



دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دانشکده علوم قرآنی خوی



دوفصلنامه

مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم

بهار و تابستان ۱۴۰۲ / شایا: ۵۷۱۴-۳۶۴۵
شایای الکترونیکی: ۶۰۳۵ - ۲۶۷۶

سال هفتم،
شماره اول، پیاپی ۱۲



نقد و بررسی روش مفسران در تفسیر آیه
(تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ...) (اسراء/ ۴۴)

ایوب امرائی، محمدهادی سیفی

کاربست انسجام پیوندی در تحلیل موارد اختلافی مفسرین قرآن کریم

مجتبی ترکشوند، جهانگیر امیری، محمد نبی احمدی، شهریار همتی

تحلیل شناختی القاگری آواها در آیات حج (بر اساس دیدگاه مورس گرامون)

نورالدین پروین، جواد معین، سید مجتبی میردامادی

بررسی هم‌معنایی چهار جفت از اسماء حسناى خداوند در بافت آیات قرآن،

با رویکرد تحلیل مؤلفه‌ای

محمدجواد توکلی خانیکی

مفهوم‌شناسی تاریخی تدبر در تفاسیر فریقین

محمد سبحان یامچی، حمید نصرتی

خوانش معناشناسانه واژه «زقوم» در قرآن کریم با تکیه بر روابط همنشینی و جانشینی

مجید محمدی، فهیمه قربانی

میدان معناشناختی واژه‌های «زعم، مریه و ریب» در قرآن کریم

علی اکبر نورسیده، سیدرضا میراحمدی، ابوالفضل ترابی

گونه‌شناسی نقش سیاق در تفسیر من وحی القرآن

(از نقش آفرینی در تعیین معنا تا خروج از دلالت یابی)

حسن اصغریور، روح‌الله شهیدی، حکیم وزیری

نگره‌ای به انسجام درون‌متنی آیات قرآنی، با تکیه بر تأثیرگذاری ظرافت‌های بیانی

در انتقال مفاهیم (مطالعه موردی: شواهدی از سوره‌های بقره و نساء)

مسعود اقبالی

تحلیل عبارات متضمن تحقیر در آیات قرآن با تأکید بر آرای ادبی - تفسیری آلوسی

سید مهدی رحمتی، فردین جمشیدی مهر، مریم مجتبی

مهندسی زبانی سوره توحید از دیدگاه نظریه نظم عبدالقاهر جرجانی

احمد عارفی، جلال مرامی

نقد روایت‌شناسانه داستان حضرت عیسی (ع) در قرآن بر اساس نظریه ژرار ژنت و مؤلفه‌ی زمان

فرامرز طلائی، محمد فرهمند سرابی، ودود ولیزاده، فرامرز جلال

نقض‌های اصول همکاری گرایس در سوره مجادله

امید جهان بخت لیلی، حامد پور حشمتی درگاه، فاطمه میرزاخواه رودسری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دوفصلنامه مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم

سال هفتم، شماره اول، پیاپی دوازدهم، بهار و تابستان ۱۴۰۲

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 کلقای
(استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)

ویراستاران فارسی: دکتر رستم امانی آستمال، دکتر الهه وحیدی

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: ۳۶۳۳۹۸۲۲ - ۰۴۴

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 اقدم | ✧ مجید صادقی مزیدی |
| ✧ علی صیادانی | ✧ فاطمه حاجی اکبری | ✧ جمال طالبی قره قشلاقی |
| ✧ صمد عبداللهی عابد | ✧ علیرضا حسینی | ✧ شهریار گیتی |
| ✧ امیر مقدم متقی | ✧ حسین خانی کلکای | |

شیوه‌نامه نگارش و چگونگی پذیرش مقاله

۱- شرایط علمی:

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

۲- نحوه بررسی مقاله:

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

۳- شیوه نامه نگارش مقاله:

* شیوه تنظیم مقاله:

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

- پی‌نوشت و توضیحات اضافی در انتهای مقاله می‌آید.
- کتاب‌نامه
- * نحوه تنظیم ارجاعات
- ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز به صورت (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان: شماره جلد/صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
- * منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام مشهور نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود:
- کتب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «نام کتاب»، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ.
- مجلات: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره صفحات مقاله.
- مجموعه مقالات یا دایره المعارف‌ها: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «عنوان مقاله»، نام کتاب، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد، شماره صفحات مقاله.
- سایت‌های اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام (آخرین تاریخ و زمان تجدیدنظر در پایگاه اینترنتی): «عنوان و موضوع»، نام و آدرس سایت اینترنتی.
- در مواردی که مطلبی عیناً از منبعی نقل می‌شود، ابتدا و انتهای مطلب، گیومه («») قرار داده شود. نقل به مضمون نیازی به درج گیومه ندارد.
- مقاله باید حداکثر در ۲۰ صفحه^{۲۳} سطری تنظیم شود.
- رعایت دستور خط فارسی مصوّب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.
- شکل لاتینی نام‌های خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در یادداشت‌ها درج شود.
- آدرس آیات قرآن بلافاصله پس از آیه و پیش از ترجمه آن، درون متن ذکر شود.
- عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.
- مقاله در کاغذ A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۷، متن مقاله با قلم B Lotus 13، عربی NoorLotus 13، لاتین TimesNewRoman 10 و یادداشت‌ها و کتابنامه B Lotus 12 حروفچینی شود.

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

۴- شرایط پذیرش اولیه:

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

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

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

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

فهرست

نقد و بررسی روش مفسران در تفسیر آیه (تَسْبِحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ...)
(اسراء/۴۴)

۹..... * ایوب امرائی، محمدهادی سیفی

کاربست انسجام پیوندی در تحلیل موارد اختلافی مفسرین قرآن کریم

۳۱..... * مجتبی ترکاشوند، جهانگیر امیری، محمد نبی احمدی، شهریار همتی

تحلیل شناختی القاگری آواها در آیات حج (بر اساس دیدگاه مورس گرامون)

۴۸..... * نورالدین پروین، جواد معین، سید مجتبی میردامادی

بررسی هم‌معنایی چهار جفت از اسماء حسناى خداوند در بافت آیات قرآن. با رویکرد تحلیل
مؤلفه‌ای

۷۱..... * محمد جواد توکلی خانیکی

مفهوم‌شناسی تاریخی تدبر در تفاسیر فریقین

۹۰..... * محمد سبحان یامچی، حمید نصرتی

خوانش معناشناسانه واژه «زُقوم» در قرآن کریم با تکیه بر روابط همنشینی و جانیشینی

۱۱۵..... * مجید محمدی، فهیمه قربانی

میدان معناشناختی واژه‌های «زعم، مریه و ریب» در قرآن کریم

۱۳۶..... * علی اکبر نورسیده، سیدرضا میراحمدی، ابوالفضل ترابی

گونه‌شناسی نقش سیاق در تفسیر من وحی القرآن (از نقش آفرینی در تعیین معنا تا خروج از
دلالت یابی)

۱۵۶..... * حسن اصغرپور، روح‌الله شهیدی، حکیم وزیری

نگره‌ای به انسجام درون‌متنی آیات قرآنی، با تکیه بر تأثیرگذاری ظرافت‌های بیانی در انتقال
مفاهیم (مطالعه موردی: شواهدی از سوره‌های بقره و نساء)

۱۸۰..... * مسعود اقبالی

تحلیل عبارات متضمن تحقیر در آیات قرآن با تأکید بر آرای ادبی - تفسیری آلوسی

۲۰۴..... * سید مهدی رحمتی، فردین جمشیدی مهر، مریم محبتی

مهندسی زبانی سوره توحید از دیدگاه نظریه نظم عبدالقاهر جرجانی

۲۲۸..... * احمد عارفی، جلال مرامی

نقد روایت‌شناسانه داستان حضرت عیسی (ع) در قرآن بر اساس نظریه ژرار ژنت و مؤلفه‌ی زمان

۲۵۸..... * فرامرز طلائی، محمد فرهمند سرابی، ودود ولیزاده، فرامرز جلالت

نقض‌های اصول همکاری گرایس در سوره مجادله

۲۷۸..... * امید جهان بخت لیلی، حامد پور حشمتی درگاه، فاطمه میرزاخواه رودسری

DOR: 20.1001.1.26455714.1402.7.1.5.9

Investigating the interpretive methods of the commentators in the interpretation of verse 44 of Surah Al-Isra'

(Received:2023-02-20 Accepted:2023-06.05)

ayyuob amraei¹, mohammadhadei seyfei²

Abstract

Verse 44 of Al-Karimah of Surah Esra, referring to the general glorification of beings, has provoked many and sometimes conflicting discussions among commentators due to its deep theological and mystical dimensions. Some commentators have ruled out the possibility of real glorification for creatures based on rational arguments and have proved that the meaning of the verse is virtual glorification, which conflicts with the appearance of many authentic traditions. On the other hand, many commentators believe that all the creatures of the world have knowledge, intelligence, and life, as well as the meaning of glorification, is true glorification. One of the ways to disclose the true and correct meaning of the verse is to examine the correct method of interpretation considering the principles of interpretation. This study aims to identify the most complete perspective and its causes by using the descriptive-analytical method and the comparative comparison of the interpretative method of authentic interpretations, among the most important interpretations of Fariqin in all kinds of narrative, theological, and mystical tendencies. Based on this, the results indicated that the interpretation method of Allameh Tabatabai (may Allah be pleased with him) in Tafsir al-Mizan due to the application of correct principles of interpretation, such as “interpreting the Qur’an to the Qur’an”, “consideration in the context of the verse”, “using a rational method in verbal arguments, and “narrative citation and alignment of viewpoints with authentic narrations under the verse” is considered the most comprehensive methods.

Keywords: The Holy Qur’an, Surah Isra’, The general glorification of beings, Commentators, principles interpretation

1) Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Ayatollah Borujerdi University, Borujerd, Iran (The Corresponding Author) Email: a.amraei@abru.ac.ir

2) Master’s student, Qur’anic and Hadith Sciences, Shiraz College of Quranic Sciences, Shiraz, Iran Email: haniff1360@gmail.com



نقد و بررسی روش مفسران در تفسیر آیه (تَسْبِیحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ...) (اسراء/ ۴۴)

(تاریخ دریافت ۱۴۰۱-۱۲-۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲-۰۳-۰۵)

ایوب امرائی^۱، محمدهادی سیفی^۲

چکیده

آیه کریمه ۴۴ سوره اسراء، که به تسبیح عمومی موجودات اشاره دارد، بدلیل در بر داشتن ابعاد عمیق کلامی و عرفانی، مباحث فراوان و بعضاً متعارضی را میان مفسرین برانگیخته است. برخی مفسرین با استناد به براهین عقلی امکان تسبیح حقیقی برای موجودات را منتفی دانسته و دلالت آیه را بر تسبیح حالی و مجازی اثبات نموده‌اند که با ظاهر بسیاری از روایات معتبر در تعارض است. از سوی دیگر تنی چند از مفسران معتقدند همه مخلوقات عالم دارای علم، شعور و حیات بوده و مقصود از تسبیح، تسبیح حقیقی است. یکی از راه‌های کشف معنای حقیقی و صحیح آیه، تفحص از روش تفسیری صحیحی است که بر قواعد و اصول تفسیری استوار باشد. این پژوهش بر آن است تا با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی و مقایسه تطبیقی روش تفسیری تفاسیر معتبر، از مهم‌ترین تفاسیر فریقین در انواع گرایش‌های روایی، کلامی و عرفانی کامل‌ترین دیدگاه و علل آن‌را شناسایی نماید. بر این اساس، نتایج به دست آمده حکایت از آن دارد که روش تفسیری علامه طباطبائی(ره) در تفسیر المیزان به سبب کاربست اصول و قواعد صحیح تفسیری از قبیل «تفسیر قرآن به قرآن»، «تدبر در سیاق آیه»، «به کارگیری روش عقلی در استدلالات کلامی»، «استناد روایی و همسویی دیدگاه با روایات معتبر موجود در ذیل آیه»، جامع‌ترین روش‌ها به شمار می‌آید.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، سوره اسراء، تسبیح عمومی موجودات، مفسران، اصول و قواعد تفسیر.

(۱) استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه آیت الله بروجردی(ره)، بروجرد، ایران(نویسنده مسئول). ایمیل: a.amraei@abru.ac.ir
(۲) دانشجوی کارشناسی ارشد، علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم قرآنی شیراز، شیراز، ایران. ایمیل: haniff1360@gmail.com

۱. مقدمه

قرآن کریم به عنوان بهترین راهنما برای درست زیستن انسان‌ها، سرشار از ناب‌ترین آموزه‌های وحیانی جهت ارتقاء بینشی و رفتاری انسان‌ها در عالم ناسوتی است. از جمله ارکان مورد نیاز جهت فهم درست کلام وحی روش‌مندی آن است که مورد توافق همه قرآن‌پژوهان است. روش هر علم از ارکان اساسی آن علم به شمار می‌آید و علامه طباطبایی در اهمیت این بحث گفته‌اند: «اگر کسی با روش نادرست به تفسیر قرآن بپردازد هر چند به نتیجه درستی نائل آید، باز هم کار وی مصداق «تفسیر به رأی» شمرده می‌شود که از آن نهی شده است. (طباطبایی، بی‌تا: ۷۵/۳) یکی از آیاتی که برای تذکر و تنبّه و ارشاد و هدایت خلق می‌توان از آن یاد نمود آیه ۴۴ سوره مبارکه اسراء است: ﴿تَسْبِخُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ این آیه به معرکه‌ای برای ارائه دیدگاه‌های مختلف در باب نوع تسبیح موجودات میان مفسران شده است. البته مباحث گسترده‌ای ذیل این آیه و آیات دربردارنده تسبیح موجودات مانند سوره «نور» و «حدید» مطرح گردیده که تمرکز مفسرین برای پرداختن به این بحث بیشتر در سوره «اسراء» رقم خورده است، زیرا ظاهر این آیه بر تسبیح موجودات تأکید و صراحت بیشتری دارد. پیشینه و خاستگاه مباحث تسبیح زبانی و حالی در روایات و تفاسیر فریقین قابل ردیابی و مطالعه است. روایات متواتر و فراوانی از پیامبر (ص) و معصومین (ع) در تفاسیر روایی نقل شده که بر تسبیح زبانی تمامی موجودات اعم از جمادات و نباتات و حیوانات تصریح دارد. تفاسیر مختلف عرفانی، اجتهادی و کلامی هر یک بر اساس روش و گرایش مختص به خود تسبیح موجودات را به یکی از انواع نامبرده تفسیر کرده و ادله خود را آورده‌اند. علامه طباطبایی نیز در این زمینه نظری جامع دارد که آن را با دلایلی بدیع اثبات می‌نماید. پژوهش حاضر به مقایسه روش‌های تفسیری مفسران مهمترین تفاسیر فریقین ذیل آیه ۴۴ سوره مبارکه اسراء پرداخته و در صدد پاسخگویی به سوالات پیرامون آن در قالب وجوه کلامی، روایی و عرفانی است تا جامع‌ترین روش را جهت فهم دقیق و درست آیه شناسایی نماید. لذا این مقاله به دنبال پاسخ به پرسش‌های زیر است:

۱. مفسران با استمداد از کدام روش‌های تفسیری، به تفسیر آیه ۴۴ سوره اسراء پرداخته‌اند؟
۲. جامع‌ترین روش تفسیری و دیدگاه در خصوص تفسیر آیه مذکور از آن کدام مفسر است؟

۱.۱. پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی که تاکنون در این حوزه انجام شده‌اند عبارتند از:

۱. مقاله «تسبیح عمومی موجودات غیر ذی شعور از دیدگاه قرآن» نوشته امرالله معین و دیگران، انتشار یافته در مجله پژوهش‌نامه معارف قرآنی (۱۳۹۳)، که در آن ضمن بررسی

محدوده تسبیح موجودات، و ارائه دیدگاه‌ها در این خصوص، منتج به ارادی، آگاهانه و حقیقی بودن تسبیح موجودات شده است.

۲. مقاله «تبیین مبانی تسبیح موجودات از منظر علامه طباطبایی در المیزان»، به قلم صدیقه السادات هاشمی پور، منتشر شده در مجله معرفت (۱۳۹۳)، که این مقاله درصدد تبیین تسبیح موجودات از منظر علامه طباطبائی برآمده است. تشریح مبانی تسبیح موجودات با تکیه بر پایه‌ها و زیرساخت‌های آن در اندیشه عرفانی تفسیری علامه بخش قابل توجهی از این مقاله است.

۳. پایان‌نامه‌ای با عنوان «مبانی تفسیری، فلسفی و عرفانی تسبیح موجودات از منظر امام خمینی (س) و علامه طباطبایی (ره)» نگارش شده توسط نجیب‌الله تابش (۱۳۸۹)، با راهنمایی محسن غرویان در جامعه المصطفی العالمیه، به بیان دیدگاه تفسیری، فلسفی و عرفانی امام خمینی و علامه طباطبایی درباره تسبیح موجودات پرداخته، و معتقد است: که اندیشه‌های امام خمینی و علامه طباطبایی متأثر از حکمت متعالیه و تفاسیر عرفانی و عقلی شیعه بوده، لذا نظرات آن‌ها را به هم نزدیک است.

اما تفاوت پژوهش حاضر با مقالات پیشین در آن است که پژوهش‌های پیشین بیشتر دارای رویکرد فلسفی و عرفانی بوده، و هیچکدام به موضوع روش شناسی تفسیری نپرداخته‌اند. در حالی که این پژوهش بر آن است تا با نوعی نگاه روش شناختی و درون رشته‌ای و با بررسی و ارزیابی روش‌های تفسیری مفسران، روش جامع در تفسیر آیه مذکور جهت فهم آن استخراج نماید.

۲. روش شناسی تفاسیر روایی

در تفاسیر روایی متقدم و متأخر شیعه و اهل سنت، روایات فراوانی ذیل آیه مذکور آمده است. برخی روایات در مقام بیان مصادیق موجوداتی هستند که مشمول قاعده تسبیح عمومی قرار می‌گیرند و برخی نیز در صدد تبیین کیفیت تسبیح برآمده‌اند.

۲.۱. مصادق‌یابی تسبیح بر مبنای روایات

برخی از مفسران امثال طبری، ابن کثیر و ثعلبی در تفاسیر روایی خود، در صدد کشف مصادق عبارت «وإن من شیء» برآمده‌اند. به این معنی که عده‌ای از مفسران تمامی مخلوقات را اعم از جاندار و غیر جاندار مشمول آیه دانسته، و برخی دیگر، مصادق «إن من شیء» را در نوعی از مخلوقات محصور نموده‌اند. از نمونه اول از ابن عباس نقل شده که مراد از «وإن من شیء» هر موجود زنده‌ای است؛ طبری در ذیل تفسیر «وإن من شیء» روایتی را آورده که هر چیزی روح دارد (به همین علت تسبیح می‌گوید) و همچنین درخت تسبیح می‌گوید، ستون (جمادات) نیز تسبیح می‌گویند. (طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۵) برخی هم آسمان‌های

هفت گانه و زمین و تمامی مخلوقات را مراد دانسته‌اند. (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق: ۵)

در نمونه دوم، بر اساس اقوالی از قتاده و عکرمة، شمولیت تسبیح را متعلق به حیوانات و گیاهان دانسته و جمادات را از دایره تسبیح خارج نموده‌اند. (ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۱۰۲/۶)

۲.۲. بیان کیفیت تسبیح بر اساس روایات

علیرغم اختلاف نظرهایی که درباره مصداق تسبیح کنندگان در روایات قبل وجود داشت و همان‌گونه که ملاحظه گردید روایات رسیده بیشتر به صحابه و تابعان اختصاص دارد، در خصوص معنا و کیفیت تسبیح به نظر می‌رسد روایات غنی‌تری از پیامبر اسلام (ص) و اهل بیت (ع) در منابع روایی شیعه و اهل سنت مشاهده می‌گردد؛ که در ادامه به چند مورد از آن اشاره می‌شود. در الکشف و البیان آمده‌است که: جابر بن عبدالله انصاری از رسول الله (ص) نقل می‌کند: آیا شما را با خبر کنم به آنچه نوح نبی به آن امر کرد؟ همانا نوح به پسرش گفت: به تو امر می‌کنم که بگویی سبحان الله و بحمده. همانا آن نماز مخلوقات و تسبیح آن‌ها و به آن روزی می‌گیرند. (ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۱۰۲/۶؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ۶۶/۱۵) مضمون این روایت به صورت‌های دیگری نیز وارد شده‌است. (سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۱۸۳/۴؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق: ۷۲/۵)

همچنین در روایات آمده‌است: امام صادق (ع) از پدر بزرگوارشان نقل می‌کنند: پیامبر (ص) بیمار شد، جبرئیل با سینی‌ای از خرما و انگور نزدش آمد. پیامبر (ص) از آن خورد درحالی که آن خوراکی تسبیح می‌گفت. سپس حسن و حسین (ع) وارد شدند پس از آن خوردند در حالی که خرما و انگور تسبیح گفتند. سپس علی (ع) وارد شد و از آن خورد و آن تسبیح گفت. سپس مردی از اصحاب پیامبر (ص) وارد شد و از آن خورد، اما خرما و انگور تسبیح نگفتند. جبرئیل گفت: همانا از این طعام فقط پیامبر یا وصی پیامبر یا فرزند پیامبر می‌خورد. (ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۱۰۲/۶)

ابوحمزه ثمالی آورده‌است که نزد علی بن الحسین (ع) بودیم که گنجشک‌ها پریدند و صدا دادند. حضرت فرمود: ای اباحمزه آیا می‌دانی این پرندگان چه می‌گویند؟ گفتیم: نه. فرمود: همانا آن‌ها پروردگار بلندمرتبه خویش را تقدیس می‌کنند و از او غذای امروزشان را طلب می‌کنند. (ابوحمزه ثمالی، ۱۴۲۰ق: ۲۳۱) همچنین از امام باقر (ع) پرسیده شد، آیا درخت خشک هم تسبیح می‌گوید؟ پاسخ داد بلی. آیا نمی‌شنوی خانه چوبی چگونه صدا می‌دهد. پس در هر حالی تسبیح شایسته خداوند است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۱۹۴/۳؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۵۳۶/۳؛ حویزی، ۱۴۱۵ق: ۱۶۸/۳) یا از امام صادق (ع) نقل است که شکاف دیوار تسبیح می‌گوید. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۱۹۴/۳؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۵۳۶/۳؛ حویزی، ۱۴۱۵ق: ۱۶۸/۳) در روایتی دیگر از امام صادق (ع) آمده‌است که هیچ پرنده‌ای شکار نمی‌شود جز این‌که در تسبیح گفتن کوتاهی کرده‌است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۱۴۱۵ق: ۱۶۸/۳)

۱۹۴/۳؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۵۳۶/۳؛ حویزی، ۱۴۱۵ق: ۱۶۸/۳

تحلیل و ارزیابی

با عبور از مشکلات سندی برخی روایات و مشکل روشی آن‌ها در خصوص حذف اسناد، و یا اهتمام نداشتن به سندشناسی روایات، که ظاهراً ناظر به مقبولیت این روایات در نزد مفسران بوده، با توجه به روایات رسیده در تفاسیر شیعه و اهل سنت، به نظر می‌رسد که روایات تفسیری وارده ذیل آیه مربوطه در مقام بیان مصداق موجوداتی بوده‌اند که به تسبیح خداوند می‌پردازند و گویا این پیش فرض که تسبیح حقیقی برای همه موجودات وجود دارد در همه تفاسیر روایی به خصوص تفاسیر شیعه وجود داشته و موضوعی روشن برای مفسران بوده است. البته نگرش تعبدی و غیر تحلیلی در این روش تفسیری روشن است. گویا مفسران در صدد برآمده‌اند تا با گردآوری روایات موجود نوع و کیفیت تسبیح موجودات را به تناسب موجودیتی که دارند اعم از جماد، نبات و حیوان بیان نمایند. در این نگرش تفسیری، اختلاف نظر قابل توجهی میان مفسران اهل سنت و شیعه به چشم نمی‌خورد و تنها تفاوت قابل مشاهده در تفاسیر، تکمیل این موضوع توسط تفاسیر رسیده از اهل بیت (ع) در تفاسیر شیعه مانند: بحرانی، حویزی و فیض کاشانی است که مضاف بر اقوال پیامبر اکرم (ص) در تفاسیرهای اهل سنت است. با این توضیح به نظر می‌رسد اختلاف‌های روشی به وجود آمده در تفسیر آیه مذکور بیشتر در قرون چهارم به بعد و با گسترش رویکردهای اجتهادی و کلامی به وجود آمده است.

۳. روش‌شناسی تفاسیر عرفانی

اگر عرفان را مستلزم کشف و شهود بدانیم در این صورت تفسیر عرفانی در ردیف تعبیرهایی چون «تفسیر روایی» یا «تفسیر عقلی» و یا «تفسیر قرآن به قرآن» ظاهر می‌شود. با این نگاه تفسیر عرفانی به مثابه یک روش تفسیری و گونه‌ای از تفسیر است. که البته آسیب‌شناسی این روش مجال دیگری می‌طلبد که الهامات وارده بر قلب عارف تا چه اندازه بیانگر مقصود الهی از آیات قرآن است. (اسعدی، ۱۳۹۰: ۳۰۰-۳۰۱) اما به طور کلی در خصوص تفسیر آیه مورد بحث بیشتر تفاسیر عرفانی، طرفدار تسبیح حقیقی برای موجودات هستند. مفسران این دسته با بهره‌گیری از دو رویکرد به اثبات تسبیح حقیقی برای همه موجودات روی آورده‌اند: ۱- استمداد از آیات و روایات ۲- قائلیت به «زبان روحانی و ملکوتی برای همه موجودات» که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

۳.۱. استناد به آیات و روایات

برخی مفسران عرفانی مانند: امین، سلطان علی‌شاه و حقی برسوی معتقدند که علم و شعور در تمام موجودات سریان دارد و آیات متعددی از قرآن بر آن دلالت دارد. صاحب

تفسیر مخزن العرفان می نویسد: «مقصود از تسبیح نمودن موجودات معنائی است که اعم از ترتیب حروف و کلمات و نطق مسموع می باشد و غیر از مطلق دلالت بر صنع آن هاست و آن کلام مخصوصی است که هر نوعی از موجودات بحسب خلقت مخصوص بخودشان و بقدر دانششان تسبیح خاصی دارند که از غریزه و دانش مخصوص بخود مبدأ وجودشان را تسبیح و ستایش می کنند باین طور: آن هائی که صاحب نطقند بنطق و صدای مخصوص بخودشان و آن هائی که صدائی از آنان مسموع نیست در علم و غریزه خود رو به مبدأ دارند و از او بقاء و روزی می طلبند زیرا که علم در تمام موجودات سریان دارد مثل وجود این است که هر موجودی بقدر قوت وجودش صاحب علم و ادراک است و لو اینکه علم بعلم خود نداشته باشد قوله تعالی «قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (فصلت/ ۲۱) حکایت از اعضاء انسان و شهادت آن ها بر علیه اوست. (امین، بی تا: ۳۱۵/۷) سلطان علی شاه می گوید «با همین شعور و آگاهی جمادات توانسته اند بین اشیاء تمیز داده و فرق بگذارند، مانند تمیز دادن آتش بین ابراهیم علیه السلام و نمرود و یارانش». (سلطان علی شاه، ۱۳۷۲ش: ۸؛ حقی برسوی، ۱۳۳۷ق: ج ۵)

۲.۳. قائل شدن به زبان روحانی و ملکوتی برای موجودات

برخی مفسران برای اشیاء زبانی روحانی و ملکوتی قائل شده اند که با آن حق را با لغات غیبی و پنهانی تسبیح می کنند و جز اهل معرفت غیب آن را نمی شنود. (روزبهان بقلی، ۲۰۰۸م: ۳۶۱/۲؛ سلطان علی شاه، ۱۳۷۲ش: ۸) ابن عربی در فتوحات درمورد تسبیح موجودات با زبانی روحانی می گوید: «ما بگوش خود شنیدیم که سنگی بزبان قال ذکر ملک متعال می گفت و با ما خطابی کرد چون مخاطبه عارفان و سخنان ادا نمود که هر آدمی آن را در نیابد» و سپس روایتی را نقل می کند که سنگریزه ها در دست رسول خدا ص شهادتین گفتند. (کاشفی، ۱۱۷۶: ۶۱۷) ابن عجبیه نیز از آن به زبان معنا یاد کرده است: «پس همه اشیاء از جهت حسی خود با زبان حال تسبیح می گویند و از جهت معنایی به زبان معنا تسبیح می گویند و می گویند: سبحانه ما اعظم شأنه» (ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق: ۲۰۲/۳) سلطان علی شاه با اشاره به زبان ملکوتی اشیاء می گوید: «شنیدن و ادراک آن چشم و گوش ملکوتی می خواهد با همین زبان بود که ستون ناله می کرد و سنگریزه در دست حضرت محمد صلی الله علیه و آله تسبیح می گفت و شهادت می داد؛ آنچه که کوهها و پرندگان با آن به حضرت داود علیه السلام پاسخ می دادند.» (سلطان علی شاه، ۱۳۷۲ش: ۸) سلمی با اشاره به آیه «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا... إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ» (جن/ ۲۷-۲۶) می گوید شنیدن این تسبیح مقامی است که توسط خداوند به اهلش داده می شود. (سلمی، ۱۳۶۹ش: ۱۹۲/۳)

تحلیل و ارزیابی

همان گونه که ملاحظه می گردد، اعتقاد به زبان روحانی و ملکوتی برای موجودات، نیز بر

مبنای استناد مفسران به بن مایه‌های روایی موجود در این زمینه است و از این بعد به جهت روش شناختی به دلیل آن که بر منابع قابل تعلیم و تعلم، یعنی روایت استناد نموده و آن را از کشف و شهود صرف خارج نموده‌اند، اشکالی که غالباً بر روش‌های تفسیر عرفانی مترتب می‌گردد.^۱ (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲ش: ۳۲۴) قابل پذیرش است.

در خصوص نقد و بررسی روش تفاسیر عرفانی می‌توان به عدم ضابطه‌مندی در معناشناسی واژگان (اسعدی، ۱۳۹۰: ۳۳۴)، عدم رعایت اصل مرجعیت محکمت در آموزه‌های مشابه (همان: ۳۳۷) و استناد بی‌ضابطه به روایات در تفسیر (همان: ۳۳۴) اشاره کرد.

۴. روش شناسی تفاسیر کلامی - اجتهادی

به طور کلی مفسران وابسته به مکاتب کلامی، در تفسیر آیه ۴۴ سوره اسراء، دو رویکرد در پیش گرفته‌اند:

۱- رویکرد نفی تسبیح «قالی»

۲- رویکرد پذیرش و تایید تسبیح «قالی» برای همه موجودات

۴.۱. روش شناسی مفسران مخالف تسبیح «قالی»

بسیاری از مفسران متکلم شیعه و اهل سنت ذیل آیه مذکور، پذیرش تسبیح «قالی» (حقیقی) را برای موجودات غیر ذوی العقول، ناممکن دانسته و بیشتر طرفدار تسبیح «حالی» هستند.

در ادامه روش‌هایی که مفسران این دسته برای رد تسبیح قالی موجودات به آن استناد جسته‌اند مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

۴.۱.۱. بهره‌گیری از برهان حدوث و قدم

مفسران این دسته با استناد به برهان حدوث و قدم، مقصود از تسبیح در آیه مذکور را تسبیح حالی دانسته و معتقدند همه موجودات از جهت خلقت تسبیح گوی بوده زیرا حادث هستند و بر خالق که حادث نیست دلالت می‌کنند. (رک: طوسی، ۱۳۸۹: ۴۸۲/۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲ق: ۶۴۴/۶؛ زمخشری، ۱۴۱۷ق: ۶۶۹/۲؛ نووی، ۱۴۱۷ق: ۶۲۶/۱؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۹۱/۱۴؛ نظام الاعرج، ۱۴۱۶ق: ۵۴/۴؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳م: ۳۵۴/۵)

طبرسی ذیل آیه مذکور چنین می‌گوید: «هیچ موجودی نیست، جز این که او را به تسبیح و حمد خداوند، زبانی است و از جهت آفرینش خود، بر قدرت و یکتایی حق دلالت می‌کند،

۱) روش تفسیر عرفانی غیر صحیح که به آن «روش اشاری غیر صحیح» نیز گفته می‌شود آن است که مفسر با استفاده از شهود باطنی خویش یا نظریات عرفانی و مبانی نظری تصوّف یا غیر آن به تأویل آیات قرآن پردازد. و از حدّ ظواهر قرآن و قواعد استنباط از ظاهر می‌گذرد و باطن آیات را بیان می‌کند، بدون این که در این کار تابع ضوابط کشف باطن باشد یا این که دلایل عقلی و نقلی برای تأویل آیات ارائه کند. روشن است که این شیوه منتهی به تفسیر به رأی می‌شود. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲ش: ۳۲۴)

زیرا تمام موجودات -جز خداوند- حادث هستند و در برابر خداوند تعظیم و نیازمندی خود را به یک آفریدگار ناآفریده، اثبات می‌کنند، بنابراین، موجودات عالم هستی، دلیل هستی ذاتی قدیم و بی‌نیاز هستند. او با موجودات غیر قدیم، فرق دارد.» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۴۴۴)

فخر رازی به رد کسانی که تسبیح را مقالی دانسته‌اند برخاسته و می‌گوید: لازمه قالی دانستن تسبیح این است که آن موجود دارای علم باشد در حالی که اشیاء زنده نیستند و نمی‌توان برای یک غیرزنده علم قائل شد و این کار جهل و کفر است؛ زیرا دیگر نمی‌توانیم وجود خدای عالم زنده را استدلال کنیم. فخر رازی تسبیح در آیه ۴۴ را مجازی و حقیقی دانسته است به این صورت که برای عقلای آسمان و زمین حقیقی و برای غیر آنان مجازی است. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۲۰/۳۴۷)

تحلیل و ارزیابی

موافقین تسبیح حالی برای جمادات علم و شعور و حیات قائل نیستند و همین موجب می‌شود که در بن بست تسبیح تکوینی قرار گیرند. تسبیح موجودات زبانی و حقیقی است و اگر بخواهیم تسبیح را زبان حال بگیریم نیاز به قرینه داریم زیرا اصل اولیه در فهم آیات قرآن، اصالة الظهور وعدم تقدیر است مگر آنکه عقل و نقل مخالف آن را بیان نماید تا برای رها کردن ظاهر آیه حجتی باشد.

از سویی دیگر، این دیدگاه، دلالت مخلوق بر خالق، از نظر برخی محققان با استناد به آیات دیگر مورد انتقاد واقع شده است. صادقی تهرانی در کتاب نقدی بر دین پژوهی فلسفه معاصر در رد نظر کسانی که تسبیح را مطلق تکوینی و حالی تفسیر کرده‌اند می‌گوید تسبیح تکوینی یعنی دلالت مخلوق بر خالق را هر صاحب عقلی متوجه می‌شود پس چگونه است که در «وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» می‌فرماید تسبیح را نمی‌فهمید؟ حال آنکه آیه «سُرِّبَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت/۵۳)؛ «به زودی نشانه‌های خود را در افقها [ی گوناگون] و در دل‌هایشان بدیشان خواهیم نمود تا برایشان روشن گردد که او خود حق است آیا کافی نیست که پروردگارت خود شاهد هر چیزی است» نشان می‌دهد که آیات آفاقی همه چیز است که بر خدا استدلال می‌کند و آنرا تمام مکلفان می‌فهمند و در آیات «قُلْ أَنْظَرُوا مَا ذَا فِي السَّمَاوَاتِ» (یونس/۱۰۱) «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (اعراف/۱۸۵) به آن امر شده است و خدای بزرگ هرگز مکلفان را به چیزی امر نمی‌کند که «لَا تَفْقَهُونَ» نمی‌فهمید پیامد آن باشد. (صادقی تهرانی، ۱۳۸۶ش: ۴۲۵) او در تفسیر فرقان بیان می‌کند که انسان تسبیح را نمی‌فهمد مگر آنکه خدا او را بفهماند همانطور که به سلیمان کلام مورچه را فهماند. (نمل/۱۹) (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق: ۲۱۱/۱۷)

۴. ۱. ۲. تشکیک در روایات و تأویل آن‌ها

از جمله مفسرانی که به نقد قائلین به تسبیح مقالی در آیه پرداخته، آلوسی در روح المعانی است. وی طرفداران تسبیح قالی را صوفی مذهب خوانده و معتقد است، در روایات وارده اختلاف نظر دارند. مانند روایاتی که بیان می‌کند خاک تسبیح می‌گوید و اگر خیس شود ساکت می‌شود. برگ تسبیح می‌گوید و اگر بیفتد ساکت می‌شود. لباس تسبیح می‌کند و اگر کثیف شود ساکت می‌شود و برخی را استثناء دانسته‌اند و می‌گویند همه چیز تسبیح می‌گویند بجز سگ و الاغ. آلوسی این استثناء را قبول ندارد و روایتی از امام سجاد (ع) نقل می‌کند که ماه را خطاب قرار داد، سپس می‌گوید نمی‌توان برای ماه و سایرین شعوری مانند انسان قائل شد و باید آن‌را به تأویل برد. (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۸۰/۸)

تحلیل و ارزیابی

در ارزیابی روش تفسیری این دسته از مفسران چنین باید گفت که تفاوت کیفیت تسبیح موجودات ناشی از تفاوت حالات آن‌هاست و این نمی‌تواند دور از ذهن و غیرمنطقی باشد. ضمن آن‌که روایات زیاد و متواتری وجود دارد که همگی به تسبیح قالی تمامی موجودات اعم از حیوانات و نباتات و جمادات اشاره می‌کند و نمی‌توان به راحتی ظاهر روایت را رها نمود. و یا آن‌ها را حمل بر مجاز کرده و به تأویل برد. کسانی که معتقد به تسبیح قالی نبوده و آن را حمل بر دلالت مخلوق به خالق می‌کنند چگونه این روایت نقل شده از امام باقر (ع) را معنا می‌کنند که ایشان با صراحت می‌فرماید ما صدای تسبیح شکاف دیوار را می‌شنویم؟ یا روایت متواتری که سنگریزها در دست رسول الله (ص) تسبیح می‌گفتند و سایرین نیز شنیدند.

۴. ۱. ۳. عدم توانایی مفسر در جمع میان دیدگاه خود و روایات موجود ذیل آیه

در ذیل بسیاری از تفاسیر کلامی، آن چه مشهود است آن که مفسر در ذیل آیه مذکور ابتدا به تسبیح حالی برای موجودات معتقد گردیده و پس از بیان آن که هر موجودی به زبان حال بر توحید و خالقیت خداوند گواهی می‌دهد، پاره‌ای از روایات که حتی دلالت بر تسبیح حقیقی موجودات دارد را نیز در تفسیر خود آورده است. (رک: بغوی، ۱۴۲۰ق: ۱۳۶/۳؛ پانی پتی، ۱۴۱۲ق: ۴۴۳/۵؛ کاشانی، ۱۳۰۰ش: ۲۷۶/۵؛ جرجانی، ۱۳۷۸: ۳۰۰/۵) به عنوان مثال در تفسیر جلاء الاذهان، مفسر ذیل آیه در ابتدا چنین می‌گوید: «اوست آن خدای که تسبیح می‌کنند او را آسمان‌های هفت گانه و زمین و هر که در آسمان‌ها و زمین است همه بزبان حال؛ از آنجا که دلیل اند بر صانع و آفریدگار خود و بر صفات کمال وی، و بر آن‌که جایز نیست که وی را شریک و همتا و همباز گویند و هیچ موجودی از موجودات نیست إلا که بر این وجه خدای را تسبیح می‌گوید، از آنجا که همه مصنوع‌اند؛ و محتاج صانعی اند

که هیچ مصنوع بی‌صانع نباشد.» (جرجانی، ۱۳۷۸: ۳۰۰/۵) آن گاه به ذکر اقوال صحابه و تابعان در خصوص مصادیق تسبیح پرداخته و در پایان به چند روایت از رسول اکرم (ص) استناد می‌نماید که از آن جمله روایت معروف است: «در خبرست که رسول صلی الله علیه و آله و سلم بیمار بود جبرئیل آمد و او را از بهشت طبقی انار و انگور آورد رسول صلی الله علیه و آله و سلم از آن بخورد بر دست او تسبیح کرد، و امیر المؤمنین علی ابن ابی طالب علیه السلام نیز از آن بخورد بر دست آن حضرت نیز تسبیح کرد، و همچنین حسن و حسین علیهما السلام از آن بخوردند بر دست ایشان نیز تسبیح کرد، یکی از جمله صحابه دست دراز کرد و یکی از آن بر دست گرفت بر دست وی تسبیح نکرد جبرئیل گفت: این طعام بهشت است و طعام بهشت در دنیا نخورد إلا پیغمبری یا وصی پیغمبری یا فرزند پیغمبری.» (همان) که مفسر بدون جمع بندی میان دیدگاه خود و روایات موجود به ادامه تفسیر آیات بعدی می‌پردازد.

یا عجیب آن است که در تفسیر منهج الصادقین، مفسر روایتی درباره سبب نزول آیه مذکور به نقل از تفسیر التیسیر می‌آورد که به روشنی بر تسبیح جمادات دلالت دارد: «در تیسیر نقل می‌کند که یکی از اولاد جنان بن الارث رضی الله نقل کرده که محجن (عصای) حضرت رسالت (ص) در دست مبارک وی خدای را تسبیح می‌گفت چنان که همه قوم شنیدند و از روی تعجب گفتند یا رسول الله این چوب خشک چگونه تسبیح می‌گوید آیه آمد که تَسْبِيحُ لَهُ...» (کاشانی، ۱۳۰۰ش: ۲۷۶/۵) و علی‌رغم استشهاد به این روایت، و روایات متعدد دیگر مبنی بر تسبیح حقیقی موجودات و ذکر اقوال عرفا و مفسران، در نهایت بدون استدلال به پذیرش قول ارجح خود مبنی بر تسبیح حالی با استناد به دو بیت شعر چنین می‌آورد: «و اصح آنست که همه اشیا بر سبیل عموم از وحوش و طیور و جمادات تسبیح حق تعالی می‌کند حتی صریر باب و ضریر آب و مراد بتسبیح ایشان کیفیت دلالت ایشان است بر وجود صانع عالم و بر قدرت و علم و وحدانیت او؛

و فی کل شیء له آیه تدل علی انه واحد

هر چیزی در این عالم آیه‌ای است که بر وحدانیت خداوند دلالت دارد.» (همان: ۲۷۷/۵)

تحلیل و ارزیابی

این موضوع نوعی تعارض روش شناختی و عدم توانایی مفسر در جمع میان دیدگاه خود و روایات است و به نحوی شناخت مسئله را بدون تحلیل و ارزیابی مسکوت و تعطیل رها نموده است. بدیهی است که به خصوص در تفاسیر کلامی، انتظار خواننده آن است که با دلیلی به خصوص عقلی، نتیجه روشنی حاصل گردد. اما این امر در بسیاری از تفاسیر کلامی که مخالف تسبیح قالی موجودات بوده‌اند محقق نشده است.

۲.۴. روش‌شناسی مفسران موافق تسبیح «قالی»

آنچه از بررسی روش تفسیری مفسران با رویکرد کلامی و اجتهادی در ذیل تفسیر آیه مذکور انتظار می‌رود، بیان دلایل عقلی و کلامی از نظریه تسبیح قالی برای همه موجودات است. اما آن چه مشهود است آن‌که در بین این مفسران، استشهاد به آیات قرآن و روایات بسیاری که در منابع شیعی و اهل سنت راجع به تسبیح حقیقی برای موجودات آمده است، از بیان دلایل عقلی و کلامی غلبه بیشتری دارد. بنابراین به طور کلی روش‌های استدلالی این دسته از مفسران بر اساس کثرت بهره‌گیری از روش‌ها به صورت زیر است:

۲.۴.۱. استناد به روایات

بسیاری از مفسران این دسته، تفسیر حقیقی همه موجودات را با استناد به روایات اثبات نموده‌اند. در تفسیر ابوالفتوح رازی، مفسر قریب به ده روایت راجع به تسبیح همه موجودات اعم از سنگریزه، آب، درخت و ... از طریق صحابه، تابعان و روایاتی از امام صادق (ع) آورده است. (رک: رازی، ۱۴۰۸ق: ۲۲۸/۱۲) این رویکرد در دیگر تفاسیر اجتهادی و کلامی شیعه و اهل سنت اعم از متقدمین و معاصران مشاهده می‌شود. (رک: بغوی، ۱۴۲۰ق: ۱۳۶/۳؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق: ۲۱۲/۱۷)

۲.۴.۲. روش قرآن به قرآن

برخی مفسران این دسته با استشهاد به آیات دیگر قرآن کریم که بر تسبیح حقیقی موجودات دلالت دارد نظریه تسبیح حقیقی موجودات را پذیرفته، و معتقدند که تسبیح تکوینی و حالی، با صریح آیات و روایاتی که در قرآن کریم راجع به این موضوع آمده مخالف است. (طیب، ۱۳۶۹ش: ۲۶۰/۸؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق: ۲۱۲/۱۷) نویسنده تفسیر اطیب البیان با استشهاد به آیه ۱۸ سوره حج: ﴿لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ...﴾ «آیا ندانستی که خداست که هر کس در آسمان‌ها و هر کس در زمین است و خورشید و ماه و [تمام] ستارگان و کوه‌ها و درختان و جنبندگان و بسیاری از مردم برای او سجده می‌کنند و بسیاری اند که عذاب بر آنان واجب شده است.» چنین بیان می‌دارد که اگر مراد از تسبیح، تسبیح تکوینی بود جمیع الناس می‌فرمود نه کثیر. و قضیه هدهد و سلیمان و تکلم مورچه و وحی بنحل و بسیار آیات دیگر و اخبار عرض ولایت بر آسمان‌ها و کوه‌ها و دریاها و حیوانات که تمام دلالت بر این دارد که با شعور و ادراک و مکلف هستند پس مراد همان تسبیح تشریحی است. (طیب، ۱۳۶۹ش: ۲۶۰/۸)

۲.۴.۳. تفسیر اخلاقی

برخی مفسران این دسته تزکیه درونی و تلاش برای ایجاد صفای باطن در انسان را

شرط اساسی درک و دریافت حقیقت تسبیح موجودات می‌دانند و گویی گرایشی ذوقی و عرفانی نسبت به این آیه پیدا کرده‌اند. (قطب، ۱۴۲۵ق: ۲۲۳۰/۴؛ خطیب، ۱۴۲۴ق: ۴۹۳/۸؛ مطهری، ۱۳۶۹ش: ۱۷۴) سید قطب ذیل آیه مورد نظر چنین می‌گوید: «هستی همه‌اش حرکت و حیات است ... و هر سنگ و دانه و گیاه و شکوفه... درخت و هر حیوان و انسانی و هر جنبنده‌ای در زمین و هر شناگری در آب و هوا و همراه آن ساکنین آسمان‌ها همگی تسبیح خداوند را گویند و در مقام اعلی به او توجه دارند.» (سید قطب، ۱۴۲۵: ۲۲۳۱/۴) و همچنین علت این که خداوند تبارک و تعالی در آیه فرموده ﴿وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ را چنین بیان می‌دارد که منظور آن است که به این دلیل تسبیح را نمی‌فهمید چون با صفت سرشتگی با گل و خاک عجین شده‌اید و با قلوبتان نمی‌شنوید و به اسرار خفیه‌ی وجودی توجه نمی‌نمایید و هنگامی که روح شفا و صفا یابد هر متحرک و ساکن را می‌شنود و به تسبیح متوجه می‌گردد. (همان)

۵. روش‌شناسی اجتهادی جامع

در مباحث مربوط به روش‌های تفسیری، غالباً از روش «اجتهادی جامع»، به عنوان کامل‌ترین و مستدل‌ترین روشی که بر اساس آن می‌توان به معنا و مراد خداوند تبارک و تعالی در تفسیر آیات دست یافت یاد می‌شود. (بابایی، ۱۳۸۱ش: ۱۲۶/۲) روشی که از منابع مهم تفسیر یعنی «آیات قرآن»، «روایات صحیح» و «معرفت‌های بدیهی عقلی» بهره بگیرد و در نهایت مفسر با استمداد از آن‌ها بتواند مقصود آیه را روشن نماید. (بابایی و دیگران، ۱۳۸۸ش: ۱۹۶ و ۱۹۲-۱۸۳؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲ش: ۳۳) بنابراین مقصود از رویکرد اجتهادی، رویکردی است که در تفسیر قرآن از تمامی منابع فهم اعم از قواعد زبان‌شناختی وضع و دلالت‌گفتمان عقلا، قرائن تناظری درون متنی، سنت شارح و تبیینی، قرائن فرامتنی (زمینه متن)، تدبر و عقل (ابزاری و منعی) به شیوه روشمند و علمی در فرایندی مناسب بهره می‌گیرد. (اسعدی، ۱۳۹۰: ۱۰۱) از بررسی روش تفسیری علامه طباطبایی (ره) در تفسیر المیزان ذیل آیه مورد بحث، چنین به دست می‌آید که این مفسر بزرگ، با روشی جامع به استدلال در خصوص آیه مذکور پرداخته و با بهره‌گیری از منابع مذکور، نتیجه‌ای معقول و قابل پذیرش درباره آیه مبنی بر «حقیقی بودن تسبیح همه موجودات» ارائه نموده است که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

۵. ۱. استناد به آیات مشابه (روش تفسیر قرآن به قرآن)

مقصود از تفسیر قرآن به قرآن این است که هر آیه به کمک و استعانت آیات دیگر اعم از آیات آن سوره و یا آیات دیگر سور تفسیر شود، زیرا برخی آیات مبین آیات دیگرند و به تفصیل معانی و محتوای دیگر آیات پرداخته‌اند. (مؤدب، ۱۳۸۶: ۱۶۹) استناد به آیات مشابه یکی از قواعد مهم تفسیر قرآن به شمار می‌آید. در تفسیر هر آیه، تفحص کامل از آیات

مربوط و دقت در آن‌ها ضروری است و تفسیر قرآن به قرآن، نه تنها روشی نیکو و پسندیده در تفسیر است، بلکه در بسیاری از موارد بدون آن نمی‌توان مراد واقعی خدای متعال را از آیات کریمه به دست آورد. (رک: بابایی و دیگران، ۱۳۸۸ش: ۱۹۲) با توجه به این‌که تبیین و تفسیر آیه مذکور در بین مفسران با اختلاف نظرهایی روبروست به نظر می‌رسد با استمداد از آیات مشابه بتوان مقصود آیه را روشن نمود. بررسی تفاسیر فوق نشان می‌دهد که علامه طباطبایی (ره) در مقایسه با سایر متقدمین خود، از آیات مشابه بیشتری کمک گرفته است. ایشان می‌گوید: «از کلام خدا در قرآن اثبات می‌شود که علم و شعور در تمامی موجودات عالم سریان پیدا کرده و هر موجودی به اندازه سهمی که از وجود دارد به او علم داده شده ولی معنایش این نیست که علم همه موجودات برابر و یا یک نوع است. این استنباط در آیه ﴿قَالُوا أَنْظِقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (فصلت/۲۱)، و نیز آیه ﴿قَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ أُنْتِ يَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَنْتِنَا طَائِعِينَ﴾^۱ (فصلت/۱۱) مشهود است. پس هر موجودی با مرتبه‌ای که از علم دارد نقص و فقر وجود خود را درک کرده و احتیاج خود را به پروردگار غنی درک و اظهار نموده و او را تسبیح نموده و از هر عیبی منزّه می‌دارد». (طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ۱۳/۱۵۱) طبق نظر علامه این نظر درست نیست که تسبیح موجودات را فقط حمل بر مطلق دلالت نموده و مرتکب مجاز شویم چون زمانی جایز است آن‌را مجازی بنامیم که نتوان ظاهر آیه را حمل بر حقیقت نمود بنابراین تسبیح موجودات حقیقی و قالی بوده و مجازی نیست و البته قالی بودن به این معنا نیست که حتماً باید الفاظ شنیدنی و قراردادی باشد. در کلام خداوند نیز بارها بر حقیقی بودن تسبیح موجودات تأکید شده است. مثلاً یکی از این سنخ آیات، آیه شریفه ﴿سَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ﴾ (انبیاء/۷۹) و آیات مشابه آن مانند: ﴿إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ﴾ (ص/۱۸)؛ «ما کوه‌ها را با او مسخر ساختیم [که] شامگاهان و بامدادان خداوند را نیایش می‌کردند» و ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوْبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ﴾ (سبأ/۱۰)؛ «او به راستی داوود را از جانب خویش مزیتی عطا کردیم [و گفتیم] ای کوه‌ها با او [در تسبیح خدا] همصدا شوید و ای پرندگان [همانگی کنید] و آهن را برای او نرم گردانیدیم.» است (همان) علامه پس از استناد به آیات فوق چنین نتیجه می‌گیرد که: «با این حال دیگر معنا ندارد تسبیح را نسبت به کوه‌ها و مرغان "زبان حال" گرفت، و نسبت به آن پیغمبر "زبان قال!"» (همان)

۵. بهره‌گیری از سیاق

مقصود از سیاق، هر دلیل دیگری است که به الفاظ و عباراتی که می‌خواهیم آن را بفهمیم، پیوند خورده است، خواه مقوله الفاظ باشد، مانند کلمات دیگری که با عبارت مورد نظر یک سخن به هم پیوسته را تشکیل می‌دهند و خواه قرینه حالی باشند، مانند اوضاع و احوال و

۱) ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ أُنْتِ يَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَنْتِنَا طَائِعِينَ﴾ (فصلت/۱۱)؛ «پس آنگاه [آفرینش] آسمان کرد و آن بخاری بود پس به آن و به زمین فرمود خواه یا ناخواه بیاید آن دو گفتند فرمان‌پذیر آمدیم.»

شرایطی که سخن در آن اوضاع و احوال مطرح شده است و در موضوع و مفاد لفظ مورد بحث، نوعی روشنگری دارد. (صدر، ۱۴۱۰ق: ۱۰۳) اصل قرینه بودن سیاق و تأثیر آن در تعیین معنای واژه‌ها و مفاد جمله‌ها، یکی از اصول عقلایی محاوره است که در همه‌ی زبان‌ها به آن ترتیب اثر داده می‌شود و دانشمندان اسلامی نیز در فهم ظواهر متون دینی، همواره از آن استفاده کرده و می‌کنند. مفسران و دانشمندان علوم قرآنی نیز، ضمن این که خود در تفسیر آیات کریمه بدان توجه نموده و در تعیین معنای واژه‌ها و فهم مفاد آیات کریمه، از آن کمک گرفته‌اند، به تأثیر چشمگیر آن در فهم مفاد آیات قرآن تصریح کرده‌اند. (بابایی و دیگران، ۱۳۸۸ش: ۱۲۰)

یکی از امتیازات ویژه روش علامه این است که با استفاده از «وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» اثبات می‌کند که سیاق این آیه بهترین دلیل بر تسبیح حقیقی و قالی است. درحالی که مفسران قبل از ایشان به سیاق آیه توجهی نکرده‌اند. تنها ابن عربی در فتوحات نوشته است: «اگر مراد از تسبیح زبان باشد دیگر هدف جمله «وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» محقق نمی‌شود» و شرح و بسط قابل توجهی برای آن ارائه نکرده است. (رک: ابن عربی، بی تا: ۵۹/۱) پس موجودات فقط یک آیه ساکت محض نیستند که بر ذی‌الایه دلالت کنند بلکه زنده‌اند و با ما سخن می‌گویند اگر بتوانیم آن‌را بشنویم و درک کنیم.

علامه اشاره می‌کند که تسبیح مجازی یعنی هر موجودی در آسمان‌ها و زمین با هستی خود دلالت می‌کند بر این که پدید آورنده‌ای منزّه از هر نقص و متصف به کمال دارد، اما سیاق آیه تسبیح مجازی را رد می‌کند جایی که می‌فرماید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ». چون اگر تسبیح مجازی بود دیگر نباید می‌فرمود شما تسبیح آن‌را نمی‌فهمید، زیرا تسبیح مجازی که همان دلالت مخلوق بر خالق است را همه افراد و حتی مشرکین می‌فهمند. بنابراین منظور از نفهمیدن تسبیح نفهمیدن تسبیحی است که برخاسته از شعور و علم موجودات است. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ۱۵۳/۱۳) علامه در انتهای تفسیر این آیه و در شرح «إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» بیان می‌کند که انسان می‌تواند تسبیح موجودات را بشنود و درک کند و این امر محالی نیست و گفته این توجیه خوبی است که «انسان چون در فهم این تسبیح (که تمامی موجودات دائماً مشغول‌اند و حتی خودش هم به جمیع ارکان وجودش دائماً مشغول آن است) قصور می‌ورزد، خطاکار است، و در این خطا سزاوار مؤاخذه است، اما خدای سبحان چون حلیم و غفور است، در مؤاخذه وی شتاب نمی‌کند.» (همان: ۱۵۵/۱۳)

۵.۳. اقامه برهان توحیدی با کمک قیاس استثنایی (روش عقلی)

معرفت‌های بدیهی و برهان‌های قطعی آشکار از قراین پیوسته غیر لفظی در فهم آیات به شمار می‌آیند و در فهم آیات می‌بایست به این قرینه توجه شود. (بابایی و دیگران، ۱۳۸۸ش:

۱۸۲) علامه طباطبایی (ره) با اقامه برهانی توحیدی به کمک قیاس استثنایی، از آیات ۴۲ و ۴۴ سوره اسراء، به اثبات تسبیح حقیقی برای همه موجودات می‌پردازند. ایشان آیه ۴۴ را مقدمه‌ای می‌داند که با ایجاد یک قیاس استثنایی، حجت و برهان آیه ۴۲ را تکمیل می‌کند.^۱ با این توضیح که اگر خدایان دیگری هم وجود داشتند، البته عرش خدا مورد هجوم آنها قرار می‌گرفت اما تسبیح موجودات برای خداوند، عدم درگیری و چندخدایی را ثابت می‌نماید. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۰۸/۱۳) طبق قیاس استثنایی به دو مقدمه احتیاج است:

مقدمه اول: اگر خدایان دیگری بودند عرش خدا را مورد حمله و غلبه قرار می‌دادند. (قضیه شرطی)

مقدمه دوم: (اما عرش خدا مورد حمله و غلبه کسی قرار نگرفته) زیرا موجودات تسبیح‌گوی خدا هستند (استثناء)

نتیجه: جز الله خدای دیگری وجود ندارد.

در بین تفاسیر بررسی شده از متقدمین تا معاصر بجز علامه طباطبایی تنها مفسری که به این نکته اشاره کرده، فخر رازی است. وی در کتاب تفسیر کبیر و ذیل این آیه فقط اشاره‌ای گذرا به رابطه آیات ۴۲ و ۴۴ کرده است. او می‌گوید تسبیح آسمان‌ها و زمین و موجودات بر درستی دلیل آیه ۴۲ شهادت می‌دهد. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۴۷/۲۰) اما توضیح بیشتری درباره این که چگونه تسبیح موجودات منجر به درستی دلالت آیه ۴۲ می‌گردد، را ارائه ننموده است.

۵. ۴. استناد به روایات موجود ذیل آیه

علامه طباطبایی (ره) پس از بیان روشمند تفسیر آیه از قبیل استناد به آیات مشابه، بهره‌گیری از سیاق و اقامه برهان عقلی، که در سابق بیان شد، قریب به بیست روایت از منابع معتبر روایی شیعه و اهل سنت درباره حقیقت و مصداق تسبیح موجودات اعم از سنگریزه، دیوار، ستون و حیوانات می‌آورند. (رک: طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ۱۶۵/۱۳-۱۷۰) توجه به روش علامه در بیان روایات مربوط به این موضوع حایز اهمیت است. چرا که غالباً روش علامه (ره) ذیل مباحث آیات مختلف در المیزان، آن است که بحثی را با عنوان «بحث روایی» آورده که ذیل آن به اختلاف منابع شیعی و اهل سنت می‌پردازد، یا متن یا سند روایات را به لحاظ قوت و ضعف مورد ارزیابی قرار داده و بر این اساس برخی روایات را کنار می‌نهند. اما در خصوص روایات مربوط به تسبیح موجودات، علامه ضمن حکم به صحت همه این روایات (همان: ۱۶۹/۱۳)، تلاش می‌کند مستندات مختلف این روایات را در منابع شیعی و اهل سنت ارائه نماید (همان) و به توضیح محتوای آنها پرداخته و کوشیده‌است تا روایات

۱) در علم منطق قیاس و استنتاج دو شکل می‌باشد: قیاس استثنایی و قیاس اقتراعی. در قیاس حداقل دو مقدمه لازم است تا بوسیله آنها نتیجه اثبات گردد. در قیاس استثنایی، مقدمه اول یک قضیه شرطی و مقدمه دوم یک استثناء است.

مربوطه را برای خواننده قابل فهم و درک نماید. که این امر نشان از قوت منبع بودن روایات موجود در تبیین مقصود آیه است. ایشان در این خصوص می‌نویسد: «این روایات هم که می‌گوید سنگریزه در دست رسول خدا (ص) تسبیح کرد و ما شنیدیم یا آنکه داوود شنید که کوه‌ها و مرغان با او تسبیح می‌گویند، یا روایات شبیه به آن همه صحیح است، و صدایی که می‌شنیدند به ادراک باطنی بود که تسبیح واقعی و حقیقت معنای آن را از طریق باطن درک می‌کردند، و حس هم چیزی نظیر آن و مناسب با آن را حکایت می‌کرده گوش هم الفاظ و کلماتی که این معنا را برساند احساس می‌نموده.» (همان)

نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی‌های انجام گرفته، نتایج زیر حاصل آمد:

- درباره آیه ۴۴ سوره اسراء، منابع روایی شیعه و اهل سنت روایت‌های فراوان، صحیح و متواتری را ارائه نموده‌اند که کیفیت و مصادیق تسبیح را معین می‌نمایند. آنچه در روایات مشاهده می‌گردد آن است که اصل تسبیح حقیقی برای موجودات برای معاصران پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) حقیقتی آشکار بوده و روایات غالباً در صدد بیان مصادیق تسبیح برآمده‌اند.

- تفاسیر دارای گرایش عرفانی، بن‌مایه‌های دیدگاه خود را از روایات اخذ نموده‌اند و اکثریت این تفاسیر به تسبیح حقیقی موجودات معترف بوده‌اند.

- مفسرانی امثال شیخ طوسی، طبرسی و زمخشری که از روش اجتهادی و کلامی در تفسیر بهره برده و با تسبیح حقیقی همه موجودات مخالفت نموده‌اند به چند دلیل، روشی که به کار برده‌اند قابل‌خداشه است: الف) غفلت از آیات دیگر، ب) عدم اقامه برهان عقلی قطعی، ج) عدم توانایی جمع میان دیدگاه‌های خود و روایات فراوان موجود در این زمینه، د) عدول از ظاهر آیات و روایات و قائل شدن به تأویل بدون حجت و قرینه.

- مبنای مفسرانی مانند: ابوالفتوح رازی و بغوی که موافق تسبیح حقیقی همه موجودات با روش کلامی و اجتهادی هستند بیشتر بر آیات قرآن و روایات استوار گردیده، و برخی نیز اصل موضوع را بدیهی دانسته در صدد ارائه توصیه‌های اخلاقی برای نیل به حقیقت آیه برآمده‌اند.

- تفسیر ارائه شده از سوی علامه طباطبایی (ره) درباره آیه مذکور، دارای جامعیت روش شناختی بوده و این مفسر گرانقدر با بهره‌گیری از روش اجتهادی جامع و منابع مهم تفسیری یعنی آیات قرآن کریم، استناد به روایات متعدد از منابع معتبر شیعی و اهل سنت، اقامه برهان عقلی و بهره‌گیری از قرینه سیاق، دیدگاه خود را مبتنی بر اصول روش‌شناسی تفسیری جهت فهم صحیح آیه شریفه به کار گرفته است. از منظر ایشان، بر اساس آیه ۴۴ سوره اسراء تمامی موجودات عالم تسبیح‌گوی خدا هستند و تسبیح آن‌ها حقیقی و زبانی بوده و مجازی نیست. البته زبانی بودن به این معنا نیست که حتماً باید الفاظ شنیدنی و قراردادی باشد.

کتابنامه

- قرآن کریم ترجمه محمد مهدی فولادوند
- ابن عجبیه، احمد (۱۴۱۹ق): «البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید»، حسن عباس زکی، قاهره: بی نا، اول.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق): «تفسیر التحریر و التنویر»، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، چاپ اول.
- ابن عربی، محی الدین (بی تا): «الفتوحات المکیه»، بیروت: دار الصادق، چاپ اول.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق): «تفسیر القرآن العظیم»، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
- ابوالسعود، محمد بن محمد (۱۹۸۳م): «تفسیر ابی السعود»، لبنان: دار احیاء التراث العربی، بی جا.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق): «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، مشهد: آستان قدس رضوی بنیاد پژوهش های اسلامی، چاپ اول.
- ابو حمزه ثمالی، ثابت بن دینار (۱۴۲۰ق): «تفسیر القرآن الکریم»، بیروت: دارالمفید، چاپ اول.
- اسعدی، محمد و همکاران (۱۳۹۰ش): «آسیب شناسی جریان های تفسیری»، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
- امین، نصرت بیگم (بی تا): «تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن»، بی جا، بی نا، چاپ اول.
- آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی»، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
- بابایی، علی اکبر (۱۳۸۱ش): «مکاتب تفسیری»، تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
- بابایی و دیگران، علی اکبر (۱۳۸۸ش): «روش شناسی تفسیر قرآن»، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ چهارم.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق): «البرهان فی تفسیر القرآن»، قم: موسسه البعثه، قسم الدراسات الإسلامیه، چاپ اول.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق): «معالم التنزیل»، لبنان: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- پانی پتی، ثناء الله (۱۴۱۲ق): «التفسیر المظهری»، پاکستان: مکتبه رشیدیه، چاپ اول.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق): «الکشف و البیان»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- جرجانی، حسین بن حسن (۱۳۷۸ش): «جلاء الأذهان و جلاء الأحران (تفسیر گازر)»، تهران: دانشگاه تهران، اول.
- حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی (۱۳۷ق): «تفسیر روح البیان»، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق): «تفسیر نور الثقلین»، قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- خطیب، عبدالکریم (۱۴۲۴ق): «التفسیر القرآنی للقرآن»، بیروت: دار الفکر العربی، چاپ اول.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۲ش): «درسنامه روش ها و گرایش های تفسیری»، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، اول.
- روزبهان بقلی، روزبهان بن ابی نصر (۲۰۰۸م): «عرائس البیان فسی حقائق القرآن»، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۷ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل»، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ سوم.
- سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر (۱۳۷۲ش): «بیان السعاده فی مقامات العباده»، تهران: سرالاسرار، چاپ اول.
- سلمی، ابو عبد الرحمن محمد بن الحسین السلمی (۱۳۶۹ش): «مجموعه آثار السلمی»، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق): «الدر المثور فی التفسیر بالماثور»، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، چاپ اول.

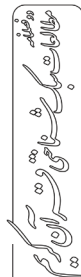
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۸۶ش): «نقدی بر دین پژوهی فلسفه معاصر»، تهران: امید فردا، چاپ اول.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق): «الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه»، قم: فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
- صدر، محمداقبر (۱۴۱۰ق): «دروس فی علم الاصول»، قم: موسسه النشر الاسلامی، چاپ سوم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
- _____ (بی تا): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: جامعه مدرسین فی الحوزه العلمیه، پنجم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۹ق): «التبیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول.
- طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹ش): «اطیب البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: اسلام، چاپ دوم.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق): «التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)»، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق): «تفسیر الصافی»، تهران: مکتبه الصدر، چاپ دوم.
- سید قطب (۱۴۲۵): «فی ظلال القرآن»، بیروت: دارالشروق، چاپ سی و پنجم.
- کاشانی، فتح الله بن شکر الله (۱۳۰۰ش): «منهج الصادقین فی الزام المخالفین»، تهران: کتابفروشی اسلامیة، چاپ اول.
- کاشفی، حسین بن علی (۱۱۷۶ق): «تفسیر حسینی»، سراوان: کتابفروشی نور، چاپ اول.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹ش): «آشنایی با قرآن ۴»، تهران: انتشارات صدر، چاپ اول.
- مؤدب، سید رضا (۱۳۸۶ش): «روش های تفسیر قرآن»، قم: انتشارات دانشگاه قم، چاپ سوم.
- نظام الاعرج، حسن بن محمد (۱۴۱۶ق): «تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان»، تحقیق زکریا عمیرات، لبنان: دارالکتب العلمیه، چاپ دوم.
- نووی، محمد (۱۴۱۷ق): «مراح لیبید لکشف معنی القرآن المجید»، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.

References

- The Holy Quran Translated by Mohammad Mahdi Fouladvand.
- Ibn Akhiba, Ahmad, (1419 A.H.): Al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid, (First edition) Hassan Abbas Zaki, Cairo.
- Ibn Ashur, Muhammad Tahir, (1420 A.H.): Tafsir al-Tahrir and al-Tanweer known as Ibn Ashur's Tafsir (first edition). Arab History Foundation. Beirut
- Ibn Kathir, Ismail Ibn Umar, (1419 A.H.): Tafsir al-Qur'an al-Azeem, (1the edition). Beirut: Dar al-Kutub Al-Elamiya, pamphlets of Muhammad Ali Beizun.
- Abu al-Saud, Muhammad bin Muhammad, Tafsir Abi al-Saud (1983): (Irshad al-Aql al-Salim to the benefits of the Holy Qur'an), Lebanon, Dar Ihya al-Tarath al-Arabi.
- Abul Fattuh Razi, Hossein bin Ali, Rood (1408 A.D.): al-Jinnan and Ruh al-Jinnan in Tafsir al-Qur'an, (1the edition). Mashhad: A'stan Quds Razavi, Islamic Research Foundation.
- Abu Hamzah Samali, Thabit bin Dinar, (1420 A.H.): Tafsir al-Qur'an al-Karim (first edition), Beirut: Dar al-Mufid.
- Esaadi, Mohammad et al., (2019): Pathology of interpretive currents, first volume, (1the edition). Hozha and University Research Institute.
- Amin, Nusrat Begum, Tafsir Makhzan Al-Irfan in the Sciences of the Qur'an, (1the edition). Bija, Bi Na, Bi Ta.
- Alousi, Mahmoud bin Abdullah, (1415 A.H.): Rooh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azeem and Al-Saba al-Mathani, (1the edition):Beirut: Dar al-Kutub Al-Elamiya, Muhammad Ali Beyzoon's Pamphlets.
- Babaei, Ali Akbar, (1381): Tafseari Schools, Tehran: University and Field Research Institute.
- Babaei and others, Ali Akbar, (2018): Methodology of Qur'an Interpretation, (4th edition) Qom: Hozwa and University Research Center.
- Bahrani, Hashim bin Suleiman, (1415 A.H.): Al-Barhan fi Tafsir al-Qur'an (first edition), Qom: Al-Baath Institute, Section of Islamic Studies.
- Baghvi, Hossein bin Masoud, (1420 A. H.): Ma'alim Al-Tanzil, Lebanon: Dar Ahya Al-Tarath Al-Arabi.
- Pani Patti, Sanaullah, (1412 A.H.): al-Tafsir al-Ahdani (1the edition). Pakistan: Rushdiyeh School.
- Thaalbi, Ahmad bin Muhammad, (1422 A.H.): Al-Sakat wa Bayan al-Ma'roof Tafsir al-Thalabi (1the edition), Beirut: Dar Ihiya al-Trath al-Arabi.
- Jurjani, Hossein bin Hassan, (1378): Jalaa Al-Azhan and Jalaa Al-Ahzan (Tafsir Gazer), Tehran: University of Tehran.
- Haqi Barsowi, Ismail bin Mustafa, (1137 A.H.): Tafsir Ruh al-Bayan, (1the edition) Beirut: Dar al-Fikr.
- Hawizi, Abdul Ali bin Juma, Tafsir) 1415 AH (:Noor al-Thaqlain, Qom: Ismailian, 4th edition.
- Khatib, Abdul Karim,(1424 AH): Al-Tafsir al-Qur'an for the Qur'an, Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi, first edition.

- Rezaei Esfahani, & Mohammad Ali, (1382): Textbook of Exegetical Methods and Tendencies, Qom: World Center for Islamic Sciences.
- Rozbahan Bagli, Rozbahan bin Abi Nasr, (2008): Aares al-Bayyan in the facts of the Qur'an, (1the edition). Beirut: Dar al-Kutub Al-Elamiya, Muhammad Ali Beyzoon's pamphlets.
- Zamakhshari, Mahmoud bin Umar, (1417 A.H.): Al-Kashf on the facts of the revelation of revelation and the eyes of the narrators in the interpretations (3rd edition), Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Sultan Ali Shah, Sultan Muhammad bin Haider, (1372): Persian text and translation of Tafsir Sharif Bayan al-Saada fi Maqamat al-Abada, (1the edition). Tehran: Seral Asrar,
- Salmi, Abu Abd al-Rahman Muhammad bin Al-Hussein Al-Salmi, (1369): Al-Salmi's collection of works, (1the edition) Tehran: University Publishing Center.
- Siyuti, Abd al-Rahman bin Abi Bakr, Al-Dur Al-Manthur fi (1404 A.H.): al-Tafsir in Mathur (1the edition). Qom: General Library of Hazrat Ayatollah Grand Ayatollah Murashi Najafi (RA).
- Sadeghi Tehrani, Mohammad, (1386): Criticism on the Study of Religion in Contemporary Philosophy (1the edition). Tehran: Omid Farda.
- Sadeghi Tehrani, Muhammad (1406 A.H.): Al-Furqan in Tafsir al-Qur'an with the Qur'an and Sunnah (2end edition). Qom: Farhang Islamic.
- Sadr, Muhammad Baqir, (1410 A.H.): Darus fi Alam al-Asul, Qom: Al-Nashar al-Islami Institute.
- Tabatabayi, Mohammad Hossein, (2013): Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, (2end edition). Beirut: Est. Al-Alami Publishing House.
- Tabatabayi, Mohammad Hossein, (1390): Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom, Jamia Madrasin fi Hahuza Al-Alamiya, B.
- Tabarsi, Fazl bin Hasan, (1372): Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an (3rd edition), Tehran: Nasser Khosrow.
- Tousi, Muhammad bin Hassan, (1389): Al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an, (1the edition). Beirut: Dar Ihiya al-Tarath al-Arabi, first edition
- Tayeb, Abdul Hossein, (1369 A.H.): Atyeb Bayan fi Tafsir al-Qur'an, 14 volumes, (2end edition). Islam - Iran - Tehra.
- Fakhr Razi, Muhammad bin Omar, (1420 A.H.): Al-Tafsir al-Kabir (Keys of the Ghaib) (3rd edition). Beirut: Dar Ihiya al-Trath al-Arabi.
- Faiz Kashani, Mohammad Bin Shah Mortaza (1415 A.H.): Tafsir al-Safi (2nd edition), Tehran: Al-Sadr Library.
- Qutb, Seyyed (1425 A. H.): In the shadows of the Qur'an (35th edition). Beirut: Dar al-Shoroq.
- Kashani, Fathullah bin Shukarullah, (1300): Manhaj al-Sadiqin fi Zaim al-Makhalifin (first edition). Tehran: Islamia Bookstore.
- Kashfi, Hossein bin Ali, (1176 A.H.): Tafsir Hosseini (Mohabeh Aliyeh) (1the edition). Saravan: Noor Bookstore.

- Motahari, Morteza (1369): Acquaintance with the Qur'an 4 (1the edition). Sadra Press.
- Modab, Seyed Reza, (2016): Methods of Qur'an interpretation (3rd edition.). Qom University Press.
- Nizam al-Araj, Hasan bin Muhammad, (1416 A.H.): Tafsir Gharib al-Qur'an and Raghayb al-Furqan, research by Zakaria Amirat, Lebanon, Dar al-Kutb al-Alamiya.
- Nawi, Muhammad, Marah Labid (1417 A.H.): The meaning of the Holy Qur'an (1the edition). Beirut: Dar al-Kutub Al-Elamiya, Muhammad Ali Beyzoon's pamphlets.



سال هفتم
شماره اول
پیاپی: ۱۲
بهار و تابستان
۱۴۰۲

DOR: 20.1001.1.26455714.1402.7.1.11.5

The application of connective coherence in the analysis of conflicting cases of commentators of the Holy Quran

(Received: 2023-01-02 Accepted: 2023-04-19)

mojtaba Torkashvand¹, jahanger amiri², mohamad nabi ahmadi³, shah-ryar hemmati⁴

Abstract

In the Holy Quran, the sentences are connected through accessories that make the verses coherent. One of the factors that play a role in its beauty and discovering its subtleties and hidden layers is coherence and continuity. This issue is investigated and studied in the field of new linguistics under the title of textual coherence. In 1976, Halliday and Ruqieh Hassan called the semantic, verbal, syntactic, and logical connection of text components “cohesion” and their overall coordination in the vertical axis “cohesion”. One of the most important tools of cohesion is link cohesion. In this theory, conjunctions are mentioned as separate elements, next to grammatical and lexical elements, under the title of linking elements. In this research, we intend to investigate and analyze the disagreements between the commentators and Ibn Kathir in this verse based on the theory of link cohesion, using a descriptive-analytical method, and specify how to categorize and analyze the disagreements based on this theory. The findings show that the analysis of the conflicting cases in this verse based on the theory of coherence indicates that the belief and lack of belief in the role of semantic linking of the sentences after and then with the preceding one shows the factor of difference in such a way that their opinions can be matched or not. According to the theory of coherence, he categorized.

Keywords: Qur'an, Tafsir, connected coherence, Ibn Kathir

1) Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Human Sciences, Razi University, Kermanshah, Iran Email: mojtaba.torkashvand@yahoo.com

2) Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Human Sciences, Razi University, Kermanshah, Iran (The Corresponding Author) Email: jahanger.amiri@yahoo.com

3) Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Human Sciences, Razi University, Kermanshah, Iran Email: mn.ahmadi217@yahoo.com

4) Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Human Sciences, Razi University, Kermanshah, Iran Email: sh.hemati@yahoo.com



کارست انسجام پیوندی در تحلیل موارد اختلافی مفسران قرآن کریم (بررسی موردی: آیه ۱۵۴ سوره انعام در تفسیر ابن کثیر)

(تاریخ دریافت: ۱۲-۱۰-۱۴۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۰-۰۱-۱۴۰۲)

مجتبی ترکاشوند^۱، جهانگیر امیری^۲، محمد نبی احمدی^۳، شهریار همتی^۴

چکیده

در قرآن کریم، جملات به واسطه‌ی لوازمی به یکدیگر پیوند خورده که باعث انسجام و پیوستگی آیات و سوره می‌گردند. از عوامل نقش آفرین در زیبایی‌های آن و کشف ظرافت‌ها و لایه‌های پنهان آن، مسئله انسجام و پیوستگی است. این موضوع را می‌توان در حوزه زبان‌شناسی جدید تحت عنوان انسجام متنی که توسط هالییدی و رقیه حسن در سال ۱۹۷۶ مطرح گردید، مورد بررسی و مطالعه قرار داد. آن‌ها ارتباط معنایی، لفظی، نحوی و منطقی اجزای متن را «انسجام» و هماهنگی کلی آن‌ها را در محور عمودی «پیوستگی» نامیدند. از مهمترین ابزارهای انسجام، انسجام پیوندی است تا آنجا که تصور متنی بدون حضور ادوات ربطی غیرممکن به نظر می‌رسد. ادوات ربط در نظریه هلییدی و حسن به عنوان یک عنصر جداگانه در کنار عناصر دستوری و واژگانی، با عنوان عناصر پیوندی ذکر شده است. هر متنی که فاقد این عنصر باشد متبیت خود را از دست می‌دهد. آیه ۱۵۱ سوره مبارکه انعام از موارد اختلافی مفسرین از جمله ابن کثیر است که عامل اختلاف، حرف «ثم» به عنوان عنصر ربط و پیوند ساز است. در این پژوهش بر آنیم تا با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی و تحلیل موارد اختلافی مفسرین و ابن کثیر در این آیه بر اساس نظریه‌ی انسجام پیوندی هلییدی و حسن پرداخته و مشخص نماییم که چگونه می‌توان به دسته‌بندی و تحلیل موارد اختلافی بر اساس این نظریه پرداخت. یافته‌ها نشان می‌دهد که تحلیل موارد اختلافی مفسرین در این آیه بر اساس نظریه انسجام حاکی از آن است که اعتقاد و عدم اعتقاد به نقش پیوند دهندگی معنایی جملات ما بعد عنصر ربط ثم با ماقبل آن عامل اختلاف را نمایان می‌نماید به گونه‌ای که می‌توان آراء آنان را منطبق یا غیر منطبق بر نظریه انسجام دسته بندی کرد.

واژگان کلیدی: قرآن، تفسیر، انسجام پیوندی، ابن کثیر.

(۱) دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه رازی کرمانشاه، کرمانشاه، ایران، mojtaba.torkashvand@yahoo.com

(۲) استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه رازی کرمانشاه، کرمانشاه، ایران (نویسنده مسئول) jahanger.amiri@yahoo.com

(۳) دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه رازی کرمانشاه، کرمانشاه، ایران، yahoo.com@217mn.ahmadi

(۴) دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه رازی کرمانشاه، کرمانشاه، ایران، sh.hemati@yahoo.com

۱. مقدمه

بررسی و مطالعه تفاسیر قرآن کریم این حقیقت را برایمان نمایان می‌سازد که همه مفسرین در مورد ارائه معنا و تفسیر یکسان کل آیات قرآن کریم با یکدیگر هم عقیده نبوده و بر اساس توانایی، علم و نیز مکتب و مشرب‌های فکری خود، آیات را تفسیر و تبیین کرده‌اند. کتاب «تفسیر القرآن العظیم ابن کثیر»^۱ تفسیر قرآن با قرآن است که با بهره‌گیری از احادیث و سپس اقوال صحابه به تبیین آیات قرآن پرداخته است، این کتاب در میان مفسرین، به تفسیر نقلی شناخته شده است، اما با تأمل در آن می‌توان دریافت که نویسنده در مواردی نیز با بهره‌گیری از علوم ادبی چون: لغت، نحو و بلاغت به تفسیر آیات پرداخته است. آیه ۱۵۱ سوره مبارکه انعام از جمله آیاتی است که وی در تفسیر آن با استادش؛ جریر طبری هم‌رای نبوده و آن را نقد کرده است. در واقع اختلاف در نوع نگاه و برداشت آن‌ها از حرف «ثم» به عنوان عنصر ربط بوده است. ادوات ربط یا پیوندساز؛ مجموعه عناصر زبانی هستند که سبب پیوستگی واژگان و به ویژه جملات در یک متن گشته و سبب انسجام و درهم تنیدگی یک متن می‌گردند. در علم زبان‌شناسی جدید اصطلاح انسجام را هالیدی و همسرش؛ رقیه حسن با تالیف کتاب «Cohesion In English» مطرح کردند. هالیدی و حسن این سوال را مطرح کردند: «چه چیز یک متن گفتاری یا نوشتاری را از مجموعه جملات بی‌ربط متفاوت می‌کند؟» (محمد، ۲۰۰۷: ۹۹) از این رو با توجه به ارتباط حرف ربط با مبحث انسجام و پیوستگی متن، در این پژوهش برآنیم تا با روش توصیفی-تحلیلی، موارد اختلافی مفسرین در آیه ۱۵۱ سوره مبارکه و با تکیه بر رأی ابن کثیر و بر اساس نظریه انسجام پیوندی مورد بررسی و تحلیل قرار دهیم. چگونه می‌توان آراء اختلافی مفسرین در این آیه را در مقایسه با نظر ابن کثیر بر اساس نظریه انسجام پیوندی هالیدی و حسن دسته بندی و تحلیل کرد؟ آیا بر اساس این نظریه می‌توان نظر ابن کثیر را مورد نقد و بررسی قرار داد؟ به نظر می‌رسد که با بهره‌گیری از نظریه انسجام و پیوستگی متن می‌توان موارد اختلافی را به صورت منظم و مستدل دسته‌بندی کرد و نیز می‌توان نظریه ابن کثیر و نیز دیگر علماء هم‌رای وی را نقد و بررسی کرد.

ضرورت تحقیق: هر یک از حروف ربط، معانی خاص خود را دارند و در کتب مختلف در خصوص آن‌ها سخن فرسایبی شده است. در مورد دلالت حرف ربط و او بر جمع، فاء بر ترتیب و تعقیب و... اما برخی از حروف ربط در کاربرد خود حاوی اسرار و نکات و

۱) ابن کثیر، عمادالدین ابوالفداء اسماعیل بن عمر بن کثیر قرشی (۷۰۱-۷۷۴ق، ۱۳۰۲-۱۳۷۳م) مورخ، مفسر و محدث مشهور شافعی در قریه مُجَبَّل یا مجدل (حسینی، ۵۷؛ خطراوی، ۱۴۰۲؛ ۳۱/۱۴-۳۲) از قرای بصری نزدیک دمشق زاده شد و از این رو او را بَصْرَوی نیز خوانده‌اند. از ابن کثیر آثار بسیاری بجای مانده است. علاوه بر مهم‌ترین اثرش یعنی البداية و النهایة، تا کنون حدود ۶ کتاب چاپ و از آثار خطی اش حدود ۲۰ کتاب برجای مانده است. پدر او شهاب‌الدین ابو حفص عمر (ح ۶۴۰ - جمادی الاول ۱۲۴۲ق/ ۱۲۴۲ - دسامبر ۱۳۰۳م) در آغاز مذهب حنفی داشت و پس از آنکه از بصری به قریه‌ای در مشرق آن شهر رفت و خطیب آنجا شد به مذهب شافعی گروید ابن کثیر به سبب زندگی طولانی در دمشق و اشتغال در آنجا به شدت تحت تأثیر این محیط قرار گرفت. او غیر از تألیف و تصنیف، به کار و عظ و تدریس و اداره بعضی مراکز آموزش علوم دینی نیز مشغول بود.

لطایفی هستند که کشف آن‌ها نقش بسزایی در درک و فهم مخاطب از آیات قرآن دارد از جمله این حروف که در این تحقیق در صدد بررسی آن هستیم حرف «ثم» در آیه ۱۵۱ سوره انعام است به گونه‌ای که خصیصه اعجاز بودن قرآن راه را برای درک متفاوت مفسرین در برداشت از قرآن باز کرده است.

۱.۱. پیشینه

با توجه به اینکه مقاله حاضر بر اساس نظریه انسجام و بررسی یکی از عوامل آن یعنی؛ عنصر پیوند در تحلیل موارد اختلافی مفسرین قرآن پرداخته است از این رو؛ پژوهشی که تاکنون از این منظر به موضوع پرداخته باشد صورت نگرفته است. اما پژوهش‌هایی در مورد «ثم» به شرح زیر صورت گرفته است:

- مقاله «بررسی شناختی شبکه معنایی حرف ثم در قرآن کریم» پژوهشی از بتول مشکین فام، اعظم دهقانی نیسانی، دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، سال هفتم، شماره دوم، شماره پیاپی (۱۴) پاییز و زمستان ۱۳۹۷. در این مقاله با تکیه بر شبکه شعاعی مفهومی «ثم» نشان داده شده که معنای «ثم» در قرآن کریم، همان فاصله میان معطوف و معطوف علیه است و معانی فرعی آن شامل ترتیب زمانی فاصله‌دار، رابطه صعودی میان دو رخداد هم‌جنس، رابطه نزولی میان دو رخداد هم‌جنس و تناسب نداشتن این دو است.

- مقاله «نگاهی به دلالت‌های "ثم" در قرآن کریم» بابازاده اقدم، عسگر؛ تک تبار فیروز جانی، حسین؛ حسنا، بهار ۱۳۹۵- شماره ۲۸، ۱۴ صفحه - از ۹۳ تا ۱۰۶) نویسنده معانی فرعی «ثم» را بیان کرده است و از مفاهیمی مانند «استبعاد تکذیبی»، «استبعاد مجازی»، «مجاز در ترتیب و تراخی» نام برده است.

۲. مبانی نظری

اصطلاح انسجام را هالیدی و همسرش رقیه حسن با تألیف کتاب «Cohesion In English» مطرح کردند و بعد از آن توسط بسیاری دیگر به عنوان یکی از مباحث اصلی زبان‌شناسی متن مورد استفاده قرار گرفت. هالیدی و حسن این سوال را مطرح کردند: «چه چیز یک متن گفتاری یا نوشتاری را از مجموعه بی‌ربط جملات متفاوت می‌کند؟» (محمد، ۲۰۰۷: ۹۹) طبق این نظریه، انسجام و پیوستگی از ویژگی‌های مهم متن است و عناصر مختلفی آن را پدید می‌آورند. هالیدی و حسن، عوامل انسجام را ابتدا به سه گروه کلی تقسیم می‌کنند: الف) انسجام دستوری ب) انسجام واژگانی ج) انسجام پیوندی (ربطی). صرف وجود عناصر انسجام دستوری و واژگانی در جملات یک متن، انسجام آفرین نیست؛ بلکه باید بین آن‌ها ارتباطی منطقی و منظم برقرار باشد تا آن متن کلی به هم پیوسته برای خواننده درک شدنی باشد. علاوه بر عناصر انسجام بخش، پیوستگی متن هم لازم است. همان ویژگی که از آن با

عنوان «هماهنگی انسجامی» نیز نام برده می‌شود یعنی «ترکیب و تعامل زنجیره‌های انسجامی شکل یافته براساس عناصر انسجام» (ناصرقلی سارلی و ایشانی: ۱۳۹۰: ۵۹) پیرو این نظریه است که اصطلاح پیوستگی یا چسبندگی متنی در کنار انسجام قرار می‌گیرد و ترکیب «هماهنگی انسجامی» پدید می‌آید. (داد، ۱۳۸۳: ۵۵) عوامل ربطی، یکی از اسباب انسجام متن به شمار می‌رود. هلیدی و حسن عوامل ربطی را به چهار دسته تقسیم کرده اند: ۱. افزایشی ۲. تقابلی ۳. سببی ۴. زمانی. (Halliday & Hassan, ۱۹۸۴: ۲۳۸-۲۳۹) پیوستگی؛ به ارتباط منطقی بین واحدهای اندیشه برمی‌گردد و از راه هماهنگی معنایی اجزا و عناصر درک می‌شود و اهمیتش در این است که هم درک عمیق‌تری از معنای متن ایجاد می‌کند و هم سبب افزایش جذایت و انگیزه خوانش متن می‌شود از این رو، هیچ کس نسبت به یک متن گسسته و بی‌هدف رغبت پیدا نمی‌کند؛ بلکه از آن دل زده نیز می‌گردد. حروف عطف یا حروف ربط یکی از پرکاربردترین نقش‌ها میان حروف در دستور زبان دارند که میان دو یا چند کلمه یا جمله پیوند ایجاد می‌کند. وقتی حرف ربط، دو جمله مستقل یا دو جمله تابع، دو جمله اصلی و یا دو کلمه یا دو ترکیب، یا دو گروه مرکب از چند کلمه را که در جمله یک حالت دارند به هم ربط دهد، حرف عطف یا پیوند عطف‌ساز نامیده می‌شود. به عنوان مثال در زبان فارسی حروفی مانند: سپس، پس، بلکه، و، تا... و در زبان عربی مانند: و، فاء، ثم، بل و... را می‌توان نام برد.

۲. ۱. بحث

سنت‌های غلط و تحریم‌های خودسرانه مشرکان که غالباً آن‌ها را به خداوند نسبت می‌دادند در سوره مبارکه انعام از ابتدای آیه ۱۳۶ آمده است. از جمله این سنت‌ها اینکه آن‌ها در زراعت و چهارپایانی که خدا آفریده بود سهمیه‌بندی خاصی قرار داده بودند سهمی را برای خدا و سهمی را برای بتان و در این بین تحریم‌های خودسرانه‌ای را وضع کرده و معتقد بودند که سهم بتان به خدا نمی‌رسد، اما سهم خداوند در صورتی که بتان کمبودی داشته باشند به آن‌ها می‌رسد. و به گمان بی‌اساس خود می‌گفتند: این چهارپایان و زراعتی که سهم خدا و بتان است، خوردنش ممنوع است، فقط کسانی که ما بخواهیم می‌توانند از آن‌ها بخورند، و می‌گفتند اینها چهارپایانی است که سوار شدن بر آنان حرام است، و نیز چهارپایانی داشتند که هنگام ذبح، نام خدا را بر آن‌ها نمی‌بردند. از دیگر سنت‌های غلط و تحریم‌های خودسرانه مشرکان این بود که می‌گفتند: آنچه در شکم این چهارپایان است در صورت زنده به دنیا آمدن ویژه مردان، و بر همسرانمان حرام است، و در صورت مرده به دنیا آمدن، همگی در آن شریک هستند. اینها سنت‌های غلطی بود که مشرکان آن‌ها را به دروغ به خدا نسبت می‌دادند. در ادامه آیه، خداوند به تشریح حلال و حرام حیوانات پرداخته است: دام‌ها، حیوانات باربر و حیوانات کُرک و پشم‌دهنده را [آفرید]؛ از آنچه خدا

روزی شما کرده بخورید، و از گام‌های شیطان پیروی نکنید، [از حیوانات حلال گوشت و قابل استفاده شما] هشت نوع همراه با جفتش [را آفرید] از گوسفند یک نر و یک ماده، از بز یک نر و یک ماده، بگو: آیا خدا، نر گوسفند و بز، یا ماده گوسفند و بز را یا آنچه را که رحم آن دو ماده در بر گرفته حرام کرده؟ و از شتر یک نر و یک ماده و از گاو یک نر و یک ماده [را آفرید] بگو: آیا خدا نرینه شتر و گاو یا ماده هر دو را یا آنچه را که رحم آن دو ماده در بر گرفته حرام کرده؟ یا زمانی که خدا شما را به این [حرام ساختگی] سفارش کرد حاضر بودید، پس ستمکارتر از کسی که به خدا دروغ بندد تا مردم را از روی نادانی و جهالت همراه کند، کیست؟! خداوند برای سرزنش مشرکین در پایان هر فراز از آیات آنها را مورد توبیخ قرار داده و در مورد آنچه آنها تحریم کرده بودند آنها را سرزنش می‌نماید برای این که به آنها بفهماند هیچ یک از تحریم‌های خود ساخته مشرکین از جانب خداوند نبوده است و به پیامبر فرمان می‌دهد که به آنها گوشزد کرده و بگوید: در احکامی که به من وحی شده خوراک حرامی را بر خورنده‌ای که میل دارد آن را بخورد نمی‌یابم، مگر آنکه مردار یا خون ریخته شده یا گوشت خوک باشد که یقیناً همه نجس و پلیدند، یا حیوانی که از روی نافرمانی از دستور خدا هنگام ذبح نام غیر خدا بر آن برده شده؛ پس کسی که برای نجات جانش از خطر به خوردن آنها ناچار شود در حالی که خواهان لذت نباشد و از حد لازم تجاوز نکند گناهی بر او نیست.

خداوند متعال در ادامه این آیات به پیامبر (ص) فرمان می‌دهد تا مجرمات را برایشان برشمرد از این جهت فرموده است: ای پیامبر: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ «بیاید تا آنچه را پروردگارتان بر شما حرام کرده برای شما بخوانم»: این که: ۱. ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (انعام/۱۵۱)؛ «چیزی را با او شریک قرار مدهید؛ و به پدر و مادر احسان کنید؛ و فرزندان خود را از بیم تنگدستی مکشید؛ ما شما و آنان را روزی می‌رسانیم؛ و به کارهای زشت - چه علنی و چه پوشیده - نزدیک مشوید؛ و نفسی را که خدا حرام گردانیده، جز بحق مکشید. اینهاست که [خدا] شما را به [انجام دادن] آن سفارش کرده است، باشد که ببینید». ۲. ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نَكْلِفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكَُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (انعام/۱۵۲)؛ «و به مال یتیم - جز به نحوی [هر چه نیکوتر] - نزدیک مشوید، تا به حد رشد خود برسد. و پیمان‌ه و ترازو را به عدالت، تمام ببیماید. هیچ کس را جز به قدر توانش تکلیف نمی‌کنیم. و چون [به داوری یا شهادت] سخن گوید دادگری کنید، هر چند [درباره] خویشاوند [شما] باشد. و به پیمان خدا وفا کنید. اینهاست که [خدا] شما را به آن سفارش کرده است، باشد که پند گیرید». ۳. ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ

فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّيْنَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿۱۵۳﴾ (انعام/۱۵۳)؛ «و [بدانید] این است راه راست من؛ پس، از آن پیروی کنید. و از راه‌ها [ی دیگر] که شما را از راه وی پراکنده می‌سازد پیروی مکنید. اینهاست که [خدا] شما را به آن سفارش کرده است، باشد که به تقوا گرایید».

تا این بخش از آیه، رویه کلام به این صورت است که پیامبر (ص) نصایح و موعظه‌هایی را که خداوند دستور به ابلاغ کرده را از زبان خود برای مشرکان بیان فرموده سپس در ادامه و در آیه ۱۵۴ حرف «ثم» به عنوان رابط این آیه با آیات قبل آمده و فرموده است: ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ﴾ «آن گاه به موسی کتاب دادیم، برای اینکه [نعمت را] بر کسی که نیکی کرده است تمام کنیم، و برای اینکه هر چیزی را بیان نماییم، و هدایت و رحمتی باشد، امید که به لقای پروردگارشان ایمان بیاورند».

از آنجا که در نظریه انسجام حروف ربط به عنوان عامل انسجام بیرونی لحاظ گردیده‌اند لذا در اینجا ابتدا به بررسی این واژه در کتب لغت می‌پردازیم. در مورد حرف عطف «ثم» در مغنی اللیب آمده است: «حرف عطف یقتضی ثلاثه امور: التشریک فی الحکم، و الترتیب، و المهله، و فی کل منها خلاف» (ابن هشام انصاری، ۱۴۲۱هـ: ۲۱۹/۱) راغب اصفهانی در معنای ثم گفته است: «ثم: حرف عطف یقتضی تأخر ما بعده عما قبله إما تأخیراً بالذات أو بالمرتبه أو بالوضع» (الراغب الأصفهانی، ۱۴۰۴م: ۸۱/۱) ابن منظور نیز گفته است: «ثم: حرف عطف یدل علی الترتیب و التراخی». (ابن منظور، بی تا: ۸۱/۱۲-۸۲) ذهنی تهرانی در شرح البهجة المرضیه سیوطی چنین آورده: «و الفاء للترتیب با اتصال و ثم للترتیب بانفصال. (فاء) برای ترتیب با اتصال بوده و «ثم» برای ترتیب با انفصال می‌باشد و در ادامه گفته است: و ثم للترتیب (لکن بانفصال) و مهله، نحو ﴿ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنشَرَهُ﴾ (عبس/۲۱-۲۲) و تأتی بمعنی الفاء، نحو: كهز الرذینی تحت العجاج*** جری فی الأنایب ثم اضطرب. مصنف می‌گوید: «ثم» برای ترتیب با انفصال می‌باشد. شارح گوید: مقصود از «انفصال» مهلت و فاصله است مانند آنچه در فرموده حق تعالی آمده: ﴿فَأَقْبَرَهُ ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنشَرَهُ﴾ پس او را بخاک قبر سپرد و سپس هروقت بخواهد باز او را از قبر برانگیزد.» در این آیه شریفه همان طوری که می‌بینیم بین به خاک سپردن میت و حشر و نشر آن فاصله زمانی می‌باشد از اینرو حرف «ثم» بین آن‌ها بکار رفته است. (ذهنی تهرانی، ۱۳۸۸: ۱۴۲۳/۳) با توجه به آنچه در مورد «ثم» در کتب مختلف آمده، می‌توان چنین استنباط کرد که این حرف در بردارنده‌ی سه ویژگی: تشریک در حکم، ترتیب و تأخیر زمانی است.

در بررسی آراء ادبی و در ارتباط با تفسیر ابن کثیر در کتابش، ملاحظه می‌گردد که وی در تفسیر آیه مورد بحث و در خصوص واژه «ثم» پس از بیان دیدگاه استادش؛ ابن جریر طبری نه تنها آن را نپذیرفته بلکه آن را مورد نقد قرار داده است. طبری نوع «ثم» را ترتیبی

دانسته و جمله‌ی ما بعد آن یعنی «اتینا موسی الکتاب...» را به ابتدای آیه ۱۵۱ ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ...﴾ عطف داده است. در واقع، طبری تقدیر جمله‌ی پس از ثم را چنین دانسته است: ثم قُل یا محمد مُخْبِرًا عَنَّا بِأَنَّ آتینَا موسی الکتاب. بر این اساس ترجمه چنین خواهد بود: «یعنی ای محمد پس از اینکه به آنها گفتم: بیایید تا برای شما بخوانم آنچه حرام است و... نیز ای محمد از جانب ما به آنها خبر بده که ما به موسی کتاب (تورات) دادیم». ابن کثیر در تفسیر این آیه ضمن ردّ نظر طبری، برخلاف او «ثم» را تنها برای عطف خبرهای ما بعد ثم یعنی: «آتینَا موسی الکتاب...» بر اخبار ماقبل ثم قلمداد کرده و به اعتقاد او هیچ ترتیبی در وقوع وقایع و جملات نبوده تا بوسیله ثم به هم ربط داده شده باشند پس ثم دلالتی بر ترتیب ندارد و تنها برای عطف اخبار بر اخبار بوده و لا غیر. به نظر ابن کثیر خداوند متعال در ابتدای آیه ۱۵۳ پس از خبر دادن از قرآن با عبارت: ﴿وَ أَنْ هَذَا صِرَاطِی مُسْتَقِیْمًا فَاتَّبِعُوهُ﴾، روی سخن را به مدح تورات و رسولش برده و خبر از تورات می‌دهد از این رو، عبارت ما بعد ثم، عطف به جمله ماقبل شده بدون اینکه ترتیبی در کار بوده باشد. (ابن کثیر، ۱۴۱۹هـ) وی در تأیید مدعای خود به این بیت شعر استشهاد کرده است: قُل لِمَنْ سَادَ ثُمَّ سَادَ ابُوهُ / ثُمَّ قَدْ سَادَ قَبْلَ ذَلِكْ جَدُّهُ «به شما بگویم او سروری کرد سپس به شما بگویم که پدرش، سپس بشما بگویم که جدش سروری کرد».

بنا بر آنچه گذشت روشن گردید که اختلاف نظر ابن کثیر و طبری در این است که واژه «ثم» به عنوان یک عنصر ربط، ما بعد خود را از لحاظ معنایی به ماقبل پیوند داده یا نه؟ ابن کثیر به هیچ وجه قائل به این پیوند معنایی نبوده و ثم را یک عنصر پیوند دهنده‌ی معنایی ندانسته است در مقابل اما طبری، ثم را یک عنصر پیوند دهنده که مابعد را در یک ارتباط معنایی با قبل قرار داده، تلقی کرده است. با مراجعه به دیگر تفاسیر در خصوص این آیه متوجه می‌شویم که این آیه از جمله آیاتی است که مورد اختلاف مفسرین بوده و هر یک از آنها نظر متفاوت خود را ارائه داده‌اند در ادامه بحث ضمن استخراج آراء دیگر مفسرین، به تحلیل و دسته بندی آنها بر اساس نظریه انسجام پیوندی خواهیم پرداخت.

۲.۲. انسجام پیوندی

عناصر انسجام بخش، بر عمق معنایی و تأثیر گذاری متن می‌افزایند و علاوه بر یکپارچگی و پیوستگی متن، باعث جذب و اقناع مخاطب می‌گردد. بر اساس نظریه انسجامی هالیدی و حسن؛ انسجام، زمانی به وجود می‌آید که عامل و عنصر ربط، پیوندی معنایی بین جملات ایجاد کند. از نظر هالیدی و حسن، عوامل پیوندی یا رابط، از لحاظ معنایی چهار نوع هستند: افزایشی؛ که جمله‌های هم‌پایه را به هم ربط می‌دهند، تبیینی؛ که وظیفه بیان معانی تبیینی را در متن بر عهده دارند، علی یا سببی؛ نشانگر روابط علی و معلولی بین جملات در متن است، زمانی؛ دو یا چند جمله را به هم ربط داده و بیانگر ترتیب زمانی هستند. پیوستگی

آیات، وجود نوعی ارتباط معنایی میان اجزای آن است که آنرا از گسستگی، ناهماهنگی و پریشانی در هدف یا موضوع حفظ می‌کند. وجود نوعی پیوستگی میان آیات قرآن، همواره مورد توجه مفسران و قرآن‌پژوهان بوده است. اما در خصوص آیات مورد بحث ما، دسته‌ای از مفسرین بر این باورند که جمله ما بعد «ثم» با جمله یا جملات قبل از خود ارتباط معنایی تنگاتنگ دارند از این رو می‌توان آراء آنها را منطبق بر نظریه انسجام پیوندی هالیدی و حسن دانست. گاهی ارتباط معنایی بین دو یا چند جمله، همراه با نوعی ترتیب زمانی در وقوع حوادث و روایات یک متن می‌شود و عنصر ربط و پیوند دهنده این وظیفه را بر عهده خواهد داشت، در واقع جملات قبل را در یک ارتباط معنایی زمانی پیوند داده است که این موضوع تحت عنوان پیوند زمانی بررسی می‌شود.

۲. ۲. ۱. پیوند زمانی

توالی زمانی جملات که حوادث و رویدادها را نشان می‌دهد، از شیوه‌های پیوند جملات است و نبود این پیوند تا حدودی سبب آشفتگی متن می‌شود؛ در این نوع ارتباط، عامل ربط، جملاتی را به هم متصل می‌کند که متن را از نظر زمانی تداوم می‌دهند به عبارتی، در جمله‌های یک متن گاهی رویدادها یکی پس از دیگری روی می‌دهند. ارتباط زمانی خود به چهارگونه؛ «ترتیبی، هم‌زمانی، ارجاعی و انجामी» تقسیم می‌شود. ارتباط زمانی، با ادواتی چون فاء، ثم، و او، بعد، قبل، منذ، کَلَمَا، بینما، فی حین ایجاد می‌شود. (رمضان التجار، ۲۰۰۶: ۲۶) در بررسی آراء مفسرین در خصوص این آیه، برخی از آنها «ثم» را یک عنصر ربط زمانی تلقی کرده و بر این باورند که حرف ربط زمانی گاهی علاوه بر یادآوری زمان و ترتیب، بیان‌کننده نوعی توضیح و تفسیر برای ماقبل است و در واقع بر معنای جمله یا جملات قبل می‌افزاید لذا آراء این دسته از مفسرین را می‌توان تحت عنوان «پیوند زمانی افزایشی توضیحی» دسته بندی و تحلیل نمود.

۲. ۱. ۱. زمانی افزایشی توضیحی

گاهی ارتباط معنایی بین دو یا چند جمله به گونه‌ای است که جملات بعد از حرف ربط، توضیحی برای ماقبل هستند. در این نوع از پیوند، جملات توسط حرف ربط به هم متصل می‌شوند و در واقع «پیوند افزایشی وقتی برقرار می‌شود که جمله‌ای در رابطه با محتوای جمله قبلی، مطلبی را به متن اضافه کند.» (آذرنژاد، ۱۳۸۵: ۴۳) در این نوع ارتباط، شرح یا توضیح یا وصفی به جمله قبل افزوده می‌شود. این دسته از مفسرین معتقدند که حرف ثم در این آیه علاوه بر نقش پیونددهنده، جمله‌ی مابعد را به عنوان توضیحی اضافی در توالی زمانی با جمله ماقبل آورده است، از این رو جمله ما بعد «ثم» در این آیه، علاوه بر شرح و توضیحی که به معنای جمله قبل افزوده، متنی منسجم، توضیحی، یکپارچه، برای خواننده یا مخاطب خویش پدید آورده است. از این رو می‌توان گفت که در اعتقاد این دسته، حرف

ربط «ثُمَّ» برای توصیف بکار برده نشده بلکه برای شرح و توضیح بیشتر بکار رفته است. به اعتقاد این دسته از مفسرین، چون کلیات شرایع که خدای تعالی در آیات گذشته بیان و وصیت فرمود تکالیف مشروعه‌ای بودند که در ادیان همه انبیاء عمومیت داشت و هم کلی و مجمل بودند بحسب اقتضای مصلحت در عبارت «ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ...» (برای موسی (ع) در کتابی که به وی نازل کرده تفصیل داده و پس از آن برای رسول خدا محمد (ص) در کتاب مبارکی که نازل فرموده مفصلاً بیان نموده). بنابراین، معنای آیه چنین می‌شود: ما پس از آنکه آن کلیات و مجملات را تشریح نمودیم به موسی (ع) کتابی فرستادیم تا نواقص آن کسانی را که آن شرایع اجمالی را به خوبی عمل کرده و به کار بستند، تکمیل کرده و فروع آن شرایع را که مورد احتیاج بنی اسرائیل بود تفصیل و توضیح دهیم. طباطبایی بر این باور است که: «پس در حقیقت جمله "ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ" برگشت به سیاق آیات قبل از «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ» است که در آن‌ها روی سخن با پیغمبر اکرم (ص) بود، و خطاب در آن‌ها به صیغه متکلم مع الغیر (ما فلان و فلان کردیم) بود و با لفظ "ثُمَّ" که به تأخیر دلالت می‌کند به این معنی اشاره شده که این کتاب برای این نازل شده که تمام‌کننده و تفصیل‌دهنده آن شرایع عمومی اجمالی باشد.» (ترجمه تفسیر المیزان: ۵۲۵/۷-۵۲۶) و نیز مکارم شیرازی چنین آورده است: «از آنچه گفتیم معنی کلمه "ثُمَّ" که در لغت عرب معمولاً برای "عطف با تأخیر" است، روشن می‌گردد و معنی آیه چنین خواهد بود: نخست به انبیای پیشین، این فرمان‌های همگانی و عمومی را ابلاغ کردیم سپس به موسی کتاب آسمانی دادیم، و این برنامه‌ها و تمامی برنامه‌های لازم را در آن شرح دادیم.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴۰/۶) فضل‌الله نیز نزدیک‌ترین نظر را این می‌داند که در وصایایی که در آیات قبلی آمده، قوانینی کلی وجود دارد که قبل از موسی یعنی از دوران حضرت ابراهیم به بعد نیز بوده اند اما تفصیل و توضیح این کلیات نیامده یعنی رسالت‌های قبل وصیت‌های کلی بوده‌اند که آیات قبلی نیز از آن‌ها نام برده و «ثُمَّ» جاء کتب موسی بعد ذلک یعنی: کتاب موسی پس از آن آمده است. (فضل‌الله، ۱۴۱۵، ۳۸۰/۹)

۲.۱.۲. زمانی ترتیبی ترجیحی

رابطه زمانی ترتیبی دو واقعه را به گونه‌ای به هم ارتباط می‌دهد که شنونده از این ارتباط، یک ترتیب زمانی استنباط کند. در واقع شنونده استنباط می‌کند که این وقایع پشت سر هم اتفاق افتاده‌اند. (علیجانی، ۱۳۷۲: ۹۰) عوامل این نوع ربط عبارتند از: «سپس، بعد، آنگاه، آنوقت، پس از آن». بررسی این آیه در برخی تفاسیر دیگر نشان داد که دسته‌ای از مفسرین بر این باورند که عنصر پیوندی «ثُمَّ» در این آیه در بردارنده نوعی ترتیب زمانی است اما با این تفاوت که بیان اخبار در جملات منوط به ارجحیت برخی از آن‌ها بر برخی دیگر است و در واقع، اخبار بر اساس ارجحیت ذکر می‌گردند. این دسته از مفسرین (سبزه‌واری،

۱۴۰۶هـ.ق: ۱۱۰/۳) و (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸هـ.ق: ۴۰۰/۲) (ثمّ) را برای تراخی در اخبار و تفاوت در رتبه دانسته‌اند اینها علاوه بر اینکه مانند دسته‌ی قبل قائل به نقش پیوندی زمانی توضیحی برای ثم بوده اما ذکر برخی از اخبار را منوط به ارجحیت و رتبه آن‌ها دانسته‌اند یعنی اینکه خداوند ارجحیت را بر این قرار داده تا وصیت‌های عمومی و کلی که احکامی الزام آور برای گذشته و حال و آینده بوده را ابتدا آورده و در مرتبه بعد، اعطای کتاب تورات به حضرت موسی (ع) را که به صورت مفصل‌تر کلیات وصیت‌ها و احکام را شرح داده در مرتبه بعد بیاورد. پس ثم در اعتقاد این دسته از مفسرین و در ارتباط با نظریه‌ی انسجام پیوندی در دسته عنصر زمانی و از نوع توضیحی_ترجیحی جای می‌گیرد.

۲.۲.۲. انسجام زمانی ارجاعی

گاهی ارتباط معنایی بین دو یا چند جمله به گونه‌ای است که جملات بعد از حرف ربط، به جمله یا جملات قبل ارجاع داده می‌شوند. در این نوع رابطه، عوامل ربط به واقعهای که در گذشته رخ داده و یا به واقعهای که در آینده رخ خواهد داد، ارجاع می‌دهند. البته این ارجاع می‌تواند به زمان حال نیز اشاره کند؛ بنابراین، چهار نوع انسجام زمانی ارجاعی وجود دارد. ۱: ارجاع به ماقبل ۲: ارجاع به ماقبل و اشاره به حال ۳: ارجاع به ماقبل، اشاره به حال و ارجاع به آینده ۴: اشاره به حال و ارجاع به آینده. (ر.ک: نوروزی و غلامحسین زاده، ۱۳۸۸: ۷)

۲.۲.۲.۱. ارجاع به ماقبل

در این گونه ارجاع، به واقعهای که قبل از واقعهای دیگر اتفاق افتاده باشد، ارجاع می‌دهند؛ یعنی واقعهای که قبلاً رخ داده، مجدداً تکرار می‌شود و خواننده متوجه عمل قبل می‌گردد. به رویدادی اشاره داد که قبلاً اتفاق افتاده و نویسنده با ذکر این واژه، مخاطب را به زمان پیشین ارجاع می‌دهد. با بررسی آراء مفسرین در این زمینه و انطباق با انسجام پیوندی می‌توان این آراء را در دو دسته بررسی و تحلیل نمود. دسته‌ای از مفسرین، جمله‌ی ما بعد «ثمّ» را از لحاظ معنایی به نزدیکترین جمله یعنی آیه ۱۵۳ و برخی دیگر به دورترین آیه یعنی آیه ۸۴ از همین سوره و برخی دیگر آن را با آیه ۱۵۱ پیوند داده‌اند که در زیر به ترتیب بررسی خواهند شد.

الف: ارجاع به ابتدای آیه ۱۵۱

برخی از مفسرین، در اینکه ما بعد «ثمّ» به آیه ۱۵۱ از این سوره ارجاع داده شود یا یکدیگر هم عقیده هستند؛ اما در اینکه این ارجاع به چه واژه‌ای از آیه ۱۵۱ باشد اختلاف نظر داشته و هر یک دلایل خود را ارائه داده‌اند. این دسته از مفسرین، پس از ارجاع به آیه ۱۵۱ به دلیل برخی دلائل و وجود برخی واژگان در این آیه، محذوفاتی را با استناد به آنها

برای آیه ۱۵۴ قائل شده‌اند. دو واژه‌ی «قُلْ» و «أَتْلُ» در ابتدای آیه ۱۵۱: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ...﴾ مبنای تفسیر، توجیه و نیز تقدیر مفسرین برای آیه ۱۵۴ فراهم نموده است. برخی مانند: (طبری، ۱۴۱۲: ۶۶/۸)، (جصاص، ۱۴۰۵: ۱۹۷/۴)، (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۲۰۶/۴) پس از ارجاع ما بعد «ثم» به آیه ۱۵۱ بر این باورند که فعل «قُلْ» به عنوان قرینه در آیه ۱۵۱ دلالت بر حذفش پس از «ثم» در آیه ۱۵۴ بوده و تقدیر آیه چنین است: «ثُمَّ قُلْ بَعْدَ ذَلِكَ يَا مُحَمَّدُ آتَى رَبُّكَ مُوسَى الْكِتَابَ» یعنی سپس بگو بعد از آن ای محمد که پروردگارت به موسی کتاب داد.

اما برخی دیگر از مفسرین چون: (سمرقندی، ۱۴۱۶هـ.ق: ۴۹۵/۱)، (زجاج، ۱۴۰۸هـ.ق: ۳۰۶/۲) واژه‌ی مقدر پس از «ثم»: «أَتْلُ» (یا معنای (تلاوت) را مبنای تفسیر خود قرار داده‌اند. زجاج آورده است: «ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ، فَإِنَّمَا دَخَلَتْ ثَم فِي الْعَطْفِ عَلَى التَّلَاوَةِ. وَالْمَعْنَى قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ». (معانی الزجاج، ۱۴۰۸هـ.ق: ۳۰۶/۲) با بررسی آراء این گروه می‌توان چنین استنباط کرد که این دسته از مفسرین با وجود اختلاف نظر در ارجاع به واژه‌ها، بر این باور هستند که «ثم» به عنوان یک عنصر پیوند دهنده توانسته است که نوعی پیوستگی و یکپارچگی بین جملات در این آیه را که سبب انسجام متنی می‌گردد را ایجاد کند لذا می‌توان این دسته را نیز مطابق با نظریه پیوستگی تلقی کرد.

ب: ارجاع به آیه ۱۵۳

دسته‌ای دیگر از مفسرین بر این باورند که واژه‌ی «ثم» به عنوان یک عامل پیونددهنده ما بعد با ماقبل خود بوده است و این را می‌توان در ارجاع ما بعد به ماقبل خود در آیه ۱۵۳ دید. این دسته از مفسرین ما بعد «ثم» را معطوف به وصاکم در: ﴿ذَلِكَ وَمَا كَانَ لَكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (۱۵۳) دانسته‌اند. نظام اعرج در تفسیر خود بر این باور است که: «ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ، معطوف به وَصَّاکُمْ است و در ادامه گفته که شاید پرسید شود چگونه ممکن است که عطف این جمله به واسطه «ثم» که بر تأخیر زمانی دلالت می‌کند صورت پذیرفته است در حالی که تورات بسیار قبل تر از این وصیت (وصاکم) نازل شده؟ پاسخ این است که تکالیف نه‌گانه‌ای که بیان شده تکالیفی مشترک در همه‌ی شریعت‌ها بوده است. (الاعرج، ۱۴۱۶هـ.ق: ۱۹۰/۳) مفسران دیگری نیز چون: صالح (۱۹۹۸م؛ ۳۶۲/۳) و صافی (فیض کاشانی، ۱۴۱۸هـ.ق: ۳۳۶/۸) در کتب خود دیدگاه زمخشری را مبنی بر معطوف قرار دادن جمله «وصاکم به»، برگزیده‌اند. «ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ عَطْفِ عَلَيَّ وَصَّاکُمْ وَ ثَمَّ لِلتَّرَاخِي فِي الْأَخْبَارِ أَوْ لِلتَّفَاوُتِ فِي الرِّتْبَةِ كَأَنَّهُ قِيلَ ذَلِكَ وَمَا كَانَ لَكُمْ بِهِ قَدِيمًا وَ حَدِيثًا ثَمَّ أَعْظَمَ مِنْ ذَلِكَ إِنَّا آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا لِلْكَرَامَةِ وَ النِّعْمَةِ» (تفسیر الصافی: ۱۷۱/۲)

ج: ارجاع به آیه ۸۴

برخی دیگر از مفسرین جمله ما بعد «ثم» یعنی: «آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا» را به دورترین آیه یعنی آیه ۸۴ از همین سوره به فاصله ۷۰ آیه قبل تر ارجاع داده‌اند لذا به اعتقاد این دسته از مفسرین بین جمله ما بعد ثم با ما قبل ارتباط و پیوستگی معنایی وجود دارد. همچنین (طوسی، ۳۲۱/۴) و (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۹۵/۴) و (ذخیل، ۱۴۲۲هـ ق) بر این باورند که در آیه ۸۴ از همین سوره ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا أَى كَلَّا مِنْهُمَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ (۸۴) «خداوند به مواهبی که به ابراهیم عطا فرموده از جمله: فرزند صالح و نسل لایق و برومند و...» اشاره می‌کند و از این رو جمله ما بعد «ثم» یعنی آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ از نظر محتوایی و معنایی متصل به داستان حضرت ابراهیم است زیرا حضرت موسی نیز از اولاد حضرت ابراهیم بوده است که ما به او کتاب تورات را عطا کرده‌ایم.

همانطور که دیدیم این دسته از مفسرین نیز در واقع «ثم» را یک عنصر پیوند دهنده تلقی کرده‌اند که ما بعد خود را در ارتباط معنایی با ما قبل قرار داده است از این رو و در ارتباط با انسجام پیوندی نظر این دسته نیز مطابق با نظریه انسجام پیوندی است. اما در اینکه ارجاع به ۷۰ آیه قبل تر از خود، نوعی صعوبت و پیچیدگی برای مخاطب ایجاد می‌کند و در حقیقت در جایی که معنا را بتوان به نزدیکترین جمله پیوند داد، بهتر آن است که ارجاع به نزدیکترین آیه و جمله برای برقراری رابطه‌ی معنایی پیوند داد.

۲.۲.۳. حرف ربط غیر انسجامی

بر اساس نظریه انسجامی هالیدی و حسن؛ انسجام، زمانی به وجود می‌آید که عامل و عنصر ربط، پیوندی معنایی بین جملات ایجاد کند. برخی از مفسرین در ارتباط با این آیه، برآنند که «ثم» در این آیه تنها به عنوان حرف ربطی که نه دلالت بر ترتیب وقوع دارد و نه دلالت بر پیوند معنایی بین جمله‌ها، آمده است و از سویی دیگر هیچ توالی زمانی بین ما قبل و ما بعد ثم برای آن قائل نشده‌اند از این رو ایشان هدف از بکارگیری ثم در این آیه را تنها ربط بین اخبار غیر مرتبط با هم از لحاظ معنایی و زمانی دانسته‌اند. مفسرانی چون: (ثعلبی، ۱۴۲۲هـ ق: ۲۰۵/۴)، (سمرقندی، ۱۴۱۶هـ ق: ۴۹۵/۱) و (زحیلی، ۱۴۱۱هـ ق: ۱۰۷/۸) بر این باورند که ثم مانند حرف واو و برای عطف اخبار (عطف خبر بر خبر) یعنی ترتیب در اخبار بدون مهلت زمانی آمده است. این کثیر نیز جزء این دسته از مفسرین است که ثم را تنها برای مطلق عطف دانسته و قائل بر این است که: خداوند پس از نام بردن ستایش قرآن مناسب دید تا به ستایش تورات پردازد با این بیان که قرآن و تورات هر دو از جانب خداوند بوده‌اند و در هر دو این کتاب‌ها توافق با پایه‌های کمال هست. ابوحنیفان مفسر قرن هشتم نیز بر این باور است که آراء دیگر مفسرین در مورد این حرف تکلف آور است و لذا معتقد بر

این است که «و هذه الأقوال كلها متكلفه و الذی ینبغی أن یذهب إلیه أنها استعملت للعطف کالواو من غیر اعتبار مهله، و قد ذهب إلی ذلك بعض النحاة» (۶۳۴/۴) پس در واقع در اعتقاد این دسته از مفسرین، با نظریه‌ی انسجام هالیدی و حسن که شرط پیوستگی را ایجاد ارتباط معنایی می‌دانند منطبق نیست.

در تحلیل و نقد آراء این دسته از مفسرین با استفاده از برخی قرائن در آیات ماقبل «ثم» می‌توان نقش پیونددهنده را برای ثم قائل شد. در آیه ۱۵۱ خداوند متعال به واسطه واژه «قل» به پیامبر(ص) دستور می‌دهد تا به خاطر موضوعی بسیار مهم فراخوانی عمومی دهد و این فراخوان را بواسطه واژه «تعالوا» بیان داشته است پس این یک فراخوان عمومی مهم و حیاتی است که خداوند به پیامبرش دستور داده تا یک دسته از احکام و دستورات مهم و ضروری را به مردم ابلاغ کند و این ابلاغ به واسطه «أتل علیکم» بوده است که این خود دلالت بر این دارد که پیامبر می‌خواهد سلسله‌ای از دستورات به هم پیوسته که احکامی حیاتی در ارتباط با زندگی بشر هستند را بیان کند از این روست که بلافاصله و پس از بیان احکام کلی در آیه ۱۵۳، در ابتدای آیه ۱۵۴ و در مواجهه با واژه ثم چنین استنباط می‌شود که ما بعد آن حلقه‌ای دیگر از زنجیره دستورات و احکام ماقبل از ثم باشد. با تدبر در واژه «تفصیلاً» در همین آیه (۱۵۴) می‌توان چنین برداشت کرد که: چون در عبارات ماقبل «ثم» احکام به صورت وصایایی کلی «وصاکم به» آمده بود در این آیه، جزئیات آن «تفصیلاً» نیز در ارتباط معنایی با قبل می‌تواند باشد و این خود نوعی قرینه برای پی بردن به ارتباط معنایی مابعد به ماقبل ثم است که نقش پیوند دهندگی ثم را بیشتر نمایان می‌کند. با عنایت به موارد یاد شده و اینکه اکثر مفسرین با وجود اختلاف نظر در برخی موارد قائل به نقش ربط‌دهندگی معنایی برای «ثم» بوده‌اند و نظرات آن‌ها مطابق با نظریه پیوستگی بوده است لذا می‌توان نظر و رای ابن کثیر را مورد نقد قرار داد.

نتیجه‌گیری

با توجه با بررسی‌های انجام شده نتایج زیر حاصل آمد:

۱: انسجام متن و به دنبال آن ارتباط معنایی بین عبارات و جملات یک متن از ویژگی‌های اصلی نظریه هالیدی و حسن در زبان شناسی اخیر است. واژه «ثم» به عنوان یک عنصر ربط در آیه ۱۵۴ سوره مبارکه انعام در تفسیر بسیاری از مفسرین مورد اختلاف بوده است. در این پژوهش نشان دادیم که می‌توان بر اساس نظریه انسجام متنی هالیدی و حسن به تحلیل موارد اختلافی مفسرین پرداخت و آراء اختلافی بر اساس این نظریه به دسته‌های زیر تحلیل گردید:

۱) انسجام پیوندی: دسته‌ای از مفسرین بر این باورند که جمله‌ی ما بعد «ثم» با جمله و یا جملات قبل از خود ارتباط معنایی تنگاتنگ دارند از این رو می‌توان آراء آن‌ها را منطبق

بر نظریه انسجام پیوندی هالیدی و حسن دانست الف) پیوند زمانی: ۱. زمانی افزایشی توضیحی، ۲. زمانی ترتیبی ترجیحی ب) انسجام زمانی ارجاعی: ارجاع به ماقبل: ۱. ارجاع به ابتدای آیه ۱۵۱. ۲. ارجاع به آیه ۱۵۳. ۲. ارجاع به آیه ۸۴.

ب) برخی دیگر از مفسرین و به دنبال آن مترجمین ادات ربط «ثم» را یک عامل پیوند دهنده معنایی تلقی نکرده و تنها آن را یک عامل عطف برشمرده که چند خبر بی ارتباط با هم را به همدیگر ارتباط داده بدون اینکه رابطه و پیوند معنایی بین آنها باشد که این دیدگاه بر خلاف نظریه انسجام پیوندی ارزیابی می‌گردد «حرف ربط غیر انجمی». در نهایت اینکه می‌توان دیگر موارد اختلافی مفسرین را بر این اساس تحلیل و بررسی نمود.

۲. اما در نقد نظر ابن کثیر و موافقانش می‌توان با استناد به قرائن موجود در آیات ماقبل «ثم» نقش پیوند دهندگی را برای ثم اثبات کرد. خداوند متعال به واسطه واژه «قل» در ابتدای آیه ۱۵۱ به پیامبر (ص) دستور می‌دهد تا به خاطر موضوعی بسیار مهم فراخوانی عمومی دهد و این فراخوان را بواسطه واژه‌ی «تعالوا» بیان داشته است، فراخوانی عمومی و مهم که خداوند به پیامبرش دستور داده تا دسته‌ای از احکام و دستورات ضروری را به مردم به واسطه‌ی جمله «أتل علیکم» ابلاغ کند که این خود دلالت بر بیان سلسله‌ای از دستورات به هم پیوسته و حیاتی مرتبط با زندگی بشر دارد از این روست که بلافاصله و پس از بیان احکام کلی در آیه ۱۵۳، در مواجهه با واژه ثم در ابتدای آیه ۱۵۴ چنین استنباط می‌شود که ما بعد «ثم» حلقه‌ای دیگر از زنجیره دستورات و احکام ماقبل از ثم باشد. و اما واژه «تفصیلاً» در همین آیه (۱۵۴) نشان از آن دارد که می‌خواهد جزئیات و تفصیلی از یک دسته احکام کلی ارائه دهد که شامل دستورات و وصایای قبلی است (وصاکم به) که این قرائن نقش پیونددهندگی ثم را بیشتر نمایان می‌کند. در نتیجه و با عنایت به اینکه تعداد مفسرینی که قائل به نقش ربط‌دهندگی معنایی ثم با وجود اختلافات جزئی در نوع ربط بوده بیشتر هستند و از سویی نظرات آنها مطابق با نظریه پیوستگی بوده است لذا می‌توان رای ابن کثیر در این خصوص را مورد نقد قرار داد زیرا وی قائل به هیچ‌گونه ربط دهندگی معنایی برای ثم نبوده است.

کتابنامه

- قرآن کریم
- ابن هشام، عبدالله بن یوسف (۱۴۲۱هـ): «معنی اللیب عن کتب الأعراب»، تحقیق و شرح: عبداللطیف محمد الخطیب: الكويت، الطبعة الاولى.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹هـق): «تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)»، منشورات محمد علی بیضون - لبنان - بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابو حیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰هـق): «البحر المحيط فی التفسیر»، لبنان - بیروت: دار الفکر.
- آقاگل زاده، فردوس (۱۳۹۴ش): «تحلیل گفتمان انتقادی»، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
- حسینی دمشقی، ابوالمحاسن (بی تا): «ذیل تذکره الحفاظ للذهبی»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- الخطابی، محمد (۱۹۹۱) «لسانیات النص»، مدخل إلى انسجام النص، بیروت: المركز الثقافی العربی.
- خطراوی، محمد العید و محیی الدین متو (۱۴۰۲): «مقدمه بر الفصول ابن کثیر»، دمشق - بیروت.
- داد، سیما (۱۳۸۵): «فرهنگ اصلاحات ادبی»، تهران: مروارید، چاپ سوم.
- رمضان النجار، نادیه (۲۰۰۶م): «علم اللغة النص، بین النظریة و التطبيق: الخطابة النبویة نموذجاً»، علوم اللغة، العدد الثاني، المجلد التاسع
- سارلی، ناصر قلی و ایشانی، طاهره (۱۳۹۰): «نظریه انسجامی و هماهنگی انسجامی و کاربست آن در یک داستان کمینه فارسی (قصه نردبان)»، زبان پژوهی دانشگاه الزهراء، سال دوم، شماره ۴، ۵۱-۷۷.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴هـش): «ترجمه تفسیر المیزان»، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی ایران - قم، چاپ پنجم.
- فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹هـق): «من وحی القرآن»، دار الملائک - لبنان - بیروت، چاپ اول.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵هـق): «تفسیر الصافی»، ایران - مصر: مکتبه الصدر.
- محمد، عزه شبل (۲۰۰۷)، «علم لغة النص»، القاهرة: مکتبه الآداب، ط ۱.
- ابراهیم بن السری بن سهل، أبو إسحاق الزجاج: «معانی القرآن وإعرابه»، المحقق: عبد الجلیل عبده شلبی، الناشر: عالم الکتب - بیروت
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱هـش): «تفسیر نمونه»، دار الکتب الإسلامیة - ایران - تهران.
- مهاجر، مهران و محمد نبوی (۱۳۷۶): «به سوی زبان شناسی شعر»، نشر مرکز.
- نظام الاعرج، حسن بن محمد (۱۴۱۶هـق): «تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان»، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون - لبنان - بیروت،
- Halliday and Hassan M.A.K (1984). Linguistic Studies of Text and Discourse. London: Continuum

Bibliography

The Holy Quran

- Ibn Hisham, Abdullah bin Yusuf (1421 AH): "Mughni al-Labib on the books of al-Aarib" first edition, research and commentary: Abdul Latif Muhammad al-Khatib: al-Kuwait.
- Ibn Kathir, Ismail ibn Omar (1419 AH): "Tafsir al-Qur'an al-Azeem (Ibn Kathir)", Muhammad Ali Beizun's pamphlets - Lebanon - Beirut: Dar al-Kutub Al-Elamiya.
- Abu Hayyan, Muhammad bin Yusuf (1420 A.H.): "Al-Bahr al-Massin fi al-Tafsir", 11 volumes, - Lebanon - Beirut: Dar al-Fakr.
- Aghagolzadeh, Ferdous (2014): "Critical Discourse Analysis", third edition. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- Hosseini Damaschi, Abul Al-Muhasen, "Zheel Taqretah Al-Zahhabi", Beirut: Dar Ahyaya Al-Tarath Al-Arabi.
- Al-Khattabi, Muhammad (1991) "Languages of the text", the entry to the coherence of the text, Beirut: Al-Maqrez Al-Thaqafi Al-Arabi.
- Khatirawi, Muhammad Al-Eid and Mohiyaddin Matou (1402): "Introduction to Al-Fusul Ibn Kathir", Damascus/Beirut.
- Dad, Sima (1385): "Culture of literary reforms", third edition, Tehran: Marvarid.
- Ramadan Al-Najjar, Nadia (2006): "The Linguistics of the Text, Between Theory and Application: The Prophetic Al-Khattab al-Maqdood", Islamic Sciences, second edition.
- Sarli, Nasser Qoli and Ishani, Tahereh (2013): "Cohesion theory and coherence coordination and its application in a short Persian story (the story of the ladder)", Al-Zahra University Linguistics, second year, number 4, 51-77.
- Tabatabayi, Mohammad Hossein, translation of Tafsir al-Mizan, 20 volumes, Qom Theological Seminary Society, Islamic Publication Office - Iran - Qom, edition: 5, 1374 AH.
- Fazlullah, Muhammad Hossein, Man Wahi Al-Qur'an, 25 volumes, Dar Al-Malaq - Lebanon - Beirut, edition: 1, 1419 A.H.
- Faiz Kashani, Muhammad bin Shah Mortaza (1415 AH): "Tafsir al-Safi", number of volumes: 5, publisher: Al-Sadr Library, Iran-Tehran
- Mohammad, Ezzah Shabal (2007), "The Science of the Language of the Text", Cairo: Maktaba Al-Adab, Volume 1.
- Ibrahim bin Al-Sari bin Sahl, Abu Ishaq al-Ghaziz: "Meanings of the Qur'an and Arabic Words", al-Haqiq: Abd al-Jalil Abd Shalabi, publisher: Alam al-Kutub - Beirut
- Makarem Shirazi, Nasser (1371 A.H.): "Example Interpretation", 28 volumes, Islamic Books - Iran - Tehran.
- Mohajer, Mehran and Mohammad Nabavi (1376): "Towards the Linguistics of Poetry", Center Publishing.
- Nizam al-Araj, Hassan bin Muhammad (1416 A.H.): "Tafsir Gharab al-Qur'an and Raghaib al-Furqan", 6 volumes, Dar al-Kutub al-Elamiya, Muhammad Ali Beyzoon's leaflets - Lebanon - Beirut.

Cognitive analysis of sound induction in Hajj verses (based on Morris Grammon's point of view)

(Received: 2023-01-21 Accepted: 2023-06-25)

Nuruddin Parvin¹, Javad Moien², Seyyed Mojtabi Mirdamadi³

Abstract

Language is a collection of regular and interconnected sounds that distinguish words and their meanings from other words; in fact, the sound is the most fundamental structure of language; because the appropriate use of vowels and consonants has a deep connection with the thought of the creator of the text, which can inspire specific meanings in the context of the situation; therefore, the purposeful repetition of consonants and vowels causes a great induction of phonemes in expressing the meanings of the text. "Maurice Grammon", a famous French linguist in the 20th century, puts forward the value and concept of inducing phonemes in language and believes that a writer can create the desired images and meanings with a specific and regular melody in a systematic network of words made up of similar phonemes. , to induce in the mind of the audience; for this purpose, the present research investigates the induction of sounds in Hajj verses with the method of content analysis based on Grammon's theory; the results indicate that the phonetic miracle of the Holy Quran ultimately inspires beauty, concepts, and meanings to the audience. So that the frequency of the light (simple) vowels "A" and "A"/a/ /ā/ and the consonants of the Latin words "S, Z"/s,z/ and the alveolar- fricative consonant "Y"/j/ play a very important role in associating the concepts of Hajj.

Keywords: Holy Quran, Hajj verses, stylistics, phonetic layer, Morris Grammon.

1) Assistant Professor of Arabic Language and Literature, Shahid Mahalati Higher Education Complex, Qom, Iran (The Corresponding Author) Email: Nparvin68@gmail.com

2) A graduate of the fourth level (doctorate) of Khorasan Seminary and a member of the scientific group of Arabic language and literature of Al-Mustafa Al-Alamiya Community - Mashhad, Iran Email: jmoein56@yahoo.com

3) Assistant Professor, Department of Islamic Theory, University of Tehran, Iran Email: mirdamadi_77@ut.ac.ir





مقاله علمی - پژوهشی، صص ۴۸-۷۰

DOR: 20.1001.1.26455714.1402.7.1.9.3

تحلیل شناختی القاگری آواها در آیات حج (بر اساس دیدگاه مورس گرامون)

(تاریخ دریافت ۱۰-۰۹-۱۴۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۸-۱۲-۱۴۰۱)

نورالدین پروین^۱، جواد معین^۲، سید مجتبی میردامادی^۳

چکیده

زبان مجموعه‌ی از آواهای منظم و به هم پیوسته است که موجب تمایز واژه و معانی آن با واژه‌های دیگر می‌شود؛ در واقع آوا بنیادی‌ترین ساختار زبان است؛ چرا که کاربرد متناسب واکه‌ها و همخوان‌ها، پیوند ژرفی با اندیشه‌ی خالق متن دارد که می‌تواند در بافت موقعیتی الهام‌بخش معانی خاص باشند؛ بنابراین تکرار هدفمند صامت‌ها و مصوت‌ها موجب القاگری شگرف واج‌ها در بیان معانی متن می‌گردد. «مورس گرامون» زبان‌شناس معروف فرانسوی در قرن بیستم، ارزش و مفهوم القاگری واج‌های در زبان را مطرح می‌کند و معتقد است، ادیب می‌تواند در یک شبکه نظام‌مند واژگانی که از واج‌های مشابه سامان یافته‌اند، تصاویر و معانی مورد نظر را با ملودی خاص و منظم، به ذهن مخاطب القا نماید؛ بدین منظور پژوهش حاضر با روش تحلیل محتوا و بر اساس نظریه گرامون به بررسی القاگری آواها در آیات حج می‌پردازد؛ نتایج حاکی از آن است اعجاز آوایی قرآن کریم در نهایت زیبایی، مفاهیم و معانی را به مخاطب القا می‌نماید. به طوری که بسامد واکه‌های درخشان «آ» و «ا» /ā/، /ā/ و همخوان‌های سایشی لثوی «س، ز» /s, z/ و نیم‌همخوان «ی» /j/ نقش بسیار مهمی در تداعی مفاهیم حج را به خود اختصاص داده‌اند.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، آیات حج، سبک‌شناسی، لایه‌ی آوایی، مورس گرامون.

سال هفتم

شماره اول

پیاپی: ۱۲

بهار و تابستان

۱۴۰۲

(۱) استادیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه علوم اسلامی محلاتی قم، ایران (نویسنده مسئول)، ایمیل: Nparvin68@gmail.com
(۲) دانش‌آموخته سطح چهار (دکتری) حوزه علمیه خراسان و عضو گروه علمی زبان و ادبیات عرب جامعه المصطفی العالمیه - مشهد، ایران ایمیل: jmoein56@yahoo.com
(۳) استادیار گروه مبانی نظری اسلامی، دانشگاه تهران، ایران. ایمیل: mirdamadi_77@ut.ac.ir



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

۱. مقدمه

هرگاه انسان سخن می‌گوید، پاره‌ی از آواهای پی در پی را بیان می‌کند، این آواها در مجموعه‌هایی که آن‌ها را «کلمه» می‌نامیم به هم پیوسته و هماهنگ می‌شوند، سپس کلمات در ساختار جملات و عبارات سازماندهی می‌شوند که معنای موردنظر و روشن از گوینده به گیرنده القا گردد. آواها مجموعه‌های به هم پیوسته و منظمی هستند که تجزیه نمی‌شوند مگر این‌که زبان‌شناس باهدف آموزشی و خاص به بررسی ویژگی‌ها و اجزای آواها به صورت جداگانه پردازد. (مالبرک، ۱۹۸۵: ۱۳۳) مجموعه‌های آوایی، متشکل از حروفی هستند که به یک‌باره بیرون می‌آیند، کما این‌که کودک در ابتدای یادگیری زبان، مجموعه‌ها صوتی را به یک‌باره تلفظ می‌کند، مثلاً می‌گوید "مامان" "بابا" به معنای پدر و مادرش، و این بدان معنا است که کودک یک هجای صاف و آسان را تلفظ می‌کند که هنگام تلفظ آن مشکل پیدا نمی‌کند، سپس به تدریج به دو هجا و سپس سه هجا و غیره پیش می‌رود.

هر انسانی هرگاه صحبت کند اگر صدای او ضبط شود و دوباره گوش داده شود، متوجه می‌شویم که کلمات به صورت مجزا و مقطعی تلفظ می‌کند و از آنجایی که نظام آوایی زبان عربی به عقیده غانم قدوری «بر اساس یک مبانی نظری انتزاعی است، اصوات را به‌طور کلی توصیف می‌کند که برخی از عبارات آن‌ها را در بافت کلامی آن‌ها نادیده می‌گیرد» (قدوری، ۲۰۰۴: ۱۸۵)؛ از آنجایی که سبک‌شناسی، از جمله پژوهش‌های زبان‌شناسی است که بیشترین اهتمام را به سطوح چهارگانه آوا، صرف، نحو و بلاغت متون، و آثار ادبی دارد. زبان یکی از مهم‌ترین ارکان و پایه‌های متن ادبی است و پژوهش سبکی که وابسته به زبان‌شناسی مدرن است، با نگاهی به متون ادبی در جهت تحلیلی زبانی و ساختارشناسی عناصر آوایی، صرفی، ساختاری و معنایی آن، به تبیین متون می‌پردازد. پژوهش حاضر با رویکردی زبان‌شناسانه، القاگری آواها در آیات مبارکه حج را بررسی می‌نماید و بر آن است که بر اساس نظریه موريس گرامون به سؤالات زیر پاسخ دهد:

- کدام یک از واژه‌ها و همخوان‌های مطرح شده در نظریه موريس گرامون بیشترین بسامد را دارند و چه معانی را القا می‌کنند؟
- ویژگی‌های آوایی در آیات حج، چه پیوند معنایی را برقرار می‌کند و چه مفاهیمی را به مخاطب انتقال می‌دهد؟

۱.۱. پیشینه پژوهش

در زمینه القاگری آواها بر اساس دیدگاه گرامون، پژوهش‌های نسبتاً محدودی در حوزه متون دینی صورت گرفته است:

قاسم مختاری و مریم یادگاری (۱۳۹۶) در مقاله «هماهنگی آوایی در دو جزء ۱۶ و ۱۷

قرآن کریم بر اساس نظریه مورس گرامون، با تکیه بر نقد فرمالیست و نظریه گرامون با روش توسعه‌ی کاربردی، دو جزء مبارکه‌ی ۱۶ و ۱۷ قرآن کریم را بررسی کرده و بیان می‌دارد که هماهنگی آوایی روشی است که می‌تواند به محقق کمک رساند که معنا را از طریق فرم و ساختار ادبی بدون اطناب کلام مخاطب منتقل کند؛ اما پژوهش حاضر با روش تحلیل محتوا و بر اساس نظریه گرامون به بررسی القاگری آواها در آیات حج پرداخته است. در مقاله «شناسایی طبقات طبیعی همخوان‌ها با توجه به سجع پایانی آیات قرآن کریم» عالیه کرد و فاطمه شاه وردی (۱۳۹۴) همخوان‌های خیشومی و روان را در سجع‌های پایانی آیات، مورد مطالعه قرار داده‌اند.

فاطمه اطهرجو و مریم ولایتی کبابیان (۱۴۰۱) در مقاله‌ای با عنوان «معناداری گزاره‌های انشایی سوره حج، پیرامون اخلاق» که در مجله سبک‌شناختی قرآن کریم به چاپ رسیده است با روش کتابخانه‌ی به تبیین گزاره‌های انشایی این سوره پرداخته‌اند نتایج تحقیق حاکی از آن است که گزاره‌های انشایی مانند گزاره‌های خبری، معنادار بوده و حامل پیام‌های اخلاقی برای مخاطب است و معرفت به این امور با توجه به آیات کتاب الهی، زمینه‌ی رشد و تعالی را در انسان شکوفا خواهد کرد. رویا اسماعیلیان و همکاران (۱۳۹۸) در مقاله‌ی با عنوان «واکاوی صدا معنایی در قرآن کریم با تکیه بر نظریه اشتقاق ابن‌جنی مطالعه موردی ترکیب آواهای «ح، ر، م» به واکاوی تناسب معنایی واژگانی آواها (ح، ر، م) مشتقات قرآنی پرداخته است؛ از مهم‌ترین نتایج پژوهش آن است که اعجاز معنوی آوا در تفهیم و اقناع مخاطب، اعجاز کمینه‌گویی قرآن در تجسیم مفاهیم انتزاعی با کمترین صورت است، چرا که مشتقات با واج‌های یکسان، معانی مرتبط دارند.

مهدی نجفی و همکاران (۱۳۹۸) در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل آوا و القا در اشعار عاشورایی صفایی جندقی» بر اساس نظریه گرامون به تحلیل القاگری آواها در اشعار عاشورایی صفایی می‌پردازند. در مقاله دیگری با عنوان «القاگری آوا در خطبه جهاد بر اساس نظریه مورس گرامون» قاسم مختاری و فریبا هادی فر (۱۳۹۵) القاگری آواها را در خطبه جهاد نهج‌البلاغه بررسی نموده‌اند. همچنین مهوش قویمی (۱۳۸۳) در کتابی با عنوان «آوا و القا رهیافتی به شعر اخوان ثالث» نظریه مورس گرامون را ضمن بررسی اشعار اخوان ثالث تبیین می‌نماید. پرویز آزادی و سهیلا نیکخواه (۱۳۹۷) در مقاله‌ی «سبک‌شناسی سوره واقعه بر اساس تحلیل زبانی» به تحلیل زبانی در سه سطح آوایی، واژگانی و دستوری سبک‌شناسی سوره واقعه پرداخته‌اند؛ نتایج تحقیق حاکی از آن است که تغییرات سبکی مانند التفات در شخص و عدد فعل، التفات در مخاطب کلام، تغییر در چینش و بسامد حروف، با تغییر در لحن و سبک آیات، سبب تناسب محتوا و سبک بیانی آیات شده است.

بر اساس بررسی‌های انجام شده تاکنون درباره توازن آوایی-معنایی و القاگری واج‌ها در «آیات حج» بر اساس دیدگاه گرامون، پژوهشی صورت نگرفته است؛ بنابراین پژوهش

حاضر بر آن است که القاگری آواها را بررسی کرده تا برگ دیگری از زیباشناسی سبک‌های ادبیات قرآنی را معرفی و کشف نماید.

۲. مبانی نظری

۲.۱. سبک‌شناسی

سبک‌شناسی یکی از رویکردهای نقدی نوین است که بر تفسیر و تحلیل متن ادبی تمرکز دارد و مرحله‌ی بنیادی و پیشرفته‌ای از بررسی بلاغی و نقدی است؛ در واقع سبک‌شناسی توانسته است از ضعف و کاستی‌های پژوهش‌های نقدی عربی فراتر رفته و با رویکردی مدرن به تحلیل و نقد متون بپردازد.

سبک‌شناسی به‌عنوان یک علم نوظهور توسعه‌یافته است که منشأ اصلی آن را زبان‌شناسی و مطالعات زبان‌شناسی می‌دانند که در آغاز قرن نوزدهم ظهور کردند. ابراهیم عبدالجواد تأکید می‌کند یکی از دلایل مهم و اساسی پیدایش سبک‌شناسی، رشد پژوهش‌های زبانی است و پیدایش آن به صورت خاص با این مقوله مرتبط است که مبنای تحلیل‌های زبانی و سبکی است؛ بنابراین اگر بپذیریم که سبک‌شناسی به دلیل پیشرفت در علوم زبان، بلاغت و نقد پدید آمده است، باید ریشه اصلی سبک‌شناسی را جنبه زبانی بدانیم که در ارتباط تنگاتنگ با پژوهش‌های زبانی به قرن بیستم رسیده است. (الشیحان، ۲۰۱۲: ۷۹) زبان توده‌ای از آواها و نشانه‌های درهم و برهم و بی‌نظم نیست؛ بلکه شبکه‌ای است نظام‌مند و درهم بافته از لایه‌ها و پیوندها، بنابراین هر پاره‌گفتار یا هر تکه از یک متن از خلال همکاری و پیوستگی چندین سطح متمایز زبانی، سازمان‌دهی می‌شود. سطوح و واحدهای تحلیل در زبان که می‌تواند یک بررسی سبک‌شناسانه را سازماندهی کند عبارت‌اند از: لایه‌ی آوایی، لایه‌ی صرفی، لایه نحوی، لایه ایدئولوژیک. که دانش زبان‌شناسی هر یک را از این لایه‌ها را با روش‌ها و ابزارهای ویژه‌ای بررسی می‌کند. (فتوحی، ۱۳۹۱: ۲۳۷) بر همین اساس جستار حاضر بر آن است بر اساس نظریه موريس گرامون ضمن بررسی لایه‌ی آوایی آیات مبارکه حج به تبیین القاگری آواها و چگونگی بسامد و بیان معانی در بافت موقعیتی بپردازد.

۲.۲. لایه آوایی

آواشناسی یکی از علوم وابسته به زبان‌شناسی هست. در بین رشته‌های گوناگون زبان‌شناسی، آواشناسی بیش از همه جنبه تجربی دارد. زیرا زمینه کار آن مطالعه و توصیف صداهای زبان است، یعنی پدیده‌هایی که وجود خارجی محسوس دارند. (مدرسی، ۱۳۸۷: ۱-۲) کلمات هر زبانی از اصوات خاصی تشکیل شده که هر کدام از واحدهای صوتی آن داری ویژگی‌های خاص‌اند که موجب تمایز آن از دیگر اصوات می‌شود مثلاً صوت «باء» از صوت «میم» متفاوت است و هر کدام دارای بار معنای خاصی هستند. (عرار، ۲۰۰۲: ۱۹)

موسیقی درونی یا به عبارتی انسجام، رمز ادب و زیبایی آن است. زیبایی اسلوب ادبی، چیزی نیست که بتوان دقیقاً حد و مرز آن را تعیین کرد؛ اما می‌توان برخی آثار و صفات آن را در بعضی تعبیرات جستجو کرد. این نوع موسیقی به وسیله سجع، توازن، انواع بدیع لفظی، توالی حروف، و تنوع اصوات و حرکات بلند و کوتاه به وجود می‌آید (أبوالشباب، ۱۹۸۸: ۲۶۶)؛ موسیقی درونی، حاصل هماهنگی‌ها و نسبت ترکیبات کلمات و طنین خاص هر حرفی در مجاورت با حروف دیگر است. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۵۱)

۳.۲. هماهنگی آوایی

۳.۲.۱. مروری بر نظریه گرامون

موریس گرامون شاعر و زبان‌شناس فرانسوی در قرن ۱۹ میلادی تلاش کرد تا بین پدیده‌های هستی و جلوه‌های صوتی، پیوند و تناسب برقرار کند. گرامون نظریه‌های خود را کتاب‌های آواشناسی مطرح نموده که در این بین، رساله کوتاهی درباره قواعد شعر فرانسوی و شعر فرانسه، دستاویزهای بیان و هماهنگی آن ارائه داد. در زمینه موردنظر پژوهش حاضر، در کتاب‌های مذکور، آنچه قبل از هر چیزی توجه گرامون را به خود معطوف می‌دارد، نام آواهاست. نام آواها در واقع کلماتی هستند که ما به برخی جانوران و اشیا نسبت می‌دهیم و از طریق واج‌های خود، صداهایی را که در طبیعت وجود دارند کم‌وبیش تقلید می‌کنند یا این اصوات را به نوعی یادآور می‌شوند (قویمی، ۱۳۸۳: ۹-۱۰)؛ کما اینکه عرب بر نام آواهای خاص با معانی معینی توافق و متفق‌القول شدند، برای مثال وقتی به صداهای آب فکر کردند، هر حالت صوتی را نسبت به تأثیر موسیقایی آن بر گوش نام بردند: صدای آب را به‌طور کلی «خریر» می‌گویند. و در موارد خاص نام‌های خاص‌تری به صدای آب می‌دهند که از جمله آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- امور: صدای آب هنگامی که به‌صورت امواج در دریا باشد.

- الأزیز أو الأرز أو النشش أو الغرغرة أو القطططة: صدای جوشاندن آب در قابلمه.

- البقبقة صدای حباب آب در هنگام جوشیدن؛ و... (عاتکه زیاد البورینی، ۲۰۲۱)

گرامون معتقد است که «مغز انسان همواره به تشبیه و تداعی می‌پردازد. اندیشه‌ها را دسته‌بندی و مرتب می‌کند و مفاهیم کاملاً ذهنی را با تأثراتی که حواس شنوایی، بینایی، چشایی، بویایی و لامسه در اختیار ما می‌گذارند در رده یا دسته کنار هم می‌چیند. نتیجه‌ی این امر آن است که مجردترین و معنوی‌ترین اندیشه‌ها پیوسته با انگاره‌ای از رنگ‌ها، رایحه‌ها یا حسیاتی مانند خشکی، سختی، نرمی و... پیوند می‌خورند. (گرامون، ۱۹۶۰: ۴۰۳)

از سوی دیگر، تکرار در هر سطحی؛ واژه، واج و یا جمله از نکات اساسی است که گرامون به آن توجه ویژه‌ای داشته است. او معتقد است که این‌گونه تکرارها در اصل و کم‌وبیش،

حاکی از تأکیدات یا شدت وحدت‌اند. به اعتقاد گرامون، اگر کلماتی که این‌گونه تکرارها را در بردارند، حال آن تکرار از هر نوع و ماهیتی که باشند: تکرار تمامی هجا، بخشی از یک هجا، تکرار با تشدید همخوان و...، بیانگر صدا یا حرکت باشند؛ نوعی مفهوم مضاعف به خود می‌گیرند؛ یعنی صدا یا حرکتی را تداعی می‌کنند که ادامه می‌یابد و مکرر می‌شود.

البته باید به این نکته توجه داشت که تمامی کلماتی که واج یا هجای تکراری دارند، اگر به شیء، عنصر یا پدیده‌ای اطلاق شوند که چنین اندیشه‌ای را به ذهن متبادر نمی‌کند، ضرورتاً بیانگر تأکید، شدت یا صدا و حرکتی ممتد نیستند؛ مثلاً کلماتی نظیر مرم، فلفل، بی‌بی، داداش و... از این جمله‌اند. بنابراین باید یادآور شد که تکرار واج‌ها یا هجاها بالقوه القاگر است و ارزش آن تنها زمانی آشکار می‌گردد که اندیشه‌ای به بیان آمده، با چنین تکراری تناسب و ارتباط داشته باشد. (قویمی، ۱۳۸۳: ۱۱-۱۲)

همان‌طور که زبان‌شناسان بر اهمیت تکرار اهتمام ویژه داشته‌اند؛ تکرار یکی از ابزارهای زبانی است که می‌تواند در القای اهداف متن، نقش اساسی داشته باشد. تکرار آواها همان چیزی است که در ابتدا، حاکی از تسلط این عنصر تکراری و اضطراب آن بر اندیشه و احساس ادیب است. (القاضی، ۱۹۷۴: ۴۲)

گاهی یک حرف خاص یا دو یا سه حرف به صورت متفاوت در یک جمله تکرار می‌شوند و تأثیر آن را به‌طور کلی، چند برابر می‌نماید، از طرفی موجب می‌شود که کلام از یکنواختی خارج و ایقاع خاصی به کلام ببخشد، یا اینکه از طریق ترکیب صداها بین آن‌ها توجه مخاطب را به یک کلمه یا کلمات خاص جلب نماید، یا اینکه برای تصدیق مقصود خاصی است که در این صورت تکرار آواها با معانی کلمات منطبق است (عیاشی، ۲۰۰۲: ۸۲)؛ بنابراین اساس نظریه گرامون نام‌آواها و تکرار آواها است که القاگری را در بافت‌های موقعیتی القا می‌نمایند؛ در اینجا به تحلیل این نظریه در آیات حج می‌پردازیم.

۲.۳.۲. تحلیل القاگری واژه‌ها در آیات حج

در قرآن کریم بنابر قول مشهور، ۵۰۰ آیه فقهی وجود دارد که احکام عبادات و معاملات را بیان می‌کند. واژه «حج» در لغت به معنای قصدی است که به‌صورت مکرر صورت می‌گیرد و در اصطلاح شرع، عبارت است از قصد خانه کعبه که به‌منظور انجام عبادات و با اعمال و مناسک خاصی همراه است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۳۹/۱) این عبادت در صورت تحقق شرایط و جوبش، بر مسلمان یک‌بار در طول عمرش واجب می‌شود که از آن به «حجّه الاسلام» تعبیر می‌کنند، و البته گاهی نیز به‌واسطه نذر، استیجار و مانند آن واجب می‌گردد. (حلی، ۱۴۰۸: ۱۹۸/۱) حج از بزرگ‌ترین فریضه‌های الهی بوده که جنبه‌های فردی و اجتماعی در آن متجلی شده است. اهمیت حج و مناسک آن تا به آنجایی است که در کتاب‌های حدیثی و فقهی، بخش قابل توجهی را به خود اختصاص داده است. در این نوشتار، تحلیل القاگری

واکه‌ها در ۴۵ آیه برگزیده مربوط به احکام حج بر اساس دیدگاه مورس گرامون، مورد بررسی قرار گرفته است.

۲. ۳. ۱. واکه درخشان «آ» و «ا»؛ /ā/ و /a/

واحدهای صوتی یک‌زبان با توجه به چگونگی تولید و طبیعت آوایی‌شان به دو طبقه بنیادی صامت (consonant) و مصوت (vowel) تقسیم می‌شوند. صامت را «همخوان» و مصوت را «واکه» نیز می‌نامند. (باقری، ۱۳۷۴: ۱۸۶) واکه‌ها، واج‌هایی هستند که از لرزه تارآواها پدید می‌آیند و بدون برخورد به هیچ مانعی از مجرای دهان می‌گذرند. وضعیت دهان و لب‌ها و زبان در چگونگی مصوت‌ها تأثیر دارد.

گرامون، مصوت‌های /ā/ و /a/ را به‌عنوان واکه‌های درخشان معرفی می‌کند. این دسته از واکه‌ها برای بیان صداهای بلند، هیاو، غریو جمعیت، توصیف اندیشه‌هایی که در آن‌ها صدا اوج می‌گیرد، مانند: خشم، برآشفتگی، توصیف صحنه‌ها و مناظر پرشکوه و توصیف شخصیت‌های عالی‌رتبه و توانمند به کار می‌روند. (مارتینه، ۱۳۸۰: ۳۱)؛ با توجه به فلسفه و اهداف آیات مبارک حج لازم است که از واکه‌های درخشان در بیان معانی استفاده شود. بررسی انجام‌شده در آیات حج نشان می‌دهد که واکه‌های درخشان نسبت به واکه‌های روشن و تیره، تأثیر بیشتری در آیات حج داشته است؛ با توجه به توصیف‌هایی که برای واکه‌های درخشان گذشت و این آواها، از لحاظ القاگری معانی و توازن آوایی، فضای دل‌انگیز و پرمعنایی را برای مخاطب تداعی می‌کنند، که برخی نمونه‌ها اشاره می‌رود:

﴿وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (توبه/۳)؛ «و این، اعلامی است از ناحیه خدا و پیامبرش به (عموم) مردم در روز حج اکبر [روز عید قربان] که: خداوند و پیامبرش از مشرکان بیزارند! باین‌حال، اگر توبه کنید، برای شما بهتر است! و اگر سرپیچی نمایید، بدانید شما نمی‌توانید خدا را ناتوان سازید (و از قلمرو قدرتش خارج شوید)! و کافران را به مجازات دردناک بشارت‌ده!»

سوره مبارکه توبه از جمله سوره‌هایی است که در پایان رسالت نبوی نازل شد، و به جهت بیان احکام پایان دوره نزول قرآن، برای جامعه اسلامی از اهمیت خاصی برخوردار بود. آیات نخستین این سوره بیانگر ابراز انزجار از مشرکان است که می‌بایست با تعبیری ظنین‌انداز و عمیق ادا شود. (سید قطب، ۱۴۲۵: ۱۵۶۵/۳)

آیه، فرمانی الهی است که به مسلمانان دستور می‌دهد در روز «حج اکبر» از مشرکان بیزاری بجویند. واژه «أَذَانٌ» به معنای اعلام، صدازدن و ندا کردن است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸/۵) که با تکرار همخوان‌های درخشان، توازن معنایی شگفتی را ایجاد می‌نماید. لازم است القاء مطالبی به این مهمی، با صدایی بلند اتفاق بیفتد که خود موجب نوعی هیاو و زمزمه افراد می‌شود.

کاربرد «إِلَى النَّاسِ» به جای «إِلَى الْمُشْرِكِينَ» حاکی از آن است که خطاب این دستور به همه مردم حاضر در مکه هست و همین امر موجب می‌شود که بانگی بلند باشد تا علاوه بر اینکه امر مهم به همه مردم برسد تأکیدی بر موضوع باشد. در اینجا واکه‌های درخشان که برای اوج‌گیری صدا و هیاهو به کاررفته، معنا و فضایی آکنده از بانگ و فریاد را القاء می‌نماید که تناسب زیبایی از توازن آوایی-معنایی می‌آفریند.

تکرار واکه‌های درخشان /a/ و /ā/ تصویر زیبایی، از غریو جمعیت در آن رو به نمایش می‌گذارد. هیاهو و اوج صدایی که حضور سیل عظیم مردم، خواه مسلمانان و خواه مشرکان در روز عید قربان به همراه مراسم قربانی، ایجاد کرده است، به‌طور شگرفی با نُت تکراری «أ» و «آ» برای مخاطب ترسیم می‌گردد.

از طرفی دیگر «بیان درد و ناامیدی» که معمولاً با اوج صدا و فریاد همراه است، به کمک واکه درخشان به زیبایی تداعی می‌شود. در پایان آیه، تراژدی کافرانی که از اطاعت فرمان الهی سرپیچی می‌کنند، به همراه موسیقی دردناکی که از بسامد واکه‌ها نواخته می‌شود، از «عذاب أليم» و درد و ناامیدی آن‌ها خبر می‌دهد.

توازن واکه‌های درخشان در کنار بسامد همخوان‌های سایشی n و m که نوعی حقارت، استهزاء، ناتوانی و درماندگی را القاء می‌کند، پرده از ناتوانی کافران در مقابل قدرت لایزال الهی برمی‌دارد و تعبیر «أَنْتُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ» این درماندگی را برای مخاطب، یادآور کرده و ناتوانی کافران در مقابل قدرت الهی را مجسم می‌کند.

همچنین کاربرد بشارت برای عذاب، نوعی تهکم و استهزاء را به تصویر می‌کشد (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۴۳/۵)؛ اعجاز بلاغی که در بشارت به عذاب وجود دارد به یاری بسامد مصوت‌های /a/ و /ā/ به اوج می‌رساند.

در آیه شریفه دیگری قرآن می‌فرماید: ﴿ثُمَّ لَيَقْضُوا تَفْتَهُمْ وَ لَيُؤْفَوْنَ نُذُورَهُمْ وَ لَيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ (حج/۲۹)؛ «سپس، باید آلودگی‌هایشان را برطرف سازند؛ و به نذرهای خود وفا کنند؛ و بر گرد خانه گرامی کعبه، طواف کنند.»

آیه اشاره به برخی مناسک حج از جمله حلق، تقصیر و طواف دارد. از دیدگاه گرامون واکه‌های «أ» و «آ» در «توصیف مناظر پرشکوه و شگفت‌انگیز» به کار می‌روند. بسامد واکه‌های درخشان در آیه، تصویری شگفت از حضور باشکوه حاجیان را در لحظه طواف، به ذهن مخاطب القاء می‌کند که طنین نغمه‌ی پریاهوی «لَبِيكَ اللَّهُمَّ لَبِيك» بر شکوه و جلال آن صحنه می‌افزاید. تکرار صامت /l/ با همجواری مصوت‌های /a/ و /ā/، تصویری زیبا از موج طواف و گردگشتن حاجیان به همراه ملودی آرام و روان خلق نموده که موجب می‌شود تصویری از حاجیان سپیدپوش در ذهن القاء و ترسیم می‌نماید که در میان امواج دریا، به گرد معشوق می‌گردند.

«تفت» در لغت به معنای چرک و زوائد بدن در مو و ناخن است (راغب، ۱۴۱۲: ۱۶۵) که حاجی می باید در ادامه مناسک حج، این چرک که نماد آلودگی و زشتی است را «تقصیر» کند و از خود بزدايد. در آیه شریفه، واکه‌های تیره /o/ و /u/ به نحوی زشتی آلودگی و چرک‌های بدن حاجیان را القاء می‌کند و با آوای خود، گویی این زشتی را را در جسم حاجیانی که سپیدپوش در طواف و انجام مناسک حج هستند، محل ابهام می‌داند! و به همین جهت است که آیه با تعبیر «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ» به زایل کردن این آلودگی به‌عنوان یکی از اعمال حج دستور می‌دهد. (فاضل مقداد، ۱۳۷۳: ۲۷۰/۱)

در نمونه دیگری قرآن درباره تجدید بنای کعبه می‌فرماید: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (بقره/۱۲۷)؛ (و نیز به یاد آورید) هنگامی را که ابراهیم و اسماعیل، پایه‌های خانه (کعبه) را بالا می‌بردند، (و می‌گفتند): «پروردگارا! از ما بپذیر، که تو شنوا و دانایی.»

از دیدگاه گرامون «توصیف صحنه‌ها و مناظر پرشکوه و توصیف شخصیت‌های عالی‌رتبه و توانمند» (مارتینه، ۱۳۸۰: ۳۱) از جمله کارکردهای معنایی و القایی واکه‌های درخشان است. در این آیه، بسامد واکه‌های /a/ و /ā/، جلوه‌ای زیبا از شکوه و عظمت بنای خانه کعبه به ذهن مخاطب القا می‌کند. اوج صدا در این واکه‌ها و تعبیر «رفع قواعد»، ضمن ایجاد نغمه‌ی از شوکت کعبه، شخصیت والای حضرت ابراهیم و اسماعیل را برای مخاطب خود تداعی می‌کند. فعل «يَرْفَعُ» در این آیه مضارع است ولی حکایت از گذشته دارد. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۸۷/۱) گویی قرآن می‌خواهد تصویری ذهنی و خیالی را با این روش، به‌صورت یک صحنه حقیقی برای شنونده مجسم کند که البته تکرار واکه‌های درخشان نیز بر این زیبایی می‌افزاید و خواننده گمان می‌کند در صحنه باشکوه بنای کعبه و در کنار شخصیت‌های والا مقامی همراه می‌کند.

۲.۲.۳.۲. واکه روشن «ای» و «اِ»؛ /i/ و /e/

گرامون براین باور است که واکه‌های روشن «ای» و «اِ» /i/ و /e/ لطیفتر، زیرتر و سبک‌تر از واکه‌های بماند، بنابراین صداهای نازک، تسلی بخش و نجوهای آهسته را القا می‌کنند. هم‌چنین این واکه‌ها، اندیشه‌های نشاط‌انگیز، دلکش و عاشقانه را در ذهن نقش می‌بندد. (قویمی، ۱۳۸۳: ۲۷) کاربرد این واکه‌ها در آیات حج، نسبت به واکه‌های درخشان از بسامد کمتری برخوردار هستند که در زیر به دو نمونه اشاره می‌رود:

﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (إسراء/۱)؛ «پاک و منزّه است خدایی که بنده‌اش را در یک شب، از مسجد الحرام به مسجد الاقصی _ که گرداگردش را پربرکت ساخته‌ایم _ برد، تا برخی از آیات خود را به او نشان دهیم؛ چرا که او شنوا و بیناست.»

تکرار واکه‌های روشن در این آیه شریفه، فضای لطیف و عاشقانه شب معراج، و نجوای‌های عارفانه پیامبر اکرم (ص) را با ذات حق تداعی می‌کند. عبارت «لِئْرِیْهِ مِنْ آیَاتِنَا» با نمایاندن نشانه‌هایی از جمله صفات توحیدی و مقامات خاص نبوی (قشیری، ۲۰۰۰: ۳۳۴/۲)، تصویر زیبایی از محفل عاشقانه و نغمه‌های دلبر با خلق می‌کند که گویی وجود پیامبر محو در آن نماها و نشانه‌ها شده است. بسامد و توازن این واکه‌ها، بار معنایی زیبایی از الفاغری آواها آفریده است که برای ذهن خواننده، محفل عاشقانه و دلکشی را به تصویر می‌کشاند. بسامد ۵ باره واج /s/ با ویژگی همس، در کنار واکه‌های روشن؛ ذهن مخاطب را در تداعی و القای فضای نجواگونه، یاری می‌کند. تکرار این واج را می‌توان در موارد ایجاد یک فضای وسوسه برانگیز و راز آلود، نجوایی، حالت‌های پنهانی و مانند آن بیشتر احساس نمود، که در این آیه سبب می‌شود تصویری از یک محفل پنهانی که خاص به حضور ذات حق و پیامبرش است در ذهن ترسیم گردد. چنان که حافظ نیز با تکرار /s/ به پنهانی بودن این گونه محافل اشاره دارد و می‌گوید:

آن کس است اهل بشارت که اشارت داند

نکته‌ها هست بسی محرم اسرار کجاست

لطافت و ظرافتی که با تکرار واکه‌های روشن تداعی می‌شود می‌تواند عینی و ملموس یا معنوی و ذهنی باشد و به همین جهت، خیزش و جهشی حقیقی یا تخیلی (قویمی، ۱۳۸۳: ۲۸-۳۰) را الفاغری می‌کند. کما اینکه واکه‌های روشن می‌توانند بیانگر حرکاتی سریع، چست و چابک باشند. (همو، ۱۳۸۳: ۲۹) ویژگی‌های یاد شده، در بافت معنایی آیه به زیبایی به تصویر آمده است. آیه شریفه به سفر شبانه و معراج وجود پیامبر (ص) از مسجد الحرام به مسجد الاقصی اشاره دارد. این سفر بیش از صد فرسخی، در مدت کوتاه یک شب انجام شد که با توجه به شرایط آن زمان، امری غیرممکن و ناشدنی بود. طنین بسامد واکه‌های روشن، حکایت از حرکت سریع جسم حضرت در شب معراج دارد. واکه‌های /e; i/ با ویژگی آوایی و بسامد خود، به گونه‌ی ملموس و جسمی و هم‌چنین ذهنی و معنوی به جریان معراج نبوی اشاره دارد که تصدیق‌کننده دیدگاه مفسرانی (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۹۳/۲۰) است که معتقدند بیشتر مسلمانان بر معراج جسمانی اتفاق نظر دارند و البته گروه اندکی نیز، معراج را روحانی دانسته‌اند.

از سوی دیگر، تکرار واکه‌های درخشان که توصیف صحنه‌های پرشکوه و شخصیت‌های بلند مرتبه را تداعی می‌کند، در کنار واکه‌های روشن، جلوه‌ای از زیبایی معنایی و آوایی را به روح واژه‌ها دمیده‌اند. واکه‌های درخشان، معنای شکوه و عظمت معراج و شخصیت والای پیامبری را القاء می‌کند که در معراج، فرشته وحی این مقام وصف نشدنی را به پیامبر (ص) نوید داد، (حویزی، ۱۴۱۵: ۹۸/۳) و به دلیل همین مقام است که عنصر بارز و محور اصلی در سوره‌ی اسراء را شخصیت والای نبوی دانسته‌اند. (سید قطب، ۱۴۲۵: ۲۲۰/۴)

﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ (حج/۲۷)؛
 «و مردم را دعوت عمومی به حج کن؛ تا پیاده و سواره بر مرکب‌های لاغر از هر راه دوری
 بسوی تو بیایند.»

واکه‌های روشن از دیدگاه گرامون، بیانگر ویژگی‌هایی از جمله حرکات سریع و چابک هستند. پس از آن که، خانه کعبه به دست حضرت ابراهیم برای عبادت‌کنندگان آماده شد، خداوند خطاب به آن حضرت فرمود: در میان مردم برای حج، اعلام کن تا پیاده و سوار بر مرکب‌های لاغر، به قصد حج به سوی کعبه حرکت کنند. واژه «ضامر» به معنای حیوان لاغر است، اما نه لاغری که به سبب بیماری باشد، بلکه لاغری که به‌نوعی تناسب اندام و چابکی را نشان دهد. راغب می‌گوید: ضامر به اسبی کم گوشت گفته می‌شود، البته این کم گوشتی به خاطر کار زیاد است نه لاغری. (راغب، ۱۴۱۲: ۵۱۲) حیواناتی هم چون اسب و شتر، چون مسافت شهرهای مختلف را تا مکه می‌پیموندند، تحمل مشکلات و سختی راه، آن‌ها را ورزیده و چابک می‌کند؛ و یا این که در آن زمان حیواناتی را انتخاب می‌کردند، ورزیده و چابک و پر تحمل، حیواناتی که در میدان تمرین، لاغر شده و عضلاتی صفت و محکم داشته باشند. بسامد واکه‌های روشن /i/ و /e/ ریتیم زیبایی از حرکات چابک این حیوانات لاغر را خلق می‌کند که با صلابت و استواری به سوی مکه حرکت می‌کنند. تولید این آوا در حقیقت القاگر ورزیدگی و تناسب جسمانی حیواناتی است که مردم در راه مکه از آن‌ها به‌عنوان یک مرکب مناسب استفاده می‌کردند.

هم‌چنین بسامد آوایی مصوت‌های درخشان /a/ و /ã/ در کنار مصوت‌های روشن، به زیبایی هر چه بیشتر این آیه افزوده است. واکه‌های درخشان برای بیان صداهای بلند، هیاهو و غریو جمعیت است. فعل امر «أَذِّنْ» از ماده «أذن» ریشه یافته به معنای اعلام و اعلان کردن. (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۹۹/۶) وقتی حضرت ابراهیم دستور یافت که حج را به مردم اعلام کند، در «مقام» ایستاد و با صدای بلند مردم را به این فریضه فراخواند به طوری که خداوند، بانگ و اعلام آن حضرت را به گوش همگان رساند، حتی کسانی که در صُلب پدران و رحم مادران خود بودند. (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۵۴/۴) تکرار واکه‌های درخشان با ویژگی تداعی صداهای بلند، همخوانی زیبای معنایی و آوایی با مضمون آیه و بانگ و جوب حج دارد.

۲.۳.۳. همخوان‌های انسدادی

این همخوان‌ها بر دو دسته هستند: بی‌آواها (ت، ک، گ) و آوایی‌ها (ب، د، d، ق، q) که به هنگام تلفظ، مستلزم خروج ناگهانی هوا با فشار به خارج هستند. این واج‌ها در توصیف حرکتی به کار می‌روند که با تکان‌های شدید یا خفیف همراهند. (قویمی، ۱۳۸۳: ۴۵)

به‌عنوان نمونه در آیه شریفه ﴿فَإِذَا قُضِيَتْ مِنْ أَنْسَابِكُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ﴾ (بقره/۲۰۰)؛ «و هنگامی

که مناسکِ (حج) خود را انجام دادید، خدا را یاد کنید، همانند یادآوری از پدرانتان (آن گونه که رسم آن زمان بود) بلکه از آن هم بیشتر! (در این مراسم، مردم دو گروهند: بعضی از مردم می‌گویند: "خداوندا! به ما در دنیا، نیکی عطا کن!" ولی در آخرت، بهره‌ای ندارند.)

تکرار همخوان انسدادی «ک» (k) جلوه‌گری زیبایی از آوا و معنا دارد. از این واج در هیجان‌تند و تکان‌دهنده مثل به نفس افتادن استفاده می‌شود. کاربرد این واج به هیجان‌تند و حرکات حجاج اشاره دارد که پس از اتمام مناسک، می‌بایست به «ذکر الله» مشغول شوند. درباره معنای این ذکر چند دیدگاه بیان شده است: دعای پس از رمی جمرات؛ تکبیراتی که در ایام منی گفته می‌شود و یا همه ادعیه مستحبه‌ای که در این مکان‌های مقدس قرائت می‌شود. (قطب راوندی، ۱۴۰۵: ۲۹۸/۱) در هر صورت، وقتی در آیه، واژه «ذکر» متصف به «أشدّ» می‌شود، نوعی شدت از هیجان‌تند و نفس نفس را تداعی می‌کند که همخوان «k» آن را به زیبایی بیان می‌دارد، و ویژگی شدت و انفتاح در این واج، به افزونی و شدت این هیجان رنگ بیشتری می‌بخشد.

هم‌چنین این همخوان برحکایت از نوعی طنز نیش دار نیز کاربرد دارد. (قویمی، ۱۳۸۳: ۴۷) عرب جاهلیت در حج‌گذاری خود دچار انحرافات و خرافاتی بودند، از جمله این که پس از مناسک، پدران و نیاکان خود را یاد می‌کردند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۲۹/۲) که در این آیه، کاربرد همخوان انسدادی «ک»، به‌طور نیش‌داری، مناسک غیر ابراهیمی عرب جاهلیت را به سخره می‌گیرد و «ذکرالله» را به‌عنوان ذکر واقعی کسی می‌داند که صاحب همه نعمت‌های اخروی و دنیوی است، و لذا یاد خدای متعال را جانشین یاد آباء و اجداد می‌کند.

۲.۳.۲. ۴. همخوان‌های غیر انسدادی

به این دسته از همخوان‌ها، همخوان‌های پیوسته نیز گفته می‌شود. همخوان پیوسته، واجی است که تلفظ آن می‌تواند مدتی ادامه یابد. از این گونه واج‌ها در تولید نام‌آواها استفاده می‌شود. (قویمی؛ ۱۳۸۳: ۴۸) گونه‌های مختلف این همخوان‌ها، در آیات حج کاربرد دارد.

۲.۳.۲. ۱. همخوان‌های خیشومی «م» و «ن» /m/ /n/

از دیدگاه گرامون، صامت‌های /m/ و /n/ از دسته همخوان‌های خیشومی هستند. اگر هوای بازدم پس از برخورد با تارهای صوتی از مجرای دهان خارج شود، صوت ایجاد شده دهانی است؛ ولی اگر به هنگام ادای صوت جلوی مجرای حفره خیشوم (بینی) باز بماند به‌طوری که تمام یا قسمت عمده‌ای از هوای مرتعش از راه بینی به خارج فرستاده شود، صوت پدید آمده خیشومی یا غنه (nasal) می‌خوانند. (باقری، ۱۳۷۴: ۱۹۰) هنگام تلفظ همخوان‌های خیشومی، هوا از بینی خارج می‌شود و اصواتی را تولید می‌کنند که از آن‌ها، نوعی ناخشنودی و عدم رضایت تداعی می‌شود. این دسته از همخوان‌ها با القای آوایی

خود، معانی خاصی را در آیات حج تداعی می‌کنند.

به‌عنوان نمونه در آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَاهِمِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (توبه ۲۸)؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! مشرکان ناپاکند؛ پس نباید بعد از امسال، نزدیک مسجد الحرام شوند! و اگر از فقر می‌ترسید، خداوند هرگاه بخواهد، شما را به کرمش بی‌نیاز می‌سازد؛ (و از راه دیگر جبران می‌کند؛) خداوند دانا و حکیم است.»

تکرار صامت همخوان «م» و «ن»، تناسب بسیار زیبایی در واژگان، آوا و معانی آیه آفریده است. القاری آواها را در این آیه می‌توان در دو شبکه معنایی جستجو نمود: در بخش اول آیه که از جمله ندایی «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ» شروع و تا اول جمله شرطیه «إِنْ خِفْتُمْ» ادامه می‌یابد، بسامد این دو صامت، نوعی ناخشنودی و عدم رضایت را در ذهن تداعی می‌کند. آیه شریفه در سال نهم هجرت، طی یک دستور فقهی خطاب به مؤمنان مکه می‌فرماید از سال آینده هیچ یک از مشرکان حق ورود به مسجد الحرام و طواف خانه کعبه را ندارد. (فاضل مقداد، ۱۳۷۲: ۴۶/۱) در واقع به نحوی، ناخشنودی و عدم رضایت خداوند از حضور مشرکان در مسجد الحرام در قالب یک حکم فقهی و نهی از ورود آن‌ها به مسجد الاحرام اعلام می‌گردد. «انما» نشانگر حصر است و مصدر «نَجَس» بر مبالغه در پلیدی دلالت دارد. (سمین، ۱۴۱۴: ۴۵۸/۳) تکرار همخوان‌های خیشومی در کنار این حصر و مبالغه، شدت نارضایتی ورود مشرکان به مسجد الحرام را القاء می‌کند.

همخوان‌های خیشومی بیانگر ناتوانی و درماندگی نیز هستند. در بخش دوم آیه که از جمله شرطیه «إِنْ خِفْتُمْ» آغاز و تا پایان آیه ادامه دارد، کاربرد دو صامت «م» و «ن»، آوایی سراسر نگران‌کننده می‌آفریند که نوعی ناتوانی و درماندگی را به تصویر ذهن نزدیک می‌کند. برخی از مؤمنان که مخاطب آیه بودند، با نزول این آیه، نگران شدند که مبدا عدم حضور مشرکان در تجارت و دادوستد بازار آن‌ها تأثیرگذار باشد و موجب ناتوانی و سستی در زندگی مالی آن‌ها شود. لذا در ادامه، آیه نوید می‌دهد که ترس و نگرانی به خود راه ندهید که خداوند از فضلش شما را بی‌نیاز خواهد کرد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۲۹/۹) واژه «عَيْلَةً» به‌کاررفته در آیه، که به معنای فقر و تنگدستی است. (طریحی، ۱۳۷۵: ۴۳۲/۵) توازن زیبای معنایی-آوایی را با همخوان‌های خیشومی برقرار کرده که نوعی ناتوانی و درماندگی را در موسیقی معنایی خود تداعی می‌کنند. هم‌چنین دو واج /م/ و /ن/ با ویژگی غَنه، در کنار وعده «فَضْل» خداوند برای بی‌نیازی مؤمنان از سود تجارت با این دسته از مشرکان، فضای طرب‌انگیز و دلنشینی را در پایان امیدوارکننده آیه، خلق نموده است.

۲. ۴. ۲. ۳. ۲. همخوان‌های روان «ل» و «ر» /r/، /l/

دسته ای دیگر از همخوان‌های پیوسته، همخوان‌های روان «ل» و «ر» هستند. صامت /ل/

1/ یک همخوان روان است و صامت /r/ به‌عنوان یک همخوان تکریری معرفی شده که در گروه همخوان‌های روان قرار دارد. این همخوان‌ها، اصواتی هستند روان، جاری، سیال و شفاف که صدای مایعی را تداعی می‌کنند که به آرامی می‌ریزد. (قویمی، ۱۳۸۳: ۵۱) آرامش معنوی مناسبک حج و روانی موسیقایی آیات آن، موجب شده است تا این همخوان‌ها به گونه زیبایی در قرآن کریم جلوه‌نمایی کند.

به‌عنوان نمونه در آیه ﴿إِنَّ الصَّافَاَ وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ (بقره/۱۵۸)؛ «سعی صفا و مروه از شعائر دین خداست، پس هر کس حج خانه کعبه یا اعمال مخصوص عمره به جای آورد باکی بر او نیست که سعی صفا و مروه نیز به جای آرد، و هر کس به راه خیر و نیکی شتابد (خدا پاداش وی خواهد داد که) خدا قدردان و (به همه امور خلق) عالم است.»

بسامد این واج‌ها، الفاگر جریانی روان و مداوم است. شأن نزول آیه اشاره دارد به حج خرافی مشرکان که در بالای «صفا» و «مروه»، بتان خود را مسح و تبرک می‌کردند. مسلمانان از این عمل کراهت داشتند، و گمان می‌کردند عمل «سعی»، تعظیم بتان است و از همین رو، از انجام آن خودداری می‌نمودند تا این که آیه نازل شد و آن را از «شعائر الله» تلقی نمود. (سید قطب، ۱۴۲۵: ۱۴۸/۱) صامت‌های روان «ل» و «ر» نوعی ملایمت، روان شدن و تکرار را القاء می‌کند و با تکرار خود در این آیه، تصویر روان شدن جمعیت حج‌ج را از صفا به مروه و از مروه به صفا برای مخاطب تداعی‌گر می‌شود. بسامد واج /ل/ با ویژگی رخوت و غنه، و واج /ر/ با ویژگی تکریری؛ نغمه دل‌انگیزی از تکرار هفت باره «سعی» حج‌ج دارد که تصویر روان شدن و حرکت حاجیان را در این مسیر القاء می‌کند. این همخوانی و القاگری، ترسیمی از سیل روان حاجیان و تکرار عمل «سعی» را به زیبایی ارائه می‌کند.

خاصیت قوام، قاطعیت و پایداری که در حرف (ل) وجود دارد (عباس، ۱۹۹۸: ۷۸) در کنار عبارت «فَلَا جُنَاحَ» این نوید را برای حاجیان مسلمان نغمه‌گری می‌کند که با آرامش خاطر، حج خود را با پایداری و قاطعیت بجای آورند و هیچ گناهی و مانعی برای آن‌ها وجود ندارد. هم‌چنین ویژگی ترقیق و رخاوت این صامت و جریان آن در فضای آرام، با هم‌نشینی لفظ جلاله «الله» و تعبیر لطیف «شاکرٌ عَلِيمٌ» در پایان آیه، گویی موسیقی پایانی روانی را می‌نوازد که خبر از شادمانی پذیرش سعی صفا و مروه مسلمانان دارد و آن گمانی را که از شرک بودن این منسک داشتند را برطرف می‌سازد.

۲. ۳. ۴. ۳. همخوان‌های سایشی

همخوان‌های سایشی شامل، سایشی‌های لب و دندانی (ف، و) /f, v/؛ سایشی‌های لثوی (س، ز) /s, z/؛ سایشی‌های تفسی (ش، ج)؛ /ʃ, dʒ/ و نیم‌همخوان (ی) /j/ است. وجه اشتراک این واج‌ها آن است که هنگام تلفظ آن‌ها، گذرگاه هوا بسیار تنگ می‌شود تا آنجا که در موقع

عبور هوا از این معبر تنگ، صدای سایش و صفیر به گوش می‌رسد. (دیهم، ۱۳۵۸: ۵۰)

سایشی های لثوی و نیم‌همخوان «ی»، در آیات حج از کارکرد بیشتری برخوردار هستند. به‌عنوان نمونه در آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ (حج/۲۵)؛ «کسانی که کافر شدند، و مؤمنان را از راه خدا بازداشتند، و از مسجد الحرام، که آن را برای همه مردم، برابر قرار دادیم، چه کسانی که در آنجا زندگی می‌کنند یا از نقاط دور وارد می‌شوند (مستحق عذابی دردناکند)؛ و هر کس بخواهد در این سرزمین از راه حق منحرف گردد و دست به ستم زند، ما از عذابی دردناک به او می‌چشانیم!»

بسامد ترکیبی همخوان‌های سایشی (s) در قالب /ص+س/ و (z) در قالب /ض+ظ/ ملودی خاصی را به آیات بخشیده است. این دو واج لثوی، معانی احساساتی هم چون ترس، تنفر، اضطراب و تحقیر را القاء می‌کند. (قویمی، ۱۳۸۳: ۵۶) آیه خطاب به کافران و مشرکانی است که در سال حدیبیه، پیامبر اکرم (ص) و مسلمانان را از ورود و حضور در مسجدالحرام بازمی‌داشتند و از انجام مناسک حج و بجا آوردن شعائرالله توسط مسلمانان جلوگیری می‌کردند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۲۸/۷) تأکید به کاررفته در آیه در قالب کاربرد حرف «إِنَّ» و هم‌چنین نوع التفات و هنجارگریزی دو فعل ماضی (کفروا) و مضارع (یصدون) از استمرار و تلاش برای دورنگه داشتن مسلمانان از مسجدالحرام حکایت دارد. در پایان آیه شریفه وقتی سخن از چشاندن عذاب دردناک به میان می‌آید، ادبیات قهرآمیز قرآنی با ترکیب صامت‌های سایشی (s) و (z)، سمفونی دلهره‌آور و ترسناکی را خلق می‌کند و روایتگر صحنه‌ای می‌شود که در آن کافران، حقیر شده و فضای ترس و اضطرابی بر آن‌ها سایه افکنده است.

حذف خبر «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا» نیز بر این فضای رعب‌آور می‌افزاید که فرجام این دسته از مشرکان و کافران چه خواهد شد؟! هر چند که به سیاق آیه می‌توان عباراتی مقدّری مثل «نذیقهم العذاب الایم» را خبر «إِنَّ» دانست ولی سردرگمی سرنوشت، موجب افزایش حیرت و نگرانی می‌شود. توازن آوایی این دو همخوان با ویژگی تهدید و تنفر، در کنار وعده عذاب دردناک، نشان از تنفر و خشم الهی بر کافران دارد.

گرامون معتقد است نیم‌همخوان «ی» /z/ شامل نوعی ارزش مداوم است و اندیشه تداوم و پایان‌ناپذیری احساس یا اندیشه‌ای را تداعی می‌کند. (قویمی، ۱۳۸۳: ۶۳) در آیه شریفه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أَحَلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرِ مُحْلِي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ (مائده/۱)؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! به پیمان‌ها (و قراردادهای) وفا کنید! چهارپایان (و جنین آن‌ها) برای شما حلال شده است؛ مگر آنچه بر شما خوانده می‌شود (و استثنا خواهد شد) و به هنگام احرام، صید را حلال نشمرید! خداوند هر چه بخواهد (و مصلحت باشد) حکم می‌کند.»

کاربرد این نیم‌همخوان، زیبایی خاصی به فضای معنایی آیه بخشیده است. آیه شریفه فوق با تکرار صامت «ی» و آوای مداومت آن، در حقیقت بر تداوم و استمرار در احکام الهی از جمله وفای به عقد اشاره دارد. «عقود» جمع عقد است در اصل به معنای بستن و گره زدن محکمی که جدا ناپذیر باشد که این استحکام، خود حکایت گر نوعی تداوم است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۹۶/۳) قرآن کریم با کاربرد این نیم‌همخوان آوار به گونه‌ای دل‌انگیز، احساس التزام و تداوم در تعهد به عهد و وفای به عقد را به مخاطب خود منتقل می‌کند. ضرورت این تداوم و تعهد موجب شده است که فقیهان، لزوم وفای به هر عهد و عقدی را واجب بدانند. (نجفی، ۱۴۰۴: ۱۴۰/۲۶) بدیهی است که امتثال این وجوب، مشروط به تداوم تعهد است. «حلیت» گوشت حیوانات حلال گوشت و «حرمت» صید در حال احرام، از احکام دیگری است که در این آیه، واج (j) بر تداوم و استمرار حلال بودن و حرام بودن آن‌ها به‌عنوان یک حکم فقهی دلالت دارد، و در قالب ملودی خود، این مهم را به حاجیان یادآور می‌شود که صید، مادامی که در حال احرام باشند، حرمت دارد.

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد، معانی و مفاهیم آیات حج، از طریق هماهنگی آوایی به مخاطبان منتقل و غرض نزول حاصل شده است. واکه‌ها و همخوان‌ها در کنار گزینش شگفت‌انگیز واژه‌ها، ریتم بسیار زیبایی به بافت آیات بخشیده که تأثیر ژرفی بر شنونده خود برای القای یک معنا می‌گذارد.

واکه‌های درخشان /a,ã/ به جهت توصیف صحنه‌های پرشکوه و با عظمت، و تداعی صداها و بلند و غریب جمعیت، ارتباط شگفتی با فضای معنایی و موسیقایی آیات حج دارد و به همین جهت از بسامد بیشتری نسبت به واکه‌های تیره و روشن برخوردار است. همخوان‌های سایشی لثوی «س،ز» /s,z/ و نیم‌همخوان «ی» /j/ با توجه به ویژگی‌های نغمه‌ی و معنایی که دارند، نسبت به سایر همخوان‌ها، از کاربرد بیشتری برخوردار بوده‌اند. تکرار نیم‌همخوان /j/ حکایت از تداوم و پایان‌ناپذیری فریضه حج و ره‌آوردهای آن دارد که به‌عنوان یک احساس و اندیشه به مخاطبان از جمله مسلمان القاء می‌گردد. هم‌چنین بسامد بالای همخوان‌های /s,z/ از نوعی حیرت، اضطراب و نگرانی دشمنان اسلام نسبت به مناسک حج ابراهیمی پرده برمی‌دارد که از عصر نزول تا زمان حاضر، همواره آن‌ها را متأثر کرده است.

پیوست‌ها

بسامد آواهای مجهور و مهموس در آیات حج به شرح ذیل است:

جدول ۱: بسامد آواهای مجهور در آیات حج

آیات حج	آوای مجهور (الأصوات المجهورة)
۲۳۰۳	الف
۲۹۷	الباء
۱۶۹	الدال
۱۷۰	الذال
۴۹۷	الراء
۷۶	الضاد
۱۰	الظاء
۴۳۲	العین
۵۳	الغین
۱۵۸	الجیم
۲۴	الزاء
۹۲۱	واو
۱۶۹۲	لام
۷۸۲	نون
۸۱۲	الیاء
۸۳۹۶	مجموع

جدول ۳: بسامد آواهای مهموس در آیات حج

آیات حج	آواهای مهموس
۴۳۴	تاء
۵۵	الثاء
۲۳۶	الحاء
۵۲	الخاء
۲۱۹	السين
۱۲۳	الشین
۷۹	الصاد
۴۱	الطاء
۳۵۵	فاء
۲۱۴	قاف
۶۹۸	هاء
۲۵۰۶	مجموع

کتابنامه

قرآن کریم

- ابن منظور، محمدبن مكرم (۱۴۱۴): «لسان العرب»، بيروت: دارالکتب العربيه.
- ابوالشباب، واصف (۱۹۹۸م): «القديم والجديد في الشعر العربي الحديث» بيروت: دار النهضة العربية.
- آلوسی، محمود (۱۴۱۵): «روح المعاني»، بيروت: دارالکتب العلميه، چاپ اول.
- اسماعيليان، روبا، اقبالي، عباس و بشيرى، على (۱۳۹۸): «واكاوى صدا معنایى در قرآن کریم با تکیه بر نظريه اشتقاق ابن جنى مطالعه موردی ترکیب آواهای «ح، ر، م»» مجله پژوهش های زبانشناختی قرآن، سال هشتم، شماره دوم، شماره پیاپی ۱۶.
- اطهرجو، فاطمه؛ ولایتی کبابیان، مرم (۱۴۰۱): «معناداری گزاره‌های انشایی سوره حج، پیرامون اخلاق»، مجله سبک شناختی قرآن کریم، سال ششم، شماره اول، پیاپی ۱۰، صص ۱۶۲-۱۸۴.
- باقری، مهری (۱۳۷۴): «مقدمات زبان‌شناسی»، تبریز: انتشارات دانشگاه، چاپ سوم.
- پرویز آزادى و سهیلا نیکخواه (۱۳۹۷): «سبک‌شناسی سوره واقعه براساس تحلیل زبانی»، مجله پژوهش‌های زبانشناختی قرآن، سال هفتم، شماره اول، شماره پیاپی (۱۳)، صص ۸۶-۶۵.
- حق شناس، على محمد (۱۳۶۹): «آواشناسی»، تهران: انتشارات آگاه، چاپ دوم.
- حلّی، محقق، نجم الدين جعفر بن حسن (۱۴۰۸): «شرائع الإسلام فى مسائل الحلال والحرام»، قم: مؤسسه اسماعيليان، چاپ دوم.
- حویزى، عبدعلى (۱۴۱۵): «تفسير نور الثقلين»، قم: انتشارات اسماعيليان، چاپ چهارم.
- دوشه، ژان لویی (۱۳۷۸): «واج‌شناسی»، ترجمه گیتی دیهیم، تهران: سروش.
- دیهیم، گیتی (۱۳۵۸): «درآمدی بر آواشناسی عمومی»، تهران: انتشارات دانشگاه ملی ایران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲): «مفردات ألفاظ القرآن»، بيروت: دار الشامیه، چاپ سوم.
- زمخشرى، محمود (۱۴۰۷): «الكشاف»، بيروت: دارالکتب العربيه، چاپ سوم.
- سعیدی روشن، محمداقبر (۱۳۸۳): «تحلیل زبان قرآن»، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
- سمین، احمد (۱۴۱۴): «الدر المصون فى علوم الكتاب المکنون»، بيروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- سیوطی، جلال الدين (۱۴۰۴): «الدر المنثور» قم: کتابخانه آیت الله مرعشى نجفی، چاپ اول.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۶): «موسیقی شعر»، ویرایش سوم، تهران: آگاه، چاپ نهم.
- شهابی، محمود (۱۴۱۷): «ادوار فقه»، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، چاپ اول.
- طباطبایى، محمدحسین (۱۳۹۰): «المیزان فى تفسیر القرآن»، بيروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
- طبرسى، فضل بن حسن (۱۳۷۲): «مجمع البيان فى تفسیر القرآن»، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
- طریحی، فخر الدين (۱۳۷۵): «مجمع البحرين» تهران: کتابفروشى مرتضوى، چاپ دوم.
- عباس حسن (۱۹۹۸): «خصائص الحروف العربیه و معانیها»، سوريا: منشورات اتحاد الكتاب العربی، چاپ اول.
- عرار، مهدى (۲۰۰۲): «جدل اللفظ والمعنى دراسة فى دلالة الكلمة العربیه»، عمان: دار وائل.
- عیاشى، منذر (۲۰۰۲): «الأسلوبیة وتحلیل الخطاب»، سوريا: مركز الإنماء الحضارى.
- فاضل مقداد (۱۳۷۳): «کنز العرفان فى فقه القرآن»، تهران: انتشارات مرتضوى، چاپ اول.
- فاطمه مدرسى (۱۳۸۷): «از واج تا جمله»، تهران: چاپار، چاپ دوم.
- فتوحى، محمود (۱۳۹۱هـ.ش): «سبک‌شناسی، نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها»، تهران: انتشارات سخن، چاپ اول.
- فخررازى، محمد (۱۴۲۰): «التفسیر الكبير»، بيروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم.
- فراستخواه، مقصود (۱۳۷۶): «زبان قرآن»، تهران: انتشارات علمی و فرهنگى، چاپ اول.
- قشیرى، عبدالکریم (۲۰۰۰): «لطائف الإشارات»، قاهره: الهيئه المصریة، چاپ سوم.



- قطب راوندی، سعید (۱۴۰۵): «فقه القرآن»، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ دوم.
- قطب، سید (۱۴۲۵): «فی ظلال القرآن»، بیروت: دارالشروق، چاپ سی و پنجم.
- قویمی، مهوش (۱۳۸۳): «آوا و القارهیافتی به شعر اخوان ثالث»، تهران: انتشارات هرمس، چاپ اول.
- قدوری الحمد، غانم (۲۰۰۴): «الدراسات الصوتیة عند علماء» بغداد: مطبعة خلود.
- مارتینه، آندره (۱۳۸۰): «توازن دگرگونیهای آوایی: جستاری در واجشناسی در زمانی»، تهران: هرمس.
- مالبرک، برتیل (۱۹۸۵): «علم الأصوات»، تعریف عبد الصبور شاهین، القاهرة: مکتبه الشباب.
- مختاری، قاسم؛ یادگاری، مریم (۱۳۹۹): «بررسی تطبیقی دو شعر «النسر» عمر ابوریشه و «عقاب» پرویز ناتل خانلری با تکیه بر نظریه موریس گرامون». دوره دهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۹، صص ۱۱۳ - ۱۳۳.
- Geramont, Maurice, (1960): Traite de fonetiqu, paris: lib Ddelagrave.

سال هفتم

شماره اول

پیاپی: ۱۲

بهار و تابستان

۱۴۰۲

Bibliography

The Holy Quran

- Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram (1414): "Languages of the Arabs", Beirut: Dar al-Kitab al-Arabiya.
- Abu al-Shabab, Wassef (1998): "Al-Qadim and Al-Jadid in Al-Sha'ar al-Arabi al-Hadith" Beirut: Dar al-Nahda al-Arabiya.
- Alousi, Mahmoud (1415): "Ruh al-Ma'ani", Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya, first edition.
- Esmailian, Roya, Iqbali, Abbas and Bashiri, Ali (2018): "Analysis of the semantic sound in the Holy Quran based on Ibn-Jani's derivation theory, a case study of the combination of the sounds "H, R, M"" Journal of Linguistic Researches of the Qur'an, year Eighth, number two, serial number 16.
- Atharjo, Fatima; Velayati Kababian, Maram (1401): "The meaning of the compositional statements of Surah Hajj, about ethics", Journal of the Style of the Knowledge of the Holy Qur'an, 6th year, 1st issue, 10 series, pp. 162-184.
- Bagheri, Mehri (1374): "Introductions to Linguistics", Tabriz: University Press, third edition.
- Parviz Azadi and Soheila Nikkhah (2017): "Syllogism of Surah Al-Wakeh based on Linguistic Analysis", Koran Linguistic Research Journal, 7th year, number 1, serial number (13), pp. 65-86.
- Haqshanas, Ali Mohammad (1369): "Phonology", Tehran: Aghaz Publications, second edition.
- Hali, Mohaqeq, Najm al-Din Jafar bin Hasan (1408): "The Laws of Islam in Halal and Haram Issues", Qom: Ismailian Institute, second edition.
- Hawizi, Abd Ali (1415): "Tafseer Noor al-Saqlain", Qom: Ismailian Publications, 4th edition.
- Dushe, Jean Louis (1378): "Phonology", translated by Gitti Dehim, Tehran: Soroush.
- Dehim, Gitti (1358): "Introduction to General Phonetics", Tehran: National University of Iran Publications.
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad (1412): "Vocabulary of Al-Qur'an Words", Beirut: Dar al-Shamiya, third edition.
- Zamakhshari, Mahmoud (1407): "Al-Kashaf", Beirut: Dar al-Kitab al-Arabiya, third edition.
- Saeedi Roshan, Mohammad Baqer (2013): "Analysis of the language of the Qur'an", Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought, first edition.
- Samin, Ahmad (1414): "Eldar al-Masoon in the sciences of al-kitab al-maknoon", Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya, first edition.
- Siyuti, Jalal al-Din (1404): "Elder al-Manthor" Qom: Ayatollah Murashi Najafi Library, first edition.
- Shafi'i Kodkani, Mohammad Reza (2006): "Poetry Music", 3rd edition, Tehran: Agha, 9th edition.
- Shahabi, Mahmoud (1417): "Edwar al-Fiqh", Tehran: Printing and Publishing Orga-

- nization, first edition.
- Tabatabaei, Mohammad Hossein (2010): “Al-Mizan fi Tafsir al-Qur’an”, Beirut: Al-Alami Publishing House, second edition.
 - Tabarsi, Fazl bin Hasan (1372): “Al-Bayan Assembly in Tafsir al-Qur’an”, Tehran: Nasser Khosrow, third edition.
 - Tarihi, Fakhruddin (1375): “Al-Baharin Assembly” Tehran: Mortazavi bookstore, second edition.
 - Abbas Hassan (1998): “Characteristics of Arabic letters and their meanings”, Syria: Ittihad al-Kitab al-Arabi, first edition.
 - Arar, Mahdi (2002): “The Controversy of the Word and the Meaning of a Study in the Meaning of the Arabic Word”, Oman: Dar Wael.
 - Ayyashi, Manzer (2002): “Al-Tashliyyah and Analysis of Al-Khattab”, Syria: Al-Inma Al-Hadari Center.
 - Fazel Moqdad (1373): “Kanzal-Irfan Fi Fiqh al-Qur’an”, Tehran: Mortazavi Publications, first edition.
 - Fateme Modaresi (1387): “From phoneme to sentence”, Tehran: Chapar, second edition.
 - Fatuhi, Mahmoud (1391 AH): “Stylisology, theories, approaches and methods”, Tehran: Sokhon Publications, first edition.
 - Fakhrazi, Muhammad (1420): “Al-Tafseer al-Kabeer”, Beirut: Dar Ehiya al-Tarath al-Arabi, third edition.
 - Farastkhah, Maqsood (1376): “The Language of the Qur’an”, Tehran: Scientific and Cultural Publications, first edition.
 - Qashiri, Abdul Karim (2000): “Lataif al-Isharat”, Cairo: Al-Hiyet al-Masriyyah, third edition.
 - Qutb Ravandi, Saeed (1405): “Fiqh al-Qur’an”, Qom: Ayatollah Murashi Najafi Library, second edition.
 - Qutb, Seyyed (1425): “Fi Zhalal al-Qur’an”, Beirut: Dar al-Shoroq, 35th edition.
 - Qoumi, Mahosh (2013): “Sound and Induction Approach to the Poetry of the Third Brotherhood”, Tehran: Hermes Publications, first edition.
 - Qaduri al-Hamd, Ghanem (2004): “Al-Derasat al-Ulama ad Ulama” Baghdad: Khulud Press.
 - Martine, Andre (1380): “Equilibrium of Phonetic Transformations: A Study in Phonology in Time”, Tehran: Hermes.
 - Malbarak, Bertil (1985): “Ilm al-Aswat”, translated by Abd al-Saboer Shahin, Cairo: Al-Shabaab Library.
 - Mokhtari, Qasim; Yadgari, Maryam (2018): “Comparative analysis of the two poems “Elanser” by Omar Abu-Rim and “Aqab” by Parviz Natal Khanleri based on Morris Grammon’s theory”. 10th period, number 1, Spring 2019, pp. 113-133.

DOR: 20.1001.1.26455714.1402.7.1.2.6

Examining the synonymy of four pairs of God's good names in the context of the verses of the Qur'an, with the approach of component analysis

(Received: 2022-06-27 Accepted: 2022-08-27)

mohamad javad tavakoli khaniki¹

Abstract

In lexical writings, in some cases, a meaning of a few words is called a synonym. The study of the meanings of synonymous words in the Holy Quran has been considered by researchers; Therefore, the discussion of synonymy is one of the most frequent semantic connections of the Holy Quran and has special importance in the knowledge of semantics. The study of synonyms can reveal some aspects of the wisdom of choosing synonyms. This is especially important in the component analysis model And makes the conceptual scope of a word subject to more limited components called semantic components. By analyzing it, similarities and differences between related words are revealed. And the role of irreplaceability in explanation also makes sense. Using this semantic applied hypothesis, this article examines the characteristics of four pairs of beautiful names of God; And opens the subscriptions and differences of each of the four selected pairs. And explains the specific conditions and distinctions of their linguistic environment. Studies show that among the synonyms, one can express the meaning appropriate to that context in a specific context and language environment. And be specific to specific components. Therefore, on the one hand, it is not possible to replace that name with other synonymous names. And on the other hand, all the components of a name in one verse are meant by God. Because it is inconsistent with the rhetoric of the Qur'an, And causes a semantic deviation from the speaker.

Keywords: Semantic”, “synonymous”, “Asma Hosni”, “component analysis”

سال هفتم

شماره اول

بیاپی: ۱۲

بهار و تابستان

۱۴۰۲

1) Assistant Professor of Quran and Hadith Sciences of Quranic Sciences and Education University. Mashhad, Iran. Email: tavakoli@quran.ac.ir



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

بررسی هم‌معنایی چهار جفت از اسماء حسناى خداوند در بافت آیات قرآن، با رویکرد تحلیل مؤلفه‌ای

(تاریخ دریافت ۰۶-۰۴-۱۴۰۱ تاریخ پذیرش: ۰۵-۰۶-۱۴۰۱)

محمدجواد توکلی خانیکی^۱

چکیده

در مکتوبات اهل لغت در مواردی از چند واژه یک معنا اراده شده که به آن ترادف گویند. بررسی هم‌معنایی واژگان قرآن کریم، مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است؛ لذا این بحث از پربسامدترین ارتباطات معنایی قرآن کریم است و اهمیت ویژه‌ای در دانش معناشناسی دارد. این‌گونه مطالعات می‌تواند پرده از برخی زوایای حکمت‌گزینش واژگان هم‌معنا بگریزد. این مهم در مدل تحلیل مؤلفه‌ای اهمیت ویژه‌ای دارد؛ و گستره مفهومی یک واژه را منوط به اجزایی محدودتر به نام مؤلفه‌های معنایی می‌کند. که با تجزیه و تحلیل آن همانندی و تغایر بین واژه‌های مرتبط محرز و آشکار می‌شود و نقش بی‌بدیلی در تبیین هم‌معنایی دارد. این مقاله با کاربری این فرضیه کاربردی معناشناختی، به روش تحلیل مؤلفه‌ای به بررسی ویژگی‌های چهار جفت از اسماء حسناى خداوند پرداخته است؛ و اشتراکات و افتراقات هر یک از چهار جفت منتخب را باز می‌نماید و شرایط خاص و تمایز محیط زبانی آن‌ها را تبیین و تشریح می‌کند. بررسی‌ها حاکی است: از بین اسماء هم‌معنا، یکی می‌تواند در بافت و محیط زبانی مشخص معنای متناسب با آن بافت را افاده کند و مشعر به مؤلفه‌هایی خاص باشد. لذا از یک طرف امکان جابجایی آن اسم با دیگر اسم‌های مترادفاتش نیست. و از طرف دیگر همه مؤلفه‌های یک اسم در یک آیه مراد خداوند است. زیرا ناسازگار با بلاغت قرآن است؛ و باعث انحراف معنایی از مراد متکلم می‌شود.

واژگان کلیدی: معناشناختی، هم‌معنایی، اسماء حسنی، تحلیل مؤلفه‌ای

۱. مقدمه

در قرآن کریم ارائه مفاهیم نامحدود در قالب واژگانی محدود، سبب بروز ظرفیتی ویژه در مطالعات مربوط به آن شده است؛ که منجر به استفاده از روش‌های مختلف برای کشف مفاهیم و نکات جدید قرآن شده است. از دیرباز یکی از موضوعات اختلافی در میان دانشمندان علوم قرآن ترادف واژگان قرآن بوده است. اختلافات آنان به نظر برخی لفظی و ناشی از بی‌توجهی آنان به مقاصد یکدیگر بوده و ریشه اختلافات آنان نداشتن تلقی و تعریف واحدی از ترادف است. نظریه ترادف مطلق که واژگان مترادف را صددرصد با یکدیگر هم‌معنا می‌داند؛ طرفداران خود را از دست داده، و «ترادف نسبی» بیشتر مورد اقبال پژوهشگران قرار گرفته است؛ مسئله‌ای که سبب می‌شود واژگان مترادف را صرفاً از جهاتی شبیه به یکدیگر بدانیم، و شباهتشان را به تمام جنبه‌های معنایی آنها تعمیم ندهیم.

معناشناسی گسترده قابل توجهی از مطالعات معنا را دربرمی‌گیرد. در این میان، الگوی «تحلیل مؤلفه‌ای» ابزاری است که معناشناسان در واژه‌پژوهی از آن بهره می‌برند. مؤلفه‌های معنایی با روشن ساختن عناصر قوام‌بخش هر مفهوم، حقیقت را به تصویر می‌کشند. تا روابط مفهومی میان واژگان بهتر درک شود. مثلاً می‌توان به روابط معنایی ترادف، تضاد و شمول معنایی اشاره نمود.

تحلیل مؤلفه‌ای واژه‌های هم‌معنا، با تدقیق در مفاهیم، وجوه اشتراک و افتراق این واژگان را مشخص می‌کند که چنین تمامی کلمات قرآن کریم حکیمانه است، و کشف علت‌گزینش هر واژه سبب تعمیق ادراک مخاطب از متن آیات می‌شود. این امر رسیدن به هدف نزول قرآن، یعنی هدایت را تسریع می‌بخشد.

بدین تصور، پژوهش حاضر با بهره‌گیری از رهیافت تحلیل مؤلفه‌ای برای واژگان هم‌معنا، به طور موردی به بررسی چهار جفت واژه مترادف از اسماء حسنی خداوند می‌پردازد تا پاسخی مناسب برای این پرسش ارائه دهد که بافت آیات مشتمل بر واژگان مورد بحث، چه تأثیری در گزینش واژگانی آیات داشته است؟ و با این شیوه تا چه حد می‌توان نظر بر هم‌معنایی کامل داد؟

۱.۱. پیشینه پژوهش

مکتوبات با عنوان «وجوه و نظائر در قرآن کریم» در مواردی به مقوله هم‌معنایی می‌پردازد. علاوه بر این مکتوبات متنوع دیگری وجود دارد که این بحث را دنبال می‌کند. موارد زیر از آن جمله است:

۱. مقاله «الإعجاز اللغوی فی ألفاظ الترادف من القرآن الکریم، دراسة تطبیقیة فی لفظتی الشک والریب» از عبدالله الراجحی (۱۴۲۹ق)، دو واژه «شک و ریب» در قرآن بررسی شده است.

۲. مقاله «بررسی هم‌معنایی در گفتمان قرآنی بر پایه نظریه تحلیل مؤلفه‌ای» (راستگو و فرضی‌شوب، ۱۳۹۶)؛ نویسندگان در این مقاله شش جفت واژه مترادف از قرآن کریم، بررسی شده است.

۳. ترادف در قرآن کریم اثر سیدعلی میرلوحی (۱۳۹۲)؛ مؤلف پس از ارائه پیشینه‌ای در بحث واژگان مترادف، با گزینش این نظر که ترادف تامّ وجود ندارد، فهرست مفصلی از واژگان مترادف قرآنی ذکر می‌کند و بر آن است که تفاوت‌های واژگان مترادف با یکدیگر را مشخص کند.

۴. الترادف فی القرآن بین النظریة و التطبيق؛ محمد نورالدین منجد در این کتاب نظرات گوناگون در مورد بحث ترادف را مطرح می‌نماید. در ادامه برخی از واژگان مترادف قرآنی را با یکدیگر مقایسه می‌کند. در پایان نیز فهرستی از واژه‌های مترادف قرآن کریم جمع‌آوری شده است. محمدرضا عطایی این کتاب را در سال ۱۳۹۲ ترجمه نموده است.

این موارد در زمره منابع بحث هستند که نمی‌توان از آن‌ها به عنوان پیشینه یاد کرد. در این میان، پژوهشی که با استفاده از رویکرد تحلیل مؤلفه‌ای به بررسی واژگان هم‌معنا در اسماء حسنی خداوند پرداخته باشد یافت نشد لذا این بحث فاقد پیشینه است.

۲. تحلیل مؤلفه‌ای

در تحلیل مؤلفه‌ای، مؤلفه‌های معنایی واژگان بررسی می‌شود. در مجموعه‌ای از واژگان که واحدهای آن‌ها به یکدیگر مرتبط و وابسته هستند، برای درک بهتر روابط میان واحدها، از تحلیل مؤلفه‌ای استفاده می‌شود. (ر.ک؛ گیررتس، ۱۳۹۳: ۱۳۱-۱۳۲؛ لاینز، ۱۳۹۱: ۱۵۹) هدف از تحلیل مؤلفه‌ای، دستیابی به واحدهای اولیه معنایی است؛ یعنی واحدهایی که همراهی چند مورد از آن‌ها، باعث تشکیل واحدهای بزرگ‌تر می‌شود. (افراشی، ۱۳۸۱: ۱۵۶) مؤلفه‌های معنایی شرایط لازم و کافی برای تحقق یک مفهوم هستند. مثلاً، مؤلفه‌های معنایی چهار مفهوم مرد، زن، دختر و پسر بدین قرار است:

مرد: [+انسان]، [+مذکر]، [+بالغ] زن: [+انسان]، [-مذکر]، [+بالغ]

دختر: [+انسان]، [-مذکر]، [-بالغ] پسر: [+انسان]، [+مذکر]، [-بالغ]

با در نظر گرفتن این مؤلفه‌های معنایی، درک روابط مفهومی راحت‌تر خواهد شد. بدین ترتیب، تفاوت زن با مرد در مؤلفه جنسیت، و تفاوت پسر با مرد در مؤلفه بلوغ است. (صفوی، ۱۳۹۷: ۲۷۸-۲۸۰)

نقدهایی در مورد نظریه تحلیل مؤلفه‌ای مطرح است. مثلاً، فودور مؤلفه‌های معنایی را سلیقه‌ای می‌داند، و معتقد است مؤلفه‌های معنایی همان شرایط لازم و کافی هستند؛ و نظریه تحلیل مؤلفه‌ای صرفاً شکل جدیدی به آن‌ها می‌دهد. (صفوی، ۱۳۹۷: ۳۰۹) این نقدها از

جهاتی قابل قبول هستند، اما تحلیل مؤلفه‌ای همچنان قابل دفاع است؛ چرا که علمی‌ترین و صریح‌ترین شیوه‌ای است که تاکنون برای تعبیر معنایی جملات ارائه شده است؛ (صفوی، ۱۳۹۱ش: ۳۱) که کمترین کارکرد آن دقت‌بخشیدن به مطالعات معنا است.

۳. هم معنایی

در عربی فرایند تغییر معنایی کلمات، یکی از سازوکارهای اصلی واژه‌افزایی بوده است. (امینی، مقدسی، ۱۳۹۲: ۹) این فرایند گاه منجر به تولید واژگانی با معنی یکسان، و لفظ متفاوت شده که به آن‌ها واژگان هم‌معنا گویند. مهمترین دلیل انتخاب یک واژه محیط زبانی و بافت موقعیتی جمله است. و این زمانی میسر است که بدون تغییر معنی زنجیره بتوان جزء یا اجزای یک زنجیره زبانی، را به جای جزء با اجزای دیگری نهاد. (لاینز، ۱۹۹۵م: ۶۴) هم معنایی نادر است و به آسانی نمی‌توان دو هم معنای کامل را یافت؛ زیرا کلمات هم معنی به لحاظ معنایی عاطفی و شناختی با هم متفاوتند. (ر.ک؛ همان: ۶۶) در یکی از دو واژه با معنای واحد ویژگی وجود دارد که در دیگری نیست. یعنی یک واژه نسبت به مترادفش معنای وسیع‌تر یا محدودتری دارد. اگر دو واژه کاملاً معنای یکسان داشته باشند؛ کاری عبث و واژه‌سازی غیر ضروریست. پس هیچ دو یا چند واژه‌ای نمی‌توانند بجای یکدیگر در محیط زبانی و بافت موقعیتی عبارات و آیات قرآن قرارگیرد.

۳. ۱. جَبَّار، قَهَّار

ویژگی‌های ذاتی واژگان باعث می‌شود متکلم برای بیان مراد خود آن را در بافت متناسبی به کار ببرد. لذا محدودیت‌های انتخابی واژگان مستقیماً به خصیصه‌های مؤلفه‌ای آن برمی‌گردد. از آنجایی که چیدمان آیات برحسب تسلسلی منظم به پیش می‌رود. (ناظمیان، ۱۳۹۲: ۱۰) امکان جابجایی واژگان حتی مترادف وجود ندارد. لذا واژگان منتخب در این پژوهش بر همین اساس واکاوی می‌شوند. «جَبَّار و قَهَّار» بر یک واحد مشترک معنایی «قدرتمند» دلالت دارند. بنابراین مترادفند. چون مترادف صددرصدی بین دو واژه وجود ندارد وجوه اشتراک و افتراق مؤلفه‌های این دو قابل بررسی است.

۳. ۱. ۱. جبار

«جبر» نوعی بزرگی و بلندی و استقامت است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵۰۱/۱) به معنای نیکی کردن است. (زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۱۵۹/۶) جَبَّار جزء اسماء خداوند است؛ حکمش نافذ است و امرش بدون هیچ قید و شرطی جاری است. (مصطفوی، ۱۳۶۸ش: ۴۷/۲) بنابراین، جَبَّار در حقیقت مختص به خداوند است، و برای انسان‌ها جهت ذم بکار می‌رود. (طوسی، ۱۳۷۶ق: ۵۷۴/۹) زیرا انسان «جَبَّار» حقیقی برای دیگران قائل نیست. (ابن منظور، ۱۴۱۰ق: ۱۱۳/۴) در آیه ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ... الْمُهِمِّنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ ...﴾ (حشر/۲۳) «جَبَّار»

از اسامی خداوند است. توجه به معنای دو واژه «عزیز» و «متکبر» معنای جبار را روشن تر می‌کند. این واژگان «هم‌نشین» با جَبَّار هستند. قاعده هم‌نشینی یکی از قواعد خوانش است، بنابراین، توجه به معانی کلماتی که همراه یک واژه به کار رفته‌اند، معنای دقیق واژه مورد نظر را به دست می‌دهد. (صفوی، ۱۳۹۷ش: ۱۹۶-۲۰۳) «عزیز» از ریشه «عز» گرفته شده، که اصل را در معنای آن، قوت، شدت و غلبه دانسته‌اند. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۳۸/۴؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷ش: ۲۲۸/۳) زمین سخت «عزاز» نامیده می‌شود. (ابن منظور، ۱۴۱۰ق: ۳۷۶/۵) با توجه به معنای «عز»، مؤلفه اصلی آن «نفوذناپذیری» است. «کبر» به معنای بزرگی، (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۳۶۱/۵؛ مصطفوی، ۱۳۶۸ش: ۱۷/۱۰) و تکبر به معنای بزرگ شمردن نفس است. (راغب اصفهانی، بی تا: ۶۹۷) به همین جهت، صفت «متکبر» برای خداوند حقیقی و مثبت است؛ و در مورد انسان‌ها صفتی مذموم، بلکه نمودی از ادعای ایشان مبنی بر عظمت نفس خویش است. آیه ﴿... كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُّتَكَبِّرٍ جَبَّارٌ﴾ (غافر/۳۵) مؤید این ادعاست. اما در آیه مورد بحث با توجه به شیوه چینش عزیز، جَبَّار و متکبر، می‌توان نام‌های جَبَّار و متکبر را تفصیلی از نام عزیز دانست. (الأشقر، ۱۴۲۸ق: ۶۴) پس مؤلفه عظمت در واژه متکبر، با مؤلفه‌های تسلط، ظهور و قدرت در واژه جَبَّار متناسب است؛ و مجموع این موارد، ابعاد عزیز و نفوذناپذیر بودن خداوند را به تصویر می‌کشد. ﴿وَ اسْتَفْتَحُوا وَ حَابَ كُلَّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ (ابراهیم/۱۵) عنید به معنای لجوج و درباره قوم عاد هم بکار رفته است. ﴿وَ تِلْكَ عَادٌ جَحَدُوا ... اتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ (هود/۵۹) قوم عاد از قدیمی‌ترین تیره‌های عرب بود. و قرآن آن‌ها را رهرو افراد جَبَّار می‌داند؛ ﴿فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَ قَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً ...﴾ (فصلت/۱۵) از این آیات برمی‌آید که مردم این قوم انسان‌هایی تنومند بودند؛ و از حیث تمدن نیز در جایگاهی بالاتر از اقوام زمان خویش قرار داشتند. لذا تا حدی فریفته قدرت خویش شده بودند، و هیچ‌کس را نیرومندتر از خود نمی‌دانستند. (بیومی، ۱۳۸۳ش: ۲۰۰/۱-۲۰۳) این‌ها امر خود را به مردم تحمیل می‌کنند و خود را برتر از ایشان می‌شمارند. (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۲۸۴/۶) نسبت دادن این صفت به سردمداران قوم عاد کاملاً منطقی می‌نماید؛ این اشخاص با تسلط و قدرتی که دارند، تکبر و برتری‌طلبی درونی خویش را آشکار می‌سازند؛ و از هیچ ظلمی به مردم دریغ نمی‌کنند. قومی که چنین افرادی را پیشوای خود قرار می‌دهند، شرایط را برای ظلم بیشتر مهیا نموده‌اند و مستحق سرزنش خواهند بود. به‌علاوه قوم عاد از رهبران جَبَّار پیروی می‌کردند، و بنابر سخن حضرت هود(ع)، خودشان نیز رفتارهای جبارگونه داشتند: ﴿وَ إِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ﴾ (شعراء/۱۳۰) بطش: کشتن به شمشیر و زدن به شلاق. جبار: زورمند (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۴۷۴/۶) بنابراین افرادی را که کار اشتباهی انجام داده بودند، در نهایت خشونت تنبیه می‌کردند؛ و هیچ رفتی از خود نشان نمی‌دادند. (بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۱۴۵/۴) اغلب لغویان دو معنای اصلی برای فعل «جَبَرَ» برشمرده‌اند: نخست مقهور و مجبور ساختن کسی

به آنچه دلخواه وی نیست و دوم ترمیم شکستگی استخوان یا بهبود بخشیدن به تنگدستی. (ابن منظور، ۱۴۱۰ق: ۱۱۳/۴؛ فیومی و حموی، بی تا: ۸۹/۱؛ الصدیقی الهندی، ۱۳۸۷: ۳۱۷/۱؛ احمد مختار، ۱۴۲۹: ۳۴۰/۱؛ فیروزآبادی، ۱۴۳۳: ۳۶۰) پس «جبر» سه مؤلفه «+تسلط» و «+قدرت» و «+ترمیم» دارد؛ البته منظور از قدرت، توانایی است که در جهت مثبت یا منفی به کار می‌رود. تسلط هم فقط از آن خداست که کائنات در ید قدرت اوست. و اگر به غیر نسبت داده می‌شود اعتباری است. این دو مؤلفه در ترمیم ظهور و بروز دارد؛ زیرا کسی که متصدی ترمیم است باید قادر بر انجام آن باشد که بدون تسلط بر مورد ترمیم ممکن نیست.

۳. ۱. ۲. قهار

«الْقَهْرَةُ» به معنای شرارت است. (زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۴۲۷/۷) عبارت «أَخَذَتْهُمْ قَهْرًا» زمانی به کار می‌رود که یک نفر عده‌ای را مجبور به انجام کاری کرده باشد؛ (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۳۶۵/۳) و به طور کلی، برای تعبیر غلبه پیدا کردن کسی، از فعل «قَهَرَ» استفاده می‌شود. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۳۵/۵) بنابر مشتقات این واژه، مؤلفه‌های اصلی ریشه قهر، «+تسلط»، «+بازدارندگی» و «+قدرت» است. در قرآن کریم واژه قَهَارٌ، به خلاف جَبَّارٌ، جز برای خداوند به کار نرفته است. آیه ﴿... أَرْبَابٌ مُتَّفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدِ الْقَهَّارُ﴾ (یوسف/۳۹) حکایت‌گر زمانی است که حضرت یوسف(ع) در زندان، از زندانیان پرسشی جهت احتجاج علیه معبودانشان می‌پرسد. واژه «خَيْرٌ» در اصل صفت تفضیل بر وزن «أَفْعَلٌ» است؛ که همزه ابتدائی آن به دلیل کثرت استعمال حذف می‌شود. (حسن، ۲۰۰۷م: ۳۹۶/۳-۳۹۷) ذکر این واژه، به نحوی فضای مقایسه‌ای که در جمله وجود دارد را ترسیم می‌کند. بنابراین، در آیه شریفه شاهد تقابل میان ارباب متفرق و خداوند واحد قَهَّار هستیم؛ که این تقابل در میزان شایستگی شان برای پرستش است. (طباطبایی، ۱۱: ۲۳۸/۱۳۷۴)

لحن حضرت یوسف(ع) سرشار از محبت است، استفاده از صفت «صاحب» برای زندانیان مؤید همین مهر است. ایشان با چنین شروع دوستانه‌ای، سؤالی پرسیدند که با فطرت می‌توان به آن پاسخ داد؛ و در همین راستا، صفاتی را برای خداوند بیان کردند که به بهترین وجه اراده معنای مورد نظر را می‌کند. چرا که فطرت انسان میل به کسی دارد که بی‌همتا و صاحب سلطنت است؛ (قطب، ۱۴۲۵ق: ۱۹۸۹/۴) برخی برآنند که همراهی دو صفت واحد و قَهَّار به این دلیل شیوه صحیح احتجاج است، ابتدا درجه‌ای آسان‌تر بیان می‌شود و پس از تثبیت آن، بالاترین درجه نیز مطرح خواهد شد. بدین ترتیب مخاطب با پذیرش درجه اول آن مسأله، ملزم به پذیرش درجه آخر نیز است. (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق: ۲۴۵/۳) این معنا نیز با مؤلفه بازدارندگی در قهار تناسب دارد، زیرا انسان به طور طبیعی، برترین نیرو را نیرویی می‌داند که در مقابل هر چیزی برتری داشته باشد.

به نظر می‌رسد دو نام واحد و قَهَّار که با یکدیگر احدیت خداوند را به تصویر می‌کشند،

(طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ۴۴۶/۱۱) اغلب در فضای احتجاج برای جلوه‌های مختلف توحید خداوند ذکر شده‌اند؛ زیرا با بازدارندگی در قهار متناسب است. مثلاً ﴿... قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (رعد/۱۶) با استفاده از مسأله خالقیت خداوند که مشرکان پذیرفته بودند، (زمخشری، ۱۴۰۷ ق: ۵۲۲/۲) توحید در ربوبیت خداوند اثبات می‌شود.

همچنین آیه ﴿... مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (ص/۶۵) الوهیت خداوند را اثبات می‌کند و بدین منظور، با تقریر توحید آغاز می‌شوند. (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق: ۴۰۶/۲۶) مسأله یگانگی خداوند در مالکیت نیز در آیه ﴿... لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ (غافر/۱۶) مطرح شده است. بنابراین هرچند برای واژه‌های «جبار و قهار» می‌توان مؤلفه‌های «+تسلط» و «+قدرت» در نظر گرفت، اما نمی‌توانند بجای یکدیگر بکار روند. زیرا «جبار» متضمن مؤلفه «+ظهور» است که «قهار» فاقد آن است؛ و «قهار» «+بازدارندگی» است که «جبار» از آن بی بهره است.

۲.۳. خالق، باری

۱.۲.۳. خلق

واژه خَلَقَ در معنی نو آفرینی و ایجاد چیزی بدون اینکه آن چیز سابقه وجودی داشته باشد و ایجادش بدون نمونه داشتن باشد بکار می‌رود. این جز برای خدای تعالی نیست. ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (انعام/۷۳). و نیز در آیه ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ (نساء/۱) به همین معناست. (راغب اصفهانی، بی تا: ۶۳۳/۱) الخَالِقُ: الصانع (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۵۱/۴) «خالق» در اصل به معنای اندازه‌گیری و تقدیر است و چون آفریدن همراه با تقدیر است، آن را به آفریدگار ترجمه می‌کنند (قرشی، ۱۳۷۱ش: ۲۹۲/۲)، ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى...﴾ (حشر/۲۴) «اوست خدا، آفریننده، به فعلیت رساننده تقدیر، صورتگر، همه نام‌های نیکو ویژه اوست...» در این آیه، اسامی و صفات نیکو و زیبایی برای خدای تعالی ذکر شده است. سه کلمه «خالق» و «بارئ» و «مصور» اشاره به مراحل مختلف خلقت موجودات دارد با اینکه در ظاهر به یک معنا به نظر می‌رسد ولی در حقیقت معانی آن‌ها با یکدیگر متفاوت است.

ابتدا خداوند موجودی را خلق می‌کند، سپس آن را برئ، و بعد آن را صورت‌گری می‌کند. مرحله اول، مرحله خلقت است. این مرحله شامل به وجود آوردن مخلوق، و تعیین اندازه وجودی آن چیز است. این اولین مرحله تکوین مخلوقات است.

مرحله دوم، مرحله «برئ» است که مقام ایجاد مخلوق، طبق آن اندازه‌ای است که برایش تعیین شده است. یعنی؛ وقتی تقدیری که در مرحله خلق، برای موجود در نظر گرفته شده، به فعلیت و ایجاد می‌رسد، مرحله برئ صورت گرفته است. (مصطفوی، همان: ۲۴۱/۱)

مرتبه سوم، مرحله صورت‌گیری است. «مصور» یعنی کسی است پدید آورده‌های خود را طوری صورت‌گیری کند که به یکدیگر مشتبه نشوند. (طباطبایی، همان: ۳۸۲/۱۹) یعنی در این مرحله خصوصیات و شکل ظاهری جسم در قبال ماده تعیین می‌شود. یقیناً ترتیب بین این سه مرحله، ترتیب زمانی نیست، بلکه ذاتی است. در عرف به همه این سه مرحله، خلقت و آفرینش گفته می‌شود ولی در واقع، خلقت فقط همان مرحله اول است. مؤلفه‌های اصلی این واژه، «+آشکارشدن چیزی»، «+اقوام»، و «+طبیعی بودن» است. نام «خالق» در قرآن تنها برای خداوند به کار رفته است؛ با این حال، فعل خلقت به غیر او نیز استناد داده می‌شود. مثلاً در آیه ﴿...وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَذْنِي...﴾ (مائده/۱۱۰) برای ساختن پرنده با گل توسط حضرت عیسی (ع) از ریشه خلق استفاده شده است. این معنا با نظر به آیات ﴿...فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (مؤمنون/۱۴) و ﴿تَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾ (صافات/۱۲۵) نیز به دست می‌آید؛ چرا که در این آیات با استفاده از صفت تفضیل «أحسن» برای خالقیت، خداوند از خالق‌های دیگر برتر شمرده می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ش ۲۷/۱۵) به طور کلی، خلقت، مرحله اول ساخت شیء است. از آن جهت که انسان نیز در طول اراده خداوند، قدرت بر ساخت بعضی اشیاء را دارد، می‌توان خلقت را برایش به کار برد.

پس علت کاربست خالق در آیات ﴿...إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ (حجر/۲۸) و ﴿...إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾ (ص/۷۱) روشن می‌شود. در این آیات، ماده اولیه آفرینش بشر ذکر شده و روی سخن به سمت آفرینش اولیه است. این ابتدائیت به نوعی نظر به مؤلفه طبیعی بودن دارد، چرا که در مرحله اول خلقت، هنوز تغییر چندانی در مخلوق پدید نیامده است.

۳. ۲. ۲. باری

«البرء» به معنای بهبود یافتن شخص بیمار است. (ابن‌درید، ۱۹۸۷: م ۱۰۲/۲) «بارأه» یعنی از او جدا شد. (فیروزآبادی، ۱۴۳۳: ق: ۱۳۰) «الشرب الأبری» به معنای نوشیدنی است که سیراب می‌کند. (ابن‌منظور، ۱۴۱۰: ق: ۳۱/۱) الباری در معنی ایجاد‌کننده، در وصف پروردگار بکار می‌رود و خاص اوست (راغب اصفهانی، بی تا: ۲۶۴/۱) برء: خلاص شدن، کنار شدن. این کلمه اگر از باب علم یعلم باشد، بمعنی خلاص شدن و کنار شدن و اگر از باب قطع یقطع باشد بمعنی آفریدن است. باری: آفریننده. شاید از این جهت که خدا با آفرینش چیزی، آن‌را از عدم کنار زده و به هستی می‌کشاند، به او باری اطلاق می‌شود. (قرشی، همان: ۱۷۳/۱-۱۷۴)

«بارئ» در دو آیه از قرآن کریم و تنها برای خداوند به کار رفته است. این واژه در آیه ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى...﴾ (حشر/۲۴) پس از واژه خالق ذکر شده است. پس برئ مرحله پس از خلق در آفرینش است، در این مرحله تقدیری که در خلقت، برای

مخلوق مقدر شده به فعلیت می‌رسد. نام «مصور» نیز اشاره به مرحله نهایی آفرینش دارد، که مخلوق به بهترین صورت تصویرگری می‌شود. و ناظر به تعیین آخرین ویژگی‌ها و دقاتق ظاهری مخلوق است. (بقاعی، ۱۴۲۷ق: ۵۴۳/۷)

با توجه به اینکه نام باری مؤلفه طبیعی بودن را ندارد، اگر تنها این نام در آیه شریفه ذکر می‌شد، مرحله دوم آفرینش به مرحله اول آن پیوند نمی‌خورد و این امکان وجود داشت که افرادی مجدداً در این مسأله طرح شبهه کنند. بنابراین دو نام باری و مصور به منزله قیدهایی برای نام خالق هستند که جهت توضیح چگونگی آفرینش خداوند مطرح شده‌اند. این قیدها در نام باری، تغییر مخلوق و تمایز آن از سایر مخلوقات؛ و در نام مصور، تعیین دقیق خصوصیات ظاهری است. (مصطفوی، ۱۳۶۸ش: ۲۹۹/۶) در آیه ﴿... فَتَوَبُّوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ...﴾ (بقره/۵۴) نیز برای خداوند از نام باری استفاده شده است. برخی برآنند که در این آیه، نوعی سرزنش وجود دارد؛ یعنی حضرت موسی(ع) به نحوی، به قوم خود می‌فرماید شما از فرمان کسی سرپیچی کرده‌اید که آفرینش شما را به بهترین شکل متمایز ساخته است! (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱/۱۴۰) البته برخی معتقدند که استفاده از باری به مخاطبان حضرت موسی(ع) دلگرمی می‌دهد؛ (طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ۲۸۷/۱) زیرا ناظر به لطفی است که خداوند به ایشان دارد. امکان جمع میان این دو نظر وجود دارد؛ (طنطاوی، ۱۹۹۷م: ۱۳۱/۱) با نظر به نکات پیش گفته، مؤلفه‌های اصلی ریشه بری را می‌توان سه مؤلفه «+آشکار شدن چیزی»، «+تغییر» و «+جدایی» دانست. چرا که وقتی به کسی گفته می‌شود «از فرمان شخصی که به تو لطف داشته است، سرپیچی کرده‌ای!»، هم‌زمان با توبیخ وی، این امید در او به وجود می‌آید که دوباره مشمول لطف آن شخص خواهد شد. بنابراین فضای آیه شریفه، با لطف خاص خداوند در آفرینش هماهنگی دارد. این لطف خاص نتیجه‌ای است که از توجه به معنای باری و مؤلفه‌های تغییر و جدایی در آن به دست می‌آید. لذا هرچند دو واژه «خالق و باری» دارای مؤلفه «+آشکار شدن چیزی» هستند؛ اما نمی‌توانند بجای یکدیگر در بافت جمله قرار گیرند زیرا «خالق» متضمن دو مؤلفه دیگر «+قوام»، و «+طبیعی بودن» است که «باری» فاقد آن است؛ و «+تغییر» و «+جدایی» دو مؤلفه‌ای است که خالق فاقد آن است.

۳.۳. رؤوف، ودود

۳.۳.۱. رؤوف

رؤوف: از اسماء حسینی است و یازده بار در قرآن مجید آمده است. دو بار تنها و نه بار توأم با رحیم ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ﴾ (آل عمران/۳۰). همچنین ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ﴾ (بقره/۲۰۷) در ده مورد صفت خداوند و در یک مورد صفت حضرت رسول اکرم (ص) آمده است ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ ...﴾

بِالْمُؤْمِنِينَ رَوْفٌ رَحِيمٌ ﴿توبه/۱۲۸﴾ در آیاتی که رءوف در آنها توأم با رحیم آمده است مانند: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَوْفٌ رَحِيمٌ﴾ (بقره/۱۴۳) به احتمال قوی مراد آنست که خداوند به گرفتار و غیر آن مهربان است. ناگفته نماند رأفت خدا بمعنی تأثر و رقت قلب نیست، چنانکه در بشر است و رأفت خدا همان نعمت‌های خداست که خوان کرمش برای عموم گسترده است و از رأفت بزرگش هدایت خلق بوسیله فطرت و پیامبران است. (قرشی، همان: ۳۵) برای ریشه «رأف» در لغت‌نامه‌ها تنها معنای عطوفت و لطف ذکر شده است. (ابن عبّاد، ۱۴۱۴ق: ۲۵۶/۱۰؛ مصطفوی، ۱۳۶۸ش: ۴/۶) در قرآن کریم افزون بر واژه «رؤوف»، واژه «رأفة» نیز دو مرتبه به کار رفته است. در آیه ﴿... لَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ...﴾ (نور/۲) خداوند فرمان مجازات افراد زناکار را صادر می‌کند. و هم‌چنین مؤمنان را ارشاد می‌کند، که مبدا از روی مهربانی، در تنبیه این افراد تخفیفی روا دارند؛ بلکه گروهی از مؤمنان باید شاهد عذاب این افراد باشد، که همین شهادت خود عذابی مضاعف برای خطاکاران است.

در آیه ﴿... وَ جَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَ رَحْمَةً...﴾ (حدید/۲۷) منظور از رحمت و رأفت یا امر پیروان حضرت عیسی (ع) به رأفت و رحمت است، و یا توفیق رواج مهربانی در میان ایشان. (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۹/۳۶۵) به هر روی، با توجه به کاربردهای مذکور، می‌توان سه مؤلفه «+گرایش»، «+ظهور» و «+مقدار فراوان» را مؤلفه‌های اصلی ریشه «رأف» دانست. از جمله آیاتی که در آن کاربرد نام رؤوف برای خداوند به چشم می‌خورد، آیه ﴿وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْنَا وَ رَحْمَتُهُ وَ أَنَّ اللَّهَ رَوْوْفٌ رَحِيمٌ﴾ (نور/۲۰) است. حذف جواب شرط «لولا» در این آیه، سبب افزایش دایره شمول پاسخ‌های ممکن برای شرط می‌شود. به این ترتیب، مخاطب می‌تواند اینطور تصور کند که با نبودن فضل و رحمت خدا، هر اتفاق ناگواری می‌تواند رخ بدهد. برای انتقال چنین مفهومی، که رحمت خداوند را به منزله سپری در مقابل گزندهای مختلف به تصویر می‌کشد، استفاده از نام رؤوف، با توجه به مؤلفه «مقدار فراوان» در این واژه، به خوبی تأثیرگذار است. گفتنی است که در همین سوره، آیه‌ای مشابه، ولی با دو نام متفاوت خداوند وجود دارد: ﴿وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْنَا وَ رَحْمَتُهُ وَ أَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ﴾ (نور/۱۰) این تفاوت ذکر اسامی، ناشی از تفاوت سیاق در دو آیه شریفه است. بدین شرح که آیات اول تا دهم سوره نور، در مقام تبیین احکام مربوط به زنا است. پس از همه حکم‌هایی که برای شرایط مختلف در مسأله زنا بیان می‌شود، خداوند بسیار توبه‌پذیر خوانده شده است، تا کسی با دیدن این احکام دقیق، احساس نکند که امکان توبه برای او وجود ندارد.

اما آیات یازدهم تا بیستم سوره مبارکه، از داستان دروغین و تهمت بزرگی سخن می‌گویند و افرادی که این تهمت را پذیرفته‌اند مورد مؤاخذه قرار می‌دهند. آنچه در اینجا جلوه می‌نماید، این است که خداوند هیچ اسم و نشانه‌ای از آن ماجرای ساختگی بیان نمی‌کند.

به عکس، دائماً با ضمیر غایب که نوعی بار ابهام همراه خود دارد از ماجرا یاد می‌کند؛ و در واقع لحن او نشان‌دهنده وجوب پخش نکردن تهمت است. در مقابل، بارها از افراد دخیل در ماجرا سؤال‌هایی همراه با مؤاخذه می‌پرسد؛ که چرا این تهمت را پخش کردند، چرا آن را دروغ ندانستند و برایش درخواست شاهد نکردند، بلکه چرا نگفتند ما حق صحبت درباره این مسأله را نداریم؟ آنچه از سیاق گفته شد، نشان‌دهنده کمال لطف خداوند است؛ که برای دفاع از بی‌گناهی شخصی که مورد تهمت واقع می‌شود، بدون آنکه نشانه‌ای از آن داستان به دست بدهد و به پراکنده شدن تهمت دامن بزند، کسانی را که اتهام زده‌اند مؤاخذه می‌کند. البته خداوند با وجود تمام مؤاخذه‌ها، همچنان تواب است و به همین دلیل، با لحنی خیرخواهانه همراه با سرزنش دستور به عدم تکرار این مسأله، و به نوعی فرصت دوباره‌ای به مخاطبان می‌دهد: ﴿يَعْظُمُ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (نور/۱۷) در نتیجه، در سیاقی که هم از فرد متهم دفاع شده است، و هم به گناهکاران فرصت دوباره داده می‌شود، لازم است شدت مهربانی خداوند، را به تصویر بکشد؛ که این معنا نیز با مؤلفه «مقدار فراوان» در واژه رؤوف هم‌خوانی دارد.

در آیه ﴿الَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ... أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُفٌ رَحِيمٌ﴾ (حج/۶۵) نعمت‌هایی برای انسان ذکر شده که محسوس و قابل مشاهده هستند. به این ترتیب مؤلفه ظهور در نام رؤوف، متناسب با نعمت‌های آشکار خداوند است. این تناسب در آیه ﴿هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَى عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَ إِنَّ اللَّهَ بِكُمْ لَرُؤُفٌ رَحِيمٌ﴾ (حدید/۹) با خروج از ظلمات به سمت نور ظهور دارد. و نیز در آیه ﴿...وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ﴾ (حشر/۱۰) نام رؤوف برای خداوند استفاده شده است. در این آیه انصار از خداوند درخواست می‌کنند که نسبت به مؤمنان در قلبشان ذره‌ای «غِل» قرار ندهد. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ۳۵۸/۱۹) «غِل» در لغت به معنای پوشاندن است. (راغب اصفهانی، بی تا: ۶۱۰) لباس نازکی که زیر پیراهن پوشیده می‌شود «غِلَاله» نام دارد. (مصطفوی، ۱۳۶۸ش: ۲۵۶/۷)

روشن است که خودشان از کینه‌های بزرگ تا حد ممکن پرهیز می‌کردند، ولی چه بسا کدورت‌های غیراختیاری که جز با دعا کردن و توسط لطف الهی برطرف نمی‌شوند. چنین فضایی، متناسب با شدت لطف خداوند در پاک گرداندن قلب‌ها است، که این معنا در واژه رؤوف وجود دارد.

۳. ۲. ۳. ودود

واژه «ودود» از ریشه «ودّ» است و دلالت بر محبت دارد. هنگامی که گفته می‌شود «وَدِدْتُ أَنْ ذَاكَ كَانَ» یعنی تمنای بودن چیزی وجود دارد. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۷۵/۶) دوست دارند. ﴿إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ﴾ (هود: ۹۰). ایضا ﴿وَهُوَ الْعَفُورُ الْوَدُودُ﴾ (بروج/۱۴). (قرشی،

۱۳۷۱: ۱۹۳/۷) و دوست نیز «وَدِيد» خوانده می‌شود. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۱۰۰/۸) پس مؤلفه اصلی در این واژه «+گرایش» «-ظهور» است؛ (مصطفوی، ۱۳۶۸ش: ۶۴/۱۳) «ودود» برخلاف واژه «رؤوف»، نسبت به مؤلفه شفافیت بی‌نشان است.

واژه «ودود» در قرآن کریم در آیات ﴿... إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ﴾ (هود/۹۰) و ﴿وَهُوَ الْعَفُورُ الْوُدُودُ﴾ (بروج/۱۴) مشاهده می‌شود. آیه اول، نقل سخنان حضرت شعیب (ع) با قوم خویش است. ایشان ابتدا مردم را از ابتلاء به سرنوشت اقوام پیشین بر حذر می‌دارد و سپس آن‌ها را توصیه به استغفار می‌کند. در سوره بروج نیز خداوند توبه‌پذیر و ودود خوانده شده است. پس بافت هر دو آیه سخن از مغفرت است. نام ودود در دعایی از امام صادق (ع) نیز با غفور همراه شده است: «... وَأَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ الْعَفُورُ الْوُدُودُ». (کلینی، ۱۴۲۹ق: ۵۵۶/۴) همراهی مغفرت با صفت «ودود» که نسبت به مقوله شفافیت بی‌نشان است، متناسب با پوشانندگی خداوند در مقام بخشش گناهان است؛ و معنای لطف او را دوچندان می‌نماید.

علاوه بر این، در احادیث نیز آن دوستی «ودود» خوانده شده است که عیوب انسان را به او هدیه بدهد: «مَنْ أَبَانَ لَكَ عَنْ عِيوبِكَ فَهُوَ وَدُودُكَ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق: ۶۰۳) توجه به سفارش‌های ائمه (ع) در مورد لزوم پنهانی بودن نصیحت دوست (حرانی، ۱۴۰۴ق: ۴۸۹) به معنی عدم ظهور در واژه «ودود» است. «رؤوف، ودود» دارای مؤلفه «+گرایش» است؛ اما نمی‌توانند بجای یکدیگر در بافت جمله قرار گیرند زیرا «رؤوف» متضمن دو مؤلفه دیگر «+ظهور» و «+مقدار فراوان» است.

۴.۳. رقیب، حفیظ

۴.۳.۱. رقیب

رَقِيب: نگهبان، حافظ اعمال. و این معنی یا به خاطر مراعات کردن و حفظ نمودن است و یا به خاطر این که رقیب برای مراقبت گردن می‌کشد و سرش را بالا نگه می‌دارد. (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۹۹/۲) حافظ و ضابط اعمال و کلمات (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۱۴/۳) «أَرْقَبْتُكَ الدَّارَ» یعنی خانه را به تو سپردم. (ابن عبّاد، ۱۴۱۴ق: ۴۰۷/۵) رقیب در قرآن پنج مرتبه ذکر شده که در سه آیه درباره خداوند آمده است: ﴿... إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (نساء/۱)، ﴿... وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا﴾ (احزاب/۵۲) و ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ...﴾ (مائده/۱۱۷) در هر سه آیه رقیب به معنی حافظ و عالم به اعمال است؛ نه مطلق حافظ؛ اما در آیه اخیر آگاه مطلق است (جوادی آملی، ۱۳۹۰ش: ۲۹۱/۲۴) مؤید این مطلب: «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ عِلْمُ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبٌ». (دعای ۴۷ صحیفه) است. پس چیزی از خدا پوشیده نیست. چنانکه در آیه ﴿مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ (ق/۱۸). رقیب از شئون ربوبیت است. اگر بی‌تقوایی و تمرد کنید خدا در کمین و رقیب است تا پشتوانه

رهنمود به تقوا باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۷/۱۳۸-۱۴۰) فرشته‌ای که ناظر بر اعمال انسان است. با زیر نظر داشتن همه اعمال انسان، و حتی تک‌تک الفاظی که به کار برده است، آن‌ها را ضبط می‌کند تا شخص به تناسب رفتاری که دارد، پاداش یا مجازات لازم را ببیند.

در آیه ﴿وَايَا قَوْمٍ اعْمَلُوا... وَارْتَقِبُوا إِنِّي مَعَكُمْ رَقِيبٌ﴾ (هود/۹۳) رقیب به حضرت شعیب(ع) نسبت داده شده که به قوم خود می‌گوید منتظر عذاب و فرجام کارتان باشید من هم با شما منتظر می‌مانم. مؤلفه‌های اشراف و استعلاء در آیه شریفه نمایان است. زیرا حضرت شعیب(ع) به حق بودن وعده و وعید خویش مطمئن بود؛ لذا انتظاری که برای رسیدن عذاب داشت، از موضع برتر، و انتظار کسی بود که با رسیدن عذاب، ادعاهایش اثبات می‌شود؛ نه کسی که خود نیز درگیر عذاب است. با توجه به معنای لغوی «رقیب» و توضیحات پیش‌گفته چنین به دست می‌آید که مؤلفه‌های اصلی این واژه «+اشراف»، «+استعلاء»، «+حرکت» و «+انتظار» و «+استمرار» هستند. کسی که متصف به صفت رقیب است لاجرم مراقبت می‌کند؛ چنین کسی باید بر مسائل چیره شود و مانند انسان منتظر با حرکت مستمر خود باید بر محیط اشراف داشته باشد.

۲.۴.۳. حَفِیْظ

حَفِیْظ: حامی، نگهبان، پوشاننده راز. (اسماعیل صینی، ۱۴۱۴ق: ۳۷) «حفظ» مخالف فراموشی است. (ابن‌سیده، بی تا: ۳/۲۸۴) «حفظته» ظاهر کردن امر یا چیزی (ابن‌منظور، ۱۴۱۰ق: ۷/۴۴۱) با توجه به این معانی، مؤلفه‌های اصلی ریشه حفظ «+حرکت» و «+نزدیکی» «-فراموشی» است؛ و به نظر می‌رسد این واژه نسبت به مؤلفه استعلاء بی‌نشان است.

واژه حَفِیْظ در قرآن ۱۱ مرتبه آمده است، که در سه آیه نام خداوند است. این واژه در آیه ﴿هَذَا مَا تُوْعَدُونَ لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِیْظٌ﴾ (ق/۳۲) صفت بهشتیان است. بهشتیان در دنیا بر اعمال خویش مراقبت دارند، و در صورتی که مرتکب گناه شوند، توبه می‌کنند که اثری از گناه نماند و به آن بازنگردند. علت کاربست «حَفِیْظ» به جای «رقیب» در این آیه بی‌نشان بودن ریشه حفظ نسبت به مؤلفه‌های اشراف و استعلاء است. زیرا گاهی شخصی که مرتکب گناه می‌شود، نسبت به مسئله‌ای که موجب گناه شده است اشرافی ندارد. نیکوکار نیز، در همه مواردی که از گناه اجتناب می‌کند اشراف ندارد. و ممکن است علت بسیاری از احکام خداوند را نداند، ولی آن‌ها را رعایت می‌کند؛ چون خدا صادر کرده است.

در مواضع متعددی از قرآن، حَفِیْظ بودن پیامبر اکرم(ص) نسبت به اعمال مردم نفی می‌شود. مانند: ﴿... وَ مَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِیْظٌ﴾ (انعام/۱۰۴) ایشان همراه مردم بودند، و دلسوزی می‌کردند و پندشان می‌دادند، اما قرابتی با آن‌ها نداشتند و عهده‌دار گمراهی ایشان نبودند.

در آیه ﴿... رَبُّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِیْظٌ﴾ (سبأ/۲۱) حَفِیْظ نام خداوند است. این آیه در سیاق بیان عذاب قوم سبأ است. پس از وصف عذابشان، این نکته مطرح می‌شود که

شیطان سلطه‌ای بر آن‌ها نداشته است، بنابراین تمام تقصیر متوجه خود خطاکاران است. این توصیف دقیق از نحوه تأثیر شیطان در عاقبت قوم سبأ، که تنها در محدوده و سوسه بوده است، مستلزم نوعی نزدیکی است. «رقیب و حفیظ» دارای مؤلفه «+حرکت» هستند؛ اما در بافت جمله بجای یکدیگر قرار نمی‌گیرند؛ زیرا رقیب دارای مؤلفه‌های «+اشراف»، «+استعلاء»، «+انتظار» و «+استمرار» است که حفیظ فاقد آن است. «حفیظ» متضمن دو مؤلفه «+نزدیکی» «-فراموشی» است که «رقیب» فاقد آن است.

نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی‌های انجام شده نتایج زیر حاصل آمد:

۱. از بین اسماء مترادف، تنها یکی از آن‌ها در یک بافت زبانی مشخص و بافت خاص موقعیتی می‌تواند معنای متناسب با آن بافت را ارائه دهد. لذا، امکان جابجایی آن اسم با دیگر مترادفاتش وجود ندارد؛ زیرا انحراف هر چند جزئی در دلالت معنایی لغت، و اختلاف مؤلفه معنایی مانع جایگزینی می‌شود. این نکته با بلاغت قرآن سازگاری ندارد؛ مثلاً برای دو واژه «جبار و قهار» می‌توان دو مؤلفه «+تسلط» و «+قدرت» در نظر گرفت اما بجای یکدیگر در بافت جمله قرار نمی‌گیرند؛ زیرا «جبار» متضمن مؤلفه «+ظهور» است که «قهار» فاقد آن است؛ و «قهار» «+بازدارندگی» است که «جبار» از آن بی بهره است.

۲. با توجه به بافت جملات و سیاق آیاتی که مشتمل بر این اسماء است؛ علاوه بر عدم جایگزینی هر اسم بجای مترادفش، قرار گرفتن هر اسمی در آیات مختلف نیز ناظر به مؤلفه‌ای خاص است؛ و همه مؤلفه‌های احصاء شده، مراد خداوند در همه آیات نیست؛ مثلاً واژه «جبار» در بافت آیه، ۲۳ سوره حشر با توجه به دو هم‌نشینش «عزیز» و «متکبر» معنی می‌شود؛ و نام‌های جبار و متکبر می‌تواند تفصیلی از نام عزیز باشد. پس مؤلفه عظمت در واژه متکبر، با مؤلفه‌های تسلط، ظهور و قدرت در واژه جبار متناسب است؛ و مجموع همه این موارد، ابعاد عزیز و نفوذناپذیر بودن خداوند را به تصویر می‌کشد. ولی در آیه ۱۵ ابراهیم جبار با توجه به هم‌نشینش «عنید» وصف زورگویان و ناظر به دو مؤلفه «تسلط و قدرت» است که بار معنایی منفی دارد. و نسبت به مؤلفه ظهور بی‌نشان است.

۳. واژه «رءوف» در آیه ۱۴۳ بقره وصف خداوند است و در آیه ۱۲۸ توبه وصف رسول‌الله است؛ جایی که برای خداوند بکار رفته مشعر به خالقیت و بمعنی تأثر و رقت قلب نیست. اما در آیه اخیر مشعر به مخلوقیت است. و معنای تأثر و رقت قلب را برمی‌تابد. حتی در آیات دیگری که این واژه وصف خداوند است؛ با توجه به هم‌نشینانش بار معنایی متفاوتی را القاء می‌کند.

کتابنامه

قرآن کریم

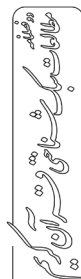
- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ش): «النهاية في غريب الحديث والأثر»، قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۷م): «جمهرة اللغة»، بیروت: دارالعلم الملايين، چاپ اول.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق): «المحکم و المحيط الأعظم»، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن عبّاد، صاحب اسماعیل (۱۴۱۴ق): «المحیط فی اللغة»، تحقیق و تصحیح محمدحسن آل یاسین، بیروت: عالم الکتب، چاپ اول.
- ابن عطیة، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق): «المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز»، تحقیق محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت: دارالکتب العلمیة (منشورات محمدعلی بیضون).
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق): «مقیبیس اللغة»، قم: مکتب الاعلام الإسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم (۱۴۱۰ق): «لسان العرب»، بیروت: دارصادر.
- احمد مختار، عبدالحمید عمر (۱۴۲۹): «معجم اللغة العربیة المعاصرة»، قاهره: عالم الکتب.
- افراشی، آزیتا (۱۳۸۱ش): «اندیشه‌هایی در معنی‌شناسی»، تهران: فرهنگ کاوش.
- امینی، ادریس، امین مقدسی، ابوالحسن (پاییز و زمستان ۱۳۹۲): «مطالعه تطبیقی واژه‌افزایی در فارسی و عربی (با تکیه بر سه عنصر اشتقاق، ترکیب و تغییر معنایی کلمات)» مجله زبان و ادبیات عرب، دوره ۵، شماره نهم، صص ۲۲-۱.
- الأشقر، عمر سلیمان (۱۴۲۸ق): «شرح إبن القیم لأسماء الله الحسنى»، اردن: دارالفنائس.
- آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق): «روح المعانی»، تحقیق علی عبدالباری عطیة، بیروت: دارالکتب العلمیة (منشورات محمدعلی بیضون)، چاپ اول.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق): «أنوار التنزیل و أسرار التأویل»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- بیومی مهران، محمد (۱۳۸۳ش): «بررسی تاریخی قصص قرآن»، ترجمه سیدمحمد راستگو، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق): «غررالحکم و دررالکلم»، قم: دارالکتب الإسلامی، چاپ دوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰ش): «تفسیر تسنیم»، ج ۱۷ و ۲۴، قم: انتشارات اسراء، چاپ دوم.
- حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق): «تحف العقول»، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، چاپ دوم.
- حسن، عباس (۲۰۰۷ق): «النحوالوافی»، مصر: دارالمعارف، چاپ سوم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی تا): «مفردات ألفاظ القرآن»، بیروت: دارالقلم.
- زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق): «تاج العروس»، تحقیق و تصحیح علی شیری، بیروت: دارالفکر.
- زمخشری، جارالله (۱۴۰۷ق): «الکشاف»، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ سوم.
- صدیقی هندی، محمد طاهر بن علی (۱۳۸۷): «نمجمع بحار الأنوار فی غرائب التنزیل ولطائف الأخبار»، حیدرآباد، هند، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیة.
- صفوی، کوروش (۱۳۹۷ش): «درآمدی بر معناشناسی»، تهران: سوره مهر، چاپ ششم.
- _____ (۱۳۹۱ش): «نوشته‌های پراکنده: دفتر اول»، تهران: نشر علمی.
- صینی، محمود اسماعیل، مصطفی عبدالعزیز، ناصف، و احمد سلیمان، مصطفی (۱۴۱۴): «المکنز العربی المعاصر»، بیروت - لبنان: مکتبة لبنان ناشرون.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴ش): «تفسیر المیزان»، ترجمه محمدباقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ پنجم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش): «مجمع البیان»، تصحیح یزدی طباطبایی و رسولی، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۶ق): «التبیان»، تصحیح احمدحبيب عاملی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق): «مفاتیح الغیب»، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق): «العین»، قم: هجرت، چاپ دوم.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۳۳ق): «القاموس المحیط»، بیروت: شركة الأعلمی للمطبوعات.
- فیومی، أحمد بن محمد بن علی، حموی، ابوالعباس (بی تا): «المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير»، بیروت: مکتبه علمیه.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱ش): «قاموس قرآن»، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ ششم.
- قطب، سید (۱۴۲۵ق): «فی ظلال القرآن»، بیروت: دارالشروق، چاپ پانزدهم.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق): «الکافی»، قم: دارالحدیث.
- گیررتس، دیرک (۱۳۹۳ش): «نظریه‌های معنی‌شناسی واژگانی»، ترجمه کورش صفوی، تهران: نشر علمی.
- لاینز، جان (۱۳۹۱ش): «درآمدی بر معنی‌شناسی زبان»، ترجمه کورش صفوی، تهران: نشر علمی.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ناظمیان، هومن (بهار و تابستان ۱۳۹۳): «آشنایی زدایی و برجسته‌سازی در سوره مبارکه واقعه»، مجله زبان و ادبیات عربی، دوره ۶، شماره دهم، صص ۱۶۵-۱۳۹.

References

The Holy Quran

- Ibn Athir, Mubarak bin Muhammad, (1367) Al-Nahiya fi Gharib al-Hadith and Athar, fourth chapter, Qom: Ismailian.
- Ibn Darid, Muhammad bin Hasan, (1987) Jamrah al-Legha, Chapter 1, Beirut: Dar al-Alam al-Malayin.
- Ibn Saida, Ali Ibn Ismail, (1421 AH) Al-Muhakam wa Al-Muhait al-Azam, Chapter 1, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Ibn Abbad, Sahib Ismail, (1414 AH) Al-Muhait fi al-Laghga, research and correction by Muhammad Hasan Al-Yasin, Chapter 1, Beirut: Alam al-Katb.
- Ibn Attiyah, Abdul Haq bin Ghalib, (1422 AH), the editor of al-Awjiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz, researched by Muhammad Abd al-Salam Abd al-Shafi, Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya (published by Muhammad Ali Bizoon).
- Ibn Faris, Ahmad Ibn Faris, (1404 AH) Muqays al-Laghha, Qom: School of Islamic Sciences.
- Ibn Manzoor, Muhammad bin Makram, (1410 AH) Lasan al-Arab, Beirut: Dar Sader.
- Ahmad Mukhtar, Abdul Hamid Omer, 1429, Al-Mujam al-Laghga al-Arabiya al-Mawdaim, Cairo, Alam al-Katb.
- Afrashi, Azita, (1381) Thoughts in Semantics, Tehran: Farhang Kavash.
- Al-Ashqar, Umar Sulaiman, (1428 AH) Ibn al-Qayyim's description of the names of Allah al-Hasani, Jordan: Dar al-Nafis.
- Alousi, Mahmoud bin Abdullah, (1415 AH) Rooh al-Ma'ani, researched by Ali Abdulbari Atiyeh, Chapter 1, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya (published by Muhammad Ali Bizoun).
- Beyzawi, Abdullah bin Omar, (1418 AH) Anwar Al-Tanzil and Asrar al-Taawil, Beirut: Dar Ihya Al-Tarath al-Arabi.
- Bayoumi Mehran, Mohammad, (1383) Historical Review of Qur'anic Stories, translated by Seyyed Mohammad Rašgo, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Tamimi Amadi, Abd al-Wahed bin Muhammad, (1410 AH) Gharral al-Hakm wa Darr al-Kalam, second chapter, Qom: Dar al-Kitab al-Islami.
- Javadi-Amli, Abdullah, (2013) Tafsir Tasnim, Vol. 24, Ch. II, Qom: Esra Publications.
- -----, (1388) Tafsir Tasnim, Volume 17, Qom: Isra Publications.
- Harrani, Hasan bin Ali, (1404 AH) Tuhf al-Aqool, corrected by Ali Akbar Ghafari, 2nd chapter, Qom: Madrasin Society.
- Hassan, Abbas, (2007) Al-Nahwalwafi, 3rd edition, Egypt: Dar al-Maarif.
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Mohammad, (Bita) Al-Qur'an Vocabulary, Beirut: Dar al-Qalam.
- Zubeidi, Muhammad bin Muhammad, (1414 AH) Taj al-Arus, research and correction by Ali Shiri, Beirut: Dar al-Fikr.
- Zamakhshari, Jarallah, (1407 AH) Al-Kashaf, 3rd, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Siddiqui Handi, Muhammad Tahir bin Ali, 1387, Assembly of Bihar al-Anwar in Gharreb al-Tanzir and Lataif Al-Akhbar, Hyderabad, India, Majlis Press of the Otto



سال هفتم
شماره اول
پیاپی: ۱۲
بهار و تابستان
۱۴۰۲

- man Encyclopaedia.
- Safavi, Korosh, (2017) An introduction to semantics, 6th chapter, Tehran: Surah Mehr.
 - _____, (2013) scattered writings; First office, Tehran: Scientific publication, Tehran.
 - Saini, Mahmoud Ismail, Mostafa Abdulaziz, Nassef, and Ahmad Suleiman, Mustafa. (1414) Al-Maqzan Al-Arabi al-Mudhamdane, Beirut-Lebanon: Maktaba Liban Nashrun.
 - Tabatabaei, Mohammad Hossein, (1374) Tafsir Al-Mizan, translated by Mohammad Baqer Mousavi, fifth edition, Qom: Islamic Publications Office of the Islamic Society of Teachers.
 - Tabarsi, Fazl bin Hasan, (1372) Majmaal Bayan, Yazdi Tabatabai and Rasouli's correction, 3rd, Tehran: Nasser Khosro.
 - Tousi, Muhammad bin Hassan, (1376 AH) al-Tabayan, edited by Ahmad Habib Ameli, Beirut: Dar Ihya al-Tarath al-Arabi.
 - Fakhrazi, Muhammad bin Omar, (1420 AH) Mufatih al-Ghaib, third volume, Beirut: Dar Ihya al-Tarath al-Arabi.
 - Farahidi, Khalil bin Ahmad, (1409 AH) Al-Ain, 2nd, Qom: Hijrat.
 - Firozabadi, Muhammad bin Yaqub, (1433 AH) Al-Qamoos-ul-Mahait, Beirut: Al-Alami Publishing Company.
 - Fayoumi, Ahmed bin Muhammad bin Ali, Hamwi, Abu al-Abbas, Bita, al-Masbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabeer, Beirut, Islamic School.
 - Qureshi, Seyyed Ali Akbar, (1371) Qur'an dictionary, 6th edition, Tehran: Dar al-Katb al-Islamiyyah.
 - Qutb, Seyyed, (1425 AH) in the shadows of the Qur'an, chapter 15, Beirut: Dar al-Shoroq.
 - Kilini, Muhammad bin Yaqub, (1429 AH) al-Kafi, Qom: Dar al-Hadith.
 - Girerts, Dirk, (2013) Theories of lexical semantics, translated by Koresh Safavi, Tehran: Scientific Publication.
 - Lines, John, (2013) An introduction to the semantics of language, translated by Koresh Safavi, Tehran: Scientific publication.
 - Mostafavi, Hassan, (1368) Tahaqiq fi kalamat al-Qur'an al-Karim, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
 - articles
 - Amini, Idris, Amin Moghdisi, Abolhasan, (Autumn and Winter 2013) "Comparative study of word addition in Persian and Arabic (based on the three elements of derivation, combination and semantic change of words)" Journal of Arabic Language and Literature, Volume 5, No. IX, pp. 1-22
 - Nazemian, Homan, (Spring and Summer 2013) "Defamiliarization and highlighting in Surah Mubarakah Yaqeeh", Journal of Arabic Language and Literature, Volume 6, Number 10, pp. 139-165.

The historical conceptualization of deliberation in the interpretations of Fariqin

(Received: 2022-05-17 Accepted: 2022-08-27)

Mohammad Sobhani Yamchi¹, Hamid Nosrati²

Abstract

According to Quran one of the Islamic Prophet's responsibilities is recitation and teaching of the Holy Book and teaching theosophy. The purpose of the revelation of the Quran is to explain its signs. Some verses of the Quran invite people to contemplate Quranic verses and also condemn those who do not have a contemplation viewpoint to verses of the Quran. Philologists believe that the term » contemplation « has a different meaning. Therefore there are various interpretations of contemplation verses. This research tries to examine contemplation's semantic's evolution among Shia and Sunni interpretations with descriptive and analytical methods as well as by historical approach. This article has been attempted by library instruments to ascertain the meaning of contemplation from the beginning of Islam till now among Islamic commentators. Scholars of Islam had given 16 meanings for the term » contemplation:« hearing, Paying attention, thinking, Paying attention and examination of thing's consequence, deep looking, contemplation, intuition, cogitation, comprehension, verses relationship together, comprehension of verses successively, insight, checking of Quran's concepts, thinking and idea and Pay attention to eloquence. However, these concepts had been changed for centuries but they correlate together. If someone wants to listen to divine speech and thinks about it without any presupposition he can understand the consequence of divine speech and the main goal of chapters and verses of the Quran to be guided.

Keywords: contemplation, understanding of the Qur'an, historical conceptualization, foreign interpretations.

1) Assistant Professor of the Department of Qur'anic Interpretation and Sciences of the Holy Quranic Sciences and Education University, Maragheh, Iran. (The Corresponding Author) Email: sobhani@quran.ac.ir

2) Senior expert in Qur'anic and Hadith sciences, Allameh Tabatabai University. Email: hamidnosrati67@yahoo.com





مقاله علمی - پژوهشی، صص ۹۰-۱۱۴

DOR: 20.1001.1.26455714.1402.7.1.1.5

مفهوم‌شناسی تاریخی تدبیر در تفاسیر فریقین

(تاریخ دریافت ۲۷-۰۲-۱۴۰۱ تاریخ پذیرش: ۰۵-۰۶-۱۴۰۱)

محمد سبحان یامچی^۱، حمید نصرتی^۲

چکیده

قرآن کریم یکی از وظایف پیامبر اکرم(ص) را تلاوت و تعلیم کتاب و حکمت و هدف از نزول آن را تبیین آیات می‌داند. در برخی آیات ضمن دعوت به تدبیر در قرآن، از اینکه عده‌ای نگاه تدبیرانه به آیات ندارند، مورد مذمت و توبیخ واقع شده‌اند. با توجه به تعدد معانی تدبیر در نگاه لغت دانان، همین اختلاف در نگاه مفسران به آیات تدبیر نیز دیده می‌شود. پژوهش حاضر به منظور بررسی و تحلیل تطور معنایی تدبیر در تفاسیر فریقین برآن است تا با روش توصیفی تحلیلی و با رویکرد تاریخی با ابزار کتابخانه‌ای بسیاری از تفاسیر فریقین از صدر اسلام یعنی قرن اول تا عصر حاضر را بررسی کرده تا مشخص کند برداشت مفسران از کلمه تدبیر همان معنای لغویون بوده و یا غیر آن مراد است و اینکه تدبیر در تفاسیر شیعه و اهل سنت چه تطور معنایی داشته است. با عنایت به ارزیابی دیدگاه مفسران در معنای تدبیر از قرن دو تاکنون شانزده معنی برای تدبیر ارائه شده است که عبارتند از: ۱. استماع ۲. توجه ۳. تفکر ۴. توجه و بررسی عاقبت و نتیجه امور ۵. ژرف‌نگری ۶. غور ۷. مکاشفه ۸. تأمل ۹. تفهیم ۱۰. ارتباط آیات با یکدیگر ۱۱. پشت سر هم فهمیدن آیات ۱۲. بصیرت و بینش عمیق ۱۳. بررسی و واریسی در معانی و مفاهیم قرآن ۱۴. به دیده دل نظر کردن ۱۵. فکر و نظر ۱۶. توجه به بلاغت. اگرچه مفاهیم ارائه شده از تدبیر در قرآن طی زمان‌های گذشته (از عصر نزول تاکنون) دچار تغییراتی شده، اما می‌توان برداشت کرد که این مفاهیم با همدیگر تناسب و ارتباط دارند. چنانچه هر کسی که کلام الهی را بشنود و این شنیدن همراه با نگرش قلبی و با تأمل و ژرف‌نگری و به دور از پیش فرض‌های ذهنی باشد، می‌تواند به عاقبت و نتیجه کلام الهی و غرض اصلی آیات و سوره‌های قرآن دست یابد و هدایت شود.

واژگان کلیدی: تدبیر، فهم قرآن، مفهوم‌شناسی تاریخی، تفاسیر فریقین.

سال هفتم

شماره اول

پیاپی: ۱۲

بهار و تابستان

۱۴۰۲

(۱) استادیار علوم قرآن و تفسیر دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم دانشکده علوم قرآنی مراغه، مراغه، ایران (نویسنده مسئول) ایمیل: sobhani@quran.ac.ir

(۲) دانش‌آموخته کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. ایمیل: hamidnosrati67@yahoo.com



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

صاحب نظران حوزه فهم قرآن معتقدند برای درک بهتر آموزه‌های قرآن، عبرت‌پذیری از آیات الهی و در نتیجه رسیدن به هدایت که هدف غایی قرآن است، نیازمند تدبیر در آیات قرآن هستیم. چیزی که خود قرآن نیز به آن اشاره داشته است. ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (ص/۲۹)؛ «[این] کتابی مبارک است که آن را به سوی تو نازل کرده‌ایم تا در [باره] آیات آن بیندیشند و خردمندان پندگیرند.» این آیه شرط استفاده از خیرات و برکات قرآن، پیدا کردن مسیر درست زندگی و هدایت را در سایه تدبیر در آیات و کاربست آموزه‌های آن در زندگی می‌داند. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۰۰/۱۷) گرچه محققان در قرون اولیه جهت فهم قرآن تلاش‌های بسیاری انجام داده و تألیفاتی داشته‌اند، اما همت بیشتر آن‌ها توجه به تفسیر سنتی بوده است. طی این قرون عده‌ای از مفسران با انتقاد از روش سنتی تفسیر، به دنبال یافتن راه جدیدی برای فهم قرآن بوده‌اند؛ با این حال تفسیر اشرف علی ثنوی، حمیدالدین فراهی، امین احسن اصلاحی، محمد عزت دروزه، سید قطب و علامه طباطبائی، نگاه به قرآن عوض شد و رویکرد خطی جزئی‌نگر به رویکرد نظام‌وار کلی‌نگر تغییر کرد (ر.ک: میر، ۱۳۸۷: ۱۵ و ۲۶) و مفسران بیش از گذشته و به طور جدی‌تر به دنبال یافتن غرض سوره بوده و در این چارچوب آیات الهی را تفسیر و تفهیم کردند.

واژه «دبر» با مشتقاتش ۴۴ مرتبه در قرآن بکار رفته است. در برخی سوره‌ها، قرآن کریم ضمن دعوت به تدبیر در آیات، آنان را که در قرآن تدبیر نمی‌کنند، مذمت کرده و به نوعی آنها را توبیخ می‌کند که ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (نساء/۸۲)؛ «آیا در [معانی] قرآن نمی‌اندیشند اگر از جانب غیر خدا بود قطعاً در آن اختلاف بسیاری می‌یافتند.» ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالِهَا﴾ (محمد/۲۴)؛ «آیا آن‌ها در قرآن تدبیر نمی‌کنند یا بر دل‌هایشان قفل نهاده شده است.» بی شک تلاوت سطحی آیات قرآن کریم با تلاوت و قرائت متدبرانه در آیات تفاوت اساسی دارد. آنچه از انسان‌ها انتظار می‌رود، تلاوت نوع دوم است که آیات قرآن به نوعی همگان را به آن فراخوانده است. اینکه مراد از تدبیر چیست و این واژه در لغت به چه معناست، بین لغویون بحث است. همچنان‌که در بین مفسران نیز در معنای این واژه و اینکه مراد الهی در آیات تدبیر سوره‌های «نساء، محمد، ص و...» چیست، اختلاف هست. آنچه مسلم است، آن است که در بررسی تفسیر این واژه در سور قرآن کریم در بین مفسران وحدت نظر دیده نمی‌شود. مفسران در سده‌های مختلف معنایی برای این واژه بیان کرده‌اند که آن معنا در قرون متمادی یا به نوعی تکرار شده و یا مفسران برداشت دیگری از آن داشته‌اند. اینکه مراد از تدبیر در قرآن چیست؟ آیا مراد الهی از تدبیر همان معنای استعمالی است یا متضمن معنای دیگری است، و اینکه در بین مفسرین این واژه دچار تطور معنایی شده یا نه و در قرون متمادی مفسران چه برداشتی

از واژه تدبیر داشتند؟ پژوهش حاضر در پی آن است تا به سوالات بیان شده پاسخ داده و ارتباط بین معانی مختلف را ذکر کند. در این مقاله که با ابزار کتابخانه‌ای سامان یافته است، سعی شده به روش توصیفی تحلیلی و با رویکرد تاریخی برخی از آیاتی که واژه تدبیر در آن بکار رفته مورد بررسی قرار گیرد و مشخص شود که آیا معنای لغوی تدبیر در بین مفسران رواج داشته و یا اینکه در هر عصری مفسران معنای متفاوتی از آن ارائه کرده‌اند.

پیرامون بحث تدبیر در قرآن تألیفاتی توسط اندیشمندان علوم قرآنی صورت گرفته که به عنوان نمونه می‌توان به کتاب «پژوهشی پیرامون تدبیر در قرآن» نوشته ولی الله نقی پور اشاره کرد؛ عمده بحث‌های این کتاب مطالبی است که مؤلف در کلاس درس به عنوان مقدماتی بر تفسیر ارائه کرده است. همچنین مقالات «تدبیر در فهم قرآن» نوشته روح‌الله محمد علی نژاد عمران (سراج منیر، پاییز ۱۳۹۴) که به بیان مقدمات تدبیر، روش‌های تدبیر و مفاهیم تدبیر پرداخته، «بازشناسی مفهوم تدبیر در قرآن» نوشته سکینه آل حبیب (بینات، پاییز ۱۳۹۰)، «حوزه معنایی تدبیر در قرآن کریم» نوشته سید مهدی لطفی و محمدرضا ستوده نیا (پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، پاییز و زمستان ۱۳۹۲)، «معناشناسی تدبیر در قرآن کریم» با تکیه بر روابط همنشینی و جانیشینی نوشته محسن قاسم پور و مرتضی سلمان نژاد (مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، پاییز و زمستان ۱۳۹۱)، و مقاله «مفهوم التدبیر فی القرآن الکریم» نوشته الشیخ ارکان الخزعلی (نورالتنزیل، شعبان ۱۴۴۰) اشاره کرد. وجه تمایز نوشتار با پژوهش‌های اشاره شده در این است که نگارندگان مفهوم تدبیر را در تفاسیر فریقین بررسی کرده‌اند تا تطور و تغییرات معنایی را در طول قرون متمادی بررسی کنند که در نوشتارهای ذکر شده هیچ پژوهشی در این زمینه انجام نگرفته است.

پیش از ورود به بحث مفهوم‌شناسی باید یادآور شد که مراد نگارندگان از رویکرد تاریخی در این پژوهش، بررسی معنا و تغییرات مفهوم تدبیر در طول زمان (از قرن اول تا عصر حاضر) از منظر تفاسیر فریقین است.

۲. مفهوم‌شناسی تدبیر

۲.۱. تدبیر در اندیشه اهل لغت

واژه تدبیر، در باب «تفعل» و از ریشه «د ب ر» گرفته شده است. لغت‌شناسان برای این واژه «دبر» معنای متفاوتی را ارائه داده‌اند: ابن‌درید آن را به معنای پشت می‌داند که در مقابل «قُبُل» یعنی جلو می‌آید (ابن‌درید، ۱۹۸۸: ۲۹۶/۱) و کنایه از دو عضو مخصوص بدن انسان است. (جوهری، ۱۴۰۷: ۲/۶۵۳؛ راغب اصفهانی، ۱۳۹۴: ۴۶۳) «تدبیر» نزد اهل لغت، هم به معنی نگاه کردن در عاقبت امور و تأمل در آن (طریحی، ۱۳۸۶: ۲۹۸/۳) و هم به معنای تفکر آمده است. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۴/۲۷۳؛ طریحی، ۱۳۸۶: ۳/۲۹۹؛ زبیدی، بی‌تا: ۱۱/۲۵۶)

«تدبیر» نیز که از همین ریشه گرفته شده، به معنای در عاقبت کاری اندیشیدن است. (راغب اصفهانی، ۱۳۹۴: ۴۶۴؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۶: ۳۹۰/۱؛ زبیدی، بی تا: ۲۵۶/۱۱) با توجه به تعاریفی که اهل لغت از تدبیر ارائه کرده‌اند، معنای این کلمه، در دو معنای پشت و عاقبت کار به کار رفته است و عده‌ای تدبیر را هم‌معنا با تفکر دانسته‌اند؛ اما باید توجه داشت که این دو واژه با یکدیگر تفاوت دارند؛ چراکه تفکر یعنی بررسی علل و خصوصیات یک امر، اما تدبیر به معنای بررسی عواقب و نتایج آن است. (عسکری، ۱۴۰۰: ۶۷؛ طریحی، ۱۳۸۶: ۲۹۹/۳) مفسران نیز تفاوت تفکر و تدبیر را این‌گونه بیان کرده‌اند. (طوسی، بی تا: ۲۷۱/۳) بنابر نظر لغت‌شناسان می‌توان گفت که تدبیر یعنی نتیجه کار که پس از بررسی علل و عواقب یک کار به دست می‌آید و این کلمه معنای نزدیکی با واژه تفکر دارد گرچه در یک معنا به کار نمی‌روند. با این توضیح ارتباط معنای «تدبیر» به «دبر» نیز مشخص می‌گردد که می‌توان گفت هر دو واژه به مفهومی فراتر از معنای استعمالی و ظاهری اشاره دارد.

۲.۲. تدبیر در اصطلاح مفسران

مفسران شیعه و سنی، معنایی که از تدبیر ارائه کرده‌اند، همان معنایی است که اهل لغت بیان کرده‌اند؛ البته برای تدبیر در قرآن، معانی متفاوتی ذکر شده که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد. علاوه بر کسانی که می‌گویند تدبیر به معنای نظر در سرانجام کارها است (طوسی، بی تا: ۲۷۱/۳؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۵/۱۰)، گروهی با مقید کردن دقت و تأمل، تدبیر را به معنی در کاری درنگ و در انجام آن نگریستن می‌دانند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۵۹/۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۶۴/۱)؛ گروهی دیگر تدبیر را بررسی چیزی پس از چیز دیگر می‌دانند. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۶/۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۶۲۲/۱۹) برخی نیز بررسی نتایج به‌دست‌آمده از یک کار و بررسی پشت و روی آن را تدبیر می‌دانند که تفاوتش با تفکر در بررسی دلایل و عواقب کار است؛ چون تفکر یعنی بررسی دلایل کار و تدبیر بررسی نتایج و عواقب کار را گویند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۸/۴) با توجه به تعاریف مفسران، چهار معنی از تدبیر به دست آمد: نظر در سرانجام کارها، دقت و تأمل در کارها، بررسی تدریجی و مرحله به مرحله و بررسی نتایج به‌دست‌آمده از یک کار.

۳. مفهوم‌شناسی تاریخی تدبیر در تفاسیر (قرن اول تا عصر حاضر)

واژه تدبیر در تاریخ تفسیر دچار تطوراتی شده که در ادامه به بررسی آن از عصر نزول تا تفاسیر قرن حاضر پرداخته می‌شود.

۳.۱. قرن اول

عصر حضور پیامبر اکرم (ص) با اینکه صحابه همگی عرب بودند و قرآن به زبان قوم و عربی مبین نازل شده بود (شعراء/۱۹۵) و معنای آیات قرآن را متوجه می‌شدند، باز برخی

صحابه در مفهوم برخی از واژه‌ها و اصطلاحات به مشکل برمی‌خوردند و آن را از پیامبر (ص) می‌پرسیدند. (دیبین، ۱۳۹۲: ۴۶) از آنجا که تدبیر یک امر ذهنی قلبی است و با تفسیر تفاوت دارد، مردم نیازی به تبیین آن احساس نمی‌کردند. چون تدبیر با قلب سروکار دارد و بیشتر مردم عصر نزول به جز دشمنان سرسخت اسلام، با استماع آیات الهی قلب‌هایشان متحول و منقلب می‌شد و به اسلام می‌گرویدند. اگر خواسته شود به بررسی منابع مکتوب پیرامون تدبیر پرداخته شود، باید از قرن دوم به بعد شروع کرد، چراکه علوم اسلامی در قرن اول مدون نبود و تدوین علوم اسلامی از قرن دوم آغاز شده (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۶۳) و بحث‌های دینی رونق بیشتری گرفت. بنابراین برای شناخت نظریه‌هایی که پیرامون تدبیر مطرح است، ضرورت دارد تا به آراء مفسران ذیل آیات تدبیر از قرن دوم به بعد پرداخته شود.

۳.۲. قرن دوم

در نزدیک‌ترین تفسیر موجود به عصر پیامبر اکرم (ص) یعنی تفسیر مقاتل بن سلیمان، معنایی که برای تدبیر بیان شده، شنیدن است. در این تفسیر آمده «أفلایتدبرون» یعنی «أفلا یسمعون» (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۳۹۲/۱)؛ یعنی چرا آیات الهی را نمی‌شنوند تا بدانند از جانب خداست. به نظر می‌رسد این معنی و مفهوم به تعریفی که ارائه شد، نزدیکتر است. چراکه تدبیر که امری قلبی ذهنی است، از شنیدن آغاز می‌شود؛ یعنی فردی که قرآن را بشنود، قلب وی متأثر گشته و به آن ایمان می‌آورد. قرآن با متن فصیح و بلیغ خود همگان را متحیر کرده و با شنیدن آن مستقیماً وارد قلب می‌شود. خطابی به تأثیر قرآن بر قلب و روان پرداخته و آن این است که کلام قرآن به محض شنیدن، تأثیر آن مستقیماً از گوش به قلب می‌رسد که همراه با شیرینی و لذت است و در انسان خشوع و خشیت ایجاد می‌کند. (ر.ک: خلف‌الله احمد و زغلول سلام، ۱۹۷۶: ۷۰) در نتیجه شنیدن قرآن می‌تواند مرحله آغازین تدبیر باشد. ساختار نهفته در این معنی توجه نکردن به ریشه لغوی تدبیر است.

۳.۳. قرن سوم

در تفاسیر (تستری، قمی، معانی القرآن، تفسیر غریب القرآن، تفسیر القرآن العزیز و...)، مفسران قرن سوم ذیل آیات تدبیر، مفهوم خاصی برای این واژه بیان نکرده‌اند. تستری ضمن تفسیر قلب و قفل‌هایی که بر قلب زده می‌شود (تستری، ۱۴۲۳: ۱/۱۴۵)، از کنار تدبیر گذر کرده است و این نشان از فهم واژه تدبیر در آن زمان به دلیل نزدیکی به عصر پیامبر (ص) بود و عموم مردم مفهوم تدبیر را می‌فهمیدند. اگر هم مقاتل اشاره‌ای داشته، خواسته بگوید برای تدبیر، استماع قرآن شرط است و باید با گوش دل آن را شنید. تفاسیر نوشته شده در این قرن بیشتر روایی و ادبی-لغوی هستند. این نشان می‌دهد که احتمالاً روایتی در این زمینه وارد نشده و مردم درباره مفهوم این واژه سؤالی از پیامبر اکرم (ص) نکرده‌اند و عدم سؤال می‌تواند نشان از بدیهی بودن معنی و آگاهی آنان نسبت به معنای تدبیر باشد.

۳.۴. قرن چهارم

قرن چهارم دوره‌ای است که گرایش و توجه به تفسیر بیشتر شد و تفاسیر بیشتری نوشته شد. همچنین در این قرن دیدگاه‌های متفاوتی به وجود آمد. بنابراین مفسران معانی متفاوتی برای تدبر بیان کرده‌اند.

تفسیر جامع البیان تدبر را به معنی توجه معنی کرده است. «بتدبرون النظر فیه». (طبری، ۱۴۱۲: ۱۱۴/۵؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۱۰۱۳/۳) بعد از معنای «شنیدن» که در قرن دوم مطرح شد، در این قرن معنای «توجه» در تفسیر جامع البیان طبری به نقل از ضحاک مطرح شد که بی‌ارتباط با شنیدن نیست. بنابراین تدبر در قرآن یعنی توجه در کتاب خدا و تلاش برای فهم معانی آیات قرآن کریم.

تدبر در تعریف گروهی از مفسران این قرن به معنای «اندیشه و تفکر» بکار رفته است. چنانکه تفسیر آیه تدبر در سوره نساء و سوره ص به معنی «أفلایتفکرون فی القرآن» و «لکی یتفکروا فی آیاته» معنی شده است. (دینوری، ۱۴۲۴: ۱۶۳/۱؛ ۲۳۰/۲) چرا در آیات قرآن تفکر نمی‌کنند تا ببینند در آیاتش اختلاف کثیر نه، بلکه اختلاف قلیلی هم وجود ندارد. چرا در آیات و مواعظ قرآن تفکر نمی‌کنند تا ببینند آیات همدیگر را تصدیق می‌کنند و برای عبرت و پندپذیری به سوی شما آمده است. (ر.ک: سمرقندی، ۱۴۱۶: ۳۲۱/۱؛ طبرانی، ۲۰۰۸: ۲۶۷/۲؛ دینوری، ۱۴۲۴: ۱۶۳/۱) این تعریف برای اولین بار در قرن چهارم مطرح شد و در قرون بعد نیز طرفدارانی داشت و مفسران زیادی این تعریف را برگزیدند که در ادامه خواهد آمد.

برای اولین بار در قرن چهارم هجری معنای تدبر بر اساس ریشه لغوی آن معنا شد. معنایی که صاحب «اعراب القرآن» برای تدبر بیان کرده است، «توجه به عاقبت و نتیجه کار» است. این تعریف با ریشه لغوی تدبر سازگار است. نحاس تدبر را به «افلاینظرون فی عاقبتهم» معنی کرده و آن را به معنای توجه به عاقبت و نتیجه کار می‌داند و این کار را برای دست یافتن به معنای حقیقی قرآن لازم می‌داند. (ر.ک: نحاس، ۱۴۲۱: ۲۲۸/۱) این معنی می‌تواند هدف از تدبر باشد؛ یعنی با تدبر در قرآن می‌توان به مراد و معنای حقیقی آیه دست یافت. بیشتر مفسران همین معنا را برگزیده‌اند و تا قرن حاضر هم این معنا مورد نظر محققان و مفسران قرار دارد. در این قرن تدبر به صورت لغوی معنا شده و صرفاً گفته شده تدبر یعنی نظر و توجه در عاقبت امور، لذا به مفهوم اصطلاحی آن توجهی نشده است.

۳.۵. قرن پنجم

در تفاسیر شیعه و اهل سنت این قرن تدبر به معنی «نظر و تأمل در عواقب امور» معنی شده است. شیخ طوسی در معنی تدبر می‌نویسد: «التدبر؛ هو النظر فی عواقب الامور» چنانکه جرجانی و مکی بن حموش، آن را به معنی «التأمل فی عواقب الامور» و «ینظرون فی عاقبتهم»

معنی کرده‌اند. (طوسی، بی تا: ۲۷۱/۳؛ جرجانی، ۱۴۳۰: ۵۱۰/۱؛ حموش، ۱۴۲۹: ۱۳۹۸/۲) البته شیخ طوسی در تفسیر سوره «ص»، تدبیر را به معنی «تفکر در ادله قرآن» هم معنی کرده است. (طوسی، بی تا: ۵۵۸/۸) در این قرن در کنار معنای ذکر شده، معنای جدیدی برای تدبیر بیان شد که با معنای ذکر شده تفاوت داشت و آن ژرف‌نگری و دقت در استنباط برای استخراج جواهر معانی قرآن از آیات بود. صاحب «لطایف الاشارات» در تعریف تدبیر می‌نویسد: «تدبیر؛ إشارة المعانی بغوص الأفكار و استخراج جواهر المعانی بدقائق الإستنباط». (قشیری، ۲۰۰۰: ۳۵۰/۱)

۳.۶. قرن ششم

تعریف اصطلاح «تدبیر در قرآن» در این دوره به صورت گسترده‌تر مطرح شد. صاحب تفسیر زاد المسیر در معنای «أفلایتدبرون القرآن» از ابن عباس نقل می‌کند این فراز از آیه یعنی این که چرا در آن تدبیر نمی‌کنند تا ببینند بعضی از آیات بعضی دیگر را تصدیق می‌کنند در حالی که هیچ‌یک از مخلوقات قادر به این کار نیستند (ر.ک: جرجانی، ۱۳۷۸: ۲۵۰/۲؛ ابن جوزی، ۴۲۲: ۱: ۴۳۸/۱)؛ بنابراین مفسران در این قرن علاوه بر پرداختن به مفهوم تدبیر، بیاناتی هم راجع به مفهوم تدبیر در قرآن ارائه کرده‌اند. در این دوره برای تدبیر از سوی مفسران سه معنی بیان شده است.

برخی از مفسران شیعه قرن ششم مراد قرآن از تدبیر را «اندیشه کردن همراه با توجه» دانسته‌اند و بین تدبیر و تفکر فرق قائل شده‌اند. ابوالفتوح رازی در تفسیر آیه ۸۲ سوره نساء می‌نویسد: «فرق میان تدبیر و تفکر آن است که «تدبیر» تصرف دل باشد به نظر (در عواقب و تفکر تصرف دل باشد به نظر) در دلائل» همو می‌نویسد: در آیت چهار دلیل است بر چهار اصل از اصول مذهب ما: یکی بطلان تقلید و حث بر نظر و تأمل و تدبیر، دگر دلیل است بر بطلان قول آن کس که گفت: معنی قرآن نشاید دانستن الا به قول رسول، و این مذهب مجبران است و جماعتی حشویان، برای آن که خدای تعالی ما را حث کرد بر تدبیر و تأمل او بدانیم که کلام خداست بانتفاء الاختلاف عنه، و این آنگه باشد که ما از او به تأمل چیزی بدانیم. دگر دلالت آن که او کلام خداست به نفی اختلاف و تناقض فرمود، نه از جهت قدم و حدوث، نه گفت اگر نه کلام خدای بودی محدث بودی. دلیل چهارم آن که اختلاف و تناقض و تفاوت نه از فعل خدای است، برای آن که اگر از فعل او بودی از عند او بودی، و خدای تعالی گفت: آن از عند غیر من باشد. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۳۳/۶؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۱۹۱/۱)

یکی از معانی که در این قرن بین مفسران فریقین رواج داشت، تدبیر به معنی «توجه به عاقبت و انجام کارها» است. با توجه به این که این معنا با ریشه لغوی تدبیر همخوانی دارد، توجه و اقبال بیشتری به این معنا شده است و مفسران تا قرن حاضر نیز به این معنا توجه

دارند؛ در این قرن نیز مفسران شیعه و اهل سنت به این معنا توجه داشته و ذیل آیه ۸۲ سوره نساء تدبر را به «النظر فی ادبار الامور» معنی کرده و مراد از تدبر القرآن را «تأمل معانی» می‌دانند. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۲۴/۳؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۳۳/۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۴۰/۱؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۸۳/۲؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۶۶۷/۱) میبیدی می‌نویسد: «تدبر یعنی در آخر کارها نظر کنی تا اول و آخر آن به هم سازی و راست کنی.» (میبیدی، ۱۳۷۱: ۶۰۳/۲) تدبر در قرآن در این قرن به معنای تأمل در معانی آیات برای رسیدن به مراد آیه تعریف شده است. (ر.ک: طبرسی، ۱۴۱۲: ۲۷۳/۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۴۰/۱)

«مکاشفه» یکی از معانی ویژه این دوره است که تنها یک مفسر آن را بیان کرده است. میبیدی از ابوعثمان مغربی نقل می‌کند که تدبر بر سه قسم است و یکی از اقسام آن را اندیشه کردن در قرآن می‌داند و می‌نویسد: «سوم اندیشه کردن در قرآن، آن را تدبر حقیقت و مکاشفه گویند که صفت عارفان است.» (میبیدی، ۱۳۷۱: ۶۱۲/۲) ایشان تدبر را صفت عامه مسلمانان، زاهدان و عارفان می‌دانند. این تعریف از تدبر که تعریفی عارفانه است، به کشف معانی و مفاهیم حقیقی قرآن دلالت دارد که با توجه به تعریف فوق، تنها عرفا می‌توانند به آن دست پیدا کنند و دیگران از دسترسی به مراد آیات محروم هستند. البته این با عمومیت آیه تدبر ناسازگار است؛ چراکه آیه همگان را به تدبر دعوت می‌کند و قشر خاصی را مستثنا نمی‌کند؛ بنابراین همه افراد می‌توانند در قرآن تدبر کنند و به فهمی از آیات آن دست یابند.

۳.۶. قرن هفتم

در این قرن گرچه مفسران بزرگی مانند فخر رازی، بیضاوی، قرطبی و... ظهور کردند و تا حدودی تحولی در علم تفسیر به وجود آوردند، اما مفسران ذیل آیات تدبر، نظر جدیدی ارائه نکرده و معنای مشهور «النظر فی عواقب الامور و ادبارها؛ توجه به نتیجه و انجام کار» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۵۱/۱۰) را در تفاسیر خود نقل کرده‌اند. البته در این قرن به یکی از تعاریف تدبر در تفاسیر فریقین یعنی «تأمل در معانی و مبانی قرآن» اشاره شده است. (ر.ک: بیضاوی، ۱۴۱۸: ۸۶/۲؛ حسنی واعظ، ۱۳۸۱: ۹۰) فخر رازی ذیل آیات تدبر دو نکته را متذکر می‌شود، اولین نکته احتجاج خداوند با قرآن بر صحت نبوت پیامبر اکرم (ص) و دیگری عدم دسترسی به اسرار عجیب قرآن بدون تدبر و تأمل در آیات قرآن. (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۵۱/۱۰؛ ۳۸۹/۲۶)

۳.۸. قرن هشتم

علاوه بر معنای «عاقبت نگری» که یکی از مفسران این دوره آن را در تفسیر خود آورده (ر.ک: نظام الأعرج، ۱۴۱۶: ۴۵۵/۲)، دو معنای متفاوت نیز از جانب مفسران ارائه شده است: از معانی متفاوتی که در این قرن توسط مفسران ارائه شد، «تفهم» در معانی است. صاحب

«تفسیر القرآن العظیم» ذیل آیه ۸۲ سوره مبارکه نساء می‌نویسد: «خداوند دستور به تدبیر در قرآن و تفهیم در معانی محکم و الفاظ بلیغ قرآن داده است و به آن‌ها خبر می‌دهد که در قرآن هیچ اختلاف و تعارضی وجود ندارد چراکه از جانب خداوند حکیم و حمید آمده است.» (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳۲۲/۲) معنای دیگری که بیان شد، «نظر و استدلال» است. صاحب تفسیر غرائب القرآن می‌نویسد: «و فی الآیة دلالة علی وجوب النظر والاستدلال اعنی التدبیر» (نظام الأعرج، ۱۴۱۶: ۴۵۶/۲)

دیگر معنای بیان شده در قرن هشتم، «فکر کردن و اندیشیدن» است. صاحب تفسیر «جلاء الاذهان» ذیل آیه ۸۲ سوره نساء می‌نویسد: «استفهام است بر سبیل تقریع و توییح می‌گوید که این کافران و منافقان که بر کفر و نفاق خود اصرار کرده‌اند و ما این آیات قرآن می‌فرستیم و توی پیامبر این آیات را بر آن‌ها می‌خوانی و اینان می‌شنوند، آیا در آن هیچ اندیشه نمی‌کنند تا بدانند که درست و راست و حق است و از جانب خدای متعال نازل شده است.» (جرجانی، ۱۳۷۸: ۲۵۰/۲) در این قرن مفسران برای تدبیر به معنای «تفکر» چند نکته را متذکر شده‌اند. ابن جزری تدبیر را به معنی «حَضَّ علی التفکر فی معانیه لتظهر ادلته و براهینه» ترغیب بر تفکر در معانی قرآن می‌داند تا ادله و براهین آیات ظاهر شود. دوم «تدبیر القرآن» را به معنای تفکر در حکمت‌های قرآن معنی کرده‌اند و سوم تدبیر را به معنی تفکر در آیات برای تبعیت از اوامر و نواهی آن جهت رسیدن به اسرار عجیب و لطایف آیات می‌دانند (ر.ک: خازن، ۱۴۱۵: ۲۰۱/۱ و ۴۰۲، ۴۰/۴)

۳. ۹. قرن نهم

مفسران در این قرن همان معنای از پیش گفته شده را قبول داشتند. برخی همچون ثعالبی تدبیر را «نظر در اعقاب امور و تاویلات اشیاء» دانسته و آیه «افلا یتدبرون القرآن» را امری می‌داند که باید در قرآن با نظر و استدلال نگریست (ثعالبی، ۱۴۱۸: ۲۶۸/۲) و برخی چون ثلاثی معتقد است که آیه به وجوب نظر در آیات قرآن و باطل بودن تقلید اشاره دارد و ثمره آن را وجوب تفکر در آیات قرآن می‌داند. (ر.ک: ثلاثی، ۱۴۲۳: ۴۰۹/۲؛ ۱۳۵/۵)

در این قرن برای تدبیر معنای دیگری نیز از سوی قرآن پژوهان ذکر شده است. حفظ آداب و شرایع قرآن و نظر در الفاظ قرآن و ترتیب و لوازم آیات برای استخراج علوم به طریق استدلال، از جمله این معانی است. (ر.ک: سیواسی، ۱۴۲۷: ۲۵/۴؛ مهائمی، ۱۴۰۳: ۲۰۴/۲)

۳. ۱۰. قرن دهم

مفسران این قرن بر معنای «تأمل در آیات قرآن» و توجه به معانی حقیقی آن صحه گذاشتند. (ر.ک: شیخ علوان، ۱۹۹۹: ۱۶۱/۱؛ کاشفی، بی تا: ۱۹۴؛ شیخ زاده، ۱۴۱۹: ۳۷۰/۲؛ خطیب شربینی، ۱۴۲۵: ۳۶۸/۱) سیوطی برای تدبیر چند نکته را ذکر کرده است. اولین نکته

آن که مراد از تدبر در آیات یعنی تبعیت از قرآن با عمل کردن به آیات آن. (ر.ک: سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۰۸/۵) نکته دوم آن است که سیوطی معتقد است در آیه «لیتدبروا آیاته» فقهاء استدلال بر استحباب تدبر در قرأت قرآن کرده‌اند، هر چند شیبانی آن را دلیلی بر وجوب تدبر می‌داند. (شیبانی، ۱۳۷۶: ۵۰۹) سیوطی در جای دیگر مراد از آن را سرعت در تدبر قرآن «الحث علی تدبر القرآن» دانسته و معتقد است آیه تدبر به روش اجتهادی تأکید دارد و ردی است بر زعم کسانی که معتقدند قرآن به غیر روش نقلی قابل فهم نیست. (سیوطی، ۲۰۰۷: ۹۵/۱).

معنای دیگری که در این قرن مفسران فریقین به آن اشاره کرده‌اند، آن است که مراد از «تدبر قرآن» همان نگرستن و تأمل کردن در آیات قرآن کریم و نگاه به پند و اندرز و نواهی و ممانعت‌های آن است «افلایتدبرون القرآن» ای «الایلا حظونه و لایتصفحون و ما فیه من المواعظ و الزواجر» (ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۹۹/۸؛ شیخ زاده، ۱۴۱۹: ۵۹۲/۷؛ شیخ علوان، ۱۹۹۹: ۳۳۰/۲؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۳۶۰/۶). این معنا نیز بر کل نگرایی آیات قرآن تأکید دارد؛ بدین منظور که با کنار هم قرار دادن آیات در صفحات مختلف (پشت سر هم) می‌توان به مراد برخی از موضوعات مطرح شده در قرآن پی برد.

۳. ۱۱. قرن یازدهم

از میان چهار مفسر معروف در این دوره، سه مفسر به اظهار نظر در مورد معنای تدبر پرداخته است. ملاصدرا در تفسیر خود معنایی از تدبر ارائه نکرده است. چراکه به تفسیر سوره‌هایی که دارای آیه تدبر باشد، نپرداخته است. (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱) از مهم‌ترین مفسران این دوره که در مورد معنای تدبر اظهار نظر کرده، فیض کاشانی صاحب تفسیر «الصادفی» است. وی معنای تدبر در قرآن را «تأمل و نگرش عمیق» در معانی قرآن می‌داند (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴۷۴/۱)؛ همین معنا را مفسران دیگر این قرن در تفسیر خود آورده‌اند. (ر.ک: اشکوری، ۱۳۷۳: ۵۱۶/۱؛ خفاجی، ۱۴۱۷: ۳۱۵/۲)

۳. ۱۲. قرن دوازده و سیزده

در این قرن تحولی در معنای تدبر ایجاد نشد. برخی از مفسران معنی «تفکر و نگرش عمیق» به آیات و برخی «تأمل در معانی و بینش عمیق» در آن را معنی تدبر دانسته‌اند. (ر.ک: قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۴۸۴/۳؛ حقی برسوی، بی تا: ۲۴۴/۲؛ جزایری، ۱۳۸۸: ۴۸۱/۱؛ کاشانی، ۱۴۱۰: ۲۳۸/۱؛ ابن ابی جامع، ۱۴۱۳: ۳۲۹/۱؛ قونوی، ۱۴۲۲: ۳۶۸/۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۸۹/۳؛ پانی پتی، ۱۴۱۲: ۱۷۰/۲؛ شبر، ۱۴۰۷: ۷۴/۲؛ جمل، ۱۴۲۷: ۸۸/۲؛ صاوی، ۱۴۲۷: ۳۱۰/۱) برخی توجه به بلاغت و بیان و دقت نظر داشتن در معانی و اطلاع از قصه‌ها و اخبار شگفت‌انگیز را معنای تدبر بیان کرده‌اند. (ر.ک: ابن عجبیه، ۱۴۱۹: ۵۳۵/۱) این معنا

با توجه به این که قابل درک برای عموم مردم نیست، نمی‌تواند درست باشد؛ چراکه بلاغت بحث بسیار تخصصی است که تنها از عهده بلغا و اهل ادبیات برمی‌آید؛ همچنین این نظر با عمومیت آیات تدبیر ناسازگار است.

۳.۱۳. قرن چهارده

قرن ظهور مفسران و متفکران بزرگ اسلامی در میان شیعه و اهل سنت است که هم از نظر فکری و هم از نظر علمی، جهان اسلام را دچار تحولی عظیم کرده و چهره علمی اسلام را به جهانیان معرفی کرده‌اند. متفکران بزرگی چون سید قطب، رشیدرضا، شیخ شلتوت و... که اندیشه و تفکر انقلابی و جهادی داشتند، بر بسیاری از تحولات جهان اسلام تأثیر مستقیم گذاشتند. می‌توان توجه به بحث فهم قرآن و تدبیر به صورت گسترده و مجزا از تفسیر را در اندیشه‌های سید قطب یافت. چراکه وی با نگارش کتاب‌هایی چون «التصویر الفنی فی القرآن» و تفسیر «فی ظلال القرآن»، نظریه جدیدی با ایجاد تصاویر قرآن در ذهن برای فهم قرآن معرفی کرد. با نگاهی به تفسیر فی ظلال القرآن مشخص می‌شود که روش تفسیری سید قطب نه تنها با مفسران پیش از خود کاملاً متفاوت است؛ بلکه وی در تفسیر خود از نظریات آنان کمتر استفاده کرده است. (ر.ک: قطب، ۱۴۲۵: ۱۱/۱-۱۸) بعد از وی شیخ شلتوت یکی از مؤسسان دارالتقرب بین المذاهب، دنبال یافتن راه‌حلی برای فهم بهتر قرآن و تعلیم آن به عموم مردم بود. وی در کتاب «إلی القرآن الکریم» در پی یافتن هدف و مفهوم کلی سوره‌ها است و معتقد است که مهمترین وظیفه رهبران و اندیشمندان دینی این است که قرآن کریم را برای همه مردم قابل فهم کنند و راه‌های تدبیر و تفقه در قرآن را به آنان نشان دهند. (ر.ک: شلتوت، ۱۳۷۷: ۱۳)

بسیاری از مفسران این قرن بر همان معنای مشهور یعنی «توجه به عاقبت امور» و نظر در نتیجه کار صحنه می‌گذارند و در مورد «أفلایتدبرون القرآن» می‌گویند این فراز از آیه بر حقیقت قرآن و سرانجام مؤمنین و کفار دلالت می‌کند و خداوند توسط قرآن کفار و منافقین را هشدار می‌دهد که این قرآن حق است و از جانب خداوند است (ر.ک: رضا، ۱۴۱۴: ۲۷۸/۵؛ بلاغی، ۱۳۸۶: ۵۸/۲؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۰۰/۴؛ مراغی، بی‌تا: ۱۰۲/۵؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۲۳۳/۳؛ حائری تهرانی، ۱۳۳۸: ۱۴۲/۳) تأمل در معانی قرآن و تفکر در الفاظ آن معنی دیگری است که مفسران قرن ۱۴ به آن توجه داشته‌اند. (ر.ک: شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۵۱۹/۲؛ خسروانی، ۱۳۹۰: ۲۵۰/۲؛ سعدی، ۱۴۰۸: ۲۰۱؛ نهانندی، ۱۳۸۶: ۲۵۲/۲؛ نووی، ۱۴۱۷: ۲۱۳/۱) مهمترین معنایی که برای تدبیر بیان شد، «به دیده دل نظر کردن در آیات به عواقب و نتایج هر چیز» است. (عاملی، ۱۳۶۰: ۴۶/۳) این تعریف در واقع مکمل تعریف مقاتل بن سلیمان است که تدبیر را به معنای «شنیدن» گرفته بود. یعنی برای فهم قرآن ابتدا باید به کلام الهی گوش کرد و سپس با قلب در آیات قرآن به تأمل و تفکر پرداخت. اگر

فردی به دور از کینه و تعصب سخن الهی را بشنود و قلباً به آن توجه کند، یقیناً به آن دل بسته خواهد شد و ایمان خواهد آورد. این تعریف می‌تواند تا حدودی با عمومی بودن آیات تدبیر سازگار باشد؛ چراکه همگان می‌توانند سخن الهی را بشنوند و قلباً به آن توجه کنند.

۱۴.۳. قرن پانزده

عصر تحول در حوزه فهم قرآن است. در این دوره علاوه بر مفسران که به فهم بیشتر قرآن همت گماشتند، محققان و اندیشمندانی هم ظهور کردند که به‌طور ویژه به بحث‌های فهم قرآن پرداختند. یکی از برجسته‌ترین چهره‌های قرن پانزدهم، علامه طباطبایی است که تحول بزرگی در تفسیر پدید آورد و تفسیرش را با روش متدبرانه و به شیوه قرآن به قرآن نگاشت. بعد از علامه طباطبایی مفسران دیگری هم در تعریف تدبیر، بیشتر به معنایی که گذشتگان می‌گفتند اعتقاد داشتند و برخی هم معانی جدیدتر، اما نزدیک به همان معانی بیان می‌کردند. عده‌ای چون مکارم شیرازی و دیگران معنای تدبیر را «بررسی نتایج و عواقب امور» می‌دانند (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۸/۴؛ همو، ۱۴۲۱: ۳۴۵/۳؛ حجازی، ۱۴۱۳: ۴۰۲/۱؛ شعراوی، ۱۹۹۱: ۲۴۶۹/۴؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱۳۸/۴)، برخی دیگر چون سبزواری و دیگران آن را «تأمل در معانی آیات» معنی کرده‌اند (ر.ک: سبزواری، ۱۴۱۹: ۹۶؛ همو، ۱۴۰۶: ۳۱۶/۲؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۳۸/۴؛ ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ۹۰/۲؛ شحاته، ۱۴۲۱: ۸۸۱/۳؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ۳۶۸/۷؛ زحیلی، ۱۴۱۱: ۱۶۸/۵؛ طنطاوی، ۱۹۹۷: ۲۳۴/۳؛ آبیاری، ۱۴۰۵: ۳۲۴/۹؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹: ۷۶/۹؛ حوی، ۱۴۲۴: ۱۱۳۲/۲)، صاحب تفسیر ترجمان فرقان، «پشت سر هم فهمیدن آیات» را مراد از تدبیر می‌داند. (صادقی تهرانی، ۱۳۸۸: ۴۱۷/۱) برخی دیگر تدبیر را «غرق‌شدن و غور در مفاهیم آیات» می‌دانند (دیوبندی، ۱۳۸۵: ۵۳۶/۱) و بعضی «ارتباط آیات با یکدیگر» را مفهوم تدبیر دانسته‌اند. (امین، بی تا: ۱۲۰/۴) «تفهم» معنای دیگری است که در این قرن برخی قائل به آن شده‌اند. (ر.ک: دره، ۱۴۳۰: ۵۴۷/۲) آخرین معنایی که در این عصر بیان شده، «بررسی و وارسی کردن آیات» است. (خرم‌دل، ۱۳۸۴: ۱۶۷) آیت الله جوادی آملی تدبیر را «بررسی چیزی پس از چیز دیگر» می‌داند و مراد از تدبیر در قرآن را «تأمل و دقت در یک آیه با در نظر گرفتن همه آیات قرآن» معنی می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۶۲۲/۱۹)

با عنایت به ارزیابی دیدگاه مفسران در معنای تدبیر از قرن دو تاکنون شانزده معنی برای تدبیر ارائه شده است که عبارتند از: ۱. استماع ۲. توجه ۳. تفکر، شامل تفکر در الفاظ، تفکر در معنایی و تفکر در الفاظ و معنایی ۴. توجه و بررسی عاقبت و نتیجه امور ۵. ژرف‌نگری ۶. غور ۷. مکاشفه ۸. تأمل، شامل تأمل در الفاظ، تأمل در معنایی، تأمل در الفاظ و معنایی، تأمل در آیه‌ای به دنبال آیه دیگر و تأمل در آیه‌ای بعد از تأمل در آیه قبلی ۹. تفهم ۱۰. ارتباط آیات با یکدیگر ۱۱. پشت سر هم فهمیدن آیات ۱۲. بصیرت و بینش عمیق ۱۳. بررسی و وارسی

در معانی و مفاهیم قرآن ۱۴. به دیده دل نظر کردن ۱۵. فکر و نظر ۱۶. توجه به بلاغت. به نظر می‌رسد هر یک از توضیحات و تعاریفات فوق، می‌تواند در مفهوم تدبیر دخیل باشد؛ بدین معنی که تدبیر از شنیدن کلام الهی شروع می‌شود، بعد از آن دل دادن به آیات و در نهایت توجه و تأمل عمیق در آموزه‌های آن زمینه فهم و رسیدن به مراد الهی را فراهم می‌کند.

۴. جمع‌بندی

از مباحث مطرح‌شده و بررسی‌های صورت گرفته درباره مفهوم تدبیر از نگاه مفسران، ماحصل آنچه به‌دست آمده، به شرح ذیل است.

۱. تقسیم‌بندی بر اساس قرن

در این تقسیم‌بندی تفاسیر به ترتیب از قرن اول تا عصر حاضر مورد بررسی قرار گرفت و مشخص گردید که مفسران تا قرن چهارم مفهوم و معنای خاصی از تدبیر ارائه نکرده‌اند. شاید به این دلیل که مردم درک نسبی از این مفهوم داشتند و به نوعی با قرآن مانوس بوده و قلباً پذیرای آن بودند. جز تفسیر مقاتل بن سلیمان در قرن دوم که تدبیر را به معنای «شنیدن» گرفته است، تفاسیر دیگر این دوره و قرن سوم نسبت به بیان مفهوم تدبیر ساکت مانده‌اند. در قرن چهارم که مفسران بیشتری ظهور کردند، سه معنای متفاوت بیان شد که بیشتر بر معنای «توجه به آیات» صحنه گذاشتند. با این وجود در این دوره بود که برای اولین بار تدبیر بر اساس معنای ریشه لغوی آن یعنی «دبر به معنای پشت» تعریف شد و مراد از تدبیر «توجه به عاقبت و نتیجه امور» دانسته شد؛ عاقبت کار یعنی پشت و پس هر کار؛ بنابراین تعریف تدبیر در قرآن یعنی رسیدن به عاقبت و نتیجه آیه. کمترین دوره‌ای که به مفهوم تدبیر توجه شده، قرن یازدهم است که تنها سه تفسیر آن هم مشترکاً معنای «تأمل» را مراد از تدبیر دانسته‌اند و مفسران دیگر این دوره راجع به تدبیر اظهار نظر نکرده‌اند.

در عصر حاضر (قرن پانزدهم) که دوره ظهور مفسران بزرگ با رویکرد اجتهادی است، تنوع تعاریف تدبیر بیشتر از دوره‌های گذشته است؛ تا زمان حاضر هفت معنای متفاوت از آن بیان شده است که سهم «تأمل» از تعاریف دیگر بیشتر است؛ به طوری که یازده مفسر بر این معنا صحنه گذاشته‌اند. مفهوم «تأمل» نخستین بار توسط مفسران قرن هشتم ارائه شد و سیر صعودی خود را تا عصر حاضر طی کرده است. به نظر می‌رسد با ادامه این روند با توجه به گسترش دانش به‌ویژه در حوزه تدبیرشناسی و کسب تخصص در این زمینه، می‌توان شاهد تعاریف بیشتر و واقع‌بینانه‌تری از تدبیر شد.

۲. تقسیم‌بندی بر اساس مذهب

از بین ۲۱۰ اثر تفسیری یا قرآنی که شامل ۹۲ اثر از آثار دانشمندان شیعه و ۱۱۸ اثر از دانشمندان اهل سنت می‌شود، ذیل آیات تدبیر، ۱۰۶ اثر درباره مفهوم تدبیر اظهار نظر کرده و

۱۰۴ اثر دیگر در بیان معنی تدبر ساکت مانده‌اند. (یا بدون توجه از آن عبور کرده و یا خود واژه تدبر را ذکر کرده‌اند) از بین این ۱۰۶ تألیف، ۴۰ تا از آن‌ها متعلق به اندیشمندان شیعه و ۶۶ تا متعلق به محققان اهل سنت است. نتایج بیانگر آن است که تنوع تعریف از تدبر در هر دو گروه از مفسران مشاهده می‌شود؛ یعنی از ۱۶ معنی، ۱۰ معنای متفاوت را مفسران شیعه و ۱۰ معنای متفاوت را مفسران اهل سنت بیان کرده‌اند. این نشان از عدم توافق آن‌ها بر یک معنی و همچنین معنای گسترده تدبر است.

با توجه به این که عمده آن‌ها چه شیعه و چه اهل سنت مفهوم «تأمل» سپس «توجه به عاقبت امور» را معنی اصلی واژه تدبر دانسته‌اند، معلوم می‌گردد که مذهب تأثیر خاصی بر تعریف از تدبر نداشته است. در بین تعاریف مختلف این دو گروه، به نظر می‌رسد دانشمندان شیعه از مفاهیم دقیق‌تری استفاده کرده‌اند؛ مفاهیمی چون استماع، به دیده دل نگریستن، پشت سر هم فهمیدن آیات و ارتباط دادن آیات به یکدیگر، از مفاهیم خاصی است که مفسران شیعه برای تدبر بیان کرده‌اند. اهمیت این تعاریف آنجا مشخص می‌گردد که می‌توان با کنار هم قرار دادن آن‌ها تعریف جامع‌تری از تدبر ارائه داد؛ یعنی برای تدبر در قرآن باید ابتدا کلام پاک الهی را شنید و قلباً آن را پذیرفت، سپس مفهوم آیات را پشت سر هم و با ربط دادن به یکدیگر فهم کرد. هر آیه جدای از دیگری نیست و همه آیات قرآن همانند یک زنجیره به هم پیوسته به یکدیگر متصل هستند و با هم هدف معینی را دنبال می‌کنند.

۳.۴. تقسیم‌بندی بر اساس زبان

در این بخش به بررسی مفهوم تدبر در تفاسیر فارسی و عرب‌زبان پرداخته می‌شود. نتایج حاصل آن است که باز هم تنوع تعاریف حرف اول را می‌زند؛ از ۱۶ تعریف ارائه شده، ۹ تعریف متفاوت نزد فارس‌زبانان و ۱۰ تعریف متفاوت نزد عرب‌زبانان دیده می‌شود. این هم نشان از عدم توافق بر سر مفهوم واحدی از تدبر در زبان خاصی دارد؛ یعنی فارس‌زبانان هم بر یک معنا توافق نکرده‌اند و حتی عرب‌ها که زبان قرآن زبان آن‌ها است، نتوانسته‌اند در مورد مراد خداوند از تدبر به تعریف واحدی دست یابند.

۴.۴. تقسیم‌بندی بر اساس روش تفسیری

تقسیم‌بندی دیگر بر اساس روش تفسیری است که از سوی مفسر نگارش یافته است. در این تقسیم‌بندی مفاهیم تدبر از حیث تفسیر نوشته‌شده (ادبی، عرفانی، روایی و...) بررسی می‌شود تا معلوم گردد آیا نوع تفسیر در تعریف واژه تدبر تأثیری داشته یا نه؟ تنوع تعریف در تفاسیر روایی (۷ معنی)، عرفانی (۶ معنی) و اجتهادی (۵ معنی) است. البته یادآوری این نکته لازم است که در تفاسیر روایی تعاریفی که از تدبر ارائه شده، فرمایشات معصومین (ع) نیست بلکه نظریات خود مفسران است؛ بنابراین نمی‌توان آن تعریف را از جانب معصوم دانست.

نکته جالب‌تر تنوع تعریف در تفاسیر عرفانی است که از بین ۸ تفسیر عرفانی بررسی شده، ۶ معنی متفاوت به دست آمد؛ چه بسا با بررسی تفاسیر بیشتر عرفانی بتوان معانی مختلف دیگری کشف کرد. به نظر می‌رسد این تفاوت به دلیل نگرش خاصی است که این دسته از مفسران دارند. مفهومی مانند «مکاشفه» خود مفهومی صوفیانه است که در یکی از تفاسیر عرفانی بیان شده است. با توجه به مباحث مطرح شده می‌توان به این نتیجه رسید که تعریف از تدبر، امری سهل و ممتنع است. سهل به این خاطر که هر کس می‌تواند مفهومی برای آن بیان کند که دارای مفهوم فکر و اندیشه باشد و ممتنع بودن آن به دلیل این است که علی‌رغم تحقیق و پژوهش‌های به‌عمل آمده در این حوزه، همچنان بر سر یک تعریف توافق به وجود نیامده و به‌ویژه امروزه با پژوهش‌های جدیدتر مفهومی جدیدتر بیان می‌شود.

نتیجه‌گیری

تدبر به عنوان یک دست‌نویس قرآنی و همگانی از همان ابتدای عصر رسالت مورد توجه مفسران قرار داشته است. در معنای اصطلاحی تدبر تعریف واحدی بیان نشده، همچنان که در معنا و مفهوم لغوی آن بیش از پانزده معنا مطرح شده است. در قرون اول به دلیل حضور پیامبر خدا (ص) معنایی برای تدبر ذکر نشده است. اما از قرن دوم به بعد معانی متعدد و متناسب با آن زمان در نوشتار مفسران بیان شده است، چنانچه در قرن دوم شنیدن قرآن، قرن سوم معنایی خاص در نظر نگرفته، قرن چهارم توجه و تفکر در قرن پنجم ژرف‌نگری در آیات، قرن ششم فکر و مکاشفه، قرن هفتم نیز همان معنی گذشته، قرن هشتم تفهیم تأمل و تفکر، قرن نهم همانند قرن هفتم، قرن دهم تأمل در آیات قرآن و توجه به معانی حقیقی، قرن یازدهم تأمل و نگرش عمیق در معانی قرآن، قرن دوازدهم و سیزدهم به مانند قرون گذشته، قرن چهاردهم معانی متعدد از قبیل توجه به عاقبت امور و نظر در نتیجه کار، تأمل کردن در آیات قرآن، به دیده دل نظر کردن در آیات به عواقب و نتایج هر چیز. اوج توجه به امر تدبر و عصر شکوفایی آن را می‌توان عصر حاضر و به ویژه بعد از نگارش تفسیر «المیزان فی تفسیر القرآن» نوشته علامه طباطبایی دانست. این تفسیر نوعی تفسیر تدبری است که امروزه متدبران، شیوه‌های تدبری خود را برگرفته از آن می‌دانند. با نگاهی به تعاریف بیان شده در تفاسیر می‌توان به این نتیجه رسید که اگرچه مفاهیم ارائه شده از تدبر در قرآن طی زمان‌های گذشته (از عصر نزول تاکنون) دچار تغییراتی شده، اما می‌توان برداشت کرد که این مفاهیم با همدیگر تناسب و ارتباط دارند. چنانچه هر کسی که کلام الهی را بشنود و این شنیدن همراه با نگرش قلبی و ذهنی، همراه با تأمل و ژرف‌نگری در آیات و به دور از پیش‌فرض‌های ذهنی باشد، این امکان برای همه افراد وجود دارد تا به مراد جدی کلام الهی و غرض اصلی آیات و سوره‌های قرآن دست یافته و در مسیر هدایت قرار بگیرند.

کتابنامه

- قرآن کریم ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- آبیاری، ابراهیم (۱۴۰۵ق): «الموسوعة القرآنية»، قاهره: مؤسسة سجل العرب.
- آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی»، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن ابی جامع، علی بن حسین (۱۴۱۳ق): «الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز»، تحقیق مالک محمودی، قم: دار القرآن الکریم.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق): «تفسیر القرآن العظیم محمد طیب»، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز، چاپ سوم.
- ابن جزی، محمد بن احمد (۱۴۱۶ق): «التسهیل لعلوم التنزیل»، تحقیق عبدالله خالدی، بیروت: شرکت دار الأرقم بن ابی الأرقم.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق): «زاد المسیر فی علم التفسیر»، تحقیق عبدالرزاق مهدی، بیروت: دار الکتب العربی.
- ابن حموش، مکی (۱۴۲۳ق): «مشکل إعراب القرآن»، تصحیح یاسین محمد سواس، بیروت: دار الیمامه، چاپ سوم.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۶۹ش): «متشابه القرآن و مختلف»، قم: انتشارات بیدار.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق): «تفسیر التحریر و التنوی»، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- ابن عجبیه، احمد (۱۴۱۹ق): «البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید»، تحقیق احمد عبدالله قرشی رسلان، قاهره: انتشارات حسن عباس زکی.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق): «المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز»، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق): «التفسیر القرآن العظیم»، تحقیق محمد حسین شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابوالسعود، محمد بن محمد (۱۴۸۳م): «ارشاد العقل السلیم الی مزیای القرآن الکریم»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق): «روض الجنان و روح الجنان»، تصحیح محمد مهدی ناصح - محمد جعفر یاحقی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- اشکور، محمد بن علی (۱۳۷۳ش): «تفسیر شریف لاهیجی»، تصحیح جلال الدین محدث، تهران: دفتر نشر داد.
- امین، نصرت بیگم (بی تا): «تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن»، بی جا: بی نا.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق): «معالم التنزیل»، تصحیح عبدالرزاق مهدی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بلاغی، عبدالحجّه (۱۳۸۶ش): «حجّه التفاسیر و بلاغ الاکسیر»، قم: انتشارات حکمت.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق): «انوار التنزیل و اسرار التأویل»، اعداد محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۲ش): «مجموعه درس گفتارهایی درباره تاریخ تفسیر قرآن کریم»، تنظیم و ویرایش محمد جانی پور، تهران: انتشارات امام صادق (ع).
- پانی پتی، ثناء الله (۱۴۱۲ق): «تفسیر المظهری»، کویت: مکتبه رشدیّه.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق): «جواهر الحسان فی تفسیر القرآن»، تحقیق عادل احمد الوجود، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ثقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸ق): «روان جاوید در تفسیر قرآن مجید»، تهران: انتشارات برهان، چاپ دوم.
- ثلاثی، یوسف بن احمد، (۱۴۲۳ق): «تفسیر الثمرات الیائعه و الاحکام الواضحه القاطعه»، صمدیه: مکتبه

- التراث الاسلامی.
- جرجانی، حسین بن حسن (۱۳۷۸ش): «جلاء الأذهان و جلاء الأحزان»، تصحیح جلال‌الدین محدث، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن (۴۳۰ق): «درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم»، تحقیق طلعت صلاح فرحات، بیروت: دار الفکر.
- جزایری، نعمت‌الله بن عبدالله (۱۳۸۸ش): «عقود المرجان فی تفسیر القرآن»، تحقیق مؤسسه فرهنگی ضحی، قم: انتشارات نور وحی.
- جمل، سلیمان بن عمر (۱۴۲۷ق): «الفتوحات الالهیه بتوضیح تفسیر الجلالین للدقایق الخفیه»، تصحیح ابراهیم شمس‌الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳ش): «تفسیر تسنیم»، قم: مرکز نشر اسراء.
- حائری تهرانی، علی (۱۳۳۸ش): «مقتنیات الدرر»، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- حجازی، محمد محمود (۱۴۱۳ق): «التفسیر الواضح»، بیروت: دار الجیل، چاپ دهم.
- حسینی واعظ، محمود بن محمد (۱۳۸۱ش): «دقائق التاویل و حقائق التنزیل»، تحقیق جويا جهان‌بخش، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- حسینی همدانی، محمد (۱۴۰۴ق): «انوار درخشان در تفسیر قرآن»، تحقیق محمدباقر بهبودی، تهران: انتشارات لطفی.
- حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی (بی‌تا): «تفسیر روح البیان»، بیروت: دار الفکر.
- حوی، سعید (۱۴۲۴ق): «الاساس فی التفسیر»، قاهره: دار السلام، چاپ ششم.
- خازن، علی بن محمد (۱۴۱۵ق): «الباب التاویل فی معانی التنزیل»، تصحیح عبدالسلام حمدعلی شاهین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- خرم‌دل، مصطفی (۱۳۸۴ش): «تفسیر نور»، تهران: انتشارات احسان، چاپ چهارم.
- خسروانی، علیرضا، (۱۳۹۰ق): «تفسیر خسروی»، تحقیق محمدباقر بهبودی، تهران: کتاب‌فروشی اسلامیه.
- خطیب شربینی، محمد بن احمد (۱۴۲۵ق): «السراج المنیر»، تحقیق ابراهیم شمس‌الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- خفاجی، احمد بن محمد (۱۴۱۷ق): «عنایه القاضی و کفایه الراضی علی تفسیر البیضاوی»، تحقیق عبدالرزاق مهدی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- خلف‌الله محمد، احمد و محمد زغلول سلام (۱۹۷۶م): «ثلاث رسائل فی إعجاز القرآن»، قاهره: دار المعارف، چاپ سوم.
- دره، محمدعلی طه (۱۴۳۰ق): «تفسیر القرآن الکریمو اعرابه و بیانه»، بیروت: دار ابن کثیر.
- دیبین، اندرو (۱۳۹۲ش): «رویکردهایی به تاریخ تفسیر قرآن»، ترجمه: کوشش و ویرایش مهرداد عباسی، تهران: انتشارات حکمت.
- دینوری، عبدالله بن محمد (۱۴۲۴ق): «الواضح فی تفسیر القرآن کریم»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- دیوبندی، محمود حسن (۱۳۸۵ش): «تفسیر کابلی»، تهران: انتشارات احسان، چاپ یازدهم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی‌تا): «المفردات فی غریب القرآن»، تحقیق محمدسید گیلانی، تهران: المکتبه المرتضویه.
- رضا، محمدرشید (۱۴۱۴ق): «تفسیر القرآن الحکیم»، بیروت: دار المعرفه.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷ش): «تفسیر قرآن مهر»، قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
- زبیدی، محمد بن محمد (بی‌تا): «تاج العروس من جواهر القاموس»، تحقیق: مجموعه‌ای از محققین، بی‌جا: دار الهدایه.
- زحیلی، وهبه (۱۴۱۱ق): «التفسیر المنیر فی عقیده و الشریعه و المنهج»، دمشق: دارالفکر، چاپ دوم.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التاویل»، تحقیق مصطفی حسین احمد، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ سوم.

- سبزواری، محمد (۱۴۱۹ق): «ارشاد الاذهان الى تفسير القرآن»، بيروت: دار التعارف للمطبوعات.
- سعدی، عبدالرحمن (۱۴۰۸ق): «تيسير الکریم الرحمن فی تفسير الکلام منان»، بيروت: مكتبة النهضة العربية، چاپ دوم.
- سمرقندی، نصرین محمد (۱۴۱۶ق): «بحرالعلوم»، تحقیق عمر عمروی، بيروت: دار الفكر.
- سیواسی، احمدبن محمود (۱۴۲۷ق): «عیون التفاسیر تحقیق بهاءالدين دارتما»، بيروت: دار صادر.
- سیوطی، جلالالدين ابی بکر (۱۴۰۴ق): «الدرالمنثور فی التفسیر بامثور»، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- شاه عبدالعظیمی، حسین (۱۳۶۳ش): «تفسیر اثنی عشری»، تهران: انتشارات میقات.
- شبر، عبدالله (۱۴۰۷ق): «الجواهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین»، کویت: شركة المكتبة الألفین.
- شحاته، عبدالله محمود (۱۴۲۱ق): «تفسیر القرآن الکریم»، قاهره: دار غریب.
- شعراوی، محمدمتولی (۱۹۹۱م): «تفسیر الشعراوی»، بيروت: اخبار الیوم.
- شلتوت، محمود (۱۳۷۷ش): «سیری در قرآن کریم»، ترجمه سیدحسن سیدی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- شیخ علوان، نعمهاللهبن محمود (۱۹۹۹م): «الفواتح الالهیه و المفاتیح الغیبیه: الموضحة للكلم القرآنیة و الحكم الفرقانیة»، قاهره: دار رکابی للنشر.
- شیخ زاده، محمدبن مصطفی (۱۴۱۹ق): «حاشیه محیالدين شیخزاده علی تفسیر القاضی البیضاوی»، تصحیح محمد عبدالقادر شاهین، بيروت: دار الکتب العلمیه.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۸۸ش): «ترجمان فرقان: تفسیر مختصر قرآن کریم»، قم: انتشارات شکرانه.
- صاوی، احمدبن محمد (۱۴۲۷ق): «حاشیه الصاوی علی تفسیر الجلالین»، تصحیح محمد عبدالسلام شاهین، بيروت: دار الکتب العلمیه. چاپ چهارم.
- صدرالدين شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۱ش): «تفسیر القرآن الکریم»، تصحیح محمد خواجهوی، قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴ش): «المیزان فی تفسیر القرآن»، ترجمه محمدباقر موسوی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم-دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
- طبرانی، سلیمانبن احمد (۲۰۰۸م): «التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم»، اردب: دار الکتب الثقافی.
- طبرسی، فضلبن حسن (۱۳۷۲ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تصحیح فضل الله یزدی طباطبایی، تهران: انتشارات ناصرخسرو، چاپ سوم.
- _____ (۱۴۱۲ق): «جوامع الجامع»، تصحیح ابوالقاسم گرجی، قم: حوزه علمیه قم.
- طبری، محمدبن جریر (۱۴۱۲ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بيروت: دار المعرفه.
- طریحی، فخرالدين بن محمد (۱۳۷۵ش): «مجمع البحرين»، تحقیق احمد حسینی اشکوری، تهران: نشر مرتضوی، چاپ سوم.
- طنطاوی، محمدسید (۱۹۹۷م): «التفسیر الوسیط للقرآن الکریم»، قاهره: نهضة مصر.
- طوسی، محمدبن حسن (بی تا): «التبیان فی تفسیر القرآن»، تصحیح احمدحبيب عاملی، بيروت: دار إحياء التراث العربی.
- عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰ش): «تفسیر عاملی»، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: کتاب فروشی صدوق.
- عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰م): «الفروق فی اللغة»، بيروت: دارالافتاح الجدیدة.
- فخر رازی، محمدبن عمر (۱۴۲۰ق): «التفسیر الکبیر: مفاتیح الغیب»، بيروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم.
- فضل الله، محمدحسین (۱۴۱۹ق): «من وحی القرآن»، بيروت: دار الملائک.
- فیض کاشانی، محمدبن مرتضی (۱۴۱۵ق): «تفسیر الصافی»، تصحیح حسین اعلمی، تهران: مكتبة الصدر، چاپ دوم.
- قاسمی، جمالالدين (۱۴۱۸ق): «محاسن التاویل»، تحقیق محمد باسل عیون سعود. بيروت: دار الکتب العلمیه.

- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۲۰۰۰م): «لطائف الإشارات: تفسیر صوفی کامل للقرآن الکریم»، تحقیق ابراهیم بیسونی، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، چاپ سوم.
- قطب، سید (۱۳۶۷ش): «آفرینش هنری در قرآن»، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: بنیاد قرآن. چاپ دوم.
- _____ (۱۴۲۵ق): «فی ظلال القرآن»، بیروت: دار الشروق، چاپ سی و پنجم.
- قمی مشهدی، محمدبن محمدرضا (۱۳۶۸ش): «کنز الدقائق و بحر الغرائب»، تحقیق حسین درگاهی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قونوی، اسماعیل بن محمد (۱۴۲۲ق): «حاشیه قونوی علی تفسیر البیضاوی و معه حاشیه ابن التمجید»، تصحیح عبدالله محمود عمر، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله (۱۴۱۰ق): «زبدۃ التفاسیر»، تحقیق بنیاد معارف اسلامی، قم: مؤسسه معارفه الاسلامیه.
- کاشفی، حسین بن علی (بی تا): «تفسیر حسینی به اهتمام احمد بن ابراهیم شاه ولی الله»، سراوان: کتاب فروشی نور.
- مراغی، احمد مصطفی (بی تا): «تفسیر المراغی»، بیروت: دار الفکر.
- مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق): «تفسیر مقاتل بن سلیمان»، تحقیق عبدالله محمود شحاته، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان (۱۳۷۱ش): «تفسیر نمونه»، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ دهم.
- موسوی سبزواری، عبدالاعلی (۱۴۰۹ق): «مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن»، بی جا: انتشارات دفتر آیت الله سبزواری، چاپ دوم.
- میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ش): «کشف الاسرار و عدة الأبرار»، نگارش عبدالله بن محمد انصاری، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم.
- میر، مستنصر (۱۳۸۷ش): «ادبیات قرآن»، ترجمه محمدحسن محمدی مفر، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- نحاس، احمد بن محمد (۱۴۲۱ق): «إعراب القرآن»، حاشیه عبدالمنعم خلیل ابراهیم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- نظام الاعرج، حسن بن محمد (۱۴۱۶ق): «تفسیر غریب القرآن و رغائب الفرقان»، تحقیق زکریا عمیرات، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- نووی، محمد (۱۴۱۷ق): «مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید»، تصحیح محمدامین ضناوی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- نهاوندی، محمد (۱۳۸۶ش): «نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن»، قم: مؤسسه البعثه.

Bibliography

The Holy Quran (translated by Mohammad Mehdi Fouladvand)

- Irrigation, Ibrahim, (1405 AH). The Qur'anic encyclopedia. Cairo: Sajal Al Arab Foundation.
- Alousi, Mahmoud bin Abdullah (1415 AH). Ruh Al-Ma'ani in Tafsir Al-Qur'an Al-Azeem and Al-Saba Al-Mathani, research by Ali Abdulbari Atiyeh. Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya.
- Ibn Abi Jame, Ali Ibn Hossein (1413 AH). Al-Awjiz fi Tafsir al-Qur'an al-Aziz. Malik Mahmoudi's research. Qom: Dar Al-Qur'an Al-Karim.
- Ibn Abi Hatim, Abd al-Rahman ibn Muhammad (1419 AH). Commentary on the Great Qur'an by Muhammad Tayyib. Riyadh: Nizar Mustafa Elbaz School, third edition.
- Ibn Jazi, Muhammad Ibn Ahmad (1416 AH). Al-Tashil Uloom al-Tanzil, Abdullah Khalidi's research. Beirut: Dar al-Arqam bin Abi al-Arqam Company.
- Ibn Juzi, Abd al-Rahman bin Ali (1422 AH). Zad al-Masir in the science of tafsir, a research by Abdul Razzaq Mahdi. Beirut: Dar Al Kitab Al Arabi.
- Ibn Hamoush, Mecca (1423 AH). The problem of Arabicization of the Qur'an, corrected by Yasin Mohammad Sovas. Beirut: Dar Al-Imamah, third edition.
- Ibn Shahr Ashub, Muhammad bin Ali (1369). It is similar to the Qur'an and different. Qom: Bidar Publications.
- Ibn Ashur, Muhammad Tahir (1420 AH). Tafsir Tahrir and Al-Tanwar. Beirut: Al-Tarikh Al-Arabi Foundation.
- Ibn Aghiba, Ahmad (1419 AH). Al-Bahr Al-Madid in Tafsir al-Qur'an al-Majid. Research by Ahmad Abdullah Qureshi Raslan, Cairo: Hassan Abbas Zaki Publications.
- Ibn Atiyah, Abdul Haq bin Ghalib. (1422 AH). Muhrar al-Awaziz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz. Research by Abdul Salam Abdul Shafi Mohammad. Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya.
- Ibn Kathir, Ismael Ibn Umar (1419 AH) al-Tafsir al-Qur'an al-Azeem. The research of Mohammad Hossein Shamsuddin. Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya.
- Abu al-Saud, Muhammad bin Muhammad (1483 AD). Irshad al-Aql al-Salim to Mazaya al-Qur'an al-Karim, Beirut: Dar Rehya al-Trath al-Arabi.
- Abulfatuh Razi, Hossein bin Ali (1408 AH). Ruz al-Jannan and Ruh al-Jannan. Edited by Mohammad Mahdi Naseh - Mohammad Jaafar Yahaghi. Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Ashkuri, Muhammad bin Ali (1373). Commentary of Sharif Lahiji. Corrected by Jalaluddin Muhaddith. Tehran: Dob Eshar Dad.
- Amin, Nusrat Begum (Beta). Tafsir of Makhzan al-Irfan in the sciences of the Qur'an. Bija: Without
- Baghvi, Hossein bin Masoud (1420 AH). Maalam al-Tanzil Edited by Abdul Razzaq Mahdi. Beirut: Dar Ehiya al-Trath al-Arabi.
- Balaghi, Abdul Hajja, (1386). Hajjah al-Tafaseer and Balagh al-Aksir, Qom: Hekmat Publications.



سال هفتم
شماره اول
پیاپی: ۱۲
بهار و تابستان
۱۴۰۲

- Beidawi, Abdullah bin Omar (1418 AH). Anwar al-Tanzil and Asrar al-Taawil. The numbers of Mohammad Abd al-Rahman Marashli. Beirut: Dar Ehiya al-Trath al-Arabi.
- Paktachi, Ahmed (2012). A collection of lectures on the history of interpretation of the Holy Quran. Arranged and edited by Mohammad Janipour. Tehran: Imam Sadegh Publishing House.
- Pani Patti, Sanaullah (1412 AH). Tafsir al-Ahnathani. Quetta: Rushdie school.
- Thaalabi, Abd al-Rahman bin Muhammad (1418 AH). Jawaharlal Hassan fi Tafsir al-Qur'an. Research by Adel Ahmad Abdulmojood. Beirut: Dar Ehiya al-Trath al-Arabi.
- Thaghafi Tehrani, Mohammad (2018). Rawan Javid in the interpretation of the Holy Quran. Tehran: Burhan Publications. second edition.
- Thalai, Yusuf bin Ahmad, (1423 AH). Tafsir al-Umtar al-Iyanah and clear ahkam al-Qata'ah. Samadah: Islamic Heritage School.
- Jurjani, Hossein bin Hassan (1378). Jalal al-Azhan and Jalal Al-Ahzan, edited by Jalaluddin Muhaddith. Tehran: Tehran University Press.
- Jurjani, Abdul Qahir bin Abdul Rahman (1430 AH). Insert Al-Darr in Tafsir al-Qur'an al-Azeem. Talaat Salah Farhat's research. Beirut: Dar al-Fakr.
- Jazayeri, Nematullah bin Abdullah (1388). Al-Murjan contracts in Tafsir al-Qur'an. Research of Zahi Cultural Institute. Qom: Noor Vahi Publications.
- Jamal, Suleiman bin Omar (1427 AH). Al-Futuhat al-Ilahiyyah, with the explanation of Tafsir Al-Jalalin Lal-Daqayq Al-Khafiyah, edited by Ibrahim Shamsuddin, Beirut: Dar Al-Katb Al-Alamiya.
- Javadi Amoli, Abdullah (2014). Tafsir Tasnim C19. Qom: Isra Publishing Center.
- Haeri Tehrani, Ali (1338). Al-Darar Collections, Tehran: Dar Al-Kitab al-Islamiyyah.
- Hijazi, Mohammad Mahmoud (1413 AH). clear interpretation Beirut: Dar Al Jail. to print
- Hosni Vaez, Mahmoud bin Mohammad (1381). Minutes of Altawil and download facts. Joya Jahanbakhsh research. Tehran: Written Heritage Research Center.
- Hosseini Hamdani, Muhammad (1404 AH). Bright lights in the interpretation of the Qur'an. Research by Mohammad Baqer Behbodi. Tehran: Lotfi Publications.
- You are right. Ismail bin Mustafa (Bita). Tafsir of Ruh al-Bayan. Beirut: Dar al-Fakr.
- Hawi, Said (1424 AH). Al-Asas fi al-Tafseer. Cairo: Dar es Salaam. Sixth edition.
- Khazan, Ali bin Muhammad (1415 AH). Labab al-Tawil in the meanings of al-Tanzil. Edited by Abdul Salam Hamad Ali Shahin. Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya.
- Khorramdel, Mustafa (1384). Interpretation of light. Tehran: Ehsan Publications, 4th edition.
- Khosravani, Alireza, (2011) Tafsir Khosravi. Mohammad Baqer Behboodi's research, Tehran, Islamia bookstore.
- Khatib Sharbini, Muhammad bin Ahmad (1425 AH) Al-Sarraj al-Munir. Ebrahim Shamsuddin's research. Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya.
- Khafaji, Ahmad bin Muhammad (1417 AH) Anaya al-Qazi and Kefaya al-Razi on

- Tafsir al-Baydawi. Abdul Razzaq Mehdi's research. Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya.
- Khalafullah Mohammad, Ahmad and Mohammad Zaghoul Salam (1976 AD). Three messages in the miracle of the Qur'an. Cairo. encyclopedia Cairo: Third edition.
 - Dara, Muhammad Ali Taha (1430 AH). Tafsir al-Qur'an al-Karimo is Arabic and Bayaneh. Beirut: Dar Ibn Kathir.
 - Dipin, Andrew (2012). Approaches to the history of interpretation of the Qur'an. Translation. Efforts and editing by Mehrdad Abbasi. Tehran: Hekmat Publications.
 - Dinouri, Abdullah bin Muhammad (1424 AH). It is clear in the interpretation of the Holy Qur'an. Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya.
 - Deobandi, Mahmoud Hassan (1385). Cable commentary. Tehran: Ehsan Publications. 11th edition
 - Ragheb Esfahani. Hossein bin Muhammad (Beta). Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an. Mohammad Seyed Gilani's research. Tehran: Al-Muktaba al-Mortazawieh.
 - Reza, Mohammad Rashid (1414 AH). Tafsir al-Qur'an al-Hakim. Beirut: Dar al-Marafa.
 - Rezaei Esfahani, Mohammad Ali, (1387). Interpretation of the Koran Mehr. Qom: Researches on Qur'anic Interpretation and Sciences.
 - Zubeidi, Muhammad bin Muhammad (Beita). Taj al-Arus, my jewel of al-Qamoos. Research: a collection of researchers. Volume 11, no place: Dar Al-Hadaiya.
 - Zaheili, Wahba (1411 AH). Al-Tafseer Al-Munir Fi Aqeedah, Al-Sharia, and Al-Manhaj, Damascus: Dar al-Fikr. second edition.
 - Zamakhshari, Mahmoud bin Omar (1407 AH). Al-Kashaf on the facts of Gawamaz al-Tanzil and Ayun al-Aghawil in the ways of al-Tawail, research by Mustafa Hossein Ahmad. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, third edition.
 - Sabzevari, Mohammad, (1419 AH). Guidance of the mind to interpretation of the Qur'an. Beirut: Dar al-Taqqin Lalmahabat.
 - Saadi, Abdur Rahman (1408 AH). Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir al-Kalam Manan. Beirut: Al-Nahda Al-Arabiya School. second edition.
 - Samarkandi, Nasr bin Muhammad (1416 AH). Bahrul Uloom Omar Amroi's research. Beirut: Dar al-Fakr.
 - Sivasi, Ahmad bin Mahmud, (1427 AH). Ayun al-Tafaseer of the research of Bahaud-din Dartma. Beirut: Dar Sader.
 - Siyuti, Jalaluddin Abi Bakr, (1404 AH). Al-Dar al-Manthur fi al-Tafsir Bamathur. Qom: Ayatollah Murashi Najafi Library.
 - Shah Abd al-Azimi, Hossein (1363). Tafsir Asni Ashari. Tehran: Miqat Publications.
 - Shabar, Abdullah (1407 AH). Al-Jawhar Al-Thamin fi Tafsir al-Kitab al-Mubin. Kuwait: Al-Maktaba Al-Alfin Company.
 - Shahate, Abdullah Mahmud (1421 AH). Tafsir of the Holy Qur'an. Cairo. Dar Gharib
 - Shaarawi, Mohammad Mutoli (1991 AD). Tafsir al-Shaarawi. Beirut: Elium News.
 - Shaltut, Mahmoud (1377). Siri in the Holy Quran. Translated by Seyyed Hasan Sidi. Mashhad: Astan Quds Razavi.

- Sheikh Alwan, Naamatullah bin Mahmud (1999 AD). Al-Fawath Al-Ilahiyyah and Al-Mufatih Al-Ghaibiyyah: Al-Mudazah for the Qur'anic Word and Al-Hukm Al-Furqaniyyah. Cairo: Dar Rakabi Llanshar.
- Sheikhzadeh, Muhammad bin Mustafa (1419 AH). Margin of Mohiuddin Sheikhzadeh Ali Tafsir al-Qazi al-Baydawi. Edited by Mohammad Abdul Qadir Shahin. Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya.
- Sadeghi Tehrani, Mohammad (1388). Farqan translator: brief interpretation of the Holy Quran. Qom: Shokarane Publications.
- Sawi, Ahmad bin Muhammad (1427 AH). Margin of Al-Sawi Ali Tafsir al-Jalalin. Edited by Mohammad Abdus Salam Shahin. Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya. fourth edition.
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1361). Tafsir al-Qur'an al-Karim. Edited by Muhammad Khajawi. Qom: Bidar Publications. second edition.
- Tabatabaei, Mohammad Hossein (1374). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Translated by Mohammad Bagher Mousavi. Qom: Qom Seminary Teachers Association-Islamic Publications Office. Fifth Edition.
- Tabarani, Suleiman bin Ahmad (2008). Al-Tafseer al-Kabeer: Tafsir al-Qur'an al-Azeem. Irbid: Dar al-Kitab al-Thaqafi.
- Tabarsi, Fazl bin Hasan (1372). Edited by Fazlollah Yazdi Tabatabaei. Tehran: Nasser Khosro Publications. Third edition.
- Tabarsi, Fazl bin Hasan, (1412 AH). Corrected by Abulqasem Georgian. Qom: Qom Seminary.
- Tabari, Muhammad bin Jarir (1412). Beirut: Dar al-Marafa.
- Tarihi, Fakhreddin bin Muhammad (1375). Al-Bahrin Assembly. C3. Ahmad Hosseini Ashkuri's research. Tehran: Mortazavi Publishing. Third edition.
- Tantawi, Mohammad Seyed (1997). Al-Tafsir al-Wasit for the Holy Qur'an. Cairo: Nahda Misr.
- Tusi, Muhammad bin Hasan (Bita). Al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an. Edited by Ahmad Habib Ameli. Beirut: Dar Ehiya al-Trath al-Arabi.
- Aamili, Ebrahim (1360). Tafsir Aamili. Edited by Ali Akbar Ghaffari. Tehran: Sadouq bookstore.
- Askari, Hassan bin Abdullah (1400). Differences in language. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah.
- Fakhr Razi, Muhammad bin Omar (1420 AH). Al-Tafsir al-Kabir: Mufatih al-Ghaib. Beirut: Dar Ehiya al-Trath al-Arabi. Third edition.
- Fazlullah, Muhammad Hossein (1419 AH). Man Wahi Al-Qur'an. Beirut: Dar Al Malak.
- Faiz Kashani, Muhammad bin Mortaza (1415 AH). Tafseer al-Safi. Corrected by Hossein Alami. Tehran: Sadr School. second edition.
- Ghasemi, Jamal al-Din (1418 AH). Merits of Altawil. Research by Mohammad Bassel Ayoun Saud. Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya.
- Qashiri, Abdul Karim bin Hawazen (2000 AD). Lataif al-Isharat: Complete Sufi in-

- terpretation of the Holy Qur'an. Ebrahim Bisoni's research. Cairo: Al-Masriyyah El-Masriyyah Al-Laktab, third edition.
- Qutb, Seyyed (1367). Artistic creation in the Quran. Translated by Mohammad Mehdi Foulavand. Tehran: Quran Foundation. second edition.
 - Qutb, Seyyed (1425 AH). In the shadows of the Qur'an. Beirut: Dar al-Sharouq, 35th edition.
 - Qomi Mashhadi, Mohammad bin Mohammad Reza (1368). Kenz al-Daqaq and Bahr al-Gharaeb. Hossein Dargahi's research. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
 - Qonavi, Ismail ibn Muhammad (1422 AH). Qonavi's margin of Ali Tafsir al-Baydawi and Ibn al-Tamjid's margin. Corrected by Abdullah Mahmoud Omar. Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya.
 - Kashani, Fathullah bin Shukrullah (1410 AH). Zubdah al-Tafaseer. Islamic Education Foundation research. Qom: Islamic Education Foundation.
 - Kashfi, Hossein bin Ali (Beta). Tafseer Hosseini. By the efforts of Ahmad Ibn Ibrahim Shah Valiullah. Saravan: Noor bookstore.
 - Maraghi, Ahmad Mustafa (Beta). Tafsir al-Maraghi. Beirut: Dar al-Fakr.
 - Muqatil ibn Suleiman (1423 AH). Tafsir of Muqatil ibn Suleiman. Abdullah Mahmoud Shahate's research. Beirut: Dar Ehiya al-Trath al-Arabi.
 - Makarem Shirazi, Nasser and a group of writers (1371). Sample commentary. Tehran: Dar al-Katb al-Islamiyeh. to print
 - Mousavi Sabzevari, AbdulAli (1409 A.H.). The graces of Rahman in Tafsir al-Qur'an. Bija: Publications of Ayatollah Sabzevari's office. second edition.
 - Meybodi, Ahmed bin Muhammad (1371). Discovery of secrets and many books. Written by Abdullah bin Muhammad Ansari. Tehran: Amir Kabir Publications. Fifth edition.
 - Mir, Mostanser (1387). Qur'anic literature. Translated by Mohammad Hasan Mohammadi Mafar. Qom: Publications of the University of Religions and Religions.
 - Nahas, Ahmed bin Muhammad (1421 AH). Arabization of the Qur'an. Margin Abdul Moneim Khalil Ebrahim. Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya.
 - Nizam al-Araj, Hassan ibn Muhammad (1416 AH). Tafsir Gharib al-Qur'an and Raghayb al-Furqan. Zakaria Amirat's research. Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya.
 - Nawi, Muhammad (1417 AH). Merah Labid Lakshef meaning of Al-Qur'an al-Majid. Edited by Mohammad Amin Zanawi. Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya.
 - Nahavandi, Muhammad (1386). Nafhat al-Rahman fi Tafsir al-Qur'an. Qom: Al-Baath Institute.

Semantic reading of the word Zaqqum in the Holy Quran based on the companionship and substitution relations

(Received: 2023-01-30 Accepted: 2023-05-01)

Majid Mohammadi¹, Fahimeh Ghorbani²

Abstract

Semantics is a structuralist method for studying the exact meaning of the words in the language system, in this knowledge the semantic domains of words are determined by examination of companions and substitutes in the text. This knowledge plays a major role in examining Quranic words and discovering their hidden layers of meaning, researchers in etymology and semantics have turned to this knowledge. The present article intends to study the word Zaqqum In the Holy Quran with a semantic approach based on the axes of companionship and substitution in a descriptive-analytical method to extract its semantic components. The word Zaqqum is mentioned three times in the Holy Quran. It has a negative connotation and illustrates severe torment and an ominous end, therefore it is dedicated to the torment and inmates of Hell. In the research, it is specified that the words “Tree, Treial, Hospitality, Hell, Food, Speathe, Eat, Boiling water” have a complementary and intensifying companion relationship with the word Zaqqum. The word tree is the most frequent companion of the word Zaqqum that plays an important role in determining the substitute. Words Zaqqum’s relationship in the axis of substitution includes the words “Corrupt and Cursed” and the concepts, of food, experiment, means of hospitality, allocation to inmates of hell, fire, torment, Rejected from mercy, corruption, and impurity are the components of Zaqqum based on the semantic approach. It is the semantic core of Zaqqum (The torment of the hellish) around which the other components revolve.

Keywords: semantics, semantic component, companionship, substitution, Zaqqum.

1) Assistant Professor of Arabic Language and Literature, Razi University, Kermanshah, Iran (The Corresponding Author) Email: m.mohammadi@razi.ac.ir

2) PhD student in Arabic language and literature, Razi University of Kermanshah, Kermanshah, Iran. Email: fahimeh.ghorbani@yahoo.com



خوانش معناشناسانه واژه «زَقُوم» در قرآن کریم با تکیه بر روابط همنشینی و جانشینی

(تاریخ دریافت ۱۰-۱۱-۱۴۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۱-۰۲-۱۴۰۲)

مجید محمدی^۱، فهیمه قربانی^۲

چکیده

معناشناسی روشی ساختارگرا برای مطالعه معنای دقیق واژه‌ها در نظام زبان است. در این دانش، حوزه‌های معنایی واژگان با بررسی همنشین و جانشین‌های واژه‌ها تعیین می‌شوند. این دانش در بررسی واژه‌های قرآنی و کشف لایه‌های پنهان معنایی آن‌ها نقش برجسته‌ای دارد، مقاله حاضر قصد دارد با رویکرد معناشناسی بر اساس محورهای همنشینی و جانشینی به روش توصیفی-تحلیلی به بررسی واژه «زَقُوم» در قرآن کریم بپردازد، تا بدین وسیله مؤلفه‌های معنایی آن را استخراج کند. واژه «زَقُوم» ۳ مرتبه در قرآن کریم آمده و دارای بار معنایی منفی و تصویرساز عذابی سخت و سرانجامی شوم است؛ بنابراین، استعمال قرآنی آن به حوزه عذاب و جهنمیان اختصاص دارد. در روند تحقیق مشخص شده که واژه‌های «شَجَر»، «فتنة»، «نزل»، «حجیم»، «طعام»، «طلع»، «أكل» و «حمیم»، رابطه همنشینی مکملی و اشتدادی با واژه قرآنی «زَقُوم» دارند. واژه «شَجَر» پربسامدترین واژه همنشینی «زَقُوم» است که در تعیین واژگان جانشینش نقش بسزایی را ایفا می‌کند، رابطه «زَقُوم» در محور جانشینی شامل واژه‌های «حَبِيب و مَلْعُون» است. مفاهیم «خوراک و غذا، آزمایش، وسیله پذیرایی، اختصاص به جهنمیان، آتش، عذاب، طرد شده از رحمت، فساد و ناپاکی» مؤلفه‌هایی معنایی «زَقُوم» براساس رویکردی معناشناسانه می‌باشند. هسته معنایی «زَقُوم» عذاب جهنمیان است که بقیه مؤلفه‌های معنایی حول آن می‌چرخند.

واژگان کلیدی: معناشناسی، مؤلفه معنایی، همنشینی، جانشینی، زَقُوم.

۱. مقدمه

دانش معناشناسی راهکار مناسب برای فهم دقیق معنای کلمات ارائه کرده و دیدگاه جدیدی در مسیر پژوهشگران و زبان‌شناسان گشوده است در این دانش معنای کلمه از طریق روابط معنایی با سایر واژگان متن بررسی می‌شود، از جمله آن‌ها، روابط همنشینی و جانشینی است که به تبیین کارکردهای واژه و مؤلفه‌های معنایی آن در سطح گسترده‌ای از زبان می‌پردازد؛ زیرا واژه‌ها، عناصر زبانی هستند که سیستم‌وار بهم اتصال یافته و معنای آن‌ها تحت تأثیر بافت و ساختار متن قرار دارد و واکاوی ارتباط منطقی بین واژگان و اجزای درون آن را می‌طلبد؛ بنابراین بررسی معنای کلمه خارج از ساختار جمله و پیوند معنایی واژه در ارتباط با سایر واژه‌ها یکی از روش‌های ناقص در فهم معنای کلمه است. قرآن کریم از جمله متونی است که واژگان آن دارای پیوستگی معنایی هستند که با توجه به بافت سوره، از لایه‌های متعدد معنایی برخوردارند؛ بنابراین بررسی ژرف‌تر معنای واژگان این کتاب مقدس ضروری می‌نماید تا فهم دقیق و عمیقی از مفاهیم و آموزه‌های جامع تربیتی-هدایتی آن در زمینه‌های انذار و بشارت فراهم گردد؛ لذا می‌توان از روش علمی معناشناسی در مطالعه آن بهره گرفت. واژه «زقوم» یکی از واژگان قرآنی در محتوای انذار است که بررسی مدلول تک واژگان و ترکیب‌های بکار رفته در هم‌نشینی و جانشینی این واژه برای درک صحیح معنای آن امری ضروریست که نویسنده در این مقاله به این مهم پرداخته و سوالاتی که در طی فرآیند معناشناسانه این واژه در پی پاسخ به آن‌ها بوده است عبارتند از: رابطه «زقوم» با واژه‌های مرتبط با آن از نظر روابط معناشناسانه چگونه است؟ مؤلفه‌های معنایی واژه زقوم در قرآن کریم کدامند؟

۱.۱. پیشینه پژوهش

پژوهشگران و نویسندگان از دیرباز مطالعات فراوانی در زمینه معناشناسی واژگان قرآنی انجام داده‌اند، از جمله آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- مقاله «معناشناسی ظن در قرآن کریم» (۱۳۹۰) سید محمود طیب حسینی، فصلنامه کتاب-قیم، سال اول، شماره ۱. دستاوردهای پژوهش نشان می‌دهد که مفسران، «ظن» را حالتی نفسانی، یعنی اعتقاد راجح و گمان که مرتبه‌ای بالاتر از شک و پایین‌تر از یقین است معنا کرده‌اند، در کتب و جوه النظائر برای این واژه در قرآن کریم پنج معنای «شک، یقین، تهمت، پندار و دروغ» بیان شده است.

- مقاله «معناشناسی واژه جهل در قرآن کریم» (۱۳۹۳) علی رفیعی و حسن عبداللہی، فصلنامه مطالعات قرآنی، سال پنجم، شماره ۲۰. نویسندگان به ریشه‌شناسی این واژه و همچنین به معناشناسی تاریخی و توصیفی آن پرداخته‌اند. همچنین وجوه معنایی این واژه و چگونگی استعمال آن‌ها در مقابل حلم، عقل، اسلام و نیز حوزه معنایی آن‌ها و ارتباطشان

با واژگان مترادف، متقابل و مجاور با معنای اصلی، بر محور جانشینی یا هم‌نشینی بررسی کرده‌اند.

- مقاله «مصادق‌یابی واژه زُقوم در قرآن با تأکید بر منابع تفسیری و گیاه‌شناسی» (۱۳۹۷) مریم رفیعی، امیر احمدنژاد و محسن صمدانیان، پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، سال هفتم، شماره ۲. در این پژوهش بیان شده که از نظر گیاه‌شناسی گیاهی به نام «خرمای صحرائی» بیشترین تطابق را با کارکرد قرآنی واژه «زُقوم» دارد. اما از نظر معناشناسی بررسی نشده است.

- مقاله «مطالعه مؤلفه‌های معنایی واژه قرآنی حَمِيم بر مبنای روابط هم‌نشینی و جانشینی» (۱۳۹۷) مرتضی قائمی، صلاح‌الدین عبدی و ابراهیم احمدی، فصلنامه ادب عربی، سال دهم، شماره ۲. نویسندگان، الفاظ فعلی و اسمی هم‌نشین با واژه «حَمِيم» را بررسی کردند و دریافتند که واژه «عذاب» بیشترین تقارب معنایی را با این واژه دارد. با توجه به فراوانی تحقیقات در حوزه معناشناسی واژگان قرآن، لکن تاکنون نگارشی درباره معناشناسی واژه «زُقوم» صورت نگرفته است؛ بنابراین پژوهش پیش‌رو، فرآیندی نو محسوب می‌شود.

۲. معناشناسی

معناشناسی (Semantic) با معنی کلمه ارتباط عمیق دارد و «هر چیزی که دربردارنده معنایی باشد در این دانش، مورد بررسی قرار می‌گیرد و می‌تواند عنوان موضوعی از معناشناسی پیدا کند؛ به همین سبب متفکران و دانشمندان، در میدان‌های گوناگون تخصصی؛ همچون زبان‌شناسی محض، جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، روان‌شناسی و... با این دانش سر و کار دارند.» (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۳) «این دانش به مطالعه زبان‌شناختی به صورت محض، مستقیم و تحت اللفظی معنا می‌پردازد، اما می‌توان گفت موقعی که انسان‌ها جمله‌ها را به صورت طبیعی و عادی و در موقعیت‌های واقعی زندگی به کار می‌برند، مفهوم و منظوری که از این جملات به مخاطب القا می‌شود، بیشتر از آن کلمات است که بر زبان متکلم جاری شده است.» (اس.فالك، ۱۳۷۱: ۳۶۷) معناشناسی نخستین بار توسط برال (Beral) معرفی شد و «از اصطلاح (Semantique) فرانسه نشأت گرفته و بدنبال کشف چگونگی عملکرد ذهن انسان و درک معنی از طریق زبان است.» (صفوی، ۱۳۸۳: ۲۸) و به واکاوی ارتباط محتوایی و معنایی الفاظ در ساختار کلام می‌پردازد، «به دیگر سخن معناشناسی در پی راه‌هایی است که با آن بتوان هر نوع متن یا سخن، اعم از کلامی یا غیر کلامی را مطالعه و بررسی کرد.» (شعیری، ۱۳۸۸: ۴) هدف اصلی معناشناسی «شناخت توانایی سخنگویان به یک زبان در فهمیدن صحبت‌ها و پی‌بردن به منظوره‌های یکدیگر است» (باقری، ۱۳۷۴: ۲۹۵) بنابراین معناشناسی کارکرد ارتباطی دارد که از طریق بررسی ارزش دقیق معنایی عناصر زبانی در روابط درونی نظام زبان محقق می‌شود. دو رویکرد هم‌زمانی و درزمانی

برای مطالعه معنای عناصر زبانی در معناشناسی بررسی می‌شود. «در معناشناسی در زمانی، تغییرات و دگرگونی‌های معنا در گذر زمان مورد مطالعه قرار می‌گیرد؛ اما در معناشناسی هم‌زمانی، عامل زمان لحاظ نمی‌شود و صرفاً تفاوت‌ها و تمایزهای میان معانی در یک مقطع مشخص مورد مطالعه قرار می‌گیرد.» (راهنما، ۱۳۸۲: ۱۱) اساس کار جستار حاضر معناشناسی هم‌زمانی است تا از این طریق ارتباط واژه «زقوم» با دیگر واژگان توسط روابط همنشینی و جانشینی بررسی شود، سپس مؤلفه‌های معنایی «زقوم» مشخص گردد.

۳. روابط هم‌نشینی و جانشینی

در زبان و زنجیره گفتار، نقش معنایی کلمه درون جمله از طریق ارتباط آن با دیگر اجزای زبان که هم‌نشین آن شده‌اند و یا می‌توانند جانشین آن شوند روشن می‌گردد. این دو رابطه معنایی در معناشناسی هم‌زمانی بررسی می‌شوند. مفهوم همنشینی چیزی جز ارتباط یک عنصر زبانی با سایر عناصر تشکیل‌دهنده زبان نیست. (پالمر، ۱۳۷۴: ۱۵۹) در حالیکه رابطه جانشینی، رابطه‌ای از نوع انتخاب و جایگزینی، میان هر یک از الفاظ یک زنجیره کلامی با الفظی است که می‌تواند جایگزین آنها شوند. (Crystal, ۱۹۹۲: ۲۸۶)

بزرگترین واحدهای معنایی در مجاورت واحدهای دیگر قرار می‌گیرند، لذا توصیف و تشخیص معنایی بین واحدها تنها با در نظر گرفتن واحدهای مجاورشان امکان‌پذیر می‌باشد. (مختار عمر، ۱۹۹۸: ۶۸-۶۹) در محور هم‌نشینی «کلمات پشت سر هم، گویی بر روی یک خط قرار دارند و رابطه کلماتی که بر روی این محور قرار می‌گیرند و مکمل یکدیگرند رابطه همنشینی است. رابطه اجزای حاضر در یک پیام با اجزای دیگر غایب از پیام را رابطه جانشینی می‌گویند رابطه بین اجزایی است که بر روی یک محور عمودی قرار گرفته‌اند.» (باقری، ۱۳۷۴: ۷۰-۷۲) «امکان جانشینی نه تنها در کلمات به وجود می‌آید بلکه همه پدیده‌های آوایی و دستوری زبان در این محور، امکان جانشینی دارند؛ بنابراین، جانشینی هر یک از پدیده‌های زبانی چون واج، تکواژ، واژه، گروه و جمله، باعث تغییر در معنا می‌شوند.» (فضیلت، ۱۳۸۵: ۲۹) می‌توان اینگونه برداشت کرد که در رابطه همنشینی، حضور فیزیکی و ظاهری کلمات دیده می‌شود ولی در رابطه جانشینی حضور فیزیکی کلمات لزومی ندارد، بلکه ارتباط آن‌ها در ذهن قابل درک است.

در روش معناشناسی ساختارگرا، کلماتی که در زنجیره افقی (همنشینی) زنجیره عمودی (جانشینی) قرار دارند بررسی می‌شوند. ابتدا به شناسایی واژه‌های هم‌نشین و تحلیل روابط معنایی آن‌ها پرداخته می‌شود و سپس از روابط هم‌نشین به واژگان جانشین کلمه می‌توان دست یافت. «در این روش بافت زبانی که بر روابط دستوری (نحوی) و معنایی واحد زبانی با واحدهای دیگر زنجیره گفتار دلالت دارد» (صفوی، ۱۳۸۳: ۲۱۲) از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. دایره پیوند و ارتباط دستوری و معنایی میان واحدهای زبانی هم‌نشین

در معناشناسی در سه بخش «مکملی، اشتدادی و تقابلی» مورد بررسی قرار گرفته است. منظور از روابط مکملی، «نوعی از روابط معنایی مبتنی بر ساختار نحوی بین دو واژه است؛ مانند روابط «مبتدا و خبر»، «فعل و فاعل»، «فعل و مفعول»، «مضاف و مضاف‌الیه». رابطه اشتدادی رابطه دو مفهومی است که مؤلفه معنایی مشترک داشته باشند و یکدیگر را از نظر معنایی تقویت کنند.» (سلیمان‌نژاد، ۱۳۹۱: ۲۳) «رابطه تقابلی، یا تقابل معنایی رابطه بین دو واژه‌ای است که ضمن داشتن مؤلفه مشترک، در مؤلفه‌هایی نیز با هم تضاد دارند. به عنوان مثال، واژه‌های زن و مرد، در مؤلفه «انسان بودن» اشتراک و در مؤلفه جنسیت با یکدیگر تضاد دارند.» (صفوی، ۱۳۸۳: ۲۰۸) دو نوع رابطه تقابلی وجود دارد: اول لفظی، که دو لفظ مخالف و نقیض هم هستند، مثل ظلمت و نور یا ضعف و قوت، که این تقابل اصلی است. دوم معنوی، که مقابل معنای دیگر است و ضد یا خلاف معنی آن را در بر دارد. (مجیدزنگنه، ۲۰۰۲: ۹۲-۹۳) کلمات متقابل اجتماعشان در زمان واحد و یا متصل به هم جایز نیست. (مختار عمر، ۱۹۹۸: ۱۹۶) نویسنده برای تبیین مؤلفه‌های معنایی واژه «زقوم» در قرآن کریم در آغاز به شناخت معنای لغوی و آوایی «زقوم» پرداخته و سپس به بررسی کلمات مجاور «زقوم» پرداخته و بعد از آن به واژگان جانشین آن اهتمام ورزیده است.

۴. معنای لغوی واژه «زقوم»

سه حرف اصلی «زقوم»، «زاء، قاف و میم» اصلی هستند که بر نوعی از خوردن دلالت می‌کنند. (ابن فارس، ۱۹۷۹: ۱۶/۳) ریشه «زقوم» فعل «زَقَمَ» است و آن فعلی است که از «زقوم و إزدقام» گرفته شده و گفته شده اسم طعامی است که تلخ و چرب باشد و غذای اهل آتش است. و همچنین گفته‌اند هر طعامی که می‌کشد «زقوم» است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۶۸/۱۲) راجع بمعنی «زَقَمَ» گفته شده، هنگامی که شخصی چیز زشت و منفوری را ببلعد این کلمه را برای آن به عنوان استعاره می‌آورند و می‌گویند: زَقَمَ فلانٌ و تَزَقَمَ. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۱۳) در جایی دیگر گفته شده «زقوم» از «تَزَقَمَ» مشتق شده و مفسران گفته‌اند آن با شعله آتش زنده می‌ماند در حالی که درخت با سردی آب زنده می‌ماند. (قرطبی، ۱۳۶۴: ۸۵/۱۵) در توصیف «زقوم» آمده: درختی است داری تیزی، حرارت، خشکی و مقاومت که این صفات در هنگام عطش شدت می‌یابد خصوصاً در مناطق گرم و کنار آتش. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۳۵۰/۴) با استنباط از اجماع نظرات لغت‌شناسان، می‌توان گفت: «زقوم» با صفت خوراکی بودن همراه است که اطلاق مادی و معنوی بودن این صفت در بافت جملات و ترکیبات مجاور «زقوم» مشخص می‌شود.

۵. بررسی آوایی واژه «زقوم»

زیبایی لغوی پدیده‌ای است که در بیان تصویر و تعبیر کلمه به قرآن اختصاص دارد و از ویژگی این زیبایی لغوی و صوتی سرعت تأثیر بر شنیداری و ایجاد آگاهی و بیداری

وجدان است. (عبدالعال، ۱۹۹۰: ۲۰-۱۹) واژه «زُقُوم» با طنین خود، شیء خشن و خاردار و خمیده‌ای را به تصویر می‌کشد که به کف دست‌ها فرو می‌رود و می‌خلد، چه رسد به گلو. (قطب، ۱۹۷۹: ۳۴۶۵/۶) زاء، قاف و میم، سه حرف اصلی این واژه هستند، که درباره مخرج تلفظشان در کتاب اصوات اللغویه آمده است: زاء، از صداهای رخوت و سست است که هنگام تلفظ آن هوا حبس می‌شود و به شدت مجرایش تنگ شده، زبان به دندان‌های ثنایا برخورد می‌کند و صدای صغیر شنیده می‌شود، در حرف قاف، هوا از ریه‌ها به طرف حنجره حرکت می‌کند، تارهای صوتی حرکت نمی‌کنند و هوا در حلق جریان می‌یابد تا به پایین‌ترین قسمت حلق می‌رسد، هوا با اتصال به ته حلق در ته زبان حبس می‌شود، سپس این دو عضو ناگهان از هم جدا می‌شوند پس صدای انفجار شدیدی به وجود می‌آید. (انیس، بی‌تا: ۲۵-۷۳) مشدد بودن حرف قاف در «زُقُوم» بیانگر شدت تلفظ حرف است، به دنبال آن هنگام تلفظ حرف میم، دو لب به طور کامل بر هم منطبق می‌شوند و هوا کاملاً در دهان حبس می‌شود. (بشر، ۱۹۷۰: ۱۶۷) در نتیجه شدت فشار بر حنجره و گرفتگی صدا دو برابر می‌شود. با توجه به مطالب گفته شده، بین احساس سختی که از تلفظ واژه «زُقُوم» حاصل می‌شود همراه با انسدادی که در گلو رخ می‌دهد، ناخوشایندی تداعی می‌شود.

۶. معناشناسی واژه «زُقُوم»

معنا واژه «زُقُوم» در بافت زبانی و ساختارگرا بر مبنای روابط همنشینی و جانشینی بررسی می‌شود، واژگان هم‌نشین آن عبارتند از: «شَجْر»، «فِتْنَه»، «نُزُل»، «جَحِیم»، «طَعَام»، «طَلَع»، «آکَل» و «حَمِیم»، که تحلیل معنایی آن‌ها در تبیین مؤلفه‌های معنایی این واژه نقش بارزی دارند. همه کلمات هم‌نشین، رابطه مکملی با «زُقُوم» دارند، «حَمِیم» تنها واژه‌ایست که با آن رابطه اشتدادی دارد، «زُقُوم» با هیچ کدام از واژه‌های هم‌نشینش، رابطه تقابلی ندارد. بر اساس تحلیل روابط مکملی و اشتدادی در رابطه همنشینی «زُقُوم»، مشخص می‌شود که واژگان «حَبِیث» و «مَلْعُون» جانشین‌های «زُقُوم» در بافت قرآن کریم هستند.

۶.۱. معناشناسی «زُقُوم» بر محور هم‌نشینی

واژگان «شَجْر»، «فِتْنَه»، «نُزُل»، «جَحِیم»، «طَعَام»، «طَلَع»، «آکَل»، «مَالِی» و «حَمِیم»، با «زُقُوم» رابطه همنشینی دارند و در یک زنجیره افقی کنار هم قرار می‌گیرند، ارتباط بین آن‌ها از نوع مکملی یا معنایی-نحوی است که در زیر به بررسی و تحلیل آن‌ها پرداخته می‌شود تا نقش آن‌ها در وضوح مؤلفه‌های معنایی «زُقُوم» آشکار شود، سپس از طریق هم‌نشین‌های واژگان فوق در دیگر آیات قرآن کریم و بررسی تشابه ساختار نحوی آنان می‌توان به واژگان جانشین «زُقُوم» دست یافت.

۶. ۱. ۱. همنشینی «شَجْرَه» با «زُقُوم»

ریشه «شَجْر» ۲۷ مرتبه در آیات قرآن کریم آمده است که دارای بارمعنایی مثبت برای بیان رحمت و بار معنایی منفی برای تهدید و عذاب است و به صورت اسم معرفه و نکره بکار رفته است، بجز آیه ۶۵ سوره نساء که به صورت فعلی و در معنای اختلاف، نزاع و مشاجره استعمال شده است: ﴿يُحْكُمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾؛ «تو را در مورد آنچه میان آنان مایه اختلاف است داور گردانند.»

لغت‌شناسان «شَجْر» را درخت نامیدند بخاطر داخل شدن بعضی از شاخه‌هایش در بعضی دیگر (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۹۵/۴) و گیاهی که ساقه داشته باشد. (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۵۶) بنابراین، معنی اصلی شجر یعنی آنچه رشد و نمو دارد و دارای شاخ و برگ شود، خواه مادی باشد یا معنوی.

درخت مادی: ﴿إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ (فتح/۱۸)؛ «زیر آن درخت با تو بیعت می‌کردند» و ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا﴾ (یس/۸۰)؛ «همو که برایتان درخت سبزفام اخگر نهاد» که مراد از آن‌ها درخت حسی است که در عالم خارج وجود دارد و قابل رؤیت است.

درخت معنوی: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (بقره/۳۵)؛ «به این درخت نزدیک نشوید که از ستمکاران خواهید بود.» و ﴿لَا كَلْبُونَ مِّنْ شَجَرٍ مِّنْ زُقُومٍ﴾ (واقعه/۵۲)؛ «قطعاً از درختی که از زقوم است خواهید خورد.»

شَجْر معنوی با شَجْر مادی هم سنخ است و از مفهوم اصلی شَجْر (قابل رشد و دارای شاخ و برگ) خارج نیست (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۱/۶)؛ زیرا این مفهوم عمومیت دارد و بر هر نوع شجری اطلاق می‌شود. «شَجْر» به معنی اصل و نژاد نیز آمده است، گفته شده: «فلانٌ من شجره مبارکه» یعنی از اصلی مبارک است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۹۸/۴)

«شَجْرَه» پربسامدترین و اصلی‌ترین واژه همنشینی «زُقُوم» است. در هر سه مرتبه‌ای که «زُقُوم» در قرآن کریم آمده، همنشینی با «شَجْر» است: ﴿لَا كَلْبُونَ مِّنْ شَجَرٍ مِّنْ زُقُومٍ﴾ (واقعه/۵۲)، ﴿أَذَلِك خَيْرٌ نُّزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الزُّقُومِ﴾ (صافات/۶۲) و ﴿إِنَّ شَجَرَتَ الزُّقُومِ﴾ (دخان/۴۳)

همنشینی «زُقُوم و شَجْر» در «شَجَرَةُ الزُّقُوم» و «شَجَرَتِ الزُّقُوم» بر پایه رابطه مکملی «مضاف و مضاف‌الیه» است و در «مِنْ شَجَرٍ مِّنْ زُقُوم» از نوع رابطه مکملی، «موصوف و صفت» می‌باشد؛ «مِن زُقُوم، متعلق به شَجْر و صفت آن است» (صافی، ۱۹۹۵: ۱۲۰/۱۴) و «مِن» در «مِنْ شَجَر» برای بیان نوع درخت بکار رفته است؛ زیرا گفته شده از درختی خواهید خورد و سپس در ذهن این سوال بوجود می‌آید: از چه درختی؟ که با آمدن زُقُوم، مجهول بودن نوع درخت آشکار شده است. با توجه به اینکه معنی «شَجْرَه» (ریشه دار و قابل رشد و دارای شاخ و برگ) شناخته شده و قابل تجسم است، به نظر می‌آید دلیل این

هم‌نشینی، در نگاه اول ملموس نمودن واژه ناشناخته و نامأنوس «زقوم» است و سپس با رابطه همنشینی مکملی آنبا درخت، خوراکی بودن «زقوم» اولین وجه معنایی آن است که به ذهن متبادر می‌شود.

در آیه ﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ﴾ (صافات/۶۴)؛ «آن درختی است که از قعر آتش سوزان می‌روید.» «زقوم» به صورت غیرمستقیم و بواسطه ضمیر با «شجره» هم‌نشین شده است. مرجع ضمیر «هاء»، «شجره الزقوم» است و مضمون آیه به توصیف «زقوم» و جایگاه رویشش پرداخته است، این هم‌نشینی بر اساس ساختار نحوی (مبتدا «ها» و خبر «شجره») بیان شده است. در تفسیر کشاف آمده که حاصل «شجره زقوم» درد، غم و اندوه است. (زمخشری، ۱۹۹۸: ۲۱۲/۵) باتوجه به مکان رویش زقوم (قعر جهنم) و همچنین با وجه خوراکی بودنش می‌توان گفت، درد و اندوه غذای اهل آتش و کافران است؛ بنابراین درخت زقوم درخت معنوی است نه مادی؛ زیرا مفهوم اصلی درخت در آن تجلی یافته است و عذاب، درد و رنج در جان دوزخیان مانند درخت ریشه دوانده و رشد کرده است؛ لکن وجود خارجی در عالم ماده ندارد و درک‌پذیر نیست که درختی در آتش برآید.

۶. ۱. ۲. هم‌نشینی واژه «فِتْنَةٌ» با «زقوم»

در کتاب وجوه‌النظائر ۱۱ وجه معنایی برای «فِتْنَةٌ» ذکر شده است: ۱- شرک ۲- کفر ۳- عذاب ۴- آزمایش ۵- سوختن با آتش ۶- کشتن ۷- نفاق ۸- گمراهی ۹- معذرت ۱۰- فتنه ۱۱- دیوانگی و جنون. (دامغانی، ۱۹۸۳: ۳۴۷) یکی از معانی «فِتْنَةٌ» آزمایش است، و این معنا از این سخن گرفته شده: «فَتَنَتُ الْفِضَّةَ وَالذَّهَبَ إِذَا أُذْبِتَ مَالُ النَّارِ لِتَمْيِيزِ الرَّدِيِّ مِنَ الْجَيِّدِ.» نقره و طلا را آزمایش کردم؛ بنابراین آن دو را با آتش ذوب کردم برای جدا کردن خوب از بد، «الْفِتْنُ»: یعنی سوختن و خرداوند فرمود: «يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ.» یعنی با آتش سوزانده می‌شوند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۱۷/۱۳) اصل واژه «فِتْنَةٌ» به معنای گذاختن طلا در آتش به منظور جدا کردن خالصی‌ها و ناخالصی‌هاست و در داخل کردن مردم در آتش هم استعمال شده است. (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۷۱) به معنی محنت و عذاب برای ظالمین در آخرت، یا وسیله آزمایش آنان در دنیا. (زمخشری، ۱۹۹۸: ۲۱۲/۵) کلمه «فِتْنَةٌ» ۶۰ بار در قرآن کریم به صورت فعلی و اسم معرفه و نکره بکار رفته است که یک بار به واسطه ضمیر با کلمه «زقوم» هم‌نشین شده است:

﴿إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ﴾ (صافات/۶۳)؛ «در حقیقت ما آن را برای ستمگران [مایه آزمایش و] عذابی گردانیدیم»

گفته شده منظور از ظالمین، ابوجهل و یارانش هستند؛ زیرا هنگامی که ذیل «شجره زقوم» آیه ﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ﴾ نازل شد، ابوجهل به کفار گفت: محمد از آتش خبر می‌دهد که درخت می‌رویاند در حالی که آتش، درخت را می‌سوزاند و از بین می‌برد

و گفت: زَقُومٌ خرما با کره است و ما آن را می خوریم و می بلعیم. (اندلسی، ۱۹۹۳: ۳۴۸/۷) سپس در پاسخ به گفته‌های ابو جهل آیه ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ﴾ نازل شد. با رابطه همنشینی ضمیر «هاء» به نیابت از «شَجَرَةُ الزَّقُومِ» با «فِتْنَةً» که به صورت مکملی و ترکیب نحوی (مفعول به اول «ها» و دوم «فِتْنَةً») برای فعل «جَعَلَ» هستند، از طریق این رابطه معنای (آزمایش و عذاب) برای زقوم حاصل می شود.

۶. ۱. ۳. همنشینی «نُزُلٌ» با «زُقُومٌ»

«نُزُلٌ» چیزی است که برای مهمان آماده می شود، و بهترین آن چیزی است که کِشْت شده است. (فراهیدی، ۲۰۰۳: ۲۱۳/۴؛ ابن فارس، ۱۹۷۹: ۶۵۸/۱۱) «نُزُلٌ» ۴ مرتبه در قرآن کریم در بافت مثبت آیات، و در دو آیه در بافت منفی بکار رفته است. با توجه به معنای لغوی این واژه، استعمال آن در سیاق منفی، کاربرد اخروی دارد. که یکی از این موارد در رابطه همنشینی با واژه «زُقُومٌ» است:

﴿أَذَلِكْ خَيْرٌ نُزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُومِ﴾ (صافات/۶۲)؛ «آیا از نظر پذیرایی این بهتر است یا درخت زقوم؟»

همنشینی «زُقُومٌ و نُزُلٌ» به صورت معنوی با قرینه لفظی صورت گرفته است، اینگونه می باشد: «أَذَلِكْ خَيْرٌ نُزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُومِ خَيْرٌ نُزُلًا»، «نُزُلًا» در اصل بهترین محصول است و برای حاصل و ثمره چیزی استعاره گرفته شده است و به خاطر تمییز بودن منصوب شده و حال هم می تواند باشد، در صورت حال بودن «نُزُلًا»، معنای عبارت اینگونه می باشد: هریک از رزق اهل بهشت و جهنم در جایگاه خودشان بهترین رزق است که نصیب آنان می شود. آشکار است که خیری در درخت «زُقُومٌ» نیست ولی کافران چیزی را انتخاب کردند که نتیجه اش درخت «زُقُومٌ» شد، و گفته شده آن توییخی بود بخاطر بد بودن انتخاب شان. (زمخشری، ۱۹۹۸: ۲۱۲/۵) «نُزُلًا» در آیه ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا﴾ (کهف/۱۰۲)؛ «ما جهنم را آماده کرده ایم تا جایگاه پذیرایی کافران باشد» نیز کارکردی مشابه آیه فوق دارد. (وسیله ای برای پذیرایی و اختصاص یافتن آن به کافران) وجه معنایی مشترکی است که از کاربرد واژه «نُزُلًا» در دو آیه مذکور بدست می آید. «زُقُومٌ» در جهنم می روید پس خوراکی جهنمی و وسیله پذیرایی از کافران شده است. لذت و سرور نتیجه ایست که از پذیرایی حاصل می شود، اما نتیجه حاصل شده از پذیرایی با درخت «زُقُومٌ» درد، رنج و غم است، این همنشینی بر اساس رابطه مکملی (حال و صاحب حال) و یا (تمییز) می باشد و مؤلفه «وسیله پذیرایی» وجه معنایی دیگری است که از همنشینی «زُقُومٌ» با «نُزُلًا» نمود یافته است.

۶. ۱. ۴. همنشینی «جَحِيمٌ» با «زُقُومٌ»

«جَحِيمٌ» از ریشه «جَحَمٌ» است و اصل در «ج ح م» شدت حرارت، شدت شعله ور شدن و

شدت فوران آتش است. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۶۹/۲) «جَحِيم» اسمی از اسم‌های آتش است، هر آتشی که در فضای بزرگی باشد «جَحِيم» است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۸۴/۱۲) بر وزن فعلیل و از اوزان مبالغه می‌باشد که بر زیادی صفتی در چیزی دلالت دارد؛ بنابراین می‌توان گفت به زیادی و شدت آتش در این مکان (جَحِيم) اشاره دارد، «جَحِيم» ۲۶ بار در قرآن و به صورت اسم مفرد معرفه و نکره به کار رفته است که ۲۵ مورد از آن درباره آتش و عذاب آخرت و توصیف شرایط اخروی گناهکاران است، و یک مورد «اشاره به کوره آتشی است که نم‌رود برای ابراهیم (ع) بنا کرد و همچنین یکی از نام‌های دوزخ است.»: ﴿قَالُوا ابْنُوا لَهُ بُيُوتًا فَأَلْفُوهُ فِي الْجَحِيمِ﴾ (صافات/۹۷)؛ «گفتند برایش کوره‌خانه‌ای بسازید و در آتشش بیندازید.» (دامغانی، ۱۹۸۳: ۱۰۲) بنابراین یکی از معناهای جحیم، مکان آتش گسترده است و بر وزن فعلیل بودن «جحیم» مبین این معناست؛ زیرا اوزان مبالغه بر زیادی صفتی در چیزی دلالت دارند؛ یعنی ظرفی وجود دارد و مظروفی در آن جای گرفته است، لذا می‌توان گفت زیادی و شدت آتش (مظروف) و جَحِيم (ظرف و مکان) آن شده است.

در آیه ﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ﴾ (صافات/۶۴)؛ «آن درختی است که از قعر آتش سوزان می‌روید» ﴿تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ﴾ جمله توصیفی برای «شَجَرَةُ زُقُوم» است، مرجع ضمیر «هاء» در «إِنَّهَا»، «الشَّجَرَةُ زُقُوم» است که «جَحِيم» با واسطه این ضمیر هم‌نشین «زُقُوم» شده و مکانی برای رشد و نمو «زُقُوم» شده است، این هم‌نشینی تداعی‌گر شدت عذاب است. در تفسیر بحرال محیط در توصیف زُقُوم گفته شده: محل رویشش در قعر جهنم است و شاخه‌هایش به طرف طبقات جهنم بالا می‌روند. (اندلسی، ۱۹۹۳: ۳۴۸/۷) از آتش تغذیه می‌کند و از آن خلق شده است. (ابن کثیر الدمشقی، ۱۹۹۹: ۲۰/۷) بنابراین زُقُوم می‌تواند از جنس آتش باشد یا چیزی که آتش آنرا نمی‌سوزاند و به وسیله «جَحِيم» هویت یافته و منبع رشدش دوزخ و شعله‌های برافروخته آتش است. بر حسب قانون طبیعت، درخت در خاک رشد می‌کند و از املاح و مواد موجود در آن تغذیه می‌کند، لذا رویش درختی در آتش امری خارق‌العاده است و با عقل بشری قابل تصویرسازی نیست. هم‌نشینی «زُقُوم و جحیم» از نوع مکملی و ترکیب وصفی است و مؤلفه معنایی «اختصاص داشتن به جهنمیان» و «هم‌جنس آتش بودن» برای «زُقُوم»، از این توصیف و هم‌نشینی بدست می‌آید و کسانی که در جحیم هستند از درخت زقوم یا آتش تغذیه می‌کنند.

۶. ۱. ۵. هم‌نشینی «طعام» و «زُقُوم»

طعام، اسم جامعی است برای هر چیزی که خورده می‌شود. (فراهیدی، ۲۰۰۳: ۴۹/۳) ابن منظور، ۴۱۴: ۳۶۳/۱۲ گفته شده: طعام، گندم خاصی است. (ابن فارس، ۱۹۷۹: ۴۱۰/۳) واژه «طعام» ۲۶ مرتبه در قرآن کریم آمده که یک‌بار هم‌نشین «زُقُوم» شده است: ﴿إِنَّ شَجَرَتَ الزُّقُومِ، طَعَامُ الْأَثِيمِ﴾ (دخان/۴۳-۴۴)؛ «آری درخت زقوم، خوراک گناه پیشه است»

«أثیم» اسم مبالغه به معنی گناهکار است و دلالت بر زیادی گناه دارد و با این صیغه یک مرتبه در قرآن کریم آمده است. ابن زیدون می‌گوید: منظور از أثیم در این آیه، ابو جهل است. (اندلسی، ۱۹۹۳: ۴۰/۸) «طَعَامُ الْأَثِيمِ»: طعام فاجری است که گناهانش زیاد است. (زمخشری، ۱۹۹۸: ۴۷۶/۳) همنشینی میان «طَعَامُ وَ زُقُومُ» از نوع مکملی (اسم و خبر آن) است و با کاربرد این ساختار نحوی از ماهیت «زُقُومُ» خبر داده شده است و بیانگر مؤلفه معنای معنوی «طعام» (چیزی که خورده می‌شود) برای «زُقُومُ» است. آیه ۱۳ سوره مزمل: ﴿وَطَعَامًا ذَا غُصَّةٍ وَعَذَابًا أَلِيمًا﴾ توصیفی از این طعام بودن زقوم ارائه کرده است و گفته: منظور از غذایی گلوگیر و همراه با عذاب، «زُقُومُ» است. (همو: ۲۴۶/۶؛ اندلسی، ۱۹۹۳: ۳۵۶/۸)

۶. ۱. ۶. هم‌نشینی «طَلَعُ» و «زُقُومُ»

«طَلَعُ» یکی دیگر از واژگانی است که ارتباط همنشینی با «زُقُومُ» دارد. ۴ بار در قرآن به عنوان ثمره درخت آمده است. به استثنای یک موردی که در مجاورت با «زُقُومُ» بارمعنایی منفی گرفته است، بقیه موارد بار معنایی مثبت دارند.

﴿طَلَعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾ (صافات/۶۵): «میوه‌اش گویی چون کله‌های شیاطین است.»

«طاء، لام و عین» اصل واحدی است که بر ظهور و بروز دلالت می‌کند. (ابن فارس، ۱۹۷۹: ۴۱۹/۳) «طَلَعُ» آنچه از چیزی است که آشکار می‌شود؛ (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۰۷) بنابراین «طَلَعُ» در این آیه چیزی است که بر شاخ و برگ درخت «زُقُومُ» ظاهر می‌شود. خداوند از طریق همنشینی «طَلَعُ» با ضمیر «ها» که به «شَجَرَةُ الزُّقُومِ» برمی‌گردد و با به کار بردن ادات تشبیه (كَأَنَّهُ)، قصد دارد ثمره درخت زُقُوم را توصیف کند و «طَلَعُ» استعاره گرفته شده برای زمانی که ثمره «زُقُومُ» متجلی و آشکار می‌شود. (صافی، ۱۹۹۵: ۶۲/۲۳) این همنشینی، مکملی و بر پایه ترکیب (مضاف و مضاف‌الیه) است و بر معنای رشد و نمو زُقُوم دلالت دارد؛ زیرا ثمره دادن درخت دلیلی بر رشد کردن آن است. به علت اینکه درخت زُقُوم در جهنم می‌روید و خوراک ظالمان است از جهت معنی مناسب است که آنچه بر این درخت ظاهر می‌شود و رشد می‌کند از درون اهل جهنم باشد؛ یعنی تکبر و خودخواهی که از بزرگترین صفات شیطان است. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۳۰/۷) به منظور ایجاد این تناسب معنایی، میوه زُقُوم با تشبیه خیالی به سرهای شیطان شبیه شده است که نهایت زشتی و منفوری باطن متکبر جهنمیان را نشان می‌دهد.

۶. ۱. ۷. همنشینی «آكِلُونُ» با «زُقُومُ»

«آكِلُونُ» جمع مذکر بر وزن اسم فاعل هستند و تنها دو مرتبه در قرآن کریم با این صیغه

آمده‌اند که یکی به صورت اسم ظاهر و دیگری به واسطه ضمیر، همنشین با «زقوم» شده‌اند. ﴿لَاكِلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زُقُومٍ، فَمَالِئُونَ مِنْهَا الْبُطُونَ﴾ (واقعه/۵۲-۵۳)؛ «قطعاً از درختی که از زقوم است خواهید خورد و از آن شکم‌هایتان را خواهید آکند.» و ﴿فَالِئَهُمْ لَاكِلُونَ مِنْهَا فَمَالِئُونَ مِنْهَا الْبُطُونَ﴾ (صافات/۶۶)؛ «پس [دوزخیان] حتماً از آن می‌خورند و شکم‌ها را از آن پر می‌کنند.»

«اَكْلُونَ» اسم فاعل از ثلاثی «أَكَلَ» است. به معنی خوردن غذا. (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۰) یا به معنی طعمه است، غذایی که پادشاهان به اشراف و بزرگان برای پذیرایی عطاء می‌کردند. (ابن فارس، ۱۹۷۹: ۱۲۲/۱) اما «أَكَلَ» همیشه به معنای خوردن غذا نیست گاهی به معنای تباہ کردن بکار می‌رود مثل أَكَلَ فُلَانٌ عَمْرَةً: یعنی تباہ کردن عمر. یا به معنی بهره و رزق است «انه لعظیم الأكل في الدنيا» یعنی عظیم الرزق و برای میت گفته شده «أنقطع أكله» بهره از دنیا گویی خوردن آن است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۰/۱۱-۲۱) «أَكَلَ» در معنای لغوی‌اش (خوردن) با میت (مرده) تباین دارد؛ یعنی اجتماع نقیضین هستند و جمع این دو با هم محال است؛ اما در معنای استعاری (بهره‌مندی از دنیا) بکار رفته است.

اسم فاعل «أَكَلَ» شبه فعل است و به دو رکن فاعل و مفعول به نیازمند است و در یک زنجیره افقی با ارکانش همنشینی دارد. فاعل آن، ضمیر متصل مرفوعی «او» و مفعول به آن ترکیب صفت و موصوف «مِنْ شَجَرٍ مِنْ زُقُومٍ» است، همچنین در آیه ۶۶ سوره صافات با ضمیر «هاء» همنشین شده است که مرجع آن ترکیب اضافی «شجرة الزقوم» است، وجه معنایی «خوراکی و غذا» از این همنشینی برای واژه «زقوم» استنباط می‌شود.

۶. ۱. ۸. هم‌نشینی «حَمِيم» و «زُقُوم»

کلمه «حَمِيم» بر وزن فاعیل است، ۲۰ مرتبه در قرآن کریم، بر دو وجه معنایی «نزدیک و آب داغ» آمده است. (دامغانی، ۱۹۸۳: ۱۴۶-۱۴۷) در نزد عرب‌ها، «حَمِيم» از کلمات اضداد می‌باشد، هم به معنی آب گرم است و هم آب سرد، همچنین به معنای بارانی است که در تابستان می‌بارد و زمین گرم می‌شود و به معنی گرمای تابستان و عرق کردن: «إستحم الرجل» یعنی عَرِقَ. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۵۴/۱۲) حرارت شدید نزدیک به جوشیدن است و اطلاق حَمِيم بر دوست مهربان به اعتبار حرارت محبت و علاقه شدید است. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۳۳۵/۲)

در آیه ﴿ثُمَّ إِنَّ لَهُمْ عَلَيْهَا لَشَوْبًا مِنْ حَمِيمٍ﴾ (صافات/۶۷)؛ «پس از خوردن زقوم دوزخ بر آنها آمیزه‌ای از شراب سوزان خواهد بود»، «حَمِيم» همنشین ضمیری شده که مرجعش «الشجرة زقوم» است.

«حَمِيم» مانند «زُقُوم» از اوزان مبالغه است، رابطه همنشینی آن‌ها از نوع اشتدادی (تقویت معنایی) است. دلیل این نوع رابطه با تأمل در همنشین‌های این دو واژه، مشخص می‌شود.

واژه «حَمِيم» در آیاتی که به معنای آب گرم و جوشان با بار معنایی منفی استعمال شده در همنشینی واژگان «نار و عذاب» است: ﴿شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (یونس/۴)؛ «شربتی از آب جوشان و عذابی پر درد خواهند داشت.» ﴿فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ﴾ (غافر/۷۲)؛ «در میان جوشاب و آنگاه در آتش برافروخته می‌شوند.»

قبلاً نیز گفته شد «جحیم» از نام‌های جهنم و مکانی است که «عذاب و نار» در آن وجود دارد: ﴿عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾ (غافر/۷) و ﴿يَدْعُونَ إِلَى نَارِ جَهَنَّمَ دَعْوًا﴾ (طور/۱۳) بنابراین با همنشینی «زقوم» با «جحیم» و همنشینی «عذاب و نار» با «حَمِيم» تناسب معنایی میان «زقوم و حَمِيم» برقرار می‌شود و هر دو واژه مجسم‌کننده عذاب هستند و رابطه همنشینی آنان در مجاورت هم باعث تقویت مؤلفه معنایی عذاب در آن‌هاست. «زقوم» تداعی‌کننده عذاب با خوردن است و هم‌سو با آن «حَمِيم» عذاب با نوشیدن را به تصویر کشیده است که از همنشینی‌های زنجیره‌وار فوق حاصل شده است.

نکته دیگری که در آیه ۶۷ سوره صافات قابل تأمل است، تقدم «لَهُمْ» بر «عَلَيْهَا لَشَوْبًا مِنْ حَمِيمٍ» است. اختصاص زقوم و حَمِيم به کافران و جهنمیان از مؤلفه‌های معنایی زقوم و حَمِيم است که از تقدم جار و مجرور حاصل می‌شود. ابتدا با «شَجَرَةُ الزُّقُومِ» شکم‌ها را پر می‌کنند در حالی که آن شکم‌هایشان را می‌سوزاند و آن‌ها را تشنه می‌سازد و سپس آنچه گرم‌تر از «زقوم» است می‌نوشند و آن «حَمِيم» است، در اینجا خوراکی زشت و ناپسند و سپس نوشیدنی ناپسندتر و زشت‌تر بدنبال هم آمده‌اند. (صافی، ۱۹۹۵: ۶۴/۲۳) این تصویر بیانگر عذابی مضاعف بر عذابی است که از خوردن «زقوم» نصیب جهنمیان می‌شود.

تناسب دیگری که باعث شکل‌گیری رابطه همنشینی اشتدادی «زقوم و حَمِيم» شده، همنشینی «حَمِيم» با «نُزُل» در آیه «فَنُزِّلَ مِنْ حَمِيمٍ» (واقعه/۹۳) است و همانطور که بیان شد «نُزُل» نیز یکی از همنشین‌های زقوم است؛ بنابراین «نُزُل» = وسیله پذیرایی (دیگر مؤلفه معنایی مشترک بین «زقوم و حَمِيم» است.

۶.۲. معناسناسی «زقوم» بر اساس محور جانیشینی

واژگان جانشین بر پایه ساختار نحوی مشابه با واژگان همنشین واژه کانونی و محوری مشخص می‌شوند. «شَجَر» پربسامدترین واژه در همنشینی با واژه محوری «زقوم» استوارتباط بین آن‌ها بر پایه رابطه مکملی است؛ بنابراین واحدهای زبانی‌ای که در کنار واژه محوری و در درون یک زنجیره کلامی حاضر شده‌اند، بررسی می‌شوند. نکته‌ای که نباید در تعیین واحدهای جانشین، آن را نادیده گرفت آن است که همنشین‌هایی از واژه همنشین «شَجَر» می‌توانند جانشین واژه محوری «زقوم» شوند که رابطه مکملی نحوی با آن داشته باشند یعنی هیئت ترکیبی آنها، مشابه ساختار نحوی همنشینی «شَجَر» و «زقوم» باشد، با بررسی این موارد، واژگانی که با «زقوم» در محور جانیشینی ارتباط معنایی دارند عبارتند از: «حَبِيبٌ وَ مَلْعُونٌ»

۶. ۲. ۱. جانشینی «حَبِیْثُ»

حَبِیْثُ ضد طیب است در مورد رزق و روزی، فرزند و انسان بکار می‌رود. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۴۱/۲) و صفت برای هر چیز فاسدی است. (فراهیدی، ۲۰۰۳: ۳۸۲/۱) نیکو نبودن است. (ابن فارس، ۱۹۷۹: ۲۳۸/۲) در بسیاری از آیات قرآن «حَبِیْثُ» در مقابل «طِیْبُ» قرار گرفته است: ﴿لَا یَسْتَوِی الْخَبِیْثُ وَالطَّیْبُ﴾ (مانده/۱۰۰)؛ ﴿حَتَّى یَمِیزَ الْخَبِیْثَ مِنَ الطَّیْبِ﴾ (آل عمران/۱۷۹) واژه «حَبِیْثُ» یکبار در قرآن کریم و به صورت ترکیب موصوف و صفت در همنشینی با «شَجَرٌ» آمده است:

﴿وَمَثَلُ کَلِمَةٍ خَبِیْثَةٍ کَشَجَرَةٍ خَبِیْثَةٍ اجْتَثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ﴾ (ابراهیم/۲۶)؛ «و مثل سخنی ناپاک چون درختی ناپاک است که از روی زمین کنده شده و قراری ندارد.» مفسران «شَجَرَةٌ خَبِیْثَةٌ» را حنظل دانسته‌اند. کفر کافر که اصل و ثباتی ندارند مانند درخت حنظل است. (ابن کثیر الدمشقی، ۱۹۹۹: ۴۹۳/۴؛ اندلسی ۱۹۹۳: ۴۱۱/۵) «کَلِمَةٍ خَبِیْثَةٍ» یعنی دعوت به شرک و «شَجَرَةٌ خَبِیْثَةٌ» در تلخی یعنی حنظل. همانگونه که حنظل، ثمر، برکت و منفعتی ندارد، کافر هم خیری ندارد. نه فرعی در آسمان دارد یعنی عملش بالا نمی‌رود و نه اصلی در زمین. برای کافر نه در دنیا و نه در آخرت عمل صالح نیست مانند حنظله است که به همراه باد می‌رود کافر هم چنین است. (مقاتل بن سلیمان، ۲۰۰۲: ۴۰۵/۲) «شَجَرَةٌ خَبِیْثَةٌ» و «شَجَرَةُ الزُّقُومِ» در معنای معنوی استعمال شده‌اند نه مادی و اشاره به نسل انسان‌های کافر است که بی‌ثبات و بی‌ریشه هستند و ریشه دار نبودن چیزی یعنی موقتی و زودگذر بودن آن. برخلاف «شَجَرَةُ طَیْبَةٍ» در آیه ﴿کَلِمَةً طَیْبَةً کَشَجَرَةٍ طَیْبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِی السَّمَاءِ﴾ (ابراهیم/۲۴) که منظور مؤمنین هستند و سخن و کلام آنها قول لا اله الا الله است و عملشان به آسمان‌ها می‌رود. (ابن کثیر الدمشقی، ۱۹۹۹: ۴۹۱/۴؛ اندلسی، ۱۹۹۳: ۴۱۰/۵) هدف روشن‌سازی چهره کافر و مؤمن است که با تشبیه در ذهن‌ها مجسم شده است.

بنابراین مفاهیم «زُقُومُ و حَبِیْثُ» در حوزه معنایی کفر هستند. همنشینی «حَبِیْثُ» و «شَجَرَةٌ» مکملی_نحوی از نوع (وصفی) و مشابه همنشینی «شَجَرٌ» با واژه «زُقُومُ» در ﴿لَا کِلُوبَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زُقُومٍ﴾ است که با «مِنْ» بیانیه نوع درخت توصیف شده است و زمینه جانشینی «حَبِیْثُ» را فراهم آورده است. هر سخن زشتی از جمله کفر، دروغ، سخن چینی و غیر آن مثل درخت فاسد است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۴۱) همچنین روایت شده که اگر قطره‌ای از زقوم جهنم بر دنیا ریخته شود خوارک مردم را فاسد می‌کند. (طبری، ۲۰۰۱: ۵۵/۲۱) مؤلفه معنایی فساد و ناپاکی معنای مشترک بین «زُقُومُ و حَبِیْثُ» است.

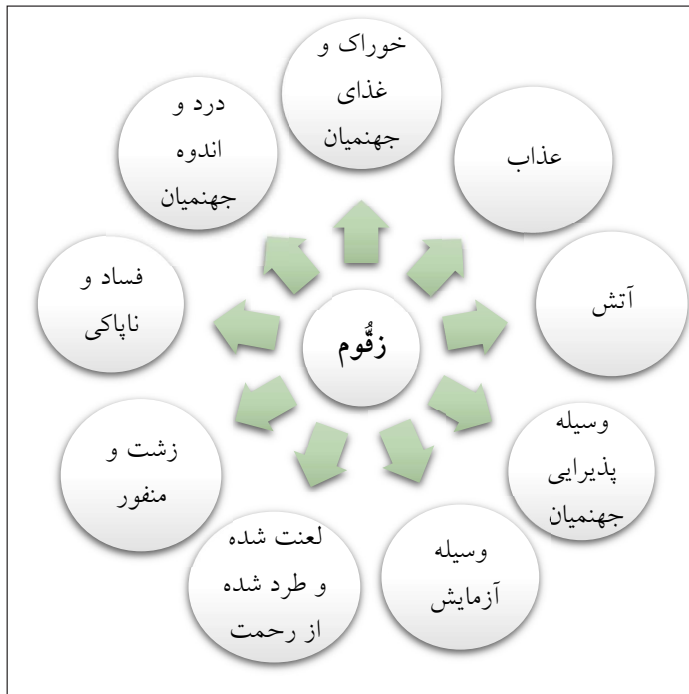
۶. ۲. ۲. جانشینی «مَلْعُونٌ»

واژه «العن» و کلمات مشتق شده از آن، ۳۹ بار در قرآن کریم آمده است، «مَلْعُونٌ» اسم مفعول مشتق شده از ریشه «لَعَنَ» است که در آیات ۶۱ سوره احزاب و ۶۰ سوره اسراء آمده

است. سه حرف اصلی واژه «لَعْن»، «بر دور کردن و راندن دلالت می‌کند.» (ابن فارس، ۱۹۷۹: ۲۵۲/۶) یعنی راندن و دور ساختن از روی خشم، که از ناحیه خدای تعالی عقوبت و عذاب در آخرت است و قطع کردن و محروم ساختن از رحمت و توفیق در دنیا است، و اگر از جانب انسان باشد، دعا کردن به ضرر دیگران است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۵۱؛ مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۲۴/۱۰) پس در قرآن «لَعْن» به معنای عذاب کردن است. (فراهیدی، ۲۰۰۳: ۹۰/۴) ثعلب می‌گوید شجره ملعونه یعنی شجره زقوم و مراد از لعن خوردگان آن است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۸۹/۱۳) «الشَّجَرَةُ الْمَلْعُونَةُ» فقط یکبار در قرآن کریم آمده است:

﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُحَوِّفُهُمْ﴾ (اسراء/۶۰)؛ «و آن رؤیایی را که به تو نمایان‌دیم و [نیز] آن درخت لعنت شده در قرآن را جز برای آزمایش مردم قرار ندادیم و ما آنان را بیم می‌دهیم.»

با توجه به ساختار آیه فوق و آیه «أَذْلِكَ خَيْرٌ نُزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الزُّقُومِ. إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ»، کلمه «فِتْنَةً» با اشتراک اسلوب نحوی (نکره و مفعول به) هم‌نشین «الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ» و «شَجَرَةُ الزُّقُومِ» است. لذا (وسیله آزمایش) مؤلفه معنایی مشترک هر دو واژه است که امکان جانشینی آنان را فراهم می‌کند، مبین این مطلب نظر مفسران است که معتقدند: منظور از «الشَّجَرَةُ الْمَلْعُونَةُ»، «زقوم» است که خداوند با آن بندگان را ترساند و به وسیله آن آزمایش شدند. (طبری، ۲۰۰۱: ۶۵۰/۱۴؛ ابن کثیر الدمشقی، ۱۹۹۹: ۸۵/۵) ای محمد تو را به درخت زقوم خبر می‌دهیم به عنوان وسیله‌ای برای آزمایش که مردم را با آن بیازمایی (ابن کثیر الدمشقی، ۱۹۹۹: ۲۰/۷) که کسی چه وجود این درخت را تصدیق و چه کسی آن را تکذیب می‌کند. لعنت، دوری از رحمت است و این لعنت در «أصل الجحیم» است یعنی دورترین مکان از رحمت (زمخشری، ۱۹۹۸: ۵۲۸/۳-۵۲۹) و جایگاه درخت زقوم هم در «أصل الجحیم» است پس مورد لعن واقع شده است؛ بنابراین «زقوم» با «ملعونه» در مؤلفه معنایی (لعنت شده و طرد شده از رحمت خدا) تطابق معنایی دارد. در «الشَّجَرَةُ الْمَلْعُونَةُ» و «شَجَرَةُ حَبِيبَةَ» نیز خبیث و ملعون باهم تلازم معنایی دارند، با توجه به ساختار نحوی هم‌نشینی هر دو با شجر، که ترکیب وصفی است، همچنین معنای این دواژه که ذکر آن گذشت و اشتراک آن‌ها در حوزه معنایی کفر، جایگزینی‌شان بجای یکدیگر بلا مانع به نظر می‌رسد.



شکل ۱. مؤلفه‌های معنایی زقوم در قرآن کریم

نتیجه‌گیری

«زقوم» در قرآن کریم برای تهدید و انذار بکار رفته است. بررسی معناشناسانه آن نشان می‌دهد که این واژه، علی‌رغم بسامد پایینش در بافت زبانی قرآن، دارای مؤلفه‌های معنایی گسترده‌ای است. از واژگانی است که در حوزه عذاب جای دارد و اختصاص داشتن به جهنمیان و کافران مؤلفه محوری است که بقیه معانی حول آن می‌چرخند. بررسی آوایی این واژه نشان داد که هماهنگی قابل توجهی بین سختی تلفظ مخارج حروف گرفتگی و انسدادی که در گلو از تلفظ «زقوم» به جود می‌آید سختی عذاب را مجسم می‌کند.

واژه «زقوم» در ارتباط زبانی و ساختاری دارای لایه‌های مختلف معنایی است که تحت تأثیر عناصر هم‌نشین و جانشین مشخص شده است، این واژه با واژه‌های «شجر، فتنه، نزل، جحیم، طعام، طلع، آکل و حمیم»، رابطه هم‌نشینی دارد و این رابطه بر اساس دو نوع رابطه مکملی و اشتدادی است که بسامد رابطه مکملی بالاتر از اشتدادی است. به علت ماهیت منفی «زقوم» همه الفاظ هم‌نشین آن بار معنایی منفی دارند. شجر اصلی‌ترین هم‌نشین زقوم است که در تعیین واژگان جانشین نقش بسزایی دارد و در هم‌نشینی با واژگان انتزاعی و غیر ملموس چون «خبیث، ملعون و زقوم»، از مفاهیم مادی‌اش فاصله گرفته و برای مفاهیم عقلی و معنوی استعاره

شده؛ زیرا نسبت دادن مفاهیم غیرحسی به درخت حسی غیرمنطقی است. رابطه «زُقُوم» در محور جانشینی شامل واژه‌های «خَبِيثٌ و مَلْعُونٌ» است که در سطح روابط واژگانی و بر اساس بررسی هم‌نشینی‌های آنان، رابطه معنایی بین آن‌ها و «زُقُوم» برقرار است و مؤلفه معنایی مشترک با هم دارند در نتیجه امکان جانشینی آنها فراهم شده است. با توجه به تأثیری که روابط معناشناسی بر «زُقُوم» داشته‌اند، مشخص شد که این واژه دارای مؤلفه‌های (خوراک و غذا، آزمایش، وسیله پذیرایی، اختصاص به جهنمیان، عذاب، طرد شده از رحمت، فساد و ناپاکی) است و هسته اصلی معنای «زُقُوم» (عذاب جهنمیان) است که همه مؤلفه‌های معنایی حول هسته اصلی معنایی آن می‌چرخند و با آن ارتباط نزدیکی دارند.

کتابنامه

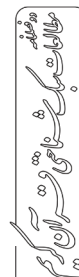
قرآن کریم

- ابن فارس، ابی الحسن احمد (۱۹۷۹م): «مقایس اللغة»، دمشق: دارالفکر.
- ابن کثیر الدمشقی، اسماعیل بن عمر (۱۹۹۹م): «تفسیر القرآن الکریم»، مملکه العربیه السعودیه: دارالطیبه للنشر والتوزیع.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق): «لسان العرب»، بیروت: دارصادر، الطبعة الثالثة.
- اس. فالک، جولیا (۱۳۷۱ش): «زبان شناسی و زبان»، ترجمه خسرو غلامعلی زاده، مشهد: معاونت فرهنگی آستانه قدس رضوی.
- اندلسی، ابی حیان (۱۹۹۳م): «بحرالمحیط»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- انیس، ابراهیم (بی تا): «الاصوات اللغویه»، مصر: مکتبه نهضة مصر.
- ایزتسو، توشیهیکو (۱۳۶۱ش): «خدا و انسان در قرآن»، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- باقری، مهری (۱۳۷۴ش): «مقدمات زبان شناسی»، تهران: نشر قطره، چاپ سوم.
- بشر، دکمال (۱۹۷۰م): «علم اللغة الأصوات»، قاهره: دارالمعارف.
- پالمرو، فرانک (۱۳۷۴ش): «نگاهی تازه به معناشناسی»، ترجمه کوروش صفوی، تهران: نشر مرکز.
- دامغانی، حسین بن محمد (۱۹۸۳م): «قاموس القرآن»، بیروت: دارالعلم للملایین.
- الراغب الإصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق): «المفردات فی غریب القرآن»، بیروت: دارالمعرفه.
- راهنما، هادی (۱۳۸۲ش): «معناشناسی معاد در قرآن»، پایان نامه کارشناسی ارشد، راهنما احمد پاکتچی، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۹۹۸م): «الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل»، ریاض: مکتبه العبیکان.
- سلمان نژاد، مرتضی (۱۳۹۱ش): «معناشناسی تدبر در قرآن با سه رویکرد ساختاری، ریشه شناسی و تاریخ انگاره»، پایان نامه کارشناسی ارشد، راهنما احمد پاکتچی، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)
- شعیری، حمیدرضا (۱۳۸۸ش): «مبانی معناشناسی»، تهران: سمت.
- صافی، محمود (۱۹۹۵م): «الجدول فی اعراب القرآن و صرفه و بیانه مع فوائد نحویة هامة»، دمشق: دارالرشید.
- صفوی، کوروش (۱۳۸۳ش): «درآمدی بر معناشناسی»، تهران: سوره مهر و حوزه تبلیغات اسلامی.
- طبری، ابی جعفر محمد بن جریر (۲۰۰۱م): «تفسیر طبری جامع البیان عن تأویل آی القرآن»، قاهره: هجر.
- عبدالعال، محمد قطب (۱۹۹۰م): «من جمالیات التصوير فی القرآن الکریم»، عربستان السعودیه: مکه المکرمة.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۲۰۰۳م): «کتاب العین»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- فضیلت، محمود (۱۳۸۵ش): «معناشناسی و معانی در زبان و ادبیات»، کرمانشاه: انتشارات دانشگاه رازی.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش): «الجامع لأحكام القرآن»، تهران: ناصر خسرو.
- قطب، سید (۱۹۷۹م): «فی ظلال القرآن»، بیروت: دارالشرق.
- مجید زنگنه، آلان سمن (۲۰۰۲م): «العلاقات الدلالية بین الفاظ الطبیعة فی القرآن الکریم»، رساله الماجستير، أ.د کاصد یاسر الزیدی، جامعة البغداد: کلیة التربية للبنات.
- مختار عمر، احمد (۱۹۹۸م): «علم الدلالة»، قاهره: علم الکتب.
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مقاتل بن سلیمان، ابوالحسن (۲۰۰۲م): «تفسیر مقاتل بن سلیمان»، بیروت: دار إحياء التراث، الطبعة الثانية.
- Crystal, David (1992): "An Encyclopaedia Dictionary of Language and Language" Blackwell.

Bibliography

The Holy Quran.

- Ibn Fares, Abi Hassan Ahmad (1979): "Mghayyes al-Loghat", Damascus: Dar al-fekr.
- Ibn kathir al-Dimashqī, Ismā'īl ibn 'Umar, (1999): "Tafsir al- Qur'an al-Karim", Mamlaka al-Arabīyya as-Su'ūdīyya: Dar al-Tayibat Lelnashr va al-Tozie.
- Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram (1414 A.H): "Languages of the Arabs", Beirut: Dar Sadhir, third edition.
- S. Falk, Julia (1992): "Linguistics and language" translation: Khosrow Gholam ali zade, Mashhad: Astan Quds Razavi Cultural Deputy.
- Andalusia, Abi hayyan (1993): "Bahr al-Mahit", Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiyat.
- Anees, Ebrahim (Bi ta): "Al-Asvat al-Loghaviyat. Egypt: Maktabat Nehzat Egypt.
- Izutsu, Toshihiko (1982): "God and man in the Qur'an" translation: Ahmad Aram, Tehran:Publishing company.
- Bagheri, Mehri (1999): "Introduction to Linguistics. Tehran: ghatreh publication, Third edition.
- Bashr.D.Kamal (1970): "Elm al-Loghat al-Asvat", Cario: Dar al- Ma'arif.
- Palmer, Frank (1995): "A new look at semantics"translation: Kouros safavi, Tehran: Center publication
- Damghani, Hosseini bin Muhammad (1983): "Qamus al- Qur'an, Beirut: Dar al-Elm Lilmalayin.
- Al-Raghib al-Isfahani, Hossein bin Muhammad (1412 AH): "Al-Mufardat fi Gharib al-Qur'an", Beirut: Dar al-marefat
- Rahnama, Hadi (2004): "The semantics of resurrection in the Qur'an", Expert Classy Thesis, Ahmad Pakatchi, Tehran: Imam Sadegh University.
- Al-Zamakhshari, Mahmoud bin Umar (1998): "Al-Kashf on the facts of Ghawamaz al-Tanzir", Reyaz: Maktabat al- abikan.
- Salman Nejad, Morteza (2013): "Semantics of contemplation in the Qur'an with three structural approaches, etymology, and the history of the idea", Expert Classy Thesis, Ahmad Pakatchi , Tehran: Imam Sadegh University.
- Shairi, Hamidreza (2009): "Fundamentals of Semantics", Tehran: Samt.
- Safi, Mahmoud (1995): "Al-Jadval fi Eerab al-Qouran va Sarfehi va Bayanehi maaFavaeid Nahviyat Hammat", Demascus: Dar al-Rashid.
- Safavi, Kouros (2004): "An Introduction to Semantics", Tehran: Surah Mehr and the field of Islamic propaganda.
- Tabari, Abi Jafar Muhammad bin jarir (2001): "Tafsir Tabari Jami al-Bayan on Tavail ai al- Qur'an" Cairo: Hejr.
- Abd al-aal, Muhammad. qutb (1990): "Men Jamaliat al-Tasfir fi al- Qur'an al-Karim", Saudi Arabia: Makkah al-mukarramah.
- Farahidi, Khalih ibn Ahmad (2003): "Ketab al-Ein, Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiyat.
- Fazilat, Mahmoud (2006): "Semantics and meanings in language and literature" Ker-manshah: Publishers Razi University.
- Ghortobi, Muhammad bin Ahmad (1985): "Al- Jami Leahkam Al- Quran, Teran: Nasir



سال هفتم
شماره اول
پیاپی: ۱۲
بهار و تابستان
۱۴۰۲

Khusraw.

- Ghotb, Seyyed (1979): “Fi Zelal al- Qur’an, Beirut: Dar al-Shargh.
- Majid Zangeneh, Alan Simin (2002): “Al-Alaghat al-Delaliyat bain al-Faz al-Tabiat fial- Qur’an al-Karim”, Resalat Al-Majeştir, A.D Kasid Yaser al-Zeydi, Jameat al-Baghdad, Koliyat al-Tarbiat Lelbanat.
- Mukhtar umar, Ahmad (1998): “Elm al-Dilalat. cairo: Elm al-Kotob.
- Mostafavi, Hassan (1430 AH): “Research on the words of the Holy Qur’an”, Beirut: Dar al-kotoob al-elmiyat
- Muqatil ibn Sulayman, Abolhassan (2002): “Tafsir Muqatil ibn Sulayman” Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi.
- Crystal, David (1992): “An Encylopedia Dictionary of Language and Language” Blackwell.

سال ہفتم

شماره اول

بیاپی: ۱۲

بہار و تابستان

۱۴۰۲

DOR: 20.1001.1.26455714.1402.7.1.13.7

The semantic field of the words "Za'am ", "Meryat" and "Rayb" in the Holy Quran

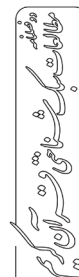
(Received: 2023-01-21 Accepted: 2023-06-25)

Aliakbar Noresideh¹, Seyad Reza Mirahmadi², Abolfazl Torabi³

Abstract

One of the semantic methods is the Izutsu theory, which is used in the field of Quranic vocabulary. To extract the meaning of words, Izutsu pays attention to semantic development by looking at the meaning of words in Jahili poetry and identifies focal, key, and secondary words. Then he identifies the meaning of the words with seven methods. (contextual definition, replacement of words, opposite words, semantic field, negative form of words, synonyms of expressions, and usage in non-religious context) This research, after identifying the type of vocabulary, has analyzed the effect of each word in the semantic field with a descriptive-analytical method. Then, the semantics of the words Za'am “, “Meryat” and “Rayb” have been done using the implementable parts of Izutsu’s theory. Through this research, it was determined that the words Za'am “, “Meryat” and “Rayb” were used in Jahili poetry, but in Quranic usage, they have the basic meaning of “false belief”, “stubborn doubt” and “obstinate doubt” respectively

Keywords: Holy Quran, Semantic, Semantic field, Izutsu



سال هفتم
شماره اول
پیاپی: ۱۲
بهار و تابستان
۱۴۰۲

1) Assistant Professor of Arabic Language and Literature, Semnan University, Semnan, Iran. (The Corresponding Author) Email: noresideh@semnan.ac.ir

2) Associate Professor of Arabic Language and Literature, Semnan University, Semnan, Iran. Email: r.mirahmadi@semnan.ac.ir

3) Senior expert in Arabic translation, Semnan University, Semnan, Iran. Email: Torabi.abolfazl@semnan.ac.ir





مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۳۶-۱۵۵

DOR: 20.1001.1.26455714.1402.7.1.13.7

میدان معنائشناسی واژه‌های «زعم، مریه و ریب» در قرآن کریم

(تاریخ دریافت ۱۴۰۱-۱۱-۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲-۰۴-۰۴)

علی اکبر نورسیده^۱، سیدرضا میراحمدی^۲، ابوالفضل ترابی^۳

چکیده

یکی از روش‌های معنائشناسی، نظریه ایزوتسو است که در حوزه واژگان قرآنی کاربرد دارد. ایزوتسو برای استخراج معنای واژگان، با نگاهی به معنای واژه در شعر جاهلی به تطوّر معنایی توجه نموده و واژگان کانونی، کلیدی و فرعی را مشخص می‌نماید. سپس با ترکیبی از هفت روش خود، معنای واژگان را مشخص می‌نماید. این پژوهش، پس از مشخص نمودن نوع واژگان، با روش توصیفی-تحلیلی به تأثیر هر واژه در میدان معنایی پرداخته‌است. سپس معنائشناسی واژگان «زعم»، «مریه» و «ریب» با استفاده از بخش‌های قابل پیاده‌سازی نظریه ایزوتسو انجام شده‌است. از خلال این جستار مشخص شد واژگان «زعم»، «مریه» و «ریب» در کاربرد قرآنی به ترتیب دارای معنای اساسی «عقیده باطل»، «شک لجوجانه» و «شک کینه‌توزانه» است.

واژگان کلیدی: عقیده باطل، شک لجوجانه، شک کینه‌توزانه، معنائشناسی، ایزوتسو.

سال هفتم

شماره اول

بیاپی: ۱۲

بهار و تابستان

۱۴۰۲

(۱) استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه سمنان، سمنان. ایران (نویسنده مسئول) ایمیل: noresideh@semnan.ac.ir

(۲) دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه سمنان، سمنان. ایران ایمیل: r.mirahmadi@semnan.ac.ir

(۳) کارشناس ارشد مترجمی عربی دانشگاه سمنان، سمنان. ایران ایمیل: Torabi.abolfazl@semnan.ac.ir



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

۱. مقدمه

معناشناسی به علمی اطلاق می‌شود که طی آن با بررسی عناصر ماقبل و مابعد، سیر تطوّر معنا، متن‌گرایی، روابط واژگان و ... معنای کلمه به دست می‌آید. معناشناسی واژگان، در متون متفاوت، قابل پیاده‌سازی است. ولی اهمیت معناشناسی در متون قرآن، به علت وجوه بلاغی، استعاری، کنایی، چندمعنایی، اشتراک معنایی و ... بیش از سایر متون است. شناخت معنای واژگان قرآنی از طریق معناشناسی، به مترجمان و مفسران کمک می‌کند تا پیام متن مبدأ را به گونه‌ای صحیح‌تر در زبان مقصد بازسازی نمایند. توشیهیکو ایزوتسو^۱ از نظریه‌پردازان حوزه معناشناسی است. وی هفت روش ارائه می‌دهد تا ساخت معنایی واژگان در قرآن به درستی حاصل شود. بافت متنی، جانشینی واژه، واژگان متضاد، صورت منفی واژگان، حوزه یا میدان معنایی واژگان، ترادف عبارات و کاربرد واژگان در متون غیردینی، هفت روشی هستند که وی آن‌ها را برای معناشناسی به کار می‌بندد. از طرفی وی ادبیات جاهلی را در معناشناسی واژگان قرآنی مؤثر می‌داند و در روش خود به ماقبل قرآن (ادبیات جاهلی) توجه نموده تا بتواند معنای مناسب واژگان را دریابد. ایزوتسو برای هر واژه یک میدان معنایی قائل شده و به بیان وجوه افتراق و تشابه کلمات موجود در میدان معناشناختی می‌پردازد. یکی از کارکردهای نظریه ایزوتسو دسته‌بندی مفاهیم مشابه در قرآن برای شکل‌گیری جهان‌بینی اسلامی است. در قرآن، واژگانی چون «مریه»، «شک»، «ریب»، «حسبان»، «زعم»، «ظن» و ... دیده می‌شوند که مفهوم مشترکی مانند شک و گمان را در نگاه اول در بر دارند. بنابراین نویسندگان به دنبال جداسازی آحاد معنایی در این واژگان بر اساس نظریه ایزوتسو هستند.

این پژوهش تلاش دارد تا به پاسخ پرسش‌های زیر دست یابد:

- تطوّر معنایی واژگان «زعم»، «مریه» و «ریب» چگونه است؟
- معنای واژگان «زعم»، «مریه» و «ریب» بر اساس نظریه ایزوتسو در قرآن کریم چیست؟
- برای دستیابی به پاسخ پرسش‌های پیش‌گفته، فرضیه‌های زیر مدّ نظر است:
- با توجه به این‌که واژگان مورد بررسی درجاتی از یقین را نشان می‌دهند، به نظر می‌رسد قبل از دوره قرآن (شعر جاهلی) نیز این واژگان کاربردهایی داشته‌اند، لکن نزول قرآن تغییراتی در معنای آن‌ها ایجاد نموده و تطوّر معنا باید در ترجمه قرآن مدّ نظر قرار گیرد.
- در نگاه اول هر سه واژه دارای ترجمه گمان یا شک هستند. اما به نظر می‌رسد هر واژه درجه‌ای از مفاهیم معرفتی است و باید با دنباله توصیفی همراه باشد.

1) Toshihiko Izutsu, 1993

۱.۱. پیشینه تحقیق

بررسی در پژوهش‌های گذشته پیرامون موضوع، پیشینه‌های زیر را نشان می‌دهد:

- ایزوتسو، خود با نگارش دو کتاب «خدا و انسان در قرآن» و «مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن مجید»، نظراتش را در معناشناسی برخی واژگان قرآنی ارائه نموده‌است. وی چندین مرحله در دو کتاب خود به این نتیجه رسیده که کانونی‌ترین واژه در قرآن، واژه «الله» است. ذکر این نکته لازم است که برخی از روش‌های هفت‌گانه ایزوتسو دارای همپوشانی است.

- رگعی (۱۳۹۶هـ.ش) در رساله خود با عنوان «درجات معرفت در قرآن باروش معناشناسی شناختی» به قلمروها و کاربردهای «ریب»، «مریه» و «زعم» در قرآن پرداخته‌است. وی به این نتیجه رسیده که در درجات معرفت، مفاهیم روانشناختی در معنای مرکزی قرار نمی‌گیرند. تنها اطمینان، در برخی استعمالات خود، از مؤلفه‌های معنایی روان‌شناختی برخوردار است که آن نیز در گروهی از آیات دارای مبدأ معرفت‌شناختی است.

- رگعی و نصرتی کتابی با عنوان «میدان‌های معنایی در کاربست قرآنی» نگاشته و به کلیات معناشناسی پرداخته و روش ایزوتسو را بررسی نموده‌اند. نویسندگان در بخش دیگری از کتاب، به گردآوری مقالاتی حول معناشناسی نمونه‌های کاربردی «فکر»، «کتاب»، «جهل» و «تعلیم» پرداخته‌اند.

- نورسیده و همکاران در سه مقاله به صورت جداگانه به معناشناسی واژگان «زعم»، «مریه» و «ریب» پرداخته‌اند. به دلیل بررسی تک‌واژه‌ای در آن مقاله‌ها، مقایسه‌ای از دیدگاه معناشناسی بین این سه واژه انجام نشده‌است.

- عطاءاله و موسوی در مقاله‌ای با عنوان «مفهوم‌شناسی ریب در قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام» در مجله تفسیر اهل بیت، به این نتیجه رسیده‌اند که ریب حالت روانی مربوط به عرصه معارف قلبی و حوزه روانشناسی است، نه حوزه معرفت‌شناسی. در حالی که شک، مفهومی عام دارد و شامل هر دو حوزه می‌شود.

- در مقاله‌ای با عنوان «بازخوانی مفهوم شک در قرآن کریم» از سلمان‌نژاد و اسمعیلی‌زاده در دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن، از طریق همینیشی «شک» با «ریب»، این نتیجه تحصیل شده که بین «شک» و «ریب» رابطه عموم و خصوص مطلق وجود دارد و «شک» اعم از «ریب» است.

- «نگاهی نو به معناشناسی شک و یقین در قرآن» عنوان مقاله‌ای است از محمّدکاظم شاکر (مجله پژوهش دینی) و به این نتیجه رسیده که فردی به یقین می‌رسد که قبلاً دچار شک بوده‌باشد، اما شکی که هم‌مرز کفر نباشد. از طرف دیگر شکی را می‌توان هم‌مرز کفر دانست که از مصادیق «ریب»، «مریه»، یا «جهل تقصیری» باشد، نه صرف تردید ذهنی یا روانی در مورد گزاره‌های دینی.

پژوهش‌های دیگری در حوزه پایان‌نامه و مقاله با تمرکز بر نظریه ایزوتسو برای معناشناسی برخی از واژگان قرآنی انجام شده که هر یک نتایج متفاوتی را به همراه داشته‌است. اما پژوهشی در بررسی واژگان «زعم»، «مریه» و «ریب» با تکیه بر نظریه ایزوتسو و ارزیابی معادل‌های مکارم در ترجمه قرآن با میدان معناشناختی این واژگان انجام نشده و از این رو، در نوع خود بدیع است.

۲. مباحث نظری تحقیق

۲.۱. معناشناسی و دیدگاه ایزوتسو

برای معناشناسی تعریف‌های گوناگونی ارائه شده‌است. معناشناسی، متفاوت از تفسیر و ترجمه است. می‌توان عنوان نمود معناشناسی سطحی بین تفسیر و ترجمه است. «معناشناسی مطالعه علمی معنا است. منظور از روش علمی آن است که ابتدا واقعیات و پدیده‌های عینی و محسوس زبانی گردآوری شده، طبقه‌بندی و فهرست‌بندی شوند. سپس از روی این فهرست‌ها، نتیجه‌گیری به عمل آید. سپس نتایج و فرضیات به دست آمده به محک آزمایش گذاشته شود تا در صورت درست یا غلط بودن به مثابه یک نظریه پذیرفته یا مردود شناخته شود. معمولاً نظریه‌ای قابل پذیرش است که جامع، مانع، ساده، صریح، مختصر و مفید باشد. به عبارت دیگر مقصود از مطالعه علمی، توصیف پدیده‌ها در چارچوب یک نظام، بدون هر پیش‌انگاری و با صراحتی است که بتوان صحت و سقم آن را محک زد.» (صفوی، ۱۳۷۷: ۲۷)

«خدا و انسان در قرآن» و «مفاهیم اخلاقی دینی در قرآن مجید»، کتاب‌هایی هستند که ایزوتسو در آن‌ها از زبان‌شناسی، معناشناسی و روابط معنایی میان کلمات بهره گرفته و انواع کلمات در یک میدان معنایی (کانونی، کلیدی و فرعی) و تبیین معنای اساسی و معنای نسبی را ارائه نموده است.

بر اساس نظر ایزوتسو میدان‌های معنایی هر متن، سه دسته واژگان را دربردارد: ۱- کلماتی مانند «الله» و «ایمان» که با کلمات بسیار دیگری در ارتباط هستند. ۲- کلمات کلیدی کلماتی هستند که بسامد فراوانی دارند، اما محوریت کلمات کانونی را نداشته و در رتبه دوم قرار دارند. ۳- دسته‌ای از کلمات هم حضور کم‌رنگی در میدان معنایی داشته و از نظر کیفیت کاملاً در حاشیه بوده و فقط به افاده معنای سایر واژگان کمک می‌کنند که ایزوتسو آن‌ها را کلمه فرعی می‌داند.^۱

ایزوتسو برای معناشناسی واژگان قرآن ۷ روش را به این شرح ارائه می‌نماید: ۱- تعریف بافتی یا تعریف متنی ۲- جانشمینی واژگان در بافت‌های مشابه از لحاظ ساختمان صوری ۳- واژگان متضاد ۴- صورت منفی واژگان ۵- بهره‌گیری از حوزه یا میدان معنایی واژگان

(۱) برای مطالعه بیشتر ر.ک به صдат/۱۳۹۵

۶- کشف یک رابطه معنایی در میان دو واژه از طریق موازنه ساختمان دستوری یا ترادف عبارات ۷- کاربرد واژگان در بافت‌های غیردینی^۱

۳. معنائشناسی واژگان «زعم»، «مریه» و «ریب»

با توجه به آنچه در فصل قبل در خصوص مبانی نظری بیان شد، در این بخش به معنائشناسی سه واژه «زعم»، «مریه» و «ریب» به همراه مشتق‌های آنان پرداخته می‌شود. ذکر این نکته ضروری است که میزان اشتقاق‌پذیری، حوزه کاربرد و بسامد تکرار این سه واژه در قرآن متفاوت است. بنابراین میزان بهره‌گیری از روش ایزوتسو برای معنائشناسی هر یک از واژگان نیز متفاوت خواهد بود. «زعم» در قرآن بیشتر در حالت فعل ماضی به کار رفته است. واژه «مریه» نیز بیشتر در حالت نهی به کار رفته که از جنس حال است. «ریب» هم برای پدیده‌هایی به کار رفته که در حال حاضر امکان نوعی شک در آن‌ها وجود دارد، اما در آینده حقیقت آن اثبات خواهد شد. به همین دلیل ابتدا واژه «زعم»، سپس واژه «مریه» و آن‌گاه واژه «ریب» بررسی شده است.

۱. معنائشناسی واژه «زعم»

ریشه «زعم»، هفده بار در قرآن کریم در حالت‌های مختلف اسم و فعل به کار رفته است. با توجه به این که این واژه از مفاهیم معرفت‌شناختی بوده و نوعی از شک و گمان را بیان می‌کند، باید در معنائشناسی معادلی درست برای آن به دست آورد تا علوم دیگر مانند ترجمه قرآن نیز از آن بهره‌مند شوند.

۱.۱. «زعم» در لغت و اصطلاح

برای «زعم»، معادل‌هایی چون شک در گفتار و گفتار دروغ (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۶۴/۱)، اعتقاد و ظن (مختار عمر، ۱۴۲۹: ۱/۹۸۵) و کذب (جوهری، ۱۳۷۶: ۵/۱۹۴۲) و (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۰/۳) آورده‌اند. برخی هم معتقدند زعم ممکن است حقیقت یا باطل باشد. (أزهری، ۱۴۲۱: ۲/۹۳)

آنچه در کتاب‌های فرهنگ لغت از سوی پیشینیان و معاصرین به صورت مشترک برای «زعم» دیده می‌شود، وجود عقیده یا شک دارای مؤلفه منفی کذب است.

۳.۱.۲. «زعم» در قرآن

در درک معنای نسبی باید بافت آیه مد نظر قرار گیرد. اگر صرفاً به معنای معجمی رجوع نماییم، بر اساس دیدگاه ایزوتسو، ساده‌ترین و متداول‌ترین اما غیرقابل اعتمادترین روش را گزیده‌ایم. (ایزوتسو، ۱۳۹۴: ۴۷)

(۱) برای مطالعه بیشتر رک به ایزوتسو، ۱۳۹۴: ۸۳-۷۳

با توجه به پیشینه عنوان شده، رکعی معنایی هم چون «عدم مطابقت با واقع و باور» را برای واژه «زعم» برشمرده است. (رکعی، ۱۳۹۶: ۱۶۴)

از آنجا که حقیقت، در مقابل بطلان قرار دارد (الهنائی، ۱۹۸۶: ۳۷۵)، بنابراین سخنی که حقیقت ندارد، همان سخن باطل است. پس باید «زعم» را دارای ویژگی عدم تطابق با حق یا حقیقت دانست. بنابراین نظر رکعی درباره «زعم» یعنی عدم تطابق با واقع، صحیح به نظر نمی‌رسد.

برای معناشناسی واژه باید مروری در روش‌های ایزوتسو انجام داد تا روش‌های قابل پیاده‌سازی در خصوص ریشه «زعم» یافته شود.

۳. ۱. ۲. ۱. ترادف عبارات

یکی از روش‌هایی که ایزوتسو برای معناشناسی از آن کمک می‌گیرد، عبارات مترادف است. بنابراین باید به دنبال عبارتی در حوزه پژوهش باشیم که به صورت مترادف در متن قرآن تکرار شده است

یکی از آیاتی که حاوی ریشه «زعم» است، آیه ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ ...﴾ (نساء، ۶۰) است. آیه با عبارت «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ» شروع شده که دوازده بار در قرآن دیده می‌شود.^۱ این عبارات همگی با «أ» استفهامی شروع شده‌اند. کاربرد استفهام در برخی از آیات قرآن برای آن است که انسان‌ها برای پرهیز از اعمال زشت و روی آوردن به خداپرستی، به عاقبت کسانی که قبل از آن‌ها بودند و به خاطر نافرمانی به سرنوشت بدی دچار شدند، توجه نمایند. در واقع هدف از استفهام در این نوع آیات، عبرت گرفتن است. (خورسندی و دیگران، ۱۳۹۱: ۹۷)

با توجه به فضای آیه، سؤال مطرح شده، برای عبرت‌آموزی مخاطب بیان شده و به نوعی در آحاد معنایی «زعم»، مؤلفه‌هایی هم چون سرکوفت، منت، توییخ و ... وجود دارد. به عبارت دیگر خالق قرآن که از این ریشه استفاده کرده، دانایی برتری نسبت به افراد مد نظر آیات دارد و آگاهی وی به حدی است که کار آنان را مذموم می‌داند.

از دیگر عبارات مترادف در حوزه مورد بررسی، دو آیه زیر است:

﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * وَلَا يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ (جمعه/ ۶ و ۷)

﴿قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ (بقره/ ۹۴ و ۹۵)

در هر دو دسته آیات بالا، یهودیان مخاطب قرآن هستند. هر دو دسته، دارای ساختار

(۱) بقره ۲۴۳، آل عمران ۲۳، نساء ۴۴، نساء ۴۹، نساء ۵۱، نساء ۶۰، نساء ۷۷، ابراهیم ۲۸، غافر ۶۹، مجادله ۸، مجادله ۱۴ و حشر ۱۱

جمله شرطی است و در صورت برقرار بودن مقدم، تالی آن، آرزوی مرگ است. سپس شرط صداقت مطرح می‌شود و عبارت «فتمنوا الموت» مجدداً به عنوان جواب شرط، در تقدیر است. در ادامه قرآن به صراحت بیان می‌کند که یهودیان آرزوی مرگ نخواهند نمود، بنابراین در گفتار خود صداقت ندارند. در نتیجه، مقدم اولیه برقرار نخواهد بود. یعنی اعتقاد بر این که فقط آن‌ها دوستان خدا هستند، باطل است.

۳. ۲. ۱. ۲. همنشینی دَعَوَ و زَعَمَ

قرآن در برخورد با مخاطبان جاهل به حدی مطمئن است که در روز قیامت آن‌ها را به چالش می‌کشد. در واقع در رویارویی روز قیامت، یک بار دیگر قرآن به آنان فرصت فراخواندن معبودهای باطل و یاری جستن از آنان را می‌دهد. اما خدایان آن‌ها توان برطرف کردن بلا را نداشته و هیچ تغییری نمی‌توانند ایجاد کنند. یعنی عقیده آن‌ها عقیده‌ای غلط بوده است.

﴿قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا﴾ (إسراء/۵۶)
 ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ نَادُوا شُرَكَائِيَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا﴾ (كهف/۵۲)

﴿قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهَا مِنْ شَرِكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ﴾ (سبأ/۲۲)

۳. ۲. ۱. ۳. همنشینی با «قول»، «أین» و «کنتم»

استفهام انواع مختلفی دارد. یک دسته از استفهام‌های قرآنی، انواعی هستند که در روز قیامت مطرح می‌شوند. این سؤال‌ها در فضای گفتگو دو طرفه مطرح شده و هدف سرزنشی دارند. به آیات زیر توجه کنید:

﴿وَيَوْمَ نُحْشِرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا أَيْنَ شُرَكَائِكُمُ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ (انعام/۲۲)
 ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ (قصص/۶۲ و ۷۴)

در عبارات بالا، افعالی از ریشه «قول» با کلمه‌های «أین» و «کنتم» همنشین شده‌اند. این همنشینی نشان می‌دهد سرزنش روز قیامت در مقابل یک عمل اشتباه و صواب است که گذشته و زندگی دنیوی انجام شده است. یعنی ریشه «زعم» که در آیات بالا آمده، دارای مؤلفه‌هایی چون خطا و اشتباه و بطلان است.

۳. ۲. ۱. ۴. جاننشینی واژگان

در برخی از عبارات قرآنی از گفتگویی در روز قیامت صحبت شده که در بخش قبل به طور ویژه به آیات حاوی ریشه «زعم» آن اشاره شد. اما آیات دیگری با همین نوع گفتگو

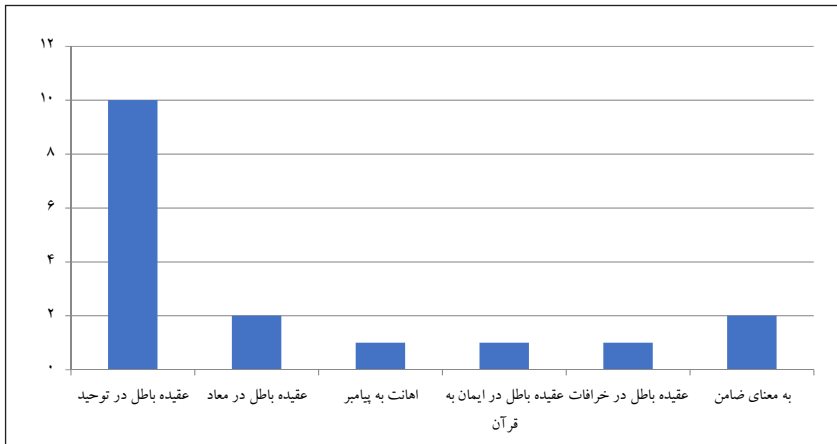
در قرآن دیده می‌شوند که در بافت آن‌ها واژه‌هایی با ریشه «زعم» با واژگان دیگر جانشین شده‌اند. بر اساس نظریه ایزوتسو زمانی می‌توانیم درباره این جانشینی‌ها صحبت کنیم که بافت آیات، مشابه باشد.

نگاه به آیات زیر نشان می‌دهد در روز قیامت سؤالی مطرح می‌شود که جواب آن موجودیتی است که یار و یاور مخاطب باشد. همان یآوری که در دنیا معبود بوده و به جای خداوند به اشتباه پرستش می‌شده است.

﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا أَيْنَ شُرَكَائُكُمُ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ (انعام/۲۲)
 ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ (قصص/۶۲ و ۷۴)
 ﴿ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُخْزِبُهُمْ وَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تُشَاقِقُونَ فِيهِمْ قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (نحل/۲۷)
 ﴿وَقِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تُعْبُدُونَ﴾ (شعراء/۹۲)
 ﴿ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تُشْرِكُونَ﴾ (غافر/۷۳)

این آیات نشان می‌دهد «زعم» با ریشه‌هایی مانند «شقق»، «عبد» و «شرک» جانشین شده است. یعنی «زعم» در قرآن به مفهوم عقیده‌ای است که دارای مؤلفه‌های معنایی اختلاف در عبودیت، عبودیت اشتباه و شرک است.

جمع‌بندی آنچه بیان شد گویای آن است که «زعم» به معنای عقیده باطل در قرآن با دسته‌بندی نمودار زیر به کاررفته است.



نمودار ۱: حوزه‌های کاربرد «زعم» در قرآن

۲.۳. معنائشناسی واژه «مریه»

یکی دیگر از واژگانی که در قرآن، دارای ترجمه مشترک با شک دیده می‌شود، واژه «مریه» است. در خصوص معنائشناسی این واژه نیز به کاربرد در قرآن پرداخته و روابط معنایی موجود در میدان معنایی آن را بررسی خواهیم کرد.

۳.۲.۱. «مری» در لغت و اصطلاح

در لغت، «مَرِی» را به معنای شتر پُرشیر و «مَرِی» را به لمس پستان شتر (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۹۴/۸) دانسته‌اند. «امتراء» و «تماری» را نیز به معنای شک دانسته‌اند. (همان) برخی واژه «أَفْتَمَارُونَهُ» را در قرآن به «أَفْتَجَادِلُونَهُ» یا «أَتَدْفَعُونَهُ» و «مراء» را به «افتراء» و «شک» معنا نموده‌اند. (آزهری، ۱۴۲۱: ۲۰۳/۱۵) برخی معتقدند «مری» بر دو چیز دلالت دارد. ۱- لمس چیزی ۲- صلابت در چیزی (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۱۴/۵)

۳.۲.۲. «مری» در قرآن

به گواه کتاب‌های لغت حدود ۱۰۰ کلمه با ریشه «مری» در زبان عربی یافت می‌شود که بخشی از آن‌ها در قرآن ذکر شده‌است. در قرآن واژه «مریه» و مشتق‌های آن ۲۰ بار ذکر شده که در نوزده آیه از شانزده سوره توزیع شده‌است. این ۲۰ واژه مربوط به صیغه‌های مختلف «امتری» (به همراه اسم فاعل آن: نه بار)، مصدر «مریه» (۵ بار)، صیغه‌های مختلف از فعل «ماری» و مصدر «مراء» (۴ بار) و صیغه‌های مختلف «تماری» (۲ بار) است. در ترجمه‌های «مریه» و مشتق‌های آن معادلی هم‌چون «شک» (مکارم، ۱۳۹۵: ۳۳۸) آورده‌اند. ربط میان «شک» و «تردید» با «مری» آن است که در شیر دوشیدن دست از بالا به طرف پایین کشیده می‌شود و دوباره برمی‌گردد و این کار چند بار تکرار می‌شود و این امر در تردید هم وجود دارد. (حاجی‌امیری، ۱۳۸۶: ۳۵) از این استدلال، وجود مؤلفه «شک» و «تردید» در «مریه» به دست می‌آید. اما هر نوع «شک» و «تردید» معادل «مریه» نیست.

پس از نزول قرآن کریم و تأثیری که شعر جاهلی در معنای «مریه» وارد نمود، در فرهنگ‌های لغت جدید، مؤلفه لجاجت از آحاد معنایی «مری» جدا شده و معادل‌هایی هم‌چون «شک» (مختار عمر، ۱۴۲۹: ۲۰۹۱) و «مردد بودن» (قرشی‌بنایی، ۱۳۷۱: ۲۵۱/۶) برای آن به جای مانده‌است. برای باب‌های ثلاثی مزید آن، مانند «ماری» نیز معادل‌هایی مانند «جادل» و «خاصم» (صینی، ۱۴۱۴: ۲۹) ذکر شده‌است. در این دو معنی نیز خیلی افراط شده و میزان لجاجت، بسیار زیاد دخیل شده‌است.

مصطفوی معتقد است «مری» در کلمات قرآن، ممارست در چیزی است تا انسان برای خودش از آن، چیزی مادی یا معنوی به دست آورد. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۸۸/۱۱) بنابراین ممکن است ممارست، در خصوص موارد مثبت هم انجام شود، ولی بر اساس آنچه ما به

دست آوردیم، «مری» در قرآن تنها به معنی منفی آن به کار رفته است.

با کنار هم قراردادن نظر ایزوتسو نسبت به معنای اساسی و معنای نسبی، معنای اساسی «مریه» در قرآن، شک لجوجانه است و معنای نسبی آن متفاوت است. برای رسیدن به معنای نسبی، هر متنی باید به صورت جداگانه بررسی شود که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود.

۳. ۲. ۱. شک لجوجانه در توحید

بیشترین حوزه برای کاربرد واژه «مریه»، حوزه توحیدی است. (۱۰ بار) در واقع یکی از مؤلفه‌های معنایی «مریه» را می‌توان شک لجوجانه در یگانگی پروردگار در نظر گرفت. «در نظام و دستگاه قرآنی حتی یک میدان معناشناختی واحد نیست که به صورت مستقیم با تصوّر مرکزی «الله» مرتبط و در زیر فرمان آن نبوده باشد.» (ایزوتسو، ۱۳۹۴: ۴۷) از طرفی درجه اهمیت تصوّر و مفهوم انسان در قرآن به اندازه‌ای است که دوّمین قطب اصلی را تشکیل می‌دهد و روبروی قطب اصلی یعنی خدا می‌ایستد (همان: ۹۲) و اغلب کلمات کلیدی قرآن مربوط به روابط میان خدا و انسان است. (همان: ۱۰۱) این بیان، همان توحید از دیدگاه ایزوتسو با مبانی زبان‌شناسی است. قرآن قبل از آیه ﴿فَلَا تَكُ فِي مَرِيهٍ مِّمَّا يَعْْبُدُ هَؤُلَاءِ مَا يَعْْبُدُونَ إِلَّا كَمَا يَعْْبُدُ آبَاؤُهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِنَّا لَمُؤْفُوهُمْ نَصِيبُهُمْ غَيْرَ مَنْقُوصٍ﴾ (هود/۱۰۹)؛ «پس تردیدی در باطل بودن معبودهایی که آن‌ها می‌پرستند، به خود راه مده. آن‌ها همان‌گونه این معبودها را پرستش می‌کنند که پدرانشان قبلاً می‌پرستیدند، و ما نصیبشان را بی‌کم و کاست به آنان خواهیم داد.» عبارت‌های ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا...﴾ (هود/۱۰۶) و ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا...﴾ (هود/۱۰۸) را ذکر می‌نماید. با این آیه، خدا پیامبر را از شک در باطل بودن معبود بدبختان، بر حذر می‌دارد. بنابراین در جهان‌بینی قرآنی، نگاه به انسان‌ها از روزنه «مریه»، بر اساس معبود، آن‌ها را به دو دسته بدبخت و سعادت‌مند تقسیم می‌کند.

۳. ۲. ۲. شک لجوجانه در معاد

در تعدادی از آیات مورد بررسی که بسامد آن به پنج مورد می‌رسد، قرآن واژه «مریه» را برای اشاره به شک لجوجانه در معاد به کار برده است. این پنج آیه خود به دو دسته اشاره مستقیم و غیرمستقیم (خلقت حضرت عیسی) تقسیم می‌شوند.

لازم است مقدمه‌ای کوتاه برای کمک به بحث پیش‌رو عنوان نماییم. آیه ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (بقره/۲۸)، بیان می‌دارد که انسان‌ها چگونه از هیچ (با واسطه پدر و مادری) خلق شدند و سپس هیچ می‌شوند. بعد از آن دوباره از هیچ، بازآفریده می‌شوند. این دو خلقت انسان، دلیل بر قدرت خداوند در جاری نمودن معاد است. در آیات ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ (آل عمران/۶۰) و ﴿ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ﴾ (مریم/۳۴) به داستان خلقت حضرت

عیسی اشاره شده و اسم فاعل «مُمتَر» از فعل «امتري» ذکر شده است.

۳.۲.۲.۳. شک لجوجانه در حَقَانِیت قرآن

دسته‌ای از آیات قرآن، خود به حَقَانِیت قرآن اشاره می‌نمایند و با این نوع بیان، قدرت خود را به منصفه ظهور می‌گذارد و اعجاز خود را به رخ می‌کشد. خدا نیز به پیامبر دستور داده به هر کس که در حَقَانِیت قرآن شک و تردیدی دارد، بگوید که ده سوره، یک سوره یا حتّی یک آیه مانند آن را بیاورد. نوعی از این رجزخوانی در میدان معنایی واژه «مریه» نیز دیده می‌شود. مشاهده می‌شود چهار بار از این واژه برای شک لجوجانه در حَقَانِیت قرآن استفاده شده است.

﴿فَغَيْرَ اللَّهِ ابْتَغَىٰ حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ (أنعام/۱۱۴)؛ «با این حال) آیا غیر خدا را به داوری طلبیم؟! در حالی که اوست که این کتاب آسمانی را، که همه چیز در آن بیان شده، به سوی شما فرستاده است؛ و کسانی که به آن‌ها کتاب آسمانی داده‌ایم می‌دانند این کتاب، به حق از طرف پروردگارت نازل شده؛ بنابراین هرگز از تردیدکنندگان مباش.»

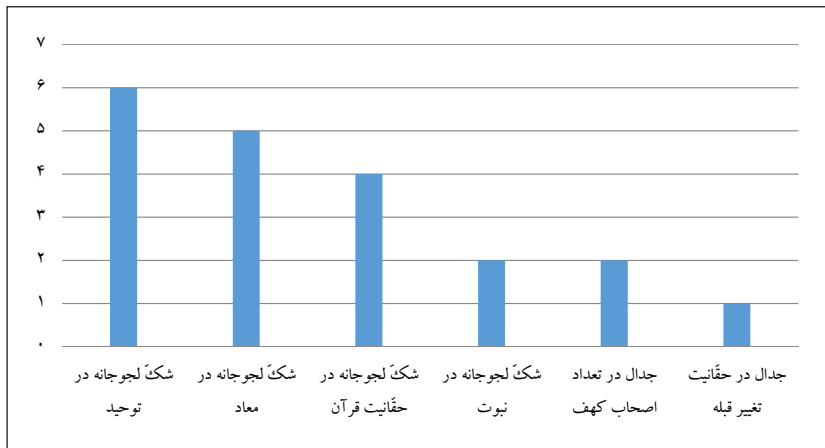
۳.۲.۲.۴. شک لجوجانه در نبوت پیامبران

یکی دیگر از معانی نسبی «مریه»، شک لجوجانه در نبوت پیامبران است. یک آیه خطاب به پیامبر اسلام است که در مورد دریافت کتاب الهی توسط حضرت موسی است. ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَلَا تَكُنْ فِي مَرِيهٍ مِّن لِّقَائِهِ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (سجده/۲۳)؛ «و ما به موسی کتاب آسمانی دادیم؛ و شک نداشته باش که او آن را دریافت داشت؛ و ما آن را وسیله هدایت بنی اسرائیل قرار دادیم.»

خطاب دیگر به آنان است که در آن چه پیامبر در شب معراج دید، شک لجوجانه می‌نماید. ﴿أَفْتَمَارُؤُهُ عَلٰی مَا يَرٰی﴾ (نجم/۱۲)؛ «آیا با او درباره آنچه (با چشم خود در معراج) دیده مجادله می‌کنید؟!»

آیه اول با «لا» نهی پیامبر را از شک لجوجانه در نبوت موسی باز می‌دارد. آیه دوم نیز با ذکر «أ» استفهامی در قالب استفهام انکاری، افرادی که به شک لجوجانه در معجزه حضرت محمد (دیدار پروردگار در شب معراج) گرفتارند، را سرزنش می‌کند.

حوزه‌های قرآنی کاربرد واژه «مریه» و مشتق‌های آن در قرآن را می‌توان در نمودار مشاهده نمود.



نمودار ۲: حوزه‌های کاربرد «م‌ری» در قرآن

در دیدگاه ایزوتسو، «قرآن اساساً یک جهان‌بینی خدامرکزی است و هیچ مفهوم عمده‌ای در قرآن، جدا از مفهوم خدا وجود ندارد». (ایزوتسو، ۱۳۹۴: ۳۶) همان‌گونه که نمودار نشان می‌دهد این بیان بر میدان معنایی «م‌ریه» نیز حاکم است و بیشترین بسامد در حوزه توحید است. نکته دیگری که از تبیین نمودار به دست می‌آید، آن است که بین تکرار توحید، معاد و نبوت که اصول دین هستند، ارتباط منطقی ترتیبی وجود دارد.

۳.۳. معناسناسی واژه «ریب»

واژه «ریب» از دیگر واژگانی است که مفهومی از «شکّ» را طبقه‌بندی و بازگو می‌نماید. این واژه و مشتق‌های آن، ۳۶ بار در قرآن تکرار شده‌اند. با توجه به بسامد بیشتر و نوع کاربرد، نسبت به دو واژه قبلی، امکان بیشتری برای بهره‌گیری از نظریه ایزوتسو برای به دست آوردن معنای «ریب» وجود دارد.

۳.۳.۱. «ریب» در لغت و اصطلاح

در کتاب‌های فرهنگ لغت، واژگانی دیده می‌شوند که در رابطه معنایی با شکّ قرار دارند. از جمله این واژگان می‌توان به ریشه‌های «شکک»، «حسب»، «رأب»، «زعم»، «ردد»، «ظن» و ... اشاره نمود. برای بررسی معنای لغوی در معاجم، باید بررسی کنیم که از نظر لغت‌شناسان، کدام یک از این ریشه‌ها با «ریب» رابطه دارند.

التهانوی عنوان می‌نماید «شکّ» چیزی است که در آن دو اعتقاد، ممکن است برابر یا نابرابر باشند، اما یکی از آن دو به درجه ظهوری که انسان عاقل کارهایش را بر اساس آن انجام می‌دهد، نمی‌رسد. از طرفی «ریب» چیزی است که به درجه یقین نمی‌رسد، هر چند که تا حدی ظهور پیدا کند. «شکّ» موجب «ریب» است. به همین خاطر «شکّ مریب» مستعمل

بوده و «ریب مشکک» کاربرد ندارد. «شک» انسان را به «ریب» مبتلا می‌نماید. بنابراین «شک» مبدأ «ریب» است. از طرفی «ریب» به معنای اضطراب و پریشانی نیز آمده‌است. (التهانوی، ۱۹۹۶: ۱۰۳۸/۱)

ابوهلال عسکری «ارتیاب» را «شک» به همراه تهمت می‌داند. هنگامی که در کار کسی «شک» کنی نباید او را متهم کنی و بگویی «این مرتاب بفلان» (عسکری، ۱۴۰۰: ۹۲) یعنی «شک» و «ارتیاب» قابل جایگزینی نیستند.

آنچه از جمع‌بندی این بخش به دست می‌آید این است که لغت‌شناسان، «ریب» را نوعی از «شک» می‌دانند.

۳.۳.۲. «ریب» در قرآن

با توجه به آنچه در خصوص معنای اساسی و معنای نسبی در نظریه ایزوتسو بیان شد، معنای اساسی «ریب»، شک و تردید است؛ اما با استفاده از روش ایزوتسو، به دنبال معنای نسبی واژه «ریب» در قرآن هستیم.

۳.۳.۳. میدان معنایی «ریب»

یکی دیگر از روش‌هایی که ایزوتسو برای معنانشناسی واژگان قرآنی معرفی می‌نماید، بررسی روابط میان واژگان کلیدی موجود در میدان معنایی است. بررسی نشان می‌دهد در میدان معنایی «ریب» واژگان «الله»، «علم»، «شک»، «ایمان»، «کفر»، «صدق»، «قلب» و «مرض» به عنوان واژه کلیدی دیده می‌شوند.

۳.۳.۳.۱. رابطه «الله» با «ریب»

واژه «الله» تکرار زیادی در میدان معنایی «راب» دارد. در واقع این واژه با ۳۲ بار ورود در آیات حاوی واژه «ریب» و مشتق‌های آن، تنها واژه کانونی میدان معنایی «راب» است. این نتیجه، بخشی از مبانی فکری ایزوتسو راجع به واژه «الله» است. وی معتقد است «الله» عالی‌ترین کلمه کانونی در دستگاه قرآنی است و هیچ کلمه دیگری از لحاظ رتبه و اهمیت از آن برتر نیست. (ایزوتسو، ۱۳۹۶: ۱۱۹)

حال باید رابطه «الله» را با «راب» به دست آورد و از این رابطه در معنانشناسی «راب» کمک گرفت.

ورود به دین اسلام به صورت حقیقی، با ایمان به خدا و رسولش آغاز می‌شود. سپس مؤمن نباید دچار «ارتیاب» شود و عدم ابتلاء به «ارتیاب» باید تا جهاد با مال و جان ادامه داشته باشد. ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ (حجرات/۱۵) در این آیه واژه «الله» دو بار وارد شده‌است.

این آیه بازه زمانی عدم ابتلا به «ارتیاب» را بر اساس واژه «الله» به تصویر کشیده است. وجود واژه «الله» در میدان معنایی «ریب» نشان‌دهنده آن است که عدم ابتلاء به «ارتیاب» باید از ایمان به خدا تا پایان زندگی با جهاد در راه خدا تداوم داشته باشد.

جمع‌بندی مطالب موصوف نشان می‌دهد: از آن‌جا که خدا «مرتاب» را گمراه می‌کند و برای دوری انسان‌ها از «ریب» راهکار ارائه می‌دهد، «ریب» و «ارتیاب» دارای مؤلفه معنایی منفی هستند. مؤمنین نیز نباید از ورود به ایمان تا پایان زندگی، «ارتیاب» ورزند. از طرف دیگر کسانی که به «ارتیاب» مبتلا می‌شوند، با مرگشان از «ارتیاب» جدا می‌شوند. همچنین دم زدن از معلول «لا ریب فیه» کار هر کسی نیست.

۳.۳.۲. رابطه «شک» با «ریب»

زبان از واحدهای مختلف در سطوحی مختلف تشکیل شده است. کنار هم آمدن (با فاصله یا بی‌فاصله) و تولید واحدهای زبانی در سطح بالاتر را همنشینی می‌گویند. به نوع خاص بی‌فاصله «باهم‌آیی» گفته می‌شود.

ایزوئسو معتقد است برخی از ترکیب‌ها در جاهلیت نقشی نداشته و کسی، آن‌ها را در جاهلیت به خواب هم ندیده است. (۱۳۹۶هـ.ش: ۴۹) وی این‌گونه بیان می‌دارد که معنی هر کلمه تنها با معنی ابتدائی و اساسی آن تمام نمی‌شود. علاوه بر آن یک معنای نسبی نیز دارد و این معنای نسبی همیشه از ترکیباتی حاصل می‌شود که با این کلمه در داخل یک دستگاه صورت می‌گیرد. (۱۳۹۶: ۱۷۷)

«شک»، یکی از واژگانی است که در میدان معنایی «ریب» وارد شده و ترکیب «شک مریب» را تولید کرده است.

«ریب» نمی‌تواند به معنای مطلق «شک» باشد؛ زیرا همین که در آیات قرآن این دو ماده در کنار هم به کار رفته‌اند، قرینه است بر تفاوت مفهومی آن‌ها. (عطاءاله و موسوی، ۱۳۹۴: ۱۰۸) پس رابطه تساوی یا تطابق بین آن‌ها مردود است.

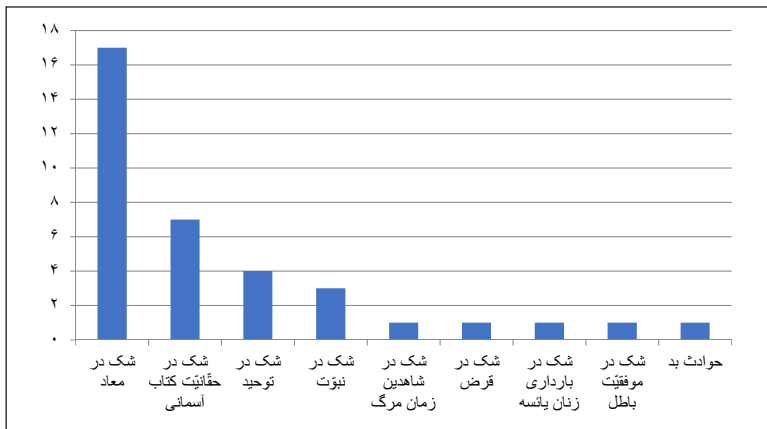
واژه «شک» یک بار در آیه سی و چهار سوره غافر وارد شده و در چند عبارت بعد از آن، واژه «مرتاب» قید شده است. شش بار هم کلمه «شک» به همراه کلمه «مریب» در آیات قرآن ذکر شده و حالتی از باهم‌آیی را تولید کرده است. با توجه به ترادف نسبی معنایی و نظرات مفسران، این بخش نیاز به کنکاش بیشتری دارد.

کلمه شک سه بار با عبارت ﴿لَفِي شَكِّ مَنْهُ مُرِيبٌ﴾ (هود/۱۱۰، فصلت/۴۵ و الشوری/۱۴)، یک بار با عبارت ﴿شَكِّ مُرِيبٌ﴾ (سبأ/۵۴) یک بار به صورت ﴿لَفِي شَكِّ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٌ﴾ (هود/۶۲) و یک بار هم به صورت ﴿لَفِي شَكِّ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٌ﴾ (ابراهیم/۹) به صورت همنشین «ریب» وارد شده است. جار و مجرور «منه»، متعلق به «شک» است

کرباسی، ۱۴۲۲: ۶۹۱/۳) و «مریب» نقش صفت برای «شک» را دارد. پس نوعی از «شک»، تولیدکننده «ریب» است. ضمن این که «مریب» مشتق و از نوع اسم فاعل است. یعنی شک ریب‌انداز یا شک ایجادکننده «ریب». بنابراین «ریب» در نتیجه «شک» به وجود می‌آید.

در آیاتی که «شک» و «ریب» همنشین شده‌اند، عباراتی مانند ﴿...مَنْ بَعْدَ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ...﴾ (شوری/۱۴)، ﴿...جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ...﴾ (ابراهیم/۹)، ﴿...وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلِ بِالْبَيِّنَاتِ...﴾ (غافر/۳۴)، ﴿...وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ...﴾ (هود/۱۱۰) و (فصلت/۴۵)، ﴿...إِنَّ الَّذِينَ أَوْرَثُوا الْكِتَابَ...﴾ (الشوری/۱۴) وارد شده که نشان از ارائه پیام و سخنی حق است تا مخاطب از شک خارج شود، لکن عده‌ای به «ریب» مبتلا می‌شوند. یعنی شک آن‌ها ادامه داشته و از روی غرض است. پس نوعی از «شک» آن‌چنان است که ایجادکننده «ریب» است. این نوع «شک» ریشه در غرض ورزی و تعصب نابجا دارد. همچنین «ریب»، شک جانبدارانه است که بیشتر با دیدگاه منفی در تعارض با اعتقاد مخاطب باشد. واژه «ریب» زمانی به کار می‌رود که گوینده در بیان خود قاطعیت داشته و اعتقاد راسخ به آن دارد، لکن شنونده یا خواننده در آن «شک» دارد.

در شش آیه از هفت آیه‌ای که «شک» و «ریب» با هم همنشین شده‌اند، فضای سخن با ضمایر و افعال جمع است. یعنی «شک» منجر به «ریب» دارای تأثیر و تأثر زیاد است. واژه «ریب» و مشتق‌های آن در قرآن ۳۶ بار وارد شده‌است. نمودار زیر دسته‌بندی موضوعی برای کاربرد آن واژگان را نشان می‌دهد.



نمودار ۳: حوزه‌های کاربرد «ریب» در قرآن

بررسی نمودار نشان می‌دهد که از مجموع سی و شش کاربرد، سی و یک کاربرد در حوزه معرفت‌شناختی و مفاهیم اعتقادی (توحید، نبوت و حقایق قرآن) و پنج کاربرد در حوزه امور دنیوی است. تأثیر این مهم را در ترجمه می‌توان بدین صورت بیان داشت که

«ریب»، ارتباط و کاربرد بیشتری در زمینه‌های معنوی دارد. نکته دیگر این که کاربرد بیشتر «ریب» در مفاهیم اعتقادی و اصول دین، ناقض کاربرد آن در احکام و مسائل اجتماعی (شک در قرض، شک در بارداری زنان یائسه، شک در موفقیت باطل، شک در شاهدین زمان مرگ) نیست.

نتیجه‌گیری

«زعم» گفتاری باطل یا دروغ است و بر این اساس، قید کلمه «باطل» یا «دروغ» در ترجمه تأثیر بسیار داشته و در برخی آیات که ناظر بر صحنه‌های روز قیامت و مشابه آن است، حذف آن کلمه‌ها لطمه زیادی به درک پیام توسط خواننده یا شنونده می‌زند. هر چند تعدادی از مترجمان برای واژه «زعم» از معادل‌هایی همچون تصور، شک، گمان و ... که بازگوکننده میزان اطمینان هستند، استفاده نموده، اما جنس واژه «زعم» از آن نوع واژگان که نشان‌دهنده درصدی از میزان اطمینان از صفر تا صد باشند، نیست و معنای درست آن «عقیده باطل» است. پس معنای اساسی «زعم»، عقیده باطل است.

ریشه «مری» در عصر جاهلی کاربرد داشته و به معنای دوشیدن شتر بوده است. دوشنده شیر، با اصرار در پی به دست آوردن شیر بیشتر است و به نظر می‌رسد اصرار دوشنده باعث شده مؤلفه لجاجت آن به دوره قرآنی منتقل گردد.

واژه «ریب» در قرآن تنها یک بار عبارت «ریب المنون» دیده می‌شود و در ۳۵ مورد دیگر با مفهیمی از جنس شک همراه است.

تکرار کاربرد ریشه‌های «زعم»، «مری» در توحید بیشتر از معاد و در معاد بیشتر از نبوت است. یعنی ترتیب کاربرد در هر سه میدان (بیشترین کاربرد در حوزه توحید، سپس معاد و بعد از آن نبوت) با ترتیب منطقی اصول دین قابل توجیه است. در خصوص ریشه «ریب» نیز با توجه به این که این واژه در قرآن غالباً برای مفهیمی که در آینده حقیقت آن روشن می‌شود، به کار رفته، ترتیب منطقی پیش گفته برقرار نیست.

«زعم»، «مریه» و «ریب» هر سه مذموم هستند. با توجه به پژوهش انجام شده به نظر می‌رسد «مریه»، شکی در مقیاس کم و کوچک بوده و تنها پیامبر از آن نهی شده است و برای رسیدن به مقامات عالیه است و ذمت آن به اندازه «ریب» نیست. شک بر دو نوع است. یا انسان دچار شکی می‌شود و هدف، کشف حقیقت است و این شک سهوی بوده، بر اثر تحقیق به دست می‌آید و مذموم نیست. اما شک ثانویه مذموم است. در واقع شک بر اساس منبع صادرکننده به دو نوع عقلی (نوع اول) و قلبی (نوع دوم) تقسیم می‌شود. خطاب در «... فلا تک فی مریه» پیامبر است و این موضوع هیچ منافاتی با عصمت ایشان ندارد. اگر قرآن از عبارت «... فلا تک فی ریب ...» برای ایشان استفاده می‌کرد، آن وقت تناقض با عصمت به وجود می‌آمد. چرا که «ریب» شک از نوع منفی و قلبی است.

«زعم» در قرآن برای آن دسته از اعتقاداتی به کار می‌رود که فاعل آن در گذشته اعتقاد به صحّت آن داشته و بعدها از غلط بودن آن پرده‌برداری شده‌است. این واژه بیشتر برای سرکوفت زدن و سرزنش عقیده‌های باطل در گذشته است. واژه «مریه» و مشتق‌های آن بیشتر برای زمان حال در قرآن به کار رفته‌است. لکن «ریب» برای گمان در چیزی است که در آینده حقیقت آن روشن خواهدشد.

از سه واژه مورد بررسی، «مریه» و «ریب» در قرآن در باب افتعال به کار رفته‌اند و این موضوع نشان‌دهنده آن است که این دو میدان معنایی قابلیت تأثیرگذاری بیشتری دارند.

کتابنامه

- قرآن کریم (۱۳۹۵هـ.ش)، ترجمه مکارم شیرازی، ناصر، چاپ اول، قم: مؤسسه آثار آیت اله مکارم شیرازی.
- ابن فارس، أحمد (۱۴۰۴هـ.ق): «معجم مقاییس اللغة»، قم: مکتب الأعلام الإسلامی، الطبعه الأولى.
- ازهری، محمدبن أحمد (۱۴۲۱هـ.ق)، «تهذیب اللغة»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعه الأولى.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۹۴هـ.ش)، «مفاهیم اخلاقی دینی قرآن مجید»، بدره‌ای، فریدون، تهران: فرزانه روز، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۹۶هـ.ش)، «خدا و انسان در قرآن»، ترجمه آرام، احمد، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ یازدهم.
- التهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶م)، «کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم»، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، الطبعه الأولى.
- جوهری، إسماعیل بن حماد (۱۳۷۶هـ.ق)، «الصّحاح»، بیروت: دار العلم للملایین، الطبعه الأولى.
- خورسندی، محمود و ترجمی، سمیه و خورسندی، علیرضا (۱۳۹۱هـ.ش)، «اسلوب استفهام و اغراض فرعی آن در قرآن کریم»، مطالعات بلاغی، بهار و تابستان ۱۳۹۱، ۱۰۲-۸۳.
- حاجی امیری، شهربانو (۱۳۸۶هـ.ش)، «مخاطب‌شناسی آیاتی از سوره یونس»، بیانات، پاییز ۱۳۸۶، ۵۱-۳۳.
- رکعی، محمد (۱۳۹۶هـ.ش)، «درجات معرفت در قرآن با روش معناشناسی شناختی»، سبحانی، محمدتقی و نصرتی، شعبان، پایان‌نامه دکتری، رشته کلام امامیه، دانشگاه قرآن و حدیث.
- رکعی، محمد و نصرتی، شعبان (۱۳۹۷هـ.ش)، «میدان‌های معنایی در کاریست قرآنی»، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، چاپ دوم.
- سلمان‌نژاد، مرتضی و اسمعیلی‌زاده، عباس (۱۳۹۶هـ.ش)، «بازخوانی مفهوم شک در قرآن کریم»، پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن، بهار و تابستان ۱۳۹۶، ۶۰-۳۵.
- شاکر، محمدکاظم (۱۳۸۴هـ.ش)، «نگاهی نوبه معناشناسی شک و یقین در قرآن»، پژوهش دینی، زمستان ۱۳۸۴، ۲۸۴-۲۶۷.
- صفوی، کوروش (۱۳۷۷هـ.ش)، «درآمدی بر معناشناسی»، تهران: انتشارات سوره مهر، چاپ اول.
- صینی، محمود إسماعیل (۱۴۱۴هـ.ق)، «المکنز العربی المعاصر»، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، الطبعه الأولى.
- عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰هـ.ق)، «الفروق فی اللغة»، بیروت: دارالآفاق الجدیده، الطبعه الأولى.
- عطاءاله، محسن و موسوی، سیدرسول (۱۳۹۴هـ.ش)، «مفهوم‌شناسی ریب در قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام»، تفسیر اهل بیت، بهار و تابستان ۱۳۹۴، ۱۲۲-۱۰۵.
- فراهیدی، خلیل بن أحمد (۱۴۰۹هـ.ق)، «کتاب العین»، قم: نشر هجرت، الطبعه الثانيه.
- قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۷۱هـ.ش)، «قاموس قرآن»، تهران: دارالکتب الإسلامیه، چاپ ششم.
- کرباسی، محمدجعفر (۱۴۲۲هـ.ق)، «إعراب القرآن»، بیروت: دار و مکتبه الهلال، الطبعه الأولى.
- مختار عمر، أحمد (۱۴۲۹هـ.ق)، «معجم اللغة العربیه المعاصره»، قاهره: عالم الکتب، الطبعه الأولى.
- نورسیده، علی اکبر و ترابی، ابوالفضل، (۱۳۹۹هـ.ش)، «معناشناسی واژه مریه و مشتقات آن در قرآن کریم بر اساس نظریه ایزوتسو با نقدی بر ترجمه مکارم شیرازی»، فصلنامه مطالعات ادبی متون اسلامی، بهار ۱۳۹۹، ۱۰۳-۱۲۴.
- نورسیده، علی اکبر و میراحمدی، سیدرضا و ترابی، ابوالفضل (۱۴۰۱هـ.ش)، «معناشناسی واژه زعم در قرآن با تکیه بر نظریه ایزوتسو»، مجله علمی مطالعات زبانی و بلاغی، بهار ۱۴۰۱، ۲۹۹-۳۲۲.
- نورسیده، علی اکبر و میراحمدی، سیدرضا و ترابی، ابوالفضل (۱۴۰۱هـ.ش)، «خوانش معناشناسانه واژه ریب در قرآن بر اساس نظریه ایزوتسو»، مطالعات زبان و ادبیات عربی، بهار و تابستان ۱۴۰۱، ۲۹-۵۴.
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰هـ.ق)، «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، بیروت: دارالکتب العلمیه، الطبعه الثالثه.
- الهنائی، علی بن الحسن (۱۹۸۶م)، «المنجد الأبجدی»، بیروت: دارالمشرق، الطبعه الخامسه.

Bibliography

- The Holy Quran, (1395 SH), Tr by Makarem shirazi, Naser, Qom: Institute of works of Ayatollah Makarem Shirazi
- IbnFāres, Ahmad (1404 AH), Mu'jam Maqāyīs al-Lughah, Qom: Islamic Figures Library.
- Azhari, MohammadIbnAhmad (1421 AH), TahziAlloqah, Beyrut: Dar Ihya AlTurath AlArabi.
- Izutsu, Toshihiko (1394 SH), Ethico-Religious Concepts in the Qur'an, Tr.By Badrei, Fereydon, Tehran: Farzan.
- _____ (1396 SH), God and Man in the Koran, Tr By Aram, Ahmad, Tehran: Enteshar.
- PahlewanNejhad, MohammadReza And Sezawar, AliReza (1387 SH), Quran Semantic a case study of Surah Juma, Qabsat Quarterly. Winter 1387, 130-107.
- Altahanawi, MohammadAli (1996), Kashaf Estelat AlfonunWAlolum, Beyrut: Maktabat LebnanNasherun.
- Jowhari, IsmaeilIbnHamad, (1376 AH), AlSahah, Beyrut: DarAlilmLelmalayin.
- HajiAmiri, ShahrBanu (1386 SH), Audience analysis of verses from Surah Yunus, Baynat magazine, autumn 1386 SH, 33-51
- Rokkaci, Mohammad (1396 SH), Degrees of knowledge in the Qur'an with the method of cognitive semantics, Sobhani, MohammadTaghi And Nosrati, Shaban, PhD Thesis, Department of Imamiyya Theology, Quran and Hadith University
- Rokkaci, Mohammad And Nosrati, Shaban, (1397 SH), Semantic fields in Quranic application, Qom: Dar al-Hadith publishing organization.
- SalmanNejad, Morteza And EsmaeiliZadeh, Abbas (1396 SH), Rereading the concept of doubt in the Holy Quran, Research paper on Qur'an interpretation and language, spring and summer 1396 SH, 35-60.
- Shaker, MohammadKazem (1384 SH), A new look at the semantics of doubt and certainty in the Qur'an, Religious research, winter 1384 SH, 267-284.
- Safawi, Kurosh (1377 SH), An introduction to semantics, Tehran, SurehMehr.
- Sini, MahmudIsmaeil (1414 AH), AlMaknazAlArabi Almoaser, Beyrut: MaktabatLebnanNasherun.
- Askari, Abu Hilāl (1400 AH), Furūq al-luqawīyah, Beirut: Dar Al-Afaq Al-Jadidah.
- AtaAllah, Mohsen And Musavi, SeyyaedRasoul, (1394 SH), The concept of rib in the Qur'an and the narrations of the Ahl al-Bayt, Tafsir AhlBeyt, Spring and summer 1394, 105-122
- Farahidi, KhalilIbnAhmad (1409 AH), Kitab AlEyn, Qom: Nashr Hijrat.
- QarashiBonabi, AliAkbar (1371 SH), Qamus Quran, Tehran: Dar alKutub al-Islamiyah.
- Karbasi, MohammadJafar (1422 AH), IrabAlquran, Beyrut: Dar w Maktabat AlHilal.
- MokhtarUmar, Ahmad (1429 AH), MojamAlloghahAlarabiyyahAlMoaserah, Qahere: AlamAlkotob.
- Mostafawi, Hassan (1430 AH), AlTahghighFiKalamatAlquranAlkarim, Beyrut: DarAlkotobAlelmiah
- Makarem Shirazi, Naser et al (1371 SH), Tafsīr Nemooneh, Tehran: Dar alKutub al-Islamiyah.
- Alhanaei, AliIbnAlhassan, (1986), AlmonjedAlabjadi, Beyrut: DarAlmashreq

Typology of the role of context in the interpretation of the revelation of the Qur'an (from playing a role in determining the meaning to exiting the signification)

(Received: 2022-10-17 Accepted: 2023-02-25)

Hasan asgharpour¹, Roohallah Shahidi², Hakim Vaziri³

Abstract

Context” is one of the most important elements involved in understanding the meaning of Quranic verses, and paying attention to it has an undeniable effect on understanding the verses more precisely. “Context” is divided into intratextual (essay) and extratextual (current) categories. Muhammad Hossein Fazlullah has made extensive use of both types of contexts mentioned in his interpretation of the revelation of the Qur’an. Some of the various functions of the context in his interpretation are: presenting a different meaning of the word, preferring one reading of the word over other readings, determining the reference of pronouns, resolving the apparent contradiction between the verses, distinguishing the interpretation from “Jari”, rejecting the apparent meaning and paying attention to The deep and esoteric meaning, the weakening of some narrations, the reason for the descent and...Based on the findings of this research, more than ten different types of interaction of the commentator can be seen in using the context of the article and the situation in his commentary. It should be mentioned that despite the importance of “context” in finding the meaning of the verses of the Quran, sometimes Fadlallah took it out of the scope of understanding the meaning of the verse and turned to the interpretation of the verse by sticking to other extratextual evidence.

Key words: Textual context, current context, Mohammad Hossein Fadl Allah, Min wahi al-Qur’an

1) Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, College of Humanities, University of Shahed, Tehran, Iran. Email: h.asgharpour@shahed.ac.ir.

2) Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, College of Farabi, University of Tehran, Iran. Email: shahidi@ut.ac.ir

3) Graduated from the Master of Theology and Islamic Studies, University of Ferdowsi Mashhad, Mashhad, Iran. (The Corresponding Author) Email: hakimvaziri@yahoo.com





مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۵۶-۱۷۹

DOR: 20.1001.1.26455714.1402.7.1.4.8

گونه‌شناسی نقش سیاق در تفسیر من وحی القرآن (از نقش آفرینی در تعیین معنات خروج از دلالت یابی)

(تاریخ دریافت ۲۵-۰۷-۱۴۰۱ تاریخ پذیرش: ۲۵-۱۱-۱۴۰۲)

حسن اصغرپور^۱، روح‌الله شهیدی^۲، حکیم وزیری^۳

چکیده

«سیاق» از مهم‌ترین عناصر دخیل در فهم مدلول آیات قرآنی است و توجه به آن در فهم دقیق‌تر آیات اثری انکارناپذیر دارد. «سیاق» در یک دسته‌بندی به درون‌متنی (مقالی) و برون‌متنی (حالی) تقسیم می‌شود. محمدحسین فضل‌الله از هر دو نوع سیاق یادشده در تفسیر من وحی القرآن به گستردگی بهره برده است. برخی از کارکردهای متنوع سیاق در تفسیر وی عبارتند از: ارائه معنای متفاوت از کلمه، ترجیح یک قرائت از واژه بر دیگر قرائت‌ها، تعیین مرجع ضمائر، رفع تناقض ظاهری میان آیات، تمییز تفسیر از «جبری»، ردّ معنای ظاهری و توجه دادن به معنای عمیق و باطنی، تضعیف برخی از روایات سبب نزول و... پژوهش حاضر از نظر هدف، بنیادی و از نظر ماهیت و روش، توصیفی-تحلیلی است. بر اساس یافته‌های این پژوهش، بیش از ده گونه تعامل متفاوت مفسّر در به کارگیری سیاقی مقالی و حالی در تفسیرش به چشم می‌خورد. گفتنی است به‌رغم اهمیت «سیاق» در دلالت‌یابی از آیات قرآن، گاه فضل‌الله آن را از دایره فهم مراد آیه خارج ساخته و با تمسک به دیگر قرائن برون‌متنی به تفسیر آیه روی آورده است.

واژگان کلیدی: سیاقی متنی، سیاق حالیه، محمدحسین فضل‌الله، من وحی القرآن

سال هفتم

شماره اول

پیاپی: ۱۲

بهار و تابستان

۱۴۰۲

(۱) استادیار گروه قرآن و حدیث دانشگاه شاهد، تهران، ایران. ایمیل: h.asgharpour@shahed.ac.ir

(۲) استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده فارابی، دانشگاه تهران، ایران. ایمیل: shahidi@ut.ac.ir

(۳) کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران (نویسنده مسؤول) ایمیل: hakimvaziri@yahoo.com



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

۱. مقدمه

اصل قرینه بودن «سیاق» و اثر آن در تعیین معنای واژه‌ها و مفاد جمله‌ها، یکی از اصول عقلایی محاوره است که در همه زبان‌ها بدان ترتیب اثر داده می‌شود. دانشمندان اسلامی نیز در فهم متون دینی به «سیاق» توجه نموده و در تعیین مفاد آیات از آن بهره گرفته‌اند. علامه فضل‌الله در تفسیر خویش، به تعریف سیاق و کارکرد آن در تفسیر نپرداخته، اما در عمل به اهمیت آن در کشف مدلول آیات باور داشته و اقسام دوگانه سیاق مقالی و حالی در دلالت‌یابی آیات را مورد توجه قرار داده است.

در «سیاق» هرگونه نشانه‌ای است که به الفاظ و عبارات، پیوند خورده است؛ خواه از مقوله الفاظ و عبارات (مقالیه) باشد و خواه قرینه‌ای حالیه (بستر بیرونی مرتبط با تولید سخن یا نوشتار). (صدر، ۱۴۲۵ق: ۱/۱۵۰ و رک: اولمان، ۱۹۷۳م: ۵۵) «سیاق» نوعی ویژگی برای کلمات و عبارات است که بر اثر همراهی با کلمه‌ها و جمله‌های دیگری پدید می‌آید. بی‌تردید، برخی کلمات در فرهنگ‌های لغت تنها یک معنا ندارند و معانی که در فرهنگ لغات برای آن واژگان ذکر می‌شود در سیاق‌های مختلف، محدود می‌گردد. به بیان دیگر، «سیاق» تعدد و احتمالات معنایی مختلف واژه را برطرف می‌کند. (رک: کاظم عباس، ۲۰۰۴م: ۱۵۸، زوین، ۱۹۸۶م: ۹۴) جرجانی در این باره می‌گوید: «واژگان به خودی خود در حالی که در جمله نیستند و به تنهایی ذکر می‌شوند بر یکدیگر برتری ندارند، بلکه برتری و فضیلت آن‌ها در تناسب و هماهنگی معنای لفظ با معنای کلمه‌هایی است که در پی آن‌ها می‌آید.» (جرجانی، بی‌تا: ۳۸) ابن‌قیم جوزی (۷۵۱ق) در بحث اهمیت سیاق در تعیین معنا گوید: «سیاق معنای کلی را روشن ساخته و ما را در رسیدن به معنای احتمالی و دقیق واژه، تخصیص عام، تقیید مطلق و تنوع دلالت هدایت می‌کند و این از بزرگ‌ترین قرائنی است که از مقصود و مراد گوینده پرده برمی‌دارد؛ از این رو، هر کسی آن را نادیده بگیرد، در اندیشه‌اش دچار اشتباه می‌شود.» (ابن‌قیم جوزی، بی‌تا: ۹/۴-۱۰) زرکشی (۷۹۴ق) راه رسیدن به فهم آن بخش از قرآن که نقل معتبری در تفسیر آن وارد نشده را دقت نظر در معنای مفردات آیات و کاربرد آن‌ها، براساس سیاق آیات دانسته و گوید: راغب اصفهانی در کتابش؛ المفردات بسیار به این امر اهمیت داده است. او در تفسیر معنای لفظ، بندی افزون‌تر از آنچه لغت‌شناسان بدان پرداخته‌اند، ذکر کرده که آن را از سیاق به دست آورده است.» (زرکشی، ۱۴۱۰ق: ۳۱۳/۲)

پژوهشگران معاصر، «سیاق» را سنگ بنای علم معنا به‌شمار می‌آورند. (رک: کاظم عباس، ۱۴۱۰ق: ۱۵۹) استیفن اولمان^۱ گوید: «نظریه سیاق اگر درست در نظر گرفته شود، نقش سنگ بنا را در علم معنایی ایفا می‌نماید.» (اولمان، ۱۹۷۳م: ۵۹ و رک: کاظم عباس، ۲۰۰۴م:

1) Stephen Ullmann.

۱۵۹) فِرث^۱ بر این باور است که معنا «تنها از راه سیاق وحدت کلمات یعنی قرارداد آن کلمات در بافت‌های گوناگون مشخص می‌شود». (عمر، ۱۹۸۲م: ۶۸)

از دیگر طرفداران این نظریه می‌توان به زبان‌شناس فرانسوی «فِندریس»^۲ اشاره کرد که بر آن است «تنها چیزی که ارزش واژه را در همه شرایط روشن می‌سازد، همان «سیاق» است؛ زیرا، واژه در هر بافتی که قرار می‌گیرد، معنایش به صورت موقت تغییر می‌یابد. «سیاق» معنای واحدی بر کلمه بار می‌کند، به‌رغم آنکه آن کلمه می‌تواند بر معانی بیشتری دلالت کند، همچنین این سیاق است که معانی متروکه را از دوش واژه برمی‌دارد و معنای جدیدی [متناسب با متن] به آن می‌بخشد». (فِندریس، ۱۹۵۰م: ۲۳۱) اهمیت سیاق تا حدی است که طرفداران آن، در تأثیر سیاق بر تبیین معنا مبالغه نموده، گویند: «قطعاً کلمات درحالی که مجرد باشند و در ساخت جمله جای نگیرند، هیچ معنایی ندارند.» (اولمان، ۱۹۷۳م: ۵۵؛ رک: سامی، ۱۹۹۷م: ۳۱۳)

محمد حسین فضل‌الله از مفسران معاصر لبنانی در تفسیر من وحی القرآن از «سیاق» به گستردگی بهره برده است. استفاده از سیاق در این تفسیر ابعاد و کارکردهای گوناگونی دارد که از آن میان می‌توان به این موارد اشاره نمود: تعیین معنای مراد کلمه در آن آیه، مشخص کردن رابطه معنایی میان ضمائر و مرجع آن‌ها، رد معنای حرفی و سطحی کلمه و توجه دادن به معنای عمیق و باطنی آن، تمییز تفسیر از موارد «جری»، رد روایات سبب نزول و ...

هر چند پژوهش‌های پراکنده و مختصری در زمینه نقش سیاق در تفسیر قرآن به صورت کلی نگاشته شده و همچنین در پایان‌نامه‌ها، کتاب‌ها و مقالاتی چند از روش تفسیری فضل‌الله سخن به میان آمده است. صفری (۱۳۹۳) در رساله دکترای خویش با عنوان بررسی و نقد مبانی و روش علامه فضل‌الله در تفسیر من وحی القرآن به بررسی و نقد روش و مبانی علامه فضل‌الله در تفسیرش پرداخته است. نگاهی بدین رساله نشان می‌دهد که مسأله سیاق در تفسیر یادشده، بسیار مختصر و تنها در قالب ۴ صفحه (صص ۱۴۵-۱۴۸) بررسی شده است. معلّم کلایی (۱۳۸۹ش) در پژوهش خویش با عنوان «نقش سیاق از نگاه علامه فضل‌الله» عمدتاً به تعریف و اهمیت سیاق در بیان علامه فضل‌الله پرداخته است. در پژوهش یادشده برخی از کارکردهای سیاق در تفسیر علامه فضل‌الله نیز مورد توجه قرار گرفته، اما گستره نقش آفرینی سیاق در دلالت‌یابی آیات، به تنوع و گستره یادشده در پژوهش حاضر نیست. شیواپور (۱۳۸۷ش) در پژوهش خود با عنوان «من وحی القرآن، تفسیری اجتماعی و واقع‌گرایانه» تفسیر فضل‌الله را اجتهادی و عصری با گرایشی اجتماعی دانسته که نسبت به برخی از تفاسیر معاصر دیگر از انسجام و سامان مناسبی بهره‌مند نیست، اما به دلیل جایگاه برجسته و اندیشه‌های نوگرایانه و جامعه‌پسندان فضل‌الله، همچنان از جایگاه و ارزشی خاص در میان تفاسیر معاصر برخوردار

1) Firth.

2) Joseph Vendryes.

است. سیاوشی (۱۳۹۲ش) در پژوهش خود با عنوان «روش مواجهه علامه فضل‌الله با روایات تفسیری در من و وحی القرآن»، ضمن تأکید بر تحرک‌بخشی، عصری و تربیتی بودن تفسیر من و وحی القرآن، تعامل فضل‌الله با روایات تفسیری را سخت‌گیرانه خوانده و ۱۷ عامل نگرش سخت‌گیرانه فضل‌الله به روایات تفسیری را برشمرده که یکی از آنها، «عدم سازگاری روایت تفسیری با سیاق آیه» (بازدهمین عامل) بوده است.

در برخی دیگر از پژوهش‌ها، تفسیر فضل‌الله هم‌وزن و هم‌رده تفسیر المیزان علامه شمرده شده و برخی مسائل تفسیری، به گونه‌ای تطبیقی در این دو تفسیر مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است، برای نمونه، امامی و حسنی (۱۴۰۰ش) در پژوهش خویش با عنوان «تحلیل تفسیری آیات تجسّم اعمال در تفاسیر المیزان و من و وحی القرآن»، در مسأله تجسّم اعمال، دو دیدگاه کاملاً متضاد علامه طباطبایی و علامه فضل‌الله را گزارش و تحلیل نموده است. هم‌چنین، میرزایی و خرقانی (۱۴۰۰ش) در پژوهش خود با نام «بررسی تطبیقی تحلیلی رهبری و شروط آن در دو تفسیر «المنیر» و «من و وحی القرآن»، به گونه‌ای تطبیقی، دیدگاه علامه فضل‌الله و وهبه زحیلی را مبتنی بر مبانی سیاسی و فقهی متفاوت دو مفسّر و البته شروط کاملاً یکسان آنها، مورد تحلیل قرار داده است.

تفسیر من و وحی القرآن، تفسیری با رویکرد و گرایش تربیتی-اجتماعی است. محمدحسین فضل‌الله مؤلف این تفسیر، از درخشان‌ترین چهره‌های علمی اسلام در سرزمین لبنان است. او در تفسیر خویش کوشیده است تا روح قرآنی را در همه عرصه‌های زندگی مادی و معنوی احیا کند. این تفسیر، به دلیل سبک جالب ادبی و امتزاج آن با سبک علمی، ممتاز و برجسته است؛ چنان‌که بسیار جالب به نظر می‌رسد و خواننده را به خود جذب نموده و او را فریفته خود می‌سازد. (معرفت، ۱۴۲۶ق: ۲/۲۹۱-۱۰۳۰) فضل‌الله در مقدمه تفسیر خود تصریح نموده که قرآن فقط مجموعه‌ای از واژه‌های خشک نیست تا در معانی لغوی خود راکد و جامد بماند، بلکه شامل واژه‌ها و سخنانی است که در فضاهای معنوی و عملی حرکت می‌کنند و جریان دارند. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۸/۱) گذشته از اهمّیت و برجستگی تفسیر و بزرگی و فضل نویسنده آن، مهم‌ترین دلیل گزینش این تفسیر به عنوان جامعه پژوهش در نوشتار حاضر، پاسخ بدین پرسش‌های مقدّر بوده که: نویسندگان تفاسیری با رویکرد اجتماعی-تربیتی، تا چه میزان به «اصل سیاق» و نقش آن در کشف مراد الهی توجه و اهتمام داشته‌اند؟ آیا رویکرد اجتماعی و پاسخ به نیازهای زمانه، آنان را از قرائن درون‌متنی فهم کلام الهی دور نساخته؟ این مفسران تا چه حد در جمع میان قرائن متنی مؤثر در فهم و نیز در نظر گرفتن اصل جاودانگی قرآن موفق بوده‌اند؟

این تحقیق در پی پاسخ به دو سوال است و آن اینکه: اولاً، بهره‌گیری مفسّر از عنصر «سیاق» در تبیین مراد الهی چگونه است؟ ثانیاً، این بهره‌گیری تا چه میزان به نتایج و برداشت‌های خاصّ مفسّر در آراء تفسیری خویش، منجر شده است؟

۲. مباحث نظری پژوهش

۲.۱. سیاق در دیدگاه فضل‌الله

بررسی دقیق موارد کاربست «سیاق» در تفسیر من وحی القرآن با بهره‌گیری از نرم‌افزار «جامع التفاسیر» نشان از آن دارد که این اصطلاح، ۲۸۳ بار در جای جای تفسیر یادشده استعمال شده است. «سیاق» در تفسیر من وحی القرآن نقش مهمی ایفا کرده و در تعیین معنا اثر زیادی ایفا نموده است. فضل‌الله، در تشریح «سیاق» گوید: «مسأله «سیاق»، چه در قرآن و چه در دیگر متون، همان مسأله «قرینه» است. بر این اساس، ممکن است کلمه یا جمله‌ای صرف نظر از کلمات یا جمله‌های پیرامونش مفهومی داشته باشد، اما اگر با کلمات و جمله‌های پس و پیشش در نظر گرفته شود، مفهوم دیگری به دست می‌دهد. هر سیاقی با کلام در ارتباط است و بیانگر عمق معنایی کلام است. سیاق، حجتی از باب ظهور بوده و بر سیره عقلا استوار است. (فضل‌الله، ۱۴۲۶ق: ۴۴۰/۱۵-۴۴۱؛ همان، ۱۴۱۹ق: ۲۹/۱۰ و ۲۴۶/۱۴)

مفسر به فهم کلمه به کلمه (تحت اللفظی) آیات قرآن کریم اعتماد ندارد. فضل‌الله نقدهای فراوانی در این زمینه بر مفسران گرفته و معتقد است خطای بسیاری از مفسران آن است که الفاظ را بر معانی تحت اللفظی خویش حمل می‌کنند، بی‌آنکه به سیاق عام واژه بنگرند. سیاق عام می‌تواند اسلوب‌های بلاغی مختلف چون استعاره و مجاز را نمایان سازد. این سیاق عام، نشان می‌دهد که قرآن به اشارت، از ژرف معنای واژه سخن می‌گوید و تنها به افق معنای ظاهری و مادی آن بسنده نمی‌کند. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۲۸/۱۰-۲۹ و رک: همان: ۴۱۶/۶) با توجه به نکاتی که در باب تعریف سیاق و اهمیت آن در تفسیر قرآن بیان شد، در ادامه با ذکر نمونه‌هایی در تفسیر من وحی القرآن، کارکرد دو سیاق مقالی و حالی در تبیین مراد الهی از نظر خواهد گذشت.

۲.۲. انواع سیاق و کارکردهای آن در تفسیر «من وحی القرآن»

۲.۲.۱. کارکردهای سیاق مقالی (متنی)

مقصود از سیاق مقالی (متنی) آن متنی است که واژه در آن ذکر می‌شود و شامل عناصر لغوی گوناگونی است که سبب کشف معنای کاربردی این واژه می‌شوند. (کنوش، ۱۹۹۲م: ۴۸) غالباً قرائن لفظی در سیاق متن ذکر می‌شوند و از لحاظ ترکیب لغوی برای متن، گاهی جمله مستقل یا الفاظ غیر مستقلی‌اند که پیرو جمله اصلی هستند. اصولی‌ها این‌ها را قرائن

(۱) ولعل مشكلة الكثيرين من المفسرين في تفسيراتهم لكلمات القرآن أنهم يحملونها على معناها الحرفي غير ملتفتين إلى أساليب البلاغة من الاستعارة والمجاز من خلال القرائن المتنوعة التي يحددها السياق العام للكلمة الذي قد يتحدث عن العمق المعنوي لا عن السطح المادي بطريقة الإحساء.

متصله می‌نامند. (حموده، بی‌تا: ۴۰) زرکشی درباره اهمیت سیاق در کشف معنای قرآنی می‌گوید: «دالات سیاق، معنای کلی و قطعی، تخصیص عام، تقیید مطلق و تنوع دلالت را مشخص می‌کند و از بزرگترین قرائنی است که دال بر مراد گوینده است.» (زرکشی، ۱۴۱۰ق: ۳۳۵/۲)

برخی از کارکردهای متفاوت سیاق مقالی (متنی) در تفسیر من و حی القرآن عبارت‌اند از:

۲.۱.۱. تعیین معنای واژگان قرآنی

برخی واژگان قرآن کریم، چندمعنا هستند و در سیاق‌های مختلف قرآنی معنایی متفاوت دارند. فضل‌الله در گزینش مفهوم این دست واژه‌های قرآن، از «سیاق» بهره گرفته است. برای نمونه در آیه ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (بقره/۱۸۵) مراد از «شهود» را «حضور» در مقابل سفر دانسته است به عبارت دیگر انسان مریض و مسافر در روزهایی غیر از ماه رمضان روزه بگیرند، ولی در خود ماه، روزه گرفتن بر آنها واجب نیست و برایشان تشریح نشده است. ایشان نظر برخی از مفسران (رک: زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۲۰۷/۱) را مبنی بر اینکه مراد از شهود ماه در این آیه رؤیت هلال است، را بدون دلیل دانسته و گفته ذکر کلمه «سفر» در مقابل «شهود» خود دلیلی است که مراد از آن حضور در بلد است، مفسر این معنا را با روایتی از امام باقر (ع)^۱ و حضرت امیر(ع)^۲ تقویت کرده است. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۲۹/۴) ذکر این نکته ضروری است که «شهد» از سوی برخی عالمان لغت همچون راغب اصفهانی (اصفهانی، ۱۴۳۰ق: ۴۶۵)، خود به معنای «حضور با مشاهده»، تفسیر شده است؛ از این رو، نمی‌توان گفت که سیاق، در تعیین این معنا از واژه نقش مؤثری ایفا کرده است.

نمونه دیگر در آیه شریفه ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (بقره/۲۱) است که فضل‌الله بدون اشاره به نام مفسری خاص گوید: برخی مفسران گفته‌اند که هدف نهایی از خلقت انسان، «وصول به تقوی» است. فضل‌الله بر این باور است که «تقوی» غایت آفرینش نیست. او گوید: تأمل در آیه ما را بدین نکته رهنمون می‌سازد که وصول به تقوی غایت عبادت است و برای اثبات دیدگاه خویش دو مؤید ذکر کرده است: نخست آنکه، کلام امر در جهت امر به عبادت بیان شده است و اصل کلام همین است، اما خلق (آفرینش) به مثابه ذکر صفتی از صفات خداوند است تا انسان را به مسؤولیتش در عبادت خداوند رهنمون سازد و با مقام و سیاق سخن سازگار نیست که غایت به آفرینش باز گردد؛ دیگر آنکه، غایت را باید ثمره طبیعی عمل دانست و ما به خوبی می‌دانیم که مجرد

(۱) فی روایة زرارة عن الإمام أبي جعفر محمد الباقر عليه السلام أنه قال لما سئل عن هذه ما أبینها لمن عقلها قال: «من شهد رمضان فليصمه، و من سافر فيه فليفطر». (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۲۹/۴)
 (۲) روی أيضاً - كما فی مجمع البیان - «عن علی و ابن عباس و مجاهد و جماعة من المفسرين أنهم قالوا: «من شهد الشهر بأن دخل عليه الشهر و هو حاضر، فعليه أن يصوم الشهر كله». (همان)

خلقت (آفرینش) با غایت پیوندی ندارد، بلکه آنچه غایت را محقق می‌سازد، نفس «عبادت» خداوند است که شناخت خداوند و خضوع در برابر او را در نفس انسان برانگیخته و مسؤولیت پیوسته او در برابر خداوند را بدو الهام می‌کند. (فضل الله، ۱۴۱۹ق: ۱۶۷/۱-۱۶۸) نگاهی به دیدگاه‌های تفسیری دیگر مفسران ذیل آیه یادشده نشان از آن دارد که در میان قدما، طبرسی از تقوی به عنوان هدف آفرینش نام برده است. (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۱۵۳/۱) علامه طباطبایی از مفسران معاصر، هم‌نظر با علامه فضل‌الله، «لعلکم تتقون» را متعلق به «أعبدوا» شمرده، نه «خَلَقَکُمْ». (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۵۷/۱)

نمونه دیگر بهره‌گیری فضل‌الله از سیاق^۱، توضیح او در مورد کلمه «کفر» در آیه شریفه ﴿لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (بقره/۲۱۲) است. او می‌گوید: مقصود از کفر، کفر به خداست یعنی کفر مقابل ایمان نه کفر مطلق که نزدیک معنای لغوی آن (ستر: پوشاندن) است. فضل‌الله ابتدا نظر علامه طباطبایی را در مورد معنای کفر در این آیه بازگو می‌کند که می‌گوید: ظاهر کفر در قرآن همان ستر و پوشاندن است، چه اینکه کفر اصطلاحی باشد، یا مطلق پوشاندن حق، که در برابر مطلق ایمان است. بنابراین زینت یافتن زندگی دنیا اختصاصی به کفار اصطلاحی ندارد، ممکن است مسلمان اصطلاحی هم دچار این انحراف بشود و حقیقتی از حقایق دینی را بپوشاند، و نعمتی از نعمت‌های دینی را تغییر دهد، که چنین کسی هم، کافری است که حیات دنیا در نظرش زینت یافته، او نیز باید خود را آماده عذاب شدید کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۱۱/۲) فضل‌الله دلیل این برداشت علامه را مستند به ظهور کلمه «کفر» در معنای «پوشاندن» می‌کند که هر دو معنا را در برمی‌گیرد از این رو شامل کافران و مؤمنانی که به سبب زینت یافتن حیات دنیوی به تبعیت از هوای نفس و شهوت‌ها رو آورده‌اند هم می‌شود ولی فضل‌الله معتقد است؛ اگرچه گاهی کلمه کفر به حسب معنای لغوی در معنای «پوشاندن» است ولی در سیاق قرآن کریم همانند کاربردهای عرفی آن، «کفر» به معنای اصطلاحی است به ویژه در آیاتی که عبارت «الَّذِينَ آمَنُوا» مقابل عبارت «الَّذِينَ كَفَرُوا» قرار می‌گیرد به وضوح بر معنای کفر در مقابل ایمان از جهت مبدأ دلالت می‌کند. مفسر مواردی که کلمه «کفر» شامل کفر برخی از حقایق دینی یا انحرافات عملی می‌شود را از نوع مجاز می‌داند. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۱۳۹/۴-۱۴۰)

گاه فضل‌الله از بهره‌گیری هم‌زمان دلالت سیاقی و عقلی، به معنای واژگان می‌رسد. این مسأله در آیه شریفه ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ (بقره/۳۰) به چشم می‌خورد. در این آیه مفسر، نخست دلیلی عقلی اقامه کرده است. او معتقد است، مقصود از کلمه «خلیفه» در این آیه نوع انسان است نه حضرت آدم (ع)؛ زیرا، آدم (ع) در بازه زمانی محدود می‌زیسته، که با پایان یافتن آن، عمر او نیز به پایان می‌رسد، پس چگونه ممکن است این نقش بزرگ را ایفا نموده و تمام زمین

۱) برای نمونه بیشتر رک: (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۱۰۸/۱۸ و ۳۰۵/۵)

و همه دوران‌های حیات دنیوی را در بر می‌گیرد؟! (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۲۳۰/۱)

او سپس به سیاق متنی (لفظی) می‌پردازد تا بر دیدگاه خویش صحه گذارد. توضیح اینکه، او معتقد است که فرشتگان الهی این خلیفه را به فساد و خونریزی بر روی زمین ستوده‌اند، درحالی که این توصیف شامل آدم (ع) نمی‌شود، بلکه شامل برخی گروه‌های انسانی است که در آینده بر روی زمین پدیدار می‌شوند. (همان: ۲۳۰/۱-۲۳۱)

۲.۱.۲. اثبات به‌گزینی واژگان در قرآن

گاه فضل‌الله با بهره‌گیری از سیاق، نشان می‌دهد که قرآن بهترین و مناسب‌ترین واژه‌ها را برگزیده است. او کوشیده تا نشان دهد که واژه‌های قرآن، در جایگاه خویش، وحی و اشارتهای منحصر به فرد خویش دارند. برای نمونه، در تفسیر آیه شریفه: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ (أنعام/۱۸) گوید: کلمه «فوق» به هیمنه و سیطره کامل خداوند بر بندگانش دلالت دارد. همچون هر چیزی که بر بالای چیز دیگر قرار می‌گیرد. به جای عبارت «القاهر لعباده» از تعبیر «القاهر فوق عباده» بهره گرفته؛ زیرا، در معنای عبارت نخست، بر خلاف عبارت دوم، سیطره مطلق خداوندی منعکس نمی‌یابد. بنابراین سیاق در این جایگاه، تنها کاربست عبارت «فوق عباده» را اقتضا می‌کند؛ زیرا، با دلالت معنویش، بر سیطره مطلق خداوند بر بندگانش تأکید می‌کند. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۴۸/۹)

فضل‌الله همین کارایی سیاق را در تفسیر آیه شریفه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ﴾ (نساء/۱) نیز نمایان ساخته است. او گوید: انتخاب کلمه «ربکم» به جای «الله» از آن روست که «رب» بر معنای تربیت دلالت می‌کند و تقوا را به عنوان وجهی از وجوه تربیت نمایان می‌سازد؛ از این رو، این رابطه تربیتی، تنها ارتباطی نیست که با پایان یافتن فرایند آفرینش به پایان رسد، بلکه رابطه‌ای است که به وجود انسان متصل بوده و در رشد جسدی و عقلی و روانی و عملی‌اش نقش‌آفرین است. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۲۳/۷)

۲.۱.۳. ترجیح قرائت‌های قرآنی

گون دیگر استعانت فضل‌الله از سیاق، در ترجیح قرائت‌های قرآنی است. لازم به ذکر است که مفسر بسیاری از قرائات قرآنی را (در تفسیرش) بازگو نکرده و بدان‌ها بی‌اعتنا است. با این همه، در پاره‌ای موارد به آن‌ها توجه داشته است. برای نمونه، ذیل آیه شریفه: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ (بقره/۱۰۶) به دو قرائت متفاوت از کلمه «نُسِهَا» که همان قرائت موجود در قرآن کنونی است اشاره کرده است: الف) نُسِهَا از ماده «نسیان» ب) نَسَاها از ریشه «نسأ» به معنای به تأخیر انداختن چیزی تا سرآمدی معین. فضل‌الله معنای اخیر را بعید می‌شمارد؛ چه این کلمه در سیاق تبدیلی وارد شده که از بین بردن مُبَدَّل منه از اساس و پایه مدنظر است. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۱۵۸/۲-۱۵۹)

۲. ۱. ۴. تعیین مرجع ضمائر

فضل الله در مشخص کردن رابطه معنایی میان ضمایر و مرجع آن نیز به سیاق توجه داشته است. او در آیه شریفه ﴿مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ﴾ (حج/۱۵) همانند برخی دیگر از مفسران چون علامه طباطبایی (۱۴۱۷ق: ۳۵۲/۱۴)، بر آن است که ضمیر فعل «يَنْصُرُهُ» به پیامبر برمی گردد. (فضل الله، ۱۴۱۹ق: ۳۱/۱۶-۳۲) البته دیگرانی همچون صادقی تهرانی، در تعیین مرجع ضمیر، دو احتمال رسول خدا (ص) و نیز «مَنْ» شرطیه در آغاز آیه را صحیح شمرده اند. (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق: ۳۲/۲۰) مشرکان مکه به حضرت محمد (ص) اهانت می کردند و نقش رسالتش را کوچک می شمردند. آن ها گمان می کردند رسول خدا (ص) توانایی ندارد مردم را به دین خدا فراخواند، چرا که موقعیت اجتماعی اش چنین اقتضایی نداشت و رسالتش با عقیده عامه مردم در تعارض بود؛ از این رو، سقوط و پایان دوره اش را انتظار می کشیدند. (رک: فراء، بی تا: ۲۱۸/۲؛ ابی السعود، ۱۴۱۹ق: ۳۷۲/۴-۳۷۳) اما وقتی با پیروزی رسالتش و داخل شدن دسته جمعی مردم به دین اسلام مواجه شدند، بر ایشان گران آمد و ناامید گشتند. از این رو آیه برای مواجهه ساختن مشرکان با این پیروزی آمد. برخی از مفسرین (طبرسی، ۱۹۸۶م: ۱۲۱/۷) مرجع آن را اسم موصول «مَنْ» فرض کرده اند و مقصود آن شخصی است که به خداوند و تدبیر او برای خلقتش و دفع شر از آن ها و جلب خیر برای آن ها... اعتماد ندارد. فضل الله وجه اخیر را به سیاق عام آیات نزدیکتر از وجه نخست می داند چرا که ارجاع ضمیر به حضرت رسول (ع) با اینکه نامی از ایشان در آیه به میان نیامده است هم خوانی ندارد.

۲. ۱. ۵. تعیین مخاطب آیه

سیاق کلام نقشی اساسی در توجیه کردن خواننده جهت تشخیص مخاطب ایفا می کند؛ زیرا تعیین مخاطبان با کمک قرائن درون متنی و قرائن خارج از متن بدست می آید. فضل الله برای تعیین مخاطب از این کارایی سیاق بسیار بهره می برد و برخی از نظراتی که مخاطب را ناهمخوان با سیاق تعیین می کنند، ناصواب می شمارد.

او ذیل آیه ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ (نساء/۵) گوید: این آیه همان طور که گفته شده شاید خطاب به کسی است که دارای مال و ثروت است تا سفیهان را از تصرف در آن بازدارند. شاید نیز درباره پدرانی باشد که گاه به فرزندان شان ثروت هایی داده اند و آنها آن ثروت را در راهی که مصحلت شان نیست، استفاده می کنند و در زمان پیری که پدران شان بدان ثروت نیاز پیدا می کنند، فرزندان چیزی از آن را به آنها نمی دهند. فضل الله دیدگاه دوم را با سیاق آیه ناسازگار خوانده و در مقام استدلال گوید: آن گونه که از ظاهر برمی آید، این آیه خطاب به اولیائی است که

سرپرستی امور قاصران را به دوش می‌کشند و مسؤولیت دارایی آنان را برعهده دارند و تا زمانی که آنان به سنّ رشد نرسند، نمی‌توانند چیزی از آن دارایی‌ها را بدان‌ها بسپارند. (فضل الله، ۱۴۱۹ق: ۷/۶؛ رک: زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱/۴۷۱)

۲. ۱. ۲. ۶. حلّ ناسازواری ابتدایی آیات با یکدیگر

فضل الله با کمک سیاق، تناقض و همی میان برخی از آیات را حلّ می‌کند مانند اثبات شمولیت سؤال از مردم و مرسلین در آیه شریفه ﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ﴾ (أعراف/۶) و نفی آن در آیه شریفه ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ فَبِأَيِّ آيَةٍ رَبُّكُمْ تُكذَّبَانِ يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ﴾ (الرحمن/۳۹ - ۴۱)

فضل الله معتقد است که آیه‌ای که سؤال را در قیامت نفی می‌کند، در سیاق تأکید بر این نکته است که خداوند از گناه گناهکاران و جرم مجرمین باخبر است و میزان آن را می‌داند پس نیازی به سؤال کردن از آنان نیست چون آنان در درون خویش و همچنین از طریق نامه اعمال از آن آگاهند و در این حال و هوا در وجود حجّت و دلیل بر روایی عذاب آن‌ها، چند و چونی وجود ندارد. این در حالی است که سیاق آیات دال بر سؤال از افراد در قیامت، متفاوت است و در این مقام وارد شده است که نشان دهد در قیامت از رهگذر اعترافهای خود آن‌ها، حجّت و دلیل اقامه می‌شود؛ بنابراین، هر آیه سیاقی دارد که با سیاق آیه دیگر متفاوت است. (فضل الله، ۱۴۱۹ق: ۱۰/۲۱)

۲. ۱. ۲. ۷. جداسازی روایات تفسیری از تأویل آیه

از دیگر کارکردهای سیاق در تفسیر من وحی القرآن، تمییز تفسیر از «تأویل» است. فضل الله ذیل آیه ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخُلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (آل عمران/۱۸۰) این نکته را تأکید نموده که «علم»، به مثابه امانت الهی در نزد عالم است و او باید در مواجهه با تهدیدهای ضدّ اسلام آن علم را اظهار نماید. سپس آیات و روایاتی را در تأیید این مطلب ذکر می‌کند، ولی روایت ابن عباس را مبنی بر اینکه آیه یادشده درباره آن دسته از احبار و دانشمندان یهود نازل شده که صفات حضرت رسول (ص) را در عصر دعوت اسلامی کتمان می‌کردند، با استناد به سیاق آیات تضعیف می‌کند. فضل الله گوید: ظاهر سیاق آیات، با ملاحظه آیات بعدی دلالت دارد که این آیه در خصوص بخل و رززی در مال صادر شده، نه بخل در علم. اگر هم بخل در علم را در برگیرد، از طریق انتقال از معنای مادی به معنای معنوی است، که همان طریقه جری است و ائمه (ع) آن را در تفسیر برخی آیات قرآن به‌کار بسته‌اند. نظیر آنچه که از ائمه (ع) در تفسیر آیه ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾ (عبس/۲۴) وارد شده که مراد از «طعام»، را «علم» خوانده‌اند. روشن است که علم، تفسیری

برای کلمه طعام نیست، حتی به طریقه مجاز؛ چه سیاق آیات بعدی با آن تناسب ندارد، بلکه اشاره‌ای به تفضّل الهی بر انسان به واسطه علم است. (فضل الله، ۱۴۱۹ق: ۶/۴۱۵-۴۱۶)

۲.۲.۲. سیاق حالیه

منظور از سیاق حالیه، شرایط و زمینه‌هایی است که متن را در بر می‌گیرد، یا منظور از آن، مناسبت‌ها و شرایط مرتبط به؛ گوینده، شنونده، زمان و مکانی است که بر الفاظ سایه می‌افکند به گونه‌ای که دلالت و مفهوم متن را تعیین و مشخص می‌کند. (الجنابی، ۱۴۱۲ق: ۱۶۲-۱۶۳؛ کاظم عباس، ۲۰۰۴م: ۱۷۰)

محمد محمد یونس در این باره می‌گوید: «زمانی که متکلمان یک زبان، زبان خود را به صورت شفاهی یا نوشتاری به کار می‌گیرند آن را در چارچوب زمانی و مکانی مشخصی قرار می‌دهند و معمولاً فرایند ارتباط در شرایط و احوالی شکل می‌گیرد که همه آن موارد در دلالت حرف به حرف گفتار تأثیر می‌گذارد. علاوه بر موارد مذکور، عوامل دیگری نیز در فرایند ارتباط دخیل هستند؛ از جمله آنچه که مربوط به شخصیت مخاطبین و زندگی شخصیشان است و آنچه که چارچوب اجتماعی در آن جای می‌گیرد و آنچه که مولودِ موقعیت و شرایط زمانی و مکانی است.» (یونس علی، بی تا: ۱۳۷)

واژه «سیاق»، به طور مطلق توسط اندیشوران اسلامی به کار رفته اما اولین کسی که اصطلاح (سیاق حال) را به کار برد برانيسلاو مالينوفسکی^۱ یکی از جامعه‌شناسان دوران مدرن بود و ریموند فیرت؛ زبان‌شناس انگلیسی آن را از وی به قرض گرفت و عنوان «context of situation» را برایش برگزید که معاصرین عرب آن را به «سیاق الحال»، «المقام»، «الموقف» و «السیاق الاجتماعی» برگرداندند. (رک: السعران، بی تا: ۳۳۹؛ کنوش، ۱۴۱۹ق: ۸۲)

و اگر (مقام) نزد زبان‌شناسان نشان‌دهنده‌ی جوانب غیر لفظی همراه با رویداد کلامی یعنی ظروف و شرایط آن باشد پس بدون شک این شرایط و احوالات بیرونی متن، نزد اصولیون و مفسران، راه درستی برای کشف معانی متون قرآنی، به ویژه برای اسباب نزول خواهد بود.

سیاق حالیه پیوندی استوار با اسباب نزول دارد. سبب نزول حادثه‌ای است که در زمان پیامبر (ص) به وقوع پیوسته یا سؤالی است که از آن حضرت شده و به دنبال آن خداوند درباره آن حادثه و یا در پاسخ به آن سؤال، آیه یا آیاتی نازل فرموده است. (زرقانی، بی تا: ۹۹/۱) به نظر می‌رسد این دسته از روایات در فهم پاره‌ای از آیات نقش بسزایی داشته باشند؛ چه، در آن فضا و ناظر به یک رخدادی خاص، آیاتی نازل شده و آگاهی از شرایط زمانی و مکانی مؤثر نزول، در فهم بهتر آیه اثرگذار است. از آنجا که جعل و تحریف از یک سو و اجتهاد راویان و مفسران متقدم از سویی دیگر در این حوزه فراوان بوده، مفسران در پذیرش این روایات همواره راه احتیاط در پیش گرفته‌اند. محمد عزت دروزه گوید: «بدون تردید

1) Bronislaw Malinowski.

روایات فراوانی در اسباب نزول و مناسبت‌های آن وجود دارد که در بسیاری از کتاب‌های تفسیری دوره‌های مختلف گردآوری شده‌اند و قابل نقد و پالایش هستند؛ به‌ویژه به دلیل چندگانگی نقل، تناقض و مغایرت با یکدیگر و نیز گاه به‌خاطر عدم هم‌خوانی (آن روایات) با مراد و روح آیات و همچنین به‌خاطر ناهمخوانی آن روایات با آیات دیگر مرتبط با موضوع. (دروژه، بی‌تا: ۲۱۷)

فضل‌الله مانند بسیاری از مفسران دیگر، به سبب کثرت روایات موجود درباره اسباب نزول، اختلاف، تعارض و ناهماهنگی آن‌ها با متن قرآن کریم، در پذیرش و تأیید صحت آن‌ها تردید می‌کند. او معتقد است روایات وارد شده در اسباب نزول، نقش فرهنگی ایفا می‌کنند که گاهی ممکن است در ارائه تصویر دقیق از حقیقت اسلام و مضمون قرآن کریم به خطا برونند، چرا که بسیاری از این روایات موثق نیستند که بتوانیم به آن‌ها اعتماد کنیم (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۳۳۶/۷)، نقد دیگری که به این دسته از روایات وارد است، ضعف سندی آن‌هاست فضل‌الله صراحتاً به این نکته اشاره کرده است، او در این باره می‌گوید: «إنا فی منهجنا التفسیری - لا نجد لدیننا آیه نصوص موثقة كثيرة مما رواه الرواة فی أسباب النزول، لضعف أسانید بعضها و إرسال بعضها الآخر»؛ ما در روش تفسیری خویش نصوص موثق زیادی از آنچه که راویان روایات اسباب نزول ذکر کرده‌اند، نمی‌یابیم و این به خاطر ضعف اسناد برخی از آن روایات و نیز ارسال (مرسل بودن) برخی دیگر است. (همان: ۱۱۶/۶) فضل‌الله با عنایت به مؤلفه‌هایی که جزو سیاق حالیه به‌شمار می‌روند، در پاره‌ای از آیات، به تضعیف روایات اسباب نزول یا رد آن‌ها اقدام می‌کند که در ادامه، به نمونه‌هایی از این دست، اشاره خواهد شد.

بدون شک عنایت به خصوصیات رسول گرامی اسلام (ص) به عنوان مخاطب اولیه قرآن، یکی از مؤلفه‌هایی است که در شمار سیاق حالیه جای می‌گیرد. توجه بدین مهم، ما را به فهم صحیح آیات رهنمون می‌سازد. نتیجه آنکه در میان روایات اسباب نزول، اخبار و گزارشاتی وجود دارد که با مقام عصمت پیامبر در تبلیغ، مغایرت دارد. فضل‌الله در این باره گوید: «بی‌تردید برخی از روایت‌هایی که راجع به اسباب نزول ذکر شده‌اند به شأن و منزلت پیامبر اکرم (ص) توهین و بی‌احترامی می‌کنند، به همین خاطر باید در تفسیر آیات در استفاده از آن‌ها پرهیز شود.» (همان: ۸۱/۸) فضل‌الله افسانه غرانیق را به همین دلیل رد می‌کند. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۹۷/۱۶) او همچنین روایاتی که درباره اسباب نزول آیه شریفه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدَّلَ لَكُمْ تَسْوِكُمْ وَإِنْ تُسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنزَلُ الْقُرْآنُ تُبَدَّلَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ (مائده/۱۰۱) آمده است را از آن جهت که متضمن مسائلی است که با خصلت عظیم و سرشت‌های معمول پیامبر اکرم (ص) همخوانی و تناسب ندارند، نمی‌پذیرد. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۳۵۹-۳۵۸/۸؛ طبرسی، ۱۹۸۶م: ۳۸۶/۳)

برخی آیات متضمن عباراتی است که در ظاهر مبهم و پیچیده به نظر می‌رسند و حکم

مستفاد از آیه با واقعیت ناسازگار جلوه می‌کند که با شناخت فضای نزول روشن می‌شوند. فضل الله در تفسیر آیه شریفه ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا﴾ (بقره/۱۵۸) می‌گوید: از ظاهر آیه به دور از نظر گرفتن شرایط و موقعیتی که آیه شریفه در آن نازل شده است، بدون شک اینگونه به نظر خواهد رسید که حاجی یا معتمر میان طواف و عدم آن مخیر است و این معنا از عبارت «فلا جناح» قابل استنباط است و دال بر رخصت و جواز امر است ولی با قرینه سبب نزول، این توهّم و اشکال برطرف خواهد شد.

روایات فراوانی در مورد سبب نزول این آیه شریفه به دست ما رسیده است و همه آنها اتفاق نظر دارند مسلمانان در آغاز از سعی میان صفا و مروه اعراض کردند زیرا عرب جاهلی، آن اعمال و مناسک را با طواف به دور برخی از بُت‌ها انجام می‌دادند و معتقد بودند که آن اعمال از آثار باقی مانده شرک است و طواف بر اطراف آن جزو مناسک حج نیست تا این که خداوند می‌فرماید آن دو نیز جزو اعمال و مناسک محسوب می‌گردند. (واحدی نیشابوری، ۱۳۶۲ق: ۲۷-۲۹؛ فضل الله، ۱۴۱۹ق: ۱۲۹/۳) بر اساس روایات سبب نزول، طواف میان آن دو بر حاجی و معتمر (عمره گزار) واجب است همانطور که خداوند به انجام این کار دستور داده است. فضل الله بر این باور است که مقصود از عبارت «فلا جناح»، رخصت به معنای إباحه نیست بلکه به معنای عدم حرج (گناه) در چیزی است که معتقد بودند با مسأله توحید منافات دارد، تا تأکیدی برای آنان بر عدم منافات باشد به همین دلیل (سعی بین صفا و مروه)، حتی اگر بت‌ها بر روی آن‌ها نصب شده باشند، از شعائر شرک به حساب نمی‌آیند بلکه جزو شعائری هستند که خداوند برای مؤمنان قرار داده، تا مکان و مقصدی برای نزدیک شدن به او باشند، لذا گویی فرمود: همانا وجود بت‌ها مانع از عبادت (بندگان) نمی‌شوند. (فضل الله، ۱۴۱۹ق: ۱۳۰/۳)

ملاحظه خصوصیات گوینده کلام (خداوند) از دیگر مؤلفه‌های سیاق حالیه به‌شمار می‌آید که فضل الله در معنای واژه «قریب» در آیه شریفه ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أَجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ (بقره/۱۸۶) آن را دخالت می‌دهد او معتقد است: منظور از آن، قرب معنوی است نه قرب مادی چرا که خداوند متعال از تجسیم منزّه است و وجود او منحصر به مکان نیست تا اینکه مسافت‌ها و فواصل میان او و آن‌ها فاصله بیاندازد؛ بلکه او در قدرت و احاطه و شمول وجود مطلق و کل است، در نتیجه چیزی از او پنهان نمی‌ماند و او در عین اینکه نزدیک است عالی و متعالی نیز است پس هیچ موجودی نزدیک‌تر از او به بندگانش نیست. (فضل الله، ۱۴۱۹ق: ۴۰/۴)

آنچه فضل الله در معنای قریب گفته است، بسیاری از مفسران نیز به آن باور دارند از جمله: سید مرتضی که این واژه را براساس سبب نزول تفسیر کرده است و می‌گوید: «بدون تردید منظور خداوند متعال از «قریب» قرب مسافتی نیست، بلکه مقصود حضرتش این است که

من با اجابت و مساعدت و نعمت (به شما) یا با علمم به آنچه که بنده‌ام انجام می‌دهد و ترک می‌کند، نزدیک هستم ... و این تشبیه به قرب مسافتی است، زیرا کسی که به کس دیگر نزدیک می‌شود از احوال او آگاهی می‌یابد و از او نگرانی و ترس به خود راه نمی‌دهد و روایت شده است که قومی از پیامبر اکرم (ص) سوال کردند که آیا پروردگار ما به ما نزدیک است تا با او نجوا کنیم یا از ما دور است که باید ندایش دهیم؟ و پس از این درخواست خداوند این آیه را نازل فرمود:» (الشریف المرتضی، ۱۹۶۷م: ۶۰۳/۱)

نکته درخور توجه آنکه، از طریق سیاق حالیه می‌توان به متن یا موقعیت اجتماعی‌ای دست یافت که گفتار (مقال) را در میان (هنگام) رخداد کلامی در برمی‌گیرد. (عبدالتواب، ۱۹۹۷م: ۱۲۸؛ کاظم عباس، ۲۰۰۴م: ۱۷۴)

فضل‌الله در تبیین معنای الفاظ قرآن کریم به این نوع از سیاق تکیه کرده است، مانند آیه شریفه ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾ (توبه/۳۷) کلمه «النسیء» به معنای تأخیر در زمان است، گفته می‌شود: نَسَأَ اللَّهُ فِي أَجْلِكَ: یعنی خداوند اجل تو را به تأخیر اندازد و (النسیئة) یعنی خرید و فروش چیزی به صورتی که پول آن بعداً پرداخت شود (راغب اصفهانی، ۱۴۲۴ق: ۸۰۴)، ولی «النسیء» در آیه پیشین به معنای جابجایی یکی از ماه‌های سال است که عرب‌های جاهلی آن را برای مصلحت خود به تأخیر می‌انداختند. (همان)

فضل‌الله گوید: «واژه «النسیء» یعنی همان کاری (به تأخیر انداختن ماه) که عرب‌ها در زمان جاهلیت انجام می‌دادند، بدین شکل که آنان گاه حرمت برخی ماه‌های حرام را به تأخیر می‌انداختند. این کار به خاطر مصلحت‌اندیشی آن‌ها در جنگ و آشتی بود. اگر مصلحت‌شان در جنگ بود، ماه صفر را به جای ماه محرم انتخاب می‌کردند (محرم را حلال دانسته) و در سال بعد، ماه محرم را به جای صفر حلال دانسته و صفر را حرام می‌دانستند. آن‌ها با این کار، خود را از جنگ و خونریزی دور می‌ساختند [و همچنین، هرگاه اراده جنگ داشتند، به کشتار و خونریزی روی می‌آوردند.]» (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۱۱/۱۰۸؛ اندلسی، ۲۰۰۲م: ۴۸/۵-۴۹) شایان ذکر است که در این آیه نیز عباراتی برای فهم «نسیء» وجود دارد ﴿يُحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِيُؤْطُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيُحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ زَيْنَ لَهُمْ سُوءَ أَعْمَالِهِمْ﴾ و سیاق نقشی کامل و انحصاری در تعیین معنای آن ایفا نمی‌کند.

۳.۲. موارد گذر از سیاق

با وجود آنکه فضل‌الله در موارد فراوانی به سیاق آیات استناد می‌کند، در پاره‌ای موارد، در استنباط معنا، با تکیه بر دلایلی محکم‌تر، سیاق آیه را کنار می‌نهد. (فضل‌الله، ۱۴۲۶ق: ۴۴۱/۱۵)

در ادامه، به نمونه‌هایی از گذر نویسنده از دلیل سیاق در فهم آیات، اشاره خواهد شد:
 الف) فضل‌الله در تفسیر آیه تطهیر سیاق کلام را نادیده گرفته است؛ او ذیل آیه ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ

اللَّهِ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا (احزاب/۳۳) با طرح این پرسش که اهل بیت چه کسانی هستند وارد بحث می‌شود و برای پاسخ به آن دو احتمال مطرح می‌کند؛
 - گفته می‌شود که مراد، زنان پیامبر (ص) است. فضل‌الله این دیدگاه را به روایتی که طبری در تفسیرش از علقمه آورده است، مستند می‌کند^۱ و می‌گوید: شاید گفته شود آنچه که این احتمال را تأیید می‌کند سیاق آیه است که در فضای آیات متعلق به زنان پیامبر (ص) واقع شده و آیات قبل و بعد، ظهور در این معنا را روشن می‌سازند. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۲۹۹/۱۸)
 - گفته شده است مراد از اهل بیت، رسول خدا (ص) و حضرت علی، فاطمه (س) و امام حسن و حسین (ع) است. این دیدگاه به روایتی از ابوسعید خدری در تفسیر طبری،^۲ و روایتی از ام سلمه^۳ مستند می‌شود.

فضل‌الله دیدگاه دوم را به صحت نزدیکتر دانسته و ترجیح می‌دهد. او در توضیح دیدگاه خویش گوید: روایت عکرمه بر اساس آنچه راوی یا مسلمانان شنیده‌اند، به پیامبر (ص) اسناد داده نشده است و چه بسا نظر شخصی او با تکیه بر یک اجتهاد خاص باشد و دلیل روشنی بر این نظر وجود ندارد که بدان بنگریم در حالی که روایات دیگری وجود دارد که دیدگاه دوم را تأیید می‌کند؛ نظیر روایت ام سلمه که نقل کرده است: آیه در خانه او نازل شده است و روایات دیگری که از او نقل کرده‌اند. این روایات برای تفسیر این آیه یک اساس و مبنای ثابت از منبع اولیه رسالت قرار می‌دهد. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۳۰۰/۱۸)

فضل‌الله در راستای تحکیم دیدگاه دوم می‌گوید: این احادیث (روایات مؤید این احتمال) از جهت کثرت و وثاقت به بیش از هفتاد روایت می‌رسد که از طریق عالمان شیعه و سنی نقل شده است و چه بسا روایاتی که توسط اهل سنت نقل شده بیشتر است که نزدیک چهل حدیث بوده و در کتب اهل سنت به طرق متعددی از عایشه، ام سلمه، ابوسعید خدری و غیره آورده‌اند. روایات نقل شده در کتب شیعه هم به نقل از: حضرت امیر، امام سجاد، امام باقر، امام صادق (ع) و از اصحاب؛ ابوذر، ابولیلی و ابوالاسود و غیره به بیش از سی روایت می‌رسد. نتیجه آنکه ترجیح علمی با حجم انبوه این دسته از روایات است که در مقابل آن روایت (گزارش علقمه از گفته عکرمه) قرار دارد. (همان)

احادیث فراوان، نه صریحا و نه به صورت غیر صریح از نزول این آیه با سایر آیات وارد شده در خطاب به زنان پیامبر (ص) سخن نمی‌گوید و باورمندان بدین روایات هم، از آن

(۱) روی الطبری فی تفسیره عن علقمه قال: کان عکرمه ینادی فی السوق إِنْما یریدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا قال: نزلت فی نساء النبی صلی اللهُ علیه و آله و سلم خاصه. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۲۹۹/۱۸)
 (۲) روی الطبری فی تفسیره عن ابي سعید الخدری، قال: قال رسول الله صلی اللهُ علیه و آله و سلم: نزلت هذه الآية فی خمسة، فی و فی علی رضی اللهُ عنه و حسن رضی اللهُ عنه و حسین رضی اللهُ عنه و فاطمة رضی اللهُ عنها إِنْما یریدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا. (همان)
 (۳) روی عن ام سلمة قالت: کان النبی صلی اللهُ علیه و آله و سلم عندی، و علی و فاطمة و الحسن و الحسین، فجعلت لهم خزیرة فأكلوا و ناموا و غطی علیهم عباءة أو قطفیفة، ثم قال: اللهم هؤلاء اهل بیتی اذهب عنهم الرجس و طهرهم تطهیرا. (همان)

اختصاص آیه به زنان پیامبر را برداشت نکرده اند، بلکه احادیث، دلالت دارند که آیه به تنهایی و منفصل از سیاق، نازل شده، اما بنا به مناسبتی آن را در میان این آیات قرار داده‌اند. (همان: ۳۰۱/۱۸) فضل‌الله خطاب با کلمه «عنکم» را مخالف با اختصاص آیه به زنان پیامبر و وحدت سیاق می‌داند و از همین رو دیدگاه نخست را بعید می‌شمارد. او دیدگاه سومی که میان زنان پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) جمع می‌کند را با روایاتی که از ام سلمه نقل شده در تضاد می‌شمرد. (همان) فضل‌الله در راستای تبیین دلیل خویش، به معنای اصطلاحی عبارت «اهل بیت» توجه داده، گوید: اهل بیت اصطلاحی است که تنها درباره رسول خدا (ص)، حضرت علی (ع)، فاطمه (س) و امام حسن و حسین (ع) می‌باشد که بر زبان پیامبر و مسلمانان پس از او جاری شده است به گونه‌ای که سریعاً و بدون التباس و اشتباه ذهن به سوی آن‌ها منصرف می‌شود. حتی این اصطلاح شامل بقیه نزدیکان هم نمی‌شود اگرچه کلمه به حسب عرف عام شمولیت آن را دارد. (همان)

از آنچه گذشت، روشن شد به‌رغم اهمیتی که فضل‌الله برای سیاق قائل است در مواردی مانند آیه ۳۳ سوره احزاب، سیاق را یکسره وانهاد و آن را در فهم تفسیر آیه راهگشا نمی‌داند.

ب) در تعیین فاعل «زین» در ﴿زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ﴾ (آل عمران/۱۴) اختلاف وجود دارد. فضل‌الله ضمن اشاره به گستردگی دامنه جدال مفسران در تعیین فاعل «زین» معتقد است مجالی برای این همه نزاع نیست، زیرا از ظاهر آیه استفاده می‌شود که این زینت از طریق سرشته شدن با طبع انسان صورت می‌گیرد چرا که این امور از مواردی هستند که نیاز انسان بدان می‌خواند و مانند سایر چیزهایی هستند که خداوند از آن سخن گفته است و برای انسان زینت داده است مانند آیه ﴿كَذَلِكَ زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ﴾ (انعام/۱۰۸) (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۲۶۰/۵) او می‌گوید: این آیه در مقام رد مطلق شهوات نامبرده وارد نشده است؛ بلکه درخصوص مواز نهی بین آن‌ها و بین شهوات اخروی دینی و روحی و در زمینه نیاز انسان در برتری برخی از آنان بر بقیه وارد شده است. (همان) او خود «الله» را فاعل حقیقی فعل «زین» در نظر گرفته است. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۲۵۹/۵) برخی از مفسرین نیز همین عقیده را دارند مانند زمخشری که معتقد است مزین همان خداوند است که برای آزمایش کردن انسان‌ها «حب شهوات» را تزئین می‌کند همچنان که آیه شریفه ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (کهف/۷) نیز این نکته را تأیید می‌کند و قرائت «زین للناس» از مجاهد و «زین الشیطان» از حسن بصری را مؤید این دیدگاه ذکر کرده است. (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۳۴۲/۱)

فضل‌الله نظر علامه طباطبایی بر فاعل بودن شیطان برای «زین» را، مخالف ظهور آیه می‌داند. فضل‌الله معتقد است از ظاهر آیه بر می‌آید که در مقام برقراری مقارنه بین نعمت‌های دنیا برای دستیابی به نیازهای حسی مردم و نعمت‌های اخروی است و تأکید آنچه که باعث

تمایز بین لذات آخرت از لذات دنیا می‌شود و به تقوی و طلب آنچه در نزد خداوند است، تشویق می‌کند (فضل الله، ۱۴۱۹ق: ۲۶۰/۵-۲۶۱) فضل الله می‌گوید: اگر علامه در نظرش به سیاق اعتماد نموده است چرا که درباره کفار سخن می‌گوید، این امر موجب دلالت بر ظهور ادعا شده نمی‌شود زیرا قرآن کریم اسلوب‌های بیانی خاصی دارد که بر پایه آن اسلوب‌ها، از موضوعی به موضوع دیگر منتقل می‌شود. (همان: ۲۶۱/۵)

ج) از دیگر مواردی که فضل الله سیاق آیه را نادیده می‌گیرد ذیل آیه ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعُمُوا﴾ است. (مائده/۹۳) مفسر بعد از آنکه یادآوری می‌کند معنای این آیه غامض و پیچیده است، می‌گوید: نکته قابل توجه‌ای که وجود دارد دقت در استنطاق کلمه «فِيمَا طَعُمُوا» است که مراد از آن خمر و چیزهای مشابه خواهد بود به خاطر پیوستگی آن به آیات متقدم و قرار گرفتن در سیاق واحد. چنانچه خوردنی را بر مطلق تغذی حمل کنیم هرچند با نوشیدن باشد یا اینکه آن را گفتاری مستقل به حساب آوریم که مطلق طعام را شامل شود زیرا وحدت سیاق امری نیست که به عنوان یک قاعده جاری شود مانند ظهور قرآنی که به عنوان دلیلی بر وحدت موضوع معتبر است به خصوص در برخی اسلوب قرآنی که بر پایه آن موضوعات متعددی به صورت پی در پی و بدون ارتباط با یکدیگر قرار گرفته‌اند. (فضل الله، ۱۴۱۹ق: ۳۳۷/۸)

عملکرد فضل الله چنین می‌نماید که او، گاه از سیاق عدول نموده و اسلوب بیانی قرآن در با هم آوری موضوعات به ظاهر غیرمرتبط را شاهدهی بر ناکارآمدی سیاق در تفسیر برخی آیات قرآنی می‌شمرد. او در مواردی که سیاق به فهم مراد آیه کمکی نمی‌کند، به طرح یک قاعده دیگر روی می‌آورد و آن اینکه اسلوب بیانی قرآن گاه اقتضا دارد که چند موضوع به ظاهر غیرمرتبط در کنار یکدیگر مطرح شوند. البته این بدان معنا نیست که در حقیقت، پیوندی میان این دست آیات برقرار نیست، بلکه به تعبیر امام باقر (ع) «لَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْ عُقُولِ الرَّجَالِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ» (برقی، ۱۳۷۱ق: ۳۰۰/۲)

نتیجه‌گیری

دستاوردهای این پژوهش، پس از بررسی نقش قرینه سیاق در تفسیر «من وحی القرآن» و نحوه بهره‌گیری مفسر از سیاق و نیز گذر از آن در پاره‌ای موارد در فهم آیات قرآن نشان می‌دهد:

۱- فضل الله، بر خلاف برخی مفسران که تنها به متن قرآن در دلالت‌یابی بسنده می‌کنند یا برخی دیگر که به گستردگی از گزاره‌های تاریخی سره و ناسره (اسباب نزول آیات و ...) در فهم آیات بهره می‌برند، در تعامل با نص قرآن دو رویکرد دارد؛ نخست: نگاهی تاریخ‌مند به متن قرآن و کاوش در تاریخ عصر نزول به منظور کشف قرائن فهم، دوم: رویکرد نو و معاصرانه به قرآن، متناسب به نیازهای دوران. این روشی است که فضل الله در انتخاب

فهرست منابع:

قرآن کریم

- ابن قیم جوزی، ابو عبدالله محمد بن ابی بکر دمشقی (بی تا): «بدایح الفوائد»، بیروت: دار الكتاب العربی.
- ابی السعود، محمد بن محمد العمادی (۱۴۱۹ق): «إرشاد العقل السليم الى مزايا القرآن الكريم (تفسیر ابی السعود)»، تعلیق و حواشی: عبداللطیف عبدالرحمن، دارالکتب العلمیة، بیروت: چاپ اول.
- احمد بدوی، احمد (۱۹۵۰م): «من بلاغة النظم القرآنی»، قاهره: مکتبه نهضة مصر، چاپ سوم.
- امامی، معصومه و حسینی، طلعت (زمستان ۱۴۰۰ش): «تحلیل تفسیری آیات تجسم اعمال در تفاسیر المیزان و من وحی القرآن»، نشریه مطالعات تفسیری، سال دوازدهم، شماره ۴۸، صص ۲۴۳-۲۵۸.
- اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف (۲۰۰۲م): «البحر المحيط فی التفسیر»، تحقیق: عبدالرزاق المهدي، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- أولمان، ستیفن (۱۹۷۳م): «دور الكلمة فی اللغة»، ترجمه و آماده سازی: کمال محمد بشر، قاهره: مکتبه الشباب، چاپ سوم.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق): «المحاسن»، تحقیق: جلال الدین محلّث ارموی، قم: دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
- جرجانی، عبدالقاهر (بی تا): «دلائل الإعجاز»، تصحیح: شیخ محمد عبده، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- الجنابسی، احمد نصیف (۱۴۱۲ق): «منهج الخلیل فی دراسة الدلالة القرآنیة فی کتاب (العين)»، معجمه العربیة، انجمن پژوهش های علمی عراق.
- حموده، طاهر سالم (بی تا): «دراسة المعنی عند الأصولیین»، اسکندریه: الدار الجامعیة للطباعة و النشر.
- دروزه، محمد عزة (بی تا): «القرآن المجید»، بیروت: بی جا.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۴ق): «مفردات الفاظ القرآن»، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، قم: انتشارات ذوی القربی، چاپ سوم.
- زرقانی، محمد عبدالعظیم (بی تا): «مناهل العرفان فی علوم القرآن»، بی جا: دار احیاء التراث العربی.
- زرکشی، بدر الدین محمد بن عبدالله (۱۴۱۰ق): «البرهان فی علوم القرآن»، بیروت: دارالمعرفة، چاپ اول.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق): «الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التاویل»، بیروت: دار الكتاب العربی، چاپ سوم.
- زوین، علی (۱۹۸۶م): «منهج البحث اللغوی بین التراث و علم اللغة الحدیث»، بغداد: دار الشؤون الثقافیة العامة.
- سامی، علی جبار (۱۹۹۷م): «البناء اللغوی لشعر ابی تمام»، رساله دکتری، دانشکده ادبیات دانشگاه بصره.
- السعران، محمود (بی تا): «علم اللغة-مقدمة للقارئ العربی»، بیروت: دار النهضة العربیة.
- سیاوشی، کرم (بهار و تابستان ۱۳۹۲ش): «روش مواجهه علامه فضل الله با روایات تفسیری در «من وحی القرآن»»، نشریه پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، بهار و تابستان ۱۳۹۲ش، شماره ۲، صص ۴۳-۶۷.
- الشریف المرتضی، علی بن حسین (۱۹۶۷م): «أمالی المرتضی (غرر الفوائد و درر القلائد)»، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار الكتاب العربی، چاپ دوم.
- شیوپور، حامد (۱۳۸۷ش): «من وحی القرآن» تفسیری اجتماعی و واقع گرایانه، نشریه پژوهشهای قرآنی، شماره ۵۳، ویژه نامه تفاسیر معاصر.
- معلم کلابی، شمس الله (زمستان ۱۳۸۹ش): «نقش سیاق از نگاه علامه فضل الله»، مشهد: نشریه پژوهش های قرآنی، سال شانزدهم، شماره ۶۴.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق): «الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنّة»، قم: فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
- صدر، محمدباقر (۱۴۲۵ق): «دروس فی علم الاصول»، بیروت: دارالتعارف.
- صفری، علی (۱۳۹۳ش): «بررسی و نقد مبانی و روش علامه سیدمحمدحسین فضل الله در تفسیر من

- وحی القرآن»، رساله دکترا، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۹۸۶م): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دارالمعرفه، چاپ اول.
- العارضي، محمدجعفر (۱۹۹۸م): «الأثرالدلالي لحذف الاسم فی القرآن الکریم»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات دانشگاه کوفه.
- عبدالنواب، رمضان (۱۹۹۷م): «المدخل إلى علم اللغة و مناهج البحث اللغوی»، مكتبة الخانجي، قاهره، چاپ سوم.
- عمر، احمد مختار (۱۹۸۲م): «علم الدلالة»، کویت: دار العرویه.
- فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۱ق): «تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- فراء، ابو زکریا یحیی بن زیاد (بی‌تا): «معانی القرآن»، جزء اول با تحقیق: احمد یوسف نجاتی و محمد علی النجار؛ جزء دوم با تحقیق: محمد علی النجار، بی‌جا: دار السرور.
- فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ق): «من وحی القرآن»، بیروت: دار الملائک للطباعه و النشر، چاپ دوم.
- فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۲۶ق-۲۰۰۵م): «الندوة»، بیروت-لبنان: دار الملائک للطباعه و النشر و التوریع، الطبعة الاولى.
- فندریس (۱۹۵۰م): «اللغة»، ترجمه: عبدالحمید الدواخلی و محمد القصاص، قاهره: مكتبة الأنجلو المصریه.
- کاظم عباس، حامد (۲۰۰۴م): «الدلالة القرآنية عند الشریف المرتضی»، بغداد: دار الشؤون الثقافیة العامة، چاپ اول.
- کنوش، عواطف (۱۹۹۲م): «الدلالة السياقیة عند اللغویین»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات دانشگاه بصره.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق): «بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار»، بیروت: موسسه الوفاء، چاپ دوم.
- معرفت، محمدهادی، التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشيب، مشهد: الجامعة الرضویة للعلوم الإسلامیة، ۱۴۲۶ق.
- معروف، ناصر؛ میرزایی، ناصر و خرقانی، حسن (بهار و تابستان ۱۴۰۰): «بررسی تطبیقی تحلیلی رهبری و شروط آن در دو تفسیر «المنیر» و «من وحی القرآن»»، نشریه آموزه‌های قرآنی، شماره ۳۳، صص ۳۳-۵۵.
- واحدی نیشابوری، علی بن احمد (۱۳۶۲ق): «اسباب نزول القرآن»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- یونس علی، محمدمحمد (بی‌تا): «وصف اللغة العربیة دلایا-فی ضوء مفهوم الدلالة المركزية(دراسة حول المعنی و ظلال المعنی)»، بخش نامه دانشگاه فاتح، جمهوری لیبی.

Reference:

- The Holy Quran
- Ibn Qayyim Jozi, Abu Abd Allah Muhammad ibn Abi Bakr Damaschi (Beta): “Bada’ e al-Fawadee”, Beirut: Dar al-Katab al-Arabi.
- Abi al-Saud, Muhammad bin Muhammad al-Emadi (1419 AH): “Irshad al-Aql al-Salim to the benefits of the Holy Qur’an (Tafsir Abi al-Saud)”, suspension and margins: Abd al-Latif Abd al-Rahman, Dar al-Kutb al-Alamiya, Beirut: first edition.
- Ahmad Badawi, Ahmad (1950 AD): “Man Balagha Al-Nazm Al-Qur’ani”, Cairo: Nahda School of Egypt, 3rd edition.
- Emami, Masoumeh and Hosni, Talat (winter 1400): “Interpretative analysis of the verses of the incarnation of actions in the interpretations of al-Mizan and Man Wahi al-Qur’an”, Tafsir Studies Journal, year 12, number 48, pp. 258-243.
- Andalsi, Abuhian Mohammad bin Yusuf (2002): “Al-Bahr al-Muhait fi al-Tafseer”, research: Abd al-Razzaq al-Mahdi, Beirut: Dar Ihya al-Tarath al-Arabi.
- Ulman, Stephen (1973): “Dur al-Kalma fi al-Lagha”, translated and prepared by: Kamal Mohammad Beshr, Cairo: Al-Shabaab School, third edition.
- Barkhi, Ahmad bin Muhammad bin Khalid (1371 AH): “Al-Muhasen”, research: Jalaluddin Mohaddath Ermoi, Qom: Dar al-Kitab al-Islamiyya, second edition.
- Jurjani, Abdul Qahir (Beita): “Dalal al-Ijaz”, proofread by Sheikh Mohammad Abdeh, Beirut: Dar al-Kitab Al-Alamiya.
- Al-Janabi, Ahmad Nasif (1412 AH): “Al-Khalil Methodology in the Study of Al-Qur’anic Signification in the Book (Al-Ain)”, Majma Al-Arabiya, Iraqi Scientific Research Association.
- Hamouda, Taher Salem (Beta): “The Study of Al-Mu’ani among the Usuliists”, Alexandria: Al-Dar al-Jamaeiyah for printing and publishing.
- Drouzeh, Mohammad Azzah (Beita): “Al-Qur’an al-Majid”, Beirut: Bija.
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad (1424 AH): “Voices of the Qur’an”, research: Safwan Adnan Davoudi, Qom: Dhu al-Qurabi Publications, third edition.
- Zarqani, Muhammad Abdulazim (Bita): “Manahel al-Irfan fi Ulum al-Qur’an”, Bija: Dar Ihya al-Trath al-Arabi.
- Zarkashi, Badr al-Din Muhammad bin Abdullah (1410 AH): “Al-Burahan in the Sciences of the Qur’an”, Beirut: Dar al-Marefa, first edition.
- Zamakhshari, Mahmoud bin Umar (1407 AH): “Al-Kashf on the facts of Ghawamaz al-Tanzir and Ayun al-Aghawil in the faces of al-Tawil”, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 3rd edition
- Zovin, Ali (1986): “The method of linguistic research between tradition and the science of the language of hadith”, Baghdad: Dar al-Saqqah al-Thaqafiyah al-Gaa’e.
- Sami, Ali Jabbar (1997): “The Linguistic Construction of Abi Tama’s Poetry”, PhD Thesis, Faculty of Literature, Basra University.
- Al-Khalaran, Mahmoud (Bita): “Al-Lagha_Moghadama for the Arab Reader”, Beirut: Dar Al-Nahda Al-Arabiya.
- Siyavoshi, Karam (spring and summer 2013): “The method of confronting Allameh

- Majlesi, Muhammad Baqir (1403 AH): “Bihar al-Anwar al-Jamaa leder Akhbar al-Imam al-Athar”, Beirut: Al-Wafa Institute, second edition.
- Marfat, Mohammad Hadi, al-Tafsir and al-Mufssaroon in Thawba al-Qashib, Mashhad: Al-Razwiah University for Islamic Sciences, 1426 AH.
- Maarouf, Nasser; Mirzaei, Nasser and Kharqani, Hassan (spring and summer 1400): “A comparative analytical study of leadership and its conditions in the two commentaries “Al-Munir” and “Man Wahi Al-Qur’an””, Journal of Quranic Teachings, No. 33, pp. 55-33.
- Vahidi Neishabouri, Ali Ibn Ahmad (1362 AH): “Reasons for the revelation of the Qur’an”, Beirut: Dar al-Kutb al-Alamiya.
- Yunus Ali, Muhammad Muhammad (Ba-Ta): “Description of the Arabic Language Delalia-Fi Lighth of the Concept of Al-Dalalah Al-Makhrasiya (Study on Meaning and Shades of Meaning)”, Department of Letters of Fatih University, Republic of Libya.

A look at the intertextual coherence of Quranic verses, relying on the influence of expressive subtleties in conveying concepts

(Received: 2022-07-10 Accepted: 2022-12-04)

Masoud Eghbali¹

Abstract

The inner coherence of the Holy Quran, as one of the manifestations of the compatibility of words and meaning, is sometimes derived from the coexistence of the phonetic set of words, which plays an essential role in creating different levels of meaning and mental imagery for the audience, and sometimes from the purposeful coexistence of words and expressions. At the same time, it is done to instill a special concept in the audience, which is based on the in-text approach and how the sentences and phrases are structured in the Crimean verses, which shows the subtleties of expression of this divine book. Accordingly, when we look at the Holy Qur'an as a part of the architecture from the perspective of the appropriateness of words and meanings, we come across the orderly arrangement of words and phrases and a connected set of words. Behind them lies an ocean of subtle meanings and precise points. By analyzing the structure of the sentences and the specific semantic load of the words, to achieve the real meaning and purpose of the Quran, the present research studies the verses of the Crimea based on the in-text approach. In this research, with a descriptive-analytical method, the fit of words and meaning, beyond the musical aspect of words, from an intra-text perspective and considering the purposeful role of words and the structure of sentences and phrases in presenting a specific concept to the audience and to explain a manifestation of elegance. The expressions of the Holy Quran are examined.

Keywords: Holy Qur'an, words and meaning, proportion, within the text, subtleties of expression.

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





مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۸۰-۲۰۳

DOR: 20.1001.1.26455714.1402.7.1.3.7

نگره‌ای به انسجام درون‌متنی آیات قرآنی، با تکیه بر تأثیرگذاری ظرافت‌های بیانی در انتقال مفاهیم (مطالعه موردی: شواهدی از سوره‌های بقره و نساء)

(تاریخ دریافت ۱۹-۰۴-۱۴۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۳-۰۹-۱۴۰۱)

مسعود اقبالی^۱

چکیده

انسجام درونی قرآن کریم به عنوان یکی از جلوه‌های تناسب لفظ و معنا، گاه برگرفته از همنشینی مجموعه آوایی واژگان است که در ایجاد سطوح معنایی مختلف و تصویرسازی‌های ذهنی برای مخاطب نقش اساسی بر عهده دارد و گاه از همنشینی هدفمند واژگان و عبارات در کنار هم، به منظور القای مفهوم خاصی به مخاطب صورت می‌گیرد که این شیوه بر اساس رویکرد درون‌متنی و چگونگی ساختار جملات و عبارات در آیات، نشان‌دهنده ظرافت‌های بیانی این کتاب آسمانی است. بر همین اساس وقتی از زوایه تناسب لفظ و معنا به قرآن کریم، به عنوان بخشی از معماری سخن نگریسته می‌شود، به چپش منظم و قاعده‌مند واژگان و عبارات و مجموعه به هم پیوسته‌ای از الفاظ برمی‌خوریم که در ورای آن‌ها اقیانوسی از معانی ظریف و نکته‌های دقیق نهفته است. پژوهش حاضر با تحلیل ساختار جملات و بار معنایی خاص واژگان، جهت دستیابی به معنا و مقصود واقعی قرآن، آیات را بر اساس رویکرد درون‌متنی مورد مطالعه قرار می‌دهد. در این پژوهش با روش تحلیلی توصیفی، با توجه به گستردگی ظرافت‌های بیانی قرآن کریم، صرفاً شواهدی از دو سوره «بقره و نساء» انتخاب شده و تناسب لفظ و معنا در آن‌ها، فراتر از جنبه موسیقایی واژگان، از منظر درون‌متنی و با توجه به نقش هدفمند واژگان و ساختار جملات و عبارات در ارائه مفهومی خاص به مخاطب، مورد بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، لفظ و معنا، تناسب، درون‌متنی، ظرافت‌های بیانی.

(۱) استادیار گروه علوم قرآن و تفسیر، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی کرمانشاه، کرمانشاه، ایران ایمیل: eghbali@quran.ac.ir



۱- مقدمه

قرآن کریم جهت تبیین مفاهیم والای اخلاقی، اعتقادی و...، حالات و روحیات انسان‌ها و دیگر امور غیبی از تمهیدات بلاغی و ادبی خاصی بهره برده و عناصر مختلف زبانی و بیانی نیز در خدمت ارائه این مفاهیم والای قرآنی قرار گرفته است. گاه تصویرگری مفاهیم به واسطه حروف و معانی برآمده از آن، گاهی نیز با بهره‌گیری از صوت و آوا و گاهی نیز با به کارگیری دقیق واژگان در موضع مشخص صورت می‌گیرد. انتخاب دقیق واژگان و تناسب بی‌نظیر الفاظ و واژگان قرآنی با معانی آن، از جمله جلوه‌های اعجاز بیانی این کتاب آسمانی است. در قرآن کریم هر واژه جایگاه مناسب با معنای خود را دارد و مفهومی مشخص را به مخاطب القا می‌کند که واژگان دیگر نمی‌توانند آن را با معنایی مشخص افاده کنند. بر این اساس، واژگان گاه به شکل جمع و گاه به حالت مفرد بیان می‌شود، گاه به صورت نکره در می‌آید و گاه در کسوت معرفه خودنمایی می‌کند، گاه مقدم شده و گاه مؤخر و در تمامی این حالات، بیانگر معنایی خاص و متناسب با مفهوم همان آیه است.

هماهنگی و انسجام کامل میان واژگان قرآنی و معنای برخاسته از آن، پیش‌تر نزد قدما با عنوان «ائتلاف اللفظ مع المعنی» از آن یاد شده است که امروزه در مطالعات معناشناسی از آن به نظم‌آهنگ یا موسیقی تعبیر می‌شود که کاشف از اسرار بلاغی واژه‌ها و تناسب در معنای دریافت شده از آنهاست. «ائتلاف» در لغت از ماده «ألف» است که واژگانی چون «أوالف»، أوف، مؤلفه، تألیف، ألف و ألفه» از آن مشتق می‌شود. تمامی این واژگان با اختلافی اندک، در معنایی واحد یعنی «انس داشتن و انسجام و تناسب» با هم اشتراک دارند. «ألفه»: انس گرفتن و دوست داشتن «إیلاف» به معنی «ألفت دادن» مصدر باب افعال است، لذا: «ألفه إیلافاً؛ جعله یألف» (قرشی، ۱۳۸۸: ۱، ۹۳). اما راغب آن را مصدر باب تفعیل گرفته است: «المؤلفه قلوبهم» یعنی کسانی که قلب‌هایشان تألیف و جلب شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۸۱).

بی‌شک، روابط بین واژگان و معانی آنها و نیز جایگاه خاص این واژگان و عبارات در جملات قرآنی، بیش از هر چیزی نظم و انسجام درونی قرآن را آشکار می‌سازد؛ زیرا قوام و استحکام بیان قرآنی، وابسته به انتخاب مفردات و بهره‌گیری از انسجام درونی جملات و تصویرآفرینی‌های قرآنی است، جایی که زیبایی‌شناسی بیان قرآن، از کارکرد خاص یک واژه آغاز می‌شود و به کارکرد جمله و در نهایت به کل سوره یا جملات قرآنی سرایت می‌کند که صحنه‌هایی جذاب و در اوج بلاغت را به نمایش می‌گذارد (حمدان، ۱۴۱۲: ۱۷). دقت در انتخاب واژگان قرآن کریم و معنای خاصی که از آن متبادر می‌شود، بیانگر کارایی ویژه هر واژه و مأموریتی است که برای انتقال معنا به مخاطب در آن قرار داده شده است. این مهم در معنادهی بسیاری از واژگان قرآنی به روشنی قابل فهم است که چگونه یک واژه در خدمت القای مفهومی خاص قرار گرفته و تناسبی بی‌نظیر میان لفظ و معنا در متن قرآنی پدیدار

شده است. به عنوان نمونه به کارگیری واژه «الریاح» با مفرد آن یعنی «الریح» و همچنین واژه «الغیث» با «المطر» تفاوت معنایی ویژه‌ای دارند؛ چرا که واژه «الریاح» در قرآن، صرفاً جهت اشاره به خیر و منفعت و رحمت الهی ذکر شده است: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيحَ مُبَشِّرَاتٍ وَلِيُذِيقَكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ﴾ (روم/۴۶) و نیز (فاطر/۹، آل عمران/۱۱۷؛ حجر/۲۲). اما واژه «الریح» به قصد ترسانیدن از فرجام عمل و عذاب الهی بیان شده است. راغب می‌گوید: «در اکثر جاهایی که خداوند واژه الریح را مفرد آورده است، برای عذاب بوده است» (راغب اصفهانی، ذیل ماده روح)

غایت اصلی این پژوهش، بررسی ارتباط آوایی و موسیقایی واژگان قرآنی با معانی آن که امروزه تحت عنوان «فنوسمانتیک یا نظم‌آهنگ» شناخته می‌شود، نیست؛ چه این شیوه ارتباط مستحکم واژه‌ها با آوای برخاسته از آن را متصور می‌شود که معنایی همسو و مطابق با آهنگ کند یا تند واژگان دارد، بلکه هدف پژوهش حاضر، تبیین تناسب و هماهنگی میان لفظ و معنا از جنبه درون‌متنی و ساختار جملات و چینش سامان‌یافته واژگان در آیاتی از سوره بقره و نساء است که اعجاز بیانی این مصحف شریف و هماهنگی کامل میان الفاظ و مفهوم برآمده از آن را نشان می‌دهد.

۲- پیشینه تحقیق

علم زبان‌شناسی در سالیان گذشته مورد توجه اندیشمندان زبان عربی بوده و آثار ارزشمندی نیز در این باره تألیف شده است؛ از جمله کتاب *مدخل إلی علم اللغه* از محمود فهمی الحجازی در حوزه زبان‌شناسی عربی است که در آن به مباحثی چون بلاغت عربی، شعر و نثر عربی و موضوعات کلی زبان‌شناسی پرداخته شده است. همچنین کتاب *أسس اللغه العربیه* از همان مؤلف، که با عنوان *زبان‌شناسی عربی* توسط سیدحسین سیدی در انتشارات سمت ترجمه شده است. این کتاب در خصوص شناخت و دریافت سیمای کلی زبان عربی، پژوهشی علمی را در پرتو نظریه جدید زبان‌شناسی عمومی و زبان‌شناسی تطبیقی زبان‌های سامی و فرهنگ عربی انجام داده است.

کتاب دیگر *أسس علم اللغه* از احمد مختار عمر است که در خصوص زبان‌شناسی عربی و فقه‌اللغه و سطوح مختلف زبانی، ضرب‌آهنگ واژگانی و ترکیب‌های صرفی و نحوی به رشته تحریر در آمده است.

اما در حوزه زبان‌شناسی قرآنی نیز در زبان عربی، تألیفات ارزشمندی انجام شده که آیات قرآن کریم را از منظر ساختاری و واژگانی مورد بررسی قرار داده‌اند که به مواردی از آنها اشاره می‌شود:

کتاب‌های معانی *الأبنیه فی العربیه*، *أسئله بیانیه فی القرآن الکریم* و *قبسات من البیان القرآنی* از فاضل صالح السامرایی که در آن‌ها به ساختار جملات قرآنی و مفهوم واژگانی آن پرداخته است.

کتاب *فقه اللغة المقارن* از ابراهیم السامرائی که با عنوان *زبان‌شناسی تطبیقی* در سال ۱۳۷۶ توسط سیدحسن سیدی به فارسی ترجمه شده است. در این کتاب به مباحثی چون ترکیب و بنا در زبان عربی پرداخته شده که در آن به کارکرد برخی حروف اشاره شده است. ضمن اینکه به مفاهیم واژگان مثنوی و جمع در برخی آیات نیز اشاراتی شده است. نیز کتاب *الظاهره الجمالیه فی القرآن الکریم* از نذیر حمدان که در آن مباحثی چون «زیبایی‌شناسی مفردات قرآنی، تناسب و هماهنگی صوتی و لفظی در عبارات قرآنی» مورد تحلیل قرار گرفته است. برخی دیگر از پژوهش‌های صورت گرفته در حوزه هماهنگی و تناسب میان لفظ و معنا بدین شرح است:

۱. مقاله‌ای با عنوان «تناسب لفظ و معنا در قرآن» از حامد قنبری، ترجمه محمد حسن معصومی، چاپ شده در مجله بینات، سال ششم (۱۳۷۸)، شماره ۱. در این مقاله واژگانی چون «الریح، الغیث و المطر» و بارهای مفهومی مختلف آن‌ها در قرآن مورد بررسی قرار گرفته و مناسبت آن با معنای برخاسته از واژه تبیین شده است. در ادامه به معنای برخی واژگان به ظاهر مترادف نیز اشاره شده است.

۲. مقاله «رابطه لفظ و معنا در ساختار نظم آهنگ قرآن کریم» از ابوالفضل خوش‌منش که در فصلنامه «کتاب‌قیم»، سال هفتم (۱۳۹۶)، شماره ۱۷ به چاپ رسیده است. در مقاله مذکور جلوه‌های آهنگین قرآن از نظر تناسب با معانی الفاظ مورد بررسی قرار گرفته و نقش ویژگی‌های واژگانی در ایجاد فضایی آهنگین متناسب با مفهوم آیات تبیین شده است.

۳. مقاله «تناسب آوایی - محتوایی (فونوسمانتیک) در آیات قرآن با بررسی مواردی از سوره واقعه» از ابراهیم فلاح و سجاد پوردانش که در فصلنامه مطالعات متون اسلامی، سال دوم (۱۳۹۶)، شماره اول به چاپ رسیده است. نویسندگان مقاله با ذکر نمونه‌هایی از سوره واقعه، تناسب آوایی و محتوایی را در سه سطح واژه، آیه و آیات با سیاق معنایی مورد بررسی قرار داده و نشان داده‌اند که قرآن کریم به سبک آهنگین سرشار از موسیقی متناسب با معانی ممتاز است، بی‌آنکه آهنگ بر معنا یا معنا بر آهنگ غلبه یابد.

۴. مقاله «هماهنگی آوایی در دو جزء ۱۶ و ۱۷ قرآن کریم بر اساس نظریه موریس گرامون» نوشته قاسم مختاری و مریم یادگار، چاپ شده در فصلنامه پژوهش‌های ادبی قرآنی، سال پنجم (۱۳۹۶)، شماره اول. مقاله مذکور بر آن است تا نشان دهد انتقال مقصود و معنا با تکرار واژه‌ها و همخوان‌ها، تأثیر ژرفی بر مخاطب گذاشته و وی را به سوی فهم معنا رهنمون خواهد ساخت.

همان‌طور که ذکر شد بیشتر پژوهش‌های صورت گرفته در حوزه تناسب لفظ و معنا، پیرامون مشخصه‌های آوایی و موسیقایی واژگان و هماهنگی آن با معانی عبارات قرآنی نگاشته شده است و سعی بر آن بوده تا اهمیت موسیقی و آهنگ تند و ملایم واژگان،

صامت‌ها و مصوت‌ها، واژه‌ها و همخوان‌ها را در القای معنای مقصود به مخاطب تبیین نماید، اما به نظر می‌رسد پژوهشی که مناسبت الفاظ و معانی را با رویکرد درون‌مثنی و با تکیه بر اسلوب‌های بیانی مورد مطالعه قرار دهد، انجام نشده و پژوهش حاضر از این جهت نوآورانه است.

۳- تناسب لفظ و محتوا در آیات قرآن بر اساس رویکرد درون‌مثنی

ساختار درونی قرآن کریم و بهره‌گیری از اسلوب‌های بیانی منحصر به فرد در الهام‌بخشی هر چه بهتر تعالیم الهی به عنوان یکی از ویژگی‌های ممتاز زبانی قرآن قلمداد می‌شود که به کارگیری اصطلاحات و واژگان در موضع مشخص و چینش نوع جملات در اثرگذاری هر چه بیشتر بر مخاطب، از جلوه‌های آشکار آن است. علاوه بر این، تقدیم و تأخیر عامدانه واژگان و نیز بهره‌گیری از شگردهای خاص بیانی و نوع خطاب در آیات قرآن که متناسب با مقتضای حال مخاطب و در خدمت القای مفاهیم والای قرآنی است، بر ظرافت‌ها و ریزه‌کاری‌های هنری قرآن کریم افزوده است، به نحوی که هر واژه و اصطلاحی که در این کتاب آسمانی بیان شده، همگی با معنا و مفهوم واقعی آیه تناسب تام دارد. لذا هر گونه تغییری در ساختمان جملات و برهم خوردن نظم آن‌ها، به اخلال و نامفهومی در فهم عبارات منجر می‌شود. در ذیل شواهدی از آیات قرآن کریم به عنوان نمونه‌ای از دریای بلاغت و اعجاز بیانی این کتاب آسمانی در هماهنگی و تناسب بی‌نظیر میان لفظ و معنا مورد بررسی و تحلیل می‌گردد.

۳-۱- کارکرد خاص واژگان در نهادینه کردن عفت و اخلاق محوری

استفاده قرآن کریم از معنای خاص واژگان در راستای نهادینه کردن ادب و عفت در کلام، به عنوان جلوه‌های آشکار از ظرافت‌های بیانی این مصحف شریف خودنمایی می‌کند. در قرآن مجید از ظرافت‌های خاص بیانی در تبیین مناسبات فردی و اجتماعی انسان با خداوند، خود، دیگران سخن رفته است. در این میان موضوع تعاملات و به ویژه تعاملات کلامی و گفتاری از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است که ریشه آن را در متن محوری و کلام محوری ادیان ابراهیمی و به صورت خاص در اسلام و به ویژه در کلام الله مجید باید جست (احمدزاده، ۱۳۸۵: ۲۵). قرآن کریم نکات بسیاری را در زمینه ارتباطات اجتماعی و به ویژه کلامی و گفتاری بیان می‌دارد که به دنبال آن نتایج مطلوب و مؤثری نیز برای فرد و جامعه حاصل شده است. بر این اساس، در بسیاری از آیات قرآنی، واژگانی انتخاب شده که کرامت و جودیت زن و شأن و جایگاه او در جامعه را به طور کامل حفظ نموده و با این تعابیر، هنجاری متمایز با فرهنگ دوره جاهلی رواج داده و جامعه را به سوی تعالی و پاسداشت ارزش‌ها سوق می‌دهد که در ذیل به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود:

﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ﴾ (نساء/۲۱)، ﴿فَلَا زَفَتْ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ (بقره/۱۹۷) ﴿وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾ (بقره/۱۸۷)، ﴿... أَوْ لَا مَسْتُمْ النَّسَاءَ...﴾ (نساء/۴۳)، ﴿...مَنْ نَسَأَكُمْ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ...﴾ (نساء/۲۳)، ﴿...فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتِي شِئْتُمْ﴾ (بقره/۲۲۳) ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ﴾ (نساء/۲۴) ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ (بقره/۲۲۲) بهره‌گیری هدفمند قرآن کریم از واژگان و عبارات غیر صریح در ترسیم عمل زناشویی، بدین منظور است تا اشاره‌ای باشد برای رعایت احتیاط در پاکیزه نگه داشتن خود از هر گونه ناپاکی؛ زیرا معمولاً جماع و عمل زناشویی با لمس کردن و به نوعی شوخی آغاز می‌شود و اگر به جای واژگان مذکور مثلاً عبارت «أَوْ جَامِعْتُمُ النَّسَاءَ.....» ذکر می‌شد، دیگر محلی برای احتیاط و مراقبت از پاکیزه نگه داشتن نبود؛ اما چون سیاق کلی آیه به حفظ پاکیزگی و رعایت اصول نمازگزار اشاره دارد، بنابراین واژه‌ای ذکر نموده که میزان دچار شدن فرد به ناپاکی و جنابت را کاهش می‌دهد و به نوعی تلنگری است برای دوری گزیدن از عمل زناشویی در هنگام فرا رسیدن وقت نماز، با علم به اینکه شرایط برای غسل نیز فراهم نیست. ذکر چنین واژگانی نشان‌دهنده انسجام و هماهنگی لفظ و معنا در آیات است که هر واژه‌ای مأموریت خاصی را عهده‌دار است و در جهت القای معنایی مشخص بیان شده که با سیاق جمله و مفهوم کلی آیه تناسب تام دارد. همان‌گونه که نظر برخی مذاهب اهل سنت نیز بر این است که حتی لمس بدن زن به تنهایی باعث ابطال وضو خواهد شد^۲ (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳، ۳۱۵).

قرآن کریم طرح مسائل جنسی را در ردیف تاپوهای اجتماعی قرار می‌دهد و در این راه از عباراتی کنایه‌وار بهره می‌گیرد (الصغیر، ۱۴۲۰: ۱۵)؛ زیرا تعبیر صریح و بی‌پرده از این مسائل در موقعیت‌های فرهنگی و اجتماعی، شایسته فطرت پاک انسان نیست و باید در این زمینه از متانت گفتاری همراه با بیان کنایی و غیر صریح استفاده کرد. از این رو، استفاده از زبان رمز، ایما و کنایه در این بافت‌های موقعیتی، تصویرگر معانی شعاعی همچون «ادب، عفت و متانت رفتاری و گفتاری» است (ورافی، ۱۹۷۳: ۲۶۳). این موضوع را می‌توان در آیه شریف ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ^۳ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتِي شِئْتُمْ﴾ (بقره/۲۲۳) به خوبی مشاهده کرد که تناسب میان لفظ و مفهوم برآمده از آن به نحوی احسن تداعی گر عفت و رعایت شئونات اسلامی در جامعه و در محاورات زناشویی است.

از سوی دیگر چون عمل زناشویی، از اساس با حیا و خفا عجین شده، لذا خداوند در این آیات از نفس این عمل هم با عباراتی غیرمستقیم که نتیجه آن جماع است، یاد می‌کند؛ چراکه در پرده سخن گفتن از این عمل و عدم تصریح به شیوه کامجویی و لذت بردن از

۱) «فَلَا زَفَتْ» أي الجماع، لأنه يفسد الحج أو الفحش من القول: «رفث به معنای جماع یا سخن ناشایست درباره آن است؛ زیرا این کار، حج را تباه می‌کند.» (سیواسی، ۱۴۲۱: ۱، ۱۰۰؛ جرجانی، ۱۳۷۸: ۱، ۲۴۲)
 ۲) فقال الشافعي: إذا أفضى الرجل بشيء من بدنه إلى شيء من بدن المرأة سواء كان باليد أو بغيرها من أعضاء الجسد تعلق نقض الطهارة به.
 ۳) الحرث، معناه: الجماع و هو قول علي (عليه السلام). (طوسي، ۳، ۲۰۵)

همبستری، نشان‌دهنده حیا و عفت کلامی است که در تعالیم اخلاقی قرآن کریم جلوه‌ای آشکار یافته است، بنابراین، تناسب دیگر این آیات از بعد حیا و خفای آن است که در الفاظ و عبارات این آیات به خوبی قابل مشاهده است.

نکته شایان ذکر این است که خداوند با ذکر واژه «حَرْتُ» به جای «جماع»، علاوه بر متانت در گفتار و آموزش ادب جنسی، به باروری زن و تولید نسل نیز اشاره می‌کند؛ زیرا معنای برآمده از این واژه، بیانگر این نکته است که لذت مادی و جنسی، غایت کلام قرآن نیست، بلکه با تأکید بر ارزش وجودی زن و نفی نگاه کالامحور به او، مسئله تولید نسل و ارزش بنیان خانواده را مد نظر داشته است که این مهم در واژگانی که صراحتاً بیانگر رابطه زناشویی و عمل جماع است، حاصل نمی‌شود و این همان تناسب و انسجام بی‌مثال لفظ و معنا در آیات است که مفسرانی چون زمخشری آن را به مثابه حکمت‌های الهی می‌دانند که در ساختار کلامی قرآن کریم به منظور ارائه شیوه‌های رفتاری و گفتاری در جامعه اسلامی نقش بسته است: «من الکنایات اللطیفه والتعریضات المستحسنه وهذه وأشباهها فی کلام الله آداب حسنه علی المؤمنین أن يتعلموها ويتأدبوا بها ويتكلفوا مثلها فی محاورتهم و مکاتبتهم» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱، ۲۶۶).

۳-۲- رعایت اصل تقدیم و تأخیر در مفهوم واژگان

قاعده «تقدیم و تأخیر» واژگانی، به عنوان یکی از شیوه‌های خاص بیانی است که قرآن کریم به جهت تأکید بر معنا و مفهومی خاص بیان داشته است. در مبحث علم معانی، گاهی برخی از اجزای جمله از قبیل مبتدا، خبر، فاعل، مفعول و غیره بر اساس یک هدف نحوی - بلاغی در کلام مقدّم یا مؤخّر از جایگاه خود آورده شده و باعث ایجاد تغییرات ظریف و ویژه‌ای در دامنه معنایی جمله و متن می‌شوند. ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (بقره/۱۲۷) با توجه به اینکه جملات قرآنی دارای مضمون فکری و معنوی هماهنگ با نوع ترکیب عناصر درونی جملات است، لذا تقدیم و تأخیر واژگان، حذف و ایجاز، نحوه عطف واژگان به ماقبل و نکات ظریف صرفی و نحوی، خود به جهت تبیین معنای ویژه‌ای صورت گرفته است که با کمترین تغییر در ساختار جمله، ممکن است هدف غایی از بیان این شیوه گفتمان به خوبی تبیین نشود؛ مثلاً در ماجرای بنا نهادن کعبه توسط حضرت ابراهیم (علیه السلام) ابتدا عبارت «وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ» ذکر شده که در ساختار نحوی، جمله‌ای کامل و مفید فایده است، به گونه‌ای که بدون ذکر متعلقات آن، معنای جمله روشن و گویاست و نشانگر آن است که ابراهیم (علیه السلام) پایه‌های خانه کعبه را بنا نهاده است. در این باره نقل شده است: «قال مجاهد بل أنشأه إبراهيم (عليه السلام) بأمر الله عز وجل» (طبرسی، ۱۳۷۱: ۱، ۴۳۹)، اما در ادامه، لفظ «اسماعیل» به صورت عطف به جمله ماقبل مرتبط گردیده است تا نشان دهد که اسماعیل نیز در این بنا به

نحوی سهیم بوده است؛ زیرا «وَ إِسْمَاعِيلُ كَانَ يِنَاوِلُهُ الْحِجَارَةَ عَطْفٌ عَلَيْهِ لِمُدْخَلِيَّتِهِ فِي الرَّفْعِ» (ابن ابی جامع، ۱۴۱۳: ۱، ۱۴۰)

بنابراین، اگر لفظ «اسماعیل» بدون فاصله به «ابراهیم» عطف می‌شد، یعنی «وَ إِذْ يَرْفَعُ إِبرَاهِيمُ وَإِسْمَاعِيلُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ» می‌بود، آنگاه اسماعیل مستقیماً در حکم بنای پایه‌های خانه کعبه نیز داخل می‌شد، گویی که ابراهیم (علیه السلام) و اسماعیل، مشترکاً و بی‌هیچ برتری نسبت به یکدیگر، خانه کعبه را بنا نهاده‌اند، حال آنکه هدف، معرفی شخصیت ابراهیم (علیه السلام) به عنوان پیامبر خدا و کسی است که به فرمان الهی، خانه کعبه را بنا نهاده است و فرزندش اسماعیل نیز به عنوان حامی و شاگرد در کنار او مشغول بوده است. شاید نکته تأخیر کلمه اسماعیل و فصل مفعول جمله (القواعد من البيت)، آن باشد که ابراهیم (علیه السلام) مباشر بنای خانه کعبه بوده و فرزندش اسماعیل بر حسب روایات، در آماده نمودن سنگ کمک می‌نمود (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱، ۳۴۸). این تقدیم و تأخیر میان واژگان، همان نکته مهمی است که در برخی از تفاسیر نیز مورد توجه قرار گرفته است. در تفسیر ابن عرفه آمده است: «إنما فصل بين إبراهيم وإسماعيل عليهما الصلاة والسلام بالمفعول ليظهر كمال المباينة بينهما، لأن إبراهيم هو متولى البناء، وهو الذى كان يضع الحجر فى الحائط و إسماعيل إنما كان يتناوله خاصة». (ابن عرفه، ۲۰۰۸: ۱، ۱۶۹)

۳-۳- پیوند لفظ و معنا در انتخاب صحیح واژگانی

رویکرد تحلیل مؤلفه‌ای و تجزیه واژگان به آحاد معنایی، از جمله مباحث مهم و کاربردی در نظریه «حوزه‌های معنایی» قرآن است، بدین معنا که صرفاً توجه به ریشه کلمه و معنای ظاهری برآمده از آن، نمی‌تواند دلالتی آشکار بر معنای مقصود و هدف اصلی گوینده کلام داشته باشد، بلکه می‌بایست مؤلفه‌های متنوع معنایی واژگان، اعم از «حالات، قیود، تأکیدات، حصر، معانی مختلف ریشه فعلی و...» به گونه‌ای استخراج شود تا به درک صحیحی از هدف و مقصود نهایی قرآن کریم نائل آئیم (اقبالی، ۱۳۹۹: ۱۱۱-۱۳۹). توجه قرآن کریم به این مؤلفه‌های معنایی تشکیل‌دهنده واژگان، پیوند بی‌نظیر میان لفظ و معنا را نشان می‌دهد که مفهوم کلی آیه، همسو با همان مؤلفه معنایی واژه بیان شده است.

﴿وَ إِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ (بقره/۴۹) ظرافت بیانی در این آیه که تناسب شگرف میان لفظ و معنا را به تصویر می‌کشد، در به کارگیری واژه «يُدَبِّحُونَ» تجلی نموده که معنایی متفاوت و متناسب با سیاق آیه و سوره، نسبت به واژه «يَقْتُلُونَ» در سوره (اعراف/۱۴۱) دارد. استعمال این فعل در باب «تفعیل»، معنایی افزون بر «کشتن» را القاء می‌کند و کارکرد آن در این باب به منظور مبالغه و تکثیر است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱، ۲۷۰). صاحب تفسیر نظم الدرر فعل «يَقْتُلُونَ» را در معنای «کشتار وسیع» دانسته و می‌گوید: «أى: تقتيلاً كثيراً» (بقاعی، ۱۴۲۷: ۳،

۱۰۶). فراتر از تبیین معنای «یقتلون» که از ضرب‌آهنگی فوق‌العاده خشن و سریع برخوردار بوده و قساوت قلب و بی‌رحمی فرعونیان در کشتار وسیع فرزندان بنی اسرائیل را به‌خوبی بازتاب داده (اقبالی، ۱۳۹۹: ۱۱۶)، چرایی استفاده از این افعال در بافت زبانی قرآن، امری است که نیازمند تعمق و غور در معنای این افعال است. سوره اعراف در ترتیب نزول قرآن کریم، از جمله سوره‌های مکی و سی و نهمین سوره قرآن است که پیش‌تر از سوره مدنی بقره نازل شده است. ذکر عبارت «یقتلون ابناءکم» در آیه، به صورت هدفمند و متناسب با فضای سوره به کار رفته است؛ چرا که پیش‌تر و در همین سوره، فرعون بنی اسرائیل را تهدید می‌کند که: «سَنَقْتُلُ اَبْنَاءَهُمْ» و این عبارت متناسب با همان فعلی است که فرعون بیان کرده و بدان تهدید نموده: «یقتلون ابناءکم». از سوی دیگر، «قتل»، اعم از «ذبح» است و در سوره اعراف، در داستان موسی (علیه السلام) و مقابله او با فرعون و تهدید بنی اسرائیل و رنج و عذابی که بر آنان تحمیل نموده، به تفصیل بیان شده است، حال آنکه در سوره بقره، جز در همین یک آیه، از فرعون و تقابل او با بنی اسرائیل و عذاب آن قوم سخنی به میان نیامده است. بنابراین، چون در سوره اعراف، داستان حوادث قبل و بعد از موسی (علیه السلام) و مبارزه وی با ساحران و نیز تهدیدهای فرعون علیه بنی اسرائیل مبنی بر کشتن فرزندان و خوار نمودن و تحقیر مردان و زنان بیان شده: ﴿قَالُوا اَوْذَيْنَا مِنْ قَبْلُ اَنْ تَاْتِنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا﴾ (اعراف/۱۲۹)، لاجرم می‌بایست واژه‌ای به کار رود که متناسب با آن همه درد و رنج و تهدید باشد. از این رو، عبارت «یقتلون» که بر تکثیر و گستردگی در کشتن، یعنی قتل عام گسترده دلالت دارد، برای تبیین این مفهوم انتخاب شده است. نکته دیگر در تبیین تناسب مفهوم واژگان با سیاق آیات اینک، در سوره بقره، نامی از هارون به میان نیامده، در حالی که در سوره اعراف، در چندین موضع، اسم هارون در کنار موسی (علیه السلام) ذکر شده است. بنابراین همان‌گونه که واژه «یقتلون» بر «یدبحون» عمومیت دارد، ذکر نام موسی (علیه السلام) و هارون نیز نسبت به نام موسی (علیه السلام) در سوره بقره عمومیت دارد (صالح السامری، ۲۰۰۸: ۱۳).

۴-۳- کارکرد جلوه‌های بلاغی در خدمت القای معنایی خاص

﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ اَهْلِهَا﴾ (نساء/۷۵) یکی از دلایل اعجاز قرآن کریم بیان ادیبانه و هنرمندانه معانی و مفاهیم والا در قالب علم بلاغت است. بیان دلنشین آیات، تعبیرهای زیبا و لطیف و به کارگیری صنایع ادبی و بلاغی، به قرآن جلوه و طراوت خاصی بخشیده است. «کنایه» یکی از ظریف‌ترین و لطیف‌ترین صنایع بلاغی است که در قرآن کریم به طور هدفمند از آن استفاده شده است. کنایه از موصوف، زمانی است که یک یا چند وصف در کلام ذکر شود و مقصود از بیان آنها موصوف مشخصی باشد که ویژه و منحصر به آن شده

است (سیوطی، ۱۴۲۱: ۲، ۱۵۵). برخی اسامی خاص از اسم شهرها یا کشورها یا حیوانات در زبان عربی به صورت کنیه و با استفاده از الفاظ «أب و أم» که مختص انسان است، به کار رفته است؛ از این رو «مار» را «ابنه الرمل»، کشتی را «ابنه الیم» و جنگ را «أم قسطل» نامیده‌اند. گاه نیز با استفاده از صفات به موصوف اشاره می‌شود؛ چه اینکه قلب را «موطن الأسرار و مجامع الأضغان» می‌نامند (فقیهی، ۱۳۸۲: ۲۳۸). این شیوه کنایه در آیات قرآن نیز مشاهده می‌شود. در آیه مذکور، عبارت «رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا» «هذه القرية» کنایه از «مکه مکرمه» است و واژه «أهل» نیز به بزرگان قریش و افرادی اشاره دارد که یکتاپرستان را مورد آزار و اذیت قرار می‌دادند.^۱ (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۴، ۱۸۸)

قرآن کریم به دلیل تقدس مکه مکرمه، از تصریح به نام آن شهر خودداری کرده است؛ زیرا شایسته نیست که نام مکه به خاطر وجود کعبه مقدس در آن، همنشین ظلم و ستم و شرک و تباهی گردد، بلکه با تعبیری عالمانه از آن به «هذه القرية» یاد شده است که غالب مشرکین مکه اعم از بزرگان و مردم عادی با آلوده کردن خانه خدا به شرک و بت‌پرستی و تباه کردن فرجام خویش، هم بر خود ستم کرده و هم مؤمنان را در تنگنا و آزار و اذیت قرار دادند. این در حالی است که تصریح به اسم «مکه» و یا «بکه» در دیگر آیات قرآنی، با رحمت و رأفت و آسودگی همراه است که این حالت، قداست و شأن والایی مکه مکرمه را به خوبی منعکس می‌کند: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران/۹۶)؛ ﴿وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرْتُمْ عَلَيْهِمْ﴾ (فتح/۲۴) نکته‌ای که در آیه شریف باید بدان توجه داشت، ترکیب نحوی بدیع و منحصر به فردی است که جهت حفظ قداست و بزرگی شهر مکه به کار رفته است. صفتی که برای واژه «القرية» ذکر شده به شیوه نعت سببی است نه حقیقی، به دلیل اینکه اسناد ظلم و ستمگری به طور مستقیم به مکه مکرمه لحاظ نگردد، وصف آن را به صورت غیرمستقیم و سببی به متعلقات آن یعنی همان «کفار و مشرکین مکه» بازگردانده است؛ چرا که قداست مکه به دلیل وجود کعبه در آن، با صفت «ظلم» مورد خدشه قرار نمی‌گیرد، بلکه با اشاره‌ای ظریف و با بهره‌گیری از نعت سببی، این اوصاف ناشایست را صرفاً متوجه اشراف قریش و بزرگان شهر نموده است. این در حالی است که دیگر شهرها و سرزمین‌هایی که در قرآن با لفظ «قریه» به صورت کنایی بیان شده‌اند، از این امتیاز برخوردار نیستند و گاه به صورت مجازی، صفت ظلم و ستم مستقیماً بدان اسناد داده شده است. لذا در آیه ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطَرَتْ مَعِشَتَهَا فَتِلْكَ مَسَاكِنُهُمْ لَمْ يَسْكُنْ مِنْ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (قصص/۵۸)، عبارت «بَطَرَتْ مَعِشَتَهَا» جمله وصفیه و نعت حقیقی از «قریه» و بیانگر سبک شمردن نعمت‌هاست که علاوه بر نابودی ساکنان آن «قریه»، خود «قریه» هم سبب عبرت‌آموزی شده و چنان ویران شده که بعدها، جز اندک

۱) و القرية هي مكة. وسألو الخروج منها لما كدر قدسها من ظلم أهلها، أي ظلم الشرك و ظلم المؤمنين، فكارهية المقام بها من جهة أنها صارت يومئذ دار شرك و مناوأة لدين الإسلام و أهلها، و من أجل ذلك أهلها الله لرسوله أن يقاتل أهلها.

افرادی، مردمی در آن دیار سکنی نگزیدند.

همچنین در آیه شریف ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمَنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ (نحل/۱۱۲) با اینکه در ابتدا به خاطر بیان پیشینه آن شهر، وصف امنیت و آسودگی «كَانَتْ آمَنَةً مُطْمَئِنَّةً» را برای آن ذکر نموده، اما در ادامه و به خاطر اعمال ناشایستی که ساکنان آن شهر مرتکب شده و حدود الهی را زیر پا نهادند، به طور مستقیم و در قالب مجاز، اوصافی همچون «گرسنگی و ترس» را بدان نسبت داده است و با عبارت «فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ»، آن شهر را قحطی‌زده و مخوف به تصویر کشیده است؛ چنان‌که مخاطب با مشاهده این عبارات، شهری ویران‌شده، قحطی‌زده که ناامنی و وحشت بر آن مستولی شده را در ذهن مجسم می‌کند. لذا اوصافی که برای واژه «قریه» در این آیات ذکر شده، بیانگر تناسب عمیق لفظ و بار معنایی ناشی از آن است که در وجهی هدفمند و در راستای بیان مفهومی خاص به مخاطب القا شده است.

به طور کلی در آیاتی که واژه «قریه»، مکانی غیر از مکه مکرمه را قصد کرده، اگر روی سخن درباره ظلم و ستم یا نابودی و خرابی آن سرزمین بوده، به طور مستقیم و در قالب مجاز به همان شهر اسناد داده شده است که جلوه‌هایی از آن در سوره انبیاء ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ﴾ (انبیاء/۱۱) و نیز در سوره بقره ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ﴾ (بقره/۲۵۹) ذکر شده که وصف خرابی و ویرانی مستقیماً بدان اسناد داده شده است و این موضوع، تفاوت بار معنایی واژگان و عبارات در گفتمان قرآنی را نشان می‌دهد که هرگاه روی سخن با شهر مکه بوده، شیوه اسناد به آن، قداست و جایگاه والای آن را به خاطر وجود کعبه حفظ نموده است.

۳-۵- نحوه چینش منطقی و عامدانه واژگان در جملات

﴿وَإِنْ مِنْكُمْ لَمَنْ لَيُبَطِّئَنَّ فَإِنْ أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَالَ قَدْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيَّ إِذْ لَمْ أَكُنْ مَعَهُمْ شَهِيدًا﴾ (نساء/۷۲)

«لَيُبَطِّئَنَّ» از ریشه «بَطَّؤَ» به معنای «کندی» است و از این معناست «الْبُطْءُ»، یعنی «درنگ کردن و تأخیر در حرکت» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۷، ۴۶۲). مفهوم آیه، بیان حال منافقانی است که سستی و تأخیر از حضور در میدان نبرد را در میان مردم رواج می‌دهند؛ چراکه خداوند در آیه قبل از آن ﴿...فَأَنْفِرُوا ثُبَاتٍ أَوْ أَنْفِرُوا جَمِيعًا﴾ (نساء/۷۱)، مؤمنان را به حفظ آمادگی در برابر دشمن، بر طبق شرایط زمانی و مکانی فرا خوانده و در آیه بعد، به نکوهش آن دسته از منافقانی می‌پردازد که با ترویج سستی و شرکت نکردن در نبرد، درصدد منحرف کردن جریان اتحاد و همبستگی مسلمانان و عامل کندی و دل‌سردی مؤمنان هستند. ساختار عبارت قرآنی «وَإِنْ مِنْكُمْ لَمَنْ لَيُبَطِّئَنَّ»، خود این فضا‌سازی را به نحوی شایسته به تصویر

کشیده است. بدین معنا که ضربان کُند و بریده بریده در کل عبارت و مخصوصاً فعل «لَيَّبَطْنَنَّ» سستی و کاهلی و کندی را به طور عام مجسم می‌کند؛ به گونه‌ای که گویی زبان دچار لکنت شده و در ادای واژگان به نهایت کندی و آرامی می‌رسد (نذیر حمدان، ۱۴۱۲: ۲۵). این فعل، با مفهومی که از ساختار ظاهری آن به دست می‌آید، خود گویای رویکرد منافقان در جامعه است که قصد دارند مسلمانان را به سوی سستی و کاهلی سوق داده و اتحاد و همدلی را از میان آنان بزدایند.

از این رو، قرآن کریم در تصویرسازی از سیمای سست‌عنصری منافقان و هدف آنان از ترویج این نوع از رفتار در جامعه، عبارتی را به کار برده که تناسب و هماهنگی کامل با معنای مقصود دارد. از این رهگذر است که امتزاج و پیوند لفظ و معنا را در این آیه به نظاره می‌نشینیم که چگونه واج‌ها و واژه‌ها و در نهایت جملات و عبارات با هدفی عالمانه و به نحوی عامدانه گزینش و چینش شده‌اند و با این شیوه در خدمت القای معنا در آمده‌اند.

۳-۶- کاربرد ایجاز و اقتصار در بیان جملات

یکی از ویژگی‌های مهم در زبان عربی، استفاده صحیح و به‌جا از ایجاز و اقتصار و وضوح در معناست و این ویژگی را در چگونگی کاربرد ضمائر به خوبی می‌توان فهمید؛ زیرا با الفاظ کم، معانی زیادی را منتقل می‌کند که در زبان‌شناسی جدید به آن «قانون کمترین تلاش» می‌گویند (ر.ک: سلیمان‌زاده نجفی و دیگران، ۱۳۹۷، ۶۱) و هدف از آن، رسیدن به منظور گوینده با کمترین تلاش است که این مهم در بسیاری از آیات قرآنی به خوبی به انجام رسیده است. برای مثال در آیه

﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (نساء/۸۳)

عبارت «أذاعوا به» در این آیه به معنای نشر و اشاعه اخبار و رویدادهایی است که بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و اصحاب آن حضرت گذشته بود و به نوعی مذمت و نكوهشی است در پی انتشار و فاش کردن اخبار و اطلاعات (طباطبائی، ۱۳۹۰، ۵، ۲۱)؛ چرا که مسلمانان به خاطر انتشار این اخبار در معرض گمراهی و تردید بودند که می‌توانست در نهایت، خطر مخالفت با امر رسول الله را در پی داشته باشد؛ زیرا برخی از مؤمنان و صحابه به خاطر بی‌بصیرتی و از روی سهل‌انگاری و ساده‌لوحی، هرگونه خبر مسرت‌بخش یا ملال‌آور را انتشار می‌دادند و این عمل، مستمسکی برای ایجاد اختلاف و نفاق در صفوف مسلمانان به دست کفار و مشرکان می‌داد (صادقی‌تهرانی، ۱۴۰۶: ۷، ۲۰۳)، لذا این آیه هر نوع انتشار و فاش کردن اخبار پیرامون دستگاه پیامبر را مذمت می‌کند. اما نگاهی به واژگانی که در ادامه آیه ذکر شده است، بر اهمیت خویش‌داری و حفظ اسرار و اطلاعات و پوشیده داشتن اسرار پیرامون پیامبر به گونه‌ای ضمنی و غیرصریح تأکید می‌کند.

ترکیب نحوی در فعل‌های «أَدْعُوا بِهِ، رُدُّوهُ، لَعَلِمَهُ و يَسْتَتَبِطُونَهُ» با مخفی کردن مقصود اصلی از ضمیر «مفعول‌به»، ولو برای یک مرتبه، به اهمیت پوششیده داشتن سخن و مخفی نمودن نیت درونی به صورت ضمنی اشاره دارد؛ چرا که استوارسازی پایه حکومت اسلامی در شرایط کنونی، مستلزم مخفی کردن و کتمان اسرار و اطلاعات است، نه برملا کردن آن. این ترکیب، تناسب و هماهنگی میان مفهوم اصلی و الفاظ به‌کار رفته در آن را آشکار می‌سازد. در واقع تمامی ضمایر به‌کار رفته در افعال مذکور، به واژه «خبر» یعنی (الخوف والأمن) باز می‌گردد که بدون تصریح به لفظ «خبر» و مشتقات آن، به حفاظت نفس و خویش‌داری تشویق نموده و از بازگو کردن اخبار و فاش نمودن اسرار نهی کرده است. بنابراین، ارجاع پیوسته ضمایر به مرجع مشخص و عدم تصریح به آن، القای مفهومی خاص را به مخاطب در نظر دارد که ممکن است این مهم، از راه صراحت‌گویی و اطناب در جملات میسر نشود. از این رو، حذف مراجع ضمیر و استفاده از شیوه ارجاع مکرر به آن، با القای مفهوم مورد نظر به مخاطب، از تناسب و هماهنگی در لفظ و محتوا برخوردار است که قرآن کریم در آیه مذکور به خوبی از این شیوه بیانی بهره‌جسته است.

۳-۷- حذف و تصریح واژگانی در تبیین مفاهیم قرآنی

از جمله جلوه‌های بیانی قرآن کریم، بهره‌گیری از شیوه حذف و تصریح واژگانی است که در موقعیت‌های مختلف زبانی و به جهت القای معنایی خاص مورد استفاده قرار گرفته است؛ یعنی جایی که بافت موقعیتی آیه، اقتضای حذف یا تصریح به واژه‌ای کند، بی‌شک، قرآن کریم بهترین انتخاب را در این زمینه دارد؛ به گونه‌ای که ذکر هر واژه، بیانگر معنایی است که دیگر واژگان هم‌معنای آن یا حذف آن در جمله، نمی‌تواند آن پیام مورد نظر را به خوبی بازتاب دهد.

﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره/۲۳۹) «رجال» جمع «راجل» است همچون «قائم و قیام؛ صائم و صیام» (قرشی، ۱۳۸۸: ۳، ۵۸) از این رو در قرآن کریم آمده است: «يَأْتُوكَ رِجَالًا» (أى: راجِلین) (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۳، ۳۲۲) در این آیه، خداوند وجوب نماز گزاردن را با شروط و حدود آن مشخص کرده است. اهمیت نماز و برپا داشتن آن از اهم فرامین دین اسلام و از اولین مواردی است که در روز قیامت از آن بازخواست می‌شود^۱ (کلینی، ۱۳۸۸: ۶، ۱۸) آیات بی‌شمار دیگری نیز در قرآن، بر اقامه نماز و اهتمام ویژه به آن تأکید ورزیده‌اند، از جمله در بیان حال بهشتیان آمده است: ﴿رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ﴾ (نور/۳۷) لذا در آیه مذکور واژه «رجالاً» یعنی «فصلوا رجالاً علی أرجلکم وقیل مُشاه» و نیز منظور از «رُكباناً»

(۱) عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى، عَنْ أَبِي بصيرٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «كُلُّ سَهْوٍ فِي الصَّلَاةِ يُطْرَحُ مِنْهَا غَيْرَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُنْمِ بِالتَّوَالِفِ؛ إِنَّ أَوَّلَ مَا يُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ الصَّلَاةَ، فَإِنْ قِيلَتْ قَبْلَ مَا سَوَّاهَا.

یعنی «صَلُّوا عَلَى ظُهُورِ دَوَابِّكُمْ (صلاه الخوف)» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲، ۶۰۱) آیات بسیاری نیز بر اهمیت نماز گزاردن و مراقبت و پاسداری از به جای آوردن آن بیان شده است. در سوره انعام، با اشاره به ایمان و اعتقاد مردم به آخرت و پاس داشتن نماز می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾ (انعام/۹۲) و در جای دیگر نیز، سهل انگاری و سبک شمردن نماز را مذمت کرده و آن را گناهی بزرگ برشمرده است: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ (ماعون/۵۴) اما علی‌رغم اهمیت بحث نماز گزاراری و عدم سستی و کاهلی در اقامه آن، این قاعده در آیه مذکور از زوایه دیگر مورد توجه قرار گرفته و در شرایط خوف و ترس شدید، شیوه نماز گزاردن نیز تغییر کرده و دستورالعملی خاص برای آن وضع شده است. قرآن کریم این رویکرد را با دو عبارت شرطی بیان داشته است. شرط اول برای حالت «خوف و ترس و چگونگی اقامه نماز» و شرط دوم برای نشان دادن حالت «امنیّت و زایل شدن ترس و اضطراب» است. از آنجا که مصلحت زندگی انسان و به خطر افتادن جان او، مقدّم بر مصلحت برپایی نماز است، لذا تعبیری که در قالب جملات شرطی بیان شده، این امر را به خوبی بازتاب داده است. بعد از حرف شرط «ان»، جمله با ایجاز به حذف عنوان شده است و به تبع آن، واژگانی که دلالت بر اقامه نماز دارد نیز از جمله حذف شده است؛ زیرا سیاق آیه و هدف کلی عبارات، «حفظ جان آدمی به هنگام خطر و احساس خوف و ترس» است و در این حالت، اقامه نماز به صورت معمول و مرسوم جایز نیست، لذا به جای اینکه اطناب بورزد و مثلاً بگوید: «فَإِنْ خِفْتُمْ فَصَلُّوا رَاكِبِينَ أَوْ صَلُّوا مُرْتَجِلِينَ كَيْفَ مَا تَمَكَّنْتُمْ»، آن را با جملاتی موجز بیان کرده است و صرفاً به حالت ایستاده یا سواره «رَجَالًا أَوْ رُكْبَانًا» اشاره کرده است و این ایجاز بیان‌گر همان تناسب لفظ با محتوای کلام است که اعجاز بیانی قرآن را آشکار ساخته است.

از سوی دیگر، با زایل شدن خوف و ترس و اطمینان از برقراری امنیت و آسودگی خاطر، جمله نیز به حالت عادی بازگشته و توضیحات در خصوص اقامه نماز، در جملاتی به شیوه اطناب و تفصیل بیان شده است. لذا بعد از جمله شرطیه دوم، می‌گوید: ﴿فَإِذَا أَمِتُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ و چگونگی یادکرد خداوند را متذکر می‌شود که در این حالت، هیچ سستی و کاهلی در انجام آن پذیرفتنی نیست. از این رو، دقت در چینش الفاظ و نظم بی‌مثال واژگان قرآنی، تناسبی شگرف و تام با معنای برآمده از متن قرآنی دارد و انسجام و پیوند میان لفظ و معنا را می‌توان در چنین ترکیب‌های نحوی و جملات شرطی به خوبی مشاهده کرد.

۳-۱-۳ چپش منطقی جملات در ساختار منحصر بفرد آیات قرآنی

علاوه بر جایگزینی هدفمند واژگان در بافت قرآنی، چگونگی به کارگیری جملات و چگونگی ترتیب آن‌ها در آیات نیز، از ظرافت‌های ویژه بیانی قرآن کریم است که تناسب

شگرف لفظ و معنا را در آیات قرآنی مجسم می‌کند، بدین معنا که ذکر جملات و چگونگی چیش آن‌ها در ترکیبات قرآنی، بر مفاهیمی دلالت دارد که هر نوع تغییر در این ساختار، قطعاً به ایجاد خلل در فهم معنای مقصود خواهد انجامید. برای مثال در آیات ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَهُمْ نَصِيرًا﴾ ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتِ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (نساء/۱۴۵-۱۴۶)

سیاق کلی آیه دلالت بر بغض و ناخشنودی شدید خداوند از منافقان دارد؛ چرا که نفاق علاوه بر آثار فردی و به تباهی کشاندن فرد، باعث زیان و ضرر گسترده در جامعه می‌شود و افکار و باورهای گروه کثیری را تحت الشعاع قرار می‌دهد و مایه اختلاف و از هم گسستگی در میان اقشار مختلف جامعه می‌شود. لذا سیمای فرد منافق، نشان‌دهنده وجهه‌ای ناخوشایند و نکوهیده در جامعه است که مورد مذمت شدید ادیان مختلف و علمای مذهبی نیز قرار گرفته است. اهل بیت (علیهم السلام) نیز به شیوه‌های گوناگون، انزجار و نفرت خود را از منافقین اعلام می‌کردند و حتی از نماز خواندن بر جنازه آنها خودداری کرده، آنها را مستوجب لعن و نفرین می‌دانستند. (کلینی، ۱۳۸۸: ۳، ۱۸۹؛ ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۱، ۴۹۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲، ۵۸).

مفهوم کلی آیه بازتاب‌دهنده عملکرد نادرست منافقان و دوری آنان از رحمت الهی و دچار شدن به بدترین نوع عذاب است که ترکیبات نحوی و ساختار جملات در آیه نیز متناسب با مضمون و محتوای آیه و ترسیم‌گر جایگاه پست آنان در جهنم است و عبارت «الدرك الأسفل» نیز تأییدکننده سرنوشت شوم آنهاست. (فضل الله، ۱۴۱۹: ۷، ۵۲۰). همچنین عبارت «وَلَنْ تَجِدَهُمْ نَصِيرًا» که با حرف نفی ابد «لن» مقرون شده، یاری خداوند و نصرت الهی را از آنان دور می‌کند. از سوی دیگر به دلیل وجهه منفی فرد «منافق»، ضمیر بارز، جایگزین اسم ظاهر شده است؛ گویا که خداوند حتی نمی‌خواهد نامی از آنان بر زبان رانده شود و صرفاً با برگرداندن ضمیر مرجع «لهم» به کردار نادرست و جایگاه شوم آنان اشاره کرده است.

با نگاهی به مضمون آیه بعد، میزان ناخشنودی خداوند از منافقان، جلوه آشکارتری می‌یابد که جملات به کار رفته در این تعابیر، خود گویای جایگاه منافقین و ناخشنودی شدید خداوند از آنهاست. قرآن کریم، کسب مقبولیت اجتماعی و پذیرش این گروه به عنوان بخشی از جامعه اسلامی و بخشش گناهانشان را منوط به چرخش اعتقادی و انجام شروطی سخت و متعدد نموده است: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ﴾. توبه به درگاه خداوند و طلب آموزش از او، به مثابه رویکردی جدید در اعتقاد به تعالیم الهی همواره مورد پذیرش خداوند قرار گرفته و انبیای الهی نیز، اقوام گنهکار خود را به توبه و انابه به درگاه باری تعالی فرا می‌خواندند.

تلور چنین رویکردی در بسیاری از آیات قرآن کریم جلوه‌ای آشکار دارد. مثلاً درخواست

حضرت شعیب (علیه السلام) از قوم خود برای توبه و استغفار به درگاه الهی^۱، همچنین هود (علیه السلام) در خطاب به قوم خود نیز، صرفاً به توبه و استغفار اکتفا نموده است^۲ و نیز دعوت موسی (علیه السلام) در توبه به درگاه خدا جلوه نموده است؛ جایی که حتی گناه عظیم گوساله پرستی و طرد کردن دستورات الهی را با توبه به درگاه خدوند قابل جبران می‌داند: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ﴾ (بقره/۵۴) حتی مشرکانی را که از دستورات پیامبر سرپیچی نموده و به استهزاء و تمسخر ایشان مبادرت ورزیده و به انکار یگانگی خداوند برخاستند، صرفاً با توبه به درگاه الهی مورد عفو و بخشش خویش قرار می‌دهد (توبه/۷۴). اما شروط چهارگانه‌ای که قرآن کریم در راستای عدول از رفتار و عملکرد نادرست آنان وضع نموده، درباره هیچ‌یک از گروه‌های ستمگر یا مخالف با تعالیم قرآنی و رسالت پیامبران الهی بیان نشده است.

در ادامه آیه، چینش جملات و نوع عباراتی که قرآن کریم استفاده نموده، باز در راستای همان دیدگاه کلی، یعنی رفتار نادرست منافقان و ناخشنودی خداوند از آنان است؛ گویی که حتی با انجام شروط چهارگانه و بازگشت از رفتار پلید و ناپسند، هنوز مورد پذیرش قرار نگرفته‌اند و همان فضای نارضایتی و ناخشنودی از رفتار آنان حکمفرماست؛ زیرا عبارتی که پس از این شروط ذکر شده، نشان می‌دهد وجه ناپسند منافقان به گونه‌ای است که انگار هرگز نمی‌توانند علی‌رغم نشان دادن خلوص نیت و توبه از ارتکاب اعمال نادرست، مؤمن واقعی قلمداد شوند و عبارت «فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ» گویای این نکته است که هنوز مورد خشم و غضب خداوند قرار گرفته‌اند؛ لذا تنها به همراهی آنان با مؤمنان اشاره شده و عبارتی همچون «فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ» درباره آنان گفته نشده تا اشارتی باشد بر ناخشنودی همیشگی خداوند از منافق و رفتار ناپسند او در جامعه.

بیزاری از عملکرد منافق به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه در ادامه با ذکر هدفمند واژه «الْمُؤْمِنِينَ» در عبارت «وَسَوْفَ يُؤْتِي اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ» و عدم ارجاع ضمیر «هم» به منافقان، گویی می‌خواهد توجه و محبت خویش را صرفاً نثار مؤمنان واقعی کند و به طور ضمنی بیان دارد که آن دسته از منافقانی که پشیمان شده و توبه نموده‌اند، در جرگه مؤمنان و برخوردار از اجر و پاداش و رحمت الهی جایی ندارند، لذا عبارت «وَسَوْفَ يُؤْتِي اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا»، توجه خداوند را صرفاً معطوف به مؤمنان واقعی نموده و به طور غیر صریح، منافقان پشیمان شده از رفتار گذشته را صرفاً در جرگه عام مؤمنان به حساب آورده و فقط همراهی آنان با مؤمنان را قصد کرده و اینکه می‌بایست اخلاق و رفتار خود را با کردار مؤمنان مطابقت دهند؛ زیرا اگر غیر از این بود، می‌بایست آیه به صورت «وَسَوْفَ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ أَجْرًا عَظِيمًا» بیان می‌شد تا با ارجاع ضمیر به ماقبل، آنان را نیز در شمار دریافت‌کنندگان اجر بزرگ قرار دهد.

(۱) «وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ» (هود/۹۰)

(۲) «وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيُرْدِكُمْ قُوَّةَ إِلَهِي قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ» (هود/۵۲)

در تأیید این موضوع به آیاتی اشاره می‌کنیم که در آن، تأکید قاطع خداوند بر عدم آمرزش منافق در دنیا و آخرت است. قرآن کریم خطاب به پیامبر می‌گوید: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ (توبه/۸۰) و در جای دیگر نیز حتی رسول خدا را از نماز گزاردن بر میت منافق و زیارت قبر او بر حذر داشته است ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (توبه/۸۴) بنابراین ترکیب جملات و جایگزینی صحیح عبارات در آیه مذکور، دلالتی آشکار بر بغض و خشم خداوند از منافقان و اعمال ریاکارانه آن‌هاست و تناسب لفظ با مفهوم و مقصود واقعی آیه، بهترین و قوی‌ترین ابزار جهت نشان دادن این دلالت در ارتباط با منافقان است. ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ (بقره/۱۴) ساختار جملات اسمیه و فعلیه در توصیف رفتار منافقان و چگونگی تعامل با مؤمنان و همتایان خود در این آیه، بیان‌گر تناسب لفظ و معنا در تبیین باورهای درونی منافقان و ریاکاری آنان در جامعه است؛ چراکه چگونگی خطاب مؤمنان و گفتمان آنان در برابر هم‌کیشان خود با هم متفاوت است. منافقان، گروه مؤمنان را با جمله فعلیه «آمنّا» که دلالت بر حدوث و رخداد در زمان گذشته دارد، مورد خطاب قرار داده‌اند، حال آن که با یاران و همتایان خود، با جمله اسمیه مؤکده «إِنَّا مَعَكُمْ» سخن گفته‌اند. سؤال اینجاست که چرا به جای فعل ماضی «آمنّا»، همچون خطاب همتایان خود، جمله اسمیه «إِنَّا مَوْمِنُونَ» را به کار نبرده‌اند و راز این تغییر زمان افعال در چیست؟ قرآن کریم با ذکر این تعبیر، از احساسات ریاکارانه منافقان در خطاب با مؤمنان پرده برداشته است؛ چرا که آنان، خود می‌دانستند که ایمان آوردنشان صرفاً از روی تظاهر و به جهت فریب مؤمنان بوده است و چون ایمان ایشان از روی میل و اعتقاد قلبی و صداقت نبوده، لذا قرآن کریم از فعل ماضی «آمنّا» استفاده کرده تا اعتقاد سست و گذرای آنان را به تصویر کشد. اما همین دسته از منافقان، چون نسبت به پایداری بر کفر و الحاد و گرایش به دیدگاه‌های یهودیان ثابت قدم بودند و ابراز این احساسات و دیدگاه‌های فکری در برابر یهودیان و رؤسای خود، برخاسته از گرایش قطعی و صداقت در استمرار کفر و نفاق بوده است، با جمله اسمیه «إِنَّا مَعَكُمْ» از آنان یاد کرده است.

صاحب تسهیل السبیل بر این عقیده است که منافقان با به کارگیری جمله فعلیه «قالوا آمنّا» در خطاب مؤمنان و در مقابل، بهره‌گیری از جمله اسمیه «إِنَّا مَعَكُمْ»، دیدگاه فاسد و تلاش برای ثابت ماندن بر این اعتقادات باطل را مجسم ساخته‌اند، حال آن که ذکر عبارت «آمنّا» در جلوه ماضی، صرفاً از روی تقیه و مخفی داشتن نیت درونی‌شان در برخورد با مسلمانان بوده است. (بکری، ۲۰۱۰: ۳۸)

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَيْنَاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ (بقره/۱۵۹)

از جمله ویژگی‌های فعل مضارع، بحث استمرار تجدیدی آن است؛ بدین معنا که فعل مضارع برحسب موقعیت و قرینه کلام، به شیوه تجدد و نو شدن، بر استمرار دلالت دارد؛ یعنی زمان مستقبل استمرار داشته و لحظه به لحظه تجدید می‌شود، بر خلاف زمان ماضی که با پایان یافتن و انقطاع آن با زمان حال، استمرار در آن راه ندارد (جرجانی، ۱۹۷۱: ۱۰۷) در این آیه، فعل مضارع «بِکْتُمُونَ» بیان‌گر آن است که دانشمندان یهودی که نبوت پیامبر اکرم را انکار می‌کردند، این رفتار را به عنوان پیشه همیشگی در عناد با فرامین الهی مرتکب می‌شدند و به همین جهت، فعلی که بیان‌گر عقوبت آنان و در تقابل با کتمان نشانه‌های الهی ذکر شده، نیز با فعل مضارع «یَلْعَنُهُمْ» آمده است تا اشارتی باشد بر این نکته که مادامی که آنان به کتمان حقایق و آیات خداوندی ادامه دهند، عقوبت الهی و دوری از رحمت الهی همواره گریبان‌گیر آنان خواهد بود (ر.ک: صالِح السامرائی، ۲۰۰۸: ۲۶) اما در آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (بقره/۱۶۱)، لعن و نفرین خدا و ملائکه و دوری از رحمت الهی در بیانی متفاوت و در هیئت جمله اسمیه «عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ» بیان شده است؛ زیرا سیاق آیه به کسانی اشاره دارد که با اعتقادات کفرآمیز از دنیا رفته‌اند و چون رابطه آنان با دنیا و استمرار این اعتقادات از بین رفته، لذا لعن خداوندی نیز صرفاً به شیوه ثبوت و قطعیت بر آنان دلالت دارد، نه به شیوه استمرار تجدیدی. از این رو، ذکر هر واژه‌ای در این آیات، هدفمند و در تناسب تام و شگرف با معنای برخاسته از آن است.

نتیجه‌گیری

یکی از جلوه‌های اعجاز بیانی قرآن کریم، در تناسب و هماهنگی بی‌نظیر میان الفاظ و عبارات و معنای برآمده از آن نهفته است که در آن، هر واژه و جمله‌ای مأموریت ویژه‌ای در الفاگری مفاهیم بر عهده دارد؛ به گونه‌ای که کمترین تغییر یا دگرگونی در ساختار جملات یا جایگزین کردن واژگان به ظاهر مترادف یا هم‌معنا، به اختلال در فهم معنای مقصود خواهد انجامید. درک و فهم ظرافت‌های بیانی قرآن کریم از طریق علم زبان‌شناسی و تحلیل معنای واژگان و به تبع آن، مفهومی که از جملات و عبارات قرآنی به دست می‌آید، می‌تواند به فهم هر چه بهتر تعالیم قرآنی یاری رساند.

در بررسی ویژگی‌های خاص واژگانی و ظرافت‌های بیانی قرآن این نکته به دست می‌آید که چینش منظم و هدفمند واژگان، تصویری ذهنی از مفهوم مورد نظر قرآن ارائه می‌دهد که مخاطب را در فهم و درک هر چه بهتر تعالیم قرآنی همراهی می‌کند و بستری فراهم می‌آورد تا پیام آیه به بهترین وجه ممکن منتقل شود.

بررسی شواهدی از آیات سوره «بقره و نساء» در حوزه تناسب لفظ و معنا و تبیین ظرافت‌های بیانی قرآن کریم، بیان‌گر آن است که ترکیب نحوی افعال و استفاده صحیح از ایجاز و اقتصار در ارائه مفاهیم و به کارگیری هدفمند ضمائر، کارکرد اصلی خود را در

انتقال معنا به مخاطب نشان می‌دهد. جایی که گاه حذف مراجع ضمیر و استفاده از شیوه ارجاع، با القای مفهوم مورد نظر به مخاطب، از تناسب و هماهنگی در لفظ و محتوا حکایت دارد که قرآن کریم در بسیاری از آیات، به خوبی از این شیوه بیانی بهره جسته است. از این رو، دقت در چینش الفاظ و نظم بی‌مثال واژگان قرآنی، رعایت اصل تقدیم و تأخیر، کارکرد جلوه‌های بلاغی در انتخاب معنای مقصود، چینش منطقی و عامدانه جملات و تغییر در ساختار عبارات قرآنی، تناسبی شگرف و تام با معنای برآمده از متن قرآنی ایجاد کرده است؛ به گونه‌ای که انسجام و پیوند میان لفظ و معنا را می‌توان در ساختار ترکیب‌های نحوی، جملات شرطی و ذکر واژگانی خاص در متن قرآن کریم به خوبی مشاهده کرد؛ زیرا تناسب لفظ با مفهوم و مقصود واقعی آیه، بهترین و قوی‌ترین ابزار جهت نشان دادن دلالت مورد نظر آیات در ترسیم معنایی خاص است.

کتابنامه

قرآن کریم.

- ابن ابی‌جامع، علی بن حسین، ۱۴۱۳: *الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز (عاملی)*، قم: دار القرآن الکریم.
- ابن بابویه قمی، ابوجعفر محمد بن علی، ۱۴۰۶: *من لایحضره الفقیه*، بیروت: مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات.
- ابن عاشور، محمداطاهر، ۱۴۲۰: *تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور*، بیروت: مؤسسه‌التاریخ العربی.
- ابن عرفه، محمد بن محمد، ۲۰۰۸: *تفسیر ابن عرفه*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸: *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ازهری، ابومنصور محمد بن احمد، ۱۴۲۱: *تهذیب اللغه*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- احمدزاده، سید مصطفی، ۱۳۸۵: «اصول حاکم بر ارتباطات کلامی میان فردی از دیدگاه قرآن کریم»، پژوهش‌های قرآنی، ویژه‌نامه وحی و پیامبری، شماره ۴۶ و ۴۷.
- اقبالی، مسعود، ۱۳۹۹: «تحلیلی بر معانی ضمنی برخی واژگان قرآن کریم با تکیه بر تجزیه بر آحاد واژگانی و بازتاب آن در ترجمه‌های معاصر»، فصل‌نامه پژوهش‌های قرآنی، سال بیست و پنجم، شماره ۱.
- بشار بن برد، ۱۹۶۸: *دیوان الشعر*، بیروت: دارالنشر.
- بقاعی، ابراهیم بن عمر، ۱۴۲۷: *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- البکری، ابوالحسن محمد، ۲۰۱۰: *تفسیر البکری*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ثعلبی، احمد بن محمد، ۱۴۲۲: *الکشف و البیان المعروف بتفسیر الثعلبی*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، الطبعة الأولى.
- جرجانی، حسین بن حسن، ۱۳۷۸: *جلاء الأذهان و جلاء الأحزان (تفسیر گازر)*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- جرجانی، ابوالحسن علی بن محمد، ۱۹۷۱: *الحاشیه علی المطول*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۴: *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه*، بیروت: دارالعلم للملایین.
- حسینی همدانی، محمد، ۱۴۰۴: *انوار درخشان در تفسیر قرآن*، تهران: لطفی.
- حمدان، نذیر، ۱۴۱۲: *الظاهره الجمالیه فی القرآن الکریم*، جده: دارالمنایره، الطبعة الأولى.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۸۳: *ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن با تفسیر لغوی و ادبی قرآن*، ترجمه غلامرضا خسروی حسینی، تهران: نشر مرتضوی.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷: *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، بیروت: دار الکتب العربی.
- السامرائی، فاضل صالح، ۱۴۲۹: *أسئله بیانیه فی القرآن الکریم*، القاهره: مکتبه الصحابه، الطبعة الأولى.
- سلیمان‌زاده نجفی و دیگران، ۱۳۹۷: «تقابل حذف و ارجاع ضمیر به عنوان مؤلفه‌های انسجام متن بر اساس رویکرد متن‌پژوهی (داستان حضرت موسی در سوره طه)»، پژوهش‌های ادبی قرآنی، سال ۶، شماره ۲.
- سیواسی، احمد بن محمود، ۱۴۲۷: *عیون التفاسیر*، بیروت: دار صادر.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، ۱۴۲۱: *الإیتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دار الکتب العربی.
- صادقی تهرانی، محمد، ۱۴۰۶: *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، قم: فرهنگ اسلامی.
- _____، ۱۴۱۹: *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم: مکتبه محمد الصادق الطهرانی.
- الصغیر، محمد حسین علی، ۱۴۲۰: *أصول البیان العربی فی ضوء القرآن الکریم*، بیروت: دارالمؤرخ العربی.
- طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۹۰: *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲: *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: نشر ناصرخسرو.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا: *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول.

- فراهیدی، خلیل بن أحمد، ۱۴۱۰: العین، بیروت: مؤسسه دارالهجره.
- فضل‌الله، محمد حسین، ۱۴۱۹: من وحی القرآن، بیروت: دارالملاک.
- فقیهی، علی، ۱۳۸۲: أصول البلاغه فی المعانی والبیان والبدیع، بابل: انتشارات مبعث.
- قاسمی، حمید محمد، ۱۳۸۷: جلوه‌هایی از هنر تصویرآفرینی در قرآن، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- قرشی، سید علی‌اکبر، ۱۳۸۸: قاموس قرآن، قم: دارالکتب الاسلامی.
- الکلینی الرازی، محمد بن یعقوب، ۱۳۸۸: الکافی، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، الطبعة الثالثة.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: مؤسسه الوفاء الفقیه.
- وافی، علی عبدالواحد، ۱۹۷۳: علم اللغة، القاهرة: دار نهضة مصر، الطبعة السابعة.

References

- The Holy Quran.
- Ibn Abi Jami, Ali bin Husayn (1413 AH): “Al-Awjiz fi Tafsir al-Qur’an al-Aziz (Amily)”, 3 volumes, Qom: Dar al-Qur’an al-Karim.
 - Ibn Babouyeh Qomi, Abu Ja’afar Muhammad bin Ali, nicknamed Sheikh Sadouq (1406): “I am not in the presence of al-Faqiyya”, Beirut: Ešt. Al-Alami Press.
 - Ibn Ashur, Muhammad Tahir (1420 A.H.): “Tafsir al-Tahrir and Al-Tanweer al-Ma’roof by Tafsir Ibn Ashur”, Beirut: Ešt.
 - Ibn Arafa, Muhammad bin Muhammad (2008 AD): “Tafsir Ibn Arafa”, 4 volumes, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Elamiya.
 - Abulfatuh Razi, Hossein bin Ali (1408 AH): “Ruz al-Jannan and Ruh al-Jannan in Tafsir al-Qur’an”, Holy Mashhad: Aštan Quds Razavi Publishing House.
 - Azhari, Abu Mansour Muhammad ibn Ahmad (1421 AH): “Tahdeeb al-Laghha”, Beirut: Dar Ihiya al-Turath al-Arabi.
 - Ahmadzadeh, Seyyed Mušafa (2005), “Principles governing interpersonal verbal communication from the perspective of the Holy Quran”, Quranic researches, special issue of Revelation and Prophethood, numbers 46 and 47.
 - eqhbal, Masoud (2019): “An analysis of the implied meanings of some words of the Holy Quran relying on “decomposition into lexical units” and its reflection in contemporary translations”, Qur’anic Research Quarterly, year 25, number 1.
 - Bashar Bin Bard (1968 AD): Diwan al-Shaar, Beirut: Dar al-Nashr.
 - Baqa’i, Ibrahim bin Omar (1427 AH): “Al-Darr’s Order in the Proportion of Verses and Surahs”, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Elamiya.
 - Al-Bakri, Abulhasan Mohammad (2010): “Tafseer al-Bakri”, first part, Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya.
 - Thaalbi, Ahmad bin Muhammad (1422 AH): “Al-Kashf and Al-Bayan al-Moruf Tafsir al-Thalabi”, Beirut: Dar Ihiya al-Tarath al-Arabi, first edition.
 - Jurjani, Hossein bin Hassan (1378 AH): “Jalaa al-Azhan and Jalaa Al-Ahzan (Tafsir Ghazar)”, Tehran: Tehran University Press.
 - Jurjani, Abulhasan Ali bin Muhammad (1971 AD): “Al-Hashiyya Ali Al-Mutawall”, Beirut: Dar Al-Katb Al-Alamiya.
 - Johri, Ismail bin Hammad (1404 AH): “Al-Sahah Taj al-Lagha and Sahah Al-Arabiya”, Beirut: Dar al-Alam for the Muslims.
 - Hosseini Hamedani, Muhammad (1404): “Lights of light in the interpretation of the Qur’an”, 18 volumes, Tehran: Lotfi.
 - Hamdan, Nazir (1412 A.H.): “Al-Zahira Al-Jamaliya fi Al-Qur’an Al-Karim”, Jeddah: Dar al-Manairah, first edition.
 - Ragheb Esfahani, Hossein bin Mohammad (1383 AH): “Translation and research of the words of the Qur’an with the literal and literary interpretation of the Qur’an”, translator: Gholamreza Khosravi Hosseini, Tehran: Mortazavi Publishing.
 - Zamakhshari, Mahmoud bin Umar (1407 AH): “Al-Kashf on the facts of the hidden mysteries of the book and the eyes of the proverbs in the interpretations”, 4 volumes,

- Beirut: Dar Al-Kitab al-Arabi.
- Al-Samarrai, Fadel Saleh (1429 AH): “Questions of statement in the Holy Qur’an”, Cairo: Al-Sahaba School, first edition.
 - Suleimanzadeh Najafi and others (2017): “Opposition of pronoun removal and reference” as components of text coherence based on the approach of textual research (the story of Prophet Moses in Surah Taha)”, Qur’anic Literary Researches, year 6, no. 2.
 - Sivasi, Ahmad bin Mahmud (1427 AH): “Ayun al-Tafaseer”, volume 1, Beirut: Dar Sadir.
 - Siyuti, Abd al-Rahman bin Abi Bakr (1421 AH): “Proficiency in the Sciences of the Qur’an”, volume 2, Beirut: Dar Kitab al-Arabi.
 - Sadeghi Tehrani, Muhammad (1406 AH): “Al-Furqan in the interpretation of the Qur’an with the Qur’an and the Sunnah”, 30 volumes, Qom: Islamic Culture.
 - (1419 AH): “Al-Balaagh fi Tafsir al-Qur’an with the Qur’an”, 1 volume, Qom : Muhammad Al-Sadeghi Al-Tahrani Library.
 - Al-Sagheer, Muhammad Hossein Ali (1420 AD): “The Principles of Al-Bayan Al-Arabi in the Light of the Holy Qur’an”, Beirut: Dar al-Morukh Al-Arabi.
 - Tabatabayi, Mohammad Hossein (2013): “Al-Mizan fi Tafsir al-Qur’an”, Volume 5, Beirut: Al-Alami Publishing House.
 - Tabarsi, Fazl bin Hasan (1372 AH): “Majjam al-Bayan fi Tafsir al-Qur’an”, Volume 2, Tehran: Nasser Khosrow Publishing.
 - Tousi, Muhammad bin Hassan (La Ta): “Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur’an”, volume 3, Beirut: Dar Ihya Al-Trath al-Arabi, first edition.
 - Farahidi, Khalil bin Ahmad (1410 AH): “Al-Ain”, Beirut: Ešt. Dar al-Hijra.
 - Fazlullah, Muhammad Hossein (1419 AH): “I am the revelation of the Qur’an”, volume 7, Beirut: Dar al-Malaq.
 - Faqihi, Ali (1382 AH): “Principles of Al-Balagha Fi Al-Ma’ani Wal-Bayan Wal-Badi”, Babol: Ma’baat Publications.
 - Ghasemi, Hamid Mohammad (1387 AH): “Effects of the Art of Image Creation in the Qur’an”, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
 - Qurashi, Seyyed Ali Akbar (1388 AH): “Dictionary of the Qur’an”, Qom: Dar al-Kitab al-Islami.
 - Al-Kalini al-Razi, Abu Ja’far Muhammad bin Ya’qub (1388 AH): “Al-Kafi”, al-Haqq: Ali Akbar al-Ghafari, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya, third edition.
 - Majlesi, Mohammad Baqir (1403 AH): “Bihar al-Anwar al-Jamaa Lederer Akhbar al-Imam al-Athar”, Beirut: Al-Wafa Al-Faqih Foundation.
 - Wafi, Ali Abdulwahid (1973 AD): “Linguistic Science”, Cairo: Dar Nahda Misr, seventh edition.

Analyzing expressions containing contempt in Quranic verses with an emphasis on Alusi's literary-comprehensive opinions

(Received: 2023-02-14 Accepted: 2023-04-27)

Sayedmahi Rahmati¹, Fardin Jamshidi Mehr², Maryam Mohabbati³

Abstract

The revelation of the Holy Quran in Arabic geography provided the platform for the efforts of religious scholars and commentators to understand the nuances of the meaning of the Holy Quran with the tools of Arabic literature. An effort that has been manifested in all areas of the guidance of the Word of Revelation with the range of beliefs, rules, ethics, and personal and social issues. The current library research, which is organized in a descriptive-analytical way, by examining the interpretation of "Ruh al-Ma'ani" as one of the valuable interpretations of the later centuries of Islam with a comprehensive approach and special literary effects, this is important in the study of verses followed with contempt. The findings of the research indicate that humiliation is an undeniable style in the Quran that has been used with several orientations and goals. The maximum and purposeful use of the context and its connection with the meaning-giving styles of Quranic vocabulary is the most important method used by the author of Ruh al-Ma'ani in explaining the verses containing contempt. This fragmented approach is as follows: the use of our relative instead of me, the mention of the noun zahir instead of the pronoun, the use of a noun indicating nearness, the use of nouns, the meaningful use of the first person, the mention of the redundant word us, leaving the interrogative out of The real meaning to figurative meanings, the exit of the verb to figurative meanings and ambiguity and twisting of meaning instead of explanation and expression.

Keywords: Tafsir of the Qur'an, Arabic literature, Alusi, Taqhir, Ruh Al-Mani

1) Assistant Professor and Member of the Faculty of Theology (Quran and , Hadith Sciences), Gonbad Kavous University, Gonbad Kavous, Iran. (The Corresponding Author) Email: rahmati@gonbad.ac.ir

2) Assistant Professor, Department of Theology (Philosophy), Gonbad Kavous University, Faculty of Humanities, Iran Email: f.jamshidi@gonbad.ac.ir

3) Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, Kosar Bojnord University, Iran Email: Mmohabbati60@kub.ac.ir





مقاله علمی - پژوهشی، صص ۲۰۴-۲۲۷

DOR: 20.1001.1.26455714.1402.7.1.10.4

تحلیل عبارات متضمن تحقیر در آیات قرآن با تأکید بر آرای ادبی-تفسیری آلوسی

(تاریخ دریافت ۲۵-۱۱-۱۴۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۷-۰۳-۱۴۰۲)

سید مهدی رحمتی^۱، فردین جمشیدی مهر^۲، مریم محبتی^۳

چکیده

نزول معجزه خاتم در جغرافیای عربی، بستر تلاش حداکثری دین‌پژوهان و اهل تفسیر در دریافت لطایف معنایی قرآن کریم با ابزار ادبیات عرب را فراهم آورد. کوششی که در تمام عرصه‌های هدایتی کلام وحی با گستره‌ی اعتقادات، احکام، اخلاق و مسائل فردی و اجتماعی نمود یافته‌است. پژوهش کتابخانه‌ای حاضر که به شیوه‌ی توصیفی - تحلیلی سامان یافته با بررسی تفسیر «روح المعانی» به عنوان یکی از تفاسیر ارزشمند سده‌های متأخر اسلام با رویکرد جامع و جلوه‌های ادبی ویژه، این مهم را در مورد مطالعاتی آیات متضمن تحقیر دنبال کرده‌است. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که تحقیر اسلوبی غیر قابل انکار در قرآن کریم بوده که با جهت‌گیری و اهدافی چند به کار گرفته شده‌است. کاربرد حداکثری و هدفمند سیاق و پیوند آن با اسالیب معنابخش مفردات قرآنی، مهم‌ترین شیوه‌ای است که نگارنده روح المعانی در تبیین آیات دربردارنده‌ی تحقیر به‌کار برده‌است. این رویکرد پراکنده در تفسیر آلوسی از این قرار است: کاربرد ما موصول به جای من، یادکرد اسم ظاهر به جای ضمیر، استفاده از اسم اشاره دلالت‌کننده بر نزدیک، نکره آوردن اسم، کاربرد معنادار حرف جر من، ذکر حرف زائد ما، خروج استفهام از معنای حقیقی به معنای مجازی، خروج فعل امر به معنای مجازی و ابهام و پیچش معنایی به جای ایضاح و بیان.

کلیدواژه: تفسیر قرآن، ادبیات عرب، آلوسی، تحقیر، روح المعانی.

سال هفتم

شماره اول

پیاپی: ۱۲

بهار و تابستان

۱۴۰۲

(۱) استادیار گروه الهیات (علوم قرآن و حدیث)، دانشگاه گنبد کاووس، گنبد کاووس، ایران (نویسنده مسئول) ایمیل: rahmati@gonbad.ac.ir

(۲) استادیار گروه الهیات (فلسفه) دانشگاه گنبد کاووس، دانشکده علوم انسانی، گنبد کاووس ایران ایمیل: f.jamshidi@gonbad.ac.ir

(۳) استادیار گروه معارف، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه کوثر بجنورد، بجنورد ایران، ایمیل: Mmohabbati60@kub.ac.ir



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

۱. مقدمه

از جمله مباحث رایج در مطالعات اسلامی، بررسی تطبیقی موضوعات مورد اختلاف میان اندیشمندان با محوریت آیات قرآن کریم است. امری که اهتمام به آن گاه منجر به تنوع امتثال احکام شرعی در میان مسلمانان در حوزه عمل و فراتر از آن تفاوت باورهای بنیادین در حوزه اعتقادات و شکل‌گیری مذاهب کلامی شده‌است. مسئله صفات باری تعالی با محوریت کلام الهی، عدل الهی، جسم‌انگاری خداوند، معاد روحانی و جسمانی، بداء، رجعت، ایمان و کفر و تأثیر ارتکاب گناهان بر تحقق عنوان مسلمانی در شمار مهم‌ترین نمونه‌های شناخته شده‌است. (حلبی، ۱۳۷۶: ۱۸۵-۱۸۹) آنچه یاد شد ناشی از گفتمان دوران نخستین طلوع اسلام و ارتباط آغازین جهان اسلام با اقوام و ملت‌های دیگر است. این در حالی است که در عصر حاضر به سبب هجوم حداکثری اندیشه‌های رقیب بر آیین توحید، گستره‌ی پرسش‌ها و شبهات بسی فراخ‌تر بوده و نیازمند پاسخ منطقی و مستدل اهل تحقیق است. مسئله‌ی اخلاق‌مداری و چگونگی ارتباط آن با باورها و احکام اسلامی مسئله‌ای است که امروزه بیش از همه مورد سؤال واقع شده‌است. (پاکتچی، ۱۳۹۵: ۲۱۰)

موضوع تحقیر مخاطب و رخداد آن در قرآن کریم از جانب خداوند متعال و نسبت‌سنجی آن با هنجارهای اخلاقی پذیرفته شده در زمره‌ی این مسائل است. امری که بیان دقیق و صحیح آن، به دور از رویکرد تفریطی انکارمدار و رویکرد افراطی امتثال محور، زمینه دریافت معانی ارزنده قرآن کریم و باورمندی به آن را فراهم می‌سازد. مفسران هنگام مواجهه با آیاتی این چنین، گاه بر سبیل فرمانبری و باورمندی گام گذارده و پرسش از چرایی و چگونگی فعل الهی را ناروا قلمداد کرده و گاه با تکیه بر مستندات نقلی با محوریت قرآن و سنت به تبیین این چون و چرا پرداخته‌اند. (بیهقی، ۱۴۱۳: ۴/۲؛ لالکائی، ۱۴۲۳: ۳/۴۴۱)

پژوهش حاضر با تأکید بر موضوع تحقیر در قرآن به جنبه‌ای دیگر از شیوه‌های پاسخ‌گویی به این دست از پرسش‌ها پرداخته و آن توجه به زبان قرآن و قواعد به کار رفته در آن در رساندن مفاهیم و معانی است. چه عربی مبین بودن معجزه‌ی خاتم و اهتمام رسول خدا (ص)، ائمه معصومین، و سلف صالح بدین خصوصیت (رافعی، ۱۳۶۰: ۱۷۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۵۳؛ سیوطی، ۱۳۹۸: ۲/۴۴۹)، همواره مفسران قرآن کریم را بر آن داشته تا با آگاهی و تسلط بر اسرار و نکته‌پردازی‌های صرفی، نحوی و بلاغی، به فهم و تفسیر قرآن کریم بپردازند. به گونه‌ای که در نگاه اهل تحقیق این توانمندی شرط و جواز ورود در عرصه‌ی تبیین قرآن کریم دانسته شده‌است. ناتوانی مفسر از درک ظرافت‌های ادبی قرآن کریم، نه تنها موجب محرومیت از دست‌یازی به دریای عمیق معناپردازی و زیبایی‌آفرینی قرآن می‌شود، بلکه گاه زمینه‌ساز در افتادن در تأویلات ناروا، تحریف‌های معنوی، خارج نمودن آیات الهی از مراد شارع و به دنبال آن شکل‌گیری و ترویج افکار و باورهای غلط منسوب به قرآن می‌گردد.. (فاید، ۱۹۷۳: ۱۴۷) تحقیق پیش‌رو با توجه به نقش‌آفرینی زبان و ادبیات عربی در

فهم و تفسیر قرآن و ویژگی‌های ادبی کم‌نظیر تفسیر روح‌المعانی به عنوان مورد مطالعاتی خود، بر آن است که پس از گزارش مختصر احوال، منابع و شیوه‌ی تفسیری آلوسی، به مفهوم‌شناسی تحقیر و توصیف چگونگی و گستره‌ی تحقق آن در قرآن پرداخته و در انجام، کاربست قواعد ادبی در تفسیر آیات متضمن تحقیر در این اثر تفسیری را مورد ارزیابی و تحلیل قرار دهد.

۱.۱. پیشینه تحقیق

پیشینه‌ی این تحقیق را می‌توان در دو ساحت پی‌جویی‌های پژوهشی در موضوع «تحقیر در قرآن» و تلاش‌های پژوهشی در حوزه دستیابی به دیدگاه‌های آلوسی دنبال کرد. در عرصه‌ی نخست، محققان این اثر به کتاب مجزا و اختصاص یافته به مسئله‌ی تحقیر در قرآن دست نیافتند. بنابراین مهم‌ترین پایان‌نامه‌ها و مقالات علمی انجام گرفته درباره‌ی مفاهیم مشابه تحقیر با کلیدواژه‌های «تمسخر، استهزاء و تهکم» بدین قرار است:

- «بررسی و تحلیل دیدگاه‌های روایی مفسرین در ذیل آیه ۱۵ سوره بقره» (اژدری، فصلنامه علمی بلاغ مبین، ۱۳۹۸: ۸۷-۱۲۰) محقق در این اثر به بیان فراز «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهَمِّ» در آیه ۱۵ سوره بقره از نگاه مفسران فریقین پرداخته‌است.

- «بررسی تطبیقی اسناد استهزاء به خداوند متعال از منظر مفسران فریقین با تأکید بر دیدگاه آیت الله جوادی آملی» (میری و نریمانی اصل، فصلنامه علمی مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی، ۱۳۹۹، ۷-۲۱) پژوهشگران این اثر نیز دیدگاه مفسران فریقین را به سنجه‌ی دیدگاه تفسیری نویسنده تفسیر تسنیم گذارده‌اند. شایان ذکر است که دو مقاله‌ی یاد شده، با فرض مشترک ناروا دانستن استهزاء به عنوان یک رفتار منفی برآمده از جهل و نفاق، چگونگی استناد آن به خداوند متعالی را کاویده‌اند. ایشان در دو گستره متفاوت، بدین حقیقت دست یافته‌اند که فرض نارواانگاری مطلق استهزاء نقطه آغاز شکل‌گیری چرایی رخداد آن از سوی خداوند متعال در قرآن کریم است. و این درحالی است که این عمل در مقام بازدارندگی یا مجازات می‌تواند کارکردهای مثبتی داشته باشد و تأثیر مثبتی نیز بر اجتماع بگذارد.

- «راهکارهای مقابله با استهزاء و تمسخر از دیدگاه قرآن وحدیث» حسین پور و نعمتی (۱۳۹۹، ۱۰۷-۱۲۸) نیز در این مقاله به شیوه‌های مقابله با رفتار نادرست مسخره نمودن در جوامع انسانی با نگاه تقلینی پرداخته‌اند. مقاله یاد شده با سمت و سویی اخلاقی و تمرکز حداکثری بر وجه منفی رفتار ناهنجار استهزاء، مسئله‌ی مسخره کردن را به عنوان یک سوء رفتار مورد مطالعه قرار داده و شیوه‌های زدودن و از میان برداشتن آن را براساس مستندات قرآنی و روایی دنبال کرده‌است.

- «تحلیل و بررسی اسالیب تهکم و استهزاء در قرآن کریم» (کدخدایی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته زبان و ادبیات عرب، دانشگاه قم، ۱۳۹۱) نیز پایان‌نامه‌ای است که با کشف آیات

قرآنی این حوزه به بررسی بیانی آنها پرداخته‌است. پژوهشگر این اثر پس از مفهوم‌شناسی اسالیب مورد بحث، بر آن است که متکلم در بهره‌گیری از ساختارهای تهکم و استهزاء، اغراضی همچون توبیخ مخاطب، تحقیر، تعجیز و ... را دنبال می‌کند. وی در انجام تحقیق به بررسی اغراض بلاغی این دو اسلوب در قرآن کریم پرداخته و نمونه‌هایی از آیات مربوط به آن را با تکیه بر منابع و مآخذ اصیل قرآنی- ادبی و بلاغی به بحث و گفتگو نهاده‌است.

سوی دیگر سابقه‌ی تحقیق، آلوسی است. مفسری که در جای جای تفسیر روح‌المعانی در اثبات مذهب فقهی و باور کلامی خویش و مردود نمودن آرای مقابل با مرکزیت شیعه و معتزله کوشیده‌است. (ذهبی، ۱۳۹۶: ۳۵۶/۱) از این رو دیگر مفسران و محققان نیز در مواضع متعددی از آثار خود به گزارش و نقد آرای وی پرداخته‌اند. (معرفت، ۱۳۷۹: ۴۹۹/۲) همچنین مقالات علمی متعددی نیز با رویکرد تطبیقی در بررسی اندیشه تفسیری آلوسی با دیگر مفسران منتشر شده‌است. از جمله این مقالات می‌توان اشاره کرد به:

- «سنجش و سازش دیدگاه فخر رازی و آلوسی در مسئله کلام الهی» (نوری و دیگران، نشریه علمی آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۴۰۰)، نگارندگان این مقاله با در نظر داشتن تأثیرپذیری آلوسی از فخر رازی، به بررسی تطبیقی موضوع اعتقادی کلام الهی از نگاه این دو مفسر پرداخته‌اند. ایشان دریافته‌اند که هر دو مفسر، خداوند را متکلم، و کلام را دو نوع می‌دانند و علی‌رغم اشتراک در مبانی کلامی، تفاوت‌هایی در فهم و روش دارند. فخر رازی از دلایل عقلی در اثبات یا توجیه مدعیاتش بهره می‌گیرد؛ ولی آلوسی بیشتر سلوک علمای سلف را ترجیح می‌دهد.

- مقاله دیگر «بررسی تطبیقی آیه ولایت از منظر آلوسی و علامه طباطبایی» (طیب حسینی و خادم‌زاده یگانه، دوفصلنامه مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث، ۱۳۹۹) است. این نگاشته با تمرکز بر ولایت به عنوان، مسئله قرآن بنیان‌چالشی فریقین مسلمان را براساس آیه پنج‌گانه و پنجم سوره‌ی مائده مورد ارزیابی مقارن قرار داده‌است. پژوهشی که از یک‌سو از منابع تاریخی و روایات مفسر قرآن کریم بهره برده و از سوی دیگر با تکیه بر واژگان محوری «ولایت» و «رکوع» در این آیه، سعی بر بررسی تطبیقی دیدگاه این دو مفسر اهل سنت و شیعه نموده‌است.

- «ارزیابی ادعای آلوسی در باب نسبت تحریف قرآن به شیعه از منظر آیت‌الله فاضل لنکرانی» (نجارزادگان، دوفصلنامه مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث، ۱۳۹۸) دیگر مقاله‌ای است که با رویکرد تطبیقی بین مذهبی، به نقد و بررسی آرای آلوسی در موضوع تحریف قرآن و انتساب آن به شیعه از منظر آیت‌الله فاضل لنکرانی یکی از مراجع تقلید شیعه در دوران معاصر پرداخته‌است. یافته‌های این تحقیق از آن حکایت دارد که آلوسی در این انتساب اجماع علما و محققان مذهب امامیه را نادیدگرفته و افزون بر آن و با استفاده یک‌جانبه و ظاهری از روایات تحریف‌نما سعی بر اثبات باور شیعه به تحریف قرآن نموده

و آیت الله فاضل لنکرانی با بررسی مورد به مورد مستندات وی این نسبت نورا را پاسخ داده است.

- مقاله پایانی «تحلیل انتقادی آرای آلوسی در انکار براهین عقلی و جوب عصمت امام» (معارف، فقهی زاده و چینی فروشان، نشریه علمی پژوهش دینی، ۱۳۹۴) است. تحقیقی که خاستگاه کلامی داشته و با توصیف و تحلیل آرای آلوسی در مسئله عصمت امام، به اثبات براهین عقلی و جوب آن پرداخته است. محققان این اثر با تأکید بر جایگاه عصمت به عنوان یکی از مبانی اصلی امامت در فرهنگ تشیع، با ارائه و تبیین عقل بنیان و وحی مدار عصمت به اشکالات مطرح شده از سوی آلوسی پاسخ داده اند. یافته‌ی محوری این پژوهش آن است که بنیان بسیاری از ایرادات آلوسی بر مسله عصمت، همسان‌انگاری امامت و خلافت و تنزل این جایگاه شریف در حد عالمان جامعه اسلامی است.

باری بررسی و تحلیل آثار یاد شده نشان از آن دارد که مؤلفان و محققان این آثار، هر یک با توجه به رویکرد علمی و پژوهشی خود تنها بر موضوع اختصاصی و موردی تحقیق بسنده کرده و از زاویه‌ی خود به مطالعه و تحقیق پرداخته‌اند. زاویه ورود به بحث تحقیر در پژوهش‌های دسته نخست تنها جنبه اعتقادی داشته و محققان گرامی در پی پاسداشت ساحت کبریایی از رذیله تمسخر و استهزاء بوده‌اند. این در حالی است که مفهوم تحقیر در این پژوهش فراتر از استهزاء بوده و تنها بر مخاطبان حقیقی آیات محدود نمی‌شود. بلکه گاه اشخاص و اشیاء دیگر که خرد به شمار آمده و در دستگاه الهی ناچیز شمرده شده‌اند نیز مورد توجه است. همین امر زمینه‌ساز انجام تحقیق مستقل در مورد مطالعاتی عبارات متضمن تحقیر در قرآن با تأکید بر آرای تفسیری آلوسی شده و افزون بر این به محققان این میدان، قابلیت مورد پژوهی مسئله تحقیر در قرآن را در دیگر تفاسیر فریقین یادآور می‌شود. در پایان باید افزود که پژوهش‌های انجام گرفته در دسته دوم نیز که عموماً با رویکرد تطبیقی نوشته شده بر موضوعات اعتقادی تمرکز یافته و آرای اعتقادی آلوسی را مورد بررسی و نقد قرار داده‌اند. مسئله‌ای که گرچه یک‌سوی آن اندیشه‌های آلوسی جای گرفته اما مشابهتی با مورد مطالعاتی پژوهش حاضر ندارند.

۲. آلوسی و تفسیر روح المعانی

ابو الثناء شهاب الدین محمود بن عبد الله افندی آلوسی بغدادی، از مفسرین شهیر قرن سیزدهم هجری قمری (۱۲۱۷-۱۲۷۰ق) است. (زرکلی، ۲۰۰۲: ۱۷۶/۷) وی را شافعی مذهب دانسته‌اند که در مسائل فراوانی پیرو ابوحنیفه بوده و در انجام روی به اجتهاد آورده است. (ذهبی، ۱۳۹۶: ۳۵۴/۱) آلوسی که از جایگاه امین و مدرس مدرسه قادریه بغداد برخوردار بود، توسط وزیر محمود افندی النقیب به سمت مفتی احناف بغداد برگزیده شد و پس از هشت سال (۱۲۵۰-۱۲۵۸ق) از سوی وزیر عثمانی محمد نجیب پاشا عزل گردید.

وی پس از کنار گذاشته شدن از منصب افتا، به تدوین اثر قرآنی «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی» پرداخت. (محسن عبدالحمید، ۱۹۹۲: ۲۳) آلوسی در دوران خویش در عراق و به صورت ویژه در بغداد به علم و ادب شناخته شده بود، به گونه‌ای که مجالس علمی و ادبی متعددی تحت نظر وی اداره می‌گشت. مجلس علمی و ادبی وی در محله عاقولیه بغداد به حدی شهرت یافت که ادیب و سیاستمدار عراقی شیخ عبدالباقی العمری و شاعرانی همچون عبد الغفار الاخرس و عبد الحمید الاطرقجی در آن حاضر می‌شدند. (الدروبی، ۱۹۵۸: ۲۷) ابوالثناء آلوسی در سال ۱۲۶۷ق به استانبول مهاجرت کرد و تفسیر خود را بر سلطان عبد الحمید خان عرضه کرد و مورد توجه وی قرار گرفت. او در آن جا با سیاستمداران و حاکمان عثمانی از جمله رفعت پاشا رئیس وقت مجلس احکام عثمانی، علی پاشا وزیر خارجه عثمانی و فواد افندی مستشار شهیر عثمانی و شیخ الاسلام ارتباط یافت و از سوی ایشان مورد تکریم قرار گرفت. آلوسی پس از دو سال، دیگر بار به بغداد بازگشت و استقبال کم سابقه‌ای از سوی عموم مردم، عالمان و ادیبان برای او صورت پذیرفت و تنها یکسال پس از بازگشت از استانبول در بغداد درگذشت. (شیخو، ۱۹۹۱: ۹۰)

از آلوسی آثار متعددی برجای مانده که می‌توان آن را در بیست عنوان اصلی جای داد. کتاب‌هایی که گاه خود چندین جلد است و گاه تنها رساله‌ای مختصر به شمار می‌رود. (البیطار، ۱۴۱۳: ۱۴۵۴) اما در این میان مهم‌ترین اثر آلوسی که جلوه‌گاه توانمندی علمی و ادبی وی است تفسیر روح المعانی است. تفسیری جامع که نشان‌گر شخصیت علمی آلوسی و توانایی وی در شاخه‌های مختلف ادبی، علوم اسلامی با محوریت فقه و کلام (آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۴۵/۱-۵۵۲)، علوم عقلی و گاه دانش فلک و طب است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۲/۱۲-۲۵؛ ۳۳۷/۱۴-۳۴۱) دائرة المعارف قرآنی که پس از تفسیر فخر رازی به شیوه‌ی کهن ظهور یافته و به گزارش اهل تحقیق دربردارنده گزیده دیدگاه‌های مفسران گذشته به همراه بررسی و نقد گسترده، فنی و دقیق آن‌هاست. آلوسی در میان تفاسیر پیش از خود، بیش از همه از تفاسیر مفسران مغرب اسلامی همچون ابن عطیه و ابوحیان و دیگر تفاسیر اسلامی با محوریت تفسیر کشاف، تفسیر ابو السعود، تفسیر ابن کثیر، تفسیر بیضاوی و بیش از همه از تفسیر فخر رازی بهره برده و گاه بخش‌هایی از دیدگاه‌های تفسیر رازی را نقد کرده‌است. (معرفت، ۱۳۷۹: ۳۰۱) روش آلوسی در کاربست اصول و قواعد تفسیری و طبقه‌بندی و ارائه علمی آموزه‌های تفسیری همان شیوه شناخته شده و علمی رایج میان مفسران اسلامی است. وی در بیان مفاهیم قرآنی از قرآن کریم، روایات اسلامی بهره جسته و نسبت به تبیین مفردات قرآنی و ارائه‌ی نکات بلاغی آیات اهتمام ویژه دارد. (محسن عبدالحمید، ۱۹۹۲: ۱۲۱-۱۲۵) یکی از نکات منفی تفسیر روح المعانی، ستیغ تعصب او بر مذهب سلف و تاختن ناروای وی در مواضعی چند بر معتزله و شیعه (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۳۰/۱-۱۳۴؛ ۶۰/۱؛ ۹۴/۲۸) با هدف محکوم نمودن اندیشه آنان است. (ذهبی، ۱۳۹۶: ۳۵/۱) ویژگی دیگر روح المعانی تفسیر رمزی و عرفانی آیات قرآن پس از تفسیر ظاهری به

بهره‌گیری حداکثری از تفسیرهای نیشابوری، قشیری، ابن عربی است. باری گرایش اشاری در این تفسیر بر خواننده پوشیده نیست، او با وجود انتقاد از برخی اهل تصوّف و منحرف خواندن آنان (آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۰۵/۷-۴۰۶؛ ۲۴۶/۸-۲۴۷؛ ۱۶۸/۱۳) نیکان متصوّفه را بزرگ داشته و به تناسب آیات، مطالبی مرتبط با سلوک اخلاقی پسندیده از آثار تفسیری و گاه بزرگان و پیشوایان تصوّف نقل کرده‌است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۶۱/۱؛ ۱۱۴/۲؛ ۲۱۲/۲؛ ۸۸/۳؛ ۳۴۵/۳؛ ۱۷۴/۴؛ ۹۹/۶؛ ۱۳۷/۷؛ ۳۴۰/۸؛ ۴۹/۸؛ ۶۰/۱۳-۶۱)

۳. مفهوم‌شناخت تحقیر و واژگان متقارب آن در کاربست قرآن کریم

قرآن کریم، به عنوان فصیح‌ترین نمود زبان عرب، در مسیر هدایت‌بخشی به خلق، در اوج صحّت و استواری و با رساترین تعبیرهای ممکن، مقصود خود را بیان نموده‌است. (پورت، ۱۳۸۲: ۱۱۱؛ زرقانی: ۱۳۷۲، ۲۳۴/۲-۲۳۵) بنابراین در نگاه مفسّران مسلمان از سده‌های آغازین تا کنون آگاهی و شناخت ساختارهای بیانی به کار رفته در قرآن کریم، زمینه‌ساز درک صحیح و به دنبال آن بیان و تفسیر اثرگذار معجزه خاتم بوده و در نظر نداشتن این امر مهم موجب در افتادن در تفاسیر غیر علمی و گاه رأی آلود و مخالف باور به توحید قرآنی می‌شود. (ابن خلدون، ۲۰۰۳: ۵۴۵؛ زرکشی، ۱۴۱۰: ۲۹۲/۱) اسلوب تحقیر نیز از این مهم استثناء نیست و در نظر داشتن مفهوم و چگونگی کاربست آن در کلام وحی، چاره ساز درک هرچه بهتر آیات دربرگیرنده این ساختار است. شاید بتوان واژگان «استهزاء، تهکم و تمسخر» را کلماتی هم‌عرض و در دایره معنایی «تحقیر» جای داد. امری که در پیشینه پژوهش‌های یاد شده در این حوزه بدان اشاره شد. اما انتخاب عنوان «تحقیر» و دنبال نمودن آن در تحقیق حاضر به سبب بسامد و کاربرد متناوب این کلیدواژه از سوی آلوسی در تفسیر این دست از آیات بوده و زمینه‌ساز تبیین این ماده به حساب می‌آید.

حاء، قاف و راء اصلی واحد است که در تمام معانی خود، مفهوم ذلّت و استصغار را دربرداشته و حقیر مترادف صغیر و ذلیل به شمار می‌آید. (فراهیدی، ۱۴۲۴: ۴۳/۳؛ ابن فارس، ۱۴۲۰: ۹۰/۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۰۷/۴) در تبیین اصطلاحی واژه «تحقیر» نمی‌توان از منبعی یاد نمود که به صورت جامع به معناپردازی این کلمه پرداخته باشد. اما آنچه در این پژوهش از به‌کارگیری این واژه مقصود است همان کوچک کردن و بی‌ارزش تلقی نمودن شأن و جایگاه، صرف نظر از فرد، گروه بودن و عاقل و غیر عاقل بودن مخاطب است. اسلوبی که پهلو به پهلو واژگانی همچون استهزاء و تمسخر زده، نقطه مقابل بزرگداشت و تکریم به شمار آمده و لزوماً به معنای صدور فعل غیراخلاقی از سوی فاعل آن در جهت اهانت به مخاطب نمی‌باشد.

۴. عبارات متضمن تحقیر و تفسیر آلوسی

هرمنوتیک هر متنی برای تأیید نتایج خود با سه جنبه‌ی مختلف مواجه می‌شود:

۱) فضایی که متن در آن نوشته شده است (در مورد قرآن، فضایی که قرآن در آن نازل شده است)؛ ۲) ترکیب دستور زبانی متن (چگونگی بیان آن چه می‌گوید)؛ و ۳) کلیت متن (بینش یا جهان بینی آن) اختلاف دیدگاه‌ها، اغلب نتیجه‌ی نوسان در تأکید بر این سه جنبه است. (ودود، ۱۴۰۰: ۱۲۰) تفسیر «روح المعانی» نیز از این مهم غفلت نورزیده و با دقت در چرایی و چگونگی گزینش و کاربست واژگان و اسالیب قرآنی و توجه شایسته به جنبه‌های صرفی، نحوی و بلاغی قرآن کریم به تفسیر کلام وحی پرداخته است. در ادامه‌ی پژوهش به منظور ارائه هرچه بهتر یافته‌ها، عرصه‌های ادبی مورد توجه آلوسی در معنایابی آیات متضمن تحقیر را تفکیک نموده و به ارائه‌ی نمونه‌های عینی این کاربست و تحلیل چگونگی آن خواهیم پرداخت. امری که افزون بر دنبال نمودن هدف تحقیق، جایگاه ارزشمند این تفسیر و آرای ادبی تفسیری آلوسی را بیش از پیش در نگاه خوانندگان این مقال آشکار خواهد ساخت.

۵.۱. کاربست «ما»ی موصول به جای «من»

آلوسی در تفسیر آیه‌ی ﴿قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾؛ بگو: آیا چیزی را به جای خدا می‌پرستید که مالک سود و زیان شما نیست و حال آن‌که خداوند شنوای داناست. (مائده، ۷۶) به کار رفتن «ما» - که در بیشتر موارد برای غیرعاقل به‌کار می‌رود - در عبارت (مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا) را نشان از تحقیر مخاطب دانسته است. تحقیری که نه به قصد توهین، بلکه با هدف از میان رفتن باور شرک‌آلود و غلوآمیز اهل کتاب درباره حضرت عیسی(ع) و مادر بزرگوار ایشان ذکر شده است. کاربست «ما» نشان از آن دارد که هیچ کس جز خدا شایسته عبادت نیست و استعمال «ما»، تحقیر هر چیزی است که در این جایگاه قرار داده شود. گویی خداوند متعال در این آیه مخلوقات عاقل و غیرعاقل را همسان دانسته است. چراکه همگی آفریده‌ی او بوده و در برابر الوهیت وی خرد و ناچیز به شمار می‌آیند و استحقاق عبادت شدن را ندارند. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳/۳۷۴)

نمونه دیگر ﴿فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾؛ پس آن [عقوبت] را کفیری آموزنده برای حاضران، و [نسل‌های] پس از آن، و اندرزی برای پرهیزگاران قرار دادیم. (بقره، ۶۶) است. آلوسی به هنگام تفسیر این آیه بر آن است که قرار گرفتن «ما» در جای «من» در این آیه را نشانگر عظمت و کبریای خداوند متعال در برابر مخلوقات دانسته است. تعبیری که پس از اشاره به نافرمانی اصحاب سبت و عذاب آنان، تأکید بیشتری بر شأن‌الای خداوند متعال داشته و بر تحقیر و کاستی آفریدگان در برابر او دلالت دارد. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱/۲۸۴) بنابراین کاربست «ما»ی موصول غیر عاقل برای انسان‌های نافرمان در کلام الهی، از یک سو به معنای در حکم غیر عاقل دانستن عاقل و تحقیر این مخاطبان

متمرد است و از سوی دیگر بیان‌گر آن است که سرپیچی آنان از فرمان الهی، ذره‌ای از جلال و جبروت باری تعالی نمی‌کاهد به گونه‌ای که گویا این رفتار از سوی غیرعاقل صادر شده است. نگارنده روح المعانی در ارائه‌ی این تفسیر گرچه در بیان معنای تحقیر و تأکید بر «ما» متفرد است؛ اما در تبیین عبارت «لَمَّا بَيْنَ يَدَيْهَا وَ مَا خَلْفَهَا» رویکردی را برگزیده که با روایات نقل شده از سوی اهل بیت (ع) و اصحاب همسو است. چراکه براساس روایات نقل شده از ایشان منظور از «ما بین یدیها» نسل زمان نزول آیه و اصحاب سبت است. افرادی از قوم یهود که باوجود نهی از ماهی‌گیری در روز شنبه، با حيله‌گری ماهی‌ها را در شنبه به دام انداخته و در روزهای بعد صید می‌کردند و مراد از «ما خلفها» نیز مخاطبان پسینی و نسل‌های آینده می‌باشد. این درحالی است که «گناهان انجام شده اصحاب سبت، قبل و بعد از صید ماهی»، «آبادی‌های در پیش و پس اصحاب سبت» در شمار دیگر تفاسیر این فراز قرآنی است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۲۶۵)

۵.۲. تکرار اسم ظاهر به جای یادکرد ضمیر

تفسیر روح المعانی در بیان آیه‌ی ﴿فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا آتَيْتَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا فَأَبْوَا أَن يُضَيَّفُوهُمَا﴾؛ پس هر دو رهسپار شدند تا به اهل آبادی‌ای رسیدند. از مردم آن خوراکی خواستند، و آن‌ها از مهمان کردن آن دو خودداری کردند. (کهف، ۷۷) پس از یادکرد اقوال متعدد مفسران درباره چرایی عدول این آیه از اصل شیوه رایج کاربرد ضمیر پس از اسم ظاهر، تکرار اسم ظاهر «اهل» را نشان تحقیر آنان دانسته است. آلوسی که در این بخش آرای متعدد اهل تفسیر را به یاری تفسیر کبیر گزارش می‌کند (رازی، ۱۴۲۱: ۱۳۳/۲۱) خود دیدگاهی متمایز از فخر رازی اتخاذ کرده و نکته تحقیر را ترجیح داده است. چه شیوه شناخته شده در زبان عربی اقتضای آن را داشت که خداوند متعال در این آیه به جای کاربست مجدد تعبیر «أهلها» فعل «اسْتَطَعَمَا» را قرین ضمیر هُم ساخته و بفرماید: «اسْتَطَعَمَا هُم» درحالی که با تکرار دیگر بار این واژه، اهل آن آبادی را به سبب خودداری از اطعام موسی (ع) و عبد صالح خداوند، کوچک شمارده است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۲۶/۸-۳۲۹) نکته‌ای که دیگر قرآن‌دانان نیز بر آن تأکید داشته و با اصل قرار دادن یادکرد ضمیر به هنگام لزوم دوباره‌ی اسم ظاهر در عبارت، عدول از این اصل را نشان افاده‌ی غرضی متفاوت دانسته‌اند. (زرکشی، ۱۴۱۰: ۴۸۴/۲) باید افزود که نگارنده‌ی تفسیر فتح‌القدر نیز تشنیع و تحقیر را یکی از احتمالات سه‌گانه تکرار اسم ظاهر «اهل» در این آیه دانسته است. (شوکانی، ۱۴۱۴: ۳۰۳/۳) آن‌طور که خداوند رحمان با یادکرد دیگر بار واژه‌ی «اهل» امساک و بخل ناروای آنان از اطعام حضرت موسی (ع) و همراه ایشان را آشکار ساخته است. چه تکرار مجدد اسم ظاهر و پرهیز از کاربرد ضمیر به جای آن، ناپسندی خودداری ارادی و تعمدی از اطعام دو مهمان را به تمام ساکنان آن آبادی نسبت داده است. آن‌طور که گویی موسی (ع)

و خضر (ع) از تک تک افراد آن قریه درخواست غذا نمودند و یکایک آنان از مهمان‌پذیری امتناع کردند. رفتاری سزاوار تحقیر که از یک‌سو با بیان الهی و تکرار واژه‌ی اهل، مورد تحقیر قرار گرفته و از سوی دیگر با حسن تعامل و معاشرت موسی (ع) و عبد صالح همراه ایشان در مرمت دیوار در حال سقوط پاسخ داده شده و مصداق عتاب و سرزنش کردار بد با کردار نیک شده‌است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۲۷/۸)

نمود دیگر تبیین عدول از اصل کاربست ضمیر و پیش‌گیری از تکرار اسم ظاهر در تفسیر روح‌المعانی، تکرار واژه «شیطان» در آیه ﴿بِأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوتَ الشَّيْطَانِ وَ مَنْ يَتَّبِعْ خُطُوتَ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ﴾؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از گام‌های شیطان پیروی نکنید، و هر کس پای بر جای گام‌های شیطان نهد [بداند که] او به زشتکاری و ناروایی وامی‌دارد. (نور، ۲۱) پرهیز از کاربرد ضمیر «ه» و تعبیر «خطواته» با هدف تحقیر و اهانت به شیطان است. اسلوبی که در آیاتی دیگر از قرآن کریم درباره شیطان (مجادله، ۱۹) (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۲۸/۱۴) و در آیه‌ی ﴿وَ كَذَلِكَ زَيْنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءَ عَمَلِهِ وَ صَدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَ مَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ﴾؛ و بدین‌سان برای فرعون زشتی کردارش آراسته شد و از راه [هدایت] باز ماند و نیرنگ و چاره‌جویی فرعون جز زیان هیچ نبود. (غافر، ۳۷) درباره فرعون با قصد تحقیر استفاده شده‌است (زرکشی، ۱۴۱۰: ۴۸۶/۲). تحقیری که با قرین شدن واقعیت عذاب فرعون و همداستانان وی، مخاطب را به این حقیقت رهنمون می‌سازد که فرعون به واسطه‌ی درافتادن در وادی خودپرستی و خودبزرگ‌بینی، آنگاه که ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ (نازعات، ۲۴) سرداد، دیری نپایید و غرق در مجازات پروردگار گشت. همچون شیطان که گرچه دعوی بزرگی می‌نمود اما تکبرش منجر به حقارت و رانده شدن از بارگاه خداوندی شد: ﴿قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَّكِبَ فِيهَا فَارْجُ إِتْكَ مِنَ الصَّاعِرِينَ﴾؛ خداوند به شیطان فرمود: «از آن [مقام] فرو شو، تو را نرسد که در آن [جایگاه] تکبر نمایی. پس بیرون شو که تو از خوارشدگانی.» (اعراف، ۱۳). از این رو قرآن کریم با تکرار یادکرد اسامی این دو بیش از همه خواری و حقارت آن را نمایان ساخته‌است.

۵.۳. استفاده از اسم اشاره و کاربست اسم اشاره قریب

آلوسی در مواضع متعددی از تفسیر روح‌المعانی، کاربرد اسم اشاره با هدف‌گیری تحقیر را تبیین نموده‌است. از جمله این موارد آیه‌ی ﴿مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرَّتْ قَوْمٌ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ﴾؛ آنچه اینان در این جهان انفاق می‌کنند، همانند آن است که تندبادی سرد بر کشتزار قومی بر خویش ستم‌کرده بوزد، و آن کشته را نابود سازد. (آل عمران، ۱۱۷) است. خداوند متعال در این آیه با استفاده از اسم اشاره «هذه»، دنیا و ثروت خرج شده در آن با نیت نادرست و در پی برآمدن خواسته‌های نفسانی و شخصی را حقیر شمرده‌است. چراکه آیه‌ی یاد شده در سیاق نکوهش کافران و تلاش‌های

مادی آنان در خاموش کردن نور توحید قرار گرفته و خداوند متعال تلاش آنان را نافر جام معرفی می‌نماید. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۰۲/۱)

نمونه دیگر کاربرد اسم اشاره با هدف تحقیر، پس از اشاره به ماجرای مباحله در سوره آل عمران است. آن‌جا که خداوند متعال باور اهل کتاب در اختصاص حضرت ابراهیم (ع) به ایشان را باوری ناروا دانسته و با تعبیر ﴿هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾؛ هان! شما همانهایی هستید که درباره عیسی که از او آگاهی دارید با یکدیگر به حق مجاحه کردید، ولی چرا درباره آیین ابراهیم که از آن هیچ‌گونه آگاهی ندارید، مجاحه می‌کنید؟ (آل عمران، ۶۶) و کاربست اسم اشاره «انتم»، حقارت و فرومایگی احتجاج‌کنندگان ناحق با رسول خدا (ص) و مسلمانان را آشکار می‌سازد. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۸۸/۲)

بهره‌گیری از اسم اشاره نزدیک در مواردی که اقتضای کاربست اسم اشاره دور را داراست، شیوه‌ی دیگری است که براساس دیدگاه آلوسی، قرآن کریم جهت تحقیر مخاطب به‌کار گرفته‌است. از جمله این موارد آیه‌ی ﴿إِذْ قَالَ لِأَيُّهَا قَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاقِفُونَ﴾؛ آن‌گاه که به پدر خود و قومش گفت: این مجسمه‌هایی که شما ملازم پرستش آنها شده‌اید چیستند؟ (انبیاء، ۵۲) است. حضرت ابراهیم (ع) در این آیه، بت‌ها را که در نظر مشرکان فوق‌العاده عظمت داشت شدیداً تحقیر کرد. نخست با استفاده از واژه‌ی «تَمَاثِيلُ» به معنای عکس یا مجسمه بی‌روح به جای واژه‌ی «اصنام»، بی‌اثری بت‌های ساخته شده به دست بشر را به بت‌پرستان گوشزد نمود. سپس با کاربست اسم اشاره «هذه» به تحقیر آنها پرداخت. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۵۶/۹) چراکه باتوجه به ارادت ویژه‌ی مشرکان به بت‌ها جای آن داشت که با استفاده از اسم اشاره دور «ذَلِكُ» - همچون بزرگداشت قرآن در آیه ﴿ذَلِكُ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾؛ این است کتاب (والایی) که در آن هیچ تردیدی نیست. (بقره، ۲) - به تعظیم و بیان علو شأن بت‌ها پردازد اما عکس آن عمل نمود و حقارت آنها را آشکار ساخت. (ابوالسعود، ۱۹۸۱: ۷۲/۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴۲۹/۱۳) شایان ذکر است که اسم اشاره دور «ذَلِكُ» همواره بیانگر بزرگداشت و تعظیم نیست؛ بلکه گاه در نقطه مقابل و در معنای تحقیر به کار می‌رود. از جمله در آیه‌ی ﴿فَذَلِكِ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ﴾؛ او همان کسی است که یتیم را با تندمی می‌راند. (ماعون، ۲) در تفسیر آلوسی با هدف تحقیر استفاده شده‌است. بنابراین در میان عوامل مؤثر در برداشت معنایی از واژگان، سیاق تأثیر غیر قابل انکاری داشته و توان رساندن معانی گاه مقابل یکدیگر را نیز پیدا می‌کند. آلوسی در تفسیر این آیه می‌افزاید، که قرار دادن اسم اشاره «ذَلِكُ» در جایگاه ضمیر «هو»، خود نشانی دیگر بر تحقیر کسی است که یتیم را به سختی از خود می‌راند. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۷۵/۱۵)

ابو‌الثناء آلوسی همچنین بر آن است که کاربست اسم اشاره به جای اسم صریح، گاه معنای تحقیر را می‌رساند. آن چنان که در آیه ﴿وَقِيلِهِ يَا رَبِّ إِنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ لَا يُؤْمِنُونَ﴾؛ و

گوید: ای پروردگارا، این‌ها گروهی هستند که ایمان نخواهند آورد. (زخرف، ۸۸) خداوند متعال در کلام پیامبر (ص)، اسم اشاره «هؤلاء» را جایگزین واژه «قومی» قرار داده و این‌گونه آنان را کوچک شمرده و از حال پدشان بیزار می‌جسته‌است. آشکار است که ضمیر در واژه‌ی «قیله» به قرینه تعبیر «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ» و خطاب آیه به پیامبر (ص)، در آیه‌ی مقابل به رسول خدا (ص) برمی‌گردد. از این رو جا داشت تا پیامبر (ص) با کار بست تعبیر «قومی» آنان را به خود نسبت دهد اما چون بی‌ایمانی آنان را دریافت از این امر عدول نمود و با این رویکرد کافران را تحقیر کرد و از باورهای نادرستشان دوری جست. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۰۷/۱۳)

۵،۴. نکره آوردن اسم

تفسیر روح المعانی در مواردی چند کاربرد اسم تنوین دار را نشان تحقیر دانسته‌است. در آیه‌ی «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ»؛ از زندگی دنیا، ظاهری را می‌شناسند، و حال آنکه از آخرت غافلند. (روم، ۷) واژه «ظاهرًا» که نقطه مقابل باطن است، به صورت نکره آمده تا نشان دهد که بسیاری از مردم شناختی بسیار اندک و حقیر از زندگی دنیا دارند و آن هم بهره‌مندی از لذت‌های مادی و زینت‌های زودگذر است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۳/۱۱)

نمونه دیگر آیه‌ی «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمْ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ...»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا شما را به چیزی از شکار که در دسترس شما و نیزه‌های شما باشد خواهد آزمود. (مائده، ۹۴) و نکره آمدن واژه «شیء» است. گویی خداوند متعال با نکره آوردن واژه «شیء» به مخاطبان قرآن گوشزد می‌کند که آزمایش در برابر صید، آزمایشی خرد و کوچک در برابر دیگر آزمایش‌هایی است که از محنت‌ها و سختی‌های سنج‌های قدرت ایمان در پیش دارند. آنان که یاری موفقیت در این بلائی حقیر را ندارند، چگونه می‌خواهند، در آزمایش‌های بزرگتر سربلند باشند؟ آلوسی در ادامه‌ی تفسیر این آیه، اشکالی را از سوی برخی مفسران مبنی بر استفاده واژه‌ی «شیء» به صورت نکره و دلالت آن بر تحقیر را گزارش و پاسخ می‌دهد. برخی مفسران برآنند که واژه «شیء» در این آیه دلالت بر تحقیر و کوچک نمودن بلائی صید ندارد؛ چراکه این واژه در آیه‌ی «وَلَيَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ، وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ»؛ البته شما را به اندکی ترس و گرسنگی و بینوایی و بیماری و نقصان در محصول می‌آزمایم. (بقره، ۱۵۵) به کار رفته و آزمایش‌های یاد شده در این آیه بس سترگ است. نگارنده‌ی روح المعانی در پاسخ به این مسئله می‌نویسد: «آزمون به ترس، گرسنگی، نقص اموال، جان‌ها و ثمرات، آزمونی خطیر در مقایسه با امتحان صید است. گرچه این آزمایش‌ها نیز به سبب «شیء» نکره و حرف «من» بعضیه در برابر آزمایش به کل هر کدام از آن‌ها، ناچیز است. چراکه خداوند متعال خبر از محنت به چیزی از این بلاها می‌دهد. و این بدان معناست که همراهی «شیء» نکره و «من» در این آیه دلالت بر کوچکی بلا در قیاس با تعبیر فرضی کلی «وَلَيَبْلُوَنَّكُمْ بِالْخَوْفِ وَالْجُوعِ»

...» دارد. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۱/۴) همان گونه که در آیهی نود و چهارم سوره مائده نیز این چنین است و تفاوت میان تعبیر آیه ﴿لِيَلْبِسَكُمْ اللَّهُ بِشْيءٍ مِّنَ الصَّيْدِ﴾ و تعبیر فرضی «لِيَلْبِسَكُمْ اللَّهُ بِصَيْدٍ» آشکارا دلالت بر تحقیر بلا در بیان الهی دارد.

۵.۵. کاربست هدمند حرف جرّ «مِن»

روح المعانی در تفسیر آیهی ﴿أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِّنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ﴾؛ آیا در زمین خدایانی برگزیده‌اند که مردگان را از گور برمی‌انگیزند؟ (انبیاء، ۲۱) با تمرکز بر جایگاه نحوی حرف «مِن»، معنای تحقیر را برداشت می‌کند. آن طور که «مِنَ الْأَرْضِ» متعلق به عامل «اتَّخَذُوا» بوده، بیان‌گر تخصیص نیست، بلکه در هر دو فرض ابتدائیه یا بعضیه دانستن حرف «مِن» معنای تحقیر آشکار است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۲/۹) این تفسیر در آثار دیگر مفسران مسلمان نیز نمود دارد. (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴۸/۴؛ ابن جزی، ۱۴۱۶: ۲۰/۲؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۶۱/۶؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۴۷۵/۳) به صورتی که نگارنده تفسیر المیزان نیز در این باره می‌نویسد: «اگر جمله "أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً" را مقید به قید "مِنَ الْأَرْضِ" کرد، برای این بود که به این نکته اشاره کرده باشد که این آلهه از آن جایی که از جنس زمینند، حکمشان حکم همه موجودات زمینی است، و آن این است که محکوم به مرگ و بعث‌اند، و چون چنین هستند، چه کسی آن را می‌میراند، و دوباره زنده می‌کند؟ ممکن هم هست مراد، اتخاذ آلهه از جنس زمین باشد، مانند بت که از سنگ و چوب و فلزات درست می‌کردند، پس بنا بر این همین قید "فِي الْأَرْضِ" یک نوع تهکم و تحقیر را می‌رساند، و برگشت معنا به این می‌شود که ملائکه‌ای که آلهه ایشان است، وقتی بندگان و عباد خدای تعالی باشند، و بت پرستان به کلی از آنان منقطع، و از الوهیتشان مایوس شوند، و در امر معاد نتوانند به آنان ملتجی گردند، آیا بت‌ها و سنگ و چوب ایشان به دردشان می‌خورد.» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۶۶/۱۴)

۵.۶. کاربست «ما» زائد

حرف «ما»ی زائده در کلام گاه به قصد تقلیل و تحقیر و گاه در نقطه‌ی مقابل و در معنای تکثیر و تعظیم استفاده می‌شود. (البیاتی، ۱۴۲۵: ۲۳۴-۲۳۵؛ امیل بدیع، ۱۴۲۷: ۵۹۴) تفسیر روح المعانی در تبیین آیهی ﴿جُنْدًا مَّا هُنَالِكَ مَهْزُومٌ مِّنَ الْأَحْزَابِ﴾؛ اینان لشکر کوچک شکست‌خورده‌ای از احزابند. (ص، ۱۱) نخست به محذوف بودن مبتدا «هُم» اشاره کرده و در ادامه دو صورت «ما»ی زائده در معنای تحقیر و تعظیم را بیان کرده‌است. با آن که در نظر گرفتن هر کدام از این دو صورت گویی در تنافی با صورت دیگر قرار دارد. اما آلوسی به بیان این دو وجه پرداخته‌است. وی بر آن است که در حالت پذیرش معنای تحقیر، این آیه نشان از شکست قطعی دشمنان اسلام و ناتوانی و حقارت لشکریان مخالف در جنگ بدر دارد. در حالی که در نظر داشتن معنای تعظیم به سبب همراهی با واژه‌ی «مَهْزُومٌ» در آیه، بیانگر استهزاء و تمسخر سپاهیان کافران است؛ زیرا کاربست معنای تعظیم برای «ما»

زائده از یکسو در پیوند با شکوه ظاهری دشمنان است و از سوی دیگر ارتباطی تنگاتنگ با ضعف و ناتوانی درونی آنان دارد (آلوسی، ۱۴۱۵: ۴/۴۸۴). برخی مفسران در بیان این آیه دیدگاهی همسو با آلوسی داشته (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۵/۲۵؛ ابوالسعود، ۱۹۸۱: ۷/۲۱۶) و با حرف زائد در گرفتن «ما» آن را مفید معنای تحقیر دانسته‌اند. آن طور که نگارنده‌ی تفسیر المیزان نیز در این بار می‌نویسد: «واژه‌ی «ما» در این آیه بیانگر قلت و تحقیر است. کلام در مقام تحقیر امر کفار بوده و می‌خواهد علی‌رغم آن غرور و اعتزاز و اعجابی که از کلامشان استفاده می‌شد، ایشان را خوار و ناچیز معرفی کند. نکره آمدن کلمه «جند»، متمیم آن با لفظ «ما» در کنار یادکرد موقیعت آنان با لفظ "هنالک" کامل کنند این معنا می‌باشد.» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷/۱۸۵) در سوی دیگر تفسیر جامع البیان، «ما» را در این آیه اسم و در معنای «الذی» موصوله قلمداد کرده (طبری، ۱۴۱۲: ۲۳/۸۲) است و این درحالی است که ترجمان «ما» به موصول با سیاق آیه چندان همراهی ندارد. زمخشری با وجود حرف زائد خواندن «ما»، آن را در معنای تعظیم منحصر نموده‌است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۷۵). دیگر تفسیر ارائه شده با تکیه بر جایگاه ما، تفسیر ثعالبی است که ابن عطیه نیز آن را برگزیده‌است. براساس این تفسیر حرف «ما» زائده بوده و جهت تأکید و تخصیصی به کار رفته‌است. (ثعالبی، ۱۴۱۸: ۵/۵۷؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۴/۴۹۵) مفسر حنبلی نگارنده «اللباب فی علوم الکتاب» نیز دو وجه را برای ما جایز دانسته‌است. نخست آن که حرف زائد باشد و دیگر آن که صفت جُند بوده و برای استهزا و یا تحقیر به کار رفته باشد. (ابن عادل الدمشقی، ۱۴۱۹: ۱۳/۳۴۳) بنابراین باتوجه به اصل عدم تقدیر در قرآن، و سیاق آیات پیشین سوره صاد مبنی بر تحقیر لشکریان کفار در این آیات، اسم نکره تلقی نمودن «ما» و در نظر داشتن آن به عنوان صفت واژه «جُند» وجه مقبول‌تری به نظر می‌آید.

۵.۷. کاربرد مجازی استفهام

استفهام حقیقی آن است که هدف متکلم از طرح پرسش طلب فهم و درک واقعیت امری باشد که از آن بی‌اطلاع است. این در حالی است که در استفهام مجازی، پرسش‌گر ناآگاه به مطلب نیست؛ اما به علل مختلفی از آن سؤال می‌کند. (صفائی، ۱۳۸۷: ۱/۲۳) بنابراین استفهام در زبان عربی تنها به قصد پرسش حقیقی از افراد و اشیاء به کار نمی‌رود؛ بلکه کاربرد استفهام در معانی مجازی همچون توبیخ، تفریح (کویدن مخاطب)، تقریر (اقرار گرفتن)، تعظیم، تحقیر، استهزاء، امر، تعجب، استبطا (اظهار ناخشنودی از تأخیر در ورود به کاری که نیازمند تعجیل است)، تسویه، انکار ابطالی امری شناخته شده و معمول در ادبیات عربی است. (مطلوب، ۱۴۰۷: ۱۰۹-۱۱۶)

آلوسی با دقت بر این ظرافت بلاغی استفهام به کار رفته در آیه‌ی ﴿مَنْ أَى شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾؛ او را از چه چیز آفریده‌است. (عبس، ۱۸) را مجازی دانسته‌است. مخاطب آیه نوع انسانی است

که با وجود نعمت‌بخشی خداوند، از مبدأ هستی و فطرت توحیدی فاصله گرفته و به قرینه آیه قبل ﴿قَتَلَ الْإِنْسَانَ مَا أَكْفَرَهُ﴾؛ کشته باد انسان، چه ناسپاس است. (عبس، ۱۷) در وادی ناسپاسی درافتاده است. از این رو این آیه با استفهام مجازی و پاسخی که بر همین شیوه در آیه‌ی بعد ﴿مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ﴾؛ از نطفه‌ای [ناچیزی و بی مقدار] آفریده، پس او را اندازه لازم عطا کرد. (عبس، ۱۹) داده شده در پی تحقیر مخاطب است. پاسخی که در معنای حقیقی به کار نرفته و در واقع بدلی از آیه پیشین است. تعبیر «مِنْ نُطْفَةٍ» نیز در آیه نوزدهم نشانی دیگر از معنای تحقیر می‌باشد. چه انسانی که هم‌اکنون راه سرکشی و ناسپاسی را برگزیده همان است که از نطفه ناچیزی آفریده شده و این خداوند متعال است که خلقتش را کامل نموده و به وی نعمت عطا کرده است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۵/۲۴۵-۲۴۶) درنگ بر گفتار آلوسی نشان‌گر آن است که تنها استفهام یاد شده در این آیه، معنای تحقیر را به خواننده منتقل نمی‌سازد بلکه مجموعه عوامل لغوی، سیاق این دسته از آیات را بر محور تحقیر متمرکز کرده است. شایان ذکر است که آلوسی نخستین مفسری نیست که در تفسیر این فراز از سوره (عبس)، معنای تحقیر را برگزیده (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۵/۲۸۷؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۵/۴۳۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۷۰۳؛ رازی، ۱۴۲۱: ۳۱/۵۷) اما تأکید حداکثری و تبیین لغوی و سیاق محور این امر از سوی وی، متمایز و قابل توجه است.

نمونه‌ی دیگر استفهام موجود در آیه‌ی ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾؛ [از] روزی [پروا کنید] که خدا پیامبران را جمع می‌کند، و [به آنان] می‌فرماید: [در برابر دعوتتان به اجرای دستورهای خدا] چه پاسخی به شما داده شد؟ گویند: ما را [در برابر دانش تو] هیچ دانشی نیست؛ یقیناً تویی که به نهان‌ها بسیار دانایی. (مائده، ۱۰۹) است. این آیه در مقام نفی جایگاه انبیا به عنوان شاهدان روز جزا نیست؛ بلکه علم همه‌جانبه به وقایع و حقایق را منحصر به خداوند می‌نماید. موضوعی که از طریق استفهام صورت پذیرفته در آیه و پاسخ بیان شده از سوی پیامبران قابل برداشت است. چراکه با سؤال مطرح شده، هر صاحب علم و خبری در پیشگاه علم ذاتی خداوند کوچک شمرده شده و پیامبران نیز با پاسخ یاد شده ادب خویش در پیشگاه باری تعالی را عرضه می‌نمایند. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۴/۵۳)

۵.۸. کاربرد مجازی فعل امر

دانشمندان علم اصول در موضوع ظهور صیغی امر، اختلاف نظر دارند؛ برخی آن را در وجوب و بعضی در ندب و گروهی در قدر مشترک بین آن دو ظاهر دانسته‌اند. با این وجود تمامی آنان تصریح کرده‌اند که این در جایی است که قرینه‌ای همچون سیاق بر ظهور صیغی امر در معنای دیگر نباشد. بنابراین، معانی وجوب، ندب، اباحه، ارشاد، تعجیز، انذار، ترخیص و تحقیر که برای صیغی امر بر شمرده‌اند، هیچ‌یک به تنهایی مدلول صیغی

امر نیست، بلکه صیغه‌ی امر از رهگذر بستر کلام به دست آورده است. (شاکر، ۱۳۸۲: ۱۹۷-۱۹۸) باری تحقیر در زبان قرآن افزون بر مجرای اسامی و حروف، گاه از طریق فعل امر صورت می‌پذیرد. از جمله مواردی که روح‌المعانی هنگام تفسیر کلام الهی به آن اشاره دارد آیات ﴿أَصْلُوْهَا الْيَوْمَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُوْنَ﴾؛ به سزای کفرتان اینک در آن داخل شوید. (یس، ۶۴) و ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾؛ بچش که تو همان ارجمند و بزرگواری! (دخان، ۴۹) است. آیاتی که آلوسی هنگام تفسیر سوره یس به هر دو اشاره کرده و کاربست فعل‌های امر «أَصْلُوْهَا» و «ذُقْ» را نشان تحقیر و عقوبت کافرانی می‌داند که در برابر عبارت و فرمان‌پذیری خداوند متعال سرگرانی کرده‌اند. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۱/۱۲) برداشتی که پیش از آلوسی در تفسیر برخی دیگر از مفسران مسلمان نیز وجود دارد. (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۴۰۸/۹؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۶۶۳/۴؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۶۶/۸) اما آلوسی افزون بر یادکرد این فایده‌ی معنایی با تفکیک کاربرد حقیقی و مجازی فعل امر به این نکته نیز اشاره می‌کند که وجود فعل امر در این دو آیه نشان تحقق عذاب اهل باطل دارد و این معنای حقیقی فعل امر است. افزون بر این دلالت ثانوی فعل امر جای گرفته در سیاق آیات دوگانه، معنای مجازی تحقیر و خوار شدن عقوبت شدگان را نیز شامل می‌شود. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۳۲/۱۳) امری که ریشه در اعجاز بیانی قرآن کریم دارد. چراکه فعل‌های یاد شده در معنای لغوی خود فاقد چنین بازتابی هستند. این ویژگی معجزه خاتم ادیان توحیدی است که با کاربست واژگان شناخته شده عرب و نظم‌بخشی منحصر به فرد، معانی متفاوت و وسیع‌تر از داشته‌های بشری را منتقل می‌نماید. موضوعی که پژوهشگر قرآنی و زبانشناس شهیر توشیهیکو ایزوتسو از آن با عنوان «به هم پیوستن و کلی شدن مفاهیم و تصورات فردی» یاد کرده و ارتباطی وثیق با جهان‌بینی معناشناختی از قرآن کریم دارد. (ایزوتسو، ۱۳۹۲: ۷۵) به گونه‌ای که درباره آیه چهل و نهم سوره دخان باید افزود که در نظر نداشتن بستری که این آیه در آن جای گرفته، ممکن است مخاطب را در معنای نادرست تعظیم و احترام به مخاطب آیه دراندازد. درحالی که توجه به سیاق، معنای مقابل که حاوی تحقیر اهانت است را منعکس می‌نماید. (العک، ۱۴۲۸: ۳۱۴)

نمونه‌ی دیگر آیه‌ی ﴿فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا﴾؛ [در قیامت به آنان می‌گوییم:] پس بچشید که هرگز جز عذاب بر شما نیفزاییم. (نبا، ۳۰) است. آیه‌ای که دربردارنده‌ی فعل امر «ذوقوا» به همراه «فا»ی تفریع درآمده بر سرش می‌باشد. «فا»ی تفریع، آن را نتیجه مطالب قبل کرده، که در آن عذاب کفار را تفصیل می‌داد. آیاتی که بدکاران ناباور به رستاخیز را از نجات ناامید ساخته و با التفاتی که از غیبت در آیات قبل این سیاق به خطاب فعل امر و مضارع «فَذُوقُوا» و «نزدیکم» به‌کار رفته این نکته را می‌رساند که خدای تعالی ایشان را حاضر فرض کرد تا بدون واسطه توبیخ و تحقیرشان نماید. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۱۷/۱۵)

۵.۹. کاربست هدفمند ابهام

برخی عبارات قرآنی براساس ساختارهای نحوی پردازش شده در آن، امری تعمّدی و در پی رساندن معانی و مفاهیم افزون بر ظرفیت و گنجایش واژگان است. مطالعات سبک‌شناسی قرآن کریم حکایت از آن دارد که قرآن کریم گاه با بهره‌گیری از واژگان غریب و ناآشنا و گاه با استفاده معنادار از ساخت‌های دستوری مجمل به دنبال انتقال مفاهیمی نو در قالبی متفاوت به مخاطب است. سبکی که از یک‌سو با افزایش گنجایش بیانی، مفاهیم را از حصار واژگان می‌رهاند و به آن‌ها توسعه می‌بخشد و از سوی دیگر اسلوبی حکیمانه است که ناتوانی مستکبران مدعی همه‌چیز دان را آشکار و آنان را به راه بندگی و تسلیم در برابر دانای کل هدایت می‌کند. (آزادی، ۱۳۹۹: ۱-۲) آلوسی در تفسیر آیه‌ی ﴿فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالَ لَهُمْ مُوسَىٰ أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾ و چون جادوگران آمدند، موسی به آنان گفت: آنچه را می‌اندازید بیندازید. (یونس، ۸۰) کاربست تعبیر «أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ» و بیان مبهم آیه با به کارگیری «ما»ی موصول و حذف عائد آن را در راستای تحقیر ساحران و کارهای آنان در مقابله با اعجاز الهی به دست حضرت موسی (ع) می‌داند. پاسخی که براساس آیه‌ی ﴿إِنَّمَا أَنْ تُلْقِيَ وَإِنَّمَا أَنْ نَكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ﴾ آیا نخست تو می‌افکنی، یا ما بیفکنیم؟ (اعراف، ۱۱۵) در جواب به پیشنهاد ساحران درباره آغازگری رقابت، از سوی حضرت موسی (ع) داده شد. آشکار است که عبارت «أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ» از سوی کلیم الله (ص) در این آیه دستور به انجام سحر و رضایت به آن از سوی پیامبر الهی نبود. بلکه این تعبیر نشانگر ناچیز تلقی کردن کارهای ساحران و بی‌اعتنایی موسی (ع) به آنان است. چه در این آیه هیچ ویژگی از آنچه ساحران در میان انداختن یاد نشده و این بیان‌گر آن است که سحر ساحران گرچه در نظر مردم بزرگ جلوه نموده بود اما در پیشگاه باری تعالی هیچ منزلت و جایگاهی نداشت از اساس به نظر نمی‌آمد و حقیر به شمار می‌رفت. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۵۶/۶)

در این‌جا نیز باید افزود که گروهی از مفسران در تفسیر این آیه دیدگاهی همسو با آلوسی را ابراز کرده‌اند (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۹۲/۶؛ سعدی، ۱۴۰۸: ۴۲۴/۱؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۵۳/۱۱). برخی با وجود صبغه کلامی و پیشینه ادبی قابل اعتنا هیچ نکته‌ای را مطرح نکرده (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۶۲/۲) بعضی دیگر بدون اشاره به مسأله‌ی تحقیر، با تکیه بر موضوع چرایی امر به آغاز رقابت سحرگونه از سوی موسی (ع) به ساحران، پاسخ‌های احتمالی چندی را ابراز کرده‌اند. آن‌طور که معنای این جمله این نیست که حضرت موسی (ع)، ساحران را دستور به سحر و جادو داده باشد بلکه با قصد تحدی و با هدف محکوم ساختن آنان این کلام را فرمود. بدین معنی که گویا به آنان می‌فرماید: همه آنچه را می‌خواهید در آینده بیفکنید همه را اکنون بیفکنید و تمامی توان خود را به کار گیرید. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۹۰/۵) تعبیری مشروط همچون آیه‌ی تحدی (بقره، ۲۳)، که بیش از همه به دنبال باطل کردن ادعای فرعون و کارگزاران وی بوده‌است. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۸۵/۱۰)

در انجام گفتنی است که خطاب قرآن کریم در آیاتی از این دست سرشار از بیان قدرت حق تعالی و ابراز اقتدار دستگاه الهی در برابر طاغوت و نافرمانان است. آن طور که هیچ امر دنیوی توان رویارویی با قدرت مطلق خداوندی را نداشته و در مقابل آن حقیر و ناچیز است. از این رو آیه یاد شده با بیان سربسته آورده‌ی ساحران این ناتوانی را عیان ساخته و این امر لازمه‌ی ابراز توانمندی است. چه در صورت یادکرد اسامی ابزارهای مورد استفاده ساحران، این احتمال بود تا فرعون و یاوران او، این اشکال را مطرح سازند که واسطه‌های یاد شده در منظر خدای موسی (ع) بزرگ آمده و در بیان او نمایان گشته در حالی که از خدای مقتدر انتظار چنین بیانی وجود ندارد و همه چیز در برابر قدرت و سلطن فراگیرش به مثابه هیچ است. درنگ در آیات پیشین و پسین این دسته، نشان از آن دارد که فرعون دستور حضور تمامی ساحران توانمند و علیم، در کل سرزمین تحت حکومتش را صادر کرد (یونس، ۷۹) و شایسته این سرکشی تحقیر تمام‌نمای قرآن کریم از آورده‌های یاوران او (یونس، ۸۰) و در فرجام ابطال سحر ساحران، شکوه جلال و تحقق وعده الهی در برابر آنان بود. (یونس، ۸۱-۸۲)

۶. نتیجه‌گیری

قرآن کریم معجزه جاودان و میراث ماندگار برای سعادت‌مندی بشریت در دنیا و سرای ماندگار است. گنجینه‌ای بی‌نظیر که به میزان بهره‌مندی از دریای علم و صفای باطن راهگشای مخاطبان خود خواهد بود. پژوهش حاضر به قدر توان و توفیق فرصت پیش آمده، موضوع «تحلیل عبارات متضمن تحقیر در آیات قرآن با تأکید بر آرای ادبی - تفسیری آلوسی» را کاویده و به نتایج ذیل دست یافته‌است:

۶.۱. تفسیر «روح المعانی» از تفاسیر گرانسنگ به یادگار مانده در میراث علمی جهان اسلام با رویکرد جامع و رنگ و بوی ادبی و کلامی در دوران متأخر است. منبعی که با وجود نوآوری‌های نگارنده، به سبب فقدان تحلیل صحیح، گاه از سوی برخی، تنها به عنوان اثری گزیده‌انگارانه از منابع تفسیری و ادبی پیش از خود تلقی شده و جنبه‌های بدیع آن مورد غفلت واقع شده‌است. کاربست ادبیات عرب در فهم مسئله «تحقیر» و رخداد آن در قرآن، یکی از زمینه‌های مناسب برای آشکار کردن شایستگی‌های این اثر تفسیری است.

۶.۲. واکاوی نوآوری‌های مفسران مسلمان و دریافت شیوه‌های متمایز ایشان در بیان آیات قرآن، امری است که از یک سو تنها محدود به موضوع (تحقیر) و موضوعات کلامی در قرآن نمی‌شود و از سوی دیگر قابلیت تتبع در دیگر متون تفسیری را داراست.

۶.۳. تحقیر یا کوچک‌نمایی شیوه‌ای رخ نموده در قرآن کریم است. سبکی ساختار محور که گاه ناظر بر مخاطبان و اشخاص، گاه ناظر بر اشیاء و پدیده‌های پیرامونی و گاه در قالب ناچیز بودن روابط اعتباری در برابر قدرت مطلق الهی نمایان شده‌است.

۶،۴. مطالعه‌ی موردی انجام شده در این تحقیق، آشکار ساخت که نگاه اجتهادی بر ساختار صرفی، نحوی و بلاغی آیات قرآن و پرهیز از گام نهادن در مسیر تقلید صرف از آثار گذشتگان، این امکان را برای آلوسی فراهم آورده‌است که بدون درافتادن در چالش‌های اعتقادی و جدل‌های کلامی، با تمرکز حداکثری بر ادبیات قرآن کریم و سیاق حاکم بر آیات وحی، افزون بر پذیرش وقوع تحقیر در قرآن به تبیین چرایی حکیمانانه صدور آن از سوی خداوند متعال بپردازد. روشی که به سبب اختلاف حداقلی اهل علم بر آن، بیش از دیگر رویکردهای حاکم توان همگرایی اندیشمندان در فهم قرآن کریم را در این حوزه فراهم آورده و در دیگر عرصه‌های مرتبط با معارف قرآن قابل ارزیابی و پی‌جویی است.

بررسی تفاسیری که در تفسیر روح‌المعانی، بیشتر به آن‌ها ارجاع داده شده و اشاره گشته، نشان از آن دارد که آلوسی گرچه نخستین مفسری نیست که مسئله تحقیر را در آیات قرآن کاویده‌است، اما به سادگی از کنار موارد تحقیر عبور نکرده و بیش از پیشینیان خود بر این امر تمرکز نموده و نکته‌پردازی کرده‌است. افزون بر این توجّه حداکثری نگارنده روح‌المعانی به هنگام مواجهه با آیات دربردارنده اسلوب تحقیر است. چه دیگر مفسران در نمونه‌هایی انگشت‌شمار تحقیر را یادآور شده‌اند، اما آلوسی به راحتی از کنار این موضوع عبور نکرده و سعی در گردآوری تمام نمونه‌ها و ارائه تفسیر متناسب با آن نموده‌است.

۶،۵. اسلوب «تحقیر» را نمی‌توان سبکی هم‌عرض با اسلوب نفی، استفهام و دیگر ساختارهای واژه‌محور در زبان عربی و قرآن کریم در نظر گرفت. چراکه «تحقیر» بیش از وامداری از ساختارهای صرفی و نحوی، دارای اثری دلالتی است که در گرو دریافت هرچه بهتر معنا از شیوه‌های بیانی و رویکردهای خطابی است. بنابراین از لطایف شیوه‌ی تفسیری آلوسی در دریافت معنای آیات متضمن تحقیر، توجّه فراوان بر سیاق است. به گونه‌ای که تنها به معنای لغوی واژگان قرآنی بسنده نکرده و گاه شدت و لایه‌های نهان تحقیر بیان شده در آیه را براساس فضای حاکم بر آیات و کاربست ظرافت‌های بلاغی و اعجاز بیانی معجزه خاتم به تصویر می‌کشد.

۶،۶. شیوه‌های به کار گرفته شده قرآن کریم در انتقال معنای تحقیر متعدد است. برخی از آن‌ها در خلال استفاده متفاوت از اسامی است، بعضی در اثنا تغییرات رخ داده در افعال و جملات و مواردی نیز تحت تأثیر نقش‌آفرینی حروف است. در این میان برخی اسلوب‌های قرآن کریم در کوچک‌نمایی، در گرو مخالفت با اصول کلام در زبان عربی است. از جمله این موارد می‌توان به تکرار اسم ظاهر به جای کاربست معمول ضمیر اشاره نمود. امری که گرچه در آغاز خلاف شیوه رایج در کلام است اما دربردارنده مفهوم نوین تحقیر می‌باشد.

کتابنامه

قرآن کریم

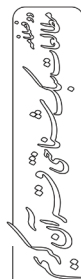
- آزادی، پرویز (۱۳۹۹ش): «سبک‌شناسی سوره احقاف با محوریت سبک ابهام»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۴۸، ص ۳۷-۱.
- آلوسی، محمود بن عبد الله (۱۴۱۵ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن جزی، محمد بن احمد (۱۴۱۶ق): «التسهیل لعلوم التنزیل»، بیروت: شرکة دار الأرقم بن أبی الأرقم.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (۱۳۶۲ش): «تاریخ ابن خلدون» ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: مرکز انتشارات علمی فرهنگی.
- ابن عادل الدمشقی، عمر بن علی (۱۴۱۹ق): «اللباب فی علوم الكتاب»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق): «تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور»، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق): «المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز»، بیروت: دار الکتب العلمیه منشورات محمد علی بیضون.
- ابن فارس، احمد (۱۴۲۰ق): «معجم مقاییس اللغة»، بیروت: دار الجیل.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق): «لسان العرب»، بیروت: دار صادر.
- ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق): «البحر المحیط فی التفسیر»، بیروت: دارالفکر.
- ابو السعود، محمد بن محمد (۱۹۸۳): «تفسیر ابی السعود (ارشاد العقل السلیم الی مزیای القرآن الکریم)»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابو الفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق): «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- البیاتی، ظاهر شوکت (۱۴۲۵ق): «ادوات الاعراب»، بیروت: مجد المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع.
- امیل بدیع یعقوب (۱۴۲۷): «موسوعه النحو و الصرف و الاعراب»، تهران: انتشارات استقلال.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۹۲): «خدا و انسان در قرآن»، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- بیضاوی، عبد الله بن عمر (۱۴۱۸ق): «أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بیهقی، ابو بکر احمد بن الحسین (۱۴۱۳): «الأسماء و الصفات للبیهقی»، المملكة العربیة السعودیة: مکتبة السوادی.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۵ش): «مجموعه درس‌گفتارهایی درباره تاریخ تفسیر قرآن کریم»، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- پورت، جان دیون (۱۳۸۲ش): «عذر تقصیر به پیشگاه محمد و قرآن»، ترجمه سید غلامرضا سعیدی، تهران: اطلاعات.
- ثعالبی، عبد الرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق): «تفسیر الثعالبی المسمی بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۷۶ش): «تاریخ علم کلام در ایران و جهان»، تهران: اساطیر.
- الدروبی، ابراهیم عبدالغنی (۱۹۵۸): «البغدادیون أخبارهم و مجالسهم»، بغداد: مطبعة الرابطة.
- الذهبی، محمد حسین، (۱۳۹۶ق): «التفسیر و المفسرون»، بیروت: دار المعرفه.
- الرازی، فخر الدین (۱۴۲۱ق): «مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- الزرقانی، محمد عبد العظیم (۱۳۷۲ق): «مناهل العرفان فی علوم القرآن»، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.
- الزرکشسی، محمد بن عبد الله (۱۴۱۰ق): «البرهان فی علوم القرآن»، تحقیق محمد أبو ابراهیم، بیروت: دار المعرفه.

- الزرکلی، خیر الدین (۲۰۰۲): «الأعلام»: بیروت: دار العلم للملایین.
- الزمخشیری، ابوالقاسم جار الله محمود بن عمر (۱۴۰۷ق): «الكشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل»، بیروت: دار الكتاب العربی.
- سعدی، عبدالرحمن (۱۴۰۸ق): «تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان»، بیروت: مکتبه النهضه العربیه.
- السیوطی، جلال الدین (۱۳۹۸ق): «الإتقان فی علوم القرآن»، مصر: مطبعه مصطفى البابی الحلبی.
- شاکر، محمد کاظم (۱۳۸۲ش): «مبانی و روش های تفسیری»، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- الشوکانی، محمد (۱۴۱۴ق): «فتح القدير»، دمشق: دار ابن کثیر.
- شیخو، الاب رزق الله (۱۹۹۱): «تاریخ الآداب العربیه فی القرن التاسع عشر والرابع الأول من القرن العشرين»، بیروت: دار المشرق.
- صفائی، غلامعلی (۱۳۸۷ش): «ترجمه و شرح مغنی الادیب»، قم: انتشارات قدس.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۶ش): «قرآن در اسلام»، قم: بوستان کتاب.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق): «جامع البیان عن تأویل آی القرآن (تفسیر الطبری)»، بیروت: دار المعرفه.
- العک، خالد عبدالرحمن (۱۴۲۸ق): «اصول التفسیر و قواعد»، بیروت: دار النفائس.
- فاید، عبد الوهاب (۱۹۷۳): «منهج ابن عطیه فی التفسیر»، القاهره: الهيئه العامه لشؤون المطابع الأميریه.
- فراهیدی، الخلیل بن أحمد (۱۴۲۴ق): «كتاب العين»، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- لالکائی، هبه الله (۱۴۲۳): «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة»، المملكة العربیه السعودیه: دار الطیبه.
- محسن عبد الحمید (۱۹۹۲): «الإمام أبو الثناء الألوسی»، بغداد: دار الشؤون الثقافیه.
- مطلوب، احمد (۱۴۰۷): «معجم المصطلحات البلاغیه و تطورها»، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۷۹ش): «تفسیر و مفسران»، قم: مؤسسه فرهنگي التمهید.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش): «تفسیر نمونه»، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- ودود، آمنه (۱۴۰۰ش): «قرآن و زن: بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن»، ترجمه اعظم پویا و معصومه آگاهی، تهران: انتشارات حکمت.

References

The Holy Quran

- Azadi, Parviz (2019): "Stylistology of Surah Ahqaf focusing on ambiguity style", Qur'an and Hadith Science Research, No. 48, pp. 37-1.
- Alousi, Mahmoud bin Abdullah (1415 AH): "Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azeem and al-Saba al-Mathani", Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya.
- Ibn Jazi, Muhammad bin Ahmad (1416 AH): "Al-Tasheel Uloom Al-Tanzir", Beirut: Dar al-Arqam bin Abi al-Arqam.
- Ibn Khaldoun, Abd al-Rahman bin Muhammad (1362): "History of Ibn Khaldoun" translated by Mohammad Parvin Gonabadi, Tehran: Center for Scientific and Cultural Publications.
- Ibn Adel al-Damashqi, Umar bin Ali (1419 AH): "Al-Lab in the sciences of the book", Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya.
- Ibn Ashur, Muhammad Tahir (1420 AH): "Tafsir al-Tahrir wa al-Tanweer known as Ibn Ashur's Tafsir", Beirut: Est.
- Ibn Attiyah, Abd al-Haq bin Ghalib (1422 AH): "Al-Maharr al-Awjiz fi Tafsir al-Kitab Al-Aziz", Beirut: Dar al-Kutub al-Elamiya Manshurat Muhammad Ali Beizun.
- Ibn Faris, Ahmad (1420 AH): "Encyclopedia of Linguistics", Beirut: Dar Al Jail.
- Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram (1414 AH): "The Language of the Arabs", Beirut: Dar Sadir.
- Abu Hayyan Andalusi, Muhammad bin Youssef (1420 AH): "Al-Bahr al-Massin fi al-Tafsir", Beirut: Dar al-Fikr.
- Abu al-Saud, Muhammad bin Muhammad (1983): "Tafsir Abi al-Saud (Arshad al-Aql al-Salim al-Masaya al-Qur'an al-Karim)", Beirut: Dar Ihiya Al-Turath al-Arabi.
- Abu al-Futuh Razi, Hossein bin Ali (1408 AH): "Ruz al-Jannan and Ruh al-Jannan in Tafsir al-Qur'an", Mashhad: Astan Quds Razavi, Islamic Research Foundation.
- Al-Bayati, Zahir Shaukat (1425 AH): "Eduat al-Arab", Beirut: Majd Al-Masseh Al-Jamiyeh for Studies and Al-Nashar and Distribution.
- Emil Badie Yaqoub (1427): "Encyclopedia of Grammar and Translation and Al-Arab", Tehran: Esteghlal Publications.
- Izutsu, Toshihiko (1392): "God and Man in the Qur'an", translated by Ahmad Aram, Tehran, Publishing Co., Ltd., 1392.
- Beyzawi, Abdullah bin Omar (1418 A.H.): "Anwar al-Tanzir and secrets of interpretation (Tafsir al-Bayzawi)", Beirut: Dar Ihiya al-Trath al-Arabi.
- Bayhaqi, Abu Bakr Ahmed bin Al-Hussein (1413), "Al-Asmaa wa Safat al-Bayhaqi", Al-Malmakat al-Arabia Saudi Arabia: Al-Sawadi Library.
- Paktachi, Ahmad (2015), "Collection of Lectures on the History of Interpretation of the Holy Qur'an", Tehran: Imam Sadiq University (AS).
- Port, John Dion (1382): "An excuse for fault before Muhammad and the Qur'an", translated by Seyyed Gholamreza Saedi, Tehran: Information.
- Thaalabi, Abd al-Rahman ibn Muhammad (1418 A.H.): "Tafsir al-Thaa'albi al-Masami Bal Jawahar al-Hasan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Dar Ihiya al-Trath al-Arabi.
- Halabi, Ali Asghar (1376): "History of Theology in Iran and the World", Tehran: Asatir.
- Al-Droobi, Ibrahim Abd al-Ghani (1958): "Al-Baghdadiyun Akhbaram and Majalsham", Baghdad: Matabata Al-Lanba.
- Al-Dhahabi, Muhammad Hossein, (2016): "Al-Tafsir and Al-Mufsarun", Beirut: Dar Al-Marafah.
- Al-Razi, Fakhr al-Din (1421 A.H.): "Mufatih al-Ghaib (Al-Tafsir al-Kabir)", Beirut:



سال هفتم
شماره اول
پیاپی: ۱۲
بهار و تابستان
۱۴۰۲

- Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Al-Zarqani, Muhammad Abd al-Azeem (1372 AH): "Manahel al-Irfan fi Ulum al-Qur'an", Cairo: Dar Ahya Al-Kitab al-Arabiya.
 - Al-Zarkashi, Muhammad bin Abdullah (1410 AH): "Al-Burhan fi Ulum al-Qur'an", research by Muhammad Abu Ibrahim, Beirut: Dar al-Marfa'a.
 - Al-Zarkali, Khair al-Din (2002): "Al-Alam", Beirut: Dar Al-Alam Lal-Mulayin.
 - Al-Zamakhshari, Abu al-Qasim Jarallah Mahmoud bin Omar (1407 AH): "Al-Kashshaf on the facts of the descent and the eyes of the aqawil in the faces of the interpretation", Beirut: Dar Al-Kitab al-Arabi.
 - Saadi, Abd al-Rahman (1408 AH): "Taisir al-Karim al-Rahman fi tafisir kalam al-manan", Beirut: Al-Nahda Al-Arabiya Library.
 - Al-Suyuti, Jalal al-Din (2018): "Proficiency in the Sciences of the Qur'an", Egypt: Mostafa al-Babi Al-Halabi Publishing House.
 - Shaker, Mohammad Kazem (1382): "Fundamentals and methods of interpretation", Qom: World Center of Islamic Sciences.
 - Shukani, Muhammad (1414 AH): "Fath al-Qadir", Damascus: Dar Ibn Kathir.
 - Sheikho, Alab Rizqullah (1991): "The History of Arabic Literature in the 19th Century and the First Quarter of the 19th Century", Beirut: Dar Al-Mashriqie.
 - Safai, Gholam Ali (1387): "Translation and Description of Mughni Al-Adeeb", Qom: Quds Publications.
 - Tabatabaei, Seyyed Muhammad Hossein (1390): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Est. Al-Alami for Publications.
 - Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (1386): "Quran in Islam", Qom: Boستان Kitab.
 - Tabarsi, Fazl bin Hasan (1372): "Majjam al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", third edition, Tehran: Nasser Khosrow.
 - Tabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir (1412 AH): "Jamae al-Bayan an Ta'awil Ai al-Qur'an (Tafsir al-Tabari)", Beirut: Dar al-Marafa.
 - Al-Ak, Khalid Abd al-Rahman (1428 AH): "Principles of interpretation and rules", Beirut: Dar al-Nafais.
 - Fayed, Abd al-Wahhab (1973): "Ibn Atiyyah's Methodology in Tafsir", Cairo: Al-Haiyat Al-Aaaaa for Amiriyya Publications.
 - Farahidi, Al-Khalil bin Ahmed (1424 AH): "Kitab Al-Ain", Beirut: Dar and Al-Hilal School.
 - Lalkai, Hibbatullah (1423): "Explanation of the principles of belief of Ahl al-Sunnah wal Jama'ah", Al-Malkammak Al-Arabiya Saudi: Dar Al-Taiba.
 - Mohsen Abdul Hamid (1992): "Imam Abul Sana Al Alusi", Baghdad: Dar al-Kashah al-Khattura.
 - Moshtal, Ahmed (1407): "Majam al-Jordihan al-Balaghiya va Tawakhraya", Beirut: Lebanese Library Publishers.
 - Marafet, Mohammad Hadi (1379): "Tafsir va Mafsaran", Qom: Talmuhid Cultural Institute.
 - Makarem Shirazi, Nasser (1371): "Example Commentary", Tehran: Dar Al-Katb al-Islamiya.
 - Vadod, Amina (1400): "Quran and women: rereading the holy text from the perspective of a woman", translated by Azam Poua and Masoume Aghahi, Tehran: Hekmat Publications

The linguistic engineering of Surah Tawheed from the point of view of Abdul Qahir Jarjani's Nazhm theory

(Received: 2023-03-08 Accepted: 2023-06-27)

Jalal Marami¹, Ahmad Arefi²

Abstract

Jurjani's theory of order, believing in the existence of miracles of the Holy Quran in linguistic engineering and the linguistic order of the Qur'an, examines linguistic engineering and the linguistic order of the Qur'an in rejecting the parsimony theory. He believes in the special arrangement of Quranic words that removing a word or moving its position or inserting a synonym in its place destroys the Quranic order and the meaning of the theologian. Surah Tawheed is a surah whose words are organized according to the conditions of its audience, especially the audience of polytheists Quraish, which was revealed according to their request from the Prophet (PBUH). This article tries to analyze the aesthetics of Surah Tawheed with the descriptive-analytical method and Jurjani's theory of order to point out that Surah Tawheed has dealt with the oneness of God following the request of the polytheists of Quraysh from the Prophet (PBUH). In this surah, God reveals his essence through the rhetorical techniques of the verb command qul in the meaning of guidance, the separate pronoun (hu) and two rhetorical chapters in the positive context in the first and second verses, and the connected pronoun (le) and the existence of two connectives in the negative context in the verse. The third and fourth refer to the severance of God's connection with the creatures in oneness, being negra (ahd) refers to bowing down and being unknown (to Allah), being known (al-samad) refers to assigning one's self-righteousness to Him, offering (leh) in the fourth verse refers to Limiting the negation of a counterpart to Allah and proving it to someone other than Him, and removing the object from the verb "unborn" and "unborn" to prove the oneness of Allah, introduces a paradox that minds are surprised to understand.

Keywords: language engineering; Tohid Sura; Abdul Qahir Jarjani; theory of order; coherence

1) PhD Student in Arabic Language and Literature, Allameh Tabataba'ei University, Tehran Iran. Email:Ahmad.arefi@yahoo.com

2) Associate Professor of Arabic Language and Literature, Allameh Tabataba'ei University, Tehran Iran (Corresponding Author). Email:Jalalmarami@yahoo.com





مقاله علمی - پژوهشی، صص ۲۲۸-۲۵۷

DOR: 20.1001.1.26455714.1402.7.1.7.1

مهندسی زبانی سوره توحید از دیدگاه نظریه نظم عبدالقاهر جرجانی

(تاریخ دریافت ۱۷-۱۲-۱۴۰۱ تاریخ پذیرش: ۰۶-۰۴-۱۴۰۲)

احمد عارفی^۱، جلال مرامی^۲

چکیده

نظریه نظم جرجانی با اعتقاد به وجود اعجاز قرآن در نظم و مهندسی زبانی آن، مهندسی زبانی قرآن را در رد نظریه صرفه بررسی می‌کند. او معتقد به چینش ویژه واژگان قرآنی است که حذف واژه‌های یا جابجایی موقعیت آن یا جاگذاری واژه‌های مترادف به جای آن، باعث نابودی نظم قرآنی و مقصود متکلم می‌گردد. سوره توحید سوره‌ای است که واژگان آن باتوجه به شرایط مخاطبین آن به خصوص مشرکان قریش که باتوجه به درخواست آنان از پیامبر (ص) نازل گردید، دارای چینش زیبایی‌شناسی خاصی است. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و نظریه نظم جرجانی درصدد تحلیل زیبایی‌شناسی ساختاری و واژگانی سوره توحید است تا اشاره کند که سوره توحید به تناسب درخواست مشرکین قریش از پیامبر (ص)، با استفاده از عوامل زبانی مختلف متناسب باهم و مؤید یکدیگر در رسیدن به یک معنا و نظم حاصل از آنها، از خلال فعل امر «قل» در معنای ارشاد، ضمیر منفصل «هو» و دو فصل بلاغی در سیاق مثبت در آیه اول و دوم و ضمیر متصل «له» و وجود دو وصل در سیاق منفی در آیه سوم و چهارم برای اشاره به قطع اتصال الله با موجودات در احدیت، نکره بودن «أحد» اشاره به تعظیم و ناشناخته بودن یگانگی «الله»، معرفه بودن «الصد» دلالت بر اختصاص صمدیت به او، تقدیم «له» در آیه چهار اشاره به حصر نفی همتایی برای او و اثبات آن برای غیر او و حذف مفعول به فعل لم یلد با اشاره به حذف فرزند برای الله و حذف فاعل فعل لم یولد با اشاره به حذف والدین برای الله، برای اثبات یگانگی الله، الله را با اثبات وحدانیت او، پارادوکسی معرفی می‌کند که عقل‌ها از درکش حیران مانده‌اند.

واژگان کلیدی: مهندسی زبانی، سوره توحید، عبدالقاهر جرجانی، نظریه نظم، انسجام.

۱) دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران ایمیل: Ahmad.arefi@yahoo.com

۲) دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول). ایمیل: Jalalmarami@yahoo.com



۱. مقدمه

اعجاز قرآن از دوره‌های آغازین اسلام باعث شکل‌گیری دیدگاه‌های علمی کلامی، فقهی و بلاغی متفاوتی گردید. این قضیه از نیمه سده‌ی دوم هجری با ظهور فرقه معتزله آشکار گردید. (حمصی، ۱۴۰۲: ۴۰) از علمای این فرقه ابراهیم نظام (۲۳۱ق) استاد جاحظ است که درباره اعجاز قرآن، نظریه صرفه را وضع نمود تا جرجانی را واداشت نظریه نظم را در رد نظریه صرفه بنگارد. نظریه صرفه اعجاز قرآن را در آن دانست که بشر توانایی آوردن کلامی به مانند قرآن را دارد، اما خداوند او را از آوردن چنین کلامی باز داشته‌است که بنابر دلایل مختلفی که فقط به دو مورد اشاره می‌شود، نظریه صرفه قابل رد و نظریه جرجانی قابل تأیید است، چون اولاً آن آنجا که الله در آیات متعددی از قرآن کریم، بشر را به تحدی و مبارزه می‌طلبد که چیزی به مانند قرآن یا ده سوره یا یک سوره به مانند آن را بیاورد، (سوره‌های: اسراء: ۸۸، بقره: ۲۳، یونس: ۳۸ و هود: ۱۳) بازداشتن او از آوردن چیزی به مانند قرآن، نقض مبارزه طلبی الله است و جمع بین آن دو ممکن نیست، چون وقتی شخصی کسی را به مبارزه می‌طلبد، باید دست او را برای مبارزه باز بگذارد نه اینکه دست او را ببندد و گرنه مبارزه طلبی بی‌معناست. پس نظریه صرفه قابل رد است. ثانیاً با توجه به اینکه هر معجزه‌ای از هر پیامبری با توجه به شرایط و مقتضیات آن عصر به پیامبر آن عصر داده شده‌است و در زمان پیامبر (ص) نیز شعر و شاعری بر عصر غلبه داشت و شاعران با هم مسابقه شعر و شاعری برگزار می‌کردند تا به وسیله داوری (مثلاً نابغه ذبیانی در دوره جاهلی) بهترین شاعر از خلال بررسی زیبایی ساختار، نظم، فصاحت و بلاغت اشعار مشخص گردد و شاعران و قبیله آنان به وسیله آن اشعار بر دیگران فخر می‌کردند، تا جایی که شعر سلاح قبیله نیز بود. معجزه حضرت محمد (ص) قرآن کریم برای تفوق بر اشعار شاعران در زیبایی، ساختار، نظم و فصاحت و بلاغت قرآن بود تا بساط آنان را جمع نماید و برتری آن را بر اشعار شاعران اثبات نماید و مایه تعجب همگان گردد تا همه به حقانیت الله و یگانگی او و پیامبری محمد (ص) و معجزه او ایمان بیاورند. پس بر این اساس که قرآن کریم برپایه مقتضیات آن عصر یعنی غلبه شعر و شاعری بر عصر، همه انسانها و جنیان را نیز دعوت به تحدی و مبارزه طلبی نموده تا کلامی به مانند قرآن یا ده سوره یا یک سوره به مانند آن را در نظم، ساختار و زیبایی قرآن بیاورند و در نهایت ناتوانی آنان را اثبات نموده‌است. طبیعتاً اعجاز قرآن باید در زیبایی و نظم و ساختار ویژه آن باشد که متناسب با مقتضیات آن عصر است. بر این اساس جرجانی اعجاز قرآن را در ساختار و چینش ویژه کلمات از نظر نحوی دانست، به گونه‌ای که با حذف یا پس و پیش کردن یک کلمه از آیه‌ای، نظم آن مختل می‌گردد. او در کتاب «دلایل الإعجاز» نظریه نظم را علم معانی النحو و روابط بین واژگان و جمله‌ها و رازهای پشت پرده این وجه‌های مختلف اعرابی طبق ترتیب معانی و اغراض در ذهن دانست. (احمد بدوی، د.ت: ۳۲۷ و ۳۵۱)

سوره توحید به عنوان شناسنامه «الله»، یگانگی او را طبق عوامل زبانی و نظم حاصل از آن از خلال ضمیر منفصل «هو» و فصلهای بلاغی در سیاق مثبت آیات آغازین و ضمیر متصل «له» و وصلهای بلاغی در سیاق منفی آیات انتهایی و حذف مفعول به فعل «لم یلد» و نکره بودن لفظ «أحد» و تفاوت آن با واحد و غیره، اثبات می‌کند. پس زیبایی‌شناسی نظریه نظم در این سوره در این است که واژگان آن طبق اغراض خداوند انتخاب شده‌اند و هر لفظ جایگاه ویژه‌ای دارد، به گونه‌ای که اگر آن‌را از جای خود برداشته و در جای دیگری قرار دهیم، نظم و تناسب و در نهایت زیبایی و لطافت کلام از بین می‌رود و غرض متکلم مبهم می‌ماند، چون در واژه‌های آن رابطه علت و معلولی وجود دارد، به گونه‌ای که آیات و جمله‌های بعد از آیه و جمله اول، در واقع مضمون همان آیه اول را بیان و تأکید می‌کنند و به عنوان یک زنجیره حذف یک جمله از اول یا وسط ممکن نیست. پس ضرورت و هدف تحقیق در این است که مهندسی زبانی این سوره و ظرافت‌های عجیب آن متناسب با مقصود متکلم بررسی گردد.

۱.۱. پرسش‌ها و شیوه پژوهش

این پژوهش از طریق روش توصیفی تحلیلی با تکیه بر نظریه نظم جرجانی از طریق بررسی ظرافت‌های سوره درصدد پاسخ‌گویی به دو سؤال زیر است:

- ۱- چگونه عوامل زبانی و نظم حاصل از آنها یگانگی الله را ثابت می‌کنند؟
- ۲- رابطه مهندسی زبانی سوره توحید با معانی حاصل شده از آن چگونه تبیین می‌گردد؟

۱.۲. فرضیه‌های پژوهش

- ۱- با توجه به تناسب بین عوامل زبانی و نظم و معانی حاصل از آنها، یگانگی الله با کشف نظم زبانی سوره از خلال عوامل زبانی و تناسب آنها با نظم سوره ثابت می‌گردد، به گونه‌ای که تمام عوامل زبانی در رسیدن به معنا همدیگر را در اثبات یگانگی الله تأیید می‌کنند و باهم در تناسب هستند.
- ۲- آگاهی یافتن از نظم موجود در آیات به گونه‌ای طبیعی خود زاینده‌ی مفاهیم و معانی جدید است.

۱.۳. پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌های متعددی درباره نظریه نظم جرجانی و سوره توحید نوشته شده‌است که به چندین مورد اشاره می‌شود:

- ۱- کتاب «قواعد النحو العربی فی ضوء نظریه النظم» (۲۰۰۳م) از سناء حمید البیاتی که ساختارهای نحو و قواعد آن را با تکیه بر نظریه نظم جرجانی بررسی می‌کند. او اعتقاد دارد

که پایه نظریه نظم روی ترکیب‌های نحوی است که با توجه به جوازهای نحوی که یک جمله را می‌توان به اشکال مختلف بیان نمود، هر کدام از اشکال مختلف نیز دارای معنای خاص و مختلفی هستند که در اشکال دیگر یافت نمی‌شود.

۲- پایان نامه «اثر النظم فی تناسب المعانی فی سورة العنكبوت» (۲۰۰۷م) از مقبوله علی مسلم الحصینی که این سوره را طبق این نظریه بررسی نموده است و به این نتیجه رسیده است که واژگان سوره عنكبوت با معانی حاصل از آن، تناسب و زیبایی خاصی دارند، به گونه‌ای که این تناسب واژگانی با معانی از خلال نظم و تناسب عوامل زبانی از جمله وصل و فصل، استفهام، امر و نهی، نداء، تأکید، معرفه و نکره و تناسب ابتدای آیات با انتهای آیات متجلی شده است.

۳- مقاله «سورة الإخلاص، دراسة أسلوبیة» (۲۰۱۰م) از ایمان الکیلانی که این سوره را به زبان عربی طبق مسائل زبانی و صوتی بررسی نموده و به این نتیجه رسیده است که تحلیل سبک‌شناسی سوره با شأن نزول آن متناسب است به گونه‌ای که شأن نزول سوره، تحلیل اسلوبی و زبانی را تأیید می‌کند. تفاوت کار ما با این مقاله در این است که این مقاله به زبان عربی براساس سبک‌شناسی جرجانی نوشته نشده است و به عقیده نویسنده دارای مسائل فرازبانی نیز هست، اما مقاله ما به زبان فارسی فقط طبق نظریه نظم جرجانی به مسائل زبانی و تناسب و ربط بین واژگان و ساختار پرداخته شده است که به نتایجی از جمله قرار گرفتن ضمیر منفصل «هو» و فصلهای بلاغی در سیاق مثبت آیات آغازین و قرار گرفتن ضمیر متصل «له» و وصلهای بلاغی در سیاق منفی آیات انتهایی و حذف مفعول به فعل «لم یلد» و غیره که تمامی این عوامل در اثبات وحدانیت الله هستند، دست یافته‌ایم که الکیلانی به این نتایج دست نیافته است.

۴- مقاله «سورة الإخلاص، دراسة لغویة صوتیة» (۲۰۱۲م) از رافع عبدالله مالو و عزّة عدنان أحمد عزت که این سوره را از لحاظ صوتی و زبانی (بدون اشاره به نظریه نظم و مؤلفه‌های آن) بررسی نموده‌اند و با توجه و تمرکز بیشتر مقاله بر قسمتی صوتی مقاله به این نتیجه رسیده‌اند که بررسی آوایی سوره از خلال تکرار حرف دال و لام و غیره همان یگانگی الله را اثبات می‌کند. تفاوت کار ما با این مقاله این است که این مقاله بیشتر قسمت آوایی سوره اما مقاله ما قسمت زبانی غیر آوایی سوره را طبق نظریه نظم جرجانی بررسی می‌کند که به نتایجی از جمله قرار گرفتن ضمیر منفصل «هو» و فصلهای بلاغی در سیاق مثبت آیات آغازین و قرار گرفتن ضمیر متصل «له» و وصلهای بلاغی در سیاق منفی آیات انتهایی و حذف مفعول به فعل «لم یلد» و غیره که تمامی این عوامل در اثبات وحدانیت الله هستند، دست یافته‌ایم که الکیلانی به این نتایج دست نیافته است.

۵- نظریه «نظم» عبدالقاهر جرجانی و واکاوی آن در سوره مبارکه «مریم» (ع) (۱۳۹۸ش) از اسماعیل بارمحمدی و دیگران که این سوره را طبق نظریه نظم بررسی نموده و نتیجه

گرفته‌اند که این سوره دارای ساختار منظم نحوی و بلاغی با استفاده از تکنیک تکرار، حذف، تقدیم و تأخیر است و تمامی واژگان این سوره در جایگاه مناسب خود و بر اساس فضای کلی سوره دقیق به کار رفته‌اند.

۶- بررسی زیبایی‌شناسی جزء ۳۰ قرآن کریم براساس نظریه نظم عبدالقاهر جرجانی (۱۳۹۵ش) از حسین گلی که به صورت کلی جزء سی قرآن را با توجه به بافت درونی طبق نظریه نظم بررسی نموده‌است و به این نتیجه رسیده‌است که زیبایی آیات جزء ۳۰ از خلال بافت کلامی و تناسب سیاق چینش حروف و کلمات حاصل می‌گردد، زیرا که جرجانی رویکردهای اساسی عناصر مذکور را تنها در بافت و سیاق درونی کلام کارآمد می‌داند.

۷- دلالت‌های تقدیم و تأخیر در ساختارهای استفه‌امی بر مبنای نظریه نظم جرجانی (۱۳۹۵ش) از مرتضی زارع برمی و فاطمه کاظمی که به کشف معانی تقدیم و تأخیر در ساختارهای استفه‌امی طبق نظریه نظم جرجانی پرداخته‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که دگرگونی صورت و معنا یک رابطه دوسویه دارند. یعنی دگرگونی صورت، اعم از تقدیم و تأخیر لفظی، به دگرگونی معنا می‌انجامد و اراده یک معنای خاص نیز دگرگونی صورت را لازم می‌گرداند.

به رغم پژوهش‌های نگاشته‌شده طبق نظریه نظم جرجانی، تاجایی که می‌دانیم پژوهشی طبق این نظریه به تحلیل زیبایی‌شناسی سوره توحید نپرداخته‌است، جز اینکه در سوره توحید نیز به دو پژوهش بالا اشاره شد که طبق نظریه نظم جرجانی نیستند و بعضی از نتایج حاصل شده این مقاله نیز متفاوت از پژوهش‌های اشاره شده‌است. پس این پژوهش اولین پژوهشی است که طبق نظریه نظم به تحلیل زیبایی‌شناسی سوره توحید می‌پردازد.

۲.۱. نظریه نظم جرجانی و مسأله لفظ و معنا

زبان عامل تمایز انسانها از دیگر موجودات و ابزاری برای برقراری ارتباط، تبادل، بیان استدلال، قانع کردن و تحت تأثیر قرار دادن مخاطب است که عامل همه چیز است، به گونه‌ای که با همین زبان است که انسانها نیازهای خود را برطرف می‌کنند؛ با هم‌نوع خود برای آرام شدن درد دل می‌کنند؛ کینه و نفرت و دشمنی به وجود می‌آورند؛ همدیگر را گمراه می‌کنند و یا فریب می‌دهند و به وسیله آن، دنیای واقعی و احوال آن را که در آن زندگی می‌کنند، منعکس می‌سازند، تاجایی که بازتاب دهنده فرهنگ و هویت خود انسانها است که سبب جدایی از دیگر حیوانات می‌شود، تاجایی که سقراط به انسان لقب حیوان ناطق و سخنگو و متفکر داد، چون خود فکر نیز بر بستر زبان است و یک انسان فکر و عقیده پنهان خود را به وسیله زبان با بقیه در میان می‌گذارد. عبدالقاهر جرجانی نیز برای اثبات اعجاز قرآن کریم، با اعتقاد به وجود اعجاز قرآن در زبان آن، زیبایی زبان آن را بررسی نمود. به

صورت کلی و خلاصه زبان گنجینه دانش بشری را دربردارد، به گونه‌ای که فلسفه، دین، ادبیات، اقتصاد، تکنولوژی، رایانه، رسانه و تمام حوزه‌های علمی دیگر بر بستر زبان اتفاق می‌افتد و بدون زبان امکان بیان آنها و نشر و انتقال آنها به دیگران و به نسلهای آینده ممکن نیست.

زیبایی در زبان به انسجام، تناسب و هماهنگی عناصر زبانی؛ یعنی لفظ و معنا و مطابقت آن دو، با مقصود گوینده و شرایط مخاطب و شرایط زمانی و مکانی تعبیر می‌شود. (احمد بدوی، د.ت: ۸۹-۹۳؛ عارفی، ۱۳۹۸ش: ص ۱۱-۱۲) مسأله لفظ و معنا جنجال برانگیزترین بحثی است که از دیرباز تاکنون توجه بسیاری از ناقدان قدیم و جدید شرق و غرب از جمله افلاطون، ارسطو، سیبویه، جاحظ، جرجانی، فردیناند دوسوسور و غیره را به خود مشغول کرده‌است و درباره آن، نظریه‌ها و مکتب‌های زبان‌شناسی متعددی به‌خصوص در دوره معاصر شکل گرفته‌است.

نظریه نظم، نظریه‌ای است که جرجانی با بررسی براهین و دلایلی از خلال فنون بلاغی کلاسیک آن را به هم پیوستن واژه‌ها باهم می‌داند که طبق چینش و نظم خاصی سازمان دهی شده‌است که ذهن متکلم و هدف او و شرایط مخاطب آن را اقتضا می‌کند و در آن یک نوع رابطه علت و معلولی وجود دارد، به گونه‌ای که مانند یک زنجیره، کندن یک جزء باعث نابودی و اختلال تمام زنجیره می‌شود. (جرجانی، ۲۰۰۴: ۸۱-۸۸)

اساس نظریه نظم این است که متکلم ابتدا معانی‌ای به ذهنش خطور می‌کند، آن‌گاه به تناسب معانی در ذهن و اقتضای شرایط مخاطب، واژگان را در کلام سازمان‌دهی کرده و در آن مسائل بلاغی با رعایت تناسب، انسجام، هماهنگی و زیبایی رخ می‌دهد. او در کتاب «دلایل الإعجاز» نظریه نظم را علم معانی النحو و روابط بین واژگان و جمله‌ها و رازهای پشت پرده این وجوه مختلف اعرابی طبق ترتیب معانی و اغراض در ذهن می‌داند و تمامی مسائل علم معانی را از خلال این نظریه بررسی نموده و دامنه آن را باتوجه به مقاصد متکلم و اقتضای احوال مخاطب به ساختارهای نحوی زبان منحصر می‌کند. او در کتاب اسرارالبلاغه دو علم بیان و بدیع را از خلال این نظریه بررسی کرده و تمامی محسنات بدیع (لفظی و معنوی) به تناسب با معانی مورد نظر متکلم ذکر می‌شوند که آن معانی، آن محسنات را طلب می‌کند. (جرجانی، ۱۹۹۱م: ص ۱۱) او در این باره لفظ و معنا را از هم برتر ندانسته، بلکه هر دو را به یک اندازه مهم می‌داند؛ به این دلیل که لفظ تابع و خادم معنا است و این که ابتدا معنا وارد ذهن شده، بعد، واژه بر زبان جاری می‌شود، اما ازین جهت که واژگان و زبان تنها راه بیان معنا هستند، به همان اندازه معنا، به واژگان و زبان اهمیت می‌دهد. همچنین او اعجاز قرآن را در واژگان قرآن یا معانی آن نمی‌داند؛ زیرا اکثر الفاظ قرآن همان الفاظ رایج و تکراری در ادبیات جاهلی است. همچنین بسیاری از معانی به کار رفته در قرآن از جمله توحید، نبوت و معاد نیز معانی به کار رفته و تکراری در کتب پیشین مقدس از جمله زبور

و تورات و انجیل است، تا جایی که قرآن نیز به آن اشاره نموده است: ﴿إِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ﴾ (الشعراء: ۱۹۶)، به همین سبب اعجاز قرآن در نحوه به کارگیری ساختار و ترکیب‌های نحوی و بلاغی و نظم قرآن متناسب با اغراض است. (سیوطی، ۱۹۸۸، ج ۱: ص ۵) جرجانی کسانی را که معنا را بر لفظ یا لفظ را بر معنا برتر دانسته‌اند، نکوهش کرده است و در دو فصل از کتاب خود "دلائل الإعجاز" کلام هر دو گروه را رد می‌کند و معیار و ملاک برتری را در نحوه به تصویر کشیدن معنا و نظم و واژگان و ساختار کلام می‌داند. پس جرجانی و جاحظ هر دو از طرفداران ساختار و نظم کلام و نحوه چینش واژگان هستند. (احمد بدوی، د.ت: ص ۱۲۹-۱۳۰؛ مطلوب، ۱۹۷۳م: ص ۱۱۵-۱۱۶)

او در تعریف این نظریه می‌گوید: «معنی نظم کلام این است که اساس کلام را به اقتضای قواعد نحوی بگذاری و کلام را مبنی بر پایه اصول آن و روش‌های اساسی کلام بشناسی و از آن‌ها منحرف نشوی و حدود و مرزهای تعیین شده را نگه داری و به آنها توجه کنی.» (جرجانی، ۲۰۰۴م: ۸۱) آن‌گاه در پی واضح نمودن و بیان این نظریه و اصول آن از جمله تألیف، ترکیب، بافت، انسجام و مقام برآمده و چند نمونه را با وجه‌های مختلف نحوی همراه با بیان معانی مختلف با توجه به تغییر وجه‌های نحوی، به منظور تقریب آن به ذهن می‌آورد، از جمله: ۱- ينطلق زيد. ۲- زيد ينطلق. ۳- زيد منطلق. ۴- منطلق زيد. ۵- زيد المنطلق. ۶- المنطلق زيد. ۷- زيد هو المنطلق. ۸- زيد هو المنطلق. سپس بیان می‌دارد که متکلم تمامی وجه‌های بالا را با توجه به تناسب آن با شرایط مخاطب، طبق معانی ای که به ذهنش خطور کرده و غرضی که مد نظر داشته، آورده است. (همان: ص ۸۱) آن‌گاه در مورد برتری هر یک از این هشت وجه در موقعیت خود متناسب با مقتضای ظاهر می‌گوید: «همانطور که در بافت فرش و نحوه بافت آن و نظم تار و پودها و تألیف رنگ‌ها و طرز بافتن، یکی نسبت به دیگری با تفاوت و درجاتی زیاد برتری می‌یابد، یک کلام هم نسبت به کلام دیگر به درجاتی زیاد مزیت می‌یابد و با خصوصیتی نسبت به آن برتر می‌شود. آن‌گاه این خصوصیت به درجاتی بالا و بالاتر و افق آن عالی و عالی تر می‌گردد و مراحل و مدارج تازه‌ای برای آن منظور می‌شود تا جایی که طمع‌ها از رسیدن به آن قطع می‌شود و کسی در رسیدن به آن گمان نمی‌کند و توانایی آوردن مانند آن را ندارد.» (همان: ص ۸۸)

او در این نظریه برای تأثیرگذاری متن ادبی بر روی مخاطب، هنجارگریزی و آشنایی‌زدایی به وسیله فنون مختلف بلاغی را متناسب با شرایط مخاطب برای متن ادبی لازم می‌داند تا متن ادبی از ابتذال و کثرت استعمال و عادی‌سازی به دور باشد. (احمد بدوی، د.ت: ۳۰۸) چون در آشنایی‌زدایی باید برداشت آشنا و معمولی مخاطب از زبان از بین برود تا مخاطب به سمت غرابت و ناآشنایی زبان و بیان رفته و به نخستین ادراکات حسی خود از اثر کفایت نکرده و به تأویل آن بپردازد. (احمدی، ۱۳۷۹ش: ۳۹۷)

اساس و پایه این نظریه از آنجا که کتاب جاودانه قرآن کریم است تا از طریق آن، اعجاز آن

را اثبات نماید، این نظریه نیز از قرن پنجم تاکنون تغییر ناپذیر بوده و خواهد بود، به گونه‌ای که مانند مکتب‌های زبان‌شناسی بشری نیست که هر کدام زمانی افول کرده و مکتب جدیدی جایگزین مکتب قبلی شده باشد، بلکه در واقع تمامی مکتب‌های شکل گرفته زبان‌شناسی در دوره معاصر به نوعی عصاره‌ای از نظریه نظم جرجانی را دارند و هر کدام به بخشی از آن پرداخته‌اند، تا جایی که می‌توان ادعا کرد که نظم جرجانی هم دارای مسائلی ترکیبی از مکتب فرمالیستی که لفظ را ابزار بیان معنا می‌داند و ساختارگرایی که معنا را در نتیجه پیوستن واژگان و علاقه‌شان باهم می‌داند و نقش‌گرایی هالیدی که بر نقش‌های اجتماعی و بافتی زبان تأکید می‌کند و معناشناسی شناختی که تأکید می‌کند که واژگان طبق صور ذهنی یا معانی ترتیب یافته در ذهن تشکیل می‌شوند و دیگر مکاتب معاصر است.

او برای این نظریه چندین عنصر از جمله تألیف، ترکیب، بافت، تناسب و مقام ذکر می‌کند و به کارگیری واژگان در ساختار کلام را مشروط به ایجاد اندیشه و فکر در ذهن باتوجه به اقتضای عقل می‌داند. او در واقع با طرح این نظریه دریافت، که هر لفظی به تناسب معنایی آورده می‌شود، به گونه‌ای که آوردن یک قصر یا استعاره یا تشبیه بلیغ یا مرسل یا هر کدام از انواع نحوی و بلاغی باید در جای مناسب خود به کار برده شوند، به عبارت دیگر خلاصه این نظریه این است که با پادشاهان با زبان مناسب و شایسته آنان و با افراد کوچک و بازار با زبان مختص و مناسب خودشان و با فرد مصیبت زده، با زبان درد و اشک و سوزش و با فرد شاد با زبانی متناسب با حالت روحی صحبت شود. برای هجا از الفاظ مناسب هجا و برای مدح و فخر و غزل هر کدام با الفاظ متناسب خود استفاده شود، نه اینکه غزل را با کلمات متناسب هجا و جنگ و هجا را با کلمات متناسب مدح بیان کنیم. یا به عبارت دیگر هر سخن جایی (مناسب و شایسته) و هر نکته مکانی (مناسب و شایسته) دارد. البته ذکر این نکته به جاست که بسیاری از دانشمندان معاصر آنطور که جرجانی معنا و اندیشه را مقدم بر لفظ و زبان دانست، نمی‌دانند، بلکه آنان اندیشه و زبان را با هم همگام می‌دانند، چون به اعتقاد آنان این دو همزمان باهم اتفاق می‌افتند و اندیشه نیز به نوعی زبان خاموش است که ما در قالب زبان و کلمات آن، فکر می‌کنیم، (سبیلا و بنعبدالعالی، ۲۰۰۵م: ۷۶-۸۰) اما به نظر می‌رسد که اندیشه در هر حال مقدم بر زبان گویا باشد، چون: ۱. در اکتشافات و کشفیات ابتدا ما فرهنگ، اندیشه و معنا را داریم، بعد از شناخت علائم آن، اسمی را به صورت قراردادی بر آن می‌گذاریم تا آن معنا و فرهنگ را منعکس کند. (جرجانی، ۲۰۰۴م: ۴۱۷)، مانند بیماری کرونا که در ماه‌های آخر سال ۲۰۱۸ ظهور یافت، اما در سال ۲۰۱۹م اسمی بر آن با عنوان Covid 19 گذاشتند. ۲. هر چند که زبان مانند فکر، فطری بشر است و قبل از آفرینش بشر در فطرت او نهاده شده‌است، اما ابتدا بشر از زمان خلقت تفکر کرد، اما زبان گویا نداشت، بلکه به تدریج با دیدن صدای طبیعت و حیوانات و پرندگان به فکر تقلید از آنان فرو رفت و به تقلید از آنان صداهایی را به عنوان زبان ایجاد کرد و به تدریج گسترش

داد. (ابن جنی، د.ت، ج ۱: ۴۶-۴۷؛ آل یاسین، ۱۹۷۸م: ۱۹-۲۰) ۳. فکر مجرد است، اما زبان گویا مادی است و طبق فلسفه مجردات مقدم بر مادیات هستند. ۴. طوطی‌ها و شامپانزه‌ها سخن می‌گویند (به معنای غیر انسانی)، اما اندیشه و معنا ندارند، اما اگر قرار بر همگامی این دو باشد، این موجودات نیز علاوه بر زبان باید اندیشه نیز داشته باشند. ممکن است در پاسخ گفته شود که طوطی‌ها و شامپانزه‌ها از راه آموزش و تقلید سخن می‌گویند، اما وقتی زبان و اندیشه همگام هستند و این موجودات می‌توانند از طریق تقلید و آموزش سخن بگویند، باید بتوانند از طریق تقلید و آموزش نیز اندیشه کنند، در حالی که اینگونه نیست، همانگونه که ما انسانها اندیشه‌مان را به وسیله و تقلید از اندیشه دیگران از جمله دانشمندان گسترش داده و با نفوذ آن اندیشه جدید به ناخودآگاهمان و تأثیر ناخودآگاهمان بر خودآگاهمان، عمل و رفتارمان خودکار یا ارادی، سازگار با آن اندیشه جدید می‌گردد.

ممکن است کسانی این دلایل را درباره تقدم اندیشه بر زبان گویا، قبول کنند، اما درباره تقدم اندیشه بر زبان خاموش، قبول نکنند، که مقصود جرجانی نیز از تقدم اندیشه بر زبان همان زبان گویا است نه زبان خاموش، چون جرجانی زبان را ارتباط بین چند نفر از طریق پیوستن کلمات با هم می‌داند که زبان گویا اینگونه است، پس ثابت شد که اندیشه بر زبان گویا مقدم است. اما به نظر می‌رسد که همگامی اندیشه و زبان خاموش، اگر قابل اثبات هم باشد، به سختی اثبات می‌شود که نیاز به تحقیق بیشتری دارد.

۲،۳. نظم و انسجام در سوره توحید

انسجام، تناسب و هماهنگی از عناصر برجسته‌ای است که هر متنی یا هر پدیده‌ای باید دارای آن باشد تا زیبا و تأثیربرانگیز و محرک باشد، چون یکی از ویژگی‌های زیبایی‌شناسی، تناسب، انسجام و هماهنگی است که زیباشناسان، زیبایی صورت بشری یا رفتار او یا یک متن ادبی و هنری یا هر متن دیگری را در همین تناسب، انسجام و هماهنگی بین عناصر یک چیز دانسته‌اند. (عارفی، ۱۳۹۸ش: ص ۱۱-۱۲)

سوره توحید شناسنامه خداوند است که به تناسب درخواست مخاطبین مشرک قریش، به معرفی ذات الله و یگانگی او می‌پردازد، پس اولین اصول اساسی دین اسلام یعنی توحید را بیان می‌کند، به همین سبب این سوره را یک سوم قرآن دانسته‌اند. (سیدقطب، ۱۹۷۲م، ج ۶: ۴۰۰۲) این سوره مکی است که در شأن نزولش گفته‌اند که وقتی مشرکان قریش خطاب به پیامبر (ص) گفتند: خدایت را که ما را به سوی او دعوت می‌کنی، وصف کن، در جواب خطابشان این سوره در مکه نازل شد. (زمخشری، ۱۹۹۸م، ج ۶: ۴۶۰)

در سوره توحید نیز تناسب، انسجام، هماهنگی و در نهایت زیبایی سوره از خلال مهندسی زبانی عجیب این سوره در چینش ویژه فنون مختلف نحوی و بلاغی متناسب با مقصود صاحب کلام و شرایط مخاطبین آشکار شده است. مثلاً ضمیر منفصل «هو» در آیه اول در

سیاق جمله مثبت و ضمیر متصل «ه» در «له» در آیه چهار در سیاق جمله منفی دارای تناسب و انسجام خاصی هستند که همان یگانگی الله را اثبات می‌کنند یا فصل آوردن دو آیه اول در سیاق جمله مثبت و وصل آوردن دو آیه آخر در سیاق جمله منفی نیز تناسب و انسجام خاصی دارند که باز همان یگانگی الله را ثابت می‌کنند. همچنین نکره بودن «أحد» با واژه الله از ریشه «أله» به معنای تحییّر متناسب است. پس زیبایی شناسی نظریه نظم در سوره توحید در این است که واژگان آن، طبق اغراضی که خداوند به تناسب شرایط و احوال مخاطبین داشته‌است، چینش و انتخاب شده اند و رابطه علت و معلولی در آن واضح و پررنگ است، به گونه‌ای که آیات و جمله‌های بعد از آیه اول و جمله اول، در واقع مضمون همان آیه و جمله اول را بیان و تأکید می‌کنند و به عنوان یک زنجیره حذف یک جمله از اول یا وسط ممکن نیست و هیچ کلمه‌ای در کلام اضافی نیست، بلکه آوردن هر کلمه‌ای یک غرضی را افاده می‌کند که مصداق نظم را می‌توان از خلال هنجارگریزی‌ها و آشنایی‌زدایی‌های متناسب و منسجم با معنا و مقصود صاحب کلام و شرایط مخاطب مانند ضمیر شأن «هو» و ضمیر منفصل آوردن آن و تنکیر لفظ «أحد» و تکرار لفظ الله و معرفه بودن لفظ «الصمد» و معلوم آوردن فعل «لم یلد» و مجهول آوردن فعل «لم یولد» و تقدیم فعل معلوم بر فعل مجهول و تقدیم شبه جمله «له» بر متعلق خود و آوردن ضمیر متصل «له» در سیاق نفی و در نهایت شروع شدن آیه با اثبات و تمام شدن آن با منفی و وجود شش اسم ظاهر در مقابل شش ضمیر بارز و مستتر یافت. (فخر رازی، ۱۹۸۱م، ج ۳۲: صص ۱۷۸-۱۷۹؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۳۰: صص ۶۱۳-۶۱۴)

۳. مهندسی زبانی سوره توحید طبق نظریه نظم جرجانی

از آنجا که به عقیده جرجانی قرآن دارای زیبایی ساختاری و واژگانی است که اعجاز قرآن نیز در آن است (جرجانی، ۲۰۰۴م: ۸۱-۸۸) و به عقیده برخی انسان‌شناسان معاصر ساختار یک زبان و قواعد سازماندهی آن، علاوه بر واژگان آن، تأیید کننده عقاید مردم یک جامعه و فرهنگ و جهان‌بینی آن است (بیس و پلاگ، ۱۳۷۵ش: ۴۵۷)، پس ساختار زبان قرآن همراه با واژگان آن نیز تأیید کننده عقاید و جهان‌بینی الهیاتی و مذهبی اسلام است. پس ساختار سوره توحید نیز به همراه واژگان آن هر دو باهم، یگانگی الله را به عنوان جهان‌بینی این سوره اثبات می‌نمایند که در بخش وصل و فصل، ضمیر، پارادوکس و ذکر و حذف بیشتر از خلال بررسی ساختار آنها و در بقیه بخشها بیشتر از خلال بررسی واژگان آنها، یگانگی الله به عنوان فرهنگ و جهان‌بینی این سوره اثبات می‌گردد.

۳.۱. وصل و فصل

اهمیت مسأله وصل و فصل تا جایی است که بلاغی‌دان مشهور ابو علی فارسی، بلاغت را شناخت فصل از وصل می‌داند (جاحظ، ۱۹۹۸م، ج ۱: ص ۸۸) و بلاغیان با توجه خاصشان

به آن، باب جداگانه‌ای برای بررسی آن، اختصاص داده‌اند و برای هر کدام از وصل و فصل انواعی را برشمرده‌اند. فایده وصل یا همان عطف با حرفِ واو، این است که با توجه به معنا دومین کلمه را به وسیله واو، وصل به کلمه اول می‌کنیم و در اعراب دومی را مانند اولی کرده و در حکم و معنا هر دو را شریک هم می‌کنیم (جرجانی، ۲۰۰۴م: ص ۲۲۲) یا به عبارت دیگر وصل اشاره به اشتراک و ارتباط دو چیز باهم در زبان و در نهایت در معنا دارد و فصل اشاره به قطع اشتراک و قطع ارتباط دو چیز باهم در زبان و در نهایت در معنا دارد، چون تمام عوامل زبانی باتوجه و در تناسب با معنا و اندیشه و مقصود خاصی و در پی آن می‌آیند، پس وصل یا فصل زبانی برای اشاره به وصل یا فصل معنایی خاص متناسب با آن وصل و فصل زبانی است، و گرنه تا اندیشه و مقصود نباشد، عوامل زبانی و بلاغی مختلف پدید نمی‌آیند. این مسأله در سوره توحید بارزترین مسأله زبانی دارای مهندسی زبانی خاصی است که بررسی آن، ما را به کشف مقصود الله یعنی توحید الله و اثبات آن می‌رساند.

اولین موقعیت سوره، فصل بین «قُلْ» و جمله «هو الله أحد» و نیامدن «واو» بین آن دو است، چون از مواضع فصل شبه کمال اتصال رخ داده است، چون جمله دوم به نوعی جواب سؤالی برای فعل «قُلْ» است که گویا از همان ابتدا ذهن ما را به قطع اشتراک و ارتباط بین الله و کسی دیگر در احدیت و یگانگی درگیر می‌کند که همان اثبات توحید الله است.

از آنجا که جرجانی یکی از مواضع فصل را هنگامی می‌داند که دومین جمله تأکید کننده جمله اول یا بدل یا وصف آن باشد (جرجانی، ۲۰۰۴م: ص ۲۲۷) که همان کمال اتصال نامیده شده است، پس بر این اساس در دومین موقعیت سوره نیز فصل بین «الله أحد» و «الله الصمد» و «لم یلد و لم یولد» رخ داده است، چون «لم یلد» بر «الله الصمد» عطف نشده و فصل از نوع کمال اتصال رخ داده است؛ چون «لم یلد» تأکید کننده معنا و مفهوم «الله الصمد» است که خود نیز تأکید کننده معنای «الله أحد» است که بینشان فصل از نوع کمال اتصال رخ داده است؛ شایان توجه است که در ابتدای سوره از بین وصل و فصل، فصل به کار رفته است که تمام فصلهای به کار رفته در جمله‌های مثبت هستند تا اشاره به فصل و قطع ارتباط و عدم اشتراک الله در احدیت و یگانگی با کسی کند که در عین حال آنها به الله نیاز دارند ولی الله به کسی نیاز ندارد، چون بی‌نیازی از هر چیز نیازمند متکی بودن به خود و عدم وابستگی به مادر و پدر و فرزند یا هر کس دیگری است.

آنگاه بعد از فصل، دو وصل نیز در سیاق جمله منفی رخ داده است تا وصل الله با موجودات و اشتراک و ارتباط آنها در احدیت و یگانگی را نفی کند و یگانگی الله را اثبات نماید. اولین موقعیت آمدن واو عطف در جمله «لم یلد و لم یولد» است که چون دو جمله معطوف و معطوف علیه؛ هر دو جمله فعلیه و خبریه هستند و دارای انسجام و هماهنگی پیوندی است، وصل رخ داده است که آوردن وصل در سیاق منفی اشاره به نفی وصل و ارتباط الله در احدیت با موجودات دارد که همان معنای ضمیر منفصل «هو» دال بر انفصال

پس آیه آخر به همراه آیه قبل از آن وجود پدر و مادر و فرزند را برای الله و اثبات یگانگی او نفی کرد، چون «اگر بگوییم که خدا از پدر و مادری متولد شده و فرزندی هم از او متولد شده است، به این معنی است که ذات خدا قابل تجزیه است، به طوری که ذاتش تجزیه و متلاشی شده و پاره‌های آن که جزیی از آن است، از او جدا شده است (فرزند) و حال خداوند محتاج و نیازمند آن جزء جدا شده خود، یعنی فرزندش است و همچنین اگر همسری داشته باشد که با خداوند موجودات را خلق و تدبیر کند، این به نیازمندی خدا اشاره می‌کند.» (طباطبایی، بی تا، ج ۲۰: ص ۳۸۹) پس خداوند «صمد» و در نتیجه «أحد» نیست؛ چون نیاز به پدر و مادر و فرزند و همسر دارد، به همین دلیل پدر و مادر و فرزند و همسر داشتن از خود را هم در ذات و هم در فعل نفی کرده است تا صمدی و بی نیازی و در نهایت یگانگی خود را اثبات کند. پس مضمون هر چهار آیه یکی است و آن اثبات یگانگی و یکتایی خداست، چون «اگر خداوند دارای پدر و زاد ولد باشد، در این حالت خداوند دارای امتداد و انبثاق است که دارای وجود زاید بعد از نقص و عدم است که برای کمال مطلق می‌ماند الله محال است.» (سید قطب، ۱۹۷۲، ج ۶: ص ۴۰۰۴)

به همین دلیل که تمام آیات دارای یک مضمون و درصدد اثبات یگانگی الله است و آیات دوم و سوم و چهارم، تأکید کننده آیه اول هستند که صفت ذاتی الله یعنی یگانگی الله را اثبات می‌نمایند. (همان: ۴۰۰۴) که به اعتقاد جرجانی از مواضع فصل هنگامی است که جمله دوم تأکید کننده جمله اول باشد. (جرجانی، ۲۰۰۴م: ص ۲۲۷) بین آیات او عطف نیامده است و فصل رخ داده است؛ چون در واقع مؤکد هم هستند که یکی از اسباب فصل و نیامدن او عطف است و از طرفی آوردن وصل در سیاق نفی، ارتباط و شراکت الله در احدیت و یگانگی با موجودات را نفی می‌کند تا یگانگی الله را اثبات نماید.

۳،۲. ضمیر متصل و منفصل و ضمیر بارز و مستتر

ضمیر کلمه‌ای است که برای جلوگیری از تکرار دوباره آن جانشین اسم می‌گردد که به ضمیر متصل و ضمیر منفصل و به اعتباری دیگر به ضمیر بارز و ضمیر مستتر تقسیم می‌شود. همچنانکه ضمیر از اسمش پیداست، اشاره به نوعی خفا و پنهانی دارد و ضمیر متصل در

زبان اشاره به وصل و اتصال به کلمه و در معنا اشاره به اتصال به کسی یا چیزی دارد و ضمیر منفصل در زبان اشاره به انفصال و جدایی و عدم اتصال به کلمه و در معنا اشاره به جدایی و انفصال و عدم اتصال به کسی یا چیزی دارد و ضمیر بارز نیز به آشکاری و بارز بودن چیزی یا کسی و ضمیر مستتر به پنهان بودن چیزی یا کسی اشاره دارد. (ابن منظور، ۱۹۹۹م، ج ۸: ۸۵؛ رضی، د.ت: ج ۲: ۴۱۲؛ سامرای، ۲۰۰۰م، ج ۱: ۴۲) چون تمام عوامل زبانی با توجه و در تناسب با معنا و اندیشه و مقصود خاصی و در پی آن می‌آیند پس استفاده از ضمیر منفصل زبانی در کلام ادیب ماهر برای اشاره به انفصال در معنایی خاص و استفاده از ضمیر متصل زبانی برای اشاره به اتصال در معنایی متناسب با سیاق جمله است که وقتی آن ضمیر متصل در سیاق جمله منفی می‌آید، آن اتصال نفی می‌شود و انفصال را تأیید می‌کند، و گرنه تا اندیشه و مقصود اتصال و انفصال معنایی نباشد، عوامل زبانی بلاغی دال بر اتصال و انفصال پدید نمی‌آیند. این مسأله در سوره توحید بعد از وصل و فصل بارزترین مسأله است که در واقع همان معنای حاصل از وصل و فصل یعنی توحید الله را اثبات می‌کند.

در بین ضمیرها نیز به مانند وصل و فصل که ابتدا فصل به کار رفته بود، در ابتدا ضمیر منفصل در جمله مثبت به کار رفته است تا به جدایی و انفصال و عدم شراکت الله با کسی در احدیت و یگانگی اشاره کند. اولین ضمیر منفصل لفظ «هو» ضمیر شأن است که فلسفه بلاغی ذکر این لفظ در این است که «اشاره به عظمت و بزرگی و اهمیت خبر بعد از خود دارد.» (همان: ص ۵۷-۵۸) زیبایی‌شناسی نظم در ضمیر شأن در اینجا این است هنگامی که قریشیان از پیامبر (ص) خواستند که پروردگار خود را برایشان توصیف کند، خداوند برای توصیف خود به منظور اشاره به بزرگی مطلق خدا و یگانگی او و عدم درک انسان‌ها در نتیجه عدم کشش ذهن‌شان در شناخت ذات او، از ضمیر شأن استفاده نمود که دلالت بر تفخیم و بزرگداشت دارد. «این تفخیم از آن جهت است که در این ضمیر ابهام وجود دارد، چون مرجع ضمیرش بعد از خودش است تا در نتیجه این هنجارگریزی، نفس و روان آدمی با تحت تأثیر قرار گرفتن، بیشتر کنجکاو به کشف آن خبر شود. آن‌گاه جمله خبریه بعد از آن که دارای مرجع ضمیر است، آن ضمیر را تفسیر می‌نماید تا ابهام برطرف گردد. پس هنگامی که چیزی مبهم باشد، بیشتر در نفس بزرگ جلوه می‌کند و نفس‌ها، تمایل بیشتری به کشف ابهام آن دارند.» (همان: ص ۵۷-۵۸) پس در این سوره الله از طریق ضمیر شأن که به صورت منفصل آمده است، در پی اثبات یگانگی خود است، چون مشرکان قریش، طلب توصیف الله را از پیامبر (ص) داشتند که ضمیر شأن دلالت بر تفخیم متناسب این توصیف و معرفی کردن است. از طرف دیگر نیز آوردن ضمیر منفصل «هو» در جمله مثبت اشاره به این دارد که الله در احدیت و یگانگی، هیچ اتصال و ارتباطی با موجودات ندارد و با آنها شریک نیست که تأکید و حدانیت الله است.

همچنین بعد از ضمیر منفصل «هو» در سیاق مثبت در آیه اول، ضمیر متصل «له» در سیاق

نفی در آیه چهار را داریم؛ مانند آوردن ضمیر منفصل «هو» در سیاق مثبت است که اتصال و اشتراک الله در احدیت را نفی می‌کند و اشاره به این دارد که الله در احدیت با هیچ‌کسی وصل و اتصال ندارد که تأکید و حدانیت الله است.

از بین ضمیر بارز و مستتر نیز دو ضمیر بارز «هو» ضمیر شأن و ضمیر «ه» در «له» و چهار ضمیر مستتر (۱- أنت مستتر در فعل «قل»؛ ۲- هو مستتر در فعل «لم یلد»؛ ۳- هو مستتر در فعل «لم یولد»؛ ۴- «هو» مستتر در فعل «لم یکن» در سوره به کار رفته است که ضمیرهای بارز اشاره به ظهور و بروز الله و ضمیرهای مستتر اشاره به پنهانی الله از چشم ما دارد که تأکید آیه ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾: او اول و آخر و ظاهر و باطن است و او نسبت به همه چیز بسیار دانا است (حدید: ۳) است.

۳،۳. ذکر و حذف

ذکر و حذف یکی از موضوعات قابل توجهی است که بلاغیان آن را مورد بررسی قرار داده و برای هر کدام ظرافتها و معانی‌ای را بیان نموده‌اند. اهمیت این مسأله تا جایی است که از اندیشمندان غرب و ن لیوون نیز در نظریه خود به آن توجه کرده و ذکر یک چیز را به معنای وجود آن یا توجه و اهمیت به آن و حذف یک چیز را به معنای نبود آن چیز یا بی‌اهمیت بودن و نادیده گرفتن یا پنهان‌سازی آن دانسته‌است که این نیز بسته به سیاق جمله مثبت یا منفی و مقصود متکلم است. (زردینی و دیگران، ۱۳۹۹ش: ۶۵-۶۸) پس ذکر یک کلمه یا چیزی در سیاق جمله مثبت اشاره به وجود آن یا توجه و تمرکز به آن دارد و حذف آن اشاره به نبودن و عدم وجود چیزی یا عدم توجه بر آن دارد. با این اوصاف در این سوره مبارکه نیز ذکر اسمهای الله، أحد، الصمد به وجود الله اشاره دارد، شایان ذکر است که ذکر «کفو» در سیاق نفی کفو و همتا را از خدا نفی و دور می‌کند، هر چند این کلمه ذکر شده است. اما در آیه «لم یلد و لم یولد» که در اصل «لم یلده» بوده است که ضمیر «ه» که به فرزند بر می‌گردد، حذف شده است و همچنین فعل «لم یولد» به شکل مجهول به کار رفته است، اشاره به حذف فرزند و والدین برای الله دارد و این را ثابت می‌کند که الله هیچ فرزند و والدینی ندارد، پس او یکتا و یگانه است، چون تمام عوامل زبانی با توجه و در تناسب با معنا و اندیشه و مقصود خاصی و در پی آن می‌آیند، پس ذکر یا حذف زبانی برای اشاره به ذکر یا حذف معنایی خاص متناسب با ذکر و حذف و سیاق زبانی است، و گرنه تا اندیشه و مقصود نباشد، عوامل زبانی و بلاغی مختلف پدید نمی‌آیند.

۳،۴. جمله اسمیه و فعلیه

جمله فعلیه جمله‌ای که از فعل و فاعل یا نایب فاعل تشکیل شده است و دلالت بر تجدد و اتفاق افتادن عملی در یکی از زمانهای حال، گذشته یا آینده دارد، اما جمله اسمیه که از

مبتدا و خبر تشکیل شده است، دلالت بر ثبوت و دوام خبر بر مبتدا را دارد، بدون اینکه دلالت بر تجدد و حدوث چیزی بعد از چیز دیگر کند، مگر اینکه خبرش فعل مضارع باشد که در اینصورت بر حسب موقعیت یا سیاق و مقام مثلاً در مدح و ذم، افاده تجدد و حدوث و نو به نو شدن عملی را بر خلاف ثبوت و دوام می کند. (جرجانی، ۲۰۰۴م: ص ۱۷۴) بر این ساس جمله های اسمیه متناسب با مدح و ذم، وصف چیزهای سفت و جامد و حقیقت های ثابت برای افاده جمله اسمیه به ثبوت و دوام هستند، اما جمله های فعلیه متناسب با حکایت جنگاوریه ها و وصف جنگها و بیان قهرمانی ها و پهلوانی ها هستند که سرشار از نیرو و سرزندگی و حرکت است و به تغییر و تحول و پیشرفت دعوت می کند، همانطور که به حدوث و تحول اشاره دارد. (فاضلی، ۱۳۷۶ش: ص ۷۱)

در سوره توحید نیز جمله فعلیه و اسمیه در رساندن ما به مقصود سوره نقش اساسی بازی می کند، به گونه ای که جمله «هو الله أحد» از آنجا که در توصیف، تعریف و تمجید الله است؛ یک جمله اسمیه دارای مسند اسمی «أحد» اشاره به ثبوت و پایداری یگانگی الله دارد که تأکیدش از جمله فعلیه بیشتر است و متناسب با تعریف و تمجید و مدح الله است.

دومین جمله اسمیه به کار رفته «الله الصمد» است که آمدن این آیه به شکل جمله اسمیه و آمدن مسند «الصمد» صفت مشبیه به همراه الف و لام دلالت بر صفت ثابت صمد برای الله تا ابد و اختصاص به او و نفی از غیر او دارد تا تعریضی برای مشرکان باشد که بت هایی که می پرستیدند بی نیاز نیستند و در نتیجه شایسته عبادت نیستند، بلکه شایسته عبادت کسی است که بی نیاز مطلق باشد که متناسب با مدح و تعظیم و بزرگی الله است.

همچنین بعد از دو جمله اسمیه در سوره، دو جمله فعلیه «لم یلد و لم یولد» و «لم یکن له کفوا أحد» را داریم که چون زاد و ولد داشتن شریک و همسر یک کار همیشگی نیست، بلکه عملی است که لحظه ای رخ می دهد و لحظه ای رخ نمی دهد و تجدد، استمرار، حدوث، تغییر و تحول دارد، با جمله فعلیه آمده است که متناسب با جمله فعلیه است که حرف نفی «لم» از آنجا که نفی در گذشته است، با جمله فعلیه از نوع فعل مضارع در این آیه دلالت بر نفی وجود فرزند، والدین و همسر برای الله در همان ابتدا از ازل دارد و وجود آنها را از ذات الله نفی می کند، بنابراین وقتی که ذات الله از ازل فرزند، والدین و همسر نداشته است (چون در شأن همچنین ذاتی با چنین اوصافی نیست)، پس تا ابد نیز دارای فرزند، والدین و همسر نخواهد بود. بنابراین زیبایی، تناسب، انسجام و نظم جمله فعلیه و اسمیه در این سوره در این است که آیه اول و دوم سوره که در وصف یگانگی و صمدیت الله است که همیشه این دو صفت، با الله هستند. همچنین سیاق دو آیه دال بر مدح و تعظیم الله دارد که متناسب جمله اسمیه است. دو آیه اول با جمله اسمیه آغاز شد که از طرفی هنجارگریزی دارد، چون معمولاً ابتدا جمله فعلیه آورده می شود، سپس در پی آن جمله اسمیه در معنای ثبوت و دوام آورده می شود، چون ابتدا کاری به تدریج انجام می شود تا به تدریج در آن مهارت کسب

شود و در نهایت آن کار تبدیل به شغل دائمی می‌شود. آنگاه دو آیه آخر به صورت جمله فعلیه آورده شدند که متناسب جمله فعلیه هستند، چون چون زاد و ولد و داشتن شریک و همسر یک کار همیشگی نیست، بلکه عملی است که لحظه‌ای رخ می‌دهد و لحظه‌ای رخ نمی‌دهد و تجدد، استمرار، حدوث، تغییر و تحول دارد.

۳.۵. جمله خبریه و انشاییه

جمله خبریه جمله‌ای است که احتمال صدق و کذب دارد، یعنی در صورت مطابقت یا عدم مطابقت جمله با واقعیت می‌توان گفت که مضمون این جمله صحیح و صدق یا غیر صحیح و دروغ است، در غیر اینصورت جمله انشاییه است. (هاشمی، ۱۹۹۹م: ص ۵۵ و ۶۹) جرجانی در کتاب دلائل الاعجاز مستقیماً به جستجوی جمله خبری و انشائی نپرداخته است، بلکه انواع و سبک‌های آن مانند نفی، استفهام، امر، نهی و غیره را بررسی کرده است. به نظر می‌رسد که این تقسیم‌بندی جمله به خبری و انشائی از تقسیمات سکاکی در کتاب مفتاح‌العلوم است. اما ما در سوره توحید در پی بررسی جمله خبریه و انشاییه هستیم؛ زیرا جرجانی آن را در انواع و سبک‌های آن، مانند نفی، استفهام، امر و نهی و غیره بررسی می‌کند.

از بین دو جمله خبریه و انشاییه اکثر جملات به کار رفته در سوره خبریه هستند، چون سوره در بیان معرفی الله و صفات او با توجه به درخواست مشرکان نازل شده است که متناسب با جمله خبریه است و جمله خبریه نیز متناسب با وصف و توصیف صفات الله است، اما فقط یک جمله انشاییه در این سوره به کار رفته است که فعل امر «قُلْ» است که برای ارشاد و راهنمایی و دلجویی و دادن توان و نیرو به پیامبر (ص) در رویارویی با قریشیان مشرکی است که از پیامبر خواستند که پروردگارش را وصف کند.

۳.۶. معرفه و نکره

معرفه و نکره یکی از موضوعی است که نحویان و بلاغیان به آن توجه خاص داشته و لطایف و ظرایف آن را مورد بررسی قرار داده‌اند. همچنانکه که از اسم معرفه و نکره پیداست، معرفه اشاره به شناخته شدن و معروف بودن چیزی یا کسی دارد و نکره اشاره به ناشناخته شدن چیزی یا کسی دارد و علاوه بر این هر کدام نیز دلالت‌های ضمنی دیگری دارند که از خلال بررسی کلمات این سوره به آنها اشاره خواهیم کرد.

اولین موقعیت معرفه و نکره در آیه اول «قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ» است که لفظ «الله» معرفه به علم است و اشاره به شناخته شدن الله ذاتاً دارد و وجود او از طریق برهان نظم و برهان علت و معلول و غیره ثابت می‌گردد، اما کلمه بعد از آن لفظ «أحد» نکره است که اشاره به ناشناخته شدن یگانگی الله دارد و تعظیم او را می‌رساند، چون هر چه کسی یا چیزی ناشناخته‌تر باشد،

تعظیم آن چیز با تحریک بیشتر تعجب ما، بیشتر است. این معنای استنباط از نکره بودن لفظ «أحد» متناسب با لفظ «الله» (در یکی از ریشه‌هایش «أله» به معنای تحیر: حیران شدن و «أله» به معنای عبد: عبادت کردن است.) (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۱: ۱۶۲-۱۶۴) چون هر چه ناشناخته شدن کسی یا چیزی بیشتر باشد، حیرانی و سرگردانی بیشتری به بار می‌آید و از طرفی هر قدر تعظیم کسی بیشتر باشد، بیشتر شایسته عبادت است. پس لفظ الله از ریشه «أله» در معنای «تَحَيَّرَ: حیران شدن» متناسب با نکره آوردن لفظ أحد است که دلالت بر تعظیم الله و ناشناخته شدن او دارد، چون ما ناتوان از شناخت یگانگی الله هستیم و در شناخت او حیران مانده‌ایم، تا جایی که دائماً اعمالی را انجام می‌دهیم که شرک هستند و آن اعمال ما را در زمره مشرکان قرار می‌دهد، چون شرک دو نوع شرک ظاهر و مخفی است که ما انسانها سهواً شرک مخفی را با توجه کامل به چیزی و اولویت اول قرار دادن آن چیز در زندگیمان با وجود اقرار به ایمان به الله و وحدانیت او انجام می‌دهیم، چون معنای واقعی و حقیقی ایمان همان یقین و توجه قلبی به چیزی و خواست قلبی آن و اولویت اول قرار دادن آن در زندگی و اطاعت از او بدون چون و چرا (و گر نه با دیدن و درک کسی توسط حواس پنجگانه، هر کسی حتی کفار به آنکس یقین و ایمان می‌آورد) است که ما مسلمانان نیز با توجه قلبی و خواست قلبی شدید بعضی چیزها مانند اشخاص معروف و اسطوره‌های انسانی مذهبی و غیر مذهبی یا پول و ثروت، آنان را در مرتبه خدایی قرار داده و با الله شریک قرار می‌دهیم و شرک می‌کنیم که این امر مهم تا جایی است که حتی در عبادتها و سجده‌های ظاهریمان برای الله که در این عبادات و سجده‌هایمان توجهی قلبی به الله نداشته، بلکه در ظاهر در عبادت و سجده و در واقع توجه قلبیمان در این عبادتها و سجده‌ها به چیزهای دیگر است نه به الله که انگار برایمان مهمتر و در اولویت اول هستند که این شرک است و ما را مشرک قرار می‌دهد، همان‌گونه که خداوند در سوره مبارکه یوسف فرموده است: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾؛ اکثر مردم به خدا ایمان نمی‌آورند مگر این که برای خدا شریک قرار می‌دهند (یوسف: ۱۰۶) که یکی از مصداق‌های این آیه از سوره یوسف مخاطبانی است که این سوره در شأن‌شان نازل گشت و مصداق دیگرش تمامی انسان‌ها از جمله مسلمانان هستند، چون قرآن کریم کتابی فرازمانی و فرامکانی است که مختص تمام بشر است نه قوم و قبیله‌ای خاص. این معنای حیرانی در شناخت یگانگی پروردگار را روایتی از رسول خدا (ص) تأیید می‌نماید که فرموده است: «اللهم زدنی تحیراً فیک» که ابن عربی عارف بزرگ به تفسیر آن پرداخته و در تفسیر آن می‌گوید: «خداوند بر من نزولاتی بفرست که عقل آنها را از تمام جهت‌ها محال می‌داند، تا این که ناتوانی‌اش را از ادراک آنچه شایسته تو و جلال صفات تو است، بداند.» (ابن عربی: ۱۹۷۵، ج ۴: ص ۲۶۵) به عقیده او «عقل از ادراک ذات باری تعالی، ناتوان است و هرچه ناتوانی عقل در این وادی بیشتر باشد، حیرت او افزونتر است. طلب حیرت، طلب زیادت معرفت قلبی انسان کامل و

توالی تجلیات مختلفه است.» (ابن عربی، ج ۶: صص ۲۱۷-۲۲۳)

بر این اساس نکره بودن لفظ «أحد» به این معنی نیز اشاره دارد که باتوجه به عاجز بودن و در حیران ماندن عقل‌ها از شناخت ذات و یگانگی الله، برای شناخت ذات او، باید تزکیه نفس و توجه و شناخت کامل قلبی نیز داشته باشیم تا ذات او و یگانگی‌اش را درک کنیم، همان‌گونه که خداوند یکی از راه‌های رستگاری و رسیدن به مرحله خداشناسی را پاک‌ی و تزکیه نفس معرفی کرده است: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ۖ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾؛ آن‌کس که نفسش را پاک گرداند رستگار گردید و آن‌کس که نفس خود را آلوده به گناه کرد، ناامید گشت و رستگار نگردد. (شمس: ۹-۱۰) چون معنای اصلی و حقیقی ایمان همان یقین قلبی و توجه و شناخت قلبی به الله و اطاعت و پیروی از او بدون چون و چرا و بدون دیدن او با چشم سر است که معنای عبادت نیز که از ریشه «عبد» به معنای رام و خوار و ذلیل کسی شدن و اطاعت با خشوع و ذلت است.» (ابن منظور، ۱۹۹۹م، ج ۹: ۱۲-۱۳) همان اطاعت بی چون و چرا الله در نتیجه رام و ذلیل او شدن است که این وجه اشتراک ایمان با عبادت است و از اینجا میتوان گفت که عبادت کسی به نوعی همان ایمان به او است که بعد از ایمان آوردن به او، او را عبادت می‌کنیم و بی چون و چرا از دستوراتش در نتیجه رام و ذلیل او شدن، پیروی می‌کنیم. از طرفی لفظ أحد در آیه اول به صورت نکره و لفظ الصمد در آیه دوم به صورت معرفه به الف و لام دلالت بر حصر به سبب این است که لفظ أحد در جمله‌های مثبت فقط مخصوص خداوند است و برای غیر خدا به کار برده نمی‌شود تا همراه با الف و لام بیاید و دلالت بر قصر کند، اما لفظ الصمد این‌گونه نیست؛ یا به عبارت دیگر أحد تعدد و کثرت نداد و یکی است که قبلی و بعدی ندارد، اما صمد تعدد و کثرت دارد، به همین دلیل الف و لام بر سر «الصمد» آمد تا تعدد و کثرت و اختصاص صمدیت را از بقیه نفی کرده و دلالت بر تخصیص آن به خدا کند. (فخر رازی، ۱۹۸۱م، ج ۳۳: ص ۱۸۰-۱۸۳) اما دلیل دوم و بهتر نیز در نکره بودن لفظ أحد همان بود که قبلاً بیان شد. همچنین لفظ نکره أحد دلالت بر صفت ذاتی خداوند می‌کند که مختص الله است و لفظ صمد دلالت بر صفت فعلی خداوند می‌کند که نیاز به قصر به الله دارد، چون احد اسم ذات است و دلالت بر حدث نمی‌کند و عمومیت ندارد و صمد اسم معنی است و دلالت بر حدث می‌کند و عمومیت دارد. اما در فرق بین «أحد» و «واحد» و دلیل استفاده از لفظ «أحد»: ۱- با اینکه هر دو کلمه احد و واحد از ماده وحدت گرفته شده‌اند، احد در مورد چیزی و کسی به کار می‌رود که قابل کثرت و تعدد نباشد، نه در ذهن و نه در خارج ذهن، و قاعدتاً هم داخل در اعداد نشود و نتوان در مقابل آن عدد دو و سه را مجسم کرد و گفت: یک، دو و سه. پس احد، لفظی است که دو و سه ای ندارد، بر خلاف لفظ واحد که در مقابل آن دو و سه و چهار و غیره هست، یعنی هر واحدی، دوم و سوم هم دارد. مثلاً وقتی می‌گوییم: ما قال أحدٌ هذا: احدی این را نگفت، یعنی هیچ کسی این را نگفت، چه یک نفر، چه دو نفر و سه

نفر، پس گفتن همه را نفی کردیم، اما وقتی می‌گوییم: ما قالَ واحدٌ هذا: واحدی (یکی) این را نگفت، یعنی فقط یک نفر این را نگفته و حال ممکن است دو نفر یا سه نفر و بیشتر این را گفته باشند. پس فقط واحد را نفی کردیم و دیگر گفتن توسط دو تا، سه تا یا بیشتر را نفی نکردیم. براین اساس احدیت الله یعنی احدیتی که قبل و بعدی ندارد و کسی نمی‌تواند در آن داخل شود که همان اثبات یگانگی الله است. ۲- لفظ أحد صفت مشبیه است که ثبوت و دوام وحدانیت و یگانگی الله را می‌رساند، اما لفظ واحد اینگونه نیست. ۳- لفظ احد در جمله‌های مثبت و غیر منفی (جمله‌هایی که ادات نفی از قبیل ما، لا، لم، لن، لیس و غیره ندارند)، فقط برای خداوند به کار می‌رود، اما برای غیر خداوند به کار نمی‌رود، ولی در جمله‌های منفی برای غیر خدا و انسانها نیز به کار می‌رود، مانند آخرین آیه از این سوره که با نفی به وسیله «لم» آمده است، پس صحیح نیست بگوییم: جاء أحدٌ من الرجال، اما لفظ واحد هم برای غیر خدا در جمله‌های منفی و مثبت به کار برده می‌شود، البته ذکر این نکته به جاست که لفظ «واحد» غیر عددی نیز برای الله در صفات فعلی او در قرآن به کار رفته است، همانطور که فرموده است: ﴿لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَاصْطَفَى مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (زمر: ۴) (فخر رازی، ۱۹۸۱م، ج ۳۲: صص ۱۷۸-۱۷۹؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۳۰: صص ۶۱۳-۶۱۴)

به همین سبب است که «واژه «الله»، جامع‌ترین نام‌های خدا است؛ زیرا بررسی نام‌های خدا که در قرآن مجید و یا سایر منابع اسلامی آمده نشان می‌دهد هر کدام از آن یک بخش خاص از صفات خدا را منعکس می‌سازد، تنها نامی که اشاره به تمام صفات و کمالات الهی، یا به تعبیر دیگر جامع صفات جلال و جمال می‌باشد همان «الله» است. به همین دلیل اسماء دیگر خداوند غالباً به عنوان صفت برای کلمه «الله» گفته می‌شود: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (ذرات: ۵۸) ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ﴾ (حشر: ۲۴) «مکارم شیرازی، ۱۳۸۷ش، ج ۱: ۴۴-۴۵) پس «در میان اسم‌های لفظی خدا اسم مبارک الله، اسم جامع و اعظم است و سایر اسم‌های الهی با واسطه یا بی واسطه، زیر پوشش این نام مقدس است؛ مثلاً اسم شافی که از اسم‌های جزئی است زیر پوشش رازق و رازق تحت پوشش خالق و خالق زیر پوشش قادر و قادر زیر پوشش اسم جامع و اعظم الله است. بنابراین، اسم الله نسبت به اسم‌ها و صفاتی دیگر خداوند (که زیر پوشش آن است) اسم اعظم است و اگر آیه‌ای مشتمل بر اسم اعظم حق بود، سید آیات به شمار می‌رود» (جوادی آملی، د.ت، ج ۱: ص ۲۱۴) به گونه‌ای که این اسم در تمام قرآن کریم ۱۶۹۷ بار به شکل «الله» و ۵ بار به شکل «اللهم» به کار رفته است (عبدالباقی، ۱۹۹۹م: ص ۷۹۷) که علاوه بر بیش‌ترین اسم از بین اسم‌ها و صفات الهی، پرتکرارترین واژه در بین تمامی واژه‌های قرآن کریم است که این یعنی ذات الله بر تمامی کائنات غلبه دارد و او از هر لحاظ بی‌نیاز از همه، اما همه از هر لحاظ به خصوص

برای بقا نیازمند او هستند و همه آنان را مدیریت می‌کند. پس استفاده از واژگان «الله»، «أحد» و غیره متناسب با تعریف خدایی است که مشرکان از پیامبر (ص) درخواست تعریف و توصیف آن را داشتند.

کلمه دیگر که به صورت نکره به کار رفته است، کفو در «ولم یکن له کفوا أحد» است که نکره بودن آن در معنای تحقیر است تا اشاره به این کند که کسی در شأن الله نیست تا همتای او باشد یا در معنای تعمیم و عمومی سازی در سیاق نفی به وسیله حرف نفی «لم» است تا به این اشاره کند که الله هیچ کفو و همتایی ندارد.

۳،۷. تقدیم و تأخیر

مسئله تقدیم و تأخیر مسأله‌ای است که با توجه به وسعت دامنه کاربرد آن، دارای فواید بسیار و زیبایی‌های فراوان است که با تصرف و پس و پیش کردن واژگان، معانی جدید و ظرافتهای ویژه‌ای به دست می‌آید (جرجانی، ۲۰۰۴م: ص ۱۰۶) البته تقدیم‌های بر اساس قاعده وجوبی نحو، هیچ نکته بلاغی و ظرافتی ندارند، بلکه ظرافت‌ها و بدایع بلاغی فقط در تقدیم‌هایی است که از لحاظ نحو به صورت جوازی مقدم شده است و در واقع می‌توان به غیر از تقدیم آن کلمه مقدم را مؤخر نیز کرد، اما هر دو مؤخر و مقدم بودن آن کلمه دارای یک معنا و هدف خاص خود است. به بیان علمای نحو و بلاغت بارزترین و مهم‌ترین هدف تقدیم در مسئله تقدیم و تأخیر در تمامی سبک‌ها و ترکیب‌های نحوی تخصیص و قصر است. (سامرایی، ۲۰۰۰م، ج ۱: ۱۵۴؛ سامرایی، ۲۰۰۰م، ج ۲: ص ۸۷) هر چند که گاهی هدف از تقدیم اهتمام و توجه یا زدودن شک از مخاطب یا غیره است. (سامرایی، ۲۰۰۰م، ج ۱: ص ۱۵۰)

در سوره توحید نیز مسئله تقدیم و تأخیر از مسائل کاربردی‌ای است که با توجه به مقصود الله و معرفی او کلمات در آن پس و پیش شده‌اند. اولین کلمه‌ای که در این سوره در آن مقدم شده است کلمه الله است که چون محور کلام بر تعریف و توصیف الله قرار دارد و توجه و تمرکز بر این لفظ است، بر لفظهای أحد، صمد و... مقدم شده است.

دومین موقعیت تقدیم و تأخیر در آیه ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ است که خداوند وجود فرزند و پدر و مادر را از خود نفی می‌کند. در این آیه «لَمْ يَلِدْ» که فرزند را از خدا نفی می‌کند بر «لَمْ يُولَدْ» که پدر و مادر را از خدا نفی می‌کند، مقدم شده است، چون نفی فرزند مهم‌تر از نفی پدر و مادر است، چون گمراهان وجود فرزند را به خدا نسبت دادند که دارای فرزندی نعوذ بالله به اسم عزیر یا عیسی است: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ (توبه: ۳۰)، اما پدر و مادر را به او نسبت ندادند، و از طرفی نیز با نفی وجود فرزند برای الله که وجود فرزند برای او تعدد و چند خدایی را ثابت می‌کند که به گفته الله در آیه‌ای دیگر از قرآن چند خدایی از اسباب فساد آسمانها و زمین در نتیجه بردن هر خالق معبود خود را به روش

و تدبیر خود و برتری جویبی بر خالق دیگر است: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ تَسْبِحَانَ اللَّهُ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (المؤمنون: ۹۱)، ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ۲۶) (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۳۰: ص ۶۱۸-۶۱۹) و از طرفی دیگر در الوهیت فرزند است که جانشین پدر می‌شود، نه والدین، پس با حذف فرزند این جانشینی و تعدد الوهیت از بین می‌رود و یگانگی الله اثبات می‌گردد. پس با این آیه مذهب یهود درباره عزیز که توسط یهودیان به عنوان «پسر خدا» مورد تقدیس قرار گرفته است (توبه: ۳۰) و مذهب نصارا درباره مسیح که گفتند: مسیح، پسر خداست (توبه: ۳۰) و نظر مشرکان درباره الهه‌هایشان باطل می‌گردد که آن‌ها را پسران و دختران خدا می‌دانستند.

همچنین خداوند در ابتدا برای خود وجود مادر سپس وجود پدر، بعد از آن وجود همسری از جنس زن (در تناسب با مادر) را از خود نفی می‌کند، چون اصل زاد و ولد، زن (مادر) است، چون: ۱. در تاریخ ثابت شده است که حضرت مریم بدون دست زدن مردی به او، حضرت عیسی را به دنیا آورد؛ ولی برای مرد ثابت نشده است که بدون زن کسی را به دنیا بیاورد. ۲. خداوند در سوره‌ای دیگر برای خود وجود زن را (بدون اشاره به وجود مرد)، و در انتها وجود فرزند را برای خود به خاطر زن نداشتن نفی کرده و فرموده است: ﴿وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾؛ به راستی که پروردگار ما والا مرتبه است که زن و فرزندی برای خود اختیار نکرده است. (جن: ۳). ۳. سیستم ژنتیکی زن متناسب زاد و ولد سازمان‌دهی شده است که نرم و انعطاف پذیر و دارای رحم است که مرد فاقد آن است. سبب نام‌گذاری رَحِم به رَحِم این است که ریشه (ر-ح-م) دلالت بر انعطاف پذیری دارد. مثلاً خداوند رحمان و رحیم و راحم نامیده شده است، چون حتی با وجود زیادی گناهان بندگانش، به محض توبه کردن بنده‌اش سریع از خود انعطاف نشان داده و چنان عطوفت و مهربانی‌اش او را در بر می‌گیرد که انگار هیچ گناهی انجام نداده، بلکه کار نیکی انجام داده که این عطوفت نتیجه آن است. پس دلیل نام‌گذاری این عضو بدن زن به رحم این است که وقتی نوزاد در رحم زن به او لگد می‌زند و مادر دردش را حس می‌کند، به جای تنگ شدن رحم که منجر به خفگی نوزاد می‌شود، از خود واکنشی نشان نداده و جای را بر نوزاد ناخوش نمی‌کند، بلکه به تناسب حرکات نوزاد انعطاف پذیر است.

موقعیت دیگر تقدیم و تأخیر در آیه ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ است که وجود همسر را به کلی از خود نفی می‌کند تا یگانگی خود را به اثبات برساند. در این آیه شبه جمله «له» متعلق به «كُفُوًا» است و در واقع باید بعد از «كُفُوًا» می‌آمد ولی به سبب اهتمام و قرار گرفتن محور کلام بر روی معرفی الله و همچنین به سبب حصر در نفی همتایی برای الله و اثبات آن برای غیر او مقدم شده است و هماهنگی تمامی آیات با «-د» علاوه بر خوش آهنگی موسیقی، اشاره به یگانگی الله دارد، چون «حرف دال جزء حروف قطب جد است که ویژگی این حروف این است که در عین اینکه ساکن هستند دارای حرکت و فعالیت نیز هستند»

(سعران، لاتا: ص ۱۵۵-۱۶۰) و این که حرف دال در آخر کلمه أحد در پایان دو آیه اول و آخر «قل هو الله أحد، ولم یکن له کفوا أحد» با معنای سوره که وحدانیت است هماهنگی دارد. پس «این ویژگی حروف قطب جد که در عین سکون دارای حرکت و انفجاری هستند، در دال منحصر به فرد است و با وحدانیت خداوند و همیشه تحرک و پایداری او هماهنگی دارد» (همان: ص ۱۵۵-۱۶۰) چون جرجانی حتی تمامی محسنات بدیعی لفظی و معنوی از جمله جناس و سجع را نیز به تناسب افاده معنایی خاص می‌داند که آن معنا آن محسنات را بدان شکل طلب می‌کند. (جرجانی، ۱۹۹۱م: ص ۱۱)

۳. ۸. پارادوکس

یکی از موضوعاتی که در این سوره بسیار پررنگ مشاهده می‌شود، مسأله پارادوکس است باعث حیرانی و تعجب و سرگردانی و در نهایت تأثیر بیشتر بر ذهن و روح و روان آدمی می‌گردد که از ویژگی‌های ادبیات است. این پارادوکس در حقیقت چیزی است که از نظر عقل و منطق وقوع یک چیز محال است، مانند اینکه کسی ادعا کند که او در عین اینکه در ابتدای یک صف باشد، در انتهای همان صف نیز هست، یا اینکه کسی ادعا کند در عین اینکه در حضور چشم مردم است، مردم او را نمی‌بینند. در واقع این پارادوکس از نظر ادبی انزیاح و هنجارگری است که موجب حیرانی و سرگردانی در حل مسأله می‌گردد و مخالف با عقل و منطق بشری است که عقل و منطق بشری وقوع آن را محال می‌داند، اما این مسأله به وسیله هنجارگری با تحت تأثیر قرار دادن ذهن و روح و روان آدمی، فکر و ادراکات حسی او را دستکاری نموده تا او را وادار به کشف غرابت‌ها و ناآشنایی‌های زیبایی و در نهایت تاویل آنها کند.

در این سوره پارادوکس از عناصر بارزی است که به کار رفته است تا در نتیجه درخواست مشرکان از پیامبر (ص) در تعریف و توصیف الله، خداوند ذات خود یعنی الله و یگانگی اش را پارادوکسی اعلام می‌کند که ذهن بشری توانایی درک آن را ندارد و از درک آن عاجز مانده است. از کلماتی که پارادوکس دارند یکی لفظ «أحد» است که کسی است که قبل و بعدی ندارد، چون مسلماً قبل و بعد از هر عددی، عدد دیگری است و حتی قبل از صفر نیز منفی یک و منفی دو و غیره است، اما لفظ أحد این گونه نیست و یک پارادوکس دارد. در حقیقت این پارادوکسی بودن است که حیرت عقل‌ها در شناخت پروردگار را بیش‌تر می‌کند، چون عقل و منطق بشری همزمان اول و آخر بودن را نمی‌پذیرد و آن را محال می‌داند. اما خداوند اول و آخری است که قبل و بعدی ندارد، همان‌طور که در سوره حدید فرموده است: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾؛ او اول و آخر و ظاهر و باطن است و او نسبت به همه چیز بسیار دانا است. (حدید: ۳) کلمه بعدی دارای پارادوکس الصمد در آیه دوم است، چون با توجه به معنای صمد (بی‌نیازی که نیازهای بقیه

را برآورده می‌کند) از نظر منطق بشری، هر کسی از طرفی نیاز بقیه را برآورده می‌کند و از طرف دیگر خود نیازمند است تا بقیه نیازهای او را برآورده کنند؛ اما الله با اینکه نیازهای تمام مخلوقاتش را برآورده می‌کند، خود از هر لحاظ بی‌نیاز است.

در آیه سوم و آیه چهارم نیز مسأله پارادوکس وجود دارد، چون از نظر عقل و منطق بشری محال و غیر ممکن است که موجودی به اسم الله، پدر و مادری قبل از خود و همچنین همسر و پسری بعد از خود نداشته باشد، چون ذهن بشری با تفکر در اینکه هر موجودی در یک زمانی و به وسیله کسی یا چیزی به وجود آمده‌است، در پی این سؤال می‌گردد که «نعوذ بالله» الله در چه زمانی و چگونه به وجود آمده‌است؟ (البته این سؤالی نابجاست، چون زمان از عناصر این دنیاست که خدا بر آن احاطه دارد و او خارج از حکم زمان است، به گونه‌ای که فقط وجود مخلوقات خدا قائم به زمان هستند و وجود خدا قائم بر زمان نیست. پس نمی‌توان عناصر این دنیا را بر وجود الله سنجید و حکم کرد، چون او فراتر از عناصر دنیایی است و خود بر آنها احاطه و غلبه دارد) این پارادوکس متناسب با لفظ الله و أحد و الصمد است، به گونه‌ای که «امام حسین (ع) نیز در پاسخ سؤال اهل بصره در معنای الله أحد فرمود که معنای الله أحد همان الله الصمد و لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفوا أحد است که به سبب تفصیل و ایضاح و تقریر و تأکید آیه اول آورده شده‌اند» (مغنیه، دت، ج ۷: ص ۶۲۴) که در تمام واژگان سوره یک رابطه منطقی خاصی دال بر پارادوکس است که نمی‌توان یک کلمه را از آن حذف یا ترتیب و محل کلمات را عوض کنیم، و گرنه نظم سوره به هم می‌ریزد.

هم‌چنین وجود دو وصل در سیاق منفی و دو فصل بلاغی در سیاق مثبت آیات و لفظ أحد در آیه اول در سیاق جمله مثبت و لفظ أحد در آیه چهارم در سیاق جمله منفی و وجود شش اسم ظاهر (۱- الله، ۲- أحد، ۳- الله، ۴- الصمد، ۵- کفوا، ۶- أحد) و شش ضمیر بارز و مستتر (۱- أنت مستتر در فعل «قل»؛ ۲- «هو» ضمیر بارز شأن، ۳- «هو» مستتر در فعل «لم یلد»؛ ۴- «هو» مستتر در فعل «لم یولد»؛ ۵- «هو» مستتر در فعل «لم یکن»؛ ۶- ضمیر بارز «ه» در «له» که در تقابل هم هستند و وجود سه جمله فعلیه مثبت «قل»، «هو الله أحد» و «الله الصمد» در مقابل سه جمله فعلیه منفی «لم یلد»، «لم یولد» و «لم یکن له کفوا أحد» و هم‌چنین وجود سه جمله اسمیه «هو الله أحد»، «الله أحد» و «الله الصمد» در مقابل سه جمله فعلیه «لم یلد»، «لم یولد» و «لم یکن له کفوا أحد»، به تعداد پارادوکس‌ها می‌افزاید که آن شش اسم ظاهر دلالت بر آشکاری و ظاهری خدا در همه جا دارد و آن ضمائر دلالت بر نهان و پوشیده بودن خدا دارد. این پارادوکسی بودن وجود الله را که عقل‌ها از درک و شناخت آن ناتوان هستند، آیه‌ای دیگر از قرآن کریم تأیید می‌نماید که خداوند می‌فرماید: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ او اول و آخر و ظاهر و باطن است. و او نسبت به همه چیز بسیار دانا است (حدید: ۳)، که لفظ الأول و الآخر در پارادوکس بیش‌تر شبیه لفظ أحد و الظاهر و الباطن بیشتر شبیه وجود شش اسم ظاهر و شش ضمیر بارز و مستتر است.

۳،۹. ایجاز

ایجاز یعنی ادای معانی بسیار در الفاظی اندک در جایگاه مناسب خود، به گونه‌ای که مقصود را به روشنی برساند یا به عبارت دیگر ایراد سخن با حجم کم و معنای زیاد به گونه‌ای که این کوتاهی سخن بتواند معنای مورد نظر گوینده را بیان نماید که مطابق با مقتضای حال مخاطب و شرایط مخاطب باشد. (هاشمی، ۱۹۹۹م: ص ۱۹۷)

در سوره توحید که الله طبق درخواست مشرکین از پیامبر (ص) برای معرفی خود که ذاتی است که در الفاظ نمی‌گنجد و هیچ لفظی یارای توصیف او را ندارد، خود را با الفاظی اندک اما دارای معانی بسیار با استفاده از عنصر ایجاز معرفی نموده‌است که دو آیه اول این سوره، ایجاز قصر دارند؛ زیرا که این دو اسم خداوند در این آیه «أحدٌ، صمدٌ»، تمام اوصاف کمال خداوندی را در بر گرفته‌است و در نتیجه سیادت و حاکمیت خداوند و همچنین شریک نداشتن او و قادریت و حی و قیومت او و در نهایت یگانگی او از این دو اسم فهمیده می‌شود و تمامی اوصاف کمال را در این دو اسم خلاصه کرده‌است و این دو لفظ نیز در نهایت به همان الله می‌رسند که توصیف او هستند.

۴. نتیجه‌گیری

با بررسی مهندسی زبانی سوره توحید از دیدگاه نظریه نظم عبدالقاهر جرجانی نتایج زیر حاصل شد:

از آنجا که سوره توحید در شأن مشرکین قریش نازل شد که از پیامبر (ص) خواستند که پروردگار خود را وصف کند، آن‌گاه الله در تعریف ذات خود، واژگان این سوره را طبق اغراض به این شکل مخصوص پارادوکسی چیده‌است تا اشاره به این مطلب کند که ذات الله، قابل درک و شناخت توسط عقل‌های شما نیست. پس این سوره در واقع شناسنامه خداوند است که در پی اثبات وحدانیت الله است که صمد و بی‌نیازی است که بقیه نیازمند او هستند و مادر و فرزند و همسر و شریک ندارد. پس زیبایی‌شناسی نظم در این سوره در این است که خداوند بر اساس شأن نزول طبق درخواست مشرکین قریش، این سوره را از خلال عوامل زبانی و آشنایی‌زدایی‌های متناسب و منسجم با معنا و مقصود صاحب کلام و شرایط مخاطب مانند:

۱- وجود فصل‌های بلاغی و ضمیر شأن و منفصل آوردن آن در سیاق جمله مثبت در آیات ابتدایی برای اشاره به اثبات انفصال و عدم اتصال و اشتراک و ارتباط الله با کسی در احدیت برای اثبات احدیت و یگانگی او؛

۲- وجود وصل‌های بلاغی و ضمیر متصل له در سیاق جمله منفی در آیات پایانی به سبب اشاره به نفی اتصال و ارتباط و اشتراک الله در شراکت با کسی در احدیت برای اثبات توحید و یگانگی الله؛

۳- حذف مفعول به فعل (لمیلد) برای اشاره به حذف فرزندی برای الله و حذف فاعل فعل لمیولد برای اشاره به حذف والدین برای الله و در نهایت اثبات یگانگی او،

۴- نکره بودن لفظ أحد اشاره به تعظیم و ناشناخته بودن او؛

۵- تکرار لفظ الله برای اشاره به تعظیم و زیادت تقریر و کند فهمی مشرکین با وجود فراوانی دلایل برای اثبات وحدانیت الله و قرار دادن شریک برای او؛

۶- قصر الصمد به وسیله الف و لام برای اشاره بی‌نیازی الله و نیازمندی غیر او و تعریض به مشرکین در پرستش بت‌های نیازمند، و غیره آورد که تمام این عوامل زبانی با هم در رسیدن و اثبات یگانگی الله در تناسب و مؤید یکدیگر هستند و شأن نزول نیز تمام عوامل زبانی را در رسیدن به یگانگی الله و اثبات آن تأیید می‌کند، چون تمام عوامل زبانی باتوجه و در تناسب با معنا و اندیشه و مقصود خاصی و در پی آن می‌آیند، و گرنه تا اندیشه و مقصود خاصی نباشد، عوامل زبانی بلاغی دال بر آن مقصود خاص پدید نمی‌آیند... همچنین در این سوره با استنباط از عوامل زبانی و معنایی، پارادوکس‌های متعددی در تمامی آیات وجود دارد تا اشاره به این مطلب کند که خداوند ذاتی است که عقل‌ها نمی‌توانند آن را درک کنند و انسان در صورت تفکر زیاد درباره ذات او، به مرز دیوانگی می‌رسد، به همین دلیل در قرآن کریم به اندیشیدن درباره ذات الله نهی شده است. هم‌چنین وجود دو وصل در سیاق منفی و دو فصل بلاغی در سیاق مثبت آیات و لفظ أحد در آیه اول در سیاق جمله مثبت و لفظ أحد در آیه چهار در سیاق جمله منفی و وجود شش اسم ظاهر (۱- الله، ۲- أحد، ۳- الله، ۴- الصمد، ۵- کفوا، ۶- أحد) و شش ضمیر بارز و مستتر (۱- أنت مستتر در فعل قل، ۲- هو ضمیر شأن، ۳- هو مستتر در فعل لم یولد، ۴- هو مستتر در فعل لم یولد، ۵- هو مستتر در فعل لم یکن، ۶- ضمیر «ه» در «له» که در تقابل هم هستند و وجود سه جمله فعلیه مثبت «قل»، «هو الله أحد» و «الله الصمد» در مقابل سه جمله فعلیه منفی «لم یولد»، «لم یولد» و «لم یکن له کفوا أحد» و هم‌چنین وجود سه جمله اسمیه «هو الله أحد»، «الله أحد» و «الله الصمد» در مقابل سه جمله فعلیه «لم یولد»، «لم یولد» و «لم یکن له کفوا أحد»، به تعداد پارادوکس‌ها می‌افزاید که آن شش اسم ظاهر دلالت بر آشکاری و ظاهری خدا در همه جا دارد و آن ضمائر دلالت بر نهان و پوشیده بودن خدا دارد. این پارادوکسی بودن وجود الله را که عقل‌ها از درک و شناخت آن ناتوان هستند، آیه‌ای دیگر از قرآن کریم تأیید می‌نماید که خداوند می‌فرماید: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ۗ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ او اول و آخر و ظاهر و باطن است. و او نسبت به همه چیز بسیار دانا است (حدید: ۳)، که لفظ الأول و الآخر در پارادوکس بیش‌تر شبیه لفظ أحد و الظاهر و الباطن بیشتر شبیه وجود شش اسم ظاهر و شش ضمیر بارز و مستتر است.

کتابنامه

قرآن کریم

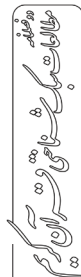
- آل یاسین، محمد حسین (۱۹۷۸م): «نظریات نشأه اللغة عند العرب»، مجله المورد، المجلد السابع، العدد الثالث، صص ۹-۲۲.
- ابن جنی، ابوالفتح عثمان (د.ت): «الخصائص»، محقق: محمد علی النجار، د.م: المكتبة العلمية.
- ابن عاشور، محمد (۱۹۸۴م): «تفسیر التحرير والتنویر»، تونس: دارالتونسیه، ج ۳۰.
- ابن منظور (۱۹۹۹م): «لسان العرب»، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ج ۸.
- ابن منظور (۱۹۹۹م): «لسان العرب»، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ج ۸.
- ابن عربی، محی الدین (۱۹۷۵م): «الفتوحات المکیه»، تحقیق و تقدیم: عثمان یحیی، القاهره: د.ن، ج ۴.
- ابن عربی، محی الدین (۱۹۷۵م): «الفتوحات المکیه»، تحقیق و تقدیم: عثمان یحیی، القاهره: د.ن، ج ۶.
- احمد بدوی، احمد (د.ت): «عبدالقاهر الجرجانی و جهوده فی البلاغه العربیه» القاهره: المؤسسة المصریه العامه.
- احمد بدوی، احمد (۱۹۹۶م): «أسس النقد الأدبی عند العرب»، مصر: دار نهضة.
- احمدی، بابک (۱۳۷۹ش): «حقیقت و زیبایی»، تهران: نشر مرکز.
- بیاتی، سناء حمید (۲۰۰۳م): «قواعد النحو العربی فی ضوء نظریه النظم»، عمان: دار وائل.
- بیتس، دانیل و فرد بلاگ (۱۳۷۵ش): «انسان شناسی فرهنگی»، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- جرجانی، عبدالقاهر (۲۰۰۴م): «دلایل الإعجاز»، تعلیق: محمود محمد شاکر، القاهره: مکتبه الخانجی.
- جرجانی، عبدالقاهر (۱۹۹۱م): «أسرار البلاغه»، تعلیق: محمود محمد شاکر، جدّه: دارالمدنی.
- جوادی آملی، عبدالله (بی تا): «تفسیر تسنیم»، قم: مرکز نشر اسراء.
- زمخشری، محمود (۱۹۹۸م): «تفسیر الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل»، تحقیق و تعلیق و بررسی: عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، ریاض: مکتبه العبیکان، ج ۶.
- رضی الدین (د.ت): «شرح الرضی علی الکافی»، تصحیح و تعلیق: یوسف حسن عمر، د.م: د.ن، ج ۲.
- زارع زردینی، مرضیه (۱۳۹۹ش): «بازنمایی کنش گران اجتماعی در گفتمان توافق هسته ای ایران (برجام) بر اساس الگوی وون لیون در دو روزنامه الرياض عربستان و تشرین سوریه، فصلنامه علمی زبان پژوهی دانشگاه الزهراء، سال دوازدهم، شماره ۳۶، صص ۶۱-۸۶».
- سامرایی، فاضل صالح (۲۰۰۰م): «معانی النحو»، عمان: دار الفکر، ج ۱.
- سامرایی، فاضل صالح (۲۰۰۰م): «معانی النحو»، عمان: دار الفکر، ج ۴.
- سببلا محمد و عبدالسلام بنعبدالعالی (۲۰۰۵م): «اللغه (نصوص مختاره)»، إعداد و ترجمه محمد سببلا و عبدالسلام بنعبدالعالی، لامک: دار توبقال.
- سعران، محمود (د.ت): «علم اللغة، مقدمه للقارئ العربی»، بیروت: دارالنهضة العربیه.
- سید قطب (۱۹۷۲م): «فی ظلال القرآن»، بیروت: دار الشروق، ج ۶.
- سیوطی، ابوالفضل جلال الدین عبدالرحمن ابوبکر (۱۹۸۸م): «معتزک الأقران فی إعجاز القرآن»، ضبط و تصحیح: أحمد شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۱.
- طباطبایی، محمد حسین (د.ت): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: گروه مدرسین در حوزه علمیه، ج ۲۰.
- عارفی، احمد (۱۳۹۸ش): «جمالیة الأسالیب النحویة فی روایة حرب الکتب الثانیة»، پایان نامه کارشناسی ارشد با راهنمایی دکتر فرامرز میرزایی، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- عبدالباقی، محمد فؤاد (۱۹۹۹م): «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم»، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- فاضلی، محمد (۱۳۷۶ش): «دراسة و نقد فی مسائل بلاغیه هامة»، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- فخر رازی، محمد (۱۹۸۱م): «تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب»، بیروت: دارالفکر، ج ۳۲.
- مطلوب، احمد (۱۹۷۳م): «عبدالقاهر الجرجانی، بلاغته و نقده»، بیروت: دار العلم للملایین.

- مغنیة، محمد جواد(د.ت): «التفسیر الکاشف»، بیروت: دارالأنوار، ج ۷.
- مکارم شیرازی، ناصر(۱۳۸۷ش): «تفسیر نمونه»، با همکاری جمعی از همکاران، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
ج ۱.

References

Books

- The Holy Quran
- Ahmed Badawi, Ahmad (D.T), "Abdul Qahir al-Jarjani and Juda in Al-Balagha Al-Arabiya" Cairo: Al-Masriyya Al-Ama Foundation.
- Ahmad Badawi, Ahmad (1996): "The Foundations of Literary Criticism among the Arabs", Egypt: Dar Nahda.
- Ahmadi, Babak (1379): "Truth and Beauty", Tehran: Center Publishing.
- Abdul Baqi, Muhammad Fouad (1999): "Al-Maajm al-Mufahrs to Al-Faz Al-Qur'an al-Karim", Beirut: Est. Al-Alami for Publications.
- Bayati, Sana Hamid (2003): Arabic grammar rules in the light of the theory of al-nazm, Amman: Dar Wael.
- Bates, Daniel and Fred Plag (1375): "Cultural Anthropology", translated by Mohsen Salasi, Tehran: Scientific Publications.
- Fakhr Razi, Muhammad (1981): "Tafsir al-Fakhr al-Razi al-Mashtar in Tafsir al-Kabeer and Mutatih al-Ghaib, Beirut: Dar al-Fikr, vol. 32
- Fazli, Mohammad (1376): "Study and criticism of important rhetorical issues", Mashhad: Ferdowsi University.
- Ibn Arabi, Mohi al-Din (1975 AD): "Al-Futhuhah al-Makiyya", research and dedication: Othman Yahya, Cairo: D.N, vol.4.
- Ibn Ashour, Muhammad (1984): "Tafseer Tahrir and Tanweer", Tunis: Dar al-Tunisiyah, vol. 30.
- Ibn Jani, Abu al-Fath Othman (d.t.), "Al-Khazaidas", researcher: Muhammad Ali al-Najjar, D.M.: Al-Maktaba Al-Alamiya.
- Ibn Manzoor (1999), "The Language of the Arabs", Beirut: Dar Ihya Al-Tharath al-Arabi, vol.8.
- Ibn Manzoor (1999), "The Language of the Arabs", Beirut: Dar Ihya Al-Tharath al-Arabi, vol.9.
- Ibn Arabi, Mohi al-Din (1975 AD): "Al-Futhuhah al-Makiyya", research and dedication: Othman Yahya, Cairo: D.N, vol.6.
- Javadi Ameli, Abdullah (Bita): "Tafsir Tasnim", Qom: Isra Publishing Center.
- Jurjani, Abdul Qahir (2004 AD): "Reasons of Ijaz", suspension: Mahmoud Mohammad Shakir, Cairo: Al-Khanji School.
- Jurjani, Abdul Qahir (1991): "Secrets of Al-Balagha", suspension: Mahmoud Mohammad Shakir, Jeddah: Dar al-Madani.
- Mustal, Ahmad (1973 AD): "Abd al-Qahir Al-Jarjani, Rhetoric and Commentary", Beirut: Dar-e-Al-Elam Lamlayin.
- Mughnia, Mohammad Javad (d.t.): "Al-Tafsir al-Kashif", Beirut: Dar al-Anwar, vol.7.
- Makarem Shirazi, Nasser (1387): "Sample Commentary", with the collaboration of a group of colleagues, Tehran: Dar al-Kutb al-Islamiyyah. C1.
- Razi al-Din (D.T): "Explanation of Razi in Kafiyah", correction and suspension: Yusuf Hasan Omar, no place: no publications, vol.2.



سال هفتم
شماره اول
پیاپی: ۱۲
بهار و تابستان
۱۴۰۲

- saarran, Mahmoud (D.T.): “Linguistics, an introduction to the Arabic reader”, Beirut: Dar al-Nahda al-Arabiya.
- Sabila Mohammad and Abd al-Salam bin Abd al-Ali (2005): “Al-Laghha (Selected Texts)”, prepared and translated by Mohammad Sabilah and Abd al-Salam bin Abd al-Ali, Lamak: Dar Toubqal.
- Samraei, Fadel Saleh (2000): “Meanings of Grammar”, Oman: Dar Al-Fikr, vol.1.
- Samraei, Fadel Saleh (2000): “Meanings of Grammar”, Oman: Dar Al-Fikr, vol.4.
- Seyyed Qutb (1972): “In the Shadows of the Qur’an” Beirut: Dar al-Shoroq, vol.6.
- Siyuti, Abulfazl Jalaluddin Abdurrahman Abu Bakr (1988): “Ma’trak al-Qaran fi Ijaz al-Qur’an”, recorded and corrected by: Ahmed Shamsuddin, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya, vol.1.
- Tabatabaei, Mohammad Hossein (D.T.): “Al-Mizan fi Tafsir al-Qur’an”, Qom: Faculty of Seminary, Volume 20.
- Zamakhshari, Mahmoud (1998): “Tafsir al-Kashaf on the hidden facts of al-Tanzil and Ayun al-Aqawil in the context of interpretation”, research, comment and review: Adel Ahmed Abdul Mojood and Ali Muhammad Mowad, Riyadh: Al-Ubaikan School. C6.

Article

- Al-Yasin, Muhammad Hossein (1978): “Theories of the Origin of Language in the Arabs”, Al-Mawrid Magazine, Volume VII, Issue III, pp. 22-9.
- Zare Zardini, Marzieh (2019), Representation of social activists in the discourse of the Iran nuclear deal (JCPOA) based on von Lyon’s model in two newspapers, Al-Riyadh in Arabia and Tasherin in Syria, Al-Zahra University Linguistics Quarterly, 12th year, no. 36, pp. 61-86.

Dissertation

- Arefi, Ahmad (2018): “The Aesthetics of the Grammatical Styles in the Narrative “the second war of the dog”, Master’s Thesis under the guidance of Dr. Faramarz Mirzaei, Tehran: Tarbiat Modares University.

The Narratological criticism of the story of Jesus (PBUH) in the Quran is based on the theory of Gerard Genette and the component of time

(Received: 2023-03-13 Accepted: 2023-06-23)

Faramarz Talaie¹, Mohammad Farahmand sarabi², Vadud Valizadeh³, faramarzzalalat⁴

Abstract

Narrating the stories in the Qur'an has been one of the educational methods used to learn lessons, achieve a better life, and avoid past mistakes by using the history of past nations. These stories have been examined by researchers, commentators, and historians from different aspects, but due to the novelty of the literary structuralist theories, they have not been applied from this point of view. The current study, through an analytical-descriptive method with the aim of structural analysis, has addressed the response to the question of whether the time component of Gérard Genette's theory has also appeared in the Qur'anic story of Jesus. And this story from the point of view of this structuralist theorist in the component of time and its subsets, including retrospective and prospective methods of anachronism, frequency and its types, as well as its duration and details, has been investigated and analyzed. In the discussed verses, there are various anachronisms. These anachronisms are often in the form of external, internal, and composite. The dominant frequency of this story is repetition, although in a few cases, a singular or narrator frequency is also observed. In most cases, duration is in the form of an ellipsis and summary, followed by a descriptive pause and a scene.

Keywords: Jesus (PBUH), Narratological criticism, Narrative time, Gerard Genette.

1) Ph.D. student of Religions and Mysticism, the Department of Theology and Islamic Studies, Ardabil Branch, Islamic Azad University, Ardabil, Iran .Email: talaiefaramarz@gmail.com

2) Assistant Professor of the Persian Language and Literature Department, Ardabil Branch, Islamic Azad University, Ardabil, Iran. (The Corresponding Author) Email: mfarahmand1349@gmail.com

3) Assistant Professor of the Theology and Islamic Studies Department, Parsabad Moghan Branch, Islamic Azad University, Parsabad Moghan, Iran. Email: maa.valizadeh@gmail.com

4) Assistant Professor of the Persian Language and Literature department, Ardabil Branch, Islamic Azad University, Ardabil, Iran. Email: faramarzzalalat@gmail.com





مقاله علمی - پژوهشی، صص ۲۵۸-۲۷۷

DOR: 20.1001.1.26455714.1402.7.1.12.6

نقد روایت‌شناسانه داستان حضرت عیسی (ع) در قرآن بر اساس نظریه ژرار ژنت و مؤلفه‌های زمان

(تاریخ دریافت ۲۲-۱۲-۱۴۰۱ تاریخ پذیرش: ۰۴-۰۴-۱۴۰۲)

فرامرزی پلائی^۱، محمد فرهمند سرابی^۲، ودود ولیزاده^۳، فرامرزی جلال^۴

چکیده

نقل داستان در قرآن یکی از روش‌های تربیتی با بهره‌گیری از سرگذشت اقوام گذشته در جهت عبرت‌آموزی و رسیدن به زندگی بهتر و پرهیز از اشتباهات گذشته بوده‌است. این داستان‌ها از جنبه‌های مختلف مورد بررسی محققان، مفسران و مورخان قرار گرفته؛ اما به علت جدید بودن نظریه‌های ساختارشناسان ادبی از این بُعد کاربردی بررسی نشده‌است. پژوهش حاضر به روش تحلیلی-توصیفی و با هدف ساختارشناسی به جواب این سؤال که آیا مؤلفه‌های زمان نظریه ژرار ژنت در داستان قرآنی حضرت عیسی هم نمود پیدا کرده‌است؟ پرداخته و آن را از دیدگاه این نظریه پرداز ساختارگرا در مؤلفه‌های زمان، و زیر مجموعه‌های آن اعم از شگردهای زمان‌پریشی گذشته‌نگر و آینده‌نگر، بسامد و انواع آن، هم چنین تداوم و جزئیاتش مورد بررسی و تحلیل قرار داده‌است. در آیات مورد بحث زمان‌پریشی‌های متنوع وجود دارد. این زمان‌پریشی‌ها اغلب به شکل بیرون‌داستانی، درون‌داستانی و مرکب هستند. بسامد غالب این داستان از نوع مکرر است؛ هر چند در موارد اندکی بسامد مفرد و یا بازگو هم مشاهده می‌شود. تداوم هم در بیشتر موارد به شکل حذف و خلاصه، سپس مکث توصیفی و صحنه نمایش می‌باشد.

کلید واژگان: حضرت عیسی (ع)، نقد روایت‌شناسانه، زمان‌روایی، ژرار ژنت.^۵

(۱) دانشجوی دکتری ادیان و عرفان گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد اردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران، ایمیل: talaiefaramarz@gmail.com

(۲) استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران (نویسنده مسئول) ایمیل: mfarahmand1349@gmail.com

(۳) استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد پارس آباد مغان، دانشگاه آزاد اسلامی، پارس آباد مغان، ایران ایمیل: maa.valizadeh@gmail.com

(۴) استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران ایمیل: faramarzi.jalalat@gmail.com

(۵) Gerard Genet



۱. مقدمه

داستان‌های انبیاء نمونه‌های عینی از سرگذشت بشریت هستند که در عصر حاضر هم تکرار می‌شوند، این داستان‌ها که دارای شخصیت‌های کافر، ظالم، دنیا دوست، مغرض، ... و از طرفی دیگر انسان‌های مومن، مظلوم، آخرت‌اندیش، شاکر هستند، همیشه وجود داشته و در آینده نیز خواهند بود. در قرآن کریم، خداوند سبحان آیاتی را در چند سوره به سرگذشت حضرت عیسی اختصاص داده‌است. نام شریف مریم (۳۴) مرتبه، حضرت عیسی (۲۵)، مسیح (۱۱) و لفظ کلمه هم (۳) مرتبه در قرآن ذکر شده‌است. داستان‌های کتب مقدس صرفاً جنبه سرگرمی ندارند، بلکه آیات قرآن به شکل ویژه از ما می‌خواهد که در مضامین بلند قرآنی تدبر و تأمل نماییم. بررسی داستان‌های قرآنی در ابعاد گوناگون از آن‌جا مهم است که قریب به نصف آیات یا مستقیماً قصص قرآنی هستند و یا تاویل، تفسیر و شان نزولشان به این قصص بر می‌گردد.

ساختارشناسی داستان حضرت عیسی در قرآن می‌تواند جنبه‌های دیگری از زیبایی‌ها، معانی نهفته، معجزات قرآن و نیز ابعاد جدیدتری از داستان حضرت عیسی و تفاوت‌های شکلی و ماهوی آن‌ها را با اناجیل چهارگانه نشان دهد. ژرار ژنت از مشهورترین ساختارگرایان معاصر است که در زمینه ساختارشناسی دارای سبکی خاص می‌باشد. ایشان در رساله‌ی «مرزهای روایت» خلاصه‌ای از ویژگی‌های روایت را مطرح می‌کند، که به علت جامعیت آن و همچنین مطالعات بنیادین ایشان در گفتمان و داستان روایی مورد توجه پژوهش‌گران معاصر قرار گرفته‌است. از سه مقوله‌ی (زمان، وجه و لحن) در نظریه ژرار ژنت (زمان) نقش ویژه‌ای در تحلیل دقیق روایت دارد که بررسی آن به همراه زیر مجموعه‌هایش ابعادی دیگر از ساختارشناسی داستان حضرت عیسی (ع) را آشکار می‌کند.

۱،۲. بیان مسأله

یکی از بروزترین نگاه‌ها در مطالعات داستانی، نگاه روایت‌شناسی می‌باشد. می‌توان گفت روایت‌شناسی در حیطه زبان‌شناسی معاصر نقش و جایگاه ارزنده‌ای ارزنده‌ار را ایفا می‌کند. روایت‌شناسی ساختار و فنون روایی را بررسی می‌کند. موضوع روایت‌شناسی داستان یا قصه‌است. بافت داستان حضرت عیسی (ع) هم به عنوان یک داستان قرآنی که به زندگی، شرح حال و مأموریت حضرت عیسی پرداخته؛ تمام عناصر یک داستان اعم از شخصیت، پیام، صحنه، زمان و... را در خود جای داده‌است. این داستان حاوی شگردهای ادبی خاص و شیوه‌های بیانی ویژه می‌باشد. با توجه به نکات ذکر شده لزوم بهره‌گیری از یک قالب ساختارشناسی که مورد توافق نظریه‌پردازان این حوزه‌است؛ ضروری به نظر می‌رسد. در حوزه ساختارشناسان نظریه ژرار ژنت با توجه به اثرگذاری بیشتر، فضای مناسبی را برای پژوهش بهتر می‌گشاید. به عبارتی می‌توان با مساعدت از این نظریه مؤلفه‌های زمان در

روایت قرآنی حضرت عیسی (ع) را شناسایی و جنبه‌های مختلف این مؤلفه‌ها و روابط حاکم بر آن‌ها را تشخیص داده و ارزیابی کرد.

در نظریه ژرار ژنت برای بررسی و تحلیل داستان از منظر روایت‌شناسی سه مؤلفه «زمان»، «وجه» و «لحن» مطرح و روایات در قالب این عناصر بررسی می‌گردد؛ تا وجود و ضرایب بهره‌گیری از این مؤلفه‌ها و زیر مجموعه آنها سنجیده شود. «زمان» روایت که قالب مورد نظر برای پژوهش حاضر است؛ دارای ابعاد گوناگونی از قبیل زمان خطی مستقیم یا زمان پربیشی، از قبیل گذشته‌نگری و آینده‌نگری می‌باشد. بسامد یا تکرار هم از زیر مجموعه‌های «زمان» است که به شکل مفرد، مکرر و یا بازگو آمده‌است. زیر مجموعه دیگر مؤلفه‌ی «زمان» تداوم است؛ که نشان‌دهنده‌ی چگونگی ادامه داستان است؛ این‌که آیا زمان روایت با زمان داستان هماهنگی دارد یا دچار حذف، خلاصه، مکث و صحنه نمایش شده‌است.

سؤالی که در پژوهش حاضر مطرح می‌شود این است که: آیا مؤلفه‌ی زمان نظریه ژرار ژنت که در داستان‌های بشری به وفور پیدا می‌شود؛ در داستان‌های الهی مثل داستان قرآنی حضرت عیسی هم می‌تواند نمود پیدا کند؟

هدف پژوهش: شناسایی بخشی از ساختار روایی زمان و زیر مجموعه‌های آن در داستان قرآنی حضرت عیسی (ع) براساس نظریه ژرار ژنت می‌باشد.

فرضیه پژوهش: با توجه به اینکه نوع بشر مخاطب داستان‌های قرآنی می‌باشند، و از آن‌جا که تمام آیات قرآن از بلاغت و فصاحت و ویژه‌ای برخوردارند؛ این بُعد از ساختارشناسی هم می‌تواند در قصص قرآنی موجود و نشانگر جنبه دیگری از معجزات قرآن باشد، که به فهم بیشتر آیات رهنمون می‌گردد.

۱،۳. پیشینه پژوهش

درباره‌ی مصداق‌داشتن نظریه‌ی ژرار ژنت در نظم و نثر فارسی یا در حالت کلی بدون ذکر نام از داستانی خاص پژوهش‌هایی صورت گرفته؛ اما به داستان حضرت عیسی (ع) در قرآن از این منظر نگاه نشده‌است. از جمله پژوهش‌های انجام شده در این حوزه می‌توان به اقدامات زیر اشاره کرد:

- پایان‌نامه‌ی «درآمدی بر قصص قرآنی» که در مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه امام صادق (ع) توسط عباس اشرفی در سال (۱۳۷۵) گردآوری شده‌است. در این پژوهش به اسلوب‌های قصص قرآنی مانند اسلوب بیان، حسن الفاظ و عبارت‌ها، تعاریف و تکرار پرداخته شده‌است.

- مقاله‌ی «تحلیل عناصر داستانی در داستان‌های قرآن» از خلیل پروینی این مقاله در مجله‌ی مدرس علوم انسانی سال (۱۳۸۷) شماره (۱۳) چاپ شده‌است. مولف در این مقاله

با بیان الگوهایی از داستان‌های قرآنی به بررسی جنبه‌های گوناگون قصص قرآنی و تحلیل عناصر چهارگانه طرح، پیرنگ، شخصیت و شخصیت پردازی پرداخته‌است.

– مقاله‌ی «احسن‌القصص با رویکرد روایت‌شناختی به قصص قرآنی» نوشته ابوالفضل حری که در مجله نقد ادبی سال اول تابستان (۱۳۸۷) شماره (۲) به چاپ رسیده‌است. در این مقاله پژوهشگر با بیش از ده یافته تازه ارتباط میان قصص قرآنی و روایت‌شناسی را مثبت دانسته و آن را بازگو می‌کند.

– مقاله‌ی «زمان روایت» اثر قدرت قاسمی پور که در فصلنامه نقد ادبی، سال (۱۳۸۷) شماره (۲)، صص ۱۴۴-۱۲۳ به چاپ رسیده‌است. در این مقاله به شکل کلی (نه یک داستان خاص) به تأثیر زمان داستان و زمان سخن در داستان‌ها پرداخته و زیرمؤلفه‌های آنها اعم از نظم، تداوم و بسامد را مورد بررسی قرار داده‌است.

– مقاله‌ی «زمان‌پریشی در رمان چراغ‌های آبی حنابینه» از حسن سرباز و همکاران (۱۳۹۴) که در مجله‌ی علمی پژوهشی، انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی، شماره (۹۰) صص ۱۴۰-۸۳ به چاپ رسیده‌است. در این مقاله تلاش شده زمان‌پریشی‌های گذشته‌نگر و آینده‌نگر در رمان مزبور بر اساس نظریه ژرار ژنت بررسی شود. در نهایت به این نتیجه رسیده که استفاده از این شگردها باعث ایجاد فضایی بهتر و تشویق خوانندگان به پیگیری ادامه داستان گردیده‌است.

۱.۴. روش‌شناسی پژوهش

در پژوهش حاضر ابتدا روایت و تعاریف آن و سپس مؤلفه‌ی زمان‌روایی ژرار ژنت آمده‌است. در ادامه به تشریح این مؤلفه در سه زیرمجموعه مجزا «نظم» یا «ترتیب»، «بسامد» و «تداوم» پرداخته شده‌است. سپس با روش توصیفی-تحلیلی در انتهای هر یک از این زیرمجموعه‌ها، نمونه‌های قرآنی آنها ذکر گردیده‌است.

۲. روایت و روایتگری

درخصوص این موضوع که روایت چیست؟ می‌توان گفت: در اصطلاح روایت «به ماجرای گفته می‌شود که در زمان رخ می‌دهد، تسلسل دارد و در آن به واسطه کنش شخصیت‌ها و یا از طریق صدای راوی و یا تلفیق این دو، قصه‌ای نقل می‌گردد.» (ایگلتون، ۱۳۶۸: ۱۴۵) روایت‌شناسان برای بررسی روایت به ساختار آن توجه می‌کنند به عبارتی روایت‌شناسی نظریه ساختارهای روایت است که در آن «روایت‌شناسان برای بررسی ساختار روایت یا طرح «توصیفی-ساختاری» پدیده‌های روایی را به بخش‌های سازنده‌شان تجزیه می‌کنند و سپس می‌کوشند کارکردها و پیوندهای آنها را تعیین کنند.» (مانفردیان، ۱۴۰۰: ۵۱) از نظر دایره شمول و گستردگی «روایت‌شناسی، مجموعه‌ای از احکام کلی درباره

ژانرهای روایی، نظام‌های حاکم بر روایت (داستان‌گویی) و ساختار پیرنگ را شامل می‌شود.» (مکاریک، ۱۳۸۵: ۱۴۹)

روایت‌شناسی دانشی نوین است. هر چند ارسطو هم اشاره‌ای به علم روایت‌شناسی کرده است. «او در رساله‌ی شعرشناسی «شخصیت» و «کنش» را عناصر ضروری هر داستانی برمی‌شمرد.» (کبلی؛ مانفردیان، ۱۴۰۰: ۲۲) از دیدی دیگر قدمت روایت با شکل‌گیری زندگی بشر توأم بوده است. چنان که آسابرگر معتقد است، که «در هیچ‌جا مردمی نمی‌بینم که بدون روایت باشند.» (پورعمرانی، ۱۳۸۹: ۸۶) روایت‌شناسی عصر حاضر از ساختارگرایی و فرمالیسم روسی نشأت گرفته است. در این خصوص «انتشار دو منبع را باید نشان دهنده‌ی تولد روایت‌شناسی به معنای دقیق کلمه بدانیم: یکی مقاله رولان بارت با عنوان «مقدمه‌ای بر تحلیل ساختاری روایت» و دیگری کتاب تزوتان تودوروف با عنوان «دستور زبان دکامرون که اصطلاح «روایت‌شناسی» نیز، در واقع نخستین بار در همین کتاب ابداع و به کار گرفته شد.» (کبلی؛ مانفردیان، ۱۴۰۰: ۷۰) از شاخص‌ترین نظریه‌پردازان در این حوزه ژرار ژنت است، این پژوهش‌گر و نویسنده اهل فرانسه از دو مشرب فکری صورت‌گرایان روس و ساختارگرایان فرانسوی الهام گرفت و نظریه روایت‌شناسی خود را بنیان نهاد. «تمرکز مطالعات ژنت نه بر خودِ قصه بلکه بر چگونگی گفته‌شدن آن بود. به سخن دیگر ژنت عمدتاً فرایند روایت‌شدن داستان‌ها را بررسی می‌کند.» (همان، ۱۴۰۰: ۳۲) ستون اصلی نظریه ژرار ژنت بررسی سه مقوله‌ی اصلی «زمان»، «وجه» و «لحن» و ارتباط بینامتنیت متون است که در ادامه فقط بُعد زمان آن در داستان قرآنی حضرت عیسی بررسی می‌شود.

۳. زمان روایی

هم‌چنان که بیان شد اساس نظریه روایت‌شناسی ژنت بر سه مقوله یا مؤلفه اساسی استوار شده است. این سه مقوله عبارت بودند از: (زمان، وجه یا حالت، صدا یا آوا). زمان روایت که بحث اصلی این پژوهش را شامل می‌شود یکی از ستون‌های اصلی و اساسی ساختار روایت است، که حوادث در طول آن دچار تغییر می‌شود و به وسیله‌ی آن مراحل مختلف داستان شناخته می‌شود. ارتباط بین زمان و روایت یک ارتباط دوسویه است، به عبارت دیگر اگر زمان وجود نداشته باشد، سازه روایت که همان کنش یا وقوع حوادث است، شکل نخواهد گرفت و به دنبال آن محتوای داستان هم وجود نخواهد داشت. باید توجه کرد که دو مقیاس زمانی وجود دارد زمان داستان و زمان متن یا سخن. زمان داستان، چندساحتی است و در آن «زمان حتی در ساده‌ترین داستان‌ها، از مفهوم معمولی و پیش‌پا افتاده‌ی امر زنجیروار مربوط به امور پی‌آیند که یکی پس از دیگری، در یک خط انتزاعی معطوف به یک مسیر منفرد و یک طرفه می‌گریزد.» (ریکور، ۱۹۸۰: ۱۶۹) اما زمان متن همان زمان خوانش داستان و تک‌ساحتی است، که برای خواندن متن به آن نیاز داریم. این زمان به اندازه داستان وابسته است و در

خوانندگان مختلف متفاوت است. زمان مورد اشاره، ترتیبی است که شخص روایت‌کننده در روایت عرضه می‌کند نه زمان تقویمی که مطابق زمان‌ساعتی و با طی شب و روز وقایع داستان در نظر گرفته می‌شود. «زمان تقویمی، زمانی سیال و مستمر است؛ اما زمان روایی، زمانی بریده بریده، آزاد و بی توجه به قید و بند زمان خطی و طبیعی رویدادها است، به گونه‌ای که در آن قوانین زمانی از گذشته تا حال و آینده شکسته می‌شود و به هم می‌ریزد و بر اساس آگاهی راوی و نوع پردازش روایت، پس و پیش می‌شود.» (الحاج علی، ۲۰۰۸: ۳۱-۳۳) راوی با جا به جا کردن زمان تقویمی در روایت و سیر بین وقایع داستان در سه حالت حال، گذشته و آینده به دنبال ایجاد یک نوع جذابیت، برانگیختن کنجکاوی و ادامه‌ی خواندن روایت است، که این سیال بودن روایت باعث عدم تعادل و تناسب بین داستان و سخن گشته و به «زمان پریشی» می‌انجامد.

ژرار ژنت ساختارگرا و نظریه پرداز شاخص فرانسوی که یکی از اثرگذارترین پژوهش‌گران در عرصه نظریه روایت محسوب می‌شود، نیز بر اهمیت زمان تأکید دارد. او در مورد (زمان) روایت می‌نویسد که: «روایت نوعی توالی زمانی دولایه است. در روایت دو نوع زمان داریم، زمان چیزی که نقل می‌شود و زمان روایت (زمان مدلول و زمان دال). کار ثنویت... این است که از ما می‌خواهد در نظر داشته باشیم که یکی از کارکردهای روایت عبارتست از ابداع طرح‌واره‌های زمانی برحسب طرح‌واره‌ی زمانی دیگر.» (ژنت، ۱۳۹۱: ۵۰) در خصوص زمان‌مندی متن، «ژنت جامع‌ترین بحث را ذیل ناهم‌خوانی زمان داستان و زمان متن مطرح کرده است و معتقد به یک نوع رابطه‌ی زمانی میان زمان داستان و زمان متن است.» (ریمون کنان، ۱۳۸۷: ۶۰) مقوله زمان از نظر ژنت در سه بخش اساسی «نظم» یا «ترتیب»، «بسامد» و «تداوم» بررسی و تحلیل شده است، که در ادامه به تفصیل بیان می‌گردد.

۳.۱. نظم (ترتیب)

در بحث نظم، مسئله مهم این می‌باشد که آیا روایت داستان با پیرفت طبیعی وقایع داستان هماهنگ است یا نه؟ اگر هماهنگی وجود داشته باشد، ترتیب خطی زمانمند محسوب می‌شود؛ اما اگر چنین نباشد با نابهنگامی «زمان پریشی» مواجه هستیم. «نابهنگامی انحراف از گاه‌شماری دقیق در داستان است. دو گونه‌ی اصلی نابهنگامی پیش‌نگر و پس‌نگر هستند.» (مانفردیان، ۱۳۹۷: ۱۱۶) نابهنگامی پیش‌نگر یا گذشته‌نگر به دو بخش درون‌داستانی و برون‌داستانی تقسیم می‌شود. نابهنگامی پس‌نگر یا آینده‌نگر هم دو نوع درونی و بیرونی دارد. البته «هر کدام از نابهنگامی‌های پیش‌نگر یا پس‌نگر ممکن است به شکل ترکیبی در یک داستان و یا یک عبارت و جمله آمده باشد که در چنین صورتی به آن نابهنگامی «مرکب» گفته می‌شود.» (ریمون کنان، ۱۳۸۷: ۶۷)

۳،۱،۱. نظم «نابهنگامی پیش‌نگر / یا گذشته‌نگر» در روایت قرآنی حضرت عیسی (ع)

نابهنگامی گذشته‌نگر وقتی نماد پیدا می‌کند که راوی در زمان روایت به برخی از وقایع گذشته داستان اصلی یا داستان دیگری گریز می‌زند. این شگرد شامل «رویدادهایی است که در داستان زودتر رخ دهد؛ اما در متن دیرتر بیان شود.» (زیتونی، ۲۰۰۲: ۳۸) در ادامه‌ی بحث نمونه‌ای از آیات قرآنی که دال بر گذشته‌نگر درون‌داستانی است بیان می‌گردد ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ (مائده: ۵/۱۱۰) هنگامی را که خداوند به عیسی بن مریم گفت: «یاد کن نعمتی را که به تو و مادرت بخشیدم! زمانی که تو را با» روح القدس «تقویت کردم؛ که در گاهواره و به هنگام بزرگی، با مردم سخن می‌گفتی؛ و هنگامی که کتاب و حکمت و تورات و انجیل را به تو آموختم؛ و هنگامی که به فرمان من، از گل چیزی به صورت پرنده می‌ساختی، و در آن می‌دمیدی، و به فرمان من، پرنده‌ای می‌شد؛ و کور مادرزاد، و مبتلا به بیماری پیسی را به فرمان من، شفا می‌دادی؛ و مردگان را (نیز) به فرمان من زنده می‌کردی؛ و هنگامی که بنی اسرائیل را از آسیب رساندن به تو، بازداشتیم؛ در آن موقع که دلایل روشن برای آنها آوردی، ولی جمعی از کافران گفتند: اینها جز سحر آشکار نیست!». این آیه با توجه به نزول قرآن در شش قرن بعد از حضرت عیسی، نشان دهنده‌ی یک گذشته‌نگری است. این گذشته‌نگری به شکل خطی به زمان تولد حضرت عیسی، رشد جسمانی و روحی و آموزش حکمت از جانب خداوند، مبعوث شدن ایشان، معجزات و حفاظت از حضرت عیسی در برابر دشمنانش اشاره دارد. نوع گذشته‌نگری در آن درون‌داستانی می‌باشد؛ زیرا که در حیطه و محدوده داستان حضرت عیسی به بحث پرداخته‌است. ترتیب بیان مراحل زندگی حضرت عیسی در آیه فوق نیز نشان دهنده‌ی هماهنگی میان نظم تقویمی این قسمت از داستان با متن روایی است.

گذشته‌نگر برون‌داستانی، یعنی راوی در برخی موارد از داستان اصلی خارج و به داستانی دیگر وارد می‌شود؛ به عبارت دیگر، داستانی درون داستان دیگر نقل می‌شود. این شیوه به شکل مرکب (درون و برون‌داستانی) در طی یک آیه و یا در طول آیات قرآنی آمده‌است؛ که در ادامه نمونه‌هایی از آنها ذکر می‌گردد. ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (آل عمران: ۵۹/۳). همانا مثل عیسی در نزد خدا، همچون آدم است، که او را از خاک آفرید، و سپس به او فرمود: «موجود باش!» او هم فوراً موجود شد. ﴿قُلْ إِمَّا بِاللَّهِ مَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَمَا أَنْزَلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالتَّبْيُونِ مِنْ رَبِّهِمْ لَّا نَفْرَقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ۸۴/۳) بگو: «به خدا ایمان آوردیم؛ و (هم‌چنین) به آنچه بر ما و بر ابراهیم و اسماعیل و

اسحاق و یعقوب و اسباط نازل گردیده؛ و آنچه به موسی و عیسی و (دیگر) پیامبران، از طرف پروردگارشان داده شده است؛ ما در میان هیچ یک از آنان فرقی نمی گذاریم؛ و در برابر (فرمان) او تسلیم هستیم.

چنانچه مشاهده می کنیم در آیات فوق شاهد یک زمان پریشی از نوع گذشته نگر مرکب می باشیم؛ چرا مرکب؟ زیرا روای کل یعنی خداوند سبحان به زمان خارج از داستان حضرت عیسی یعنی خلقت حضرت آدم در گذشته سیر کرده و هم چنین سرگذشت از قهرمان های پیشین یعنی پیامبران قبل از حضرت عیسی (ابراهیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب، ایوب، یونس، موسی، هارون، زکریا، یحیی، الیاس و عزیر) تصویر خلاصه ای ارائه کرده، و بعد دوباره به داستان حضرت عیسی برگشته است. با دقت در نوع روایت در می یابیم «اگر دوره ای را که گذشته نگر در بر می گیرد، پیش از نقطه ی شروع اولین روایت آغاز شود، اما در مرحله ی بعدتر داستان، این دوره به اولین روایت متصل شود یا از آن جلوتر رود، آن گاه گذشته نگر مرکب خواهد بود.» (کالر، ۱۳۸۸: ۶۵) این گذشته نگری ارتباط مستقیمی با داستان اصلی ندارد، اما زمینه را برای شخصیت پردازی جدیدی آماده می کند. مرور ذهنی خاطرات گذشته از لوازم و مقدمات مهم شکل گیری عنصر زمان روایت است. سیال بودن زمان در داستان از شگردها و ویژگی های قرآن است. «زیرا قرآن خواسته است در ضمن بیان داستان، به هدفی که از حکایت کردن آن مدنظر است برسد و این جملات نه تنها خواننده را از اصل داستان دور نگه نمی دارد بلکه نقل به موقع این جملات او را در برداشت و درک پیام این قصه ها یاری می دهد.» (فعال عراقی، ۱۳۸۴: ۳۴۸) خود قرآن یکی از دلایل استفاده از شگرد گذشته نگری برون داستانی را عبرت آموزی می داند: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (یوسف: ۱۲ / ۱۱۱). با این روش چه بسا «نشان می دهد که عیسی شخص کوچکی نیست و هدف اصلی از ذکر داستان را به طور خلاصه توضیح می دهد و در حقیقت اجمالی است بعد از تفصیل و این کار از مزایای کلام شمرده می شود.» (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۳۳۲)

۳، ۱، ۲. نظم «نابهنگامی آینده نگر» در داستان حضرت عیسی (ع)

نابهنگامی آینده نگر زمانی شکل می گیرد که زمان سخن یا روایت بر خلاف روال طبیعی و گاه شمارانه زمان داستان به پیش رود و از حوادثی که هنوز حادث نشده، روایت شود. یعنی «رخدادی که بعداً به وقوع می پیوندد؛ اما از قبل بیان شده است. در این نوع زمان پریشی که تحسُّرات شخصیت داستان مطرح می شود، راوی زمان واقعی را می شکند و با اصل علی و معلولی به زمان آینده می رود.» (زیتونی، ۲۰۰۲: ۳۵) در واقع آینده نگری یک نوع پیش گوئی و آماده سازی ذهن خواننده برای آشنایی جزئی با حوادث آینده می باشد؛ که در آن «رمان نویس، یک حادثه ی اصلی را پیش تر در روایت خود به وسیله ی حوادث اولیه ای که برای آینده زمینه سازی می کنند، می آورد. این حوادث خواننده را به آنچه در آینده ممکن

است رخ دهد، آگاه می‌کند.» (سرباز و همکاران، ۱۳۹۴: ۸۸) به عنوان مثال، اگر «رخدادی در متن به ترتیب الف، ب، ج باشد، به ترتیب ج، الف، ب پشت سرهم قرار گیرند، آن‌گاه رخداد «ج» آینده‌نگر خواهد بود.» (ریمون کنان، ۱۳۸۷: ۶۷) آمار فراوانی آینده‌نگری یا پیشواز زمانی تقریباً مثل داستان‌های بشری اندکی کمیاب‌تر از بازگشت زمانی است.

در بحث زمان‌پریشی آن هم از نوع آینده‌نگری درون‌داستانی می‌توان به آیه (۴۵) سوره آل عمران اشاره کرد. ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ (آل عمران: ۴۵/۳) هنگامی را که فرشتگان گفتند: «ای مریم! خداوند تو را به کلمه‌ای (وجود با عظمتی) از طرف خودش بشارت می‌دهد که نامش «مسیح، عیسی پسر مریم» است؛ در حالی که در این جهان و جهان دیگر، صاحب شخصیت خواهد بود؛ و از مقربان الهی است. در آیه ۴۵ ابتدا به مریم (س) تولد حضرت عیسی را در آینده‌ای نزدیک بشارت می‌دهد، سپس به چندین سال زندگی دنیوی ایشان در سال‌های بعد می‌پردازد و در ادامه از مقرب بودن ایشان در عالم آخرت سخن می‌گوید، وقایع این آیه تماماً از داستان عیسی (ع) و حرکت زمانی آن حکایت می‌کند نه پیامبران دیگر؛ به همین علت زمان‌پریشی آن از نوع آینده‌نگر درون‌داستانی است.

در آیه ششم سوره صف، زمان‌پریشی بدین شکل آمده است: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَ مُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ (صف: ۶/۶۱) و هنگامی را که عیسی بن مریم گفت: «ای بنی اسرائیل! من فرستاده خدا به سوی شما هستم در حالی که تصدیق کننده توراتی می‌باشم که قبل از من فرستاده شده، و بشارت‌دهنده به رسولی که بعد از من می‌آید و نام او احمد است!» هنگامی که او با معجزات و دلایل روشن به سراغ آنان آمد، گفتند: «این سحری آشکار است! در این آیه حضرت عیسی، تورات را به عنوان شریعت حضرت موسی در زمان گذشته تأیید کرده است؛ و این به نوعی گذشته‌نگری بیرون‌داستانی می‌باشد. از طرفی دیگر از حضرت محمد (ص) به عنوان پیامبر بعدی که دلایل روشنی خواهد آورد، صحبت نموده است؛ که این هم آینده‌نگری بیرون‌داستانی محسوب می‌شود. هر دو پیامبر خارج از زمان و محدوده حضرت عیسی هستند. بنابراین زمان‌پریشی آیه مزبور ترکیبی از گذشته‌نگر بیرون‌داستانی و آینده‌نگر بیرون‌داستانی به شکل مرکب است.

۳.۲. بسامد و مصداق آن در داستان عیسی (ع)

دومین ارتباط بین زمان‌روایت و زمان‌داستان در نظریه ژرار ژنت، بسامد یا تکرار می‌باشد. بسامد مربوط است به روابط و مناسبات میان زمان‌هایی که رخدادی روی می‌دهد و بین دفعه‌هایی که آن رخداد نقل و روایت می‌شود. «تکرار یک برساخت ذهنی است که با حذف کیفیات خاص هر اتفاق و حذف کیفیات مشترک آن اتفاق با سایر اتفاقات حادث

می‌شود. در معنای دقیق کلمه نه رخداد و نه تکه‌ای تکرار شونده از یک متن از تمام جهات تکرارپذیر نیستند؛ چرا که مکان جدید رخداد، رخداد را در بافتی متفاوت قرار می‌دهد که به ناگزیر معنای آن را تغییر می‌دهد. (ریمون کنان، ۱۳۸۷: ۷۸) از نظر ژنت «بسیاری از متن‌های مدرن بر پایه ظرفیت روایی «تکرار» شکل گرفته‌است.» (ژنت، ۱۹۸۰: ۱۱۴) در قرآن نیز «تکرار یکی از ویژگی‌های هنری قرآن در ارائه داستان است. البته این تکرارها مربوط به بخش‌ها و حلقه‌هایی از داستان است نه کل آن.» (پروینی، ۱۳۷۹: ۱۲۴) انواع بسامد از دیدگاه ژرار ژنت عبارت است از: «تک محور مفرد، مکرر و بازگو.

بسامد مفرد بیشترین فراوانی را در آیات مورد بحث به خود اختصاص داده‌است. که «در آن یک سخن روایی واحد، رخداد واحدی را بیان می‌کند.» (تودوروف، ۱۳۷۹: ۶۰) به علت حجم زیاد آیات مربوط به این بسامد چند نمونه از آنها بیان می‌شود. عبارت قرآنی ﴿يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ که آمدن حضرت محمد(ص) را بشارت می‌دهد و یکبار تکرار شده، هم چنین عبارت ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ﴾ که یکبار به حضرت «عزیر» در آن اشاره شده، از نمونه‌های بسامد مفرد هستند.

بسامد مکرر: این بسامد نشان دهنده تکرار روایت حوادثی است که در داستان یکبار اتفاق افتاده‌است؛ یعنی «پرداختن مکرر به داستانی واحد توسط شخصیت واحد، روایت‌های مکمل چندین شخصیت داستانی درباره پدیده‌ای واحد و روایت‌های متناقض یک یا چند شخصیت که ما را نسبت به واقعیت داشتن یک رخداد خاص یا به مضمون دقیق آن دچار شک و تردید می‌کند.» (تودوروف، ۱۳۷۹: ۸۰)

برخی از بسامدهای مکرر داستان حضرت عیسی(ع) عبارتند: از آیات ۱۱۲ و ۱۱۴ مائده که عبارت ﴿... أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾، در این دو آیه دوبار تکرار شده‌است. آیات (۱۳۶) بقره، (۸۴) آل عمران و (۱۶۳) نساء که عبارت قرآنی ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ﴾، با اندکی تغییر در هر سه آیه تکرار شده‌است. در آیات (۵۲) آل عمران و (۱۴) صف، عبارت قرآنی ﴿مَنْ أَنْصَارِي وَ... نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ...﴾ دوبار تکرار شده‌است. در سایر آیات عبارات ﴿وَآتَيْنَا عِيسَىٰ ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ...﴾ و ﴿وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ...﴾ سه بار تکرار شده‌است. اما در میان بسامد مکرر بیشترین فراوانی آماری مربوط به عبارت قرآنی ﴿عِيسَىٰ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ است. این تکرار زیاد در جهت اهمیت موضوع می‌باشد که دال بر فرزند مریم بودن عیسی است؛ نه پسر خدا بودن ایشان. در زمان صدر اسلام برخی معتقد بودند، عیسی خود خداست و برخی ایشان را پسر خدا می‌دانستند، به همین علت در جهت رد این عقاید تأکیدات زیادی از طرف خداوند با این اسلوب انجام گرفته‌است. باید توجه داشت که «قرآن بر این تصاویر کلیدی تأکید می‌کند و گاه از دوباره‌گویی و چندباره‌گویی تصاویر، چنان که پیش از این دیدیم، ابایی ندارد.» (حسینی، ۱۳۸۴: ۲۳۷) با این روش‌ها در حقیقت

«قرآن، حادثه و سرگذشتی را به صورت‌های مختلف و از زوایای گوناگون بیان می‌کند، و این صورت‌های تکراری، یکدیگر را کامل می‌کنند و در مجموع، تصویر کاملی از حادثه یا سرگذشت به دست می‌دهند.» (ملبویی، ۱۳۷۶: ۱۴۵) در خصوص نحوه تکرار می‌توان گفت: «تکرار یا با لفظ واحد است و یا با الفاظی متفاوت که بازگشت به معنای واحد دارد؛ چنان که در میان عرب تکرار کلمه برای بیان شدت عظمت و یا خبر دادن از خوف و خطر، امری رایج بوده‌است» (خضری، ۱۴۳۱ق: ۲۵). عروج حضرت عیسی نیز از این قبیل است که در چند جا به آن اشاره شده اما با یک لحن دیگر. «قرآن از این ویژگی هم در این جا و هم در مواقع دیگر سود برده‌است تا مخاطبان را به شنیدن چندباره ماجراهایی بنشانند که هدفی جز تربیت و هدایت ندارند.» (حسینی، ۱۳۸۴-۹۹)

بسامد بازگو: در برخی موارد حوادث بارها و بارها در داستان اتفاق افتاده اما یک‌بار بیان شده‌است؛ این شگرد روایی همان بسامد بازگو است؛ که در آن «بازگویی واحد آنچه بارها اتفاق افتاده‌است روی می‌دهد.» (مانفردیان، ۱۳۹۷: ۱۲۱) در داستان حاضر یکی از بهترین نمادها برای بسامد بازگو معجزات حضرت عیسی است. ﴿...تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَ...وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَ تَبْرِئُ الْأَكْمَامَ وَ الْأُبْرَصَ بِإِذْنِي وَ إِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي...﴾ (مائده/ ۱۱۰) هنگامی را که خداوند به عیسی بن مریم گفت: «یاد کن نعمتی را که به تو و مادرت بخشیدم؛ زمانی که تو را با روح القدس تقویت کردم؛ که در گاهواره و به هنگام بزرگی، با مردم سخن می‌گفتی؛ و هنگامی که کتاب و حکمت و تورات و انجیل را به تو آموختم؛ و هنگامی که به فرمان من، از گل چیزی به صورت پرنده می‌ساختی، و در آن می‌دمیدی، و به فرمان من، پرنده‌ای می‌شد؛ و کور مادرزاد، و مبتلا به بیماری پیسی را به فرمان من، شفا می‌دادی؛ و مردگان را (نیز) به فرمان من زنده می‌کردی؛ و هنگامی که بنی اسرائیل را از آسیب رساندن به تو، باز داشتیم؛ در آن موقع که دلایل روشن برای آنها آوردی، ولی جمعی از کافران آنها گفتند: «اینها جز سحر آشکار نیست.» این معجزات که شامل سخن گفتن آن حضرت در گهواره، جان بخشیدن به مجسمه‌های گلی و یا شفا بخشیدن مکرر بیماران و زنده کردن مردگان بوده، و هر کدام به کرات در زمان‌ها و مکان‌های مختلفی انجام شده‌است؛ مواردی از بسامد بازگو هستند که در خیلی از موارد تنها یک‌بار به آنها اشاره شده‌است.

۳،۲. تداوم و مصداق آن در داستان عیسی (ع)

سومین مؤلفه زمانی روایت از دیدگاه ژنت تداوم یا دیرش داستان است؛ که عبارت است از «مقدار یا حجمی از متن که به آن رویداد اختصاص داده شده‌است.» (قاسمی پور، ۱۳۸۷: ۱۳۵) در بیان کارکرد تداوم می‌توان گفت: «تداوم روایت نشان می‌دهد که کدام رخدادها یا کارکردهای داستان را می‌توان گسترش داد یا حذف کرد» (احمدی، ۱۳۷۳

۹۳۶). البته موقعیتی نیز وجود دارد که در آن زمان داستان با زمان سخن مساوی است و این حالت از نظر ژنت «هم‌دیرش» نامیده می‌شود. تداوم بر چند نوع می‌باشد: «سرعت حداکثر حذف، و سرعت حداقل درنگ توصیفی نام دارد و میان این دو بی‌نهایت نیز خلاصه و صحنه‌ی نمایش قرار می‌گیرد.» (حرّی، ۱۳۸۸: ۳۱۳)

اولین مورد از تداوم (حذف) است. به گفته‌ی تودوروف حذف زمانی انجام می‌پذیرد که «زمان داستان هیچ قرینه‌ای در زمان سخن نداشته باشد.» (تودوروف، ۱۳۷۹: ۶۰) به دیگر سخن در حذف بخشی از زمان که مربوط به داستان می‌باشد به هیچ وجه در متن، روایت نمی‌گردد. تمرکز بر روی آیات مورد بحث حذف گسترده حوادث داستان حضرت عیسی را آشکار می‌کند. راوی کل با شگرد حذف در قرآن به دنبال اهدافی خاص است که همان استفاده حداکثری از ایجاز و پرهیز از مفصل‌گویی موارد کم‌اهمیت در جهت درک حوصله مخاطب و جذب آنها می‌باشد. به بیانی دیگر «منظور از اصل ایجاز و اعتدال این است که قرآن کریم با کم‌ترین الفاظ ممکن، به بهترین وجه به معرفی شخصیت‌ها پرداخته است.» (پروپنی، ۱۳۷۹: ۱۵۴) یکی از نمونه‌های حذف آیه‌ی (۸۴) آل‌عمران می‌باشد. ﴿قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ مَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَ مَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْبَاطِ وَ مَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَ عِيسَىٰ وَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (آل‌عمران: ۸۴). بگو: «به خدا ایمان آوردیم؛ و (همچنین) به آنچه بر ما و بر ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط نازل گردیده؛ و آنچه به موسی و عیسی و (دیگر) پیامبران، از طرف پروردگارشان داده شده‌است؛ ما در میان هیچ یک از آنان فرقی نمی‌گذاریم؛ و در برابر (فرمان) او تسلیم هستیم. در این آیه راوی با روش شتاب مثبت و استفاده از شگرد حذف، بدون اشاره به ذکر جزئیات پیامبران از حضرت آدم تا حضرت عیسی را در قالب یک آیه آورده‌است. یا در آیه ﴿إِن مِّثْلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمِثْلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (آل‌عمران: ۵۹/۳) مثل عیسی در نزد خدا، همچون آدم است، که او را از خاک آفرید، و سپس به او فرمود: «موجود باش!» او هم فوراً موجود شد. در این آیه با برگشت به گذشته تمامی وقایع با سرعت حداکثری حذف گردیده و حتی نام پیامبران هم ذکر نشده‌است؛ بلکه با یک گریز بسیار سریع به خلقت حضرت آدم از خاک اشاره کرده؛ سپس چگونگی آفرینش عیسی (ع) به لحظه‌ی تولد حضرت آدم تشبیه گشته‌است. بهره‌گیری از شگرد حذف می‌تواند یک نوع کنجکاوی و اشتیاق در شنونده و یا خواننده ایجاد کند تا به دنبال مطالعه بیشتر و جزئیات داستان باشد. از سوی دیگر چون «سبک قرآن، سبکی گفتاری است نه نوشتاری؛ بنابراین التزامی ندارد که همه بخش‌های یک داستان را با جزئیات آن و به صورت منظم و منسجم بیان کند، آن‌گونه که شان یک نوشتار است؛ از این رو، در بازگو کردن داستان‌ها، ترتیب زمانی و بخش‌های یک حادثه را آن‌گونه که رخ داده‌است، مراعات نمی‌کند، بلکه از یک حادثه به حادثه‌ای دیگر منتقل می‌شود و سمنده سخن را آن‌گونه می‌راند که مقام، اقتضاء

می‌کند.» (معرفت، ۱۳۸۷: ۱۸)

زیرمجموعه دیگر تداوم (خلاصه یا چکیده) است. خلاصه از لحاظ طول بیشتر از حذف می‌باشد اما هر دو دارای شتاب مثبت هستند. شتاب مثبت حالتی از حذف تلویحی است که در آن «خواننده موزوار با حوادث داستان آشنا می‌شود و یک‌راست در بطن ماجرا قرار می‌گیرد.» (حری، ۱۳۸۷: ۱۰۰) نمونه‌ای از (خلاصه) را می‌توان در آیه‌ی (۵۵) آل عمران دید. ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ إِنِّي فَتَوَفِّيكَ وَ رَافِعُكَ إِلَيَّ وَ مُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ جَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (آل عمران: ۳/ ۵۵) هنگامی را که خدا به عیسی فرمود: «من تو را بر می‌گیرم و به سوی خود، بالا می‌برم و تو را از کسانی که کافر شدند، پاک می‌سازم؛ و کسانی را که از تو پیروی کردند، تا روز رستاخیز، برتر از کسانی که کافر شدند، قرار می‌دهم؛ سپس بازگشت شما به سوی من است و در میان شما، در آنچه اختلاف داشتید، داوری می‌کنم؛ اشاره کرد که به بخش پایانی زندگی حضرت عیسی (ع) می‌پردازد. این بخش با توجه به سیاق داستان که بعضاً در آن به آدم تا عیسی با یک آیه اشاره شده بود، نوعی خلاصه محسوب می‌گردد.

زیرمجموعه سوم تداوم، «مکث توصیفی» می‌باشد. در مکث توصیفی دیرش متن طولانی‌تر از تداوم داستان است. در این وضعیت زمان سخن به شرح ویژگی‌ها و اتفاقات داستان می‌پردازد، مثل اینکه داستان دچار ایست شده‌است. یعنی «باوجود اینکه گفتمان ادامه می‌یابد، زمان داستان، همانند قطعه‌ای توصیفی متوقف می‌شود. از آنجا که روایت هنری زمانمند است، یک ساختار دیگر گفتمانی جانشین می‌شود.» (چتمن، ۱۳۹۰: ۸۹) هنر توصیف در این است که «توصیف کیفیت اشیاء، اشخاص، اوضاع، احوال و رفتار را ارائه می‌دهد، همان‌گونه که در وهله‌ی اول به چشم ناظر می‌آید.» (میرصادقی، ۱۳۸۷: ۱۲۸)

در آیات ۲۷ تا ۳۳ سوره مریم (س) از شگرد مکث توصیفی استفاده شده‌است. ﴿فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا﴾؛ او را در آغوش گرفته به سوی قومش آمد، گفتند: ای مریم! کار بسیار عجیب و بدی انجام دادی! (مریم: ۲۷/۱۹) ﴿يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَعْثًا﴾ (مریم: ۲۸/۱۹) ای خواهر هارون! نه پدر تو مرد بدی بود، و نه مادرت زن بدکاره‌ای! ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ (مریم: ۲۹/۱۹) مریم اشاره به او کرد، گفتند ما چگونه با کودکی که در گاهواره است سخن بگوئیم؟ ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ (مریم: ۳۰/۱۹) ناگهان عیسی زبان به سخن گشود گفت من بنده خدایم به من کتاب (آسمانی) داده و مرا پیامبر قرار داده‌است. ﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ (مریم: ۳۱/۱۹) و مرا وجودی پر برکت قرار داده در هر کجا باشم، و مرا توصیه به نماز و زکات مادام که زنده‌ام، کرده‌است. ﴿وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا﴾ (مریم: ۳۲/۱۹) و مرا نسبت به مادرم نیکوکار قرار داده، و جبار و شقی قرار نداده‌است. ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ﴾

وَيَوْمَ أُبْعِثُ حَيًّا ﴿۳۳/۱۹﴾ (مریم: ۳۳/۱۹) و سلام (خدا) بر من آن روز که متولد شدم و آنروز که می‌میرم و آنروز که زنده برانگیخته می‌شوم. هم‌چنان که مشخص است این آیات به مکالمه حضرت مریم و عیسی در زمان تولد ایشان با مردمی پرداخته، که از تولد حضرت عیسی بدون ازدواج مریم ناراحت بوده‌اند؛ آنها این کار را به منزله‌ی زنا دانسته و قصد توییح مریم را داشتند؛ اما آیات مربوطه در این موضع مکث نموده و شرح و توصیف آن لحظات را به تفصیل آورده‌است.

چهارمین زیر مجموعه تداوم «صحنه نمایش» است که نه از سرعت حداکثری حذف برخوردار است و نه سرعت حداقلی مکث توصیفی، بلکه مابین خلاصه و مکث توصیفی قرار دارد. از این زمان پریشی نیز در قرآن استفاده شده‌است. یکی از موارد به کارگیری این مؤلفه در آیه‌ی (۱۵۷) نساء می‌باشد. ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ (نساء: ۱۵۷/۴) و گفتارشان که: «ما، مسیح عیسی بن مریم، پیامبر خدا را کشتیم!» در حالی که نه او را کشتند، و نه بر دار آویختند؛ لکن امر بر آنها مشتبه شد. و کسانی که در مورد (قتل) او اختلاف کردند، از آن در شک هستند و علم به آن ندارند و تنها از گمان پیروی می‌کنند؛ و قطعاً او را نکشتند. این آیه که در ردّ به صلیب کشیدن حضرت عیسی است؛ با استفاده از شیوه صحنه‌ی نمایش این کار را انجام داده‌است.

۴. نتیجه‌گیری

از بررسی داستان حضرت عیسی (ع) در سوره‌های مختلف قرآن کریم بر اساس مؤلفه‌ی زمان روایی نظریه ژرار ژنت مشخص گردید، که الگوی داستان حضرت عیسی (ع) با زمان پریشی‌های گسترده، با غلبه‌ی زمان پریشی از نوع گذشته‌نگری درون‌داستانی همراه بوده؛ که این گذشته‌نگری‌ها در برخی مواقع به علت اشاره به داستان‌های انبیای پیشین به شکل بیرونی هم اتفاق افتاده‌است. البته در چند مورد هم شاهد آینده‌نگری بیرون‌داستانی مثل اشاره به مبعوث شدن حضرت محمد(ص) در سال‌های بعد و عقوبت گناهکاران در عالم بعدی نیز بوده‌ایم. روال روایت داستان مثل داستان‌های بشری به شکل منظم و خطی و بر اساس تقویم گاه‌شمارانه نبوده؛ بلکه شروع داستان از میانه زندگی عیسی و زمان رسالتشان بوده‌است. راوی در آیات و سوره‌های بعدی به روایت خطی پرداخته و زمان قبل از تولد، معجزات و زمان عروج ایشان را به تصویر کشیده‌است. بسامد در آیات مورد پژوهش در بیشتر مواقع از نوع مفرد و سپس مکرر بوده، و هرکدام از این بسامدها با توجه به اهدافی یک‌بار یا به کرات تکرار شده‌است. به عنوان مثال موضوع واحدی مثل «عیسی‌بن مریم» و «مسیح» و... با عبارات یکسان و یا مشابه چندین بار تکرار شده؛ که یکی از دغدغه‌های اصلی داستان، یعنی پرهیز از خداانگاری عیسی مکرراً در آن بازگو شده‌است. در مؤلفه‌ی

تداوم، بیشترین فراوانی آماری روایت مزبور از نوع شتاب مثبت و استفاده از گزینه حذف جزئیات می‌باشد، که با این شگرد موارد اضافی حذف شده، مختصر و مفیدگویی مد نظر قرار گرفته‌است. در درصد کمی از حوادث هم مثل توصیف واقعه تولد حضرت عیسی و یا معجزات ایشان از شتاب منفی همراه با مکث توصیفی و یا صحنه نمایش برای بیان جزئیات استفاده شده‌است. در نهایت می‌توان گفت بررسی و تحلیل ساختاری داستان حضرت عیسی در قالب نظریات ساختارشناسان به ویژه ژرار ژنت که از نظریه پردازان مشهور و معاصر است؛ می‌تواند به یافته‌های جدیدی در داستان حضرت عیسی (ع) منجر شده، مفاهیم ضمنی و زوایای جدیدی از این داستان را برای خواننده آشکار کند.

۵. تحلیل جدول آماری مؤلفه‌های زمان در داستان حضرت عیسی (ع)

تعداد فراوانی‌ها	نوع متغیرها	مؤلفه‌های زمان در نظریه ژرار ژنت
۱۵ مورد، (آل عمران/۵۵/۵۲/۴۵)، (نساء/۱۱/۱۷۱/۱۵۷/۷۲)، (مائده/۱۱۶/۱۱۴/۱۱۰/۱۷/۷۵)، (مومنون/۵۰)، (زخرف/۶۳/۵۷)، (صف/۱۴)	فقط درون داستانی	نظم گذشته نگر
-	فقط برون داستانی	
۱۱ مورد، (بقره/۲۵۶/۱۳۶/۸۷)، (آل عمران/۸۴/۵۹)، (نساء/۱۶۳)، (مائده/۷۸)، (انعام/۸۵)، (توبه/۳۱)، (احزاب/۷)، (شوری/۱۳)	مرکب از هر دو در یک آیه	نظم آینده نگر
۱ مورد، (آل عمران/۵۵)	فقط درون داستانی	
۱ مورد، (صف/۶)	فقط برون داستانی	
-	مرکب از هر دو	

تعداد فراوانی ها	نوع متغیرها		مؤلفه‌های زمان در نظریه ژرار ژنت
۱۸ مورد، (آل عمران/۵۹/۵۵/۵۲/۴۵). (نساء/۱۷۲/۱۷۱/۱۵۷). مائده/۱۱۶/۷۸/۷۵/۷۲/۱۷). (توبه/۳۱/۳۰). (مریم/۳۴). (مومنون/۵۰). (زخرف/۵۷). (صف/۶).	مفرد		بسامد
۱۱ مورد، (بقره/ ۸۷ با بقره ۲۵۶). (بقره/۱۳۶ با آل عمران/ ۸۴، نساء/ ۱۶۳، زبور/ ۱۶۳ و احزاب/ ۷). (آل عمران/ ۵۲ با صف/ ۱۴). (مائده/۱۱۲ با مائده/۱۱۴).	مکرر		
۴ مورد، (مائده/۱۱۴/۱۱۰). (زخرف/۶۳). (صف/۱۴).	بازگو		
۱۵ مورد، (آل عمران/۸۴/۵۵/۵۲/۴۵). (نساء/۱۷۲/۱۷۱/۱۵۷). (مائده/۷۸/۷۵/۷۲/۱۷). (مومنون/۵۰). (شوری/۱۳). (زخرف/۶۳/۵۷).	خلاصه	شتاب مثبت	تداوم
۹ مورد، (بقره/۲۵۶/۱۳۶/۸۷). (آل عمران/۵۹). (انعام/۸۵). (توبه/۳۱/۳۰). (احزاب/۷). (صف/۱۴).	حذف		
-	شتاب ثابت		
۵ مورد، (مائده/۱۱۶/۱۱۴/۱۱۲). (صف/۶). (مریم/ ۲۷-۳۳)	مکت توصیفی	شتاب منفی	
۱ مورد، (مائده/۱۱۰).	صفحه نمایش		

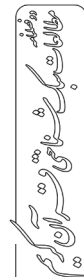
منابع فارسی

- قرآن کریم، ترجمه‌ی مکارم شیرازی.
- احمدی، بابک (۱۳۷۳): «مدرنیت و اندیشه انتقادی»، تهران: نشر، چاپ دوم.
- اخوت، احمد (۱۳۷۱): «دستور زبان داستان»، اصفهان: فردا.
- ایگلتن، تری (۱۳۶۸): «پیش‌درآمدی بر نظریه ادبی»، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز، چاپ اول.
- تودوروف، تزوتان (۱۳۷۹): «بوطیقای ساختار گرا»، ترجمه‌ی محمد نبوی، تهران: نشر آگاه.
- پروینی، خلیل (۱۳۷۹): «تحلیل ادبی و هنری داستان‌های قرآن»، تهران: فرهنگ گستر، چاپ اول.
- پورعمرانی، روح... (۱۳۸۹): «آموزش داستان‌نویسی»، تهران: تیرگان.
- الحاج علی، هشتم (۲۰۰۸): «الزمن النوعی واشکالیات النوع الروائی»، بیروت: موسسه الانتشار العربی، الطبعة الاولى.
- حرری، ابو الفضل (۱۳۸۷): «رویکرد روایت شناختی به قصص قرآنی»، فصلنامه نقد ادبی، شماره ۲، صص ۱۲۲-۸۳.
- ----- (۱۳۸۸): «مؤلفه‌های زمان و مکان روایی در قصص قرآنی»، مجله ادب پژوهی، شماره ۸-۷، صص ۳۹۵-۳۰۳ / ۱۴۴-۱۲۵.
- حسینی، محمد (۱۳۸۴): «ریخت شناسی قصه‌های قرآن»، تهران: ققنوس، چاپ دوم.
- خضری، جمال (۱۴۳۱ق): «المقایس الاسلوبیه فی الدراسات القرآنیه»، بیروت: موسسه مجد.
- جتمن، سیمور (۱۳۹۰): «داستان وگفتمان»، ترجمه راضیه سادات میر خندان، تهران: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
- ریکور، پل (۱۳۸۴): «زندگی در دنیای متن»، ترجمه بابک احمدی، تهران: نشر مرکز، چاپ چهارم.
- ریمون کنان، شلومیت (۱۳۸۷): «روایت داستانی، بوطیقای معاصر»، ترجمه ابولفضل حرّی، تهران: نیلوفر.
- زیتونی، لطیف (۲۰۰۲): «معجم مصطلحات نقد الراویه»، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، الطبعة الاولى.
- زیدان، عبدالکریم (۱۳۹۵): «آموزه‌هایی از قصص قرآنی»، ج اول، ترجمه جمال‌الدین علی خواجه، تهران: نشر احسان، چاپ اول.
- ژنت، ژرار (۱۳۹۱): «آرایه‌ها»، ترجمه آذین حسین‌زاده، تهران: نشر قطره، چاپ یکم.
- (۱۳۹۲): «تخیل و بیان»، ترجمه الله شکر اسداللهی تجرق، تهران: سخن.
- سرباز، حسن و همکاران (۱۳۹۴): «زمان‌پریشی در رمان چراغ‌های آبی حنابینه»، مجله‌ی علمی پژوهشی، انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی، شماره ۹۰، صص ۱۴۰-۸۳.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۳۶۷): «تفسیر المیزان»، ترجمه سید محمد باقر همدانی، تهران: امیرکبیر.
- فعال عراقی، حسین (۱۳۷۸): «داستان‌های قرآن در المیزان»، تهران: نشر سبحان، چاپ دوم.
- قاسمی‌پور، قدرت (۱۳۸۸): «زمان روایت»، فصلنامه نقد ادبی، ش ۲، صص ۱۴۴-۱۲۳.
- کالر، جان‌اتان (۱۳۸۸): «در جست‌وجوی نشانه‌ها»، ترجمه‌ی تینا امرالهی؛ لیلا صادقی، تهران: علم.
- کُلی، پل؛ مانفردیان، جان (۱۴۰۰): «نقد ادبی با رویکرد روایت‌شناسی»، ترجمه حسین پاینده، تهران: نیلوفر، چاپ اول.
- مانفردیان، جان (۱۳۹۷): «روایت‌شناسی-مبانی نظریه روایت»، ترجمه‌ی محمد راغب، تهران: ققنوس.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۷۱): «قصه در قرآن»، ترجمه حسن خرقانی، قم: تمهید.
- مکاریک، ایرنا ریما (۱۳۸۵): «دانشنامه‌ی نظریه‌های ادبی معاصر»، ترجمه‌ی محمد نبوی، مهران مهاجر، تهران: آگه، چاپ دوم.
- ملبویی، محمد تقی (۱۳۸۰): «تحلیلی نواز قصص قرآن»، تهران: امیرکبیر.
- میر صادقی، جمال (۱۳۹۱): «شناخت داستان»، تهران: سخن، چاپ اول.
- ----- (۱۳۸۷): «راهنمای داستان‌نویسی»، تهران: نشر سخن، چاپ دوم.
- Genette, Gerard. (1980). "Narrative Discourse: Trans. Jane E. Lewin. Ithaca New York: Cornell University.

References

The Holy Quran

- Ahmadi, Babak (1373 SH): *Modernity and critical thinking*. Center Publication, Tehran (In Persian).
- Okhot, Ahmad (1371 SH): *Grammar of the story*, first edition, Isfahan: Farda.
- Eagleton, Terry (1368 SH): "Prelude to Literary Theory", translated by Abbas Mokhtar, Tehran: Neshr Marzenaz, first edition.
- Todorov, Tzutan (1379 SH): "Structured narrative poetics", translated by Mohammad Nabavi, Tehran: Agah Publications.
- Parvini, Khalil (1379 SH): "Literary analysis and art of the Quran's story", Tehran: Farhang Goštar, first edition.
- Pour-omrani, Ruhollah (1389 SH): "Teaching story writing", Tehran: Tirgan.
- Al-Haj Ali, Haytham (2008): "Al-Zaman al-Naw'i wa Ashkalayat al-Nawwa'i," Beirut: Al-Anshar Al-Arabi Institute, al-Taba al-Awwali.
- Horri, Abolfazl (1387 SH): "Narrative-Cognitive Approach to stories of the Quran", *Literary Criticism Quarterly*, No. 2, pp. 122-83.
- (1388 SH): "Components of Time and Place of Narrative in Stories of the Quran", *Journal of Literature Research*, No. 8-7, pp. 303-303/144-125.
- Hosseini, Mohammad (1384 SH): "Morphology of the Quran's story", Tehran: Quqnos, 2nd edition.
- Khezri, Jamal (1431 AH): "Al-Maqayes al-Asloobiyah fi al-Radrasat al-Qur'aniyah", Beirut: Majd Institute.
- Chatman, Seymour (1390 SH): "Story and Discourse", Translated by Razieh Sadat Mir Khandan, Tehran: IRIB Islamic Research Center.
- Ricoeur, Paul (1384): *Life in the world of text*, translated by Babak Ahmadi, Tehran: Central Publishing House, 4th edition.
- Raymon Kennan, Shelomith (1387 SH): "Narrative Fiction: Contemporary Poetics", translated by Abolfazl Horri, Tehran: Niloofar.
- Zeytooni, Latif (2002): "Mu'ajim Maslat Naqd al-Rawiya," Beirut: The Lebanese School of Publishers, Al-Taba'a al-Awwali.
- Zeidan, Abdolkarim (1395 SH): "Teachings from the Qurans' story", c. 1, translated by Jamaldin Ali Khajeh, Tehran: Ehsan Publications, 1st edition.
- Gérard Genette (1391 SH): "Arrays", Translated by Azin Hosseinzadeh, Tehran: Gha-treh Publication, 1st edition.
- (1392 SH): "Imagination and Expression", translated by Allah Shokrollahi Tajraq, Tehran: Sokhan.
- Sarbaoz, Hassan et al. (1394 SH): "Anachrony in Hannamineh Blue Lights Novel", *Iranian Journal of Arabic Language and Literature*, No. 90, p. 140-83.
- Tabatabaei, Seyed Mohammad Hossein (1367 SH): "Tafsir al-Mizan", translated by Seyed Mohammad Bagher Hamedani, Tehran: Amir Kabir.
- faal Iraqi, Hossein (1378 SH): "Stories of the Qur'an in Al-Mizan", 2nd edition, Tehran: Sobhan Publications.



سال هفتم
شماره اول
پیاپی: ۱۲
بهار و تابستان
۱۴۰۲

- Ghasemipour, Qoudrat (1388 SH): “Narrative Time”, Quarterly Journal of Literary Criticism, No. 2, pp. 144-123.
- Kaler, Jonathan (1388 SH): “In Search of Signs”, Translated by Tina Amrollahi, Leila Sadeghi, Tehran: Elm.
- Manfredian, Paul Kobleby (1400 SH): “Literary Criticism with Narrative Approach”, Translated by Hossein Payandeh, 1st edition, Tehran: Niloofar.
- (1397 SH): “Narrative-Foundations of Narrative Theory”, translated by Mohammad Ragheb, Tehran: Qoqnos.
- Marefat, Mohammad Hadi (1371 SH): “Story in the Qur’an”, translated by Hassan Kharqani, Qom: Tamhid.
- Makarik, Irena Rima (1385 SH): “Encyclopedia of Contemporary Literary Theories”, translated by Mohammad Nabavi, Mehran Mohajer, Tehran: Agé, 2nd edition.
- Malbubi, Mohammad Taqi (1380 SH) “A New Analysis of the Qur’an’s stories,” Tehran: Amir Kabir.
- Mir Sadeghi, Jamal (1391 SH): “Story Recognition”, Tehran: Sokhan, First Edition.
- (1387 SH): “Story Writing Guide”, 2nd edition, Tehran: Sokhan Publications.

Violations of the Grice's principles of cooperation in Surah Mujadalah

(Received: 2023-05-01 Accepted: 2023-07-02)

Omid Jahanbakht Lili¹, Hamed Pour heshmati², dargah Fatemeh Mirzakhah³

Abstract

The relationship that exists between the elements and structures of a part of speech makes the word meaningful. Grice's theory of cooperation, which is referred to as "Principles of Cooperation", includes four principles of "quantity", "quality", "communication" and "manner of expression" which Herbert Paul Grice, philosopher of language analysis (1913-1988) It obliges the audience to comply with these principles in the conversation. Based on this point of view, if one or both sides of the conversation deviate from these principles, their words will have an implied meaning. Surah Mujadaleh, which has some narrative elements including conversation, can be read from the perspective of Grice's four principles. Therefore, the present research aims to investigate the violation of Grice's conversational principles in Surah Al-Mujadaleh in a descriptive-analytical way, and in this way, to analyze the function of those violations in creating implicit and metatextual meanings. The results of this research show that it should not be thought that the non-observance of the four principles of Grice impairs the meaning of the words in Surah Al-Mujadaleh, but different implicit messages and motivations such as the teaching of social etiquette, measuring the purity of the intention of wealth, warning. And warning, intentional insult, referring to God's attribute of knowledge, etc., have caused a violation of the principles of grace in this surah that the speaker, while using mechanisms such as irony, exaggeration, analogies, etc., is more effective than exchanging information with It takes care of the apparent structure of words.

Keywords: Employability, Grice's principles of cooperation, Surah Mujadaleh, implied meanings.

1) Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Gilan University, Rasht, Iran . (The Corresponding Author) Email: : omidjahanbakht@gmail.com

2) Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Gilan University, Rasht, Iran . Email: poorhshmati@gmail.com

3) Master's student, Department of Arabic Language and Literature, Gilan University, Rasht, Iran Email: mirzakhah.fatemeh1377@gmail.com





مقاله علمی - پژوهشی، صص ۲۷۸-۲۹۸

DOR: 20.1001.1.26455714.1402.7.1.6.0

نقض‌های اصول همکاری گرایس در سوره مجادله

(تاریخ دریافت ۱۱-۰۲-۱۴۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۱-۰۴-۱۴۰۲)

امید جهان بخت لیلی^۱، حامد پور حشمتی درگاه^۲، فاطمه میرزاخواه رودسری^۳

چکیده

ارتباطی که بین عناصر و سازه‌های یک پاره‌گفتار وجود دارد، موجب معنامندی کلام می‌گردد. نظریه همکاری گرایس که از آن با عنوان «اصول همکاری» یاد می‌شود، شامل چهار اصل «کمیت»، «کیفیت»، «ارتباط» و «شیوه بیان» است که هربرت پل گرایس، فیلسوف تحلیل زبان (۱۹۱۳-۱۹۸۸) مخاطب را در گفتگو به رعایت این اصول ملزم می‌داند. بر پایه این دیدگاه، اگر یک یا هر دو طرف گفتگو از این اصول عدول نمایند، کلام آن‌ها دارای معنای ضمنی و تلویحی می‌گردد. سوره مجادله که از برخی عناصر روایی از جمله مکالمه برخوردار است، قابلیت خوانش از منظر اصول چهارگانه گرایس را دارد. لذا پژوهش حاضر بر آن بوده تا به شیوه توصیفی-تحلیلی، نقض اصول مکالمه‌ای گرایس را در سوره مجادله بررسی کند و از این رهگذر، کارکرد آن نقض‌ها را در ایجاد معانی تلویحی و فرامتنی تحلیل نماید. نتایج حاصل از این جستار بیانگر این مطلب است که نباید چنین پنداشت که عدم رعایت اصول چهارگانه گرایس معنامندی کلام را در سوره مجادله خدشه‌دار می‌سازد، بلکه پیام‌های تلویحی و انگیزه‌های متفاوتی از جمله تعلیم آداب معاشرت، سنجش خلوص نیت اغنیا، هشدار و انذار، اهانت عامدانه، اشاره به صفت اعلمیت خداوند و غیره سبب نقض اصول گرایس در این سوره شده است که گوینده، این شیوه گفتمانی را ضمن کاربست سازوکارهایی همچون کنایه، اغراق، تناسی تشبیه و غیره، تأثیرگذارتر از رد و بدل کردن اطلاعات با عنایت به ساختار ظاهری کلمات می‌یابد.

کلیدواژگان: کاربردشناسی، اصول همکاری گرایس، سوره مجادله، معانی تلویحی.

سال هفتم

شماره اول

پیاپی: ۱۲

بهار و تابستان

۱۴۰۲

(۱) امید جهان بخت لیلی؛ استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه گیلان رشت، ایران (نویسنده مسئول) ایمیل: omidjahanbakht@gmail.com
 (۲) حامد پور حشمتی درگاه، دکترای گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه گیلان، رشت، ایران ایمیل: poorshmati@gmail.com
 (۳) فاطمه میرزاخواه رودسری؛ دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی دانشگاه گیلان، رشت، ایران. ایمیل: mirzakhah.fateme1377@gmail.com



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

۱. مقدمه

نظریه هربرت پل گرایس، فیلسوف تحلیل زبان (۱۹۱۳-۱۹۸۸) یکی از رویکردهای کاربردشناسی در زبان است. کاربردشناسی از جمله علمی است که به تفسیر و تبیین معانی پاره‌گفتارها با عنایت به شرایط و موقعیت زمانی و مکانی تولید آنها می‌پردازد. لذا به این دانش، منظورشناسی نیز می‌گویند. بر پایه نظریه گرایس، ساخت معنا تنها فرآیند ساده ترکیب واژگان و جملات نیست؛ چه بسا مفهومی که گوینده قصد کرده است، فراتر از معنایی باشد که ساختار بیرونی الفاظ بیان می‌کند. اصل همکاری گرایس حاکی از این است که گویندگان شرکت‌کننده در مکالمه، سخن خود را در هر مکالمه متناسب با هدف یا موقعیتی که در آن قرار گرفته‌اند و نیز بر حسب مقتضای حال بیان می‌کنند. این نظریه دارای اصولی است که عبارتند از کمیت: ناظر بر «مقدار اطلاعات»، کیفیت: ناظر به «صداقت و صحت کلام»، ارتباط: ناظر به «مرتبط سخن گفتن» و شیوه بیان: ناظر به «وضوح کلام». در صورت نقض هر یک از این اصول چهارگانه، معنایی پدید می‌آید که فراتر از معنای بافت بیرونی کلام است و به آن معنای تلویحی گویند (گرایس، ۱۹۸۹: ۲۶). تلویح مکالمه‌ای از مهم‌ترین اقسام تلویحات مد نظر گرایس است که بخشی از معنای مورد نظر را گویندگان بی‌آنکه مستقیماً در کلام خود به زبان آورند، در پس الفاظ ظاهری افاده می‌کنند.

قرآن کریم، داری ارزش‌های تربیتی، دینی، اجتماعی و داستان‌های آموزنده و سیره انبیاء است. در این راستا سوره مبارکه مجادله، یکی از سوره‌های قرآن است که در مدینه با ۲۲ آیه نازل گردید و در آن غالباً از احکام فقهی و نظام زندگی اجتماعی و روابط اجتماعی سخن به میان آمده است (بهرام‌پور، ۱۳۹۷: ۵۴۲). این سوره، بن‌مایه‌ی روایی دارد و از این رو می‌توان آن را بر اساس نظریه اصول همکاری گرایس مورد بررسی قرار داد و به عنوان معیاری زبان‌شناختی برای این نظریه برگزید و بن‌مایه‌های معنایی این سوره را که در پس الفاظ ظاهری نهفته‌اند، استخراج کرد؛ لذا پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی در صدد پاسخ‌گویی به پرسش‌های ذیل می‌باشد:

- انگیزه‌های نقض و عدول از اصول همکاری گرایس در سوره مجادله چیست؟

- سازوکارهای نقض اصول مکالمه‌ای گرایس در سوره مجادله چیست؟

۱.۱. پیشینه تحقیق

بر پایه نظریه همکاری گرایس، برای درک معنای تلویحی جمله‌ها باید از معنای ظاهری آنها عدول نمود و معنا را در بافت‌های فرامتنی زبان جستجو کرد. بر این اساس، پژوهش‌هایی با عنایت به این نظریه در حوزه‌های قرآن کریم، خبرهای مطبوعاتی، ادبیات طنز و غیره انجام شده‌است که از جمله آنها:

- مقاله «تلفن همراه به عنوان رسانه مکتوب: مطالعه گفتمانی متون طنز پیام کوتاه فارسی» نوشته بهروز محمودی‌بختیاری و آرزو آدی‌بیک (پژوهش زبان و ادبیات فارسی، ۱۳۸۸) است که نویسندگان در آن به بررسی متون کوتاه خنده‌دار فارسی پرداخته و دریافته‌اند که بسیاری از پیامک‌های کوتاه فارسی در اثر نقض اصل گرایس، حالت طنز به خود گرفته‌اند.

- مریم دادخواه تهرانی و بهروز محمودی‌بختیاری (پژوهش‌های ادبیات معاصر جهان، ۱۳۹۰) در مقاله «بازتاب فمینیسم از رهگذر کارکرد اصول همکاری گرایس در نمایشنامه سالار زنان» به رویکردهای سیاسی فمینیستی موجود در متن نمایشنامه پرداخته‌اند و دریافته‌اند که معنای تلویحی در این نمایشنامه، منبع اصلی شکل‌گیری روابط میان اشخاص بوده‌است.

- غلام‌عباس سعیدی (آموزه‌های قرآنی دانشگاه علوم رضوی، ۱۳۹۱) در مقاله «بررسی زبان‌شناختی تناسب آیات بر پایه اصل همکاری گرایس» عدول از اصل همکاری گرایس در مکالمات را ناشی از ظرافت‌های بلاغی معرفی می‌کند و به این نتیجه رسیده که تناسب‌گریزی یا عدم تناسب در متن، بهترین ابزار برای گذاشتن معنای ضمنی و ارتقای وجوه ادبی آن است.

- رضا خیرآبادی (جستارهای زبانی، ۱۳۹۲) در مقاله «نقش تخطی از اصول گرایس در ایجاد نسل جدید از لطیفه‌های ایرانی» سازوکار تولید لطیفه‌ها را در قالب روند نمایی سه‌مرحله‌ای به نمایش گذاشته و دریافته است که عدول از اصول همکاری گرایس در مکالمات، باعث خنده‌دار شدن آنها می‌شود.

- یحیی طالبیان و سمیه آقابابایی (پژوهشنامه نقد ادبی و بلاغت، ۱۳۹۵) در مقاله «تحلیل و واکاوی نظریه نظم عبدالقاهر جرجانی در غزلی از حافظ با تکیه بر نظریات هلیدی و گرایس»، چندمعنایی بودن متن غزل را مورد توجه قرار داده و به این نتیجه رسیده‌است که حافظ در مقام شاعری توانمند با استفاده بجا از ابزارهای بلاغت، زنجیره‌ای از انسجام لفظی و معنایی را در غزل ایجاد کرده و با دلالت‌های ثانویه موجود در آن، مخاطبان را از وجود معانی ثانویه‌ای آگاه می‌کند که درک آنها بر اساس بافت شکل می‌گیرد.

- مهدی حبیب‌اللهی و همکاران (آموزه‌های قرآنی، ۱۳۹۵) در مقاله «تفاوت تعبیر در آیات مشابه قرآن بر پایه تخطی از اصول همکاری گرایس» به استخراج تلویحات محاوره‌ای نهفته در برخی آیات مشابه لفظی پرداخته و به این نتیجه رسیده که عدم رعایت اصول همکاری گرایس موجب استنباط معانی ضمنی و در نتیجه کشف تفاوت‌های معنایی این آیات می‌گردد.

- زهرا رجبی (پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، ۱۳۹۷) در مقاله «بررسی و تحلیل گفتگوهای سوره یوسف (ع) در قرآن بر اساس نظریه گرایس» به تحلیل مکالمات سوره یوسف با نظر به اصل گرایس پرداخته و دریافته است که بخش عمده بار معنایی روایت

موجود در سوره یوسف و تصویر ذهنی حاصل از شخصیت‌های اصلی آن، وابسته به تکرار عامدانه نقض قواعد مکالمه با انگیزه‌های خاص در گفتگوها است.

با این بیان، وجه تمایز پژوهش حاضر با پژوهش‌های پیشین در آن است که این جستار، نقض‌های اصل همکاری گرایس را در سوره مجادله بررسی می‌کند و کارکردها و انگیزه‌های عدول از قواعد این نظریه را مورد واکاوی قرار خواهد داد.

۲.۱. گذری بر موضوع و محتوای سوره مجادله

این سوره در مدینه نازل شده است و طبق طبیعت سوره‌های مدنی، بیشتر از احکام فقهی و نظام زندگی اجتماعی و روابط با مسلمانان و غیر مسلمانان سخن می‌گوید. مجموع بحث‌های آن را می‌توان در سه بخش خلاصه کرد: ۱. در بخش اول، سخن از حکم «ظهار» می‌گوید که در جاهلیت نوعی طلاق و جدائی دائمی محسوب می‌شد و اسلام آن را تعدیل کرد و در مسیر صحیح قرار داد. ۲. یک سلسله دستورها درباره آداب مجالست از جمله منع از «نجوی» (سخنان در گوشه) و همچنین جا دادن به کسانی که تازه وارد مجلس می‌شوند، دارد. ۳. بحث گویا، مشروح و کوبنده‌ای درباره منافقان و آنها که ظاهراً دم از اسلام می‌زدند؛ اما با دشمنان اسلام سر و سری داشتند، مطرح کرده، مسلمانان راستین را از ورود در حزب شیاطین و منافقین بر حذر می‌دارد و آنها را به رعایت «حب فی الله» و «بغض فی الله» و پیوستن به «حزب الله» دعوت می‌کند. نامگذاری سوره به «مجادله» به خاطر تعبیری است که در آیه نخستین آن آمده است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۲۳: ۴۱۷).

۲. نظریه همکاری گرایس

هربرت پل گرایس، فیلسوف تحلیل زبان انگلیسی در سخنرانی خود در دانشگاه هاروارد، مجموعه اصول چهارگانه را تحت عنوان اصول همکاری مطرح کرد که ناظر به انسجام و پیوستگی مکالمات است. مسأله قابل توجه در این قضیه، قصد و نیت گوینده در مطالعات معناشناختی پاره‌گفتارهای زبان است، حتی اگر این نیت و منظور در معنای واژه‌های به کار گرفته شده در پاره‌گفتار دیده نشود. (لاینز، ۱۳۹۱: ۹) بر اساس نظریه همکاری گرایس تنها توجه به بافت صوری و ظاهری الفاظ برای پیدایش پیام‌ها و معانی یا به اصطلاح گرایس، (معنای گوینده) کافی نیست؛ بلکه باید شرایط برون‌زبانی نیز مد نظر دریافت‌کننده باشد. در تعاملات کلامی انسان‌ها یک سلسله قواعد و فرضیات مشترک برای پیشبرد روند مکالمات به گونه‌ای غیرملموس وجود دارد. این قواعد و فرضیات را گرایس «اصل تعاون» نامید و آن را در چهار گروه: الف. اصل کمیت: «ارائه اطلاعات به اندازه»، ب. اصل کیفیت: «جلوگیری از بیان آنچه غلط است یا مدرک کافی برای صحتش وجود ندارد»، ج. اصل ارتباط: «مرتبط سخن گفتن»، د. اصل شیوه بیان: «وضوح و نظم در کلام» قرار داد. (گرایس،

وی معتقد است هر یک از طرفین مکالمه عادی باید این اصول را رعایت کنند به شرط اینکه: الف) طرفین گفتگو دارای هدفی مشترک در مکالمه باشند و به آن اهداف پایبند باشند تا تعامل زبانی موفق اداره شود (همان: ۴۶). ب) طرفین گفتگو در مکالمه برای برقراری تعاملی بهتر، دارای روشی یکسان باشند (همان: ۴۷). ج) طرفین گفتگو دارای درکی ضمنی از مکالمه باشند و مکالمه به شیوه‌ای مناسب ادامه یابد تا زمانی که طرفین به توافق برسند که مکالمه پایان یابد. (گرایس، ۱۹۸۹: ۲۹) این نظریه در پی کشف چگونگی ارتباط بین دلالت‌های زبانی برای ایجاد مدلول ذهنی در متن گفتاری یا نوشتاری برای درک مطلوب‌های انسانی در بستر مکالمه است؛ ضمن آنکه راهکارهایی را پیشنهاد می‌دهد که از رهگذر آن‌ها اصول چهارگانه تعاون زیرپا گذاشته می‌شوند که در این صورت گوینده، مقصود خود را به گونه ضمنی و تلویحی بیان می‌کند.

۲. ۱. نقض اصول همکاری گرایس (maxim flouting)

مبنای نظریه همکاری گرایس بر تعامل و تفاهم طرفین کلام در گفتگو است؛ اما گاه آنها به صورت آگاهانه هر یک از اصول چهارگانه را رعایت نمی‌کنند و به بیان گرایس، موجب نقض اصول همکاری می‌شوند. باید عنایت داشت که این نقض، بدان معنا نیست که مکالمه آنان دارای خلل است، بلکه گوینده به گونه هدفمند، یک یا چند مورد از اصول همکاری را رعایت نمی‌کند؛ بدین سان گاه یک اصل را کاملاً نادیده می‌گیرد و گاه یک اصل را در تقابل با اصل دیگر قرار می‌دهد و گاه به گونه‌ای از اصول تخطی می‌کند که کاملاً این تخطی بر مخاطب پوشیده می‌ماند. گوینده در این صورت می‌کوشد تا مخاطب به دریافتی فراتر از آنچه که فقط از ترکیب واژگان حاصل می‌گردد، دست یابد و این معنا از خلال بافت برون‌متنی کلام به دست می‌آید که بدان معنای ضمنی یا تلویحی می‌گویند. بر اساس این نظریه، مضمون و مفهوم کلام را نمی‌توان صرفاً با عبارت‌های زبانی به دست آورد که در این صورت معنای کامل عبارت برای مخاطب پوشیده است، چرا که در هر دیالوگ با توجه به انگیزه‌های ذهنی و درونی، مقداری از معنای ضمنی در پس الفاظ ظاهری نهفته است. (روشن و اردبیلی، ۱۳۹۲: ۱۶۰) ضمن آنکه گاهی معنای تلویحی که از پاره‌گفتاری به دست می‌آید، متعدد و متنوع و بیش از یک صدا است، چنانکه میخائیل باختین در نظریه چندصدایی به چند برداشت از یک پاره‌گفتار اشاره کرده‌است که این برداشت‌ها همان پیام‌ها و معانی ضمنی هستند که در ورای ترکیب واژگان و ظاهر الفاظ نهفته‌اند. (باختین، ۱۳۸۴: ۱۰۵)

گرایس در آثار خود انواع مختلفی از راهکارهای زبانی را برای نقض اصول چهارگانه نام برده‌است، از جمله: طنز، استعاره، تحقیر، تهمت، ابهام عامدانه، تیرگی معنایی عامدانه، رعایت ادب، طفره‌رفتن از پاسخ صریح، طعنه‌زدن، فریب و اقناع (گرایس، ۱۹۷۵: ۲۶). موارد یاد شده نشان‌دهنده نقض قواعد مکالمه است که در ادامه تبیین خواهد شد.

۳. بررسی اصول همکاری گرایس در گفتگوهای سوره مبارکه مجادله

پیش از آغاز بحث تحلیلی، شایان ذکر است که: ۱. در این پژوهش، سوره مجادله به علت دارا بودن عنصر روایی به ویژه عنصر مکالمه که از مؤلفه‌های قابل توجه برای درک و پیشبرد این نظریه و پژوهش است مدنظر قرار گرفته است. ۲. اصول همکاری گرایس تنها مکالمات را بررسی می‌کند، لذا در این جستار، تنها آیه‌هایی که دارای بارزترین نقض‌های اصول گرایس هستند و قابلیت بررسی از لحاظ مکالمه (چه مکالمات بین طرفین و چه تک‌گویی‌های درونی) را دارند، مدنظر قرار گرفته‌اند. ۳. جهت سهولت دریافت، توضیح مختصری از شأن نزول مکالمات ارائه شده است تا خواننده در فضای حکایت قرآنی قرار گرفته، معنای ضمنی و تلویحی را به گونه‌ای منسجم دریافت کند.

۳. ۱. اصل کیفیت (maxim of quality):

قاعده کیفیت، مسأله خبر و اطلاع‌رسانی را مدنظر دارد. طبق این اصل باید از بیان آنچه می‌پندارید نادرست است، بپرهیزید. در مکالمات خود صداقت داشته باشید، از دروغ‌گویی و تهمت زدن بپرهیزید. آنچه را که نسبت به آن، مدارک مستند و شواهد کافی ندارید بیان نکنید و سخنانتان مستدل باشد. (گرایس، ۱۹۷۵: ۴۵) این اصل به روشنی بیانگر این مطلب است که در مکالمات، جانب امانت‌داری رعایت شود. اگر موارد مذکور درباره اصل کیفیت، توسط گوینده رعایت نشود، بدون شک انگیزه‌ای در پس الفاظ ظاهری کلام نهفته است که موجب نقض این اصل می‌گردد.

۳. ۱. ۱. نقض اصل کیفیت به انگیزه بیان نفرت

آیات آغازین سوره مجادله که بیانگر اختلاف شدیدی است که بین یک زوج رخ داده و اغلب مفسران از جمله طباطبائی (۱۴۱۷ق، ج ۱۹: ۱۸۱)، فخر رازی (۱۴۲۰ق، ج ۲۹: ۴۷۷)، ابوالفتح رازی (۱۴۰۸ق، ج ۱۹: ۵۷) و میبیدی (۱۳۷۱، ج ۱۰: ۴) اتفاق نظر دارند که این زن خوله، همسر اوس بن صامت بود که روزی همسرش به او گفت: «أَنْتِ عَلَيَّ كَظْهَرِ أُمِّي، تو به من همچون مادرم هستی». آنگاه خداوند در سوره مجادله به این مطلب اشاره می‌کند و می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مَنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ﴾ (مجادله/۲)؛ «از میان شما کسانی که زنانشان راظهار می‌کنند [و می‌گویند پشت تو چون پشت مادر من است] آنان مادرانشان نیستند. مادران آنها تنها کسانی‌اند که ایشان را زاده‌اند و قطعاً آنها سخنی زشت و باطل می‌گویند و [لی] خدا مسلماً درگذرنده آمرزنده است».

خداوند بلندمرتبه در این آیه به روشنیظهارکنندگان را مورد خطاب قرار می‌دهد و می‌فرماید: بیان این موضوع که مردان، همسران خود را همچون مادران خود قرار می‌دهند،

سخن باطلی است؛ زیرا مادرانشان تنها کسانی هستند که اینان را زاده‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۲۳: ۴۲۰) طبق اصل کیفیت گرایش، «سخن باید مستدل، مستند و برخوردار از صداقت باشد.» (گرایش، ۱۹۷۵: ۴۵) بنابراین در این آیه نقض اصل کیفیت وجود دارد؛ زیرا آنچه که مرد بیان داشته، خارج از صداقت بوده و عقیده‌ای خرافی به شمار می‌رود. شایان ذکر است که نقض هر یک از اصول گرایش باید بر مبنای انگیزه‌ای باشد. گزاره فوق که مبتنی بر سازوکار زبانی کنایه است، تنفر و خشم اوس نسبت به خوله را القا می‌کند و این معنای تلویحی را می‌رساند که او پس از این هیچ‌گاه خوله را به همسری نمی‌خواهد و همان‌گونه که مادرش برای او حرام است، خوله نیز برای او حرام است.

۳. ۱. ۲. نقض اصل کیفیت به انگیزه اغراق

ترفند بلاغی اغراق، از جمله انگیزه‌هایی است که در نقض اصل کیفیت گرایش تأثیر بسزایی دارد. این سازوکار ادبی گاه از رهگذر تناسی تشبیه (از یاد بردن تشبیه) انجام می‌شود و مقصود گوینده را از معنای ظاهری به سمت معنای تلویحی سوق می‌دهد:

﴿إِنَّمَا النَّجْوَى مِنَ الشَّيْطَانِ لِيَحْزُنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيْسَ بِضَارِّهِمْ شَيْئًا إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (مجادله/ ۱۰)؛ «چنان نجوایی صرفاً از شیطان است تا کسانی را که ایمان آورده‌اند، دل‌تنگ گرداند و [لی] جز به فرمان خدا هیچ آسیبی به آنها نمی‌رساند و مؤمنان باید بر خدا اعتماد کنند.»

در این گزاره از اصل کیفیت گرایش که مبتنی بر صداقت و صحت است، پیروی نشده است؛ زیرا مراد از نجوایی که در این آیه به شیطان نسبت داده شده، نجوای منافقان است نه نجوایی که صرفاً از جانب شیطان باشد. انگیزه نقض اصل کیفیت در این آیه، امر بلاغی اغراق است که برای تقریر معنا در ذهن مخاطبان از یکی از ابزارهای آن یعنی تناسی تشبیه استفاده شده است. در تناسی تشبیه «از شدت شباهت، مشبه‌به عین مشبه فرض می‌شود و تشبیه به استعاره نزدیک می‌گردد.» (فرشیدورد، ۱۳۵۴: ۴۸) به بیان دیگر، این جمله که نجوا صرفاً از شیطان است، ظاهراً به دور از صداقت است؛ چراکه نجوا از سوی خود شیطان نبود، بلکه این نجوا در میان منافقان و یهودیان جریان داشت و باعث نگرانی مسلمانان می‌شد. اما این عمل شیطانی به حدی در نزد خداوند نفرت‌انگیز بود که آن را صراحتاً و مستقیماً به شیطان نسبت داده است و چنان مشبه را عین مشبه‌به پنداشته که گویی تشبیهی وجود ندارد و نجوای منافقان همان نجوای شیطان است. لذا می‌توان اذعان کرد که در این آیه به انگیزه اغراق در شدت نفرت انگیز بودن نجوای منافقان، اصل کیفیت گرایش نقض گردیده است.

۳. ۱. ۳. نقض اصل کیفیت با انگیزه استفاده ابزاری از دین

شخصیت‌ها گاه در گفتگو، جملاتی تأثیرگذار به کار می‌برند یا از سوگندهایی دروغین

استفاده می‌کنند تا با برانگیختن احساسات مخاطبان، آنها را مهار خواسته‌های خویش کنند. (علیخانی، ۱۳۸۰: ۷۴) در این راستا برخی افراد در طول تاریخ برای رسیدن به منافع مادی، دین و مذهب را از معنای راستین خارج کرده‌اند. در آیه شانزدهم سوره مجادله، کفار سوگند را که یکی از مهم‌ترین اهرم‌های مورد اطمینان مسلمانان بوده، از معنای صادق آن خارج کرده‌اند: ﴿تَخَذُوا اٰیْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ (مجادله / ۱۶)؛ «سوگندهای خود را سپری قرار داده‌بودند و [مردم را] از راه خدا بازداشتند و [در نتیجه] برای آنان عذابی خفت‌آور است.»

در این آیه نقض اصل کیفیت نمود دارد، زیرا سوگند اقرار یا اعترافی است که از آن برای تضمین صحت و حق بودن گفته‌ها استفاده می‌شود، اما خداوند در این آیه می‌فرماید که منافقان، سوگند را سپری قرار داده‌اند تا مردم را از راه حق بازدارند. بنابراین سوگند در این آیه از مفهوم و معنای صادق خود خارج شده است و این امر، نقض اصل کیفیت گرایس را تداعی می‌کند که ناظر به «خارج کردن عبارت از معنای صادق خود» (گرایس، ۱۹۷۵: ۴۵) می‌باشد. نقض اصل کیفیت در این آیه، موجب ایجاد معنای تلویحی گردیده و ابزاری است برای استفاده‌های نادرست منافقان برای جلب اعتماد مردم و پنهان کردن توطئه‌های خویش. لذا می‌توان دریافت که انگیزه منافقان از این عمل، خارج کردن دین و مذهب از معنای واقعی بوده است. این آیه به صورت تلویحی دربردارنده این مطلب اجتماعی است که منافقان پیوسته برای نیل به خواسته‌های باطل خود از اعتقادات مردم سوء استفاده می‌کردند و در صدد بودند تا برای رسیدن به اهداف پلید خود از مذهب و اعتقادات مردم به عنوان ابزاری برای اقناع آن‌ها استفاده کنند که این مسأله، مصداق خارج کردن مفاهیم دینی و مذهبی از معنای صادق و حقیقی خود است و نقض اصل کیفیت و تضمین پیام تلویحی «استفاده ابزاری از عقیده و مذهب» توسط کفار را افاده می‌کند.

۳. ۲. اصل ارتباط (maxim of relation):

گرایس در مورد اصل ارتباط اذعان می‌دارد که «بی‌ربط سخن نگویند. ارتباط کلامتان را با پاره‌گفتار قبل حفظ کنید. در مورد اموری که مربوط به مکالمه شما نیست، صحبت نکنید.» (گرایس، ۱۹۷۵: ۴۶) بر اساس این اصل، برای اینکه سخن، دارای مفهوم باشد و موجب انتقال منظور گوینده گردد، باید پاره‌گفتارهای سخن مرتبط با هدف کلی سخن و موقعیت سخن باشد. اگر با گوینده‌ای روبه‌رو باشیم که خردمند است و از بی‌ربط سخن گفتن مقصودی دارد، باید کلام او را دربردارنده مفهومی تلویحی بدانیم. برای فهم این اصل می‌توان به حکایت موجود در سوره مجادله رجوع کرد که اشاره دارد به اینکه آنگاه که اوس بن صامت از ظهار (نوعی طلاق جاهلی) با همسرش پیشیمان گردید، نزد رسول خدا (ص) رفت تا کفاره این گناه را بداند و بپردازد. رسول خدا (ص) از مرد پرسید: آیا می‌توانی

برده‌ای را آزاد کنی؟ مرد پاسخ داد: اگر چنین کنم چیزی برایم باقی نمی‌ماند. در این مثال به گونه‌ای واضح نقض اصل ارتباط مشاهده می‌شود، زیرا انتظار می‌رفت مرد یا بگوید «بله می‌توانم» یا بگوید «خیر نمی‌توانم»؛ اما مرد این مفهوم را به گونه‌ای تلویحی بیان کرد. پیامبر خدا (ص) از اوس پرسید: آیا می‌توانی دو ماه پی‌درپی روزه بگیری؟ مرد گفت: اگر نوبت غذایم سه بار تأخیر شود، نابینا می‌شوم. به همین ترتیب مرد به جای ارایه پاسخ صریح (بله یا خیر) به سؤال‌های پیامبر (ص)، با پاسخ‌های به‌ظاهر بی‌ربط خود به گونه‌ای تلویحی، منفی بودن پاسخ خود را ابراز نمود. با این توضیح، انگیزه‌های نقض اصل ارتباط در سوره مجادله عبارتند از:

۳. ۲. ۱. نقض اصل ارتباط با انگیزه هشدار نسبت به سنگینی گناه

در آیه سوم و چهارم سوره مجادله، عدم تناسب ظاهری بین عملظهار و احکامی همچون روزه‌گرفتن و آزاد کردن برده و اطعام شصت مسکین احساس می‌شود:

﴿وَالَّذِينَ يَظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكُمْ تَوْعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَلِكَ لِيَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (مجادله/ ۳-۴)؛ «و کسانی که با زناشانظهار می‌کنند، سپس از آنچه گفته‌اند برمی‌گردند، باید پیش از آمیزش با هم برده‌ای [در راه خدا] آزاد کنند. این [حکمی] است که به آن اندرز داده می‌شوید، و خدا بر آنچه انجام می‌دهید، آگاه است/ و آن کس که [بر آزاد کردن بنده] دسترسی ندارد، باید پیش از تماس [با زن خود] دو ماه پیاپی روزه بدارد و هر که نتواند، باید شصت بینوا را خوراک بدهد. این [حکم] برای آن است که به خدا و فرستاده او ایمان بیاورید و این است حدود خدا، و کافران را عذابی پردرد خواهد بود.»

شایان ذکر است که در اصول همکاری گرایس، عمده تأکید نسبت به پیامی است که فراتر از چارچوب لفظی جملات مخابره می‌شود و از بافت برون‌متنی کلام به دست می‌آید. بر این مبنا نقض اصل گرایس «انحراف‌های آگاهانه‌ای است که گوینده در خلال آن از توانایی مخاطب در استنباط معنای ضمنی آگاهی دارد.» (گرایس، ۱۹۷۵: ۲۲۵) لذا در آیه فوق گرچه ظاهراً ارتباطی بین عملظهار و آزاد کردن برده یا پرداخت صدقه و اطعام فقرا به چشم نمی‌خورد، لیکن با اندکی تأمل می‌توان به پیام ضمنی خداوند واقف شد که مبتنی است بر آنکه خداوند، کفارهای سنگین را برای عملظهار قرار داده‌است تا نوعی گوشمالی باشد برای آنان تا نفوس خود را کنترل کنند و عملظهار را تکرار نکنند. پیرامون گزاره فوق بر پایه اصل همکاری گرایس می‌توان گفت که ارتباطی بین عملظهار و آزاد کردن برده یا روزه گرفتن وجود ندارد و این نکته، نقض اصل ارتباط گرایس را تداعی می‌کند و از سوی دیگر این تلویح مکالمه‌ای را القا می‌کند که سختی ادای این کفارها از تکرار عملظهار جلوگیری می‌کند.

۲. ۲. ۳. نقض اصل ارتباط با انگیزه سنجش خلوص نیت اغنیا

در آیه دوازدهم سوره مجادله، ارتباطی بین موضوع نجوا کردن و حکم پرداخت صدقه مشاهده نمی‌شود و این مسأله نقض اصل ارتباط گرایش را تداعی می‌کند:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَجَّيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (مجادله/ ۱۲)؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هرگاه با پیامبر [خدا] گفتگوی محرمانه می‌کنید، پیش از گفتگوی محرمانه خود صدقه‌ای تقدیم بدارید. این [کار] برای شما بهتر و پاکیزه‌تر است و اگر چیزی نیافتید بدانید که خدا آمرزنده مهربان است.»

در این آیه، به ظاهر از دو مسئله غیر مرتبط با یکدیگر سخن به میان آمده و از این جهت از اصل ارتباط گرایش پیروی نشده‌است. نقض ارتباط در این گزاره، در بردارنده پیامی تلویحی است و با عنایت به اطلاعات فرازبانی می‌توان به نیت خداوند و کشف معنای تلویحی آیه نائل آمد و به ارتباط نجوای اغنیا با پیامبر و پرداخت صدقه توسط آنان پی برد. انگیزه خداوند از ارتباط دادن نجوا و صدقه در این بود که ثروتمندان، نجوای خود با پیامبر (ص) را نوعی امتیاز برای خود به شمار می‌آوردند و با نجوایشان باعث آزرده‌گی و ناراحتی مستمندان شده بودند، لذا خداوند برای اینکه رشته مودت را در میان این دو گروه تقویت نماید و همچنین نیاز تهیدستان مرتفع گردد و قلوب ثروتمندان نیز از عشق و علاقه به دارایی زوده‌شود و خلوص نیت خود را به رسول خدا ثابت کنند، به پرداخت صدقه دستور دادند و از سوی دیگر، کسانی که توان مالی برای پرداخت صدقه را نداشتند، نیازی نبود برای نجوا کردن صدقه بپردازند، بنابراین آنچه سبب شد تا خداوند برای نجواکنندگان شرط پرداخت صدقه قبل از نجوا را اراده کند و بین این دو مطلب به ظاهر بی‌ارتباط، به گونه تلویحی ارتباط برقرار کند، در حقیقت «سنجش خلوص نیت نجواکنندگان» بود. بنابراین اگرچه ظاهراً بین نجوا و حکم پرداخت صدقه ارتباطی مشاهده نمی‌شود؛ اما آن حکم در آیه مزبور حاکی از پیام و امتحانی تلویحی برای ثروتمندان است.

۳. ۲. ۳. نقض اصل ارتباط با انگیزه انذار نسبت به کفر اعمال

پس از آنکه در آیه شانزدهم سوره مجادله ﴿تَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ (مجادله/ ۱۶)؛ «آنان سوگندهایشان را سپر قرار داده‌اند، در نتیجه [مردم را] از راه خدا بازداشتند. پس برای آنان عذابی خوارکننده است»، پیامون توطئه منافقان و سوگندهای دروغین آنان سخن به میان رفت، در آیه هفدهم ﴿لَنْ تُغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (مجادله/ ۱۷)؛ «در برابر خداوند نه از اموالشان و نه از اولادشان هرگز کاری ساخته نیست. آنها دوزخی‌اند [و] در آن جاودانه می‌مانند.»، به غیر ممکن بودن نجات آنها توسط فرزندان و اموالشان سخن گفته شده‌است. ظاهراً ارتباطی

بین پاره‌گفتار اول یعنی عمل زشت منافقان و سوگندهای دروغشان و پاره‌گفتار دوم یعنی عدم امکان نجات آنها توسط فرزندانشان به چشم نمی‌خورد. لازم به ذکر است که «نظریه گرایس در اصل ارتباط کلامی بر ارتباط بین اجزای کلام به گونه‌ای قابل دریافت تأکید دارد.» (گرایس، ۱۹۷۵: ۴۶)، اما در این گزاره‌ها ارتباطی بین دورویی و سوگندهای دروغ منافقان و فرزندان و اموالشان یافت نمی‌شود. در این باره، شایان ذکر است که بر پایه اصول گفتمان، «ارتباط کلامی هیچگاه خارج از پیوند آن با موقعیت ملموس و موجودش درک نمی‌شود و درخور توضیح نیست.» (تودوروف، ۱۳۷۷: ۹۰) بنابراین آنگاه که موقعیت و دلایل اصلی سوگندهای منافقان بررسی می‌شود، معلوم می‌گردد که آنها به خاطر منافع مادی، ارزش‌های معنوی را زیر پانهادند و آنچه در آیه شانزدهم سوره مجادله آمده است، به رفتارهای منافقانه یهودیان اشاره دارد مبتنی بر آنکه آنان قسم‌های دروغ خود را سپری قرار داده‌اند تا مردم را از راه خدا باز دارند و انگیزه آنان از قسم‌های دروغین، جلب اعتماد مردم و مستور ساختن گناهانشان است تا به اهداف پلید خود دست یابند. پاره‌گفتار دوم که آیه هفدهم سوره مجادله است، به گونه‌ی ضمنی بیانگر این مطلب است که هیچ نجات‌دهنده‌ای برای انسان در روز قیامت نیست و تمامی واسطه‌ها از جمله دارایی و فرزندان از کار می‌افتد. به ظاهر ارتباطی بین این دو آیه دیده نمی‌شود و ذهن مخاطب درگیر این مسئله می‌شود که بین رفتار نادرست کفار از جمله قسم‌های دروغینشان و ناتوانی اولادشان در نجات آنان در روز قیامت چه ارتباطی وجود دارد. گفتنی است که قسم‌های دروغین کفار برای جلب اعتماد مردم بوده است تا پس از اینکه مشروعیت دلخواه خود را با این سوگندها دریافت کردند، اموال را برای خود و فرزندانشان ذخیره کنند و دنیایی سرشار از رفاه برای خود و فرزندانشان بسازند. پیام تلویحی مبتنی بر انذار و هشدار خداوند که از نقض اصل ارتباط گرایس در این بخش دریافت می‌شود، حاکی از آن است که هیچ انسانی در دنیا جاودانه نیست و سرانجام روز جزا فرا می‌رسد و آنان نیز در دادگاه عدل الهی حاضر می‌شوند، یعنی خداوند به صراحت انذار نکرده است که ای مردم! یکدیگر را با سوگندهای دروغین برای جمع آوری اموال فریب ندهید که در روز قیامت اموال و اولادتان فریادرس شما نخواهند بود و روز جزا فرا می‌رسد بلکه ابتدا رفتارهای منافقانه کفار را در پاره‌گفتار نخست یادآور می‌شود و سپس ناتوانی همه چیز و همه کس جز خداوند را در نجات گناهکاران بیان نموده است تا به گونه‌ای تلویحی «کیفر گناهان کفار و فریب مردم» را هشدار دهد.

۳. اصل شیوه بیان (maxim of manner):

این اصل ناظر به آن است که از ابهام و چندپهلوه‌گویی پرهیز شود و سخنان، منظم و از صراحت کامل برخوردار باشند. (گرایس، ۱۹۷۵: ۴۵-۴۷) بنابراین اگر کلامی از ویژگی‌های فوق برخوردار نباشد، در واقع از اصل شیوه بیان گرایس پیروی نکرده است. گفتنی است

که نقض هر یک از این اصول جهان‌شمول به معنای غلط بودن جمله نیست؛ بلکه معنایی را در پس الفاظ ظاهری دارد که آن، مقصود گوینده است.

۱.۳.۳. نقض اصل شیوه بیان برای اشاره به صفت اعلمیت خداوند

آیه اول سوره مجادله درباره زنی سخن می‌گوید که همسرش پس از ظهار، پشیمان می‌شود و زن به نزد پیامبر (ص) می‌رود تا چاره‌ای بیندیشد برای اینکه دوباره به همسرش برگردد. وی به درگاه خداوند گلایه و شکایت می‌کند و خداوند دعا‌های او را اجابت می‌نماید:

﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (مجادله / ۱)؛ «قطعاً خدا سخن زنی را که درباره شوهرش با تو مجادله می‌کرد و به خدا شکایت می‌نمود، شنید و خدا گفتگوی شما را می‌شنود. همانا خدا شنوای بیناست.»

همان گونه که اشاره شد طبق اصل شیوه بیان گرایش، جمله‌ها در یک مکالمه باید دارای صراحت باشند و از دوپهلویی و ابهام پرهیز شود. با درنگ در آیه آغازین این سوره می‌توان دریافت که از «سَمِعَ» معنای ضمنی آن مورد توجه است و خداوند با لفظ «سَمِعَ» می‌خواهد اعلام کند که مجادله زن با پیامبر (ص) را شنیده‌است. نکته حائز اهمیت در این بخش، آن است که لازمه شنیدن، حضور است و این آیه به صورت تلویحی بیان می‌کند که خداوند در همه جا حضور دارد و از احوال تمامی بندگان آگاه است و درخواست‌های آنان را اجابت می‌کند. به بیان دیگر، از دل همین واژه «سَمِعَ» معنای اجابت کردن دعا قابل استنباط است که در ورای معنای ظاهری واژگان قرار دارد و به طور ضمنی به صفت اعلمیت خداوند اشاره می‌کند. با این بیان می‌توان گفت که نقض اصل کیفیت در آیه فوق دربردارنده معنایی ضمنی «صفت اعلمیت» است که خداوند، آن را اراده کرده‌است.

۲.۳.۳. نقض اصل شیوه بیان با انگیزه جلب توجه به معنایی افزون از آنچه بیان شده‌است.

گاه گوینده بدون هدف فریب‌دادن یا گمراه ساختن شنونده طبق اصول عمل نمی‌کند، زیرا می‌خواهد توجه شنونده را به معنایی افزون بر آنچه گفته شده جلب نماید. (گرایش، ۱۹۷۵: ۴۹) با عنایت به این دیدگاه، آیه دوم سوره مجادله ﴿إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾ در هاله‌ای از ابهام در صدد بیان حکمی از جانب خداوند است: ﴿الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾ (مجادله / ۲)؛ «از میان شما کسانی که زنانشان را ظهار می‌کنند [و می‌گویند پشت تو چون پشت مادر من است] آنان مادرانشان نیستند. مادران آنها تنها کسانی‌اند که ایشان را زاده‌اند و قطعاً آنها سخنی زشت و باطل می‌گویند [ولی] خدا مسلماً درگذرنده آمرزنده است.»

خداوند در این آیه به صراحت بیان نکرد که عمل ظهار، گناه است؛ اما «عَفُور» در ادامه آیه

دلالتی است بر اینکه عملظهار گناه است؛ چراکه «عفو به بخشش خدا و غفور به پوشاندن گناه اشاره دارد. بنابراین بر هر مسلمانی واجب است این عمل را ترک کند.» (پورسیف، ۱۳۸۵: ۱۴۰۱) از دیگر دلالت‌ها برای اثبات اینکه عملظهار گناه است، ذکر کفار در آیات بعد و آنگاه آوردن ﴿وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ﴾ می‌باشد، ضمن آنکه جمله ﴿وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ دلالت دارد بر اینکه آمرزش گناهظهار، مشروط به دادن کفاره است. (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹: ۱۷۹) به بیان دیگر، در گزاره فوق به صراحت بیان نشد که عملظهار، گناه است؛ لیکن قرائت واژه عفو و کفاره‌هایی که برایظهار ذکر شده است، بخشش مشروط را تلویحاً برای ما القا می‌کند. در اینجا معنای اصلی تنها از طریق واژگان هم‌نشین شده به دست می‌آید و اگر صرفاً به بافت برون‌زبانی بسنده شود، راهیابی به معنای مقصود غیر ممکن خواهد شد. شایان توجه است که در تلویح مکالمه‌ای گرایس، گوینده با نقض یک یا چند اصل از اصول گرایس، معنایی را اراده می‌کند که فراتر از معنایی است که از جملات به دست می‌آید. لذا اگر به معنای نهفته در واژگان بعد، از جمله «غفور» توجه نشود، نمی‌توان به معنای اصلی و مقصود گوینده که بیانگر گناه بودن عملظهار است، دست یافت؛ زیرا گوینده در این عبارت، صراحت‌گویی را که مبنای اصل شیوه بیان گرایس است، نقض کرده است و فقط با توجه به بافت جمله و دلالت‌هایی که بر معنای تلویحی اشاره دارد، می‌توان به معنای مقصود گوینده (گناه بودن عملظهار) دست یافت.

۳. ۳. ۳. نقض اصل شیوه بیان با انگیزه اهانت عامدانه

بر پایه اصول همکاری گرایس، گوینده گاه به انگیزه‌های متفاوتی از جمله ابهام و تیرگی معنایی عامدانه، اصل شیوه بیان را نقض می‌کند. (گرایس، ۱۹۷۵: ۲۶) و این امر، ممکن است از سوی یک یا هر دو طرف گفتگو انجام شود. این مسأله در مورد آیه هشتم سوره مجادله مصداق دارد: ﴿وَإِذَا جَاءُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ﴾ (مجادله / ۸)؛ «و چون به نزد تو (پیامبر) آیند تو را بدانچه خدا به آن شیوه سلام نگفته، سلام می‌دهند.»

گروهی از یهود آنگاه که به نزد پیامبر (ص) می‌رسیدند، عامدانه و به گونه‌ای مبهم، آنسان که خداوند به آن روش سلام نگفته بود، به پیامبر (ص) سلام می‌گفتند؛ یعنی به جای «السَّلَامُ عَلَیْكَ» از روی عمد و به قصد توهین می‌گفتند: «السَّلَامُ عَلَیْكَ» از ریشه سَامَ یَسُومُ؛ یعنی بر تو عذاب و هلاکت باد. (بهرام‌پور، ۱۳۹۷: ۵۴۳) در واقع یهودیان، اصل شیوه بیان را از روی عمد نقض می‌کردند و با این بیان مبهم سعی می‌کردند به پیامبر خدا اهانت کنند، به گونه‌ای که متوجه نشود و گمان می‌کردند که این گناه آنها بر خداوند و پیامبرش پوشیده می‌ماند. نقض اصل شیوه بیان و کاربست ابهام عامدانه توسط یهود در این آیه، دربردارنده پیام تلویحی دشمنی یهودیان نسبت به رسول خدا (ص) است؛ به دیگر سخن، آنها صراحتاً دشمنی خود را در این گفتار بیان نکردند؛ بلکه با استفاده از مبهم‌گویی که مترتب بر نقض

اصل شیوه بیان گرایس است، دشمنی خود را نشان می‌دادند. در آیه چهاردهم ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مَا هُمْ مِنْكُمْ وَلَا مِنْهُمْ وَيَحْلِفُونَ عَلَى الْكُذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (مجادله/ ۱۴)؛ «آیا ندیدی کسانی را که قومی را دوست گرفتند که خدا بر آنها خشم گرفته است؟ اینان نه از شما هستند و نه از آنها، و به دروغ سوگند می‌خورند که با شمایند و خود می‌دانند.»، اطلاعات کافی در مورد اینکه «قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ» چه کسانی هستند، در ساختار و بافت جملات وجود ندارد و این مسأله موجب نقض اصل شیوه بیان شده است.

گفتنی است که اصل شیوه بیان، زمانی نقض می‌شود که گوینده یا نویسنده اطلاعات خود را به صورت مبهم به گیرنده منتقل کند. (گرایس، ۱۹۸۹: ۲۶) پیرامون آیه فوق، جمعی از مفسران معتقدند که آنها منحرفان یهودند و انگیزه نامیدن این گروه به «قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ» دشمنی خاصی است که نسبت به دعوت اسلام نشان می‌دادند. شایان ذکر است که دانشمندان یهود در آغاز دعوت اسلامی، از مبشران اسلام بودند، لیکن بعدها به خاطر به خطر افتادن منافع مادیشان در زمره سرسخت‌ترین دشمنان اسلام قرار گرفتند، لذا خداوند، این گروه را به‌عنوان گروهی که مورد خشم خداوند هستند، قلمداد کرده‌است؛ از سوی دیگر، برخی این گروه را منافقان دانسته‌اند که برای شکست اسلام توطئه می‌چیدند. با این بیان در این آیه، وجود ابهام و عدم صراحت نسبت به اینکه این قوم چه کسانی هستند، منجر به بروز تفسیرهای معنایی متعدد در مورد این گروه شده‌است و حاکی از نقض اصل شیوه بیان گرایس می‌باشد.

۳. ۴. اصل کمیت (maxim of quantity):

اصل کمیت بدان معناست که در مکالمات باید به مقدار مورد نیاز اطلاعات رد و بدل شود. فراتر یا کمتر از نیاز سخن نگویند. در گفتگو، حرفتان را رسا بیان کنید و از تکرار اظهارات خودداری کنید. از ظفره رفتن پرهیزید. (گرایس، ۱۹۷۵: ۴۵) طبق اصل کمیت، عبارت باید به‌گونه‌ای بیاید که برابر با رساندن اصل معنا باشد، لذا اگر عبارت فزونی یابد و آن افزوده بدون فایده باشد، حشو است که باعث نقض این اصل می‌شود؛ همچنین اگر از الفاظی استفاده شود که از آن معانی کمتر باشد، موجب نقض این اصل و ایجاد معنای تلویحی می‌گردد. آنچه در این باب، شایان توجه است، دانستن این نکته است که ممکن است «گاه در پس الفاظ ظاهری معنای تلویحی برداشت گردد که صدردم مطابق با نیت درونی گوینده نباشد.» (رحیمیان و بتولی، ۱۳۸۱: ۴۴) با این بیان، نقض‌های اصل کمیت در سوره مجادله عبارتند از:

۳. ۴. ۱. نقض اصل کمیّت به منظور جلوگیری از درگیری و خشونت

در آیه هشتم سوره مجادله، نقض اصل کمیّت توسط رسول خدا در پاسخ به اهانت یهودیان نمود دارد:

﴿وَإِذَا جَاءُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ وَبَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ يَصْلَوْنَهَا فَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ (مجادله / ۸)؛ «آیا کسانی را که از نجوا منع شده بودند، ندیدی که باز بدانچه از آن منع گردیده‌اند برمی‌گردند و با یکدیگر به [منظور] گناه و تعدی و سرپیچی از پیامبر محرمانه گفتگو می‌کنند و چون به نزد تو آیند، تو را بدانچه خدا به آن [شیوه] سلام نگفته سلام می‌دهند و در دل‌های خود می‌گویند چرا به آنچه می‌گوییم خدا ما را عذاب نمی‌کند. جهنم برای آنان کافی است. در آن درمی‌آیند و چه بد سرانجامی است». پیرامون مبادله تحیت یهودیان و پیامبر (ص) به نقل از عایشه آمده است که: من متوجه اهانت یهودیان به رسول خدا شدم، به آن‌ها پاسخ دادم: «عليكم السّام ولعنكم الله وعضب عليكم» (مرگ بر شما. خدا لعنت کند شما را و غضب کند بر شما). پیامبر خدا به عایشه می‌گوید: «مدارا کن و از خشونت و بدگویی پرهیز». عایشه می‌گوید به پیامبر خدا گفتم: مگر نمی‌شنوی که می‌گویند مرگ بر تو؟ پیامبر فرمود: «مگر تو هم نشنیدی که من در جواب آن‌ها گفتم: عليكم؟» (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰: ۵۴۳) با اندکی تأمل و وضوح این مسئله که پیامبر (ص)، اصل کمیّت را نقض نموده است نمایان می‌گردد. گرایس در راهکار کمیّت بیان می‌دارد که «در مکالمات از اطناب و ایجاز پرهیزید و به قدر لازم سخن بگویید». (گرایس، ۱۹۷۵: ۴۵) اما پیامبر در پاسخ به توهین یهودیان فرمودند «السّام عليكم»؛ (مرگ بر شما باد)؛ بلکه تنها با بیان «عليكم» یعنی بر شما باد و حذف «السّام» به قرینه لفظی که در پاره‌گفتار قبل یعنی گفتار یهودیان وجود داشت، اهانتی که به او شده بود را به خود یهودیان به شیوه‌ای تلویحی بازگرداند تا از درگیری و بدگویی‌های بعدی نیز جلوگیری شود.

۳. ۴. ۲. نقض اصل کمیّت با انگیزه تعلیم آداب معاشرت

طبق اصل کمیّت گرایس در مکالمات و تبادل اطلاعات باید کلام به اندازه‌ای باشد که مطلوب را به روشنی بیان کند و از کاستن دال‌ها نسبت به مدلول مطلوب پرهیز شود. (گرایس، ۱۹۷۵: ۴۵-۴۷) در آیه یازدهم سوره مجادله، نقض اصل کمیّت نهفته است و بافت بیرونی و ظاهری کلام به خوبی معنای مقصود را بیان نمی‌کند و برای دستیابی به معنای ضمنی نیاز به اطلاعات فرازبانی و بررسی موقعیت کلام می‌باشد:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَأَفْسَحُوا يَفْسَحَ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انشُرُوا فَانشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (مجادله / ۱۱)؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید چون به شما گفته شود: در مجالس جای باز کنید پس جای باز کنید تا خدا برای شما گشایش حاصل کند و چون گفته شود: برخیزید پس

برخیزید. خدا درجات کسانی از شما را که ایمان آورده و کسانی را که دانشمندند بالا می‌برد و خدا به آنچه می‌کنید آگاه است.»

با نظر به بافت متنی خطاب خداوند به مسلمانان که می‌فرماید: «در مجالس جای باز کنید»، به نظر می‌رسد از اصل کمیت پیروی نشده است. زیرا بیان نشده برای چه کسانی جای باز کنیم. «به عقیده گرایس در مواقعی درک معنای ضمنی به تلاش بیشتر مخاطب وابسته است.» (گرایس، ۱۹۷۵: ۲۲۵) مراد تلویحی این آیه از «جا باز کردن»، بیان بعضی از آداب معاشرت است. برای روشن‌تر شدن این مطلب می‌توان به تفسیر آیه مراجعه کرد مبنی بر آنکه «اصحاب پیامبر (ص) قبل از نزول این آیه، گشاد می‌نشستند و برای واردین جایی برای نشستن نمی‌ماند، لذا خداوند فرمود: در مجالس جمع‌وجور بنشینید.» (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۴۰۴)

بنابراین با توجه به مقتضای حال و فضایی که کلام در آن صادر شده است، دسترسی به معنای ضمنی این نقض فراهم می‌شود. در ادامه آیه بیان شده است: «برخیزید» که در این گزاره نیز نقض اصل کمیت گرایس دیده می‌شود؛ زیرا اطلاعات کافی ارائه نشده است پیرامون اینکه «برای چه کسانی» و «به چه علت» برخیزند. در این پاره گفتار و برای رسیدن به معنای ضمنی آن، بررسی موقعیت کلام رهگشا است؛ مقصود در این آیه، آن است که «برخیزید و جای خود را به واردینی که سزاوارند؛ یا به جهت کهولت یا خستگی یا علم و تقوایشان بدهید.» (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۴۰۴) با این بیان، از پیام تلویحی‌ای که در پس الفاظ ظاهری نهفته است، بزرگداشت و احترام اسلام به علمای امت دریافت می‌شود که احترام گذاشتن به آنان را خداوند ارزشمند دانسته و موجب نیل به درجات عظیم معرفی کرده است.

۳. ۴. ۳. نقض اصل کمیت با انگیزه فراگیر شدن یک معنا

در آیه ۲۱ سوره مجادله، نقض اصل کمیت گرایس با هدف فراگیری معنا و مقصود مشاهده می‌شود:

﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (مجادله / ۲۱)؛ «خداوند مقرر کرده است حتماً من و رسولانم چیره خواهیم شد، آری خداوند نیرومند شکست‌ناپذیر است.»

در این آیه، اطلاعات کافی درباره نوع چیرگی و غلبه به مخاطب داده نشده است. نقض اصل کمیت از آن جهت که مخاطب بعد از خواندن یا شنیدن این گزاره، اطلاعات کافی و وافی از مفهوم غلبه به دست نمی‌آورد. با این حال، با عنایت به یقینی که در احاطه خداوند بر تمامی اعمال بندگان وجود دارد، این مفهوم ضمنی حاصل می‌شود که غلبه خداوند از هر جهت است و این آیه با لام تأکید و نون تأکید ثقیله، تردیدها را نسبت به غلبه حتمی و فراگیر خداوند می‌زداید. به بیان دیگر، آنچه مشخص است این است که عبارت مزبور، اطلاعات کافی درباره مقصود از غلبه خداوند به مخاطب نمی‌دهد و آنگاه که شنونده راجع به غلبه خداوند می‌شوند، انواع معنا و مفهوم غلبه در ذهن نمایان می‌شود. لیکن طبق شناختی

که نسبت به صفات خداوند وجود دارد و نیز با توجه به تعبیر مفسران می‌توان به مفهوم تلویحی این غلبه حتمی و فراگیر پی برد و به صفت غالب بودن و پیروزمندی خداوند پرهنون شد، چنان‌که در آیه ۲۱ سوره یوسف نیز به این صفت خداوند اشاره شده است: ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (یوسف / ۲۱)؛ «خدا بر کار خویش غالب است؛ ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.» بنابراین با عنایت به اطلاعات فرازبانی نسبت به قدرت خداوند، معنای این غلبه حتمی و فراگیر برای شنونده هویدا می‌گردد. گفتنی است که با توجه به ابهام موجود در مفهوم غلبه در این آیه، نقض اصل شیوه بیان نیز هویدا است.

نتیجه‌گیری

۱. بررسی نقض‌های اصول همکاری گرایس در سوره مجادله با عنایت به بافت برون‌زبانی و درون‌زبانی، بیانگر این مطلب است که این سوره مبارکه در برخی موارد با خروج آگاهانه از قواعد همکاری گرایس که در زبان فارسی به آن «استلزام استنباطی» می‌گویند و در علم بلاغت سنتی با عنوان «مقتضای حال» شناخته می‌شود، سبب ایجاد معانی ضمنی و تلویحی گشته‌است و اگر شنونده یا خواننده به این معانی تلویحی تأمل نکند، بسیاری از اغراض اصلی گوینده پوشیده خواهد ماند. لذا توجه به این تلویحات در خوانش مفاهیم نهفته در این سوره مبارکه از اهمیت بالایی برخوردار است و صرفاً توجه به معنای ساختار ظاهری آیه‌ها برای دریافت مقصود الهی کافی نیست.

۲. نقض‌های اصول همکاری گرایس در سوره مجادله که در بستر سازوکارهای مختلفی همچون ابهام، کنایه، اغراق، تناسی تشبیه، ایجاز و غیره انجام شده است، نشان می‌دهد که: الف) در اصل کمیّت هر گونه زیادی یا نقصان لفظ بر معنا، و حذف و اضافه، دارای مفهومی فراتر از معنای ظاهری و اولیه آیه می‌باشد و مفاهیمی همچون «شدت گناه»، «آداب معاشرت» و انواع آموزه‌های اخلاقی از جمله «احترام به منزلت علما» را افاده می‌کند.

ب) با عنایت به اصل کیفیت که ناظر به درستی سخن و مستندگویی است، نقض‌های سوره مجادله در بستر سازوکارهایی همچون کنایه و تناسی تشبیه بر اراده برخی از مفاهیم تلویحی از قبیل «بیان شدت خشم و نفرت»، «اغراق» و «استفاده ابزاری از عقیده و مذهب» دلالت می‌کند.

ج) اصل ارتباط که معطوف به وجود انسجام و ربط منطقی میان گفتگوها یا مرتبط‌بودن بخش‌های یک گفته می‌باشد، در این سوره مبارکه به انگیزه‌هایی همچون «سنجش خلوص نیت اغنیا»، «نکوهش جهنمیان» و «هشدار و انذار نسبت به کیفر اعمال» نقض گردیده و به گونه ضمنی، مقصود گوینده را بیان می‌کند.

د) اصل شیوه بیان گرایس که بر رعایت نظم و پرهیز از مبهم‌گویی تأکید می‌کند، در سوره مجادله برای القای پیام‌های تلویحی همچون «اشاره به صفت اعلمیت خداوند»، «اهانت عامدانه»، «پرهیز از درگیری» و «جلب توجه مخاطب به مقصود فرازبانی» نقض گردیده‌است.

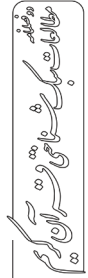
کتابنامه

- قرآن کریم (۱۳۹۸): ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: پیام عدالت.
- ابو الفتح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸): «روض الجنان و روح البیان فی التفسیر القرآن»، تحقیق محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول.
- باختین، میخائیل (۱۳۸۴): «زیباشناسی و نظریه رمان»، ترجمه آذین حسین زاده، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات هنری وزارت فرهنگ.
- بهرام پور، ابوالفضل (۱۳۹۱): «تفسیر یک جلدی مبین»، قم: انتشارات آوای قرآن، چاپ سوم.
- پورسیف، عباس (۱۳۸۵): «خلاصه تفسیر قرآن مجید «المیزان» نمونه»، تهران: نشر شاهد، چاپ ششم.
- تودوروف، تزوتان (۱۳۷۷): «منطق گفتگویی میخائیل باختین»، ترجمه داریوش کریمی، تهران: نشر مرکز.
- علیخانی، یوسف (۱۳۸۰): «نسل سوم: داستان نویسی امروز»، تهران: نشر مرکز، چاپ اول.
- رجبی، زهرا (۱۳۹۷): «بررسی و تجلیل گفتگوهای سوره یوسف (ع) در قرآن بر اساس نظریه گرایس»، سال هفتم، شماره دوم، شماره پیاپی ۱۴، صص ۳۵-۵۰.
- رحیمیان، جلال، بتولی ثابت، عباس (۱۳۸۱): «منظورشناسی جمله های پرسشی در اشعار اخوان ثالث»، مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، دور بیست و یکم، صص ۴۲-۵۱.
- روشن، بلقیس، اردبیلی، لیدا (۱۳۹۲): «مقدمه ای بر معناشناسی شناختی»، تهران: نشر علم، چاپ اول.
- الزمخشری، محمود بن عباس (۱۴۲۷): «الکشاف»، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ اول.
- سعیدی، غلام عباس (۱۳۹۱): «بررسی شناختی تناسب آیات بر پایه اصل همکاری گرایس، آموزه های قرآنی»، دانشگاه علوم رضوی، شماره ۱۵، بهار و تابستان ۹۲، صص ۱۷۳-۱۹۱.
- صفوی، کورش (۱۳۹۱): «نوشته های پراکنده (معنی شناسی)»، دفتر اول. تهران: علمی.
- طالبیان، یحیی، آقابابایی، سمیه (۱۳۹۵): «تحلیل و واکاوی نظریه نظم عبدالقاهر جرجانی در غزلی از حافظ با تکیه بر نظریات هلیوی و گرایس»، نقد ادبی و بلاغت، (۲)۵، صص ۱۵۳-۱۷۰.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷): «المیزان فی تفسیر القرآن»، مدرسین حوزه علمیه قرآن، قم: انتشارات اسلامی جامعه. چاپ پنجم.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰): «مفاتیح الغیب»، بیروت: دار الحیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- فرشیدورد، خسرو (۱۳۵۴): «ساختمان تشبیه و استعاره در شعر حافظ»، مجله خرد و کوشش، شماره ۱۸، صص ۳۵-۷۲.
- لاینز، جان (۱۳۹۱): «درآمدی بر معناشناسی زبان»، ترجمه کورش صفوی. تهران: علمی.
- محمودی بختیاری، بهروز، آدی بیگ (۱۳۸۸): «تلفن همراه به عنوان رسانه مکتوب؛ مطالعه گفتمانی متون طنز پیام کوتاه فارسی»، فصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی. ش ۵. صص ۱۷۵-۱۹۸.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۷): «تفسیر نمونه»، جلد ۲۳، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ سی و ششم.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۹۰): «قرآن کریم و شرح آیات منتخب»، قم: مرکز طبع و نشر قرآن جمهوری اسلامی ایران، چاپ ششم.
- مبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱): «کشف الأسرار و عدة الأبرار»، تحقیق علی اصغر حکمت، تهران: امیر کبیر، چاپ پنجم.
- Grice, h. P. 1975. "Logic and conversaiton". In syntax and semantics, Eds. P, cole and j. Morgan. Vol 3: speech acts. New york: Academic press. 41_58.
- Grice, H. P. 1989. Studies in the ways of word, cambridge University press.
- loyns. J. 1995. Linguistic semantics: an introduction. Cambridge University press.

Bibliography

- Holy Quran (1398SH): translated by Mohammad Mahdi Foladvand, Tehran: Payam Adalat.
- Abul-Fath Razi, Hossein bin Ali (1408AH): "Ruz al-Jinnan and Ruh al-Bayan in al-Tafsir al-Qur'an", research by Mohammad Jaafar Yahaghi and Mohammad Mahdi Nasah, Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation, first edition.
- Bakhtin, Mikhail (1384SH): "Aesthetics and Theory of the Novel", translated by Azin Hosseinzadeh, Tehran: Center for Art Studies and Research of the Ministry of Culture.
- Bahram-Pour, Abulfazl (1391SH): "One Volume Commentary", Qom: Avai Qur'an Publications, 3rd edition.
- Poursif, Abbas (1385SH): "Summary of the interpretation of the Holy Qur'an "Al-Mizan", example", Tehran: Shahid Publishing House, 6th edition.
- Todorov, Tzutan (1377SH): "Dialogue Logic of Mikhail Bakhtin", translated by Dariush Karimi, Tehran: Nahr-e-Karzan.
- Alikhani, Youssef (1380SH): "Third Generation: Today's Story Writing", Tehran: Nahr-e-Karzan, first edition.
- Rajabi, Zahra (1397SH): "Examining and glorifying the dialogues of Surah Yusuf (PBUH) in the Qur'an based on Grice's theory", 7th year, 2nd issue, serial number 14, pp. 35-50.
- Rahimian, Jalal, Betoli Thabet, Abbas (1381SH): "Semantic analysis of interrogative sentences in the poems of the Third Brotherhood", Journal of Social and Human Sciences of Shiraz University, 21st round, pp. 42-51.
- Roshan, Belqis, Ardabili, Lida (1392SH): "An Introduction to Cognitive Semantics", Tehran: Nash Alam, first edition.
- Al-Zamakhshari, Mahmud ibn Abbas (1427AH): "Al-Kashaf", Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, first edition.
- Saidi, Gholam-Abbas (1391SH): "Cognitive examination of the appropriateness of verses based on the principle of Grice's cooperation, Quranic teachings", Razavi University of Sciences, No. 15, Spring and Summer 2019, pp. 173-191.
- Safavi, Koresh (1391SH): "Scattered Writings (Semantics)", Book One. Tehran: Scientific.
- Talebian, Yahya, Aghababaei, Samiye (1395SH): "Analysis of the theory of order by Abdol Qahir Jarjani in a sonnet by Hafez based on the theories of Helivi and Greiss", Literary criticism and rhetoric, 5(2): pp. 153-170.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein (1417AH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Madrasin of the Qur'an Seminary, Qom: Jamia Islamic Publications. Fifth Edition.
- Fakhr Razi, Muhammad ibn Omar (1420AH): "Mufatih al-Ghayb", Beirut: Dar al-Hiya al-Tarath al-Arabi, third edition.
- Farshidvard, Khosrow (1354SH): "Construction of Simile and Metaphor in Hafez's Poems", Khord wa Sooreh Magazine, No. 18, pp. 35-72.
- Lines, John (1391SH): "Introduction to Language Semantics", translated by Koresh Safavi. Tehran: Scientific.

- Mahmoudi-Bakhtiari, Behrouz, Adibek (1388SH): "Mobile phone as written media; A discursive study of satirical texts of Persian short message", Persian Language and Literature Research Quarterly. Sh5. pp. 175-198.
- Makarem Shirazi, Nasser (1387SH): "Example commentary", volume 23, Tehran: Dar al-Katb al-Islamiyya, 36th edition.
- Makarem Shirazi, Nasser (1390SH): "Holy Qur'an and Commentary on Selected Verses", Qom: Islamic Republic of Iran's Qur'an Printing and Publishing Center, 6th edition.
- Meybodi, Ahmad bin Mohammad (1371SH): "Kashf al-Asrar va Kit al-Abrar", research by Ali Asghar Hekmat, Tehran: Amir Kabir, 5th edition.
- Grice, h. P. (1975). "Logic and conversaiton". In syntax and semantics, Eds. P, cole and j. Morgan. Vol 3: speech acts. New york: Academic press. 41_58.
- Grice, H. P. (1989). Studies in the ways of word, cambridge University press.
- loyns. J. (1995). Linguistic semantics: an introduction. Cambridge University press.



سال هفتم
شماره اول
پیاپی: ۱۲
بهار و تابستان
۱۴۰۲

Journal of Stylistics Studies of the Holy Quran

seventh year the first number. Twelfth in a row. Spring and summer 2033

Investigating the interpretive methods of the commentators in the interpretation of verse 44 of Surah Al-Isra'

ayyuob amraei, mohammadhadei seyfei

The application of connective coherence in the analysis of conflicting cases of commentators of the Holy Quran

mojtaba Torkashvand, jahanger amiri, mohamad nabi ahmadi, shahryar hemmati

Cognitive analysis of sound induction in Hajj verses (based on Morris Grammon's point of view)

Nuruiddin Parvin, Javad Moien, Seyyed Mojtabi Mirdamadi

Examining the synonymy of four pairs of God's good names in the context of the verses of the Qur'an, with the approach of component analysis

mohamad javad tavakoli khaniki

The historical conceptualization of deliberation in the interpretations of Farighi

Mohammad Sobhani Yamchi, Hamid Nosrati

Semantic reading of the word Zaqqum in the Holy Quran based on the companionship and substitution relations

Majid Mohammadi, Fahimeh Ghorbani

The semantic field of the words "Za'am", "Meryat" and "Rayb" in the Holy Quran

Aliakbar Noresideh, Seyad Reza Mirahmadi, Abolfazl Torabi

Typology of the role of context in the interpretation of the revelation of the Qur'an (from playing a role in determining the meaning to exiting the signification)

Hasan asgharpour, Roothallah Shahidi, Hakim Vaziri

A look at the intertextual coherence of Quranic verses, relying on the influence of expressive subtleties in conveying concepts

Masoud Eghbali

Analyzing expressions containing contempt in Quranic verses with an emphasis on Alousi's literary-comprehensive opinions

Sayedmahi Rahmati, Fardin Jamshidi Mehr, Maryam Mohabbati

The linguistic engineering of Surah Tawheed from the point of view of Abdol Qahir Jarjani's Nazhm theory

Jalal Marami, Ahmad Arefi

The Narratological criticism of the story of Jesus (PBUH) in the Quran is based on the theory of Gerard Genette and the component of time

Faramarz Talaie, Mohammad Farahmand sarabi, Vadud Valizadeh,

faramarzalalat

Violations of the Grice's principles of cooperation in Surah Mujadalah

Omid Jahanbakht Lili, Hamed Pour heshmati, dargah Fatemeh Mirzakhah

