند؛ این ترغیب بی‌گمان در میان بندگان خاص، نمود بیشتری می‌یابد. بنابراین در نقش ترغیبی زبان که پیام به سوی مخاطب جهت می‌یابد، کارکرد کنشی به سوی دوم شخص گرایش دارد. به اعتقاد یاکوبسن «این کارکرد در شعر تعلیمی نمود می‌یابد و ساخت‌های امری و ندایی از بارزترین نمونه‌های این کارکرد هستند.» (یاکوبسن، ۱۳۸۰: ۹۳) نمونه کارکرد ترغیبی در ارتباطات کلامی پیامبران، آیات ۳۹ تا ۴۴ سوره غافر نمود یافته

است. نقش و کارکرد ترغیبی در این آیات به این صورت است که گفتگویی میان پیامبر و قومش در حال شکل‌گیری است. پیام آیات، آگاه ساختن قوم از ماهیت مادی و موقت زندگانی دنیوی و در مقابل، آرامش ابدی زندگی اخروی است؛ و در نتیجه، تشویق و ترغیب ساختن قوم به زندگی اخروی است. فرستنده حقیقی، خداوند متعال است؛ ولی این گفتگو از زبان پیامبر خطاب به قومش که گیرنده پیام است جاری می‌شود. جهت پیام، هدایت‌گری و انداز و جهت‌گیری آن، به سوی مخاطب است که با توجه به آیات پیشین این سوره، قوم حضرت موسی (ع) است:

﴿يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ﴾ (غافر/۳۹)؛ «ای قوم من! این زندگی دنیا تنها کالایی [ناچیز] است و در حقیقت آن آخرت است که سرای پایدار است.»

ساخت نحوی ندایی این آیه در همان ابتدا، یادآور کنش ترغیبی یاکوبسن است و قابل صدق و کذب بودن موضوع پیام، یادآور کنش ارجاعی است.

﴿مَنْ عَمِلَ سَبِيئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُتْنَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (غافر/۴۰)؛ «هر که بدی کند، جز به مانند آن کیفر نمی‌یابد و هر که کار شایسته کند، چه مرد باشد یا زن، در حالی که ایمان داشته باشد، در نتیجه آنان داخل بهشت می‌شوند و در آنجا بی حساب روزی می‌یابند.»

در این آیه از آنجا که به طور غیرمستقیم از قوم خود می‌خواهد که از ارتکاب سیئات دوری کنند و اعمال صالح انجام دهند، یعنی با اینکه ظاهر جمله‌ها در سیاق امر و نهی نیست؛ اما معانی ثانویه عبارات، کارکرد امری و نقش ترغیبی به انجام اعمال صالح و دوری از سیئات دارد؛ بنابراین باز هم دارای کارکرد کنشی است. همچنین با قرار دادن انداز و تبشیر در کنار هم و برقراری صنعت مقابله میان آن دو، ترغیب و کنشی در میان مخاطب که قوم حضرت موسی (ع) است، ایجاد می‌شود تا با دادن آگاهی و نحوه انجام کار، مخاطب خود را ترغیب سازد تا علاوه بر اینکه اعمال نیک انجام دهند، از انجام اعمال ناپسند نیز برحذر بمانند و بدین وسیله، انگیزه انجام اعمال نیک را در آن‌ها تقویت کند. ضمن این که کارکرد ترغیبی در این آیه با ساخت نحوی ندایی در آیه پیش و پس از این آیه نیز تناسب و هماهنگی دارد. به باور یاکوبسن، «تظاهر این نقش در ساخت‌های ندایی و امری است؛ بنابراین قابل تصدیق و تکذیب هم نیست و جهت‌گیری و تأکید به سوی مخاطب است.» (یاکوبسن، ۱۳۸۰: ۷۴)؛ مسأله‌ای که هم در این آیه و هم در آیات بعدی به روشنی دیده می‌شود.

﴿وَيَا قَوْمِ مَا لِيَ أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ﴾ (غافر/۴۱)؛ «و ای قوم من چه شده است که من شما را به نجات فرا می‌خوانم و [شما] مرا به آتش فرا می‌خوانید.»

پیام این آیه نیز بر هدایت‌گری متمرکز است که با خطاب قرار دادن قوم، بازنمایی می‌شود. هرچند یاکوبسن معتقد است، «لایه صرفاً عاطفی زبان در عبارات تعجبی تجلی می‌یابد و



علی‌رغم این‌که این عبارت، ساختار تعجب ندارد؛ اما به نوعی در معنای تعجب هم به کار رفته است؛ تعجب پیامبر از این‌که قوم و مخاطب ایشان، دعوت به سوی هدایت و نجات ایشان را نادیده گرفته و از این هم فراتر او را به کیش و آیین خودشان که جز آتش جهنم فرجامی ندارد فرا می‌خوانند! همچنین به دلیل این‌که موضوع پیام در این آیات، در دنیای بیرونی قابل صدق و کذب نیست و پیام در ارتباط با خود گوینده است (مالی اُدعوکم...؛ و گوینده نیز به انتقال احساسات و عواطف و احوال درونی خویش پرداخته و به گونه‌ای حدیث نفس می‌کند، دارای کارکرد عاطفی هم هست. در واقع می‌توان چنین گفت که تداخل کارکرد در میان این آیات، مشاهده می‌شود؛ یعنی از منظری می‌توان آیه را عاطفی و از سوی دیگر با توجه به ساخت نحوی یا مخاطب‌گون بودن کلام، دارای نقش ترغیبی دانست.

نمونه دیگر نقش ترغیبی ارتباطات کلامی پیامبران که در همین سوره یعنی سوره مبارکه غافر مصداق روشنی دارد، آیه ۲۹ است که ناظر بر ارتباط کلامی دوسویه‌ای میان فرستنده و گیرنده پیام است. صرف نظر از فرستنده حقیقی که خداوند متعال است، فرستنده غیر مستقیم حضرت موسی (ع) و گیرنده پیام، قوم غیرمؤمن و در رأس ایشان فرعون است: ﴿يَا قَوْمِ لَكُمْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ يَنْصُرُنَا مِنْ بَأْسِ اللَّهِ إِنْ جَاءَنَا قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ (غافر/۲۹)؛ «ای قوم من! امروز فرمانروایی و حکومت برای شماست که در این سرزمین پیروز هستید؛ ولی اگر عذاب خدا به سوی ما آید، چه کسی ما را یاری خواهد داد؟ فرعون گفت من جز آن‌چه را که {صواب} می‌بینم و به آن یقین دارم (و آن، انکار موسی و کشتن او و تقویت حکومت من است) به شما ارائه نمی‌کنم و شما را جز به راه راست، هدایت نمی‌کنم.»

با اینکه ساخت آیه، جملات امر و نهی نیست؛ اما علاوه بر ساختار ندایی در فراز آغازین آیه، مخاطب‌گون بودن پیام و اینکه پیام به سوی مخاطب جهت می‌یابد، معنای ثانوی عبارات و جملات که تشویق و ترغیب حضرت موسی (ع) به راه درست و در مقابل نهی از گمراهی است، از مواردی است که کارکرد ترغیبی را در این آیه پرننگ می‌سازد. همچنین می‌توان این آیه را بنا بر جمله پرسشی «فَمَنْ يَنْصُرُنَا مِنْ بَأْسِ اللَّهِ ..»، دارای کارکرد همدلی نیز دانست؛ چرا که اولاً با هدف جلب توجه مخاطب صادر شده است، و ثانیاً «جهت‌گیری پیام به سوی ایجاد تماس» (نبی‌لو، ۱۳۸۷: ۱۵۸) بوده است؛ اما بخش پایانی آیه که پاسخ فرعون است: «قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ»، به طور قطع دارای کارکرد ارجاعی آن هم با تأکید بالایی است.

۳.۲.۴. کارکرد فرازبانی

ابزارهای ارتباطات کلامی با توجه حیات فکری، اعتقادی و اجتماعی انسان و در جهت گسترش افکار و عقاید به خدمت گرفته می‌شوند و در هر عصر، متناسب با همان عصر

کاربرد دارند. در گذشته‌های دور، انسان با استفاده از آتش و دود، صدای طبل، و علائم رمزگون دیگر، مکنونات قلبی، عقاید و پیام‌های خود را به دیگران منتقل می‌کرده و زمانی هم با نوشتن و قلم، خطوط هندسی، اشکال و ... اقدام به برقراری ارتباط نموده است. (رهبر، ۱۳۷۱: ۳۵۱) پیامبران الهی نیز گاه کلمات و عباراتی را تعیین می‌کردند که هم به منزله اسم رمز تلقی می‌شد و هم واسطه شناسایی افراد مرتبط بود، و بدین صورت اطلاع‌رسانی و ارتباطات به صورت کاملاً علمی و فنی جریان داشت (واقدی، ۱۳۸۶: ۲/۳۴۶)؛ به این معنا که در زمینه اطلاعات و ارتباطات، رسم بر این بود که زبان پیام‌های شفاهی یا کتبی به زبانی با الفبای رمزی تبدیل می‌شد، به گونه‌ای که کسی جز فرستنده و گیرنده از محتوای آن آگاه نگردند. این زبان رمزی به نام کد مشهور است (تفضلی و اکبری نصرآبادی، ۱۳۹۰: ۱۰۱). در زمینه این نقش در ارتباطات کلامی پیامبران، می‌توان به آیات ۳۰ و ۳۱ سوره مبارکه غافر اشاره نمود:

﴿وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ مِثْلَ يَوْمِ الْأَحْزَابِ. مِثْلَ دَابِ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾ (غافر/۳۰-۳۱)؛ «و کسی که ایمان آورده بود گفت: ای قوم من من از [روزی] مثل روز دسته‌ها [ی مخالف خدا] بر شما می‌ترسم. (از سرنوشتی) نظیر سرنوشت قوم نوح و عاد و ثمود و کسانی که پس از آنها [آمدند] و [گرنه] خدا بر بندگان [خود] ستم نمی‌خواهد.»

افزون بر کارکرد عاطفی عبارت «إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ» که توضیح آن در صفحات پیشین از نظر گذشت، ترکیب اضافی «يوم الأحزاب» به نوعی اشاره به واقعه‌ای در زمان مشخصی دارد که کسی جز فرستنده و گیرنده از محتوای آن آگاه نیست؛ مگر کسی که با مطالعه در جزئیات وقایع آن روز بدان آگاه گردد؛ لذا این ترکیب نخست، به عنوان رمز مطرح می‌شود؛ آن گاه با رمزگشایی از آن، در قالب تفسیر و تأویل و نیز با ایجاد نقش فرازبانی، با مخاطب ارتباط برقرار می‌شود.

کارکرد فرازبانی در آیه بعدی هم ادامه می‌یابد: «مِثْلَ دَابِ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ»؛ در این آیه شریفه نیز نخست، عبارت «مِثْلَ دَابِ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ» به عنوان رمز مطرح می‌شود؛ آن گاه با رمزگشایی از آن، در قالب تفسیر و تأویل، با ایجاد نقش فرازبانی، با مخاطب ارتباط برقرار می‌شود. بخش پایانی آیه «وَمَا يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ»، کارکرد ارجاعی دارد؛ زیرا اولاً «جهت‌گیری پیام به سمت موضوع است» که موضوع پیام در این عبارت، ظلم نکردن به بندگان است. به باور یاکوبسن «جملات اخباری معمولاً از این نوع نقش برخوردارند. این نقش که توصیفی و بیانی نیز نامیده می‌شود، قابل صدق و کذب و از نوع جملات اخباری هستند.» (صفوی، ۱۳۹۰: ۲)؛ همانگونه که این جمله هم قابل صدق و کذب است و هم از نوع جملات اخباری است.

افزون بر این، آیه نخست این سوره با حروف مقطعه «حم» آغاز می‌شود. با این که حروف



مقطعه، خارج از دایره ارتباطات کلامی پیامبران با اقوام‌شان است و تنها میان پروردگار صاحب عرش با پیامبر اسلام (ص) است؛ اما از آنجا که حروف مقطعه از جمله رمزگانی است که تأویلش را جز خداوند، کسی نمی‌داند و چون طبق نظر یاکوبسن، در اینجا هم مرجع پیام، خود «رمزگان» است، در این آیه نیز کارکرد فرازبانی غالب است.

۳.۲.۵. کارکرد همدلی

در این نقش، «جهت‌گیری پیام به سوی ایجاد تماس» (نبی‌لو، ۱۳۸۷: ۱۵۸) و «مجرای ارتباطی هدف از پیام، ایجاد ارتباط و اطمینان از تداوم یا قطع آن است.» (یاکوبسن، ۱۳۸۰: ۷۵؛ سلیمی و انصاری، ۱۴۰۰: ۱۰۳ و حاتمی و همکاران، ۱۳۹۲: ۹۴) به نظر یاکوبسن، پیام‌هایی که با هدف جلب توجه مخاطب صادر می‌شوند تا مشخص شود که مخاطب به سخن گوش می‌دهد یا نه، نقش همدلی ایجاد می‌کنند. (حاتمی و همکاران، ۱۳۹۲: ۹۴) هدف اصلی برخی از پیام‌ها این است که ارتباطی را برقرار نموده، آن را ادامه داده یا قطع کنند. (سلیمی و انصاری، ۱۴۰۰: ۱۱۱)

از آن‌جا که ارتباطات کلامی به طور طبیعی، دو سویه یا دو طرف دارند؛ در ارتباطات کلامی پیامبران نیز گاه فرستنده پیام، خود پیامبران هستند و گاه، طرف مقابل یعنی قوم ایشان، اعم از موافقان یا مخالفان است. برای نمونه در آیه ۲۸ سوره مبارکه غافر، مردی مؤمن از آل فرعون که ایمان خود را پنهان می‌داشت و فاش نمی‌کرد، به تعبیر یاکوبسن برای ایجاد پیام و جلب توجه مخاطب و نیز برای همراه و همدل ساختن قوم کافرکیش حضرت موسی (ع) و یاری رساندن به آن حضرت در هدایت فرعونیان، خطاب به آن‌ها می‌گوید:

﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكْذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكْذِبًا فَصَبْرُكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾ (غافر/۲۸)؛ «و مرد مومنی از خاندان فرعون که ایمانش را پنهان می‌داشت گفت: آیا مردی را می‌کشید که می‌گوید: پروردگار من خداست؟ و بی تردید از سوی پروردگارتان برای شما دلایل روشنی آورده است و اگر دروغگو باشد، دروغش به زیان خود اوست و اگر راستگو باشد، برخی از عذاب‌هایی که به شما وعده می‌دهد، به شما خواهد رسید؛ زیرا خدا کسی را که اسراف‌کار و بسیار دروغگو ست هدایت نمی‌کند.»

هدف از پیام در این آیه، ایجاد ارتباط و اطمینان فرستنده پیام است که در اینجا ترکیب وصفی «رجل مومن من آل فرعون یکتُم ایمانه»، از تداوم یا قطع آن است از دید یاکوبسن نیز هدف کارکرد عاطفی هم همین است.

جمله پرسشی «أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ...» با اینکه سیاق و ساختار جملات تعجبی در زبان عربی را ندارد؛ ولی در عین حال، تعجب و احساس شگفتی گوینده و فرستنده پیام را می‌رساند. همین احساس شگفتی، کارکرد عاطفی زبان را برجسته می‌سازد. بنابراین با توجه

به این که پیام در کلام، اصل است، بیشتر توجه بر مفهوم عبارات متکی است نه ساختار نحوی آن.

همچنین به نظر یاکوبسن پیام‌هایی که با هدف جلب توجه مخاطب، صادر می‌شوند تا مشخص شود که مخاطب به سخن گوش می‌دهد یا نه، نقش همدلی ایجاد می‌کنند. در این آیه نیز که با هدف جلب توجه مخاطبان برای روشن ساختن و آگاه نمودن آن‌ها و اطمینان از گوش کردن آن‌ها و دریافت پیام صادر شده، این نقش به روشنی مشهود است. این آیه به دلیل مخاطب‌محور بودن، در عین حال دارای کارکرد ترغیبی نیز هست؛ البته نه با ساخت نحوی امر، بلکه به صورت غیرمستقیم کارکرد ترغیبی دارد که همان نهی غیر مستقیم از کشتن حضرت موسی (ع) است. بنابراین تداخل کارکردها به نوعی در این آیه دیده می‌شود. فراز پایانی آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾ هم کارکرد ارجاعی دارد؛ چرا که از دیدگاه یاکوبسن، جملاتی خبری که صدق و کذب‌پذیر هستند، دارای کارکرد و نقش ارجاعی نیز می‌باشند.

۳.۲.۶. کارکرد ادبی

کلام پیامبران الهی (ع) در تبشیر و انذار و به طور کلی هدایت مردم، باید با اصول فصاحت و بلاغت آمیخته باشد تا اثر خود را بر مخاطبان بگذارد؛ همچنان که حضرت موسی (ع) هنگامی که از طرف خداوند عهده‌دار هدایت فرعون شد، از پروردگار تقاضا نمود که برادرش هارون (ع) را یاور او قرار دهد؛ چرا که سخن و زبان او را فصیح‌تر و گویاتر از خود می‌دانست: ﴿وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا﴾ (قصص/۳۴)؛ یعنی آن شیوایی گفتاری که در برادرم هارون هست در من نیست؛ البته از این گفتار، فصیح بودن حضرت موسی (ع) هم دریافت می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۶۹/۷-۱۷۰) بنابراین در ارتباطات کلامی پیامبران (ع)، هم کلام باید دارای بلاغت و فصاحت و در نهایت زیبایی و مناسبت حال باشد، و با خود پیام، فرستنده پیام و هم گیرنده آن نیز باید بلیغ باشند، تا بلاغت در ارتباطات کلامی به معنای حقیقی تحقق یابد. لذا بدیهی است که قریب به اتفاق ارتباطات کلامی پیامبران در قرآن کریم، از چنین کارکرد و خصیصه‌ای برخوردار باشند، و اساساً یکی از جنبه‌های اعجاز علمی و ادبی کلام وحی، برخوردار بودن از این نقش زبانی است.

در سوره مبارکه غافر، با فصاحت ادبی و بلاغی بی‌نظیری در گفتار پیامبران الهی مواجه هستیم؛ از جمله اینکه در آیه ۳۰ می‌فرماید:

﴿يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ﴾ (غافر/۳۹)؛ «ای قوم من این زندگی دنیا تنها کالایی [ناچیز] است و در حقیقت آن آخرت است که سرای پایدار است.»

در این آیه با کارکردی ادبی، از تشبیه بلیغ استفاده نموده، و زندگی دنیوی را همچون کالایی «متاع» دانسته است که روزی از دست آدمی خواهد یافت و جاودان و ماندگار



نخواهد بود. در مقابل، از روز آخرت با تعبیر «دار القرار» یاد کرده است تا به مخاطب خود نشان دهد که در مقابل حیات زودگذر و موقت دنیا، سربازی همیشگی و دائمی به نام آخرت وجود دارد که جایگاه سکونت واقعی و سرمدی انسان‌هاست. بدین گونه با تعبیر آخرت به «دار القرار»، در واقع «علاوه بر معنای عمومی آخرت، جنبه‌های جزئی معنای آن را نیز به مخاطب انتقال می‌دهد.» (خلیفه شوشتری و لطفی کزج، ۱۳۹۸: ۳۳)

نتیجه‌گیری

نظریه ارتباط کلامی یاکوبسن، بر این مسئله اشاره دارد که صرف نظر از هر موضوع زبانی، با پیامی روبه‌رو هستیم که آن محور اصلی ارتباط است. به باور وی، هر یک از عوامل تأثیرگذار در کنش ارتباطی، می‌تواند به ظهور نقش‌ها و کارکردهای زبانی شش‌گانه عاطفی، ترغیبی، ارجاعی، فرازبانی، همدلی و ادبی بینجامد. در این میان با تأمل در ارتباطات کلامی و گفتاری پیامبران الهی در قرآن کریم، با انواع نقش‌های شش‌گانه مذکور در نظریه یاکوبسن مواجه خواهیم شد. در این پژوهش با تکیه بر سوره مبارکه غافر و بررسی کنش‌های گفتاری پیامبران، به بررسی آن از منظر کارکردهای شش‌گانه در نظریه ارتباط یاکوبسن پرداخته و نتایج زیر حاصل شد:

- با بررسی و تحلیل ارتباطات کلامی پیامبران با اقوام خود و تطبیق آن بر اساس نظریه ارتباطات کلامی یاکوبسن، حضور قدرتمند همه نقش‌های کلامی قابل ردیابی و واکاوی است و گاهی تداخل نقش‌ها نیز مشاهده می‌شود.

- با توجه به رسالت اصلی پیامبران در هدایت انسان‌ها و ویژگی تعلیمی و آگاهی‌بخشی سخنان ایشان، و نیز جهت‌دار بودن پیام به سوی موضوع با ویژگی قابل صدق و کذب بودن عبارات؛ از میان نقش‌های شش‌گانه زبان، بسامد نقش ارجاعی زبان نسبت به سایر نقش‌های زبانی در ارتباطات کلامی پیامبران پررنگ‌تر است.

- جهت‌دار بودن پیام به سوی مخاطب یا مخاطب‌گون بودن عبارات؛ چه به طور مستقیم چه غیر مستقیم و با معانی ثانویه، همچنین نقش رهنمودی کلام انبیا و پیامبران، بخش بزرگی از ارتباطات کلامی پیامبران را در دایره نقش یا کارکرد ترغیبی زبان قرار می‌دهد.

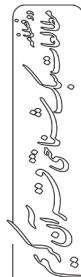
- نقش ادبی به دلیل برخورداری پیامبران از فصاحت و بلاغت و بیان نمادین، در قریب به اتفاق ارتباطات کلامی ایشان دیده می‌شود.

کتابنامه

- قرآن کریم (۱۳۹۸ش): ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: پیام عدالت.
- آقابابایی، سمیه، کورش صفوی (۱۳۹۵ش): «بررسی ساختار ادب غنایی از دیدگاه زبان‌شناسی با تکیه بر نظریه "نقش‌های زبانی یاکوبسن"»، متن پژوهی ادبی، سال ۲۰، شماره ۱۶، صص ۷-۳۴.
- احمدی، بابک (۱۳۷۰ش): «ساختار و تأویل متن»، تهران: نشر مرکز.
- ایچیسون، جین (۱۳۷۶ش): «زبان‌شناسی همگانی»، ترجمه حسین وثوقی، تهران: علوی.
- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی (۱۳۸۳ش): «أوراد الاحباب و فصوص الآداب»، به کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- باطنی، محمدرضا (۱۳۷۰ش): «درباره زبان»، تهران: انتشارات آگاه، چاپ دوم.
- باقری، مه‌ری (۱۳۸۹ش): «مقدمات زبان‌شناسی»، تهران: قطره، چاپ ۱۳.
- تفضلی، عباسعلی، محمد اکبری نصرآبادی (۱۳۹۰ش): «بررسی شیوه‌های ایجاد ارتباط و اطلاع‌رسانی در سیره نبوی»، تاریخ، دوره ۶، شماره ۲۳، صص ۹۸-۱۱۶.
- حاتمی، سعید، سیدعلی قاسم‌زاده و نجمه امری (۱۳۹۲ش): «تحلیل رویکرد تعلیمی ابوسعید ابوالخیر بر مبنای نظریه ارتباطات کلامی یاکوبسن»، پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، سال ۵، شماره ۱۷، صص ۸۷-۱۱۴.
- جلال‌ت، فرامرز، ابراهیم دانش و محمد فرهمند (۱۳۹۷ش): «بررسی تطبیقی نظریه و مدل ارتباطی ابویعقوب سجستانی و رومن یاکوبسن»، نشریه ادبیات تطبیقی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال ۱۰، شماره ۱۹، صص ۲۸-۴۵.
- جواد آملی، عبدالله (۱۳۸۷ش): «تفسیر موضوعی قرآن کریم»، قم: نشر اسراء.
- خلیفه شوشتری، محمد ابراهیم؛ رحیم لطفی کزج (۱۳۹۸ش): «تحلیل و بررسی برجسته‌سازی واژگانی در سوره مبارکه غافر»، پژوهش‌های ادبی-قرآنی، سال هفتم، شماره ۱۴، صص ۲۷-۴۳.
- رفیعی، عادل، رضامراد مرادصحرائی (۱۳۹۲ش)، زبان فارسی زبان علم، تهران: مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور.
- رهبر، محمدتقی (۱۳۷۱ش): «پژوهشی در تبلیغ»، تهران: انتشارات سمت.
- سلیمی، زهرا، نرگس انصاری (۱۴۰۰ش): «تمایز سوره‌های مکی و مدنی بر اساس نقش‌های زبانی (مطالعه موردی سوره‌های مریم و طه، نور و احزاب بر اساس الگوی ارتباطی رومن یاکوبسن)»، پژوهش‌های ادبی-قرآنی، سال نهم، شماره ۲، صص ۹۷-۱۲۸.
- صفوی، کوروش (۱۳۹۰ش): «از زبان‌شناسی به ادبیات (جلد ۱ نظم)»، تهران: انتشارات سوره مهر (وابسته به حوزه هنری).
- صفوی، کوروش (۱۳۸۰ش): «گفتارهایی در زبان‌شناسی»، تهران: نشر هرمس.
- علوی‌مقدم، مهیار (۱۳۷۷ش): «نظریه‌های نقد ادبی معاصر: صورت‌گرایی و ساختارگرایی»، تهران: انتشارات سمت.
- فالر، راجر؛ رومن یاکوبسن و دیوید لاج و پیتر بری (۱۳۶۹ش): «زبان‌شناسی و نقد ادبی»، ترجمه مریم خوزان و حسین پاینده، تهران: نشر نی.
- مقدادی، بهرام (۱۳۹۷ش): «دانش‌نامه نقد ادبی؛ از افلاتون تا به امروز»، تهران: نشر چشمه، چاپ دوم.
- مکاریک، ایرنا ریما (۱۳۸۵ش): «دانش‌نامه نظریه‌های ادبی معاصر»، ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگه.
- نبی‌لو، علیرضا (۱۳۸۷ش): «بررسی دیدگاه‌های زبانی و ادبی سنایی (در چهارچوب نظریه یاکوبسن)»، پژوهش‌های ادبی، سال ۶، شماره ۲۲، صص ۱۵۵-۱۷۷.
- واکدی، محمدبن عمر (۱۳۸۶ش): «مغازی»، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- هلبیدی، مایکل؛ رقیه حسن (۱۳۹۳ش): «زبان، بافت و متن»، ترجمه مجتبی منشی‌زاده و طاهره ایشانی، تهران: انتشارات علمی.
- یاکوبسن، رومن (۱۳۸۰ش): «ساخت‌گرایی، پس‌اساختارگرایی و مطالعات ادبی»، ترجمه به سرپرستی فرزانه سجودی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی حوزه هنری.

Bibliography

- Holy Quran
- Ahmadi, Babak, 1370 SH: The structure and interpretation of the text, Tehran, Naṣr al-Karzan.
- Ichison, Jane, 1367SH: Universal Linguistics. Translated by Hossein and Tawaqi. Tehran: Alavi.
- Bakherzai, Abul Al-Makher Yahya, 1383 SH: Aurad al-Ahbab and Fuss al-Adab, by Iraj Afshar, Tehran: University of Tehran Press.
- Batani, Mohammad Reza, 1370SH: About Language, Tehran: Aghat Publications, second edition.
- Bagheri, Mehri, 1389SH: Introduction to Linguistics, 13th edition, Tehran: Drop
- Tafzali, Abbas Ali and Akbari Nasrabadi, Mohammad, 1390SH: Investigating the methods of creating communication and information in the prophetic tradition, Tarikh Scientific Research Quarterly, Year 6, Number 23
- Hatami, Saeed et al., 1392SH: "Analysis of Abu Saeed Abolkhair's educational approach based on Jacobson's theory of verbal communication", Educational Literature Research Journal, Year 5, Number 17.
- Jalalat, Faramerz et al., 1397SH: "Comparative study of the theory and communication model of Abu Yaqub Saještani and Roman Yakusen", Comparative Literature Journal, Shahid Bahonar University, Kerman, year 10, number 19.
- Javadi Amoli, Abdullah, 1387SH: Thematic Tafsir of the Holy Quran, Qom, Isra Publishing House.
- Rahbar, Mohammad Taghi, 1371SH: Research in Tabligh, Tehran, Samit Publications.
- Salimi, Zahra and Ansari, Narges, 1400SH: "Differentiation of Meccan and Madani surahs based on linguistic roles, a case study of Maryam, Taha, Noor and Ahzab surahs based on Roman Jacobsen's communication model", Scientific Quarterly of Qur'anic Literary Research (Arak University) 9th year / Second Issue
- Al-Sharif al-Razi, Muhammad bin Hussain, undated: Al-Majazat al-Nabwiyyah, corrected by Mahdi Houshmand, Dar al-Hadith, Al-Qaimi Center in Isbahan for Al-Tahriyat al-Kumbiutri.
- Safavi, Korosh, 1390SH: From Linguistics to Literature, Volume 1 of Nazm, Surah Mehr Publications (affiliated to the Art Department)
- -----, 1380SH: Speeches in Linguistics, Tehran, Hermes Publishing.
- Alavi Moghadam, Mehryar, 1377SH: Theories of contemporary literary criticism, formalism and structuralism, Tehran, Somit Publications.
- Faller, Roger and others, 1369SH: Linguistics and literary criticism, translated by Maryam Khozan and Hossein Payandeh, Tehran, Ni publication.
- Makarik, Irna Rima (1385SH): Encyclopaedia of Contemporary Literary Theories, translated by Mehran Mohajer and Mohammad Naboi, Tehran, Ageh.
- Nabilou, Alireza, 1387SH: "Review of Sana'i literary and linguistic views", Literary Research Quarterly, year 6, number 22
- Waqdi, Mohammad bin Omar, 1386SH: Moghazi, translated by Mahmoud Mahdavi



سال ششم
شماره دوم
پیاپی: ۱۱
پاییز و زمستان
۱۴۰۱

Damghani, Tehran, University Publishing Center

- Helidi, Michael and Hassan, Ruqiyeh 1393SH: Language, texture and text, translated by Mojtaba Manshizadeh and Taherah Ishani, Tehran, Scientific Publications
- Yakobsen, Roman, 1380SH: Constructivism, Poststructuralism and Literary Studies, translated under the supervision of Farzan Sajjoudi, Tehran, Islamic Propaganda Organization of Houze Hanry.

سال ششم

شماره دوم

پیاپی: ۱۱

پاییز و زمستان

۱۴۰۱

**The model of effective communication
in Surah Mubarakā Nemal
(Case study of Solomon and the Queen of Sheba)**
(Received: 2022-09-18 Accepted: 2023-01-09)

Tahere Mohseni¹

Abstract

Paying attention to the issue of effective communication is an issue that is always considered as an important principle in human interactions; Because man is a social being that is defined by interaction with others. Effective communication is one of the successful skills in interactions, which is not only considered a sign of human courtesy and intelligence, but is also effective in their mental health. Therefore, the present study, using descriptive-analytical method, tests the hypothesis that the ways of communication between Prophet Suleiman and the Queen of Sheba in Surah Namal have a high exemplary power; In such a way that by referring to it, behaviors, beliefs and attitudes can be changed in the field of communication and interactions can be given a divine color along with peace and success. The result is that in the communication between these two Quranic characters, audience awareness, foresight, respect for politeness, seriousness in words, acceptance of criticism, trust and support have been the main pillars of communication. Therefore, as one of the many factors in godliness and happiness, it is possible to direct communication towards influence by raising awareness, education and culturalization of these components in the society.

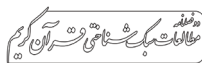
Keywords: Surah Namal, Hazrat Suleiman, Queen of Sheba, effective communication, target audience.



سال ششم
شماره دوم
پیاپی: ۱۱
پاییز و زمستان
۱۴۰۱

1) Assistant Professor, Department of Islamic Studies and Arabic Literature, Imam Sadiq University (peace be upon him), Sisters Campus, Tehran-Iran Email: t.mohseni@isu.ac.ir





مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۸۸-۲۱۰

DOR: 20.1001.1.26455714.1401.6.2.1.0

الگوی ارتباط مؤثر در سوره مبارکه نمل (مطالعه موردی حضرت سلیمان و ملکه سبا)

(تاریخ دریافت: ۲۷-۱۴۰۱-۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۹-۱۴۰۱-۰۹)

طاهره محسنی^۱

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 تعامل با دیگران تعریف می‌شود. برقراری ارتباط مؤثر، یکی از مهارت‌های موفقیت‌آمیز در تعاملات است که نه تنها نشانه ادب و شعور انسان تلقی می‌شود، بلکه در سلامت روانی آن‌ها نیز مؤثر است. از این رو پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، این فرضیه را مورد آزمون قرار می‌دهد که شیوه‌های ارتباطی حضرت سلیمان با ملکه سبا در سوره نمل از توان الگویی بالایی برخوردار است؛ به گونه‌ای که با استناد به آن می‌توان رفتارها، باورها و نگرش‌ها را در حوزه ارتباطات تغییر داد و به تعاملات، رنگ الهی همراه با آرامش و موفقیت بخشید. نتیجه آنکه در ارتباطات این دو شخصیت قرآنی مخاطب‌شناسی، دوراندیشی، رعایت ادب، سنجیدگی در کلام، انتقادپذیری، اعتماد و حمایت‌گری از ارکان اصلی ارتباط مؤثر بوده است. از این رو به عنوان یکی از عوامل متعدد در الهی‌شدن و سعادت‌مندی می‌توان با آگاهی بخشی، تعلیم و فرهنگ‌سازی این مؤلفه‌ها در جامعه، ارتباطات را به سمت تأثیرگذاری هدایت نمود. **واژگان کلیدی:** سوره نمل، حضرت سلیمان، ملکه سبا، ارتباط مؤثر، مخاطب‌شناسی، اعتماد.

سال ششم

شماره دوم

پیاپی: ۱۱

پاییز و زمستان

۱۴۰۱

(^۱) استادیار گروه معارف اسلامی و ادبیات عربی دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام)، پردیس خاوران، تهران- ایران، ایمیل: t.mohseni@isu.ac.ir



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

۱. مقدمه

انسان موجودی است که به واسطه اجتماعی بودنش باید در تعامل با دیگران باشد تا از این منظر پیام‌های خود را به دیگران انتقال دهد؛ از این رو خود برقراری ارتباط دارای اهمیتی غیرقابل انکار است. اما آنچه اهمیت ارتباط مؤثر 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 جهت دهد. قرآن کریم به عنوان کتاب هدایت‌گر به این مسئله توجه ویژه نموده است. از این رو در سوره نمل به عنوان کتاب هدایت‌گر به این مسئله با ملکه سبأ پرداخته است که با بهره‌گیری و کاربست آن‌ها در زندگی فردی و اجتماعی مقدمه عاقبت‌بخیری انسان‌ها را فراهم می‌سازد؛ زیرا ارتباطات کلامی و غیرکلامی 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.

ذکر این مطلب ضروری است که اگرچه عوامل بسیار زیادی در برقراری ارتباط مؤثر نقش دارند، اما نگارنده در پژوهش حاضر تلاش نمود براساس گفتمان قرآنی سوره نمل این فرآیند را مورد تحلیل و بررسی قرار دهد تا الگویی قرآنی را به تمام کسانی که طالب ارتقاء سطح ارتباطی خود هستند، ارائه دهد. به گونه‌ای که با آگاهی‌بخشی، فرهنگ‌سازی و آموزش بتوان فرهنگ برقراری ارتباط مؤثر و کارآمد را با استناد به آموزه‌های ارتباطی حضرت سلیمان و ملکه سبأ در بین افراد نهادینه نمود.

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 ابزار کتابخانه‌ای و روش توصیفی-تحلیلی و بررسی آیات ۱۵ تا ۴۴ سوره نمل به این پرسش‌ها پاسخ دهد: شاخصه‌های اصلی ارتباط مؤثر در تعاملات حضرت سلیمان و ملکه سبأ چیست؟ در سوره نمل شیوه‌های ارتباطی حضرت سلیمان و ملکه سبأ چه نقشی را در شناخت شخصیت طرفین ایفا می‌نماید؟ مخاطب‌شناسی، دوراندیشی و رعایت ادب از منظر سوره نمل چه تأثیری بر بهبود کیفیت ارتباطات دارد؟ سنجیدگی کلامی، انتقادپذیری و اعتماد چه نقشی را در سوق دادن ارتباطات به سمت کارآمدی و سعادت‌مندی دارد؟ تا از رهگذر آن الگویی ارتباطی را در خصوص چگونگی ارتباطات این دو شخصیت قرآنی و شناخت ابعاد و گستردگی آن به خوانندگان ارائه دهد؛ تا با کاربست آن در زندگی، علاوه بر رسیدن به آرامش و تعادل در شخصیت 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) از این رو از مباحث

مهمی است که تحقیقات فراوانی در خصوص آن انجام شده است که به مهم‌ترین و مرتبط‌ترین این تحقیقات اشاره می‌شود.

۱- عباسی و آزادگان (۱۳۹۱) در مقاله «بررسی تطبیقی داستان دیدار حضرت سلیمان و ملکه سبأ در قرآن، تورات و منابع اسلامی» به بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های دیدار حضرت سلیمان با ملکه سبأ از حیث ساختار و روش در قرآن و تورات پرداخته‌اند.

۲- نادری و بهجت‌پور (۱۳۹۷) در مقاله «نگرشی کاربردی به رفتارشناسی ملکه سبأ در تعامل با مردم در تفسیر آیات ۲۳-۲۴» با تحلیل رفتارشناسی ملکه سبأ به دورویکرد متفاوت دست یافته‌اند: برخی او را فردی مستبد معرفی نموده‌اند و برخی حاکمیت او را مورد تأیید خداوند قرار داده‌اند.

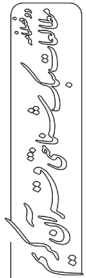
۳- شریفی (۱۳۹۶) در مقاله «مهارت‌های ارتباطی در قرآن» به صورت مبسوط به بررسی برخی از آیات قرآن کریم در خصوص مهارت‌های رفتاری_کلامی و غیرکلامی پرداخته است.

پژوهش حاضر حاصل مطالعات قرآنی و تفاسیر معتبر در حوزه ارتباطات حضرت سلیمان و ملکه سبأ است. از این رو در این مقاله تلاش شده است با تحلیل آیات ۱۵ تا ۴۴ سوره نمل به صورت کاربردی و علمی، مؤلفه‌های مهم ارتباطی این دو شخصیت قرآنی، در راستای تأثیرگذاری و کارآمدی تبیین گردد تا با تعلیم و نهاده‌سازی آن‌ها در بین افراد و مبلغان دینی، ارتباطی الهی در بین افراد حاصل گردد، همین مسئله وجه تمایز این کار تحقیقی با سایر پژوهش‌ها و نوین بودن آن را مشخص می‌نماید.

۲. مباحث نظری پژوهش

۲.۱. الگوی ارتباطی

الگوها، دستورالعمل‌های جزئی برای عمل و رفتار هستند که به افراد تعلیم می‌دهند برای رسیدن به مقصود و مقصد مورد نظر باید چه بکنند از این رو الگوی ارتباطی به مجموعه فعالیت‌ها و تدابیری که فرد را به اهداف معینی می‌رساند، اطلاق می‌شود. (امین زاده، ۱۳۷۶: ۱۳) طبق تعریف ارائه شده الگوهای ارتباطی غالباً بر چهار اصل ارتباط با خود، ارتباط با دیگران، ارتباط کلامی و ارتباط غیرکلامی استوار است که بیان می‌کنند نه تنها بعضی از اعمال، بلکه تمام رفتارهایی که توسط انسان‌ها انجام می‌شود بر طبق یک برنامه‌ریزی قبلی است. این برنامه‌ریزی‌ها گاه کنترل شده و گاه ناخودآگاه می‌باشند. از این رو به بشر می‌آموزند که چگونه رفتارهای نامطلوب خود را تغییر دهند و به رفتارهای آتی خود، تأثیر مثبت بگذارند. (ر.ک. معدلی، ۱۳۹۳: ۴۸)



۲.۲. ارتباط مؤثر

واژه «ارتباط» از نظر لغوی واژه‌ای عربی از باب افتعال و ماده «ربط» است که به معنای محکم کردن، ثابت کردن، بستن (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۰۲/۷-۳۰۳) به کار می‌رود و در زبان فارسی به معنای ربط دادن، رابطه، بستگی، پیوستگی، پیوند (معین، ۱۳۸۸: ۱۶۳۶/۲) آورده شده است و در زبان لاتین از لغت «commicat» گرفته شده که به معنای ارتباط برقرار کردن، تماس گرفتن، گفتگو کردن، مکاتبه کردن، ارتباط داشتن، پیوند داشتن، رابطه داشتن و تماس داشتن (حق شناس و دیگران، ۱۳۸۱: ۲۷۰) استعمال می‌شود. این واژه در اصطلاح 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 اثرگذاری و نفوذ بر دیگران به کار گرفته می‌شود را در بر می‌گیرد. (فرهنگی، ۱۳۸۶: ۳/۲)

همچنین 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؛ یعنی 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. (فرهنگی، ۱۳۸۷: ۳۷/۱-۴۵)

۳.۲. انواع ارتباطات

ارتباطات به دودسته کلی ارتباط کلامی و غیر کلامی تقسیم می‌گردد که در ادامه به تبیین آن‌ها پرداخته می‌شود.

۲.۳.۱. ارتباط 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 شفاف‌ی یا کتبی منتقل می‌گردد. (رضائیان، ۱۳۷۴: ۱۵۰-۱۵۱) به عبارتی ارتباط کلامی، فعالیت اجتماعی است که طی آن افراد با استفاده از اندام‌های گفتاری خود، صوتی را تولید می‌کنند که در ترکیب با هم معنادار هستند و از این طریق پیامی را که برای خود و دیگران اهمیت دارد، انتقال می‌دهند. (گیل و رادمز، ۱۳۸۴: ۲۱۲)

تبیین تعریف فوق نشان می‌دهد که در ارتباطات کلامی 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، تنیدی 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 وسیله‌ی آن می‌توانستند ارتباط گفتاری نیز برقرار کنند. (برکو و دیگران، ۱۳۸۶: ۱۰۱) لازم به ذکر است؛ هدف از ارتباطات کلامی ایجاد کردن زمینه‌ای برای مبادله‌ی آزاد اندیشه‌هاست. در زندگی انسان‌ها 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^۱ یاد می‌کند؛ زیرا انسان‌ها به وسیله سخن گفتن شناخته؛ و از اندیشه‌ها، عقاید و نوع تفکراتش پرده برداشته می‌شود.

۲.۳.۲. ارتباط غیر کلامی

ارتباطات غیر کلامی به کلیه‌ی پیام‌هایی که افراد علاوه بر خود کلام، آن‌ها را مبادله می‌کنند، گفته می‌شود (برکو و دیگران، ۱۳۸۶: 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 تن صدا، سکوت‌های بین جمله‌ها و... است. (محسنیان راد، ۱۳۶۹: ۲۴۷) از این رو می‌توان زبان بدن (حرکت گفتاری) صداها و آوایی (شبه اصوات)، فضا (مجاورت) زمان، شامه، زیبایی‌شناسی، مشخصات فیزیکی و مصنوعات را از کانال‌های ارتباط غیر کلامی معرفی نمود (برکو و همکاران، ۱۳۸۶: ۱۵۲) و مواردی چون تبسم، بازوان از هم باز، خم شدن به جلو، لمس کردن، تماس چشمی و سر تکان دادن را از جمله تسهیل کنندگان بُعد غیر کلامی ارتباط دانست. (گابور، ۱۳۸۹: ۱۳-۱۹)

رفتارهای غیر کلامی به طور معمول اطلاعات ارزشمندی را درباره 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 براین، مشکل است

۱) «خَلَقَ الْإِنْسَانَ / عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» (الرحمن ۲-۳)؛ «انسان را آفرید/قرآن را تعلیم فرمود.»



بتوان این علایم را از دید دیگران مخفی نگه داشت. (آذربایجانی، ۱۳۸۲: ۳۹) از این رو نقش نشانه‌های غیرکلامی در ارتباطات و انتقال پیام به دیگران بسیار مهم و تأثیرگذار است. بر این اساس، ارتباط غیرکلامی 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 ندارند. این درحالی است که توجه به رفتارهای غیرکلامی اطلاعات ارزشمندی را از احساسات درونی افراد در اختیار ما می‌گذارد که از طریق کلام قابل دسترسی نیست. در قرآن کریم تعداد زیادی از آیات به طور مستقیم و غیر مستقیم بر ارتباط غیرکلامی دلالت می‌کنند. در این آیات حالت چهره^۱ حرکات چشم^۲ شیوه راه رفتن^۳ و... به عنوان مؤلفه‌های ارتباط غیرکلامی معرفی شده است.

۲. ۴. الگوی ارتباطی حضرت سلیمان و ملکه سبا در سوره نمل

یکی از پارامترهای مهمی که علم ارتباطات به آن می‌پردازد؛ نحوه برقراری ارتباط مؤثر با دیگران است که این کار به وسیله الگوبرداری از نمونه‌های موفق با توجه به هدف صورت می‌گیرد. (بندلر و گریندر، ۱۹۷۵: ۱۰) برای تحقق این هدف، الگوهای مهم ارتباطی مانند «NLP»^۴ در ارتباط کلامی از متامدل‌ها و ویژگی‌های فطری که در همه انسان‌ها یکسان است استفاده می‌کند. همچنین از ویژگی‌های فیزیولوژی بدن مثل حالات چهره، ماهیت و کیفیت حرکت‌های بدن در جهت تحقق ارتباط مؤثر الگوبرداری می‌نماید؛ زیرا الگوبرداری سبب می‌شود که در کوتاه‌ترین زمان، نتایج برجسته‌ای به دست آید. (رضائیان، همان: ۶۰-۶۹)

«متامدل‌ها الگوهایی هستند که دارای بار معنایی خاص می‌باشند به همین منظور موجب جهت‌دهی ذهن مخاطب می‌شوند. (برن، ۱۳۸۷: ۴۷) در واقع متامدل طرحی در کلام و زبان است که بر اساس کاربرد اصول الگوسازی در سطح جهان بنا شده است و مجموعه‌ای از طرح‌های کلامی و پرسش‌هایی است که زبان را به تجربه مرتبط می‌سازند.» (اکانو و مک در موت، ۱۳۷۸: ۲۷) متامدل‌ها در گفتمان قرآنی علاوه بر حفظ تداوم و تکامل حیات جسمی و روحی انسان، تأثیر بسزایی را در شناخت افراد از یکدیگر دارد. ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ﴾ (محمد/۳۰)؛ «هر چند می‌توانی آن‌ها را از طرز سخنانشان بشناسی و خداوند اعمال شما را می‌داند.» تأمل در این آیه بیانگر آن است که با توجه به گفتار و لحن افراد، می‌توان به جوهره وجودی و شخصیت افراد پی برد؛ زیرا یکی از مهم‌ترین ابزارهای

(۱) محمد/ ۳۰، مزمل/ ۲۲، حج/ ۷۲، عبس/ ۱.

(۲) توبه/ ۱۲۷، انبیاء/ ۲۱، مریم/ ۹۶.

(۳) فرقان/ ۶۳، اسراء/ ۳۷.

(۴) الگوی ارتباطی «NLP» متد جدیدی در علم ارتباطات است که به وسیله آن می‌توان نگرشی را تقویت و یا تغییر داد. این مدل ارتباطی دنیای بیرون را تغییر نمی‌دهد، بلکه به مخاطب کمک می‌نماید که شیوه‌ی نگرش و درک خود را از دنیای بیرون تغییر دهد. (ردی و برتون، ۱۳۹۳: ۱۶)

راهیابی به درون افراد توجّه به شیوهی گفتاری و رفتاری آنها می‌باشد. (یاوری، ۱۳۸۰: ۱۹)

بررسی‌ها و مطالعات صورت گرفته در سوره نمل نشان می‌دهد که حضرت سلیمان (ع) از نظر شخصیتی فردی است که به دانایی و علم شهرت دارد. ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (نمل/۱۵)؛ «و ما به داوود و سلیمان، دانشی عظیم دادیم؛ و آنان گفتند: «ستایش از آن خداوندی است که ما را بر بسیاری از بندگان مؤمنش برتری بخشید» و علت نکره آمدن «علم» اشاره به عظمت و اهمیت آن دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۹۵/۱۵) و ملکه سبأ، مظهر بارز یک زن مدیر، مدبر و با درایت و صلح‌دوست است. (سید قطب، ۱۳۶۸: ۱۷۱) بی‌تردید چنین زنی باید هشیار، زیرک و کارداران باشد تا بتواند بر سرزمین سبا حکمرانی نماید. (ستاری، ۱۳۸۱: ۱۳۲) حاصل آنکه تبیین الگوی ارتباطی این دو شخصیت قرآنی علاوه بر ترسیم شیوه‌های ارتباطی صحیح در راستای کارآمدی، می‌تواند افراد را در پیشبرد اهداف خود هدایت نماید؛ تا علاوه بر کسب موفقیت در امور دنیوی به تعالی اخروی و معنوی نیز بیانجامد. در حقیقت سوره نمل با آیات روشن خویش الگویی از ارتباطات را به انسان‌ها ارائه می‌نماید که تمسک به آنها انسان را از تاریکی‌ها به سوی نور، هدایت می‌کند. از این رو، تبیین و تحلیل آنها در راستای تأثیرگذاری بر مخاطب امری ضروری است.

۱.۴.۲. مخاطب‌شناسی (شخصیت‌شناسی)

مخاطب‌شناسی از مهم‌ترین شاخص‌های الگوی ارتباطی است که موجب می‌گردد انسان در تعامل با دیگران، میزان خرد آنها را سنجیده و به اندازه عقل مخاطب و درک صحیح از تفاوت استعداد و توان وجودی انسان‌ها، با آنها گفتگو نماید؛ زیرا توجّه به سطح و درک مخاطب، نیازها، علایق و گرایش‌های او، از عناصر تحکیم‌بخش و تأثیرگذار در ارتباط کلامی است که خود به عنوان الگویی مؤثر در فرآیند ارتباطی تلقی می‌شود.

بر اساس الگوی ارتباطی «ان‌ال‌پی» باید در انتخاب مخاطب دقت لازم صورت گیرد، دلیل این مسئله از نظر علم پزشکی و با توجّه به عملکرد سلول عصبی، موسوم به نورون آینه‌ای قابل اثبات است. محققان در خصوص عملکرد این نورون به این نتیجه دست یافته‌اند که وقتی افراد در جمعی قرار می‌گیرند، نورون‌های آینه‌ای به صورت ناخودآگاه تحت تأثیر آن جمع می‌شود و باعث می‌گردد پس از مدتی فرد مخاطب، خصوصیات مشترکی نسبت به جمع پیدا نماید. (هیز، ۲۰۱۰: ۵۷۶) از سویی توجّه به خصوصیات مخاطب عامل مهمی در افزایش تأثیر پیام ارتباطی و درک مخاطب می‌باشد؛ زیرا انتخاب هر پیامی برای انتقال با مخاطب آن پیام، ارتباط تنگاتنگی دارد. از این رو اگر متکلم پیام خود را بر همان اساسی که مخاطب باور دارد، انتقال دهد. فرآیند تأثیرگذاری به مراتب عمیق‌تر و ارتباط از پیوستگی مداوم‌تری برخوردار خواهد گشت. (کولتز، ۱۳۶۹: ۴۹) به عبارتی گوینده باید سطح درک



شنونده پیام را در نظر بگیرد و در خور فهم او سخن بگوید؛ زیرا بی توجهی به این مسئله مانع بزرگی را در روابط میان فردی به وجود می آورد. (رضازاده گلی، ۱۳۸۷: ۷۲)

توجه به این شیوه ارتباطی به اندازه‌ای حائز اهمیت است که در آموزه‌های حضرت سلیمان (ع) از آن به عنوان یک اصل مهم در ارتباطات قلمداد شده است؛ چراکه وقتی حضرت از اخبار هدهد مبنی بر خورشید پرست بودن اهالی سرزمین سبأ خبر داد، حضرت نامه‌ای را برای ملکه سبأ با این محتوا نوشتند: ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ؛ أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَيَّ وَأُتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ (نمل/۳۰-۳۱) این نامه از سلیمان است، و چنین می باشد: به نام خداوند بخشنده مهربان؛ توصیه من این است که نسبت به من برتری جویی نکنید، و بسوی من آید در حالی که تسلیم حق هستید» و به هدد چنین مأموریت می دهند: ﴿أَذْهَبْ بِكِتَابِي هَذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانْظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ﴾ (نمل/۲۸) این نامه مرا به سوی ایشان، یعنی ملکه سبأ و مردمش ببر و نزد ایشان بینداز و خودت را کنار بکش و در محلی قرار گیر که تو آنان را ببینی، آن گاه ببین چه عکس العملی از خود نشان می دهند، یعنی وقتی بحث در میان آنان درگیر می شود با هم چه می گویند؟» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۰۹/۱۵)

تحلیل این آیه نوعی درایت و مخاطب شناسی حضرت سلیمان را نشان می دهد؛ زیرا حضرت به هدهد مأموریت می دهد که وقتی نامه را رساند در محلی قرار بگیرد به گونه‌ای که دیده نشود اما بتواند سخنان ملکه با همراهانش را بشنوند. این تدبیر حضرت، نوعی جمع آوری اطلاعات از مخاطب را نمایندگر می نماید که در پیشبرد ارتباط به سمت کارآمدی نقش بسیار مهمی را ایفا می نماید. در حقیقت حضرت با ارزیابی عکس العمل و رفتار ملکه سبأ و همراهانش قصد تحلیل شخصیت ملکه را داشتند تا با داده‌های دریافتی از میزان درک و فهم آن‌ها به گفتگو و مناظره بنشینند. در مقابل نیز ملکه سبأ برای ارزیابی شخصیت و اهداف حضرت سلیمان با مشورت بزرگان کشور، هدایای گرانبهایی را برای حضرت فرستاد تا واکنش او را نسبت به این هدایا ارزیابی نماید ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ (نمل/۳۵)؛ «و من (اکنون) جنگ را صلاح نمی بینم، هدیه گرانبهایی برای آنان می فرستم تا ببینم فرستادگان من چه خبر می آورند (و از این طریق آن‌ها را بیازمایم)» تا بدین وسیله دریابد که قصد اصلی حضرت سلیمان از این نامه چه بوده است. در بینش مخاطب شناسی ملکه سبأ، این اندیشه موج می زند که اگر سلیمان هدیه‌ها را قبول نماید او پادشاهی است که قصد تصرف دارد و اگر نپذیرد، نشان می دهد که در گفته خود صادق است و پیامبر خداست.

تبیین فوق نشان می دهد که مخاطب شناسی یا همان شخصیت شناسی از ارکان اصلی هر ارتباطی تلقی می شود به گونه‌ای که به وسیله آن می توان در خصوص شیوه، تکنیک و روند ادامه ارتباطات تصمیم گیری نمود و از چالش‌های ارتباطی جلوگیری نمود. حاصل آنکه برای تحقق یک ارتباط مؤثر ابتدا باید به ارزیابی شخصیت طرف مقابل پرداخت تا بدین

وسیله الگویی مطابق با عکس العمل‌های مخاطب ارائه نمود تا با نفوذ بر افکار و رفتار مخاطب، او را در مسیر اهداف خود قرار داد.

۲.۴.۲. دوراندیشی

«دوراندیشی با استناد به کلام امام علی (علیه السلام) ﴿الْحَزْمُ النَّظَرُ فِي الْعَوَاقِبِ وَ مُشَاوَرَةُ ذَوِي الْعُقُولِ﴾ (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۱۰۵) به معنای توجه داشتن به فرجام کارها و مشورت کردن با خردمندان است و دوراندیش فردی است که عاقبت کارها را در نظر می‌گیرد و درباره پایان کار فکر می‌کند و نتیجه را در می‌یابد.» (معین، ۱۳۸۸: ۱۵۷۴/۲)

وقتی فردی از فضیلت اخلاقی دوراندیشی در ارتباطات کلامی و غیرکلامی خویش برخوردار باشد، یعنی ادراک و احساس آن فرد در خدمت هدف‌های اخلاقی، تحت تعلیم و نظم درآمده‌اند. به گونه‌ای که این احساسات به قضاوت و تصمیم مسئولانه منجر می‌گردد. توجه به این امر مهم در ارتباطات به تمایلات و مسئولیت‌های شخص، شکل معینی می‌بخشد و علاوه بر کسب موفقیت در امور ارتباطی به بسط دامنه‌ی امور اخلاقی نیز منجر می‌شود. (پاتریک، ۱۳۷۸: ۶۳) در واقع افراد دوراندیش در مقایسه با دیگران، تصویر شفاف‌تری را از گفتارها، رویدادها و رفتارها از خود بروز می‌دهند از این رو موفقیت بیشتری در روابط فردی و شغلی بدست می‌آورند.

مطالعات صورت گرفته در سوره نمل نشان از دوراندیشی حضرت سلیمان و ملکه سبا در راستای ارتباط مؤثر و کارآمد دارد؛ دوراندیشی حضرت در آزمودن هدد و ملکه سبا کاملاً مشهود است. ﴿قَالَ سَنْظُرُ أَ صَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ (نمل/۲۷)؛ «(سلیمان) گفت: ما تحقیق می‌کنیم ببینیم راست گفتی یا از دروغگویان هستی؟» تفسیر و تحلیل این آیه حاکی از درایت و دوراندیشی حضرت در رفتار و ارتباط با هدد را نشان می‌دهد؛ زیرا حضرت سلیمان داوری درباره هدد را به آینده محول نمود، چون هدد بر گفته‌های خود شاهی نیاورد، به همین دلیل وعده داد که به زودی درباره سخنانش تحقیق می‌کند تا صدق و کذب گفته‌هایش معلوم گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۵۰۹/۱۵) و در رفتار با ملکه سبا تصمیم می‌گیرند پیش از هر اقدامی ابتدا با ارسال یک نامه به ارزیابی و تحلیل رفتار او بپردازد. ﴿ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَأَنْظُرْ مَا ذَا يَرْجِعُونَ﴾ (نمل/۲۸)؛ «در گوشه‌ای توقف کن بین آن‌ها چه عکس العملی نشان می‌دهند».

دوراندیشی ملکه سبا نیز از چگونگی برخورد با نامه حضرت سلیمان مشهود است؛ ایشان پس از دریافت نامه بزرگان قوم خود را فراخواند و خطاب به آن‌ها چنین بیان نمود: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾ (نمل/۲۹)؛ «ای اشراف؛ نامه پرارزشی به سوی من افکنده شده است.» بعد از ذکر محتوای نامه سلیمان، رو به سوی آن‌ها کرد و چنین گفت: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ﴾ (نمل/۳۲)؛ «ای اشراف



و صاحب‌نظران، رأی خود را در این کار مهم برای من ابراز دارید که من هیچ کار مهمی را بی حضور شما و بدون نظر شما انجام نداده‌ام.»

ملکه با این نظرخواهی قصد داشتند علاوه بر تثبیت موقعیت خود و جلب نظر بزرگان؛ میزان هماهنگی آن‌ها را با تصمیمات خود نیز مورد مطالعه و بررسی قرار دهند. در واقع ملکه سبأ با این تدبیر و دوراندیشی، هم پیچیدگی مسأله را به آن‌ها گوشزد نمود و هم آن‌ها را به این نکته توجه داد که باید در اظهار نظر خویش دقت به خرج دهند تا راه خطا نپویند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۴۵۴/۱۵)؛ زیرا ملکه، از محتوای نامه حضرت متوجه شد در صورت عدم پذیرش سخنان سلیمان وارد جنگ بزرگی خواهد شد. این درحالی بود که سران و بزرگان کشور تمایل به جنگ با سلیمان داشتند ﴿قَالُوا نَحْنُ أَوْلَا قُوَّةً وَأُولَا بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ (نمل/۳۳)؛ «گفتند: ما دارای نیروی کافی و قدرت جنگی فراوان هستیم.» و چون ملکه این را فهمیده بود ابتدا از مذمت جنگ کردن برای آن‌ها سخن گفت: ﴿قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَهْلَهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ (نمل/۳۴) یعنی، جنگ عاقبتی ندارد، مگر غلبه یکی از دو طرف و شکست طرف دیگر. به عبارتی جنگ یعنی فساد قریه‌ها و شهرها و ذلت عزیزان آن و چون چنین است، نباید بدون تحقیق اقدام به جنگ کرد، باید نیروی خود را با نیروی دشمن بسنجیم، اگر تاب نیروی او را نداشتیم، تا آنجا که راهی به صلح و سلم داریم اقدام به جنگ نکنیم، مگر اینکه راه، منحصر به جنگ باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۵۱۳/۱۵) و اینگونه با دوراندیشی خویش اشراف را از جنگ با سلیمان بازداشت.

تحلیل و تفسیر آیات ذکر شده حاکی از آن است که ملکه سبأ بعد از مشورت با درباریان خود نظرش این شد که درباره سلیمان تحقیق بیشتری کند و کسی را نزد او بفرستد تا از حال او و مظاهر نبوت و سلطنتش اطلاعاتی به دست آورده، برایش بیاورد، تا او به یکی از دو طرف جنگ یا تسلیم رأی دهد. از این رو پیش از هر حرکتی تصمیم می‌گیرند که به ارزیابی اهداف سلیمان در قالب ارسال هدایای گران‌بها بپردازند. تصمیم ارسال هدیه به جای اعمال جنگ و قدرت جسمانی در سیاست ملکه سبأ علاوه بر دوراندیشی، توانایی مستقل او در فرمان‌بردن عاقلانه در امور مادی و معنوی را نیز نشان می‌دهد. (ودود، ۱۳۹۵: ۹۳)

حاصل آنکه دوراندیشی در ارتباطات به اندازه‌ای اهمیت دارد که می‌تواند تعاملات را به سمت دوستی و یا دشمنی سوق دهد. از این رو از ارکان اصلی یک ارتباط مؤثر قرآنی تلقی می‌گردد. حضرت سلیمان با دوراندیشی خود توانستند بدون جنگ ملکه‌ای را یکتا پرست نمایند و ملکه سبأ با هوش و درایت سیاسی و ارتباطی خویش نه تنها از بروز یک جنگ ویران‌کننده خودداری نمودند؛ بلکه با ارزیابی شخصیت و اهداف حضرت سلیمان در قالب ارسال هدایا، قصد دیدار با او را نمودند و این همان تحقق ارتباط مؤثر در راستای دوراندیشی است که نشان می‌دهد وارد شدن در یک ارتباط بدون تأمل و دوراندیشی در آن، همانند حرکت کردن در مسیری بدون مقصد است که می‌تواند انسان را به سقوط بکشانند.

۲. ۴. ۳. رعایت ادب

«ادب در لغت به معنای ظرافت و به نیکویی به موضوعی پرداختن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۲۰۶/۱) و در اصطلاح به معنای ظرافت گفتار و به نوعی فصاحت و بلاغت کلام در سخن گفتن است؛ بدین معنا که اگر انسان توانست مفهومی را با ظرافت به مخاطب خویش انتقال دهد، ادب گفتاری را رعایت نموده است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۸)

ادب و احترام به عنوان یکی از زمینه‌های اصلی ارتباط موفق، موجب ایجاد و تقویت بازخوردهای مثبت و به دنبال آن پرورش صمیمیت اجتماعی می‌شود، به عبارتی ادب و احترام در گفتار و رفتار به بهینه‌سازی محیط اجتماعی کمک می‌کند (ابوالقاسمی، ۱۳۸۹: ۴۹-۶۰) از سویی ادب و عفت در کلام نشانه‌ی عزت نفس و رشد شخصیتی گوینده است که موجب تقویت احترام متقابل، تأثیرگذاری و جذابیت گفتاری می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۷/۲۸۹)؛ چراکه هر انسانی به شخصیت خود علاقمند است و انتظار دارد که دیگران شخصیت او را محترم شمرده و با ادب و احترام با او رفتار نمایند. روشن است، هر میزان که این احترام بیشتر و رفتار دیگران با وی مؤدبانه و محترمانه باشد او نیز متقابلاً به این احترام‌گذاری جواب مثبت خواهد داد و ارتباط سازنده‌تری برقرار خواهد کرد و در مقابل از کسانی که به او احترام نمی‌گذارند و یا به او اهانت می‌کنند دوری و قطع رابطه خواهد نمود. (کول، ۱۳۸۳: ۱۲۴-۱۲۵)

جستجو در مهارت‌های ارتباطی سوره نمل ما را به ادب ملکه سبأ در چگونگی برخورد با نامه حضرت سلیمان می‌رساند تا جایی که هنگام خواندن نامه برای اشراف و سران قوم با کلامی کوتاه، ساده و موقر نامه را کریم و ارزشمند تلقی می‌کنند. ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾ (نمل/۲۹) این آیه حاکی از گفتار و رفتار ملکه سبأ است، که به مردمش از رسیدن چنین نامه‌ای و کیفیت رسیدن آن و نیز مضمون آن خبر می‌دهد و نامه را به اینکه نامه‌ای است کریم توصیف می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۵/۵۰۹) با ارزش تلقی کردن نامه از سوی ملکه سبأ علاوه بر اینکه ادب سیاسی^۱ ایشان را در جایگاه یک پادشاه بیان می‌کند؛ می‌تواند به خاطر سخاوت و کریم بودن فرستنده‌ی نامه و یا به خاطر محتوای نامه نیز باشد. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۹/۲۵۳) در چرایی اهمیت و ارزشمندی خطاب و رفتار ملکه سبأ باید عنوان نمود که عادت حکمرانان بر این بود که از موضع قدرت برخورد می‌کردند و جواب‌هایشان به پیامبر زمانه بسیار تند بود و دعوت آن‌ها را به ایمان صراحتاً رد می‌کردند. اما ملکه به تدبیری که به خرج داد متوجه شد که هدف حضرت سلیمان مانند سایر پادشاهان تصرف و کشورگشایی نیست و همین رفتار و ادب سیاسی سعادت و آرامش دنیوی و معنوی را برای او و مردم سرزمینش به ارمغان آورد.

۱) ادب سیاسی به حسن معاشرت در تعاملات سیاسی اطلاق می‌شود (دهخدا، ۱۳۷۷: ج ۱، ص ۱۰۶).



در خصوص ادب سیاسی حضرت سلیمان نیز می‌توان به نحوه برخورد و گفتگوی ایشان با ملکه سبأ در هنگام ورود به قصر اشاره نمود: ﴿قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ﴾ (نمل/۴۴)؛ «به او گفته شد: "داخل حیاط (قصر) شو!" هنگامی که نظر به آن افکند، پنداشت نهر آبی است و ساق پاهای خود را برهنه کرد (تا از آب بگذرد؛ اما سلیمان) گفت: "این آب نیست، بلکه قصری است از بلور صاف!"

تبیین و تفسیر آیه نوعی ادب سیاسی حضرت در قبال ملکه را نمایان می‌نماید؛ زیرا بررسی و مطالعات صورت گرفته در آداب استقبال از بزرگان نشان می‌دهد که وقتی بزرگی بر کسی وارد می‌گشت به رسم ادب خدمتکاران در محل ورود آن فرد و همراهانش قرار می‌گرفتند و با احترام و ادب آن‌ها را به داخل راهنمایی می‌کردند. (ر.ک. طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۶۶/۱۵)

تحلیل این مطالب بیانگر آن است که نیکو سخن گفتن و استفاده از واژه‌ها و کلمات زیبا از مصادیق مهم ادب کلامی به‌شمار می‌روند؛ زیرا واژگان زیبا با نقش و تأثیر عاطفی و روانی که دارند، می‌توانند باعث ایجاد صمیمیت، دوستی و تداوم رابطه‌ها شوند (رضازاده گلی، ۱۳۸۷: ۴۲) و نیکو سخن گفتن به عنوان یکی از زمینه‌های اصلی ارتباط مؤثر، موجب ایجاد و تقویت بازخوردهای مثبت و به دنبال آن پرورش صمیمیت اجتماعی می‌شود به گونه‌ای که با حذف آن، ارتباط بیشتر جنبه تحکم و پرخاشگرانه به خود خواهد گرفت. حاصل آنکه ادب رفتاری و استفاده از الفاظ نیکو در برقراری ارتباط مؤثر، یکی از ویژگی‌های انسان‌های هوشمند و عاقبت اندیش است؛ زیرا چنین فردی به جهت مجهز بودن به مهارت‌های ارتباطی به موفقیت بیشتری در ارتباطات خود دست خواهد یافت که سنجیدگی در کلام و رفتار نمونه‌ای از آن است.

۴.۴.۲. سنجیدگی در کلام و رفتار

استواری و سنجیدگی، از دیگر مؤلفه‌های ارتباط مؤثر در تعاملات کلامی و غیرکلامی است. بدین شکل که اگر گوینده قبل از آنکه سخنی بر زبانش جاری شود، بیندیشد و بر اساس انصاف و حق سخن بگوید، سخنی سنجیده و محکم بکار برده است.

سخن سنجیده در فرایند ارتباطی به اندازه‌ای اهمیت دارد که در گفتمان قرآنی از آن به عنوان یک نعمت برای کسانی که ایمان آوردند تعبیر می‌شود. ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ (ابراهم/۲۷)؛ «خداوند کسانی را که ایمان آوردند، به خاطر گفتار و اعتقاد ثابتشان، هم در این جهان و هم در سرای دیگر استوار می‌دارد.»

مقصود از «قول ثابت» در این آیه، بیان کلمه است؛ کلمه‌ای که بر اساس اعتقاد و عزم راسخ استوار بوده و صاحبش پای آن می‌ایستد و عملاً از آن منحرف نمی‌گردد. (طباطبایی،



و بالندگی فردی و پیشرفت اجتماعی خویش را فراهم سازد. از جمله این انگیزاننده‌ها که در مسیر تکامل انسانی و پیدایش حیات طیبه اجتماعی او نقشی مهم و بنیادی دارد، مسأله نقد و انتقادپذیری است؛ زیرا پذیرش انتقاد و نصیحت مشفقانه، خصلتی انسانی و اسلامی است و بیشترین نقش را در فرو نشاندن آتش اختلاف و آسیب‌های فردی و اجتماعی دارد؛ زیرا نقد منصفانه مایه‌ی کمال و رشد رفتارها و عملکردهاست. علاوه بر آن انتقادپذیری زمینه‌ساز بسیاری از خوش‌بینی‌ها و امیدواری‌ها نسبت به اصلاح امور است. (حق‌پناه، ۱۳۹۳: ۳)

ذکر این مطلب اهمیت دارد که نقد و انتقادپذیری، از مهم‌ترین صفات زندگی اجتماعی و اخلاقی انسان است که اگر تحقق یابد، نقش مهمی را در تعالی شخصیت او خواهد داشت تا حدی که راهنمای سعادت و کمال او می‌شود؛ زیرا انسان موجودی حقیقت‌جو و حق‌گرا است که برای شناخت حقایق و تمیز حق از باطل باید روحیه انتقادپذیری داشته باشد اما این مسئله هرگز به معنای عیب‌گیری نیست؛ زیرا انتقاد به معنای شیء را در محک قرار دادن و به وسیله محک‌زدن به آن سالم و ناسالم را تشخیص دادن است. (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۷۱)

مطالعات صورت گرفته در فرآیند ارتباطی حضرت سلیمان و ملکه سبأ حاکی از انتقادپذیری ملکه در قبال نقد حضرت به دینش است. مؤید این مطلب عبارت «رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي» (نمل/۴۴) است که وقتی حضرت سلیمان حقایق را به ملکه شناساند و او را به کیش خود دعوت کرد ملکه سبأ نقد سلیمان به دینش را پذیرفت و این عبارت را بیان نمود. در این آیه ملکه سبأ ظلم به خودش و قومش را به خاطر آتش‌پرست بودن، می‌پذیرد و به آن اعتراف می‌کند. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۷۰/۳) این انتقادپذیری ملکه، سبب گردید که در مرحله نخست از شرک میرا و در مرحله بعدی وجودش به ایمان حق تعالی آراسته گردد که همان مقام توحید است. (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۲۶۹/۱۹)

تحلیل نقد حضرت سلیمان به آتش‌پرستی ملکه سبأ و انتقادپذیری ایشان نشان می‌دهد که اگر فرهنگ نقدکردن و پذیرفتن نقد به درستی بیان و ترسیم گردد، شناخت کاستی‌ها و تلاش برای زدودن آن تحقق می‌یابد که خود گامی مهم و اساسی در رسیدن به سعادت فردی و اجتماعی است که نمونه عینی آن را در داستان ملکه سبأ و عاقبت‌بخیری آن‌ها می‌توان دریافت که نتیجه شخصیت‌شناسی ملکه نسبت به هدف حضرت سلیمان و اعتماد به او است.

۲. ۴. ۶. 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 فرایندهای 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 آیات ارتباطی سوره نمل نشان از اعتماد دو طرفه حضرت سلیمان با همراهانش و ملکه سبأ با بزرگان دارد؛ مؤید این ادعا اعتماد حضرت به گفته شخص صاحب علو در آوردن تخت ملکه می‌باشد: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي﴾ (نمل/۴۰)؛ «(اما) کسی که دانشی از کتاب (آسمانی) داشت گفت: "پیش از آنکه چشم بر هم زنی، آن را نزد تو خواهم آورد!" و هنگامی که (سلیمان) آن (تخت) را نزد خود ثابت و پابرجا دید گفت: "این از فضل پروردگار من است."» همچنین مشورت ملکه با بزرگان قوم خویش از دیگر مواردی است که این مسئله را اثبات می‌نماید. ملکه سبأ وقتی نامه سلیمان را دریافت نمود بزرگان سرزمین خود را فراخواند و در مورد محتوای نامه و پاسخ به سلیمان به مشورت با آن‌ها پرداخت. ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُون﴾ (نمل/۳۲)؛ «(سپس) گفت: "ای اشراف (و ای بزرگان) نظر خود را در این امر مهم به من بازگو کنید، که من هیچ کار مهمی را بدون حضور (و مشورت) شما انجام نداده‌ام."» این کلام ملکه نشان از اعتماد او به بزرگان دارد؛ چراکه در غیر آن از ایشان مشورت نمی‌خواست.

پس از مشورت ملکه، بزرگان در پاسخ به این اعتماد به ملکه دلگرمی می‌دهند و می‌گویند: ﴿قَالُوا نَحْنُ أَوْلَا قُوَّةً وَأَوْلُوا بِأَسْ شَدِيدِ وَالْأَمْرِ إِلَيْكَ فَانْظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾ (نمل/۳۳) از نظر نیروی جسمی و تعداد افراد بسیار هستیم. همچنین دارای قدرت جنگی نیز می‌باشیم اما در نهایت اختیار با توست که صلح کنی یا وارد جنگ با ایشان شوی در هر صورت ما از تو تبعیت می‌کنیم. (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۵۹/۴) این کلام نشان از اعتماد بزرگان به ملکه را دارد که نتیجه اعتماد و مشورت ایشان با خردمندان می‌باشد که نشان از کارآمدی اعتماد دو طرفه در تحقق ارتباطی مؤثر و سعادت‌مند را دارد.

از سویی تحلیل آیات فوق ما را به اصل حمایت‌گری در فرایند ارتباطات سوق می‌دهد؛ زیرا 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 افرادی است که در شرایط سخت و بحران‌های عاطفی و اجتماعی پشتیبان و حامی او باشد. به همین دلیل در این



آیه حمایت‌گری یکی از شاخصه‌های مهم رفتاری بزرگان با ملکه سبأ می‌باشد که ناشی از اعتماد طرفین به یکدیگر است که بدون درنظر 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 دربردارنده آرامش دنیوی و سعادت اخروی است نیز باز می‌دارد.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش با استناد به سوره نمل و تفسیر و تحلیل آن از منظر روان‌شناختی و ارتباطی، نشان داده شد که آموزه‌های ارتباطی حضرت سلیمان و ملکه سبأ که بر پایه‌ی شناخت و تحلیلی عمیق از ابعاد شخصیتی طرفین شکل گرفته، مؤلفه‌هایی را به عنوان برقراری ارتباط مؤثر مانند مخاطب‌شناسی، دوراندیشی، رعایت ادب، سنجیدگی در کلام و رفتار، انتقادپذیری و اعتماد ارائه نموده است. برای حصول به این مؤلفه‌های قرآنی، آیات ۱۵ تا ۴۴ سوره نمل مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت تا با شناسایی شیوه‌های مؤثر ارتباطات حضرت سلیمان و ملکه سبأ و بررسی تأثیرگذاری آن‌ها بر روی رفتارهای اجتماعی، شاهد تغییرات هدفمند در حوزه ارتباطات میان‌فردی باشیم. این آموزه‌های ارتباطی 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.

سال ششم
شماره دوم
پیاپی: ۱۱
پاییز و زمستان
۱۴۰۱

تبیین و نتیجه نهایی

مؤلفه‌های ارتباط مؤثر در سوره نمل	حضرت سلیمان(ع)	ملکه سبا	آثار و نتایج
مخاطب‌شناسی	﴿اذْهَبْ بِكِتَابِي هَذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانْظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ﴾ (نمل/ ۲۸)	﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ (نمل/ ۳۵)	۱- سنجش درک، عقل و میزان شعورمندی مخاطب ۲- آگاهی از نیازها، علایق و گرایش‌های طرفین ۳- جمع‌آوری اطلاعات فردی، اعتقادی، اخلاقی و شخصیتی
دوراندیشی	﴿ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانْظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ﴾ (نمل/ ۲۸)	﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُون﴾ (نمل/ ۳۲)	۱- اتخاذ تصمیم‌های صحیح و هوشمند در ارتباطات ۲- کسب موفقیت‌های فردی، اجتماعی و شغلی ۳- استقرار و انسجام در رابطه‌های اجتماعی
رعایت ادب	﴿قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِير﴾ (نمل/ ۴۴)	﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيْ كِتَابٍ كَرِيم﴾ (نمل/ ۲۹).	۱- ایجاد و تثبیت بازخوردهای مثبت ۲- بهینه‌سازی محیط‌های ارتباطی و اجتماعی ۳- تاثیرگذاری در کلام و تقویت جذابیت‌های گفتاری و رفتاری
سنجیدگی در کلام و رفتار	﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ: أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَى وَاتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ (نمل/ ۳۰-۳۱)	﴿فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَ هَكَذَا عَزَّشِكِ﴾ «كَأَنَّهُ هُوَ» (نمل/ ۴۲)	۱- تأمین آرامش، اطمینان و اعتماد در روابط ۲- تداوم دوستی‌ها و صمیمیت‌ها ۳- ایجاد و تقویت اعتماد در ارتباطات
انتقادپذیری	—	﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾ (نمل/ ۴۴)	۱- رشد و بالندگی فردی ۲- پیشرفت در امور اجتماعی و شغلی ۳- تکامل معنوی
اعتماد	﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي﴾ (نمل/ ۴۰)	﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُون﴾ (نمل/ ۳۲)	۱- ایجاد استحکام و پیوند در ارتباطات ۲- ایجاد مهر، محبت و همدلی در ارتباطات

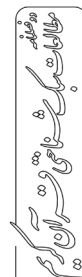
کتابنامه

- آذربایجان، مسعود و دیگران، روانشناسی اجتماعی با نگرش به منابع اسلامی، تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه و انتشارات سمت، ۱۳۸۲.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰): «التحریر و التنویر»، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، چاپ اول.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق): «لسان العرب»، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
- ابوالقاسمی، بهنام (۱۳۸۹ش): «تأثیر شعائر دینی بر بهداشت روانی جوانان»، اسلام و پژوهش‌های تربیتی، شماره ۱.
- امین زاده، محمدرضا (۱۳۷۶ش): «اخلاق کارگزاران»، قم: انتشارات در راه حق، چاپ دوم.
- اُکانر، جوزف و مک در موت، یان (۱۳۷۸ش): «ارتباط مؤثر و موفقیت قطعی با ان ال پی»، ترجمه: سید رضا جمالیان، تهران: انتشارات جیحون، چاپ دوم.
- برکو، ری ام، آندرو دی، ولوین، ولوین دارلین آر (۱۳۸۶): «مدیریت ارتباطات»، ترجمه: سید محمد اعرابی، داوود ایزدی، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- برن، گیلین (۱۳۷۸ش): «برنامه‌ریزی عصبی کلامی»، ترجمه: علی دنیا دیده، تهران: اندیشه آریا.
- بلیک، رید و اوین، هارولدسن (۱۳۷۸ش): «طبقه‌بندی مفاهیم در ارتباطات»، ترجمه: مسعود اوحدی، تهران: سروش، چاپ اول.
- بولتون، رابرت (۱۳۸۸ش): «روانشناسی روابط انسانی»، ترجمه: حمید رضا سهرابی، تهران: انتشارات رشد، چاپ پنجم.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق): «أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر بیضاوی)»، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول.
- پاتریک، دوپل (۱۳۷۸): «دوراندیشی سیاسی و اخلاق رهبری»، مترجم: مجتبی رجب بیگی، فرآیند مدیریت و توسعه؛ مرکز آموزش مدیریت دولتی، ش ۴۳.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق): «غررالحکم و دررالکلم»، محقق و مصحح: سید مهدی رجائی، قم: دارالکتب الاسلامی.
- حق پناه، رضا (۱۳۹۳ش): «انتقاد و انتقادپذیری»، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ش ۴۹ و ۵۰.
- حق‌شناس، علی محمد، حسین ساعی و نرگس انتخابی (۱۳۸۱): «فرهنگ معاصر انگلیسی-فارسی»، تهران: نشر فرهنگ معاصر، چاپ سوم.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷): «لغت‌نامه دهخدا»، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ردی، رومیل و برتون، کیت (۱۳۹۳ش): «برنامه‌ریزی عصبی کلامی NLP»، ترجمه: فرشید قهرمانی، تهران: انتشارات آوند دانش.
- رضازاده گلی، حمید (۱۳۸۷): «مبانی ارتباطات انسانی و کاربرد آن در زندگی موفق»، تهران: شیوه، چاپ اول.
- رضائیان، علی (۱۳۷۴ش): «مدیریت رفتار سازمانی»، تهران: انتشارات دانشکده مدیریت دانشگاه تهران، چاپ سوم.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، مصحح: مصطفی حسین احمد، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ سوم.
- ساروخانی، باقر (۱۳۷۵ش): «جامعه‌شناسی ارتباطات»، تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ دوم.
- ساغروانیان، جلیل (۱۳۶۹ش): «فرهنگ اصطلاحات زبان‌شناسی موضوعی-توصیفی»، مشهد: انتشارات نما، چاپ اول.
- ستاری، جلال (۱۳۸۱ش): «پژوهشی در قصه سلیمان و بلقیس»، تهران: نشر مرکز.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۳۷۴ش): «ترجمه تفسیر المیزان»، مترجم: محمد باقر موسوی، قم: جامعه

- مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷): «تفسیر جوامع الجامع»، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ اول.
- عبدالله، جوادی آملی (۱۳۸۹ش): «تفسیر موضوعی قرآن کریم (ادب توحیدی انبیاء در قرآن)»، تحقیق: سعید بندعلی، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
- فرهنگی، علی اکبر (۱۳۸۷ش): «ارتباطات انسانی»، تهران: رسا، چاپ چهاردهم.
- _____ (۱۳۸۶ش): _____، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- قطب، سید (۱۳۶۸ش): «آفرینش هنری در قرآن»، ترجمه: محمد مهدی فولادوند، تهران: بنیاد قرآن.
- کریس، کول (۱۳۸۳ش): «موقفیت در ارتباط»، ترجمه: وجیهه ابراهیمی، اصفهان: طرح جامع پارسیان، چاپ اول.
- کولتز، جان دابلیو (۱۳۶۹): «ارتباط گفتاری میان مردم»، ترجمه: سید اکبر میرحسینی و قاسم کبیری، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- گابور، دون (۱۳۸۹ش): «مهارت‌های گفتگو»، ترجمه: مهدی قراچه داغی، تهران: پیک بهار، چاپ هفتم.
- گیتومر، جفری اچ (۱۳۸۹ش): «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 شیخ جوادی، تهران: سیت، چاپ اول.
- گیل، دیوید و آدامز (۱۳۸۴ش): «بریجت، الفبای ارتباطات»، ترجمه: رامین، کریمیان و دیگران، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- محسنیان راد، مهدی (۱۳۶۹): «ارتباط‌شناسی»، تهران: انتشارات سروش.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰ش): «اسلام و مقتضیات زمان»، تهران: صدرا.
- معتمد نژاد، کاظم (۱۳۷۱): «وسایل ارتباط جمعی»، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.
- معدلی، کوروش، ان. ال (۱۳۹۳ش): «پی عملی»، تهران: مؤسسه انتشاراتی مرز فکر.
- معین، محمد (۱۳۸۸ش): «فرهنگ فارسی معین»، تهران: امیر کبیر، چاپ بیست و پنجم.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳ش): «ترجمه قرآن»، قم: دارالقرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف)، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۶۳ش): «تفسیر نمونه»، قم: انتشارات دارالکتب الاسلامیه قم.
- میلر، جرال (۱۳۶۸): «ارتباطات کلامی»، ترجمه: علی، ذکاوتی قراگزلو، تهران: انتشارات سروش.
- نوبوم بارت، سیکس فردریک (۱۳۸۷ش): «فرآیند اعتماد در سازمان‌ها (مطالعات تجربی در زمینه عوامل و فرآیند اعتماد)»، ترجمه: منصور حقیقتیان و علیرضا شیروانی، اصفهان: نقش خورشید، چاپ اول.
- ودود، آمنه (۱۳۹۵ش): «قرآن و زن، بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن»، مترجم: اعظم پویا و معصومه آگاهی، تهران: حکمت، چاپ سوم.
- یاوری، سید اسدالله (۱۳۸۰ش): «عیار قرآنی گفتار»، تهران: انتشارات لوح محفوظ.
- Bandler, R. & Grindler, J. (1975). The structure of magic I. Palo Alto, CA: Science and Books, Translated by Amirinia, M. in Behavioral Emotion and Body Language book to Persian, publisher: Araسته.
- Heyes, C M (2010), Where do mirror neurons come from? Neuroscience and behavioral reviews.

Bibliography

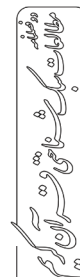
- Azerbaijani, Masoud, and others, Social Psychology with a View to Islamic Sources, Tehran: Institute for Seminary and University and Samt Publications, (1382SH).
- Ibn Ashoor, Muhammad Tahir (1420): "Tahrir and al-Tanveer", Beirut: Al-Tarikh Al-Arabi Institute, 1st edition.
- Ibn Mansad, Muhammad b. Mukarram (1414AH): "Lesan al-Arab", Beirut: Dar Wajed, 3rd edition.
- Abolghasemi, BeHenam (1389SH): "The Impact of Religious Rituals on Youth Mental Health", Islam and Educational Research, No. 1.
- Aminzadeh, Mohammad Reza (1376SH) : "Ethics of Agents", Qom: Publications in the Right Way, Second Edition.
- OConnor, Joseph and Mack in Maute, Yan (1378SH): "Effective Communication and Definitive Success with NLP", Translation: Seyed Reza Jamalian, Tehran: Jeyhun Publications, 2nd edition.
- Bercow, Reem, AnneDrew Day, Volvin, Volvin Darlene R. (1386SH): "Communications Management", Translation: Seyed Mohammad Arabi, Davood Izadi, Tehran: Office of Cultural Research.
- Bern, Gillian (1378SH): "Verbal Neural Programming", translated: Ali DonyaDideh, Tehran: Andisheh Aria.
- Blake, Reid and Evin, Haroldsen (1378SH): "Classification of Concepts in Communication", Translation: Masoud Owhadi, Tehran: Soroush, 1st edition.
- Bolton, Robert (1388SH): "The Psychology of Human Relations", translated by Hamid Reza Sohrabi, Tehran: Roshd Publications, 5th edition.
- Baydawi, 'Abd Allah b. 'Umar (1418AH): "Anwar al-Tanzil and Asrar al-Ta'wil (Exegesis of Baydawi)", Beirut: Dar Ahya al-Tarh al-Arabi, 1st edition.
- Patrick, Double (1378SH): "Political Reflection and Leadership Ethics", Translator: Mojtaba Rajabbeigi, Management and Development Process, Public Administration Training Center, Sh43.
- Tamimi Amedy, 'Abd al-Wahed b. Muhammad (1410AH): "Ghar al-Hikm and Dar al-Kalam", Researcher and Proof: Sayyid MahdiRaja'i, Qom: Dar al-Katab al-Islami.
- Haghpanah, Reza (1393SH): «Criticism and Criticism» A UNIVERSITY, Lum Islami Razavi, 49 and 50.
- Haghshenas, Ali Mohammad, Hossein Saei, and Narges Entekhašt (1381SH): "Contemporary English-Persian Culture", Tehran: Contemporary Culture Publication, 3rd Edition.
- Dehkhoda, Ali Akbar (1377SH): "Dehkhoda Dictionary", Tehran: University of Tehran, 2nd edition.
- Reddy, Romila and Burton, Kate (1393SH): "NLP Verbal Neural Programming", Translated: Farshid Ghahremani, Tehran: Avand Danesh Publications.
- Rezazadeh Goli, Hamid (1387SH): "Human Communication and its Application in Successful Life", Tehran: Method, First Edition.
- Rezaian, Ali (1374SH): "Organizational Behavior Management", Tehran: DaneshKa-



سال ششم
شماره دوم
پیاپی: ۱۱
پاییز و زمستان
۱۴۰۱

- deh Publications of Daneshkeh Management, Tehran University, 3rd edition.
- Zamakhshari, Mahmud b. 'Umar (1407AH): "Al-Kashf as Haqqat Gawamz al-Tanziel", Mushah: Mustafa Hussein Ahmad, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 3rd edition.
 - Sarokhani, Baqer (1375SH): Sociology of Communication, Tehran: Information Publishing, 2nd edition.
 - Sagharavani, Jalil (1369SH): "Culture of Thematic-Descriptive Linguistic Terms", Mashhad: Nama Publications, 1st edition.
 - Sattari, Jalal (1381SH): "A Research on the Story of Suleiman and Belqis", Tehran: Central Publications.
 - Tabatabai, Hamad Hussein (1417AH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Qom: Islamic Publications Office of The Islamic Publications of The Seminary Teachers of Qom.
 - _____ (1374SH): "Translation of Al-Mizan Commentary", Translator: Mohammad Bagher Mousavi, Qom: Society of Seminary Teachers of Qom, Islamic Publications Office, 5th edition.
 - Tabarsi, Fazl b. Hasan (1377SH): "The Interpretation of Jamaat al-Jama'a", Tehran: Tahr Ann University Press and Qom Seminary Management, 1st edition.
 - Abdullah, Javadi Amoli (1389SH): "The Matic Interpretation of the Holy Quran (The Monotheistic Literature of Prophets in the Qur'an)," Research: Saeed Band Ali, Qom: Israa Publication Center, 1st edition.
 - Farhangi, Ali Akbar (1387SH): "Human Communications", Tehran: Rasa, 14th edition.
 - _____ (1386SH): TahraN: Rasa Cultural Services Institute.
 - Qutb, Seyed (1386SH): "Artistic Creation in the Qur'an", Translated: Mohammad Mehdi F. Vlavand, Tehran: The Foundation of the Qur'an.
 - Chris, Cole (1383SH): "Success in Communication", Translation: Vajiheh Ebrahimi, Isfahan: Parsian Master Plan, 1st edition.
 - Koltz, John Dobilio (1369SH): "Spoken Communication among People", Translated: Seyed Akbar Mirhosseini, and Qasem Kabiri, Tehran: Amir Kabir Publications.
 - Gabor, Devon (1389SH): "Conversation Skills", translated: Mehdi Gharachedaghi, Tehran: Peyk Bahar, 7th edition.
 - Gitumer, Jeffrey H. (1389SH): "Trust, how to gain and maintain trust and gain the title of reliable consultant in life and business", Translation: Manijeh Sheikh Joo Edi, Tehran: Sith, first edition.
 - Gil, David and Adams (1384SH): "Bridget, The Alphabet of Communications", translated: Ramin, K. Rimian and others, Tehran: Publications of The Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1st edition.
 - Mohsenian Rad, Mehdi (1369SH): "Communicationology", Tehran: Soroush Publications.
 - Motahari, Morteza (1380SH): "Islam and the Requirements of Time", Tehran: Sadra.
 - Motamednejad, Kazem (1371SH): "Mass Communication Devices", Tehran: Publications of Allameh Tabataba'i University.
 - Moadeli, Curoshh, N. L (1393SH): "Practical Foundation", Tehran: Marz-e-Ideh

- Publishing Institute.
- Moein, Mohammad (1388SH): "Moein Persian Culture", Tehran: Amir Kabir, 25th edition.
 - Makarem Shirazi, Naser (1373SH): "Translation of the Qur'an," Qom: Dar al-Qur'an al-Karim (Office of History and Education Studies), 2nd edition.
 - _____ (1363SH): "Exemplary Exegesis", Qom: Dar al-Katab al-Islamiyya Publications in Qom.
 - Miller, Gerald (1368SH): "Verbal Communication", Translation: Ali, Zakavati Gharagzlu, Tehran: Soroush Publications.
 - Notbom Barrett, Sykes Frederick (1387SH): "Trust process in organizations (empirical studies in the field of factors and trust process)," translated by Mansour Haghighatian and Alireza Shirvani, Isfahan: The Role of the Sun, first edition.↯
 - Wadood, Ameneh (1395SH): "Quran and Women, Rereading the Holy Text from a Woman's Point of View", Translator: Azam Pouya and Masoumeh Teqim, Tehran: Hekmat, 3rd edition.
 - Yavari, Seyed Asadollah (1380SH): "The Quranic Cutie of Speech", Tehran: Mahfouz Tablet Publications.
 - Bandler, R. & Grindler, J. (1975). The structure of magic I. Palo Alto, CA: Science and Books, Translated by Amirinia, M. in Behavioral Emotion and Body Language book to Persian, publisher: Araسته.
 - Heyes, C M (2010), Where di mirror neurons com from? Neuroscience and behavioral reviews.



سال ششم
شماره دوم
پیاپی: ۱۱
پاییز و زمستان
۱۴۰۱

Analysis of the emotional dimension of the discourse system of the story of Prophet Adam (P) based on emotional-semantic processes

(Received: 2022-11-03 Accepted: 2023-01-09)

Seyyed Mortaza Sabagh Jafari¹, Samira Heydari Rad²

Abstract

God Almighty has used various methods to guide mankind. One of these methods is to tell the story of the Prophets in the form of Qur'anic stories. The story of Prophet Adam (AS) is one of the short stories in the Qur'an that God has beautifully and eloquently portrayed in various surahs. The semiotics of discourse is a directional process in which the signs have a special position according to their existence. This makes the signs emotional, cultural, and sensory-perceptual, and finally, the collection of these elements in the space of discourse provides the process of meaning transfer. In this article, using the sign-semantics approach, we have analyzed and applied the emotional dimension in the sign systems of the verses related to the story of Adam (AS). The present paper seeks to examine how the process of emotional discourse is formed from the point of view of the semantic sign with a descriptive-analytical method. This study aims to receive meaning at different levels of emotional discourse and the interaction between sensory-perceptual and emotional dimensions. as a result; Semantic-semantic analysis of the emotional discourse of the verses of the story of Prophet Adam (AS) shows that the most important emotional mechanisms that can be seen in the signs of this story are effective actions, melody and appearance, emotional scenes or emotional staging and activation. The interaction between the effective verbs in the discourse of this story provides a way to create an emotional atmosphere or produce an emotional burden. As a result, we see the formation of an emotional atmosphere of sorrow, regret, rebellion, and seduction. Also, the musical beating that we encounter in this discourse creates a feeling of heaviness and sorrow in the conscious body, and as a result, it is this feeling that creates the emotional atmosphere of sorrow that dominates the discourse.

Keywords: discourse, semantic sign, emotional-semantic dimension, Adam's story.

1) Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Vali-e-Asr University, Rafsanjan, Iran
(The Corresponding Author) Email: m.sabbagh@vru.ac.ir

2) Ph.D. student in Arabic language and literature, Yazd University, Yazd, Iran, Email: heidarirad.p20@gmail.com



تحلیل بُعد عاطفی نظام گفتمانی داستان حضرت آدم (ع) باتکیه بر فرایندهای عاطفی-معنایی

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱-۰۸-۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱-۱۰-۱۹)

سیدمرتضی صباغ جعفری^۱، سمیرا حیدری راد^۲

چکیده

خداوند متعال برای هدایت بشر از شیوه‌های مختلفی بهره جسته است. یکی از این شیوه‌ها، بیان سرگذشت پیامبران در قالب داستان‌های قرآن است. داستان حضرت آدم (ع) از جمله داستان‌های کوتاه قرآنی است که خداوند به زیبایی و با بیانی شیوا در سوره‌های مختلف آن را به تصویر کشیده است. نشانه‌معناشناسی گفتمان فرآیندی جهت‌مند است که در آن نشانه‌ها با توجه به هستی خود از موقعیتی ویژه برخوردار می‌شوند همین امر نشانه‌ها را عاطفی، فرهنگی و حسی-ادراکی می‌سازد و در نهایت مجموعه این عناصر در فضای گفتمان، فرآیند انتقال معنا را فراهم می‌سازند. این مقاله با بهره‌گیری از رویکرد نشانه-معناشناسی، و با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی و تطبیق بُعد عاطفی در نظام‌های نشانه‌ای آیات مربوط به داستان حضرت آدم (ع) و چگونگی شکل‌گیری فرآیند گفتمان عاطفی پرداخته‌است. هدف پژوهش حاضر دریافت معنا در سطوح متفاوت گفتمان عاطفی و تعامل میان ابعاد حسی-ادراکی و عاطفی است. در نتیجه؛ تحلیل نشانه-معناشناسی گفتمان عاطفی آیات داستان حضرت آدم (ع) نشان می‌دهد که مهم‌ترین سازوکارهای عاطفی که در نشانه‌های این داستان به چشم می‌خورد افعال مؤثر، آهنگ و نمود، صحنه‌های عاطفی یا صحنه‌پردازی عاطفی و کنش‌زایی است. تعامل میان افعال مؤثر در گفتمان این داستان راه را برای ایجاد فضای عاطفی یا تولید بار عاطفی فراهم می‌سازد در نتیجه شاهد شکل‌گیری فضای عاطفی اندوه، تأسف، ترمرد و اغوا هستیم. همچنین کوبش موسیقایی که در این گفتمان با آن مواجه هستیم در جسم شوش‌گر احساس سنگینی و اندوه را به وجود می‌آورد و در نتیجه همین احساس است که فضای عاطفی افسوس را بر گفتمان حاکم می‌سازد.

واژگان کلیدی: گفتمان، نشانه‌معناشناسی، بعد عاطفی-معنایی، داستان حضرت آدم (ع)

(۱) استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده زبانهای خارجی، دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان، رفسنجان، ایران، (نویسنده مسئول)، ایمیل: m.sabbagh@vru.ac.ir

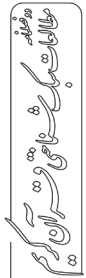
(۲) دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده زبان و ادبیات، دانشگاه یزد، یزد، ایران، ایمیل: heidarirad.p20@gmail.com

۱. مقدمه

قرآن کریم در سوره‌های گوناگون: بقره/۳۱-۳۰، اعراف/۲۷-۱۰، حجر/۴۶-۲۶، اسراء/۶۴-۶۰، کهف/۱۲۳-۱۱۵، ص/۸۳-۷۱، طه/۱۲۰-۱۱۶، آل عمران/۵، الرحمن/۱۴، صافات/۱۱، انعام/۲ به طرح داستان حضرت آدم (ع) پرداخته است که کامل‌ترین آن در سوره بقره آمده است.

هر تولید زبانی نیازمند یک سوژه در مقام گفته‌پرداز و یک ابژه که همان متن زبانی است می‌باشد. یعنی این دیدگاه نشان‌دهنده ایده‌ای غیر ساختاری است زیرا انسان، دنیا و معنا را به هم گره زده است و گفتمان بستری است که این سه عنصر در آن حضور پویا داشته باشند. در این فرآیند گفتمانی مشخص خواهد شد که نشانه‌ها چگونه کار می‌کنند و چگونه به تولید معنا منجر می‌شوند. مسئله نگارندگان پژوهش این است که نوعی رابطه نوسانی در بین عناصر زبانی وجود دارد که تابع قطب‌های ثابت معنایی نیست و منجر به تولید و بازسازی معنا می‌شود.

«داستان در قرآن با غرض دینی و تربیتی و اخلاقی بوده است. محتوای آن بیانگر اهدافی چون: قوت قلب، روشن شدن راه حق، پند، یادآوری، به اندیشه واداشتن و عبرت گرفتن است.» (نصیحت و پراندوجی، ۱۳۹۰: ۳) داستان آفرینش حضرت آدم (ع) در قرآن با الفاظ و عباراتی بیان گردیده که ترجمه و تفسیر آن‌ها بر اساس ظاهر و تبادر اولیه ذهنی با صفات و ویژگی‌های خداوند در تضاد است ازجمله این الفاظ می‌توان به گفتگوی خداوند با فرشتگان و انسان و نیز خلقت انسان به دست خداوند با عبارت: ﴿خَلَقْتُ بَيْدَى﴾ (ص/۷۵)؛ «من به دو دست خود آفریدم»، اشاره کرد. اما بر اساس اعتقادات مسلمانان و تصریح آیات کریمه قرآن ذات حق مُبرا از صفات مخلوقات بوده و سخن گفتن او نیز نمی‌تواند مانند سخن گفتن آدمیان باشد. (اسماعیلی و همکاران، ۱۳۹۰: ۳۱) «داستان حضرت آدم (ع) از یک جریان واقعی در روابط میان انسان و فرشته و شیطان خبر می‌دهد در حقیقت این داستان هویت فرشته و شیطان را در برابر انسان بیان می‌نماید پس داستانی تکوینی است که به شکل امور مأنوس اجتماعی بیان شده است» (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۸/۶۰) منظور از «قول» در عبارت «قَالَ رَبُّكَ» تلفظ به الفاظی با زبان و به کمک امواج هوا نیست تا در نسبت آن به خداوند تشکیک شود بلکه حقیقت قول و کلام کشف مقصود و پرده برداشتن از مراد و معانی مافی الضمیر به نوعی از دلالت و اشارت است و انسان بدین روی به استعمال الفاظ و اصوات برای رساندن مقصود خویش روی آورده است که اشهاد حضوری برایش ممکن نیست و اگر تفهیم مقصود از طریق مذکور ممکن باشد مسلماً دلالت آن قوی‌تر و رساتر است چنین دلالتی برای خداوند سهل است هرچند آدمی از کیفیت آن آگاه نباشد پس معنای آیه شریفه این است که خداوند چنین فهم و شهودی را در ملائک پدید آورد تا از مشیت خود درباره آدم پرده بردارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۲/۳-۲۳)



هدف پژوهش حاضر دریافت معنا در سطوح متفاوت گفتمان عاطفی و تعامل میان ابعاد حسی-ادراکی و عاطفی می‌باشد. در مقاله حاضر نظام عاطفی گفتمان و سیالیت حاکم بر گفتمان آیات مربوط به آفرینش حضرت آدم(ع) بررسی می‌شود و با تبیین نشانه-معناشناسی این آیات، ضمن بررسی عناصر دخیل در گفتمان عاطفی چگونگی شکل‌گیری نشانه معناها به تصویر کشیده می‌شود تا به سؤالات زیر پاسخ داده شود:

۱. چگونه نظام عاطفی گفتمان باعث تولید و درک معنا می‌شود؟

۲. عناصر دخیل در فرآیند عاطفی گفتمان کدامند؟

۱.۱. پیشینه تحقیق

دیدگاه نشانه-معناشناسی، دیدگاه جدیدی است که از سوی زبان‌شناسان و نشانه‌شناسانی چون گرمس و فونتنی مورد توجه قرار گرفته است. مهم‌ترین پژوهش‌هایی که در زمینه نشانه-معناشناسی انجام شده‌اند عبارتند از:

- آلژیردا ژولین (۱۳۸۹) در کتاب «نقصان معنا» به ماهیت سیال معنا و در نوسان بودن آن مبتنی بر نشانه معناشناسی حسی-ادراکی پرداخته است. این کتاب با ترجمه و شرح حمیدرضا شعیری از سوی انتشارات علم منتشر شده است.

- مرتضی بابک معین (۱۳۹۴) در کتاب «معنا به مثابه تجربه زیسته: گذر از نشانه‌شناسی کلاسیک به نشانه‌شناسی با دورنمای پدیدار شناختی» ضمن تأکید بر آراء لاندوفسکی و توضیح ابعاد گمشده معنا، جنبه‌های مختلف نشانه‌شناسی کلاسیک، به‌ویژه نظام روایی برنامه مدار را به چالش می‌کشد و به شرح و تفسیر نظام معنایی مبتنی بر تطبیق می‌پردازد.

- حمیدرضا شعیری (۱۳۹۵) در کتاب «نشانه معناشناسی ادبیات»، به مباحث گفتمان و نشانه معناشناسی در ادبیات پرداخته است و بر این اساس، نظام‌های گفتمانی کنشی، تنشی، شوشی و بوشی را تبیین کرده است.

- حمیدرضا شعیری (۱۳۹۶) در کتاب «تجزیه و تحلیل نشانه-معناشناسی گفتمان» به‌خوبی نشان می‌دهد که معنا و فرآیند تولید آن، دارای سازوکارهایی است که در همه گفتمان‌ها یکسان نیست. پژوهش مذکور به پژوهشگر کمک می‌کند تا شرایط تولید معنا را در گفتمان‌های مختلف موردبررسی قرار دهد.

در زمینه داستان حضرت آدم(ع) در قرآن کریم، پژوهش‌های متفاوتی انجام شده است که بیشتر این پژوهش‌ها به تحلیل داستان مذکور از منظر ادبیات داستانی پرداخته‌اند. اما پژوهش‌هایی که به جستار پیش‌رو مرتبط هستند عبارتند از:

- علی عباسی، علی کریمی فیروزجائی (۱۳۹۱) در مقاله‌ای تحت عنوان «کارکرد روایی فراروی در داستان «حضرت آدم(ع)»» که در آن از روش روایت‌شناسی «لنیت ولت» برای

تحلیل داستان بهره گرفته شده است، با بهره‌گیری از نشانه‌شناسی به بررسی پیرنگ و موقعیت‌های روایی کنشگران پرداخته‌اند.

- الهام سیدان (۱۳۹۴) در مقاله‌ای با عنوان «نشانه‌شناسی لایه‌ای رمزگان‌ها در داستان قرآنی خلقت آدم (ع) با تأکید بر کشف الأسرار میبدی» از منظر نشانه‌شناسی به تحلیل داستان مذکور پرداخته است، این پژوهش رویکردی ساختارگرایانه دارد و همین امر تفاوت آن را با پژوهش پیش‌رو مشخص می‌سازد. نگارنده، داستان قرآنی خلقت آدم (ع) را با تکیه بر الگوی پنج‌گانه بارت تحلیل نموده و به رمزگان هر موتیکی و کنشی پرداخته است.

با توجه به اینکه پژوهش‌های انجام شده، بستری جهت نگارش جستار پیش‌رو فراهم کرده‌اند اما این پژوهش متفاوت از آن‌هاست؛ زیرا در پی این است که مشخص کند چگونه در گفتمان آیات شریفه، نشانه‌های عاطفی منجر به شکل‌گیری معنا و انتقال آن به مخاطب می‌شوند و هدف اصلی آن با تکیه بر نظریات نشانه‌شناسی، مشخص نمودن نظام گفتمانی و بررسی کارکردهای انتقال معنا می‌باشد. علاوه بر این، تاکنون پژوهش مستقلی در زمینه داستان حضرت آدم (ع) در قرآن کریم در حوزه نشانه‌شناسی-معناشناسی گفتمان عاطفی صورت نپذیرفته است و اغلب پژوهش‌هایی که در آیات مذکور انجام شده است تحلیلی ساختارگرایانه ارائه داده‌اند. اما پژوهش حاضر، به بررسی نشانه‌شناسی با رویکردی عاطفی پرداخته است و چنین رویکردی تاکنون در این داستان بررسی نشده است و همین امر اهمیت پژوهش حاضر را مشخص می‌نماید.

۲. ادبیات نظری

آنچه که در نشانه‌شناسی مورد توجه قرار می‌گیرد، نشانه‌ها هستند. اما آنچه در نشانه‌شناسی اهمیت دارد ارتباطی است که در ورای نشانه‌ها و در تعامل آن‌ها با یکدیگر حاکم است. در تفاوت میان نشانه‌شناسی و نشانه‌معناشناسی، شعیری معتقد است: «نشانه‌شناسی معادل واژه «سمیولوژی» در فرانسه است و نشانه‌معناشناسی معادل واژه «سمیوتیک» در فرانسه است، شاید بتوان به این نکته اشاره نمود که نشانه‌شناسی، مطالعه سیستمی زبان است که با نشانه شروع می‌شود و با نشانه نیز پیش می‌رود؛ اما نشانه‌معناشناسی مطالعه فرآیندی زبان است با نشانه شروع می‌شود ولی معنا را هدف گرفته و بر اساس رابطه بین دو پلان زبانی یعنی صورت بیان و صورت محتواست.» (شعیری، ۱۳۹۵: ۴) بنابراین نشانه‌معناشناسی در بستر گفتمان شکل می‌گیرد و تنها به نشانه‌های جدا از بافت توجه نمی‌کند.

تفاوتی که بین مفاهیمی چون نشانه‌شناسی و نشانه‌معناشناسی وجود دارد مرز بین این دو را مشخص می‌سازد. «نشانه‌شناسی تنها به بازشناخت رمزگان‌های نهاده شده می‌پردازد که نقش آن‌ها تضمین بازتولید طرح‌واره‌های معنایی از پیش ساخته شده است. اما نشانه‌معناشناسی که باید آن را نظریه فرایندهای معنایی دانست که تنها علاقه‌مند به مطالعه شرایط



خلق و یا تحول و تغییر معنا می‌باشد. هم‌چنین هدف آن پرداختن به معنایی است که در ارتباطات پویای باز، پیوسته تجدید می‌شود.» (بابک معین، ۱۳۹۴: ۴۴)

به‌طور کلی در یک متن با دو نظام گفته پردازی و گفته‌ای مواجه هستیم. هرگاه نظام گفتمانی که حضور گفته پرداز را در پی دارد ترک کنیم و به نظام دیگری که نظام گفته خواننده می‌شویم سوق یابیم با فرآیند جدیدی از معنا روبرو می‌شویم. از منظر نشانه_معناشناسی، دیدگاه گفتمانی، دیدگاهی است که ما را با گفته پرداز، نگاه او و یا موقعیتی که او در آن قرار دارد، مواجه می‌سازد و دیدگاه گفته‌ای، دیدگاهی است که ما را با وضعیت و موقعیتی که کنشگران و یا شوش‌گران درون گفته در آن قرار دارند، مواجه می‌سازد. (گرمس، ۱۳۸۹: ۳۳) شوش در تقابل با کنش قرار می‌گیرد وضعیت شوشی وضعیتی است که در آن کنشی صورت نمی‌گیرد بلکه حالتی به حالت دیگر تغییر می‌کند. شوش‌گر، فردی است احساس و ادراک او قبل از کاری که انجام می‌دهد حائز اهمیت است.

الگوی نشانه_معناشناختی به عنوان یکی از شیوه‌های نقد ادبی نو طرح می‌شود. یکی از نظام‌های گفتمانی که در این الگو بررسی می‌شود، نظام عاطفی است. نظام عاطفی بر پایه رابطه تعاملی میان صورت‌های بیان و محتوا و در نتیجه حضور ادراکی_حسی و عاطفی شوش‌گران تحقق می‌پذیرد. این امر نظام عاطفی را در کانون مطالعات زبانی قرار می‌دهد. (میرحسینی و کنعانی، ۱۳۹۸: ۱۷۲) در نشانه معناشناسی عاطفی «بدون اینکه سوژه برنامه‌ای داشته باشد یا به دنبال تغییر وضعیتی باشد، خود را در مقابل دنیایی می‌یابد یا دنیایی بر سر راه او قرار می‌گیرد که همه حواس او را درگیر می‌کند و معنا درست آن‌جایی رخ می‌دهد که انتظار آن نمی‌رود. همین معناست که ما آن را «معنای شوشی» خوانده‌ایم، معنایی که نتیجه کنش نیست، بلکه نتیجه تعامل حسی_ادراکی سوژه و دنیاست.» (گرمس، ۱۳۸۹: ۹) اگر نظام گفتمانی بر حضور عوامل گفتمانی مبتنی باشد از اصل شوش پیروی می‌کند. هرگاه به جای تغییر در وضعیت مواد گفتمان، تغییر در احساس و ادراک عوامل گفتمانی رخ دهد با وضعیتی شوشی روبرو هستیم؛ در چنین وضعیتی شوش‌گر با توجه به تغییری که در احساسات و عواطف او رخ می‌دهد دست به کنش می‌زند. (خراسانی و دیگران، ۱۳۹۴: ۴۰) مطالعه جریان عاطفی گفتمان به هیچ‌وجه به معنای مطالعه خصوصیات عاطفی و روانی شخصیت‌های یک گفته نیست. بلکه به معنی بررسی شرایط شکل‌گیری و تولید نظام عاطفی و چگونگی ایجاد معنا از طریق آن است. به این ترتیب دیگر نمی‌توان در هنگام تولیدات زبانی، وجود چند واژه عاطفی را برای بحث پیرامون نظام عاطفی گفتمان کافی دانست. بلکه باید از راهبردهای عاطفی سخن به میان آورد که قابل مطالعه باشند، و لذا دنیای عاطفی را باید زبانی دانست که نظام خاص خود را دارد و نمی‌توان آن را در تقابل با نظام شناختی قرار داد. (شعیری، ۱۳۹۵: ۱۳۸)

فضای عاطفی بر اساس شرایط درونی و چگونگی حضور سوژه سخن‌گو و مواجهه

مخاطب با این رفتار عاطفی شکل می‌گیرد. چگونگی شکل‌گیری این فضا و ارزیابی عاطفی آن بر پایه معانی صورت می‌گیرد که فرآیند تنشی گفتمان تشکیل می‌شود. در این صورت، گفتمان دارای معنایی سیال و غیر تثبیت‌شده خواهد بود. این سیالیت معانی باعث نوسان در ارزش‌ها می‌شود به دلیل اینکه «فضای تنشی گفتمان به شکل‌گیری فضای اعتباری گفتمان منجر می‌شود. یعنی فضایی که در آن ارزش‌ها اعتبار می‌یابند؛ یا از توجیه اعتباری برخوردار می‌شوند. زیرا در زبان، ارزش‌ها پیوسته جابه‌جا، تبدیل و بازسازی می‌شوند.» (پوشنه، ۱۳۹۱: ۴۷۳)

۳. بررسی عناصر دخیل در گفتمان عاطفی

۳.۱. نقش افعال مؤثر در گفتمان عاطفی آیات مربوط به داستان حضرت آدم (ع)

افعال مؤثر یعنی افعالی که خود مستقیماً نقش کنشی ندارند و بر افعال کنشی تأثیر می‌گذارند. این افعال عبارتند از «خواستن»، «بایستن»، «دانستن»، «توانستن» و «باور داشتن». (شعیری، ۱۳۸۱: ۱۴۷) تعامل میان افعال مؤثر در گفتمان راه را برای ایجاد فضای عاطفی یا تولید بار عاطفی فراهم می‌سازد. در آیه‌ای که اشاره به دریافت کلماتی توسط حضرت آدم (ع) از جانب خداوند دارد و به واسطه آن توبه‌اش پذیرفته می‌شود: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ (بقره/۳۷)؛ «آدم از پروردگارش کلمه‌ای چند فرا گرفت. پس خدا توبه او را بپذیرفت.» در این آیه شریفه؛ فعل «تَلَقَّى مِنْ» که به‌طور غیرمستقیم بر فعل مؤثر «بایستن» دلالت دارد فعل «تاب علیه» را تحت تأثیر قرار می‌دهد و فضای عاطفی «پذیرش توبه و مهربانی خداوند» را در بافت گفتمانی منعکس می‌کند.

همچنین در جایی که به آفرینش آدم از گل خشکیده‌ای که از گل بدبوئی گرفته‌شده، می‌فرماید: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ (حجر/۲۸)؛ «و [یاد کن] هنگامی را که پروردگار تو به فرشتگان گفت: «مَنْ بشری را از گلی خشک، از گلی سیاه و بدبو، خواهم آفرید.» افعال مؤثر «خواستن» و «دانستن» به ترتیب در فعل «قال» و شبه فعل «خالق» متجلی گشته است و در تعامل با هم قرار گرفته‌اند و منجر به ایجاد فضایی عاطفی در این گفتمان شده‌اند. این فضای عاطفی نشان می‌دهد که گفته پرداز از بالاترین عزم و اراده در ارتباط با کنش‌گران برخوردار است. همین «خواستن» بسیار قوی و بالا با «خواستن» بسیار ضعیف یا به عبارتی نخواستن (سجده نکردن شیطان در ادامه آیات) روبه‌رو می‌شود و پدیده عاطفی اندوه، تأسف و تنهایی را به دنبال خواهد داشت.

در آیاتی که به فرشتگان فرمان سجده کردن بر آدم داده شد، و آن‌ها همگی جز شیطان سر به سجده فرود آوردند: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ...﴾ (کهف/۵۰)؛ «و [یاد کن] هنگامی را که به فرشتگان گفتیم:



«آدم را سجده کنید»، پس [همه] _ جز ابلیس _ سجده کردند، که از [گروه] جن بود و از فرمان پروردگارش سرپیچید و ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا ابْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (ص/۷۳-۷۴)؛ «پس همه فرشتگان یکسره سجده کردند، مگر ابلیس [که] تکبر نمود و از کافران شد» در این آیات هم افعال مؤثر «بایستن» لزوم سجده فرشتگان بر آدم با فعل مؤثر «نتوانستن: سجده نکردن شیطان» در تعاملی چالشی قرار گرفته‌اند و تمرّد را که گونه‌ای عاطفی است مشخص گردانیده‌اند. در این گفتمان آنچه که کنش گران را در جایگاه سوژه می‌نشانند، توانش مدالی آن‌هاست.

در آیات مربوط به فریب خوردن آدم و حواء از شیطان، و چشیدن از میوه درخت ممنوعه و آشکار شدن زشتی برهنگی‌شان: ﴿فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ﴾ (اعراف/۲۲)؛ «چون از آن درخت خوردند شرمگاه‌هایشان آشکار شد و به پوشیدن خویش از برگهای بهشت پرداختند» و ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا﴾ (اعراف/۲۰)؛ «سپس شیطان آن دو را وسوسه کرد، تا آنچه را از اندامشان پنهان بود، آشکار سازد.» در این گفتمان، هر دو کنش گر «حضرت آدم(ع)» و «شیطان» در تعامل با یکدیگر قرار می‌گیرند و کنشی را شکل می‌دهند. این تعامل از نوع القایی است و یکی از دو سوی تعامل، دیگری را به اجرای کنش متقاعد می‌کند. در این کنش، شیطان توانش حضرت آدم(ع) را نشانه می‌گیرد و این گونه او را اغوا می‌کند و یعنی با به رخ کشاندن توانش آدم، او را به انجام کنش سلبی تشویق می‌کند.

در اینجا «نایستن» و «خواستن» در تعاملی چالشی قرار گرفته‌اند و تأسف و تأثر را که گونه‌های عاطفی هستند به وجود آورده‌اند؛ این افعال مؤثر با یکدیگر در چالش قرار گرفتند و هردوی آن‌ها یک گزاره را به طور هم زمان یا پی‌درپی تحت تأثیر خود قرار دادند در نتیجه زمینه برای ایجاد و بروز فضای عاطفی مساعد گشته است. در آیاتی از سوره بقره فرشتگان در گفتگو با خداوند به این موضوع اشاره دارند که ما به واسطه عبادت: «نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ» خود را برتر از آدم می‌دانیم؛ اما فرشتگان چون حقیقت را فهمیدند، پوزش خواستند و به جهل خود اقرار کردند: ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره/۳۰)؛ «گفتند: آیا کسی را می‌آفرینی که در آنجا فساد کند و خونها بریزد، و حال آنکه ما به ستایش تو تسبیح می‌گوییم و تو را تقدیس می‌کنیم؟ گفت: من آن دانم که شما نمی‌دانید.» و ﴿فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾ (بقره/۳۱-۳۲)؛ «و فرمود: اگر راست می‌گویید، از اسامی اینها به من خبر دهید، گفتند: منزهی تو! ما را جز آنچه [خود] به ما آموخته‌ای، هیچ دانشی نیست.»

اما درباره «أسماء» تفاسیر مختلفی بیان شده است. منظور از اسماء الهی حقایق غیبی عالم است که به لحاظ نشانه خداوند بودن بر آن‌ها اسم اطلاق می‌شود. حقایقی داری شعور و

عقل که در حجاب غیب الهی مخزونند. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۳/۱۶۲) طبرسی می‌گوید: مقصود از آموزش نام‌ها، آموزش معانی آن‌هاست؛ زیرا یادگیری نام بدون معنای آن سودی ندارد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۷۶) به عبارت دیگر «اسماء» به موجودات عالی‌ه‌ای اشاره دارد که حقایق عالم شهود، تنزل یافته از آن است و همه آنچه در آسمان و زمین مشاهده می‌شود از نور و بهای آن مشتق شده و به برکت آن‌ها نزول یافته است و منظور از تعلیم آن‌ها به آدم، تعلیم به الفاظ و معانی نبوده، بلکه مراد از آن علم حضوری است. بدین نحو که آن وجودهای ملکوتی، مشهود آدم قرار گرفتند. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۶۹/۳)

چالش میان ندانستن و دانستن اسماء الهی منجر به شکل‌گیری گفتمان عاطفی با فرشتگان شده است که در نهایت گونه عاطفی اعتراف به ندانستن را به مخاطب منتقل می‌کند. به طور کلی هر چه از دانستن سطحی فاصله گرفته شود نوعی از دانستن شکل می‌گیرد که محتوای معنایی در بردارد؛ در نتیجه از منظر نشانه‌مناشناسی تحلیل می‌شود. در حقیقت در این آیات منظور از دانستن شکل صوری آن نیست بلکه گونه انتزاعی آن است.

در سوره بقره خداوند متعال ابتدا در مورد امری که در آینده اتفاق خواهد افتاد، سخن می‌گوید: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» و در سوره اعراف خداوند می‌فرماید: «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ» (اعراف/۱۱)؛ «و در حقیقت، شما را خلق کردیم، سپس به صورت‌گری شما پرداختیم؛ آنگاه به فرشتگان گفتیم: «برای آدم سجده کنید.» پس [همه] سجده کردند، جز ابلیس که از سجده‌کنندگان نبود» این حادثه که خداوند آن را با فعل ماضی آورده است نسبت به فعل‌های ماضی دیگری که در اواسط داستان آمده دورتر است. به‌طور کلی رویدادها در این داستان بر اساس توالی طبیعی خود پیش می‌روند یعنی از گذشته به حال و سپس به سمت آینده پیش می‌روند و با خط سیر زمان در حرکت و تغییرند. (زارع زردینی، ۱۳۹۲: ۹۳) در سوره مبارکه بقره هم امر به سجده ملائک در برابر بشر را پس از جعل او به‌عنوان خلیفه و اعطای مقام علم به وی مطرح می‌نماید. (بقره/۳۸-۳۰) با در نظر گرفتن این مطلب که مقام خلافت جز با استخلاف در همه شئون و آثار و صفات مستخلف عنه به اتمام نمی‌رسد و خداوند تعالی متصف به صفات علیا و اسماء حسنی بوده و وجود مقدسش از هر نقصی مبرا است. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱/۱۱۶) خلیفه او نیز باید امکان اتصاف به چنین شیء و نی را داشته باشد که این امکان با نفخ روح برای وی فراهم گشته است. لذا باید گفت که نفخ روح الهی مقدمه و لازمه خلافت است و آن‌گونه که برخی تصور می‌کنند خلقت تدریجی را اثبات نمی‌کند. (اسماعیلی و همکاران، ۱۳۹۰: ۳۸)

۳.۲. نقش آهنگ و نمود در گفتمان عاطفی

منظور از آهنگ، روند حرکت در گفتمان آیات مذکور می‌باشد. آهنگ در حقیقت نمود



شرایطی است که مطابق با آن روند حرکت گفتمان شکل می‌گیرد. بنابراین می‌توان گفت آهنگ‌های گفتمانی هدفمند هستند و منجر به ایجاد تقابل بین نشانه_معناهای گفتمان می‌شوند در نتیجه منجر به تولید اثرات عاطفی می‌شوند. «بر حسب تنشی که در جسم شوش‌گر ایجاد می‌شود، می‌توان از اثرات عاطفی آهنگ گفتار سخن گفت. در بسیاری از موارد آهنگ گفتار را عنصر یا جنبه‌ای نمودی همراهی می‌کند. در واقع، آهنگ گفتار تجلی بخش فضای عاطفی حاکم بر گفتمان است که دارای نمودهای متفاوتی است.» (شعیری، ۱۳۹۶: ۱۵۳) در آیات زیر؛ تکرار، استمرار، تراکم، تجدید، تداوم همه از عناصری هستند که همراه آهنگ گفتارند و تعیین‌کننده یک گونه عاطفی در گفتمان به شمار می‌روند. یعنی زمانی که غرض از بیان گفته در جریان گفته‌پردازی آگاه‌سازی، سرزنش یا تنبیه باشد متناسب با غرض گفته‌پرداز، آهنگ گفته تغییر می‌کند تا تأثیر خاص خود را در مخاطب برجای بگذارد. «یک نوع موسیقی درونی در کلام قرآن وجود دارد که حس می‌شود، اما تن به تشریح نمی‌دهد. این موسیقی در تار و پود الفاظ و در ترکیب درون جمله‌ها نهفته است و فقط با احساس ناپیدا و با قدرت متعال ادراک می‌شود.» (سید قطب، بی‌تا: ۸۳) داستان حضرت آدم (ع) در سوره‌های مختلفی از قرآن تکرار شده است و این تکرار در شیوه بیان داستان در هر سوره متناسب با هدف خاصی است که آهنگی منحصر به فرد همراه دارد. مثلاً در سوره «ص» اثر آهنگ گفتار و نمود آن بر روی جسم شوش‌گر تعیین‌کننده سازه عاطفی اثبات وحی می‌باشد.

علاوه بر تکرار، از دیگر ویژگی‌ای بیان داستان در قرآن آوردن مقدمه‌ای از داستان در ابتدای سوره و سپس بسط و گسترش آن می‌باشد. در سوره طه آیه ۱۱۵ خداوند به نسیان و فراموشی آدم نسبت به پیمانش با او اشاره می‌کند و بعد از آن به بیان داستان می‌پردازد در این آیه شریفه آهنگ و ریتم گفتمان منطبق بر هدف و منطق آیه می‌باشد. در نتیجه ریتم آیه ریتمی کند متناسب با فراموشی دارد یعنی کندی آهنگین حاکم بر گفتمان آیه ۱۱۵ سوره طه به همراه نمودی که در تکرار تجلی می‌یابد اثری عاطفی را در شوش‌گر ایجاد می‌کند که می‌توان آن را تهی شدن و در نهایت نسیان نامید: «وَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسَىٰ وَلَمْ نُجِذْ لَهُ عَزْمًا» «پیش از این، از آدم پیمان گرفته بودیم؛ اما او فراموش کرد؛ و عزم استواری برای او نیافتیم» در این آیه؛ حروفی مانند «قد»، «إلی»، «من»، «لم» و «له» منجر به ایجاد نوعی مکث می‌شود و متناسب با نوع حروف، گفتمان سیری کند به خود می‌گیرد تا مخاطب به معنای دریافتی توجه ویژه‌ای داشته باشد. عناصر تشکیل‌دهنده این حروف، حروف مهموسه هستند که دلالت بر نرمی و طمئینه دارند.

و در سوره حجر بعد از یک مقدمه‌چینی کوتاه به بیان فرق اساسی میان آدم و شیطان می‌پردازد. از دیگر ویژگی‌های داستان حضرت آدم (ع) وجود قطع هنرمندانه در داستان مانند دیگر داستان‌های قرآن است. یعنی اینکه خداوند تمام صحنه را بیان نمی‌کند. بلکه هنرمندانه

صحنه را قطع می‌کند و به پایان می‌رساند تا شروع صحنه بعدی فاصله‌ای به وجود آید این فاصله ذهن مخاطب را پر می‌کند بدون آنکه به اصل داستان لطمه‌ای وارد کند و با توجه به اینکه داستان یکباره عرضه نمی‌شود یعنی تمام داستان در یک سوره بیان نمی‌شود بلکه با کمک سوره‌های دیگر کامل می‌شود و به عبارتی دیگر؛ این داستان بر خلاف داستان حضرت یوسف از ابتدا تا انتها در یک سوره عرضه نمی‌شود. همین امر کنجکاوی مخاطب را برای دنبال کردن داستان حضرت آدم برمی‌انگیزد چرا که هیجان و کنجکاوی بُعد عاطفی گفتمان را شدت می‌بخشد و در هر بخش از آیات سوره‌های مختلف، ریتم و آهنگ متناسب با معنا نمود می‌یابد.

در سوره حجر آیات ۲۹-۲۶ «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَلٍ مِنْ حَمَءٍ مَسْنُونٍ / وَالْجَانِ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلِ مِنْ نَارِ السُّمُومِ / إِذْ قَالَ رَبِّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِنْ صَلْصَلٍ مِنْ حَمَءٍ مَسْنُونٍ / فَاذْأَسْوَيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» خداوند درباره مراحل آفرینش انسان صحبت می‌کند. در حقیقت نظم و ترتیبی که در آفرینش وجود دارد در آهنگ گفتمان هم نشان داده می‌شود به عبارتی گفتمان این آیات آهنگی یکنواخت دارد بنابراین عاطفه حاکم بر آن عاطفه‌ای آرامش بخش است. صوت «سین» در این آیات چندین بار تکرار شده است. «این صوت جزء اصوات احتکاکی مهموس است که در هنگام تلفظ آن، دندان‌های پایین با دندان‌های بالا تماس پیدا می‌کنند و انسان با دهان باز نمی‌تواند آن را ادا کند. این صوت بر حالت همس دلالت دارد.» (سیدی و شاهوردی، ۱۳۹۱: ۴۵) در این آیات، حرف «صاد» در «صلصال» نیز مخرجی نزدیک به «سین» دارد و ویژگی صوتی با آن مشترک است.

در آیات سوره «ص»، آهنگ حاکم بر گفتمان دارای وضعیت کوبشی است در واقع گفتمان کوبشی مستمر را به تصویر می‌کشد که اثر عاطفی آن حزن انگیز و ناخوشایند است: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ قَالَ فَاهْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَا أُغْوِيَهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقُّ أَقُولُ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (ص/ ۷۵-۸۵)؛ کوبش موسیقایی که در این گفتمان با آن مواجه هستیم در جسم شوش‌گر احساس سنگینی و اندوه را به وجود می‌آورد و در نتیجه همین احساس است که فضای عاطفی افسوس را بر گفتمان حاکم می‌سازد. تکرار حرف مد «الف» در آیات مذکور ایقاعی دردناک به دنبال دارد و مناسب حال عذاب شدگان روز قیامت از جمله شیطان است. در این آیات تنبیه و سرزنش منجر شده است تا مخاطب به سرانجام مخلوقات پی ببرد که از فرمان الهی سرپیچی کرده‌اند.

۳.۳. صحنه‌های عاطفی یا صحنه‌پردازی عاطفی

از منظر نشانه معناشناسی هر شوش‌گر عاطفی می‌تواند تبدیل به صحنه‌گردانی شود که صحنه‌هایش باری کاملاً عاطفی در پی داشته باشند. یک صحنه می‌تواند خود سبب بروز نمایه خاصی گردد که دارای بارهای عاطفی متفاوتی باشد. در این صورت منبع اصلی نمایه یکی است، ولی بار عاطفی آن با توجه به شرایط تغییر می‌یابد.

آیه ۱۱۸-۱۱۹ سوره طه دربردارنده نوعی تصویرپردازی است و به صورتی واضح و تأثیرگذار بهشت را در معرض دید مخاطب قرار داده تا نیروی خیال با به نماش گذاشتن آن به مخاطب لذتی هنری داده باشد: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَىٰ﴾ در این دو آیه خداوند بهشت را به مکانی تشبیه می‌کند که امکاناتی در آن وجود دارد و آن بهشت بیشتر شبیه بهشت‌های زمینی است که در آن نعمت‌هایی وجود دارد که انسان را از خوردن و پوشیدن بی‌نیاز می‌کند. نمونه‌ای دیگر از این خیال را می‌توان در آیه ۶۲ سوره اسراء مشاهده کرد: ﴿قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أُخِّرْتَنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا خِشْيَةَ دَرِيَّتِهِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ «احتناک» مصدر باب افتعال و از ریشه «حک» و به معنای «افسار بر دهان اسب نهادن» است خداوند متعال ضمن یک استعاره مصرحه تبعیه کشاندن انسان به سمت گناهان توسط شیطان و استیلاء بر ایشان را به افسار نهادن بر دهان چهارپا و تسلط بر آن تشبیه کرده است، به این ترتیب که «احتناک» برای «قیاده» و سپس «أَخْتَنِكَ» را برای «أَقُودُهم إلى المعاصی» استعاره گرفته است.

در آیه ۳۳ سوره بقره، خداوند آدم را مورد مخاطب قرار می‌دهد، و از او می‌خواهد که در حضور فرشتگان اسماء موجودات و اسرار آن‌ها را شرح دهد: ﴿قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾ (بقره/۳۳)؛ و در آیه ۳۵ همین سوره در خطاب به آدم و همسرش دستور و اجازه سکونت گزیدن در بهشت و بهره‌مندی از نعمت‌هایش را می‌دهد، و در ادامه ایشان را از نزدیک شدن به درختی یا بوته‌ای خاص نهی می‌کند: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (بقره/۳۵)؛ و در دیالوگی دیگر بعد از آنکه آدم و حوا تسلیم فریب شیطان شدند، و نافرمانی کردند پروردگار به آن‌ها ندا داد که: چرا فرمان مرا به دست فراموشی سپردید، و ایشان بلافاصله به کار خلاف خود اعتراف کردند و از خداوند تقاضای بخشایش کردند: ﴿وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلْتُ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (اعراف/۲۲-۲۳)؛ و در گفتگوی دیگر، خداوند متعال شیطان را بعنوان دشمن به آدم و حوا معرفی می‌کند: ﴿فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَ مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى﴾ (طه/۱۱۷)؛ با توجه به گفتمان آیات مذکور می‌توان گفت صحنه‌های عاطفی با ساختارهای ارزشی مرتبط می‌باشد، از این رو شوش‌گر با پیش احساسی نسبت به صحنه عاطفی مواجه می‌شود که بر اساس حس ارزیابی او از آنچه با آن روبروست قابل توجیه است.

خداوند در گفتگویی شیطان را به خاطر سرکشی و طغیانگری مؤاخذه می‌کند: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ (اعراف/۱۲)؛ و در جایی دیگر نیز از سوی خداوند مورد مؤاخذه و بازپرسی قرار گرفته است: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ (ص/۷۵)؛ و در گفتگویی دیگر وقتی شیطان فهمید تا روز قیامت مورد لعن است، از خداوند خواست تا آن روز به او مهلت داده شود: ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمٍ يَبْعُثُونَ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ﴾ (حجر/۳۶-۳۷)؛ شیطان در سوره دیگر سوگند می‌خورد که اگر خداوند به او تا روز قیامت و مدت عمر بشر در روی زمین مهلت دهد، فرد فرد نسل او را مانند چهارپایان افسار می‌کند و زمام امور آن‌ها را به دست می‌گیرد: ﴿قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (اسراء/۶۲)

وقتی صحبت از عواطف است منظور تمام آن چیزی است که خصوصیات مثبت یا منفی درونی ما را شکل می‌دهد و باعث عکس‌العمل‌های متفاوتی در رفتارهای ما می‌شود. سید قطب هر کدام از نمودهای عاطفی و احساسی را به عنوان یک عنصر می‌داند مانند عنصر یأس، عنصر نفرت و غیره (پروینی و ناظمیان، ۱۳۹۳: ۱۴۲)

- احساس تعجب و اعتراض نسبت به آفرینش آدم (ع): ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ (بقره/۳۰)

- احساس ضعف و جهل در برابر خداوند و اقرار به علم خداوند: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (بقره/۳۲)

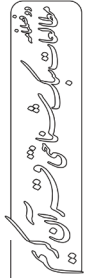
- احساس فروتنی و خضوع در برابر مخلوق جدید و بزرگداشت مقام او با سجده کردن: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ (بقره/۳۴)

- احساس غرور و تکبر: ﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾
- عاطفه تملذ و سرپیچی از فرمان خداوند: ﴿قَالَ لَمْ أَكُنْ لَأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَلٍ مَسْنُونٍ﴾ (حجر/۳۳)

- عاطفه انتقام‌جویی و کینه: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغَوِّيَهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (ص/۸۲)
﴿قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (اسراء/۶۲)

- احساس تعجب و بیزاری از به سجده افتادن در مقابل مخلوقی که از خاک آفریده شده است: ﴿قَالَ أَسْجُدْ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾ (اسراء/۶۱)

- احساس پشیمانی در پیشگاه خدا و طلب گذشت: ﴿قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (اعراف/۲۳)



سال ششم
شماره دوم
پیاپی: ۱۱
پاییز و زمستان
۱۴۰۱

۳.۴. کنش‌زایی

منظور از کنش‌زایی جریان عاطفی این است که عنصر عاطفی به مرکز یا پایگاهی برای تولید کنش تبدیل شود، فرآیند عاطفی متوقف یا بسته می‌شود و فرآیند جدیدی که آن را کنش می‌نامیم آغاز می‌گردد. ولی اگر عنصر عاطفی نه‌تنها خود متوقف گردد بلکه مانع بروز هر نوع کنش دیگر شود با نوعی سکون و سرکوب مواجه می‌شویم. (شعیری، ۱۳۹۶: ۱۶۵)

﴿قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ أَنتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَأِ الْأَعْلَى إِذْ يَخْتَصِمُونَ إِنَّ يُوْحَىٰ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ إِذْ قَالَ رَبِّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ فَسَجَدَ الْمَلَأُ كُلُّهُمْ أُجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي اسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ قَالَ فَاهْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ وَإِنْ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَىٰ يَوْمِ الدِّينِ قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمٍ يُبْعَثُونَ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ إِلَىٰ يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَا أُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقُّ أَقُولُ لَا مُلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (ص/۶۷-۸۳)؛ «بگو این خبری بزرگ است [که] شما از شنیدن آن خبر بزرگ اعراض می‌کنید. هنگامی که با یکدیگر جدال می‌کردند من خبری از ساکنان عالم بالا نداشتم تنها از آن روی به من وحی می‌شود که بیم‌دهنده‌ای روشن‌گر هستم، پروردگارت به فرشتگان گفت: من بشری را از گل می‌آفرینم چون تمامش کردم و در آن از روح خود دمیدم، همه سجده‌اش کنید همه فرشتگان سجده کردند مگر ابلیس که بزرگی فروخت و از کافران شد، فرمود ای ابلیس چه چیز تو را مانع شد که برای چیزی که به دستان قدرت خویش خلق کردم سجده آوری آیا تکبر نمودی یا از [جمله] برتری‌جویانی گفت من از او بهترم مرا از آتش آفریده‌ای و او را از گل آفریده‌ای فرمود پس از آن [مقام] بیرون شو که تو رانده‌ای و تا روز جزا لعنت من بر تو باد گفت پروردگارا پس مرا تا روزی که برانگیخته می‌شوند مهلت ده فرمود در حقیقت تو از مهلت یافتگانی تا روز معین معلوم [شیطان] گفت پس به عزت تو سوگند که همگی را جدا از راه به در می‌برم مگر آن بندگان پاکدل تو را فرمود حق [از من] است و حق را می‌گویم هرآینه جهنم را از تو و از هر کس از آنان که تو را پیروی کند از همگی‌شان خواهم انباشت.»

در این آیات شریفه؛ گفتمان ابتدا در روند مقدمه چینی قرار دارد و سپس قضیه و حیانی بودن قرآن با اشاره به داستان حضرت آدم(ع) مطرح می‌شود. در ادامه مسئله کینه و دشمنی شیطان پررنگ‌تر نشان داده می‌شود. در این داستان نقطه اوج و بزنگاه با طردشدن شیطان از درگاه خداوند و فریب‌دادن و وسوسه‌کردن آدم در راستای سرپیچی از فرمان خداوند به تصویر کشیده می‌شود. از منظر نشانه‌معناشناسی با ابژه‌ای ارزش محور مواجه هستیم که کنش گرانی از جمله شیطان در پی تصاحب آن است. در این گفتمان کنش شیطان که مبتنی بر سرپیچی از فرمان الهی است شرایط عبور از وضعیت ایجابی به وضعیتی سلبی را فراهم می‌کند:

﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ به عبارتی دیگر کنش سرپیچی وضعیت ایجابی ایمان را به وضعیت سلبی کفر ﴿فَأَخْرَجَ مِنْهَا فَايْنِكَ رَبِّمُ﴾ تغییر می‌دهد. «گفتمان روایی کنش محور، گفتمانی است که هدف اصلی آن تغییر وضعیت اولیه به وضعیتی ثانوی است.» (شعیری، ۱۳۹۵: ۲۴)

کشمکش شیطان با خداوند از نوع کشمکش ذهنی و اعتقادی و به صورت عدم اطاعت و کفر متجلی می‌شود و در رابطه با آدم از نوع شیطانی و به صورت اغوا و تحریک به نافرمانی از خدا به صورت مرموزانه و با خدعه و فریب می‌باشد. در این گفتمان با نظام مجاب‌سازی از جانب شیطان مواجه می‌شویم. در نظام مجاب‌سازی گفتمان است که بر جهان ذهنی دیگری تأثیر گذاشته می‌شود و توانش او در راستای هدفی مشخص که در اینجا وسوسه و فریب است به کار برده می‌شود. بنابراین در این گفتمان از منظر نشانه‌معناشناسی با ارتباطات بینا سوژه‌ای مواجه می‌شویم. رفتارهای یک سوژه «شیطان» بنابر انگیزه و دلیل می‌باشد. در حقیقت آنچه از گفتمان آیه شریفه برمی‌آید این است که اگر شیطان را به عنوان سوژه کنشی در نظر بگیریم انگیزه او انگیزه‌ای مبتنی بر اراده و تصمیم خواهد بود چنین تصمیمی ارزش اعمال قبلی او را باطل می‌کند و اعمال دیگری را جایگزین آن‌ها می‌کند. بنابراین در این گفتمان «با قاعده و برنامه مداریتی مواجه می‌شویم که برخاسته از نیت‌مندی و انگیزه باطل می‌باشد.» (بابک معین، ۱۳۹۴: ۱۲۲)

در آیات مذکور ابتدا خداوند متعال از نظام‌مندی حاکم بر جهان هستی صحبت به میان می‌آورد و آن مسئله آفرینش است که از نظم و قاعده در راستای خواست الهی تبعیت می‌کند.

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَ مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ثُمَّ اجْنَبَا رَبَّهُ فَتَنَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى قَالَ أَهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمًى﴾ (طه/۱۱۶-۱۲۴)؛ «و [یاد کن] هنگامی را که به فرشتگان گفتیم برای آدم سجده کنید پس جز ابلیس که سر باز زد [همه] سجده کردن پس گفتیم ای آدم در حقیقت این [ابلیس] برای تو و همسرت دشمنی [خطرناک] است زهار تا شما را از بهشت به در نکند تا تیره بخت گردی در حقیقت برای تو در آنجا این [امتیاز] است که نه گرسنه می‌شوی و نه برهنه می‌مانی و [هم] اینکه در آنجا نه تشنه می‌گردی و نه آفتاب‌زده پس شیطان او را وسوسه کرد گفت ای آدم آیا تو را به درخت جاودانگی و ملکی که زایل نمی‌شود راه نمای آنگاه از آن [درخت ممنوع] خوردند و برهنگی آنان برایشان نمایان شد و شروع کردند به چسبانیدن



برگ‌های بهشت بر خود و [این گونه] آدم به پروردگار خود عصیان ورزید و بیراهه رفت. سپس پروردگارش او را برگزید و بر او ببخشود و [وی را] هدایت کرد فرمود همگی از آن [مقام] فرود آید در حالی که بعضی از شما دشمن بعضی دیگر است پس اگر برای شما از جانب من رهنمودی رسد هر کس از هدایتم پیروی کند نه گمراه می‌شود و نه تیره بخت و هر کس از یاد من دل بگرداند در حقیقت زندگی تنگ [و سختی] خواهد داشت و روز رستاخیز او را نابینا محسور می‌کنیم.»

﴿فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾^۸ در این قسمت از گفتمان می‌توان چنین استنباط کرد که کارکرد القایی روایت می‌تواند یک کنش‌گر را از وضعیت پیوست با ارزش به وضعیت گسست با آن سوق دهد. با توجه به آیه شریفه حضرت آدم(ع) در نتیجه نظام القایی که وسوسه و فریب است فرآیند کنشی نزدیک‌شدن به درخت ممنوعه را مرتکب می‌شود و به دنبال عملیات القایی و فرآیند کنشی؛ معنای گسست از بهشت به وقوع می‌پیوندد:

عملیات القایی ← فرآیند کنشی ← گسست یا پیوست با ابژه ارزشی ← ارزیابی نهایی

با تأمل در این آیات متوجه می‌شویم که روند حاکم بر داستان حضرت آدم(ع) به گونه‌ای است که همه چیز از یک نقصان آغاز می‌شود و سپس با عقد قرارداد یا پیمان وارد مرحله کنش می‌شود. در پایان این مرحله، فعالیت ارزیابی شناختی آغاز می‌شود.

ارزیابی یا شناختی است یا عملی؛ «ارزیابی شناختی شامل بررسی عملیات و نتایج به دست آمده بر اساس شواهد و مدارک است و دیگری ارزیابی عملی یعنی اجرای حکم و اعمال تنبیه یا پاداش در مورد کنش‌گر.» (شعیری، ۱۳۹۶: ۹۱) طرح‌واره این فرایند گفتمانی را می‌توان به شکل زیر نشان داد.

در بررسی داستان حضرت آدم(ع) می‌توان چنین گفت گونه القایی در رأس عملیات کنشی از جانب حضرت آدم(ع) قرار گرفته است؛ به عبارتی دیگر ارزیابی شناختی با عملیات القایی پیوند خورده است. از آن جایی که عملیات القایی حضور بدعت‌گذاری را ایجاب می‌کند در این داستان بدعت‌گذار شیطان است که کنش‌گر یعنی حضرت آدم(ع) را به سمت کنش سوق می‌دهد. گونه‌های القایی ممکن است مبتنی بر تشویق، مبتنی بر اغوا، مبتنی بر تهدید یا ایجاد رعب و وحشت و مبتنی بر تحریک باشند. گونه القایی‌ای که در این داستان منجر به تولید معنا می‌شود از نوع گونه القایی مبتنی بر اغوا و تحریک می‌باشد.

در گونه القایی مبتنی بر اغوا بدعت‌گذار یعنی شیطان، با ارائه تصویری مثبت از میوه درخت ممنوعه، کنشگر را در شرایط انجام عمل کنشی قرار می‌دهد. پس از انجام کنش، فرآیند روایی وارد آخرین مرحله خود یعنی ارزیابی کنش می‌شود. با توجه به کنشی که از حضرت آدم(ع) سر می‌زند، عملیات القایی به‌عنوان مبدأ عملیات کنشی قرار می‌گیرد و

جریان کنشی مبتنی بر القا، عملی است که تحت تأثیر دیدگاه بدعت‌گذار یعنی شیطان قرار دارد. به عبارتی دیگر القا، توانش کنشگر را تحت تأثیر قرار داده، آن را تغییر می‌دهد.

نتیجه‌گیری

داستان حضرت آدم (ع) در زمره داستان‌های کوتاه قرآنی قرار دارد. این داستان دربردارنده نشانه‌های عاطفی می‌باشد که منجر به شکل‌گیری فرآیند معناسازی در آن می‌شود. از جمله مهم‌ترین سازوکارهای عاطفی که در نشانه‌های این داستان به چشم می‌خورد می‌توان به نقش افعال مؤثر، نقش آهنگ و نمود در گفتمان، صحنه‌های عاطفی یا صحنه‌پردازی عاطفی و کنش‌زایی اشاره کرد؛ تعامل میان افعال مؤثر در گفتمان این داستان راه را برای ایجاد فضای عاطفی یا تولید بار عاطفی فراهم می‌سازد در نتیجه شاهد شکل‌گیری فضای عاطفی اندوه، تأسف، تمرد و اغوا هستیم. داستان حضرت آدم (ع) در سوره‌های مختلفی از قرآن تکرار شده است و این تکرار در شیوه بیان داستان در هر سوره متناسب با هدف خاصی است که آهنگی منحصر به فرد همراه دارد. کوبش موسیقایی که در این گفتمان با آن مواجه هستیم در جسم شوش‌گر احساس سنگینی و اندوه را به وجود می‌آورد و در نتیجه همین احساس است که فضای عاطفی افسوس را بر گفتمان حاکم می‌سازد. با توجه به گفتمان آیات مذکور می‌توان گفت صحنه‌های عاطفی با ساختارهای ارزشی مرتبط می‌باشند. از این رو شوش‌گر با پیش‌احساسی نسبت به صحنه عاطفی مواجه می‌شود که بر اساس حس ارزیابی او از آنچه با آن روبروست قابل توجیه است. گونه‌القایی‌ای که در این داستان منجر به تولید معنا می‌شود از نوع گونه‌القایی مبتنی بر اغوا و تحریک می‌باشد که می‌تواند یک کنش‌گر را از وضعیت پیوست با ارزش به وضعیت گسست با آن سوق دهد.

کتابنامه

- قرآن کریم
- اسماعیلی، مطیع، حسینی، محمدرضا، و مهدی، اعظم‌السادات (۱۳۹۰): «داستان آفرینش و سرگذشت حضرت آدم (ع)». مطالعات قرآن و حدیث، ۵ (۱)، ۲۷-۵۲.
- آلزیردا ژولین، گرمس (۱۳۸۹): «نقصان معنا»، ترجمه و شرح حمیدرضا شعیری، تهران: علم.
- بابک معین، مرتضی (۱۳۹۴): «معنا به مثابه تجربه زیسته»، تهران: سخن.
- پروینی، خلیل، و ناظمیان، هومن (۱۳۹۳): «ادبیات داستانی از قدیم عربی و سیر تحول آن»، تهران: انتشارات سمت.
- پوشنه، آتنا (۱۳۹۱): «نظام ارزشی در گفتمان اتیک بر اساس داستان در خم راه- اثر ابراهیم گلستان»، مجموعه مقالات دومین همایش ملی نقد ادبی با رویکرد نشانه‌شناسی ادبیات، به کوشش حمیدرضا شعیری، تهران: خانه کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵): «تفسیر تسنیم»، قم: مرکز نشر اسراء.
- خراسانی، فهمیه و غلامحسین غلامحسین زاده و حمیدرضا شعیری (۱۳۹۴): «بررسی نظام گفتمانی شوشی در داستان سیاوش»، پژوهش‌های ادبی، ۱۲ (۴۸)، ۳۵-۵۴.
- زارع زردینی، مرضیه (۱۳۹۲): «تصویر هنری داستان‌های حضرت آدم در قرآن کریم»، پژوهش‌های ادبی-قرآنی، ۲ (۶)، ۱۹۷-۲۱۸.
- شاذلی، سیدبن قطب (بی تا): «فی ظلال القرآن»، بیروت: دارالفکر.
- شعیری، حمیدرضا (۱۳۹۵): «نشانه معناشناسی ادبیات نظریه و روش تحلیل گفتمان ادبی»، تهران: انتشارات دانشگاه تربیت مدرس.
- شعیری، حمیدرضا (۱۳۹۶): «تجزیه و تحلیل نشانه معناشناختی گفتمان»، تهران: سمت.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۲): «المیزان فی تفسیر القرآن»، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: انتشارات ناصرخسرو.
- میرحسینی، مژگان و ابراهیم کنعانی (۱۳۹۸): «بررسی نشانه معناشناسی نظام عاطفی گفتمان در گونه کودکانه رضوی «زائر» عبدالجبار کاکایی»، فصلنامه علمی فرهنگ رضوی، ۷ (۲۷)، ۱۹۹-۱۷۱.
- نصیحت، ناهید، و پراندوجی، نعیمه (۱۳۹۰): «ریخت‌شناسی داستان حضرت سلیمان در قرآن»، فدک سبزواران، ۲ (۶)، ۱۹۷-۲۱۸.

Bibliography

- The Holy Quran
- Ismaili, Matie, Hosseini, Mohammad Reza, and Mehdi, Azam al-Sadat (1390SH), the story of the creation and history of Adam (AS). Quran and Hadith Studies, 5 (1), 27-52.
- Algerida Julien, Garms (1389SH). Lack of meaning. Translated and explained by Hamid Reza Shairi. Tehran: Science.
- Babak Moin, Morteza (1394SH). Meaning is lived as experience. Tehran: Sokhan.
- Parvini, Khalil, and Nazemian, Hooman (1393SH), Fiction literature from ancient Arabic and its evolution. Tehran: Samat Publications.
- Pusneh, Athena (1391SH). Value system in ethical discourse based on the story - At the bend of the road - by Ebrahim Golestan. Proceedings of the Second National Conference on Literary Criticism with a Semiotic Approach to Literature, by Hamid Reza Shairi, Tehran Book House.
- Javadi Amoli, Abdullah (1385SH), Tafsir Tasnim. Qom: Esra Publishing Center.
- Khorasani, Fahmiye, Gholamhossein, Gholamhosseinzadeh and Shairi, Hamidreza (1394SH), Studying the Discourse System Shushi in Siavash's story, Literary Researches, 12 (48), 54-35.
- Zare Zardini, Marzieh (1392SH). Artistic image of the stories of Adam in the Holy Quran Literary-Quranic Researches, 2 (6), 197-218.
- Sayyid Qutb, (n.d), fi zilal al-qur'an, Beirut: Dar Al-Fikr.
- Shairi, Hamid Reza (1395SH). Semantic Signs of Literature Theory and Method of Literary Discourse Analysis. Tehran: Tarbiat Modares University Press.
- Shairi, Hamid Reza (1396SH). Semantic-semantic analysis of discourse. Tehran: Samat.
- Tabatabai, Seyed Mohammad Hussein (1372SH). Balance in the interpretation of the Qur'an. Tehran: Islamic Library.
- Tabarsi, Fadl Ibn Hassan (1372SH). Collection of statements in the interpretation of the Qur'an. Tehran: Naser Khosrow Publications.
- Mirhosseini, Mozghan, Kanani, Ebrahim (1398SH). The semiotic-semantic investigation of the emotional system of the discourse in the children's form of Razavi "Zaer" by Abdul Jabbar Kakai, Farhang Razavi, 7 (27), 171-199.
- Nasihat, Nahid, and Prandoji, Naeema (1390SH). Morphology of the story of Hazrat Suleiman in the Quran, Fadak Sabzevaran, 2 (6), 197-218.

Analyzing the field of semantics of strength in the Qur'an (based on cohabiting and reciprocal relationships)

(Received: 2022-09-21 Accepted: 2023-01-09)

Mahdi Ebadi¹, Mohammad Moghtari²

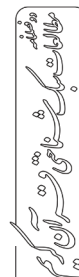
Abstract

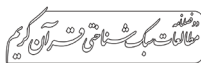
The simultaneity approach of semantics is an attempt to represent the vocabulary of Quranic concepts. Because words in the Qur'an reveal their true meaning from the sum of intertextual connections in the form of a semantic network. The purpose of this article is to first examine the root of the word "taqah" in the word and its uses in the Qur'an. After that, the adjacent and mutual concepts of the taqah material will be studied. The approach of selecting cognate concepts is among words that have a semantic affinity with the word taqah. The search of Quranic data showed that words such as; Mobtilikam, Tohma'lna, Asra', Bakhlo, Vasa and Iklof are the primary companions of the subject of taqah, which share the semantic components of suffering, hardship and difficulty. In the secondary stage, each of these 6 words, which had a semantic affinity with taqah, have been paired with words in some verses that are included in the semantic components of zakat. Then, by using the component of semantic contrast, the explanation of the four articles Yasir, Abbreviation, Rafq and Hun was discussed and the result of the concepts of these 4 articles is ease, comfort and lightness, which, while contrasting with the meaning of difficulty and difficulty in strength, ensures the involvement of the mentioned restrictions in addition to Ability will mean endurance. It should be noted that this article was written using library resources and descriptive-analytical method.

Keywords: Semantics, coexistence axis, arch, semantic opposition,

1) Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Medicine, Shahrood University of Medical Sciences, Shahrood, Iran (The Corresponding Author) Email: ebadi@shmu.ac.ir

2) 3rd level scholar of Qur'an interpretation and sciences, specialized school of Qur'an and Atrat, Khorasan Seminary Email: mohammad_6120@yahoo.com





مقاله علمی - پژوهشی، صص ۲۳۰-۲۵۲

DOR: 20.1001.1.26455714.1401.6.2.6.5

واکاوی حوزه معناشناسی طاق در قرآن (براساس روابط هم‌نشین و متقابل)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱-۰۶-۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱-۰۹-۱۹)

مهدی عبادی^۱، محمد مختاری^۲

چکیده

رویکرد همزمانی معناشناسی، تلاشی در جهت بازنمایی واژگان مفاهیم قرآنی است؛ زیرا واژگان در قرآن معنای حقیقی خود را از مجموع ارتباطات بینامتنی به صورت شبکه معنایی آشکار می‌نمایند. نوشتار حاضر در پی آن است که نخست به بررسی ریشه‌ای ماده «طوق» لغت و کاربردهای آن در قرآن بپردازد. پس از آن مفاهیم هم‌نشین و متقابل ماده طاقه مورد مطالعه قرار خواهد گرفت. رویکرد گزینش مفاهیم هم‌نشین، از میان واژگانی است که دارای قرابت معنایی با کلمه «طاق» هستند. جستجوی داده‌های قرآنی نشان داد که واژگانی همچون «مبتلیکم»، «تَحْمِلْنَا»، «اصْرًا»، «بخلو»، «سِع و یَکْلَف» هم‌نشین‌های اولیه ماده طاقه هستند که در مؤلفه‌های معنایی رنج، مشقّت و سختی اشتراک دارند. در مرحله ثانویه، هر کدام از این ۶ کلمه که ضمن قرابت معنایی با «طاقه» هم‌نشین بودند، در برخی آیات با واژگانی هم‌نشین شده‌اند که خود در دایره مؤلفه‌های معنایی طاق قرار می‌گیرند. سپس با استفاده از مؤلفه تقابل معنایی به تبیین چهار ماده «یسر، خفف، رفق و هون» پرداخته شد و برآیند مفاهیم این ۴ ماده آسانی، راحتی و سبکی است که ضمن تقابل با معنای مشقّت و سختی در طاق، سبب اطمینان به دخالت قیود مذکور در کنار توانایی در معنای طاق خواهند بود. لازم به ذکر است نوشتار حاضر با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و روش توصیفی-تحلیلی به رشته تحریر درآمده است.

واژگان کلید: معناشناسی، محور هم‌نشینی، طاقه، تقابل معنایی.

(۱) استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی شاهرود، شاهرود، ایران، (نویسنده مسؤول)، ایمیل: ebadhi@shmu.ac.ir

(۲) دانش پژوه سطح ۳ تفسیر و علوم قرآن، مدرسه تخصصی قرآن و عترت، حوزه علمیه خراسان، ایمیل: mohammad_6120@yahoo.com



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

۱. مقدمه

یکی از مهم‌ترین مراحل اولیه درک آیات قرآن، شناخت مفاهیم واژگان این کتاب مقدس است. از دیرباز تاکنون کتب لغت متعددی نگاشته شده و به بررسی معانی واژگان پرداخته‌اند. در معناشناسی نوین برای کشف مؤلفه‌های معنایی یک واژه، ضمن مراجعه به کتب لغت که از ضروریات است، باید با استفاده از کلماتی که در مجاورت واژه مورد بحث هستند یا واژگان متقابل یا واژگان قریب المعنا به اصل معنایی واژگان دست یافت. در پژوهش حاضر با استفاده از این روش معناشناسی به بررسی معنای دقیق و قرآنی طاق‌ت پرداخته شده است. سوال اصلی که تحقیق حاضر در پی پاسخ به آن است، این است که ماده طوق در قرآن چه معنای پایه یا نسبی دارد؟ برای پاسخ به این سوال اصلی، پاسخگویی به سوالات فرعی لازم است. از جمله اینکه، ماده طوق با قید قرابت معنایی در قرآن با چه واژگانی هم‌نشین شده و شناخت این واژگان چگونه به فهم معنای طاقه کمک خواهند کرد؟ ماده طاقه چه واژگان متقابلی از لحاظ معنا در قرآن دارد؟

تحقیقات بسیاری در زمینه معناشناسی براساس روابط هم‌نشین، جانشین و تقابل معنایی انجام شده است. اما در رابطه با کلمه «یطیقونه» تا آنجا که نگارنده یافته است، مقاله «بازکاوی واژه طاق‌ت در آیه صوم» (مسعودی، ۱۳۹۱) نگارش شده که با رویکرد بررسی روابط هم‌نشین و متقابل انجام نشده است. همچنین پژوهشی تحت عنوان نقش واژه‌شناسی در حل شبهات قرآنی؛ بررسی موردی واژه‌های «یطیقونه»، «تراثب»، «صبی» (طیب حسینی، ۱۳۹۹)، و مقاله بررسی تعلق تکلیف به وسع یا طاق‌ت (ایزدی‌فرد و زارعی و شکریان امیری، ۱۴۰۰) وجود دارد. در مقاله اول نویسنده پس از بررسی لغوی و قرآنی «یطیقونه» در قرآن، به بررسی و پاسخ به سه شبهه در مورد سه واژه قرآنی می‌پردازد. در مقاله دوم نیز نویسنده پس از بررسی لغوی و اصطلاحی طاقه و همچنین کاربردهای قرآنی آن دو به ذکر دو دیدگاه در تعلق تکلیف به وسع یا طاق‌ت پرداخته و نظریه تعلق تکلیف به وسع را با ذکر ادله اثبات می‌نماید.

۲. تعریف لغوی واژه «طاق‌ت»

در تبیین معنای این ماده بیان شده: «طوق همان طاق‌ت است. گفته می‌شود هو فی طوقی؛ یعنی آن فعل در وسعش است.» (جوهری، ۱۴۰۷: ۱۵۱۹/۴)

در کتاب العین آمده؛ به هر چیز دایره‌ای شکل که شیء دیگری را احاطه کند «طوق» گفته شده، مانند سنگ آسیاب که محور را احاطه کرده است. «طائق» هر چیز، آن است که اطرافش را احاطه کرده است؛ از قبیل کوه یا تپه و جمع آن «اطواق» است و «طوق» مصدر است از «طاق‌ت» که اسم می‌باشد. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۲/۵)

در المحيط فی اللّغه این گونه آمده است: «طاق و طوق به یک معنا هستند. گفته می شود هر فردی به مقدار طاقتش مکلف شده است.» (عَبَاد، ۱۴۱۴: ۴۸۱/۵)

برخی «يُطِيقُونَهُ» این کلمه را جمع «طوق»، می دانند و «طَوَّقَتُهُ الشَّيْءُ» یعنی آن چیز را طوق او قرار دادم. از تکلیف به طوق تعبیر شده است و طوق هر چیز، آن چیزی است که دور آن را احاطه کرده است. (فیومی، ۱۴۰۵ق: ۵۲۱)

همچنین برخی ذیل کلمه «طاقه» چنین گفتند: «طاقت یعنی نهایت قدرت انسان. طاقّت آن است که برای انسان انجام عملی همراه با مشقّت و سختی ممکن باشد.» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۳۳/۱۰)

«يُطِيقُونَهُ» فعل مضارع از باب افعال و از ماده «طوق» در اصل به معنی حلقه‌ای است که به گردن می اندازند و یا به طور طبیعی در گردن وجود دارد (مانند حلقه رنگین گردن بعضی از پرندگان) سپس به معنای باری بر دوش کسی تحمیل کردن که او را به مشقّت و رنج بیندازد، به کار رفته است و «طاقه» اسم است به معنای آن مقداری که انسان می تواند کاری را با مشقّت انجام داده و به عجز رسد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۳۲)

در التّحقیق فی کلمات القرآن، ذیل مادّه «طوق» آمده است: «أَنَّ الْأَصْلَ الْوَاحِدَ فِي الْمَادَّةِ: هُوَ الْإِحَاطَةُ وَالْإِسْتِدَارَةُ عَلَى شَيْءٍ مُحْسُوسٍ أَوْ مَعْقُولٍ. وَ إِذَا كَانَ النَّظَرُ إِلَى جِهَةِ صَدُورِ الْفِعْلِ عَنِ الْفَاعِلِ: هُوَ الْحَالَةُ الْمُتَحَصِّلَةُ مِنَ الطُّوقِ، أَيْ تَحْمِلُ طُوقٍ وَ وَ الْوُقُوعُ الْقَهْرِيُّ تَحْتَ هَذِهِ الْمَحْدُودِيَّةِ «أَصْلٌ فِي الْمَادَّةِ طَاقَةٌ هِيَ الْإِحَاطَةُ بِشَيْءٍ مُحْسُوسٍ أَوْ مَعْقُولٍ، أَمَّا مِنْ أَجْلِ جِهَةِ صَدُورِهَا مِنْ الْفَاعِلِ، فَحَالَتُهَا أَنْ تَكُونَ مَعَ تَحْمِيلِ شَيْءٍ وَ مَحْدُودِيَّةٍ مَعَ تَحْمِيلِ شَيْءٍ.» (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۴۶/۷)

نویسنده قاموس القرآن نیز چنین می نویسد: «طوق و طاقت هر دو به معنای قدرت است. "قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَ جُنُودِهِ"، "رَبَّنَا وَ لَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا أَصْرَ كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَ لَا تُحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ" مراد از اصر و طاقت، بار سنگین و تکلیف شاق است.» (قرشی، ۱۳۰۹: ۲۵۷/۴)

با توجه به مطالب ذکر شده به نظر می رسد بتوان طاق را به معنای رنج و مشقّت زیادی دانست که با حمل بار یا امری بر دوش کسی حاصل شده و شخص در انجام آن کار به عجز نزدیک گردد. بنابراین طاقه به معنای قدرت نبوده، بلکه تکلیفی است که انجام آن بسیار دشوار است و قید مشقّت را باید در همه مشتقات طاقه در نظر گرفت.

۲. ۱. ماده طاقه در قرآن

قبل از ورود تفصیلی به معنائشناسی طاقّت، لازم است استعمالات قرآنی این واژه به طور کامل بررسی شود تا به فهم دقیق تری از کلمه رسید. واژه «طاقّت» و مشتقات آن در چهار



آیه از قرآن کریم به کار رفته است: «به زودی آنچه که به آن بخل ورزیده‌اند، روز قیامت طوق گردنشان می‌شود.» (آل عمران/۱۸۰)^۱، «و بر آنان که روزه گرفتن طاقت فرسات، طعام دادن به یک نیازمند کفاره آن است» (بقره/۱۸۴)^۲، «گفتند: امروز ما را یارای مقابله با جالوت و سپاهیان‌ش نیست.» (بقره/۲۴۹)^۳ «پروردگارا آنچه تاب آن را نداریم بر ما تحمیل مکن.» (بقره/۲۸۶)^۴

غیر از آیه ۱۸۴ بقره در معانی آیات دیگر ابهامی وجود ندارد. در واقع از مهم‌ترین دلایل پرداختن به فهم معنای این واژه در تحقیق، ابهام کاربرد آن در آیه ۱۸۴ سوره بقره است. گروهی حرف همزه در واژه «اطاقه» را همزه سلب می‌دانند و «اطاقه» را «ناتوانی» معنا کرده‌اند. بنابراین پرداخت فدیة فقط برای افرادی است که قدرت روزه گرفتن ندارند. (حقی بروسوی، بی‌تا: ۲۹۰/۱)

دسته‌ای از مفسران با تبیین کلمه «طاقت» به قدرت توأم با رنج و زحمت بسیار، مصداق «يُطِيقُونَهُ» را روزه همراه با سختی دانسته‌اند. (آلوسی بغدادی، ۱۴۱۵: ۴۵۶/۱) برخی دیگر مفهوم آن را توسعه داده که شامل حامل، مرضع و شاغلان کارهای سخت و سنگین نیز می‌شود. (رشید رضا، بی‌تا: ۱۵۷/۲)

علامه مغنیه در توضیح عبارت «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ» می‌فرماید: این حکم درباره شخصی نازل شده است که کهن‌سال، پیر و ضعیف باشد و در آن، زن و مرد با یکدیگر تفاوتی ندارند. «الطاقة»، یعنی کسی که توان انجام کاری را با مشقت و تحمل سختی داشته باشد. چنین کسی مخیر است که روزه بگیرد و یا افطار کند و فدیة بدهد، یعنی مسکینی را اطعام کند. در این باره، روایت صحیحی از اهل بیت علیهم السلام رسیده است. (مغنیه، ۱۳۷۸: ۵۰۳/۱)

جمله «يُطِيقُونَهُ» در اینجا با توجه به اینکه ضمیر آخر آن به روزه برمی‌گردد، مفهومش این است که برای انجام روزه نهایت توانایی خود را باید بکار برند؛ یعنی شدیداً به زحمت بیفتند و این در مورد پیران و بیماران غیر قابل علاج می‌باشد، بنابراین آن‌ها از حکم روزه معافند، و تنها به جای آن فدیة می‌پردازند. (ولی بیمارانی که بهبودی می‌یابند، موظفند قضای روزه را بگیرند.) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۸)

ابن عاشور در تفسیرش به درستی اصل معنایی «يُطِيقُونَهُ» را تبیین کرده و می‌گوید: در عبارت «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ» طاقت به معنی نزدیک‌ترین حالت به عجز بوده که فراء آن را به جهد تفسیر می‌کند. در واقع پایین‌ترین مرتبه قدرت که پس از آن انسان ناتوان خواهد

(۱) «سَيُطَوَّقُونَ مَا يَخْلُو بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ...»

(۲) «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ»

(۳) «وَقَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ...»

(۴) «رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ...»

شد. از همین رو می‌گویند این تکلیف فوق طاقت است یا در قرآن آمده، ﴿رَبَّنَا لَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا﴾ بنابراین مراد از «الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ» در آیه افرادی هستند که توانایی بر روزه گرفتن داشته، اما این توانایی در نازل‌ترین حدّ خودش قرار دارد. این حالت موجب تغییر حکم از وجوب روزه، به اختیار میان روزه و اطعام مسکین می‌شود. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۶۴/۲)

﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ حکم مذکور در این آیه، بیانی است برای قاعده کلی از احکام شریعت که همان تسهیل خداوند بر بندگان در عبادات است. «یطیقونه» به معنای کسانی است که توانایی کاری را همراه با مشقت و سختی دارند؛ زیرا طاقت اسمی است برای قدرت بر شیء، همراه با تحمل رنج فراوان و کلمه وسع برای قدرت همراه با سهولت به کار می‌رود. عرب أطاق را استفاده نمی‌کند، مگر زمانی که قدرت بر فعل به نهایت ضعف می‌رسد. (طنطاوی، ۱۹۹۷: ۳۸۴/۱)

علامه طباطبایی در تفسیر عبارت ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ در آیه ۱۸۴ سوره بقره می‌فرماید: «واژه «یطیقونه» از مصدر «اطاقه» است و این واژه در مفهوم به کار بستن تمامی قدرت در عمل استعمال شده است. لازمه این برداشت این است که اکثر نیروی انسان در انجام فعلی مصرف شود که موجب تحمل سختی فراوان خواهد بود.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳/۲)

با توجه به کاربردهای قرآنی ماده طاقه و نظرات مفسرین می‌توان چنین برداشت کرد، ماده طاقه هیچگاه در رابطه با خداوند استفاده نشده و گفته نمی‌شود خداوند طاقت انجام کاری را دارد، بلکه این ماده به انسان نسبت داده شده و برای افعال خداوند کلمه قدرت به کار می‌رود. همچنین با نظر به قاعده اصاله عدم ترادف و قاعده اصاله المبانی تدلّ علی زیاده المبانی باید گفت که هم طاق، يطوق (ثلاثی مجرد) و هم أطاق، يُطِيق (ثلاثی مزید) معنای قادر بودن بر انجام کاری همراه با مشقت زیاد را می‌رسانند، با این تفاوت که باب افعال «أطاق» دلالت بر مبالغه بیشتری در رساندن مفهوم دشواری زیاد عمل دارد.

۳. بررسی مؤلفه‌های معنایی طاقه

از مهم‌ترین رویکردهای تحصیل و توصیف مفاهیم کلمات، بررسی مجموعه‌ای از مؤلفه‌های معنایی واژگان است. این مؤلفه‌ها عبارت‌اند از: خصوصیتی که معنای کلمات را تشکیل داده و جنبه‌های اشتراک و تمایز را تبیین می‌کند. (صفوی، ۱۳۹۰: ۷۱) این ویژگی‌ها به دو صورت لازم و کافی خود را نشان می‌دهند. چنانچه منجر به فهم واژه شود، شرط لازم خواهد بود و اگر سبب روشن شدن وجه افتراق مفهومی از سایر مفاهیم شود، شرط کافی قلمداد خواهد شد. (پالمر، ۱۳۹۱: ۱۴۷) بررسی مفهوم طاقت در ارتباط با سایر مفاهیم نزدیک به آن و نیز مفاهیم متقابل آن، تکمیل‌کننده معنای واژه در بافت قرآنی خواهد بود. برای اینکه عناصر مفهومی این واژه را با مفاهیمی که به شکلی با آن ارتباط دارند بررسی



نماییم؛ از روش تحلیل مفهومی استفاده خواهیم کرد. بنابراین آنچه پس از تحلیل مفهومی واژه مورد نظر تبیین می‌گردد، باید ضمن برخوردار بودن از غنای کافی برای روشنگری، پیچیدگی مفهوم را نیز معلوم کند. از این رو، برای رسیدن به مقصود پروردگار، علاوه بر دقت نظر در معنای وضعی و کاربردی الفاظ در زبان عربی، باید به ادبیات خاص قرآنی نیز توجه نمود. دامنه فرهنگ لغت و واژه‌گزینی می‌تواند یکی از ارکان مهم در مبحث معناشناسی باشد، همچنان که توجه به مصادیق و نیز سیاق آیات، دریچه‌ای برای راهیابی به فرهنگ و ادبیات قرآن کریم است. از جمله مهم‌ترین روابط مفهومی در سطح واژگان، هم‌معنایی، تقابل معنایی، روابط هم‌نشینی و جانشینی است که در تحلیل معنایی «طاق» در قرآن کریم نیز کاربرد دارد.

۴. بررسی جانشین‌ها یا واژگان قریب‌المعنا با طاقه

یکی از مؤلفه‌های معناشناسی، بررسی جانشین‌ها یا به تعبیری واژه قریب‌المعنا با کلمه محوری است. از آنجا که هر گونه تغییر کوچک یا بزرگ در کلمات قرآنی موجب تفاوتی در معنی خواهد بود؛ زیرا انتخاب واژگان در قرآن بسیار حکیمانه انجام گرفته و عبارات آن جانشین‌ناپذیر است. (فرستخواه، ۱۳۷۶: ۲۲۳ و ۲۲۴) با در نظر گرفتن این نکته که واژگان به شرطی مترادف دانسته می‌شوند که باعث تغییر عمده در معنا نشوند؛ (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۱۶۹) هم‌معنایی یکی از انواع روابط معنایی است که بین دو مفهوم با مؤلفه معنایی مشترک وجود دارد. طبق اصول زبان‌شناسی، هم‌معنایی واقعی وجود ندارد و میزان هم‌پوشانی در مترادف‌ها یکسان نیست. هیچ دو واژه‌ای را نمی‌توان یافت که در تمام جملات زبان بتوانند به جای یکدیگر به کار روند و تغییری پدید نیاورند. در عین حال برای تعیین میزان هم‌معنایی بین دو یا چند واژه می‌توان از روش جایگزینی کمک گرفت. (وزیرنیا، ۱۳۷۹: ۸۳) ما در این تحقیق به این جنبه از مؤلفه‌های معنایی نخواهیم پرداخت و تنها واژگان هم‌نشین و تقابل معنایی با کلمه طاقه را بررسی خواهیم کرد.

۵. بررسی هم‌نشین‌های ماده طاقه

مجموعه‌ای کلی از الگوهای معنادار در رابطه با طاقه را می‌توان با معناشناسی و تشخیص الفاظی که در مجاورت یا هسته معنایی طاقه قرار دارند، دریافت. واژه «طاق» و ساختارهای مختلف آن هم‌نشین‌های متعددی دارد، اما کشف و تبیین واژگان هم‌نشین اصلی که دارای قرابت معنایی با واژه مورد بحث خواهند بود، اهمیت بیشتری دارد.

۱. مَبْتَلِیکُمْ

در آیه ۲۴۹ سوره بقره خداوند می‌فرماید: ﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِیْکُمْ بَنَهْرِ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّیْ وَمَنْ لَمْ یَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّیْ إِلَّا مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بَیْدَهُ فَمَنْ شَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا

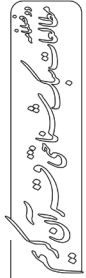
قَلِيلًا مِنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ كَمْ مِنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِتْنَةُ كَثِيرَةٍ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴿٣٣٥﴾

در این آیه، از کلماتی که ضمن هم‌نشینی با طاقه، معنای نزدیکی به آن دارد، واژه «مبتلیکم» است. باتوجه به آنچه در کتب لغت ذکر شده است؛ «بلاء» آزمایشی است که با سختی و محنت همراه است؛ زیرا موجب مشقت بدن، روح یا کاستی در اموال است. به این معنا در آیه ۱۵۵ سوره بقره اشاره شده است. آنجا که می‌فرماید: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۳۲۷/۴) در مجمع‌البحرین نیز به معنی امتحان و آزمایش آمده است. (طریحی، ۱۳۷۵: ۶۰/۱)

در التّحقیق بیان شده، اصل در این ماده ایجاد تحوّل و دگرگونی برای رسیدن به نتیجه منظور است. (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۱/۳۳۵) ابتلاء می‌تواند با خیرات یا شرور باشد که در اولی مؤلفه شکر مورد امتحان قرار می‌گیرد و در دومی مؤلفه صبر. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۴۵) به بیان دیگر «بلاء» گاهی به وسیله نعمت‌هاست که آن را «بلاء حسن» می‌گویند. مانند قول خداوند که فرمود: ﴿...وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا...﴾ (انفال/۱۷) و گاهی به وسیله مصیبت‌ها و مجازات‌هاست که به آن «بلاء سیء» گفته می‌شود، چنان که در باره بنی اسرائیل می‌خوانیم ﴿وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْسَّيِّئَاتِ﴾؛ آن‌ها را به وسیله مصائب آزمودیم. (اعراف/۱۶۸) و آیه ﴿إِنَّمَا نَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ﴾ (انبیاء/۳۵) که اشاره به با هم بودن ابتلاء به شر و خیر دارد. از مجموع آیاتی که ماده بلو در آنان به کار رفته است، تنها در سه مورد با کلماتی هم‌نشین شده که در دایره واژگان مؤلفه معنایی طاقه قرار دارند.

۱. در آیه ۱۶ سوره فجر آمده: ﴿وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ﴾ در این آیه، واژه ابتلاء با قدر هم‌نشین شده است. صاحب مجمع‌البحرین می‌گوید: قدر یا قدر با رزق به معنای تنگ نمودن یا سخت گرفتن است. (طریحی، ۱۳۷۵: ۴۴۷/۳) یعنی رزق کم شد که اثر آن سختی است.

مؤید این معنا در آیه ۸۷ سوره انبیاء آمده: ﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ کسی که معتقد باشد حضرت یونس (ع) گمان کرد خداوند قادر نبوده کافر شده است. زیرا کسی که چنین گمانی به خدا بیرد قطعاً غیر مؤمن است، در حالی که یونس رسول خدا بود و چنین ظنی از او جایز نبوده و با مقام عصمت انبیاء ناسازگار است. پس معنای «فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ» چنین است که او گمان کرد ما او را در تنگنا قرار نخواهیم داد و شرایط را بر او سخت نخواهیم کرد. اما خدا او را در شدیدترین مضیقه قرار داد و او از این گمان خود پشیمان شد. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۷۷/۵) در توضیح دیگری آمده، قدر رزقه یا قدر یعنی بر او تنگ گرفت بر خلاف وقتی که بی‌حساب عطا می‌کرد. و این معنا به صورت استقلالی در این ماده وجود ندارد، بلکه یکی از لوازم و آثار اختیار تام که در ماده قدر وجود دارد توانایی تنگ گرفتن یا به



مشقت انداختن است که خداوند این کار را می‌تواند انجام دهد. (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۲۰۸/۹)
 ۲. در آیه ۱۸۶ آل عمران: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُم مِّن بَعْدِ الْغَمِّ أَمْنًا نَّعَاسًا يَغْشَى طَائِفَةً مِّنْكُمْ... وَلَيَبْتَغِي اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ در این آیه واژه الغم با لَبْتَغِي هم‌نشین شده است. پس از بررسی کلمه غم در کتب لغت معنای کرب و سختی به دست آمد. (آزهری، ۱۴۲۱: ۲۷/۸) لذا این واژه نیز در محدوده واژگان قریب‌المعنا با طاقه قرار می‌گیرد.

۳. در آیه ۱۸۶ آل عمران: ﴿تُبْلَوْنَ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا...﴾ در این آیه واژه اذی با تلبون هم‌نشین شده است. اذی در لغت به معنای تضرر، تألم و امر ناپسند آمده است. (موسی، ۱۴۱۰: ۱۹۱/۱) اذی: ناخوشایند، ناپسند ﴿لَا تُبْطَلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾ (بقره/۲۶۴) صدقات خود را با منت گذاردن و کار ناپسند باطل نکنید. گوئیم: فلانی مرا اذیت کرد یعنی درباره من کار ناپسندی انجام داد. (قرشی بنابی، ۱۳۰۹: ۵۸/۱) این واژه نیز ضمن قرابت معنایی با ماده بلو در مشقت یا سختی، در دایره واژگانی قرار می‌گیرد که با طاقه مرتبط می‌باشد.

۴. در آیه ۳۱ سوره محمد: ﴿وَلَنُبَلِّغَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾ در این آیه کلمه «مجاهدین» با «لنبلونکم» هم‌نشین شده است. ماده جهد در اصل به معنای بذل طاقه و انجام نهایت سعی و کوشش برای رسیدن به سر حد مقصود است. (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۱۲۸/۲) با این مفهوم نیز با واژه طاقه در معنا نزدیک بوده و با ماده ابتلا از حیث معنای زحمت و مشقت قرابت پیدا خواهد کرد.

در ادامه بررسی واژگان هم‌نشین با طاقه، آیه ۲۸۶ سوره بقره را بررسی خواهیم کرد.
 در آیه ۲۸۶ سوره بقره خداوند می‌فرماید: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾

در این آیه ۴ واژه «يُكَلِّفُ، وُسْع، اَصْرًا وَ تُحَمِّلْنَا» با «طاقه» هم‌نشین شده‌اند که در معنا نیز به نوعی قرابت دارند. در ادامه تحقیق و در جهت کشف شبکه معنایی طاقه، به بررسی این واژگان، تبیین مفاهیم هر یک از حیث هم‌نشین‌های مرتبط با خودشان در سایر آیات و مرتبط با معنای طاقه خواهیم پرداخت.

۵. ۲. يُكَلِّفُ

در کتاب الصَّحاح آمده «کلف» به معنای نقطه و خالی است که در پوست چهره ظاهر می‌شود و رنگی است میان سیاهی و سرخی، سپس در امر کردن به کاری که مشقت در آن

باشد استعمال شده است. (جوهری، ۱۴۰۷: ۱۴۲۴/۴)

اصل در این ماده عبارت است از: تعلق گرفتن امری به شیئی، به صورتی که در آن شیئی مشقتی برخلاف جریان عادی وارد شود. اعم از آنکه مشقت مادی یا معنوی باشد. (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۹۹/۱۰) همچنین بیان شده، کلف به معنی ظهور اثر است و الزام شاق را از آن جهت تکلیف گویند که اثرش در انسان ظاهر می‌شود. تکلف آن است که انسان کاری را با مشقت یا تصنع انجام دهد. (قرشی بنابی، ۱۳۰۹: ۱۳۶/۶)

كَلَّفَ، تَكْلِيفًا، كَلْفُهُ: او را به کاری سخت گمارد، نَفْسَهُ عَنَاءً: خود را به کاری سخت انداخت. (بستانی، ۱۳۷۵: ۱۱۹) با توجه به معانی مطرح شده در کتب لغت، قرابت ماده «کلم» با «طاقه» روشن است؛ زیرا هر دو دلالت بر کاری می‌کند که با مشقت همراه باشند. از هم‌نشین‌های ماده «کلف» که در معنا قرابت با آن دارند، می‌توان به واژگان «بأس»، تنکیلاً، قُدر و عُسر» (طلاق/۷) اشاره کرد.

۱. آیه ۸۴ سوره بقره: ﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنكِيلًا﴾ در بیان معنای بأس آمده است: بأس به معنای شدت است. مصادیق آن متفاوت بوده که مصداق اتم آن در جنگ است که انسان از هر طرف شدیداً تحت فشار قرار می‌گیرد. (جوهری، ۱۴۰۷: ۹۰۶/۳) لازمه این فشار همه جانبه تحمل و استقامتی است که اسباب مشقت را به وجود خواهد آورد. در بیان دیگری آمده «بأساً» اسمی است مخصوص جنگ، ضرر، مشقت و مرد بائس کسی است که بلا بر او نازل شده است. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۱۶/۷) اصل در این ماده، شدت در هر امری است که سازگار با طبع نباشد. (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۲۰۷/۱) با توجه به آنچه در معنی بأس ذکر شد اقتران معنایی کلف با بأس در شدت، مشقت و زحمت تبیین گردید. معانی که در طاقه نیز وجود دارد و کشف ارتباط هم‌نشین اولیه‌ی طاقه (کلف) با هم‌نشین ثانویه (بأس) آن ما را در رسیدن به خانواده کلمات طاقه نزدیک می‌کند.

۲. آیه ۷ سوره طلاق: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾ لازم به ذکر است، ماده قدر در بحث واژگان هم‌نشین با ماده بلو بررسی گردید و در این بخش به آن نخواهیم پرداخت.

۳. ۵. وَسَعَهَا

در ریشه این واژه بیان شده، وقتی گفته می‌شود: انفق علی قدر وسعک، یعنی به مقدار وسع و توانایی انفاق کن. وسع همان طاقت است. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۰۳/۲)

در کتاب مفردات بیان شده است: «وسع به میزان توانایی مکلف است. خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿لَا يَكُفُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسَعَهَا﴾ به خاطر اینکه تنبیه دهد که بندگان را به کمتر از

نهایت توان و طاقتش تکلیف کرده است، (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۷۰)

در التحقيق فی کلمات القرآن ذیل ماده «وسعه» این گونه آمده است: «وسع در مقابل ضیق و طاقت است، زیرا وسع انجام عمل با گشایش و راحتی است.» (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۰۳/۱۳) همچنین بیان شده: «ما أَسْعُ ذَلِك، أَيْ: ما أَطْبَقَهُ» یعنی چه مقدار توانایی و طاقت دارد! و معنای «هل تَسْعُ هذا؟» یعنی آیا او طاقت و توانایی انجام آن کار را دارد؟ در حالی که این سخن نوعی مجاز است. (زبیدی، ۱۴۰۷: ۵۱۲/۱۱)

«وسع کلمه‌ای است که برخلاف ضیق و تنگی و عسر است. گفته می‌شود: وَسِعَ الشَّيْءُ، وَ اتَّسَعَ.» وی در ادامه گوید: «و الوضع الجسد و الطاقة» وسع همان وثاقت و توان فرد است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۰۹/۶) با توجه به اینکه برخی از لغت‌شناسان وسع و طاقت را به یک معنا گرفته‌اند، اما به نظر می‌رسد وسع تکلیفی است که در حد توانایی انسان باشد هر چند او را به زحمت اندازد. اما طاقت به معنای تکلیفی است که برای مکلف مشقت فراوان داشته باشد. با این توضیح معنای ﴿لَا يَكُلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ ثابت می‌کند که تکلیف به وسع افراد تعلق می‌گیرد نه طاقت ایشان. (ایزدی‌فرد؛ زارعی و شکریان امیری، ۱۴۰۰: ۱۶۸) لذا کلمه طاقه در آیه ۲۸۶ بقره با وسع که معنای متقابل آن است، هم‌نشین شده است.

۴.۵. حَمَلْنَا

ماده حمل در اصل معنا مفهوم تکلف و به زحمت افتادن را می‌رساند. راغب در مفردات می‌گوید: لِيَحْمِلُوا أَيْ كَلَّفُوا (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۲۵۷/۴) ماده حمل، در امور معنوی و مادی به معنای بر دوش گرفتن امری که انجام آن متوقف بر سعی باشد که گاه موجب زحمت و رنج شود، استعمال شده است. (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۲۸۵/۲) در سه آیه قرآن، ماده حمل با واژگانی هم‌نشین شده که به نوعی با آن در معنا مرتبط هستند.

۱. در آیه ۱۲ سوره عنکبوت: ﴿وَمَا هُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُمْ مِنْ شَيْءٍ...﴾ در این آیه «بحاملین» با «خطایاهم» هم‌نشین شده است. در تعریف به اعداد، خطا را ضد صواب دانسته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۶۵/۱) در ماده خطا چنین آمده: هنگامی که انسان اراده می‌کند کارش را به نحو احسن انجام دهد، لکن خلاف آنچه اراده کرده واقع می‌شود. البته گاهی اشتباه به اراده اصابت می‌کند و خطای اراده و قصد موجب خطای در فعل می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۲۸۷/۳) با توجه به این معنا هر زمان خطایی رخ دهد زمینه زحمتی فراهم خواهد آمد؛ چرا که یا باید آن کار دوباره انجام شود و یا اینکه به نحوی جبران شود. ارتباط حمل و خطا در این است که حمل کردن خودش زحمت دارد و حمل خطا زحمتی مضاعف که در این آیه نفی حمل خطای مؤمنین توسط کافران شده است.

۲. در آیه ۱۳ سوره عنکبوت: ﴿لِيَحْمِلَنَّ أَثْقَالَهُمْ وَاتَّقَالُوا مَعَ أَثْقَالِهِمْ...﴾ صاحب مصباح المنیر ثقل را به معنی هر آنچه مقابل خفیف باشد می‌داند. در واقع خفت می‌تواند در وزن یا ارزش

باشد. پس ثقیل نیز ممکن است در وزن باشد و گاهی از حیث ارزش (فیومی، ۱۴۰۵ق: ۸۳/۲) مثلاً در حدیث ثقلین کتاب الله و عترتی به عنوان دو شیء گران بها معرفی شده‌اند نه سنگین. در ترجمه آیه چنین آمده است: و قطعاً بار سنگین (گناهان) شان را، و بار سنگین (گناهان دیگران) را، با بار سنگین (گناهان) شان بر دوش می‌کشند. و مسلماً روز رستخیز از آنچه همواره (بر خدا به دروغ) می‌بستند، بازپرسی خواهند شد. بنابر گزارش‌های لغت‌شناسان، حمل و ثقل هر دو به جهت به دوش کشیدن و سنگینی، ارتباط معنایی خوبی با یکدیگر برقرار می‌کنند که نتیجه آن چیزی جز عارض شدن رنج و زحمت نخواهد بود.

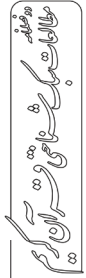
۳. در آیه ۲۵ سوره نحل: ﴿لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ...﴾ به گفته فراهیدی، «وزر» به معنای پناهگاهی در کوه است. و «الوزر» به کسر واو به معنای حمل ثقیل و سنگین استعمال شده که گاهی در امور معنوی به خصوص اثم به کار می‌رود. طبق گفته خلیل بن احمد، اصل معنای ثقل حمل در وزر خوابیده و از این جهت ارتباط وزر و حمل روشن‌تر خواهد بود. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۸۰/۷) کما اینکه نسبت ارتباط این دو واژه با طاقه نیز تا حدی واضح می‌شود.

۴. در آیه ۱۵ سوره احقاف: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾ در کتاب صحاح به نقل از ابی عبیده چنین آمده، واژه کره به معنای مشقت است. گفته شده؛ قمت علی کره، به معنا علی مشقه. در واقع آنچه ناپسند یا ناخوشایند باشد در معنای کره وجود دارد که طبیعتاً انجام آن با زحمت و رنج خواهد بود. (جوهری، ۱۴۰۷: ۲۲۴۷/۶)

۵. ۵. إصرأ

اصل در این ماده همان تقید اکید و حبس شدید است که موجب تکلف یا سنگینی هم باشد. مصادیق آن عبارت‌اند از: عقد، عهد، ذنب و... (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۹۳/۱) معنای سنگینی و سختی ناشی از حبس یا مقید شدن در اصر نهفته است، در طوق نیز مشاهده می‌شود. همچنین در معنای ﴿رَبَّنَا لَا تُحْمِلْنَا إَصْرًا﴾ گفته شده؛ «لَا تُكَلِّفُنَا تَكْلِيفًا شاقًّا نَعْجُزُ عَنِ الْقِيَامِ بِهِ»؛ یعنی ما را مکلف به تکلیف شاق و دشواری نکن که از انجام آن عاجز باشیم. یا عهد و میثاق سنگینی از ما نستان تا نتوانیم به آن پایبند باشیم. بنابراین مراد از اصر، هر امر سخت و طاقت‌فرسا است. (مدنی، ۱۳۸۴: ۳۴/۷؛ قرشی بنابی، ۱۳۰۹: ۸۸/۱؛ حمیری، ۱۴۲۰: ۲۷۱/۱) غیر از آیه ۲۸۶ سوره بقره، در دو آیه دیگر نیز ماده إصر آمده است که در هر دو آیه یک کلمه که قرابت معنایی با إصر دارند به عنوان هم‌نشین ذکر شده است.

۱. آیه ۸۱ سوره بقره: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾



ابن فارس می‌گوید: وثق کلمه‌ای است که دلالت بر عقد و احکام می‌کند. هنگامی که گفته می‌شود وثقت الشیء، یعنی آن عقد را محکم کردم و میثاق عبارت است از عقد و عهدی محکم که قابل اعتماد است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۸۵/۶) با این وجود اگر چنین عقدی نقض شود موجبات مشقت را برای طرفین فراهم خواهد کرد. چرا که ممکن است تبعات سوئی داشته باشد. بنابراین هر دو واژه «میثاق» و «إصری» معنای تقید و احکامی را که موجب پابندی شود، دربردارند. از این نظر به لحاظ معنایی به یکدیگر نزدیک بوده و رابطه میثاق با طاقه نیز از حیث عدم عمل به میثاق است.

۲. آیه ۱۵۷ سوره اعراف: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ... وَيَنْهَاهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...﴾ در الصحاح آمده است: الغل بالضم مفرد اغلال است. گفته می‌شود غلی از آهن در گردنش قرار گرفته است. (جوهری، ۱۴۰۷: ۱۷۸۳/۵) اگر غل را همان آهن یا طوق بر گردن بگیریم از این جهت موجب رنجش، تقید و در بند شدن افراد می‌گردد و با واژه طاقه بسیار قرابت معنایی پیدا می‌کند. در واقع هم‌نشین اولیه طاقه که إصر است، در مرحله ثانویه و در آیه‌ای دیگر با واژه‌ای هم‌نشین شده که آن واژه نیز از قرابت معنایی با قاطه برخوردار است.

۵. ۶. بخلوا

چهارمین واژه که در آیه ۱۸۰ سوره آل عمران با ماده طاقه هم‌نشین شده است، کلمه «بخلوا» است. خداوند می‌فرماید: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخُلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾^۱

آیه فوق، سرنوشت مسلمانان بخیل را در روز رستاخیز توضیح می‌دهد، همان‌ها که در جمع‌آوری و حفظ ثروت می‌کوشند و از انفاق کردن در راه بندگان خدا خودداری می‌کنند. در واقع تمام توان خود را صرف حفظ و گردآوری اموال می‌کنند. (مکارم، ۱۳۷۱: ۱۹۰/۳) از این جهت با طاقه که استفاده از تمام قدرت است هماهنگ می‌باشد.

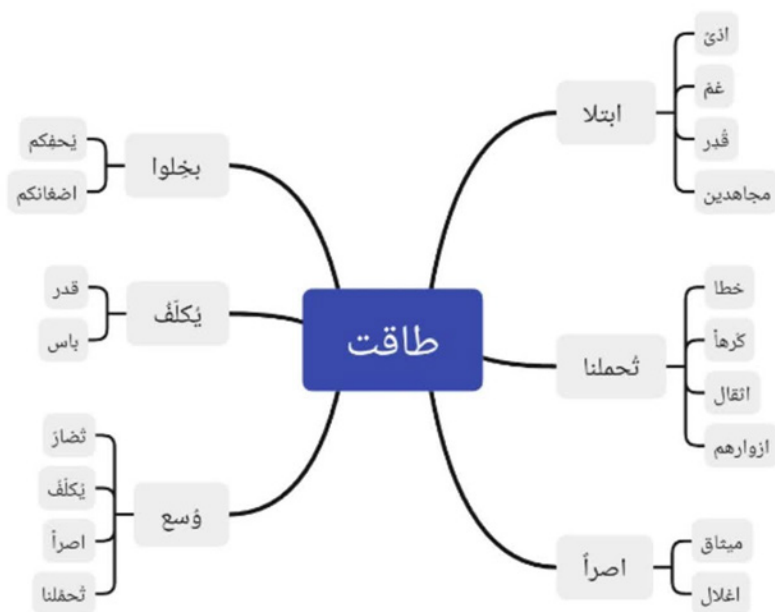
همچنین در معنای این واژه گفته شده: در معنای بخل، دو جهت سختی و قرب قرار دارد. سختی پرداخت حقوق (اعم از واجب و مستحب) که نتیجه آن نزدیک شدن به منیت و خودخواهی است. (فیومی، ۱۴۰۵ق: ۳۷/۲) برخی بخل را ضد کرم می‌دانند (صاحب، ۱۴۱۴ق: ۲۱۰/۵) و با توجه به اینکه کرم و سخاوت نهایت بخشندگی در افراد است، معنای بخل نهایت امساک در نگهداری اموال است. (زبیدی، ۱۴۱۴: ۴۵/۱۴)

(۱) «و کسانی که [نسبت] به آنچه خدا از بخشش خود به آنان داده، بخل می‌ورزند، هرگز نپندارند که آن [بخل] برای آنان خوب است؛ بلکه آن برای‌شان بد است؛ بزودی در روز رستاخیز، آنچه که به آن بخل ورزیده‌اند، طوق گردنشان خواهد شد. و میراث آسمان‌ها و زمین، فقط از آن خداست؛ و خدا از آنچه انجام می‌دهید، آگاه است.»

یکی از آیاتی که ماده بخل در آن به کار رفته است؛ مقرون با کلماتی است که آن‌ها هم دلالت بر معنای نزدیک به بخل و طاقت دارند. در آیه ۳۷ سوره محمد بعد برای نشان دادن میزان دلبستگی غالب مردم به اموال و ثروت‌های شخصی می‌افزاید: ﴿إِنْ يَسْأَلُكُمْ فِيْهَا فَيَحْفَكُمْ تَبَخَّلُوا وَ يُخْرِجْ أَضْغَانَكُمْ﴾^۱ واژه «یحفکم» از ماده احفاء است. ابن منظور آن را به معنی جهد گرفته که نهایت تلاش در مطالبه و درخواست را می‌رساند. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۸۸/۱۴)

همچنین به معنی اصرار در مطالبه و سؤال است، و در اصل از حفا به معنی پابرنه راه رفتن است. این تعبیر کنایه از کارهایی است که انسان تا آخرین حد آن را پیگیری می‌کند، لذا «احفاء شارب» به معنی اصلاح کردن سیل در کوتاه‌ترین حد است. (زمخشری، ۱۳۸۶: ۲۲۸) همچنین برخی مفسرین در معنای احفاء، اجهد، نهایت غایت و تحمیل مشقت را بیان کرده‌اند. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۳۰/۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۴۹/۱۸)

«اضغان» جمع «ضغن» را به معنای کینه شدید گرفته‌اند که شخص نهایت توان خود را در آن به کار گیرد. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۵۰۹)



۶. واژگان متقابل معنایی طاقه

اصطلاح تقابل معنایی در معناشناسی نوین بیشتر کاربرد دارد که در مقابل اصطلاح معناشناسی سنتی، به بررسی مفاهیم متضاد واژگان پرداخته می‌شود. البته تقابل معنایی شامل

(۱) «هرگاه اموال شما را مطالبه کند، و حتی اصرار ورزد بخل می‌کنید، بلکه از آن بالاتر کینه‌ها و خشم شما را آشکار می‌سازد!»



رده‌های متفاوتی است که به هنگام ورود آن لازم است از یکدیگر متمایز شده و بازشناخته شوند. (صفوی، ۱۳۷۹: ۴۱) برای مثال یک گونه از تقابل از نوع تباین کامل است که در این صورت دو واژه متقابل کاملاً در نقطه مقابل یکدیگر قرار گرفته و هیچ‌گونه همپوشانی میانشان دیده نمی‌شود. همچنین ممکن است این تباین به شکل جزئی باشد که رابطه عموم و خصوص من وجه میان دو کلمه برقرار خواهد بود. (نصرتی، ۱۳۹۰: ۱۱) در میدان تقابل معنایی، دو مفهوم محوری و اصلی روبروی یکدیگر قرار گرفته و تبیین هر واژه به شناخت معنای واژه دیگر کمک شایانی خواهد کرد. (همان: ۲۹۸) بدون در نظر گرفتن کارکرد تقابل‌های واژگان که می‌توانند به صورت دوگانه یا بیشتر باشند، روند کشف مفهوم با کندی پیش خواهد رفت. چرا که همواره در ذهن بشر، بسیاری از مفاهیم در تقابل با مفهوم متضادشان ادراک می‌شوند. برای مثال معانی همچون؛ زنده در برابر مرده، شب در برابر روز، سیاه در برابر سفید و مثبت در برابر منفی از این قبیل مقوله‌ها هستند. (هارلند، ۱۳۸۰: ۲۱) ارتباط متقابل غالباً میان دو مفهومی برقرار می‌شود که دارای مؤلفه‌های معنایی واحد بوده، اما با این حال یکدیگر را نقض کرده و یا در جهت نفی هم مفهوم‌سازی می‌کند. لذا در عین یگانگی در مؤلفه مشترک، افتراقاتی در سایر جهات خواهند داشت. (شفیع زاده، ۱۳۹۳: ۱۰۳) امروزه تئوری تقابل معنایی در دایره شبکه مؤلفه معنایی قرار گرفته که در مطالعات قرآنی یکی از ابزارهای مهم در فرایند درک و شناخت واژگان قرآنی محسوب می‌شود؛ چرا که پدیده‌ها در این نظام دو قطبی تقابل‌ها همواره بر حسب ضدّ خودشان تعریف می‌شوند. (داد، ۱۳۸۵: ۸۳) بنابراین برای درک و شناخت بهتر مفهوم طاقه، بررسی واژگان متقابل آن ضروری است.

۶. ۱. یسر

در کتاب مفردات واژه یسر را ضد عسر معنا کرده و می‌گوید: یسر به معنای مهیا شدن همه امور و سهولت در انجام است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۹۱) صاحب لسان العرب یسر را به لینت و نرمی معنا کرده (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۹۵/۵) که در مقام عمل با متابعت سریع و انقیاد در فعل همراه است. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۹۵/۷) همچنین واژه یسر را چنین ریشه‌یابی کرده‌اند: «گشایش و سبکی و سبک‌بالی و دیگری، عضوی از اعضا» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۵۵/۶؛ مصطفوی، ۱۴۰۲: ۲۴۲/۱۴) یسر به معنای آسانی و بی‌نیازی و الی‌سری نیز از ریشه «ی س ر» مونث «الایسر» به همین معناست. (الزبیر، ۱۹۹۱: ۱۰۲۶/۲) با توجه به معانی مطرح شده در یسر که عبارت‌اند از: آسانی، آسایش و راحتی در کار و زندگی؛ متضادّ همین معانی را در طاقث که عبارت باشند از مشقّت، سختی فراوان و دشواری تکلیف یا امور، مشاهده می‌کنیم. البته این تقابل تا حدّی در برخی آیات به صورت هم‌نشینی با کلمات هم‌نشین طاقث خود را نشان می‌دهد.

۱. آیه ۱۸۵ سوره بقره: ﴿... وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ...﴾ پس از اینکه در آیه ۱۸۴ بقره خداوند تکلیف مریض، مسافر و افرادی که روزه بر ایشان مشقت دارد بیان می‌کند، در این آیه شریفه به ذکر مجدد حکم مریض و مسافر اکتفا کرده و سپس عبارت «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ» را به کار می‌برد. در واقع واژه «يُسْر» در مقابله با «يَطِيقُونَهُ»، که روزه گرفتن برایشان بسیار دشوار است و همچنین مریض و مسافر استفاده شده است.

۲. آیه ۱۹۶ سوره بقره: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ... فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ در این آیه واژه «اسْتَيْسَرَ» با دو واژه «أُحْصِرْتُمْ و أَذًى» هم‌نشین شده است. در بخش واژگان هم‌نشین طاق، ماده ابتلاء را مورد بررسی قرار دادیم که یکی از کلمات هم‌نشین آن واژه «أَذًى» بود که مورد بررسی قرار گرفت.^۱ اما واژه «أُحْصِرْتُمْ» از ماده حصر در لغت این‌طور گفته شده که به معنای تنگ گرفتن و محبوس ساختن است. حبس گفته است ﴿وَأُخْذُوهُمْ وَأُحْصِرُوهُمْ﴾ (توبه/۵) بگیرید آن‌ها را و حبس کنید. (قرشی، ۱۳۰۹: ۱۴۷/۲) برخی آن را به معنی منع و در بند کشیدن معنا کرده (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۱۰/۶) که مستلزم همه این معانی سختی، مشقت و ناراحتی است که با معانی طاق مشترک است. همچنین با توجه به معانی مطرح شده در ماده حصر و اذی، ضمن رابطه هم‌نشینی این دو واژه با یُسْر، شاهد رابطه جانشینی یا تقابل معنایی این واژگان نیز هستیم.

۲.۶. خفف

عموم لغت‌شناسان، ماده خفف را ضد ثقل و سنگینی می‌دانند. آنچه سبک باشد و حمل نقل آن آسان است. (جوهری، ۱۴۰۷ق: ۱۳۵۳/۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۸۸) یا نسبت به افراد به معنای سبک‌سری و جهالت به کار می‌رود مانند: ﴿فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ﴾ (زخرف/۵۴) و درباره افعال به معنای سبک شمردن نیز به کار رفته است. مانند حدیث: «مَنْ اسْتَخَفَّ بِصَلَاتِهِ لَا يَرِدْ عَلَى الْحَوْضِ لَا وَاللَّهِ»

۱. در آیه ۸۰ سوره نحل، عبارت ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا...﴾ به معنای سبک بودن حمل است به گونه‌ای که جابجایی آن آسان باشد، مانند این قول خداوند در آیه ۱۸۹ اعراف: ﴿حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا﴾ که نشان از حملی دارد که موجب سختی و اذیت نخواهد شد و به آسانی انجام می‌شود. (طریحی، ۱۳۷۵: ۴۸/۵) و بحث تخفیف عذاب الهی که در بسیاری از آیات قرآن مطرح شده، اشاره به کاستن از مشقت و سختی آن است. در دو آیه قرآن ماده خفف و ثقل نیز در مقابل و هم‌نشین هم به کار رفته‌اند:

۲. آیه ۱۸۹ سوره اعراف: ﴿...فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا

(۱) اذی در لغت به معنای تضرر، تألم و امر ناپسند آمده است. (موسی، ۱۴۱۰: ۱/ ۱۹۱) اذی: ناخوشایند.



اللَّهِ رَبُّهُمَا...﴾ طنطاوی در تفسیر این عبارت می‌گوید: آنچه حمل کرد سبک بود و محمولش جینی بود که در ابتدای حمل قرار داشت، بسیار سبک بود به طوری که آن زن سنگینی آن را احساس می‌کرد. (طنطاوی، ۱۹۹۷: ۴۵۳/۵)

۳. آیه ۴۱ - سوره توبه: ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ﴾ در این آیه ماده خفافاً و ثقالاً در کنار یکدیگر به کار رفته که بیانگر تقابل معنایی نیز می‌باشد؛ زیرا مراد از آیه این است که برای جنگ کوچ نمایید، خواهد سبک‌بار که جنگ در این حالت به صورت نفر خفیف بوده از حیث نزدیکی مسافت یا ضعیف بودن دشمن و یا اینکه جنگ مهمی است که لازمه آن حمل و استفاده از تجهیزات سنگین و إحياناً برداشتن توشه برای مسافت دور خواهد بود. (مدرسی، ۱۴۱۹: ۱۷۹/۴)

در بررسی واژه «تَحَمَّلْنَا» که به صورت مستقیم با کلمه طاقت هم‌نشین شده بود، معنای ماده ثقل را به مناسبت هم‌نشینی و قرابت معنایی آن با ماده حمل بیان کردیم.^۱ سپس تبیین شد که میان ثقل و طاقت به عنوان هم‌نشین ثانویه طاقت، قرابت معنایی وجود دارد. بنابراین با توجه به قرابت معنایی ثقل و طاقت و مقابله ثقل و خف، می‌توان ماده خفف را به عنوان تقابل معنایی طاقت نیز در نظر گرفت.

۳.۶. رفق

عموماً ماده رفق را به معنای ضدّ عنف دانسته‌اند و صاحب مجمع‌البحرین در بیان معنای ماده عنف می‌گوید: از مفاهیم متضاد رفق می‌توان به شدّت، مشقّت و ضیق اشاره می‌کنند. (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۰۴/۵) همچنین معنای کراحت و مشقّت در عنف اشاره می‌کند. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۵۷/۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۵۸/۴) مرفق را بعضی بفتح «م» و کسر «فاء» و بعضی بعکس آن خوانده‌اند. و آن با دو وزن فوق و همچنین بفتح «م» و «ف» مصدر است به معنی لطف و سهولت. یعنی خدا برای شما از مشکلی که دارید سهولت و گشایش پیش آورد. (قرشی، ۱۳۰۹: ۱۱۰/۳) صاحب التحقیق نیز اصل در ماده رفق را همان برخورد با سازگاری و نرم خوبی دانسته که عنف به معنای شدّت و خشونت در مقابل آن قرار دارد. (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۱۸۶/۴)

در آیه ۱۶ سوره کهف خداوند نسبت به اصحاب کهف می‌فرماید: ﴿وَيُخَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرْفَقًا﴾ علامه طبرسی ذیل ترجمه این آیه که می‌فرماید: اکنون به طرف غار رو کنید و آنجا را منزل و مأوای خود قرار دهید، تا خداوند از نعمت خود بر شما بگستراند و دشواری‌ها را بر شما آسان گرداند و دست ستم شاه را از سر شما کوتاه سازد و لطف خود را شامل حال شما گرداند. معنای «مرفق» را هر چیز آسان و راحتی می‌دانند که موجب آسایش و آرامش

(۱) صاحب مصباح‌المنیر ثقل را به معنی هر آنچه مقابل خفیف باشد، می‌داند. در واقع خفّت می‌تواند در وزن یا ارزش باشد. پس ثقیل نیز ممکن است در وزن باشد و گاهی از حیث ارزش. (فیومی، ۱۴۰۵: ۸۳/۲)

انسان شود. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰/۶)

با توجه به آنچه ذکر شد و معنای عنف که سختی، مشقّت و کراحت در آن بیان شده، می‌توان عنف را هم‌معنای طاقت دانست و از این جهت چون عنف در مقابل رفق قرار گرفته، به قرینه تقابل معنایی رفق با طاقت نیز دست یافت.

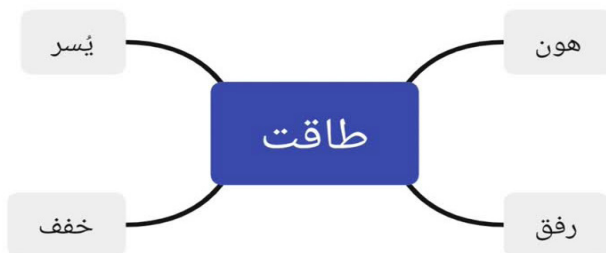
۴.۶. هون

در ریشه‌شناسی این کلمه آمده، هَوْن به معنای وقار و آرامش است. هَوْن مصدر هَانَ است. هَانَ عَلَيْهِ الشَّيْءُ، یعنی آن حکم بر او سبک و راحت شد یا خدا در مجازات به او تخفیف داد. (جوهری، ۱۴۰۷: ۲۲۱۸/۶) مادّه خفف در معنای این واژه نیز به کار رفته است. از امام صادق (ع) منقول است: مراد یمشون هونا آن مردی است که به طبیعت خود راه می‌رود خودپسندی و تکلف ندارد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۷۹/۷)

۱. در آیه ۹ سوره مریم آمده: ﴿قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ﴾؛ خدایت گفت: آن بر من آسان است.

۲. در آیه ۲۷ سوره روم: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدُؤُا الْخُلُقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾؛ اوست که آفریدن را شروع می‌کند و سپس آن را از سر می‌گیرد خلقت دوّم بر او از خلقت اوّل آسانتر است. در کنار ماده هون، ریشه وهن وجود دارد که به معنای ضعف و سستی است. فراهیدی می‌گوید وهن به معنای ضعف در عمل و اشیاء است. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۹۲/۴) با این معنا نیز شاید بتوان ماده وهن را مقابل با طاقه دانست، از این جهت که عمل در هر دو با ضعف، سستی و نهایت توان همراه است.

بنابراین میان هون و خفّ قرابت معنایی وجود دارد و ذیل بررسی ماده خفف، وجود تقابل معنایی خفّ با طاقه تبیین شد، لذا می‌توان به تقابل معنایی هون و طاقه نیز پی برد. به طور کلی در بخش بررسی واژگان متقابل معنایی با طاقه، چهار ماده یسر، خفف، رفق و هون پرداخته شد و برآیند مفاهیم این ۴ ماده بیانگر معانی همچون؛ آسانی، راحتی و سبکی است که در تقابل با معنای مشقّت و سختی در طاقت، می‌باشند.



نتیجه‌گیری

با بررسی‌های انجام گرفته در این مقاله، نتایج زیر حاصل شد:

۱- در نوشتار حاضر نخست به بررسی ریشه‌ای ماده «طاقه» در لغت پرداخته شد که با توجه به مطالب ذکر شده به نظر می‌رسد بتوان طاق را به معنای رنج و مشقت زیادی دانست که با حمل بار یا امری بر دوش کسی حاصل شده و شخص در انجام آن کار به عجز نزدیک گردد. بنابراین طاقه به معنای قدرت نبوده، بلکه تکلیفی است که انجام آن بسیار دشوار است و قید مشقت را باید در همه مشتقات طاقه در نظر گرفت.

۲- سپس کاربردهای ماده طاقه در قرآن و به خصوص فعل «یطیقونه» در آیه ۱۸۴ بقره بررسی گردید. با توجه به کاربردهای قرآنی ماده طاقه و نظرات مفسرین می‌توان چنین برداشت کرد، ماده طاقه هیچ‌گاه در رابطه با خداوند استفاده نشده و گفته نمی‌شود خداوند طاقت انجام کاری را دارد، بلکه این ماده به انسان نسبت داده شده و برای برای افعال خداوند کلمه قدرت به کار می‌رود. همچنین با نظر به قاعده اصالت عدم ترادف و قاعده اصاله المبانی تدلّ علی زیاده المبانی باید گفت که هم طاق، یطوق (ثلاثی مجرد) و هم أطاق، یُطِيقُ (ثلاثی مزید) معنای قادر بودن بر انجام کاری همراه با مشقت زیاد را می‌رسانند، با این تفاوت که باب افعال «أطاق» دلالت بر مبالغه بیشتری در رساندن مفهوم دشواری زیاد عمل دارد.

در مرحله سوم مفاهیم هم‌نشین و متقابل ماده طاقه مورد مطالعه قرار گرفت. رویکرد گزینش مفاهیم هم‌نشین، از میان واژگانی انجام شد که دارای قرابت معنایی با کلمه طاقه باشند. جستجوی داده‌های قرآنی نشان داد که واژگانی همچون؛ مبتلیکم، تُحْمَلْنَا، اصراً، بخلو، وسع و یکلّف هم‌نشین‌های اولیه ماده طاقه هستند که در مؤلفه‌های معنایی رنج، مشقت و سختی اشتراک دارند. در مرحله ثانویه، هر کدام از این ۶ کلمه که ضمن قرابت معنایی با طاقه هم‌نشین بودند، در برخی آیات با واژگانی هم‌نشین شده‌اند که خود در دایره مؤلفه‌های معنایی طاقت قرار می‌گیرند. سپس با استفاده از مؤلفه تقابل معنایی به تبیین چهار ماده یسر، خفف، رفق و هون پرداخته شد و برآیند مفاهیم این ۴ ماده آسانی، راحتی و سبکی است که ضمن تقابل با معنای مشقت و سختی در طاقت، سبب اطمینان به دخالت قیود مذکور در کنار توانایی در معنای طاقت خواهند بود.

کتاب‌نامه

- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق): «التحریر و التّنویر»، بیروت: مؤسسه التّاریخ.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق): «معجم مقاییس اللّغه»، محقق/مصحح: عبد السّلام، محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق): «لسان العرب»، بیروت: دارالفکر للطباعة و التّشیر و التّوزیع.
- أزهري، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق): «تهذيب اللغة»، بیروت: دار إحياء التّراث العربی.
- ایزدی‌فر، علی اکبر و زارعی، محمد مهدی و شکریان امیری، حسین (۱۴۰۰ش): «تکلیف به وسع یا تکلیف به طاقت»، تهران: پژوهش‌های فقهی، دوره ۱۷، شماره ۱.
- ایزوتسو، توشی‌هیکو (۱۳۶۱ش): «ساختمان مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن»، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: قلم.
- بستانی، فواد افرام (۱۳۷۵ش): «فرهنگ ابجدی»، تهران: اسلامی، چاپ دوم.
- پالمر، فرانک (۱۳۹۱ش): «نگاهی تازه به معنی‌شناسی»، ترجمه کورش صفوی، تهران: مرکز کتاب ماد.
- جوهری، اسماعیل بن حمّاد (۱۴۰۷ق): «صاحح اللغة»، بیروت: دارالعلم.
- حقی بروسوی، اسماعیل (بی‌تا): «روح البیان»، بیروت: دارالفکر.
- حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق): «شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم»، دار الفکر.
- داد، سیم (۱۳۸۵ش): «فرهنگ اصطلاحات ادبی»، تهران: نشر مروارید، چاپ سوم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۴ق): «مفردات الفاظ القرآن»، تهران: دفتر نشر کتاب.
- رشید رضا، محمد (بی‌تا): «تفسیر المنار»، بیروت: دار المعرفة، چاپ دوم.
- زبیدی، محمد (۱۴۱۴ق): «تاج العروس من جواهر القاموس»، محقق/مصحح: علی شیری، بیروت: دارالفکر.
- الزّبیر، محمد (۱۹۹۱م): «سجل أسماء العرب»، بیروت: جامعه السّلمان قابوس.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التّأویل»، بیروت: دار الکتاب العربی، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۸ش): «مقدمه الأدب»، تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
- شفیع زاده، مرضیه و همکاران (۱۳۹۳ش): «معنانشناسی کلمه در قرآن با تأکید بر روابط همنشینی و جانشینی»، پژوهش‌های قرآن و حدیث.
- صاحب، اسماعیل بن عبّاد (۱۴۱۴ق): «المحیط فی اللّغه»، بیروت: عالم الکتاب.
- صفوی، کوروش (۱۳۹۰ش): «درآمدی بر معنی‌شناسی»، تهران: سوره مهر.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۹۰ش): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۷۴ش): «ترجمه تفسیر المیزان»، قم: جامعه مدرّسین، چاپ پنجم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ش): «مجمع البحرین»، محقق/مصحح: احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی، چاپ سوم.
- ططاوی، محمد سید (۱۹۹۷م): «التفسیر الوسیط للقرآن الکریم»، قاهره: نهضة مصر.
- فراستخواه، مقصود (۱۳۷۶ش): «زبان قرآن»، تهران: علمی و فرهنگی.
- فراهیدی، ابو عبدالرحمان خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق): «العين»، قم: دار الهجره، چاپ دوم.
- فیروزی آبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق): «القاموس المحیط»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۰۵ق): «المصباح المنیر»، قم: دارالهجرة.
- قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۰۹ش): «قاموس قرآن»، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مدرّسی، محمدتقی (۱۴۱۹ق): «من هدی القرآن»، تهران: دار محبی الحسین.
- مدنی، علی‌خان بن احمد (۱۳۸۴ش): «الطراز الاول و الكنز لما علیه من لغة العرب»، مشهد: موسسه آل البيت علیهم السّلام لاحیاء التّراث.



- مصطفوی، حسن (۱۴۰۲ق): «التَّحْقِيقُ فِي کَلِمَاتِ الْقُرْآنِ»، تهران: مرکز الکتاب للترجمة والنشر.
- مغنیه، محمدجواد (۱۳۷۸ش): «ترجمه تفسیر کاشف»، قم: بوستان کتاب.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش): «تفسیر نمونه»، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ دهم.
- موسی، حسین یوسف (۱۴۱۰ق): «الافصاح فی فقه اللّغه»، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- وزیرنبا، سیما (۱۳۷۹ش): «زبان شناخت»، تهران: قطره.
- هارلند، ریچارد (۱۳۸۰ش): «ابرساخت گرایي (فلسفه ساخت گرایي و پساساخت گرایي)»، ترجمه فرزانه سجودی، تهران: انتشارات سوره مهر.

سال ششم

شماره دوم

پیاپی: ۱۱

پاییز و زمستان

۱۴۰۱

Bibliography

- Ibn Ashour, Muhammad Tahir, Al-Tahr and al-Tanweer, History Foundation, Beirut, 1420 AH.
- Ibn Manzoor, Muhammad bin Makram, Lasan al-Arab, Beirut, Dar al-Fikr for printing and distribution, 1414 AH.
- Azhari, Muhammad ibn Ahmad, Tahdhib al-Lagheh, Beirut, Dar Ihya al-Trath al-Arabi, 1421 AH.
- Izadifar, Ali Akbar and Zarei, Mohammad Mahdi and Shokrian Amiri, Hossein, Duty to the extent or duty to the ability, Tehran, Faqhi Researches, Volume 17, Number 1, 1400SH.
- Izutsu, Toshihiko, The Structure of Moral-Religious Concepts in the Qur'an, translated by Fereydoun Badraei, Tehran, Qalam, 1361.
- Boštani, Fawad Afram, Farhang Abjadi, second edition, Tehran, Islamic, 1375SH.
- Palmer, Frank, A New Look at Semantics, translated by Koresh Safavi, Tehran, Mad Book Center, 1391SH.
- Johari, Ismail bin Hammad, Sahah al-Lagheh, Beirut, Dar al-Alam, 1407 AH.
- Haqi Brosavi, Ismail, Rooh Al Bayan, Beirut, Darul Fekr, Bita.
- Hamiri, Nashwaan bin Saeed, Shams al-Uloom and the medicine of Kalam al-Arab Man al-Kalum, Dar al-Fikr, 1420 AH.
- Dad, Sima, Dictionary of Literary Terms, 3rd edition, Tehran, Marvarid Publishing House, 1385SH.
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad, The Vocabulary of the Words of the Qur'an, Tehran, Book Publishing House, 1404 AH.
- Rashid Reza, Muhammad, Tafsir al-Manar, second edition, Beirut, Dar al-Marafa, Bita.
- Zubeidi, Muhammad, Taj al-Arus Man Javaher al-Qamus, researcher/corrector: Ali Shiri, Beirut, Dar al-Fikr, 1414 AH
- Al-Zabair, Muhammad, Sajal Asma Al-Arab, Beirut, Sultan Qaboos Society, 1991
- Zamakhshri, Mahmoud bin Umar, Al-Kashf on the facts of Gwamaz al-Tanzir and the eyes of al-Qawil in the interpretations, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, edition: 3, 1407 A.H.
- _____ Introduction to Literature, Tehran, Institute of Islamic Studies, 1386SH.
- Shafizadeh, Marzieh et al., Semantics of the word in the Qur'an with an emphasis on coexistence and succession relations, Qur'an and Hadith Researches, 1390SH.
- Sahib, Ismail ibn Abbad, al-Muhait fi al-Lagheh, Beirut, Alam al-Katab, 1414 AH.
- Safavi, Korosh, an introduction to semantics, Tehran, Surah Mehr, 1390SH.
- Tabatabayi, Mohammad Hossein, Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, 20 volumes, Est. Al-Alami Publications - Lebanon - Beirut, Edition: 2, 1390 SH.
- _____, translation of Tafsir al-Mizan, translation by Mohammad Baqer Mousavi, fifth edition, Qom, Jamia Modaresin, 1374SH.
- Tabarsi, Fazl bin Hasan, Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, third edition, Tehran,

- Nasser Khosrow, 1372.
- Tareehi, Fakhr al-Din bin Muhammad, Majma Al-Bahrin, researcher/corrector: Ahmad Hosseini Ashkuri, third edition, Tehran, Mortazavi, 1375SH.
 - Tantawi, Mohammad Seyed, Al-Tafsir al-Wasit for the Holy Quran, Nahda Misr, Cairo, 1997.
 - Farastkhah, Maqsood, Quran language, Tehran, scientific and cultural, 1376SH.
 - Farahidi, Abu Abd al-Rahman Khalil bin Ahmad, Kitab al-Ain, second edition, Qom, Dar al-Hijrah, 1409 AH.
 - Firouzi Abadi, Muhammad Ibn Yaqub, Al-Qamoos Al-Muhait, Beirut, Dar Al-Katb Al-Alamiya, 1415 AH.
 - Fayoumi, Ahmad bin Muhammad, Al-Masbah al-Munir, Qom, Dar al-Hijrah, 1405 AH.
 - Qureshi Banabi, Ali Akbar, Quran Dictionary, Tehran, Darul Kitab al-Islamiya, 1309SH.
 - Qazvini, Ahmad Ibn Faris, Ma'jam Maqais al-Lagheh, author/corrector: Abd al-Salam Muhammad Haroun, Qom, School of Islamic Studies, 1404 AH.
 - Madrasi, Mohammad Taqi, Man Hoda al-Qur'an, Tehran, Dar Mohabi Al-Hussein, 1419 A.H.
 - Madani, Ali Khan bin Ahmad, al-Taraz al-Awl and al-Kanaz Lama Aleihi Man Lagha Al-Arab, Mashhad, Al-Al-Bayt Institute, peace be upon him, Lahiya al-Tarath, 1384SH.
 - Mostafavi, Hasan, Al-Taghiq in the Words of the Qur'an, Tehran, Al-Katab Center for Translation and Publishing, 1402 AH.
 - Maghniyeh, Mohammad Javad, translation of Tafsir Kashif, Bo'stan Kitab, Qom, 1378SH.
 - Makarem Shirazi, Nasser, Tafsir al-Nashon, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyya, 10th edition, 1371SH.
 - Musa, Hossein Yusuf, al-Afsah fi Fiqh al-Lagheh, Qom, School of Islamic Studies, 1410 AH.
 - Vazirnia, Sima, Language of Knowledge, Tehran, Qatr, 1379SH.
 - Harland, Richard, Superstructuralism (Philosophy of Constructivism and Poststructuralism), translated by Farzan Sojodi, Tehran, Surah Mehr Publications, 1380SH.

DOR: 20.1001.1.26455714.1401.6.2.5.4

Stratification Semiotics in An-Nāzi‘āt Sura: A Barthesian Reading

(Received: 2022-11-05 Accepted: 2023-01-09)

Niloufar Zarivand¹, Ali Piranishal², Zohreh Naemi³, Ali Asvadi⁴,
Soodabeh Mozaffari⁵

Abstract

Stratification semiotics delves into the hidden layers of a literary text in terms of analyzing intertextual relationships and syntagmatic relationships between semantic layers and codes. Roland Barthes identifies five main semiotic codes: Hermeneutic, Proairetic, Semantic, Symbolic, and Cultural which provide a comprehensive analysis of a literary text and its meaning. This research, adopting a descriptive-analytical methodology, examines the stratificational semiotics of An-Nāzi‘āt Sura to decode its implicit meanings following the requirements of the 21st-century context (apocalypse) as well as the ever-increasing technological advances. The study finds that the hermeneutic code addresses the meaning of the Sural concerning the Domsday and the resurrection of the dead; the Proairetic code addresses God’s provisions to humankind, the actions of sinners, and the conflict between Moses and Pharaoh; the semantic code addresses technological advances as well as the power of humankind in the apocalypse; the symbolic code addresses a bipolar world; and the cultural code advises humankind to avoid arrogance based on the story of Moses and Pharaoh. Such layers of meaning based on semiotic codes portray a historical era when humankind has achieved such a high level of power and creation that it assumes itself to be Omnipotent. In this context, An-Nāzi‘āt Sura invites mankind to ponder over the essence of its existence and avoid arrogance to appreciate the purpose of creation and avoid an unfortunate destiny.

Keywords: Stratificational semiotics; codes; Roland Barthes; An-Nāzi‘āt Sura

1) Ph.D. student of Arabic Language and Literature, Kharazmi University, Faculty of Literature and Humanities, Tehran, Iran (The Corresponding Author)Email: Std_Zarivand@khu.ac.ir

2) Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Kharazmi University, Faculty of Literature and Humanities, Karaj, Iran Email:pirani@khu.ac.ir

3) Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Kharazmi University, Faculty of Literature and Humanities, Karaj. Iran Email:naemi.zohreh@khu.ac.ir

4) Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Kharazmi University, Faculty of Literature and Humanities, Karaj. Iran Email: Asvadi@khu.ac.ir

5) Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Kharazmi University, Faculty of Literature and Humanities, Karaj. Iran Email:soud42_moz@khu.ac.ir



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

نشانه‌شناسی لایه‌ای رمزگان‌های سوره مبارکه نازعات باتکیه بر نظریه رولان بارت

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱-۰۸-۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱-۱۰-۱۹)

نیلوفر زیوند^۱، علی پیرانی‌شال^۲، زهره ناعمی^۳، علی اسودی^۴، سودابه مظفری^۵

چکیده

نشانه‌شناسی لایه‌ای در سطح متون گسترده ادبی، با تحلیل روابط بینامتنی و هم‌نشینی میان لایه‌های معنایی برخاسته از رمزگان‌ها، به شکوفاسازی استعداد نهفته متن می‌پردازد تا معانی نهفته آن را آشکار سازد. رمزگان، به گفته رولان بارت، به پنج‌دسته هرمنوتیکی، کنشی، معنایی، نمادین و فرهنگی تقسیم شده و از ستون‌های اصلی تحلیل متن و شناخت معانی آن به‌شمار می‌رود. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی به نشانه‌شناسی لایه‌ای رمزگان‌های سوره نازعات پرداخته با این هدف که معانی ضمنی آن را متناسب با مقتضیات جامعه امروز، کشف نموده و قابلیت‌های سوره را برای تفسیر بر اساس پیشرفت‌های روز افزون انسان در عرصه تکنولوژی در قرن بیست‌ویکم و یا دوران آخرالزمان شکوفا سازد. بر این اساس، چنین نتیجه‌گیری شده که رمزگان هرمنوتیکی، معماری سوره را مبنی بر وقوع قیامت و زنده شدن مردگان مطرح می‌کند، رمزگان‌های کنشی موهبت‌های الهی در حق انسان، اعمال گناهکاران و نیز جدال موسی و فرعون را بیان کرده، رمزگان‌های معنایی فناوری‌های پیشرفته و قدرت انسان را در آخرالزمان و رمزگان‌های نمادین دنیای دو قطبی را به تصویر می‌کشد و در نهایت رمزگان‌های فرهنگی بر اساس داستان موسی و فرعون، تشویق به دوری از تکبر در انسان می‌کند. لایه‌های معنایی ایجادشده از این رمزگان‌ها دورانی را به تصویر می‌کشد که انسان به سطح بالایی از قدرت و خلقت دست پیدا کرده تا جایی که خدایی جز خود را قبول ندارد، در چنین حالتی، سوره نازعات دعوت به شناخت رسالت انسان در هستی و دوری از تکبر می‌کند تا هدف از خلقت را درک کرده و دچار عاقبتی نافرجام نگردد.

واژگان کلیدی: نشانه‌شناسی لایه‌ای، رمزگان، رولان بارت، سوره نازعات.

- (۱) دانشجوی دکترای زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی تهران، ایران (نویسنده مسئول)، ایمیل: Std_Zarivand@khu.ac.ir
- (۲) دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، کرج، ایران ایمیل: pirani@khu.ac.ir
- (۳) استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، کرج، ایران ایمیل: naemi.zohreh@khu.ac.ir
- (۴) استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، کرج، ایران ایمیل: Asvadi@khu.ac.ir
- (۵) دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، کرج، ایران ایمیل: soud42_moz@khu.ac.ir



۱. مقدمه

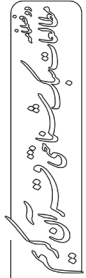
در بررسی آثار ادبی، همواره متونی همچون قرآن هستند که بسیاری از نشانه‌های زبانی آن‌ها دارای لایه‌های متعدد معنایی بوده و بررسی مفاهیم مطرح شده در آن‌ها نیازمند نوعی تحلیل نشانه‌شناسی است که لایه‌های معنایی را با بهره‌مندی از یکسری علوم بینامتنی، کشف روابط هم‌نشینی و یا جانشینی (زبان استعاری) و نیز تحلیل رمزگان‌های خاص آن مورد بررسی قرار دهد.

رمزگان‌ها که شامل یک نشانه، عبارت و یا گروهی از واژگان می‌شوند، همچون قراردادهای اجتماعی هستند که هر چه فرد به علوم بیشتری احاطه داشته باشد، میزان بیشتری از آن‌ها را در یک متن می‌تواند کشف و تحلیل کند. رمزگان‌ها از دیدگاه رولان بارت (۱۹۱۵-۱۹۸۰) نشانه‌شناس و منتقد ادبی فرانسوی، پنج گونه متفاوت دارند؛ گاه به یک جنبه معمایی در یک متن اشاره دارند، گاه به بیان کنش‌های شخصیت‌ها پرداخته و گاهی نیز از معانی ضمنی، مفاهیم متناقض و یا علمی در خارج از متن همچون ادبیات، سیاست و فرهنگ، اخلاق، پزشکی، علوم طبیعی، تاریخ و ... پرده بر می‌دارند، امری که همگی با تکیه بر یک ایدئولوژی غالبی صورت می‌پذیرد که این رمزگان‌ها را در یک راستا قرار می‌دهد.

در همین راستا، تکیه کردن به روش تحلیل معنای بارت که رمزگان‌ها را بر اساس فرهنگ و مقتضیات جامعه مورد بررسی قرار داده و از انواع علوم در تحلیل رمزگان‌ها بهره می‌برد، در قرآن کریم می‌تواند بسیار راهگشا باشد؛ چراکه قرآن از جمله متونی است که برای کشف و پرده‌برداری از لایه‌های معنایی رمزگان‌هایش، نیاز به بهره‌برداری از علوم مختلفی چون زبان‌شناسی، تاریخ، علوم طبیعی و ... است و چنین تحلیل‌هایی، تعلق مفاهیم و معانی قرآن را به همه اعصار و قرون آشکارتر می‌سازد.

در این مقاله سعی بر آن شده تا به نشانه‌شناسی لایه‌های رمزگان‌های سوره نازعات پرداخته شود؛ با این پیش‌فرض که متن این سوره از پتانسیل بالایی جهت تحلیل انواع رمزگان‌ها برخوردار است. سوره نازعات از جمله سوره‌های قرآن است که وجود دلالت‌های متعدد معنایی آن نادیده انگاشته شده و غالب مفسرین، تنها آن را مربوط به لحظه جدا شدن روح از بدن، وقوع قیامت و یا داستان موسی و فرعون می‌دانند. اما در این مقاله، چنین معانی‌ای تنها به عنوان معانی اولیه سوره در نظر گرفته شده و سایر معانی از طریق هم‌نشینی لایه‌های معنایی کنار هم استنباط شده است.

بر این اساس، هدف از چنین تحلیلی اثبات این نکته است که سوره نازعات، قابلیت تحلیل و شناسایی معانی ضمنی متعددی دارد که می‌تواند برای نسل امروز بشر در زندگی روزمره‌شان مفید و کاربردی واقع شود و برای مردم قرن بیست‌ویک پیامی جدید و متناسب با مقتضیات جامعه امروزی داشته باشد. ضمن آن‌که امید می‌رود با معرفی این رویکرد،



دریچه تازه‌ای به روی محققان گشوده شود تا به تحلیل قرآن و نیز متونی که دارای معانی چندبعدی و لایه‌ای متعدد هستند بپردازند. از این رو، پرسش‌های بنیادین این پژوهش چنین خواهد بود:

۱- رمزگان‌های برجسته سوره نازعات بر اساس نظریه رولان بارت، از چه عناصری تشکیل یافته است؟

۲- روابط هم‌نشینی رمزگان‌های سوره نازعات در کنار سایر نشانه‌ها، چه لایه‌های معنایی جدیدی را خلق نموده است؟

با توجه به پرسش‌های مطرح‌شده، چنین فرض می‌شود که در سوره نازعات، نشانه‌هایی که بر سر آن‌ها در پنج آیه نخست، حرف قسم وارد شده، هم‌زمان به عنوان رمزگان‌های معنایی و معمایی، در جهت بیان معمای سوره مطرح شده باشند؛ چراکه همواره حروف قسم پرده از بیان امری مهم بر می‌دارند. همچنین چنین به نظر می‌رسد که رمزگان‌های کنشی، به بیان اعمال گناهکاران و نیز مواهب الهی پرداخته باشند، رمزگان‌های فرهنگی داستان موسی و فرعون را شرح داده و رمزگان‌های نمادین نیز به ذکر دنیای دو قطبی پرداخته باشند. همچنین چنین فرض می‌شود که در نتیجه هم‌نشینی لایه‌های معنایی حاصل از رمزگان‌های یاد شده، شاهد بیان معانی ضمنی متعددی باشیم که بر اساس پیشرفت‌های مرتبط با قرن بیست و یک، پیام‌های جدیدی را برای مخاطب نسل امروز در جهت ارتقای سطح کیفی زندگی‌اش دربرداشته باشد.

ضرورت انجام چنین پژوهشی نیز از آن رو است که چون قرآن کریم مختص یک عصر و یا یک دوران نبوده و متعلق به همه اعصار است، پس دال‌های آن فقط به مدلول‌هایی واحد یا تعدادی مدلول مشخص دلالت نمی‌کند. لذا لازمه اعجاز بودن قرآن این است که برای هر عصری، مدلول‌های متناسب با آن برای دال‌ها وجود داشته باشد. از این رو، چنین پژوهشی باعث کشف لایه‌های معنایی مرتبط با عصر امروز شده و می‌تواند مقدمه‌ای باشد تا سایر معانی ضمنی قرآن نیز با تکیه بر تحلیل رمزگان‌ها کشف شده و نسل امروز و نسل‌های آینده ارتباط مؤثرتری با قرآن برقرار کرده و در جهت بالابردن سطح کیفی زندگی خود از آن بهره‌مند شوند.

۱.۱. پیشینه پژوهش

در خصوص پیشینه این پژوهش باید گفت که بیشتر پژوهش‌های صورت گرفته در خصوص سوره نازعات، در باب تحلیل سبک‌شناسی و عناصر بلاغی، بیان، بدیع و استعاره آن است. به عنوان مثال در زبان عربی، رساله کارشناسی ارشد تاج العارفین (۲۰۲۰) به نام «الاستعاره فی سورة النازعات؛ دراسة بلاغیة تحلیلیة»، در خصوص تحلیل انواع استعاره و عناصر بلاغی به کاررفته در سوره نازعات است. تفاوت پژوهش حاضر با این رساله در این

است که این پژوهش معانی ضمنی نشانه‌ها را از طریق تحلیل انواع رمزگان بررسی می‌کند نه فقط از طریق استعاره، از این رو معانی استنباط شده در این پژوهش به معانی مطرح در رساله مذکور محدود نشده و بسیار گسترده‌تر می‌باشد.

از دیگر پژوهش‌های صورت گرفته در این خصوص، مقاله مؤمن‌نژاد و همکاران (۱۳۹۶) به نام «سبک‌شناسی سوره نازعات» است. تفاوت این پژوهش با مقاله حاضر در عدم تحلیل رمزگان‌های رولان بارت و عدم بیان معانی ضمنی و ثانویه آن‌ها در ارتباط با یکدیگر است. به عبارتی، در مقاله مذکور به تحلیل لایه‌های نحوی و صنایع بلاغت (بیان، بدیع) و نیز تحلیل انسجام سوره پرداخته شده و تنها زیبایی‌های موسیقایی، تصویرسازی و تطابق موسیقی دورنی با معنای سطحی آیات و بررسی سطح انسجام مد نظر بوده است؛ در حالی که هدف از پژوهش پیش‌رو، بررسی استعدادهای متن برای پرده برداشتن از معانی متعدد ضمنی و لایه‌های معنایی نهفته مطابق با روند روبه پیشرفت زندگی امروزی است.

اما در خصوص تحلیل نشانه‌شناسی لایه‌ای در قرآن به‌طور کلی، می‌توان به مقاله پیرانی و زریوند (۱۳۹۹) با نام «نشانه‌شناسی لایه‌ای رمزگان‌های سوره المسد از منظر رولان بارت» اشاره کرد. در این پژوهش به تحلیل رمزگان‌های رولان بارت در سوره مسد پرداخته شده است. تفاوت این پژوهش با مقاله حاضر در انتخاب نوع سوره مورد تحلیل می‌باشد.

پژوهشی دیگر در این زمینه، مقاله محققیان (۱۳۹۳) با عنوان «نشانه‌شناسی لایه‌ای قرآن کریم با توجه به روابط درون‌متنی و بینامتنی» است. تفاوت این پژوهش با مقاله حاضر در این است که پژوهش مذکور، مربوط به سوره‌ای واحد نبوده و تنها به ذکر نمونه‌های محدودی از قرآن بسنده کرده و تحلیل‌هایش بر اساس نظریه نشانه‌شناس واحدی نیست.

از این رو، جستار پیش رو که در زمینه نشانه‌شناسی لایه‌ای رمزگان‌های سوره نازعات است، پژوهشی نو در حیطه این سوره است که می‌تواند در خصوص کشف معانی ضمنی آن که مطابق با نیاز جامعه امروز است، کمک مؤثری کرده و دریچه تازه‌ای را به روی دیدگان پژوهشگران در باب تحلیل دیگر سور قرآن و کشف معانی ضمنی آن‌ها بگشاید تا راه‌هایی مفید و کاربردی را بر اساس قرآن برای سعادت‌مندی نسل امروز و آینده ارائه دهند.

۲. تعاریف و مباحث نظری

۲.۱. نشانه‌شناسی لایه‌ای

نشانه‌شناسی لایه‌ای طرحی است که نخستین بار فرزان سجودی در کتاب «نشانه‌شناسی کاربردی» خود بیان کرد؛ به عقیده او «نشانه‌شناسی لایه‌ای به مثابه دیدگاهی نظری که زمینه‌ساز نوعی نشانه‌شناسی کاربردی است، زمینه را برای تحلیل گسترده متون در بستر رابطه تعاملی و چند سویه بین نظام‌های نشانه‌ای و لایه‌های متنی که شبکه‌ای پیچیده از



روابط دلالتی را به وجود می‌آورد، فراهم می‌کند. بی‌تردید چنین طرح نشانه شناختی علاوه بر حوزه نشانه‌شناسی، پیامدهایی در مطالعات معنی‌شناسی، تحلیل گفتمان، تحلیل متن، مطالعات رسانه‌ای، ارتباطات، مطالعه کارکردهای ایدئولوژیک و سیاسی متن و همچنین فلسفی زبان خواهد داشت.» (سجودی، ۱۳۹۸ الف: ۷) از منظر نشانه‌شناسی لایه‌ای، متن حاصل هم‌نشینی لایه‌های متفاوتی است که به واسطه عملکرد رمزگان‌های متعدد ممکن شده است. متن، پدیده‌ای فیزیکی و غیرقطعی است، جنبه پدیداری داشته و باز است؛ نه بسته. همچنین، بسته به متن، برخی لایه‌ها و یا گاهی یک لایه نسبت به لایه‌های دیگر اصلی‌تر بوده و لایه‌های دیگر متغیر هستند. گاهی نیز لایه‌های حاشیه‌ای‌تر، چنان اهمیت پیدا می‌کنند که لایه ثابت‌تر، معنی خود را از آن‌ها دریافت می‌کند. (سجودی، ۱۳۹۸ ب: ۲۱۰ و ۲۱۱)

برخلاف تقابل سنتی متن در برابر بافت که متن کانون معنا تلقی شده و بافت به حاشیه رانده می‌شد، در نشانه‌شناسی لایه‌ای، هرگاه عنصری از این به اصطلاح بافت، اعتبار دلالتگر پیدا کند، قابلیت متنی می‌یابد و به لایه‌های متن تبدیل می‌شود. بنابراین به اعتقاد سجودی، بافت یک رابطه است که بین لایه‌های متنی ممکن است برقرار باشد (بافت ساز) یا به نظر برسد که برقرار نیست. (بافت زدا) (سجودی، ۱۳۹۸ الف: ۲۰۹-۲۱۳) از دیگر ویژگی‌های متن در نظریه نشانه‌شناسی لایه‌ای، تکراری بودن و یا حاصل روابط بینامتنی بودن آن است؛ اما بینامتنیتی که به گفته کالر^۱ مقصود از آن صرفاً نامی نیست که بیانگر رابطه یک اثر با متون بخصوص قبلی باشد؛ بلکه مقصود مشارکت یک اثر در فضای گفتمانی یک فرهنگ است، یعنی رابطه یک متن و زبان‌ها یا دلالت‌های متفاوت یک فرهنگ و رابطه‌اش با آن متونی که امکانات آن فرهنگ را پدید می‌آورند. (Culler, ۱۹۸۱: ۱۱۴)

بنابراین هر لایه متنی خود متنی است که در کنش متقابل با لایه‌ای متنی دیگر (متن‌های دیگر) دامنه متن بودگی خود را گسترش می‌دهد و هر متن تنها به واسطه متونی که از قبل وجود داشته‌اند و هریک نیز حاصل عملکرد تعاملی رمزگان‌ها و متون ماقبل خود بوده‌اند، دریافت می‌شود و امکان تولید معنا را می‌یابد؛ از این رو متن فرآیندی باز و بی‌پایان است. بنابراین، در نشانه‌شناسی لایه‌ای، نخست به شناخت و تحلیل رمزگان‌های متن پرداخته می‌شود و لایه‌های متنی ایجادشده از طریق آن‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد تا بتوان به معانی حاصل از هم‌نشینی چنین لایه‌های معنایی در کنار هم دست پیدا کرد. سجودی برای تعریف و تقسیم‌بندی انواع رمزگان‌ها، نظریات نشانه‌شناسی چون رولان بارت را در این زمینه شرح داده است که چگونه با استفاده از شناخت و تحلیل رمزگان‌ها، به نشانه‌شناسی داستان‌ها پرداخته است.

1) Culler

۲.۲. رمزگان‌های پنج‌گانه رولان بارت

رولان بارت در کتاب اس‌زد که شاید اصلی‌ترین هدفش در نوشتن آن، آشکارسازی تمایز میان متن خواندنی و متن نوشتاری باشد (بارت، ۱۳۹۹: ۱۱) به ارزیابی داستان سارازین^۱ اثر بالزاک پرداخته و از پنج رمزگان اصلی به نام‌های: رمزگان هرمنوتیک^۲، رمزگان معنایی^۳، رمزگان کنشی^۴، رمزگان نمادین^۵ و رمزگان فرهنگی^۶ نام برده که شناسایی و تحلیل آن‌ها از ستون‌های اصلی ارزیابی و تأویل متن به شمار می‌روند. از میان این پنج رمزگان، رمزگان هرمنوتیکی و کنشی به شیوه‌هایی مربوط می‌شوند که خود روایت از آن طریق آفریده می‌شود؛ یعنی عامل حرکت متن به جلو هستند و متن را از نقطه‌ای به نقطه دیگر و به سوی آن غایت اجتناب‌ناپذیر پیش می‌برند؛ اما سه رمزگان دیگر ما را از مجموعه حوادث و منطق روایی داستان فراتر برده، اطلاعات اساسی را فراهم می‌کنند و معانی ضمنی لازم برای تکمیل قابلیت فهم متن را به دست می‌دهند. (صفی‌ی و همکاران، ۱۳۹۰: ۷ و سجودی، ۱۳۹۸ الف: ۱۵۱)

بارت در فرآیند یافتن و تحلیل رمزگان متن کتاب سارازین، آن را به ۵۶۱ واحد تقسیم کرده که گاه یک عبارت، نیم عبارت و یا یک کلمه را شامل می‌شوند. وی سه مرحله را در تحلیلش پشت سر گذاشته؛ نخست عنوان کتاب را مورد تحلیل قرار داده (معنایش، مذكر یا مؤنث بودنش و...) سپس به جمله نخست داستان، اهمیت آن و بررسی رمزگان‌هایش پرداخته و در نهایت سایر واحدها را تحلیل و بررسی کرده است. (عیلان، ۲۰۰۸: ۷۴ و ۷۵) او شرح این رمزگان‌ها را به هنگام تحلیل متن ذکر کرده و ترتیب خاصی را برای آن‌ها قائل نشده است. در پژوهش پیش‌رو نیز برای جلوگیری از تکرار، تعاریف مربوط به هر رمزگان، در بخش سوم و در ابتدای تحلیل هر یک از رمزگان‌های سوره نازعات بیان شده است.

۲.۳. ویژگی‌های متن قرآن از منظر نشانه‌شناسی

نشانه‌شناسی لایه‌ای، ابزاری بسیار منسجم و کاربردی جهت تحلیل متونی همچون قرآن است که از لایه‌های متعدد معنایی برخوردارند. متن قرآن از لحاظ نشانه‌شناختی، ویژگی‌های درونی مهمی دارد: اولاً شبکه‌ای از دلالت‌های در هم بافته است که ارتباط بسیار پیچیده‌ای میان نشانه‌های آن وجود دارد (تشابک دلالت‌ها)، ثانیاً، نشانه‌های متن قرآن لایه‌های گوناگون دلالتی دارند که از تعامل و تأثیر متقابل نشانه‌های متن پیدا می‌شوند. ثالثاً، این متن، سطوح متعدد دلالتی دارد و با متون بیرون از خودش درگیر می‌شود. به عبارتی، متن قرآن علاوه بر

- 1) Sarrasine
- 2) Le code herméneutique
- 3) Le code proprement sémiotique
- 4) Le code des actions narratives
- 5) Le code symbolique
- 6) Le code culturel ou référentiel



طبقات و لایه‌های گوناگون دلالی، سطوح مختلف دلالی هم دارد و هر یک از دلالت‌های فلسفی، علمی، فقهی، کلامی و ... به سطح خاصی تعلق دارند و قرآن با زمینه‌های مختلفی ارتباط پیدا می‌کند. (قائمی نیا، ۱۳۹۳: ۱۶۴-۱۷۰)

بر طبق آنچه در رابطه با متن قرآن و لایه‌های دلالی آن گفته شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که با نشانه‌شناسی لایه‌ای قرآن، می‌توان به متن قرآن فعلیت بخشید. به عبارتی، از آنجایی که نشانه‌شناسی از فرآیند فهم، تفسیر نشانه‌ها و لایه‌های دلالتی نیز بحث می‌کند، یک نشانه‌شناس یا مفسر با فعلیت‌بخشی، استعدادهای متن قرآن را شکوفا می‌کند (همان: ۱۷۸) و این پتانسیل قرآن برای شکوفاشدن از نشانه‌های ارزشمند بودن و به نوعی اعجاز آن است؛ چراکه می‌تواند برای هر عصری، حرف تازه‌ای برای گفتن داشته باشد که مطابق با خواست نسل همان عصر است. همچنانکه رولان بارت نیز معتقد است هر آنچه امروز می‌تواند نوشته (بازنویسی) شود متن نوشتاری^۱ است؛ متنی که ارزشمند است؛ چراکه شرط اساسی کار ادبی (ادبیات به عنوان کار) تبدیل خواننده، نه به مصرف‌کننده بلکه به تولیدکننده متن است. به این ترتیب، در مقابل متن نوشتاری که کانون توجهش گشودن درهای متن به تأویل‌های متعدد از آن است، با ضد ارزش این متن مواجهیم، با ارزشی منفی و واکنشی یعنی آنچه تنها می‌تواند خوانده شود و نه نوشته: متن خواندنی. (بارت، ۱۳۹۹: ۱۲-۱۵)

۳. رمزگان‌های پنج‌گانه رولان بارت در سوره نازعات

۳.۱. رمزگان هرمنوتیک

رولان بارت رمزگان هرمنوتیک HER را مجموعه واحدهایی تعریف کرده که نقششان بیان یک سؤال و پاسخش به شیوه‌های متفاوت است و نیز حوادثی متنوع که یا برانگیزنده پرسش‌اند یا به تأخیر آورنده پاسخ؛ یا اینکه معمایی بسازیم و سپس رمزگشایی‌اش کنیم. (بارت، ۱۳۹۹: ۲۹) هاوکس^۲ نیز با تأکید بر همین تعریف این رمزگان را شامل همه واحدهایی می‌داند که به طرح پرسش و پاسخ به آن می‌پردازد و یا طیف متنوعی از رویدادهای تصادفی را در برمی‌گیرد که ممکن است سؤالی را صورت‌بندی کرده و یا پاسخ به آن را به تأخیر بیندازد؛ یا حتی معمایی را طرح کرده و سپس به سوی راه‌حل آن راهنمایی کند. (Hawkes: ۲۰۰۳: ۹۴) از این رو می‌توان این رمزگان را رمزگان چیستانی نیز نامید.

البته رمزگان هرمنوتیکی مطرح در رمزگان‌های بارت با رمزگان هرمنوتیکی سنتی و فلسفی که در طرح پدیدارشناسی هوسرل مطرح می‌شود، تفاوت داشته و از زاویه‌ای خاص به آن نگریسته می‌شود به گونه‌ای که تنها به ایجاد سؤال در روایت و پاسخگویی به آن می‌پردازد. بارت برای یافتن و حل این معما (رمزگان هرمنوتیکی) ده مرحله را بیان کرده

1) Scriptible
2) Hawkes

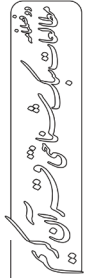
است: موضوعیت^۱، موقعیت‌یابی^۲، فرمول‌بندی^۳، نوید پاسخگویی^۴، فریب^۵، ابهام^۶، انسداد^۷، پاسخ تعلیقی^۸، پاسخ جزئی^۹، افشای حقیقت^{۱۰}. (Bowman, ۲۰۰۰: ۲۱) شایان ذکر است که در تمامی روایت‌ها ترتیب این مراحل یکسان نیست و ممکن است تعدادی از این مراحل ذکر شده و برخی دیگر موجود نباشد.

در خصوص تحلیل رمزگان هرمنوتیکی در سوره نازعات، از ابتدای سوره متوجه واژگانی می‌شویم که به گفته اغلب مفسرین، با حرف قَسَم (واو) شروع شده‌اند؛ حرف قسمی که نخست بر واژگان (النازعات، النشاطات، السابحات) وارد شده و سپس واژگان (السابحات و المدبرات) بر آن‌ها عطف شده‌اند. (درویش، ۱۴۱۵، ۱۰/۳۶۲ و ۳۶۳؛ انصاری، ۱۴۲۴: ۳۲۲) حضور قسم در ابتدای سوره و پنج مرتبه تکرار شدن آن (سه مرتبه به صورت واو و دو مرتبه عطف با فاء) حکایت از سخن گفتن از امر مهمی دارد که برای اثبات حقانیت آن در ابتدا سوگند یاد شده است. بنابراین از همان ابتدا و با دیدن این قَسَم‌های مکرر، سؤالی در ذهن مخاطب شکل می‌گیرد مبنی بر اینکه چه سخن مهمی قرار است گفته شود؟! (رمزگان هرمنوتیکی مرحله موضوعیت). نخستین راه برای یافتن پاسخ این سؤال، توجه به موضوعاتی است که بر سر آن‌ها سوگند آمده است.

بنابراین، حضور این پنج قسم در پنج آیه ابتدایی این سوره، مخاطب را متوجه امر مهمی کرد که در ادامه از آن سخن گفته خواهد شد. به عبارتی، گویا خداوند در این سوره برای اثبات وقوع امر مهمی که از آن سخن خواهد گفت، به این پنج فرشته یا پنج فنآوری برتر دنیا سوگند خورده است و این واژگان در هم‌نشینی با دیگر واژگانی که از آیه نخست تا پنج آمده‌اند، مرحله پاسخ‌های تعلیقی را برای رمزگان هرمنوتیکی سوره تشکیل داده‌اند؛ چراکه به گونه‌ای ضمنی به پاسخ رمزگان هرمنوتیکی اشاره دارند و خبر از امری در رابطه با جان سپردن و یا قدرت فوق‌العاده پیدا کردن می‌دهند و درعین حال این پاسخ را معلق نگه داشته‌اند.

از سوی دیگر این پنج واژه به همراه بسیاری دیگر از واژگان این سوره که غالباً از آیه نخست تا آیه چهاردهم ذکر شده‌اند، مجموعه قابل توجهی از اسم فاعل‌هایی را تشکیل می‌دهند که به صورت برجسته و غالباً هم‌وزن و ردیف ذکر شده‌اند (النَّازِعَاتِ، النَّاشِطَاتِ،

- 1) Thematisation
- 2) Positioning
- 3) Formulation of the enigma
- 4) The promise it will be explained
- 5) Leurre (decoy or snare)
- 6) The partially correct clue
- 7) Blockage
- 8) Delay
- 9) Partial
- 10) Full resolution



السَّابِقَاتِ، السَّابِقَاتِ، الْمُدْبِرَاتِ، الرَّاجِفَةُ، الرَّادِفَةُ، وَاجِفَةُ، خَاشِعَةُ، الْحَافِرَةُ، خَاسِرَةُ، وَاحِدَةُ، السَّاهِرَةُ. این اسم فاعل‌ها از آیه نخست شروع شده و در آیه چهاردهم به واژه (الساهره) ختم می‌شوند؛ امری که حکایت از اهمیت واژه اخیر دارد که اسم فاعل‌ها به آن ختم شده‌اند. در صورت تأمل در معنای آیات هم اهمیت واژه «الساهره» برجسته می‌شود؛ در پنج آیه نخست سوره بحث از قسم خوردن به فرشتگان گیرنده جان‌ها یا فناوری‌های برتر جنگی بود که باعث شد از همان ابتدا اشاراتی به پاسخ معمای سوره شود: ﴿وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا * وَ النَّاشِطَاتِ نَشْطًا * وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا * فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا * فَالْمُدْبِرَاتِ أَمْرًا﴾ (نازعات ۱-۵)

در توضیح اهمیت به کار برده شدن اسم فاعل در این سوره باید یادآور شد که دو گونه اسم فاعل در این آیات به کار برده شده است: اسم فاعل‌های مقرون به الف و لام و اسم فاعل‌های بدون الف و لام. اسم فاعل‌هایی که مقرون به الف و لام باشند، حکم فعلی را دارند که در همه زمان‌ها (گذشته، حال و آینده) می‌توانند به کار برده شوند و در صورت لازم بودن، به فاعل خود اکتفا نموده و در صورت متعدی بودن نیز مفعولی را منصوب سازند؛ لذا محدود به زمان خاصی نیستند و می‌توانند با توجه به قید زمانی به کار برده شده برای آن‌ها همچون (امس، حالیا، غدا)، تعلق خود را به هر یک از زمان‌های مذکور برسانند. اسم فاعل‌هایی که بدون ال هستند، در صورتی که متعدی به مفعولی نباشند (همچون اسم فاعل‌های بدون الف و لام مذکور)، حکم فعل لازم را داشته و می‌توانند در همه زمان‌ها به کار برده شوند. (السامرائی، ۱۴۳۴: ۱۴۷/۳)

از این رو، اسم فاعل‌های مذکور چه با الف و لام و چه بدون آن، به علت آن که هیچ قید زمانی همراه با آن‌ها ذکر نشده و قابلیت تطابق در هر زمانی را دارند، پس مفهوم انجام شدن کار و یا بیان صفتی را بدون محدودیت به زمان خاصی می‌رسانند. بنابراین، گویی آیات مذکور به تصویر وقایعی می‌پردازند که در کسری از ثانیه رخ می‌دهند و زمان در آن‌ها معنایی ندارد؛ همچون لحظه جان سپردن، لحظه وقوع زلزله (در پایان دنیا) و لحظه زنده شدن پس از مرگ که زمان در آن متوقف شده و زندگی دنیایی [همان‌طور که در آیه انتهایی این سوره (۴۶) آمده است] همچون رؤیایی از پیش چشمان انسان عبور می‌کند. البته اگر از منظر شکل‌گرایی هم نیم‌نگاهی به ظاهر و صوت این اسم فاعل‌ها داشته باشیم، مصوت (آ) است که مکرراً در آن‌ها تکرار شده است. در تعریف صفات آوایی این واج آمده که برای بیان صداهای بلند، هیاهو و همهمه به کار می‌رود؛ مثل صوت پر اوج موسیقی، غریو جمعیت یا سر و صداهای رعد آسا. (قویمی، ۱۳۸۳: ۳۱) از این رو، حالت عمودی اسم فاعل‌هایی که از باب ثلاثی مجرد ساخته شده‌اند و تکرار مصوت (آ) در آن‌ها همچون (النَّازِعَاتِ، النَّاشِطَاتِ، السَّابِحَاتِ، السَّابِقَاتِ، الرَّاجِفَةُ، الرَّادِفَةُ، وَاجِفَةُ، خَاشِعَةُ، الْحَافِرَةُ، خَاسِرَةُ، وَاحِدَةُ، السَّاهِرَةُ)، می‌تواند به امری عظیم، بزرگ و هراس‌انگیز و نیز حالت برخاستن از گور و یا زنده و سرپا شدن مردگان هم اشاره ضمنی داشته باشند.

مرحله پاسخ‌های جزئی به معمای سوره از آیه ششم تا نهم این سوره مطرح شده است که بحث لرزش زمین (الراجفة)، در پی آمدن لرزه‌ای دیگر (الرادية)، اضطراب و دل‌پیشانی (واجفة) و خشوع و تواضع چشمان (خاشعة) را پیش می‌کشد: ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ * تَتَّبِعُهَا الرَّادِفَةُ * قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ * أَبْصَارُهَا خَاشِعَةٌ﴾ (نازعات/ ۶-۹) مرحله نوید پاسخ‌گویی به معمای سوره نیز در آیات دهم تا دوازدهم مطرح شده است که بحث از نگرانی انسان‌ها از زنده شدن دوباره در کالبد انسانی (الحافرة) و پشیمانی حاصل از آن (خاسرة) است: ﴿يَقُولُونَ أَإِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ * أِذَا كُنَّا عِظَامًا نَخِرَةً * قَالُوا تِلْكَ إِذْ أَكْرَهْتَ خَاسِرَةً﴾ (نازعات/ ۱۰-۱۲) درنهایت در آیه چهاردهم هم به افشای حقیقت پرداخته شد و به صراحت به بیدار شدن و زنده شدن مردگان (بعد از اینکه به ارواحی بدل شده بودند) اشاره گردید: ﴿فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ﴾ (نازعات/ ۱۴) بنابراین آیه چهاردهم مرحله پاسخ معمای سوره (رمزگان هرمنوتیکی) می‌باشد که نشان می‌دهد آن خبر مهم این است که همگی پس از مرگ دوباره زنده خواهند شد و حقیقتاً به پا خواهند خواست.

در انتها، آنچه از تحلیل نشانه‌شناسی مراحل رمزگان هرمنوتیکی مطرح در سوره نازعات دریافت می‌شود، این است که این سوره از همان آیه نخست گام به گام مخاطب را با خود همراه می‌سازد و با به تعویق انداختن پاسخ معمای خود و تکرار قسم‌های متوالی، از یک رستاخیزی پرده برمی‌دارد که انسان را دچار خوف و نگرانی عظیمی می‌کند. مراحل پرده‌برداری از این معما مخاطب را کنجکاو نموده و در ادامه، با کاربرد اسم فاعل‌ها و تصویرپردازی‌های دقیق، ترس و نگرانی را در او القا می‌کند تا با تمام وجود متوجه روزی باشد که او زنده شده و تک‌تک اعمالش همچون فیلمی به نمایش گذاشته می‌شود. این رمزگان با به صحنه کشیدن لحظه لحظه اضطراب هنگام وقوع قیامت و نحوه وقوع آن، تلنگر مهمی به انسان می‌زند تا بی‌تفاوت از کنار اعمال خود نگذرد که روز پاسخگویی بسیار نزدیک و هولناک است.

۲.۳. رمزگان معنایی

رمزگان معنایی یا معناشناسانه که در کتاب اس/زد با شکل SEM آمده است، به دلالت‌های کمابیش خصلت‌نما، روانشناسیک و محیطی مرتبط می‌شود؛ مثلاً با این رمزگان می‌فهمیم که شخصیتی عصبی است بدون آنکه واژه عصبی در متن آمده باشد. (احمدی، ۱۳۸۲: ۲۴۰) بنابراین، این رمزگان به معانی ضمنی پرداخته و مربوط به دلالت‌های پنهانی است که خصوصیات شخصیت‌ها و کنش‌ها را می‌سازند. (آلن، ۱۳۸۵: ۱۳۷)

ازجمله رمزگان‌های معنایی مطرح در سوره نازعات، خود کلمه (نازعات) است که در عنوان سوره و آیه نخست آن‌هم ذکر شده است. این واژه، در فرهنگ لغت از ریشه (نزع) و به معنای کندن آمده است که در صورتی که با حرف اضافه (إلی) باشد معنای رغبت پیدا کردن



و در صورتی که با حرف اضافه (عن) بیاید، به معنای جدا افتادن و غریب شدن است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۴۹/۸) همچنین این واژه به صورت اسم فاعل آمده و بر کسی یا عاملی که در حال کندن است دلالت دارد که با سختی همراه است. اکثر مفسرین (نازعات) را به ملائکی تفسیر کرده‌اند که به طور خاص برای گرفتن جان‌های کافران نازل می‌شوند، برخی دیگر مقصود از آن را اسب‌های جنگجویی دانسته‌اند که گردن‌های بلندی دارند و لگام‌هایشان به سختی به آن می‌رسد و یا ستارگانی که سخت از کرانه‌ای به کرانه‌ای دیگر کشیده می‌شوند و تمام فلک را طی می‌کنند. (طبرسی، ۱۴۱۲: ۴۳۵/۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۸۲/۵)

اما از نگاه خالد اسماعیل ابراهیم؛ از مفسران قرآن بر طبق علوم امروزی، پنج واژه نخستین را که به گفته او بر سرشان قَسَم وارد شده، از فناوری‌های جدیدی دانسته که خصوصاً کشورهای غربی به آن دست‌یافته‌اند و باعث شده که بر آسمان‌ها و زمین مسلط شوند و خود را چون خدایی مقتدر، توانا بر انجام هر عملی بدانند. به عقیده او می‌توان مقصود از (نازعات) را _یا توجه به واژه «الراجفه» که در ادامه آیات آمده و نیز واژه غرق شدن «غرقاً» که به عنوان تمیز به غرق و ناپدید شدن این اسم فاعل دلالت دارد_ زیردریایی‌هایی دانست که ساخته دست بشر بوده و توانایی ناپدید شدن در سطح دریا و یا کنده شدن از قعر دریا را در هر زمانی که بخواهد دارد. (ابراهیم، ۱۴۲۳: ۱۵/۱۶ و ۶۷) بر این اساس، می‌توان نازعات را نه فقط مختص فرشتگان که جان را می‌گیرند؛ بلکه در عصر حاضر مربوط به فناوری‌های پیشرفته‌ای نیز دانست که در دریا به انسان قدرت حرکت با سرعت بالا یا اعمال قدرت برای ایجاد جنگ‌افروزی و فتح کشورهای دیگر را می‌دهد.

از دیگر رمزگان‌های معنایی مطرح در سوره نازعات، واژه «الناشطات» است که بر سر آن‌هم واو قَسَم وارد شده؛ واژ «نشط» در فرهنگ برای حیوان و انسان به کار رفته و به معنای خارج شدن، راه رفتن سریع با نشاط، بیرون کشیدن و نیز به معنای مربوط ساختن و گره زدن است که گشودن آن مشکل نباشد و به آسانی بازگردد (گره کور نباشد). (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۷/۴۱۴) اغلب مفسرین (ناشطات) را فرشتگانی تعبیر کرده‌اند که برای گرفتن جان‌های مؤمنین نزول می‌کنند، برخی نیز (ناشطات) را فرشتگانی دانسته‌اند که ارواح کافران را بیرون می‌کشند و یا کسی که از حوزه اسلام به حوزه جنگ خارج شود و یا فلکی که از برجی به برج دیگر خارج شود. (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۵/۲۸۲؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۴/۴۳۵ و قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۹/۱۹۰-۱۹۲) در این مورد هم طبق تفسیر امروزی، می‌توان مقصود از آن را قایق، لنج یا جت اسکی‌هایی دانست که به سرعت حرکت می‌کنند؛ حرکتی که ذاتی و به واسطه موتور و پروانه است و نه توسط بادبان‌ها یا پاروهای که توسط انسان هدایت می‌شوند؛ به همین علت واژه «نشطاً» در توصیف آن آمده که این حرکت و نشاط را ذاتی جلوه دهد. (ابراهیم، ۱۴۲۳: ۱۶ و ۱۷)

سومین رمزگان معنایی این سوره، واژ «سابحات» است که بر سر آن‌هم واو قَسَم وارد شده.

این واژه از ریشه «سبح» و به معنای غوطه‌وری و به سرعت حرکت کردن در آب یا هوا آمده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۳۹۲) به گفته اغلب مفسرین، مقصود از آن فرشتگانی است که به سرعت برای اجرای فرامین الهی حاضر می‌شوند و جان‌ها را گرفته و به سرعت و سبک‌بالی حرکت می‌کنند. (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۸۲/۵) برخی نیز گفته‌اند سباحات سیاره‌هایی هستند که در فلک شناورند و بعضی از آن‌ها بر بعضی دیگر سبقت می‌گیرند. (طبرسی، ۱۴۱۲: ۴۳۵/۴ و قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۹/۱۹۳) همچنین می‌توان آن را کشتی‌های بزرگی در نظر گرفت که شکل پیشرفته‌ای از کشتی‌های قدیمی‌اند و توسط نیروهای خارجی همچون باد یا پارو به حرکت درمی‌آیند. (ابراهیم، ۱۴۲۳: ۱۷) بر این اساس، مقصود از سباحات را نیز به‌طور کلی می‌توان شناورهای پیشرفته‌ای دانست که سرعت عمل بسیار بالایی در دریا داشته و انسان‌های آخرالزمان به راحتی آن‌ها را در اختیار دارند.

دو رمزگان معنایی دیگر این سوره، عطف به رمزگان‌های پیشین و قَسَم شده‌اند؛ یعنی «فالسباقات و فالدبرات» که به ترتیب از سبق به معنی پیشی گیرندگان و از تدبیر به معنای تدبیرکنندگان گرفته شده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۹۵ و ۳۰۷) طبق اکثر تفاسیر می‌تواند منظور از آن‌ها فرشتگانی باشد که در اجرای فرامین الهی بر هم سبقت گرفته و به تدبیر امور الهی می‌پردازند. (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۸۲/۵) همچنین می‌تواند فاء عطف در اینجا تنها معنای عطف نداشته بلکه ترتیب و تعقیب هم برساند. بر این اساس، «فالسباقات» را می‌توان تجهیزاتی در نظر گرفت که از سه مورد قبلی هم سریع‌تر حرکت کرده، از آن‌ها پیشی می‌گیرد و منظور از «فالدبرات» نیز می‌تواند تجهیزاتی باشد که دارای هوشمندی و مغز متفکری همانند کامپیوتر است و کنترل امور را به دست می‌گیرد. (ابراهیم، ۱۴۲۳: ۱۸)

با توجه به دلالت متعدد و تفاسیر مختلفی که از این پنج رمزگان (نازعات، ناشطات، سباحات، سباقات و مدبرات) بیان شد، این واژگان از آنجایی که اسم فاعل هستند و کننده کار می‌باشند، در زمان قدیم و پیش از اختراعات مدرن تنها مصادیقی که می‌توانست داشته باشند فرشتگان، ستارگان یا حتی اسب‌های جنگجو بودند. اما هم‌اکنون می‌تواند مقصود از آن‌ها فناوری‌های پیشرفته و هوشمندی باشد که به انسان قدرت تسلط بر دنیا را می‌دهد. بنابراین، آنچه هم‌نشینی لایه‌های معنایی رمزگان‌ها در ذهن ایجاد می‌کند، دنیایی است که بسیار به زمان آخر دنیا نزدیک است، دورانی که در آن انسان به قدرت‌های عظیمی در سطح زمین، دریا، آسمان و کهکشان‌ها دست‌یافته و قدرت انجام هر کاری را در دست دارد و رنگ معرفت و خداپرستی کم شده و کم‌کم علم حرف اول را می‌زند. روزگاری که انسان خالق جز خود و دانش خود را قبول نخواهد داشت. در چنین روزگاری خداوند به فرشته‌های خود که در کسری از ثانیه جان انسان‌ها را قبض می‌کنند و نیز در معنای ضمنی، به فناوری‌هایی که اوج قدرت انسان را توصیف می‌کنند، سوگند یاد کرده تا مخاطب قرآن در هر عصر و در هر سطحی از قدرت که هست، بداند مخلوقی فناپذیر بیش نیست و تسلیم

اراده خداوند است و به خواست او پس از مرگ حتماً زنده خواهد شد.

۳.۳. رمزگان کنشی

رمزگان کنشی که در متن کتاب، با شکل ACT مشخص شده، به هرگونه واحدی در داستان می‌گویند که به ما نشان می‌دهد داستان و توالی کنش‌ها چگونه پیش می‌روند. (احمدی، ۱۳۸۲: ۲۴۰) این رمزگان، کنش‌های شخصیت‌ها را به صورت پی‌رفت‌های روایی سامان‌دهی نموده و برای هر پی‌رفت اصطلاح عامی را در نظر می‌گیرد که کارکرد راهبردی آن را نشان می‌دهد (مکاریک، ۱۳۹۳: ۱۳۸)؛ به عبارتی، در هر جایی از متن که با عناصری مواجه شویم که کنش‌ها و اثرات متقابل را نشان می‌دهد، با این گونه رمزگان‌ها مواجهیم؛ همچنان‌که بارت نیز این رمزگان را توالی اعمال انسانی، کنش‌ها و رفتارهایی می‌داند که تأثیراتی را نیز در پی دارند. (بارت، ۱۳۹۹: ۳۰ و ۳۱) در سوره نازعات، رمزگان‌های کنشی در سه قالب ذکر نعمت‌ها و موهبت‌های الهی، کنش‌های گناهکاران و عقوبت الهی و نیز جدال موسی و فرعون بیان شده است.

در آیات ۲۸-۳۳ سوره نازعات، رمزگان‌های کنشی در قالب بیان نعمت‌ها و موهبت‌های الهی در حق انسان بیان شده است: ﴿رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّاهَا * وَ أَغْطَشَ لَيْلَهَا وَ أَخْرَجَ ضُحَاهَا * وَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا * أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَ مَرْعَاهَا * وَ الْجِبَالَ أَرْسَاهَا * مَتَاعًا لَكُمْ وَ لِأَنْعَامِكُمْ﴾ (نازعات/۲۸-۳۳) این رمزگان‌های کنشی پیام خاصی را برای مخاطب قرآن به همراه دارد تا به دنبال کشف ارزش وجود چنین نعمت‌ها و نیز علت عطای آن‌ها باشد. در خطبه ۱۸۵ نهج البلاغه، حضرت علی (ع) در این خصوص چنین بیان داشته که انسان اگر در عظمت نعمت‌های الهی بر خود اندکی تفکر می‌کرد و به چرایی آن می‌اندیشید، قطعاً به راه راست هدایت شده و از عذاب در امان می‌ماند؛ اما چون قلب‌ها بیمار و بینش‌ها مختل است، انسان از راه راست منحرف می‌شود.^۱ (ابن ابی طالب، ۱۳۸۴: ۵۶۲)

با توجه به گفتار حضرت علی (ع) می‌توان چنین برداشت کرد که برای درک صحیح نعمت‌های الهی و چرایی خلقت آن‌ها برای انسان، تنها دیدن و ذکر کردن نعمت‌ها نشانه درک آن‌ها و بودن در راه راست نیست؛ بلکه هر فردی احتیاج به قلبی سالم و به دور از غل و غش و نیز بینشی صحیح و به دور از خرافات و تعصبات دارد تا بتواند با کمک گرفتن از این دو مورد راه راست را تشخیص دهد. بر این اساس، غرض از ذکر نعمت‌های الهی، به چالش کشیدن مخاطب برای اندیشیدن در تمامی نعمت‌هایی است که به خاطر او در هستی خلق شده است، از زمین و آسمان گرفته تا تک تک حیوانات و گیاهان. مخاطب قرآن در صورت بهره‌مندی از قلبی سلیم و بینش درست، با تفکر در چنین رمزگان‌های کنشی که نعمت‌های الهی را در حق انسان متذکر می‌شوند، متوجه این امر خواهد شد که تمامی این نعمت‌ها برای هدفی مهم

(۱) وَلَوْ تَفَكَّرُوا فِي عَظِيمِ الْقُدْرَةِ وَ جَسِيمِ النِّعْمَةِ لَرَجَعُوا إِلَى الطَّرِيقِ وَ خَافُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ، وَلَكِنَّ الْقُلُوبَ غُلِيلَةٌ وَ الْبَصَائِرُ مَدْخُولَةٌ.

خلق شده‌اند که نباید نسبت به آن غافل بود؛ همچنان که سعدی می‌گوید:

ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کارند
تا توانی به کف آری و به غفلت نخوری
همه از بهر تو سرگشته و فرمان‌بردار
شرط انصاف نباشد که تو فرمان‌نبری

(سعدی، ۱۳۸۲: ۱۳)

علاوه بر ذکر موهبت‌های الهی، رمزگان‌های کنشی در سوره نازعات، در قالب بیان کنش‌های گناهکاران و عاقبت اعمال آنان نیز بیان‌شده است. مسأله قابل‌توجهی که در مقایسه ضمنی میان کنش‌های گناهکاران با نتیجه اعمالشان – که قرار گرفتن در جهنم است – وجود دارد، این است که هنگامی که سخن از اعمال گذشته گناهکاران است از افعال ماضی استفاده شده: ﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ * وَ آثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ (نازعات/۳۷-۳۸) و هنگامی که سخن از نتیجه اعمالشان می‌شود، فعلی که زمان آینده را بیان می‌کند وجود ندارد؛ بلکه جمله اسمیه: ﴿فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ (نازعات/۳۹) به کار برده شده است. همان‌طور که می‌دانیم، جمله اسمیه دلالت بر ثبوت دارد (السامرائی، ۱۴۳۴: ۱۶۹/۱)؛ از این رو، این آیه نتیجه اعمال تکذیب‌کنندگان آیات قرآن را نه فقط در آخرت؛ بلکه از لحظه تکذیب در زندگی گناهکاران مؤثر دانسته و چنین نشان می‌دهد که آتش جهنم از لحظه ارتکاب این عمل در زندگی انسان بازتاب داده می‌شود و انسان هم در دنیا و هم در آخرت این آتش را می‌چشد، عذابی که ثابت و پایدار است. (اشاره به قانون بازتاب در زندگی انسان)

گذشته از دو مورد سابق، سوره نازعات، اقدامات و رفتارهای موسی و فرعون را نیز در قبال هم شرح می‌دهد که به‌عنوان رمزگان‌های کنشی شناخته می‌شوند: ﴿فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَىٰ * فَكَذَّبَ وَ عَصَىٰ * ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَىٰ * فَحَشَرَ فَنَادَىٰ * فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ * فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَىٰ﴾ (نازعات/۲۰-۲۵) آیات مذکور که به بیان دعوت حضرت موسی (ع) به حق و در مقابل، انکار و تکبر فرعون پرداخته و کنش‌های رفتاری آن‌ها به تصویر می‌کشد، به‌نوعی می‌تواند برای غالب انسان‌ها به‌عنوان داستانی سمبلیک هم صدق کند، به این صورت که هر انسانی در درون خود یک موسی و یک فرعون دارد؛ موسای درون هر انسانی دائماً در پی خیر می‌رود و فرعون درون نیز یاغی بوده و دائماً به دنبال خودبرتربینی، تکبر و سایر تمایلات نفسانی است. این جدال خیر و شر در درون انسان به شکل کنش‌های رفتاری میان موسی و فرعون در قرآن تعبیر شده، امری که به حقیقت زندگی امروز و یا هر لحظه زندگی انسان در هر دوره‌ای بیشتر ارتباط دارد تا اینکه تنها داستانی مربوط به گذشته دو انسان که جدای از احوال ما انسان‌ها بوده‌اند، تعبیر شود. همچنان‌که شمس تبریزی در سخنان خود گفته: «همه را در خودبینی، از موسی و عیسی و ابراهیم و نوح و آدم و حوا و آسیه و خضر و الیاس و فرعون و نمرود! ... تو عالم بیکرانی! چه جای زمین و آسمان‌ها؟!» (صاحب‌الزمانی، ۱۳۵۱: ۱۵۹۵)



بنابراین، رمزگان‌های کنشی این سوره، انسان را دعوت به درک هدف از خلقت جهان و نعمت‌های بی‌شمار او می‌کند تا بدین وسیله، عمر خود را به بیهودگی نگذرانده و رسالت خود را به عنوان یک انسان دریابد. همچنین به انسان هشدار می‌دهد که اعمال ناشایست او نه فقط برای آخرت؛ بلکه از لحظه ارتکاب آن عمل، در زندگی دنیایی او نیز اختلال ایجاد کرده و او را با بازتاب اعمالش مواجه می‌کند؛ لذا نوعی پیام پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک نیز در آن نهفته است تا انسان هم سعادت دنیوی و هم اخروی را به واسطه بازتاب اعمالش تجربه کند. از دیگر معانی و پیام‌های رمزگان کنشی در این سوره، اشاره به دو بُعد وجودی انسان یعنی بُعد حیوانی و روحانی او دارد که هر لحظه در وجود انسان در حال کشمکش است و اگر پیروی حیوان وجود را کند، همچون فرعون، نمونه‌ای تکبر و هواپرستی گردیده و راه حقیقت را گم می‌کند. بر این اساس، نوعی درس اخلاق برای انسان امروزی در این رمزگان به تصویر کشیده شد تا از زندگی سعادتمند بهره‌مند گردد؛ درس اصلاح بینش، ارتقای وسعت دید نسبت به خلقت هستی، درس تواضع، کار خیر، اندیشه خیر، گفتار خیر و ...

۳. ۴. رمزگان نمادین

رمزگان نمادین از منطق هر روزه، آشنا، استدلالی و تجربی جدا است و همچون منطق رؤیا، زمان توالی یا جانشینی رخدادهای نامعمول است و به شکل SYM در کتاب اس/زد آمده است. (احمدی، ۱۳۸۲: ۲۴۱) این رمزگان به الگوهای تقابلی و متضادی اشاره می‌کند که به متن معنا می‌دهند (آلن، ۱۳۸۵: ۱۳۷ و Cuddon، ۲۰۱۳: ۱۳۲)؛ به عبارتی این رمزگان، گروه‌بندی‌ها یا ترکیب‌بندی‌های قابل تشخیص است که به‌طور منظم و در شکل‌های متفاوت و به روش‌های گوناگون در متن تکرار شده و سرانجام ترکیب‌بندی غالب را می‌سازند. (سجودی، ۱۳۹۸ الف: ۱۴۹)

در سوره نازعات، شاهد یکسری رمزگان‌های نمادین نیز هستیم که به‌صورت تقابلی ذکر شده‌اند؛ همچون «السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ، لَيْلٌ وَضَحَى، الْآخِرَةُ وَالْأُولَى، الْجَحِيمُ وَالْجَنَّةُ». این رمزگان‌های نمادین با متقابل قرار دادن عناصر خلقت، به‌نوعی بر قانون تضاد و دو قطبی بودن جهان مادی دلالت دارند و متقابل قرار گرفتن بهشت و جهنم نیز به عاقبت دوگانه انسان‌ها با توجه به نوع عملکرد آن‌ها در دنیا اشاره دارد؛ دنیایی که خود در تقابل با آخرت قرار گرفته است. به عبارت دیگر، این رمزگان‌های نمادین، اشاره می‌کنند که عناصر این دنیا بر پایه حضور عناصر متضاد خود معنا گرفته‌اند و در مقابل، تنها ذات پروردگار است که از هرگونه تضاد و دو قطبیت مبرا است. همچنان‌که مولوی و شبستری هم بنای خلقت جهان را از اضداد و ذات الهی را فارغ از آن دانسته‌اند:

ظهور جمله اشیا به ضد است ولی حق را نه مانند و نه ندّ است

(شبستری، ۱۳۸۲: ۴۹ و ۵۰)

پس نهانی‌ها به ضد پیدا شود

چون که حق را نیست ضد پنهان بود

(مولوی، دفتر اول، ۱۳۹۲: ۵۷)

بر این اساس، پیام این نوع رمزگان در سوره نازعات، این است که هر چیزی در این دنیا با عنصر متضاد خود تعریف شده و معنا می‌گیرد و دنیا مکانی نیست که تنها یک بُعد در آن جاری باشد؛ لذا توقع قرار گرفتن در بهشتی که همیشه سلامتی، شادی، ثروت، عدالت و ... حکم‌فرما باشد به دور از واقع بوده و خداوند شر را نیز خلق نموده است تا به وسیله آن بتواند طرح اصلی خود را که آزمایش آدم در ورطه خطرناک جهان و تضاد و دو قطبی است را به انجام برساند. از این رو، انسان نباید به اعتراض علیه شر پردازد؛ بلکه باید بداند که هدف از خلقت بدی و خوبی حضور در آزمایشی بزرگ است که انسان با تجربه خیر و شر، مسیر کمال را یافته و از ظلمت به سوی نور حرکت کند؛ امری که در صورت دو قطبی نبودن عالم، هیچ آزمایشی نبود و ارزش هیچ انسانی با توجه به انتخاب‌ها و عملکردش مشخص نمی‌شد و تعالی و کمالی نیز برای هیچکس رقم نمی‌خورد.

۳.۵. رمزگان فرهنگی

به عقیده بارت، رمزگان فرهنگی مجرای ارجاع متن به بیرون؛ به دانش عمومی (هنر، پزشکی، سیاست، ادبیات و ...) است و قلمرو اسطوره‌شناسی و ایدئولوژی محسوب می‌شود. (سجودی، ۱۳۹۸ الف: ۱۵۰ و ۱۵۱) او در کتاب اس/زد این رمزگان را به صورت REF نشان داده است. بنابراین، به مجموعه دلالت‌های فرهنگی که به شناخت کلی از دوران مربوط می‌شود؛ شناختی که سخن استوار به آن است، رمزگان فرهنگی یا ارجاعی می‌گویند. (احمدی، ۱۳۸۲: ۲۴۰) این نوع رمزگان، خواننده را به استفاده از دانش خود از جهان واقعی فرامی‌خواند تا بتواند به معنای متن پی‌برد، از نظر بارت، این دانش طبیعی بوده و از تجربه نشأت می‌گیرد و ریشه در منابع متنی دارد. (مکاریک، ۱۳۹۳: ۱۳۸)

در سوره نازعات، رمزگان فرهنگی در قالب داستان موسی و فرعون (آیات ۱۵ تا ۲۰ سوره نازعات) بیان شده و در آن، گفتمان سوره از حالت غائب، در آیه پانزدهم به حالت خطاب درآمده و التفات رخ داده است؛ مخاطب قرار دادنی که با توجه به آیات سابق که در رابطه با لحظه وقوع قیامت است، می‌تواند به حدیث نفس انسان در لحظه‌ای که دوباره زنده می‌شود و از خود می‌پرسد که آیا داستان موسی را به یاد داری، اشاره داشته باشد و هم می‌تواند مخاطب قرار گرفتن خواننده توسط خداوند را در ذهن تداعی کند: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى * إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى * أَذْهَبَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى * فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَىٰ أَنْ تَزْكَى * وَأَهْدِيكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَى * فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى﴾ (نازعات/۱۵-۲۰)

داستان موسی و فرعون، از داستان‌های مطرح در کتاب‌های تاریخی است، وادی طوی نیز



در تاریخ به محل سخن گفتن موسی (ع) با خداوند و لقب کلیم الله گرفتن او مشهور است. مقصود از آیه بیستم «فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى» (نازعات/۲۰) نیز به گفته مفسرین و مورخین نشان دادن معجزات موسی (ع) به فرعون است؛ همچون ید بیضاء (دست نورانی موسی) و یا عصای او که تبدیل به مار شد. (جزایری، ۱۳۸۸: ۳۴۱/۵) آیات مذکور همگی اشاره به داستان‌هایی در تاریخ دارند که نسل به نسل منتقل شده و به عنوان رمزگان فرهنگی شناخته می‌شوند.

ذکر چنین رمزگان‌های فرهنگی در قالب داستان موسی و فرعون، جدای از اشاره به داستان تاریخی، در خود نوعی ایدئولوژی به همراه دارد که حکایت موسی و فرعون نه فقط داستانی مختص به دو شخصیت در گذشته؛ بلکه مربوط به هر لحظه زندگی انسان‌هاست. به عبارتی، هر انسانی در درون خود هم موسایی دارد که هر لحظه به نیکی و درستی می‌خواند و هم فرعونی که هر لحظه می‌تواند به غرور و دیگر رذایل اخلاقی دچار شده، پشت به درخواست‌های موسایش کند و از راه راست دور شود. بنابراین، این نوع رمزگان فرهنگی، در ظاهر به اتفاقی در بیرون؛ اما در حقیقت انسان را به درون خویش سوق می‌دهد تا هر لحظه به وارسی عملکرد و اندیشه‌های خویش بپردازد که به کدامین سو در حال حرکت است. مولانا در کتاب فیه ما فیه نیز به این نکته اشاره کرده و انسان را آمیزه‌ای از حیوانیت و انسانیت توصیف کرده تا هر دو صفات قابلیت آشکار شدن داشته باشند و درنهایت نور خداوند از میان ظلمت آشکار شود؛ همچنان که انبیاء مظهر نور حق هستند و در مقابل آن‌ها عناصر متضادی نیز هست، انسان نیز دارای ظلماتی است که نور حق را در درون دارد. (مولوی، ۱۳۹۱: ۱۰۳ و ۱۰۴)

نتیجه‌گیری

پس از بررسی‌های انجام‌شده، مشخص شد که سوره نازعات از هر پنج رمزگان مطرح در نظریه رولان بارت برخوردار است. رمزگان‌های هرمنوتیکی شامل چهارده آیه نخست سوره است که در خصوص ایجاد ابهام در وقوع امری مهم و درنهایت پرده‌برداری از وقوع قیامت و زنده شدن مردگان می‌باشد. رمزگان‌های معنایی شامل واژگان «الْأَنزَالِاتِ، النَّاشِطَاتِ، السَّابِحَاتِ، السَّابِقَاتِ، الْمُدْبِرَاتِ» هستند که در معنای ظاهری، فرشتگانی هستند که قبض روح می‌کنند و در معنای ضمنی به فناوری‌های پیشرفته‌ای دلالت دارند که انسان در آخرالزمان به آن‌ها دست پیدا کرده و قدرت زیادی را در خلق دنیای موردنظر خود به دست می‌آورد. رمزگان‌های کنشی نیز در جهت بیان موهبت‌های الهی در حق انسان، اعمال گناهکاران و عقوبت الهی و نیز جدال موسی و فرعون بیان شده است. رمزگان‌های فرهنگی نیز در خصوص بیان داستان موسی و فرعون و بیان ایدئولوژی جدال خیر و شر در انسان و پرهیز از تکبر ذکر شده‌اند و درنهایت، رمزگان‌های نمادین نیز بر عناصر متضاد دنیا و عاقبت

دوگانه انسان در آخرت به واسطه اعمال دنیایی‌شان اشاره دارند.

آنچه از هم‌نشینی لایه‌های معنایی رمزگان‌های مذکور حاصل می‌شود، دورانی است که انسان به قدرت‌های عظیمی در سطح زمین، دریا، آسمان و کهکشان‌ها دست‌یافته و رنگ معرفت و خداپرستی کم شده است. در چنین روزگاری خداوند قسم یاد کرده به فرشتگان خود که در کسری از ثانیه جان انسان‌ها را در هر سطحی از قدرت یا فناوری‌های پیشرفته که باشند قبض کنند و بعد از مرگ به خواست او دوباره زنده شوند. لذا دوری از تکبر درس اولیه این رمزگان‌ها است. از درس‌های دیگر آن، رعایت اخلاق است تا انسان به سمت اعمال خیر سوق داده شود و بتواند در هر عصری، با دریافت بازتاب اعمال خود، به زندگی سعادت‌مندانه برسد. همچنین رمزگان‌های این سوره، تصویری از دنیای مادی را برای مخاطب نمایش می‌دهند که همه چیز با ضد خود معنا گرفته و انسان در دنیای دو قطبی آمده تا بتواند رسالت خود را دریافته، هدف از خلقت خویش را درک کند و ارزش خود را در کنار تمامی پستی‌ها و بلندی‌ها، اثبات کرده و از ظلمت و سیاهی به تعالی و کمال راه پیدا کند.

بر اساس روش‌شناسی این مدل تحلیل معنا؛ یعنی نشانه‌شناسی لایه‌ای رمزگان‌های پنجگانه رولان بارت در سوره نازعات می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که در بررسی متون چند بُعدی از جمله قرآن که دارای لایه‌های متعدد معنایی است _علاوه بر روش‌های کلاسیک تحلیل معنا همچون بررسی بلاغی (معانی، بیان و بدیع) در متن_ تحلیل معانی رمزگان‌های مختلف متن و بررسی تأثیر روابط هم‌نشینی و بینامتنی بر آن‌ها، می‌تواند تأثیر قابل توجهی در درک لایه‌های عمیق‌تر معنا داشته باشد و پرده از بسیاری دروس نهفته در متن بردارد. به عبارت دیگر، تحلیل معنا با استفاده از این مدل، می‌تواند معانی منطبق با پیشرفت زندگی بشر را در دوران معاصر جلوه گر سازد؛ چراکه در بررسی رمزگان‌ها خصوصاً رمزگان‌های فرهنگی _که ارجاع به بیرون از متن دارند_، معانی با استناد به علوم یا فرهنگ روز نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد و این امر اعجاز قرآن را که گفته شده متعلق به همه اعصار و قرون است، بیشتر آشکار می‌سازد.

کتابنامه

- ابراهیم، خالد اسماعیل (۱۴۲۳ق): «ما يواجهه العالم الان فى القرآن الكريم (و) النذیر الاخیر»، قاهره: دار الكتب المصریة، الطبعة الأولى.
- ابن ابی طالب، علی (ع) (۱۳۸۴): «نهج البلاغه»، ترجمه: علامه جعفری، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ اول.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴): «لسان العرب»، محقق و مصحح: جمال الدین میردامادی، بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع؛ دار صادر، الطبعة الثالثة.
- احمدی، بابک (۱۳۸۲): «ساختار و تأویل متن»، تهران: نشر مرکز، چاپ ششم.
- آلن، گراهام (۱۳۸۵): «رولان بارت»، ترجمه پیام یزدان جو، تهران: مرکز.
- انصاری، زکریا بن محمد (۱۴۲۴): «فتح الرحمن شرح ما یلتبس من القرآن»، بیروت: دار الكتب العلمیة؛ منشورات محمد علی بیضون، الطبعة الأولى.
- بارت، رولان (۱۳۹۹): «اس/زد»، ترجمه سپیده شکری پوری. تهران: افراز، چاپ دوم.
- بیضاوی، عبد الله بن عمر (۱۴۱۸): «أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)»، إعداد: محمد عبد الرحمن مرعشلی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، الطبعة الأولى.
- پیرانی شال، علی و زریوند، نیلوفر (۱۳۹۹): «نشانه‌شناسی لایه‌ای رمزگان‌های سورة مبارکه "المسد" از منظر رولان بارت»، پژوهش‌های ادبی-قرآنی، سال ۸، شماره ۲، صص ۹۹-۱۱۷.
- جزایری، نعمت الله بن عبد الله (۱۳۸۸هـ): «عقود المرجان فی تفسیر القرآن»، الطبعة الأولى، قم: نور و حی.
- جلال الدین محمد بلخی، مولانا (۱۳۹۱): «فیه ما فیه»، تصحیح و حواشی: بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات فکر آوران، چاپ اول.
- درویش، محی الدین (۱۴۱۵): «إعراب القرآن الکریم و بیانه»، حمص: الارشاد، الطبعة الرابعة.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲): «مفردات ألفاظ القرآن»، محقق/ مصحح: صفوان عدنان داوودی، بیروت: دار القلم-دار الشامیة، الطبعة الأولى.
- السامرائی، فاضل صالح (۱۴۳۴ق): «معانی النحو»، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی؛ للطباعة و النظر و التوزیع، الطبعة الأولى.
- سجودی، فرزانه (۱۳۹۸ الف): «نشانه‌شناسی کاربردی»، تهران: نشر علم، ویرایش دوم، چاپ ششم.
- _____ (۱۳۹۸ ب): «نشانه‌شناسی: نظریه و عمل»، تهران: نشر علم، چاپ سوم.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۸۲): «گلستان سعدی»، از روی نسخه تصحیح شده محمدعلی فروغی، تهران: ققنوس، ویراست دوم.
- شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۲): «گلشن راز»، به اهتمام کاظم دزفولیان، تهران: طایفه، چاپ اول.
- صاحب الزمانی، ناصرالدین (۱۳۵۱): «خط سوم (درباره شخصیت، سخنان و اندیشه شمس تبریزی)»، تهران: مطبوعات عطائی.
- صفیئی، کامبیز و سلامی، مسعود (۱۳۹۰): «توضیح و معرفی رمزگان پنج‌گانه رولان بارت با نمونه عملی از نمایشنامه فیزیکدان‌ها اثر فریدریش دورنمات»، مطالعات نقد ادبی، شماره ۲۴-۲۵، صص ۱۹۹-۲۲۱.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ هـ): «تفسیر جوامع الجامع»، مصحح: ابوالقاسم گرجی، قم: حوزه علمیه قم، چاپ اول.
- العارفین، تاج (۲۰۲۰): «الاستعارة فی سورة النازعات؛ دراسة بلاغیة تحليلیة»، رساله الماجستير، جامعه شریف هداية الله الإسلامیة الحکومیة جاکرتا.
- عیلام، عمر (۲۰۰۸): «فی مناهج تحلیل الخطاب السردی»، دمشق: منشورات اتحاد الکتاب العرب؛ سلسله الدراسات (۲).
- قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۹۳): «بیولوژی نص؛ نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن»، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.

- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴): «الجامع لأحكام القرآن»، تهران: ناصر خسرو، چاپ اول.
- قویمی، مهوش (۱۳۸۳): «آوا والقا»، تهران: انتشارات هرمس، چاپ اول.
- مؤمن‌نژاد، ابوالحسن و سازجینی، مرتضی و موسوی، سید محمد (۱۳۹۶): «سبک‌شناسی سوره نازعات»، پژوهش‌های ادبی-قرآنی، سال ۵، شماره ۴، صص ۲۵-۴۷.
- محققیان، زهرا (۱۳۹۳): «نشانه‌شناسی لایه‌ای آیات قرآن کریم با توجه به روابط درون‌متنی و بینامتنی»، فصلنامه قرآن‌شناخت، سال ۷، شماره ۱، پیاپی ۱۳، صص ۲۷-۴۶.
- مکاریک، ایرنا ریما (۱۳۹۳): «دانش‌نامه نظریه‌های ادبی معاصر»، ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگه، چاپ پنجم.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۹۲): «مثنوی معنوی»، تصحیح: کاظم عابدینی مطلق، قم: آوای ماندگار، چاپ دوم.
- Bowman, P.J. (2000). "Theodor Fontane's Ce'cile An Allegory of Reading", German Life and Letters", 53: 1 January, 17-36.
- Culler, J. (1981), "The Pursuit of Signs", London, Routledge.
- Cuddon, J.A. (2013). "A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory", revised by M.A. Habib, UK: Wiley-Blackwell, 5th edition.
- Hawkes, T. (2003). "Structuralism and Semiotics", London & New York: Rutledge, 2th edition.

Bibliography

- Ibrahim, Khaled Ismail (1423 AH), "What the World is Facing Now in the Holy Qur'an (and) The Last Warner", Cairo: Egyptian Book House, First Edition. [in Arabic]
- Ibn Abi Talib, Ali (pbuh) (1384 SH), "Nahj al-Balagha", translated by: Allameh Jafari, Mashhad: Astan Quds Razavi Publications, First Edition. [in Persian]
- Ibn Manzur, Muhammad Ibn Mokram (1414 AH), "Lisan Al-Arab", Edited and Corrected: Jamal Al-Din Mirdamadi, Beirut: Dar Al-Fikr li Tibaeat wa Al-Nashr wa Al-Tawzeei; Dar Saadir, Third Edition. [in Arabic]
- Ahmadi, Babak (1382 SH), "Text structure and interpretation", Tehran: Nashr-e-Markaz, Sixth edition. [in Persian]
- Allen, Graham (1385 SH), "Roland Barthes", Translation: Payam Yazdan Joo, Tehran: Markaz.[in Persian]
- Ansari, Zakariya Ibn Muhammad (1424 AH), "Fath Al-Rahman; Explanation of Confused Qur'an", Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya; Publications of Muhammad Ali Baydoun, First Edition. [in Arabic]
- Barthes, Roland (1399 SH), "S/Z", Translated by Sepideh Shukri Puri, Tehran: Afraz, Second Edition. [in Persian]
- Baydawi, Abdullah bin Omar (1418 AH), "Anwar al-Tanzil and Asrar al-Ta'weel (Tafsir al-Baydawi)", prepared by: Muhammad Abdul Rahman Mara'ashli, Beirut: Dar 'Iihya' Al-Turath Al-Araby, First Edition. [in Arabic]
- Piranishal, Ali and Zarivand, Niloufar (1399 SH), "Layered Semiology of the Codes of Surah "Al-Masad" from the Perspective of Roland Barthes", Literary-Quranic Researches, Year 8, No. 2, pp. 117-99.[in Persian]
- Jazayeri, Nematullah Ibn Abdullah (1388 SH), "Oqud Al-Marjan fi Tafsir Al-Quran", Qom: Nure Wahyi, First Edition. [in Arabic]
- Jalaluddin Mohammad Balkhi, Molana (1391 SH), "Fih Ma Fih", Corrections and Margins: Badi-ul-Zaman Forozanfar, Tehran: Fekr Avaran Publications, First Edition. [in Persian]
- Darwish, Muhyiddin (1415 AH), "Iirab Al-Quran wa Bayanehi", Homs: Al-Irshad, Fourth Edition. [in Arabic]
- Ragheb Isfahani, Hussein Ibn Muhammad (1412 AH), "Mufradat Alfaz Al-Qurani", Edited / Corrected: Safwan Adnan Dawudi, Beirut: Dar Al-Qalam - Dar Al-Shamiya, First Edition. [in Arabic]
- Al-Samarayi, Fadel Saleh (1434 AH), "Maaniy Al-Nahw", Beirut: Muasasat Al-Ta-arykh Al-Arabi; li-Tibaeat wa Al-Nazar wa Al-Towzie, First Edition. [in Arabic]
- Sojudi, Farzan (1398 SH) A. "Applied Semiotics", Tehran: Nashre Elm, Second Edition, Sixth edition. [in Persian]
- Sojudi, Farzan (1398 SH) B. "Semiotics: Theory and Practice", Tehran: Science, Third Edition. [in Persian]
- Saadi, Mosleh bin Abdullah (1382 SH), "Golestan Saadi", from the revised version of Mohammad Ali Foroughi, Tehran: Qoqnoos, Second Edition. [in Persian]
- Shabestri, Sheikh Mahmoud (1382 SH), "Gulshan Raz", by Kazem Dezfulian, Tehran:



سال ششم
شماره دوم
پیاپی: ۱۱
پاییز و زمستان
۱۴۰۱

- Talayeh, First Edition. [in Persian]
- Sahib al-Zamani, Naser al-Din (1351 SH), "The Third Line (about the personality, Words and Thought of Shams Tabrizi)", Tehran: Atai Press. [in Persian]
 - Safiei, Kambiz and Salami, Masoud (1390 SH), "Explanation and introduction of Roland Barthes' five Codes with a Practical Example from the play Physicists by Friedrich Dornmatt", Literary Criticism Studies, No. 24-25, pp. 199-221.[in Persian]
 - Tabarsi, Fazl Ibn Hasan (1412 AH), "Tafsir Jawamee Al-Jamei", proofread by: Abul Qasim Gurji, Qom: Qom Faculty of Education, First Edition. [in Arabic]
 - Al-Arifin, Taj (2020), "Metaphor in Surat Al-Naza'at; An analytical rhetorical study", Master's thesis, Sharif Hedayatullah Islamic State University, Jakarta. [in Arabic]
 - Aylan, Omar (2008), "In Methods of Narrative Discourse Analysis", Damascus: Manshurat Ettihad Al-kottab Al-Arabi; Silsilat Al-Dirasaat (2).[in Arabic]
 - Ghaemi Nia, Alireza (1393 SH), "Biology of the Text; Semiotics and Interpretation of the Qur'an", Tehran: Publishing Organization of Islamic Culture and Thought Research Institute, Second Edition. [in Persian]
 - Qurtubi, Muhammad Ibn Ahmad (1364 SH), "Al-Jamee Li Ahkam al-Qur'an", Tehran: Nasser Khosrow, First Edition. [in Arabic]
 - Qavimi, Mahvash (1383 SH), "Ava Wa Elqa", Tehran: Hermes Publications, First Edition. [in Persian]
 - Moemen Nejad, Abulhasan and Sazjini, Morteza and Mousavi, Seyyed Mohammad (1396 SH), "Syllogism of Surah Nazaat", Literary-Quranic Researches, Year 5, No. 4, pp. 25-47.[in Persian]
 - Mohaghegian, Zahra (1393 SH), "Layered Semiotics of the Verses of the Holy Quran with Regard to Intratextual and Intertextual Relationships", Quran-Shenakht, Year 7, No. 1, Series 13, pp. 27-46.[in Persian]
 - Makarik, Irena Rima (1393 SH), "Encyclopedia of Contemporary Literary Theories", Translated by Mehran Mohajer and Mohammad Nabawi, Tehran: Agah, Fifth Edition. [in Persian]
 - Molavi, Jalaluddin Muhammad Ibn Muhammad (1392 SH), "Masnavi al-Manavi", Corrected by: Kazem Abedini Motlaq, Qom: Avaye Mandegar, Second Edition. [in Persian]
 - Bowman, P.J. (2000). "Theodor Fontane's Ce'cile An Allegory of Reading, German Life and Letters", 53: 1 January, 17-36.
 - Culler, J. (1981), "The Pursuit of Signs", London, Routledge.
 - Cuddon, J.A. (2013). "A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory", revised by M.A. Habib, UK: Wiley-Blackwell, 5th edition.
 - Hawkes, T. (2003). "Structuralism and Semiotics", London & New York: Rutledge, 2th edition.

Post-structuralist reading of the discourse of the Quranic story of Prophet Noah (PBUH) based on the theory of Jürgen Habermas' communicative action

(Received: 2022-11-10 Accepted: 2023-01-09)

Hojjat Elah Fasnaghari¹, Mahdi Yari², Masoud Salmani haghghi³

Abstract

The theory of communicative action is a social-critical plan to reach an understanding that was first written by Jürgen Habermas in 1982; According to this theory, actors communicate with each other through reasoning to reach a common understanding and cooperation. Using the descriptive-analytical method, this essay analyzed the Quranic story of Prophet Noah (PBUH) based on Habermas' theory of communicative action. The result of the research showed that Hazrat's speech based on the mentioned theory was active and dynamic and was able to affect the mind and intellect of the audience. In the meantime, many people around were influenced by the words of the Holy Prophet, and others were on the path of ruin and destruction without being effective and paying attention to it. On the other hand, by using discourse based on communicative action throughout the story, he targets the mind of his audience to develop the reasoning power in him and provide the conditions to reach understanding and implement the desired action.

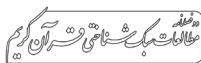
Keywords: discourse, the Quranic story of Noah (PBUH), communicative action, Jürgen Habermas.

1) Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Hakim Sabzevari University Sabzevar Iran, Email: fesanghari@hsu.ac.ir

2) PhD student of Arabic language and literature at Hakim Sabzevari University, Sabzevar Iran, Email: yari25388@gmail.com

3) Ph.D. student in Arabic language and literature, Hakim Sabzevari University Sabzevar, Iran, (The Corresponding Author) Email: masoudhaghghi99@gmail.com





مقاله علمی - پژوهشی، صص ۲۷۶-۲۹۴

DOR: 20.1001.1.26455714.1401.6.2.12.1

خوانش گفتمان داستان قرآنی حضرت نوح (ع) باتکیه بر نظریه کنش ارتباطی یورگن هابرماس

(تاریخ دریافت ۲۰-۰۸-۱۴۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۹-۱۰-۱۴۰۱)

حجت‌اله فسنگری^۱، مهدی یاری^۲، مسعود سلمانی حقیقی^۳

چکیده

نظریه کنش ارتباطی یک طرح انتقادی_اجتماعی برای رسیدن به تفاهم که نخستین بار توسط یورگن هابرماس در سال ۱۹۸۲م نوشته شده است؛ بر اساس این نظریه، کنشگران به منظور رسیدن به یک درک و همکاری مشترک، از طریق استدلال با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. این جستار با استفاده از روش توصیفی_تحلیلی، داستان قرآنی حضرت نوح(ع) را با تکیه بر نظریه کنش ارتباطی هابرماس تحلیل و بررسی می‌کند. برآیند پژوهش حاکی از آن است که گفتمان حضرت بر پایه نظریه مذکور یک گفتمان فعال و پویا بوده و توانسته بر ذهن مخاطبان اثر بگذارد؛ در این میان تعدادی از اطرافیان از کلام حضرت تأثیر پذیرفتند و سایر آن‌ها بدون اثرپذیری و اهتمام به آن، در مسیر تباهی و هلاکت قرار گرفتند. از طرفی دیگر ایشان با استفاده از گفتمان مبتنی بر کنش ارتباطی در سرتاسر داستان، ذهن مخاطب خویش را نشانه می‌رود تا از این طریق قوه استدلال را در او پرورش دهد و شرایط را برای رسیدن به تفاهم و عملی کردن کنش مطلوب فراهم سازد.

واژگان کلیدی: گفتمان، داستان قرآنی نوح(ع)، کنش ارتباطی، یورگن هابرماس.

سال ششم

شماره دوم

پیاپی: ۱۱

پاییز و زمستان

۱۴۰۱

(۱) دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران، ایمیل: fesanghari@hsu.ac.ir
(۲) دانشجوی دکترای زبان و ادبیات عربی دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران ایمیل: yari25388@gmail.com
(۳) دانشجوی دکترای زبان و ادبیات عربی دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران (نویسنده مسئول)، ایمیل: masoudhaghighi99@gmail.com



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

۱. مقدمه

یکی از رویکردهای مهم در تحلیل متون دینی و ادبی، تحلیل گفتمان انتقادی-اجتماعی است؛ اصطلاح «گفتمان، نخستین بار در مقاله «تحلیل گفتمان» نوشته «زلیگ هریس»^۱ در سال ۱۹۵۲م به کار رفته است». (بهرام پور، ۱۳۷۹: ۸۹) از آنجا که کاربرد و کارکرد گفتمان، ساختاری میان‌رشته‌ای پیدا کرد، بنابراین با تعاریف متفاوتی برای این پدیده زبان‌شناختی مواجه می‌شویم که ملاک هر کدام، توجه به جنبه خاصی از این دانش بوده است. برای آشنایی بیشتر، به برخی از این تعاریف بنابر جنبه‌های خاص اشاره می‌شود: ساده‌ترین شکلی که برای تعریف گفتمان می‌توان لحاظ کرد، حکایت از معنای روزمره‌ای است که در فرهنگ لغت‌ها نیز یافت می‌شود. (کریمی و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۱۴) یورگن هابرماس^۲ جامعه‌شناس، فیلسوف و نظریه‌پرداز اجتماعی اهل آلمان است. آثار او نقد اجتماعی، چگونگی پیدایش سرمایه‌داری، معانی دموکراسی، خردگرایی و کارکردهای حقوقی را در برمی‌گیرد. مهم‌ترین موضوعات آثار او دفاع از لیبرال دموکراسی مدرن و نقش نظریه‌پردازی آن در ایده‌آل‌های عصر روشنگری، عقل، عدالت، پیشرفت و آزادی است. بر خلاف مخالفان پسا ساختارگرا که معتقد بودند عقل، نسبی، جبری و منحصر به فرد است، او مفهوم عقل ارتباطی را مطرح کرد؛ عقل ارتباطی نوعی خردگرایی است که ریشه در فرآیند ارتباط دارد و در زیربنای آن «کنش ارتباطی»^۳ امکان‌پذیر می‌گردد؛ (حبیب، ۱۳۹۶: ۱۷۶) هابرماس در دوره دوم حیات فکری خود شدیداً تحت تأثیر فلسفه زبان و زبان‌شناسی قرار دارد؛ این همان دورانی است که از آن تحت عنوان چرخش زبانی یاد می‌شود؛ به نظر می‌رسد مباحثات هابرماس با گادامر^۴، دریدا^۵ و لیوتار^۶ در این چرخش زبانی بی‌تأثیر نبوده است؛ او در دوره دوم حیات فکری خود، زبان را به عنوان محملی برای رهایی سوژه از سرکوب و سلطه، شناسایی می‌کند؛ بدین معنا که نظریات زبان‌شناسانه از جمله نظریات ویتگنشتاین^۷، سرل^۸، آستین^۹، استراسن^{۱۰} و چامسکی^{۱۱} نقش محوری در این مرحله بازی می‌کنند؛ البته به نظر می‌رسد تأثیر نظریه کنش گفتاری آستین و «نظریه توانش»^{۱۲} چامسکی بیش از دیگران است؛ (توانا، ۱۳۹۰: ۱۰۲) هابرماس نظریه کنش ارتباطی خود را بر مبنای همین نظریه توانش چامسکی

- 1) Zellig Harris.
- 2) Jürgen Habermas.
- 3) Communication Action.
- 4) Gadamer.
- 5) Derrida.
- 6) Lyotard.
- 7) Wittgenstein.
- 8) Searle.
- 9) Austin.
- 10) Strassen.
- 11) Chomsky.
- 12) Linguistic competence.

بنا می‌کند تا شرایط فهم متقابل را به اثبات برساند. (هابرماس، ۱۹۷۹: ۱) به بیان ساده نظریه توانش زبانی چامسکی، اصول و قواعد پایه‌ای دستور زبان را که میان تمامی انبای بشر مشترک است، کشف می‌کند و نظریه کنش ارتباطی زبانی یا به تعبیر دقیق‌تر «پراگماتیسم عام» هابرماس آن را در حوزه جامعه‌شناسی و ارتباطات اجتماعی وارد می‌کند؛ بدین معنا در حالی که نظریه توانش زبانی چامسکی می‌کوشد تا توانایی‌ها و فرآیندهای بالقوه سخن‌گویان آرمانی یک زبان برای بیان جملات صحیح را نشان دهد، تئوری کنش ارتباطی هابرماس، شرایط عام عملی فهم متقابل کنشگران از طریق گفتگویی زبانی را آشکار می‌سازد؛ البته نظریه مذکور برای تکمیل در بعد زبانی به یک نظریه دیگر نیز متوسل می‌شود و آن، نظریه کنش گفتاری آستین است. (توانا، ۱۳۹۰: ۱۰۳) کنش ارتباطی دارای سه وجه گفتاری، نمایشی و هنجاری است. در این جستار، گفتمان داستان قرآنی حضرت نوح (ع) بر پایه نظریه کنش ارتباطی یورگن هابرماس در دو مقوله گفتاری و نمایشی مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد تا از این طریق شیوه‌های مؤثر گفتمان مبتنی بر کنش ارتباطی در شکل‌گیری، انتقال و دریافت معنا و نیز فراهم‌سازی بستر تفاهم نمایان گردد.

۱.۱. پیشینه پژوهش

– مقاله «روی‌آورد قرآنی دعوت، کنش ارتباطی هابرماس و نظریه دریافت هال»، نوشته غمامی (۱۳۹۳)، چاپ شده در پژوهشنامه تبلیغ و ارتباطات دینی، روی‌آوردی قرآنی نسبت به ارتباطات را بررسی می‌کند و درصدد بیان این ایده است که ارتباطات در نگاه دینی اصولاً باید به شیوه دعوتی باشد.

– مقاله «الگوی ارتباطی حضرت نوح (ع) در قرآن کریم»، نوشته فخری و امینی صدر (۱۳۹۳)، چاپ شده در فصلنامه مطالعات قرآنی، الگوی ارتباطی حضرت نوح (ع) در قرآن کریم را بر اساس مدل هایدر مورد بررسی قرار می‌دهد.

– مقاله «تحلیل روایت شناختی سوره نوح (ع) بر مبنای دیدگاه رولان بارت و ژرار ژنت»، نوشته ترکمانی، شکوری و مهیمنی (۱۳۹۶)، چاپ شده در فصلنامه پژوهش‌های ادبی-قرآنی، با استفاده از نظریات مطرح شده توسط دو تن از روایت‌شناسان ساختارگرای فرانسوی؛ رولان بارت و ژرار ژنت، سوره مذکور را مورد بررسی قرار می‌دهد.

– مقاله «نقدی بر مبانی نظریه کنش ارتباطی در اندیشه یورگن هابرماس»، نوشته نوری (۱۳۹۹)، چاپ شده در دو فصلنامه شناخت، می‌کوشد تا نشان دهد شیوه استناد او به مفاهیم «صدق» و «جهان‌شمولی» با تعهدات پسماتفیزیکی هابرماس و لوازم چرخش زبانی سازگار نیست.

– مقاله «واکاوی تطبیقی بافتارهای گفتمان مدار روایت حضرت نوح در دو سوره هود و نوح بر محور الگوی ون لیون»، نوشته فلاح و شفیع پور (۱۳۹۹)، چاپ شده در مجله



مطالعات زبانی و بلاغی، در پی آن است ضمن واکاوی تطبیقی مؤلفه‌های گفتمان مدار روایت حضرت نوح در دو سوره هود و نوح بر اساس نظریه تحلیل انتقادی گفتمان ون لیوون، ارتباط چگونگی بازنمایی این مولفه‌ها را در رویکرد در زمانی با عصر نزول و موقعیت اجتماعی مسلمانان روشن سازد.

گفتمان داستان قرآنی حضرت نوح(ع) علی‌رغم سایر پژوهش‌های صورت گرفته تاکنون بر اساس نظریه کنش ارتباطی یورگن هابرماس مورد تحلیل و بررسی قرار نگرفته است. بنابراین در این جستار سعی شده تا ضمن تبیین نظریه هابرماس، آیات قرآنی مربوط داستان حضرت نوح(ع) بر اساس نظریه مزبور مورد بررسی قرار گیرد. تفاوت این پژوهش با پژوهش‌های مذکور در نوع مبانی نظری و مؤلفه‌های آن، تحلیل متن و یافته‌ها است.

۱. پرسش‌های پژوهش

۱. داستان قرآنی حضرت نوح(ع) بر پایه نظریه کنش ارتباطی یورگن هابرماس چگونه تبیین می‌شود؟

۲. کارکرد کنش ارتباطی اعم از گفتاری و نمایشی، در ایجاد تفاهم میان حضرت نوح(ع) و قومش و محقق شدن هدف ایشان چیست؟

۲. کنش ارتباطی یورگن هابرماس

کنش ارتباطی، یکی از کنش‌هایی است که هابرماس در نظریه خود معرفی می‌کند. در واقع هابرماس با بهره‌گیری از کنش گفتاری جان سرل، دو نوع کنش گفتاری را متمایز می‌سازد؛ کنش ارتباطی و کنش نمایشی. (توانا، ۱۳۹۰: ۱۰۴) به طور کلی کنش ارتباطی به سه نوع گفتاری و نمایشی و هنجاری تقسیم می‌شود. از نظر هابرماس کنش گفتاری ارتباطی گونه اصیل کاربرد زبان است که هدف غایی آن دستیابی به تفاهم و اجماع است. (هابرماس، ۱۹۸۴: ۲۸۷) کنش ارتباطی در جست‌وجوی اصولی است که در سطح عمومی و کلی حاکم بر کاربرد بیانی زبان هستند. زبان بعدی کلی دارد که مربوط به شرایط صوری امکان ادای سخن است. این کنش از این نظر که شامل کنش گرانی است که به طور دو طرفه رفتارهای خود را تغییر می‌دهند تا مقاصد خود را نشان دهند، خود محور است؛ اما از این نظر که چنین تغییر در زمینه فعالیت سازماندهی شده انجام می‌شود، اجتماعی است. (همان: ۷۴) در این نوع کنش، کنشگر به صورت آگاهانه و در وضعیتی نمایشی به صورت هدفمند و با نیتی مشخص احساسات و یا رفتار خود را بروز می‌کند. (مهدوی و مبارکی، ۱۳۸۵: ۱۷) کنش هنجاری، رفتاری است که جهت‌گیری آن به سمت ارزش‌های مشترک یک گروه است. بنابراین کنش هنجاری به سوی همخوانی با انتظارات هنجاری گروه‌های جمعی سازمان یافته افراد است. در استدلال‌های اخلاقی_کاربردی، مشارکت کنندگان می‌توانند هم درستی

کنش معین را در زمینه هنجار معین و هم در سطحی دیگر، درستی خود هنجار را بیازمایند. (سهرابی و اسکافی، ۱۳۹۴: ۷۳) هابرماس از بحث سه جهان پوپر^۱ کمک می‌گیرد و می‌گوید ما همزمان در سه جهان زندگی می‌کنیم: جهان خارج، جهان درونی انسان‌ها (عواطف، احساسات و...) و جهان ارزش‌های بین‌الذهانی. در این سه جهان بین طرف‌های گفت‌وگو روابط دو سویه‌ای برقرار می‌شود. (عباسپور، ۱۳۹۰: ۴۱-۴۲)

کنش ارتباطی به دنبال این است که کنش کلامی در شرایط آرمانی (آزاد از محدودیت و سلطه درونی روان‌شناختی و بیرونی ساختاری) صورت بگیرد، یعنی از تناقض رفتاری گوینده به دور باشد تا صداقت روشن شود و آزمون‌پذیر باشد تا حقیقت اثبات گردد و مهم‌تر اینکه انتقادپذیر باشد تا صحت آن تضمین شود. (هولاب، ۱۳۹۳: ۳۹) هابرماس کنش‌های اجتماعی متعددی را مورد بررسی قرار می‌دهد تا بهترین کنش را میان فرد و جهان اجتماعی مشخص نماید. از نظر او هنگامی می‌توان یک کنش ایده‌آل داشت که سه چیز به رسمیت شناخته شود و به همه آنها ارجاع داده شود: «فرد»، «دیگری» و «امری مشترک میان آن دو» که به ترتیب متناظر با سه جهان ذهنی، عینی و اجتماعی است. (توانا، ۱۳۹۰: ۱۱۰) کنش نمایشی، کنشی است که شامل تغییر آگاهانه خود نزد مخاطبان یا عموم است.

۲. ۱. کنش ارتباطی گفتاری از طریق گفتمان مبتنی بر «اخطار و دعوت به استغفار»

در داستان حضرت نوح (ع) برنامه و کنش هدفمند یک دستور الهی است برای دعوت به دین حق و ایمان به خداوند و اثبات باطل بودن غیر حق از راه بشارت و انذار. موقعیت کنش گفتاری ارتباطی با مبعوث شدن نوح (ع) آغاز می‌شود. حضرت برای محقق ساختن کنش مطلوب، زحمات طاقت‌فرسایی نظیر زیستن در میان قوم خویش به مدت ۹۵۰ سال و دعوت آن‌ها به حق متحمل شدند و با برقراری کنش گفتاری ارتباطی و با صحبت‌های منطقی قوم خویش را به دین توحید و ترک خدایان دروغین دعوت می‌نمودند.

﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾ (نوح/۱۰)

﴿يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُخْرِجَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (همان/۴)

در آیه نخست، حضرت قوم خویش را به طلب مغفرت از پروردگار دعوت می‌کند؛ در آیه بعد حضرت می‌فرماید: خداوند به واسطه این درخواست شما را مورد آمرزش و رحمت خویش قرار می‌دهد. طلب مغفرت از کسی که زیست جهان را آفریده است، بهترین هدف به شمار می‌رود. از این رو زیست جهان (طلب مغفرت) به تنهایی در برابر نظام جهان ارزش ندارد، بلکه به دلیل آن که غفار دارد بااهمیت است. غفار که صیغه مبالغه است، معنای کثیر المغفره می‌دهد و می‌فهماند علاوه بر اینکه کثیر المغفره است، مغفرت سنت مستمری او

1) Popper.



است. (طباطبایی، ۱۳۷۸، ۷۵/۱۷) زیست جهان افق معنایی است که در فرآیند کنش‌های ارتباطی شکل می‌گیرد و اکنون به صورت پس زمینه در هر کنش ارتباطی عمل می‌کند. افراد نمی‌توانند پای خود را از زیست جهان بیرون بگذارند؛ جهان زیست، ماحصل ذخایر انباشته تجربه ما قبل علمی است. (هولاب، ۱۳۹۳: ۵۸) جهان زیست را باید همان جهان معنی و کنش ارتباطی و توافق و رابطه ذهنی میان انسان‌ها دانست، جهانی که مفهوم مکمل برای کنش ارتباطی بوده و فضایی است که در آن کنش ارتباطی صورت می‌گیرد. (مهدوی و مبارکی، ۱۳۸۵: ۲)

﴿وَيَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالًا إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَلَكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ﴾ (هود/۲۹)
 ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعْ الْفُلْكَ يَا عَيْنُنَا وَوَحَيْنَا فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ مِنْهُمْ وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرَقُونَ﴾ (مؤمنون/۲۷)

– در دو آیه فوق، حضرت نوح(ع) به این نکته اشاره می‌کند که ایشان قوم خود را دائماً و به طور خستگی‌ناپذیر به سمت حق تعالی فرا می‌خواند و آن‌ها را از سرانجام نیک گرویدن به دین حق آگاه می‌سازد و از جهل قوم خود و ستمی که بر خود روا داشته‌اند به درگاه خدا شکوه می‌کند؛ در واقع ایشان با استفاده از آیات مذکور و با اخطار دادن به افراد غافل و آگاه ساختن آن‌ها از حقیقت اشتباهات و گناهانشان و نیز با تبیین نتیجه و ثمره ایمان به خدا، لایه‌های معنایی کنش هدفمند را تولید و آن را به مخاطب خود منقل می‌کند.

﴿وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرَقُونَ﴾ هدف از این اخطار در آیه مذکور به خاطر آن بود که احتمال داشت نوح(ع) تحت تأثیر عواطف انسانی یا عاطفه پدر و فرزندی قرار گیرد و دوباره آن‌ها را شفاعت کند؛ بنابراین برنامه و کنش هدفمند حضرت نوح(ع) برای محقق ساختن دستور الهی در ابتدا صحبت کردن با قوم خود به صورت منطقی و با الفاظی نرم و تحقق کنش ساخت کشتی به منظور هلاک شدن کافران و کسانی که ایمان نیاوردند در اختیار او قرار گرفت. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۲۹/۱۴) وضعیت اولیه در این گفتمان عدم قبول دین، سرکشی و ایمان نیاوردن به خدا و تکبر ورزیدن از سوی قوم حضرت بود. در این میان تنها اندکی از افراد قوم در این خصوص با حضرت نوح تفاهم کردند و ایمان آوردند.

۲.۲. کنش ارتباطی گفتاری با استفاده از گفتمان مبتنی بر «صبر و استقامت»

یکی از راه‌های محقق ساختن اهداف کنش ارتباطی، استقامت و صبر در برابر واکنش‌های باطل است. در این کنش فردی که برای ارسال پیام تلاش می‌کند، نسبت به واکنش‌های باطل طرف مقابل صبر و استقامت می‌کند. (فرخی و امین صدر، ۱۳۹۳: ۵۱) حضرت برای

انجام رسالت خویش و دستیابی به تفاهم با افراد خویش در برابر پیام‌های بیهوده آنان شکیبایی می‌نماید.

- ﴿وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكَلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأَ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ﴾ (هود/۳۸)

می‌توان گفت مسخره کردن یک پارازیت ارتباطی است که ممکن است فرستنده پیام را تحت تأثیر قرار دهد و انگیزه وی را برای استمرار بخشیدن به مأموریت ارتباطی خود تضعیف نماید؛ (فرخی و امینی صدر، ۱۳۹۳: ۵۱) حضرت در سرتاسر گفتمان، تلاش می‌کند تا با استفاده از گفتمانی منطقی و مناسب نسبت به محقق ساختن هدف اصلی خویش گام بردارد و این اقدام ایشان یک نوع آموزش در زمینه دستیابی به اجماع و تفاهم با مخاطبان به شمار می‌رود؛ چرا که عدم شکیبایی و توجه به واکنش‌های منفی و بیهوده طرف مقابل می‌تواند مانع از رسیدن به هدف و سازش جمعی گردد؛ بنابراین می‌توان گفت نوع گفتمان در این بخش از داستان، از نوع گفتمان استقامتی است که حضرت با رفتار خود آن را به منصفه ظهور می‌گذارد و این اقدام ایشان علاوه بر این که در بعد زبانی و ادبی قابل بررسی است، در بعد اخلاقی نیز کاربرد دارد.

۲.۳. کنش ارتباطی گفتاری با استفاده از «گفتمان مجابی»

در چنین کنشی هر دو طرف کنش یا برنامه، در تعامل با یکدیگرند و سبب تعیین کنش یا شکل گرفتن آن می‌شوند. تعامل حاکم در این نظام ارتباطی از نوع القایی است؛ یعنی یکی از دو طرف تعامل باید طرف دیگر را به اجرای کنش متقاعد سازد. فرآیند مجاب سازی می‌تواند دارای اشکال متفاوتی باشد نظیر «تشویق، تهدید، چابلوسی، رجز خوانی و تحریک و ...». (شعیری و وفایی، ۱۳۸۸: ۱۸)

در گفتمان موجود در داستان حضرت نوح (ع)، غفلت برخی از افراد قوم حضرت را مجاب می‌کند تا ایشان با استفاده از گفتمان و حرف‌های منطقی آنان را تشویق به هدایت و نسبت به مجاب ساختن افراد و قبولاندن گفتمان خود اقدام کند که در نهایت حرف‌ها و صحبت‌های معقول حضرت باعث ایمان آوردن تعداد اندکی از افراد قوم و فرزند ایشان شد:

- ﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّنْ رَبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنزِلْ مُكُومَهَا وَآتَمَّ لَهَا كَارِهُونَ﴾ (هود/۲۸)

این آیه شریفه و سه آیه بعدش پاسخی را که نوح (ع) به استدلال کفار داده بیان می‌کند، و کلمه «عُمِّيَتْ» ماضی مجهول از باب تفعیل، یعنی تعمیه است، و تعمیه به معنای پنهان کردن است؛ می‌فرماید: ای قوم اگر من بصیرتی از ناحیه خدا داشته باشم و آن بر شما مخفی باشد، و شما به خاطر جهل و بی‌رغبتی تان نسبت به پذیرفتن حق، آن رحمت را درک نکرده باشید، آیا می‌توانم شما را در درک آن مجبور بسازم؟ (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۷۴/۹)



آیه مذکور جهت بیدار ساختن افکار و توجه دادن واقعیت زندگی و سرنوشت شوم تبهکاران و بیان راه پیروزی و موفقیت است و حضرت با استفاده از آیات ذکر شده سعی در ایجاد یک گفتمان منطقی و مثمر ثمر می‌باشد؛ زمانی که ایشان به نتیجه‌ای مطلوب از گفتمان منطقی با عده‌ای از افراد قوم خود دست پیدا نمی‌کند، آن‌ها را مورد نفرین خویش قرار داده و از خداوند برای آن‌ها طلب نابودی می‌کند؛ بنابراین نوع بیان ایشان به طور قطع در این بخش از داستان نوعی گفتمان کنش مجابی است، اگر چه این امر منکر وجود گفتمان مجابی القایی در دیگر گفتمان‌ها نمی‌باشد.

﴿وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ ذَيَّارًا﴾ (نوح/۲۶)

افراد قوم با مجاب سازی حضرت را وادار به کنش می‌کنند. هسته اولیه و مهم‌ترین کنش توسط حضرت نوح(ع) درخواست هلاکت برای قوم خود می‌باشد که این امر با وحی الهی مبنی بر ساختن کشتی برای نابود شدن آن‌ها صورت می‌گیرد، بنابراین الفاگر توانسته نوعی انگیزه کنش را در القا شونده ایجاد کند:

– عملیات مجابی افراد قوم ← فرایند کنشی نفرین و درخواست هلاکت برای برخی از افراد قوم حضرت نوح(ع)

در پاسخ به چنین گفتمانی، حضرت با کنش مجابی خود یعنی ساخت کشتی، پاسخی مجابی به کنش گران می‌دهد و فعل مجابی خود را برخلاف فعل افراد قوم (عدم قبول دعوت و سرکشی) به جای پاسخ شفاهی، به انجام می‌رساند.

۲.۴. کنش ارتباطی گفتاری با بهره‌گیری از «گفتمان ارشادی»

یکی دیگر از مضامین کنش ارتباطی موجود در گفتمان داستان حضرت نوح(ع) و قومش استفاده از گفتمان ارشادی است. «در این نوع کنش رابطه گفتمانی از بالا به پایین و بر اساس میثاق یا قرارداد صورت می‌گیرد. بر این اساس گفتمان ما را با کنش‌گزاری مواجه می‌سازد که در موقعیتی برتر نسبت به کنش‌گر قرار دارد و می‌تواند او را وادار به انجام کنش کند.» (شعیری، ۱۳۸۸: ۶۵) نکته قابل توجه در این فرایند این است که کنش خود دارای دو مرحله است که عبارت‌اند از توانش و اجرای کنش، یعنی کنش‌گر ابتدا توانش لازم در اجرای کنش را کسب می‌کند و سپس وارد عمل می‌شود؛ حضرت پس از روبرو شدن با مخالفت‌ها و سرکشی‌های عده‌ای از افراد قوم خود، در قالب این گفتمان، یگانگی خداوند، حقیقت دین و دروغ بودن خدایان ساختگی آن‌ها را به اثبات می‌رساند و به توصیه و ارشاد آن‌ها اقدام می‌کند که در نتیجه آن برخی به مخالفت خود ادامه دادند و برخی دیگر به او ایمان آورده و دعوت او را لبیک گفتند؛ ایشان در مقام یک کنش‌گزار و به عنوان مقامی ارشد که سخن او قولش تلقی می‌شود، به امر کردن برخی از افراد قومش و فرزندش پرداخت و به آنها گفت پس از نجات یافتن از هلاکت و نابودی، حمد و ثنای خدا را بگویند و از او برکت بخواهند.

- ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلِكِ فَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّانَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (مؤمنون/۲۸)

- ﴿وَقُلْ رَبِّ أَنْزِلْنِي مُنْزَلًا مُبَارَكًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ﴾ (همان/۲۹)

خداوند متعال به نوح تعلیم می‌دهد که بعد از جای گرفتن در کشتی، او را بر این نعمت که از قوم ظالمان نجاتش داد حمد گوید و این خود بیانی است بعد از بیان قبلی، برای هلاکت کفار؛ چراکه خبر می‌دهد از اینکه حتما آنان غرق می‌شوند و تو نجات پیدا می‌کنی، و نیز تعلیم می‌دهد که از خدا درخواست کند تا از طوفان نجاتش داده و صحیح و سالم در زمین فرودش آورد؛ چون او بهترین منزل دهندگان است و از همین که او را مأمور کرده تا حمد و ستایشش کند، و صفات جمیلش را بر شمارد، برمی‌آید که نوح از بندگان مخلص خدا بوده، چون خدا منزّه است از اینکه به غیر مخلصین چنین دستوری دهد، و منزّه است از توصیفی که غیر مخلصین برای او می‌کنند، همچنان که فرموده: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمَخْلُصِينَ﴾

اگر خدای عزوجل از نقل داستان نوح (ع) و طوفانش تنها به فرمان خود اکتفا کرد یعنی فرمان به غرق آنان داد، و دیگر از غرق شدن آنان چیزی نفرمود، برای اشاره به این بوده که آنچنان محو و نابود شدند که خبری از ایشان باقی نماند که به گفته آید و نیز اشاره به عظمت قدرت الهی است و هم برای این بوده که مردم دیگر را از سخط خود بیمناک سازد و کفار و نابودی آنان را امری ناچیز و بی‌اهمیت جلوه دهد؛ به همین جهت است که از داستان هلاکت آن‌ها چیزی نگفت، و به سکوت گذراند. (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۴۰/۱۷)

در این حالت با نوعی ارشاد منطقی یا عقلانی مواجهیم و از آن‌جا که گفتمان «ادبیات تعلیمی از شرایط اجتماعی وام می‌گیرد و آن را در شکل پندهای اخلاقی و یا نهی‌های انسانی بازنمایی می‌کند»، (یلمه‌ها، ۱۳۹۵: ۸۶) بنابراین اندکی از یاران حضرت و نیز فرزندش با هوشیاری و آگاهی قلبی به خداوند ایمان آوردند و خدایان دروغین را ترک کردند و آگاهی آن‌ها با دیدن صحنه ساخت کشتی توسط حضرت بیشتر و بیشتر شد و سرانجام با اتمام ساخت کشتی و نجات یافتن اندکی از یاران حضرت و غرق شدن کافران مسأله یگانگی دین و ترک خدایان دروغین و از بین رفتن باطل و اثبات حق محقق گشت. موعظه و نصیحت کنش گفتاری است که قلب و احساسات درونی انسانی را در جهت حق برمی‌انگیزد. (غمامی، ۱۳۹۳: ۱۱۳)

۲.۵. کنش ارتباطی گفتاری با استفاده از «گفتمان احساسی»

احساسات در گفتمان در ارتباط مستقیم با کنشگران، جهت‌گیری هر یک از آنها و نیز دیدگاه روایی است که شکل گرفته و از نوعی به نوع دیگر تغییر می‌یابد. (آیتی و اکبری، ۱۳۹۵: ۳) هسته اولیه گفتمان داستان حضرت نوح (ع)، از چالش میان باور و اعتقاد عمیق



حضرت و ناباوری و عدم اعتقاد برخی از اطرافیانش شکل می‌گیرد و از رهگذر چالش دانستن و ندانستن بار احساسی و عاطفی گفتمان مبتنی بر حقانیت خداوند و حقیقت دین تثبیت می‌گردد. فعل دعوت به سوی حق از باور عمیق حضرت و فعل قبول نکردن دعوت توسط عده‌ای از افراد، حکایت از ناباوری آن‌ها دارد.

- ﴿قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (نوح/۲)

حضرت در این آیه به مانند سایر آیات به دنبال بیان خیرخواهی خود برای افراد قوم است و سعی دارد با استفاده از گفتمان احساسی به آن‌ها بفهماند که اگر دعوتشان می‌کند منظورشان تنها و تنها تأمین خیر دنیا و آخرت ایشان است. از چالش میان دو فعل مؤثر «دعوت به سوی حق» و «قبول نکردن» دینامیک معنایی گفتمان تأمین می‌شود و بدین ترتیب گونه عاطفی یقین بر حقانیت خداوند تولید و تثبیت می‌گردد.

۲.۶. کنش ارتباطی گفتاری از طریق «گفتمان تشویقی»

در چنین کنشی هدف تشویق و ترغیب مخاطب به انجام یا ترک کاری است که در قالب‌های مختلف درخواست، پیشنهاد، التماس یا فرمان صورت می‌پذیرد. در این کنش گوینده سعی دارد تا میان جهان خارج با وضعیت مطلوب خود از طریق مخاطب مطابقت دهد. (عبداللهیان و باقری، ۱۳۹۵: ۲۴۸) در گفتمان داستان مذکور حضرت به هنگام دعوت قوم خود به یگانه پرستی و قرار گرفتن در مسیر درست، از نمایه‌های مختلفی بهره می‌گیرد، مانند: گفتمان و صحبت‌های منطقی، امر به معروف و نهی از منکر، نماز خواندن و تمامی این موارد نشان از حکمت، بینش و درایت حضرت مبنی بر محقق ساختن کنش و برنامه خود دارد. حضرت هژمونی باور به یگانگی خداوند را با نازل شدن عذاب الهی و نجات پیدا کردن منتقل می‌کند و به کمک آن، برخی از افراد قوم خود را هدایت می‌کند و عده‌ای دیگر را که هدایت نمی‌شوند به عذاب الهی و هلاکت بشارت می‌دهد. برای تبیین این مسأله نمونه‌هایی از آیات قرآنی در ذیل آورده شده است:

- ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ (نساء/۱۰۳)

- ﴿وَأَن اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَيُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ وَإِن تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ﴾ (هود/۳)

آیات فوق بیانگر تلاش حضرت برای بیدار ساختن افراد قوم و بیان فضائل و ثمرات اعتقاد به توحید و خواندن نماز است؛ آیات مذکور نشان‌دهنده این است که حضرت برای القای گفتمان عاطفی به قوم خود از حالت‌های مختلفی استفاده می‌کند؛ ذکر نمونه‌های فوق صحنه‌های عاطفی را تولید می‌کند؛ برپایی نماز در سخت‌ترین حالت که این خود به معنای آن است که خواندن نماز یک دستور انضباطی است که روح توجه به پروردگار را در انسان

زنده می‌کند، طلب مغفرت و توبه کردن و هشدار از عاقبت و عذاب دردناک عدم توجه به خداوند از دیگر صحنه‌های عاطفی موجود در مثال‌های مذکور می‌باشد. همچنین حروف و تصاویر معنایی موجود در آیات بالا ذهن مخاطبین حضرت را برای صحنه‌سازی و پردازش تصویر مربوط به گفتمان عاطفی را فراهم می‌کند، به عنوان مثال تصویر حرف «ع» در فعل «الا تعبدوا» که به معنای عدم عبادت خداوند است و حرف «ع» عذاب الهی که به معنای گرفتار شدن به مجازات الهی است که این خود بیانگر ایجاد یک حالت و کنش عاطفی در ذهن مخاطب می‌باشد و باعث تحت تاثیر قرار گرفتن او در هنگام گفتمان می‌شود و تولید معنای ناشی از این گفتمان را در ذهن او پردازش می‌کند.

همچنین حضرت هژمونی (قدرت) باور به حقانیت و یگانگی خداوند را با مفهوم نازل شدن عذاب الهی و نجات پیدا کردن منتقل می‌کند و به کمک آن، برخی از افراد قوم خود را هدایت می‌کند و عده‌ای دیگر را که هدایت نمی‌شوند به عذاب الهی و هلاکت بشارت می‌دهد؛ استفاده از لایه ضمنی داستان یعنی (افعال و اقدامات مذکور) اگرچه برای مردم مضر است اما به نوعی در لایه ثانویه خود به سودمندی ذات یگانه خداوند اشاره دارد، مسأله‌ای که در نهایت باعث نجات یافتن قوم حضرت و نابود شدن کافران شد. لازم به ذکر است دعوت صرفاً یک کنش گفتاری ارتباطی نیست؛ بلکه کسانی که دعوت می‌کنند، امتی هستند که باید الگوی خیر و معروف باشند. حسن موعظه و احسن بودن جدال اشاره به همین عامل بودن داعی دارد و اگر داعی به آنچه حق است عامل نباشد دعوت به خلاف حق است. (غمامی، ۱۳۹۳: ۱۱۳)

۳. کنش نمایشی با محتوای روی گردانی از حق

یکی از حوزه‌های ارتباطات انسانی، ارتباط غیرکلامی یا همان زبان بدن است. روان‌شناسان فرآیند ارتباط را به دو نوع «کلامی» و «غیرکلامی» تقسیم می‌کنند. (ربایعه، ۲۰۱۰: ۱۷) این گونه ارتباط دارای شاخه‌های متعددی است که زبان بدن مهم‌ترین آنهاست. زبان بدن «شامل تمامی جنبه‌های ارتباطی، به جز واژگان است. (دویکات و ندی، ۲۰۱۶: ۱۴) در کنش نمایشی، رفتار بدنی جانشین کلام می‌شود. در چنین کنشی مخاطب با بروز حالت‌های مختلف رفتاری، اهداف و نیت خود را متبلور می‌سازد. در داستان حضرت نوح (ع) زمانی که ایشان افراد قومش را به یگانه پرستی و ترک خدایان دروغین دعوت می‌کند، عده‌ای از افراد از قبول این دعوت سرباز می‌زنند:

﴿وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا﴾ (نوح/۷)

گذاشتن انگشت در گوش‌ها برای این بوده که صدای حق را نشنوند و پیچیدن لباس بر خویشتن یا به این معنی است که لباس بر سر می‌انداختند تا پشتمانی‌ای برای انگشتان فرو



کرده در گوش باشد و کمترین امواج صوتی به پرده صماخ آن‌ها نرسد، و از آنجا که پیامی به مغز منتقل نگردد! و یا می‌خواستند صورت خود را بپوشانند مبادا چشمانشان بر قیافه ملکوتی نوح این پیامبر بزرگ بیفتد، در واقع اصرار داشتند هم گوش از شنیدن باز ماند و هم چشم از دیدن. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۶۳/۲۵) در این بخش افراد قوم با قرار دادن دست در گوش و کشیدن لباس بر سر خود، نیت و هدف خود را آگاهانه و به صورت کنش نمایشی انعکاس می‌دهند.

۴. خوانش کلی گفتمان داستان حضرت نوح(ع) بر پایه کنش ارتباطی هابرماس

با توجه به این که سطح اجتماعی گفتمان دست‌یابی به تفاهم مبتنی بر کنش اخلاقی است، حضرت با تکیه بر ویژگی‌های اخلاقی خود و با استفاده از گفتمان منطقی و مناسب با هدف اقناع افراد قوم برای پذیرفتن دعوت، توانستند با تعدادی از آن‌ها در این خصوص به تفاهم دست پیدا کنند و زمینه‌ساز فضایی چون شناخت خدا و ایمان به او باشند. هابرماس موضوع شناخت را واقعیتی دانست که به شکل نمادین دنیای اجتماعی را نشان می‌دهد و قادر است ساخت پنهانی قواعد روابط انسانی را نشان دهد. (نقیب‌زاده و نوروزی، ۱۳۸۸: ۱۲۸)

حضرت از طریق گفتمان اجتماعی به دنبال اثبات صداقت در نگرش خود در کنش گفتاری و ایجاد زمینه شناخت در نزد قوم خود می‌باشد. هابرماس در کنش ارتباطی در فکر پیوند الگوی برهان، جدل و خطابه است. برهان همان ارجاع به عینیت‌هاست، جدل ارجاع به میان ذهنیت است و خطابه ارجاع به ذهنیت که همه در کنش ارتباطی وجود دارد. علامه طباطبایی معتقد است که سه طریقی که خداوند متعال برای دعوت بیان کرده با همان سه طریق منطقی یعنی برهان، خطابه و جدل منطبق می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۵۳۴/۱۲)

در داستان مذکور کنش ارتباطی با محتوای دعوت به دین حق و ایمان به خدا به سه جهان ارجاع دارد: ارجاع به جهان عینی از طریق دانش، ارجاع به جهان اجتماعی از طریق جدال و گفت‌وگو و ارجاع به جهان ذهنی از طریق پند و نصیحت. حضرت در این داستان برای خروج از موقعیت بحرانی قوم خویش به استفاده آیات قرآنی در صدد سامان‌دهی عقلانیت و ذهنیت افراد برمی‌آید و با استفاده از کنش ارتباطی و گفتمانی خالی از پیامدهای منفی و تقویت زیست جهان، هدف مطلوب خود و خدای خویش را متبلور می‌سازد. در گفتمان داستان مزبور گفت‌وگوها در جهت منافع شخصی انجام نمی‌شود؛ چرا که حضرت هدفی را دنبال می‌کند که مصلحت عموم را به دنبال دارد. به زعم هابرماس گفت‌وگوها و بحث‌هایی که شرکت کنندگان در آن دیدگاه خود را در جهت منافع شخصی ابراز می‌کنند، یک گفت‌وگو و استدلال واقعی نیست. (نقیب‌زاده و نوروزی، ۱۳۸۸: ۱۲۹)

حضرت در این داستان با استفاده زبان عقلانیت در پی ایجاد مسیرهای مناسب است تا از این طریق افراد قوم به درک مناسبی از توحید و ایمان به خدا دست پیدا کنند. در

نزد هابرماس عقلانیت ارتباطی به معنای استفاده از زبان به همراه قدرت استدلال و بحث عقلانی و قوت و توان مجاب نمودن عقلانی کنش گران مشارکتی ارتباطی است و به یک معنای هنجاری مبتنی بر تفاهم و توافق بر سر هنجارهای اخلاقی کنش است. (همان: ۱۳۲)

حضرت نوح (ع) برای محقق ساختن کنش دعوت به توحید و ایمان به خدا از اعمال گفتاری مختلفی بهره می‌برند. اعمال گفتاری‌ای که می‌توانند از سه وجه دعوی اعتبار یعنی صداقت، درستی و صدق مورد نقد قرار گیرند. این اعمال گفتاری دربردارنده سه دسته توصیفی (شامل جمله‌های ساده)، تنظیمی (جمله‌های ساده امری یا قصدی) و بازنمودی (جمله‌های ساده تجربی به صورت اول شخص) هستند. (سهرابی و اسکافی، ۱۳۹۴: ۷۰) به عنوان نمونه برای اعمال گفتاری توصیفی می‌توان به آیه ﴿قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾، برای تنظیمی به آیه ﴿أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا﴾ و برای بازنمودی به آیه ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا﴾ اشاره کرد. با جملات امری گوینده به یک وضعیت مطلوب در جهان عینی ارجاع می‌دهد، البته به شکلی که میل دارد شنونده را به پدید آوردن آن وضعیت وامی دارد. با اعمال گفتاری تنظیمی، گوینده به چیزی در دنیای اجتماعی مشترک ارجاع می‌دهد؛ به نحوی که مایل است رابطه‌ای بین شخصی را ایجاد کند که مشروع شمرده می‌شود. نفی چنین گفتاری به معنای آن است که شنونده با درستی هنجار دعوی گوینده در مورد کنش خود یا درستی هنجار زیرین آن مخالف است.

با اعمال گفتاری بازنمودی، گوینده به چیزی در جهان عینی ارجاع می‌دهد به صورتی که مایل است تجارب خود را برای جمع آشکار کند. انکار چنین گفتاری به این معناست که شنونده دعوی صداقتی را که گوینده برای دعوی خود طرح کرده است، مورد تردید قرار دهد. با اعمال گفتاری توصیفی گوینده به چیزی در جهان عینی ارجاع می‌دهد به وجهی که مایل است واقعیتی را معرفی کند. انکار چنین گفتاری به معنای آن است که شنونده با دعوی اعتباری که گوینده طرح کرده است، مخالفت دارد. (هابرماس، ۱۳۸۴: ۴۳۷/۱؛ سهرابی و اسکافی، ۱۳۹۴: ۷۰)

در سرتاسر گفتمان، حضرت با دلسوزی و خیرخواهی کنش ارتباطی خود با قومش را پیش می‌برد و برای فراهم ساختن زمینه پذیرش دعوت از عبارات دلسوزانه و محبت آمیز «ای قوم من» بهره می‌برد. کنش ارتباطی کنشگران را وادار به تأمل و بازنگری در مورد وضعیت کنش، تعیین مسیر کنش‌های اجتماعی و هماهنگ نمودن نقشه‌های عمل جمعی می‌کند. (نقیب‌زاده و نوروزی، ۱۳۸۸: ۱۳۲) می‌توان گفت پیام جدای از محتوای صحیح باید به صورت درست ارائه گردد تا بتواند تغییر و بازنگری نگرش مورد نظر را در مخاطب ایجاد نماید. هر چند برای تغییر و بازنگری نگرش، مخاطب باید زمینه تأثیرپذیری خود را مهیا کند. (فرخی و امین‌صدری، ۱۳۹۳: ۵۴)



نتیجه گیری

با بررسی گفتمان داستان قرآنی حضرت نوح(ع) بر پایه نظریه کنش ارتباطی هابرماس مشخص گردید:

- حضرت برای ایجاد یک بستر مناسب در جهت دستیابی به هدف خویش که همان دستور الهی مبنی بر دعوت به توحید و ایمان است، به بهره گیری از کنش های ارتباطی با مضامین و مفاهیم مختلف روی می آورد.

- ایشان با استفاده از گفتمان منطقی و اثر بخش در سرتاسر داستان ذهن مخاطب خویش را نشانه می رود تا از این طریق قوه استدلال را در او پرورش و شرایط را برای رسیدن به تفاهم و عملی کردن کنش مطلوب فراهم سازد.

- استفاده از عقلانیت ارتباطی در تمام قسمت های گفتمان از دیگر ابزارهایی است که حضرت در کنش ارتباطی خود به کار می گیرد تا قوه عقلانی مخاطبان را تحت تأثیر قرار دهد.

- هدف از گفتمان این داستان ارجاع به سه جهان عینی، ذهنی و اجتماعی است که حضرت با استفاده از گفتمان هدفمند این سه جهان را برای مخاطب تبیین می سازد تا بتواند در زمینه حق بودن خداوند با افراد قوم خویش به تفاهم و اجماع دست پیدا کند.

- حضرت با استفاده از کنش های ارتباطی آمیخته با مضامین مختلف نظیر استغفار، شکیبایی، ارشادی، مجاب سازی، احساس و... توانست با تعدادی از افراد قوم خویش بر سر دعوت به دین حق و ایمان به خدا به تفاهم دست پیدا کند و آنان را نسبت قرار گرفتن در مسیر درست متقاعد سازد و از این طریق هدف خویش را جامه عمل بپوشاند.

- می توان گفت کنش گفتاری ارتباطی و نمایشی در داستان حضرت نوح(ع) به صورت مطلق و کامل باعث ایجاد اجماع و تفاهم نشده است؛ چرا که اجماع زمانی صورت می پذیرد که تمامی طرفین گفت و گو در یک موضوع اتفاق نظر داشته باشند. در داستان مذکور با توجه به این که برخی از یاران حضرت از مسیر دعوت به حق روی گردان شدند، لذا اثر بخشی این کنش در رسیدن به اجماع و محقق شدن هدف اصلی نسبی می باشد.

- حضرت به منظور انتقال مقصود و متبلور ساختن اهداف کنش ارتباطی در گفتمان خویش از جملاتی با ساختارهای متفاوت امری، ساده، تشویقی و... استفاده می کند. جملاتی که بخشی از اعمال گفتاری ایشان را تشکیل می دهد.

- می توان گفت گفتمان حضرت بر پایه نظریه مذکور یک گفتمان فعال و پویا بوده و توانسته بر ذهن و عقل مخاطب اثر بگذارد. در این میان تعدادی از اطرافیان تحت تأثیر واقعی کلام حضرت قرار گرفته و سایر آن ها بدون اثرپذیری و اهتمام به آن در مسیر تباهی و هلاکت قرار گرفتند.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- آیتی، اکرم و اکبری، نجمه (۱۳۹۵ش): «تحلیل نشانه_معناشناختی احساس حسادت در داستان «طلب آمرزش» اثر صادق هدایت»، مجله جستارهای زبانی، س ۷، ش ۲، صص ۱۷-۱.
- بهرام‌پور، شعبانعلی (۱۳۷۹ش): «مقدمه تحلیل گفتمان انتقادی»، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- توانا، محمدعلی (۱۳۹۱ش): «نظریه انتقادی یورگن هابرماس: نمونه‌ای از تفکر میان رشته‌ای در عصر حاضر»، فصلنامه مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی، س ۳، ش ۴، صص ۹۱-۱۱۶.
- ریفی، حبیب (۱۳۹۶ش): «نقد ادبی مدرن و نظریه»، ترجمه سهراب طاووسی، تهران: نگاه فردا، چاپ اول.
- دویکات، فخری مصطفی و یحیی محمد، ندی (۲۰۱۶م): «درجه‌التوافر مهارت‌التواصل بلغه‌الجسد لدى معلمی المدارس الحكومية الأساسية فی شمال الضفة الغربية من وجهة نظرهم»، مجله جامعه فلسطین التقنیة للأبحاث، العدد ۲، صص ۵۰-۶۵.
- ربایعه، أسامة جمیل عبدالغنی (۲۰۱۰م): «لغة الجسد فی القرآن الکریم»، رسالة ماجستير، فلسطین: جامعه النجاح الوطنية.
- سهرابی، ایرج و اسکافی، مریم (۱۳۹۴ش): «نظریه تلفیقی هابرماس»، معرفت فرهنگی اجتماعی، س ۶، ش ۲، صص ۶۳-۷۸.
- شعیری، حمیدرضا (۱۳۸۸ش): «از نشانه‌شناسی ساختارگرا تا نشانه_معناشناسی گفتمانی»، فصلنامه تخصصی نقد ادبی، س ۲، ش ۸، صص ۳۳-۵۱.
- _____ (۱۳۹۵ش): «نشانه_معناشناسی ادبیات، نظریه و روش تحلیل گفتمان ادبی»، تهران: مرکز نشر آثار علمی دانشگاه تربیت مدرس.
- _____ و وفایی، ترانه (۱۳۸۸ش): «راهی به نشانه معناشناسی سیال با بررسی مورد فقنونس نیما»، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۸ش): «تفسیر المیزان»، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- _____ (۱۳۷۸ش): «تفسیر المیزان»، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- عباس‌پور، ابراهیم (۱۳۹۰ش): «بررسی روش‌شناسی نظریه «کنش ارتباطی» هابرماس با رویکردی انتقادی»، معرفت فرهنگی اجتماعی، س ۲، ش ۲، صص ۳۵-۶۴.
- عبداللہیان، حمید و باقری، علی اصغر (۱۳۹۶ش): «کنش‌های گفتاری پنج گانه در شعر «صدای پای آب» سپهری»، مجله زبان و ادبیات فارسی (دانشگاه خوارزمی)، س ۲۵، ش ۸۲، صص ۲۵۸-۲۴۱.
- غمامی، سید محمدعلی (۱۳۹۳ش): «روی‌آورد قرآنی دعوت، کنش ارتباطی هابرماس و نظریه دریافت هال»، پژوهشنامه تبلیغ و ارتباطات دینی، س ۲، ش ۳، صص ۱۳۰-۱۰۵.
- فرخی، میثم و امینی صدر، امین (۱۳۹۳ش): «الگوی ارتباطی حضرت نوح در قرآن کریم»، فصلنامه مطالعات قرآنی، س ۵، ش ۱۹، صص ۴۳-۵۹.
- کریمی، عباس و دیگران (۱۴۰۰ش): «بررسی گفتمان اجتماعی زنان در رمان رانحه‌الورد و أنوف لا تشم و این خیابان سرعت‌گیر ندارد (واکاوی براساس گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف)»، کاوشنامه ادبیات تطبیقی، س ۱۱، ش ۴۴، صص ۱۳۶-۱۰۹.
- هولاب، رابرت (۱۳۹۳ش): «یورگن هابرماس: نقد در حوزه عمومی»، ترجمه حسین بشریه، تهران: نشر نی، چاپ هشتم.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۷ش): «تفسیر نمونه»، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ سی و ششم.
- مهدوی، محمدصادق و مبارکی، محمد (۱۳۸۵ش): «تحلیل نظریه کنش ارتباطی هابرماس»، فصلنامه مطالعات علوم اجتماعی ایران، س ۲، ش ۸، صص ۲۱-۱.
- نقیب‌زاده، میر عبدالحسین و نوروزی، رضاعلی (۱۳۸۸ش): «تحلیلی بر اهداف تربیتی اخلاقی و



سال ششم
شماره دوم
پیاپی: ۱۱
پاییز و زمستان
۱۴۰۱

اجتماعی از دیدگاه هابرماس با تأکید بر نظریه کنش ارتباطی»، جامعه‌شناسی کاربردی، س ۲۱، ش ۳۷، صص ۱۴۲-۱۲۳.

- هابرماس، یورگن (۱۳۸۴ش): «نظریه کنش ارتباطی»، ترجمه کمال پولادی، تهران: مؤسسه انتشاراتی ایران چاپ.

- یلمه‌ها، احمد رضا (۱۳۹۵ش): «بررسی خاستگاه ادبیات تعلیمی منظوم و سیر تطور آن در ایران»، پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، س ۸، ش ۲۹، صص ۶۱-۹۰.

- Habermas, J. (1979). "What is Universal Pragmatics?" in *Communication and the Evolution of Society*, London: Heinemann.

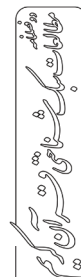
- Hubermas, jurgen(1984) the thory of communicative action. Vol.i: rea-son and the rationalization of society, translated by t. mccarthy, bos-ton: bea-con.

- Noah (pbuh), communicative action, Jürgen Habermas.

Bibliography

- Holy Quran.
- Aiti, Akram and Akbari, Najmeh (1395SH), "Semiotic-semantic analysis of the feeling of jealousy in the story "Seeking Forgiveness" by Sadegh Hedayat", Journal of Language Studies, Vol. 7, No. 2, pp. 1-17.
- Bahrampour, Shaban Ali (1379SH), "Introduction to Critical Discourse Analysis", Tehran: Media Studies and Research Center.
- Tawana, Mohammad Ali, (1391SH), "Jürgen Habermas's critical theory: an example of interdisciplinary thinking in the present era", Quarterly Journal of Interdisciplinary Studies in Humanities, Q3, No.4, pp. 91-116.
- Habib, Rifi, (1396SH), "Modern Literary Criticism and Theory", translated by Sohrab Tavossi, Vol. 1, Tehran: Negah Farda.
- Sohrabi, Iraj and Skafi, Maryam, (1394SH), "Habermas's synthesis theory", Social Cultural Knowledge, Vol. 6, No. 2, pp. 63-78.
- Shoaieri, Hamidreza, (1388SH), "From Structural Semiotics to Discourse Semiotics", Specialized Quarterly Journal of Literary Criticism, Q2, No.8, pp. 33-51.
- _____, (1395SH), "Sign-Semantics of Literature, Theory and Method of Literary Discourse Analysis", Tehran: Tarbiat Modares University Scientific Works Publishing Center.
- _____ and Vafaei, Taraneh, (1388SH), "A way to fluid semantics by examining the case of Nima Qaqqonus", Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- Tabatabai, Mohammad Hossein, (1368SH), "Tafseer al-Mizan", volume 12, Tehran: Raja Cultural Publishing Center.
- _____, (1378SH), "Tafseer al-Mizan", volume 17, Tehran: Raja Cultural Publishing Center.
- Abbaspour, Ebrahim, (1390SH), "Methodological examination of Habermas's theory of "communicative action" with a critical approach, Marfat Social Culture, Q2, Vol.2, pp. 35-64.
- Abdullahian, Hamid and Bagheri, Ali Asghar (1396SH), "Five speech acts in the poem "The sound of water's feet" by Sepehari", Persian Language and Literature Magazine (Khwarazmi University), Q25, No. 82, pp. 258-241.
- Ghamami, Seyyed Muhammad Ali (1393SH), "Quranic Approach to Da'wah, Habermas's Communicative Action and Hall's Perception Theory", Journal of Religious Propaganda and Communication, Q2, Vol. 3, pp. 105-130.
- Farrokhi, Maitham and Amini Sadr, Amin (1393SH), "Noah's pattern of communication in the Holy Quran", Qur'anic Studies Quarterly, Q5, No. 19, pp. 43-59.
- Karimi, Abbas and others, (1400SH), "Investigation of the social discourse of women in the novel The Smell of Alvand and Anuf La Tashem and this street has no speed limiter (an analysis based on the critical discourse of Norman Fairclough)", Comparative Literature Research, Q11, No. 44, pp. 136-109.
- Holab, Robert (1393SH), "Jürgen Habermas: Criticism in the Public Domain", trans-

- lated by Hossein Busharieh, 8th edition, Tehran: Ney Publishing.
- Makarem Shirazi, Nasser, (1387SH), "Example Commentary", Vol. 14, Ch. 36, Tehran: Dar Al-Katb al-Islamiya.
 - _____, (1387SH), "Example Commentary", Vol. 25, Ch. 36, Tehran: Dar Al-Katb al-Islamiya.
 - Mahdavi, Mohammad Sadegh and Mubarak, Mohammad (1385SH), "Analysis of Habermas' theory of communicative action", Iranian Social Science Studies Quarterly, Q2, No.8, pp.1-21.
 - Naqibzadeh, Mir Abdul-Hossein and Nowrozi, Reza Ali, (2008), "An analysis of moral and social educational goals from Habermas' point of view with an emphasis on the theory of communicative action", Applied Sociology, Q 21, No. 37, pp. 123-142.
 - Habermas, Jürgen, (1384SH), "Theory of Communicative Action", translated by Kamal Poladi, Vol. 1, Tehran: Iran Publishing House.
 - Yilmeha, Ahmad Reza (1395SH), "Investigation of the origin of rhymed educational literature and its development in Iran", Journal of Educational Literature, Q8, No. 29, pp. 61-90. English sources
 - Habermas, J. (1979). "What is Universal Pragmatics?" in Communication and the Evolution of Society, London: Heinemann.
 - Hubermas, Jurgen (1984) the theory of communicative action. Vol.i: Reason and the rationalization of society, translated by T. mccarthy, boſton: bea-con.



سال ششم
شماره دوم
پیاپی: ۱۱
پاییز و زمستان
۱۴۰۱

The position of the Quran in the behavior and performance of Qassem Soleimani

(Received: 2022-09-21 Accepted: 2022-12-04)

Esmail Eslami¹

Abstract

One of the important schools of thought of the current era is the school of Imam Khomeini (RA), which is based on Islam, Quran and divine teachings and has attracted many people to it. Martyr Sardar Haj Qassem Soleimani is one of the people who is the output and nurtured of the school of Islam and Imam Khomeini. Therefore, in the present article, we are going to examine the position of the Quran in the behavior, character and performance of this martyred general to see what place this divine book had in his belief and performance and to what extent it was the center and basis. In other words, let's find out what role the Quran played in the behavioral and functional development of General Soleimani. The result of this research, which was carried out using a descriptive-analytical method, shows that the movement and performance of Martyr Soleimani was consistently in line with the Qur'an and the Qur'anic instructions. This has been shown more clearly according to his will and speeches. Also, Martyr Soleimani was worried about the damage of the Quran and its abandonment due to the verses of the Quran.

Keywords: Quran, behavior, performance, martyr, General Qassem Soleimani.

1) Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Islamic Azad University, Jiroft branch, Jiroft, Iran, email: eslami1359@iaui.ac.ir

جایگاه قرآن در رفتار و عملکرد سردار شهید قاسم سلیمانی

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱-۰۶-۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱-۰۹-۱۳)

اسماعیل اسلامی^۱

چکیده

یکی از مکاتب فکری مهم عصر کنونی مکتب حضرت امام خمینی (ره) است که مبتنی بر اسلام، قرآن و آموزه‌های الهی است و افراد زیادی را به سوی خود جذب کرده است. سردار شهید حاج قاسم سلیمانی از جمله افرادی است که خروجی و پرورش یافته مکتب اسلام و امام خمینی است. لذا نوشتار حاضر برآنست، به بررسی جایگاه قرآن، در رفتار، منش و عملکرد این سردار شهید بپردازد تا ببیند این کتاب الهی چه جایگاهی در باور و عملکرد وی داشته و تا چه حد محور و اساس قرار گرفته است. به عبارتی به این مطلب دست یابد که قرآن چه نقشی در رشد رفتاری و عملکردی سردار سلیمانی داشته است. نتیجه این پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی انجام شده، نشان می‌دهد، حرکت و عملکرد شهید سلیمانی پیوسته در راستای قرآن و دستورالعمل‌های قرآنی بوده است. این امر با توجه به وصیت‌نامه و خطابه‌های ایشان به شکل واضح‌تری نمود یافته است. همچنین شهید سلیمانی نگران آسیب دیدن قرآن و مهم‌جوریت آن با توجه به آیات قرآن بوده است.

واژگان کلیدی: قرآن، رفتار، عملکرد، شهید، سردار قاسم سلیمانی.

(۱) استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد جیرفت، جیرفت، ایران، ایمیل: eslami1359@iaui.ac.ir

۱. مقدمه

در آموزه‌های تمامی ادیان الهی، شناخت انسان بعد از خداشناسی بیشترین اهمیت را دارد. تا آنجا که یکی از اهداف اساسی انبیاء، توجه دادن انسان به خویشتن بوده است. قرآن راهنمای انسان است و سعادت دنیا و آخرت انسان را تأمین می‌کند و در تمام مراحل زندگی رهبر و راهنمای انسان به سوی کمال است این قرآن به راهی هدایت می‌کند که مستقیم‌ترین راه‌هاست. کسانی که با قرآن مأنوسند به کمک قرآن حق را از باطل تشخیص می‌دهند. قرآن کریم، انسان را به زندگی کردن با معیارهای و ارزش‌های انسانی و اسلام دعوت می‌کند.

یکی از اصول و مبانی هر جهان‌بینی و یکی از محورهای اساسی معرفت و اندیشه بشری، «انسان» و مباحث مربوط به او است. در فرهنگ دینی، انسان، مخلوق خدا است و از این جهت، به دیگر پدیده‌های عالم می‌ماند؛ اما هرگز در رتبه و جایگاه آن‌ها قرار ندارد. قرآن کریم به طور کلی برای انسان در مقابل همه اشیای عالم یک حساب جداگانه‌ای باز کرده است. در آیه ۵۳ سوره فصلت قرآن کریم آمده است: ﴿سُئِرَ بِهِمْ آيَاتُنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾، «ما نشانه‌های خود را در آفاق، یعنی در عالم طبیعت و در نفوس خود مردم ارائه می‌دهیم». این جا را با یک بیان جداگانه و حساب جداگانه‌ای بیان کرده است و همین آیه سبب شده است که در ادبیات ما اصطلاح آفاق و انفس راه پیدا کند. (مطهری، بی‌تا: ۷۱)

انسان کامل پیامبر (ص) و اهل بیت ایشان و سپس پیروان آن‌ها هستند؛ کسانی که با ایمان راسخ و اخلاص قدم در مسیر الهی گذاشته‌اند. شهید سردار قاسم سلیمانی به عنوان یکی از این افراد و از محبوب‌ترین چهره‌های انقلاب اسلامی و نماد مبارزه با نظام سلطه و ظلم جهانی شناخته می‌شود. این شهید والامقام هرگز فکری جز حرکت برای عزت اسلام و مظلومان جهان در سر نداشت و زندگی خود را صرف مبارزه با ظالمان کرد و همواره نگاهش به افق نگاه مقام معظم رهبری جمهوری اسلامی دوخته بود، تا اینکه پس از سال‌ها مجاهدت به فیض عظیم شهادت نائل گشت. در قرآن کریم آمده است: ﴿مَنْ الْمُؤْمِنِينَ رَجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾ (احزاب/۲۳)؛ «در میان مؤمنان مردانی هستند که بر سر عهدي که با خدا بستند صادقانه ایستاده‌اند؛ بعضی پیمان خود را به آخر بردند و در راه او شربت شهادت نوشیدند، و بعضی دیگر در انتظارند؛ و هرگز تغییر و تبدیلی در عهد و پیمان خود ندادند».

در مکتب شهید سلیمانی سه بعد مهم معنویت (اخلاص)، عقلانیت (تدبیر) و عدالت وجود دارد و همواره سیاست بامعنویت درهم تنیده است. با توجه به این امر می‌توان جایگاه قرآن در عملکرد شهید سلیمانی را در بعد اول یعنی بعد معنویت جستجو کرد.

بنابراین می‌توان گفت این تحقیق به دنبال پاسخ این پرسش است که قرآن‌محوری چه



اندازه در رشد و شکوفایی شخصیت شهید سلیمانی و به تبع آن در رفتار و عملکرد ایشان تأثیر داشته است.

۱.۱. پیشینه تحقیق

کتاب‌ها و مقالاتی درباره این شهید بزرگوار و جنبه‌های مختلف زندگی وی به رشته تحریر درآمده است. لکن اطلاعات ما در مورد آن بزرگوار به دو دلیل اندک است. دلیل اول به موقعیت ویژه نیروی قدس و لزوم حفظ اطلاعات و اخبار فرماندهان آن مربوط می‌شود، و دلیل دوم و شاید مهم‌تر، به شخصیت متواضع سردار شهید و عدم تمایل او به رسانه‌ای شدن و مورد توجه خاص قرار گرفتن مرتبط است؛ آن‌چنان که خود را پیوسته یک سرباز اسلام، انقلاب، وطن و رهبر می‌دانست. او همچون مالک اشتر، شجاع در میدان رزم، خاضع در برابر مقتدا و فداکار برای مردم بود و همچون میثم تمار، سال‌ها چوبه‌دار خویش بر دوش می‌کشید و آماده شهادت بود.

۱.۱.۱. کتاب‌ها

«از چیزی نمی‌ترسیدم»، زندگی‌نامه خودنوشت قاسم سلیمانی، کتابی ۱۳۶ صفحه‌ای ک در سال ۱۳۹۹ش به چاپ رسید. این کتاب نخستین اثر چاپ شده توسط انتشارات «مکتب حاج قاسم» محسوب می‌شود و شامل دست نوشته‌های شخصی قاسم سلیمانی از دوران کودکی و زندگی در روستای قنات ملک کرمان تا مبارزه علیه حکومت پهلوی در سال ۱۳۵۷ش است.

«حاج قاسم: جستاری در خاطرات حاج قاسم سلیمانی»، کتابی ۱۶۷ صفحه‌ای که در آن برخی از خاطرات و سخنرانی‌های قاسم سلیمانی در دوران جنگ ایران و عراق گردآوری شده است. این کتاب توسط انتشارات «با زهرا(س)» در سال ۱۳۹۴ش منتشر شده است. کتاب مذکور به زبان عربی ترجمه و توسط جمعیت المعارف در لبنان منتشر شده است.

«ذوالفقار»، خاطراتی شفاهی از قاسم سلیمانی درباره هم‌زمانش از سال ۱۳۶۰ تا ۱۳۹۳ش است. این کتاب خاطراتی از دوران جنگ عراق علیه ایران و نیز مبارزه با داعش در سوریه و عراق را دربردارد.

«سربازان سردار» تألیف «مرتضی کرامتی» نیز به قاسم سلیمانی و شهدای مدافع حرم می‌پردازد. این کتاب را «آیکوت بازار باشی» ترجمه و انتشارات فنا (feta) ترکیه به زبان ترکی استانبولی منتشر کرده است. در پشت جلد این کتاب ۲۰۸ صفحه‌ای آمده است: شهید سرباز حاج قاسم سلیمانی کسی بود که تمام عمر با عزت خود را به عنوان یک سرباز وقف انسانیت کرد و در برابر آن به پاداش شهادت رسید.

«سلوک در مکتب سلیمانی»، نوشته محمدجواد رودگر از سوی مؤسسه فرهنگی دانش و

اندیشه معاصر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی در ۲۶۴ صفحه با قطع رقعی برای اولین بار در سال ۱۳۹۹ ش منتشر شد. در این اثر، اصول و روش عرفان اجتماعی قاسم سلیمانی تبیین شده است.

«عقل سرخ»، این کتاب، در برگیرنده مجموعه مقالات و یادداشت‌های اصحاب علوم انسانی و اجتماعی در باب شخصیت و جهان‌بینی قاسم سلیمانی است.

۱. ۲. ۱. مقالات

«ویژگی‌های رفتاری، مکتبی و دستاوردهای سردار سلیمانی» از دکتر امید مهدیه استادیار، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه زنجان. این تحقیق به منظور شناسایی بخشی از ویژگی‌های شخصیتی و دستاوردهای سردار سلیمانی انجام شده است. بی‌تعلقی به دنیا، تواضع و فروتنی، سخت‌کوشی و شجاعت برخی از این ویژگی‌ها و احیای انقلاب و پرورش نیروی انسانی، ایجاد وحدت در جامعه و خنثی کردن نقشه امریکا برخی دیگر از دستاوردهای این شهید والامقام هستند.

«واکاوی سبک رهبری سردار شهید قاسم سلیمانی الگوی متعالی رهبری خدمتگزار» از محمد ازگلی و میثم قرباغی. این مقاله با هدف ترسیم مؤلفه‌های سبک رهبری شهید سلیمانی به بررسی کتابخانه‌ای در زندگی، سخنرانی، یادداشت و وصیت‌نامه شهید پرداخته است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که ویژگی‌های تربیت کارکنان، محبت به زیردستان، اخلاق حسنه، تفکر عاشورایی، دنیا‌گریزی و شخصیت الهام بخش و صلابت شخصیت در سبک رهبری شهید قاسم سلیمانی قابل مشاهده است.

و «مبانی و اصول قرآنی مکتب شهید سلیمانی» از محمدعلی رضایی اصفهانی. تحقیق‌های داخلی انجام شده عمدتاً متمرکز بر استخراج خاطرات یا انعکاس صحبت‌های برخی همراهان شهید سلیمانی است و کمتر به تجزیه و تحلیل در مورد ابعاد قرآنی این شهید بزرگوار پرداخته است، تحقیق‌های لاتین نیز بیشتر به جنبه حقوق شهادت حاج قاسم و نقش ایشان در تحولات منطقه پرداخته‌اند و به تجزیه و تحلیل مکتب شهید سلیمانی نپرداخته‌اند، درباره شخصیت قرآنی و جایگاه قرآن در مکتب این شخصیت بزرگوار تنها مقاله فوق یافت شد که به بررسی مبانی و اصول نظری و عملی مکتب این شهید به صورت موردی پرداخته است. در حقیقت این مقاله پیش فرض‌های اعتقادی برگرفته از قرآن کریم است که از مطالعه‌ی زندگی شهید سلیمانی استخراج شده است. این مبانی شامل ایمان به خدا و قرآن و نبوت، ولایت‌مداری و دوستی اهل بیت، بصیرت‌مندی و ثبات قدم، تبری و تولی، جهاد و دفاع از مظلومان است. در این مقاله آیاتی که این باورها را در زندگی شهید سلیمانی رقم زده، آورده شده است. لکن پژوهش حاضر جایگاه قرآن محوری در این مکتب را با توجه به شخصیت قرآنی شهید سلیمانی و هم‌چنین بر اساس وصیت‌نامه ایشان مورد مطالعه قرار



داده و نکات اشتراکی این دو مورد را بررسی می‌کند. در واقع در مقاله مبانی و اصول قرآنی مکتب شهید سلیمانی به پیش فرض‌هایی اشاره شده که مبنا و پایه مکتب شهید بزرگوار بودند، اما در نوشتار حاضر تنها به چند صفت و ویژگی قرآنی مکتب شهید سلیمانی اشاره می‌شود. لذا این گفتار از این نظر، کاری جدید در جامعه علمی به حساب می‌آید.

۲. ادبیات تحقیق

۲.۱. مفهوم‌شناسی

۲.۱.۱. شهید قاسم سلیمانی

شهید قاسم سلیمانی در ۲۰ اسفند ۱۳۳۵ در قنات ملک که روستایی کوهستانی با ساختاری طایفه‌ای (طایفه سلیمانی کرمانی) بود، واقع در شهرستان رابر، از توابع کرمان زاده شد. (قاسم سلیمانی، ۱۳۹۹: ۳-۱)

سردار سلیمانی طی جنگ ایران و عراق از فرماندهان عملیات‌های «والفجر هشت»، «کربلای چهار» و «کربلای پنج» بود و چندین بار مجروح شد و پس از آن تا سال ۱۳۷۶، فرمانده لشکر ۴۱ ثارالله کرمان بود. او از سال ۱۳۷۶ تا زمان مرگ به عنوان فرمانده در نیروی قدس سپاه پاسداران انقلاب اسلامی فعالیت می‌کرد. وی دومین فرمانده نیروی قدس سپاه پاسداران انقلاب اسلامی بود که در ۱۳ دی ۱۳۹۸، هنگام خروج از فرودگاه بین‌المللی بغداد در طی عملیات آذرخش کیود مورد حمله موشک پهپاد نظامی ارتش ایالات متحده قرار گرفت و به شهادت رسید. از جمله پیامدهای مرگ وی حمله به پایگاه هوایی عین الاسد که تحت شعار «انتقام سخت» اتفاق افتاد و سرنگونی پرواز شماره ۷۵۲ هواپیمایی بین‌المللی اوکراین توسط نیروهای سپاه پاسداران انقلاب اسلامی بود. (شیرازی، ۱۴۰۰: ۱۴-۱)

۲.۱.۲. قرآن

قرآن کلام خدا و کتاب آسمانی مسلمانان است و دلیلی است بر صدق نبوت پیامبر اکرم (ص) که از فصاحت خاصی نیز برخوردار است، ضمن آن که نظم شگفت آور آن، همگان را مبهور و متحیر ساخته است. مسلمانان محتوا و الفاظ قرآن را نازل شده از سوی خداوند می‌دانند. (میرمحمدی زرنندی، ۱۴۲۰: ۴۴) همچنین معتقدند قرآن، معجزه و نشانه پیامبری حضرت محمد (ص) و آخرین کتاب آسمانی است. شیوه بیان قرآن به گونه‌ای است که کلام هیچ بشری حتی رسول اکرم (ص) با آن قابل مقایسه نیست. کسانی که از ادبیات عرب آگاه باشند و با قرآن آشنا گردند، می‌بینند این کتاب بزرگ الهی، این امتیاز مهم را در سرحد اعجاز حفظ کرده که هم الفاظ در آن در نهایت شیرینی، و هم جمله بندی‌های آن در کمال ظرافت و زیبایی، و کلمات آهنگ دار و موزون است، و هم حق معانی با تمام

ریزه‌کاری‌ها و دقایقش ادا شده است، و این یکی از ابعاد اعجاز قرآن در جنبه فصاحت و بلاغت است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴ ش: ۱۲۵/۸) این کتاب بر معجزه‌بودن خود تأکید کرده و دلیل اعجازش را آن دانسته است که کسی نمی‌تواند ماندی برای آن بیاورد. قرآن در آیات متعددی، مخالفان و منکران خود را به آوردن کتابی همانند آن دعوت کرده است و با این‌که مخالفان سر سخت پیامبر (ص) برای این کار کوشش کردند، هرگز نتوانستند به آن جامه عمل به آن بپوشانند. ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ بِ(بقره/۲۳). قرآن صریحاً می‌فرماید: ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ (اسرا/۸۸)؛ «بگو اگر همه دست بدست هم دهند که همانند قرآن را بیاورند، قادر نخواهند بود.»

قرآن مهم‌ترین منبع اندیشه مسلمانان و معیار دیگر منابع تفکر اسلامی چون حدیث و سنت است؛ به این معنا که آموزه‌هایی که از طریق دیگر منابع اسلامی رسیده است، در صورت مخالفت با آموزه‌های قرآن، اعتبار ندارد. (مطهری، ۱۳۵۸: ۲۶/۲۵) بر پایه روایات پیامبر اسلام و امامان شیعه، احادیث را باید بر قرآن عرضه کرد و اگر بر آن منطبق نبود، باید آن‌ها را نامعتبر و جعلی دانست. (ابی الفتوح رازی، ۶۹/۳)

برای نمونه از پیامبر اسلام (ص)، گزارش کرده‌اند: هر سخنی که از من برای شما نقل می‌شود، اگر با قرآن سازگار باشد، من آن را گفته‌ام و اگر با آن منافات داشته باشد، من آن را نگفته‌ام. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/۶۹) در روایتی از امام صادق (ع) نیز آمده است که هر حدیثی که با قرآن منافات داشته باشد، دروغ است. (همان)

۲. ۱. ۳. مکتب

واژه مکتب بر وزن مَفْعَل از ریشه «ک ت ب» به معنای محل کتابت یا همان نوشتن است که در فارسی گذشته کاربرد داشته است. با توجه به تطور معنایی کلمات، این واژه امروزه به معنای چهارچوب و نظام فکری به کار می‌رود. فرهنگ فارسی معین واژه «مکتب» را چنین تعریف می‌کند: «جای درس خواندن، مدرسه، نظریه فلسفی، هنری، ادبی، جمع آن مکاتب. استاد شهید مرتضی مطهری مکتب را چنین تعریف می‌نماید: «مکتب و ایدئولوژی ضرورت خود را می‌نمایاند؛ یعنی نیاز به یک تئوری کلی، یک طرح جامع و هماهنگ و منسجم که هدف اصلی، کمال انسان و تأمین سعادت همگانی است و در آن، خطوط اصلی و روشها، بایدها و نبایدها، خوبها و بدها، هدفها و وسیله‌ها، نیازها و دردها و درمان‌ها، مسئولیت‌ها و تکلیف‌ها مشخص شده باشد و منبع الهام تکلیف‌ها و مسئولیت‌ها برای همه افراد بوده باشد.» (مطهری، ۱۳۵۸: ۵۳/۲)

هر مکتب فکری یا عملی ویژگی‌هایی دارد، از جمله:

- یک طرح جامع و منسجم است.

- اجزای آن نظام مند و هماهنگ است.
- دارای ویژگی متمایزکننده است.
- دارای جهان بینی خاص و دستور العمل هایی برای تحقق آن است.
- همزمان جنبه های مختلف درون علمی و برون علمی را مورد توجه قرار می دهد.
- ضمن تعیین مسئولیت، الهام بخش است.
- دارای حد و مرز و ضوابط مشخص است.

- دین نیست، بلکه اعم از دین است. (هدایتی، ۱۳۹۳: ۱۵)

بنابراین می توان گفت مکتب مجموعه چند جهان بینی و ایدئولوژی و طرح ها و نظریه های متفاوت و خاص ولی همسو و هماهنگ است که نیازهای فکری را برای رسیدن به سعادت روشن کرده و برای تحقق آن دستورالعمل هایی ارائه می کند. مکتب طرحی منسجم و متمایز برای چگونگی زیستن بیان می کند که در این طرح مسئولیت ها و تکلیف ها برای رسیدن به کمال براساس ارزش های مادی و معنوی تعریف می شود و جوانب مختلف آن در نظر گرفته شده و دارای قوانین مشخص است.

۳. جایگاه قرآن در رفتار، منش و عملکرد شهید سلیمانی

۳.۱. شخصیت قرآنی

بسیاری از ویژگی های قرآنی در وجود ارزشمند سردار عزیز و آسمانی ما حاج قاسم سلیمانی مشهود بود؛ چراکه او شاگرد مکتب قرآن و ولایت بوده و فرماندهی فراسازمانی و یک الگو و اسوه حسنه بود. شهید حاج قاسم سلیمانی تلاش می کرد به آیات قرآن عمل کند. خیلی ها تلاش می کنند مصداق یک آیه شوند، اما این شهید عزیز مصداق خیلی از آیات بود. ابراهیم شهریار از دوستان و همزمان سردار سلیمانی بیان کرد: یادم هست شب رحلت حضرت امام خمینی (ره) مانوری داشتیم و حاج قاسم گفته بود بچه ها برای سلامتی امام دعا کنند و از تک تک بچه ها این را پرسید و آنقدر ولایت برای ایشان اهمیت داشت. وی ادامه داد: همیشه در ماشین می نشست قرآن را حفظ می کرد و صلوات می فرستاد و سوره حشر را می خواند. سردار سلیمانی روی قرآن کریم تسلط خوبی داشت. حتی در ماشین زمان هایی که کاری نداشت به مداحی زنگ می زد و می گفت برایش مداحی کند. (خبرگزاری شبستان، ۱۳۹۹)

در خاطره ای از شهید نقل شده که: سربازی در مهدیه لشکر ثارالله در مراسم رسمی و سخنرانی ادب را رعایت نکرده بد نشسته و صحبت می کرد. سردار سلیمانی بعد از جلسه او را صدا کرد و با وجود اینکه او فرمانده لشکر بود و می توانست اضافه خدمت بنویسد

به او گفت: «برادرم عزیزم جلسه رسمی بود و سخنرانی از تهران داشتم که مؤدب ننشستی و نظم را رعایت نکردی، در مقابل اشتباه کاریت اگر جزء ۳۰ قرآن را حفظ کردی و آمدی سوال کردم و دیدم حفظی با شما بی حساب می‌شویم و در غیر این صورت با شما بر خورد انضباطی می‌کنم.» (پایگاه خبری صاحب نیوز، ۱۳۹۹)

رویکرد اصلی این کارها، معرفی قرآن و جانداختن آن به عنوان منبع معرفتی است. بخش دوم از فعالیت‌های قرآنی شهید نیز کاربردی کردن قرآن است. به گونه‌ای که پاسخگوی نیازهای زمانه خود باشد.

ویژگی‌های بارز قرآنی که در شخصیت شهید سلیمانی تبلور یافته بود بسیار زیاد است. اما در اینجا با توجه به محدودیت این پژوهش به ذکر چند مورد بسنده می‌شود.

۳. ۱. ۱. روحیه جهادی

جهاد در لغت از ریشه «جهد و جُهد» به معنای مشقت و زحمت و همچنین به معنای توان و طاقت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱۰۱) صاحب قاموس می‌گوید: «اصل کلمه جهاد از «جهد» (به فتح جیم و ضم آن) است، و به معنای تلاش توأم با رنج و زحمت است. جهاد مصدر باب مفاعله و به معنی بسیار تلاش کردن و نیز اسم است به معنی جنگ. جنگ را از آن جهت جهاد گویند که تلاش توأم با رنج است. (قرشی، ۱۴۱۲ق: ۷۷/۲ - ۷۸) خلیل بن احمد نوشته جهاد به معنای مشقت، تلاش، مبالغه در کار، به نهایت چیزی رسیدن و توانایی است. (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق: ذیل واژه جهاد) مهم‌ترین مفهوم اصطلاحی این واژه در متون دینی، همانند کاربرد عام آن، گونه‌ای خاص از تلاش است یعنی مبارزه کردن در راه خدا با جان، مال و دارایی‌های دیگر خود در نبرد با کافران و باغیان، با هدف گسترش و اعتلای اسلام و برپا داشتن شعائر یا دفاع از آن است. (نجفی، ۱۹۸۱م: ۲۱/۳) جهاد بماهو جهاد، امری مقدس و ارزشمند است. مقام معظم رهبری در تبیین روحیه جهادی در دیدار با جمعی از نخبگان فرمودند: «روحیه‌ی جهادی یعنی کار را برای خدا انجام دادن، کار را وظیفه خود دانستن؛ این روحیه‌ی جهادی است.» (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۴)

یکی از شاخص‌ترین ویژگی‌های بارز حاج قاسم برخورداري از روحیه جهاد بود، یعنی در حقیقت چون آیات قرآن بر جان و دل او نشسته بود: ﴿جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ (توبه/۷۳)، کسی بود که چهل سال پا در پوتین داشت و در ساعاتی نیز به شهادت رسید که مردم به صورت طبیعی در خواب بودند، اما او در حال جهاد بود. شهید سلیمانی توانسته است با درونی‌سازی مفهوم جهاد، یعنی تلاش فداکارانه در راه رسیدن به اهداف الهی در پیروان خود در میدان عمل به نتایج قابل ملاحظه‌ای برای بهتر شدن زندگی مردم برسد. مهمترین دستاورد این شهید بزرگوار ایجاد فرهنگ ضرورت همراهی امت با امام و در نتیجه ایجاد تمرکز در نیروهای مردمی در جهت اجرای منویات امام امت که مبتنی بر اسلام ناب محمدی است. از



جمله دستاوردهایی که مکتب شهید سلیمانی با جهاد فی سبیل الله و ذیل مکتب امامین انقلاب در چهل سال گذشته بدان دست یافته عبارتند از: بیداری مردم با گسترش فرهنگ مبارزه با استکبار جهانی در منطقه و جهان، گسترش روحیه مواسات و همدلی با فقرا، سیل زدگان و زلزله زدگان، فعالیت در راستای گسترش اقتدار ایران در منطقه، تجهیز و تقویت جبهه مقاومت در منطقه و در نتیجه نابودی داعش و.... (<http://fekrat.net/?p=6763>)

۳. ۱. ۲. شجاعت

شُجَاعَت از ریشه شجع که معنایش به اصل واحدی برمی گردد که همان جرأت و جسارت است. ابن منظور در لسان العرب می گوید: شَجُعَ شجاعه یعنی تشدید شده در دلاوری و شجاعت شدت قلب در دلیری است و هر که به این صفت متصف شود به او می گویند شَجَاع و شُجَاع و شِجَاع و اشجع و شَجَع و شَجِيع و شِجَعَه و به اتفاق برای زنان نیز به همین منوال است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۷۳/۸) از فضائل اخلاقی به معنای دلیری و دلاوری است (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژه شجاعت) که در علم اخلاق آن را حد وسط بی باکی و ترس قرار داده اند. شجاعت به عنوان یکی از چهار فضیلت اخلاقی برتر. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳۷۲/۱) در آیات و روایات و از ویژگی های نبوت، امامت و فرماندهی در جنگ و از صفات امامان معصوم دانسته شده است.

از دیگر ویژگی های سردار شهید سلیمانی شجاعت وی بود که هیچ هراسی از دشمنان در دل او وجود نداشت. ﴿الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ﴾ (احزاب/ ۳۹) وجود حاج قاسم درست طبق این آیه شریفه تعریف شده بود. ایشان در نهایت تواضع با مردم رفتار می کرد، اما در برابر استکبار هیچ هراسی نداشت.

نقل شده که سردار سلیمانی درباره حلب سوال می کند که چقدر نیرو و امکانات برای آزادی آنجا لازم است؟ فرماندهان ارشد سوری ابراز بی اطلاعی کردند. چند روز بعد جلسه ای با همان افراد گذاشته می شود. سردار سلیمانی به حلب می رود و از دل دشمن برای این فرماندهان گزارش می آورد که اینجا امکانات اینطور هست و ... سرلشگر سوری بلند می شود دکمه پیراهن ایشان را می بوسد و می گوید من به اندازه دکمه شما هم نیستم. این شجاعت سردار مثال زدنی است. (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تاریخ انتشار: ۱۳ دی ۱۴۰۰)

۳. ۱. ۳. دشمن شناسی و دشمن ستیزی

واژه دشمن در فرهنگ اسلامی معادل «عدو» است. راغب اصفهانی درباره «عدو» می گوید: عدو، تجاوز و درگذشتن از حد است که با التیام منافات دارد؛ یعنی با بهبودی بخشیدن و سازگاری دادن میان دو چیز تفاوت دارد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۵۳) دشمن شناسی از مفاهیمی است که در آیات و روایات اسلامی مورد توجه قرار گرفته است و بر هوشیاری

همیشگی مؤمن و دشمن‌شناسی او تأکید شده و تبرّی از دشمن که لازمه آن دشمن‌شناسی است در زمره‌ی فروع دین قرار دارد. دشمن‌شناسی و دشمن‌ستیزی از مهمترین عناصر فرهنگ و تمدن در حیات اجتماعی است. جاودانگی و استمرار این اندیشه بیش از هر چیز مرهون سعی و تلاش رادمردان و بزرگان و فرزاندانی است که با همت والای خویش گام در این راه نهادند و همچون نوری در دنیای ظلمانی جوامع بشری را هدایتگری کردند و مردم را به قسط و عدالت سعادت و آزادی و استقلال فراخواندند. شهید بزرگوار، سردار سلیمانی خود یکی از این دشمن‌ستیزان آگاه و بلندآوازه بود که با تکیه بر روح ذلت‌ناپذیری و ستم‌ستیزی فریاد «هیّاهات منا الذله» را که برگرفته از اسلام ناب محمدی (ص) بود سرداد و این فریاد که از عمق ایمان او نشأت می‌گرفت لرزه بر پیکره بیگانگان و بیگانه پرستان افکند. دشمن‌شناسی و دشمن‌ستیزی یکی دیگر از ویژگی‌های سردار شهید سلیمانی بود. در قرآن آمده است: ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ (انفال/ ۶۰) خداوند متعال در این آیه شریفه تأکید می‌کند که همه ادوات و نیرویتان را به کارگیرید که دشمنان مورد ارعاب قرار گیرند. در بسیاری از مواقع، چه در سوریه، چه عراق، وقتی می‌گفتند سردار سلیمانی حضور دارد، دشمن عقب‌نشینی می‌کرد. (<http://acecr.ac.ir/fa/news/26521>) برخی افراد در شناخت نسبت به دشمن موفق نیستند و حتی برخی مواقع که دشمن را می‌شناسند، اراده مقابله با او را ندارند. حاج قاسم هر دو این ویژگی‌ها را داشت. چون انس با قرآن کریم در دل ایشان از اعماق وجود بود، در ارتباط با دشمنان اعتقاد داشت که باید محکم ایستاد و مبارزه کرد. شهید سلیمانی را که پیروی راستین علی ابن ابیطالب (ع) بود می‌توان مانند مولا جمع اضداد دانست. در میدان نبرد کسی هم‌اورد او نبود ولی شب‌ها در نماز شبش و در روزه‌های اهل بیت به قدری رقیق القلب بود و به شکلی گریه می‌کرد که انگارانه انگار همان مرد مقتدر میدان نبرد است، دشمن از ترس نام حاج قاسم صحرا به صحرا و شهر به شهر فرار می‌کرد. حسن نیت به دشمن در او جایی نداشت. شهید به درستی می‌دانست که دشمن زمانی که به بن بست می‌رسد، لبخند می‌زند. او رمز عقب زدن دشمن را «استقامت» می‌دانست و معتقد بود می‌تواند هر برنامه دشمن را به هم بزند.

۳. ۱. ۴. تواضع و فروتنی

تَوَاضُعُ از فضائل اخلاقی به معنای فروتنی و خود را خوار کردن (تذلل) آمده است. (فراهِیدی، ۱۴۰۹ق: ۸۵/۲) در قرآن و حدیث و متون اخلاقی و عرفانی بر آن تأکید شده است.

ویژگی تواضع و فروتنی حاج قاسم سلیمانی که برگرفته از آیات الهی قرآن کریم بود، سازش‌ناپذیری و عدم‌پروا از دشمنان دین را از دیگر ویژگی‌های این شهید بزرگوار عنوان



کرد و گفت: حاج قاسم همیشه به دنبال تحصیل رضای الهی بود و هیچ اعتنایی به دشمنان نداشت. این ویژگی نیز ملهم از کلام الله مجید است. قرآن در آیه ۲۱۵ سوره شعرا می‌فرماید: ﴿اَخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾؛ «(ای پیامبر) بال و پر خود را برای مؤمنانی که از تو پیروی می‌کنند بگستر (و نسبت به آن‌ها تواضع و مهربانی کن)»

به طور نمونه می‌توان گفت سردار سلیمانی همچون افراد عادی در مراسم و آیین‌های حرم مطهر رضوی حضور می‌یافت و شأن و جایگاه ویژه‌ای برای خود قائل نبود. تواضع و فروتنی حاج قاسم بارزترین خصوصیت اخلاقی ایشان بود به طوری که رفتار این شهید عزیز به جایگاه اجتماعی افراد ربطی نداشت. همان رفتاری که با مردم عادی داشت با مسئولان نیز همان‌گونه رفتار می‌کرد. همین امر سبب شد ایشان به چنین درجه‌ای نایل و محبوب قلب‌ها شود. (<https://hawzahnews.com/x9XXq>)

۳. ۱. ۵. توکل

توکل به معنای اظهار ناتوانی در کاری و اعتماد کردن به دیگری است. (ابن فارس، بی‌تا: ۱۳۶/۶) علامه طباطبایی نیز می‌گوید: توکل آن است که در امور تنها خداوند را مؤثر بدانیم. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۷۸/۱۹)

یکی دیگر از ویژگی حاج قاسم، توکل به خدا بود که با اتکای به خدا و بدون اعتنا به دشمنان مأموریت‌های خود را به خوبی انجام داد. این ویژگی سردار شهید سلیمانی برگرفته از آیه کریمه ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (تغابن/۱۳) بود که در تمام صحنه‌ها نیز با توکل به خدا پیروز و سرفراز بود.

سردار فتح الله جعفری، بنیانگذار یگان زرهی سپاه پاسداران که در دوران دفاع مقدس در کنار سپهبد شهید قاسم سلیمانی بوده و خاطراتی ماندگار را از سال‌های حضور در کنار شهید به همراه دارد، می‌گوید: به یاد دارم در جلسه معارفه شهید سلیمانی، اولین جمله‌ای که گفت، این بود: از ابتدا که وارد جنگ شدم دو ابزار مهم در کوله‌پشتی‌ام بود: ۱. خلوص، ۲. توکل، همیشه با این دو، خودم را آماده‌ی خدمت کرده‌ام. (khabaronline.ir/xfpXP)

۳. ۱. ۶. اخلاص

تمامی این توفیقاتی که حاج قاسم داشت، به خاطر اخلاص وی بود. ایشان یک موحد خالص و مؤمن بی‌توقع بود. این فراز از قرآن کریم که می‌فرماید ﴿وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ﴾ (بقره/۱۳۹) از جمله فرازهایی است که حاج قاسم جرئت داشت آن را بیان کند، چون فقط برای خدا کار می‌کرد.

مقام معظم رهبری سردار را با این خصیصه معرفی می‌کنند: آن شهید والامقام همچنین اهل معنویت، اخلاص و آخرت بود و هیچ‌گاه اهل تظاهر نبود. نمونه‌های عینی خلوص

سردار دل‌ها بسیار زیاد است. در اینجا به ذکر یک نمونه که مشتی از خروار است بسنده می‌شود: در مصاحبه رسانه‌ای درباره جنگ ۳۳ روزه، سردار سلیمانی تقریباً بیشتر روزهای جنگ را در بیروت در کنار سید حسن نصر الله و عماد بودند جلسات سه نفره داشتند. یکی از نکات مهم مصاحبه، انتساب همه موفقیت‌ها و طرح‌ها به سید و عماد مغنیه بود. شهید سلیمانی از نقش خود هیچ حرفی نزد. (سایت بصیرت، تاریخ انتشار: ۱۴ دی ۱۳۹۹، شناسه خبر: ۳۲۷۴۰۲)

۲.۳. باتوجه به وصیت‌نامه

۱.۲.۳. حقانیت قرآن

برای ریشه حق، دو معنای اصلی ذکر شده است یکی استحکام و استواری، چنان که «ثوب محقق» به معنای لباس یا پارچه‌ای با بافت محکم است؛ و دیگری موافقت و مطابقت، چنان که به حفره‌ای که پاشنه در، در آن قرار می‌گیرد و می‌چرخد «حَقُّ الباب» و به محل اتصال دو استخوان «حُق» می‌گویند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱۴۲)

قرآن کتابی است که حقانیتش اثبات شده و هیچ‌گونه شک و تردیدی در آن نیست همانطور که خود قرآن می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ﴾ (محمد/۲) برای نمونه‌های بیشتر رجوع شود به بقره/۲، مائده/۵، انعام/۶، هود/۱۱، قصص/۲۸ و ... هم چنین قرآن کریم می‌فرماید هر کس که حقانیت قرآن را تصدیق نماید، این عمل او نشانه خرمندی است. ﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (انبیا/۱۰) و چه کسی خردمندتر و بیدارتر از سردار سلیمانی که با توجه به حساسیت‌های موجو در زمان خودش بهترین مدیریت را داشت.

در وصیت‌نامه شهید نیز دیده می‌شود که ایشان به حق بودن قرآن را تصدیق کرده آنجا که نوشته: «شهادت می‌دهم که قیامت حق است. قرآن حق است. بهشت و جهنم حق است. سؤال و جواب حق است. معاد، عدل، امامت، نبوت حق است.» این تصدیق به حق بودن قرآن نشان از آن دارد که شخصیت شهید بر محور حقانیت قرآن قرار گرفته است و وقتی فردیت وی به عنوان یک شخص مبنایی قرآنی داشته به طریق اولی مکتب وی نیز محوریتی قرآنی دارد.

۲.۲.۳. صبغه الله

«صبغ» در اصل به معنای فرورفتن در چیزی است که موجب تغییر در حالت و دگرگونی آن شیء می‌شود؛ خواه ظاهری باشد، خواه معنوی؛ ظاهری مثل فروبردن لباس در شیء مایع و فروبردن دست در آب و معنوی مثل فرورفتن در دین و علم. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۴۳۷/۸) در اصطلاح اهل لغت «صَبَغ» به معنای رنگ کردن یا رنگ شده، همچنین به معنای



شستشو نیز آمده و «صِبْغ» (مؤمنون/۴۳) به معنای طعم‌دهنده غذا یا نان خورش گفته شده است. (فراهِیدی، ۱۴۰۹ق: ۳۷۴/۴) «صِبْغَةُ الهی» داشتن به معنای داشتن رنگ اخلاص و بندگی و عبودیت است. صِبْغَةُ اللَّهِ به معنای «رنگ خدا ترکیب قرآنی به کار رفته در آیه ۱۳۸ سوره بقره است. ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾: «رنگ خداست (که به ما رنگ ایمان و سیرت توحید بخشیده) و چه رنگی بهتر از رنگ (ایمان به) خدا؟ و ما او را پرستش می‌کنیم».

در روایات نیز در تأویل صبغه الله و توضیح مصداق و معنای باطنی آن، گاهی آن را اسلام (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۴/۲)، و گاهی آن را شناخت ولایت امام علی (ع) تفسیر کرده‌اند. (عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۶۲/۱) اینکه «صِبْغَةُ اللَّهِ» به اسلام یا به ولایت ائمه اطهار: معنا شده، اولاً ظهور سیاق آیه همان اسلام است و ولایت اشاره به معنای باطنی آیه هست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳۱۵/۱)؛ ثانیاً بین این دو معنا تعارضی نیست؛ زیرا ولایت، حقیقت و باطن اسلام است؛ از سویی اشاره به مهم‌ترین عنصر اسلام دارد که حصن و قلعه‌ی توحید مشروط به ولایت است (جوادی آملی، ۱۳۷۸ق: ۲۵۶/۷؛ نیز ابن بابویه، ۱۳۷۸ق: ۱۳۵/۲)؛ ثالثاً طبق اخبار وارده از ائمه اطهار اسلام بدون ولایت تحقق‌پذیر نیست. (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۷۰/۲) حاج قاسم سلیمانی نیز در وصیت الهی سیاسی خود از این تعبیر زیبای قرآنی با عنوان رنگ خدا بهره جسته آنجا که نوشته:

«وصیت می‌کنم اسلام را در این برهه که تداعی یافته در انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی است، تنها نگذارید. دفاع از اسلام نیازمند هوشمندی و توجه خاص است. در مسائل سیاسی آنجا که بحث اسلام، جمهوری اسلامی، مقدّسات و ولایت فقیه مطرح می‌شود، این‌ها رنگ خدا هستند؛ «رنگ خدا» را بر هر رنگی ترجیح دهید.» شهید بزرگوار پیروی از ولایت را رنگ خدا دانسته همانطور که در برخی تفاسیر نیز از آن تحت عنوان ولایت نام برده شده است.

۳. ۲. ۳. صوت قرآن

خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (رعد/۲۸)؛ «آگاه باش که با یاد خدا دل‌ها آرامش می‌یابد.» فقط با ذکر خداست که قلب انسان به آرامش می‌رسد. از مصادیق ذکر خدا، قرآن کریم است؛ همانطور که قرآن، خود را ذکر نامیده است. (قلم/۵۲) کسی که از دل سالم برخوردار است، جز معنای راست و درست از او سر نمی‌زند و بر اثر لطف خدا، چنان بینشی به حق پیدا می‌کند که روحش در نتیجه آن، به آرامش می‌رسد. کسی که یاد خداوند به او آرامش بخشد، دنیاخواهی در او نیست، به همین دلیل، از آرامش ویژه‌ای برخوردار است. صوت قرآن و شنیدن آن نیز سبب به آرامش رسیدن فرد می‌شود. پیامبر اکرم (ص) فرمودند: از جمله خوش صوت‌ترین مردم در قرائت قرآن، کسی

است که وقتی بشنوی قرآن می‌خواند گمان بری که از خدا می‌ترسد. (محمدری شهری، بی‌تا: ۲۵۰/۹)

این ویژگی نیز در شهید سلیمانی به شکلی خاص تبلور یافته و در وصیت‌نامه ایشان آمده است که ایشان روزانه با صوت قرآن مانوس بوده و منبع الهام ایشان در امور بوده است: «در این عالم، صوتی که روزانه من می‌شنیدم و مأنوس با آن بودم و همچون صوت قرآن به من آرامش می‌داد و بزرگ‌ترین پشتوانه معنوی خود می‌دانستم، صدای فرزندان شهدا بود که بعضاً روزانه با آن مأنوس بودم.»

۳. ۲. ۴. آسیب دیدن قرآن

پیمای که در طول قرون اسلامی از آیه ۳۰ سوره فرقان برداشت شده است، بیان «نکوهش از مهجور کردن قرآن» است، که به عنوان شکایت رسول خدا (ص) در روز قیامت به محضر پروردگار عرضه می‌گردد، آیه ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾ (فرقان/۳۰) است. شهید سلیمانی در وصیت‌نامه خود به پرهیز از آسیب زدن به قرآن اشاره کرده و راهکار این موضوع را چنگ زدن به خیمه ولایت معرفی کرده است:

«بدانید [باید] به دور از هرگونه اختلاف، برای نجات اسلام خیمه ولایت را رها نکنید. خیمه، خیمه‌ی رسول الله است. اساس دشمنی جهان با جمهوری اسلامی، آتش زدن و ویران کردن این خیمه است. دور آن بچرخید. والله والله والله این خیمه اگر آسیب دید، بیت الله الحرام و مدینه حرم رسول الله و نجف، کربلا، کاظمین، سامرا و مشهد باقی نمی‌ماند؛ قرآن آسیب می‌بیند.» این بیان حاکی از این مسئله است که جایگاه قرآن و محوریت آن، ایه و اساس مکتب این شهید والامقام است.

۳. ۲. ۵. غفلت از قرآن

یکی از مسائل بسیار مهم در رابطه با قرآن کریم توجه و یادکرد از این کتاب آسمانی است. انسان بر اثر روزمرگی از این کتاب الهی غافل می‌شود و حال آنکه سعادت حقیقی او در گرو عمل به دستورات آن است. خداوند در آیات مختلفی از قرآن، به عبارت «غفلت» اشاره کرده و مسلمانان را از آن نهی کرده و مورد نکوهش قرار داده است. ﴿وَأِنْ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ﴾ (یونس/۹۲)؛ «بسیاری مردم، از آیات و نشانه‌های ما غافل‌اند.» در منابع نقلی نیز به این مسئله توجه شده است. از جمله نشانه‌هایی که برای غفلت نام برده‌اند، فراموشی است. (دهقان بنادکی، ۱۳۹۱: ۹۵) از جمله عواملی که باعث غفلت می‌شود، نیز می‌توان به توجه به مظاهر زندگی مادی اشاره کرد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۳۳۸/۲) همانطور که در قرآن کریم آمده است: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ (روم/۷)؛ «آن‌ها فقط ظاهری از زندگی دنیا را می‌دانند، و از آخرت (و پایان کار) غافل‌اند.» و هوا



پرستی و آرزوهای دراز (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۲/۳۳۸) اشاره کرد. در قرآن آمده است: «وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ دِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا» (کهف/۲۸)؛ «او از کسانی که قلبشان را از یاد خود غافل ساختیم اطاعت مکن! همان‌ها که از هوای نفس پیروی کردند، و کارهایشان افراطی است.» (کهف/۲۸)

سردار شهید سلیمانی نیز به این مطلب مهم اشاره کرده و این مسئله را یکی از عواملی دانسته که سبب رنج پیوسته برایش بوده است. در وصیت شهید چنین آمده: «آنچه پیوسته در رنج بودم اینکه عموماً ما در دو مقطع، خدا و قرآن و ارزش‌ها را فراموش می‌کنیم، بلکه فدا می‌کنیم.»

نتیجه‌گیری

مقوله‌ی ایمان مهم‌ترین و تأثیرگذارترین امر در حیات انسان است. زمانی که ایمان به چیزی در دل آدمی پیدا می‌شود، به آسانی در راه آن ایثارگری می‌کند، و چنانچه ایمان به امور مقدس و حقیقی تعلق بگیرد، ارزش متعالی می‌یابد. بر این اساس، در اسلام ایمان به خداوند و آنچه که بدان امر فرموده است، از مقدس‌ترین و زیربنایی‌ترین امور زندگی محسوب می‌شود. شهید سلیمانی نمونه بارزی از یک مؤمن با اعتقاد راسخ است که از برجسته‌ترین افراد تربیت شده مکتب اسلام، قرآن و مکتب امام خمینی (ره) بود. انس با قرآن و زندگی قرآنی باعث شده بود تا این فرمانده والا مقام بیش از چهل سال مبارزه و مجاهدت داشته باشد. او همه‌ی عمر خود را به جهاد در راه خدا گذراند. شهادت پاداش تلاش بی‌وقفه او در همه این سالیان بود، حاج قاسم یک فرد نبود، بلکه یک فرهنگ، نماد و ایدئولوژی بود.

شهید قاسم سلیمانی به درجه‌ای از اطمینان الهی رسید که دشمنان اسلام را حقیر می‌دانست و خدا محوری و توکل بر خدا ویژگی بارز او بود. مکتب حاج قاسم سلیمانی وصل به قرآن و عترت است و مکتبی که حرکت و جریان‌سازی آن وصل به قرآن و عترت باشد، پایدار خواهد ماند. سردار سلیمانی مکتب قرآن و اهل بیت (ع) را در قالب امروزی عرضه کرد، این مکتب یعنی برش روزآمد از مکتب قرآن و عترت.

نکته پایانی ذکر این مطلب است که برای پیشرفت ایران اسلامی که شامل قدرت در همه عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، نظامی و ... می‌شود، به مکتب سردار سلیمانی نیاز است، چرا که این مکتب تجسم عینی مکتب قرآن و اهل بیت (ع) در شرایط امروز جامعه است.

کتابنامه

- قرآن کریم
- ابی الفتوح رازی، حسین بن علی (۱۳۶۵ش): «تفسیر رازی»، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق): «عیون أخبار الرضا (ع)»، قم: انتشارات جهان، چاپ اول.
- ابن فارس، احمد بن فارس (بی‌تا): «معجم مقاییس اللغة»، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: نشر مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ دوم.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق): «لسان العرب»، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
- پایگاه خبری صاحب نیوز (۱۳۹۹ش): تاریخ انتشار: چهارشنبه ۱۳۹۹/۱۰/۲۴.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸ق): «تفسیر تسنیم»، قم: انتشارات شریف رضی، چاپ اول.
- خبرگزاری تسنیم (۱۴۰۰ش): (متن کامل وصیتنامه حاج قاسم سلیمانی منتشر شد+دست‌نویشته). تاریخ انتشار: ۱۳، ۱۵، ۲۴ دی ۱۴۰۰.
- خبرگزاری شبستان (۱۳۹۹ش): شناسه خبر: ۱۰۱۵۰۶۶، تاریخ انتشار: ۹۹/۱۰/۲۴.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ش): «لغت‌نامه»، تهران: دانشگاه تهران.
- دهقان بنادکی، طیبه (۱۳۹۱ش): «بررسی غفلت از یاد خدا از منظر آیات و روایات و آثار و پیامدهای آن»، مشهد: حوزه علمیه خراسان.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق): «معجم مفردات الفاظ القرآن»، بیروت: القلم-دارالشامیه، چاپ اول.
- سلیمانی، قاسم (۱۳۹۹ش): «از چیزی نمی‌ترسیدم»، تهران: مکتب حاج قاسم
- شیرازی، علی (۱۴۰۰ش): «شاخص‌های مکتب شهید سلیمانی»، تهران: خط مقدم.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق): «المیزان فی التفسیر القرآن»، تهران: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق): «التفسیر العیاشی»، تصحیح هاشم رسولی محلاتی، تهران: مطبعه‌العلمیه، چاپ اول.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق): «کتاب العین»، قم: هجرت، چاپ دوم.
- قرشی، علی اکبر (۱۴۱۲ق): «قاموس قرآن»، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸ش): «تفسیر کنزالدقائق و بحر الغرائب»، تهران: وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق): «الکافی»، تصحیح علی اکبر، غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
- محمدی ری شهری، محمد (بی‌تا): «میزان الحکمه»، تهران: ناهید، چاپ اول.
- مطهری، مرتضی (بی‌تا): «مجموعه آثار»، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول.
- مطهری، مرتضی (بی‌تا): «انسان کامل»، تهران: انتشارات صدرا، چاپ اول.
- معین، محمد (۱۳۷۵ش): «فرهنگ معین»، تهران: امیرکبیر.
- مقام معظم رهبری (۱۳۹۴ش): بیانات در دیدار شرکت‌کنندگان در نهمین همایش ملی «نخبگان فردا»، ۲۲/۰۷/۱۳۹۴.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶ش): «اخلاق در قرآن فروع مسائل اخلاقی»، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ نهم.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۴ش): «پیام قرآن»، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
- میر محمدی، سید ابوالفضل (۱۴۲۰ق): «تاریخ و علوم قرآن»، قم: موسسه النشر الاسلامی، چاپ اول.
- نجفی، محمد حسن بن باقر (۱۹۸۱م): «جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام»، بیروت: دار صادر.
- هدایتی، احمد رضا (۱۳۹۳ش): «آشنایی اجمالی با مفهوم مکتب؛ مرتبط با فرآیند تحقق اهداف انقلاب



اسلامی» در دسترس تارنمای رهتوشه، .<http://rahtooshe.com/2383>

- سایت بصیرت (۱۳۹۹ش): تاریخ انتشار : ۱۴ دی ۱۳۹۹، ۱۵:۱۸، شناسه خبر : ۳۲۷۴۰۲.

- <http://acecr.ac.ir/fa/news/26521>.

- <https://hawzahnews.com/x9XXq..>

- khabaronline.ir/xfpXP.

- (<http://fekrat.net/?p=6763>)

سال ششم

شماره دوم

پیاپی: ۱۱

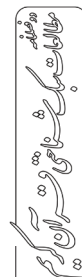
پاییز و زمستان

۱۴۰۱

Bibliography

- The Holy Quran
- Abi al-Fatouh Razi, Hossein bin Ali, (1365SH), Tafsir Razi, Mashhad: Aṣṭan Quds Razavi Islamic Research Foundation.
- Ibn Babouyeh, Muhammad ibn Ali, (1378AH), Ayoun Akhbar al-Reza (pbuh), first edition, Qom: Jahan publications.
- Ibn Faris, Ahmed bin Faris, (n.d), Ma'jam Maqais al-Lagheh, researched by Abdus Salam Muhammad Haroun, second edition, Qom: Maktab Al-Alam al-Islami publication.
- Ibn Manzoor, Muhammad bin Makram, (1414AH), third edition, Lasan al-Arab, Beirut: Dar Sadir.
- Sahib News, (1399SH), publication date: Wednesday, 24/10/1399SH.
- Javadi Amoli, Abdullah, (1378AH), Tafsir Tasnim, first edition, Qom: Sharif Razi Publications.
- Tasnim news agency, (1400SH) (full text of Haj Qassem Soleimani's will was published + manuscript), Publication date: 15:24, 13 January 1400.
- Shabeṣṭan news agency, (1399SH), lnews ID: 1015066, publication date: 24/10/1399SH.
- Dehkhoda, Ali Akbar, (1377SH), Dictionary, Tehran: University of Tehran.
- Dehfan Benadaki, Tayyaba, (1391SH), examining the neglect of God's memory from the perspective of verses and traditions and its effects and consequences, Mashhad: Khorasan Seminary.
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad, (1412AH), Al-Qur'an Vocabulary Dictionary, first edition, Beirut: Al-Qalam-Dar al-Shamiya.
- Soleimani, Qasim (1399SH)), I was not afraid of anything, Tehran: Haj Qasim School.
- Shirazi, Ali (1400SH), indicators of Shahid Soleimani School, Tehran: Khat Moghadam.
- Tabatabaei, Muhammad Hossein, (1417 AH), Al-Mizan fi al-Tafsir al-Qur'an, second edition, Tehran: Islamic Publications Office.
- Ayashi, Mohammad Bin Massoud, (1380AH); Al-Tafseer al-Ayashi, corrected by Hashem Rasouli Mahalati, first edition, Tehran: Matabah al-Alamiya.
- Farahidi, Khalil bin Ahmad, (1409AH); Kitab al-Ain, second edition, Qom: Hejrat.
- Qarashi, Ali Akbar, (1412 AH); Quran Dictionary, Tehran, Darul Kitab al-Islamiya.
- Qomi Mashhadi, Mohammad bin Mohammad Reza, (1368SH), Tafsir of Kanzald Daqayq and Bahr al-Gharaeb, first edition, Tehran: Ministry of Islamic Guidance.
- Koleini, Mohammad Ibn Yaqub, (1407AH), Al-Kafi, edited by Ali Akbar, Ghafari and Mohammad Akhundi, 4th edition, Tehran: Darul-Kutb-ul-Islamiya.
- Mohammadi Ray Shahri, Mohammad, (n.d), Mizan al-Hikma, first edition, Tehran: Nahid.
- Motahari, Morteza, (n.d), collection of works, first edition, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya.
- Motahari, Morteza, (n.d), Insan Kamel, first edition, Tehran: Sadra Publications.

- Moin, Mohammad, (1375SH), Farhang Moin, Tehran: Amirkabir.
- Supreme Leader, (1394SH), statements in the meeting of the participants in the 9th National Conference "Tomorrow's Elites", 07/22/1394SH.
- Makarem Shirazi, Nasser, (1386SH), Ethics in the Qur'an, branches of ethical issues, 9th edition, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya.
- Makarem Shirazi, Nasser, (1384SH), The Message of the Qur'an, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya Publications.
- Mir Mohammadi, Seyyed Abulfazl, (1420AH), Qur'an History and Sciences, first edition, Qom: Al-Nashar al-Islami Institute.
- Najafi, Mohammad Hasan bin Baqir, (1981M), Jawahar al-Kalam fi Sharh Shar'e al-Islam, Beirut: Dar Sadir.
- Hedayati, Ahmadreza, (1393SH), a brief introduction to the concept of school; Related to the process of realizing the goals of the Islamic Revolution, available on the Rahtoshe website. <http://rahtoshe.com/2383>.
- Basirt website, publication date: 14 December 2019 - 15:18, news ID: 327402.
- <http://acecr.ac.ir/fa/news/26521>.



سال ششم
شماره دوم
پیاپی: ۱۱
پاییز و زمستان
۱۴۰۱

Journal of Stylistics Studies of the Holy Quran

Sixth year, second issue, eleventh consecutively, autumn and winter, 2022

Analytical study of the theory of symmetric order in explaining the coherence of Surah Yusuf (with emphasis on Raymond Farrin's approach)

Hamidreza Fazeli, Bemanali Dehghan Mangabadi, Ahmad Zare Zardini, Mohammad Ali Haydari Mazrahi Akhund

The style of the syntactic layer of prayer verses

Ramazan Rezaei

The semantics of the word "junah" in the Holy Quran is based on approach Constructivism based on the relations of companionship and succession

Yadollah Rafiei, Leila Jadidi

The symbolic meaning of the composition of the "Asāṭir al-Awwalīn (stories of the ancients)" in the verses of the Qur'an; Critical analysis of commentators' views and a new look at the issue

Kaus Rouhi Barandagh, Ahmad Amin Yousefi

The model of effective communication in Surah Mubarak Nemat (Case study of Solomon and the Queen of Sheba)

Tahere Mohseni

Exegetic Innovations of Min Wahy al-Qur'an (Case Study: Surah Al-Jumu'ah)

Ramesh Hallajian, Mahdi Mehrizi, Seed Mohamad Ali Ayazi

Stylistic analysis of Surah Mubarak Ghashieh

Ibrahim Namdari, Auob Amraei, Zahra Fathian

Stylistics of the verbal communication of the Prophets (PBUH) in the Holy Quran based on Jacobson's verbal communication model

Farooq Nemati, Behnam Feali

The model of effective communication in Surah Mubarak Nemat (Case study of Solomon and the Queen of Sheba)

Tahere Mohseni

Analysis of the emotional dimension of the discourse system of the story of Prophet Adam (P) based on emotional-semantic processes

Seyyed Mortaza Sabagh Jafari, Samira Heydari Rad

Analyzing the field of semantics of strength in the Qur'an (based on cohabiting and reciprocal relationships)

Mahdi Ebadi, Mohammad Moghtari

Stratification Semiotics in An-Nāzi'āt Sura: A Barthesian Reading

Niloufar Zarivand, Ali Piranishal, Zohreh Naemi, Ali Asvadi, Soodabeh Mozaffari

Post-structuralist reading of the discourse of the Quranic story of Prophet Noah (PBUH) based on the theory of Jürgen Habermas' communicative action

Hojjat Elah Fasnaghari, Mahdi Yari, Masoud Salmani Haghighi

The position of the Quran in the behavior and performance of Qassem Soleimani

Esmail Eslami

