



دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دانشکده علوم قرآنی نحوی



دوفصلنامه

مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم

پاییز و زمستان ۱۴۰۲ / شایا: ۲۶۴۵-۵۷۱۴
شایای الکترونیکی: ۶۰۳۵ - ۲۶۷۶

سال هفتم،
شماره دوم، پیاپی ۱۳



واکاوی کارکرد مؤلفه‌های همپایگی ربطی در سازمان‌بندی ساختار نحوی - معنایی قرآن کریم
بر اساس رویکرد مک‌هالیدی و رقیه حسن

عباس گنجعلی، مسعود سلمانی حقیقی

واکاوی معناشناختی در زمانی و هم‌زمانی دلالت‌های رمزی اسامی حیوانات در قرآن کریم
حسن اسماعیل زاده، خدیجه زارعی، وحید وکیلی

تحلیل انتقادی مبنای زبان‌شناختی دیدگاه «حیرت‌آفرینی زبان قرآن»

با تأکید بر آراء عبدالکریم سروش و محمد مجتهدشهبستری

مهدی مهدوی اعلا، علیرضا خاتم، علی احمد ناصح

برجسته‌سازی زبانی در سوره قمر بر اساس نظریه‌ی «جفری لیج»

نسرین باقرزاده فسقندیس

منطق دیالوگی و بازخوانی خطوط نانوخته در قرآن کریم

فرزاد دهقانی

بازخوانی تناسب آیات سوره‌ی مجادله

با تکیه بر بلاغت سامی و نظریه‌ی نظم متقارن میشل کوپرس

فاطمه عظیمی، فتحیه فتاحی‌زاده

معناشناسی واژه «ظل» در قرآن کریم

مصطفی جوانرودی، حسین رستمی

واکاوی معناشناختی «آلاء» و «نعمت» در قرآن

مهدی عبادی، محمد مختاری، حامد مصطفوی فرد

مقایسه تطبیقی سبک‌های تفسیر موضوعی معاصر استنطاقی، تنزیلی، نظریه داده‌بنیاد

طاهره محسنی، نسیم تیموری

تبارشناسی و بررسی سیر تحول معنایی واژه دخیل «صلیب»

مجنتی نوروزی، مهناز تفقیدی

معناشناسی آیات عرش در قرآن کریم براساس روابط هم‌نشینی و جانشینی

جواد رنجبر، اعظم احمدپیری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دوفصلنامه مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم

سال هفتم، شماره دوم، پیاپی سیزدهم، پاییز و زمستان 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: محمد فرهمند

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

دانشکده علوم قرآنی خوی کدپستی: ۸۳۳۱۴ - ۵۸۱۶۷

تلفن: ۰۴۴ - ۳۶۳۴۷۴۲۴ دورنگار: ۰۴۴ - ۳۶۳۳۹۸۲۲

style.quran.ac.ir

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



نشریه سبک‌شناختی قرآن کریم در ارزیابی ۱۴۰۰ و ۱۴۰۱ 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

- واکاوی کارکرد مؤلفه‌های همپایگی ربطی در سازمان‌بندی ساختار نحوی - معنایی قرآن کریم بر اساس رویکرد مک‌هالیدی و رقیه حسن
 *عباس گنجعلی، مسعود سلمانی حقیقی ۹
- واکاوی معناشناختی در زمانی و هم‌زمانی دلالت‌های رمزی اسامی حیوانات در قرآن کریم
 *حسن اسماعیل زاده، خدیجه زارعی، وحید وکیلی ۲۷
- تحلیل انتقادی مبنای زبان‌شناختی دیدگاه «حیرت‌آفرینی زبان قرآن» با تأکید بر آراء عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری
 *مهدی مهدوی اعلا، علیرضا خاتم، علی احمد ناصح ۴۹
- برجسته‌سازی زبانی در سوره قمر بر اساس نظریه‌ی «جفری لیچ»
 *نسرین باقرزاده فسقندیس ۶۵
- منطق دیالوگی و بازخوانی خطوط نانوشته در قرآن کریم
 *فرزاد دهقانی ۸۱
- بازخوانی تناسب آیات سوره‌ی مجادله با تکیه بر بلاغت سامی و نظریه‌ی نظم متقارن میشل کوپرس
 *فاطمه عظیمی، فتحیه فتاحی زاده ۱۱۶
- معناشناسی واژه «ظَلَّ» در قرآن کریم
 *مصطفی جوانرودی، حسین رستمی ۱۳۹
- واکاوی معناشناختی «آلاء» و «نعمت» در قرآن
 *مهدی عبادی، محمد مختاری، حامد مصطفوی فرد ۱۶۳
- مقایسه تطبیقی سبک‌های تفسیر موضوعی معاصر استنطاقی، تنزیلی، نظریه داده‌بنیاد
 *طاهره محسنی، نسیم تیموری ۱۸۳
- تبارشناسی و بررسی سیر تحول معنایی واژه دخیل «صلیب»
 *مجتبی نوروزی، مهناز تفقدی ۲۰۵
- معناشناسی آیات عرش در قرآن کریم بر اساس روابط هم‌نشینی و جانشینی
 *جواد رنجبر، اعظم احمدپیری ۲۲۷

DOR: 20.1001.1.26455714.1402.7.2.1.7

Analyzing the function of relational coherence components in the organization of the syntactic-semantic structure of the Holy Quran based on the approach of McHoliday and Ruqiyeh Hassan

(Received:2023-04-04 Accepted:2023-06-25)

Abbas Ganjali¹, Masoud Salmani Haghighi²

Abstract

Coherence means creating a relationship and continuity between two or more structures that are grammatically equal to each other. Today, there are many factors and tools to create continuity and organization of the semantic-syntactic structure of a text. The components of relational consistency are considered one of the tools of integration between the phrases of a text, which was proposed by McHoliday and Ruqiyeh Hassan. Conjunctive elements include: Conjunctive elements can appear in four additional, causal, unexpected, and temporal types. The element of time connection itself includes four components: sequential, simultaneity, referential, and final. Based on the descriptive-analytical method, the present essay examines the role of the mentioned components in the syntactic-semantic organization of the verses of the Holy Quran. The findings of the research show that the components of relational consistency in the selected examples most connected the semantic structure of the sentences to each other, although these elements had an outward manifestation in most of the examples, by reflecting more on the expressions, it can be realized that these components make the conceptual structure of the text. are linked to each other.

Keywords: Qur'an, parallelism, syntactic-semantic organization, Halliday and Hassan

سال هفتم

شماره دوم

پیاپی: ۱۳

پاییز و زمستان

۱۴۰۲

1) Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, School of Theology and Islamic Studies, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran. Email: a.ganjali@hsu.ac.ir

2) PhD student of Arabic language and literature, Faculty of Theology and Islamic Studies, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran. (Author Corresponding The) Email: 4001421069@sun.hsu.ac.ir



واکاوی کارکرد مؤلفه‌های همپایگی ربطی در سازمان‌بندی ساختار نحوی-معنایی قرآن کریم بر اساس رویکرد مک‌هالیدی و رقیه حسن

(تاریخ دریافت: ۱۵-۰۱-۱۴۰۲ تاریخ پذیرش: ۰۴-۰۴-۱۴۰۲)

عباس گنجعلی^۱
مسعود سلمانی حقیقی^۲

چکیده

همپایگی به معنای ایجاد رابطه و پیوستگی میان دو یا چند سازه‌است که از لحاظ دستوری با یکدیگر برابر باشند. امروزه عوامل و ابزارهای متعددی برای ایجاد پیوستگی و سازمان‌بندی ساختار معنایی-نحوی یک متن وجود دارد. مؤلفه‌های همپایگی ربطی به عنوان یکی از ابزارهای یکپارچه‌سازی میان عبارات یک متن به شمار می‌روند که توسط مک‌هالیدی و رقیه حسن مطرح شده‌است. عناصر ربطی شامل: عناصر ربطی - پیوندی می‌تواند در چهار نوع اضافی، سببی، خلاف انتظار و زمانی نمود یابد. عنصر ربط زمانی نیز خود در بردارندهٔ چهار مؤلفهٔ ترتیبی، همزمانی، ارجاعی و انجامی است. جستار حاضر با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی به واکاوی نقش مؤلفه‌های مذکور در سازمان‌بندی نحوی-معنایی آیات قرآن کریم می‌پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد مؤلفه‌های همپایگی ربطی موجود در مثال‌های برگزیده بیشتر ساختار معنایی جملات را به یکدیگر مرتبط کردند، اگر چه این عناصر در بیشتر نمونه‌ها تجلی ظاهری داشتند؛ اما با تأمل بیشتر در عبارات می‌شود به این مسأله پی برد که این مؤلفه‌ها ساخت مفهومی متن را به یکدیگر پیوند زده‌اند.

کلید واژه‌ها: قرآن، همپایگی، سازمان‌بندی نحوی-معنایی، هالیدی و حسن.

۱) دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران ایمیل: a.ganjali@hsu.ac.ir

۲) دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران (نویسندهٔ مسؤول) ایمیل: 4001421069@sun.hsu.ac.ir

۱. مقدمه

مقوله انسجام یا سازمان‌بندی ساختار معنایی - نحوی، یکی از مباحث زبان‌شناسی به شمار می‌رود. زبان‌شناسی نقشگرا از رهگذر توجه به نقش‌های زبانی و معرفی زبان به عنوان ابزار ارتباطی، تحولات عمیقی در مطالعات زبان‌شناسی ایجاد کرد. از جمله دستاوردهای این رویکرد، معرفی عوامل انسجام متن است که عنصرهای زبانی یک جمله را به عناصر زبانی دیگر جمله مرتبط می‌سازد و جملات را از گسستگی خارج می‌کند و با برقراری رابطه بین آنها متن را شکل می‌دهد (کرم زادگان، ۱۳۹۸: ۲۷۴).

انسجام یکی از جالب‌ترین جنبه‌های متنیت است؛ موضوعی که در نوع خاصی از نقد ادبی به شدت مورد توجه قرار گرفته است، اما به هنگام ترجمه به راحتی نادیده گرفته می‌شود. چنین به نظر می‌رسد که می‌توان به دو روش به انسجام و سازمان‌بندی معنایی ساختار یک متن دست یافت، از یک سو، مجموعه‌ای از ابزارهای دستوری مشخص نظیر توالی زمان‌ها یا رابط‌هایند که متن را از نظر زمان، مکان و به لحاظ منطقی سازمان‌دهی می‌کنند؛ از سوی دیگر، مجموعه‌ای از ابزارهای واژگان - دستور هستند که برای تثبیت پیوندهای اصلی میان سازه‌های ساخت اطلاع، درون متن به کار می‌روند (فاست، ۱۳۹۷: ۲۱۶).

به طور کلی هدف یک پژوهش به هدف بنیادی، توسعه‌ای - ترویجی و کارکردی صورت می‌پذیرد. در این جستار کاربست مؤلفه‌های همپایگی ربطی - پیوندی در سازمان‌بندی ساختار نحوی - معنایی متن اصلی قرآن کریم مورد با هدف توسعه‌ای - ترویجی و کارکردی مورد بررسی قرار می‌گیرد. آیات منتخب به دلیل نمود عناصر ربطی در آنها و برخورداری از قابلیت تحلیل و بررسی انتخاب شده‌اند. هر چند می‌توان گفت امکان این وجود دارد که عناصر مذکور را در سایر آیات نیز بررسی و مشاهده کرد. همچنین با توجه به این که امکان بررسی تمامی مؤلفه‌های همپایگی ربطی در یک یا دو سوره به صورت تطبیقی وجود نداشت، نمونه‌ها به فرم پراکنده از سرتاسر قرآن برگزیده شدند تا از این طریق بتوان کارکرد تمامی این عناصر را بازتاب داد.

۱-۱. پیشینه پژوهش

تاکنون هیچ مقاله یا پایان‌نامه‌ای کاربست تمامی مؤلفه‌های همپایگی ربطی - پیوندی در سازمان‌بندی ساختار نحوی - معنایی قرآن کریم را به صورت یکجا مورد بررسی قرار نداده است، لکن به برخی از پژوهش‌هایی که در این حوزه صورت گرفته است، اشاره می‌شود:

- مقاله «نقش عوامل ربط زمانی در انسجام متن» نوشته نوروزی و غلامحسین‌زاده (۱۳۸۸) چاپ شده در فصلنامه کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی، که به بررسی عوامل ربط زمانی

در قصیده انتخابی خود پرداخته‌اند و به این نتیجه رسیدند که تمامی عوامل ربط خاصیت انسجام بخشی ندارند.

- مقاله «بررسی مقابل‌های نقش گفتمانی ادات پیوندی «و و ف» در قرآن کریم»، نوشته ویسی و وردنجانی، (۱۳۹۵) چاپ شده در کنگره بین‌المللی زبان و ادبیات، به بررسی نقش روابط گفتمانی ادات پیوندی در متن قرآن کریم پرداخته‌است. نتایج پژوهش حاضر نشان می‌دهد حرف ربط و در متن سوره مورد نظر به نسبت یکسان در جایگاه آغازی و میانی به کار رفته و بیشتر در روابط پیوندی، تمثیلی و تقابلی شرکت می‌کند، در حالیکه حرف فاء غالباً در جایگاه میانی و در روابط توالی زمانی، شرطی و علی به کار گرفته شده‌است.

- مقاله «کاربست نظریه انسجام متن در سوره مبارکه حجرات»، نوشته طاوسی و زارع زردینی، (۱۴۰۰)، چاپ شده در مجله مطالعات سبک شناختی قرآن کریم، به بررسی عوامل انسجام بخش در سوره مذکور پرداخته‌است. از نتایج این پژوهش می‌توان به توسعه روش‌های زبان‌شناسی در دانش تناسب آیات قرآن، همچنین پاسخ‌گویی به شبهات مستشرقان درباره ناسازگاری و چندلایگی متن سوره‌های قرآن و همچنین ارائه یک روش در یافتن محور موضوعی سوره‌های قرآن کریم اشاره کرد.

- مقاله «بررسی عناصر انسجام پیوندی و رابطه آن با معنا در داستان آفرینش آدم در مرصادالعباد»، نوشته گلی زاده و فاطمی، (۱۴۰۰)، چاپ شده در مجله تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی، به بررسی ادوات پیوندی در داستان آفرینش آدم در مرصادالعباد در چهار گونه عوامل ربط افزایشی، تقابلی، سببی و زمانی پرداخته‌است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد کارکرد عوامل افزایشی و سببی بیشتر از سایر عوامل پیوندی است.

- مقاله «معنای تلویحی ادوات ربطی در قرآن کریم با تکیه بر اصل مشارکت»، نوشته راستگو و نجفی نوبهاری، (۱۴۰۱)، چاپ شده در پژوهشنامه قرآن و حدیث، به بررسی معنای تلویحی ادوات ربطی در قرآن کریم پرداخته‌است. بررسی داده‌های قرآنی نشان می‌دهد که معنای ادوات ربطی در پاره‌گفت‌ها و جمله‌های قرآن تنها با توجه به صورت و ساخت آنها قابل فهم نیست بلکه برای درک کامل منظور اصلی از کاربست آنها باید به عواملی چون بافت، هم‌متن، روابط بینامتنی، مولفه‌های معنا ساز ادوات ربطی و دانش پس زمینه‌ای توجه کرد.

تفاوت این پژوهش با سایر آثار، در این است که تمام عناصر همپایگی ربطی نظیر: افزایشی، سببی، اختلافی و چهارگانه زمانی در آیات منتخب از قرآن کریم مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته‌است که این امر در نوع خود یک نوآوری به شما می‌رود.

۲-۱. پرسش‌های پژوهش

۱- مؤلفه‌های همپایگی ربطی چگونه باعث سازمان بندی ساختار نحوی-معنایی متن می‌شود؟

۲- در فراگیری معنای ادوات همپایگی ربطی، توجه به چه عناصری از اهمیت برخوردار است؟

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

از آنجایی که مطالعه و بررسی متون دینی به خصوص قرآن کریم در حوزه‌های مختلف، افق‌های دانشی پژوهشگران را گسترش می‌دهد و باعث آشنایی آنان با زیبایی‌ها و رمز و رموز نهفته در آن می‌گردد، از این رو نگارش چنین مقاله‌ای می‌تواند برای تمامی علاقه‌مندان به پژوهش در قرآن کریم راهسگا و مفید به فائده باشد.

۲. سازمان‌بندی معنایی متن

حفظ کامل ساخت واژگان و عبارات یک متن و سازمان‌بندی معنایی آن، یکی از شیوه‌هایی است که متن را به شکل یکپارچه حفظ می‌کند. یکی از عوامل مؤثر در این زمینه عبارت است از: «انسجام» که معمولاً در قالب استفاده از ابزارهای دستوری یا ساختی برای حفظ یکپارچگی متن تعریف می‌شود، و «پیوستگی» که به مثابه شبکه مفهومی یا معنایی است که بخش‌های مختلف متن را به شکل یک کل واحد به هم می‌چسباند (فاست، ۱۳۹۷: ۲۱۵). آگینز^۱ پیوستگی را به مثابه رابطه متن با موقعیت و شرایط حاکم بر آن تعریف می‌کند؛ به عبارت دیگر پیوستگی را چیزی بیرون از متن می‌داند در حالیکه انسجام را به عنوان بعد درونی متن معرفی می‌کند (آگینز، ۱۹۹۴: ۸۷).

وی معتقد است که اگر در اوج گرمای سوزان ظهر در وسط بیابان جمله «چراغ را روشن کن» را به زبان بیاورم، این گفته‌ام به لحاظ موقعیتی فاقد پیوستگی است. اگر به عنوان افسر جنایی در صحنه جرم خطاب به متهم به جای این که بگویم «شما را از حقوق قانونی تان آگاه می‌کنم»، جمله «گوش کن به حرفم مرتیکه بیشعور» را به زبان بیاورم، این گفته‌ام اصلاً پیوستگی ندارد. اگر جمله فرانسوی "Il veut qu'elle est heureuse" (او ذکر می‌خواهد که او مؤنث خوشبخت شود) را تولید کنم، هرچند که گفته‌ام پیوستگی دارد، اما در سطح اولیه ساخت درونی جمله، نا منسجم به نظر می‌رسد؛ زیرا "x" باید به صورت "t" و "est" باید به صورت "soit" و "heureux" به شکل "heureuse" باشد. با وجود این که سخنگوی زبان فرانسه می‌تواند معنی حرفم را بفهمد، اما به راحتی هم نمی‌تواند این جمله را درک کرد، آن هم به این دلیل که من پیوستگی‌های دستوری اصلی جمله را از بین برده‌ام؛ پیوندهایی که سازه‌های درون جمله و فراتر از آن را به هم مرتبط می‌سازند (همان: ۲۱۵-۲۱۶).

سال هفتم

شماره دوم

پیاپی: ۱۳

پاییز و زمستان

۱۴۰۲

1) Eggins

۳. مؤلفه همپایگی ربطی

یکی از روش‌های مهمی که باعث سازمان بندی معنایی و انسجام متن مقصد می‌شود اتصال بخش‌های مختلف متن به کمک انواع حروف ربط یا ابزارهایی است که این کار را انجام می‌دهند. در عبارت "I've got a cold. I'm going to bed" می‌توان همپایگی را مشاهده کرد، یعنی دو جمله بدون اینکه ابزار پیوند انسجامی مشخصی داشته باشند فقط در کنار هم قرار گرفته‌اند. در چنین شرایطی، گیرنده متن مجبور است که خود، ارتباط علت- معلول مشخصی را از طریق انسجام موقعیتی تعیین کند (فاست، ۱۳۹۷: ۲۲۷). هالیدی و حسن عوامل ربط را به چهار دسته تقسیم کرده‌اند: (۱) افزایشی، شامل: ساده، مرکب، مزدوج، توضیحی و تمثیلی (۲) تقابلی، شامل: ساده، مرکب و مزدوج (۳) علی، شامل عادی و معکوس (۴) زمانی، شامل: ترتیبی، همزمانی، ارجاعی و انجامی (Halliday & Hassan ۱۹۸۴: ۲۳۸-۲۳۹).

۱-۳. ربط اضافی یا افزایشی

یکی از انواع عوامل ربطی متن، ربط اضافی یا افزایشی است. «این نوع رابطه معنایی وقتی برقرار می‌شود که جمله‌ای درباره محتوای جمله‌های قبلی در متن مطلبی را اضافه کند. این جمله‌های اضافی می‌تواند جنبه توضیحی، تمثیلی و مقایسه‌ای داشته باشد» (لطفی پور ساعدی، ۱۳۷۱: ۱۱۴). برخی حروف و واژگان در زبان عربی نظیر «و، او، ام، کذلک» دارای نقش ارتباط اضافی و یا افزایشی می‌باشند.

۱- إنا أوحینا إلیک کما أوحینا إلی نوح والنبیین من بعده وأوحینا إلی إبراهیم وإسماعیل وإسحاق و یعقوب والأسباط و عیسی و ایوب و یونس و هارون و سلیمان و آتینا داوود زبوراً (نساء/ آیه ۱۶۳).

۲- قل ترَبَّصُوا فإنی معکم من المترَبِّصین أم تأمُرهم أحلهم بهذا أم هم قوم طاغون أم یقولون تقوله بل لا یؤمنون فلیأتوا بحدیث مثله إن كانوا صدقین أم خلقوا من غیر شیء أم هم الخلقون أم خلقوا السموت والأرض بل لا یوقنون أم عندهم خزائن ربک أم هم المصیطرون (طور/ آیات ۳۱-۳۷).

۳- لیتقطع طرفاً من الذین کفروا أو یکتبهم فینقلبوا خائبین لیس لک من الأمر شیء أو یتوب علیهم أو یعدبهم فإنهم ظالمون (آل عمران/ آیه ۱۲۸).

در نمونه نخست، عامل همپایگی "و" به عنوان حلقه وصل میان واژگان و عبارات آیه است. این عامل در ایجاد ارتباط درون جمله یا مشارکت اعرابی نقش بسزایی دارد. آنچه که در بررسی و تحلیل یک متن اهمیت دارد، روابط درون جمله‌ای نیست؛ بلکه روابط میان جملات و پیوند میان آنهاست (نظری، ۱۳۹۲: ۳۹) اما از آنجایی که متن قرآن سرشار از ربط

درون جمله‌ای یا اشتراک نحوی است، در بررسی عوامل ربطی به خصوص ربط افزایشی، می‌بایست به پیوند درون جمله‌ای اهمیت داد که در برخی مواقع از پیوند میان جملات بیشتر به چشم می‌آید. در این نمونه، حرف ربط "او" بار حمل معنای عبارت "أوحینا إلی" را با خود به دوش می‌کشد. همان طور که ملاحظه می‌شود، تمام واژگان پس از این حرف به صورت مفتوح آمده‌اند و در حقیقت به وسیله این حرف به اولین معمول که واژه "ابراهیم" باشد، اضافه شده و در تمامی آنها معنای "أوحینا إلی" یافت می‌شود. هدف از این عنصر ربطی مشارکت و انتقال اعراب است. در این نوع ربط واژگان یا ترکیب‌هایی به هم افزوده می‌شوند که همگی به یک عامل اولیه وابسته هستند به زبانی دیگر و از دید نحوی، در واژگان یا ترکیب‌های بعدی عامل اولیه حذف شده و یک پیوند افزایشی آنها را به واژه یا ترکیب اول مرتبط می‌سازد. هر چه این افزوده‌ها بیشتر باشد اهمیت کارکرد ادات افزایشی بیشتر به چشم می‌آید (همان: ۴۰).

در نمونه دوم و سوم حرف ربطی "أم و أو" مسؤولیت ایجاد همپایگی میان جملات و انتقال معنا را برعهده دارد. در واقع این عنصر ربطی، باعث افزودن یک جمله به جمله قبل و ایجاد ساختار خرد می‌گردد. در مثال دوم حرف عطف "أم" از نوع "أم منقطعه" به معنای استفهام توییخی است که جملات مستقل را به یکدیگر متصل ساخته و باعث انسجام و سازمان‌بندی ساختار نحوی - معنایی آیات مزبور شده‌است.^۱

برای حرف ربط "أو" دوازده معنا ذکر کرده‌اند که عبارت‌اند از: شک و تردید، ابهام و تشکیک، تخییر، اباحه و جمع مطلق (ابن هشام، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۸۶). در مثال سوم به پیامبر (ص) گفته می‌شود که خداوند در قطع کردن پیکر یا سرکوب کردن و بخشیدن یا عذاب دادن کافران مختار است که این اختیار در حرف ربطی مذکور تجلی یافته‌است. در این آیه همپایگی افزایشی در سطح میان جمله‌ای صورت گرفته‌است و جملات از لحاظ ساختاری به یکدیگر وابسته نیستند و تنها اشتراک ضمیر "هم" و معانی نهفته در آن، آنها را به یکدیگر وابسته کرده‌است. در این سطح از افزایش داده، جملاتی که به اصطلاح نحوی ارکان اصلی خود را اخذ کرده‌اند، به یکدیگر افزوده می‌شوند (نظری، ۱۳۹۲: ۴۰).

۲-۳. ربط علی یا سببی

همان طور که از نامش پیدا است، سبب و دلیل رویدادی را بیان می‌کند. «ربط سببی زمانی رخ می‌دهد که رویدادهای فعل یک جمله با رویدادهای دیگر جمله‌ها ارتباط سببی و علی داشته باشد. این ارتباط شامل روابط علت، نتیجه، هدف و شرط می‌شود» (لطفی پور

(۱) اسم‌های علم با توجه به این که غیر منصرف هستند، در حالت مجروری به جای کسره، فتحه می‌گیرند.

(۲) أم منقطعه بیانگر مفهوم اضراب اِبطالی بوده و میان دو عبارت مستقل و متضاد قرار می‌گیرد، در حالی که أم متصله بیانگر تساوی یا تعیین مصداق است. در أم منقطعه قبل و بعد آن با یکدیگر ارتباطی ندارد؛ یعنی می‌توان قبل و بعد آن را به صورت مستقل و مجزا از هم به کار برد. معنای آن در زبان فارسی "یا و آیا" می‌باشد.

ساعدی، ۱۳۷۱: ۱۱۵). عوامل پیوند سببی را می‌توان در دو سطح کوتاه و بلند بررسی کرد. در سطح کوتاه، ادات سببی دو جمله را که یکی علت، نتیجه و غرض جمله دیگر است به هم پیوند می‌دهند. این سطح از پیوند گرچه از خاصیت انسجامی به دور نیست اما توسط پیوند افزایشی یا زمانی به دیگر اجزای متن پیوند خورده‌است و عبارت دیگر خاصیت انسجامی آن صرفاً محدود به درون یک ساختار خرد و جزئی است (نظری، ۱۳۹۲: ۴۷). در زبان عربی ادوات متعددی برای دلالت این مفهوم وجود دارد، از جمله «إذ، لام تعلیل، کی، لکی و لذا، علی هذا، لهذا و لأن...».

۱- وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لَكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا (احزاب / آیه ۳۷)

۲- وَأَمْرٌ لِأَنَّ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ (زمر / آیه ۱۲)

در مثال اول و دوم، ادات ربط سببی در قالب حرف "لکی و لأن" متبلور شده‌است که دو عبارت را به هم متصل ساخته و باعث ایجاد سازمان بندی ساختار نحوی - معنایی این آن شده‌اند. بدین صورت که هدف از طلاق دادن همسر توسط زید، فراهم شدن بستر ازدواج است که در قالب عبارت "لکی لایکون علی المؤمنین حرج فی أزواج ادعیائهم" ذکر شده‌است. در مثال دوم نیز فرمان داده شدن به عنوان علت و سبب برای اسلام آوردن به عنوان نخستین نفر قرار داده شده‌است.

۳-۳. ربط خلاف انتظار یا نقضی

یکی دیگر از عناصر همپایگی ربطی عنصر ربط خلاف انتظار یا نقضی است. «این رابطه معنایی زمانی برقرار می‌شود که محتوای یک جمله، خلاف انتظاراتی باشد که جمله قبلی به وجود می‌آورد» (لطفی پورساعدی، ۱۳۷۱: ۱۱۵). در زبان عربی حروف مختلفی برای بیان این نوع ارتباط پیوندی وجود دارد، از قبیل: «لَكِنَّ، عَلَي الرَّغْمِ، عَلَي أَى حَالٍ، بَلْ، فِي نَفْسِ الْوَقْتِ و...».

۱- وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ (آل عمران / آیه ۱۶۹).

۲- مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (دخان / آیه ۳۹).

در مثال نخست عنصر «بل»، حرف اضراب یا رویگردانی است؛ بدین معنا که گوینده در ابتدا جمله‌ای را بیان می‌کند و در جمله پس از حرف ربط «بل»، به صورت تأییدی یا انکاری، جمله‌ای دیگر را ذکر می‌کند که مطلب قبل را بیشتر تبیین می‌نماید. در این مثال خداوند متعال با استفاده از حرف ربط مذکور توقع و تصویری که از جمله نخست وجود

دارد را از بین می‌برد. هالیدی و حسن پیوند نقیضی را «نوعی ارتباط میان جملات می‌دانند که در آن متکلم سعی می‌کند به وسیله برخی ادوات پندار و تصویری که از جمله قبل در بردارد از بین ببرد» (هالیدی و حسن، ۱۹۷۶: ۲۵۶-۲۵۰).

بعضی از مفسران معتقدند که آیه مذکور درباره شهادی احد نازل شده و بعضی دیگر آن را درباره شهادی بدر می‌دانند، ولی حق این است که پیوند این آیه با آیات گذشته نشان می‌دهد، بعد از حادثه احد نازل شده است. اما مضمون و محتوای آیه تعمیم دارد و همه شهدا حتی شهادی بدر را که چهارده نفر بودند، شامل می‌شود، لذا در حدیثی از امام باقر (ع) نقل شده که فرمود: این آیه درباره شهادی احد و بدر هر دو نازل شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ج ۳، ص ۱۶۸).

به هر حال چنین بنظر می‌رسد که جمعی از افراد سست ایمان بعد از حادثه احد می‌نشستند و بر دوستان و بستگان خود که شهید شده بودند، تأسف می‌خوردند که چرا آنها مردند و ناپود شدند، مخصوصاً هنگامی که به نعمتی می‌رسیدند و جای آنها را خالی می‌دیدند، بیشتر ناراحت می‌شدند، با خود می‌گفتند ما این چنین در ناز و نعمتیم اما برادران و فرزندان ما در قبرها خوابیده‌اند و دستشان از همه جا کوتاه است. اینگونه افکار و اینگونه سخنان علاوه بر این که نادرست بود و با واقعیت تطبیق نمی‌کرد، در تضعیف روحیه بازماندگان بی اثر نبود. آیه مزبور خط بطلان بر این گونه افکار کشیده و مقام، شامخ و بلند شهیدان را یاد کرده است و می‌گوید: لا تحسبنّ الذّین قتلوا فی سبیل الله امواتاً، در اینجا روی سخن فقط به پیامبر (ص) است تا دیگران حساب خود را بکنند می‌گوید: ای پیامبر! هرگز گمان مبر آنها که در راه خدا کشته شدند، مرده‌اند بل اَحیاء عند ربهم یرزقون: بلکه آنها زنده‌اند و نزد پروردگارشان متنعمند (همان).

در مثال دوم حرف "لکن" عنصر ربط نقیضی است که ساختار نحوی - معنای دو عبارات را به یکدیگر گره زده و باعث انسجام بخشی به آن شده است و جمله پس از آن خلاف انتظار عبارت قبل از آن است؛ یعنی آسمان و زمین جز از روی دانشی که موجب خلقت آنها بود نیافریدیم؛ زیرا علم جز براستی و حقیقت دعوت نمی‌کند، لکن بیشتر مردم صحت آنچه را که ما گفته‌ایم نمی‌دانند؛ زیرا در گفتار ما و استدلال‌هایی که بر صحت آن اقامه شده است دقت نمی‌کنند (طبرسی، ۱۳۵۹، ج ۲۲، ص ۳۱۳). این نکته را باید ذکر کرد که آیات و فرامین الهی هرگز با تصور و نقضی رو به رو نیست و آنچه که مسلم و مبین است، مخالفت و باور غلط مشرکین با واقعیت و آموزه‌های دینی و الهی است.

۳-۴. عنصر ربط زمانی

این رابطه هنگامی بین دو جمله برقرار می‌شود که گونه‌ای توالی زمانی میان رویدادهای آن دو جمله برقرار باشد. عوامل ربط زمانی توالی زمانی حوادث و رویدادها را نشان می‌دهد و

باعث ایجاد انسجام متنی می‌گردد که به چهار نوع ترتیبی، همزمانی، ارجاعی و انجامی دیده می‌شود (گلی زاده و فاطمی، ۱۴۰۰: ۲۱۸). رابطه زمانی چهار نوع اصلی دارد که پژوهش حاضر به بررسی آنها در آیات انتخابی از قرآن کریم می‌پردازد. این چهار نوع عبارت‌اند از: ترتیبی، همزمانی، ارجاعی و انجامی.

۳-۴-۱. ترتیبی

توالی زمانی جمله‌ها که حوادث و رویدادها را نشان می‌دهد، یکی دیگر از راه‌های پیوند جملات است و نبود این پیوند، تا حدودی باعث آشفتگی متن می‌شود. در ارتباط زمانی ترتیبی حوادث و رویدادها به ترتیب زمانی و با ابزارهایی چون "او، فاء، ثم، بعد ذلک، ذلک الوقت، عقبی ذلک و... به دنبال هم می‌آید (همان: ۲۱۹). برای مثال:

- ۱- وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعَجَلِ مِنَ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ (بقره/ آیه ۵۱)
 ۲- وَأَعْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضَحَاها وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكِ دَحَاها (نازعات/ آیه ۲۹ و ۳۰).

در نمونه نخست، مؤلفه ربط زمانی ترتیبی «ثم» دو جمله را به یکدیگر متصل نموده‌است که توالی و پی در پی بودن دو عمل در آن هویدا است. به این صورت که ابتدا چهل شبانه روز با حضرت موسی (ع) وعده گذاشته می‌شود آنگاه پس از غیبت ایشان، گوساله مورد پرستش قرار می‌گیرد. «ثم» یکی از عوامل عطف و ربط در زبان عربی است که سیبویه و ابن هشام بر آن سه دلالت ذکر کرده‌اند: تشریک، ترتیب و تراخی (سیبویه، ۱۹۸۸، ج ۱: ۴۳۸؛ ابن هشام، ۱۳۸۳، ج ۲: ۸۱). این حرف دلالت بر تأخیر ما بعد از ما قبل را دارد و اقتضا می‌کند عبارات بعد از این کلمه از ما قبلش، به طور طبیعی از نظر مرتبه یا از نظر موضع و موقعیت مؤخر باشد و بعد از ثم بیان شود، بر حسب آن چیزی که در قبل از آن و در اول عبارت ذکر شده‌است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۶۳). در مثال دوم، عنصر ربطی "بعد ذلک"، از نوع ترتیبی است. بدین صورت که خداوند متعال ابتدا شب آسمان را تاریک و روز را از تاریکی بیرون آورد و پس از آن زمین را گسترانید و وسعت بخشید. انجام تاریک ساختن شب و وسعت دادن زمین به صورت ترتیبی به واسطه مؤلفه "بعد ذلک" به وقوع پیوسته‌است. نمود این حرف در آیه مذکور باعث یکپارچگی دستوری-معنایی آیات نیز شده‌است.

۳-۴-۲. همزمانی

در کنار ادواتی که جملات را در زنجیره‌ای از وقایع نشان می‌دهند، ادواتی نیز هستند که جمله‌ای را به لحاظ همزمانی با جمله‌ای دیگر به آن ملحق می‌سازند. در این حالت جمله دوم ضمیمه و ملحق جمله اول محسوب می‌شود، گویی که جمله اول رکن و پایه است و جمله دوم پیرو (نظری، ۱۳۹۲: ۴۴). عوامل این نوع رابطه در زبان عربی عبارت‌اند از: «او، فی نفس الوقت، فی ذلک الوقت، إذ، عندما، حينما، بالتزامن مع و...» برای مثال:

۱- نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْوَىٰ إِذِ يَقُولُ الظَّالِمُونَ إِن تَبْتَغُونَ إِلَّا رَجُلًا مُّسْحُورًا (اسراء / آیه ۴۷)

۲- كَذَّبَتْ عَادَ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ (قمر / آیه ۱۸)

در مثال بالا سه عمل همزمان "گوش دادن، در گوشی صحبت کردن و گفتن" در حال به وقوع پیوستن است. مؤلفه ربط «إذ» این سه عمل همزمان را که در جمله پایه و پیرو بازتاب یافته‌اند را به یکدیگر وصل نموده و باعث پیوند میان آنها شده‌است. نکته دیگر در خصوص ربط زمانی همزمانی این که عواملی مانند: "همان‌گاه یا همان هنگام در زبان ادبی گاهی به معنای فوراً و بی درنگ به کار می‌روند که نباید این گونه کاربرد را با کاربرد عوامل ربط همزمانی اشتباه گرفت (نوروزی، غلامحسین زاده، ۱۳۸۸: ۱۰۱). در مثال دوم، حرف ربطی "واو" از نوع ربط همزمانی است. در واقع عذاب و هشدار دو امری است به صورت همزمان از سوی خداوند صورت می‌پذیرد. این از طریق حرف ربط همزمانی متبلور گشته‌است. برخی به نقش عطف در واو اشاره و آن را به دو قسم عطف جامع و عطف همزمان تقسیم می‌کنند (رمانی، ۲۰۰۸م/۱۴۲۸، ص ۳۷). خداوند در این بخش داستانی دیگر از داستان‌هایی که در آن ازدجار و انذار است، آغاز می‌کند، و اگر این قصه را عطف به سابق نکرده و بدون کلمه "واو" فرمود: "کذبت"، و همچنین قصه‌های بعدی را هم بدون واو عاطفه آورد، برای این بود که هر یک از این داستان‌ها مستقل و جدای از دیگری است، و خودش به تنهایی کافی در ازدجار و انذار، و رساندن عظمت عذاب است، اگر کسی با آن پند پذیرد. جمله "فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ" در مقام توجیه دادن دل‌های شنونده به چیزی است که به ایشان القاء می‌کند (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۱۹، ص ۱۱۴).

۳-۴-۳. ارجاعی

در این نوع از ربط، عامل ربط به واقعه‌ای که در گذشته رخ داده ارجاع می‌دهد یا به واقعه‌ای که در آینده رخ خواهد داد. در ضمن این ارجاع می‌تواند به زمان حال نیز اشاره کند. بنابراین چهار نوع ارتباط 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 (همان: ۱۰۳). نکته قابل توجه در این بخش این که برخی از این روابط نمود بیرونی در قالب الفاظ ندارند و باید آنها را از لایه‌های درونی متن مورد بررسی استخراج نمود.

۳-۴-۱. ارجاع به ما قبل

در این نوع ارتباط، به واقعه‌ای که قبل از واقعه دیگر در جریان بوده ارجاع داده می‌شود. عوامل این نوع رابطه در فارسی و عربی عبارت‌اند از: «قبل آن» (همان). برای مثال:

۱- قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتِ رَبِّي وَلَوْ جُنُودًا مِّمَثْلَهٍ

مَدَدًا (کَهْف/ آیه ۱۰۹)

در آیه مذکور قرار است دو رخداد در امتداد هم در آینده رخ بدهند: اول مرکب شدن دریا برای نوشتن کلمات و به دنبال آن تمام شدن کلمات و به آخر رسیدن. مؤلفه ربطی «قَبْلَ أَنْ» دو جمله مستقل را به یکدیگر محلق می‌سازد. در واقع رخداد دوم را به رخداد اول متصل می‌کند که این امر علاوه بر متن مبدأ، در صورت رعایت آن در متن مقصد، منجر به سازمان بندی ساختار معنایی می‌شود. آنچه مسلم است این‌که عنصر ربط در متون نثر چه در متن مبدأ و چه در متن مقصد می‌تواند در ابتدا و یا میان عبارت قرار بگیرد (نورسیده و سلمانی حقیقی، ۱۴۰۰: ۱۵۸).

۳-۴-۲. ارجاع به ما قبل با دلالت به حال

در این نوع از روابط عامل ربط به رویدادهایی که تاکنون رخ داده ارجاع می‌دهد و به زمان حال نیز اشاره می‌کند (نوروزی و غلامحسین زاده، ۱۳۸۸: ۱۰۵). عوامل این نوع از ربط در عربی عبارت‌اند از: «فاء، ومتی، حتی الآن، حتی هذا اليوم و...» برای مثال:

۱- أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ (ق/ آیه ۶)

در مثال فوق عنصر ربط «فاء» است که معادل دقیق آن با توجه به موقعیت و بافت متن "تاکنون" است. این عنصر از یک طرف به عبارت قبل از خود ارجاع می‌دهد و از طرفی دیگر به حالت کنونی مخاطبان مبنی بر ندیدن. به عبارت دیگر، عوامل این گروه تنها دو جمله قبل و بعد عامل ربط را به هم متصل نمی‌کنند؛ بلکه همه یا بخشی از متن، قبل از عامل ربط را به جمله پس از آن متصل کرده، آنها را با هم منسجم می‌کند (همان).

۳-۴-۳. ارجاع به ما قبل، دلالت به حال و ارجاع به آینده

این رابطه ترکیبی از رابطه ارجاع به ماقبل با اشاره به حال و رابطه اشاره به حال و ارجاع به ما بعد است. در این رابطه از یک سو به رویدادهای متن قبل ارجاع داده می‌شود و به حال بر می‌گردد و از سوی دیگر به رویداد آینده ارجاع داده می‌شود. عوامل این رابطه در زبان فارسی معمولاً به صورت مزدوج عمل می‌کنند (همان: ۱۰۶). عوامل این نوع ربط در عربی به صورت «من بعد، ومتی، بعد ذلک، من الآن فصاعدا، حتی اليوم، منذ الآن و بعد الآن» است:

۱- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بِعَدْوٍ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ (بقره/ آیه ۱۷۸).

۲- وَأَوْحَىٰ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ وَاصْنَعْ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَلَا تَخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِقُونَ (هود/ آیه ۳۶ و ۳۷)

در نمونه نخست، عامل «بعد ذلک» عبارات موجود در آیه مذکور را به سه حالت ارجاع

به ما قبل با اشاره به حال و ارجاع آینده ربط می‌دهد. بدین صورت که ترکیب «یا ایها اللذین آمنوا، فمن عفی له^۱ و فله عذاب أليم» به واسطه عنصر ربطی مزبور بر سه زمان گذشته، حال و آینده دلالت پیدا کرده و به یکدیگر متصل و منسجم شده‌اند.

در شاهد مثال دوم خداوند متعال حضرت نوح(ع) را به سه حالت قبل، حال و آینده ارجاع می‌دهد، به طوری که در ابتدا به ایشان می‌فرماید به جز کسانی که در گذشته ایمان آوردند، ایمان نمی‌آورند، سپس در زمان حال به ایشان می‌گوید از کارهای ایشان اندوهگین مباش و در مرحله سوم به ایشان می‌فرماید ستمکاران غرق خواهند شد. سه مرحله عنصر ربط ارجاع به ماقبل، اشاره به حال و ارجاع به آینده را می‌توان در متن مقصد به وضوح مشاهده کرد اما در متن عربی این ادوات با توجه به معادل‌هایی که برای آن ذکر شد یافت نمی‌شود. یافتن عناصر ربطی موجود در یک متن، نیازمند فهم دقیق و پی بردن به زوایای پنهان آن است؛ چرا که برخی مواقع، عناصر و ادوات انسجام بخش به صورت ظاهری در متن نمود پیدا نمی‌کند و تنها با درک معنای آن می‌توان به وجود این عناصر پی برد(نورسیده و سلمانی حقیقی، ۱۴۰۰: ۱۶۱).

۴-۳-۴. دلالت به حال و ارجاع به آینده

در این رابطه عامل ربط علاوه بر این که اشاره‌ای به زمان حال دارد به رویدادهای آینده نیز ارجاع می‌دهد(نوروزی و غلامحسین زاده، ۱۳۸۸: ۱۰۶). ابزارهای این ربط عبارت‌اند از: «من بعد ذلک، من بعد هذا، بعد الآن و...» برای مثال:

۱- كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلَ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَمَنْ أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكِذْبَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (آل عمران/ آیه ۹۳ و ۹۴).

در این مثال، به حالت فعلی بنی اسرائیل مبنی بر آوردن تورات و خواندن اشاره شده و در عین حال به رخدادی که در آینده رخ خواهد داد، یعنی افترا بستن و ستمگر شدن آنان ارجاع داده شده‌است. عنصر ربط «من بعد ذلک» این دو آیه را با یکدیگر منسجم ساخته‌است.

۵-۳. ربط زمانی انجामी

یکی دیگر از انواع عناصر ربط، عنصر ربط زمانی انجामी است. در واقع عامل ربط انجामी، پایان و سرانجام یک فرآیند را در متن مشخص می‌نماید و جمله پس از خود را به کل فرآیند متصل می‌نماید (علیجانی، ۱۳۷۲: ۱۰۳). این نوع ربط از نظر ساخت و کاربرد دو نوع اصلی دارد: مفرد و مزدوج.

(۱) افعال ماضی زمانی که پس از اسماء شرط واقع می‌شوند، معنای مضارع و حال به خود می‌گیرند.

۱-۵-۳. ربط انجामी مفرد

عوامل این رابطه در عربی به فرم: «ثم، فاء، فی نهاییه المطاف، فی نهاییه الامر، أخیرا...» می‌آید. این عوامل به صورت مفرد عمل می‌کنند. یعنی از یک عنصر تشکیل می‌شوند. در مقابل نوع مزدوج آن که دارای دو عنصر است (همان)؛ برای مثال:

۱- فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَاِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ فَقَطَّعْ دَابِرَ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (انعام/ آیه ۴۴ و ۴۵)

در آیه فوق عنصر ربط انجामी مفرد حرف «فاء» است که برابرنهاد دقیق آن در زبان مقصد با توجه به موقعیت کلامی و مفهوم بافت جمله «سرانجام، پس، در پایان، در نتیجه و بالاخره» می‌باشد. در مثال فوق فرآیند ربط انجामी مفرد به این صورت است که خداوند به تمام افراد را از نعمت‌های دنیوی از جمله مال، فرزند، سلامتی بدن، آسایش خاطر، ارزانی، امنیت، طول عمر و نیرومندی در جسم ارزانیشان داشته‌است (طباطبائی، ۱۳۶۳ ج ۷: ۱۲۹). اما برخی از افراد مانند ظالمان نسبت به نعمت‌های الهی کفر ورزیده و سست‌گر شدند که در نتیجه خداوند متعال طبق این آیه ریشه آنان را قطع نمود. عامل ربط "فاء" مقدمات را که در بخش اول قرار دارند به سرانجام فرآیند که در بخش دوم قرار دارد متصل و آنها را منسجم می‌کند.

۲-۶. ربط انجामी مزدوج

همانطور که گفته شد این عوامل به صورت مزدوج در جمله می‌آیند. آن‌ها در شکل ارتباطی خود هم‌بسته و لازم و ملزوم یکدیگرند. ادوات این ربط در عربی «اول...فاء، اول... فیما بعد، اول... بعد ذلک، اول... أخیرا» است. برای مثال:

۱- قُلِ الَّذِينَ فَطَرْتُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكُمْ رُءُوسَهُمْ (اسراء/ آیه ۵۱)

در این آیه، ابتدای فرآیند، آفریده شدن در جمله اول تجلی یافته‌است و در انتهای فرآیند، تکان دادن سرها به نشانه تمسخر در جمله دوم ذکر شده‌است. این دو عبارات را عنصر ربطی «اول مره و فاء» باهم منسجم نموده‌است.

در خصوص عناصر ربط انجामी مفرد و مزدوج باید گفت هر دوی این عوامل میان تعدادی از رویدادها یا مقدمات و نتیجه این رویدادها و مقدمات قرار می‌گیرد. در حقیقت مانند علامت مساوی در ریاضی عمل می‌نماید و نشان می‌دهد که حاصل مجموعه‌ای از اعمال چه می‌شود و به این ترتیب میان جملاتی که حاوی مقدمات با رویدادها هستند و نتیجه آنها، پیوند برقرار می‌نماید (نوروزی و غلامحسین زاده، ۱۳۸۸: ۱۱۶).

نتیجه‌گیری

با بررسی مؤلفه‌های همپایگی ربطی بر روی آیات برگزیده از قرآن کریم نتایج زیر به دست آمد:

- مؤلفه‌های همپایگی ربطی موجود در مثال‌های برگزیده بیشتر ساختار معنایی جملات را به یکدیگر مرتبط کردند، اگر چه این عناصر در بیشتر نمونه‌ها تجلی ظاهری داشتند اما با تأمل بیشتر در عبارات می‌شود به این مسأله پی برد که این مؤلفه‌ها ساخت مفهومی متن را به یکدیگر پیوند زده‌اند. گاهی نیز عناصر و ادوات ربط زمانی در متن نمود ظاهری ندارند و تنها با درک معنای درونی متن می‌توان به وجود آن‌ها پی برد. همچنین به کارگیری این مؤلفه‌ها در متن، بیانگر کاربرد این ابزار برای ایجاد یک ارتباط علی و معلولی برای انتقال هر چه بهتر مضامین و اثر گذاری بر روی ذهن خواننده است.

- عوامل ربطی در صورت باعث سازمان بندی ساختار معنایی - نحوی یک متن می‌شوند که به منظور برقراری ارتباط و وابستگی میان دو یا چند جمله به کار گرفته شوند.

- توجه به عناصر و شاخصه‌هایی چون موقعیت متن، مؤلفه‌های معناساز کلمات و معلومات پیش زمینه‌ای در فراگیری معنای ادوات همپایگی ربطی از اهمیت بالایی برخوردار است.

- می‌توان گفت بخش قابل توجهی از بلاغت و شیوایی قرآن کریم متکی بر عناصر همپایگی ربطی است که با اتصال نحوی - معنایی واژگان و عبارت به یکدیگر، نقش مهمی در ایجاد یک متن منسجم و آهنگین ایفا می‌کند که این امر به تبیین هر چه بهتر مفهوم آیات قرآنی برای خواننده و بودن دل‌ها و عقل‌ها و هدایت آن‌ها در مسیر کلام الهی کمک می‌کند.

کتابنامه

- قرآن کریم
- ابن هشام، عبد الله بن يوسف، (۱۳۸۳): «مغنی الأديب»، ترجمه و شرح غلامعلی صفایی بوشهری، ج ۲، قم: انتشارات قدس.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۷۴): «المفردات»، ترجمه غلامرضا خسروی حسینی، ج ۲، تهران: نشر مرتضوی.
- رمانی، علی بن عیسی (۲۰۰۸/م ۱۴۲۸ه): «معانی الحروف»، تحقیق و تعلیق: عرفان بن سلیم العساحسونه، بیروت: مكتبة العصریه.
- سبویه، عمرو بن عثمان، (۱۹۸۸م): «الكتاب» تصحيح محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي .
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۵۹): «ترجمه تفسیر مجمع البیان»، ترجمه احمد بهشتی، تهران: نشر فراهانی.
- طباطبائی، محمد حسین، (۱۳۶۳): «المیزان فی تفسیر القرآن»، ترجمه ناصر مکارم شیرازی و دیگران، ج ۷ و ۱۹، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- علیجانی، فریبا، (۲-۱۳۷۱): «عوامل ربط به عنوان ابزاری برای انسجام متن»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران، استاد راهنما: علی اشراف صادقی.
- فاست، پیتر (۱۳۹۷): «ترجمه و زبان تبیینی بر پایه نظریه‌های زبان‌شناسی»، ترجمه راحله گندمکار، چاپ اول، تهران: نشر علمی.
- کرم زادگان، زهرا (۱۳۹۸): «تحلیل مقایسه‌ای عوامل سازنده ابهام در کتاب سبویه و ترجمه آن بر اساس عناصر انسجام دستوری»، مجله پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، س ۹، ش ۲۰، صص ۳۰۰-۲۷۳.
- گلی زاده، پروین و فاطمی، رضوان، (۱۴۰۰): «بررسی عناصر انسجام پیوندی و رابطه آن با معنا در داستان آفرینش آدم در مرصادالعباد»، مجله تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی، س ۱۳، ش ۴۸، صص ۲۲۷-۲۰۳.
- لطفی پور ساعدی، کاظم، (۱۳۷۱): «درآمدی به اصول و روش ترجمه»، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۵۳): «تفسیر نمونه»، ج ۳، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- نظری، علیرضا، (۱۳۹۲): «کارکرد ادات ربطی در انسجام بخشی به خطبه‌های نهج البلاغه»، مجله پژوهشنامه نهج البلاغه، س ۱، ش ۳، صص ۵۴-۳۳.
- نورسیده، علی اکبر و سلمانی حقیقی، مسعود، (۱۴۰۰): «تحلیل عناصر ربط زمانی در متن ترجمه‌های نهج البلاغه (نمونه موردی: ترجمه دشتی، فاضل لنکرانی، فقیهی و فیض الإسلام)»، مجله پژوهشنامه علوی، س ۱۲، ش ۲۳، صص ۱۷۰-۱۴۵.
- نوروزی، حامد، غلام حسین نژاد، غلام حسین، (۱۳۸۸): «نقش عوامل ربط زمانی در انسجام متن»، فصلنامه علمی پژوهشی کاوش نامه دانشگاه یزد، ش ۱۹، صص ۱۰۸-۱۰۰.
- Halliday and Hassan, M. A. K. (1984). Linguistic Studies of Text and Discourse. London: Continuum.
- _____, (1976), Cohesion in English, London: Longman.
- Eggins, S. (1994). An Introduction to Systemic Functional Linguistics, London: Pinter

Bibliography

- Holy Quran
- Ibn Hisham, Abdullah bin Yusuf, (1383), "Mughni al-Adib", translated and explained by Gholam Ali Safai Bushehri, vol. 2, Qom: Quds Publications.
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Mohammad, (1374), "Al Fardat", translated by Gholamreza Khosravi Hosseini, Ch. 2, Tehran: Mortazavi Publishing.
- Romani, Ali bin Isa (2008 AD/1428 AH), "Meanings of letters", research and suspension: Irfan bin Salim al-Ashahasunah, Beirut: Al-Asriyah School.
- Siboyeh, Amr bin Othman, (1988), "Al-Kitab" corrected by Muhammad Haroun, Cairo: Al-Khanji School.
- Tabarsi, Fazl bin Hassan, (1359), "Tafsir Tafsir Majma Al-Bayan", translated by Ahmad Beheshti, Tehran: Farahani Publishing House.
- Tabatabai, Mohammad Hossein, (1363), "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", translated by Nasser Makarem Shirazi and others, vol.7 and 19, Qom: Allameh Tabatabai Scientific and Intellectual Foundation.
- Alijani, Fariba, (2008-2011), "Relational factors as a tool for text coherence", Master's thesis, University of Tehran, supervisor: Ali Ashraf Sadeghi.
- Faust, Peter (2017), "Translation and explanatory language based on linguistic theories", translated by Rahela Gandhamkar, first edition, Tehran: Scientific Publication.
- Karamzadegan, Zahra (2018), "Comparative analysis of factors creating ambiguity in the book of Sibouye and its translation based on the elements of grammatical coherence", Journal of Translation Researches in Arabic Language and Literature, Q9, Q20, pp. 273-300.
- Golizadeh, Parvin and Fatemi, Rizvan, (1400), "Investigating the elements of cohesiveness and its relationship with meaning in the story of the creation of Adam in Mursad al-Abad", Persian Language and Literature Tafsir and Analysis Magazine, p. 13, p. 48, pp. 203-227 .
- Lotfipour Saedi, Kazem. (1371). An introduction to the principles and methods of translation. Tehran: Academic Publishing Center.
- Makarem Shirazi, Nasser, (1353), "Example Commentary", Vol. 3, Tehran: Dar Al-Katb al-Islamiyya.
- Nazari, Alireza, (2012), "The function of relative adverbs in the coherence of parts of Nahj al-Balagheh's sermons", Nahj al-Balagheh Research Journal, Q1, No.3, pp. 33-54.
- Noorsaidheh, Ali Akbar and Salmani Haghghi, Masoud, (1400), "Analysis of elements of temporal relation in the text of translations of Nahj al-Balaghah (case example: Dashti's translation, Fazel Lankarani, Faqihi and Faiz al-Islam)", Alavi Research Journal, p. 12, p. 23, p. 170 -145.

- Nowrozi, Hamed, Gholamhosseinnejad, Gholamhossein, (2008), "The role of temporal relation factors in the coherence of the text", Yazd University Research Journal, Vol. 19, pp. 108-108.
- Halliday and Hassan, M. A. K. (1984). Linguistic Studies of Text and Discourse. London: Continuum.
- _____, (1976), Cohesion in English, London: Longman.
- Eggins, S. (1994). An Introduction to Systemic Functional Linguistics, London: Pinter



سال هفتم
شماره دوم
پیاپی: ۱۳
پاییز و زمستان
۱۴۰۲

DOR: 20.1001.1.26455714.1402.7.2.2.8

A temporal and simultaneous semantic analysis of the symbolic meanings of the names of animals in the Holy Quran

(Received:2023-01-07 Accepted:2023-05-27)

Hasan Esmailzade¹, Kadijeh Zarei², Vahid Vakili³

Abstract

Today, in linguistic studies in the field of word meaning, there are two types of attitudes: the first attitude is the in-time attitude; Which means examining the meaning of words historically, and the second attitude: is a contemporary attitude; That is, examining the meaning of words regardless of history and examining the semantic relationships between them, including semantic relationship, semantic inclusion, opposition, linear order relationship, and causal relationship. In the Holy Qur'an, some words have gone out of their cultural and lexical meaning and have found a mystical meaning, and this type is often found in words that are used for tangible phenomena and natural beings. The present essay examines the symbolic meaning of the names of animals in the Holy Quran with a descriptive-analytical approach based on the knowledge of temporal and simultaneous semantics. The results of the research show that often these words have kept their symbolic meaning in the texts before the revelation of the Qur'an and the texts of the Islamic period, and in the Holy Qur'an, they appear by the structure of the verses, and based on the knowledge of temporal semantics, between the words It contains symbolic meanings, there is a type of semantic inclusion relationship, causal relationship, linear order relationship, and verbal opposition.

Keywords: Semantic, Code, Diachroni, Simultaneity, Meaning of animal names.

سال هفتم

شماره دوم

پایه: ۱۳

پاییز و زمستان

۱۴۰۲

1) Arabic Language and Literature, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. (The Corresponding Author) Email: ac.esmailzadeh@azaruniv.ac.ir

2) Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Lorestan University, Khorram Abad, Iran. Email: kadijeh_zarei94@ yahoo.com

3) Arabic Language and Literature, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. Email: Vahid Vakili@gmail.com



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

واکوی معناشناختی در زمانی و هم‌زمانی دلالت‌های رمزی اسامی حیوانات در قرآن کریم

(تاریخ دریافت: ۱۷-۱۰-۱۴۰۱ تاریخ پذیرش: ۰۶-۰۳-۱۴۰۲)

حسن اسماعیل زاده^۱
خدیجه زارعی^۲
وحید وکیلی^۳

چکیده

امروزه در مطالعات زبان‌شناسی و در حوزه‌ی معنای واژه، دو نوع نگرش وجود دارد: نگرش اول، نگرش در زمانی است؛ یعنی بررسی معنای واژگان بصورت تاریخی و نگرش دوم: نگرش هم‌زمانی است؛ یعنی بررسی معنای واژگان بدون توجه به تاریخ و بررسی روابط معنایی میان آن‌ها از جمله رابطه معنایی، شمول معنایی، تقابل، رابطه ترتیب خطی و رابطه‌ی علیّی. در قرآن کریم برخی الفاظ از معنای فرهنگی و معجمی خود خارج شده و معنایی رمزگونه یافته‌اند و غالباً این نوع معنا، در واژگانی است که برای ظواهر محسوس و موجودات طبیعی بکار رفته‌اند. جستار حاضر با رهیافتی توصیفی-تحلیلی و براساس دانش معناشناسی در زمانی و هم‌زمانی به بررسی دلالت رمزی اسامی حیوانات در قرآن کریم می‌پردازد. نتایج پژوهش بیانگر آن است که غالباً این واژگان، دلالت رمزی خود را در متون پیش از نزول قرآن و متون دوره‌ی اسلام حفظ کرده و در قرآن کریم متناسب با ساختار آیات آمده‌اند و براساس دانش معناشناسی در زمانی، میان واژگان حاوی دلالت‌های رمزی، یک نوع رابطه‌ی شمول معنایی، رابطه‌ی علیّی، رابطه‌ی ترتیب خطی و تقابل لفظی وجود دارد.

واژگان کلیدی: معناشناختی، رمز، در زمانی، هم‌زمانی، دلالت اسامی حیوانات.

استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران، نویسنده مسئول، ایمیل: ac.esmailzadeh@azaruniv.ac.ir
 ۲) دانشجوی مقطع دکتری رشته زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران، ایمیل: kadijeh_zarei94@yahoo.com
 ۳) دانشجوی مقطع دکتری رشته زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران، ایمیل: Vahid Vakili@gmail.com

۱. مقدمه

بر اساس نظریه سمبلیک بودن زبان قرآن، این زبان نه عرفی و نه مستقیم و صریح است؛ بلکه بصورت رمز و اشاره است. به عبارتی دیگر؛ مقصود، معنایی که از ظاهر عبارت‌های آن فهمیده می‌شود، نیست؛ بلکه این نماد رمزی برای حقیقی است که آن را جزء به زبان غیر مستقیم (رمزی) نمی‌توان بیان کرد. «نکته‌ای که در این زمینه نباید مورد غفلت قرار گیرد، این است که نه می‌توان قائل به رمزی بودن برخی از واژگان قرآن شد و نه هر بیانی را می‌توان رمز و نمادی برای بیان معنای حقیقی دانست.» (قاسم آرانی و همکاران، ۱۳۹۴: ۶۱) می‌توان میان نماد و رمز با وجود شباهت در عدم صراحت، تفاوت بنیادی قائل شد؛ از این روی که در نماد، اتصال دال بر مدلول بر اساس معنا یا معانی مدلول، تثبیت و مشخص شده است؛ مانند استعاره و مجاز که وجود قرینه‌ای، معنا را مشخص می‌کند، در حالیکه در رمز «اتصال دال و مدلول به وساطت اصل یا مصدر معنا بخش متعالی صورت می‌گیرد»؛ بدین معنا که در نماد برخلاف رمز، علامت به دلخواه تعیین نمی‌شود و معنایی که باید از راه نمایش و تصویرسازی القا گردد، در آن نهفته است. تفاوت دیگر آنکه نماد، عملکرد عقلانی دارد و فاقد هر گونه هستی یا وجود کلی است، در صورتی که رمز بازتاب معرفت وجود بالاتری است که جوهره‌اش با چیزی که نمادین شده، یکی گردیده است. (بهروزی، ۱۳۹۷: ۱۰۶)

معناشناسی تاریخی (Diachroni) یا در زمانی، شاخه‌ای از زبان‌شناسی است که به بررسی در مورد تغییر زبان می‌پردازد. پژوهش در این زمینه نیز هم با توصیف تغییر زبان سر و کار دارد و هم با عواملی که این تغییر را ایجاد و آن را محدود می‌کنند. «معناشناسی تاریخی می‌کوشد صورت‌های قدیمی‌تر و نیز قواعد تحولی پدیدآورنده صورت‌های جدید را مشخص کند. مقصود از مطالعه معناشناختی تاریخی این است که به معنای واژگان یک زمان بصورت تاریخی نگریسته شود و سیر تحول ویژگی‌های آن بصورت تاریخی مورد بررسی قرار گیرد.» (صفوی، ۱۳۳۵: ۲۹) بر اساس معناشناسی تاریخی می‌توان دلالت رمزی حیوانات را در متون مختلف درک کرد؛ چرا که دلالت رمزی حیوانات در طول تاریخ معنای خود را حفظ کرده است.

اگر زبان‌شناسی به بررسی واحدهای نظام زبانی بدون توجه به عامل زبان پردازد، نگرش هم‌زمانی است. بطور کلی بحث در مورد زبان‌شناسی ایستا، بسیار مشکل‌تر از زبان‌شناسی تاریخی است؛ زیرا رویدادهای تحول‌پذیر، ملموس‌تر هستند و تحلیل انسان بیشتر به آن‌ها روی می‌آورد. «در زبان‌شناسی تاریخی، عناصر تاریخی، روابط مشهود عناصر پیاپی (در زمانی) را به یکدیگر پیوند می‌دهند که بدون هیچ زحمتی قابل تشخیص هستند.» (صفوی، ۱۳۸۲: ۱۴۶) «بر پایه زبان‌شناسی هم‌زمانی، بجای دنبال کردن تحول تاریخی، صورت‌های آوایی در یک زمان معین که بصورت یک نظام خاص با یکدیگر ارتباط دارند، بررسی می‌شود.» (مشکوة الدینی، ۱۳۷۶: ۷۴) با نگرش هم‌زمانی در متن می‌توان گفت غالباً واژگان نه تنها در

معنای حقیقی دارای انواع روابط معنایی هستند بلکه در معنای رمزی خود نیز دارای انواع روابط مفهومی می‌باشند.

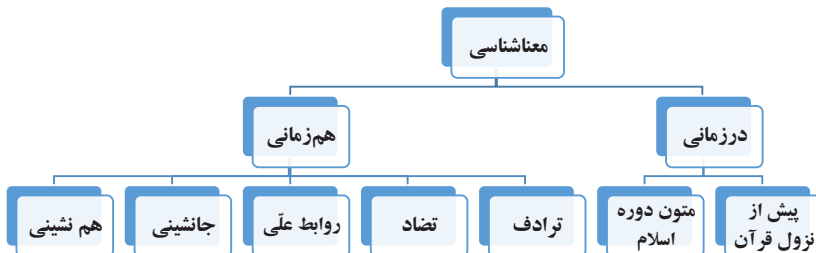
۱.۱. اهداف پژوهش

با توجه به اینکه در قرآن کریم، برخی واژگان معنای رمزی دارند؛ برای درک بهتر آیات دربرگیرنده این واژگان، ضرورت دارد معنای واژگانی که دارای دلالت رمزی هستند، رمزگشایی گردد و کشف لایه‌های پنهان این آیات مستلزم کشف روابط میان واژگان مذکور در ساختار آیات است. هدف از انجام این پژوهش که با روش توصیفی-تحلیلی انجام می‌گیرد، بررسی لایه‌های پنهان دلالت رمزی واژگان در حوزه‌ی اسامی حیوانات در قرآن کریم و واکاوی زبان‌شناسانه‌ی این دلالت‌ها است.

۲.۱. بیان مسأله و سؤالات پژوهش

زبان قرآن، زبان رمز است و واژگانی که در قرآن کریم برای موجودات طبیعی یا ظواهر محسوس بکار رفته‌اند، معنای آن‌ها بطور سطحی درک نخواهد شد؛ بلکه درک معنای واقعی آن‌ها مستلزم درک معنای رمزی آن‌ها است و درک معنای رمزی این کلمات مستلزم رجوع به متون گوناگون یا به عبارتی دیگر؛ بررسی در زمانی و هم‌زمانی معنای رمزی این واژگان و تطبیق آن‌ها با متن خود قرآن است؛ یعنی باید به معنای گوناگون کلمات در متون مختلف توجه شود تا به معنای رمزی آن‌ها در قرآن کریم پی برده شود. واژگان بکار رفته در قرآن کریم صرفاً نشان‌دهنده‌ی رمز نیستند؛ بلکه این واژگان در ورای معنای رمزی خود، دارای یک نوع رابطه‌ی زبان‌شناسانه‌ی قوی نیز با یکدیگر هستند که این امر، انسجام قرآن کریم را حتی از لحاظ معنای رمزی نشان می‌دهد. همچنین پی بردن به معنای رمزی واژگان در قرآن کریم مستلزم توجه به سیاق آیات و نیز مستلزم توجه به روابط مفهومی کلمات در آن آیه است. غالباً آیه‌ای که در آن واژگان دارای دلالت رمزی، روابط مفهومی با ما قبل خود دارند. رمزگان این حیوانات در شعر جاهلی و دوران اسلام و پس از اسلام، از وسایل لازم و ضروری برای زندگی انسان بودند و معنای رمزی آن‌ها در طول سالیان سال باقی مانده است.

نمودار شماره ۱: معناشناسی



نظام رمزگان

واقعیت بیرونی معنا

جستار حاضر ابتدا دلالت‌های رمزی را به روش در زمانی در متون پیش از نزول قرآن و دوره‌ی اسلام بررسی می‌کند سپس با بکارگیری رویکرد هم‌زمانی، دلالت رمزی این واژگان را از لحاظ شمول معنایی، رابطه ترتیب خطی، رابطه علی، تقابل و ترادف و رابطه‌ی جانشینی و هم‌نشینی مورد واکاوی قرار می‌دهد و درصدد پاسخ به سؤالات زیر است.

- آیا می‌توان با کمک مبحث دلالت‌ها؛ از جمله دلالت رمزی، پایان‌ناپذیری معانی قرآن و تعدد لایه‌های دلالتی آن را تبیین نمود؟

- دلالت‌های بکار رفته در قرآن کریم در متون پیش از آن، به چه معنایی بکار رفته‌اند؟

- دلالت‌های رمزی قرآن کریم در متون دوره‌ی اسلام چگونه معنای دلالتی خود را حفظ کرده‌اند؟

۳.۱. پیشینه پژوهش

تحقیق در مورد حیوانات و دلالت نمادین آن‌ها، موضوع شناخته‌شده‌ای است و پژوهش‌های متعددی در مورد آن در قرآن کریم به رشته‌ی تحریر درآمده است که در ادامه به چند نمونه از آن‌ها اشاره می‌شود:

هدایت رشیدی، (۱۳۹۲) در مقاله‌ی خود با عنوان «نمادهای جانداران در قرآن کریم»، سعی نموده است که براساس آیات قرآن کریم و روایت‌های اهل بیت، نمادها و نشانه‌های جانداران را تأویل نموده و معانی آن‌ها را از دیدگاه گوناگون فریقین بررسی کند.

آزاده شریفی مقدم، فاطمه زهرا نظری رباطی (۱۳۹۷) در مقاله خود با عنوان «مقایسه نقش معنایی حیوانات در کتب آسمانی قرآن کریم انجیل متی، یوحنا با تأکید بر دلالت و موضوعیت» به بررسی نام‌واژه‌های این حوزه معنایی به لحاظ فراوانی، نوع و دلالت معنایی و نیز موضوعیت می‌پردازند. نتایج حاصل از بررسی این دسته از نام‌واژه‌ها بیانگر شباهت‌ها و تفاوت‌هایی در زمینه‌های مورد بررسی است؛ از جمله شباهت‌ها می‌توان به فراوانی دلالت‌های دارای مشخصات «ارجاعی»، «عام»، «ثابت»، «صریح» و نیز کاربرد موضوعات حیوانات در آیات حاوی «راهنماشناسی»، «راه‌شناسی» و «انسان‌شناسی» در هر سه متن اشاره کرد. از تفاوت‌ها نیز می‌توان به گستردگی و تنوع موضوعی بیشتر در قرآن کریم نسبت به دو پیکره متی و یوحنا اشاره کرد.

محمود مهرآوران، مهدی اسلامی (۱۴۰۱) در مقاله خود با عنوان «بازنمایی تمثیل «بیت عنکبوت» در متون ادبی فارسی» در این تحلیل، داده‌های تحقیق با توجه به کارکرد اصلی، دسته‌بندی شده و به کارگیری عنکبوت در نقش‌های نمادین مشبه به حضور در فرهنگ عامه و نجوم بررسی شده است و نتایج پژوهش مبین آن است که عنکبوت در بیان شاعران هم جنبه مثبت دارد هم منفی؛ در جنبه مثبت عنکبوت مشبه نماد راز پوشی و تلاش برای رزق است و در جنبه منفی، عنکبوت نماد سستی، ناتوانی و حقارت در مظهر دنیا و تعلقات آن است.

نادیا وارمیلی (۱۳۹۸) در مقاله خود با عنوان «نام‌شناسی حیوانات در قرآن کریم: کاربرد واژه شتر و خوک در آیات قرآن کریم» به روش توصیفی و تحلیلی به بررسی معانی خوک و شتر می‌پردازد که هدف از این پژوهش عوامل کاربرد شتر و خوک در آیات حاوی نام آن دو به لحاظ معنایی و موضوعیت است، یافته‌های این پژوهش مبین آن است که به همان اندازه که شتر در قرآن و در میان اعراب از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بود و به دفعات با نام‌های مختلف از این حیوان در قرآن کریم اشاره شده است، در مقابل از خوک به پلیدی و نجاست با یک نام «الخنزیر» یاد شده است.

هدی آیت (۱۳۹۵) در مقاله خود با عنوان «تأملی در خلقت شتر از دید قرآن و علم»، با بررسی اجمالی یافته‌های علمی، جلوه‌های دیگری از شگفتی‌های خاص این موجود مشخص کرده و تا حدودی توانسته علت و اهمیت آن را از دید قرآن نشان دهد.

یحیی معروف (۱۳۸۴) در مقاله خود با عنوان «شتر در قرآن و ادب عربی (عصر جاهلی)» سعی کرده است امتیاز شتر بر دیگر حیوانات را در معرض قضاوت همگان قرار دهد و با معرفی گوشه‌ای از اسرار این حیوان به اهمیت ذکر آن در قرآن و ادب عربی پرداخته است. علاوه بر آن، این حیوان، حضوری قوی و فعال در نظم و نثر (خصوصاً عصر جاهلی)، امثال و واژه‌گزینی عربی دارد.

با وجود پژوهش‌های مذکور، تاکنون اثری مستقل که به بررسی سیر تحولات دلالت رمزی حیوانات در قرآن کریم به صورت در زمانی و هم زمانی در قرآن کریم پرداخته باشد، یافت نشده است. تفاوت پژوهش حاضر با پژوهش‌های دیگری که در حوزه اسامی حیوانات و دلالت‌های نمادین آن‌ها نوشته شده، در این است که در این تحقیق ضمن توجه به دلالت رمزی واژگان در متون قبل از اسلام و دوره اسلام به روابط معنایی یعنی ترتیب خطی و رابطه علی و تقابل و ترادف بین آن‌ها و رابطه هم نشینی و جانشینی آن‌ها نیز پرداخته است. بنابراین جای خالی پژوهشی مستقل در این زمینه، ضروری به نظر می‌رسد.

۲. بررسی در زمانی دلالت رمزی اسامی حیوانات در قرآن کریم

غالباً واژگانی که دارای دلالت رمزی هستند، در متون و اشعار جاهلی پیش از دوره‌ی

اسلام نیز همان معنای رمزی را دارند که در متن قرآن نیز به کار رفته‌اند. «بررسی در زمانی دارای دو دورنما است: جریان پیش‌نگری که جریان زبان را دنبال می‌کند و جریان پس‌نگری که به زمان عقب باز می‌گردد. دورنمای پیش‌نگری به شرح و حکایت‌های ساده می‌انجامد که سراسر بر نقد منابع و اسناد استوار است؛ حال آنکه دورنمای پس‌نگری مستلزم روش بازسازی مقایسه‌ی زبان‌های بنیان می‌باشد.» (صفوی، ۱۳۹۸: ۳۱۹) در جستار حاضر از بُعد پس‌نگری به دلالت رمزی اسامی حیوانات در قرآن کریم پرداخته می‌شود.

۲. ۱. غراب

کلاغ در فرهنگ‌های مختلف، به دلیل رنگ سیاهش نماد بدبینی و نحس و خبر ناگوار است و جزو پرندگان است که محبوب نیست. گفته می‌شود «حضرت نوح کلاغ را برای یافتن خشکی مامور کرد بعد از مدتی دید که کلاغ ماموریت خود را رها کرده و مشغول خوردن از لاشه‌ای مردار است که باعث شد حضرت نوح کلاغ را نفرین کند و رنگ پره‌های آن از سفید به سیاه تغییر کرد.» (العنتیل، ۱۹۶۵: ۱۱۳) همانگونه که در آیه ۳۱ سوره مائده دیده می‌شود: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَهُ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَهُ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾ (مائده/۳۱) این واژه به عنوان رمزی برای عزا و غم بکار رفته؛ همچنانکه در دوره‌ی پیش از نزول قرآن نیز به همین معنا بوده است. در آیه ۳۱ مائده «غراب» به عنوان رمزی برای بدبختی آمده است که با تصویر سازی این آیه در ذهن و سیاق آن مشخص خواهد شد که با توجه اینکه داستان مرگ و چگونه دفن کردن قابیل در این آیه ذکر شده است پس «غراب» نشان از حزن و اندوه و فراق است، همانگونه که در بیت ذیل، ابتدا شاعر از جدایی سخن گفته است سپس به غراب اشاره کرده است، پس «غراب» در متون قبل از اسلام و قرآن کریم غالباً به معنای جدایی و حزن است، پس اگر به سیاق و داستان‌ها یا موضوعات آیات توجه نشود، درک معنای رمزی آن‌ها امکان‌پذیر نخواهد بود. همچنین رابطه تسلسل منطقی که ابتدا در مورد یک موضوع حزن انگیز سخن گفته می‌شود سپس کلمه دارای دلالت رمزی ذکر می‌شود، نیز نقش بسزایی در انسجام‌بخشی و پی‌بردن به این موضوع که این کلمات دارای دلالت رمزی بدبختی است، داشته است و این رابطه مفهومی کلمات دارای دلالت رمزی با قبل را نشان می‌دهد. نمونه‌ای از این متون، بیت شعری از اعشی شاعر دوره جاهلی است که صدای کلاغ را نماد فراق یار و ناخوشایند می‌داند:

إِنِّي أَخَافُ الصُّرْمَ مِنْ هَا أَوْ شَجِيعِ غُرَابِهَا

(الاعشى، ۲۰۱۲: ۲۵۳)

۲. ۲. الخنزير

همانگونه که پیش‌تر گفته شد زبان‌شناسی داری دو دورنما است: پیش‌نگری و پس‌نگری؛

در زبان‌شناسی پس‌نگری که سعی می‌کند از متون گوناگون برای پی‌بردن به معنای واژگان استفاده کند، در تحلیل معنای رمزی کلمه «خنزیر» می‌توان چنین گفت: در ادیانی که برای ایرانیان آشنا هستند (جز دین زرتشتی)، خوک، حیوانی پلید و بی‌ارزش است، چنانکه در این متون مشاهده می‌شود: «زیبایی زن نادان، مثل حلقه‌ی طلا در پوزه‌ی خوک است.» (تورات، امثال سلیمان، ۱۱: ۲۲) «لکن معنی مثل حقیقتی بر ایشان راست آمد که سگ به قی خود رجوع کرده است و خنزیر شسته شده، به غلطیدن در گل.» (انجیل، نامه دوم پطرس، ۲: ۲۲) در آیه ۱۱۵ سوره‌ی نحل ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (نحل/۱۱۵) نیز «خنزیر» به معنای رمزی ناپاکی و کثافت آمده است و در جاهایی دیگر از قرآن نیز واژه‌ی «خنزیر» سه بار دیگر ذکر شده است که در همه‌ی آن‌ها باز هم معنای رمزی زشتی و ناپاکی دارد؛ خنزیر در آیه ۳ سوره مائده، آیه ۱۷۳ سوره بقره، آیه ۱۴۵ سوره انعام و آیه ۱۱۵ سوره نحل، رمزی برای ناپاکی است. تکرار آیاتی که در آن‌ها معنای رمزی کلمات در آن یکسان است تناسب و پیوستگی و حفظ دلالت‌های رمزی آیات در زمان‌های مختلف نزول را نشان می‌دهد، پس این چنین می‌توان گفت دلالت رمزی کلمات نه تنها در زمان‌های مختلف حفظ شده است بلکه در زمان‌های مختلف نزول قرآن حفظ شده است، رابطه هم معنایی و رابطه جزء و کل که هم آیات در آن‌ها به صورت تسلسل منطقی به معنای زشتی و ناپاکی به کار رفته‌اند به خواننده کمک می‌کند که بدانند این واژگان رمزی برای ناپاکی و زشتی‌اند بنابراین نه تنها سیاق بلکه روابط مفهومی بین کلمات کمک زیادی به درک معنای رمزی آیات خواهد کرد، همانگونه که در آیه ۱۱۵ نحل آمده است، همه واژگان «الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ» به معنای ناپاکی هستند و همه آن‌ها به حرام برمی‌گردند و در اسلام آمده است که چیزهای ناپاک حرام هستند.

۲.۳. الإبل_الجمل

شتر با الفاظ گوناگون در قرآن کریم آمده است؛ از جمله «الإبل» و «الجمل»، جمل در لغت به معنای شتری است که دو گونه است یکی کوهان‌دار و دیگری بی‌کوهان اما «الإبل» که جمع آن «آبال» است به معنای شتران می‌باشد. همانگونه که این دو لفظ در معنای معجمی خود متفاوت هستند، در معنای رمزی خود نیز تفاوت دارند. «شتر نشانه‌ی بالندگی، باروری، محبت و خشونت است. این حیوان با استقامت برای تداوم زندگی تلاش می‌کند و با تکیه بر قدرت و توانایی، صبر و استقامت، راه سفر را در پیش می‌برد.» (افخمی عقدا، ۱۳۹۰: ۲۵۸) در آیه‌ی ۱۷ سوره‌ی غاشیة ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (غاشیة/۱۷)، «الإبل» رمز استقامت است و به قدرت خداوند اشاره دارد. شتر در شعر جاهلی به عنوان نماد استقامت و صبر بکار می‌رود، شتری که در بیابان‌های گوناگون راه می‌رود. از همین روی؛ شاعران جاهلی تصویرهای متفاوتی را که الهام گرفته از واقعیت آن زمان است، بکار برده‌اند

و بوسیله‌ی آن‌ها استقامت این حیوان را به تصویر کشیده‌اند. «جمل» در آیه‌ی ۴۰ سوره اعراف: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفْتُحُ لَهُمُ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ﴾ (اعراف/۴۰). الجمل در اینجا در معنای رمزی استکبار و لجاجت کافران و وارد نشدن و محال بودن است رابطه ترتیب خطی و تسلسل منطقی که نشان می‌دهد که دلیل قطع نزولات خداوند از آسمان، کفر آنان است و دلیل وارد نشدن آن‌ها به بهشت، همین روی برگردانی خداوند از آنان به سبب کفرشان می‌باشد و تشبیه به آن چیزی که محال است را می‌توان دلیلی دانست بر اینکه «الجمل» در اینجا به معنای رمزی محال بودن است و محالی که از تکبر و کفر کافران می‌آید.

۳. بررسی هم‌زمانی واژگان دارای دلالت رمزی در قرآن کریم

گاهی فارغ از پیگیری تحول تاریخی صورت‌های آوایی معانی، صورت‌ها و معانی موجود در یک زمان بخصوص که شکل نظام‌مند و خاص به خود گرفته‌اند، بررسی می‌شوند. در زبان‌شناختی اگر به بررسی واحدهای نظام زبانی بدون توجه به عامل زبان پرداخته شود، نگرش هم‌زمانی است. مجموعه مدلولات یک نظام متنی، کارکردهای نشانه‌شناختی گسترده‌ای را بوجود می‌آورند که نه تنها با یکدیگر ارتباط دارند؛ بلکه در مواردی اشتراک نیز پیدا می‌کنند. توصیف ایدئولوژیک نیز تنها بر همین اساس به عنوان یک توصیف کلی و مشترک برای همه‌ی نظام‌های هم‌زمان، قابل پیش بینی است. (بارت، ۱۳۷۰: ۶۱) مطالعه معناشناختی هم‌زمانی بدین معنا است که معنای واژگان یک زمان در برهه‌ای خاص و بدون توجه به تاریخ آن مورد بررسی قرار می‌گیرد. (صانعی پور، ۱۳۹۵: ۱۶۳) در زبان‌شناختی اگر به بررسی واحدهای نظام زبانی بدون توجه به عامل زبان پرداخته شود، نگرش هم‌زمانی است. (صفوی، ۱۳۳۵: ۲۸)

بطور کلی؛ بحث درباره‌ی زبان‌شناسی ایستا بسیار مشکل‌تر از زبان‌شناسی تاریخی است؛ زیرا رویدادهای تحولی ملموس‌تر هستند و تخیل انسان بیشتر بدان روی می‌آورد. «در زبان‌شناسی تاریخی، روابط مشهود، عناصری پیاپی (در زمان) را به یکدیگر پیوند می‌دهند که بدون هیچ زحمتی قابل تشخیص هستند.» (صفوی، ۱۳۸۲: ۱۴۶)

در ادامه، پس از بررسی هم‌زمانی ساختار آیاتی که در آن‌ها اسم حیوان آمده است، به بررسی در زمانی دلالت رمزی واژگان در متون دوره‌ی اسلام پرداخته می‌شود.

۳.۱. بعوضه

در آیه‌ی ۲۶ سوره بقره ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ (بقره/۲۶) «بعوضه» (پشه) در معنای رمزی بی‌ارزش

بودن است، در خطبه ۱۸۶ نهج البلاغه «وَلَوْ اجْتَمَعَ جَمِيعُ حَيَوَانِهَا مِنْ طَيْرِهَا وَبَهَائِمِهَا وَ مَا كَانَ مِنْ مُرَاحِهَا وَ سَائِمِهَا وَ أَصْنَافِ أَسْنَآخِهَا وَ أَجْنَاسِهَا وَ مُتَبَدِّلَةِ أُمَّهَاتِهَا وَ أَكْيَاسِهَا عَلَيَّ إِحْدَاثِ بَعْوَضَةٍ مَا قَدَّرْتُ عَلَيَّ إِحْدَاثَهَا، وَ لَا عَرَفْتُ كَيْفَ السَّبِيلِ إِلَيَّ إِجَادِهَا وَ لَتَحَيَّرْتُ عُقُولَهَا فِي عِلْمِ ذَلِكَ» (خطبه ۸۶) نیز در معنای رمزی خود؛ یعنی حقارت و ناتوانی کافران در آفرینش یک چیز بی ارزش، بکار رفته است. بنابراین میان معنای رمزی کلمه و ساختار کلی آیه یک نوع شباهت وجود دارد. به عبارتی دیگر؛ در معنای رمزی آن کافران به یک چیز بی ارزش و حقیر تشبیه شده‌اند. در یک تعبیر بینامتنی، بکار رفتن واژه‌ی «بعوضه» در متن قرآن و نهج البلاغه نشان دهنده‌ی این مسئله است که این واژه در هر دو متن نه تنها معنای رمزی خود را حفظ کرده؛ بلکه در ساختاری مشابه در هر دو متن نیز بکار رفته است. بنابراین در یک تعبیر هم‌زمانی از لحاظ بررسی واژگانی در متون دوره‌ی اسلام مشاهده می‌گردد که معنای رمزی کلمات در ساختارهای مشابه، تغییر نمی‌کند بلکه دلالت رمزی آنها ثابت است فقط واژگان دارای دلالت رمزی مختلفی هستند که در هر سیاق دارای دلالت رمزی مخصوص به همان سیاق هستند.

۲.۳. فراش

در مورد آیه‌ی ۱۴ سوره قارعه ﴿يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ﴾ (قارعه/۱۴) در تفسیر نمونه آمده است که «فراش» جمع «فراشه» است. مفسران آن را به معنای پروانه می‌دانند و برخی نیز آن را به معنای ملخ تفسیر کرده‌اند. اصطلاح سیاق از اصول مهم تفسیر قرآن کریم است که از آن به عنوان اسلوب سخن، طرز جمله‌بندی عبارت‌ها و نظم خاص سخن یا روند آن یاد می‌شود. حجت دلالت سیاق و اصل قرینه بودن آن یکی از اصول عقلانی و محاوره‌ای است که هم‌ی زبان‌ها بدان توجه می‌کنند. (ستوده‌نیا و همکار، ۱۳۹۱: ۳) و این سیاق آیه‌ی ۴ سوره قارعه و بیت مذکور است که معنای رمزی کلمه «فراش» را مشخص می‌نماید. به هر حال تشبیه به پروانه به سبب آن است که پروانه‌ها معمولاً خود را دیوانه‌وار به آتش می‌افکنند و می‌سوزانند؛ همانگونه که بدهکاران نیز خود را به آتش جهنم می‌افکنند. این احتمال نیز وجود دارد که تشبیه به پروانه اشاره به حیرت و سرگردانی که آن روز بر همه‌ی انسان‌ها مستولی می‌گردد، نیز باشد. اگر فراشه در این آیه به معنی ملخ باشد، تشبیه مذکور بدین سبب است که می‌گویند بسیاری از پرندگان به هنگام حرکت دست جمعی، در مسیر معینی پرواز می‌کنند؛ جز ملخ‌ها که در حرکت گروهی مسیری مشخص ندارند و هر کدام به سویی می‌روند. واژه‌ی «عهن» (بر وزن ذهن) به معنای پشم رنگ شده است. (آذرتاش و آذرنوش، ۱۳۸۸: ۴۶۶) و منقوش از ماده‌ی «نقش» به معنای گستراندن پشم است که معمولاً بوسیله‌ی ابزار مخصوص حلاجی زدن پشم، انجام می‌گیرد. بنابراین با توجه به تفسیر نمونه از قرآن کریم و نیز با توجه به معنای کلمات «عهن، منقوش و فراشه» در آیه ۴

سوره قارعه «فراش» رمزی است برای اضطراب و نگرانی. بکارگیری واژه‌ی «المبثوث» پس از «کالفراش» نیز به عنوان تأکیدی برای معنای مذکور آمده است در بیشتر آیات که اسامی حیوانات در آن‌ها به کار رفته است خداوند از یک تشبیه استفاده کرده است یعنی حال انسان را در شرایطی که در مورد آن سخن گفته است، بدان تشبیه کرده است که انسجام در ساختار آیات قرآن کریم را نشان می‌دهد و انسان تا به معنای رمزی آن‌ها پی نبرد، درک درستی از آن آیه نخواهد داشت. همچنین در بیت:

وَأَطِيشُ إِنْ جَالَسْتَهُ مِنْ فَرَاشَةٍ
وَأَثْقَلُ إِنْ عَاشَرْتَهُ مِنْ رَحَى الْبِزْرِ

(میدانی، ۹۵۵: ۱۵۷)

در اینجا بکارگیری واژه «اطیش» که به معنای سبک‌سری است و قرار گرفتن آن در برابر کلمه‌ی متضاد خود؛ یعنی «رحی البزر» که نشان از حرکت کند فراشه دارد، نیز رمزی برای اضطراب و نگرانی است.

۳.۳. الکل

سگ و حکم نجاست آن در جوامع اسلامی، یکی از مباحث اختلافی می‌باشد اما با استناد به آیات قرآن و به پشتوانه احادیث و روایات، نجاست سگ محرز است. علاوه بر صفت منفی نجس، سگ در باور عموم یک صف مثبت نیز دارد که آن صفت همان وفاداری آن است. همچنین «در باورهای دینی، سگ از حیوانات پلید است که باید از آن دامن برچید و فاصله گرفت؛ مگر اینکه آن را تعلیم دهند و زمام اختیار آن را در دست گیرند و به عنوان سگ چوپان یا نگهبان به خدمت انسان درآید و گرنه سگ ولگرد را که پیوسته در مزبله‌ها می‌گردد و مردار می‌خورد و برای مردم پارس می‌کند و با نور ماه هم سر ناسازگاری دارد، باید در لقمه‌اش سوزن نهاد و برای آزمون تیغ، سرش را برید.» (رحیمی و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۵۴) سگ نفس نیز که هر دم به دنبال خواسته‌های خود است، رمزی برای بدزبانی و هرزه‌گویی‌های کافران است. اگر به نهج‌البلاغه یا اشعار دوره‌ی اسلام به عنوان یک تعبیر در زمانی مراجعه شود، مشاهده می‌گردد که این کلمه معنای دلالی خود را حفظ کرده است. همانگونه که پیش‌تر بیان شد، ساختار آیات قرآن کریم نشان می‌دهد که کدام کلمات دارای معنای رمزی هستند. به عنوان نمونه می‌توان به همین واژه‌ی «کلب» اشاره نمود که شش بار در قرآن کریم ذکر شده است اما این واژه فقط در آیه ۱۷۶ سوره اعراف ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمَلُ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرُكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْضِصْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (اعراف/۱۷۶) معنای رمزی فحش و فضاحت دارد و در خطبه ۳۱ نهج‌البلاغه ﴿وَإِيَّاكَ أَنْ تَغْتَرَّ بِمَا تَرَى مِنْ إِخْلَادِ أَهْلِ الدُّنْيَا إِلَيْهَا وَتَكَالِبُهُمْ عَلَيْهَا، فَقَدْ نَبَّأَكَ اللَّهُ عَنْهَا وَنَعَتَتْ لَكَ نَفْسَهَا نَعْتٌ هِيَ لَكَ عَنْ نَفْسِهَا وَ تَكَشَّفَتْ لَكَ عَنْ مَسَاوِيهَا، فَإِنَّمَا أَهْلُهَا كِلَابٌ عَاوِيَةٌ وَ سِبَاعٌ ضَارِيَةٌ، يَهْرُ بِبَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ وَ

يَأْكُلُ عَزِيْزَهَا ذَلِيْلَهَا وَ يَفْهَرُ كَبِيْرَهَا صَغِيْرَهَا، نَعَمٌ مُّعَقَّلَةٌ وَ أُخْرَى مُهْمَلَةٌ، قَدْ أَضَلَّتْ عُقُوْلَهَا وَ رَكِبَتْ مَجْهُوْلَهَا، سُرُوْحٌ عَاهَةٌ بَوَادٍ وَعَثٌ، لَيْسَ لَهَا رَاعٌ يَّقِيْمُهَا وَ لَا مُسِيْمٌ يُسِيْمُهَا» (خطبه ۳۱) معنای رمزی فحش و هجا را حفظ کرده است. اما در آیه ۲۲ سوره كهف ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةً سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةً وَنَامُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ﴾ (كهف/۲۲) معنای رمزی این واژه، فحش و بدزبانی نیست؛ بلکه به معنای حقیقی؛ یعنی «سگ» که می‌تواند رمزی برای پاکی و شرف نیز باشد، بکار رفته است. بنابراین توجه به ساختار آیات، یکی از پیش شرط‌های مهم برای پی بردن به معنای رمزی واژگان است، با توجه به بافت این سوره از قرآن کریم و داستان اصحاب كهف، سگ آن‌ها به عنوان رقیم؛ سگی وفادار بوده است بنابراین درک معنایی رمزی این واژه نیازمند توجه به شخصیت‌های داستانی است که در متن به کار رفته است؛ خواننده اگر به داستان و سیر منطقی حوادث در این داستان توجه کند، می‌تواند به این نکته پی ببرد که «کلب» در اینجا به معنای ناپاکی و پلیدی نیست.

۳.۴. العنكبوت

واژه‌ی عنكبوت که در قرآن کریم آمده است؛ رمزی برای سستی و ناستواری است. همچنین از زمان‌های گذشته، این حیوان در جایگاه جانوری ظریف‌باف و ماهر شناخته شده است. در قرآن کریم در وصف بیت کافران آمده است: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعُنْكُبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعُنْكُبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (عنكبوت/۴۱) در عین حال «بیت‌العنكبوت» رمزی برای دام‌گستری و اسارت نیز است. بنابراین هم در کلام امام علی (ع) در نهج البلاغه و هم در آیه‌ی ۴۱ سوره عنكبوت، واژه‌ی مذکور دلالت بر ظریف‌باف بودن این موجود در ساختن خانه‌ی خود دارد و خداوند متعال با بکارگیری واژه‌های «عنكبوت و بیت» بصورتی رمزگونه به سستی خانه‌ی کافران اشاره می‌نماید. این سستی یادآور واقعیتی است که ظاهری وهم‌انگیز و فریبنده دارد. تشبیه به کسانی که غیر خدا را به دوستی گرفته‌اند، بدین خاطر است که از خانه عنكبوت سست و بی‌بنیان‌تر است. تکرار واژه مثل در هر دو بخش آیه یعنی تفاوتی بین آن‌ها از هیچ لحاظی وجود ندارد و ارتباط و همانندی بین آن‌ها را نشان می‌دهد.

۳.۵. البقر_الثور

واژه «بقر» در ۹ آیه از قرآن کریم آمده است که علاوه بر معنی لغوی، دلالت رمزی نیز دارند. لذا برای فهم بهتر و دقیق‌تر آیات، باید این دلالت‌ها هم مد نظر قرار گیرند. معانی نمادین گاو بطور کلی به دو نوع مثبت و منفی، تقسیم می‌گردد. معانی مثبت مانند: باروری، پایداری، ثروت، حاصلخیزی، خلاقیت، گرما، روشنایی خورشید و ... و معانی منفی مانند: بی‌عاطفگی، حماقت و غرور است. (رحیمی و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۶۰) در قرآن کریم چندین

بار واژه‌ی گاو در سوره‌ی بقره و سوره‌های دیگر بکار رفته است مانند: ﴿وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلِ الذَّكْرَيْنِ حَرَّمَ أُمَّ الْأُنثِيَيْنِ أَمَا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثِيَيْنِ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ﴾ (انعام/۱۴۴) در این آیه، واژه «بقر» رمزی برای پایداری است نکته قابل توجه برای درک دلالت رمزی در این آیه توجه به آیات ما قبل است که خداوند از هر حیوانی دو جفت را آفریده است تا آن‌ها پایدار بمانند و نماد حاصل‌خیزی و خلاقیت خداوند متعال است.

۴. رابطه میان دلالت‌های رمزی واژگان

۴.۱. رابطه‌ی شمول معنایی میان دلالت‌های رمزی واژگان

چنانچه یک مفهوم بتواند یک یا چند مفهوم دیگر را شامل شود، رابطه شمول معنایی مطرح می‌شود. این رابطه در واقع رابطه‌ی میان مفهوم و واژه‌های زیر شمول آن است. «واژه‌ای که مفهوم آن، واژه‌ی دیگری را در برگیرد، واژه‌ی شامل و واژه‌ای که بر مفاهیم تحت شمول دلالت کند، زیر شمول نامیده می‌شود.» (آهنگر و میکده، ۱۳۹۵: ۳۸)

﴿فَارْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالِدَّمَ آيَاتٍ مُّفَصَّلَاتٍ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُّجْرِمِينَ﴾ (اعراف/۱۳۳)

در آیه‌ی ۱۳۳ سوره اعراف، واژه‌ی «الطوفان» در معنای رمزی خود دلالت بر نابودی دارد و «الجراد، القمل، الضفادع و الدم» در این آیه براساس معنای رمزی خود و طبق ساختار آیه، دلالت بر ویرانی دارند. بنابراین واژه‌ی «الطوفان»، واژه‌ی شامل و واژگان «الجراد، القمل، الضفادع و الدم» واژگان زیر شمول هستند.

۴.۲. رابطه علی میان دلالت‌های رمزی واژگان

برخی از واژگان در قرآن و البته در سایر متون، لازم و ملزوم یکدیگر هستند؛ در صورت حضور یک واژه، حضور دیگری حتمی است و به عبارتی دیگر حکم علت و معلولی نسبت به همدیگر پیدا می‌کنند. «مقصود از این نوع رابطه این است که دو واژه با هم بیابند؛ بگونه‌ای که یکی از آنها، علت و منشأ دیگری واقع شود.» (همان)

﴿قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا﴾ (كهف/۶۳)

در آیه ذکر شده از قرآن کریم، واژه‌ی «الحوت» رمزی برای حیات‌بخشی دوباره است. ساختار آیه نشان می‌دهد که میان واژگان پس و پیش واژه‌ی مذکور، رابطه‌ی معنایی سبب و نتیجه وجود دارد. به عبارتی دیگر؛ واژه‌های «صخره»، «دریا» و «ماهی»، لازم و ملزوم یکدیگر هستند و دریا سبب زنده شدن دوباره ماهی به اذن خداوند و نیز رمز وسعت و پهناوری است.

۳.۴. رابطه ترتیب خطی میان دلالت رمزی واژگان

رابطه ترتیب خطی میان دلالت رمزی واژگان به تبیین ارتباط میان واژه‌ها در طول دوره زمانی خاص که مستلزم حرکت در زمان است، می‌پردازد.

﴿وَالْخَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيرِ لَتَرْكُبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (نحل/۸)

در این آیه از قرآن کریم، واژه‌ی «الخیل» نماد اقتدار، «البغال» نماد مقاومت و «الحمیر» نماد حماقت و مقاومت است و خداوند متعال آن‌ها را مایه‌ی زینت قرار داده است. بنابراین در این آیه، شاهد ترتیب خطی کلمات دارای دلالت رمزی از لحاظ معنای رمزی هستیم.

۴.۴. ترادف میان دلالت‌های رمزی

از جمله پیوندهای مفهومی مورد توجه زبان‌شناسان، ترادف یا هم‌معنایی است که گروهی آن را انکار و گروهی دیگر آن را پذیرفته‌اند. «از جمله مخالفان ترادف می‌توان به «ابن اعرابی»، «ثعلبی» و «ابن فارس» و از جمله موافقان آن به «ابن جنی» و «ابوعلی فارسی» اشاره نمود. واژگان هم‌معنا از جمله ابزار پیوستگی و انسجام در متن به‌شمار می‌روند. کاربرد این روش در قرآن از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ زیرا بررسی میدان معناشناسی واژگان مترادف و نوع هم‌پوشانی آنها به فهم دقیق‌تر آیات و شناخت نظم اعجاز‌گونه ساختار و محتوای قرآن کمک می‌کند.» (ابراهیمی، ۱۳۹۸: ۲) یکی از معاصران تعریفی دقیق‌تر از ترادف ارائه داده است: «دو لفظ مفرد اصالتاً و بطور مستقل و به یک اعتبار و در یک محیط زبانی، به یک معنای حقیقی دلالت کند.» (پرچم و شاملی، ۱۳۸۹: ۳۹)

﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتُرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (مائده/۱۰۳)

واژه‌های «بحیره، سائبه، وصیله و حام»، نام شتران و گوسفندانی هستند که مشرکان در شرایطی خاص آزاد می‌کردند. در این آیه مشاهده می‌گردد که خداوند متعال با بکارگیری نام یا صفت یک حیوان از ذکر مستقیم اسم حیوان مذکور خودداری می‌کند. در اینجا این نام‌ها و صفات، رمزی برای نادانی و حماقت کافران هستند و میان آن‌ها در معنای رمزی با توجه به ساختار آیه، ترادف وجود دارد.

۵.۴. تقابل معنایی واژگان دارای دلالت رمزی

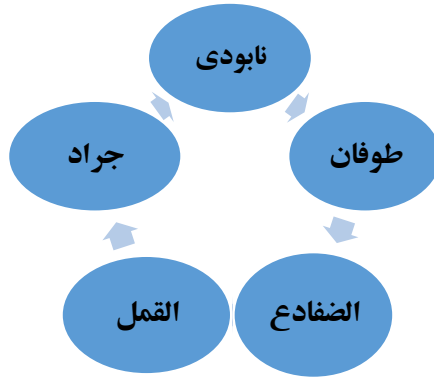
تقابل معنایی یکی از روابط مهم در زمینه معنی‌شناسی به ویژه در حوزه معناشناسی واژگان قرآنی است. «لاینز معتقد است: «تقابل‌های دوگانه یکی از مهم‌ترین اصول حاکم بر زبان هستند.» (سوسور) نیز تمایزات میان نشانه‌ها را مهم‌ترین تمایز آن‌ها می‌داند. تقابل‌ها یا ترادف‌ها نقش کاربردی خاصی دارند که همان دسته‌بندی است. «رومی یاکوبسن» معتقد است که واحدهای زبانی توسط نظامی از دوگانه‌ها به هم مربوط و محدود می‌شوند. این

تقابل‌ها در تولید، نقش بنیادی دارند: معنای تاریک وابسته به معنای «روشن» است «صور» جز در رابطه با محتوای قابل درک نیست. (پارسا، ۱۳۸۷: ۱۵۹) ﴿يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعُ عَجَافٍ وَسَبْعِ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابَسَاتٍ لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (یوسف/۴۶) «تفاوت میان تقابل‌های دیجیتال و آنالوگ هم بسیار مهم است: تمایزهای دیجیتال مبتنی بر این یا آن هستند در حالیکه تمایزات آنالوگ مبتنی بر بیشتر یا کمتر می‌باشند، تقابل‌های آنالوگ برای موقعیت‌های میانه نیز جایی را در نظر گرفته‌اند حتی مقوله‌های سیاه و سفید را می‌توان طوری بازسازی کرد که سایه‌های خاکستری را نیز در خود داشته باشند.» (پارسا، ۱۳۸۷: ۱۶۰) در آیه ۴۶ سوره یوسف، عبارت «سنبلات خضر» دلالت بر سرسبزی و شادابی و «آخر یابسات»؛ یعنی خوشه‌های زرد شده‌ی گندم، دلالت بر ناراحتی و غم دارد. همانگونه که مشاهده می‌گردد در اینجا ابتدا عبارت «سنبلات خضر» که دلالت بر شادی دارد، سپس عبارت متقابل آن؛ یعنی «آخر یابسات» که دلالت بر غم و آندوه دارد، آمده است. از سویی دیگر؛ عبارت «بقرات سمان» به عنوان رمزی برای حاصلخیزی و عبارت «سبع عجاف» نیز به عنوان رمزی برای خشکسالی، در معنای رمزی دارای تقابل هستند. بنابراین این واژه‌ها نه تنها در معنای ظاهری در تقابل با یکدیگر می‌باشند؛ بلکه در معنای رمزی نیز تقابل دارند.

۴.۶. معناشناسی واژگان دارای دلالت رمزی بر محور هم‌نشینی و جانشینی

دو نوع پیوند، هم‌نشینی و جانشینی در زبان وجود دارد و نظام زبان در قالب این دو پیوند قرار می‌گیرد. نشانه‌ها به تنهایی نمی‌توانند پیام داشته باشند. اما بین نشانه‌ها دو پیوند هم‌نشینی و جانشینی وجود دارد. «واژه‌ی «با هم‌آیی» برگرفته از واژه‌ی لاتین «collocar» به معنای با هم قرار گرفتن است. اجزای تشکیل دهنده‌ی با هم‌آیی، هسته و وابسته، بصورت تصادفی با یکدیگر هم‌نشین نمی‌شوند؛ بلکه محدودیت‌هایی در این واژه‌ی هم‌نشین دخیل است؛ بگونه‌ای که هر هسته، جزء وابسته به خود را می‌طلبد که به وضوح معنایی آن ترکیب منجر می‌شود.» (آهنگر و میکده، ۱۳۹۵: ۳۷) در آیه‌ی ۱۳۳ سوره اعراف ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالِدَّمَ آيَاتٍ مُفَصَّلَاتٍ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُجْرِمِينَ﴾ (اعراف/۱۳۳) میان واژه‌های «الطوفان، الجراد، القمل، الضفادع و الدم» که رمزی برای نابودی هستند با واژه‌های آیه‌ی ۱۹ سوره قمر: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمٍ نَحْسٍ مُسْتَمِرٍّ﴾ (قمر/۱۹)، نوعی رابطه‌ی جانشینی وجود دارد. در آیه‌ی ۱۹ سوره قمر، عبارت «أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ رِيحًا صَرْصَرًا» جانشین عبارت «أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ» شده و رمزی برای نابودی است.

نمودار شماره ۳: مثالی برای جانیشینی



در آیات ۶۸ تا ۷۱ سوره بقره، واژه‌ی «بقر» و «بقره» ۴ بار تکرار شده و هر بار ویژگی‌هایی از گاو بدان افزوده شده است که تکرار آن در آیات مذکور، نشان از لجاجت کافران و نادانی آن‌ها دارد. می‌توان چنین گفت که در اینجا، این واژگان رمزی برای نادانی و لجاجت قوم ستمکار هستند.

﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ﴾ (بقره/۶۸)

﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْثُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفَرَاءُ فَاقِعٌ لَوْثُهَا تَسُرُّ النَّاتِرِينَ﴾ (بقره/۶۹)

﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ﴾ (بقره/۷۰)
﴿قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلِّمَةٌ لَا سِيَةَ فِيهَا قَالُوا الْآنَ جِئْتُ بِالْحَقِّ فَدَبِّحُوهَا﴾ (بقره/۷۱)

در جدول زیر اسامی حیواناتی که در قرآن کریم آمده، با ذکر سوره و شماره آیاتی که اسامی جانداران در آن‌ها ذکر شده، آورده شده است:

جدول شماره ۱: اسامی جانداران و رمز آنها در ساختار آیات قرآن کریم

نام حیوان	نام سوره	نام آیه	رمز
بقره	بقره	۶۷، ۷۱، ۱۴۴، ۱۴۶	حماقت، حزن و اندوه
بقره	بقره	انعام	ماندگاری
سبع سمان	یوسف	۴۳	حاصلخیزی

نام حیوان	نام سوره	نام آیه	رمز
سبع عجاف	یوسف	۴۳	خشکسالی
العجل	بقره	۵۱-۵۴	نادانی، حماقت
العجل	نساء	۱۵۳	نادانی، حماقت
العجل	الأعراف	۱۵۲	نادانی، حماقت
العجل	الذاریات	۲۶	باروری
العجل	هود	۶۹	باروری
الحمار	بقره	۲۵۹	عبث
الحمر	مدثر	۵۰	ترس، وحشت
الحمیر	لقمان	۱۹	حماقت
الحمار	جمعه	۵	حماقت
فیل	فیل	۱	اقتدار و تکبر نابجا
الإبل	الغاشیة	۱۷	استقامت و پایداری
الإبل	انعام	۱۴۴	پایداری
قرده	بقره	۶۵	پلیدی
قرده	اعراف	۱۶۶	پلیدی
قرده	مائده	۶۰	پلیدی
الخنزیر	انعام	۱۴۵	پلیدی
الخنزیر	بقره	۱۷۳	ناپاکی
الخنزیر	مائده	۳	ناپاکی
الخنزیر	مائده	۶۰	مائده
قسوة (شیر درنده)	مدثر	۵۱	سنگدلی
بعیر	یوسف	۶۵	کینه توزی
ناقة	شعراء	۱۵۵	نادانی، حماقت
ناقة	شمس	۱۳	نادانی، حماقت
ناقة	الاعراف	۷۳	باروری
ناقة	هود	۶۴	کینه توزی
ناقة	الاعراف	۷۷	کینه توزی
ناقة	قمر	۲۷	کینه توزی
ناقة	الأسراء	۵۹	کینه توزی

سال هفتم

شماره دوم

پیاپی: ۱۳

پاییز و زمستان

۱۴۰۲

نام حیوان	نام سوره	نام آیه	رمز
بحیره	مائده	۱۰۳	نادانی
سائبه	مائده	۱۰۳	نادانی
ضفادع	الاعراف	۱۳۳	دفینه
ضأن، المعز	انعام	۱۴۳	استثمار، سرمایه نیک
الغنم	انعام	۱۴۶	سرمایه
بحیره	مائده	۱۰۳	نادانی
نعجه	ص	۲۴-۲۳	سرمایه
غنم	انبیاء	۷۸	سرمایه نیک
معز	انعام	۱۴۳	سرمایه
الذئب	یوسف	۱۷-۱۴-۱۳	طمع
کلب	کهف	۲۲	فحش و بددهنی
کلب	اعراف	۱۷۶	فحش و بددهنی
کلب	کهف	۱۸	وفاداری
مکلبین	مائده	۴	جرات
الخیل	نحل	۸	تکبر
البغال	نحل	۸	مقاومت
الحمیر	نحل	۸	مقاومت و حماقت
رباط الخیل	انفال	۶۰	توانایی جنگی
الخیل	نحل	۸	تکبر
الخیل	أل عمران	۱۴	تکبر
الجیاد	ص	۳۱	تکبر
ذا النون	انبیاء	۸۷	فرخنده، خوش یمنی
الحوت	کهف	۶۳	زندگی دوباره
ثعبان	اعراف	۱۰۷	قدرت و توانایی
حیه	طه	۲۰	نیروی خارق العاده
القمل	اعراف	۱۳۳	آلودگی
الفراش	قارعه	۴	اضطراب
سلوی	مائده	۵۷	پیروزی، موفقیت
غراب	مائده	۳۱	شومی و بدیمنی

نام حیوان	نام سوره	نام آیه	رمز
الهدهد	نمل	۲۰	پیام‌رسان آسمانی، خوش‌یمنی
الضفادع	اعراف	۱۳۳	نابودی
الجراد	اعراف	۱۳۳	نابودی
ذبابا	حج	۷۳	ضعف و ناتوانی
بعوضه	بقره	۲۶	ضعف و ناتوانی
عنكبوت	عنكبوت	۴۱	سستی و ضعف
ابابیل	فیل	۳	مرگ
نمل	نمل	۱۸	پشتکار و تلاش
نحل	نحل	۶۸	سخت‌کوشی

نتیجه‌گیری

باتوجه به بررسی‌های انجام گرفته نتایج زیر حاصل آمد:

- با توجه به معنای دلالتی دلالت‌های رمزی می‌توان به لایه‌های پنهان آیات قرآن کریم دست یافت، این امر مستلزم توجه به متون قدیم و معاصر و ارتباط زبانی دلالت‌های رمزی در ساختار آیات است.

- بکارگیری واژگانی که معنای رمزی آن‌ها میان ملت‌های گوناگون یکسان است، یکی از مواردی است که نشان می‌دهد قرآن تنها راهنمای مسلمانان نیست؛ بلکه راهنمایی برای جهانیان نیز است.

- تناسب معناشناسی واژگان دارای دلالت رمزی در قرآن کریم، تناسب و انسجام میان واژگان قرآن را نشان می‌دهد.

- واژگان دارای دلالت رمزی در متون پیش و متون دوره‌ی اسلام غالباً معنای رمزی خود را حفظ کرده‌اند.

- واژگان دارای دلالت رمزی در حوزه‌ی حیوانات؛ همانگونه که در معنای ظاهری خود می‌توانند دارای رابطه‌ی تقابل و ترادف باشند، در معنای رمزی نیز امکان دارد میان آنها رابطه‌ی تقابل و ترادف باشد. همچنین رابطه‌ی جانیشینی میان برخی از واژگان رمزی که در بردارنده‌ی معنای ترادف هستند، وجود دارد.

- در متن قرآن همانگونه که میان معنای ظاهری کلمات رابطه‌ی ترتیب خطی، رابطه‌ی

کتابنامه

- قرآن کریم
- انجیل
- آذرتاش، آذرنوش (۱۳۸۳): «فرهنگ معاصر عربی-فارسی»، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
- آهنگر، عباسعلی، میکده، اعظم (۱۳۹۵): «واکاوی زبان شناختی با هم آبی واژگان در قرآن کریم (شواهدی از سوره مبارکه اسراء، کهف، مریم، طه)»، ش ۱۰، ص ۵۸-۳۳.
- الاعشی، میمون (۲۰۱۲): «دیوان الاعشی الكبير»، قاهره: مکتبه الآداب.
- افخمی عقدا، رضا (۱۳۹۰): «نگاهی نمادین به حضور شتر در شعر جاهلی»، ش ۱۳.
- ایزدی، پیروز (۱۳۸۷): «نشانه‌شناسی»، تهران: رهنما.
- رحیمی، امین، موسوی، سیده زهرا، مروارید، مهرداد (۱۳۹۳): «نمادهای جانوری در متون عرفانی نفس در متون عرفانی با تکیه بر آثار سنایی، عطار و مولوی»، متن پژوهشی ادبی، ش ۶۲، ص ۱۷۳-۱۴۷.
- رشیدی، هدایت (۱۳۹۲): «نمادهای جانداران در قرآن کریم»، مطالعات اسلامی و علوم قرآن و حدیث، ش ۹۰، ص ۸۸-۶۵.
- پارسا، مهدی (۱۳۸۷): «مبانی نشانه‌شناسی»، تهران: سوره مهر.
- پرچم، اعظم، شاملی، نصرالله (۱۳۸۹): «تداخل معنایی واژگان مترادف در ادبیات جاهلی و واژگان قرآن»، ش ۸۴، ص ۵۸-۳۱.
- الذبیانی، نابغه (۱۹۹۶): «دیوان النابغه الذبیانی»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ستوده‌نیا، محمدرضا، قاسم نژاد، زهرا (۱۳۹۱): «تأثیر یافت کلام بر ترجمه قرآن کریم»، پژوهشنامه قرآن و حدیث، ش ۱۱.
- شیروانی، علی (۱۳۹۰): «نهج البلاغه»، تهران: نشر معارف.
- شریف الرضی، محمد (۱۳۷۹): «نهج البلاغه»، ترجمه: محمد دشتی، قم: انتشارات مشهور.
- صفوی، کوروش (۱۳۸۰): «از زبان‌شناسی به ادبیات»، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
- _____ (۱۳۸۲): «دوره‌ی زبان‌شناسی عمومی»، تهران: ادب فکر.
- العنتیل، فوزی (۱۹۶۵): «الفلکلور ما هو؟»، قاهره: دارالمعارف.
- مشکوة الدینی، مهدی (۱۳۷۶): «سیر زبان‌شناسی»، ش ۱۵۳، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
- موسوی بفرویی، محمد (۱۳۸۹): «ترجمه اشعار المجانی الحدیثه»، سمنان: دانشگاه سمنان.

Bibliography

- Holy Quran
- The Bible
- Afkhami Aghda, Reza, (2010), "A symbolic view of the presence of camels in Jahili poetry", Vol. 13.
- Ahangar, Abbas Ali, Mikdeh, Azam, (2015), "Linguistic analysis with word matching in the Holy Qur'an (evidence from Surah Mubarakah Israa, Kahf, Maryam, Taha)", Vol. 10, pp. 33-58.
- Al-Antil, Fawzi, (1965), What is Folklore?, Cairo: Dar Al-Maaref.
- Azartash, Azarnosh. (1383). Contemporary Arabic-Persian culture, second edition, Tehran, Nei Publishing House.
- Izadi, Pirouz, (1387), Semiotics, Volume 1, Tehran: Rahnama.
- Meshkat Oldini, Mahdi, (1376), Linguistic History, Vol. 1, No. 153, Mashhad: Ferdowsi University Publications.
- Mousavi Bafroubi, Mohammad, (2010), translation of al-Mujani poems, Vol. 1, Semnan: Semnan University.
- Parkhum, Azam, Shamali, Nasrallah, (2009), "Semantic interference of synonymous words in Jahili literature and the words of the Qur'an", Vol. 84, pp. 31-58.
- Parsa, Mehdi, (2007), Basics of Semiotics, Tehran: Surah Mehr.
- Rahimi, Amin, Mousavi, Seyedah Zahra, Marwarid, Mehrdad (2013), "Animal Symbols in Mystical Texts, Self in Mystical Texts Based on the Works of Sanai, Attar and Molvi", Literary Research Text, Vol. 62, pp. 147-173
- Rashidi, Hedayat, (1390), "Symbols of living things in the Holy Quran", Islamic Studies and Sciences of Quran and Hadith, p.90. pp. 65-88.
- Sharif Al-Radhi, Muhammad, (1379), NahjOl-Balaghah, translator: Muhammad Dashti, Qom: Mashhoor.
- Sotoudeh Nia, Mohammad Reza, Qasim Nejad, Zahra, (1391), "The Influence of Baft Kalam in Translating the Holy Qur'an", Pzhoheshnameh of the Qur'an and Hadith, p. 11.
- Al-Asha, Maymoon, (2012), Diwan Al-Asha the Great, Cairo: Library of Arts.
- Al-Dhubyani, Nabigha (1996), Diwan Al-Nabigha Al-Dhubyani, Beirut: Scientific Books House.
- Safavi, Korosh, (2008), From Linguistics to Literature, Volume 1, Tehran: Islamic Culture and Art Research Institute Publications
- . -----,----- (1382)), Journal of General Linguistics, Volume 2, Tehran: Adab Fekar.
- Shirvani, Ali, (2010), Nahj ol-Balagheh, Vol. 1, Tehran: Nashre maarif.



سال هفتم
شماره دوم
پیاپی: ۱۳
پاییز و زمستان
۱۴۰۲

DOR: 20.1001.1.26455714.1402.7.2.3.9

A critical analysis of the linguistic basis of the astonishing view of the language of the Qur'an with an emphasis on the opinions of Soroush and Mojtaba Shabastri

(Received:2023-02-09 Accepted:2023-07-23)

Mahdi mahdavi aela¹, Alireza Khatam Shihbar², Ali Ahmad Naseh³

Abstract

One of the most important serious criteria in the validation of a point of view is the critical study of external epistemic manifestations and the re-examination of its foundations, foundations, and fundamental intellectual infrastructures. Linguistic basis is one of the fundamental, important, and worthy bases of exploration in the astonishing field of Qur'anic language. This article tries to critically analyze the above-mentioned basis by applying careful intellectual considerations, and thus prove the weakness of the surprising view of the language of the Qur'an. The research method of this article is documentary and analytical, and the findings of the research indicate that the linguistic basis of the astonishing view of the language of the Qur'an has many serious challenges.

Keywords: Linguistic basis, modernists, silence, astonishing, the language of the Qur'an

سال هفتم
شماره دوم
پیاپی: ۱۳
پاییز و زمستان
۱۴۰۲

1) Assistant Professor of Theology and Islamic Education Department- Shiraz University of Technology- Iran (The Corresponding Author) Email: talabe.shiraz62@gmail.com

2) level 3 of Islamic philosophy and theology. Qom, Iran, Email:mahdighadimi62@gmail.com

3) professor of the Qur'an and Hadith Department of Qom University, Iran Email: aliahmadnaseh@gmail.com



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

تحلیل انتقادی مبنای زبان شناختی دیدگاه «حیرت آفرینی زبان قرآن» با تأکید بر آراء عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری

(تاریخ دریافت: ۲۰-۱۱-۱۴۰۱ تاریخ پذیرش: ۰۱-۰۵-۱۴۰۲)

مهدی مهدوی اعلا^۱، علیرضا خاتم^۲، علی احمد ناصح^۳

چکیده

مطالعه انتقادی نموده‌های معرفتی بیرونی و زیرساخت‌های بنیادین فکری از مهم‌ترین معیارهای جدی در اعتبارسنجی هر دیدگاهی است. مبنای زبان شناختی یکی از مبانی بنیادی، مهم و درخور کاوش در حوزه حیرت‌آفرین انگاری زبان قرآن است. این نوشتار می‌کوشد با کاربست بررسی‌های دقیق عقلی، مبنای یادشده را مورد تحلیل انتقادی قرار دهد و بدین طریق سستی دیدگاه «حیرت‌آفرینی زبان قرآن» را به اثبات بنشیند. روش پژوهش این مقاله اسنادی و تحلیلی است و یافته‌های تحقیق حاکی از این است که مبنای زبان‌شناختی دیدگاه «حیرت‌آفرینی زبان قرآن» دچار چالش‌های جدی بسیاری است. برای نمونه، نخست، از حیث تبارشناسی با هرمنوتیک فلسفی هم‌آوایی دارد؛ دوم، از لحاظ معناشناسی، نگرشی مفاهمه‌ناپذیر قلمداد می‌شود؛ سوم، از نظر روش‌شناسی، برخوردار از چالش نسبی‌گرایی در تفسیر و نفی معنای گوهری متن است؛ چهارم، اشکال روایی تحمیل‌گری و تحریف در تفسیر را فراروی خود می‌بیند. **واژه‌های کلیدی:** مبنای زبان شناختی؛ نوگرایان؛ صامت‌انگاری؛ حیرت‌آفرینی؛ زبان قرآن.

(۱) استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه صنعتی شیراز، شیراز، ایران. (نویسنده مسؤول) ایمیل: talabeqom62@gmail.com
(۲) سطح ۳، فلسفه و کلام اسلامی، حوزه علمیه قم، قم، ایران. ایمیل: mahdighadimi62@gmail.com
(۳) استاد، گروه قرآن و حدیث، دانشگاه قم، قم، ایران. ایمیل: aliahmadnaseh@gmail.com

مقدمه

از بنیادی‌ترین معیارها جهت سنجش میزان اعتبار یک دیدگاه، واکاوی پیش‌انگاره‌ها و مبانی آن دیدگاه است. بدون تردید، مبنای زبان‌شناختی یکی از شالوده‌های مهم دیدگاه «حیرت‌آفرینی زبان قرآن است». تنقیح و تقریر این مبنای بنیادین، تحلیل و نقادی ابعاد و زوایای مختلف آن نقشی موثر در پایش اندیشه‌های ناصواب نسبت به زبان قرآن دارد؛ به نحوی که با کنار زدن خبط و خطاهای مبنای زبان‌شناختی در حوزه اندیشه‌های دینی‌قرآنی و زدودن غبار ابهامات از آن، پایه‌های معرفتی و زبانی قرآن از حیث مفاهم‌گری و فیصله‌بخشی، استحکام افزون‌تری می‌یابد و انتساب حیرت‌آفرینی نسبت به زبان قرآن مورد تردید واقع می‌شود.

اینک مسئله اساسی این است که

۱. مبنای زبان‌شناختی دیدگاه «حیرت‌آفرینی زبان قرآن» در آثار مدافعان این دیدگاه

چيست؟

۲. ضعف‌ها و نقدهای جدی وارد بر اصل مزبور کدام‌اند؟

پژوهش‌های صورت‌یافته بر روی عبارات پاره‌ای از حامیان جدی این دیدگاه یعنی نواندیشانی چون عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری، نشان می‌دهد، مبنای زبان‌شناسانه‌ای که پایه دیدگاه «حیرت‌آفرینی زبان قرآن» را بنیان می‌نهد، اصل «صامت‌انگاری متون دینی و قرآن» است که بستر مناسبی برای طرح و مهندسی دیدگاه «حیرت‌آفرینی زبان قرآن» فراهم می‌آورد؛ زیرا مبنای یادشده هم نخستین جزء دیدگاه، یعنی رازواری و ابهام ذاتی دیدن زبان متون دینی و قرآن، را توجیه می‌کند و هم جزء دوم دیدگاه، یعنی تفسیرهای متعدد و معناهای پایان‌ناپذیر متن دینی و قرآن، را موجه می‌سازد.

بحث از مبنای زبان‌شناختی نه به‌طور منبعی مستقل و منسجم، بلکه به‌صورت پراکنده در آثار برخی از پژوهندگان اسلامی، مورد بازبینی واقع شده است؛ برای نمونه؛ آیت‌الله جوادی آملی در خلال کتاب «شریعت در آینه معرفت» و صادق لاریجانی در کتاب «معرفت دینی» و عبدالله نصری در کتاب «راز متن»، می‌کوشند موضع نواندیشان را نسبت به «حیرت‌آفرینی زبان قرآن» در ابعادی متنوع، مورد واکاوی قرار دهند؛ ولی در هیچ‌یک از این آثار، تمرکز بر مبنای زبان‌شناختی و تأثیر آن بر حیرت‌آفرین‌انگاشتن زبان قرآن نشده است و زوایای مهم و بنیادین مبنای زبان‌شناختی به‌طور جامع و یکجا، از این حیث، مورد تحلیل و نقادی قرار نگرفته است. اما پژوهش پیش‌روی تلاش می‌کند با رویکرد انتقادی و تحلیلی، خلأ موجود در عرصه حیرت‌آفرین‌پنداری زبان قرآن را با تمرکز بر چالش‌های بنیادی موجود در حیطه مبنای زبان‌شناختی آن به داوری بنشیند و نقدهای اساسی وارد بر اصل یادشده را کاویده و برجسته نماید. تحقیق حاضر مبحثی تازه و نو است.

مفهوم حیرت

واژه‌شناسان در تبیین لغوی واژه «حیرت» به معنای واحدی تمسک جسته‌اند. «حیرت» همان حالت ناتوانی ارزیابی روی‌دادها و تصمیم‌گیری راجع به آن‌ها است. (انوری، ۱۳۸۷: ۲۶۰۶) حیرت در اصطلاح به حالتی از تردید و شک اطلاق می‌شود که انسان در موقعیت گزینش حق و باطل به جهت فقدان نیروی ادراکی و معرفتی موثر، خود را عاجز از انتخاب می‌بیند. (جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۵: ۱۰۹ و رفیق العجم، ۲۰۰۴: ۱۴۳/۲)

مصطلح زبان قرآن

«زبان قرآن» یکی از شقوق خاص در رشته علوم قرآن است که در ابعاد متعدد زبانی، آموزه‌ها و گزاره‌های قرآن را مورد پژوهش و مطالعه قرار می‌دهد. پاره‌ای از مسائل مطرح در این عرصه، نظیر تأویل‌پذیری زبان قرآن، قدمتی دیرینه دارد و شماری دیگر از مباحث، مانند تأثیرناپذیری قرآن از فرهنگ عصر و زمانه (ر ک: سعیدی‌روشن، ۱۳۹۱: ۲۳).

تبیین دیدگاه «حیرت‌آفرینی زبان قرآن»

یکی از گرایش‌های بنیادی در رشته «علوم قرآن» در عصر حاضر، «زبان قرآن» است. مطالعه و پژوهش مفاهیم، گزاره‌ها و آموزه‌های قرآن در ساحت‌های گوناگون زبانی، کار ویژه این گرایش است. «حیرت‌آفرینی» نظیر «عصری‌انگاری» و جز آن، دیدگاهی مطرح در قلمرو «زبان قرآن» است. انگاره «حیرت‌آفرینی زبان قرآن» مدعی است که ساختار زبان متن دینی و خاصه ساخت زبان قرآن، زبانی مفاهمه‌پذیر و ایضاحی نیست، بلکه ذاتاً چنان ابهام‌آلود و معماگونه است که رسیدن به معنای واقعی متن و مراد حقیقی گوینده به هیچ‌روی مقدور مفسر نیست؛ از این‌روی، قرآن در مقام عرضه معارف خود، ساختاری ذاتاً سربه‌مهر، مبهم و معماگونه دارد. (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۷۹: ۳۲۶ و سروش، ۱۳۷۹: ۳۳۲) تا جایی که نزاع در این عرصه برای دستیابی به معنای عینی متن هیچ‌گاه به پایان روشنی ختم نمی‌شود و منازعات مربوط به کشف معانی پیوسته در میان پژوهندگان علوم قرآنی برقرار است و دین‌پژوه همواره در رویارویی با متن دینی و قرآن با معانی متعدد، متفاوت و پایان‌ناپذیری مواجه می‌شود که هیچ‌یک مقصود حقیقی و نهایی مؤلف نیستند. (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۷۹: ۱۱۴ و ۳۲۹ و سروش، ۱۳۷۷: ۱۹۵) توجه به این نکته نیز بسیار حائز اهمیت و مهم است که حتی مبتنی بر روش‌شناسی نظام‌مند و مستدل علمی هم نمی‌توان در فهم و تفسیر مفاد گزاره‌های قرآن به معنایی مطلوب و نهایی دست یافت. (ر ک: سروش، ۱۳۷۱: ۲۰۳)

تقریر مبنای «صامت‌انگاری متون دینی و قرآن»

با کاوش در مجموعه‌سرخان و تعبیر پاره‌ای از نوگرایان، چون دکتر سروش و مجتهد شبستری، چنین دریافت می‌شود که مبنای زبان‌شناختی دیدگاه «حیرت‌آفرینی زبان قرآن» اصل «صامت‌انگاری متن دینی و قرآن» است. تلازم میان «حیرت‌آفرینی زبان قرآن» با «صامت‌انگاری متن دین و قرآن» بدین جهت است که دکتر سروش مجموعه متون اعم از بشری و دینی را حقیقتاً و ذاتاً امری مبهم می‌شمرد و درعین حال، آن را واجد معانی بی‌انتهای می‌داند و به‌صراحت، عامل آن را «صامت‌انگاری متن» معرفی می‌کند (سروش، ۱۳۷۷: ۱۹۱)؛ به‌نحوی که متن‌پژوه متأثر از علائق، انتظارات و پیش‌فرض‌های خود به فهم و تفسیر متون دینی و تفسیر قرآن می‌نشیند و چون انتظارات و پرسش‌های دین‌پژوه همواره در تغییر است، لاجرم، مفسر نیز در رویارویی با متن دینی و قرآن، پیوسته با معنای تازه مواجه می‌شود. (همان، ۲-۳)

اصل «صامت‌انگاری متون دینی و قرآن» نیز در ادبیات سروش و شبستری چنین است که آموزه‌ها و گزاره‌های قرآن از معنای عینی، مرکزی و نهایی میان‌تهی و فاقد جان‌مایه‌ها و درون‌مایه‌های معرفت‌آفرین از نزد خود است. (سروش، ۱۳۷۷: ۲ و ۱۹۲ و مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۷۵: ۱۴۲) همچنین دین‌پژوه و مفسر هرگز قادر نیست با مددجستن از ضوابط عقلایی فهم متن به معنای متون راه یابد (سروش، ۱۳۷۱: ۲۰۳)، بلکه در پرتو علائق، انتظارات و دانش‌های عصری و برون‌دینی است که این امکان برای قرآن‌پژوه فراهم می‌شود تا در رویارویی با الفاظ قرآن، معناها و تفسیرهای بی‌نهایتی را فراچنگ آورد. (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۷۵: ۱۴۲ و سروش، ۱۳۷۷: ۲) تاجایی که هر تغییر و تبدل در علائق، انتظارات و پیش‌فرض‌ها، لاجرم، به دگرگونی مفاهیم و سیالیت معانی الفاظ منجر می‌شود و تفسیر تازه‌ای برای دین‌پژوه به ارمغان می‌آورد. (سروش، ۳۸۰-۳۸۱) تنوع اذهان متأثر از پیش‌فرض‌های مختلف تعدد معنایی را نتیجه می‌دهد و متن، اعم از بشری و مقدس، واجد ابهام و لاتعینی ذاتی معنایی خواهد بود و نسبت به بسیاری از معانی لاقضاست و به همه راه می‌دهد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۱۱۴ و ۳۷۳ و سروش، ۱۳۷۷: ۱۹۵) و نه‌تنها سخن گفتن از تفسیر حقیقی و معنای واقعی ناصحیح و خطا تلقی می‌شود (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۳۲۹ و سروش، ۱۹۲)، بلکه همه برداشت‌ها و قرائت‌های مستخرج از متن قرآن، منظرهای متفاوت معنایی و تفسیر به رأی خواننده می‌شوند. (سروش، ۱۳۷۷: ۱۹۲ و مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۳۵۰)

تحلیل انتقادی مبنای زبان‌شناختی دیدگاه «حیرت‌آفرینی»

واکاوی اصل «صامت‌انگاری متون دینی و قرآن» نشان می‌دهد که بستر پیدایش دیدگاه «حیرت‌آفرینی زبان قرآن» را فراهم آورده است؛ زیرا جزء نخست دیدگاه «حیرت‌آفرینی زبان قرآن»، یعنی دارای ابهام ذاتی و رازوار تلقی کردن زبان قرآن، ناشی از این حیث است که مبنای

مزبور است که وجود معنای مرکزی و عینی برای متن دینی و قرآن، اساساً، انکار می‌شود و امکان دست‌یابی به مقصود واقعی متن و مراد حقیقی مؤلف، به‌هیچ‌روی، فراهم نمی‌شود و در این صورت، متن ذاتاً صامت و مبهم تلقی می‌شود. جزء دوم دیدگاه «حیرت‌آفرینی زبان قرآن»، یعنی ظرفیت برخوردار بودن متن از پذیرش معانی و تفسیرهای بی‌شمار نیز متأثر از این حیث مبنای یادشده است که در گرو تبدیل و تغییر پیش‌فرض‌های ذهنی مفسر، متن دینی و قرآن پیوسته‌پذیرای برداشت‌ها و تفسیرهای متکثر و خاتمه‌ناپذیری خواهد بود که خواننده را از فهم معنای نهایی متن و دریافت معنای فیصله‌بخش محروم می‌سازد.

اینک در ذیل پاره‌ای از کاستی‌های موجود در مبنای صامت‌انگاری متون دینی و قرآن در ابعاد متعدد، کاویده می‌شود و نقص‌های جدی وارد بر آن بازنمایی می‌شود.

۱. تبارشناسی مبنای صامت‌انگاری

اصل معناگروی یعنی برخوردار بودن متن از معنای مرکزی که مورد قصد مؤلف است و امکان‌پذیری فهم عینی متن و نیز سنج‌پذیری تفسیر معتبر از نامعتبر جزء ارکان بنیادی عینی‌گرایی در تفسیر قلمداد می‌شود که از دوران کهن تا به امروز، همواره، مورد پذیرش قطعی بیشتر مفسران و متن‌پژوهان بوده است. (واعظی، ۱۳۸۰: ۴۲۹-۴۳۰) اما چندی پیش در مغرب‌زمین، نگرشی بنیان‌ذهنی، به‌نام هرمنوتیک فلسفی، ظهور کرد که نقطه عطفی در تاریخ اندیشه بشری و کیفیت فهم متون بنا نهاد؛ زیرا با چرخشی در مکانیزم فهم متن از رویکرد دیرپای مؤلف‌محوری فاصله گرفته و ره‌آوردی متفاوت پدید آورده که مفسر‌محوری یادکرد می‌شود. این اندیشه از شیوه مرسوم فهم و تفسیر متن یعنی روش‌شناسی فهم اعراض نمود و موضع خود را بر تبیین هستی‌شناسی فهم، دازاین و تاریخ‌مندی انسان بنا نهاد. (همان، ۹۶ و ۱۷۲-۱۷۴ و ۲۹۵-۲۹۶) بر پایه این قرائت نویافته، اندیش‌مندانی چون هایدگر و گادامر بر آن شدند که در فرایند فهم و تفسیر متن، کشف مقصود متن و ذهنیت مؤلف به‌شدت مطرود است، بلکه معنای متن چیزی فراتر از «نیت مؤلف» خواننده شد (همان، ۱۷۲-۱۷۵ و ۲۹۶-۲۹۷)؛ اما برخلاف آن، دخالت ذهنیت، علایق و انتظارات مفسر، شرط تحقق فهم و تفسیر متن تلقی شد. (واعظی، ۱۳۸۰: ۲۵۰ و ربانی‌گلپایگانی، ۱۳۸۳: ۱۲۷) بر این اساس از تلفیق افق دید مفسر با افق معنایی متن در هر فرآیند پرسش و پاسخ، معنایی جدید نه بازآفرینی و بازتولید بلکه آفریده و تولید می‌شود. (واعظی، ۱۳۸۰: ۲۹۷-۲۹۸) افزون بر دو رکن پیش‌گفته، یعنی «نادیده‌انگاری قصد مؤلف» و «نقش بنیادی پیش‌فرض‌ها در تولید معنای جدید»، می‌توان به‌صورت فشرده از رکن‌های دیگری نظیر «تکثر معنایی متن» و «پایان‌ناپذیری عمل فهم» و «فهم متفاوت به‌جای فهم برتر» نیز سخن به میان آورد. (رک:

(۱) فرایند بازتولید، به رویکرد مؤلف‌محوری اشاره دارد که مفسر در پی بازسازی معنای مورد قصد متکلم است. برغم فرایند تولید، که معنای پدید آمده هرگز در دایره قصد مؤلف نمی‌گنجد بلکه معنایی فراتر از ذهنیت و قصد مؤلف است. (واعظی، ۱۳۸۰، ۲۹۷-۲۹۸).

همان، ۲۹۸-۳۰۱) البته نگرش مفسر محوری پس از رویکرد هرمنوتیک فلسفی نیز حامیان جدی‌تری چون شالوده‌شکنان، ساخت‌گرایان و پیروان نقد نوین آمریکایی را پس از خود به دنبال داشت (حسین‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۰۶-۱۰۷) وجه اشتراک رویکردهای نوپدید یادشده تأکید ورزیدن بر مرگ مؤلف و سرانجام صامت‌انگاری متن، یعنی نفی معنای مرکزی متن و پایان‌ناپذیری معناهای بی‌نهایت آن است.

بازخوانی عبارات نواندیشان، نظیر دکتر سروش نیز مفید است؛ اگرچه داد سخن از فهم و شناخت دنیای متکلم سر می‌دهد (رک: سروش، ۱۳۷۱: ۱۹۳ و ۲۰۰)، ولی در پذیرش معنای گوهری متن، عملاً با هرمنوتیک شلاپر ماخر^۱ و دیلتای^۲ چندان همراه و همسو نیست؛ چون هرمنوتیک کلاسیک رمانتیک ماخر دیدگاهی مؤلف‌محور است و از عینی‌گرایی در تفسیر به‌عنوان مختصات خود یاد می‌کند (واعظی، ۱۳۸۰: ۸۹-۹۶)، ولی سروش در تعارض با اصل عینی‌گرایی بر نفی هسته مرکزی متن و معنای واقعی و حقیقی متن پافشاری می‌کند. (سروش، ۱۳۷۷: ۱۹۲ و ۱۹۴) مجتهدشبه‌ستری نیز به‌صراحت فهم معنای متن و تفسیر دین و قرآن را تنها در پرتو نگرش هرمنوتیک فلسفی میسور می‌داند. (رک: مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۷۹: ۱۱۴ و ۳۶۹)

به‌نظر می‌رسد، متجددان با گرت‌برداری و معادل‌سازی از رویکرد هرمنوتیک فلسفی، سوئیۀ فکری خود را بر آن بنیان نهاده‌اند؛ زیرا ایشان هم‌افق با هرمنوتیک فلسفی، فارغ از انکار معنای عینی متن، شرط تحقق تفسیر را به‌تمامه اندوخته ذهنی، تجربه زیسته و پیش‌داوری مفسر می‌شمردند (رک: سروش، ۱۳۷۷: ص ۱۹۵ و مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۷۵: ۲۴۷)؛ هرچند سروش در فرایند فهم و تفسیر، همسو با موضع هرمنوتیک فلسفی، به‌جای تصریح بر هیستوری‌سیزم، تاریخمندی انسان و امتزاج افق دید مفسر با متن از سازگاری و پیوند معرفت‌ها سخن می‌راند (سروش، ۱۳۷۱: ۱۸۵-۱۸۷) و شبستری نیز تأثیر پرسش‌ها، انتظارات و پیش‌فرض‌ها بر جهان‌بینی مفسر و دین‌پژوه را ضروری می‌داند (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۷۵: ۱۴۲)؛ حتی سروش افزون بر انکار نیت مؤلف و تمرکز فرایند فهم بر موقعیت هرمنوتیکی مفسر بر تعدد معنایی متن و بی‌انتهایی معنا و نیز از فهم متمایز به‌جای فهم برتر سخن می‌برد. (رک: سروش، ۱۳۷۱: ۱۰۰ و ۲۰۸ و ۳۷۸-۳۷۹ و مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۷۷: ۱۹۱-۱۹۵) بدین ترتیب از ریشه‌یابی اصل صامت‌انگاری متون کشف می‌شود، مبنای یادشده موافق با اندیشه مفسرمداری هرمنوتیک مدرن است و بر همان مواضع تفسیری تأکید دارد.

نقد ابعاد متعدد رویکرد بنیان‌ذهنی و مفسرمدارانه هرمنوتیک فلسفی خود پژوهشی درازآهنگ و مستقل می‌طلبد. لازم به یادآوری است، رویکرد مفسرمداری از سوی نئوکلاسیک‌هایی نظیر اریک هیرش و امیلیو بتی (رک: کوزنزهوی، ۱۳۸۵: ۱۶۴) و دیگر

1) Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher.

2) Wilhelm Dilthey.

اندیشمندان مورد نقد جدی واقع شده است (ر ک: واعظی، ۱۳۸۰: ۳۰۱-۳۲۷ و ۴۲۹-۴۳۴ و نیز ربانی گپایگانی، ۱۳۹۸: ۱۶۱-۱۷۱ و عرب صالحی، ۱۳۸۹: ۲۴۹-۲۵۰ و ۲۶۵-۲۸۲ و ۲۹۳-۳۰۷)

۲. ناسازواری با مفاهمه پذیری

اصل «صامت‌انگاری متون دینی و قرآن» به سهولت پذیرای سیالیت معنای متون اعم از بشری و دینی است که لاجرم منجر به درک ناپذیری عامه مکالمات دینی و بشری و انسداد باب تفهیم، تفاهم و مفاهمه میان آدمیان خواهد شد.

سروش و شبستری براساس مبنای پیش گفته بر سیالیت معنای متن دینی و قرآن تأکید می‌ورزند. مجتهد شبستری بی‌قراری و ثبات ناپذیری معنای متن را به جهت تغییرات پیوسته در پیش فرض‌های ذهنی دریافت‌کننده متن، اجتناب ناپذیر می‌داند. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۱۴۲ و همان، ۱۳۸۳: ۱۴-۱۵) نامبرده، مبتنی بر هرمنوتیک مدرن و نگرش عصری و زمانمند به انسان و فهم و دانش وی، بر این باور است که گزاره‌های دینی و قرآنی واجد پیام نهایی و معنای ثابت و مانا برای همه بشریت در ادوار تاریخ نیست؛ زیرا بر پایه این دانش، متون دینی و قرآن و نیز درک و فهم‌های عصر و تاریخ گذشته در زمانه معاص، توجیه‌پذیر نیستند. (ر ک: شبستری، قرائت نبوی از جهان: مقاله ۱۰) دکتر سروش نیز متأثر از ویژگی‌های هرمنوتیک فلسفی، یعنی عصری‌نگری و تاریخ‌مندی فهم و متن، تغییر دائمی معنای واژگان را در پی تحول‌تئوری‌های علمی و تغییر در پیش‌دانسته‌های گیرنده متن امری مسلم می‌شمرد و چنین ابراز می‌دارد: «ثبات الفاظ و عبارات به هیچ‌روی تضمین‌کننده ثبات معنایی نیست؛ چراکه تغییر تئوری‌های اهل عصر، در تن الفاظ ثابت، روح معانی مختلف می‌دمد» (ر ک: سروش، ۱۳۷۱: ۲۰۰) در حالی که «آیت‌الله جوادی آملی» با یادکرد اشکالات فراروی «صامت‌انگاری متون» بر آن است که در پرتو اندیشه نسبی‌گرایانه سیال‌انگاری معنای متن، دسترسی‌پذیری به حقایق معتبر و مشترک، به‌هنگام فهم متن، امکان‌پذیر نخواهد بود و بدون تردید باب تفهیم و تفاهم میان آدمیان و ارتباطات مفاهمه‌گرانه آنان با یکدیگر مسدود خواهد شد، زیرا مفهوم‌ها و معناها موجود نزد انسان‌ها هیچ‌یک حاکی از واقع عینی و منظور نویسنده و گوینده نیستند؛ پس باب گفتگو و ارتباط زبانی میان انسان‌ها قطعاً انسداد می‌یابد و تفاهم‌ناپذیری فراگیر رخ می‌نماید. (ر ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۷۶)

در این باره به نظر می‌رسد نگره‌ای که به سیالیت معنای متن دامن می‌زند اهتمام ویژه‌ای به ذهنی‌گرایی در عمل فهم متن و رویکرد مفسرمداری دارد و از عینی‌گرایی در تفسیر متن فاصله گرفته است و در این صورت به‌ناگزیر با چالش‌های مهمی چون مفاهمه‌ناپذیری متن برای ارتباط میان انسان‌ها مواجه است. زیرا بر ثبات‌ناپذیری مفهوم و معنای متن تأکید می‌شود که منجر به پیدایش معناهای متعدد برای متن واحد، بدون توجه به معنای گوهری

که مقصود گوینده است، می‌شود و این بی‌ثباتی و تغییرات پیوسته معنا، مخاطب متن را در فهم و درک معنای بیناذهنی و ثابت متن، دچار مشکل می‌کند. فارغ از اشکال جدی در نفی معنای مقصود مؤلف، حتی معیارپذیری تفسیر درست از نادرست نیز انکار می‌شود که در این صورت، تشخیص‌پذیری معنای صائب متن از معنای غیرصائب، جداً دشوار و نامیسور می‌شود و در نتیجه درک ناپذیری فراگیر نسبت به فهم و تفسیر همه متون از جمله متن قرآن در میان انسان‌ها رسمیت می‌یابد.

۳. روش ناصواب فهم متن

مجتهد شبستری در باب مکانیزم فهم و تفسیر متون بشری و دینی، تنها سازوکار مؤثر و کارآمد درک متن را کاربست متدولوژی هرمنوتیک فلسفی می‌داند (رک: همو، ۱۳۷۹: ۱۱۴ و ۳۶۹). وی مبتنی بر صامت‌انگاری متون بر این باورست که معارف بشری تنها معلول پیش‌فرض‌ها و اندوخته‌های ذهنی پیشین بشر است و به دیگر سخن، متن به‌خودی‌خود و ذاتاً مبهم، صامت و فاقد معنای عینی، گوهری و معرفت‌بخش است. (رک: مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۲۴) بدین ترتیب شاخصه اصلی رویکرد یادشده در فهم متن، اعراض از معنای عینی و مرکزی متن به‌هنگام فهم و تفسیر و سنجه‌ناپذیری تفسیر معتبر از نامعتبر است. شبستری در توصیف هرمنوتیک مدرن در مقام تفسیر متن، وجود هرگونه معیاری را نفی نموده و می‌نویسد: «هرمنوتیک تا آن جا معنا دارد که هیچ معیار مطلق‌کی که مقبول همگان باشد وجود ندارد.» (شبستری، ۱۳۷۱: ۴۳۲) دکتر سروش نیز بر فقدان و میان‌تهی بودن متن از معنای عینی و مرکزی تأکید می‌کند. (سروش، ۱۳۷۷، ۱۹۲) و گاه کاربست روش‌شناسی عقلایی فهم متن را به‌منظور دستیابی به معنای عینی و مقصود متن ناکارآمد و مطرود می‌انگارد. (همان، ۱۳۷۱: ۲۰۳ و ۲۸۴-۲۸۵) وی با تقریر معرفت‌های پیشینی، باور دارد، پیش‌دانسته‌های ذهنی بشر مانند قالب‌های متغیر و سیالی‌ست که پیوسته درحال تغییر و بازسازی گزارش‌های ورودی هستند و درپی تألیف خبرهای متفاوت با یکدیگر، همواره صورت‌جدیدی می‌یابند. (رک: سروش، ۱۳۷۱: ۱۰۰) براین اساس، به‌نظر می‌رسد، هر اندیشه‌نویافته و جدید تنها می‌تواند متناسب با اندیشه‌های پیشین پدید آید و تفسیر تازه‌ای که هیچ تناسبی با پیش‌فرض‌های پیشین انسان ندارد، نباید تولید شود.

به‌رغم رویکرد یادشده، وجود پاره‌ای از اندیشه‌ها که هیچ سرسازگاری با اندیشه‌های قبلی نداشته و هیچ سازگاری با اندیشه‌های بعدی نیز ندارند، خود بهترین دلیل بر این است که در چهارچوب اندیشه‌های پیشین حاصل نشده و از اندیشه‌های پسین نیز اثر نمی‌پذیرند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ۲۷۹)؛ زیرا بسیاری از دریافت‌ها و تفسیرهای نوپدید انسان همسو با پیش‌فرض‌های موجود در جهان ذهنی وی نیست، بلکه حتی گاه انسان از براهینی بهره می‌برد که به هدم و نابودی همه اندوخته‌ها و پیش‌فرض‌های ذهنی پیشین وی منجر می‌شود

و گاه نیز معناها و معرفت‌های نوپدید، معارض و ناهمسان با اندوخته‌های ذهنی پیشین رخ می‌نماید؛ در نتیجه معارف نویافته بشریت، لزوماً، محصول پیوند و تألیف دانش‌های عصری با پیش‌دانشته‌های ذهنی مفسر نیستند تا گمان رود، ضرورتاً، پیش‌فرض‌های ذهنی انسان سازنده مفهوم و معنای جدید از متون و زاینده علوم هستند. به‌علاوه، این پنداره که چون پیش‌فرض‌های انسان مستمراً در تغییرند، لاجرم متون نیز همواره معانی نوپدیدی را عرضه می‌کنند، نادرست است. زیرا پیدایش فهم‌ها و معرفت‌های نو از متون دینی و قرآن بر پایه متد عقلایی و منطق ثابت فهم، یعنی اصول و قواعد زبانی حاکم بر فهم متون، وقوع می‌یابد؛ به‌نحوی که قرآن‌پژوه در چارچوب قواعد مزبور، قادر به دستیابی مقصود متن و معنای گوهری متن است. دخالت دادن پیش‌فرض‌ها نیز در این مقام، موجب اخلال در فهم متن، بلکه مانع فهم صائب و درنهایت منجر به تفسیر به رأی، می‌شود.

بعلاوه روش مفسرمدارانه هرمنوتیک مدرن، ضرورتاً، پیش‌فرض‌های ذهنی مفسر را در فهم متن مؤثر می‌بیند. (ر.ک: واینس‌هایمر، ۱۳۸۱: ۱۷-۱۹) به‌عکس، شیوه مؤلف‌مداری در پی دسترسی به فهمی درست، معتبر و ایمن از خطا در پرتو کشف معنای مرکزی متن است. (ر.ک: پالمر، ۱۳۷۷، ۹۹-۱۰۱) واکاوی نگرش نوگرایان نشان می‌دهد، شبستری پذیرای روشگان مفسرمدارانه هرمنوتیک جدید است و نیز بازخوانی عبارات دکتر سروش، مبنی بر نفی «روش‌شناسی عقلایی فهم متن» و «معنای مرکزی متن»، نشان می‌دهد که از متد مفسرمداری استفاده می‌شود؛ هرچند وی گاه می‌کوشد با طرح رهیافت «فهم جهان‌ماتن»، رویکرد خود را موازی با روش مؤلف‌محوری قرار دهد، ولی روش‌شناسی «فهم دنیای مؤلف» نزد بنیان‌گذاران آن، یعنی مآخر و دیلتای، مؤلف‌محور و ناهمگن با مفسر‌محوری است.

براساس روش مفسرمدارانه‌ای که سروش و شبستری دنبال می‌کنند، جز این انتظار نمی‌رود که به‌هنگام تفسیر متن، معناها و برداشت‌های گوناگون برای افراد مختلف و حتی برای یک فرد در زمان‌های مختلف روا به‌شمار آمده باشد و البته برآیندی که روش مزبور افاده می‌کند جز تحمیل پیش‌دانشته‌های ذهنی مفسر بر ساحت قرآن و معناهای خودساخته نخواهد بود. توضیح این‌که مبنای صامت‌انگاری متون دینی و قرآن که پذیرای الگوی مفسرمداری است، متهم به نسبییت و ذهنی‌گرایی در فهم تفسیر متن است؛ زیرا از یک سو با چشم‌پوشی از مقاصد معنایی متن، فهم و تفسیر متن را در رهایی از پیش‌فرض‌های مفسر توانا نمی‌بیند (ر.ک: مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۲۴۷) و تلاثم معرفت بشری و تأثیرپذیری جدی قرآن‌پژوه در تفسیر متن را از علائق، انتظارات، پیش‌دانشته‌ها و موقعیت هرمنوتیکی وی جدا نمی‌بیند بلکه جزء ضروریات فرایند فهم و تفسیر متن به‌شمار می‌آورد. (سروش، ۱۳۷۷: ۲-۳ و همان، ۱۳۷۱: ۱۵۸ و ۲۸۱ و ۳۷۷) براین‌اساس، از آنجا که عنصر سوپرتکتیو و دخالت ذهنیت مفسر فهم‌ساز است و شرط وقوع فهم تلقی می‌شود، نسبییت فهم و نسبی‌گرایی در تفسیر رسمیت می‌یابد. البته دکتر سروش از داوری میان معناها و تفسیرهای متنوع برآمده از متن

نیز ابا می‌ورزد و از معرفی سنجه ثابت و معیار معتبر برای اعتبارسنجی یک تفسیر از دیگر تفسیرها پرهیز می‌کند. (سروش، ۱۹۲) شبستری نیز اساساً از نفی معیارپذیری و مطابقت فهم و تفسیر با معنای عینی و نهایی متن سخن به میان می‌آورد. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۴۳۲) و در جایی نیز چنین می‌نگارد: «از این حقیقت که یک محک صددرصد متقن برای اثبات فهم یک متن وجود ندارد، نباید وحشت کرد.» (همان، ۱۳۷۵، ۳۲)

بر پایه پذیرش مؤلفه‌هایی نظیر ذهنی‌انگاری فهم و معیارگریزی متن و اهمال نسبت به معناگروی و نفی نیت مؤلف در متن، نه تنها اثری از عینی‌گرایی در تفسیر باقی نمی‌ماند، بلکه مقوله نسبی‌گرایی و شکاکیت در فهم و تفسیر نمایان می‌شود که سود جستن از این روش در فهم و تفسیر متن، فارغ از اشکال جدی ذهنی‌انگاری و نسبی‌گرایی در فهم متن، کاستی‌های بسیاری به همراه می‌آورد. یکی از مهم‌ترین نقص‌های نسبی‌گرایی در فهم، خودستیزی و خودبراندازی مدعی نسبت به معنای مورد ادعای خویش است. (رک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۸: ۱۷۰-۱۷۱) نقد تفصیلی نسبت به فهم بیرون از حوصله این نوشتار است (نصری، ۱۳۹۰: ۱۳۵-۱۳۶)؛ بنابراین، با عنایت به این که دکتر سروش و شبستری از کاربرت سازوکار مطمئن در فهم و تفسیر متن، یعنی قواعد عقلایی فهم متن، می‌پرهیزند و رشته بحث در باب منطق فهم و تفسیر متن قرآن را از سمت مؤلف به سوی مفسر چرخش می‌دهند و به جای کشف مقصود مؤلف از موقعیت هرمنوتیکی مفسر سراغ می‌گیرند. و از علائق، انتظارات و پیش‌فرض‌های متغیر علمی، عصری و تاریخی مفسر برای شرط تحقق تفسیر و کشف معناهای بی‌شمار متن یاد می‌کنند و از مبنای یا اعتقاد به پاره‌ای از اصول ثابت و معتبر برای اعتبارسنجی متن اعراض می‌کنند؛ از این رو مبنای «صامت‌انگاری متون دینی و قرآن» از حیث روش‌شناسی مخدوش و ناکارآمد خواهد بود. از این باب مشخص می‌شود بر مبنای سازوکار ناصواب نسبی‌گرایی در تفسیر است که زبان قرآن «حیرت‌آفرین» خوانده می‌شود و منازعات مربوط به کشف معانی دین و قرآن همواره برای انسان‌ها خاتمه‌ناپذیر قلمداد می‌شود و بر روایی تفسیرها و معناهای بی‌انتهای و ترجیح‌ناپذیر از متن قرآن تأکید می‌شود.

۴. روایی تحمیل‌گری

دکتر سروش و شبستری بر این باورند که قرآن پژوه همواره مبتنی بر علائق، انتظارات و دانش‌های برون‌دینی است که خود را توانا می‌بیند که در مواجهه با متن دینی و قرآن، معانی جدید بسیاری را فراچنگ آورد (رک: سروش، ۱۳۷۷: ۲-۳ و ۱۹۵ و مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۲۴ و ۱۴۲ و ۲۴۷). سروش درک معرفت دینی و قرآن را با ابتناء بر سیطره دین پژوه بر علوم بشری میسر می‌داند. (سروش، ۱۳۷۱: ۲۰۳) از این رو بر پایه رهیافت مزبور، تأثیر علوم بشری و پیش‌فرض‌های مفسر از ارکان بنیادی در فهم متن انگاشته می‌شود.

از واکاوی نگرش یادشده کشف می‌شود، هرچند قرآن پژوه در مقام مواجهه با متن،

ناگزیر از کاربست اجمالی پاره‌ای از پیش‌فرض‌های بایسته، مانند ادبیات عرب و مباحث الفاظ از علم اصول، است که تأثیرپذیری مفسر از این دست دانش‌های پیشینی امری ثابت و تردیدناپذیر است و لاجرم بر فهم و درک مفسر اثر می‌گذارد، ولی موجب خدشه بر فهم صائب از معنای گوهری متن نمی‌شود، بلکه امکان راست‌اندیشی قرآن‌پژوه و دستیابی وی به معنای معتبر از متن را فراهم می‌آورد. به عکس، آنچه در مقام دخالت پیش‌فرض‌های مفسر در مقام فهم و تفسیر نفی می‌شود، نقش‌آفرینی تفصیلی عمده معرفت‌های عصری بشری در مقام درک قرآن است که پیش‌فرض‌های نبایسته یادکرد می‌شود؛ چون دخالت عامه معرفت‌های بشری نظیر فیزیک، فلسفه، شیمی، ریاضیات و جز این‌ها در مقام کشف معنای متن قرآن، اخلال در فهم مراد مؤلف را سبب می‌شود (رک: نصری، ۱۳۹۰: ۲۵۳-۲۵۷)؛ زیرا مدد جستن از علوم متنوع عصری بشری در مقام فهم و درک متن، نه تنها ضرورتی ندارد، بلکه مضر و مانع فهم صحیح نسبت به معنای مورد قصد مؤلف است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱: ۷-۸) افزون بر این، استناد هرگونه فهم و تفسیر به قرآن بدین معناست که آن فهم و تفسیر، مورد قصد مؤلف و رساننده منظور وی به مخاطب است؛ درحالی‌که تنها معرفت‌های متقن به‌مثابه فهم و تفسیر واقعی و معنای مورد قصد مؤلف به‌شمار می‌رود، ولی پیش‌فرض‌های علمی مفسر همگی مظنون و اعتمادناپذیرند. (لاریجانی، ۱۳۷۰: ۱۵۴-۱۵۷)

بنابراین، به‌نظر می‌رسد، باتوجه‌به این‌که فهم دین ساحتی مستقل و ناوابسته به پرسش‌ها و سؤال‌های پیشینی مفسر است، لزومی ندارد که قرآن‌پژوه به‌هنگام رویارویی با قرآن در مقام فهم، پیش‌فرض‌های ذهنی خود را در کشف معنای قرآن دخالت دهد؛ زیرا تأثیردادن پیش‌فرض‌ها و پرسش‌های برآمده از معرفت‌های بشری در مقام فهم و تفسیر قرآن، مانع از درک و فهم قاعده‌مند معنای عینی و گوهری صائب از متن می‌شود، بلکه قرآن‌پژوه با اسناد معنای درونی و بریده از معنای عینی متن و مراد متن که ناشی از دخالت معرفت‌های عصری بشری است، سبب فرورفتن در وادی تحریف و تفسیر به رأی و تحمیل معانی ذوقی بر ساحت قرآن می‌شود. مشروح‌تر این‌که اساساً معناسازی بی‌انتها از متن، مبتنی بر پیش‌فرض‌های متغیر مفسر، مسلماً ناسازگار با اهداف مؤلف از ابراز کلام است. بداهتاً هر مؤلف و مانتی با استخدام واژگانی خاص متناسب با قصد خویش، به‌دنبال انتقال پیام مد نظر خود به گیرنده متن است؛ براین اساس، عمده متون لزوماً حامل معنای مرکزی و پیام و مفهومی مشخص‌اند که نویسنده هدف خود از اظهار زبان و تنظیم متن را القای معنای مقصود خود به مخاطب می‌بیند. متن قرآن نیز به‌جهت هدفمندی خداوند در هدایت‌نمایی بشریت در اولوی فراتر از سایر متون، حاوی پیام معین و معنایی ویژه است. از این رو گزینش رویکرد بی‌زبانی و صامت‌انگاری قرآن که منجر به معنایابی متکثر غیر قاعده‌مند متأثر از پیش‌فرض‌های سیال برای قرآن‌پژوه می‌شود، لاجرم محملی مناسب برای روایی تحمل‌گری و تفسیرهای خودساخته و اسناد آن به خداوند فراهم می‌آورد.

نتیجه‌گیری

دکتر سروش و مجتهد شبستری با طرح دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن، توأمان بر دو مقوله صامت‌بودن و ذاتاً ناگویائی آموزه‌های قرآن و نیز بر معناپذیری غیرساختارمند و نامحدود گزاره‌های قرآن تأکید می‌ورزند. پژوهش و مطالعه آثار نوگرایان مزبور نشانگر این است که مبنای زبان‌شناختی مدّ نظر ایشان اصل «صامت‌انگاری متون دینی و قرآن» است. مبتنی بر مبنای یادشده، از سویی عامه متون، از جمله متن قرآن، فاقد معنای عینی و گوهری و درون‌تهی از مقصود متن قلمداد می‌شود که زمینه پیدایی جزئی از دیدگاه حیرت‌آفرینی، یعنی ابهام‌آلودی ذاتی و معماگونگی زبان قرآن، را فراهم می‌آورد؛ از دیگر سو نیز مبنای صامت‌انگاری متون بر روابودگی دریافت معناها و تفسیرهای بی‌انتهای از متن تأکید می‌کند که سبب بنیان‌نهادن بستری برای موجه‌سازی آموزه‌های خودساخته و معناهای خارج از چارچوب قواعد و استناد آن به قرآن می‌شود.

واکاوی مبنای «صامت‌انگاری متون دینی و قرآن» حاکی از ضعف‌های جدی است که اینک به پاره‌ای از آن اشاره می‌شود. نخست، از حیث تبارشناسی با هرمنوتیک فلسفی هم‌آواست؛ بدین معنا که مبنای یادشده با عبور از اصل معناگروی و اهتمام به نامکان‌مندی فهم عینی متن و در نهایت و انهدان سنجه‌پذیری تفسیر معتبر از نامعتبر، خود را با رویکرد هرمنوتیک مدرن همسو می‌بیند. دوم، از جهت معناشناسی، نگرشی مفاهمه‌ناپذیر تلقی می‌شود؛ چون بر پایه نگرش مفسرمداران و دگرگونی پیش‌فرض‌ها، معنای الفاظ و عبارات نیز پیوسته تغییر می‌یابد. بر پایه سیالیت معنای متن، با وجود معناهای متکثر ترجیح‌ناپذیر، مقوله انتقال معنا از ماتن به گیرنده متن دشوار می‌شود و مفاهمه‌ناپذیری فراگیر، نه تنها نسبت به متون دینی و قرآن، بلکه در عامه متون پدید می‌آید و مکالمات بشری با انسداد باب تفهیم و تفاهم مسدود می‌شود. سوم، مبنای مزبور از نظر روش‌شناسی خود را تراز با شیوه نسبی‌گرایی در تفسیر می‌بیند؛ چراکه از تن دادن به چارچوب‌های عقلایی و منطقی فهم متن می‌پرهیزد. از باب نمونه، بنا بر این مبنای، دستیابی متن پژوه به مفاد متن تنها در پرتو موقعیت هرمنوتیکی مفسر امکان‌پذیر است و کشف مراد مؤلف و معنای نهایی و مرکزی متن نیز مقدور مفسر نیست و نیز وجود پاره‌ای از معیارهای ثابت و معتبر برای اعتبارسنجی معنای صائب از میان معانی، انکار می‌شود؛ در نتیجه روش یادشده چیزی جز نسبی‌گرایی در فهم و تفسیر متن نخواهد بود. چهارم، بنا بر این مبنای، متون واجد معنای مرکزی ابه‌خودِ خود نبوده، بلکه صرفاً معناهای نویافته تنها از تألیف دانسته‌های ذهنی مفسر پدید می‌آید؛ درحالی‌که پاره‌ای از معناها نپدید ناهمگن با معارف پیشینی مفسر، بلکه در تقابل با آنها است. پنجم، روانمایی تحمیل‌گری و تحریف در تفسیر از دیگر نقص‌های مبنای مزبور است. بدیهی است تنها علوم قطعیرای فهم و تفسیر واقعی قرآن قابل پذیرش است، ولی براساس این اصل، متن قرآن از ورود معناها و تفسیرهای خودساخته ایمن نیست؛ بنابراین دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن بر مبنایی مخدوش و معیوب استقرار یافته است.

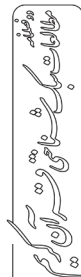
کتابنامه

- انوری، حسن (۱۳۸۷). «فرهنگ بزرگ سخن». تهران: سخن.
- پالمر، ریچارد (۱۳۷۷). «علم هرمنوتیک»، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.
- جمعی از نویسندگان (۱۴۱۵ق). «شرح المصطلحات الکلامیه». مشهد: آستان قدس رضوی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). «شریعت در آینه معرفت». قم: اسراء.
- حسین زاده، محمد (۱۳۸۳ش). «درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی». قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۳). «هرمنوتیک و منطق فهم دین». قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- (۱۳۷۸). «معرفت دینی از منظر معرفت‌شناسی». تهران: دانش و اندیشه معاصر.
- (۱۳۹۸). «علم هرمنوتیک». قم: راند.
- رفیق العجم (۲۰۰۴م) «موسوعه مصطلحات ابن خلدون و الشریف علی محمد الجرجانی». بیروت: لبنان ناشرون.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۱). «قبض و بسط تئوریک شریعت». تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- (۱۳۷۳). «فریه تراز ایدئولوژی». تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- (۱۳۷۷). «صراط‌های مستقیم». تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- (۱۳۷۹). «بسط تجربه نبوی». تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- سعیدی روشن، محمدباقر. (۱۳۹۱). «زبان قرآن و مسائل آن». قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). «المیزان فی تفسیر القرآن». قم: نشر اسلامی.
- عرب‌صالحی، محمد (۱۳۸۹). «فهم در دام تاریخی‌نگری گادامر و تاریخ‌مندی فهم». تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کوزنز هوی، دیوید (۱۳۸۵). «حلقه انتقادی (ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی)». ترجمه مراد فرهادپور. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- لاریجانی، صادق (۱۳۷۰). «معرفت دینی». تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۵). «هرمنوتیک، کتاب و سنت». تهران: طرح نو.
- (۱۳۷۹). «نقدی بر قرائت رسمی از دین». تهران: طرح نو.
- (۱۳۸۳). «تأملاتی در قرائت رسمی از دین». تهران: طرح نو.
- محمدباقر صدر (۱۴۱۰ق). «دروس فی علم الاصول». بیروت: دارالتعارف المطبوعات.
- نصری، عبدالله (۱۳۹۰). «راز متن (هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین)». تهران: سروش.
- واعظی، احمد (۱۳۸۰). «درآمدی بر هرمنوتیک». تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- واینس‌هایمر، جوئل (۱۳۸۱). «هرمنوتیک فلسفی و نقد ادبی». ترجمه مسعود علیا. تهران: ققنوس.

Bibliography

- Arianpour, Manouchehr, 1381, Farhang Jame Phoror, Tehran, Jahan-Rayaneh.
- Anuri, Hassan, 1387, Farhang Bozor Sokhon, Tehran, Sokhon.
- Palmer, Richard, 2017, hermeneutics, translator; Mohammad Saeed Hanai Kashani, Tehran, Hermes.
- A collection of authors, 1415 AH, Sharh al-Tirmidh al-Kalamia, Mashhad, Astan Quds Razavi.
- Javadi Amoli, Abdullah, 1386, Sharia in the mirror of knowledge, Qom, Isra.
- Hosseinzadeh, Mohammad, 1383, an introduction to epistemology and the foundations of religious knowledge, Qom, Imam Khomeini Educational-Research Institute.
- Dekhoda, Ali-Akbar, 1377, Dekhoda dictionary, Tehran, University of Tehran.
- Rabbani Golpaygani, Ali, 2013, Hermeneutics and Logic of Understanding Religion, Qom, Seminary Management Center.
- , 1378, religious knowledge from the perspective of epistemology, Bija, knowledge and contemporary thought.
- , 2018, Science of Hermeneutics, Qom, Raed.
- Rafiq Al-Ajm, 2004, Ibn Khaldoun and Al-Sharif Ali Mohammad Al-Jarjani's Dictionary of Terms, Beirut, Lebanon Publishers.
- Soroush, Abdul Karim, 1371, Theoretic Bill and Expansion of Sharia, Tehran, Sarat Cultural Institute.
- , 1373, Fatter Than Ideology, Tehran, Sarat Cultural Institute.
- , 1377, Sarat-Hai Tessim, Tehran, Sarat Cultural Institute.
- , 1379, Expansion of Prophetic Experience, Tehran, Sarat Cultural Institute.
- Saeedi-Roshan, Mohammad Baqer, 2013, The Language of the Qur'an and Its Issues, Qom, Hozwa Research Institute and University.
- Tabatabaei, Mohammad Hossein, 1417 AH, Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom, Islamic Publishing House.
- Arab-Salehi, Mohammad, 1389, Understanding in the Trap of Gadamer's Historiography and the Historicity of Understanding, Tehran, Research Institute of Islamic Culture and Thought.
- Kuzenzehavi, David, 2015, Critical Circle (Literature, History and Philosophical Hermeneutics), Translator: Murad Farhadpour, Tehran, Women's Enlighteners and Studies.
- Larijani, Sadegh, 1370, Marafet Dini, Bi-Ja, Book Translation and Publishing Center.
- Mojtabad Shabastrri, Muhammad, 1375, hermeneutics, book and tradition, bi-ja, new design.
- , 1379, a critique on the official reading of religion, B- Place, new design.
- , 1383, Reflections on the formal reading of religion, Tehran. new design.

- Mohammad Baqir Sadr, 1410 AH, Darus fi ilm al-usul, Beirut, Dar al-Taarif al-Mahabbat.
- Nasri, Abdullah, 1390, Raz text (hermeneutics, text readability and the logic of understanding religion), Tehran, Soroush.
- Vaezi, Ahmad, 1380, an introduction to hermeneutics, Tehran, Islamic Culture and Thought Research Institute.
- Weinsheimer, Joel, 2013, Philosophical Hermeneutics and Literary Criticism, translator; Masoud Alia, Tehran, Phoenix.



سال هفتم
شماره دوم
پیاپی: ۱۳
پاییز و زمستان
۱۴۰۲

Linguistic highlighting in Surah Qamar based on the theory of "Jeffrey Leach

(Received:2023-06-26 Accepted:2023-09-04)

Nasrin Bagherzadeh Fasqandis¹

Abstract

The structure of the language of the Holy Quran is different from the language of other texts in many ways and it is considered as the standard of the Arabic language. Various factors have caused the language of the Qur'an to be effective, meaningful and purposeful. This linguistic feature can be looked at and proved from different angles. One of these unique features is prominence and purposeful highlights, both in the form of structure and in the form of content. In this research, Geoffrey Leach's theory was adapted as one of the key theories in the field of text highlighting in Surah Qamar, which is full of idiosyncrasies and rule-additions due to its specific content and message. The conclusion of this research, which was carried out in a descriptive-analytical way, is that highlighting has been widely used in Surah Qamar in two ways, norm-avoidance and rule-adding, with the aim of conveying the message to the audience. Meanwhile, syntactic, semantic and lexical deviations have occurred more than other types of deviations. All kinds of phonetic, syntactic and lexical balances are examples of adding rules with the aim of making the language of the Surah melodious and putting it in the service of the purposes and message of the Surah.

Keywords: Holy Qur'an, highlighting, Geoffrey Leach, Surah Qamar, Al-Afzai

1) Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Farhangian University, Tehran, Iran
Email:Dr.N.Bagherzadeh@cfu.ac.ir



برجسته‌سازی زبانی در سوره قمر بر اساس نظریه‌ی «جفری لیچ»

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲-۰۴-۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۳-۰۶-۱۴۰۲)

نسرین باقرزاده فسقندیس^۱

چکیده

ساختار زبان قرآن کریم از وجوه مختلفی با زبان دیگر متون تفاوت دارد و به عنوان عیار زبان عربی محسوب می‌شود. عوامل مختلفی سبب شده که زبان قرآن، تأثیرگذار، پرمعنی و هدفمند باشد. از زوایای مختلفی می‌توان به این خصیصه زبانی به نظاره نشست و آن را اثبات کرد. یکی از این ویژگی‌های منحصر به فرد، خاصیت برجستگی و برجسته‌سازی‌های هدفمند است که هم در قالب ساختار و هم در قالب محتواست. در این پژوهش نظریه جفری لیچ به عنوان یکی از نظریه‌های شاخص در حوزه برجسته‌سازی متنی در سوره قمر که به دلیل محتوا و پیام خاصش، سرشار از هنجارگریزی‌ها و قاعده‌افزایی‌هاست مورد تطابق قرار گرفت. رهاورد این تحقیق که به شیوه توصیفی-تحلیلی صورت گرفته، این است که برجسته‌سازی به دو شیوه هنجارگریزی و قاعده‌افزایی‌های متعدد با هدف ابلاغ پیام به مخاطبان به طور گسترده در سوره قمر کاربرد داشته‌است. در این میان هنجارگریزی‌های نحوی، معنایی و واژگانی بیش از دیگر اقسام هنجارگریزی در آن رخ داده‌است. انواع توازن‌های آوایی، نحوی و واژگانی هم از مصادیق قاعده‌افزایی با هدف آهنگین ساختن زبان سوره و قراردادن آن در خدمت اهداف و پیام سوره صورت گرفته‌است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، برجسته‌سازی، جفری لیچ، سوره قمر، قاعده‌افزایی.

سال هفتم
شماره دوم
پیاپی: ۱۳
پاییز و زمستان
۱۴۰۲

۱. مقدمه

مطالعات زبانی و پژوهش درباره کارکردهای واژگان یک متن می‌تواند شاخصه‌های سبکی یک متن را نشان داده و جایگاه آن را در میان متون دیگر مشخص کند شاید بارها با این سؤال مواجه شده‌ایم که زبان قرآن چه ویژگی‌ها و خواص متمایزی دارد که این چنین توجه همگان را اعم از مسلمان و غیرمسلمان به خود معطوف داشته‌است و با اینکه کتاب‌ها، مقاله‌ها، تفسیرها و سخنرانی‌هایی درباره آن شده، همچنان مجال انجام کارهایی از این قبیل برای آن خالی است؟ یا اینکه چرا معتقدیم زبان قرآن به عنوان مایه دوام و قوام زبان عربی گردیده و علیرغم گذشت بیش از هزار سال از نزول آن، هنوز زبان عربی آن ساختار و بافتار اولیه خود را حفظ کرده‌است و...؟ برای استدلال و جواب به چنین سؤال‌هایی، نویسنده گفتار حاضر معتقد است اگر به عنوان نمونه فقط از زاویه بررسی قابلیت‌های زبانی، بخواهیم این اثر جاوید را مورد بررسی قرار دهیم، می‌توان یک نمونه از هزاران استدلال را که امکان طرح دارند، ارائه کرد. زبان‌شناسان معتقدند هر متنی می‌تواند برای انتقال پیام از دو حالت عادی و مرسوم و غیر مرسوم و غیرعادی بهره گیرد. منظور از حالت عادی و مرسوم این است که صرفاً از کلمات و واژه‌هایی که برای این پیام خلق شده‌اند، استفاده کند و به هدف خود برسد و منظور از حالت غیر مرسوم نیز این است که با انتخاب هنرمندانه واژه‌ها به انتقال پیام اقدام کند. روش اول را زبان خودکار و روش دوم را آشنایی‌زدایی گویند. (نک، احمدی، ۱۳۷۰: ۴۹-۵۳) بنابراین از این منظر هنرنمایی و هنرپردازی حیرت‌آوری که در الفاظ و عبارات قرآن صورت گرفته، آن را به زبانی ادبی و بی‌نظیر تبدیل کرده و یکی از عوامل متمایز شدن این اثر ابدی گشته‌است. برای تطبیق این مدعا نظریه برجسته‌سازی جفری لیچ یکی از نظریه‌پردازان حوزه زبان‌شناسی، که دو فرایند هنجارگریزی و قاعده‌افزایی را سبب متمایز شدن کلام معرفی کرده‌است را در سوره قمر به عنوان یکی از سوره‌های قرآنی بررسی خواهیم کرد تا ببینیم روش و شیوه‌های متمایزسازی در زبان قرآن چگونه بوده‌است؟ نظریه برجسته‌سازی که وی ارائه داده‌است بحث درباره عواملی است که منجر به خروج زبان از فرم گشته و در شناخت بهتر ادبیت متن مؤثر است. او در این نظریه از هشت نوع هنجارگریزی سخن گفته‌است که عبارت‌اند از: ۱. واژگانی. ۲. نحوی. ۳. سبکی. ۴. معنایی. ۵. زمانی. ۶. گویشی. ۷. نوشتاری و ۸. آوایی (Leech, 1969: 47)

۱.۱. پرسش‌های پژوهش

- ۱- با اتکاء به نظریه لیچ، کدام یک از هنجارگریزی‌های هشتگانه در سوره قمر کاربرد داشته و این هنجارگریزی‌ها حاوی چه پیام و نکاتی است؟
- ۲- بسامد این مؤلفه‌ها در سوره قمر چه مقدار است؟ و علت آن چه می‌باشد؟

۲.۱. پیشینه تحقیق

درباره بررسی نظریه برجسته‌سازی لیچ و نیز سوره قمر تاکنون آثار چندی نگاشته شده‌است که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان بدین موارد اشاره کرد:

- «بررسی هنجارگریزی نوشتاری در اشعار سمیح قاسم بر اساس نظریه لیچ» نوشته بهروز قربان زاده (۱۳۹۷ش)، دو فصلنامه نقدادبی معاصر عربی، سال ۸، پیاپی ۱۷، علمی ۱۵. نتایج مقاله حاکی از آن است که شاعر افزون بر انتقال اندیشه، برای دیداری کردن اشعار خود از هنجارشکنی بهره فراوان برده‌است.

- مقاله «بررسی و تحلیل ساختار شعر ابن حسام بر اساس نظریه جفری لیچ» نوشته فرشته خاوری و همکاران (۱۳۹۷ش)، مطالعات ادبیات تطبیقی، سال ۱۲، شماره ۴۸. نتایج مقاله حاکی از آن است که بسامد وقوع هنجارشکنی معنایی، در سخن ابن حسام بسیار است و هنجارشکنی نوشتاری که پیش‌تر مربوط به شعر نو است در شعر او از بسامد چندانی برخوردار نیست.

- «برجسته‌سازی واژگانی در سوره غافر»، محمدابراهیم خلیفه شوشتری و رحیم لطفی، مجله پژوهش‌های ادبی قرآنی، ۱۳۹۸ش؛ که در آن تنها به یک مؤلفه از هشت مؤلفه برجسته‌سازی پرداخته شده‌است.

- «رستاخیز معنا در غزل عرفی شیرازی، برپایه هنجارگریزی معنایی لیچ»؛ مجید خسروی و همکاران، ۱۳۹۸ش؛ که در این مقاله هم تنها مؤلفه هنجارگریزی معنایی این نظریه بررسی شده‌است.

- کتاب «الاعجاز البلاغی فی سوره القمر» غزیره عبدالفتاح الصیفی، ۲۰۱۸؛ که سوره قمر را از لحاظ نکات بلاغی بررسی کرده‌است.

قابل ذکر است که متون متعددی به ویژه در ادب فارسی از دیدگاه نظریه برجسته‌سازی لیچ مورد بررسی قرار گرفته‌است که ذکر همه آن‌ها در حوصله این گفتار نیست.

به طور خلاصه اهمیت پژوهش حاضر را می‌توان در بررسی سوره قمر از دیدگاه همه مؤلفه‌های هشت‌گانه نظریه لیچ ذکر کرد. چراکه به نظر می‌رسد بررسی این هشت مؤلفه در سوره یاد شده، بهتر بتواند مخاطبان را با جنبه‌های زیبایی‌شناسی و هنر لفظ‌پردازی در قرآن آشنا کند.

۲. برجسته‌سازی

ادبیات و تولیدات ادبی برای جلب توجه بیشتر مخاطبان خود، عمدتاً سعی دارند تا عادات مألوف را کنار بزنند و مطالب روزمره را با بیانی که تا پیش از آن برای مخاطبان سابقه نداشته‌است، بیان کنند. از این رو در فرایند خلق یک اثر ادبی همواره به بحث آشنایی‌زدایی

توجه می‌شود. (ایلگلتون، ۱۳۸۳: ۶-۷) منظور از آشنایی زدایی، استفاده متکلم از شیوه‌هایی است که به وسیله آن عادت روزمره در کلام را زدوده و با روشی متفاوت از بیان عادی، ارائه کلام نماید. منظور از بیان عادی به اعتقاد صورت‌گرایان همان فرایند خودکاری است که در برابر برجسته‌سازی قابل فهم است. این فرایند در اصل به کارگیری عناصر زبان است؛ به گونه‌ای که به قصد بیان موضوعی به کار رود، بدون آنکه شیوه بیان جلب‌نظر کند و مورد توجه اصلی قرار گیرد. ولی برجسته‌سازی به کارگیری عناصر زبان است به گونه‌ای که شیوه بیان جلب نظر کند، غیرمتعارف باشد و در مقابل فرایند خودکاری زبان، غیر خودکاری باشد. (صفوی، ۱۳۹۴: ۱/۳۹)

۲.۱. نظریه جفری لیچ

نظریه برجسته‌سازی جفری لیچ، تابعی از نظریه فرمالیست‌های روس و اندیشمندان حلقه پراگ، نظیر موکاروفسکی و هاوارنگ است. وی در این نظریه با رویکردی زبان‌شناختی به بررسی شعر انگلیسی، هنجارگریزی را ابزار شعرآفرینی و قاعده‌افزایی را دلیل نظم‌آفرینی می‌داند و معتقد است:

الف) برجسته‌سازی هنگامی تحقق می‌یابد که هنجارگریزی بیانگر مفهومی باشد، به عبارت دیگر نقش‌مند باشد.

ب) برجسته‌سازی هنگامی تحقق می‌یابد که هنجارگریزی بیانگر منظور گوینده باشد به عبارت دیگر جهت‌مند باشد.

ج) برجسته‌سازی هنگامی تحقق می‌یابد که هنجارگریزی به قضاوت مخاطب بیانگر مفهومی باشد به عبارت دیگر غایت‌مند باشد. (همان: ۵۱)

به اعتقاد لیچ هنجارهای زبان در یک متن در پس زمینه قرار می‌گیرند و ناهنجاری‌ها که همان غیرعادی‌ها هستند در کانون توجه قرار می‌گیرند. (leech: ۸۸: ۱۹۶۹) این غیرعادی‌ها هشت موردند:

۱. هنجارگریزی واژگانی: نویسنده با گریز از شیوه رایج ساخت واژه در زبان معیار واژگان و ترکیبات تازه‌ای می‌آفریند.

۲. هنجارگریزی نحوی: منظور از هنجارگریزی نحوی، برهم زدن قواعد نحوی در متن است. یعنی نویسنده از اصول و قواعد نحوی که قبلاً در دانش نحو آموخته‌ایم بنا به دلایلی عدول کند.

۳. هنجارگریزی معنایی: روش بهره‌گیری از صورخیال، اعم از تشبیه، استعاره و مجاز را هنجارگریزی معنایی گویند. پارادوکس و ایهام موجود در متن هم جزء هنجارگریزی معنایی محسوب می‌گردد.

۴. هنجارگریزی زمانی: به طور واضح استفاده نویسنده از واژه‌هایی است که در زمان خلق اثر کاربردی ندارد و یا زمان خلق این واژگان مربوط به زمان قبل از تولید متن حاضر است.
۵. هنجارگریزی گویشی: بهره‌گیری از واژگانی است که در زبان مربوط به آن متن کاربرد ندارد و از دیگر زبان‌ها و لهجه‌های غیر، وارد این متن شده‌است.
۶. هنجارگریزی نوشتاری: نوعی از هنجارگریزی است که شاعر با کوتاه و بلند کردن واژه‌ها و عبارت‌ها ایجاد می‌کند.

۷. هنجارگریزی سبکی: شامل آزادی شاعران از قید و بندهای شاعرانه است.
۸. هنجارگریزی آوایی: آن است که نویسنده متن از قاعده‌های آوایی هنجار بیرون رفته و شکلی از واژه را به کار می‌برد که آوای آن در زبان هنجار مرسوم نیست. (همان، ۱۹۶۹: ۶۹-۴۱)

برجسته‌سازی از نظر لیچ به دو روش هنجارگریزی و قاعده‌افزایی است که به روش هنجارگریزی اشاره شد اما در روش قاعده‌افزایی، معمولاً به صنایع بدیع لفظی اشاره دارد که زیبایی‌های متن را افزایش می‌دهد. (صمصام و نجار همایون‌فر، ۱۳۸۸: ۱۷۷)
قاعده‌افزایی برحسب توازن و در سه سطح آوایی، واژگانی و نحوی قابل بررسی و طبقه‌بندی است. صفوی معتقد است: قاعده‌افزایی بر برونه زبان عمل می‌کند و در معنی دخالته ندارد به همین دلیل، نتیجه حاصل از قاعده‌افزایی، چیزی جز شکلی موسیقایی از زبان خودکار نیست. اما به هر حال جداسازی مطلق قاعده‌افزایی و هنجارگریزی به لحاظ روش‌شناسی درست نیست. (صفوی، ۱۳۹۴: ۳۷)

۲.۲. برجسته‌سازی در سوره قمر

۲.۲.۱. هنجارگریزی نحوی

ترتیب واژگانی معیار در زبان عربی بدین صورت است که چنانچه جمله فعلیه باشد، ابتدا فعل، سپس فاعل می‌آید و چنانچه این فعل متعدی باشد، مفعول بعد از فاعل ذکر می‌شود؛ و یا اگر جمله اسمیه باشد، مبتدا و سپس خبر می‌آید. از متعلقات مشترک میان این دو جمله از قبیل جار و مجرور یا حال بعد از متعلق خود ذکر می‌شوند؛ یا برای مفرد، مثنی و جمع، ضمیر متناسب با مرجع خود می‌آید.

در سوره قمر مشاهده می‌کنیم که برای بیان مقصود از جابه‌جایی‌هایی میان کلمات و ساختار جمله بهره گرفته که باعث برجسته‌سازی شده‌است. از جمله:

۲.۲.۱.۱. تقدیم مفعول بر فاعل

تقدیم و تأخیر یکی از اصول رایج در سوره قرآنی است و این عمل باعث افزایش سطح

زیبایی در بیان هدف و ترکیب مفهومی جمله می‌گردد. در آیه ۴۱ آمده‌است: ﴿وَلَقَدْ جَاءَ آلَ فِرْعَوْنَ النُّذُرُ﴾ تأخیر فاعل علاوه بر ایجاد هماهنگی فاصله بین این آیه با آیات دیگر، مفهوم اختصاصی بودن عذاب آل فرعون را در برابر دیگر اقوام ترسیم می‌کند. (بستانی، ۱۴۲۴: ۴۱۸/۴) تقدیم مفعول (آل فرعون) بر فاعل (النذر) اشاره بر ویژه و اختصاصی بودن موضوع بر موضوع له‌است.

۲. ۱. ۲. ۲. ذکر جار و مجرور بین صفت و موصوف

صفت و موصوف از جمله ارکان لازمه در زبان عربی هستند؛ یعنی همیشه همراه و در کنار هم ذکر می‌شوند و معمولاً بین این دو، کلمه‌ای حائل نمی‌شود، مگر اینکه مفهومی را برساند. در آیه ۲۴، قوم صالح، ضمن انکار رسالت ایشان با حالت تعجب پرسیده‌اند: ﴿فَقَالُوا أَبَشَرًا مِّنَّا وَاحِدًا نَّتَّبِعُهُ إِنَّا إِذًا لَفِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾ در این عبارت «بشراً» و «واحداً» موصوف و صفت‌اند. و «منّا» به عنوان جار و مجرور میان موصوف و صفت قرار گرفته‌است که ذکر «منّا» اشاره دارد به این که فردی که همجنس و از نوع ماست، می‌خواهد پیامبر شود؟ چرا که آنان گمان نمی‌کردند، پیامبری از جنس قوم خود، به عنوان پیغمبر برگزیده و ارسال شود. (ابی السعود، بی تا: ۱۷۴/۸) در واقع آمدن جار و مجرور بین موصوف و صفت، نشان از رفع ابهام و تاکید بر واقعیت موضوع مطرح شده می‌باشد.

۳. ۱. ۲. ۲. تقدیم حال بر ذوالحال

مطابق اصول نحوی تقدیم حال بر ذوالحال در صورتی که ذوالحال نکره باشد، ممکن است. اما در آیه ۷ که گفته‌است: ﴿خُشَعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جِرَادٌ مُّنتَشِرٌ﴾ «خشعاً»، عموماً حال از «أبصارهم» است اسناد آن بر «أبصارهم»، به این خاطر است که ذلت به عنوان مفهوم خشوع در اینجا بیش از هر چیزی در چشمان انسان ظهور و بروز می‌یابد. (طباطبایی: ۱۳۸۷: ۵۸/۱۷) و تقدیم حال (خُشَعًا) بر ذوالحال (أبصارهم) به دلیل بارزتر ساختن حال و توصیف بصری و واقع‌نمایی صحنه قیام مردگان از قبور و حرکت به سوی دعوت‌کننده روز قیامت است.

۴. ۱. ۲. ۲. ذکر خبر مفرد برای مبتدای جمع

در آیه ۴۴ آمده‌است: ﴿أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُّنتَصِرٌ﴾ که با ذکر خبر مفرد برای مبتدای جمع، گویی می‌خواهد چنین الفاء کند که ما هر کدام به تنهایی از پس دشمنان برمی‌آییم و قدرتمان، همچون توان جمع است. (ابی السعود، بی تا: ۱۷۴/۸) در آیه ۴۵ در ادامه این آیه می‌گوید: ﴿سِبْهُرُمُ الْجَمْعِ وَيُولُونَ الدُّبُرِ﴾ «دُبُر» به صورت مفرد ذکر شده حال آنکه مورد انتظار بود «أدبار» به کار می‌رفت تا با ضمیر «واو» در یولون مطابق باشد؛ مفرد بودن این کلمه گویای این مفهوم است که مشرکان در روز قیامت هر کدام تک به تک منهزم خواهند شد

و همانند فردی تنها که پشت به دشمن کرده در حال فرار است، شکست خواهند خورد. (ابن عاشور، بی تا: ۲۷/۲۱۳) با در نظر گرفتن دو واژه مُتَّصِر و دُبْر که در این دو آیه ملاحظه می شود، مفرد بودن خبر در مثال اول برای بیان قدرت جمعی می باشد و مفرد بودن خبر در مثال دوم، برای بیان تنهایی و نهایت ضعف بکار رفته است. به عبارت دیگر مفرد آمدن خبر بر حسب حال و مقام، اشارات متفاوتی خواهد داشت.

۲. ۱. ۵. حذف مفعول فعل متعدی

اصولاً طبق قواعد عربی، فعل متعدی می بایست دارای مفعول به باشد، مگر اینکه به دلایلی آن فعل به مفعولی متوجه نباشد؛ اما چنانچه مفعول این فعل حذف شود، دارای مفهومی خواهد بود. در آیه ۲۹ آمده است: ﴿فَنَادُوا صَاحِبَهُمْ فَتَعَاطَى فَعَقَرَ﴾ مضمون آیه مربوط به مقابله قوم حضرت صالح (ع) با وی بود که یکی از افراد شرور از قوم وی، با جسارت به ناقه حمله کرده و آن را کشت. ضمیر «هاء» به عنوان مفعول از این فعل حذف شده تا علاوه بر رعایت فاصله بر فعل «عَقَرَ» تمرکز کرده و مخالفت با امر الهی را بیشتر مجسم کرده و جسارت در ارتکاب فعل را نشان دهد. (الصیفی، بی تا: ۵۱)

۲. ۱. ۶. استفاده از ضمیر متکلم «نا» برای مفرد

در سراسر این سوره ۲۳ مرتبه از انواع اسنادهای فعلی و غیر فعلی مربوط به خداوند با ضمیر «نا» صورت گرفته، حال آنکه «الله» مفرد است و ضروری بود از ضمیر مفرد استفاده می شد. این هنجارگریزی از ضمیر «یاء» به ضمیر «نا» جهت مفاهیم متعددی از قبیل تهدید، تشویق، حمایت و عنایت ویژه و ... بوده است. ﴿فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا (قمر/۹) وَ حَمَلْنَا عَلَى ذَاتِ الْوَاحِ وَ دُسِّرْ (قمر/۱۳) تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا (قمر/۱۵) و ...﴾

۲. ۱. ۷. استفاده از مفرد به جای مثنی

در آیات ۱۱ و ۱۲، آنگاه که نوح (ع) با احساس شکست در برابر قوم خویش از خداوند مدد طلبید، خداوند درهای آسمان را با باران سهمگین و رگبار گشود و زمین را به صورت چشمه های جوشان بشکافت که آب این دو به منظور اجرای فرمان الهی به هم رسیدند: ﴿فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ، وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ﴾؛ از این رو انتظار می رفت «التقی الماءان» باشد تا مفید این معنا باشد که رسیدن دو آب از آسمان و زمین به روش مجاورت و افقی نیست؛ بلکه به روش اختلاط عمودی است، چرا که اختلاط دو آب به روش عمودی حالت هیجانی و سهمگین و پر سر و صدایی را به همراه دارد و این با حالت و فضای سوره هماهنگ تر است که در آن توصیف صحنه های عذاب قوم نوح (ع) آمده است؛ ضمناً فعل «التقی» باب افتعال بوده و این وزن جزء اوزانی است که مفهوم مشارکت دو فاعل را می طلبد. (ألوسی، ۱۴۱۵: ۱۴/۱۸)

۲.۲.۱. ذکر شبه فعل به جای فعل

در آیات ۱۹، ۳۱، ۳۴، خداوند از نزول عذاب‌های خود با فعل «أرسلنا» استفاده کرده‌است. اما در آیه ۲۷ از «مُرْسِلُو» استفاده کرده‌است: ﴿إِنَّا مُرْسِلُو النَّاقَةِ فِتْنَةً لَّهُمْ فَارْتَبِعْهُمْ وَأَصْطَبِرْ﴾ زیرا از آنجایی که ارسال موجودی زنده به عنوان مایه عذاب، می‌توانست محل شک و تردید قوم صالح (ع) باشد با استفاده از اسم فاعل «مُرْسِلُو» ثبوت و رسوخ خبر را افزوده تا بر این نکته تأکید کند که این امر اختصاصاً و قطعاً از سوی خدا بوده‌است و این موضوع در مقایسه با ارسال عذاب‌های دیگر اقوام پیامبران از قبیل باد شدید و تندباد سرد و سنگریزه است که به عنوان پدیده‌هایی طبیعی قلمداد می‌شوند و عموماً در رخداد آن‌ها شکی نمی‌تواند باشد. الناقه، فاعل برای شبه فعل مُرْسِلُو می‌باشد.

۲.۲.۱. حذف مفضل منه

صفت تفضیلی بیانگر برتر بودن وجود صفتی در یک چیز نسبت به چیزی دیگر است، یعنی دو چیز با هم در این صفت مقایسه می‌شوند. در آیه ۴۶ می‌گوید: ﴿بَلِ السَّاعَةِ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَذْهَىٰ وَأَمْرٌ﴾ که مفضل منه در این آیه برای اطلاق دو صفت «أَذْهَىٰ» و «أَمْرٌ» حذف شده‌است تا این معنی را برساند که هراسناکی و تلخی روز قیامت از هر واقعه‌ای بیشتر است و هیچ چیزی با آن قابل قیاس نیست. به عبارت دیگر با حذف مفضل منه خواسته برساند که هیچ چیز (در شدت و وحشت و هراسناکی) قابل قیاس با واقعه قیامت نیست.

۲.۲.۱. ذکر صفت مفرد برای موصوف

﴿خُشَعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ﴾ (قمر/۷)؛ «منتشر» در این آیه صفت «جراد» موصوف جمع مکسر و غیر عاقل است و بر اساس قواعد زبان معیار عربی، معمول است صفت در این حالت چنین بیاید اما در کلام وحی به دلایلی از این قاعده، عدول شده‌است لذا به جای ذکر کلمه به صورت جمع مؤنث «منتشرات»، کلمه به صورت مفرد آمده (مُنتَشِر) تا تصویر منتشر شدن مردم را به شکل دسته‌های ملخ با بُعد فردی آنها نشان می‌دهد چون ملخ‌ها وقتی منتشر می‌شوند هر دسته داخل دسته دیگری می‌شود و باهم مخلوط می‌شود و هریک در جهتی مخالف جهت دیگر حرکت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۸، ۹۳/۱۹)؛ به عبارتی دیگر مفرد آمدن این صفت، تنهایی و سرگردانی افراد را به هنگام سر برآوردن از قبر در روز قیامت القاء می‌کند.

۲.۲.۲. هنجارگریزی واژگانی

الفاظ و تعبیرات سوره قمر، به سبب موضوع خاص آن یعنی کنش و واکنش سریع میان جبهه حق و باطل و بیان صحنه‌های قیامت و عذاب کافران و اقوام پیشین پیامبران (ص)، نقش ویژه‌ای را در ترسیم موضوع سوره ایفا کرده‌اند. مفهوم این واژگان هر کدام به نوبه

خود بخشی از تصویر تابلوی این صحنه نبرد را تکمیل می‌کنند و طوری انتخاب شده‌اند که در خدمت این فضا و هدف سوره قرار گرفته‌اند.

۲.۲.۱. واژه «أَنْبَاء» در آیه ۴

﴿وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْأَنْبَاءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ﴾ که به جای آن می‌توانست از «اخبار» استفاده کند، در حالی که منظور از «أَنْبَاء» اخباری است که حاوی پیام و عبرت‌آموزی خبری است، فایده زیادی داشته و به وسیله آن می‌توان آگاهی کسب کرد و ظن و گمان را برطرف ساخت؛ اما «اخبار» چنین خصلتی ندارد. این واژه با «نبی» هم جنس است. (راغب، بی تا: ۵۰۱) از معانی «نبی» کسی است که از خدا خبر دارد و از خدا خبر می‌دهد. (ابن منظور، ماده نبأ)

۲.۲.۲. واژه «مَقْعَد» در آیه ۵۵

خداوند در آیه ۵۴، با وعده بهشت و جزای نیکو به تقوا پیشه‌گان، جایگاه‌شان را ابدی و دائمی توصیف کرده‌است و این معنای دائمی بودن، با استفاده از واژه «مَقْعَد»، قابل استنباط است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۸۰/۲۳؛ سید قطب، ۱۴۰۸: ۳۴۴۲/۶) «مَقْعَد» با واژه «مَجْلِس»، مترادف است؛ اما «قُعُود» برای چیزی استفاده می‌شود که در آن لبت و مکث باشد. و به همین خاطر است که «قَوَاعِدِ الْبَيْت» استفاده می‌شود نه «جَوَالِسِ الْبَيْت». هرچند قُعُود به معنای جلوس است؛ اما مترادف نیستند. در جلوس مسأله دوام و ثبات نیست؛ اما در قُعُود دوام و ثبات هست. همچنین جلوس حرکت‌پذیر است؛ اما قُعُود نه حرکت‌پذیر است و نه زوال‌پذیر؛ لذا ثبات را نشان می‌دهد. (شیرافکن و صاحبیان، ۱۳۹۹: ۲۰۰)

۲.۲.۳. واژه «الْقِي» در آیه ۲۵

﴿الْقِي الذِّكْرُ عَلَيْهِ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَابٌ أَشْرٌ﴾

این آیه در خصوص واکنش قوم ثمود در برابر پیامبری صالح است که با حالت تعجب و انکار در پس مقابله با این حادثه برآمدند. استفاده از «الْقِي» به جای واژه معمول «أَنْزَلَ» مفید معنای عجله و تعجب است گویی اینکه خواسته‌اند بگویند بعید است که ناگهان فردی از میان آن‌ها که هم‌نوعشان بوده و هیچ وجه تمایزی نیز نسبت به آنها ندارد به پیامبری برگزیده شده باشد؛ آنان این مفهوم را با جمله «بَلْ هُوَ كَذَابٌ أَشْرٌ» تأکید نموده‌اند و این اتفاق ناگهانی را بیشتر انکار می‌نمایند.

۲.۲.۴. واژه «سُعْر» در آیه ۲۴

﴿فَقَالُوا أَبَشْرًا مِّنَّا وَاحِدًا نَّتَّبِعُهُ إِنَّا إِذَا لَفِيَ ضَلَالٍ وَسُعْرٍ﴾

در این آیه، قوم صالح نتیجه تبعیت از ایشان را جهنم می‌دانند؛ «سُعْر» جمع «سَعِير» به معنای آتش سوزان است. قرآن کریم با افزایش توانش معنای این واژه، آن را به طور کلی به

معنای جهنم به کار برده‌است و با برجسته‌سازی این واژه، بار تهدید و شدت عذاب جهنم را ملموس‌تر نموده‌است.

۲.۲.۲.۵. واژه «الساعة»

﴿اَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ (قمر/۱)

این آیه اشاره به نزدیکی روز قیامت و معجزه شق القمر دارد و برای نشان حتمی الوقوع بودن روز قیامت از فعل ماضی استفاده شده‌است درحالی که انتظار چنین بود که از واژه «قیامه» استفاده می‌شد. «الساعة» جزئی از زمان است؛ اما غالباً در قرآن اشاره به روز قیامت دارد. دلالت این واژه بر قیامت می‌تواند نشان از ناگهانی رخداد و سریع بودن آن باشد که نهایتاً می‌تواند نشانه‌ای از قدرت خداوند باشد؛ چراکه سیاق آیه، بحث از معجزات الهی است و معجزه نشان از قدرت و توان بالاست.

۲.۲.۲.۶. تکرار در قالب اسم، فعل و حرف، جمله

تکرار یکی از قواعد مهم سبکی در زبان عربی است که برای تأکید کلام، تلذذ، حسرت و اندوه، تشویق، ترغیب و تهدید مورد استفاده قرار می‌گیرد. این قاعده در زبان قرآن هم به سبب اهداف تعلیمی خود بیانگر تأکید، تثبیت، موعظه اقوام و ملل، ایجاد رعب و یأس و حتی ایجاد موسیقی است. انواع تکرار در قالب تکرار حرف، اسم، فعل و جمله در سوره قمر به کار رفته‌است.

۲.۲.۲.۶.۱. تکرار حرف

حرف «راء» در این سوره، بیش از صد مرتبه تکرار شده‌است، علاوه بر ایجاد موسیقی و هماهنگی در فاصله آیات با مفهوم و فضای کلی سوره که هیجان و اضطراب است، هماهنگی ایجاد کرده‌است. گویی نوع تلفظ این حرف واقعیت تکرار عذاب بر کافرین در این سوره را مجدداً به یاد می‌آورد. به عقیده محمد حسن جبل، تکرار حرف «راء»، نشان از انتقال مفهومی خاص، همراه با انسجام است (جبل، ۲۰۱۰: ۳۵)

۲.۲.۲.۶.۲. تکرار فعل

در این سوره داستان پنج تن از انبیای الهی ذکر شده که بیان شروع هر کدام از داستان‌ها، با تکرار فعل «كذَّب» بوده‌است. تکرار این فعل بنا به گفته مفسران، تأکید روی اصلی‌ترین واکنش اقوام مختلف در برابر پیامبران، همان دروغ انگاری دعوت آنان بوده‌است. (بستانی، ۱۴۲۴: ۴/۴۱۶) گویی خواسته با تکرار و برجسته ساختن این فعل به پیامبر (ص) دلگرمی و تسلی خاطر دهد و اینکه نباید اندوهگین باشد؛ چراکه عمل تکذیب اقوام واکنش رایج آنان در برابر دعوت الهی بوده‌است. (ابی السعود، بی تا: ۱۶۹/۸).

﴿وَكَذَّبُوا وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ وَكُلُّ أَمْرٍ مُسْتَقَرٌّ﴾ (قمر/۳)
 ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدَجِرْ﴾ (قمر/۹)
 ﴿كَذَّبَتْ عَادٌ فَكَيْفَ كَانَ عَدَابِي وَنُذِرْ﴾ (قمر/۱۸)
 ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ بِالنُّذُرِ﴾ (قمر/۲۳)

۲. ۲. ۲. ۳. تکرار اسم

تکرار واژه «الساعة» در آیه ۴۶، ﴿بِالسَّاعَةِ مُوعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَذْهَى وَأَمْرٌ﴾ برای برجسته‌سازی و بیان اهمیت واقعه قیامت و به عبارتی دیگر برای تهدید و تهویل کافران بوده‌است، چراکه امکان داشت به جای الساعة دوم «هی» بکار رود: «بِالسَّاعَةِ مُوعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَذْهَى وَأَمْرٌ» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۹۳/۱۴)

۲. ۲. ۲. ۴. تکرار جمله

همانطور که قبلاً گفته شد در این سوره داستان پنج تن از پیامبران الهی ذکر شده و به انواع عذاب‌های نازل شده بر اقوام پیامبران از قبیل نوح، هود، صالح و موسی (ع) اشاره شده و در پایان هر داستان آیه ﴿فَكَيْفَ كَانَ عَدَابِي وَنُذِرْ﴾ در آیات ۱۶، ۱۸، ۲۱، ۳۰ تکرار شده‌است. این تکرار علاوه بر بارزنامایی مفهوم وعد، وعید، تهویل و تعظیم بیانگر تفاوت و تفریع در انواع عذاب است و نشان از این دارد که خداوند کافران و منکران دعوت انبیاء الهی را به انواع عذاب‌ها و عقاب‌ها دچار می‌سازد. (بیضاوی، بی تا: ۱۶۶/۵)

در ذیل همین مطلب عبارت ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ در آیات ۱۷، ۲۲، ۳۲ و ۴۰ در پایان هر کدام از داستان‌های حضرت نوح، هود، صالح و لوط (علیهم السلام) تکرار شده، تا با جلب توجه مخاطبان این پیام را برساند که تکذیب انبیای الهی، نزول عذاب الهی را به دنبال دارد و چنانچه گوش شنوا داشته باشید می‌توانید این داستان‌ها را مایه عبرت و پندآموزی خود قرار دهید. گویی هر مرتبه تکرار این آیه بیدارباش و پندپذیری را بر مخاطبان (با ملاحظه سرنوشت پیشینیان) یادآوری می‌کند تا دچار سهو و غفلت نگردند. (همان، ۱۶۷)

از دیگر مؤلفه‌های هنجارگریزی واژگانی، استفاده از واژگان متضاد برای بیان مفاهیمی از قبیل شدت حادثه، تفاوت در عاقبت افراد و مفاهیمی از این قبیل در سوره قمر است. در آیات ۱۱ و ۱۲ ﴿فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ؛ وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ﴾ خداوند با استجاب دعای نوح (ع)، محدوده تصویر عذابی را که بر قوم نوح نازل نموده را با استفاده از دو واژه «السما» و «الارض» وسعت بخشیده‌است. یک طرف این عذاب از سوی آسمان و سمت دیگر آن از جانب زمین آغاز شده و مفهوم هول و هراس را با این تصویرسازی بیشتر ابلاغ می‌کند. از آنجایی که در آرایه تضاد واژگانی خواه و

ناخواه مقایسه صورت می‌گیرد، این مقایسه جلب توجه می‌کند و می‌تواند در برجسته‌سازی واژگانی نقش مهمی ایفا کند.

نمونه دیگر تضاد ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾ (قمر/۴۷) و ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهْرٍ﴾ (قمر/۵۴) است که در پایان سوره با مقایسه بین عاقبت کافران و مؤمنان، و ایجاد حالت متضاد میان این دو گروه، جلب توجه نموده، و همگان را به عملکرد خود و به عاقبت نافرمانی‌شان متوجه می‌نماید.

۲.۲.۳. هنجارگریزی گویشی

منظور از هنجارگریزی گویشی این است که نویسنده، ساخت‌هایی را از زبان غیر، وارد متن می‌کند. (صفوی، ۱۳۹۴: ۵۶) به بیان دیگر چنانچه متنی عربی باشد برای جلب توجه و اهمیت دادن به یک مفهومی از واژه‌های غیرعربی استفاده کند.

به نظر می‌رسد دو واژه «أجدات» که واژه‌های عبری است در آیه ۷ ﴿خُشَّعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ﴾ به جای قبر به کار رفته تا منظور از آن قبوری باشد که در آن‌ها، میتی وجود دارد و با این واژه، گویی صحنه فرمان الهی مبنی بر قیام مردگان از داخل قبر و حرکت به سوی خداوند را مجسم می‌کند.

دوم واژه «سقر» واژه‌ای اعجمی است در آیه ۴۸ ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ﴾؛ «سقر» یکی از نام‌های آتش جهنم است به معنای تغییر رنگ بدن و متأذی شدن از تابش آفتاب و مانند آن است و از آنجا که جهنم این دگرگونی و آزار را به نحو شدید دارد «سقر» نامیده شده‌است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۷۵/۲۳) این واژه به سبب داشتن مفهوم سوزش از قسمت چهره و نابودی شدید، برجسته و باعث جلب توجه بیشتر شده‌است. چنانچه در سوره مدثر نیز کافران با «سقر» مورد تهدید واقع شده‌اند: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرٌ؛ لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ؛ لَوْحَةٌ لِّلْبَشَرِ﴾ (مدثر، ۲۷-۲۹)

۲.۲.۴. هنجارگریزی آوایی

یکی از نکات برجسته سوره قمر، کثرت بیش از حد حرکت ضمه در میان کلمات آن است. از حدود سیصد و چهل کلمه این سوره نزدیک به دویست و بیست واژه آن دارای حرکت و اعراب ضمه است. میزان برجستگی این تفاوت در مقایسه با سوره قبل و بعد از آن به خوبی قابل مشاهده بوده و نشان از دلالت خاص این پدیده در سوره مذکور دارد. بنابر اذعان زبان‌شناسان قدیم و جدید زبان عربی، حرکت ضمه در مقایسه با دو حرکت فتحه و کسره، قوی‌ترین محسوب می‌شود و مفید معنای قدرت، دوام و ثبات است. نحویان نیز معتقدند ضمه، قوی‌ترین و ثقیل‌ترین حرکت‌هاست. (غیبی و جهانگیری اصل، ۱۳۹۸: ۲۲-۲۴) آنان این مفهوم را از نوع تلفظ آن استنباط کرده‌اند؛ چراکه به هنگام تلفظ ضمه، دو

لب بالای و پایینی بیشترین حرکت را داشته و سیر خروجی هوا از مجرای دهان، همواره صعودی است. در سوره قمر، سیر گزینش واژگان به گونه‌ای است که یا اعراب آن مرفوع شود یا در میان حرکات آن از ضمه استفاده شود. این کار با مجهول کردن فعل، جابه‌جا کردن کلمه‌ها، استفاده از شکل جمع خاص اسم و ... صورت گرفته که ذکر همه آن‌ها در این مختصر نمی‌گنجد.

البته در سوره حاضر، به این شیوه بسنده نشده و در برخی کلمات، دو ضمه متوالی قرار داده شده و این باعث شده بار معنایی واژه غلیظ‌تر شده و متناسب‌تر با فضای جمله قرار گیرد. به عنوان مثال «نُکِر» در آیه ۶ ﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَىٰ شَيْءٍ نُكْرٍ﴾ که با عدول از شیوه رایج کاربرد «نُکِر» کاف را هم مضموم ساخته و ضمه دوم باعث شده، ناشناختگی، هیبت و هراس (قیامت) برای مردم بیش از پیش نشان داده شود. (زمخشری، ۲۰۰۸: ۱۸۲/۳) «نُکِر» به معنای داخل شدن چیزی بر قلب است که قبلاً تصورش را نکرده باشد. مفهوم زیرکی و دشواری نیز از دیگر معانی آن است. (راغب اصفهانی، بی تا: ۸۲۴) این آیه اشاره به این دارد که ما ایشان را به چیزی می‌خوانیم که برایشان شناخته شده و خوشایند نیست. یعنی دو صفت ناشناختگی و ناخوشایندی را دارد، به نظر می‌رسد افزودن دو ضمه متوالی بر این واژه آن را دو معنای مترادف کرده‌است. شبیه این واژه، «نُدِّر» است که علیرغم امکان استفاده از «انذار» به جای آن، حرکت دو ضمه متوالی باعث بالاتر رفتن آهنگ کلام شده و جلب توجه می‌نماید. به نظر می‌رسد دو ضمه متوالی در این کلمه «نُدِّر» را هم به هشدارهای آسمانی و هم هشدارهای زمینی تسری داده و یا هم هشدارهای جسمانی و هم هشدارهای روحانی و یا هم هشدارهای دنیوی و هم هشدارهای اخروی.

۲.۲.۵. هنجارگریزی نوشتاری

منظور از هنجارگریزی نوشتاری، آن است که نویسنده شیوه‌ای را در نوشتار واژه به کار برد که بدون تغییر در تلفظ واژه، مفهومی ثانوی بر مفهوم اصلی واژه بیفزاید. (صفوی، ۱۳۹۴: ۵۵)

در آیه ۶ مشاهده می‌کنیم که «واو» از دو کلمه «يَدْعُ والدَّاعِ» بدون هیچ توجیه صرفی و نحوی حذف شده‌است: ﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَىٰ شَيْءٍ نُكْرٍ﴾ به نظر می‌رسد این حذف علاوه بر ایجاد ریتم متناسب متن و تلفظ ساده و روان دو کلمه (السامرائی، ۱۹۸۴: ۲۸۶)، سرعت دعوت و کوتاهی آن را می‌رساند. (زرکشی، ۱۹۵۷: ۳۹۹/۱)

۲.۲.۶. هنجارگریزی معنایی

هنجارگریزی معنایی یا همان تصویری از دیدگاه لیچ، بهره‌برداری تازه و ویژه از جمله‌ها و ترکیب‌ها به گونه‌ای متفاوت با معانی مرسوم در زبان معیار است. (leech: ۴۲: ۱۹۶۹) از

دیدگاه وی در این نوع هنجارگریزی شاعر از تصاویر خیال انگیزی پرده‌برداری می‌کند که تازه و بی‌سابقه‌اند. (همان، ۵۱)

زبان قرآن به عنوان یک متن معناگرا و هدف محور علیرغم اینکه از کمترین الفاظ برای رسیدن به هدف استفاده کرده‌است؛ اما واژگان آن بیشترین معنا را در این خصوص ایفا می‌کنند. صور خیال اعم از تشبیه، استعاره، کنایه و مجاز بیشترین تأثیر و نقش را در معناگرا بودن قرآن به تصویر می‌کشند.

۲.۲.۶.۱. تشبیه

﴿خُشَعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ﴾ (قمر/۷)

تشبیه مرده‌های برخاسته از قبور به ملخ‌های پراکنده به روش تشبیه تمثیلی.

﴿تَنْزِعُ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نُحْلٍ مُّنْقَعٍ﴾ (قمر/۲۰)

تشبیه انسان‌های نابود شده با باد سرد به نخل‌های از ریشه کنده شده به روش تشبیه تمثیلی.

﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ صَيْحَةً وَاحِدَةً فَكَانُوا كَهَشِيمِ الْمُحْتَظِرِ﴾ (قمر/۳۱)

تشبیه انسان‌های نابود شده با صاعقه شدید به علف‌های خشکیده جویده شده به روش تشبیه تمثیلی.

۲.۲.۶.۲. استعاره

﴿فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُّنْهَمِرٍ﴾ (قمر/۱۱)

ترجمه: {ما درهای آسمان را گشودیم و سیلابی از آسمان فرو ریختیم}

السماء به بیت تشبیه شده لذا لفظ مستعارمنه که بیت است حذف گردیده ولی از ملائمت آن که ابواب است با جامع محل ورود، {همانطور که آسمان هفت طبقه دارد و محل عبور به طبقات بالاتر از آسمان اسفل است، درب نیز محل ورود و عبور به داخل خانه می‌باشد} این آیه استعاره مکنیه تخیلیه است، و از آنجا که ملایمات مستعارله (ابواب) ذکر گردیده لذا استعاره مجرده نیز می‌باشد. بارش باران از آسمان، به باز شدن درها به روش استعاره، بیان شده‌است.

﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءَ لِمَن كَانَ كُفِرًا﴾ (قمر/۱۴)

ترجمه: {آن کشتی با نظر و حفظ و عنایت ما، روان گشت تا پاداشی باشد برای نوح که مورد کفر و انکار قوم خود قرار گرفته بود}

حرکت کشتی به حرکت چشم و مراقبت با چشم، تشبیه شده‌است با جامع حرکت، استعاره چون در فعل رخ داده و مستعارمنه نیز ذکر شده و مستعار له حذف گردیده، استعاره

تصریحیه تبعیه است.

رابطه «تَجْرِی» و «اعیننا» علاوه بر استعاره، مجاز مفرد مرسل با علاقه آلیه نیز می‌باشد.

۲. ۲. ۳. مجاز

﴿حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ﴾ (قمر/۵)

مجاز عقلی دارای علاقه مفعولیت.

﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ﴾ (قمر/۱۹) یوم نحس مستمر مجاز عقلی دارای علاقه زمانیه.

۲. ۲. ۴. کنایه

﴿وَكَذَّبُوا وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ وَكُلُّ أَمْرٍ مُّسْتَقَرٌّ﴾ (قمر/۳)

امر مستقر کنایه از استقرار و پایداری و نهایت آرامش.

﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَىٰ شَيْءٍ نُّكْرٍ﴾ (قمر/۶)

یوم یدع الداع کنایه از قیامت.

﴿خُشَعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ﴾ (قمر/۷)

خُشَعًا أَبْصَارُهُمْ کنایه از ذلت توأم با هراس.

﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَىٰ ذَاتِ الْأَوَاحِ وَدُسْرٍ﴾ (قمر/۱۳)

ذَاتِ الْأَوَاحِ وَدُسْرٍ کنایه از موصوف (کشتی).

﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ (قمر/۵۵)

عِنْدَ مَلِيكٍ کنایه از قرب منزلت و شرافت مکانی.

۲. ۲. ۵. استعاره مکنیه

﴿وَكَذَّبُوا وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ وَكُلُّ أَمْرٍ مُّسْتَقَرٌّ﴾ (قمر/۳)

اهواء استعاره مکنیه از باب تشبیه اهواء به افراد نابکار.

﴿وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْأَنْبَاءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ﴾ (قمر/۴)

انباء استعاره مکنیه از باب تشبیه به فردی که با پای خود آمده‌است.

﴿وَلَقَدْ صَبَحَهمْ بُكْرَةً عَذَابٌ مُّسْتَقَرٌّ﴾ (قمر/۳۸)

عذاب استعاره مکنیه از باب تشبیه به موجود زنده‌ای که شروع به اقدام در صبح هنگام کرده‌است.

﴿بَلِ السَّاعَةِ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَدهَىٰ وَأَمْرٌ﴾ (قمر/۴۶)

أمر، استعاره مکنیه از باب تشبیه قیامت به چیزی که بدمزه و تلخ است.

۷.۲.۲. هنجارگریزی سبکی

از ابعاد نظریه لیچ، نوعی هنجارگریزی وجود دارد که در اشعار کاربرد دارد که براهمیت بر عنصر موسیقی در شعر استوار است و آن با تکرار هم‌آواها، مبتنی است و از عوامل مؤثر بر وزن درونی اشعار است و آن با تکرار و همنشینی واج یا هجایی خاص، صوتی ویژه ایجاد می‌شود که پیوندی کامل با مضمون و محتوا دارد و این نوع موسیقی عالی‌ترین نوع موسیقی شعر است. (گرچی و همکاران، ۱۴۰۰: ۲۵۳) می‌توان در آیات قرآن بر اساس تکرار واژه‌های هم‌آوا این هنجارگریزی را تعمیم داد به عنوان نمونه‌ای از این هنجارگریزی میتوان به آیات ۴۶ تا ۴۸ با تکرار حروف سین رخ داده‌است: ﴿بَلِ السَّاعَةِ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَذْهَىٰ وَأَمْرٌ؛ إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعْرٍ؛ يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُقُوا مَسَّ سَقَرٍ﴾ حروف سین با نه مرتبه تکرار در این سه آیه به سبب خاصیت سایشی زیر زبان بودن، تناسب مطلوبی با معنا ایجاد کرده‌است. دلالت معنایی این حرف برخورد و تصادف اجسام به همدیگر است که با محتوای آیات یاد شده که مفهوم برپایی قیامت و افتادن در آتش و بالا و پایین جهیدن عذاب شوندگان و لمس آتش جهنم است ارتباط برقرار کرده‌است. در آیه ۱۹ هم همین رخداد موجود است: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ﴾

۸.۲.۲. هنجارگریزی زمانی

منظور از هنجارگریزی زمانی، بهره‌گیری شاعر از صورت‌هایی در شعر خود است که پیش‌تر در زبان متداول بوده‌اند. (صفوی، ۱۳۹۴: ۵۸) در این گونه هنجار پایه و اساس هر شعری بر روی پایه‌های قبل از خود نهاده می‌شود و تأثیرپذیری از اشعار گذشته و عناصر آن‌ها شکل می‌پذیرد و این تأثیرپذیری علاوه‌بر برجسته‌سازی، موجب اصالت و ریشه‌دار شدن شعر می‌شود. (پورنامداریان، ۱۳۸۱: ۷۷)

به نظر می‌رسد واژگانی همچون ثمود، لوط، عاد، فرعون از جمله واژگانی هستند که در دوره اعراب پیش از اسلام، به عنوان داستان‌های رایج بوده‌اند. (نک بلاسی، ۲۰۰۱م: ۲۷۰) و کاربست داستان این پیامبران در لابلای حوادث سوره قمر موجب برجسته‌سازی شده‌است. از طرفی ذکر سرگذشت آن‌ها به عنوان داستان‌هایی واقعی، موجب تحکیم و باورپذیری بیشتر مسائل قیامت و عذاب و جزاء بدکاران و نیکوکاران در روز قیامت گردد.

۳. قاعده افزایی

ضلع دوم برجسته‌سازی در نظریه جفری لیچ، قاعده افزایی است که در این شگرد انحرافی

از زبان معیار به چشم نمی‌خورد، بلکه قواعدی بر زبان هنجار افزوده می‌شود. (مدرسی، ۱۳۹۰: ۳۶۷) مؤلفه اصلی در قاعده افزایشی تکرار در سطح حروف، واژگان و جمله است که هر کدام دارای اجزایی از قبیل واجی، هجایی، کامل و ناقص‌اند. لیچ هنگام بحث درباره هنجارگریزی و قاعده افزایشی محدودیتی برای این دو قائل می‌شود و هنجارگریزی می‌تواند تا بدان حد پیش رود که ایجاد ارتباط مختل نشود و برجسته‌سازی قابل تعبیر باشد. قاعده‌افزایی بر برونه زبان عمل می‌کند و در معنی دخالتی ندارد. به همین سبب، می‌توان گفت که قاعده‌افزایی در واقع موسیقایی کردن زبان خودکار است و بر توانایی نویسنده در بهره‌گیری از ظرفیت‌های زبانی جهت ناآشنا ساختن و برجستگی زبان خود دلالت دارد. صورت‌گرایان رومی این فرمول را عامل شکل‌گیری اثر ادبی می‌دانند. (صفوی، ۱۳۹۴: ۵۱)

۳.۱. توازن واجی

منظور از توازن واجی، تکرار صامت‌ها و مصوت‌ها در یک عبارت است که سبب افزایش موسیقی سخن می‌شود.

﴿اَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ (قمر/۱) تکرار حرف قاف
 ﴿وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾ (قمر/۲) تکرار حرف راء
 ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ﴾ (قمر/۴۸) تکرار حرف سین
 توالی و تکرار مصوت ضمه در واژگان پایانی آیات: النُّذُرُ، نُكْرُ، در بیش از ۱۰ آیه.

۳.۲. توازن هجایی

در این گونه، نویسنده با ایجاد تناسب میان هجاهای بلند و کوتاه، سبب آفرینش متنی آهنگین و موسیقایی می‌شود. به عنوان مثال واژگان هم‌وزن و با هجاهایی مشابه مُسْتَمِرٌّ، مُزْدَجَرٌ، مُسْتَقَرٌّ، دمنتشر در پایان آیات ۲، ۳ و ۴ سبب ایجاد ریتمی خاص در ابتدای سوره شده‌است. ﴿وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ؛ وَكَذَّبُوا وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ وَكُلُّ أُمَّرٍ مُّسْتَقَرٌّ؛ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْأَنْبَاءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ﴾

واژگان مُسْتَمِرٌّ، مُنْقَعِرٌ و مُدَكِّرٌ در آیات ۱۹، ۲۰ و ۲۲.

واژگان مُحْتَظَرٌ و مُدَكِّرٌ در آیات ۳۱ و ۳۲.

واژگان سَقَرٌ، قَدَرٌ و بَصَرٌ در آیات ۴۸، ۴۹ و ۵۰

۳.۳. توازن واژگانی

توازن واژگانی در این سوره شامل انواع مختلف سجع، جناس و تکرار است که به دو گونه همگونی ناقص و کامل شکل گرفته‌است.

۳.۳.۱. همگونی ناقص

در این بخش امکانات همگونی‌های هجایی در سطح واژه مورد بررسی قرار می‌گیرد. دارا با دارو، خانه با خواجه، روزه با راضی در یک متن همگونی ناقص تشکیل می‌دهند. همگونی ناقص واژگانی حتی در مورد تکرار درون واژه‌هایی با ساختمان مختلف نیز قابل بررسی است مثل: راز با نیاز، دست با شکست. (صفوی، ۱۳۹۴: ۱، ۲۲۰)

يَقُولُوا وَيُعْرِضُوا، مُسْتَمِرٌّ وَ مُسْتَقَرٌّ، كَذَّبُوا وَ اتَّبَعُوا در آیات ۲ و ۳.

نُذِرٌ وَ نُكْرٌ در آیات ۴ و ۵؛ مَجْنُونٌ وَ مَغْلُوبٌ در آیات ۹ و ۱۰.

اِنْتَصِرَ وَ مُنْهَمِرٌ در آیات ۱۰ و ۱۱، قُدِرَ وَ دُسِرَ وَ كُفِرَ در آیات ۱۲، ۱۳ و ۱۴.

مُسْتَمِرٌّ وَ مُنْفَعِرٌ در آیات ۱۹ و ۲۰.

بنابراین علی‌رغم برخی تفاوت‌های شکلی و ساختاری در واژه‌های یاد شده، تأثیر آن‌ها در آهنگین کردن متن، غیرقابل انکار است.

۳.۳.۲. همگونی کامل

همگونی کامل در اصل تشابه آوایی کامل میان دو یا چند عنصر دستوری یا تکرار یک عنصر دستوری واحد است. همگونی کامل می‌تواند شامل یک پی‌واژه، واژه، گروه یا جمله باشد.

همگونی کامل در تکرار برخی کلمات اعم از حرف و اسم و جمله در سوره قمر شیوه بیان آن را غنی‌تر و آهنگین‌تر ساخته است. تکرار جمله: «فَهَلْ مِنْ مُدْكِرٍ» در آیات ۱۵، ۱۷، ۲۲، ۳۲، ۴۰ و ۵۱؛ تکرار آیه: «فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي» در آیات ۱۶، ۱۸، ۲۱، ۳۰؛ تکرار جمله: «فَذَوْقُوا عَذَابِي وَ نُذِرٌ» در آیات ۲۷ و ۳۹؛ تکرار آیه: «وَ لَقَدْ يَسْرِنَا الْقُرْآنَ لِلذَّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدْكِرٍ» در آیات ۱۷، ۲۲، ۳۲، ۴۰ و تکرار واژه «الساعة» در آیه ۴۶.

۳.۳.۴. توازن نحوی

توازن نحوی، توازنی است که از تکرار ساخت‌های نحوی در داخل بیت یا مصرع به وجود می‌آید و الزاماً متضمن توازن آوایی یا واژگانی نیست. توازن نحوی افزون بر تکرار کامل نحوی به دو صورت هم‌نشین‌سازی عناصر هم‌نقش و جانشین‌سازی و جابه‌جایی هم ایجاد می‌شود. (مدرسی، ۱۳۹۰: ۱۲۵ به نقل از صفوی، ۱۳۸۰: ۱، ۶۲۵) صناعاتی چون لف و نشر، تقسیم اعداد^۱ و تنسیق الصفات^۲ را می‌توان گونه‌هایی از هم‌نشین‌سازی نقشی دانست. ذکر جملات اسمیه در پایان آیات ۲، ۳ و ۴: سَحْرٌ مُسْتَمِرٌّ، كُلُّ امْرِ مُسْتَقَرٌّ، فِیهِ مَزْدَجَرٌّ؛ و

(۱) لف و نشر: یعنی شاعر یا نویسنده، دو یا چند واژه را در بخشی از سخن، ذکر نماید سپس در بخش دیگری از سخن، واژه‌هایی بیاورد که به نوعی با واژه‌های قبلی در ارتباط باشد به گونه‌ای که می‌توان: این دو واژه را به هم مرتبط دانست.

(۲) تقسیم اعداد: منظور از تقسیم اعداد در توازن نحوی، یعنی تقسیم اعداد به اعداد «اصلی و تربیتی» و مفرد، مرکب، عقود، معطوف و قواعد مربوط به آن است.

(۳) تنسیق الصفات: آرایه‌ای است که اگر در جمله‌ای چند صفت پشت سر هم بیاید می‌گوئیم تنسیق الصفات صورت گرفته است.

آیات ۷، ۸ و ۹: هذا يومٌ عَسِرٌ، قالوا مجنون وازدجر، کأنهم جرادٌ منتشر.

ذکر فعل مجهول در پایان آیات ۱۲ و ۱۴: قد قُدِرَ و کُفِرَ

ذکر اسم مجرور در آیات ۱۵ تا ۲۴: مُدْکِرٌ، نُذِرٌ، مُدْکِرٌ، نُذِرٌ، مُسْتَمِرٌ، مُنْعَقِرٌ، نُذِرٌ، مُدْکِرٌ نُذِرٌ، سُعْرٌ.

این گونه توازن های نحوی، باعث جلوه گر شدن جنبه موسیقایی در این آیات شده و بر سلاست متن افزوده و باعث شده مخاطب طی مواجهه با این گونه الفاظ و تکرار این نوع نقش ها، تصاویر را عینی تر درک کند.

۴. نتیجه گیری

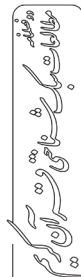
قرآن کریم برای بیان معنا و رسیدن به هدف اصلی ارائه متن، که همان هدایت انسان هاست از ألفاظ بهره می برد. شکل این الفاظ و روش بهره برداری از الفاظ چنان لایه لایه و پرمعناست که از مناظر متعدد می توان بدان نگریست و مورد توجه و دقت قرار داد. یکی از ابزارهای غنی سازی الفاظ، استفاده از شگرد برجسته سازی در متن است و شاید بتوان به جرأت ادعا کرد برجسته سازی در متن قرآن، یکی از زیباترین عرصه های غنی سازی محتوایی در قرآن است. حال اگر بخواهیم این پدیده زبان شناختی را با یک روش و قاعده بحث شده مورد تحلیل و سنجش قرار دهیم، زیبایی ها و عمق مفاهیمی آن بیشتر و بهتر به نمایش درمی آید. آنچه از زاویه دید نظریه برجسته سازی جفری لیچ، زبان شناس انگلیسی و تطبیق آن با سوره قمر به دست آمد، آن است که برجسته سازی در دو بعد هنجارگریزی و قاعده افزایی در این سوره در ابعاد وسیعی رخ داده است. هنجارگریزی های متعددی از قبیل نحوی، واژگانی، معنایی، سبکی، آوایی، زمانی، نوشتاری و گویشی در این سوره به کار رفته تا با خارج ساختن متن قرآن از حالت سکون و بی تحرک، الفاظ را از درون به حرکت درآورد، معنا را تقویت و مخاطب را جذب و پیام را با زبانی ادبی و هنری به او برساند. از میان هنجارگریزی ها، دو مؤلفه نحوی و واژگانی بیش از همه انواع در سوره قمر به کار رفته است. قاعده افزایی های متعددی و در عین حال بارزی در این سوره رخ داده که منجر به تقویت بعد موسیقایی و آهنگین شدن کلام شده و در عین اینکه از سجع نثری و قافیه و وزن شعری در آن خبری نیست، اما باعث شده روانی و سلاست خاص و بی بدیلی داشته باشد.

کتابنامه

- قرآن کریم
- احمدی، بابک (۱۳۷۰): «ساختار و تأویل متن»، ج ۱، کرج: چاپ پایا.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (بی تا): «التحریر والتنویر»، المجلد ۲۷، تونس: الدار التونسیه للنشر
- ابن منظور، محمد بن مکرّم بن علی (۱۴۱۴): «لسان العرب»، ماده نبأ بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
- آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم»، ج ۱۴، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ایگلتون، تری (۱۳۸۳): «پیش درآمدی بر نظریه ادبی»، عباس مخبر، تهران: نشر مرکز
- البستانی، محمود (۱۴۲۴): «التفسیر البنائی للقرآن الکریم»، ج ۴، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ اول.
- بلاسی، محمد السیدعلی، (۲۰۰۱م): «المعرب فی القرآن الکریم»، بنگازی، جمعیه الدعوه الاسلامیه
- البیضاوی، ناصرالدین شیرازی (بی تا): «أنوار التنزیل و أسرار التأویل»، تحقیق محمد عبدالله المرعشی، ج ۵، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۱): «سفر به مه»، تهران: نشر نگاه، چاپ سوم.
- جبل، محمد حسن (۲۰۱۰): «المعجم الاشتقاقی المؤصل لألفاظ القرآن الکریم»، قاهره: مکتبه الاداب.
- الراغب الاصفهانی (بی تا): «مفردات»، بیروت: دار الفکر.
- الزمخشری، جارالله محمود بن عمر (۲۰۰۸): «الکشاف عن حقائق التنزیل»، تحقیق محمد صادق القمحاوی، قاهره: مکتب الوهبه.
- الزرکشی، بدرالدین (۱۹۵۷م): «البرهان فی علوم القرآن»، ج ۱، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بی تا: چاپ اول.
- السامرائی، ابراهیم (۱۹۸۴م): «من بدیع لغه التنزیل»، بیروت: موسسه الرساله.
- شیرافکن، محمدحسین، فاطمه صاحبیان (۱۳۹۹): «بررسی فضاهای ذهنی در سوره قمر با تکیه بر معناشناسی شناختی»، مجله ذهن، شماره ۸۴، صص ۲۰۵-۱۸۱.
- صفوی، کورش (۱۳۹۴ ش): «از زبان شناسی به ادبیات»، تهران: نشر سوره مهر، چاپ پنجم.
- صمصام، حمید، فرشید، نجار، همایون فر (۱۳۸۸): «درآمدی بر نقد شعر فارسی»، تهران: نشر دستان.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۸): «تفسیر المیزان»، ج ۱۴، قم: نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- غیبی، عبدالأحد و محمد جهانگیری اصل (۱۳۹۸): «دراسه دلیله لحرکه الضمه»، مجله بحوث فی اللغه العربیه، عدد ۲۰، صص ۳۶-۲۱
- گرجی، حسین و همکاران (۱۴۰۰): «برجسته سازی در اشعار محمد سعید الجوبی با تکیه بر نظریه جفری لیچ»، دوفصلنامه نقد ادب معاصر عربی، سال یازدهم، ش ۲۰، صص ۲۶۳-۲۳۸.
- قطب، سید (۱۴۰۸): «تفسیر فی ظلال القرآن»، ج ۶، بیروت: دار الشروق.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰): «تفسیر نمونه»، ج ۲۳، تهران: دار الکتب، چاپ ۳۲.
- محمدبن محمد العمادی، ابی السعود (بی تا): «تفسیر ابی السعود»، ج ۸، بیروت: دار احیاء التراث.
- مدرسی، فاطمه (۱۳۹۰): «فرهنگ توصیفی نقد و نظریه های ادبی»، تهران: نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول.
- G. Leech, A linguistic guide to English poetry. New York, longman, (1969), p: 42-53.

Bibliography

- The Holy Quran
- Ahmadi, Babak (1370): "Structure and Interpretation of the Text", Vol. 1, Karaj: Permanent Edition.
- Ibn Ashour, Muhammad al-Tahir, (unpublished), Tahrir and Enlightenment, Volume 27, Tunisia, Al-Tunisia Publishing House
- Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram Ibn Ali (1414): "Language of the Arabs", Article Nabaf Beirut: Dar Sader, third edition.
- Alusi, Mahmud Ibn Abdullah (1415): "The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Great Qur'an", vol. 14, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Almiyeh.
- Eagleton, Terry (2004), An Introduction to Literary Theory, Tehran, Markaz Publishing
- Al-Buṣṭāni, Mahmud (1424): "Al-Tafsir Al-Banai for the Holy Quran", vol. 4, Mashhad: Aṣṭan Quds Razavi Publications, first edition.
- Blasi, Mohammad Al-Sayyid Ali, (2001), "The Arab in the Holy Quran", Benghazi, Islamic Dawa Community
- Al-Bayawi, Nasser al-Din Shirazi (Bita): "The lights of revelation and the secrets of interpretation", researched by Muhammad Abdullah Al-Marashli, vol. 5, Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi.
- Pournamdarian, Taghi (1381): "Journey to the Fog", Tehran: Negah Publishing, third edition.
- Al-Ragheb Al-Isfahani (Bita): "Vocabulary", Beirut: Dar Al-Fikr
- Al-Zamakhshari, Jarallah Mahmud Ibn Umar (2008): "Discovering the facts of revelation", research by Muhammad Sadegh Al-Qamhawi, Cairo: Al-Wahba School.
- Al-Zarkashi, Badruddin (1957 AD): "Al-Burhan Fi Uloom Al-Quran", vol.
- Al-Samarai, Ibrahim (1984): "I am the innovator of the language of reduction", Beirut: Al-Risalah Institute
- Jabal, Mohammad Hassan (2010): Al-Maajm al-Ishtaqaqi al-Mu'asal of Al-Faz al-Qur'an al-Karim , Cairo: Maktaba al-Adab.
- Shirafkan, Mohammad Hossein, Fatemeh Sahebian (1399), The study of mental spaces in Surah Qamar based on cognitive semantics, Journal of Mind, No. 84, pp. 205-181
- Safavid, Kouros (2015): "From Linguistics to Literature", Tehran: Surah Mehr Publishing, fifth edition.
- Samsam, Hamid, Farshid Najar ehmayounfar (2009), An Introduction to Persian Poetry Criticism, Tehran, Daṣṭan Publishing
- Tabatabai, Mohammad Hussein (1378): "Tafsir al-Mizan", vol. 14, Qom: Publication of the seminary teachers' association.
- Unseen, Abdul Ahad and Mohammad Jahangiri Asl (1398): "Study of the reason for the loss of the body", Journal of Research in the Arabic Language, No. 20, pp. 36-21
- Gorji, Hussein et al. (1400): "Highlighting in the Poems of Mohammad Saeed Al-Haboubi, Based on Jeffrey Leach's Theory", Bi-Quarterly Critique of Contempo-



سال هفتم
شماره دوم
پیاپی: ۱۳
پاییز و زمستان
۱۴۰۲

- rary Arabic Literature, Vol. 11, No. 20, pp. 263-238.
- Qutb, Sayyid (1408): "Interpretation in the shadows of the Qur'an", vol. 6, Beirut: Dar al-Shorouq.
 - Makarem Shirazi, Nasser (2001): "Sample Interpretation", vol. 23, Tehran: Dar al-Kitab, 32nd edition.
 - Mohammad Ibn Muhammad Al-Emadi, Abi Al-Saud (Bita): "Tafsir Abi Al-Saud", vol. 8, Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath.
 - Modarresi, Fatemeh (2011): "Descriptive Culture of Criticism and Literary Theories", Tehran: Publication of the Institute of Humanities and Cultural Studies, First Edition

Dialogic logic and reading of unwritten lines in the Holy Quran

(Received:2023-08-01 Accepted:2023-09-09)

Farzad Dehghani¹

Abstract

The effectiveness of understanding methods for textual research depends on discovering God's real meaning from the verses. Interpreters have always used different methods to discover and explain the meanings of the verses. The evidence of written comprehension is different from the text that includes the spoken structure, in the oral structure, a part of the text in the form of unwritten lines is always neglected. This essay seeks to introduce the research method with the title "Dialogic Logic" according to the style and speech structure of the Qur'an. The basis of the aforementioned method is the oral and gradual descent of the Qur'an, the element of dialogue and conversation in the form of the speech structure of the Qur'an. The elements of the method of understanding dialogic logic are knowledge, Personality characteristics of the speaker and audience, message, and situation. Paying attention to the mentioned elements shows the Quranic space of dialogues as a living space depicts concepts called unwritten lines and provides a deeper and more detailed touch of the meanings of the verses. The application of dialogic logic theory as a new semantic method in Quranic examples shows its effectiveness in the entire Quran.

Keywords: Dialogue, Quran, unwritten lines, message, mentality.



سال هفتم
شماره دوم
پیاپی: ۱۳
پاییز و زمستان
۱۴۰۲

1) Assistant Professor Department of Quran and Hadith Studies College of Theology and Islamic Studies the University of Hakim Sabzevari. Sabzevar, Iran.Email: f.dehghani@hus.ac.ir



مقاله علمی - پژوهشی، صص ۸۸-۱۱۵

DOR: 20.1001.1.26455714.1402.7.2.5.1

منطق دیالوگی و بازخوانی خطوط ناپوشته در قرآن کریم

(تاریخ دریافت: ۱۷-۰۴-۱۴۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۸-۰۶-۱۴۰۲)

فرزاد دهقانی^۱

چکیده

کارآمدی روش‌های فهم برای متن پژوهی در گرو کشف مراد جدی خداوند از آیات است. مفسران همواره برای کشف و تبیین مفاهیم آیات، از روش‌های مختلف استفاده کرده‌اند. قرائن فهم نوشتاری از متن متضمن ساختار گفتاری متفاوت است، در ساختار شفاهی قسمتی از متن به صورت خطوط ناپوشته همواره مغفول باقی می‌ماند. نوشتار حاضر به دنبال معرفی روش پژوهش با عنوان «منطق دیالوگی» متناسب با سبک و ساختار گفتاری قرآن می‌باشد. مبنای روش مذکور، نزول شفاهی و تدریجی قرآن، عنصر دیالوگ و گفتگو در قالب ساختار گفتاری قرآن است و عناصر روش فهم منطق دیالوگی عبارتند از: دانایی، مؤلفه‌های شخصیتی متکلم و مخاطب، پیام و موقعیت. توجه به عناصر مذکور، فضای قرآنی دیالوگ‌ها را فضایی زنده نشان داده و مفاهیمی با عنوان خطوط ناپوشته به تصویر می‌کشد و لمس عمیق و دقیق‌تری از معانی آیات ارائه می‌دهد. کاربست نظریه منطق دیالوگی به عنوان یک روش معناشناسی جدید در نمونه‌های قرآنی نشان از کارآمدی آن در کل قرآن دارد.

کلیدواژه‌ها: دیالوگ، قرآن، خطوط ناپوشته، پیام، دانایی، مراد جدی.

سال هفتم

شماره دوم

پیاپی: ۱۳

پاییز و زمستان

۱۴۰۲

۱) استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه حکیم سبزواری، سبزواری، ایران ایمیل: f.dehghani@hus.ac.ir



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

۱. مقدمه

۱.۱. بیان مسأله

قرآن، متن مقدس و محوری دین اسلام با معجزه جاودانه و عقلی، همواره در منظومه زندگی مسلمانان قرار دارد؛ برداشت از این متن مقدس و تنظیم زندگی اعم از فردی، خانوادگی، معنوی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و ... ارتباط مستقیمی با شناخت نوع سبک خاص و برداشت از آن است. شناخت سبک منحصر به فرد قرآن و اتخاذ روش متناظر با آن تأثیر به‌سزایی در خوانش و کشف مراد جدی شارع دارد. همچنین عدم توجه به سبک قرآن که در قالب ساختار گفتاری نمود پیدا کرده‌است سبب شده برخی مستشرقان در بررسی متن سوره‌های طولانی اتهام آشفتگی و عدم تناسب را به قرآن وارد کنند و دلیل این ادعا مقایسه قرآن با متن نوشتاری و توجه نکردن به فضای نزول، اسباب نزول و در کل ساختار گفتاری بوده‌است. برخی اندیشمندان مسلمان که حول محور تدبر پژوهش کرده‌اند به دلیل عدم توجه به ساختار گفتاری و عناصر آن در اتخاذ دسته و سیاق و گشفت زنجیره مفهومی به زحمت افتاده‌اند و در برخی تفاسیر برداشت نادرست از آیات به سبب عدم توجه به عناصر دیالوگی مشهود است. از طرفی یکی از مسائل مهم در حوزه فهم قرآن فاصله از زمان نزول است که در نتیجه آن و از بین رفتن قرائن، فهم دچار مشکل می‌شود. پدیده تغییر و تطور معنایی واژگان در گذر زمان، مسأله دیگری است که منجر به تطبیق مصداقی اشتباه در فهم برخی آیات می‌شود، به همین سبب پژوهش حاضر بعد از اینکه نزول قرآن را شفاهی و تدریجی در قالب ساختار گفتاری در نظر گرفته به دنبال پاسخ به سؤالات زیر است؛ عناصر مؤثر در منطق دیالوگی قرآن کدامند؟ کاربری عناصر مذکور به عنوان یک روش تفسیری و فهم چگونه مراد جدی خداوند را از آیات بازشناسی می‌کند؟

برای پاسخ به سؤالات پژوهش، ابزار گردآوری کتابخانه‌ای-استنادی و روش توصیفی-تحلیلی و سطح تحلیل، تحلیل محتوا بکار بسته می‌شود.

۲.۱. پیشینه پژوهش

مقاله‌های مختلفی که با رویکرد ادبی به عناصر داستانی پرداخته‌اند، به صورت ضمنی یا مجزا عنصر «گفتگو» را مورد بررسی قرار داده‌اند. همچنین آثار مختلفی به گفتگو در قرآن پرداخته‌اند از جمله؛ کتاب «گفتگو و تفاهم در قرآن کریم» از سید محمد حسین فضل‌الله (۱۳۸۰ش)، ترجمه: سید حسین میردامادی، تهران: هرمس. مقاله‌ای با عنوان «دیالوگ در قرآن» از مستنصر میر (۱۳۸۷ش)، چاپ شده در کتاب «ادبیات قرآن» ترجمه محمد حسن محمدی مظفر، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب. نویسنده در این اثر به کارکردهای گفتگو در قرآن و انواع آن می‌پردازد. مقاله‌ای دیگر با عنوان «دیالوگ در قرآن: گونه‌ها و درون‌مایه‌ها»

نوشته محمد کاظم شاکر و عطیه اکبری (۱۳۹۲ش) چاپ شده در مجله کتاب قیم است که ضمن دسته‌بندی انواع دیالوگ در قرآن به محتوای هر کدام اشاره کرده‌است.

همچنین رومن یاکوبسن (Roman Jakobson) زبان‌شناس روسی تبار در نظریه «ارتباط» خود، متکلم، مخاطب، مجرای ارتباطی، موضوع، پیام و رمز را اجزای تشکیل دهنده فرایند ارتباط می‌داند (نک: یاکوبسن، ۱۹۶۰م، ۵۴) که در تحلیل و بررسی ارتباطات مؤثر است.

پژوهش حاضر، «منطق دیالوگی» را به مثابه یک روش اتخاذ کرده که بعد از تبیین مبانی آن کل قرآن را در قالب دیالوگ‌های مختلف در نظر می‌گیرد و با تکیه بر عناصر دیالوگ و تحلیل و کاربست آن‌ها در شاهد مثال‌های قرآنی، آن را به عنوان روش فهم و تفسیری جدیدی به جامعه علمی معرفی می‌کند و از این نظر نوآوری دارد.

۲. منطق دیالوگی

منطق دیالوگی در نوشتار حاضر اصطلاحی است که به دنبال بازشناسی چارچوب گفتگوها و عناصر دخیل در آن به مثابه روش تفسیری برای کشف مراد جدی خداوند است. واژه «دیالوگ» در اصل، فرانسوی است که از زبان یونانی گرفته شده و به معنای گفتگو است. سخنانی که میان شخصیت‌های یک نمایشنامه ردوبدل می‌شود و مهم‌ترین بخش یک نمایشنامه است. اساس کار درام‌نویسی فن دیالوگ‌نویسی است. شخصیت‌های هر درامی از طریق دیالوگ معرفی می‌شود، اتفاقات خارج از صحنه به وسیله دیالوگ به خوانندگان و تماشاگران منتقل می‌شود. هر اثر ادبی به صورت دو یا چند نفر را نیز دیالوگ می‌گویند (دهخدا، ۱۳۷۷ش، ۸: ۱۱۳۴۹). عنصر اصلی در ساختار گفتاری، دیالوگ‌های مختلف بین متکلم و مخاطب گوناگون است که شامل دیالوگ‌های بین خدا و انسان‌ها، خداوند با ملائکه، ملائکه با انسان‌ها، انسان‌ها یا یکدیگر و انسان‌ها با حیوانات می‌شود (نک: شاکر و اکبری، ۱۳۹۲ش، ۳۰-۳۲). همچنین متن قرآن کریم، یک متن در حال شدن و شکل‌گیری است. قرآن در طول مدت نزول (۲۰ یا ۲۳) خودش معناهایش را ساخته‌است. قرآن کریم صرفاً گزارش امر گذشته و ماقوع نیست و همین ویژگی باعث شده فضای قرآن کریم یک فضای بسیار پویا و زنده باشد. به تعبیر ایزوتسو فضای گفتار قرآنی یک فضای «پرتنش» است؛ به این معنا که در متن قرآن، همواره تقابل‌های مختلفی میان مؤمنان، کافران و منافقان و دیالوگ و تنش میان متکلمان و مخاطبان دیده می‌شود. معناها از درون همین گفتگو و تنش ساخته و پرداخته می‌شود. این نکته‌ای است که در جای خودش اهمیت دارد و به سبب خودکارشدگی مواجهه ما با قرآن معمولاً مورد توجه قرار نمی‌گیرد (رهنما، ۱۳۹۷ش، ۳۱). فارغ از اینکه پژوهش حاضر زبان قرآن را گفتاری یا نوشتاری بداند، بر آن است که در سرتاسر قرآن عنصر دیالوگ خودنمایی می‌کند و برای بازشناسی و وصول به مراد جدی خداوند توجه به منطق دیالوگی، اهمیت بسزایی دارد.

۲. ۱. مبانی روش منطق دیالوگی

منطق دیالوگی به مثابه روش دارای مبانی است که در ادامه بررسی می‌شود.

۲. ۱. ۱. نزول شفاهی و تدریجی قرآن

نزول قرآن به صورت شفاهی و تدریجی بوده‌است و دلایلی نزول مذکور را تأیید می‌کند که به طور اجمالی در ادامه بررسی می‌شود.

۲. ۱. ۱. ۱. دلایل قرآنی

الف) اعتراض کافران مکه به نزول شفاهی و تدریجی

یکی از اشکالات و بهانه‌های کافران مکه برای عدم ایمان به پیامبر (ص) نزول شفاهی و تدریجی قرآن بوده‌است. همان‌طور که خداوند گزارش می‌دهد: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا» (فرقان/۳۲). در مورد اینکه چرا کافران به دنبال نزول دفعی و «جُمْلَةً وَاحِدَةً» بودند و اینکه چرا تصور می‌کردند که قرآن اگر می‌خواهد وحیانی باشد، حتماً باید به صورت دفعی نازل شود؟ باید گفت کافران در بافتی زندگی می‌کردند که ذهنیت و اطلاعاتی از نزول کتاب‌های آسمانی گذشته داشتند و می‌دانستند کتاب‌های تورات و زبور و انجیل به صورت دفعی و کتبی نازل شده‌است (نک: بلخی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۲۳۳؛ سمرقندی، بی‌تا، ۲: ۵۳۷؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ۱۹: ۸؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ۷: ۱۳۲؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ۳: ۳۲۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۳: ۲۷۸؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ۳: ۴۴۵) و نزول تدریجی و شفاهی برای آنان غریب و نامأنوس بود، چون کاملاً بی‌پیشینه بود. خداوند بعد از این که اشکال کافران را بازگو کرده، در پاسخ از تعبیر «كَذَلِكَ» استفاده کرده و با عبارت مذکور اشکال کافران و تدریجی و متفرق بودن نزول قرآن را تأیید می‌کند (نک: سمرقندی، بی‌تا، ۲: ۵۳۷؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ۷: ۱۳۲؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ۳: ۳۲۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۳: ۲۷۸). به تعبیری «كَذَلِكَ» خبر برای مبتدای محذوف «الامرُ كَذَلِكَ» است. در ادامه آیه، خداوند بعد از اینکه نزول شفاهی و تدریجی را تأیید می‌کند، فلسفه نزول تدریجی را تثبیت و قوت قلب پیامبر (ص) بیان می‌کند (نیشابوری، ۱۴۱۵ق، ۲: ۶۱۳). اگر گفته شود از آیه فقط نزول تدریجی قرآن و نه دفعی قابل برداشت است و درباره اشکال کافران مبنی بر نزول شفاهی و نه کتبی قرآن سکوت کرده‌است، می‌توان اینگونه پاسخ گفت وقتی ذهنیت کافران در مورد نزول کتاب‌های آسمانی تورات، انجیل و زبور، نزول دفعی بوده و طبیعتاً نزول دفعی در ظرف نوشته و مکتوب قابل انتقال است و همچنین براساس ماهیت نزول تدریجی و گزارشات تاریخی، نزول تدریجی در ظرف ابزار گفتاری و شفاهی بوده که سوره‌ها و آیات کل قرآن مؤید این مسأله‌است. از طرفی کافران به طور صریح نزول شفاهی را قبول نکرده و خواستار نزول کتبی قرآن بوده‌اند: «أَوْ يَكُونُ لَكَ يَتُّ

مِنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقِي فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقَيْبِكَ حَتَّى تُنَزَّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا» (اسراء/۹۳)؛ مراد از درخواست نزول کتاب، چیزی مانند الواح حضرت موسی (ع) است (طوسی، بی تا، ۶: ۵۲۰؛ طیب، ۱۳۷۸ش، ۸: ۳۰۷). براین اساس، قرآن نزول تدریجی و شفاهی داشته است.

ب) تصریح به نزول تدریجی

خداوند در آیه «وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْتٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا» (اسراء/۱۰۶) به نزول تدریجی قرآن تصریح کرده است، با این تعبیر که قرآن بخش بخش و به تدریج نازل شده است تا پیامبر (ص) آن را به آرامی بر مردم بخواند. برخی آیه مذکور را در رد درخواست کافران مبنی بر نزول دفعی و کتبی قرآن دانسته اند (نک: بلخی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۵۵۵؛ قرشی، ۱۳۷۷ش، ۶: ۱۵۹).

پ) محتوای قرآن

لحن و سیاق و ارتباط مضمونی آیات متعددی در قرآن در قرآن بیانگر نزول تدریجی است. برای نمونه محتوای آیه ۱۴۴ سوره بقره که در مورد انتظار پیامبر (ص) برای تغییر قبله است به وضوح دال بر نزول تدریجی است. همچنین آیات اولیه سوره مجادله که در مورد شکایت یک زن از شوهر خود حول محور طلاق ظهار و حکم خداوند در مورد آن شاهدهی دیگر بر نزول تدریجی قرآن است.

۲. ۱. ۱. ۲. روایات

روایات نیز نزول قرآن بر پیامبر (ص) را تدریجی دانسته است (نک: طبری، ۱۴۱۲ق، ۲۷: ۱۱۷). سیوطی در الاتقان می نویسد: براساس روایات صحیح، قرآن بر حسب احتیاج به تدریج و به صورت پنج آیه، ده آیه کمتر و بیشتر نازل شده است و ضمن بررسی اعتبار گزارش ها، روایاتی بدین مضمون از قول علی (ع)، عمر، عکرمه، ابوسعید خدری، ابی العالیه، ابن جریر و ... نقل کرده است (نک: سیوطی، ۱۴۲۱ق، ۱۶۳-۱۶۴).
نزول شفاهی و تدریجی قرآن باعث ظهور ساختار گفتاری و در نتیجه منطق دیالوگی می باشد.

۲. ۱. ۲. ساختار گفتاری قرآن

قرآن متضمن ساختار گفتاری است و دلایلی مؤید بر ساختار مذکور است که در ادامه بررسی می شود.

۲. ۱. ۲. ۱. اسباب نزول‌ها

با بررسی سوره‌ها و آیات قرآن توجه به مخاطبان خاص جلب می‌شود به طوری که مخاطب در حین ارتباط کلامی، بر قرائن حالیه و پیشینه ذهنی مخاطبان تکیه کرده‌است. مخاطبانی که در بافت گفتمانی حضور دارند، با توجه به سیاق و بافت و فضای نزول به طور شفاف همه مفاهیم را درک می‌کنند، ولی مخاطبانی که در فضای نزول حضور ندارند، با تکیه و تمرکز بر شواهد و فضای نزول به محتوا و هدف سخن پی می‌برند. آیت‌الله معرفت یکی از نشانه‌های ساختار گفتاری قرآن را اسباب نزول می‌داند (نک: معرفت، ۱۳۹۱ ش، ۴۸) که تکیه بر آن‌ها فضای نزول و صورت جلسه نزول را بازسازی کرده و محتوا و ارتباط آیات به درستی تبیین می‌شود؛ به طوری که بدون توجه، برداشت مفاهیم دچار ابهام می‌شود (برای نمونه نک: بقره/۱۵۸).

۲. ۲. ۱. ۲. التفات

نشانه دیگری که مؤید گفتاری بودن است، مقوله «التفات» و تحول روند کلام است که در آیات مختلفی به چشم می‌خورد (برای نمونه نک: سوره فاتحه)، التفات یکی از فنون ادبی و بلاغی است که باعث زیبایی کلام شده و نکات دقیقی را در برمی‌دارد (نک: معرفت، ۱۳۹۱ ش، ۴۸ و ۴۹) و نشانگر توجه به بافت گفتمانی در این ساختار است.

۲. ۳. ۱. ۲. جملات معترضه

از شاهد مثال‌های دیگر، وجود جملات معترضه در بین سیاق‌ها و دسته‌های دارای ارتباط مفهومی است که در آیات ۱۶ تا ۱۹ سوره قیامت مشهود است: «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ. إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ. فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ. ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ»؛ قرار گرفتن این چهار آیه بین آیات مربوط به قیامت به صورت جمله معترضه (طباطبایی، ۱۳۷۷ ش، ۱۱: ۴۵۷)، شاهدهی دیگر برای اثبات ساختار گفتاری قرآن است. همچنین آیات مذکور به وضوح ساختار گفتاری و دریافت شفاهی قرآن را نشان می‌دهد؛ با این تعبیر که به پیامبر (ص) توصیه می‌کند، تا وقتی که جبرئیل قرائت و انتقال آیات را به ایشان تمام نکرده، در قرائت قرآن عجله نکند (سمرقندی، بی تا، ۳: ۵۲۲).

۲. ۴. ۱. ۲. تعبیر «يَسْئَلُونَكَ»

کلیدواژه «يَسْئَلُونَكَ» نیز شاهد دیگری برای ساختار گفتاری قرآن است که ۱۵ مرتبه در ۸ سوره تکرار شده‌است (نک: بقره/۱۸۹، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰ و ۲۲۲؛ مائده/۴؛ اعراف/۱۸۷؛ انفال/۱؛ اسراء/۸۵؛ کهف/۸۳؛ طه/۱۰۵؛ نازعات/۴۲). این آیات سؤالات مردم را درباره مسائل و چالش‌های گوناگون گزارش داده و خداوند پاسخ سؤالات را بیان می‌کند. در این آیات هم گفتگو و سؤال و جواب مردم با پیامبر (ص) نشان داده می‌شود و هم سبک گفتاری

و پاسخ خداوند. همچنین محتوای سؤالات تصویرساز ذهنیت و دانایی زمان و مکان در ساختار گفتاری است. همچنین مفهیمی نزدیکی به «یَسْئَلُونَكَ» چون «قل» و مشتقات آن، طلب‌ها و دعاها نشانه‌های دیگر مؤید ساختار گفتاری است.

براین اساس ساختار گفتاری قرآن پایه و اساس شکل‌گیری منطق دیالوگی است. با این تعبیر که دیالوگ و گفتگو ابزار کلیدی ساختار گفتاری است که در ادامه بررسی می‌شود.

۲.۲. دیالوگ و گفتگو ابزار کلیدی ساختار گفتاری

حدود یک پنجم کل حجم قرآن مربوط به دیالوگ‌هاست. دیالوگ‌های قرآنی در مورد فضاهای مختلف با سبک‌های متنوع و حول محور موضوعات گوناگون می‌باشد. داستان انبیاء(ع) و گزارشات تاریخی و نمادین نیز با منطق دیالوگی تبیین شده‌است. خداوند برای معرفی زندگی واپسین به مردم از ابزار دیالوگ استفاده کرده و مفاهیم و لحن و زوایای ظریف را به طور شفاف و عینی تصویرسازی کرده‌است. دیالوگ‌های شفاف و مشخص حدوداً در ۵ سوره مدنی و ۳۴ سوره مکی دیده می‌شود(شاکر، ۱۳۹۴ش، ۱: ۳۴۴). از جمله کارکردهای دیالوگی بودن می‌توان به تأثیر بیشتر، تبیین و تفهیم مفاهیم کلیدی و بنیادینی چون توحید و معاد و در نهایت معرفی و ارائه روش و الگویی برای تبلیغ دین اشاره نمود (همان، ۳۵۳).

در منطق دیالوگی، گفتگوها و خطابات فراتر از جمله، آیه و سیاق و اصول حاکم بر آنها در یک نظام ارتباطی دیالوگی میان متکلم و مخاطب اعم از خداوند، پیامبر(ص) و مردم مورد بازخوانی قرار می‌گیرد. در رویکرد مذکور، تمرکز بیشتر بر مؤلفه‌های متکلم و مخاطب، شرایط مخاطبه، بافت اجتماعی و فرهنگی حاکم بر دیالوگ و تأثیر هر یک بر چگونگی دیالوگ و همچنین کنش‌های متقابل متکلم با محوریت ادب گفتاری و مخاطب است. براین اساس در این رویکرد، تلاش برای بازکاوی و بازشناسی و بازخوانی خطوط ناپوشته حاکم در دیالوگ‌های موجود در قرآن است تا در ضمن تصویرسازی فضای پیرامونی و پس‌زمینه‌های حاکم بر دیالوگ، زمینه فهم بهتر متن را در کنار فهم نظم معنایی و ادبی فراهم سازد (صانعی‌پور، ۱۳۹۰ش، ۲۰). به تعبیری این رویکرد تلاشی است تا از متن و نوشته‌ها به ناپوشته‌ها پی ببرد.

بعد از تبیین مبانی روش، در ادامه به بازخوانی عناصر اصلی دیالوگ برای معرفی منطق دیالوگی و کارآمدی آن پرداخته می‌شود.

۲.۲.۱. عناصر اصلی دیالوگ در روش «منطق دیالوگی» برای بازخوانی خطوط ناپوشته

در ادامه عناصر اصلی دیالوگ در قرآن با عناوین دانایی، متکلم، مخاطب، پیام، موقعیت (زمان و مکان عام و خاص) بررسی می‌شود.

۲.۱.۱. دانایی (Knowledge)

ایجاد ارتباط و تداوم آن و به تعبیری امکان ارتباط کلامی در گرو وجود ذهنیت و فضای ذهنی مشترک است. معمولاً انسان‌ها با کسانی ارتباط کلامی برقرار می‌کنند که مؤلفه‌ها و موضوع مشترک برای گفتگو داشته باشند؛ در غیر این صورت، هیچ ارتباط کلامی شکل نمی‌گیرد. پیش‌زمینه و پایه‌ی بازخوانی خطوط نانوشته در منطق دیالوگی، بازسازی ذهنیت مشترک متکلمان و مخاطبان در دیالوگ‌های مختلف است که ذهنیت مشترک «دانایی» اطلاق می‌شود.

به طور اخص در نظریه‌ی کارگفت، بافت یک متن و یا گفتار در قالب «دانایی» به معنای آن مقوله‌های مفروضی که متکلم و مخاطب باید بدانند، چگونگی تأثیر این «دانایی» بر فرآیند کاربرد و استفاده‌ی زبان از یک طرف و فهم و تفسیر زبان از طرف دیگر، مورد کنکاش قرار می‌گیرد. براین اساس در منطق دیالوگی به دنبال بازشناسی و اثبات «دانایی» کاربران از این قوانین و چگونگی فرآیند استفاده و کاربری از آن‌ها در راستای تحقق کنش‌ها است. دانایی مذکور به کاربران کمک می‌کند در در زمان دیالوگ بتوانند گفتگوهای همدیگر را تشخیص داده و بعد از شنیدن دیالوگ از متکلم، در پاسخ، کنش متناسب با دیالوگ را تحقق ببخشند. به همین سبب وجود یک حداقل «دانایی متقابل» (mutual knowledge) در متکلم و مخاطب برای شکل‌گیری و پیگیری مخاطبه لازم و ضروری است (صانعی پور، ۱۳۹۰ش، ۶۴ و ۶۵). در قرآن نیز مخصوصاً در قسمت‌های دیالوگی بازشناسی دانایی متقابل بین متکلم و مخاطبان، در کشف مراد جدی خداوند از آیات تأثیر فراوانی دارد؛ به طوری که دانایی متقابل، ظرف ایجاد دیالوگ‌های متعدد حول محور موضوعات اعتقادی، اخلاقی و... است. لازم به ذکر است که لحن آیات بیانگر ذهنیت و دانایی است و در صورت کشف سرخ از لحن و پیگیری و بازشناسی دانایی متقابل، فهم آیات هموارتر می‌شود. باید توجه داشت که حتی از لحن دیالوگ‌های خداوند با فرشتگان نیز می‌توان به دانایی مشترک پی برد. برای نمونه در آیه استخلاف که خداوند خود گزارشی از گفتگوی خود با فرشتگان می‌دهد به وضوح این ذهنیت مشهود است:

۲.۱.۱. آیه استخلاف انسان

«وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره/۳۰).

آیه فوق بحث خلیفه‌اللهی انسان و سؤال فرشتگان را گزارش می‌دهد. ابتدای آیه شریفه دیالوگ دو نفره خداوند با پیامبر(ص) است که با ذکر عنصر زمان «إِذْ» ظرف زمان گفتگوی گذشته و ابتدای خلقت را به پیامبر(ص) بازگو می‌کند و متکلم در این دیالوگ خداوند و مخاطب سطح اول پیامبر(ص) است که با تعبیر ضمیر «ک» در «رَبُّكَ» ذکر شده‌است. دیالوگ

سطح دوم در این آیه باز خداوند متکلم است و مخاطب فرشتگان هستند که در آیه و زمان گزارش، غایب فرض شده‌اند، اصل پیامی که بین خداوند و فرشتگان به عنوان مخاطبان رد و بدل شده، مسأله جاننشینی خداوند در روی زمین است که بلافاصله بعد از این پیام فرشتگان عکس‌العمل نشان داده و به طور جمعی و یک‌صدا (قَالُوا) از فسادآفرینی و خون‌ریزی جانشین سخن گفته و اضافه می‌کنند ما تو را ستایش و تقدیس می‌کنیم. وقتی به عکس‌العمل آنی و جمعی فرشتگان توجه می‌شود، این مسأله برجسته می‌شود که چرا فرشتگان چنین تصویری داشتند یا اینکه چرا به حمد و تقدیس خودشان اشاره کرده‌اند؟ برای پاسخ به این سؤالات می‌توان با توجه به لحن و سیاق این احتمال را داد که ذهنیت و دانایی دیالوگی خداوند و فرشتگان با موضوع و پیام خلافت حضرت آدم(ع) در زمین، ارتباط مستقیمی با اطلاعاتی داشت که آن اطلاعات منجر به چنین عکس‌العمل شد. دانایی مذکور یا عبارت از موجودات دیگری که قبل از حضرت آدم(ع) بودند و به سبب فسادانگیزی نابود شدند (نک: سوره‌آبادی، ۱۳۸۰ش، ۱: ۵۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ۱: ۱۹۸؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ۱: ۵۰)، یا اطلاعاتی که فرشتگان از خداوند شنیده بودند که مخلوق دارای شهوت و غضب احتمال دارد روی زمین فساد کند (نک: طبرسی، ۱۳۷۷ش، ۱: ۳۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۱۵). عکس‌العمل فرشتگان متناظر به چنین دانایی بوده‌است. اگر به حمد و تقدیس خود اشاره کرده‌اند، چون درباره خلقت و جاننشینی حضرت آدم(ع) چنین دانایی داشتند که فلسفه هر دو به خاطر حمد و تقدیس حضرت آدم(ع) است (نک: غافر/۷؛ زمر/۷۵؛ رعد/۱۳). آنچه قابل تأمل است عکس‌العمل خداوند به دیالوگ فرشتگان با تعبیر «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» است که ضمن تأیید دانایی قبلی فرشتگان، از دانایی و اطلاعات جدیدی خبر می‌دهد که فرشتگان مطلع نیستند که اگر اطلاع داشتند چنین عکس‌العملی نشان نمی‌دادند.

۲.۲.۱.۱. ۱. اتهام کافران به قرآن و وجه اعجاز قرآن

«أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَاتُوا بَعْشَرَ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَاذْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. فَإِلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ» (هود/۱۳-۱۴).

آیه فوق اتهام کافران درباره قرآن و پاسخ خداوند به اتهام و در نهایت وجه اعجاز قرآن را ذکر می‌کند. در ابتدای آیه خداوند به عنوان متکلم، گزارشی از اتهام کافران مکه در مواد قرآن ذکر کرده و کافران به سیغه غیبت ذکر شده‌اند که می‌توان دو دلیل گفت: عدم شناخت و ایمان آنان به خداوند و عدم صلاحیت مخاطب واقع شدنشان به سبب اتهام‌شان. در نهایت در این گزارش به صورت غایب در دیالوگ فرض شده‌اند. اتهام جمعی کافران راجع به قرآن افترا بودن قرآن است که با تعبیر «افْتَرَاهُ» بیان شده و در معنای جعل و بافتن است و مرادشان این بود که پیامبر(ص) قرآن را خودش ساخته و به خداوند نسبت داده‌است (نک: بلخی،

۱۴۲۳ق، ۲: ۲۷۴؛ سوراآبادی، ۱۳۸۰ش، ۲: ۱۰۴۴؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ۱۰: ۲۳۵). در ادامه دیالوگ دو نفره می‌شود، بدین صورت که متکلم خداوند و مخاطب سطح اول با تعبیر «أنت» در فعل امر «قُلْ»، پیامبر(ص) می‌شود. اصل پیامی که بین متکلم و دیالوگ رد و بدل می‌شود، درخواست پیامبر(ص) از کافران با فعل امر به سفارش خداوند با تعبیر «اگر راست می‌گویید، ده سوره مثل آن بیاورید و غیر از خدا هر که را می‌توانید فرا خوانید»، باید توجه داشت این درخواست در واقع نقد عملیاتی اتهام کافران با دست خودشان است. خداوند در منطق دیالوگی از اتهام کافران در مورد قرآن در مقام پاسخ نیز استفاده کرده‌است بدین تعبیر که آنان می‌گویند قرآن بافته‌شده «أَفْتَرَاهُ» است، بگو شما نیز ده سوره مثل آن بیافید یا بافته‌شده (مُفْتَرِيَاتٍ) بیاورید و این کاربست نشانگر پاسخ عملیاتی به اتهام است؛ به طوری که بی‌اساس بودن شبیه برای خود کافران به صورت عینی اثبات می‌شود. به همین سبب انتهای درخواست از عبارت «إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» استفاده کرده‌است. ادامه سیاق که با آیه ۱۴ شروع شده، متضمن لحنی است که گویا خداوند وقتی درخواست را به واسطه پیامبر(ص) به کافران رسانده، مدت زمانی برای کاربست درخواست یا اثبات عجزشان مهلت داده و بعد از گذشتن زمان مدنظر و عدم اجابت اضافه کرده‌است: «فَالَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ». در این دیالوگ نیز خداوند متکلم و پیامبر(ص) به همراه مؤمنان مخاطب هستند که به صورت ضمیر جمع مخاطب در «لَكُمْ» مشهود است و همچنان کافران در این دیالوگ غایب فرض شده‌اند. در مورد اینکه چرا مخاطب از شخص پیامبر(ص) در آیه قبل به ایشان و مؤمنان در آیه فوق تغییر پیدا کرد، باید افزود از آنجایی که کافران به سبب عدم ایمان‌شان به خداوند و قرآن صلاحیت مخاطب خداوند قرار گرفتن را از دست دادند و غایب فرض شدند، درست به همین دلیل، مؤمنان به سبب شناخت و ایمان به خداوند و قرآن به پیامبر(ص) ملحق شده و به خداوند نزدیک شدند، در نتیجه با «كُم» مخاطب خداوند واقع شدند.

در ادامه خداوند در تعلیل عدم اجابت کافران اضافه می‌کند؛ «فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ»، در اینجا هم خداوند متکلم و مخاطب به طور عام هم کافران است و هم مؤمنان، به تعبیری کل اهل مکه(سمرقندی، بی‌تا، ۲: ۱۴۱)، هر چند محتمل است مخاطب مؤمنان باشد (نک: طبرسی، ۱۳۷۷ش، ۲: ۱۳۸؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ۲: ۴۴۲) با این بیان که چون همچنان کافران صلاحیت مخاطب واقع شدن را ندارند، خداوند در واقع مؤمنان را مورد خطاب قرار داده تا کافران پاسخ را دریافت کنند، باید توجه داشت با توجه به تعبیر «فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ» قول اول صحیح‌تر است. در مورد اینکه رابطه اتهام با قرآن و وجه اعجاز آن و همچنین پیش‌زمینه ذهنی ودانایی دیالوگی بین متکلم و مخاطبان چیست؟ باید افزود خداوند در پاسخ اتهام کافران که اصالت قرآن را زیر سؤال می‌بردند، بعد از رسوا کردن مخالفان، کل اهل مکه را مورد خطاب قرار داده و به «عِلْمِ اللَّهِ» اضافه کرده‌است. برای فهم دقیق ماهیت قرآن و پاسخ به اتهام باید دانایی و ذهنیت اهل مکه نسبت به موضوع «عِلْمِ اللَّهِ» بازخوانی شود.

اعراب پیش از اسلام علم به مکنونات و امور مجهول و نامحسوس را به خداوند منسوب می‌کردند (نک: الشستمری، ۱۴۲۲: ۲۲۹/۱). همچنین به الهه‌های متعددی چون لات، منات و عزی اعتقاد داشتند و یکی از خدایان ایشان در عرض دیگر خدایان «الله» بود که دو شأن داشت؛ اولی خالق آسمان‌ها و زمین (نک: زمر/۳۸) و دومی علم به مسائل پنهان و ماوراءالطبیعیه (نک: ابن کلبی، ۱۳۶۴: ۶). در این بافت وقتی کسی می‌خواست دیگری را به صدمات و بلای غیرقابل درک تهدید کند، چنین بیان می‌کرد که بلایی بر سرت می‌آورم که فقط الله بداند. معتقد بودند «الله» حتی به نجواها و مکنونات قلبی نیز آگاه است (ابن سراج، ۲۰۰۸م، ۱: ۶۸۷؛ جاحظ، ۲۰۰۳م، ۶: ۵۳۹). برای اساس دانایی بین دیالوگ خداوند به عنوان متکلم و اهل مکه به عنوان مخاطبان، ذهیت و شناخت کامل به «الله» و وسعت بالای علم ایشان به همه امور بوده‌است. توجه به دانایی مذکور باعث می‌شود وجه اعجاز قرآن، با این تعبیر درک شود که چرا اصالت قرآن را با تعبیر افترا (نک: هود/۱۳) و اساطیر الأولین (نک: مطفئین/۱۳) زیر سؤال می‌برید و اتهاماتی چون ساحر (نک: مدثر/۲۴ و ۲۵؛ ص/۴)، کاهن (نک: طور/۲۹)، شاعر (نک: صافات/۳۶) و مجنون (نک: صافات/۳۶) به فرستاده من زدید؟ مگر شما همان کسانی نبودید پیش از بعثت و جاهلیت هر چیزی را درک نمی‌کردید و منشأ آن را نمی‌دانستید، علم آن را به «الله» محوّل می‌کردید؟ الان هم به جای این اتهامات بدانید قرآن از علم همان «الله» نشأت گرفته‌است. باید توجه داشت علت اینکه مخاطبان اولیه با شنیدن آیات فوج فوج ایمان می‌آوردند و تا حدود قرن دوم و جوه اعجاز قرآن مورد بحث و کنکاش قرار نگرفته‌است، دانایی و ذهنیت مخاطبان اولیه به قرآن با تعبیر علم خداوند بودن قرآن بود. به همین سبب برخی پژوهشگران، وجه «علم خداوند بودن» قرآن را در کنار وجوه دیگر اعجاز معرفی کرده‌اند (جهت مطالعه بیشتر نک: جعفرزاده کوچکی، شهریاری نسب و دهقانی، ۱۳۹۵ش، ۴۹-۷۰). با توجه به دانایی مذکور خطوط نانوخته تعبیر انتهای آیه «وَأَنَّ لِلَّهِ إِلَّا هُوَ فَعَلْ أُنْتُمْ مُسْلِمُونَ» قابل دریافت و فهم است. چون خداوند در معرفی وجه اعجاز به دانایی و ذهنیت مخاطبان تکیه کرده‌است. در ادامه آیه اشکالات دانایی را اصلاح می‌کند: چون در دانایی آنان «الله» یکی از خدایان بود با دو شأن، خداوند از اطلاعات خودشان برای تکمیل خداشناسی استفاده کرده‌است، چون «الله» از نظر آنان غیر از خالقیت و علم شأن دیگری نداشت و به تعبیری خدای بازنشسته بود، خداوند در قرآن «الله» را علی‌رغم خالقیت، فعال و همه‌کاره هستی دانسته (برای نمونه نک: حدید/۱-۶) و خدایان دیگر غیر از او را نفی کرده‌است. یعنی با تکیه بر دانایی اینگونه بیان کرده که دانایی شما درباره «الله» درست ولی ناقص بود و همچنین اشکال اساسی دیگر دانایی شما این بود که خدایان دیگری در عرض «الله» برای تان وجود داشت؛ در حالی که هیچ خدایی غیر از «الله» نیست و در نهایت بعد از این شناخت و دانایی، شما اهل مکه ایمان می‌آوردید؟!

۲.۱.۲. متکلم و مخاطب

دو عنصر دیگر در منطق دیالوگی که باید مورد توجه قرار گیرد، عناصر «متکلم» و «مخاطب» است. «متکلم» اسم فاعل از ماده «کلم» است و الفاظ و معنایی است که موقع نطق و صحبت کردن از دهان خارج می‌شود (ابن فارس، بی تا، ۵: ۱۳۱)؛ معنای زخم و جراحت نیز برای ماده مذکور ذکر شده است (همان؛ فراهیدی، بی تا، ۵: ۳۷۸). در جمع دو معنا باید گفت اصل معنای ماده، ایجاد اثر است، اثری که یا با حس شنوایی (صحبت کردن) درک می‌شود و یا با حس بینایی (زخم) (راغب اصفهانی، بی تا، ۷۲۲).

«مخاطب» اسم مفعول از ماده «خطب»؛ در معنای کلام و گفتگوی دو نفره‌ای است که یک نفر گوینده و دیگری شنونده باشد، مخاطب مورد خطاب واقع شده و شنونده کلام است (ابن فارس، بی تا، ۲: ۱۹۸). مراد از متکلم در منطق دیالوگی، گوینده دیالوگ و مخاطب، شخصی است که مورد توجه و بیان و شنونده متکلم است.

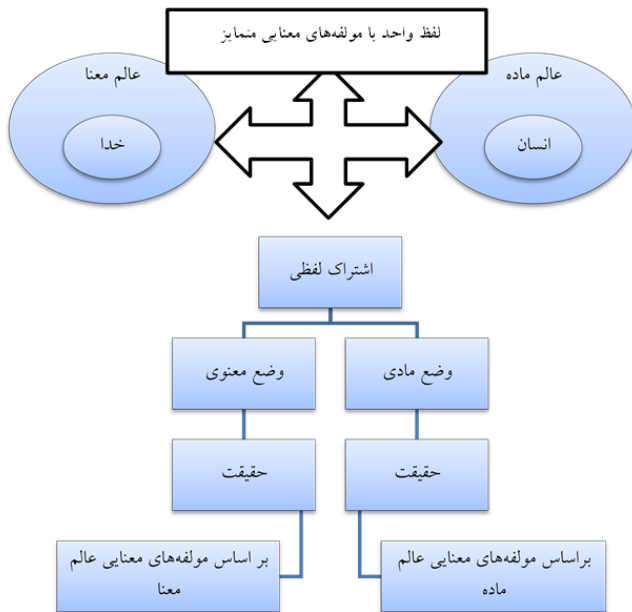
برای معناشناسی و کشف مراد آیات در منطق دیالوگی باید مؤلفه‌های متکلم و مخاطب به طور دقیق احصاء و تحلیل شود تا در پرتو این خصیصه‌ها، خطوط نانوشته معنا و مفهوم بین متکلم و مخاطب بازشناسی شود. دیالوگ صرفاً بیان مجموعه‌ای از گزاره‌های به هم پیوسته که برای انتقال اطلاعات خاص به کار می‌رود، نیست؛ بلکه آن کنش ذهنی و فعالیت عملی است که مفهوم‌ها و اندیشه‌هایی در ذهن برای شخص تفهیم کرده و همچنین آن‌ها را در مدار ارتباطات انسانی قرار می‌دهد. بیان، فهمیدن را برای انسان ممکن می‌سازد به همین سبب برای فهمیدن هستی ضروری است و باید توجه داشت که زبان بدن به صورت‌های مختلف از جمله اشاره بدنی، نشان دادن و حتی سکوت کردن در قالب بیان قرار می‌گیرد (احمدی، ۱۳۹۰ ش، ۴۴۴-۴۴۵). بر این اساس در این مقوله تفاوت‌های مصداق و معنا، همچنین معناهای پنهان و خطوط نانوشته در هر عبارت، آن هم مستقل از اینکه شخصی آن را می‌شنود یا نه، مطرح است. اندیشه متکلم به زبان، بیان و تکلم یک فعالیت است و نیازمند مخاطبی است که آن را تأویل کند. معنا مستقل از مخاطب و شنونده، روحیات و ذهنیات او و زمینه مطرح نیست و همچنین معنا برای مخاطب بیگانه نیست که فقط تلاش کند آن را بفهمد، بلکه مخاطب می‌تواند حتی معنا را بسازد (همان، ۴۴۵).

متکلم و مخاطب با عنوان فرستنده (Sender) و گیرنده (Receiver) در نشانه‌شناسی دو اصطلاح کلیدی هستند. در این دانش برای تحلیل مقوله دلالت و معنا، فرآیند خطی برای انتقال پیام در نظر گرفته می‌شود که از فرستنده آغاز شده و در نهایت در گیرنده خاتمه می‌یابد (قائم‌نیا، ۱۳۹۳ ش، ۶۹). همچنین خطاب‌کننده و خطاب‌شونده دو اصطلاح دیگری هستند که در نشانه‌شناسی به واسطه یاکوبسن^۱ وارد شده است و بر وجود رابطه‌ای میان

(۱) Roman Jakobson: زبان‌شناس و ادیب روسی متولد ۱۸۹۶م، وفات ۱۹۸۲م.

دو طرف دلالت دارند؛ به طوری که در چارچوب آن برخی قواعد و اسلوب‌های خطاب مناسب و صحیح به نظر می‌رسند. لازم به ذکر است که جهت‌گیری خطاب‌کننده در قبال خطاب‌شونده، بر صورت و کارکرد پیام تأثیر می‌گذارد(همان).

بعد از بازخوانی دانایی در منطق دیالوگی، در گام دوم باید مؤلفه‌های متکلم و مخاطب بازشناسی شود تا تأثیر شخصیت متکلم و مخاطب بر پیام و موضوع تحلیل شود و معنای عبارات و پیام مشخص شود. باید توجه داشت در یک نگاه کل‌نگر به قرآن، متکلم خداوند و مخاطب انسان است و کل قرآن حول محور خدا و انسان می‌چرخد، در معناشناسی باید به تقابلهای توجه وافر داشت، نخستین تقابل از ارتباط اساسی میان خداوند و انسان حاصل می‌شود(قائمی‌نیا، ۱۳۹۳ش، ۵۴۶-۵۴۷). مؤلفه‌های خداوند و انسان را باید از خود قرآن شناخت. برای شناخت هم می‌توان از دو روش استفاده کرد؛ روش توصیفی: در این روش تمام اوصافی که در قرآن برای خداوند و انسان ذکر شده، در دو ستون مقابل هم ثبت می‌شوند. روش تقابلی: در این روش هر اسم و صفتی به صورت نشان‌دار که در مرحله توصیفی برای خداوند ذکر شد، در مقابلش مابه‌ازای انسانی آن به صورت منفی و بی‌نشان گزارش می‌شود (دهقانی، ۱۳۹۷ش، ۳۸). در نهایت بعد از تحلیل مؤلفه‌های به دست آمده، حوزه معنایی عالم معنا با مرکزیت مؤلفه‌های خداوند و حوزه معنایی عالم ماده با محوریت انسان ترسیم می‌شود. واژگان هر حوزه براساس مؤلفه‌های آن حوزه حامل معنا می‌شود و در این میان واژگانی که در حوزه عالم ماده و معنا به صورت مشترک برای خداوند و انسان استفاده می‌شود، اشتراک لفظی نام دارد که دو مرتبه وضع شده، یک مرتبه وضع مادی با مؤلفه‌های انسان و عالم ماده که در این حالت حقیقت نام دارد و مرتبه دیگر وضع معنوی با مؤلفه‌های خداوند و عالم معنا که در این حالت نیز حقیقت است نه مجاز. برای کشف معنا باید به مؤلفه‌های مخصوص به خود تکیه کرد(همان، ۳۹-۴۰). همچنین با نگاه جزئی‌نگر ویژگی‌های تک تک متکلمان و مخاطبانی چون فرشتگان، انبیاء(ع)، مؤمنان، کافران، منافقان، حیواناتی چون مورچه و ... وقتی مخاطب یا متکلم واقع می‌شوند، با روش‌های مذکور از قرآن باید بازشناسی شده و مدلول پیام و موضوع متناظر با هر کدام بافهم شود. باید توجه داشت که در منطق دیالوگی، اگر واژه و عبارت یکسان در دیالوگ‌های متکلمان متعددی چون خدا، فرشتگان، ابلیس، فرعون، موسی(ع)، مسلمان، هدهد و مورچه و ... به کار رود، معنای متفاوتی خواهد داشت و معانی هر یک به صورت خطوط نانوخته بر حسب مؤلفه‌های هر کدام قابل فهم است.



در ادامه برای نمونه چند مؤلفه خداوند به عنوان متکلم اولیه و انسان به عنوان مخاطبان ذکر می‌شود:

ردیف	خداوند (به روش توصیفی)	انسان (به روش توصیفی)
۱	عزیز (حدید / ۱)	ضعیف (نساء / ۲۸)
۲	حکیم (حدید / ۱)	ظَلُوم و جَهُول (احزاب / ۷۲)
۳	قدیر (حدید / ۲)	عجول (اسراء / ۱۱)
۴	اول و آخر (حدید / ۳)	فانی (رحمن / ۲۶)
۵	ظاهر و باطن (حدید / ۳)	بخیل (اسراء / ۱۰۰)
۶	علیم (حدید / ۳)	مجادله‌گرترین مخلوق (کهف / ۵۴)
۷	ملک (حشر / ۲۳)	حریص (معارج / ۱۹)
۸	سلام، مؤمن، مهیمن، جبار (حشر / ۲۳)	طغیانگر (علق / ۶-۷)

ردیف	خداوند (به روش تقابلی)	انسان (به روش تقابلی)
۱	+ صمد در معنای تو بَر و بی‌نیاز (فراهیدی، بی‌تا، ۷: ۱۰۴)	- هلوغ در معنای تو خالی و حریص (فراهیدی، بی‌تا، ۱: ۱۰۴)

همان‌طور که گذشت علت بازشناسی مؤلفه‌های متکلم و مخاطب این است که در پیام و معنای آن در دیالوگ تأثیر مستقیم دارد و حتی خداوند هم در برخی خطابات متناسب و متناظر با ویژگی‌های شخصیتی و ذهنی مخاطبان به قصد هدایت‌گری سخن رانده‌است. برای بازخوانی خطوط ناپوشته باید پیام را براساس مؤلفه‌ها و شخصیت ذهنی مخاطب کشف کرد و توجه صرف به مؤلفه‌های متکلم باعث فهم دقیق مفاهیم نخواهد شد. در ادامه یک نمونه تحلیل و بررسی می‌شود:

۱. ۲. ۱. ۲. ۲. ۱. مؤلفه‌های مخاطبان حول محور خدایان سه‌گانه
 «أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ. وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ. أَلَكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ. تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ»
 (نجم/۱۹-۲۲). در این آیات خداوند متکلم و مشرکان مکه مخاطبان آیه هستند.

پیام و موضوع دیالوگ نیز الهه‌های سه‌گانه مشرکان مکه (لات، منات و عزی) است. اعتقاد مشرکان مکه درباره خدایان مذکور این بود که آنان تمثال‌هایی از فرشتگان بوده‌اند و در عین اینکه ربوبیت والوهیت دارند، دارای اربابی بودند که ارباب‌شان همان فرشتگان بوده که آنان نیز مقام ربوبیت و شفاعت داشتند (طبری، ۱۴۱۲ق، ۲۷: ۳۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۹: ۳۸). در مورد فرشتگان نیز باور داشتند که دختران خدا هستند (جوادعلی، ۱۴۱۳ق، ۶: ۷۳۸). خداوند در دیالوگ‌های مذکور درباره موضوع (الهه‌های سه‌گانه بت پرستان مکه) متناظر با شخصیت ذهنی مخاطبان، پیام را حامل معنا کرده‌است؛ با این تعبیر که لات، منات و عزی که تمثال‌هایی از فرشتگان می‌دانید و باور دارید که فرشتگان همان دختران خداوند هستند (نک: زخرف/۱۵) و معتقد هستید این الهه‌ها نزد فرشتگان شفاعت می‌کنند و فرشتگان نیز شفاعت شما را پیش «الله» می‌برند (یونس/۱۸). قابل توجه است که مشرکان مکه در تعلیل عدم عبادت مستقیم «الله» به عظمت و مقام والای ایشان اشاره می‌کردند و در نتیجه خودشان را لایق پرستش مستقیم ندانسته و عبادت با واسطه به امید شفاعت را برگزیده بودند (نک: زمر/۳)، همان‌طور که علامه طباطبایی می‌نویسد: مشرکان مکه معتقد بودند خداوند سبحان بزرگ‌تر از آن است که انسان او را درک کند و عقل، وهم و حس انسان توانایی فهم و درک او را ندارد به همین سبب برای تقرّب به او باید به واسطه‌ها و مقرّبین تمسّک جویند، چون خداوند تدبیر شؤون مختلف عالم را به آنان واگذار کرده است (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۷: ۲۳۳). خداوند ذیل موضوع، با استفهام توبیخی اضافه می‌کند آیا به گمان شما فرزند پسر برای شماس و فرزند دختر برای خدا (نجم/۲۱) در این صورت این تقسیم غیرعادلانه و نادرستی است (نجم/۲۲). باید توجه داشت که خداوند در این سیاق، اصل موضوع و اعتقادات حول محور آن را زیر سؤال نبرد و همچنین متناسب با مؤلفه‌های خودش که خدای بی‌همتا و یگانه (اخلاص/۱، ۳) و یکسان بودن زن و مرد در نگاه ایشان و عدم برتری جنسیتی مگر در پرتو تقوا (نحل/۹۷؛ حجرات/۱۳؛ احزاب/۳۵)، به باور ذهنی و مؤلفه‌های شخصیتی مخاطبان پاسخ نداد، بلکه متناسب با مؤلفه‌های شخصیتی

مشرکان مکه، اینگونه جواب داده است که شما عبادت مستقیم «الله» را به جا نمی آورید، با این توجیه که به سبب مقام والا و عظمت، لایق عبادت مستقیم اش نبوده اید، در فرض صحت چنین باوری طبیعتاً باید هر چیزی که برای خودشان مکروه می دانستند به طریق اولی برای «الله» والا مقام و با عظمت نیز مکروه بدانند، نه اینکه مکروهات ذهنی و شخصیتی خود را به «الله» نسبت دهند و چیزهایی مطلوب را به خود منسوب کنند؛ در این حالت ادعایشان با باورهایشان ناسازگار خواهد بود. همچنین براساس مؤلفه های ذهنی و شخصیتی مخاطبان این یک تقسیم بندی غیر عادلانه خواهد بود، به گونه ای که بطلان باورهای شان به صورت عینی و شفاف اثبات می شود. خداوند متناظر با مخاطب حجت را تمام کرد. توجه به مؤلفه های شخصیتی مخاطب، اصل اساسی در تربیت و هدایت گری است. خداوند در ادامه، اصالت باورهای مخاطبان را با این تعبیر که «لات، منات و عزّی» فقط در حد خیال و تصور و نام های بی معنا و مصداق هستند که زائیده خیالات مشرکان عرب و اجدادشان است و هیچ برهانی از طرف خداوند آن طور که خیال کرده اند، فرستاده نشده است» (نک: نجم/۲۳) زیر سؤال برد.

از لحن آیات، مؤلفه های ذهنی و شخصیتی^۱ مخاطبان قابل فهم است. اعراب پیش از اسلام تولد دختر را مایه بدبختی و ننگ می دانستند، به گونه ای که وقتی به یک مرد در چنین بافتی مژده پدر شدن با تولد فرزند دختر می دادند، از شدت عصبانیت چهره اش سیاه می شد (نحل/۵۸) و بعد از آن به سبب تولد فرزند دختر، مثل کسی که عمل زشتی انجام داده از قبیله و طایفه خود رویگردان شده و منزوی می شد و در مقابل تولد دختر، دو انتخاب را پیش روی خود می دید، با خفت و خواری دختر را نگه دارد یا زنده به گور کند (نک: نحل/۵۹). سوره تکویر تصویری از انتخاب دوم و زنده به گور کردن دختران بازنمایی می کند (تکویر/۸-۹). همان طور که براساس تعبیر شاعر جاهلی وقتی دختری متولد می شد، اسم او را «تموت» یعنی تو می میری، می نامیدند که بیانگر عاقبت آن مولود بود (نک: طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۱۰: ۶۷۴). زن در این بافت حتی به عنوان یک انسان به شمار نمی آمد و انسان درجه دو محسوب می شد (نک: بخاری، ۱۴۰۱ق، ۶: ۶۹) و به عنوان ابزار و کالا و سهم الارث بعد از مرگ همسرانشان به پسران منتقل می شد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۶: ۴۰۶).

ردیف	متکلم؛ خداوند	مخاطبان؛ مشرکان عرب
۱	احد	لات و منات و عزّی تمثال فرشتگان
۲	لَمْ یَلِدْ وَ لَمْ یُولَدْ	فرشتگان دختران خداوند
۳	نگاه انسانی و فراجنسیتی با ملاک برتری تقوا	بی ارزش بودن دختر نسب به پسر

۱) دانایی و شخصیت ذهنی علی رغم شباهت اولیه، متفاوت اند، دانایی به ذهنیت مشترک متکلم و مخاطب گفته می شود به طوری که هر دو قبول دارند و امکان مکالمه بر مدار آن است در حالی که مؤلفه های ذهنی و شخصیتی به باورهای مخاطبان دلالت دارد و مورد قبول متکلم نیست.

۲.۲.۱.۳. پیام

در منطق دیالوگی یکی دیگر از عناصری که در تحلیل خطوط نانوشتہ باید مورد توجه قرار گیرد «پیام» است. هر دیالوگی متضمن موضوع یا هدفی است که هدف ارتباط است و هر ارتباطی برای بیان هدف، مسیر مخصوص به خود را دارد (احمدی، ۱۳۹۰ش، ۴۴۷). باید توجه داشت که ارتباط با دیگری، ردوبدل کردن و انتقال آسان معناها نیست، بلکه کشف یا ساختن مشترک معناهاست. به همین سبب چارچوب اساسی هستی جهان، در بامعنا بودن آن است. بامعنائی یک حالت حضور دارد که در پرتو آن هر یک از موجودات جهان کشف می‌شوند و این معنای مشترک بنیاد ارتباط است (همان، ۴۴۸-۴۴۹) انسان برای انتقال ذهنیات یا گزارش مصادیق خارجی نمی‌تواند به طور مستقیم خود آن‌ها را به مخاطب ارائه دهد، به همین سبب مناسب‌ترین وسیله تفهیم و تفاهم، بهره‌گیری از نشانه‌های زبانی با عنوان الفاظ است (سعیدی‌روشن، ۱۳۹۱ش، ۹) و پیام در قالب همین الفاظ به مخاطب منتقل می‌شود. پیام چیزی است که در فرآیند ارتباطات منتقل می‌شود و متکلم (فرستنده) با استمداد از آن، مخاطب (گیرنده) را تحت تأثیر قرار می‌دهد. پیام در نگاه نشانه‌شناسان محتوای جنینی است که قبل از کدگذاری (رمزگذاری) و بعد از کدخوانی (رمزگشایی) موجود است. با کدخوانی پیام ترجمه می‌شود؛ فرستنده پیام را در قالب کدها به گیرنده منتقل می‌کند. پیام با کدخوانی، مشروط به اینکه کدگذاری و کدخوانی و انتقال در نهایت کارآیی انجام شود، به شکل اولیه و اصلی‌اش برمی‌گردد (قائمی‌نیا، ۱۳۹۳ش، ۶۸). لازم به ذکر است که پیام صورتی انتزاعی دارد که کدگذاری، صورتی خاص و قابل انتقال به آن می‌دهد و گیرنده یا کدخوان آن را به صورت اولیه‌اش بازمی‌گرداند (همان، ۶۹).

براین اساس در منطق دیالوگی، پیام براساس عکس‌العمل مخاطب و متکلم به همدیگر و همچنین تأثیر هر کدام بر کدگذاری و در نهایت کدخوانی پیام به عنوان خطوط نانوشتہ بازنمایی می‌شود. در ادامه پیام‌های مواجهه حضرت موسی (ع) با فرعون براساس آیات سوره طه با نگاه دیالوگی معناشناسی می‌شود:

۲.۲.۱.۳.۱. مواجهه حضرت موسی (ع) با فرعون

مواجهه حضرت موسی (ع) با فرعون از نوع دیالوگ چندنفره منظم خطی است، بدین صورت که ابتدای دیالوگ‌ها، نشانگر گفتگوی خداوند به عنوان متکلم و موسی و هارون (ع) به عنوان مخاطبان است. پیام‌هایی که در این دیالوگ ردوبدل می‌شود، متناظر با مؤلفه‌های شخصیتی متکلم و مخاطب حامل معنا می‌شود. باید توجه داشت مخاطب شاخص در این دیالوگ‌های (طه/۴۲-۴۷) موسی (ع) است؛ هرچند ضمائم مثنی مخاطب در دیالوگ‌ها خودنمایی می‌کند، ولی طرف وحی و خطاب موسی (ع) بوده و هارون به پیشنهاد موسی (ع) و پذیرش خداوند، وظیفه وزیری و دستیاری را به عهده گرفته بود (نک: طه/۲۹-۳۶). در مکالمه‌های مهم و حیاتی، طرف شاخص و اصلی باید

شرکت کند و نه دستیار و در این حالت به واسطه رسالت واحد و همراستا هر دو نفر مخاطب هستند. ادامه سیاق تصویرساز و نشانگر دیالوگ‌های ردوبدل شده بین موسی و هارون(ع) با فرعون و همچنین عکس‌العمل فرعون به پیام موسی(ع) و در نهایت عکس‌العمل موسی(ع) به خوانش فرعون نسبت به پیام موسی(ع) است و پیام‌ها در این ردوبدل و همچنین مؤلفه‌های شخصیتی طرفین حامل معنا می‌شود. خداوند با دیالوگ‌هایی مخاطبان خود را برای ارسال به مأموریت مهم هدایت‌گری ارسال کرده و به طور منظم در یک خط رفتن موسی(ع) به کاخ فرعون و عمل به توصیه‌های خداوند باعث شکل‌گیری دیالوگ‌های چند نفره خطی منظم شده‌است.

ردیف	متکلم	پیام	مخاطب	عکس‌العمل مخاطب	عکس‌العمل متکلم
۱	خداوند	اَذْهَبْ أَنْتَ وَأَخُوكَ بِآيَاتِي وَلَا تَبَيِّنَا فِي ذِكْرِي (۴۲) اذْهَبَا إِلَيَّ فِرْعَوْنُ إِنَّهُ ظَنِّي (۴۳) فَقَوْلَا لَهُ قَوْلًا لَيْنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى (۴۴)	مخاطب سطح اول موسی(ع) و سطح دوم موسی و هارون(ع)	«قَالَ رَبُّنَا إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُفْرِطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى» (۴۵)	«قَالَ لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى» (۴۶)
۲	خداوند	«فَأْتِيَاهُ فَقَوْلَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تَعَذِّبْهُمْ...» (۴۷)	موسى و هارون (ع)	-	-
۳	موسى و هارون (ع) با سخنرانی موسى (ع)	«... قَدْ جِئْنَاكَ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكَ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ مِنْ اتِّبَعِ الْهُدَى (۴۷) إِنَّا قَدْ أَوْحَى إِلَيْنَا أَنْ الْعَذَابُ عَلَيَّ مَنْ كَذَبَ وَتَوَلَّى» (۴۸)	فرعون	«قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى» (۴۹)	قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (۵۰)
۴	فرعون	«قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى» (۵۱)	موسى (ع)	«قَالَ عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى» (۵۲)	سکوت متکلم
۵	موسى(ع)، فضای مناسب برای موسی (ع) در زمان سکوت فرعون	«الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَوَّلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى» (۵۳) كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النَّهْيِ (۵۴) مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى» (۵۵)	فرعون	سکوت متکلم	-

باید توجه داشت زاویه دید در دیالوگ‌های فوق با صیغه مخاطب و حضور خداوند به عنوان متکلم دیالوگ مشاهده می‌شود و در ادامه عکس‌العمل مخاطبان (موسی و هارون) با صیغه غیبت گزارش می‌شود و در نهایت، دیالوگ‌های موسی (ع) با فرعون برخی با صیغه خطاب و برخی دیگر با صیغه غیبت بیان می‌شود. عوض کردن زاویه دید در دیالوگ‌ها بدین سبب است که صیغه غیبت نشانگر گزارش خداوند به پیامبر (ص) در سطح اول و مسلمانان در سطح دوم است، همان‌طور که ابتدای ماجرا با دیالوگ بین خدا و پیامبر (ص) با پیام «آیا ماجرای موسی به تو رسید؟» (طه/۹) آغاز می‌شود و در ادامه خداوند برای عینی‌سازی و تأثیرگذاری، انگار دست پیامبر (ص) را می‌گیرد و به زمان حضرت موسی (ع) می‌برد و صحنه‌سازی می‌کند و به همین سبب ضمائر، مخاطب طرح می‌شود.

در ابتدا خداوند حضرت موسی (ع) را مورد خطاب قرار داده و این پیام را منتقل می‌کند: تو و برادرت که به معجزات من تجهیز شدید بروید و در یاد کردن من سستی نکنید (طه/۴۲)؛ تعبیر «وَلَا تَنبِئَا فِي ذِكْرِي» یادآوری قول حضرت موسی (ع) به خداوند است؛ زمانی که درخواست پذیرش معاونت برادرش هارون را داشت: هارون را معاون من گردان تا تو را فراوان تسبیح کنیم و بسیار به یاد تو باشیم (طه/۳۳-۳۴). با این بیان به قولی که قبلاً در این مأموریت خطیر دادی، پایبند باش و مداومت کن. وقتی این سؤال ایجاد می‌شود که مأموریت موسی و هارون (ع) چیست و کجا می‌روند؟ پیام بعدی که خداوند به مخاطبان منتقل می‌کند، پاسخ سؤال است: باید یه سمت فرعون بروند و در علت ارسال، طغیانگری را اضافه کرده است (طه/۴۳). باید توجه داشت «إِنَّهُ طَغَى» یک پیامی است که براساس مؤلفه‌های شخصیتی فرعون صادر شده و درست به سبب چنین شخصیتی پیام بعدی در مورد نحوه مواجهه با مخاطبی چون فرعون است؛ با این بیان که شما دو نفر با شخصیت خطرناکی چون فرعون باید با احترام و نرمی سخن بگویید و در تعلیل کاربست «قَوْلًا لَّيِّنًا» به تأثیر احتمالی آن با عنوان پندپذیری و خشیت از خداوند بعد از شناختش اشاره کرده است (طه/۴۴). در ادامه عکس‌العمل مخاطب را به پیام‌های متکلم گزارش می‌دهد و این عکس‌العمل بعد از ایجاد دانایی خداوند از طغیانگری فرعون بود، اضافه کردند که خدایا در این صورت ما برای خودمان می‌ترسیم و نگرانیم فرعون بخواهد به ما صدمه زده و طغیانگری کند (طه/۴۵)، خداوند در ادامه خوانش مخاطبان را از پیام که منجر به اضطراب‌شان شد چنین پاسخ می‌دهد، شما نترسید من با شما هستم و در تعلیل همراهی خود با موسی و هارون (ع)، به دیدن و شنیدن خود اشاره می‌کند (طه/۴۶) باید توجه داشت که این پیام خداوند براساس مؤلفه‌های شخصیتی مخاطبان حامل معنا می‌شود، مخاطبانی که بصیرت، شناخت و ایمان درستی به خداوند داشتند (نک: طه/۳۵) و می‌دانستند هر جا باشند، خداوند آنجاست (نک: بقره/۱۱۵) قلبشان با دیده شدن و شنیده شدن به واسطه خداوند، هر چند دیگران نبینند، آرام شد؛ به تعبیری انگار خداوند اضافه کرد من قبل از شما در کاخ فرعون هستم. به همین سبب در ادامه، خبری از ترس و نگرانی مخاطبان دیده نمی‌شود و دوباره خداوند

مأموریت‌شان را با این تعبیر اضافه می‌کند که پس به سوی او بروید و بگویید: ما دو فرستاده پروردگارتو هستیم، پس فرزندان اسرائیل را با ما بفرست، و عذابشان مکن (طه/۴۷). در ادامه آیه چنین تصویرسازی می‌شود که موسی و هارون(ع) به کاخ فرعون رسیدند و او را چنین مورد خطاب قرار داده‌اند: به راستی ما برای تو از جانب خدای تو معجزه‌ای آورده‌ایم و بر هر کس که از هدایت پیروی کند، درود باد (طه/۴۷) و به سبب اینکه پیام خود را از خود نداند و به این شیوه باعث طغیانگری فرعون نشود، خود را فقط واسطه معرفی می‌کند: در حقیقت به سوی ما وحی آمده که عذاب بر کسی است که تکذیب کند و روی گرداند (طه/۴۸).

یکی از پیام‌های بنیادین دیالوگ‌های فوق تعبیر «قَوْلًا لَّيْنًا» است که مفسران صرفاً به معنی لغوی و تعبیر سخن نرم و با شفقت و مدارا (نک: سمرقندی، بی تا، ۲: ۴۰۰؛ سوراآبادی، ۱۳۸۰ش، ۳: ۱۵۲۰؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ۱۳: ۱۵۲) اشاره کرده‌اند؛ اما اینکه مصداق این قول چیست و چگونه بایدبکار بسته شود، به دلیل عدم توجه به معنای پیام در منطق دیالوگی و در نتیجه کشف خطوط نانوشته، مسکوت مانده‌است. در حالی که توجه به دیالوگ‌ها، مصداق این قول را به وضوح نشان می‌دهد و چون موسی(ع) عیناً توصیه خداوند را بکار بسته و توجه در پیام‌های ردوبدل شده بین موسی(ع) و فرعون بیانگر قول نرم است (تعبیر «رَبِّكَ»؛ که دو مرتبه در آیه ۴۷ تکرار شده‌است). کاربست این پیام متناظر با مؤلفه‌های شخصیتی مخاطب است: کسی که ادعای خدایی می‌کرد(نازعات/۲۴) و تهدید می‌کرد هر کس غیر از او را به عنوان خدا بپرستد، مجازات خواهد شد(شعراء/۳۰)، تعبیر من فرستاده خدای تو هستم و با آیات خدای تو آمده‌ام، اولاً حس عاطفی را در ذهن فرعون ایجاد می‌کند با این بیان که این خدا، فقط خدای موسی و هارون نیست، بلکه خداوند فرعون هم هست و سرنوشت فرعون برایش چنان مهم است که دو نفر را به این منظور فرستاده‌است. همچنین مصادیق دیگر «قول لَیْن» بشارت و تهدیدهای غیرمستقیم است. تعبیر «و بر هر کس که از هدایت پیروی کند، درود باد»(طه/۴۷) به جای تعبیر «ای فرعون اگر از طریق هدایت و ما پیروی کنی، سلام بر تو است» و همچنین تعبیر «در حقیقت به سوی ما وحی آمده که عذاب بر کسی است که تکذیب کند و روی گرداند»(۴۸) به جای «ای فرعون اگر ما را تکذیب کنی، خداوند تو را عذاب می‌کند» کاربست تعبیر فوق به سبب مؤلفه‌های شخصیتی مخاطب است؛ مخاطبی که کشتن و اسیر کردن کار عادی اوست و چنان متکبر و طغیانگر است که حتی ادعای الوهیت می‌کند، تهدید و بشارت مستقیم بر چنین شخصی نه تنها مفید واقع نمی‌شود؛ بلکه بر طغیان و شدت دشمنی‌اش افزوده و در نهایت، نتیجه عکس می‌دهد.

به سبب کاربست «قول لَیْن» فضا تعدیل شده و امکان مکالمه فراهم می‌شود، به طوری که فرعونی که هر صدای مخالفی را در نطفه خفه می‌کرد و هیچ خدایی غیر از خودش نمی‌شناخت، در موقعیتی قرار گرفته که از خدای موسی و هارون(ع) سؤال می‌کند، گویا در ذهن خودش امکان وجود خدای دیگر را قبول کرده‌است. چیزی که قابل توجه است سؤال

فرعون از خدای موسی و هارون(ع) براساس ذهنیت خودش بود و به دنبال یک ماهیت و اسم از خداوند بود. چون در دانایی او الهه‌ها محسوس و مشخص بود، به همین سبب چنین سؤال کرد: «ای موسی، پروردگار شما دو تن کیست؟»(۴۹).

حضرت موسی(ع) در پاسخ فرعون به صفات خداوند اشاره می‌کند: خدای ما کسی است به هر کس خلقت شایسته‌اش را داده و سپس هدایتش می‌کند(۵۰)، در نگاه اول، انگار پیام بین متکلم و مخاطب به درستی منتقل نشد، سؤال کننده از یک شخص سؤال می‌کند ولی جواب‌دهنده به صفات اشاره می‌کند. باید توجه داشت که موسی(ع) با این پاسخ در تلاش است تا ذهنیت فرعون را نسبت به خدا اصلاح کند؛ یعنی خدای ما را فقط با صفاتش می‌توان شناخت. در ادامه فرعون خوانش موسی(ع) را متوجه می‌شود و در ذهنیت خود چنین برداشت می‌کند که خدای موسی(ع) فقط خدای زندگان است به همین سبب سؤال دیگر را اینگونه بیان می‌کند؛ وضعیت نسل‌های گذشته که فوت کردند از منظر داشتن خداوند چگونه است؟(نک: طه/۵۱).

حضرت موسی(ع) در پاسخ متناظر با دانایی و ذهنیت فرعون چنین جواب می‌دهد که «علم گذشتگان، در کتابی نزد پروردگار من در کتابی ثبت شده‌است. و خدای من در ثبت خطا نمی‌کند و چیزی را نمی‌کند(طه/۵۲) از آنجاکه پادشاهان مسائل مهم را مکتوب می‌کردند، ولی امکان داشت برخی امور از قلم بیفتد و یا در ثبت خطایی رخ دهد، در واقع موسی(ع) از ذهنیت فرعون در پاسخ استفاده کرده و محدودیت‌های ذهنیت‌اش را زایل می‌کند. در ادامه فرعون سکوت می‌کند و موسی(ع) فضا را مناسب دیده و خدانشناسی را تکمیل می‌کند (نک: طه/۵۳-۵۵) و در واقع با اطلاعات خدانشناسی سعی در احتمال خشیت فرعون دارد، چون خشیت از علم حاصل می‌شود (نک: فاطر/۲۸).

در ادامه مؤلفه‌های مؤثر شخصیتی متکلم و مخاطب در معناسازی پیام ذکر می‌شود:

مخاطب؛ فرعون	متکلم؛ موسی (ع)
شکنجه‌گر و قاتل (بقره/ ۴۹): ظالم (اعراف/ ۵۴)؛ کاخ‌نشین (اعراف/ ۱۳۷)	نبی (بقره/ ۱۳۶)؛ دارای معجزات (نساء/ ۱۵۳)
تکذیب‌گر و کافر به آیات الهی (آل عمران / ۱۱؛ انال/ ۵۲)	کلیم‌الله (نساء/ ۱۶۴)؛ رسول‌الله (اعراف/ ۱۰۴)
بت پرست (اعراف/ ۱۲۷)؛ دنیا پرست (آل عمران / ۱۰-۱۱)	مصطفی(اعراف/ ۱۴۴)؛ متخلص (مریم/ ۵۱)
اهانت کننده به پیامبر (اعراف/ ۱۳۱)؛ برده‌گیر (بقره/ ۴۹)؛ قصد قتل موسی (ع) (غافر/ ۲۶)	رسول و نبی (مریم/ ۵۱)
مستکبر و سرکش (اعراف/ ۱۳۳)؛ پیمان شکن (اعراف/ ۱۳۴)	طرف سلام خداوند (صافات/ ۱۲۰)
برتری جوی (نمل / ۱۴)؛ ادعای خدایی (قصص/ ۳۸)؛ نازعات(۲۴)	صاحب کتاب وحیانی (هود/ ۱۱۰؛ اسراء/ ۲)
پادشاه قدرتمند، متکبر و بدزبان مصر (زخرف / ۵۱-۵۲)	دارای دستیار (هارون) در امر هدایت (فرقان/ ۳۵)

۲. ۱. ۲. ۴. موقعیت

آخرین عنصر در بازخوانی خطوط نانو نوشته منطق دیالوگی، «موقعیت» است که با عنوان زمان

و مکان دیالوگ، مورد توجه قرار می‌گیرد. حوادث در ظرفِ زمان اتفاق می‌افتند. به همین سبب، زمان نقش رابطه‌ای حیاتی را ایفا می‌کند که حوادث فضاهای ورودی را با هم مرتبط می‌سازد (قائم‌نیا، ۱۳۹۰ش، ۴۹۵). جامعه‌شناسان در مطالعه وضعیت انسانی به جایگاه مکان خاص، توجه می‌کنند و تحت عنوان جامعه‌شناسی مکان مورد بررسی قرار می‌دهند و از مکان به عنوان یکی از ساختارها و پیش شرط‌های لازم هم‌رفتاری اجتماعی یاد می‌شود، همچنین صورت‌بندی اجتماعی فرم‌های اجتماعی در مکان متجلی می‌شود (نک: بشیر، ۱۳۹۷ش، ۱۳۹). پیام و عبارات وابسته به زمان و مکان‌های متعدد، حامل معناهای گوناگون می‌شود. توجه به زمان و مکان در منطق دیالوگی باید به دو صورت مورد توجه قرار گیرد، مکان عام که در مورد مکان نزول سوره‌ها اطلاق شده و مکان خاص مرتبط با الفاظی است که در متن قرآن ذکر شده و به معنا و مصداق مکان خاص اشاره دارد. همچنین زمان عام که در مورد زمان نزول سوره‌ها اطلاق شده و در نهایت، زمان خاص، مراد الفاظی که به معنا و مصداق زمان خاص در متن قرآن دلالت می‌کند. توجه طولی از زمان و مکان عام به سمت زمان و مکان خاص سبب بازخوانی خطوط نانوخته شده و معنای کاملتری از آیات ترسیم می‌کند.

توجه به زمان نزول سوره‌ها معنای آیات درون سوره‌ها را واضح می‌کند، همچنین اطلاع از مکان نزول سوره‌ها سبب پرده برداشتن از مفاهیم آیات می‌شود، چون مضامین سوره‌ها هماهنگ و مطابق با موقعیت و مکان نزول است (سلطانی و موسوی‌زاده، ۱۳۹۰ش، ۶۰-۶۱). برای نمونه برای فهم دقیق آیات سوره عصر در نگاه اول باید به مکان نزول آن که مکی است توجه کرد (نک: بلخی، ۱۴۲۳ق، ۴: ۸۲۷) و همچنین از نظر زمان عام، مؤلفه‌های اوایل بعثت را در نظر گرفت (معرفت، ۱۳۹۱ش، ۷۸) در گام بعدی عنصر زمان خاص «عصر» را مورد تأمل قرار داد. بررسی طولی از زمان عام، مکان عام و در نهایت زمان خاص، اختلاف تفسیری را در مفهوم‌شناسی مفهوم عصر (عصر/۱) پایان داده و کل محتوای سوره با محوریت زمان خاص مذکور بازآفرینی شده و فهم جدیدی ارائه می‌دهد. برای فهم تشبیه آیه «مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره/۲۶۱) توجه به مکان عام مدینه (معرفت، ۱۳۹۱ش، ۷۹) و مؤلفه‌های مکانی مدینه که اقتصادشان بر مبنای کشاورزی بود، تشبیه آیه اوج حاصلخیزی را متناسب در مکان مذکور تصویرسازی کرده و به همان اندازه تشویق و تحریک به عمل انفاق را نشان می‌دهد. همچنین توجه به مکان خاص «مسجد الحرام» و بازشناسی مؤلفه‌های آن زمانی مکان مذکور در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ...» (توبه/۲۸) باعث بازخوانی خطوط نانوخته شده و مفهوم جدیدی از «حرام» برخلاف برداشت فقهی نشان می‌دهد؛ مسجد فوق حتی پیش از اسلام هم به نام «مسجد الحرام» بوده و اینکه از «حرام» معنای فقهی مقابل حلال و ممنوعیت برداشت شده، یک برداشت ثانوی است.

۳. نتیجه

قرآن کریم برخلاف کتاب‌های آسمانی گذشته دارای نزول تدریجی و شفاهی بوده و یکی از بهانه‌های اعتراضی مشرکان همین مدل نزول بود. نزول شفاهی در قالب ساختار گفتاری شکل گرفته و التفات، اسباب نزول‌ها، کلیدواژه «یسئلونک» نشانگر ساختار شفاهی است. دیالوگ ابزار کلیدی ساختار گفتاری است. قرآن مدام تقابل‌های بین مؤمنان، کافران، منافقان و اهل کتاب را تصویرسازی می‌کند و در یک دید کل‌نگر، کل قرآن را می‌توان به صورت منطق دیالوگی بازشناسی کرد؛ صورتهایی چون: تک‌گویی و سخنرانی با متکلم خداوند و مخاطبان کل انسان‌ها با محتوای معرفتی و انگیزشی، دیالوگ دو نفره با متکلم خدا و مخاطب پیامبر(ص) با محتوای یادآوری الطاف و امتنان، دیالوگ‌های بین خدا و فرشتگان، خداوند و انبیاء(ع)، انبیاء(ع) و مؤمنان، انبیاء(ع) و کافران و... معناسازی مفاهیم از بطن این دیالوگ‌ها به وجود می‌آید. نظریه منطق دیالوگی روشی کارآمد برای معناسازی متن ساختار گفتاری قرآن است که عناصر دانایی، مؤلفه‌های شخصیتی متکلم و مخاطب، پیام، موقعیت با عناوین زمان و مکان عام و خاص دارد.

ایجاد ارتباط کلامی و تداوم آن در گرو وجود ذهنیت مشترک با عنوان دانایی است. در منطق دیالوگی قبل از هر چیز برای معناسازی آیات باید دانایی مشترک بین متکلم و مخاطب بازشناسی شود. توجه به عنصر مذکور ارتباط عمیق‌تری با مفاهیم آیات برقرار می‌کند. توجه به دانایی کل، عبارات آیات را در یک خط مفهومی حامل معنا می‌کند و ذهنیت عدم ارتباط و شروع موضوع جدید را از بین می‌برد. دیالوگ‌ها مجموعه‌ای از گزاره‌های به هم پیوسته برای اطلاعات حاضر نیست، بلکه کنش ذهنی و فعالیت عملی است که مفهوم‌ها و اندیشه‌هایی در ذهن برای شخص تفهیم کرده و آن‌ها را در مدار ارتباطات انسانی گزارش می‌دهد؛ براین اساس مؤلفه‌های ذهنی و شخصیتی متکلم و مخاطب برای معناسازی و بازشناسی خطوط نانوشته امری ضروری است. معناسازی قرآن در گام اول باید مؤلفه‌های شخصیتی متکلم و مخاطب را از خود قرآن با دو روش توصیفی و تقابلی احصاء کرده و معنای عبارات صادره را بر مدار این مؤلفه‌ها حامل معنا کند. کاربست عنصر مؤلفه‌های روانی مخاطبان در قرآن نشانگر این نکته است که خداوند در برخی مواضع عبارات را متناظر با مؤلفه‌های مخاطبان حامل معنا کرده و توجه به این نکته خطوط نانوشته را نمایان می‌سازد. ارتباط با دیگری یعنی کشف و ساختن مشترک معناها، رد و بدل کردن پیام، باعث معناسازی آن می‌شود و باید به پیام براساس خوانش متکلم و مخاطب توجه داشت. موقعیت، آخرین عنصر منطق دیالوگی است که به صورت طولی از زمان عام به سمت زمان خاص و مکان عام به سمت مکان خاص باعث بازخوانی خطوط نانوشته و بازشناسی افق عمیقی از معنای آیات می‌شود. در نهایت کاربست نظریه منطق دیالوگی به عنوان یک روش معناسازی جدید در نمونه‌های قرآنی نشان از کارآمدی آن در کل قرآن دارد.

کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند
- ابن سراج (۲۰۰۸م): «جواهر الأدب و ذخائر الشعراء و الكتاب»، دمشق: منشورات الهيئه السوریه للكتاب.
- ابن کلبی (۱۳۶۴ش): «الأصنام»، تهران: نو.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق): «زادالمسیر فی علم التفسیر»، بیروت، دارالکتب العربی.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق): «معجم المقاییس اللغه»، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق): «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.
- احمدی، بابک (۱۳۹۰ش): «هایدگر و پرسش بنیادین»، تهران: مرکز، ششم.
- بخاری، محمد بن اسماعیل بن ابراهیم (۱۴۰۱ق): «صحیح بخاری»، بیروت: دارالفکر.
- بشیر، حسن (۱۳۹۷ش): «تحلیل گفتمان دینی: مبانی نظری»، قم: لوگوس.
- بغوی، حسین بن محمود (۱۴۲۰ق): «معالم التنزیل فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳ق): «تفسیر مقاتل بن سلیمان»، بیروت: دار احیاء التراث.
- ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق): «الکشف و البیان عن تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر (۲۰۰۳م): «الحيوان»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جعفرزاده کوچکی، علیرضا، شهریار بنسب، سروش و فرزاد دهقانی (۱۳۹۵ش): «بازاندیشی در حقیقت اعجاز»، پژوهش های فلسفی کلامی سال هفدهم، شماره ۳، (پیاپی ۶۷).
- جوادعلی، (۱۴۱۳ق): «المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام»، بغداد: دانشگاه بغداد، دوم.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ش): «لغت نامه دهخدا»، زیر نظر: محمد معین و سیدجعفر شهیدی، تهران: دانشگاه تهران.
- دهقانی، فرزاد (۱۳۹۷ش): «حوزه معنایی کتابت در قرآن کریم»، رساله دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی (ره): «دانشکده الهیات و معارف اسلامی».
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دارالعلم.
- رهنما، هادی، «ملاحظات آسب شناختی در باب پژوهش های معناشناسی قرآن کریم»، معناشناسی و مطالعات قرآنی (مجموعه درس گفتارها): «پارسا، فروغ (۱۳۹۷ش): «تهران: نگارستان اندیشه».
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، بیروت: دارالکتب العربی.
- سعیدی روشن، محمدباقر، (۱۳۹۱ش): «زبان قرآن و مسائل آن»، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ تهران: سمت، دوم.
- سلطانی بیرامی، اسمعیل، موسوی زاده، نفیسه سادات (۱۳۹۰ش): «حوزه ارتباط زمان و مکان نزول و تفسیر قرآن، معرفت»، سال ۲۰، شماره ۱۶۴، صص ۵۷-۷۰.
- سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد (بی تا): «بحر العلوم»، بی جا.
- سوراآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد (۱۳۸۰ش): «تفسیر سوراآبادی»، تهران: فرهنگ شهر نو.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۱ق): «الایقان فی علوم القرآن»، بیروت: دارالکتب العربی، دوم.
- شاکر، محمد کاظم (۱۳۹۴ش): «اندیشه های قرآنی»، قم: آیین احمد (ص).
- _____ و عطیه اکبری (۱۳۹۲ش): «دیالوگ در قرآن: گونه ها و درون مایه ها»، کتاب قیم، یال ۳، شماره ۸.
- الشتمری، أبو الحجاج یوسف بن سلیمان بن عیسی (۱۴۲۲ق): «أشعار الشعراء الستة الجاهلیین»، شتمری، بیروت.
- صانعی پور، محمد حسن (۱۳۹۰ش): «مبانی تحلیل کارگفتی در قرآن کریم»، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: دفتر انتشارات اسلامی، پنجم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: ناصر خسرو، دوم.

- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷ش): «تفسیر جوامع الجامع»، تهران: دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دارالمعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا): «التبیین فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸ش): «اطیب البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: اسلام، دوم.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (بی تا): «العین»، قم، چاپ دوم.
- قائمی نیا، علیرضا (۱۳۹۰ش): «معناشناسی شناختی قرآن»، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قائمی نیا، علیرضا (۱۳۹۳ش): «بیولوژی نص»، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، دوم.
- قرشی، علی اکبر (۱۳۷۷ش): «تفسیر أحسن الحدیث»، تهران، بنیاد بعثت.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق): «الکافی»، محقق / مصحح: غفاری علی اکبر و آخوندی، محمد، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چهارم.
- معرفت، محمد هادی، (۱۳۹۱ش): «علوم قرآنی»، قم: تمهید، چهاردهم.
- نیشابوری، محمود بن ابوالحسن، (۱۴۱۵ق): «إيجاز البیان عن معانی القرآن»، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- Jakobson, Roman, (1960). "Linguistics and poetics" in A. Jaworski and N. Coupland (eds.), (1999) The Discourse Reader, London: Routledge.

Bibliography

The Holy Quran Translated by Mohammad Mahdi Fouladvand.

- Ibn Siraj (2008 AD), Jawahar al-Adab and Zakhaer Al-Shaaer and Al-Katab, Damascus: Al-Haiya Al-Suriyyah Publications for the Books.
- Ibn Kalbi (1364), Al-Asnam, Tehran: nashr Nou.
- Ibn Jozi, Abul Faraj Abd al-Rahman ibn Ali (1422 AH), Zad al-Masir in elm al-tafsir, Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi.
- Ibn Faris, Ahmad Ibn Faris (1404 AH), Mu'jam al-Maqayis al-Lagheh, Qom: Maktab al-a'lam al-Islami.
- Abu al-Fatuh Razi, Hossein ibn Ali (1408 A.H.), Ruz al-Janan and Rooh al-Janan in Tafsir al-Qur'an, Mashhad: Astan Quds Razavi Research Foundation.
- Ahmadi, babak (2012), Heidegger and the fundamental question, Tehran: kashr markaz
- Bukhari, Muhammad ibn Ismail ibn Ibrahim (1401 AH), Sahih Bukhari, Beirut: Dar al-Fikr.
- Bashir, Hassan(2019), religious discourse analysis (theoretical foundations), Qom: logos publications.
- Baghvi, Hossein ibn Mahmoud (1420 A.H.), Ma'alim al-Tanzil fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar ihya al-Thurath al-Arabi.
- Balkhi, Muqatil ibn Suleiman, (1423 AH), Tafsir of Muqatil ibn Suleiman, Beirut: Dar Ihya al-Turath.
- Tha'ibi Neishabouri, Abu Izaq Ahmad ibn Ibrahim (1422 AH), Al-Kashf and Al-Bayan on Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar Ihya al-Thurath al-Arabi.
- Jahiz, Abu Othman Amro ibn Bahr (2003), Al-Haiwan, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Ja'farzadeh Kochechi, Alireza, Shahriari Nasab, Soroush and Farzad Dehghani (2015), Rethinking the Truth of Miracles, Theological - Philosophical Researches, 17th Year, Number 3, (67 series).
- Javad Ali, (1413 AH), al-Mufasssal in Tarikh al-Arab before Islam, Baghdad: University of Baghdad, 2th edition.
- Dehkhoda., aliakbar(1377), loghatname, chief editors: mohammad mo'in and ja'far shahidi, Tehran: Tehran university.
- Dehghani, Farzad (2018), Semantic field of Kitabah in the holy Quran, Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy (Ph.D.) in Quranic Sciences and Hadith, Allameh Tabataba'i University.
- Ragheb Esfahani, Hossein ibn Muhammad (1412 AH), mofradat alfaz-e al-quran, Beirut: Dar al-Alam.
- Rahnama, Hadi, "Pathological considerations about the researches on the semantics of the Holy Qur'an", Semantics and Quranic Studies (Collection of Lectures), Parsa, Forough (2017), Tehran: Andisheh Negaristan.
- Zamakhshari, Mahmoud (1407 AH), Al-Kashaf an haghagh-e Ghwamaz al-Tanzil, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi
- Saidi Roshan, Mohammad Baqer, (2013), The Language of the Qur'an and its issues, Qom: Hozwa and University Research Center; Tehran: Samt, 2th edition

- Soltani-Birami, Esmail, Mousavizadeh, Nafisa Sadat (2013), the field of connection between the time and place of revelation and interpretation of the Qur'an, Ma'rafet, vo 20, no 164, pp. 57-70.
- Samarkandi, Nasr ibn Mohammad ibn Ahmad (Bi -ta), Bahr-al- Uloom, Bi-ja.
- Sourabadi, Abu Bakr Atiq ibn Mohammad (1380), Tafsir Sourabadi, Tehran: Farhang Shahr Nou.
- Siyuti, Jalal al-Din (1421 AH), Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 2th edition.
- Shaker, mohammad kazem(1394), Quranic thoughts, Qom: aynahmad.
- Shaker, mohammad kazem, akbari, atieh(1392), Dialogue in the Quran: types and themes, ketab-e-qayyem, vo 3, no 8.
- Al-Shantmari, Abu al-Hajjaj Yusuf ibn Suleiman ibn Isa (1422 A.H.), Poems of Al-Sita Al-Jahiliyin poets, Beirut: Al-Shantamri.
- Saneipour, mohammadhasan(1390), foundation of speech act analysis in the holy quran, Tehran: emam sadeqh university.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein (1417 AH), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom: Islamic Publications Office, 5 th edition.
- Tabarsi, Fazl ibn Hasan (1372), Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran: Nasser Khosrow, 2th edition.
- Tabarsi, Fazl ibn Hasan (1377), Tafsir Jawame' al-Jame, Tehran: University of Tehran and Management of Qom Seminary.
- Tabari, Abu Ja'afar Mohammad ibn Jarir (1412 AH), Jame al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar al-Marafa.
- Tusi, Mohammad ibn Hasan (Bi-Ta), al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar Ihya al-Thurath al-Arabi.
- Tayyeb, Seyyed AbdulHossein (1378), Atyab al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran: Islam, 2th edition.
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad (Bi-Ta), Al Ain, Qom: bi-ja, 2th edition.
- Ghaemi nia, Alireza(1390), The cognitive semantics of thr quran, Tehran: Research InsTitute of Islamic Culture and Thought .
- Ghaemi nia, Alireza(1393), Biology of the text, Tehran: Research InsTitute of Islamic Culture and Thought , 2th edition
- Qorashi, Ali Akbar (1377), Tafsir Ahsan al-Hadith, Tehran: Be'that Foundation.
- Koleini, Mohammad ibn Ya'qub ibn Izaq (1407 AH), al-Kafi, researcher/corrector: Ali Akbar Ghafari and Mohammad Akhundi, Tehran: Dar al-Kitab al-Islami, 4th edition.
- Ma'rafet, Mohammad Hadi, (2013), Quranic Sciences, Qom: Tamhid, 14th edition.
- Neishaburi, Mahmoud ibn AbulHassan, (1415 AH), Ijaz al-Bayan on maani al-Qur'an, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
- Jakobson, Roman ,(1960), "Linguistics and poetics" in A. Jaworski and N.Coupland(eds.), (1999) The Discourse Reader , London: Routledge.

Rereading the appropriateness of the verses of Surah al-Mujadaleh based on Semitic rhetoric and the theory of symmetrical order by Michel Cuipers

(Received: 2023-07-27 Accepted: 2023-09-23)

Fateme Azimi¹ , Fathiye Fattahizadeh²

Abstract

Examining the appropriateness of the verses of Surah Al-Mujadalah, with the approach of linear order, confronts the audience with challenges; Therefore, in this approach, the content of the Surah may be accused by superficialists due to the lack of appropriateness, the lack of definition of the purpose and general axis, as well as the reference to historical issues that are not valid in today's world. This is while the discovery of the appropriateness of the verses of the Surah by relying on Semitic rhetoric has achievements to defend the aforementioned cases; The application of Semitic rhetoric and the rules of symmetrical order in Surah Al-Mujadaleh illustrated the fit of its verses in three sections with a pattern of axial arrangement and reverse order, and showed that the reference to historical issues, in addition to the educational works that have been in the time of revelation, is a historical example to achieve the purpose It is a surah. The present research, using a descriptive-analytical method, proved that the use of Semitic rhetoric can be useful for understanding the purpose and main focus of the Qur'anic surahs, which have fallen into the aura of ambiguity due to the presentation of various topics in the surahs and a linear view of the appropriateness of the verses; As it was discovered with the help of the theory of Semitic rhetoric, the purpose and the main axis in Surah Al-Mujadalah, which is repeated in three sections alternately and governs the entire structure of the Surah..

Key words: Semitic rhetoric,, symmetrical discipline,, Surah Mujadalah,, rhetorical analysis, proportion of verses.

1) PhD student in Department of Quranic Studies and Hadith, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran. (The Corresponding Author) Email: fatemeazimalavi@gmail.com

2) Professor of Department of Quranic Studies and Hadith, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran. Email: f_fattahizadeh@alzahra.ac.ir





مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۱۶-۱۳۸

DOR: 20.1001.1.26455714.1402.7.2.12.8

بازخوانی تناسب آیات سوره‌ی مجادله با تکیه بر بلاغت سامی و نظریه‌ی نظم متقارن میشل کوپرس

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲-۰۵-۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲-۰۷-۰۱)

فاطمه عظیمی^۱
فتحیه فتاحی‌زاده^۲

چکیده

بررسی تناسب آیات سوره‌ی مجادله، با رویکرد نظم خطی، مخاطب را با چالش‌هایی مواجه می‌کند؛ لذا در این رویکرد، ممکن است محتوای سوره از جهت عدم تناسب، معین نبودن غرض و محور کلی و نیز اشاره به مسائل تاریخی فاقد اعتبار در جهان امروزی، مظان اتهام سطحی‌نگران قرار گیرد. این درحالی است که کشف تناسب آیات سوره با تکیه بر بلاغت سامی دستاوردهایی برای دفاع از موارد پیش گفته دربردارد؛ کاربست بلاغت سامی و قواعد نظم متقارن در سوره‌ی مجادله تناسب آیات آن را در سه مقطع با الگوی چینش محوری و نظم معکوس به تصویر کشید و نشان داد اشاره به مسائل تاریخی همچون ظهار، علاوه بر آثار تربیتی که در زمان نزول داشته، نمونه مستدل تاریخی برای رسیدن به غرض سوره است. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، به اثبات رسانید که به‌کارگیری بلاغت سامی می‌تواند به فهم غرض و محور اصلی سوره قرآن که به دلیل طرح مباحث گوناگون در سوره و نگاه خطی به تناسب آیات، در هاله‌ی ابهام فرو رفته، مفید واقع گردد؛ چنانکه به مدد نظریه‌ی بلاغت سامی غرض و محور اصلی در سوره‌ی مجادله که در سه مقطع به تناوب تکرار شده و بر کل ساختار سوره حاکم است، کشف شد.

کلیدواژه‌ها؛ بلاغت سامی، نظم متقارن، سوره‌ی مجادله، تحلیل بلاغی، تناسب آیات.

(۱) دانشجوی دکترای گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهرا (س)، تهران، ایران. (نویسنده مسؤول) ایمیل: fatemeazimialavi@gmail.com

(۲) استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهرا (س)، تهران، ایران. ایمیل: f_fattahizadeh@alzahra.ac.ir



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

۱. مقدمه

با وجود مطرح بودن علم تناسب و توجه به تنسيق آیات، تنوع در مباحث یک سوره، مفسران مدافع تناسب آیات از جمله آلوسی و علامه طباطبایی را به وادی انقطاع تفسیری برخی آیات می‌کشاند؛ به عنوان نمونه آلوسی تناسب آیات را در صورت وجود عطف به ما سبق لازم می‌داند (آلوسی، بی‌تا: ۲۱۸/۱۸). علامه طباطبایی نیز گاه آیاتی را که با ماقبل خود تناسب ظاهری ندارند، کاملاً مستقل می‌داند و به توجیهاات ملال آور برخی برای الصاق آیات به ما سبق اعتراض می‌نمایند (طباطبایی، ۱۳۹۳ش: ۱۵۰/۶). برخی نیز نزول قرآن را بر اساس حوادث مختلف و متفاوت و متناقض می‌داند و به عدم وجود تناسب در آیات قائل‌اند و بر این عقیده‌اند که صحبت از تناسب موجب تصور واهی رابطه بین بلاغت و تناسب شده و با عدم ظهور تناسب، موجب طعن به بلاغت ادبی قرآن فراهم می‌گردد (رک: همامی، ۱۳۸۴ش: ۱۷۴). این اظهار نظرها در حقیقت دال بر آن است که در برخی سوره قرآن کریم به دلیل تنوع محتوای آیات، کاوش برای رسیدن به یک نظم خطی^۱ که اجزاء و آیات سوره را یکی پس از دیگری و تا انتهای سوره به یکدیگر الصاق و پیوست نماید، اغلب امری بی‌نتیجه است و در برخی موارد با وجود سعی بر الصاق خطی آیات، مشاهده می‌شود که این تلاش توجیه ملال‌انگیزی بیش نیست. از جمله سوره‌های قرآن کریم که مطالب متنوعی را در راستای هدف و غرض سوره، در متن خود پروریده، سوره‌ی مجادله است که نحوه مواجهه مفسرانی چون علامه طباطبایی برای کشف ارتباط خطی بین آیات آن حاکی از اعتقاد ایشان بر گسستگی محتوا است. نظر به اینکه علامه طباطبایی اغلب در ابتدای سوره، غرض و محور کلی سوره را یادآور می‌شود با این حال پیش از تفسیر سوره‌ی مجادله، محتوای سوره را تنوعی از مباحثی چون ظهار، نجوی، آداب نشستن در مجلس، مخالفان با خدا و رسول و دوستی با دشمنان دین و کسانی که از دوستی با دشمنان دین احتراز می‌کنند، می‌داند و به غرض و محور کلی برای سوره اشاره‌ای نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۳ش: ۱۷۷/۱۹). البته در عمل نیز مادامی که مخاطب به دنبال الصاق یک به یک آیات به یکدیگر است، عوامل پیوند و محور اصلی سوره را به وضوح نمی‌یابد. بدین ترتیب ضرورت دارد به منظور بررسی چگونگی ارتباط آیات سوره‌ی مجادله، رویکرد الصاق خطی آیات به یکدیگر از رهگذر پیوند تنگاتنگ زبان عربی با زبان‌های سامی، مورد پژوهش قرار گیرد. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی درصدد آزمون نظریه‌ی بلاغت سامی، به منظور کشف تناسب آیات این سوره و پاسخ‌گویی به سؤالات زیر است؛

- ساز و کار به‌کارگیری نظریه‌ی بلاغت سامی در کشف ساختار، نظم چینش و تناسب آیات سوره‌ی مجادله چیست؟

(۱) بدین معنا که عناصر زبانی گفتار از قبیل واژه‌ها و عبارات یکی پس از دیگری، به صورت رشته‌های به هم پیوسته ظاهر گردند (فیطوری، ۱۳۸۵ش: ۲۱).

- تناسب آیات سوره‌ی مجادله بر مبنای بلاغت سامی، به چه شکل نمایان می‌گردد؟
 - نظریه‌ی بلاغت سامی تا چه میزان می‌تواند در کشف غرض سوره‌ی مجادله که همچنان
 مستور مانده‌است، کارآمد باشد؟

۲.۱. پیشینه‌ی تحقیق

پژوهش‌های متعددی از جنبه‌های گوناگون به ساختارشناسی و سبک‌شناسی سوره‌های
 قرآن پرداخته‌اند. در باب سوره‌ی مجادله نیز علاوه بر آنچه که مفسران در ذیل آیات این
 سوره به عنوان شرح و تفسیر آورده‌اند، مقالات زیر با نوآوری‌هایی به چاپ رسیده‌است؛
 بررسی و تحلیل سوره مجادله بر اساس سبک‌شناسی گفتمانی میشل فوکو، اثر محدثه
 قادری و همکاران. این مقاله در سال ۱۳۹۷ در پژوهشنامه معارف قرآنی به چاپ رسیده‌است.
 در این پژوهش بر اساس نظریه سبک‌شناسی گفتمانی رابطه محتوای متن با بیرون متن، مورد
 بررسی قرار گرفته و بین پیوستار معنایی و بافت موقعیتی با سبک نحوی جمله‌ها و کنش
 گفتاری سوره مجادله، رابطه مستقیمی کشف کرده‌است که این رابطه به گونه‌ای است که با
 تغییر بافت موقعیتی، سبک نحوی جمله‌ها و کنش گفتاری آن نیز تغییر می‌یابد. همچنین
 کنش‌ها و سبک نحوی جمله‌ها با بلاغت کلاسیک عربی مطابقت دارد.

نقض‌های اصول همکاری گرایس در سوره‌ی مجادله، اثر امید جهان‌بخت لیلی و
 همکاران. این مقاله در سال ۱۴۰۲ در فصلنامه‌ی مطالعات سبک‌شناسی قرآن کریم به چاپ
 رسیده‌است. در این پژوهش با عنایت به معنای کلام در سوره‌ی مجادله بدون کاربرد
 اصول چهارگانه‌ای که گرایس، یکی از فلاسفه‌ی تحلیل زبان، مخاطب را به رعایت آن
 هنگام گفتگو ملزم می‌نماید، به نقض این اصول پرداخته شده‌است.

در خصوص تحلیل بلاغی سوره قرآن بر مبنای بلاغت سامی نیز پژوهش‌های متعددی
 صورت گرفته‌است که از آن جمله؛

بلاغت سامی و قواعد نظم متقارن و نقد و بررسی آن در سوره صف، اثر احمدیار و
 همکاران. این مقاله در سال ۱۴۰۰ در مجله‌ی پژوهش‌های ادبی - قرآنی به چاپ رسیده‌است.
 در این پژوهش با هدف آزمودن جامعیت و کارایی نظریه‌ی نظم متقارن میشل کوپرس
 در سوره‌ی صف، نویسنده پس از تبیین و توضیح نظریه، به دنبال اثبات این ادعاست که
 قواعد مورد استناد کوپرس، تنها در سطوح کلان‌تر این سوره، یعنی سطوح مقطع و سلسله
 کارآمد است.

علاوه بر آن مطالعه‌ی موردی سوری چون مائده، حاقه، یوسف، قارعه و ... توسط
 پژوهشگرانی چون میشل کوپرس (Cuypers, ۲۰۱۷)، نیل رابینسون (Robinson, ۲۰۰۳) و
 دیگرانی (برای نمونه: مکوند و شاکر، ۱۳۹۴ش؛ فاضلی و دیگران، الف، ۱۴۰۱ش) چاپ

شده و در آنها نظم مبتنی بر بلاغت سامی به اثبات رسیده است. حتی نظم سوره‌ی یوسف بارها توسط محققان با این رویکرد مورد بررسی قرار گرفته و هر بار در عین تکمیل تحقیقات پیشین، ابعاد تازه‌ای از تقارن ساختاری مبتنی بر بلاغت سامی، در آن کشف گردیده است (فاضلی و دیگران، ب، ۱۴۰۱ ش).

لکن با وجود این پژوهش‌ها و نیز مقالات فراوان در زمینه‌ی ساختارشناسی سور قرآن، تاکنون پژوهشی که به نظم ساختاری چالش برانگیز سوره‌ی مجادله بر اساس قواعد بلاغت سامی و کشف کیفیت تناسب آیات و غرض کلی آن پرداخته باشد، صورت نگرفته است.

۲. نظریه بلاغت سامی و قواعد نظم متقارن

شبهه‌ی گسستگی ساختاری در مقابل اصل تناسب آیات قرآن شکل گرفته است و خاستگاه آن از وجود مباحث گوناگون مطرح شده در سور ریشه می‌گیرد. برخلاف تلاش‌های مفسران و اندیشمندان در اثبات انسجام ساختاری آیات که از دیرباز در میان دانشمندان مطرح بوده، کماکان عده‌ای از جمله گلدسیهر، آربری و بل در برخورد با تنوع مباحث موجود در سور قرآن، عدم انسجام ساختاری قرآن را مطرح کرده‌اند (گلدسیهر، ۱۳۸۳ ش: ۲۹-۳۰؛ Ar-berry, ۱۹۹۵: ۹, Bell, ۱۹۵۳: ۷۲-۷۵) و عده‌ای قرآن را نتیجه‌ی جمع ناشیانه‌ی صحابه در دوران بعد از وفات پیامبر می‌دانند (رک زمانی و قانعی اردکانی، ۱۳۹۱ ش: ۶۰). بحث از انسجام و عدم انسجام آیات در سور همچنان محل مناقشه و در دهه‌های اخیر توسط اندیشمندان مسلمان و غیر مسلمان در حیطه‌های گوناگون مورد کاوش قرار گرفته است.

آیات فراوانی از قرآن کریم دلالت بر چنین توقیفی آیات در مجموعه‌هایی تحت عنوان سوره دارند از جمله آیات تحدی. کنکاش شواهد تاریخی نیز نشان می‌دهد که علیرغم نسبت شعر و سحر به آیات قرآن، سخنی از گسستگی آیات نمی‌توان یافت و این امر نشان از درک تناسب آیات هر سوره در قرون نخست اسلامی دارد و طرح گسست آیات و به دنبال آن صحبت از عدم تناسب آیات به قرن سوم یا چهارم باز می‌گردد (زرکشی، ۱۹۵۷ م: ۳۶/۱). با این‌همه تعادل بین پاشانی و از هم گسیختگی از سوی و انسجام آیات از سوی دیگر، با علم به چنین توقیفی آیات در سور و نیز عدم اعتراض اعراب در باب گسست آیات که نشانه‌ی درک این تناسب است، به نحو قابل توجهی به سود انسجام آیات به هم می‌خورد و مخاطب را به پذیرش انسجام وادار می‌نماید. لکن با وجود آثار مفسرانی چون ثعلبی (م ۴۲۷)، طبرسی (م ۵۴۸)، بقاعی (م ۸۸۵ ق)، آلوسی و علامه طباطبایی در سده‌های اخیر، که به تفصیل یا اختصار به بحث تناسب آیات پرداخته و محور کار خود را بر همبستگی آیات و سور قرار داده‌اند (رک: اکبری، مهدوی راد و شهیدی، ۱۳۹۸ ش: ۱۳۷؛ همای، ۱۳۸۴ ش)، باید گفت که در برخی موارد بین موافقان این اندیشه نیز نیم‌نگاهی به عدم تناسب و گسست آیات به چشم می‌خورد و حتی در عقیده‌ی مفسرانی که روش تفسیری

آنها حاکی از توجه به تناسب و تنسيق آیات است، رویکرد دوگانه‌ای مشهود است و انسجام ساختاری آیات در برخی سوره که تنوع محتوایی دارند، همچنان محل تردید است و این امر ضرورت بحث و فحص و پیگیری موضوع را نمایان می‌کند. بنابراین می‌توان نظریه‌ی بلاغت سامی را زیرمجموعه‌ی رویکرد غیرخطی به تناسب آیات دانست که اولین بار حدود سه قرن پیش توسط روبرت لوث با انتشار کتاب گفتارهایی در باب شعر مقدس عبرانیان، مطرح گردید و از آنجا که زبان‌شناسان، آن را برای بررسی بلاغت در تمام متون کهن سامی از جمله زبان عربی به کار گرفتند، این نظریه به بلاغت سامی اشتهاار یافت. بلاغت سامی از روش‌های نوینی است که نظم متون را بر اساس نسبت بین اجزاء متن به منظور کشف هماهنگی و نظم آیات در یک سوره و به تناوب یک الگوی تکرار شونده، مورد بررسی قرار می‌دهد و این امر علاوه بر تسهیل درک عوامل پیوستگی، به عقیده‌ی عده‌ای می‌تواند موجب استغنائی مخاطب از مراجعه به اسباب نزول در فهم و تفسیر سوره گردد (قرائی سلطان آبادی، ۲۰۱۵م). البته این عقیده تا حدی اغراق‌آمیز به نظر می‌رسد؛ چرا که برای فهم و درک عمیق یک معنا در قرآن توجه به بافت‌های مختلف ضروری و لازم است.

با این‌همه، نظریه‌پردازی‌های گوناگونی از سوی طرفداران نظم ساختاری غیرخطی، به منظور تحلیل ساختار سوره صورت گرفته اما به نظر می‌رسد روش میشل کوپرس که با عنوان نظریه‌ی نظم متقارن اشتهاار یافته‌است، به دلیل نظام‌مند بودن در تعیین سطوح، کارآمد و مستدل‌تر می‌نماید. در این روش، متن به منظور رسیدن به ساختار بلاغی، تجزیه می‌گردد. مفصل به عنوان اولین و کوچکترین واحد متن تعریف می‌شود که متشکل از یک عبارت از آیه یا یک یا چند آیه است که توسط عناصر معنایی یا نحوی ویژه‌ای مرتبط با یکدیگر هستند. به عبارتی می‌توان گفت حتی اگر این عناصر در بخش‌هایی از یک آیه باشد، آن بخش به تنهایی یک مفصل در نظر گرفته می‌شود و چنانچه در چند آیه باشند آن چند آیه با یکدیگر به عنوان یک مفصل در نظر گرفته می‌شوند. وابستگی‌های بین واژگان و عبارات در مفصل آنها را در مجموعه‌ای به نام فرع جای می‌دهد. مطابق نظریه‌ی نظم متقارن، فرع متشکل از یک تا سه مفصل متقارن و سطح دوم از متن است. سپس عناصر موجود در فرع‌ها از جمله مفردات، افعال، اسامی، حروف و جملات از نظر معانی و وابستگی مفصل به یکدیگر مورد بررسی قرار می‌گیرند تا مناسبت، تطابق، تشابه، تقابل و تضاد بین هر یک تا سه فرع آن‌ها را در مجموعه‌ای بزرگتر به نام قسم قرار دهد. سپس قسم‌ها از نظر مشابهت، تطابق، توازی، تضاد و تقابل، تکامل، سجع، نظم محوری و رابطه‌ی معکوس مورد بررسی قرار می‌گیرد تا هر یک تا سه قسم در یک جزء جای بگیرند. سطح مقطع اولین سطح مستقل متن است که از یک تا چند جزء را شامل و به صورت یک شکل و مضمون کلی تألیف می‌شود و می‌تواند به صورت مستقل از قبل و بعد خود مورد بررسی قرار گیرد. در تشکیل یک مقطع به مجموعه آیات با معانی مستقل و نحوی، تناسب، تناظر، مشابهت،

تضاد، مجاورت، دوتایی بودن و تمامی شاخص‌های تألیفی توجه می‌شود. دسته‌ای از مقطع‌ها که از نظر معنا و مفهوم و تمامی شاخص‌های تألیفی با هم اشتراک دارند یک سلسله را تشکیل می‌دهند. سلسله‌ی آیات با توجه به معنا و سایر شاخص‌های تألیفی در قالب شعبه دسته‌بندی می‌شوند. در نهایت گستره‌ی تمام آیات هماهنگی بین مضامین آیات در سطح پیشین یعنی شعبه، با لحاظ تمامی شاخص‌های تألیفی و آیات قرآن مورد بررسی قرار می‌گیرد (Cuypers, ۲۰۱۷: ۲۱).

۳. ضرورت به کارگیری بلاغت سامی در بازخوانی تناسب آیات سوره‌ی مجادله

علم تناسب در پی بررسی عوامل چینش و ترتیب آیات در سوره برای اثبات انسجام ساختاری آیات قرآن است. بلاغت ادبی ناظر به انسجام ساختاری آیات، یکی از مهم‌ترین حوزه‌های مطالعات قرآنی است. در مطالعه‌ی انسجام متن در این حوزه به طور کلی دو رویکرد مطرح است:

اول- به کارگیری نظم خطی برای اثبات پیوستگی متن؛ این رویکرد، رویکردی کلاسیک است که در نتیجه‌ی درخشش تمدن یونان در عصر رنسانس بر مطالعه‌ی ساختار متون و در رأس آنها کتاب مقدس شکل گرفت (Lund, ۲۰۱۳: ۴۱). در این رویکرد واحدهای زبان از پی هم می‌آیند تا کلام را از جایی آغاز و در جایی به پایان برسانند (قیطوری، ۱۳۸۵ش: ۲۱).
 دوم- به کارگیری نظم غیرخطی برای اثبات پیوستگی متن؛ این رویکرد، رویکردی نو است که از تاریخ‌نگاری مشرق زمین به وسیله‌ی اکتشافات باستانی و نمایاندن تمدن سامی به عنوان تمدنی که هزاره‌ها از تمدن یونان با قدمت‌تر و غنی‌تر است، در قرن نوزدهم شکل گرفت. در این رویکرد از وجود نوعی توازی یا نظم وارونه در متن بحث می‌شود که در عین اینکه ظاهراً از هم گسسته‌اند اما یکی پس از دیگری ظاهر می‌گردند (Lund, ۲۰۱۳: ۴۱-۴۲).

آنچه که موجب ترجیح نظم غیر خطی برای بررسی تناسب آیات سوره‌ی مجادله می‌گردد، در وهله‌ی اول این است که زبان شناسان، زبان عربی را یکی از زبان‌های اصیل سامی با حفظ تمام عناصر بلاغی می‌دانند. به علاوه اینکه با توجه به بی‌ثمر ماندن تلاش‌ها برای توجیه تنوع و گسست ظاهری محتوای سوره‌ی مجادله از طریق قواعد نظم خطی، رسیدن به ساختار قرآن با بلاغت سامی و ساختار شبکه‌ای، بیش از رسیدن به ساختار سوره با قواعد بلاغت یونانی یا همان ساختار خطی موجه و بلکه لازم باشد. رویکرد محققان معاصر در توجه به کارکرد و امکان بررسی نظریه‌ی بلاغت سامی در قرآن کریم، با پیشگام شدن میشل کوپرس، در دهه‌های اخیر از جمله تلاش‌ها در این زمینه است (مکوند و شاکر، ۱۳۹۴ش: ۱۰). پژوهش حاضر نیز در پی آزمودن نظریه‌ی بلاغت سامی به منظور شناخت عوامل پیوستگی و نحوه‌ی چینش و با هدف دستیابی به تناسب آیات سوره صورت گرفته‌است.

بنابراین می‌توان نظریه‌ی بلاغت سامی را زیرمجموعه‌ی رویکرد غیرخطی به تناسب آیات دانست که که اولین بار حدود سه قرن پیش توسط روبرت لوث با انتشار کتاب گفتارهایی در باب شعر مقدس عبرانیان، مطرح گردید و از آنجا که زبان‌شناسان، این قواعد را برای بررسی بلاغت در تمام متون کهن سامی از جمله زبان عربی به کار گرفتند، این نظریه به بلاغت سامی اشتها یافت. بلاغت سامی از روش‌های نوینی است که نظم متون را بر اساس نسبت بین اجزاء متن را به منظور کشف هماهنگی و نظم آیات در یک سوره و به تناوب یک الگوی تکرار شونده، مورد بررسی قرار می‌دهد و این امر علاوه بر تسهیل درک عوامل پیوستگی، به عقیده‌ی عده‌ای می‌تواند در فهم و تفسیر سوره، حتی بدون مراجعه به اسباب نزول، مؤثر واقع شود (قرائی سلطان آبادی، ۲۰۱۵م). البته این عقیده تا حدی اغراق‌آمیز به نظر می‌رسد؛ چرا که برای فهم و درک عمیق یک معنا در قرآن توجه به بافت‌های مختلف ضروری و لازم است.

۴. تعیین سطوح سوره‌ی مجادله بر اساس نظریه‌ی نظم متقارن

تعیین سطوح در نظریه‌ی نظم متقارن که تحت عنوان تحلیل بلاغی صورت می‌گیرد، راهی برای تسهیل کشف عوامل پیوستگی در سوره است. چنانکه پیشتر آمد در این مرحله به منظور رسیدن به ساختار بلاغی، متن مطابق قواعد خاص تجزیه می‌گردد و در ابتدا یک کل به جزئی‌ترین سطح ممکن، یعنی مفصل تجزیه می‌گردد و مجدد با کنار هم قرار گرفتن قاعده‌مند و بر اساس تعداد این سطوح، کل آیات سوره در سطح کتاب بررسی می‌شود. در هر یک از این سطوح اشکال تقارن در طرفین، آغاز، مرکز و پایان بررسی (کوپرس، ۲۰۱۲م: ۳) و ساختار کلی متن و نقش هر سطح در ایجاد این ساختار آشکار می‌گردد و نقش هر آیه در جایگاه ویژه‌ی آن به اثبات می‌رسد. لکن در تحلیل سطوح سوره‌ی مجادله، با وجود اینکه میشل کوپرس تعیین ترتیبی سطوح هشت‌گانه‌ی مفصل، فرع، قسم، جزء، مقطع، سلسله، شعبه و کتاب را برای تجزیه‌ی کل سوره پیشنهاد می‌دهد، عملاً به دلیل محدود بودن حجم آیات، تعیین سطوح تا سطح مقطع، برای نمایش نظم حاکم بر کل سوره کفایت می‌کند؛ زیرا تشکیل سطح سلسله از مقاطع، معمولاً شامل کل سوره می‌شود و تمام مقاطع در یک سلسله جای می‌گیرند. لذا در پژوهش حاضر عناصر ارتباطی تا سطح مقطع تعیین شده‌است که نظم حاکم بر کل سوره از رهگذر پیوند بین مقاطع کشف می‌گردد.

۵. انواع روابط بین عناصر و نظم بین سطوح در سوره‌ی مجادله

در سطح بندی آیات، عناصر متن از جمله واژه‌ها، ساختار صرفی و نحوی برای تعیین ساختار و نظم در هر سطح مورد سنجش قرار می‌گیرند و روابطی از قبیل دوتایی بودن، اینهمانی، تضاد، تشابه، هم‌آوایی و مشابهت‌های صرفی و نحوی بین عناصر متن معین می‌گردد. در ادامه شرح و نمونه‌هایی از روابط بین عناصر در تحلیل سطوح سوره‌ی مجادله،

مورد اشاره قرار می‌گیرند؛

در اصطلاح بلاغت سامی هرگاه دو عنصر مشابه یا متضاد که از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند، در متن مورد مقایسه قرار گرفته باشند، بین آنها رابطه‌ی دو تایی بودن برقرار است (کوپرس، ۲۰۱۸م: ۲۳)؛ مثلاً در فرع هشتم سوره‌ی مجادله که شامل مفصل (ج) ذَلِك لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ، (د) وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ و (ه) وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ است، بین عناصر مشابه ذَلِك و تِلْكَ در مفصل ج و د، همچنین تُوْمِنُوا و كَافِرِينَ در مفصل ج و ه، به جهت طرح دو گانه‌ی ایمان و کفر، رابطه‌ی دو تایی بودن برقرار است.

تکرار عین یک واژه یا ضمیر راجع به آن در هر سطح، رابطه‌ی اینهمانی یا تکرار برقرار است (کوپرس، ۲۰۱۸م: ۱۸)؛ مثلاً در فرع اول سوره‌ی مجادله که شامل دو مفصل (أ) قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا و (ب) وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ است، عنصر الله در دو مفصل تکرار و رابطه‌ی اینهمانی برقرار نموده است.

زمانی که دو واژه در سطحی از متن، با یکدیگر در تضاد باشند، بین آنها رابطه‌ی تضاد برقرار است (کوپرس، ۲۰۱۸م: ۸۴-۸۳)؛ مثلاً در فرع بیستم سوره‌ی مجادله که شامل سه مفصل (ب) إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلَا تَنَاجُوا بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ، (ج) وَتَنَاجُوا بِالْبِرِّ وَالتَّقْوَى و (د) وَأَتَقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ است، بین دو عنصر لَا تَنَاجُوا در مفصل ب و تَنَاجُوا در مفصل ج، رابطه‌ی تضاد برقرار است.

هرگاه دو عبارت در هر سطح، از نظر وصف یا تبیین موضوعی به گونه‌ای همانند عمل کنند، با یکدیگر رابطه‌ی تشابه دارند (کوپرس، ۲۰۱۸م: ۱۸)؛ مثلاً در قسم پنجم سوره‌ی مجادله که شامل سه فرع هشتم؛ (ج) ذَلِك لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ (د) وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ (ه) وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿۴﴾ نهم؛ (أ) إِنَّ الَّذِينَ يُحَادِّثُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ كَبْتُوا (ب) كَمَا كَبَتَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ و دهم؛ (ج) وَقَدْ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ (د) وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ ﴿۵﴾ است، بین دو عبارت عَذَابٌ أَلِيمٌ در مفصل ۴ه فرعی هشتم و عَذَابٌ مُهِينٌ در مفصل ۵ه فرعی دهم، رابطه‌ی تشابه برقرار است.

تکرار مصوت‌های پایانی مشابه در واژه‌های عبارات هر سطح، نشان‌دهنده‌ی رابطه‌ی هم‌آوایی است (کوپرس، ۲۰۱۸م: ۱۸)؛ مثلاً در جزء اول سوره‌ی مجادله که شامل سه قسم اول؛ (أ) قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا (ب) وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ (ج) وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا (د) إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴿۱﴾ دوم؛ (أ) الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ (ب) مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ (ج) إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ (د) وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا (ه) وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ ﴿۲﴾ (أ) وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا (ب) فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا و سوم؛ (ج) ذَلِكَ تَوْعظُونَ بِهِ (د) وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿۳﴾ است، بین واژه‌ی بَصِيرٌ در مفصل ۱د در قسم اول و واژه‌ی خَبِيرٌ در مفصل ۳د در قسم سوم، رابطه‌ی هم‌آوایی برقرار است.

شباهت‌های صرفی و نحوی بین عبارات هر سطح نیز آن‌ها را به هم مرتبط می‌سازد از جمله این شباهت‌ها؛ مشتقات هم ریشه، افعال هم صیغه و ساختار نحوی یکسان است (کوبیرس، ۲۰۱۸م: ۱۸)؛ مثلاً در قسم هشتم سوره‌ی مجادله که قسم سه فرعی اول؛ (أ) أَلَمْ تَر إِلَى الَّذِينَ نَهَوْنَا عَنِ النَّجْوَى ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهَوْنَا عَنْهُ، دوم؛ (ب) وَيَتَنَجَّوْنَ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ (ج) وَإِذَا جَاءُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحِبَّكَ بِهِ اللَّهُ (د) وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ و سوم؛ (ه) حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ (و) يَصْلَوْنَهَا (ز) فَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴿۸﴾ است، عناصر يَعُودُونَ در مفصل ۸ا در فرع اول، يَتَنَجَّوْنَ و يَقُولُونَ در مفاصل ۸ب و ۸د در فرع دوم وَيَصْلَوْنَ در مفصل ۸ز فرع سوم، به عنوان افعال هم‌صیغه، عامل ارتباط سه فرع و قرارگیری آنها در یک قسم هستند.

بررسی و تدقیق در نحوه‌ی چینش عناصر در هر سطح از سوره‌ی مجادله، سه گونه نظم را در متن نمایان می‌سازد؛

الف- نظم توازی: نظم توازی نظمی است که در آن عناصر به ترتیب ظاهر شوند که خود شامل توازی ترادفی، توازی تکاملی، توازی تضادی است. توازی ترادفی زمانی است که هم‌معنایی و تقارب بین عناصر یک سطح برقرار باشد. توازی تکاملی زمانی اتفاق می‌افتد که دومین مفصل در یک توازی مفصل اول را تکمیل کند و توازی تضادی حالتی از توازی است که در آن واژگان متضاد بین عناصر متن وجود داشته باشد؛ مثلاً در فرع اول و دوم قسم پنجم سوره‌ی مجادله که قسم سه فرعی است، اول؛ (ج) ذَلِكَ لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ (د) وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ (ه) وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿۴﴾ و دوم؛ (أ) إِنْ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ كَبِتُوا (ب) كَمَا كَبَتَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ؛ با توجه به رابطه‌ی تضاد بین دو عبارت لَتُؤْمِنُوا در مفصل ۴ج فرع اول و يُحَادُّونَ در مفصل ۵أ فرع دوم، رابطه‌ی اینهمانی بین عناصر الله وَرَسُولِهِ در مفصل ۴ج فرع اول و الله وَرَسُولُهُ در مفصل ۵أ نظم توازی تضادی برقرار است.

ب- نظم محوری یا ترکیب دایره‌ای: زمانی اتفاق می‌افتد که یک عنصر محوری در وسط سطحی از متن قرار گرفته و جملات و عبارات دو طرف آن یا هم موازی باشند؛ مثلاً در جزء اول سوره‌ی مجادله که شامل سه قسم اول؛ (أ) قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا (ب) وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ (ج) وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا (د) إِنْ اللَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴿۱﴾ دوم؛ (أ) الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ (ب) مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ (ج) إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ (د) وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا (ه) وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ ﴿۲﴾ (أ) وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا (ب) فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا و سوم؛ (ج) ذَلِكَمُ تَوَعُّظُونَ بِهِ (د) وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿۳﴾ است؛ عبارت إِنْ اللَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ در مفصل ۱د قسم اول با عبارت وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ در مفصل ۳د قسم سوم متناظر است و عبارت إِنْ اللَّهُ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ در مفصل ۵ه قسم دوم در محور این تناظر قرار دارد؛ بنابراین بین سه قسم این جزء نظم محوری برقرار است.

ج- نظم آینه‌ای: این حالت مشابه نظم محوری است با این تفاوت که عنصر محوری و

میرکزی در میان نیست؛ مثلاً در قسم اول سوره‌ی مجادله که قسم دو فرعی اول؛ (أ) قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا (ب) وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ (ج) وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا (د) إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴿۱﴾ است؛ با توجه به نحوه‌ی قرارگیری عنصر اینهمانی الله قبل از سَمِعَ در مفصل ۱۱ فرع اول و مقایسه‌ی آن با قرارگیری عنصر اینهمانی الله در پی عنصر هم‌ریشه‌ی سَمِعَ یعنی سَمِيعٌ در مفصل ۱۱ فرع دوم، بین دو فرع قسم اول، نظم آینه‌ای برقرار است (Cuypers, ۲۰۱۷: ۲۱-۲۲).

۶. سطح‌بندی متن سوره‌ی مجادله

اولین گام در ساختارشناسی سوره‌ی مجادله براساس نظریه‌ی بلاغت سامی، سطح‌بندی آیات آن با توجه به عناصر ارتباطی و سپس توجه به چینش عناصر ارتباطی در هر سطح، برای کشف نظم ساختاری این سوره است که با توجه به محدودیت حجم مقاله به ناچار از آوردن سطح‌بندی مفصل و مستدلی که آیات سوره مطابق آن، در هر سطح جای داده شده‌اند، صرف نظر و در ادامه تنها به ذکر آدرس آیات سطح مقطع در ذیل هر عنوان بسنده می‌شود.

۶.۱. ساختار چینش آیات در مقطع اول:

مقطع اول شامل ۶ آیه است؛ در آیه‌ی نخست خداوند با اشاره به مجادله‌ی زنی با پیامبر و شکایت زن از ظهار همسرش، بر سمیع و بصیر بودن به معنای آگاهی تام بر احوال کائنات تأکید می‌کند. جمله‌ی آغازین مقطع، عبارت قد سمع الله گویا در پاسخ به سؤالی ارائه شده که می‌رسد استجابت شکوی توسط خدا از چه چیز نشأت می‌گیرد (ابن عاشور، ۱۹۸۴م: ۲۸/۱۰). در آیات ۲ و ۳ و ۴ با تأکید بر آگاهی خداوند به اعمال بشر، به بی‌اساس بودن ظهار و امکان بازگشت از ظهار با دادن کفاره مطرح می‌شود؛ نکته‌ی قابل توجه اینکه ظهار قول و گفتاری بی‌اساس و باطل است و آن را مشتق از ظهر به معنای ضد بطن می‌دانند؛ زیرا فقط تشبیه ظاهری از نوع استعاره‌ی مکنیه است و تنها ظاهر گفتار قائلین، حرمت ابدی نکاح را می‌رساند و قول هیچ‌گاه باطن امر را تغییر نمی‌دهد (ابن عاشور، ۱۹۸۴م: ۲۸/۱۰)، بنابراین همسر هیچ‌گاه مانند مادر نمی‌شود اما با این‌وجود قائل آن برای بازگشت از قول بی‌اساس خود با دادن کفاره مجازات می‌گردد. در ادامه‌ی آیه‌ی ۴ کفاره‌ی ظهار جزو حدود الهی معرفی می‌گردد که عمل به چنین حدود و تکالیفی حد فاصل ایمان و نفاق است؛ خصوصاً که طبق شواهدی چون امتزاج اهل یترب با یهود در دوران پیش از ظهور اسلام و قرارگیری آیات مربوط به ظهار در سور مدنی، به نظر می‌رسد ظهار برگرفته از مخالفت اهل یترب با یهود است (ابن عاشور، ۱۹۸۴م: ۲۸/۱۱) و این مخالفت می‌تواند زمینه‌ی بروز رفتار منافقانه باشد. در آیه‌ی ۵ از عذاب اخروی منافقان به عنوان محاده‌کنندگان با خدا و رسول خبر می‌دهد و این که خطاب محاده‌کنندگان شامل منافقان است، از مقایسه‌ی نظم حاکم بر

مقاطع سوره مشخص می‌گردد که در ادامه بیشتر به آن پرداخته می‌شود. در آیه‌ی ۶ خداوند با آگاهی از اعمال منافقان، وعید عذاب اخروی آنها را می‌دهد.

محور موضوعی مقطع اول: بنابر عناوین مطرح شده در آیات، موضوع این مقطع آگاهی تام خداوند به اوضاع و احوال بشر و بلکه کل هستی از آغاز تا انجام است و خداوند در حول این آگاهی وسیع، به افراد بشر اخطار می‌دهد که در برابر مجادلات، اقوال و تکالیف تشریحی خداوند، مسئول هستند و مورد مؤاخذه قرار می‌گیرند.

عناصر ارتباطی آیات در مقطع اول: الگوی چینش آیات حاکی از نظم محوری حاکم بر این مقطع است؛ به این ترتیب که آیه‌ی نخست که آگاهی تام خداوند را یادآور می‌شود با آیه‌ی ۶ متناظر است. عبارت *وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ* در مفصل ۴ نقش محور این مقطع را بر عهده دارد و مفصل آیات ۲ و ۳ و ۴-۴ب مجازات دنیوی قول بی‌اساس ظهار را بیان می‌کنند و متناظر با مفصل ۴-۵ هستند که از مجازات اخروی محاده‌کنندگان خبر می‌دهند. عبارت *ذَلِكَ لِيُثْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ* در مفصل ۴ج در تقابل با *لِلْكَافِرِينَ* در مفصل ۴ است. بنابراین الگوی چینش آیات برحسب عناوین مطرح شده به شکل زیر است؛

- علم تام خداوند به کائنات (آیه‌ی ۱)
- تشریح کفاره‌ی ظهار (هرچند گفته‌ای غیر واقعی است) برای بازگشت به شرایط قبل (مفصل ۲-۴ب)
- عمل به تکالیف شرط ایمان (مفصل ۴ج)
- حدود الهی حد فاصل ایمان و نفاق (۴د)
- عدم عمل به تکالیف نشانه‌ی نفاق (مفصل ۴ه)
- مجازات و خواری منافقان به عنوان محاده‌کنندگان با خدا و رسول (مفصل ۴ه-۵)
- علم خداوند به آغاز تا انجام بشر (آیه‌ی ۶)

۶.۲. ساختار چینش آیات در مقطع دوم:

مقطع دوم شامل آیات ۷-۱۳ است؛ آیه‌ی هفتم با اشاره به علم و آگاهی خداوند از هر جمع نجواکننده‌ای آغازگر این مقطع است در اینجا صرف نجوا و قول و گفتار پنهانی مورد نظر است. آیه ۸ نهی منافقان از نجوا و دلیل این نهی را که همان اثم و عدوان و معصیت پیامبر است، را مطرح می‌کند و این اشارات به نجوا تأییدکننده‌ی خطاب به منافقان است؛ زیرا این منافقان اند که اهل نجوا و گفتارهای پنهانی منبی بر اثم و عدوات و معصیت رسول هستند بر خلاف کفار که کفرشان آشکار است. در ادامه‌ی آیه‌ی ۸ اصرار منافقان بر این گونه نجواها و گفتگوی نادرستشان با پیامبر به عنوان نشانه‌ای از نفاق آنها گوشزد می‌شود. مفصل ۸د-۸ز تصور منافقان منبی بر عدم مؤاخذه در برابر گفتارها با وعید به جهنم و عذاب اخروی تخطئه

می‌گردد. آیه‌ی ۹ شامل توصیه‌هایی به مؤمنان است که نجوای به اثم و عدوان و معصیت رسول را نهی و در مقابل نجوای به بر و تقوای الهی با یادآوری روز قیامت را تجویز می‌کند. آیه‌ی ۱۰ نجوای منافقان را از سوی شیطان برای حزن مؤمنان می‌داند و توکل را راه خشتی شدن ضرر نجوا معرفی می‌کند. آیه ۱۱ توصیه‌هایی در باب آداب مجلس ایراد می‌فرماید که با توجه به قرارگیری آن در این مقطع که بیشتر حول نجوا به بحث پرداخته، منطقی است که آن را یکی از توصیه‌های قرآن برای عدم نجوا، اعم از هر نوع نجوایی در جمع تلقی کرد که خداوند پاداش رعایت‌کنندگان این توصیه‌ی اخلاقی را عهده دار است. آیه‌ی ۱۲ آداب نجوا با رسول و تکلیف صدقه را برای توانگران مطرح می‌کند که خود این حکم عامل شناسایی نجوای مجزی از نجوای منهی و صرفاً جهت فخر فروشی مجالست با پیامبر است. آیه‌ی ۱۳ با تأکید بر علم خداوند عدم پرداخت صدقه‌ی نجوا با پیامبر و تمام اعمال انسان، حکم آیه‌ی ۱۲ را نسخ و بر برپایی تکالیف نماز و زکات و اطاعت خدا و رسول تأکید می‌کند.

محور موضوعی مقطع دوم: بنابر عناوین مطرح شده در آیات، موضوع این مقطع نیز آگاهی تام خداوند به اقوال پنهانی انسان‌ها و محتوای آنها است که بر اساس همین محتوا انسان‌ها در مقابل اقوال خود مسئول هستند و مورد مواخذه قرار می‌گیرند.

عناصر ارتباطی آیات در مقطع دوم: الگوی چینش آیات حاکی از نظم محوری حاکم بر این مقطع است؛ به این ترتیب که مفصل ۷ و که آگاهی خداوند به نجواها را با عبارت *إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* یادآور می‌شود، با مفصل ۱۳ از *وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ* متناظر است. آیه‌ی ۹ نقش محور این مقطع را بر عهده دارد که دستور العمل نجوای مجاز و نجوای غیر مجاز را مطرح می‌کند و آیه‌ی ۸ به اعمال منافقان می‌پردازد و آیات ۱۰-۱۲ وظایف مؤمنان را یادآور می‌شوند و از جهت تعرض به عملکرد منافقان و مجازاتشان و در مقابل آن گوشزد کردن وظایف مؤمنان و تکالیفشان با هم متناظرند و نقش آیات طرفینی آیه‌ی ۹ به عنوان محور را ایفا می‌کنند. بنابراین الگوی چینش آیات برحسب عناوین مطرح شده به شکل زیر است؛

- علم خداوند به همه چیز (آیه‌ی ۷)

- اعمال منافقان و مجازاتشان در برابر گفته‌هایشان (آیه ۸)

- دستورالعمل نجوا (آیه‌ی ۹)

- وظایف مؤمنان و تکالیفشان (آیه‌ی ۱۰-۱۳ و)

- علم خداوند به اعمال (مفصل ۱۳ از)

۶.۳. ساختار چینش آیات در مقطع سوم:

مقطع سوم شامل آیات ۱۴-۲۲ است؛ آیات ۱۴-۲۰ اعمال و مجازات منافقان به عنوان حزب شیطان را با تأکید بر علم و آگاهی خداوند به اعمال و عاقبتشان مطرح می‌کند.

آیهی ۲۱ عزت و قوی بودن را یادآور می‌شود و آیهی ۲۲ اعمال و پاداش مؤمنان به عنوان حزب الله را با تأکید بر علم و آگاهی خداوند به اعمال و عاقبتشان، مطرح می‌کند.

محور موضوعی مقطع سوم: بنابر عناوین مطرح شده در آیات، موضوع این مقطع تفصیل اعمال و عاقبت دو گروه مؤمنان و منافقان است که به تناسب اعمال و هدایت‌گیشان که خداست یا شیطان به دو گروه حزب الله و حزب الشیطان نامگذاری می‌شوند و خداوند با آگاهی تام از اعمال و عاقبت هر یک در دنیا و آخرت، به شرح و تفصیل شرایط هر گروه می‌پردازد.

عناصر ارتباطی آیات در مقطع سوم: الگوی چینش آیات این مقطع نیز همانند دو مقطع پیشین، حاکی از نظم محوری حاکم بر این مقطع است؛ به این ترتیب که آیات ۱۴-۲۰ پیرامون منافقان و اعمال و مجازاتشان است و آیه ۲۱ محور این مقطع است. آیهی ۲۲ نیز در تقابل و تناظر با آیات ۱۴-۲۰، پیرامون مؤمنان و اعمال و مجازاتشان است. عبارت *الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ* که اشاره به همنشینی منافقان با مغضوبان الهی است، در مفصل ۱۱۴ در مقابل *لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ* که اشاره به عدم همنشینی مؤمنان با هر مخالف‌کننده‌ای با خدا و رسول، اعم از منافق و غیرمنافق است. ۱۴-۱۶ ج اعمال منافقان و مداومت آنها بر این اعمال مطرح می‌شود و متناظر با مفصل ۲۲-۲۲ است که با اشاره به اعمال مؤمنان، آنان را در مقام امتثال اوامر الهی با عبارات *أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ* مورد امتنان قرار می‌دهد. مفصل ۱۱۵-۱۷ مجازات اخروی منافقان را با عبارات *أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا، فَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ، أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ* مطرح می‌کند و متناظر با مفصل ۲۲-۲۲ است که با عبارات *وَيَدْخُلُهُمْ جَنَاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا* متعرض پاداش اخروی مؤمنان می‌شوند و علاوه بر تناظر معنایی، تناظر آوایی هم بین این دو دسته آیات قابل توجه است؛ عبارات *أَصْحَابُ النَّارِ وَ جَنَاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ* هر دو به الف و راء ختم می‌گردند و *فِيهَا خَالِدُونَ* از نظر دستوری و لفظی به صورت *خَالِدِينَ* فيها تکرار شده است. مفصل ۱۱۸-۱۱۸ د با بیان حال منافقان در روز قیامت متناظر با مفصل ۲۲-۲۲ است هستند که اوضاع مؤمنان در روز قیامت را به تصویر می‌کشد. مفصل ۱۹-۱۹ ج-۱۹ د با عبارت *أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ* با معرفی حزب شیطان از خسرا نشان خبر می‌دهد و در تقابل و تناظر با مفصل ۲۲-۲۲ است که با معرفی حزب الله از رستگاری آنها خبر می‌دهد. بنابراین الگوی چینش آیات در این مقطع برحسب عناوین مطرح شده به شکل زیر است؛

- اعمال و مجازات و احوال اخروی منافقان (آیات ۱۴-۲۰)

- نفوذ حکم الهی با وصف عزیز و قوی (آیهی ۲۱)

- اعمال و پاداش و احوال اخروی مؤمنان (آیهی ۲۲)

چنانکه در نمودارها ملاحظه می‌شود در بخش اول مقطع اول علم خداوند با عبارت **إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ**، مسأله‌ی تاریخی ظهار با عبارت **الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ** و وظایف و تکالیف مؤمنان در مورد بازگشت از ظهار با عبارت **ذَلِكُمْ تُوَعَّظُونَ** به اشاره شده‌است و بخش سوم در مقطع دوم نیز به ترتیبی معکوس وظایف و تکالیف مؤمنان در مورد نجوا با عبارت **ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرٌ**، حکم تاریخی نجوا با عبارت **أَلَسْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ** نسخ و علم خداوند به اعمال با عبارت **وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ** اشاره شده‌است.

محور مقطع اول مفصل ۴د است که با عبارت **وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ** حدود الهی را معرفی می‌کند و با محور مقطع دوم که آیه‌ی ۹ است و مصداق این حدود را با عبارت **إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلَا تَتَنَاجَوْا بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ وَتَنَاجَوْا بِالْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ** مطرح می‌کند.

بخش سوم مقطع اول شامل مفاصل ۴هـ-۶ است که با بخش اول مقطع دوم شامل آیات ۸ و ۷ است، متناظراند. در بخش سوم مقطع اول به ترتیب اعمال منافقان با عبارت **إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ**، مجازات منافقان به عنوان محاده کنندگان با خدا و رسول با عبارت **وَاللَّكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ** و علم خداوند به آغاز تا انجام بشر با عبارت **يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا أَحْصَاهُ اللَّهُ وَنَسُوهُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ** مورد اشاره قرار گرفته‌است و در بخش اول مقطع دوم به ترتیبی معکوس به علم خداوند به همه چیز با عبارت **ثُمَّ يَنْبِئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**، اعمال منافقان با عبارت **أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نُهُوا عَنِ النَّجْوَى ثُمَّ يُعَادُونَ لِمَا نُهُوا عَنْهُ** و مجازاتشان در برابر گفته‌هایشان با عبارت **وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ يَصْلَوْنَهَا فَيَنْسَوْنَ الْمَصِيرَ** اشاره شده‌است. بنابراین توجه و تدقیق در الگوی چینش آیات در مقطع اول و دوم نمایان‌گر نظم معکوس، در مجموع این دو مقطع است؛ به این ترتیب که آیه‌ی ۱-۴ج با اشاره به جریان تاریخی ظهار و شکایت زن از ظهار همسرش نزد رسول، متناظر با آیه‌ی ۱۰-۱۳ز است هرچند هر دو جریان بنا به دلایل خاص خود محدود به زمان نزول بودند و در اعصار بعد تنها نامی از آنها باقی مانده‌است و خداوند ظهار را به دلیل اینکه یک رسم نابجای بازمانده از جاهلیت است ابطال فرموده و حکم پرداخت صدقه هنگام نجوا با پیامبر نیز بعدها نسخ شده‌است، اما با الگوی کشف شده ملاحظه می‌گردد که این دو مورد از باب ذکر نمونه‌هایی جهت تکمیل ساختار متقارن و غرض سوره بودند. محورهای هر دو مقطع بر هم منطبق و حدود الهی و مصداق این حدود را متذکر می‌شوند و مفاصل ۴هـ-۶ مقطع اول با طرح بحث منافقان، در تناظر با آیات ۷ و ۸ مقطع دوم است. حال آنکه با توجه به شکل، کشف ارتباط با الگوی خطی خواننده را با چالش جدی پیرامون انسجام ساختاری آیات هر دو مقطع مواجه می‌کند.

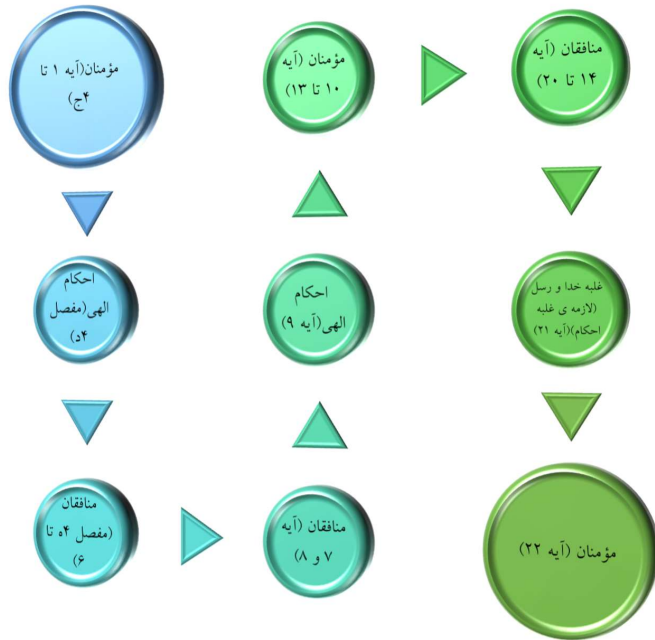
بنا به آنچه گفته شد و با توجه به **شِکْلِ**، ملاحظه می‌شود که نظم حاکم بر مقطع سوم نیز نظم محوری است؛ عبارت **كَتَبَ اللَّهُ لَأَعْلَبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ** با تأکید و اشاره

به سنت غالب بودن همیشگی خدا و پیامبرانش و جاری بودن و ناظر به مصالح واقعی زندگی افراد بشر بودن احکام تشریعی خداوند، به واسطه‌ی قوی و عزیز بودن خداوند، در مرکز مقطع سوم و محور این مقطع ظاهر شده‌است. که تناسب آن با محور دو مقطع پیشین کاملاً محرز است؛ به این ترتیب که لازمه‌ی عبارت **وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ** که محور مقطع اول و به معنای تعیین حدود است، قوی و عزیز بودن خداست و محور مقطع دوم هم با عبارت **إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلَا تَتَنَاجَوْا بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ وَتَنَاجَوْا بِالْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ** نمونه‌ای از این تعیین حدود است. بنابراین محورهای مقاطع سه‌گانه‌ی سوره‌ی مجادله کاملاً با یکدیگر متناسب و تحت چینش الگوی نظم توازی هستند.

مقطع سوم هم با در نظر گرفتن طرفین محور، به سه بخش قابل تقسیم است. بخش اول این مقطع، آیات ۱۴ تا ۲۰ با عباراتی چون **وَيَخْلِفُونَ عَلَى الْكُذْبِ، اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً، فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ** اعمال دنیوی منافقان را با تأکید بر علم خداوند به این احوال با عبارت **أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْكَاذِبُونَ** به تصویر می‌کشد و با عبارات **يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا، أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ (ج) هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ، اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ، فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ، إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذْلَىٰنِ** احوال اخروی ایشان را به صورت قطع به یقین با تکیه بر علم خداوند یادآور می‌شود. بنابراین بخش اول از مقطع سوم با بخش‌هایی در مقاطع اول و دوم که به بحث منافقان پرداخته‌اند، در ارتباط است. لذا بخش سوم از مقطع اول با عباراتی چون **إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ كُتِبُوا، يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا، وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ، وَنَسُوهُ** و بخش اول از مقطع دوم با عباراتی چون **ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ، حَسِبْتُمْ أَن تُخَلِّفُونَ** با بخش اول مقطع سوم هستند.

بخش سوم مقطع سوم، آیه‌ی ۲۲ با عبارت **لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ** به اعمال دنیوی مؤمنان و با عبارات **وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا،** به احوال اخروی مؤمنان با تأکید بر علم خداوند با عبارت **رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ** اشاره می‌کند. بنابراین بخش سوم از مقطع سوم با بخش‌هایی در مقاطع اول و دوم که به بحث مؤمنان پرداخته‌اند، در ارتباط است. لذا بخش اول از مقطع اول با عباراتی چون **إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ، ذَلِكَ لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ** و بخش سوم از مقطع دوم با عباراتی چون **إِنَّمَا النَّجْوَى مِنَ الشَّيْطَانِ لِيَحْزَنَ الَّذِينَ آمَنُوا، يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا، وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ** با بخش سوم مقطع سوم هستند.

به این ترتیب نظم چینش موضوعات در مقطع اول در مقایسه با مقطع اول و سوم نظم معکوس و نظم چینش موضوعات مقطع دوم و سوم در قیاس با یکدیگر نظم توازی است. شکل زیر ترتیب خطی کلی سوره را در قالب نظم متقارن به تصویر کشیده‌است؛



شکل ۲- ترتیب خطی سوره در قالب نظم متقارن

نتیجه‌گیری

رویکرد نظم غیر خطی با تکیه بر بلاغت سامی و قواعد نظم متقارن در سوره‌ی مجادله، تناسب آیات آن را در سه مقطع با الگوی چینش محوری و نظم معکوس به تصویر کشید که نظم هر یک از این سه مقطع با مقطع دیگر نیز، برای اثبات انسجام ساختاری آیات سوره بسیار کارآمد نشان داد و به کارگیری این رویکرد اثبات کرد که هر آیه و هر موضوعی در سوره، دقیقاً در محلی که باید باشد، مورد بحث و پردازش قرار گرفته‌است.

تطبیق اصول بلاغت سامی و قواعد نظم متقارن در سوره‌ی مجادله، غرض و محور آن را در سه مقطع به تناوب نمایان کرد؛ در آغاز و انجام هر مقطع و به تبع آغاز و انجام سوره، علم خداوند با عباراتی چون *إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ*، *وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ*، *وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ* و ... مورد تأکید قرار گرفته‌است. توجه به این مطلب و نیز محتوای محورهای مقاطع سه‌گانه که تأکید بر نفوذ حکم الهی در تعیین تکالیف و سرنوشت بشر دارند و یادآوری تکالیف، وظایف و اعمال و عاقبت مؤمنان در برابر کارشکنی‌ها، اعمال و عاقبت منافقان در طرفین هر مقطع غرض کلی سوره را با محتوای «تأکید بر علم انحصاری خداوند به احوال بشر و قدرت و عزت خداوند برای تشریح احکام، ناظر به سعادت نوع بشر است که نادیده

گرفتن آن خسران را به دنبال دارد»، نمایان می‌سازد. به این ترتیب تمام تشریحات و حدود در اسلام به صورت عام و در سوره‌ی مجادله به صورت خاص، از جمله حکم ظهار، احکام نجوا و آداب مجالست، بر مبنای قوی و عزیز بودن قانونگذار تشریح شده‌است.

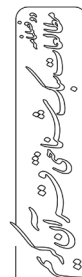
کاربست بلاغت سامی و قواعد نظم متقارن در سوره‌ی مجادله نشان داد که هر مطلبی دقیقاً در جای خود ایراد شده‌است و لذا شبهه‌ی تاریخ‌مند بودن آیات ظهار و نیز حکم نجوا با پیامبر که محدود به زمان خاصی است، کاملاً بی‌اساس بوده چرا که هر یک از این احکام شاهد مثال‌هایی مستدل تاریخی برای نیل به غرض سوره است. خدایی که عالم به مصالح انسان‌هاست، ظهار را به عنوان یک حکم باطل اما مستحکم باقی مانده از جاهلیت ابطال کرد. استحکام این حکم در جامعه‌ی عرب عصر نزول، زمانی بیشتر ملموس می‌شود که اولاً سبب نزول‌های متعدد و در ثانی حکم پیامبر مبنی بر جدایی زن و شوهر پس از ظهار بر آن گواهی می‌دهند. مقابله با این رسم و محو آن در اندک زمانی، قوی و عزیز بودن خدا را می‌رساند؛ همان مسأله‌ای که در محورهای سه‌گانه‌ی مقاطع سوره به آن تأکید و مصادیقش به نمایش درآمد. به صورتی که اثر تأدیبی کفاره برای مؤمنان موجب شد که در اعصار بعد از نزول، اثری از این رسم نابجا باقی نماند. نجوا با پیامبر نیز نمونه‌ای از نجوای به بر و تقوا بود که مؤمنان به آن توصیه شده بودند. اما آن طور که از سبب نزول‌ها بر می‌آید عده‌ای آن را مایه‌ی فخر فروشی بر مصاحبت با حضرت رسول قرار دادند و تشریح حکم صدقه بر نجوای با پیامبر، نیت این عده را بر خودشان و دیگران آشکار کرد و می‌توان گفت تذکری به این افراد بود که نجوای آنها از نجوای به بر و نیکی در حال خروج است. این مطلب در بخش سوم مقطع دوم کاملاً با محور این مقطع هماهنگ است. لذا با به‌کارگیری بلاغت سامی، فهم و درک علت حضور و طرح مسائل تاریخی سوره میسر می‌گردد و از این رهگذر امکان برداشت مسائل تربیتی و اجتماعی فراوانی را فراهم می‌گرداند.

کتابنامه

- قرآن کریم (۱۳۷۹)، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- آلوسی، محمود (بی تا): «روح المعانی»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ چهارم.
- احمدیار، محمد حسین، ولوی، سیمین، باقر، علی رضا (۱۴۰۰ش): «بلاغت سامی و قواعد نظم متقارن و نقد و بررسی آن در سوره صف»، نشریه پژوهش های ادبی - قرآنی، ش ۴، صص ۶۲-۲۶.
- احمدیان، مهدی، ذوالفقارزاده، محمد مهدی، پورعزت، علی اصغر (۱۳۹۶ش): «تبیین ماهیت انقلاب اسلامی ایران از منظر سوره مجادله»، نشریه پژوهش های انقلاب اسلامی، ش ۱، صص ۳۱-۷.
- اکبری، عطیه، مهدوی راد، محمدعلی مهدوی راد، شهیدی، روح الله (۱۳۹۸ش): «تاریخ دانش تناسب آیات»، نشریه مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ش ۶۵، صص ۱۵۴-۱۳۵.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد (۱۹۸۴م): «التحریر والتنویر»، تونس: دار التونسیه للنشر.
- جهان بخت لیلی، امید، پورحشمی درگاه، حامد، میرزاخواه رودسری، فاطمه (۱۴۰۲ش): «نقض های اصول همکاری گرایس در سوره مجادله»، فصلنامه مطالعات سبک شناسی قرآن کریم، ش ۱، صص ۲۹۸-۲۷۸.
- زرکشی، بدرالدین (۱۹۵۷م): «البرهان فی علوم القرآن»، دار احیاء الکتب العربیه عیسی البابی الحلبی و شرکائه، چاپ اول.
- زمانی، محمدحسن، قانع اردکانی، علی (۱۳۹۱ش): «نقد شبهات مستشرقان درباره تناسبات آیات قرآن»، نشریه قرآن پژوهی خاورشناسان، ش ۱۲، صص ۵۷-۷۶.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۳ش): «المیزان فی تفسیر القرآن»، کتباورشی اسماعیلیان.
- فاضلی، حمیدرضا، دهقان منگابادی، بمانعلی، زارع دینی، احمد، حیدری مزرعه آخوند، محمدعلی (۱۴۰۱ش): الف؛ «بازخوانی انسجام ساختاری قرآن کریم در پرتو نظریه نظم متقارن از دیدگاه ریموند فرین»، فصلنامه مطالعات سبک شناسی قرآن کریم، ش ۲، صص ۳۴-۹.
- فاضلی، حمیدرضا، دهقان منگابادی، بمانعلی، زارع دینی، احمد، حیدری مزرعه آخوند، محمدعلی (۱۴۰۱ش): ب؛ «بازخوانی انسجام ساختاری سوره یوسف در پرتو نظریه نظم متقارن (با تأکید بر دیدگاه جواد انور قریشی)»، فصلنامه پژوهش های ادبی-قرآنی، ش ۱، صص ۱۱۹-۱۰۰.
- قادری، محدثه، خاکپور، حسین (۱۳۹۷ش): «بررسی و تحلیل سوره مجادله بر اساس سبک شناسی گفتمانی میشل فوکو»، پژوهشنامه معارف قرآنی، ش ۳۵، صص ۳۴-۷.
- قیطوری، عامر (۱۳۸۵ش): «قرآن و گذر از نظم خطی؛ یک بررسی زبان شناختی، فصلنامه زبان و زبان شناسی»، ش ۳، صص ۳۱-۱۷.
- کوپرس، میشل (۲۰۱۲م): «تدریب الحلیل بلاغی»، مترجم میشل لوکلیر و طارق منزو، بیروت: دار المشرق.
- کوپرس، میشل (۲۰۱۸م): «فی نظم القرآن»، بیروت: دارالمشرق.
- گلدسیهر، ایگناس (۱۳۸۳ش): «گرایش های تفسیری در میان مسلمانان»، مترجم ناصر طباطبایی، تهران: ققنوس، چاپ اول.
- مکوند، محمود، شاکر، محمدکاظم (۱۳۹۴ش): «بازخوانی انسجام متن قرآن در پرتو نظریه نظم متقارن»، نشریه پژوهش های قرآنی، ش ۳، صص ۳۵-۴.
- همامی، عباس (۱۳۸۴ش): «درآمدی بر علم تناسب آیات با تأکید بر سوره جمعه»، نشریه مطالعات اسلامی، ش ۷۰، صص ۱۸۶-۱۷۳.
- Arberry, A. J. 1995: "The Koran Interpreted", New York: Macmillan Publishing Company.
- Bell, Richard. 1953: "Bell's introduction to the Quran". Completely revised and enlarged by W.Motgomery Watt», Edinburgh University Press.
- Cuypers, Michel. 2017: "LE FESTIN(Une lecture de la sourate al-Maida)". Peeters

Publishers.

- Robinson, Neal. 2003: "Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text". Washington: Georgetown University Press.
- Lund, Nils Wilhelm. 2013: "Chiasmus in the New Testament: A Study in Formgeschichte". Publisher, University of North Carolina Press.



سال هفتم

شماره دوم

پیاپی: ۱۳

پاییز و زمستان

۱۴۰۲

Bibliography

- The Holy Quran (1379SH), Tehran: Vezarat Farhang va Ershad Eslami.
- Alousi, Mahmoud (Beta): "Ruh al-Ma'ani", Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi, 4th edition.
- Ahmadian, Mehdi, Zulfiqarzadeh, Mohammad Mehdi, Pourezzat, Ali Asghar (1396SH): "Explaining the nature of Iran's Islamic Revolution from the perspective of Surah Mujadaleh", Journal of Islamic Revolution Research, number 1, pp 7-31.
- Akbari, Atiyeh, Mahdavi Rad, Mohammad Ali Mahdavi Rad, Shahidi, Ruhollah (1398SH): "History of the Knowledge of Proportion of Verses", Journal of Historical Studies of Qur'an and Hadith, No. 65, pp 154-135.
- Jahanbakht Lili, Omid, Pourhashmati Dargah, Hamed, Mirzakhah Roudsari, Fatemeh (1402SH): "Violations of the Principles of Grace's Cooperation in Surah Mujadalah", Quarterly Journal of Stylistic Studies of the Holy Qur'an, Number 1, pp 278-298.
- Zarkashi, Badr al-Din (1957 AD): "Al-Burhan fi Ulum al-Qur'an", Dar Ihiya al-Kath al-Arabiya Isa al-Babi al-Halabi and her partners, first edition.
- Zamani, Mohammad Hassan, Qanei Ardakani, Ali (1391SH): "Criticism of Orientalists' suspicions about the appropriateness of the verses of the Qur'an", Orientalists' Qur'an Research Journal, number 12, pp 57-76.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein (1393SH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Ismailian bookstore.
- Fadeli, Hamidreza, Dehghan Mangabadi, Baman Ali, Zaredini, Ahmed, Heydari Farakhund, Mohammad Ali (1401SH): A; "Rereading the structural coherence of the Holy Qur'an in the light of the theory of symmetrical order from Raymond Frein's point of view", Quarterly Journal of Stylistic Studies of the Holy Qur'an, number two, pp 9-34.
- Fadeli, Hamidreza, Dehghan Mangabadi, Baman Ali, Zaredini, Ahmed, Heydari Farakhand, Mohammad Ali (1401SH): B; "Rereading the structural integrity of Surah Yusuf in the light of the theory of symmetrical order (with emphasis on Javad Anwar Qureshi's point of view)", Literary-Qur'anic Research Quarterly, number one, pp 100-119.
- Qadri, Muhaddeh, Khakpour, Hossein (1397SH): "Examination and Analysis of Surah Al-Mujadalah based on Michel Foucault's Discourse Stylistics", Research Journal of Quranic Studies, No. 35, pages 7-34.
- Qitouri, Amer (1385SH): "Quran and transition from linear order; A Linguistic Review, Quarterly Journal of Language and Linguistics, No. 3, pp. 17-31.
- Cuypers, Michel (2012): "The Training of Al-Halil Balaghi", translated by Michel Leclerc and Tariq Manzou, Beirut: Dar Al-Mashriq.
- Goldsiher, Ignas (1383SH): "Interpretative trends among Muslims", translated by Nasser Tabatabai, Tehran: Phoenix, first edition.
- Makund, Mahmoud, Shaker, Mohammad Kazem (1394SH): "Rereading the coherence of the Qur'anic text in the light of the theory of symmetrical order", Koranic

- Research Journal, number 3, pp 4-35.
- Hammami, Abbas (1384SH): "Introduction to the science of proportionality of verses with an emphasis on Surah Juma", Islamic Studies Journal, No. 70, pp 173-186.
 - Arberry, A. J (1995): «The Koran Interpereted», New York: Macmillan Publishing Company.
 - Bell, Richard (1953): «Bell's introduction to the Quran, Compleetly revised and enlarged by W.Motgomery Watt», Edinburgh University Press.
 - Cuypers, Michel (2017): «LE FESTIN(Une lecture de la sourate al-Maida)», Peeters Publishers.
 - Robinson, Neal (2003): «Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text'», Washington: Georgetown University Press.
 - Lund, Nils Wilhelm (2013): «Chiasmus in the New Testament: A Study in Formgeschichte», Publisher, University of North Carolina Press.



سال هفتم
شماره دوم
پیاپی: ۱۳
پاییز و زمستان
۱۴۰۲

Semantics of the word "Dill" (shadow) in the Holy Qur'an

(Received:2023-01-09 Accepted:2023-05-31)

Mostafa Javanrudi¹, Hossein Rostami²**Abstract**

Today, in linguistic studies in the field of word meaning, there are two types of attitudes: the first attitude is the in-time attitude; Which means examining the meaning of words historically, and the second attitude: is a contemporary attitude; That is, examining the meaning of words regardless of history and examining the semantic relationships between them, including semantic relationship, semantic inclusion, opposition, linear order relationship, and causal relationship. In the Holy Qur'an, some words have gone out of their cultural and lexical meaning and have found a mystical meaning, and this type is often found in words that are used for tangible phenomena and natural beings. The present essay examines the symbolic meaning of the names of animals in the Holy Quran with a descriptive-analytical approach based on the knowledge of temporal and simultaneous semantics. The results of the research show that often these words have kept their symbolic meaning in the texts before the revelation of the Qur'an and the texts of the Islamic period, and in the Holy Qur'an, they appear on the structure of the verses, and based on the knowledge of temporal semantics, between the words It contains symbolic meanings, there is a type of semantic inclusion relationship, causal relationship, linear order relationship, and verbal opposition.

Keywords: Holy Qur'an, Shadow, semantics, interpretation.

سال هفتم

شماره دوم

پیاپی: ۱۳

پاییز و زمستان

۱۴۰۲

1) Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Payam Noor University, Kermanshah-Javanrud, (The Corresponding Author) Email: mjavanrudy@pnu.ac.ir

2) Master of Arabic Language and Literature, Payam Noor University, Email: hossein.r54@gmail.com



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

معناشناسی واژه «ظَلَّ» در قرآن کریم

(تاریخ دریافت: ۱۹-۱۰-۱۴۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۰-۰۳-۱۴۰۲)

مصطفی جوانرودی^۱، حسین رستمی^۲

سال هفتم
 شماره دوم
 پیاپی: ۱۳
 پاییز و زمستان
 ۱۴۰۲

چکیده

«ظَلَّ» در قرآن کریم به لحاظ معنای لغوی و اصطلاحی از گستردگی قابل ملاحظه‌ای برخوردار است. این واژه در آیات متعدد، دارای معانی مختلفی است که دارای دو جنبه‌ی مثبت و منفی است. از همین رو برای کشف و ارائه‌ی تصویری از جایگاه «ظَلَّ» در قرآن کریم و نیز درکی بهتر از معانی این واژه، ناگزیر از شناخت مفاهیمی چون تفسیر، تأویل، اسباب نزول و از دیگر سو مترادف، تضاد معنایی، و هم‌نشینی و جانشینی می‌باشیم، به گونه‌ای که ضروری می‌نماید در ساختار کلام، میدان معناشناختی با تکیه بر پنج محور بلاغت، مترادف، تضاد، هم‌نشینی و جانشینی مورد بررسی قرار گرفته و در درون بافت کلام به مباحث غیرزبانی چون تفسیر، تأویل، اسباب نزول و بعضاً شناخت معانی لغوی واژه بر اساس فرهنگ‌ها و نظر مفسران پرداخته شود. در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و با توجه به دو سطح زبانی و غیر زبانی، معناشناسی واژه‌ی «ظَلَّ» از طریق بررسی مؤلفه‌های بلاغت معنایی، مترادف، تضاد، هم‌نشینی و جانشینی مورد تحلیل قرار می‌گیرد. نتیجه‌ی بررسی حاکی از آن است که در مترادف، تنها واژه‌ای را که می‌توان برای ظل یافت، واژه‌ی «فیء» است که هر دو در معنای سایه کاربرد دارند. در تضاد، منظور تقابل معنایی است نه لفظی؛ یعنی ظل دارای چندین معنی است که گاه این معانی در تقابل هم قرار می‌گیرند؛ مانند سایه‌ی بهشت در تقابل با سایه‌ی جهنم یا سایه‌ی رحمت در تقابل با سایه‌ی عذاب. در بلاغت معنایی نیز مفاهیمی چون تشبیه، تمثیل و کنایه بسیار پر کاربرد بوده و روابط هم‌نشینی و جانشینی نیز ملحوظ و قابل مشاهده است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، ظَلَّ، معناشناسی، هم‌نشینی معنایی، جانشینی معنایی.

(۱) استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه پیام نور، کرمانشاه-جوانرودی، ایران (نویسنده مسئول) ایمیل: mjavanrudy@pnu.ac.ir
 (۲) کارشناسی ارشد رشته زبان و ادبیات عربی دانشگاه پیام نور، ایران ایمیل: hossein.r54@gmail.com



۱. مقدمه

امروزه روش‌های جدیدی کشف شده‌اند و قابلیت این را دارند که قرآن را از زوایای مختلف مورد مطالعه قرار دهند. روش‌های نقد ادبی، زبان‌شناسی، نشانه‌شناسی، معناشناسی و ... همه ابزارهای جدید، تازه و متفاوتی هستند که ما را بیش از پیش در شناخت هرچه بهتر گوهرهای دریای بی‌کران قرآنی یاری می‌دهند. یکی از موضوعات جدید در ارتباط با دانش تفسیر، معنی‌شناسی زبانی است که به کشف و پرده‌برداری از مقصود قرآن کمک می‌کند.

«معناشناسی مطالعه‌ی علمی معناست، همان‌گونه که زبان‌شناسی مطالعه علمی زبان است.» (صفوی، ۱۳۹۱: ۱۱) در دانش معناشناسی، انواعی از روابط معنایی وجود دارد که در مواجهه با کلمات قرآن کریم، این روابط معنایی را می‌توان به دسته‌های مختلفی تقسیم نمود. هم‌چنین در پی بردن به مؤلفه‌های معنایی واژگانی قرآنی، وجود دانش تفسیر و تأویل و اسباب نزول آیات نیز با توجه به رویکرد تاریخی آن حائز اهمیت ویژه‌ای است که باید حتماً مد نظر قرار گیرد.

مطالعات معناشناسی در پژوهش‌های قرآنی دارای راهکارهای نظام‌مندی است که به وسیله‌ی آن‌ها می‌توان برداشت قابل قبولی از مفاهیم مورد مطالعه و تبیین جایگاه آن مفهوم در میان سایر مفاهیم قرآنی و بررسی و تحلیل آن‌ها کسب نمود. از همین رو هدف از مقاله‌ی حاضر کشف و ارائه‌ی تصویری از جایگاه «ظَلَّ» در قرآن کریم است که ضمن استخراج مؤلفه‌های معنایی، مترادف‌ها، متضادها، و مفاهیم مرتبط با این واژه، به سطوح و لایه‌های مختلف معنایی «ظَلَّ» می‌پردازد. از این رو ما بر آنیم که به این سؤال پاسخ گوئیم که: آیا واژه‌ی «ظَلَّ» در قرآن کریم می‌تواند دارای زوایای مختلف معنایی باشد و اگر هست آن را در چه مؤلفه‌هایی می‌توان مورد مطالعه قرار داد؟

ضرورت تحقیق در این مقاله، معناشناسی واژه‌ی «ظَلَّ» در قرآن و تحلیل موضوعی آن از دیدگاه اندیشمندان و مفسران است.

۱.۱. پیشینه پژوهش

در خصوص پیشینه پژوهش نیز نمی‌توان سابقه‌ی چندانی برای مطالعات معناشناختی در پژوهش‌های قرآنی، به ویژه برای موضوع مورد بحث مقاله متصور شد. اما به طور عام در خصوص مطالعات معناشناختی، می‌توان در این میان به تألیفات «ایزوتسو» تحت عنوان «مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن» و هم‌چنین کتاب «آفرینش و رستاخیز» اثر «ماکینوشینیا» اشاره کرد که روش معناشناختی را در کارهای خود محوریت بخشیده‌اند. در دوره‌های گذشته نیز، دانشمندانی چون جرجانی، ابن جنی، مقاتل بن سلیمان، ابوهلال عسکری، ابن جوزی، سیوطی و ... به بررسی‌های معناشناختی مختص دوره‌ی خود پرداخته‌اند که با عبارت «وجوه و نظائر» دیده می‌شود. مانند: «الوجوه و النظائر فی القرآن الکریم» از مقاتل

بن سلیمان بلخی (۱۵۰ هـ). «الوجوه و النظائر فی القرآن» از هارون بن موسی ازدی (متوفی ۱۷۰ هـ). «الوجوه و النظائر» از حسین بن محمد دامغانی. «الوجوه و النظائر» از علی بن ابی طلحه. «الوجوه و النظائر» از ابو عبدالله عکرمه بن عبدالله المدنی.

در دوره‌ی معاصر نیز می‌توان به آثاری همچون «معناشناسی» از احمد مختار عمر، «جمالیات الاسلوب: الصورة الفنیة فی الادب العربی» از فایز الدایه و «زبان‌شناسی سوره یوسف» از نادیه رمضان نجار اشاره کرد. علاوه بر این پایان‌نامه‌هایی نیز با همین محوریت نگاشته شده‌اند که از مهمترین آن‌ها می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

- «معناشناسی علم در قرآن با تأکید بر حوزه‌های معنایی». دانشجو: شعبان نصرتی. استاد راهنما: هادی صادقی. استاد مشاور: محمد مصطفایی. که در سال ۱۳۹۵ در مقطع کارشناسی ارشد و در دانشگاه حکیم سبزواری، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دفاع شده است. نتایج پژوهش حاکی از آن است که عقل مهمترین جانشین علم است که علاوه بر معنای معرفتی، منبع علم نیز به حساب می‌آید. برای فهم درست معنای علم لازم است مقابل‌های آن نیز به‌درستی شناخته شوند. در نسبت مقابل‌ها، جهل و ظن سهم ویژه‌ای به خود اختصاص می‌دهند. در تحلیل معناشناختی، جهل مقابل عقل و ظن لایه‌ای از علم است.

- «معناشناسی تاریخی و توصیفی واژه "طیب" در قرآن کریم». دانشجو: فاطمه تیمورتاش. استاد راهنما: احمد فغانی. استاد مشاور: محمد تقی سبحانی. که در سال ۱۳۹۰ در مقطع کارشناسی ارشد دفاع شده است. نتایج حاصل از پژوهش نشان داده است: این واژه در طول تاریخ عمر خود دچار توسعه معنایی شده است و به حوزه معنایی آن علاوه بر «پاک بودن» و «حلال بودن»، «مورد پسند و طبع بودن» نیز راه یافته است. در گام بعد، از طریق معناشناسی همزمانی با تحلیل کاربردها و از طریق استخراج مفاهیم همنشین و جانشین واژه طیب، مشخص شد که این واژه بیشترین همنشینی را با واژه «رزق» داشته و البته با واژگان «حلال»، «خبیث» (به عنوان متضاد آن)، و «عمل صالح» نیز همنشین است که تحلیل ویژگی‌های این‌ها، در فهم معنای طیب راه‌گشاست. اما تحلیل نهایی مربوط به شناخت جانشین‌های طیب است که با بررسی همنشین‌های «رزق» و «حلال» مشخص شد که چهار واژه‌ی «کریم»، «خیر»، «حَسَن» و «طعام» معنایی نزدیک به طیب دارند و می‌توانند به‌عنوان جانشین‌های آن شناخته شوند.

همچنین مقالات متعدد مشابه با موضوع این مقاله در مجلات و کنفرانس‌های مختلف چاپ و ارائه شده‌اند که مجال ذکر همه‌ی آن‌ها نیست اما مهم‌ترین آنها عبارتند از:

- «معناشناسی واژه علم در معلقات سبع و قرآن کریم از منظر روابط معنایی». نویسندگان: شهلا بختیاری، هدیه تقوی. که در نشریه پژوهش‌های علم و دین در سال ۱۳۹۳ به چاپ رسید.

- «معناشناسی واژه حکمت در قرآن کریم با تکیه بر نظریه حوزه‌های معنایی». نویسندگان: رضا امانی، سیده نرگس همتی، مرضیه سلیمانی. که در نخستین همایش ملی واژه‌پژوهی در علوم اسلامی در سال ۱۳۹۵ ارائه گردید.

- «معناشناسی واژه وحی در قرآن کریم با تکیه بر نظریه حوزه معنایی». نویسندگان: مرضیه سلیمانی، رضا امانی، سیده نرگس همتی. که در نخستین همایش ملی واژه‌پژوهی در علوم اسلامی در سال ۱۳۹۵ ارائه گردید.

- «معناشناسی واژه «دری» و «علم» در قرآن کریم». نویسندگان: فرهاد عبدالله زاده، طاهر میرزاده، فواد عبدالله زاده. که در اولین کنفرانس ملی تحقیقات بنیادین در مطالعات زبان و ادبیات در سال ۱۳۹۶ به چاپ رسید.

- «معناشناسی واژه "جهاد" در قرآن کریم». نویسندگان: بیژن کرمی میرعزیزی، عسگر بابازاده اقدم، شبنبم بهرامی، زهرا قاسم پور گنجه لو. که در نشریه سراج منیر در تابستان ۱۳۹۵ به چاپ رسیده است.

آنچه شایسته‌ی ذکر است اینکه در خصوص معناشناسی واژه‌ی «ظَلَّ» تاکنون کاری چه به صورت مقاله، کتاب یا پایان‌نامه صورت نگرفته است و این را از عناوین پژوهش‌های صورت گرفته می‌توان به روشنی دریافت.

روش کار در تحقیق حاضر به صورت توصیفی-تحلیلی است بدین گونه که علاوه بر توصیف نظام‌مند علم معناشناسی نوین و شناخت واژگان از حیث زبانی، به تحلیل گونه‌های فرازبانی (تفسیر، تأویل، اسباب نزول و...) نیز توجه ویژه شده است. در واقع در این مقاله به منظور رسیدن به درکی صحیح از واژه، متن قرآن با توجه به دو دیدگاه زبانی و فرازبانی مورد بررسی قرار گرفته است.

۲. معناشناسی

«معناشناسی» یا «معنی‌شناسی» در زبان عربی با عنوان «علم المعنی» یا «علم الدلالة» شناخته و در زبان انگلیسی با نام semanticis نامیده می‌شود. این اصطلاح از اسم یونانی sema به معنای «نشانه و علامت» و فعل semaino به معنای «علامت زدن و معنا دادن» گرفته شده است. (اچسون، ۱۳۷۱: ۱۱۳) این علم شاخه‌ای از زبان‌شناسی است که به بررسی و مطالعه‌ی معانی در زبان‌های انسانی می‌پردازد. به تعبیری دیگر و آنچه‌ان که برخی زبان‌شناسان گفته‌اند: «زبان‌شناسی علم بررسی معنا است.» (مختار عمر، ۱۳۸۶: ۱۹) «این دانش به معناشناسی فلسفی، منطقی و زبانی تقسیم می‌شود.» (قائمی نیا، ۱۳۸۹: ۷۸) موضوع معنی را می‌توان از دیدگاه روابط مفهومی در سطح واژگان نظام زبان مورد بحث و بررسی قرار داد. هشت نوع رابطه‌ی مفهومی در سطح واژگان زبان وجود دارد: ۱. شمول معنایی: رابطه کل و انواع را می‌نمایاند؛ به عبارتی هر واژه زیرشمول را می‌توان نوعی از واژه‌ی

شامل دانست؛ نظیر رابطه‌ی گوسفند و گله. ۲. جزءواژگی: رابطه‌ی کل و اجزاء است؛ نظیر رابطه پیراهن و یقه. ۳. عضوواژگی: رابطه‌ی کل و اعضای تشکیل دهنده‌ی آن کل به حساب می‌آید؛ نظیر رابطه اسب و گله. ۴. واحدواژگی: رابطه میان دو واژه‌ای تلقی می‌شود که یکی واحد شمارش دیگری است؛ نظیر رابطه‌ی پُرس و چلوکباب. ۵. هم‌معنایی: منظور همان ترادف است؛ نظیر رابطه‌ی اتومبیل و ماشین، البته باید توجه داشت که هم‌معنایی مطلق در میان واحدهای نظام زبان ممکن نیست. ۶. چندمعنایی: معانی یک واژه‌ی چند معنی که به نوعی به هم مربوط اند و از این طریق از واژه‌های مختلفی که با هم هم‌نام به حساب می‌آیند متمایز می‌گردند؛ نظیر رابطه‌ی توپ و سه معنی «وسیله‌ی بازی»، «ابزار جنگی» و «پارچه‌ی لوله». ۷. تقابل معنایی: به انواع تقابل‌های معنایی ممکن میان مفهوم واژه‌ها تقسیم می‌گردد؛ نظیر رابطه‌ی خرید و فروش. ۸. باهم‌آیی: محدودیت وقوع واژه‌ها را در کنار هم نشان می‌دهد. اگر این محدودیت به جایی برسد که حضور یک واژه تنها در هم‌نشینی با یک واژه امکان‌پذیر باشد، این باهم‌آیی به صورت مطلق درخواهد آمد؛ نظیر رابطه‌ی کتاب و کهنه که ما کهنه را با کتاب به‌کار می‌بریم، اما با اسب به‌کار نمی‌بریم. (صفوی، ۱۳۹۱: ۵۹-۷۶)

۳. واژه‌شناسی «ظَلَّ» و مشتقات آن

در القاموس المحيط ذیل واژه‌ی «الظَّلَّ» آمده است: «الظَّلَّ: نَقِضُ الضَّحِّ، أَوْ هُوَ الْفَيْءُ، أَوْ هُوَ بِالْغَدَاةِ، وَالْفَيْءُ بِالْعَشِيِّ. ج: ظِلَالٌ وَظُلُولٌ وَأُظْلَالٌ» (فیروزآبادی، ۱۹۹۵: ۴۰۸) ترجمه: الظَّلَّ نقیض الضحّ و به معنای «الفیء» است. برخی گفته‌اند ظل سایه‌ی اول روز و فیء سایه‌ی آخر روز است. جمع آن ظلال و ظلول و اظلال است.

«ظَلَّ» به معنی سایه و جمع آن «ظلال» است. «راغب» دانشمند و مفسر معروف، ذیل واژه «الظَّلَّ» می‌نویسد: «هرجا که نور آفتاب بر آن تابیده سایه محسوب می‌شود؛ خواه قبلاً به آن تابیده باشد یا نه، ولی «فییء» (بر وزن شیء) تنها به جائی گفته می‌شود که قبلاً آفتاب تابیده و بعد سایه بر آن افتاده است. (راغب الاصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۳۶)

با توجه به کاربرد فراوان واژه‌ی «ظَلَّ» و مشتقات آن در قرآن کریم و با توجه به تفسیر مفسران و تأویل مؤولان به صراحت می‌توان گفت که «ظَلَّ»، از جمله واژگان «چند معنایی» به شمار می‌آید. این واژه و مشتقات آن، ضمن حفظ معنای لغوی خود، با توجه به کاربرد و جاگیری آن در بافت کلام، معانی دیگری متناسب با همان کلام به‌خود می‌گیرد. واژه (ظ ل ل) به طور کلی و با تکرار، ۳۳ بار و بدون تکرار ۲۸ بار در قرآن ذکر شده است (محمدخضر، ۱۴۳۳: ذیل ماده‌ی: ظ ل ل). این واژه در قرآن در ۳۱ آیه ذکر شده که در ۲۲ آیه در معنای سایه و مشتقات آن به کار رفته است. از این میان، فراوانی درخور توجه کاربرد اسمی این واژه است که تقریباً وجه غالب آن محسوب می‌گردد. کاربرد فعلی این واژه تنها در دو جا دیده می‌شود و در هر دو جا به یک صورت «ظللنا» است. (آیات ۵۷ سوره بقره

و ۱۶۰ سوره اعراف) برای تبیین موضوع، بررسی معانی این واژه و مشتقات آن ضروری می‌نماید.

۳. ۱. کاربرد فعلی مشتقات «الظِّل»

ظَلَّلَ: ظَلَّلَ در آیه ۵۷ سوره بقره و آیه ۱۶۰ سوره اعراف، ماضی مبنی بر معلوم است و بر وزن فَعَّلَ است ﴿وَوَضَّلْنَا عَلَيْكُمْ الْعُمَامَ﴾ (بقره/۵۷)؛ «و ابر را چون سایه‌بانی بالای سرتان نگاه داشتیم.» ﴿وَوَضَّلْنَا عَلَيْهِمُ الْعُمَامَ﴾ (اعراف/۱۶۰)؛ «و ابر را چون سایه‌بانی بالای سرشان نگاه داشتیم.» ظَلَّلَ در این آیات به معنی پوشش و قرار دادن چیزی چون ابر می‌آید. منظور سایه‌ی ابر است در مقابل گرمای سوزان. (احمد مختار، ۱۴۲۳: ۳۰۱)

۳. ۲. کاربرد اسمی مشتقات «الظِّل»

الظِّلُّ: الظِّلُّ در آیه ۴۵ سوره فرقان، اسم ذات و بر وزن فعل است. ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَيْبِكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾؛ «مگر نمی‌بینی که پروردگارت چگونه سایه را گسترانیده است؟» و مانند آن است مفهوم این آیه، که می‌فرماید: ﴿وَوَضَّلْنَا مَمْدُودًا﴾ (واقعه/۳۰)؛ «و در میان سایه‌های گسترده و کشیده.» «سخن از ظل به معنای سایه و گستردگی آن است. یعنی گسترش سایه بر آنان بدون وجود خورشید همیشگی است.» (الدامغانی، ۱۹۸۰: ۳۰۶) الظِّل: نقیض روشنایی است و برخی‌ها ظل را فیه قرار می‌دهند. رؤیه گفته است: هر مکانی که خورشید در آن باشد، ظل است و فیه را زایل می‌گرداند. گفته شده: ظل در اول روز است و فیه در آخر روز. هم‌چنین ظل قبل از خورشید است و فیه بعد از آن. (ابن منظور، بی‌تا: ۴۱۵/۱۱) هم‌چنین گفته‌اند: فیه شرقی است و ظل غربی؛ سایه ظل از اول روز به سوی زوال کشیده می‌شود و فیه بعد از زوال به سوی شب کشیده می‌شود؛ از همین رو سروده‌اند:

فَلَا الظِّلُّ مِنْ بَرْدِ الضُّحَى تَسْتَطِيعُهُ وَلَا الفِءُ مِنْ بَرْدِ العَشِيِّ تَدُّوقُ

(الهلالی، ۱۳۷۱ هـ: ۴۰)

ترجمه: نه ظل از خنکی صبحگاهان بهره‌مند می‌شود و نه فیه از خنکی شامگاهان می‌چشد.

هم‌چنین این واژه در آیه ۲۴ سوره قصص آمده است. ﴿فَسَقَىٰ لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّىٰ إِلَى الظِّلِّ﴾؛ «آن‌ها را سیراب کرد.» سپس به زیر سایه‌ی (درختی) رفت. «یعنی مکانی که نور خورشید به سبب مانعی در آن پنهان می‌گردد.» (احمد مختار، ۱۴۲۳: ۳۰۱)

همان‌گونه که اصمعی می‌گوید:

عَلَسْتُ قَبْلَ القَطَا وَ فَرَطْتُه فِي ظِلِّ أَجْجَاجِ المَقِيطِ مُعْبِطُهُ

ترجمه: بامدادان پیش از مرغ سنگریزه خوار در سایه گرمای سوزان اقامتگاه تابستانی سرزمین پوشیده از گیاه بر او وارد شده و آب را به او نشان دادم.

(ابن منظور، بی تا: ۴۱۷/۱۱)

واژه ظل در آیه ۳۰ سوره مرسلات نیز آمده است، آنجا که می فرماید: ﴿انْطَلِقُوا إِلَىٰ ظِلِّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ﴾ «بروید به سوی سایه‌ی (دود متراکم) سه شاخه.» «ظل در این آیه به معنی دودی تیره و متراکم است که از جهنم بیرون می آید.» (احمد مختار، ۱۴۲۳: ۳۰۱)

ظلیل: در آیه‌ی ۵۷ سوره‌ی نساء، صفت مشبهه و بر وزن فَعِيل و به معنای سایه‌ی پایدار و گسترده است. ﴿تَدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا﴾؛ «و آنان را به سایه (عزت و رفاه) گسترده‌ای داخل می گردانیم.» واژه ظلیل همچنین در آیه ۳۱ سوره مرسلات آمده است آن جا که می فرماید: ﴿لَا ظَلِيلَ وَلَا يُغْنِي مِنَ اللَّهَبِ﴾؛ «نه سایه‌ای دارد و نه از سوزندگی شعله‌های آتش جلوگیری می کند.» یعنی ابری گسترده که در مقابل گرما سایه می گسترد: الظلیل بر وزن فَعِيل از «الظل» به معنی آنچه متصف است به «الظلاله» و این صفت در آن ثبت گردیده است و بر ثبوت و دوام دلالت می کند. (مصطفوی، ۱۳۸۵: ۲۰۱/۷) از همین رو ظلّ الجِنَّة گفته‌اند و آن را در مورد فیء نگفته‌اند؛ چرا که در آن جا خورشید در پی ظل بهشت نیست. پس فیء مربوط به این جهان است و ظلّ ابدی است. هم چنین خداوند فرموده است: ﴿أَكَلَهَا دَائِمًا وَظِلَّهَا﴾ (رعد/۳۵)؛ «میوه و نعمتش همیشگی و سایه‌اش دائمی است.» در این آیه نیز به دائمی بودن ظلّ اشاره فرموده است. جمع ظلّ، أَظْلَالٌ و ظِلَالٌ و ظُلُولٌ است. برخی دیگر نیز برای بهشت فیء قرار داده‌اند، علاوه بر این که آن را مقید به ظل دانسته‌اند. نابغه‌ی جعدی، احوال اهل بهشت را چنین توصیف می کند:

فَسَلَامُ الْإِلَهِ يَغْدُو عَلَيْهِمْ وَفَيْوَهُ الْفِرْدَوْسِ ذَاتُ الظَّلَالِ

ترجمه: سلام خدا در بامدادان بر آنان باد؛ در حالی که سایه‌های بهشت یکنواخت است.

(ابن منظور، بی تا: ۴۱۵/۱۱)

آنچنان که ملاحظه شد عبارت «ظلّ ظلیل» در آیاتی به کار رفته و در همه‌ی آنها بر مبالغه دلالت داشته و متضمن معنای ثبوت و دوام بوده است. همچنین است قول اَحِيحَهُ بِن الْجَلَّاحِ در بیتی که نخلی را توصیف می کند:

هِيَ الظِّلُّ فِي الْحَرِّ حَقُّ الظَّلِيلِ لِ، وَالْمَنْظَرُ الْأَحْسَنُ الْأَجْمَلُ

ترجمه: او سایه‌ی پایدار در گرمای شدید و رخسارِ نیکوی زیبا است.

(ابن منظور، بی تا: ۴۱۷/۱۱)

ظَلَّل: در آیه ۲۱۰ سوره بقره، اسم ذات، لفظ آن جمع و بر وزن فَعَلَ است. ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾ «آیا انتظار دارند که خدا و فرشتگان در زیر سایه‌بان‌های

ابر به سوی ایشان بیایند.» (یعنی ابری که سایه می‌افکند یا برای سایبان استعمال می‌شود). (احمد مختار، ۱۴۲۳: ۳۰۱)

این واژه هم‌چنین در آیه ۳۲ سوره لقمان آمده است آن‌جا که می‌فرماید: ﴿وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوَاجٌ كَالظَّلِيلِ﴾؛ «و زمانی که موجی آنان را به‌سان سایه‌بان‌ها بپوشاند.» واژه «الظلل» در این آیه، در درون یک تشبیه تمثیلی زیبا قرار گرفته و به معنای سایه‌بان به‌کار رفته است. یعنی موج ارتفاع می‌گیرد و متراکم می‌شود و مانند کوه یا ابر یا نظایر آن سایه می‌اندازد. (زمخشری، ۱۴۳۰: ۸۴۰؛ بیضاوی، بی‌تا: ۲۱۷/۴)

ظلال: ظلال در آیه ۸۱ سوره نحل، جمع ظل (اسم ذات) و بر وزن فعال است. ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالًا﴾؛ «و خداوند از چیزهایی که آفریده سایه‌هایی برایتان پدید آورده است.» (ظلال به معنای عزت، قدرت، راحتی، یا پوشاننده گرما خورشید از درختان و ساختمان‌ها و نظایر آن‌ها می‌آید اما در این آیه در معنای سایه است؛ یعنی سایه‌ی درخت، دیوار و نظایر آن.) (احمد مختار، ۱۴۲۳: ۳۰۱) هم‌چنین است مصداق قول الله تعالی در آیه ۲۴ سوره قصص آن‌جا که می‌فرماید: ﴿فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ﴾؛ «آن‌ها را سیراب کرد. سپس به زیر سایه‌ی (درختی) رفت.» «ظل در این آیه یعنی سایه درخت و غیر آن.» (الدامغانی، ۱۹۸۰: ۳۰۶/۷)

این واژه هم‌چنین در آیه ۴۱ سوره مرسلات آمده است؛ آن‌جا که می‌فرماید: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي ظِلَالٍ وَعِیُونٍ﴾؛ «پرهیزگاران در زیر سایه‌ها و در کنار چشمه‌ساراند.» منظور این است که بی‌گمان کسی که تقوی داشته باشد، در عالم نور داخل می‌شود و در زیر سایه رحمت و لطف و فیوضات ربانی قرار می‌گیرد و از سرچشمه‌ی معارف الهی مستفیض می‌گردد. (مصطفوی، ۱۳۸۵: ۲۰۱/۷)

الظَّلَّةُ: این واژه در آیه ۱۸۹ سوره شعراء، اسم ذات و بر وزن فُعَلَةٌ است. ﴿فَأَخَذَهُمْ عَذَابٌ یَوْمَ الظَّلَّةِ﴾؛ «پس عذاب روز ابر (آتش‌زا) آن‌ها را گرفت.» «الظَّلَّةُ» با ضم، به شکل صُفَه (جایگاه بلندتر از زمین همچون سقف) است؛ یعنی ابری که سایه می‌افکند یا سایبان. در این جا الظَّلَّةُ، جمع ظَلَّل و ظلال است. هم‌چنین در سوره اعراف آیه ۱۷۱ به همین معنی آمده است آن‌جا که می‌فرماید: ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ﴾؛ «و هنگامی که کوه را از جای برکندید و بر فراز سر آنان نگاه داشتیم.» در باب «یوم الظَّلَّةُ» گفته شده است: یوم الصُّفَّةُ، و از آن جهت گفته‌اند یوم الظَّلَّةُ، چون خداوند ابری سوزان را بر آنان سایه قرار داد و آن را برای آنانی که در زیر آن قرار داشتند، بلا و عذابی گردانید و همه را هلاک نمود. (الجوهری، ۱۳۹۹: ۱۷۵۶؛ ابن منظور، بی‌تا: ۴۱۷/۱۱؛ ابن فارس، ۱۳۹۹: ۴۶۱/۳). هم‌چنین الظَّلَّةُ به کوه و ابر نیز تشبیه شده است. کمیت گفته است:

فَكَيْفَ تَقُولُ الْعَنْكَبُوتُ وَ بَيْتِهَا
إِذَا مَا عَلَتْ مَوَاجِمَ الْبَحْرِ كَالظَّلِّ؟

ترجمه: چگونه عنكبوت و خانه‌اش سخن می‌گویند؛ آن‌گاه که همانند موجی از دریا به‌سان سایه‌ای از کوه فراز آمده است؟ (ابن منظور، بی‌تا: ۴۱۷/۱۱)

با تأمل در مطالب ذکر شده مشخص می‌گردد که واژه «ظَلَّ» دارای معانی مختلف و متفاوتی است که با توجه به بافت کلام در جمله و انتقال معنایی و... می‌تواند کاربردهای متفاوتی داشته باشد. در مثال‌های بالا واژه «الظَّلَّ» گاهی به معنای سایه و گاهی به معنای دیگری مانند دود متراکم، سایه‌ی گسترده، سایه‌ی پایدار و... آمده است. این رویکرد لفظی و معنوی واژگان در مورد مشتقات این واژه نیز صادق است. مثلاً واژه «ظلال» هم به معنی سایه و هم به معنی سایه‌ی رحمت و لطف ربانی آمده است. همچنین است واژه «الظَّلَّة» که هم به معنای سایه‌ای از کوه آمده و هم به معنای ابر سوزان آتش‌زا و ...

برای دست یافتن به این کاربردها، می‌توان از مؤلفه‌های معناشناختی بهره جست؛ بلاغت معنایی، ترادف معنایی، تضاد معنایی، هم‌نشینی و جانشینی از جمله این مؤلفه‌ها هستند که با دیدی تفسیرمآبانه از آیات، در شناخت معنای واژه مورد نظر می‌توانند بسیار ره‌گشا باشند.

۴. معناشناسی ظَلَّ

همان‌گونه که گفته شد، واژه‌ی «ظَلَّ» به لحاظ تنوع کاربرد، از زوایای زیادی برخوردار است و دارای معانی مختلفی است. با اندکی جستجو در باب واژه «ظَلَّ» در خواهیم یافت که این واژه در قرآن کریم در معنای لغوی خود که سایه‌ی درخت یا ابر و نظایر آن است و به سبب وجود خورشید هویت می‌یابد، استعمال ندارد. وجود سایه در بهشت و جهنم و قیامت به عنوان سایه درخت و ابر و مانده‌های آن، به خوبی روشن می‌سازد که لفظ «ظَلَّ» در معنایی و رای معنای عادی خود به کار گرفته شده است؛ زیرا بر اساس نظر مفسران و احادیث وارده، در قیامت و به تبع آن در بهشت و جهنم خورشیدی وجود ندارد تا سبب ایجاد سایه گردد، در حالی که در دنیا، خداوند خورشید را دلیلی بر ایجاد سایه معرفی کرده است. هم‌چنین کاربرد «ظَلَّ» در علوم بلاغی، هم‌چون تشبیه، کنایه و تمثیل نیز سبب شده که واژه ظَلَّ معنای ثانوی به خود بگیرد و این تنوع در معنای ظَلَّ در قرآن قابل تأمل است؛ چرا که خداوند وجود سایه در زمین را به عنوان یکی از نعمت‌های خود بر بندگانش متذکر می‌شود و به اهمیت وجود آن در زندگی انسان اشاره می‌کند. نبود سایه در قیامت جز سایه‌ی الهی و وجود سایه‌ی رحمت الهی در بهشت خود مزید بر علت تدبر در واژه سایه می‌گردد. با توجه به این مقدمه، معناشناسی واژه «ظَلَّ» در دو سطح زبانی و غیر زبانی، بر اساس پنج مؤلفه بلاغت معنایی، ترادف، تضاد، هم‌نشینی و جانشینی مورد تحقیق و بررسی قرار می‌گیرد.

۴. ۱. بلاغت معنایی ظل

در تفسیر قرآن نکته قابل اهمیت این است که به ورای نشانه‌های زبانی نظر کنیم و خود را محصور واژه‌شناسی نکنیم. بسیار پیش می‌آید که مفسری در توضیح کلام به ترجمان واژه بسنده می‌کند و از عوامل دیگر غفلت می‌ورزد، و از همین رو دچار انحراف معنایی می‌شود. علم بلاغت با تفسیری که از آن در معناشناسی می‌شود، ما را به فضاهای دیگری سیر می‌دهد و به نقشی که زمان و مکان خطاب دلالت دارد راهنمایی می‌کند. پس باید توجه داشت که آگاهی به علوم بلاغی از ضروریات است؛ زیرا برخی از آیات هستند که جز با آگاهی بر علوم بلاغی، نمی‌توان معنای محصلی از آیه به دست آورد.

ذکر چند نمونه از مثال‌های قرآنی که در آن واژه «ظل» در کاربردهای متفاوت و معنایی جانبی سایه، به کار رفته است می‌تواند در تفهیم موضوع به ما کمک نماید. در این مثال‌ها از آرایه‌های بلاغی تمثیل، تشبیه، و کنایه استفاده شده است.

۴. ۱. ۱. تمثیل: در آیه‌ی ۲۱ سوره‌ی فاطر ﴿وَلَا الظُّلُّ وَلَا الْحَرُّ﴾؛ «و نه سایه و نه گرما.» واژه «الظل» در ظاهر به معنی سایه آمده است اما با توجه به معنای تمثیلی عبارات قبل و بعد از این آیه می‌توان نتیجه گرفت که ظل در این آیه نیز معنای دیگری دارد. در آیات قبل آمده است: ﴿و ما یستوی الأعمی و البصیر. و لا الظلمات و النور. و لا الظل و الحرور. و ما یستوی الأحياء و الأموات﴾؛ «نابینا و بینا یکسان نیستند. و همچنین تاریکی‌ها و نور هم. و سایه و گرمای سوزان هم مساوی نیستند. و مردگان و زندگان هم همسان نیستند.» با تأمل در آیات می‌توان دریافت که بینا و نابینا، نور و روشنائی، سایه و گرما و زندگان و مردگان تمثیل‌هایی هستند که در مفاهیمی غیر از معنای ظاهری به کار رفته‌اند. عثیمین گفته است: «منظور از ظل، بهشت و از حرور جهنم است. این ظاهر کلام است برای امری حسی که انکار آن غیر ممکن است؛ اما از آن به امر معنوی منتقل می‌گردد. اعمی و بصیر، ظلمات و نور، ظل و حرور؛ نفی هستند در مواضع سه‌گانه: اول به ذات مؤمن و کافر برمی‌گردد، و دوم به عمل مؤمن و کافر و سوم به استقرار مؤمن و کافر. پس اول نفی بر ذوات و دوم نفی بر عمل و منهاج و سوم نفی بر استقرار و مأوی است. خداوند این مثل را برای مؤمنان می‌زند به این معنی که مؤمنان زنده‌اند و کافران مرده.» (عثیمین، سوره فاطر: ۱۶۰)

۴. ۱. ۲. تشبیه: در آیه ۱۷۱ سوره اعراف، ﴿وَإِذْ تَنْقِنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ﴾؛ «و هنگامی که کوه را از جای برکنندیم و بر فراز سر آنان نگاه داشتیم.» کوه به سایه‌بان تشبیه شده است. جمله «کأنه ظل» در موضع حال به کار رفته است و بر این اساس معنی چنین می‌شود: «گویی که آن (کوه) بر آنان سایه‌بان گردید.» حالت ارتفاع کوه بر آنان هم چون سایه‌بانی از ابر بوده است و این سایه‌بان دارای ستون و نگه‌دارنده‌ای نبوده، بلکه به قدرت الهی بر بالای سر آنان نگه‌داشته شده است. با این وصف این سایه‌بان زمینی بدون ستون به سایه‌ای از ابر تشبیه شده که ستونی ندارد. اجرام زمینی زمانی که سایه‌بان قرار گیرند، بدون ستون نخواهند

بود، و از آن جایی که کوه بدون ستون ارتفاع گرفته، به سایه بان تشبیه شده است؛ یعنی گویی که بر ستون قرار گرفته است. (ابوجیان، ۱۴۱۳: ۱۹/۴-۴۱۸)

هم چنین در آیه ۳۲ سوره لقمان می فرماید: ﴿وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظَّلِّ﴾؛ «و زمانی که موجی آنان را به سان سایه بانها بپوشانند.» واژه «الظلل» در این آیه، در درون یک تشبیه تمثیلی زیبا قرار گرفته و به معنای سایه بان به کار رفته است. یعنی موج ارتفاع می گیرد و متراکم می شود و مانند کوه یا ابر یا نظایر آن سایه می اندازد. (زمخشری، ۱۴۳۰: ۸۴۰؛ بیضاوی، بی تا: ۲۱۷/۴)

۴. ۱. ۳. کنایه: سید قطب در تفسیر بیشتر آیاتی که مربوط به سایه است مانند: (نحل/۸۱؛ رعد/۳۵؛ نساء/۵۷) - که در صفحات قبل ترجمه و شرح آنها ذکر شد- آن را کنایه از آسایش و آسودگی می داند. ایشان در تفسیر آیه ۴۵ سوره فرقان، آن جا که می فرماید: ﴿الْم تَرِ إِلَى رِبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلُّ﴾؛ «مگر نمی بینی که پروردگارت چگونه سایه را گسترانیده است؟» گسترش سایه توسط الله را پیام آسایش و آرامش می انگارد و می نویسد: «صحنه سایه گسترده دل انگیز، به انسان خسته رنج کشیده در مانده، پیام آسایش و آرامش و امن و امان می دهد. انگار دست نوازشگر مهربانی است که بر جان و تن آدمی نسیم فرح انگیز را همچون سایه ای وزان می کند، و بر زخمها مرهم می نهد، و دردها را از میان می برد...» (سید قطب، بی تا: ذیل آیه فوق)

ابوعبدالله رازی در ذیل آیه ۵۷ سوره نساء گفته است: بی گمان زمانی که فرمود: «ظلاً ظلیلاً» از آن جهت بود که بلاد عرب در نهایت گرما و حرارت بود، از همین رو سایه نزد آنان یکی از بزرگترین اسباب آسایش و راحتی به شمار می رفت و این یعنی آن را کنایه از راحتی قرار داده است، و وصف آن به ظلیل مبالغه در گرما و حرارت است. (ابوجیان، ۱۴۱۳: ۲۸۶/۳)

با توجه به این مقدمه، معنانشاسی واژه «ظَلٌّ» با توجه به دو سطح زبانی و غیر زبانی، در چهار مؤلفه مترادف، تضاد، هم نشینی و جانشینی مورد تحقیق و بررسی قرار می گیرد.

۲. ۴. مترادف معنایی «ظَلٌّ»

ترادف یعنی: اطلاق چند واژه بر یک معنی. (البرازی، ۱۹۸۷: ۳۸) نخستین حرکت در میدان معنانشناسی، یافتن واژگان مترادف به منظور تحلیل دقیق تر معنا و مفهوم واژه مورد نظر است. بدین گونه که اگر واژه مورد نظر در قرآن، دارای مشترک لفظی و معانی متعدد باشد، ابتدا باید معانی متعدد را یافته و دسته بندی نموده، سپس واژه های مترادف با معنای مورد نظر در قرآن را جدا و مشخص نماییم. در مترادف وجود سه شرط لازم است. الف: اتفاق در معنا. ب: یگانگی در محیط. (در زبان عربی تمام جزیره العرب، بلکه همه ی لهجه های فصیح عربی، یک محیط محسوب می شوند، اما در لهجه های یک زبان که در دو محیط متفاوت

باشند، هم معنا بودن دو واژه، علامت مترادف نیست) ج: اتحاد در عصر (برخی از لغات عربی هستند که در عصرهای متأخر مترادف یکدیگرند، ولی در عصر نزول قرآن مترادف نبوده‌اند و بالعکس). (هادی، ۱۳۹۱: ۹۳)

یکی از مترادف‌هایی که می‌توان در قرآن برای واژه «ظَلَّ» به غیر از عناصر واژگانی آن بیابیم، واژه «فیء» است. فیء دارای چند معنی متفاوت است و یکی از معنای آن، «سایه» است. معنی واژه «فیء» بر سه گونه آمده است: ۱- به معنی رجوع یعنی بازگشت. مثال: ﴿فَإِنْ فَأُوا﴾ (بقره/۲۲۶)؛ «پس اگر بازگشتند». ۲- به معنی آنچه را خدا از غنیمت و نیکی بر بندگانش می‌بخشد. مثال: ﴿وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا آفَاءَ اللَّهِ عَلَيْكَ﴾ (احزاب/۵۰)؛ «و آنچه ملکِ یمینِ توست، از آنچه خداوند در اختیارت قرار داده است». ۳- به معنی ظَلَّ. مثال: ﴿يَتَفَيَّأُ ظِلَّالَهُ﴾ (نحل/۴۸)؛ «سایه‌هایشان از راست و چپ منتقل می‌گردد». (الیزیدی، ۱۴۰۷: ۱۱۶)

مفسران بین دو واژه مترادف ظَلَّ و فیء، در عین ترادف، تفاوت قائل شده‌اند. ابو عبیده گفته است: «الظل» در اول روز است و «فیء» در آخر روز است. ابن سکیت گفته است: «الظل» آن چه که خورشید آن را زایل نگرداند و «فیء» آن چه خورشید آن را زایل گرداند. هم‌چنین گفته شده است: آن چه خورشید بر آن نباشد، «الظل» است و آن چه خورشید بر آن تأثیر گذارد، «الفیء» است. (ابوجیان، ۱۴۱۳: ۶۱/۶-۴۶۰) روبه گفته است: هر چیزی که خورشید بر آن مسلط باشد، فیء است و آن چه را خورشید بر آن نباشد، ظَلَّ گویند. (مصطفوی، ۱۳۸۵: ۱۸۱/۹)

برای مثال در آیه ۴۸ سوره نحل «فیء» با «ظَلَّ» هم‌نشین شده است. ﴿وَلَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَيَّأُ ظِلَّالَهُ﴾ «آیا چیزهایی را که خداوند آفریده ندیدند که چگونه سایه‌هایشان از راست و چپ منتقل می‌گردد». از هری گفته است: «تَفَيَّأُ الظلال» بازگشت آن است بعد از نیمه‌ی روز. پس تَفَيَّأُ جز به شب نیست، هنگامی که خورشید از آن بازگردد. و الظل به روز است. شاعر گفته است:

فَلَا الظَّلُّ مِنْ بَرْدِ الضُّحَى تَسْتَطِيعُهُ
وَلَا الْفِيءُ مِنْ بَرْدِ الْعَشِيِّ تَذُوقُهُ

(الهلالی، ۱۳۷۱: ۴۰)

ترجمه: نه ظل از خنکی صبحگاهان بهره‌مند می‌شود و نه فیء از خنکی شامگاهان می‌چشد.

۳.۴. تضاد معنایی «ظَلَّ»

تضاد یعنی: یک واژه بر یک معنی و ضد آن اطلاق شود. (البرازی، ۱۹۸۷: ۳۹) منظور از تضاد در این جا، تقابل معنایی است؛ یعنی یک لفظ که دارای یک معنای اساسی است، دارای

دو کاربرد متضاد است. گاه یک لفظ با توجه به سیاق و بافت جمله دارای چند معنای جانبی است که مفهوم این معانی در تقابل با هم قرار می‌گیرند. برای مثال واژه «ظل» گاه برای ظل بهشتی و گاه برای ظل جهنمی به کار می‌رود، در حالی که بهشت و جهنم نه در تضاد با هم بلکه در تقابل با هم قرار دارند.

تضاد جزئی از مفهوم مشترک به حساب می‌آید. چنین است که: «مشترک بر دو چیز ضد هم و بر دو چیز مختلف بدون وجود تضاد واقع می‌شود؛ آنچه بر دو ضد واقع می‌شود، مانند: جَوْن (سیاه و سفید) و جَلَل (حقیر و بزرگ)؛ و آنچه بر دو چیز مختلف بدون تضاد واقع می‌شود، مانند: "العین" است.» (الدایه، ۱۹۹۶: ۷۸) منظور از اضداد این نیست که دو لفظ دارای دو لفظ متفاوت و در معنا متضاد باشند، بلکه در اصطلاح معناشناسی اضداد لغوی واژگانی اند از نوع اشتراک لفظی که دارای دو معنای متقابلند. (احمد مختار، ۱۴۲۳: ۱۹۱)

لغت‌شناسان عرب شمار این واژگان را در زبان عربی حدود ۴۰۰ مورد دانسته‌اند که ۱۵۰ لغت آن در قرآن آمده است. ابوحاتم سجستانی بر این امر تصریح کرده و برای نمونه کلمه ظن در دو معنای شک و یقین و کلمه‌ی رجاء در دو معنای خوف و طمع را می‌آورد و آیات مربوط به آن‌ها را متذکر می‌شود. (احمد مختار، ۱۴۲۳: ۱۹۹)

واژه‌ی «ظل» در یک تضاد معنایی به دو صورت متضاد و با دو کاربرد معنایی متفاوت ذکر شده است. در یک دسته از آیات قرآن کریم ظل و مشتقات آن در معنای رحمت و نعمت الهی به کار رفته‌اند و در دسته‌ای دیگر در معنای غضب و نقم. از جمله آیات متضمن معنای رحمت آیات ۵۷ سوره‌ی بقره و ۱۶۰ سوره‌ی اعراف است. خداوند خطاب به قوم بنی اسرائیل در بیابان تیه می‌فرماید: ﴿وَوَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوى﴾ (بقره/۵۷)؛ «ابر را بر شما سایه قرار دادیم و من و سلوی (ترنجبین و پرنده‌ی آسمانی) را برای شما فرو فرستادیم.» ﴿وَوَلَّلْنَا عَلَيْهِمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوى﴾ (اعراف/۱۶۰)؛ «ابر را بر ایشان سایه قرار دادیم و من و سلوی (ترنجبین و پرنده‌ی آسمانی) را برایشان فرو فرستادیم»

با توجه به تفسیر دو آیه‌ی فوق، ابر چون سایه‌بانی بر سر قوم بنی اسرائیل قرار گرفته است؛ این ابر و سایه‌ی حاصل از آن در معنای یکی از نعمت‌های الهی آمده است. خداوند همان گونه که ابر را بر آنان سایه قرار داده است، من و سلوی را نیز بر آنان نازل فرموده است.

گاهی واژه‌ی «ظل» مربوط به بهشت و نعمات آن است. آنجا که خداوند سایه را به عنوان یکی از نعمت‌های خود در بهشت نام می‌برد و در سوره‌ی نساء آیه‌ی ۵۷ بر این امر تصریح می‌کند: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَهُمْ فِيهَا أَنْهَارٌ مَطْهُرَةٌ وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا﴾؛ «و کسانی که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته انجام داده‌اند، آنان را در بهشتی داخل خواهیم گردانید که از فرودست آن نهرهایی

جاری است و در آن جاودانه‌اند؛ در آن جا برای ایشان همسران پاکیزه‌ای است، و آنان را در سایه‌ی پایدار وارد می‌سازیم.»

در این آیه «ظلّ» سایه‌ای است در بهشت و «ظَلِيلًا» نیز صفت مشتق است از لفظ «الظلّ» برای تأکید معنای آن. (زمخشری، ۱۴۳۰: ۲۴۲؛ بیضاوی، بی تا: ۷۹/۲)، ابن عطیه گفته است: «ظلّ» را به دلیل امتداد و پایداری‌اش به ظلیل وصف می‌کنیم. ابومسلم گفته است: ظلیل به معنی قوی و ثابت است. (ابوجیان، ۱۴۱۳: ۲۸۶/۳) همچنین است معنای ظل در آیات ۴۱ سوره‌ی مرسلات و ۳۵ سوره‌ی رعد و ۵۶ سوره‌ی یس. ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي ظِلَالٍ﴾ (مرسلات/۴۱). ﴿أَكَلْهَا دَائِمٌ وَظُلُّهَا﴾ (رعد/۳۵). ﴿هُمْ وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلَالٍ﴾ (یس/۵۶) ظلال در آیه‌ی ۴۱ سوره‌ی مرسلات به معنای عزت و رفاه است. (ابوزهره، بی تا: ۱۷۲۲/۴) و در آیه ۳۵ سوره‌ی رعد به معنای سایه‌ی دائم و پایدار. (زمخشری، ۱۴۳۰: ۵۴۲) و در آیه ۵۶ سوره‌ی یس نیز به معنای سایه‌ی زمینی نیست، بلکه خود آیه تصویری از بهشت و نعمت‌های آن بر بهشتیان است: «انان همراه با همسرانشان در سایه‌ها بر تخت‌ها تکیه زدگاند.» همچنین است معنای ظل و ظلال در آیات ۵۷ سوره نساء و ۱۴ سوره انسان؛ آنجا که می‌فرماید: ﴿وَنَدْخُلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا﴾ و ﴿وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا﴾ و نیز معنی ظل در آیه ۳۰ سوره واقعه آنجا که می‌فرماید: ﴿فِي ظِلِّ مَمْدُودٍ﴾ سایه‌ای است کشیده، نه تابستانی، نه زمستانی، نه باد گرم، نه باد سرد، نه آفتاب، نه زمهریر، راست چون روز نوبهار، همه بنفشه‌زار و گلزار. (میبدی، ۱۳۷۷: ۲۴۰/۸؛ مراغی، ۱۳۶۵: ۱۶۸/۲۹؛ ابن کثیر، ۱۴۳۲: ۳۳۳/۶)

دسته دوم آیاتی است که واژه ظل و مشتقات آن در معنای غضب و نعمت الهی به کار رفته‌اند. همان گونه که وجود سایه در بهشت به اثبات رسید در مقابل، در جهنم نیز وجود آن قابل اثبات است. برای مثال خداوند در آیات ۴۳ و ۴۴ سوره واقعه پس از توصیف بهشت برای اصحاب یمین، به وصف جهنم و عذاب‌های آن برای اصحاب شمال می‌پردازد و از وجود سایه‌ای از دود سیاه غلیظ خبر می‌دهد که این سایه نه خنک است و نه آرام‌بخش: ﴿وَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَحْمُومُونَ لَا يَبَارِدُ لَهُمْ وَلَا يَكْرِيمُونَ﴾ «و سایه‌ای از دود سیاه. نه خنک است و نه خوش.» «یحوموم» در این آیه، یعنی دود سیاه ناشی از سوخته‌های آتش جهنم است (بیضاوی، بی تا: ۱۸۰/۵)؛ همان گونه که ابن عباس و ابن زید گفته‌اند: دود سیاهی که خداوند در وصف آن می‌فرماید: «لا بارد و لا کریم»، «نه خنک است و نه خوش منظر»؛ یعنی همانند سایه‌ها خنک نیست و آزار گرمای سوزان را دفع نمی‌کند. (مراغی، ۱۳۶۵: ۱۴۰/۲۷؛ ابن کثیر، ۱۴۳۲: ۹۳/۶) مصداق این آیه، آیه ۳۰ سوره مرسلات است؛ آنجا که می‌فرماید: ﴿انظلقوا إِلَى ظِلِّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ﴾ «و به سوی سایه‌ی سه شاخه (دود جهنم) بروید.» ظل در این جا به معنی سایه‌ی دود جهنم است. در تفسیر این آیه و آیه ۴۳ سوره واقعه آمده است: زمانی که شراره‌های آتش ارتفاع گیرد، دودی همراه آن بلند می‌شود و از شدت و قدرتش دارای سه شاخه است. (ابن کثیر، ۱۴۳۲: ۳۳۹/۶) همچنین گفته شده: زبانه‌ی آتش بیرون می‌آید و

غیابی است؛ یعنی در هم‌نشینی رابطه‌ی دو یا چند عنصر که در رشته‌ای از عناصر موجود حضور دارند، مورد بررسی قرار می‌گیرد. (سوسور، ۱۳۷۸: ۱۷۷)

در رابطه هم‌نشینی، معناشناسی در سطح جمله صورت می‌گیرد. در این رابطه، واژه در ارتباط با واژه‌های هم‌نشین سنجیده می‌شود که بر اساس این ارتباط، زوایایی از معنای واژه کشف می‌شود. برای مثال واژه «الجبل» در آیه ۱۷۱ سوره اعراف آن‌جا که می‌فرماید: ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ﴾؛ «و هنگامی که کوه (طور) را از جای برکنند و بر فراز سر آنان نگاه داشتیم. آن‌چنان که انگار سایبانی است. و ایشان گمان بردند که بر سرشان فرو می‌افتد.» با توجه به فعل کلمه «فوق» و فعل «واقع» که انداختن کوه از بالا را بر سر قوم بنی اسرائیل تداعی می‌کند و هم‌چنین جمله‌ی «خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ» که در ادامه‌ی آیه آمده است، پیام تهدیدی است از جانب خداوند به این قوم، به عنوان ابزار تهدید و وسیله‌ای برای عذاب و خشم خدا معرفی می‌شود. به دیگر سخن مفهوم هم‌نشین‌سازی واژگان در این آیه، معنای اصلی کلمه «الجبل» و تشبیه آن به ظل را مشخص می‌سازد.

۴. ۱. ۴. هم‌نشین فاعلی

هم‌نشین فاعلی، واژه‌ای است که در کنار واژه مورد بررسی قرار می‌گیرد که گاه دارای ساخت فعلی، فاعلی یا مفعولی است. برای مثال در آیه‌ی زیر، کلمه «رب» که مرجع ضمیر است برای «هو» مستتر در فعل «مد»، اگرچه از نظر ساخت نحوی مجرور به حرف جر است اما متضمن معنای فاعلی است. بنابراین «رب» به عنوان ساخت فاعلی به کار رفته و هم‌نشین «الظل» گردیده است:

﴿لَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ (فرقان/۴۵)؛ «آیا ننگریستی که پروردگارت چگونه سایه را گسترانید؟ و اگر [خدا] می‌خواست آن (سایه) را ساکن می‌گردانید؛ سپس خورشید را دلیلی بر [شناخت] آن (سایه) قرار دادیم.»

زمانی که خداوند جهل معترضان را بر دلایل صانع و فساد روش آنان بیان می‌کند، انواعی از دلایل روشنی را که دلالت بر قدرت تامه‌ی او دارد، ذکر می‌کند تا بلکه در آن تدبر کنند و به قدرت و تصرف او در جهان ایمان آورند. پس کلام خود را با ذکر سایه و زیادت و نقصان آن و تغییر آن از حالی به حال دیگر و این که جریان آن بر مشیت الهی است، آغاز می‌کند. (ابوجیان، ۱۴۱۳: ۶۱/۶-۴۶۰) در آیات بعد (۴۷ تا ۵۰)، به نعمت‌های دیگر خود که بر بندگانش روا داشته اشاره می‌کند. با این وجود در بخشی از آیه، از قطع رحمت خود می‌گوید: ﴿وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ در ادامه می‌فرماید: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ در این‌جا سیاق کلام از غایب به سوی متکلم است به خاطر بیان آشکار الهی و این که او فاعل مختار است، و به «ثم» عطف شده است تا به تفاوت بین ظل و خورشید تابان اشاره کند و

این که خورشید دلیلی بر ظل است؛ یعنی اشراق خورشید نهایت آن است. این خداست که سایه را می‌گستراند و این خدا است که قادر به ساکن گردانیدن سایه است و این خداست که خورشید را دلیلی بر وجود سایه قرار می‌دهد. فاعل تمام این فعل و انفعالات خداوند است.

۲.۴.۴. هم‌نشینی مفعولی

برای مثال واژه ظل در سوره بقره آیه ۵۷ با توجه به هم‌نشینی شدن با واژه‌ی «الغمام» که وسیله‌ای برای ایجاد سایه است، می‌تواند به سایه‌بانی توصیف شود که قوم بنی اسرائیل را احاطه کرده است. ﴿وَوَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَىٰ﴾؛ «ابر را بر شما سایه قرار دادیم و من و سلوی (ترنجبین و پرندۀ آسمانی) را برای شما فرو فرستادیم.» اما این سایه‌بان با توجه به آیات دیگری چون (اعراف/ ۱۷۱ و لقمان/ ۳۲) می‌تواند به معنای سایه رحمت الهی نباشد، بلکه نشانه عذاب الهی باشد. از همین رو رابطه هم‌نشینی‌سازی در این آیه و سیاق کلام، می‌تواند یاری‌گر باشد و معنای مقصود از کلام را هویدا سازد. در ادامه‌ی آیه آمده است: ﴿أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَىٰ كُلُّوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ در این جا دو فعل «انزلنا» و «كلوا» نشانگر مقصود رحمت است نه نقم. خداوند در آغاز از سایه قرار دادن ابر سخن می‌گوید و در ادامه از نزول مائده آسمانی خبر می‌دهد و در تحکیم آن می‌فرماید: از پاکی‌هایی که روزی شما گردانیده‌ایم بخورید. یدین‌گونه و با این اوصاف است که خداوند سایه ابر و من و سلوی را به عنوان روزی خود بر قوم بنی اسرائیل معرفی می‌کند. این روابط بین واژگان است که مراد اصلی و سیاق آیه از کلام را نشان می‌دهد.

۵.۴. جانیشینی واژه‌ی ظل

چنان‌که گفته شد در مکتب بُن، متن کلامی بر دو محور جانیشینی و هم‌نشینی که خطی یا زمانی است، ساخته می‌شود. رابطه‌ی جانیشینی (متداعی) غیابی است و در این رابطه، عناصر غیابی در یک زنجیره‌ی بالقوه به هم پیوند می‌خورند (سوسور، ۱۳۷۸: ۱۷۷) نسبت جانیشینی، از اساسی‌ترین نسبت‌های معنایی است که در روش هم‌زمانی به آن تکیه می‌شود. (صادقی هادری، شعبان نصرتی، ۱۳۹۰: ۸)

در آیه ۸۱ سوره نحل: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِمَّا خَلَقَ ظِلَالًا﴾؛ «و خداوند از آنچه آفرید، سایه‌هایی برای شما قرار داد.» «ظلالاً» در معنای سایه رحمت آمده است. برای درک دقیق‌تری از معنای «ظلالاً» می‌توان در قالب جانیشینی‌سازی به واژگانی دیگر در ادامه‌ی همان آیه اشاره کرد. در ادامه‌ی آیه آمده است: ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا﴾؛ «و پناه‌گاه‌هایی از کوه‌ها برایتان ساخته است.» در این جمله، «اکناناً» واژه‌ای است که می‌تواند جانیشین «ظلالاً» قرار گیرد. هم‌چنین در ادامه آیه، در جمله ﴿وَجَعَلَ لَكُم سُرَابِيلًا﴾؛ «و جامه‌هایی برایتان تهیه نموده است.» واژه «سرابیل» نیز می‌تواند جانیشین «ظلالاً» قرار گیرد؛ به دیگر سخن، برای

برداشت صحیح از واژه‌ی «ظلالاً» در معنای یکی از نعمت‌های الهی، می‌توان به واژگان: اکتاناً و سرابیل اشاره کرد که به عنوان واژگان جانشین «ظلالاً» مؤید همین معنی هستند. هم‌چنین در آیه ۲۱۰ سوره بقره: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ﴾؛ «آیا [معاندان] منتظر هستند که خداوند و فرشتگان در سایه‌بانی از ابر به سوی ایشان بیایند.» واژه «ظلل» در معنای سایه‌بان به کار رفته است؛ اما مکان و زمان آن مورد اختلاف است و ظاهر آیه مبین یک نظر قطعی نیست، از همین رو باید با توجه به اسباب نزول و مفهوم جانشین‌سازی آیه را مورد بررسی قرار داد. با توجه به این که آیه در مورد قوم بنی اسرائیل نازل شده و این قوم با آزمون‌های مختلفی از جانب خداوند روبه‌رو شدند و بارها مورد رحمت و لطف باری تعالی قرار گرفتند، نشانگر این است که آیه مربوط به دنیا است نه قیامت. از دیگر سو مصداق این آیه را در قالب جانشین‌سازی می‌توان در آیه ۵۷ همین سوره و آیه ۱۶۰ سوره اعراف مشاهده کرد که خداوند ابر را برای آنان به عنوان رحمتی از جانب خود چون سایه‌بانی برای قوم بنی اسرائیل قرار داد.

در تقابل با همین معنا (سایه رحمت)، آیه ۱۸۹ سوره شعراء است که می‌فرماید: ﴿فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمْ عَذَابٌ يَوْمَ الظُّلَّةِ إِنَّهُ كَانَ عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾؛ «پس او را تکذیب کردند و در نتیجه، عذاب روز ابرهای سایه‌افکن آنان را در بر گرفت. بی‌گمان آن عذاب، عذاب روز بزرگی بود.» مؤید اطلاق سایه‌بان به عنوان عذاب دنیوی است.

خداوند کیفیت عذاب یوم الظله را ذکر نکرده است، اما حدیث‌هایی در این باره روایت شده که: باد از آنان منع می‌شود و به گرمای بسیار بزرگی گرفتار می‌آیند که نه سایه و نه آب آنان را سودی نمی‌رساند، پس ناگزیر به سوی صحرا بیرون می‌آیند. پس ابری بر آنان سایه می‌افکند که از احساس خنکی و باد نرمی می‌کنند، پس زیر آن جمع می‌شوند، آن‌گاه بارانی از آتش بر سر آنان فرومی‌ریزد، و همه را می‌سوزاند. (ابوجیان، ۱۴۱۳: ۳۷/۷؛ عثیمین، سوره شعراء: ۲۸۱؛ مراغی، ۱۳۶۵: ۱۰۱/۱۹)

اطلاق یوم الظله به روز عذاب که در ادامه آیه بر آن تأکید دارد، با آیات بسیاری که با عباراتی چون عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ (انعام/۱۵؛ اعراف/۵۹؛ یونس/۱۵؛ شعراء/۱۳۵ و ۱۵۶ و ۱۸۹؛ زمر/۱۳؛ احقاف/۲۱) عَذَابٌ يَوْمٍ كَبِيرٍ (هود/۳). عَذَابٌ يَوْمٍ أَلِيمٍ (هود/۲۶؛ زخرف/۶۵) عَذَابٌ يَوْمٍ مُحِيطٍ (هود/۸۴) يَوْمٍ عَظِيمٍ (مریم/۳۷) عَذَابٌ يَوْمٍ عَقِيمٍ (حج/۵۵). الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (زمر/۲۴ و ۴۷) لِيَوْمٍ عَظِيمٍ (مطففین/۵) آمده‌اند، رابطه هم‌نشینی و اشتدادی دارد. علاوه بر این با توجه به کاربرد فراوان طولی و رابطه‌ی جانشینی عباراتی چون یوم القیامه، یوم الدین، یوم الآخر، یوم الحساب، یوم النحس، یوم یبعثون، یوم الوقت‌المعلوم، یوم البعث، یوم الفصل، یوم الحسرة، می‌توان استنباط کرد که منظور از یوم الظله همان روز قیامت و رستاخیز است که مردم در صحرای محشر در مقابل خدای خود جهت جزای اعمال خویش، گردهم می‌آیند.

نتیجه‌گیری

ظل دارای کاربردهای متفاوت در حوزه‌ی معنایی است. واژه «ظَلَّ» در قرآن کم‌تر در معنای لغوی خود به کار رفته است و از همین رو دارای میدان‌های معناشناختی مختلفی است که می‌توان به مواردی چون بلاغت معنایی، مترادف، تضاد، هم‌نشینی و جانشینی آن اشاره کرد.

یکی از مترادف‌هایی که می‌توان در قرآن برای واژه «ظَلَّ» به غیر از عناصر واژگانی آن - بیابیم، واژه «فیء» است. فیء دارای چند معنی متفاوت است و یکی از معناهای آن، «سایه» است. مفسران در تفسیر معنای «ظَلَّ» و «فیء» تفاوت‌هایی قائل شده‌اند. هم‌نشینی دو واژه ظل و فیء در آیه ۴۸ سوره نحل تقارن و مترادف دو واژه را بیش از پیش برای ما روشن می‌کند.

در باب تضاد یا تقابل معنایی باید گفت این نوع تضاد با توجه به سیاق و بافت جمله بین آیات ۵۷ سوره بقره و ۱۶۰ سوره اعراف از یک طرف و نیز آیه ۱۷۱ سوره اعراف از طرف دیگر وجود دارد. با توجه به تفسیر دو آیه فوق، ابر چون سایه بانی برای قوم بنی اسرائیل قرار گرفته است؛ و با روابط جانشین‌سازی، این ابر و سایه حاصل از آن در معنای یکی از نعمت‌های الهی آمده است. البته باید توجه داشت که قرار گرفتن سایه، یا سایه‌بان از جانب خدا به لحاظ رحمت و غضب با توجه به سیاق و بافت کلام دارای دو کاربرد متضاد است؛ یعنی گاه آن سایه‌بان از سر رحمت است و گاه از سر نِقمت. برای مثال «ظَلَّ» در (بقره/۵۷) با توجه به هم‌نشینی شدن با واژه «الغمام» که وسیله‌ای برای ایجاد سایه است، می‌تواند به سایه‌بانی توصیف شود که قوم بنی اسرائیل را احاطه کرده است. اما این سایه‌بان با توجه به آیات دیگری چون (اعراف/۱۷۱ و لقمان/۳۲) می‌تواند به معنای سایه رحمت الهی نباشد، بلکه نشانه عذاب الهی باشد. از همین رو رابطه هم‌نشینی‌سازی در این آیه و سیاق کلام، معنای مقصود از کلام را هویدا می‌سازد.

هم‌چنین در رابطه‌ای دیگر اطلاق «یوم الظله» در آیه ۱۸۹ سوره شعراء به روز عذاب، با آیات بسیاری که با عباراتی چون «عَذَابَ یَوْمٍ عَظِیمٍ»، «عَذَابَ یَوْمٍ کَبِیرٍ» و... آمده‌اند، رابطه‌ی هم‌نشینی و اشتدادی دارد. علاوه بر این با توجه به کاربرد فراوان طَوْلُی و رابطه‌ی جانشینی عباراتی چون «یوم القیامه»، «یوم الدین» و... می‌توان استنباط کرد که منظور از یوم الظله همان روز قیامت و رستخیز است که مردم در صحرای محشر در مقابل خدای خود جهت جزای اعمال خویش، گردهم می‌آیند.

در علوم بلاغی نیز می‌توان به مواردی چون تشبیه، تمثیل و کنایه اشاره کرد که در آن «ظَلَّ» به کوه (اعراف/۱۷۱) و موج (لقمان/۳۲) تشبیه شده و به عنوان کنایه از آسایش و آسودگی (نحل/۸۱؛ رعد/۳۵؛ نساء/۵۷) استعمال شده است.

کتابنامه

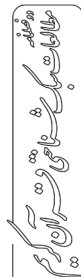
- قرآن کریم.
- ابن فارس بن زکریا، أبوالحسین احمد (۱۳۹۹هـ/۱۹۷۹م): «معجم مقاییس اللغة»، تحقیق و ضبط: عبدالسلام محمد هارون، بیروت: دارالفکر.
- ابن قدامه المقدسی، الامام موفق الدین أبی محمد عبدالله بن أحمد بن محمد(بی تا): «کتاب التواین»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن کثیر الدمشقی، عمادالدین أبی الفراء اسماعیل (۱۴۳۲هـ-۲۰۱۱م): «تفسیر القرآن العظیم»، تحقیق عبدالرزاق المهدی، بیروت-لبنان: دارالکتاب العربی.
- ابن منظور الافریقی المصری، أبوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم (بی تا): «لسان العرب»، بیروت: دار الصادر.
- ابوزهره، محمد (بی تا): «زهره التفاسیر»، بیروت: دارالفکر العربی.
- ابو جیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۱۳): «بحرالمحیط»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- اچسون، جین (۱۳۷۱): «مبانی زیان شناسی»، ترجمه محمد فائض، تهران: نگاه.
- امرؤ القیس (۱۴۲۵هـ/۲۰۰۴م): «دیوان»، بشرحه: عبدالرحمن المصطاوی، بیروت: دارالمعرفه، الطبعة الثانية.
- البرازی، محمد مجد الباکیر (۱۹۸۷م): «فقه اللغة العربیة»، عمان، الأردن: دار مجدلاوی.
- التبریزی، خطیب (۱۴۱۴هـ/۱۹۹۴م): «شرح دیوان ابی تمام»، بیروت: دارالکتاب العربی.
- بیضاوی، ناصرالدین ابوالخیر عبدالله بن عمر بن محمد شیرازی شافعی (بی تا): «انوار التنزل و اسرار التأویل»، مشهور به تفسیر بیضاوی، بیروت: دار إحیا التراث العربی.
- الجزایری، ابی بکر جابر (بی تا): «ایسر التفاسیر»، مدینه: دارالفکر.
- الجوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۹۹هـ/۱۹۷۹م): «الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة»، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین، الطبعة الثانية.
- الدایه، فایز (۱۹۹۶م): «علم الدلالة العربی»، دمشق: دارالفکر.
- الراغب الاصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲): «المفردات فی غریب القرآن»، تحقیق: صفوان عدنان داود، دارالعلم الدار الشامیة، دمشق، بیروت، ط ۱.
- زمخشری خوارزمی، ابوالقاسم جار الله محمود بن عمر (۱۴۳۰): «تفسیر الکشاف»، بیروت: دارالمعرفه. ط چهارم
- سید قطب (بی تا): «فی ظلال القرآن»، ترجمه: مصطفی خرم دل، تهران: احسان.
- سوسور، فردینان دو (۱۳۷۸): «دوره زیان شناسی عمومی»، ترجمه ی کوروش صفوی، تهران: هرمس.
- سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن، جلال الدین محمد بن احمد محلی (۱۳۹۱): «ترجمه تفسیر جلالین»، مترجم: حسین رستمی، ارومیه: انتشارات حسینی اصل.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (۱۴۲۴هـ/۲۰۰۳م): «درالمنثور فی التفسیر بالمأثور»، تحقیق: الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي، القاهرة: مرکز هجر للبحوث والدراسات العربیة الاسلامیة.
- صابونی، محمدعلی (۱۴۲۲/۱۳۸۰): «التبیین فی علوم القرآن»، تهران: احسان.
- صادقی هادری، شعبان نصرتی (۱۳۹۰): «الگوی تفکر قرآنی بر اساس معناشناسی همزمانی»، مجله ذهن، شماره ۴۸.
- صفوی، کوروش (۱۳۹۱): «آشنایی با معنی شناسی»، تهران: پژوهاک کیوان، چاپ دوم.
- الطبری، محمد بن جریر (بی تا): «تفسیر الطبری جامع البیان عن تأویل القرآن»، تحقیق و تخریج: محمود محمد شاکر و احمد محمد شاکر، قاهره: مکتبه ابن تیمیة.
- العثیمین، محمد بن صالح (۱۴۳۶): «تفسیر قرآن الکریم»، الرياض: دار ابن الجوزی.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۹۹۵): «القاموس المحیط»، بیروت، لبنان: دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.

- قائمی نیا، علیرضا (۱۳۸۹): «بیولوژی نص»، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- محمدخضر، محمد زکی (۱۴۳۳هـ / ۲۰۱۲م): «معجم کلمات القرآن الکریم»، ذیل ماده‌ی: ظ ل ل. ط ۲.
- مختار عمر، احمد (۱۴۲۳): «المعجم الموسوعی لألفاظ القرآن الکریم و قراءته»، الرياض: مؤسسه سطور المعرفة.
- _____ (۱۳۸۶): «معناشناسی»، مترجم: سید حسین صیدی، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.
- المرآغی، احمد مصطفی (۱۳۶۵): «تفسیر المرآغی»، لبنان، بیروت، نشر دار إحياء التراث العربی،
- مصطفوی، حسن (۱۳۸۵): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، تهران: مرکز نشر آثار العلامة المصطفوی.
- المیبیدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۷۱): «کشف الاسرار و عدة الأبرار»، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: امیر کبیر. ط ۵
- هادی، اصغر (۱۳۹۱): «روشی نوین در معناشناسی مفاهیم و واژه‌های قرآنی»، پژوهش‌های قرآنی، سال هجدهم، شماره ۴، پیاپی ۷۲، زمستان ۱۳۹۱، ۹۳.
- الهاللی، حمید بن ثور (۱۳۷۱هـ / ۱۹۵۱م): «دیوان حمید بن ثور الهاللی»، القاهرة: دارالکتب المصریة.
- الیزیدی، الامام ابراهیم بن ابی محمد یحیی (۱۴۰۷هـ / ۱۹۸۷م): «ما اتفه لفظه و اختلف معناه»، تحقیق: عبدالرحمن بن سلیمان العثیمین.

Bibliography

- Holy Quran.
- Ibn Faris bin Zakaria, Abul Hussain Ahmad, (1399 AH/ 1979 AD): Ma'ajm Maqays al-Lagha, researched and recorded by: Abdussalam Mohammad Haroun, Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Qudama al-Maqdisi, Imam Mowaq al-Din Abi Muhammad Abdullah bin Ahmad bin Muhammad, (Baita): Kitab al-Tawabin: Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Ibn Kathir al-Damashqi, Imad al-Din Abi al-Fara Ismail (1432 AH-2011 AD): Tafsir al-Qur'an al-Aizam (6-volume series), research by Abd al-Razzaq al-Mahdi, Beirut-Lebanon: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Ibn Manzoor al-Afriqi al-Masri, Abu al-Fazl Jamal al-Din Muhammad bin Makram, (Baita): Lasan al-Arab, Beirut: Dar al-Asaq.
- Abu Zahra, Muhammad (Bita): Zahra al-Tafaseer, Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi.
- Abujian Andalusi, Muhammad bin Yusuf, (1413): Bahr al-Mahait, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Amr al-Qais, (1425 AH/2004 AD): Diwan, Basrah: Abd al-Rahman al-Mustawi, Beirut: Dar al-Marafe, second edition.
- Al-Barazi, Muhammad Majd al-Bakir, (1987): Fiqh al-Lagha al-Arabiya, Amman, Jordan: Dar Majdalavi.
- Al-Tabrizi, Khatib, (1414 AH / 1994 AD): Description of Diwan Abi Tama, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Beidawi, Naser al-Din Abul Khair Abdullah ibn Umar ibn Muhammad Shirazi Shafi'i, (Bita): Anwar al-Tanzul and Asrar al-Ta'awil, famous for the interpretation of Beidawi, Beirut: Dar Ehya al-Trath al-Arabi.
- Al-Jazairi, Abi Bakr Jaber, (Bita): Iser al-Tafsar, Medina: Dar al-Fikr.
- Al-Jawhari, Ismail bin Hammad, (1399 AH / 1979 AD): Sahaha Taj al-Lagha and Sahaha Al-Arabiyyah, Research: Ahmad Abdul Ghafoor Attar, Beirut: Dar al-Alam Lamlayin, Taba Al Thaniyyah.
- Al-Dayah, Fayez, (1996): Alam al-Dalalah al-Arabi, Damascus: Dar al-Fikr.
- Zamakhshari Khwarazmi, Abu al-Qasim Jarullah Mahmud bin Omar, (1430, 4th i.): Tafsir Keshaf, Beirut: Dar al-Marafa.
- Seyyed Qutb, (Baita): Fi Zhalal al-Qur'an, translated by: Mostafa Khorramdel, Tehran: Ehsan.
- Saussure, Ferdinan Do, (1378): General Linguistics Course, translated by Koresh Sa-favi, Tehran: Hermes.
- Siyuti, Jalaluddin Abd al-Rahman, Jalaluddin Muhammad bin Ahmad Mahali, (2013): Translation of Tafsir Jalalin, translator: Hossein Roštami, Urmia: Hosseini Asl Publishing House.
- Siyuti, Jalal al-Din Abd al-Rahman, (1424 AH/2003 AD): Dar al-Manthur fi al-Tafsir al-Mathur, Research: Dr. Abdullah bin Abd al-Mohsen al-Tarki, Cairo: Hijr Center for Arabic Peace Studies and Research.
- Sabouni, Mohammad Ali, (1422/1380): Al-Tabayan Fi Uloom al-Qur'an, Tehran: Ehsan.

- Sadeghi Hadri, Shaban Nosrati, (2013): "A model of Quranic thinking based on the semantics of simultaneity" number 48.
- Al-Tabari, Muhammad bin Jarir, (Beta): Tafsir Al-Tabari Jami al-Bayan on Tawheel al-Qur'an, Research and Exegesis: Mahmoud Muhammad Shakir and Ahmad Muhammad Shakir, Cairo: Ibn Taymiyyah School.
- Al-Uthaymeen, Muhammad bin Saleh, (1436): Commentary on the Holy Qur'an, Al-Riyadh: Dar Ibn Al-Jawzi.
- Omar, Ahmad Mukhtar, (1423): Al-Ma'jam al-Musawi for Alfaz al-Qur'an al-Karim and its recitations, Riyadh: Est.
- Mohammad Khizr, Mohammad Zaki, (1433 AH / 2012 AD, Ch. II): Dictionary of the words of the Holy Qur'an, sub-article: Zal L).
- Maraghi, Ahmad Mustafa, (1365): Tafsir Maraghi.
- Mostafavi, Hassan, (1385): Researching the words of the Holy Qur'an, Tehran: Allama Mustafavi's Works Publishing Center.
- Al-Meybedi, Abulfazl Rashid al-Din (1371, Ch. 5): Kashf al-Asrar and Kit al-Abrar (10-volume series), by Ali Asghar Hekmat, Tehran: Amir Kabir.
- Hadi, Asghar, (1391): "A new method in the semantics of Quranic concepts and words", Koranic researches, 18th year, number 4, serial 72, winter 1391, 93.
- Al-Hilali, Hamid bin Thawr, (1371 AH / 1951 AD): Diwan Hamid bin Thawr Al-Hilali, Cairo: Dar al-Kitab al-Masriyyah.
- Al-Yazidi, Imam Ibrahim bin Abi Muhammad Yahya, (1407 AH / 1987 AD): We differ in word and meaning, research: Abdul Rahman bin Sulaiman al-Uthaymeen.



سال هفتم
شماره دوم
پیاپی: ۱۳
پاییز و زمستان
۱۴۰۲

DOR: 20.1001.1.26455714.1402.7.2.8.4

Analyzing the semantic domains of the words "ala" and "nemat" in the Quran According to the principle of "non-reciprocity"

(Received: 2023-01-04 Accepted: 2023-05-08)

Mahdi Ebadi¹, Mohammad moghtari², Hamed mostafavifard³

Abstract

In this article, the difference between the meanings of the words Alaa and Nemat has been investigated. These two words are used in the Qur'an, but the translators also translated the word "Ala" as "Blessing". If we believe that every word in the Qur'an has its meaning, there must be a difference in the meaning of these two words. Therefore, to understand the conceptual difference between these two words, we conducted this research. After examining the literal and interpretative meanings of these two words, it is understood that the word "Ala" tells the story of the peak of God's mercy and love, which is one of its examples. From this point of view, "Ala" is a blessing. Also, in blessing, the only consideration is the blessing itself from the material or spiritual aspect, external or internal, and [...] But in "ala" in addition to its generality and including all types and examples of "nemat"; It also expresses the attribute of God's power. In the final part, the conceptual commonalities of blessing and blessing with grace, kindness, mercy, and grace were pointed out and the difference in meaning of each was explained. This article has been written using library sources and analytical-descriptive method.

Keywords: grace, mercy, gift, semantics, the principle of non-reciprocity

سال هفتم

شماره دوم

پایه: ۱۳

پاییز و زمستان

۱۴۰۲

1) Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Medicine, Shahrood University of Medical Sciences, Shahrood, Iran (The Corresponding Author) Email: ebadi@shmu.ac.ir

2) 3rd level scholar of Qur'an interpretation and science, Qur'an and Atrat specialized school, Khorasan seminary. Mashhad, Iran, Email: mohammad_6120@yahoo.com

3) Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Literature and Humanities, Vali Asr University (Aj), Rafsanjan, Kerman, Iran Email: h.mostafavifard@vru.ac.ir



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

واکوی معناشناختی «آلاء» و «نعمت» در قرآن

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱-۱۰-۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲-۰۲-۱۸)

مهدی عبادی^۱
محمد مختاری^۲
حامد مصطفوی فرد^۳

چکیده

در این نوشتار به بررسی تفاوت معنای واژه‌ی آلاء و نعمت پرداخته شده‌است. این دو واژه در قرآن به کار رفته، اما مترجمین، کلمه‌ی «آلاء» را هم به «نعمت» معنا نموده‌اند. صورتی که نوشتار حاضر قائل به این است که هر لفظی در قرآن معنای خاص خودش را دارد، لذا باید در بُن معنایی این دو واژه تفاوتی وجود داشته باشد. بنابراین درصدد است، برای شناخت اختلاف مفهومی میان این دو واژه، با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و با روش تحلیلی-توصیفی اقدام به انجام این پژوهش نماید. پس از بررسی معنای لغوی و تفسیری این دو واژه فهمیده می‌شود که کلمه‌ی «آلاء» حکایت‌گر اوج رحمت و محبت خداوند است که یکی از مصادیق آن، نعمت می‌باشد. از این منظر «آلاء» اعم از نعمت است. همچنین در نعمت تنها نظر به خود نعمت از جنبه‌ی مادی یا معنوی، ظاهری یا باطنی و ... می‌باشد. اما در «آلاء» علاوه بر عمومیتی که دارد و شامل همه‌ی اقسام و مصادیق «نعمت» می‌شود؛ بیانگر صفت قدرت خداوند نیز می‌باشد. در بخش پایانی نیز به اشتراکات مفهومی نعمت و آلاء با فضل، احسان، رحمت و عطاء اشاره شد و تفاوت معنایی هر یک تبیین گردید.

کلید واژه‌ها: آلاء، نعمت، ترادف، قرآن.

(۱) استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی شاهرود، شاهرود، ایران. (نویسنده مسوول) ایمیل: ebadi@shmu.ac.ir
(۲) دانش پژوه سطح ۳ تفسیر و علوم قرآن، مدرسه تخصصی قرآن و عترت، حوزه علمیه خراسان. مشهد ایران ایمیل: mohammad_6120@yahoo.com
(۳) استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان، کرمان، ایران ایمیل: h.mostafavifard@vru.ac.ir

۱. مقدمه

یکی از مهم ترین دانش های اسلامی «علوم قرآنی» است و در میان این علوم نیز آشنایی با مفردات قرآن به معنای شناخت تک واژه های آیات قرآن مجید از اهمیت بیشتری برخوردار است. همچنین تنها منبع و مرجعی است که راه ورود به اعماق معانی و مقاصد عالی آن، درک مفردات و تک واژه هاست. مانند شناخت مجازهای قرآن، تشابهات، وجوه و نظائر، معرّب ها، مشترکات قرآن و بالأخره الفاظ مشکل و غرائب قرآن. در زمینه ی اهمیت و ضرورت آشنایی مسلمانان با مفردات قرآن به ویژه غرائب و آیات مشکل، سفارش ها و روایاتی از معصومین (علیهم السلام) رسیده است مانند: «إعربوا القرآن و ألتمسوا غرائب» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۸۹، ۱۰۶) اما آن چنان که باید و شاید در این مورد بحث نظری نشده است. لذا در این نوشتار سعی شده با بررسی دقیق دو واژه ی آلاء و نعمت، رابطه ی معنایی میان این دو کشف و بیان شود. مسأله ی وجود واژگان مترادف در قرآن کریم میان لغت شناسان محل اختلاف است. حتی اگر بپذیریم که واژگان مترادف در زبان عربی وجود دارد، نمی توان قائل به وجود چنین واژگانی در قرآن کریم شد. زیرا با نظر به وجود صفت حکمت برای خداوند، معتقدیم هر لفظی در قرآن معنای خاصی را افاده می کند (راغب، ۱۴۱۲ق: ۵۵). از واژگانی که در قرآن کریم استعمال شده است و اکثر مترجمین آن را به یک معنا گرفته اند، واژگان «آلاء» و «نعمت» و «عطاء» می باشد. ظاهر کلمات اهل لغت و تفسیر در معنای «آلاء» و «نعمت» از تشابه معنایی این دو واژه حکایت می کند. همچنین تعلق ذکر به کلمات «آلاء و نعمت» در آیه ی «... فَادْكُرُوا آلاءَ اللَّهِ...» و «... اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ...» و اضافه شدن «آلاء و نعمت» به «الله» تشابه معنایی میان دو واژه را تقویت می کند.

۱-۱. سؤالات پژوهش

- ۱- معنای حقیقی واژه آلاء و نعمت چیست؟
- ۲- چه ارتباطی میان مفهوم آلاء و نعمت وجود دارد؟
- ۳- تداخلات مفهومی واژگان آلاء و نعمت با کدام واژگان بوده و قرابت و تمایز آنان کدام است؟

۲-۱. پیشینه پژوهش

بحث ترادف از دیرباز میان اهل لغت مطرح بوده که آیا در زبان عربی الفاظ مترادف وجود دارد یا نه؟ در این رابطه دو نظریه وجود دارد. عده ای موافق ترادف و برخی از منکران وقوع ترادف می باشند. اولین بار سیبویه در «الکتاب» به مفهوم ترادف اشاره کرده است. وی یکی از اقسام کلام عرب را «اختلاف اللفظین و المعنی واحد» برشمرد و برای آن «ذهب و انطلق» را مثال آورد. (سیبویه، ۱۸۰ق: ۲۴/۱) و اولین کسی را که در این زمینه کتاب مستقلی نوشت،

اصمعی را یاد کرده‌اند که به آن «ما اختلف ألفاظه و اتفقت معانیه» عنوان داده بود (رک: منجد، ۶). از اوایل قرن سوم شماری از دانشمندان اسلامی کتاب‌های مستقلی در خصوص اسم‌های متعدد برخی از اشیاء تألیف کردند. آورده‌اند نخستین کسی که با عنوان «مترادف» کتاب نوشت، ابوالحسن رمانی (ت ۱۳۸۴ق) بود و کتابش «الالفاظ المترادفه و المتقاربه المعنی» نام داشت. در خصوص مترادفات قرآن، تنها در دوره معاصر تألیفات مستقلی به منصفه ظهور رسید که مهم‌ترین آنها «الترادف فی القرآن الکریم» اثر محمد نورالدین المنجد و «الترادف فی الحقل القرآنی» اثر عبدالعال سالم مکرّم است. با توجه به آنچه نگارنده فحص نموده‌است؛ پژوهشی که به طور خاص به امعان و بررسی این دو واژه و کشف معانی دقیق هر یک پرداخته باشد وجود ندارد.

۲. چارچوب نظری

۲-۱. چستی ترادف

واژه‌ی «ترادف» که از «ردف» به معنای «پیرو و دنباله رو» مشتق شده، مصدر باب تفاعل بوده و معنای پیاپی و پشت سر هم را افاده می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ج ۲، ۶۴).

مطابق عقیده‌ی عده‌ای تحقق ترادف بر سه شرط استوار است:

۱. هم‌بستگی جامع میان مفهوم دو واژه؛ ۲. یگانگی محل پیدایش؛ ۳. یکی از دو واژه برآیند تطوّر صوتی واژه‌ی دیگر نباشد (عبدالطوب، ۱۳۶۷ش: ۳۶۳).

همانطور که بیان شد مسأله‌ی وجود واژگان مترادف در قرآن کریم میان لغت‌شناسان محل اختلاف است. اکثر آنان دلیل وجود واژگان مترادف در قرآن را اجتناب ناپذیر بودن وجود واژگان مترادف در هر زبان می‌دانند. سیوطی نیز سبب اصلی پیدایش واژگان مترادف را این می‌داند که بعضاً مردم در قبائل مختلف، لغات گوناگونی را برای معنایی واحد جعل می‌کردند. وی می‌افزاید: البته این امکان وجود دارد که الفاظ متعدد به وضع یک واضع بوده و مقصود او ایجاد طُرُق متفاوت برای ابراز معنا باشد (سیوطی، بی‌تا: ج ۱، ۴۰۵).

در مقابل، برخی همچون ابوهلال عسکری و ابن فارس با نظریه‌ی وجود کلمات مترادف در قرآن به مخالفت برخاسته‌اند. ابن فارس باور دارد؛ از میان نام‌های متفاوت یک مسمی، فقط یکی از آن‌ها اسم و بقیه صفت آن محسوب می‌شوند. وی برای این دیدگاه موارد مختلفی را نیز مثال می‌زند (ابن فارس، ۱۹۶۳م: ۳۰).

برخی همچون زرکشی بحث مترادفات قرآنی را انکار نکرده‌اند. به عنوان نمونه، زرکشی در نوع هفتم از اسلوب‌های تأکید، بحث عطف «أحد المترادفین علی الآخر» را بیان کرده و با این مطلب وجود مترادفات در قرآن را پذیرفته‌است (زرکشی، ۱۳۷۴ق: ج ۲، ۳۸۴).

بنت الشاطی در کتاب «اعجاز بیانی قرآن» می‌گوید: پس از تحقیق و واکاوی در حوزه‌ی

معانی واژگان قرآنی به این مطلب دست می‌یابیم که هر واژه برای رساندن مفهوم ویژه‌ای به کار رفته‌است که هیچ کلمه‌ی دیگری در عرض آن نمی‌تواند بطن معنایی آن واژه را به مخاطب رسانده و مقصود خداوند از استعمال آن واژه را محقق نماید (بنت الشاطی، ۱۳۷۶ش: ۲۲۶). سیوطی به نقل از مخالفان وجود الفاظ مترادف در قرآن بیان می‌کند: اقتضای اعجاز بیانی قرآن کریم این است که هر یک از لغات آن به صورتی منحصر به فرد گزینش شده باشد که جایجایی آن با واژه‌ای دیگر، مستلزم تغییر یا نقص معنایی مفهوم واژه‌ی پیشین باشد (سیوطی، ۱۴۱۶ق: ج ۲، ۷۲۵).

در مقابل، برخی هرچند با عقیده‌ی گروه سابق در اعجاز بیانی قرآن هم‌نظر هستند؛ اما معتقدند تنها به سبب تفاوت معنایی واژگان نیست که امکان جایجایی کلمات قرآن با الفاظ به ظاهر هم‌معنا وجود ندارد، بلکه ممکن است عدم جایجایی دلایل دیگری همچون تنوع در سخنوری و رعایت آهنگ کلام داشته باشد (نکونام، ۱۳۸۴ش: ۹۶). اگر چه این باور در ابتدای امر ممکن است مورد پذیرش واقع شود؛ اما هنگامی درستی آن ثابت می‌شود که مصادیق آن مورد واکاوی قرار گرفته و از لحاظ معنا هیچ‌گونه تفاوتی بین کلماتی که ادعای ترادف در آنان شده، به چشم نخورد.

با توجه به آنچه بیان شد، نظریه‌ی مترادف نبودن واژگان قرآنی به واقع نزدیک‌تر می‌باشد. برای تبیین بیشتر در زمینه‌ی این مسأله به بررسی دو واژه‌ی «آلاء» و «نعمت» که اکثر مترجمان و مفسران آن دو را مترادف خوانده‌اند، می‌پردازیم تا حقیقت معنایی این دو روشن گردد.

۳. بخش تطبیقی پژوهش

در این بخش با استفاده از نظر لغت‌شناسان، همچنین با کمک از دیدگاه مفسران و کاربرهای قرآنی دو مفهوم «آلاء» و «نعمت» به بررسی این دو واژه خواهیم پرداخت.

۳-۱. مفهوم شناسی واژه «آلاء»

جوهری واژه‌ی «آلاء» را به مفهوم «خصال صالحه» یا «خصال جمیله» معنا کرده که در واقع به معنای توانایی‌های محبوب و نیکو است. (جوهری، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۲۶۳) «آلاء» جمع «إلی، آلی، ألاً، یا «إلی» با کسره یا فتحه‌ی همزه به معنای نعمت‌هاست. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۱، ۹۹). طریحی آلاء را به معنای نعمت‌های ظاهری و نَعْماء را نعمت‌های باطنی می‌داند (طریحی، ۱۳۷۵ش: ج ۱، ۲۹). آلاء به معنای نعمت‌ها می‌باشد (ابن فارس، ۱۴۱۴ق: ۱۸۳). بر اساس این نظر «آلاء» اعمّ از «نعمت» بوده و قهراً کلمه‌ی «نعمت» اخصّ از آلاء است.

از بیان مصادیق «آلاء» در سوره الرَّحْمَن می‌توان چنین برداشت کرد؛ هرگونه فضل، احسان، خیر و رحمت مادی، معنوی، ظاهری و باطنی از مصداق‌های «آلاء» به شمار می‌رود و معنای جامع آن هر چیزی است که به رحمت و عطف خدا برمی‌گردد؛ بنابراین مفهوم

«أَعْظُمُ آلاءِ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ وَلَا يُتَنَّا» (حویزی، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ۴۴) از جمله کسانی که واژه آلاء را برای بیان معنای قدرت دانسته، فخررازی است. همچنین در جایی گفته آلاء به معنای عجایب قدرت خداوند است نه بیان نعمت‌ها (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ج ۲۹، ۳۴۹).

در این باره یکی از اکابر علمای شبه قاره هند به نام عبد الحمید فراهی (متوفای ۱۳۴۹ق) در کتاب خویش به نام «مفردات القرآن» شرح جامعی دارد. او با اقرار به اینکه اهل لغت اتفاق کرده‌اند که واژه‌ی «آلاء» به معنای نعمت است، می‌گوید: آیات قرآن و اشعار عرب آن را رد کرده و ظاهر مکتوبات آن است که آلاء به معنای کارهای شگفت‌انگیز که به قدرت و استطاعت نیازمند است، اطلاق می‌شود. سپس می‌گوید: «چون کارهای خدا غالباً از باب اعمال قدرت است (که از این طریق؛ رحمت، تفضل، خیر و عطای خویش را به مردم می‌رساند)؛ گمان کرده‌اند که آلاء به معنای نعمت می‌باشد» (فراهی، ۲۰۰۲م: ۱۲۶) سپس آیه ۵۵ سوره نجم را گواه بر ادعای خود آورده «فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكَ تَتَمَارَى» و می‌گوید: «این آیه پس از ذکر هلاکت گروهی از اقوام پیشین بیان شده و یقیناً نمی‌تواند به مفهوم نعمت باشد». همچنین شواهدی از اشعار عرب در عصر جاهلی نقل می‌کند که در آنها کلمه‌ی «آلاء» به معنای قدرت و خصلت‌های نیکو است (همان، ۱۳۳-۱۳۴). از جمله این شعر خنساء از شعرای زن جاهلی که در مرثیه برادرش سروده:

فَبِكَيْ أَخَاكَ لِآلَائِهِ إِذَ الْمَجْدِ ضَبَّعَهُ السَّائِسُونَ

۲-۱-۳. «آلاء» در آیات قرآن

این کلمه تنها به صورت جمع، ۳۴ بار در قرآن مجید آمده‌است (قرشی، ج ۱، ۱۰۵).

۱- خداوند در سوره اعراف آیه ۶۹ می‌فرماید: «أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً فَاذْكُرُوا آلاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»

۲- همچنین در آیه ۷۴ سوره اعراف می‌فرماید: «وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سَهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آلاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْتَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ»

در این دو آیه که واژه «آلاء» در عبارت شبیه به یکدیگر، (فاذکروا آلاء الله) به کار رفته‌است، همگان مفهوم نعمت را برداشت کرده‌اند.

۳- در آیه ۵۵ سوره نجم می‌فرماید: «فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكَ تَتَمَارَى».

در این آیه واژه آلاء پس از ذکر هلاکت کافران آمده‌است که چنانچه به معنای نعمت باشد، هلاکت کافران برای مؤمنان نعمت می‌باشد. و اگر به معنای قدرت و توانایی پروردگار باشد، به صورت استفهام انکاری مطرح شده‌است.

۴- در ۳۱ آیه از سوره الرحمن می‌فرماید: «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ»

بیشتر مفسران و مترجمان واژه‌ی «آلاء» را در این آیه به معنای نعمت گرفته‌اند. نخستین فرد از مفسران قدیم که مفهوم «آلاء» را در معنای قدرت می‌داند، عبدالرحمن زیدبن‌اسلم (متوفای ۱۸۲) معروف به ابن زید است. او در تفسیر آیه‌ی «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» پس از آنکه خودش «آلاء» را به معنای نعمت‌ها می‌گیرد، از ابن زید نقل می‌کند که «آلاء» به معنای قدرت است (طبری، ج ۲۷، ۷۳). همچنین قرطبی این معنا را از ابن زید و کلبی و ترمذی نقل کرده‌است (قرطبی، ۱۳۶۴ش: ج ۱۷، ۱۵۹).

۳-۲. مفهوم شناسی واژه «نعمت»

واژه نعمت از ریشه «ن ع م» اخذ شده و ۱۴۴ مرتبه در قرآن کریم آمده‌است. برخی از لغت‌شناسان، نعمت را مصدر نوعی می‌دانند (فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ج ۱۲، ۱۶۱؛ ازهری، بی‌تا: ج ۳، ۹) و برای واژه نعمت معانی متفاوتی مانند؛ احسان، نیکی، مال و روزی (فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ج ۲، ۱۶۱) حالت نیک و پسندیده (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۸۱۴) رفاه و آسایش، به ناز و نعمت رسیدن و منت (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ج ۱، ۱۲۵) و آنچه به فرد بخشوده می‌شود (جوهری، ۱۴۱۰ق: ج ۵، ۲۰۴۱) بیان شده‌است. ماده «ن ع م» و مشتقات آن ۳۴ مرتبه در قرآن به‌کار رفته‌است. آنچه بیشتر در مفهوم نعمت برشمرده‌اند، حال نیکو داشتن، لذت زندگی، طیب و حسن العیش و الحال است. در مقابل، «بؤس» که به معنای مطلق شدت و تنگنا می‌باشد. «ضرر» و شری که متوجه شیء می‌شود از مصادیق بؤس است که موجب سلب آن گوارایی و خوشی، یعنی نعمت می‌شود (عبدالباقی، ۱۴۰۸ق: ۷۱۲)

در قرآن علاوه بر واژه‌ی نعمت، واژه‌هایی چون آلاء، احسان، فضل، رحمت و عطا نیز به کار رفته که معنای آن‌ها به مفهوم نعمت نزدیک است. آقای مصطفوی بر این باور است که آنچه در مفهوم نعمت، اهمیت داشته و مورد نظر خداوند بوده، جهت صدور آن از سمت فاعل است (مصطفوی، ۱۳۶۸ش: ج ۱۲، ۱۷۹). «نِعْمَةٌ» اسم از فعل «أَنْعَمَ» است (ازهری، ج ۳، ۱۱) و معنای آن مال یا رزق مادی یا معنوی است که خداوند به بندگانش عطا می‌نماید. (ابن درید، ۱۹۸۸: ج ۲، ۴۴۹). جمع «نِعْمَةٌ»، «نِعَمٌ» است (فیومی، ۱۴۱۴: ۶۱۴). برخی صاحب نظران گفته‌اند: «نعمت» حالت پسندیده همراه با آرامش بوده و کلمه‌ی «انعام» به معنای احسان به دیگری است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ۸۱۵).

صاحب التحقیق در جمع‌بندی مفهوم نعمت بیان می‌کند: «معنای حقیقی ریشه‌ی «نعمت» در معیشت نیک و حسن آرامش به‌کار می‌رود؛ اعم از این که مادی یا معنوی باشد؛ همچنین آنچه به سبب آن، زندگی نیکو و پسندیده به وجود آید (مصطفوی، ۱۳۶۸ش: ج ۱۲، ۱۷۸) با در نظر گرفتن آنچه واژه‌شناسان در تبیین معنای نعمت گفته‌اند و تأمل در کاربردهای آن می‌توان گفت که در مفهوم این کلمه، سه مفهوم، «لطافت و سازگاری با طبع» «کثرت و

فراوانی» و «دارا بودن درک و شعور دریافت کننده» مورد نظر است. بنابراین «نعمت» بر وزن «فعله» اسم مصدر است که دلالت بر نوع خاصی از آسایش و رفاه دارد.

ذیل آیهی «... اذکروا نِعْمَتِی الَّتِی اَنْعَمْتُ عَلَیْکُمْ...» بیان کرده: «نعمت» به معنای منفعتی است که به انسان رسیده و مقتضای آن نعمت، سپاسگزاری دریافت کننده‌ی نعمت از صاحب نعمت است (دینوری، ۱۴۲۴ق: ج ۱، ۱۴۴) برخی ذیل آیهی «صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ...» گفته‌اند: «نعمت» بر وزن «فعله» بیانگر مجموعه‌ای از حالاتی همچون؛ آسایش، حسنه و نیکی بوده که مصداقش لذات حسی می‌باشد. سپس در لذات معنوی مفید نیز استعمال شده‌است؛ هر چند فردی که از آن لذت‌های مادی و معنوی بهره‌مند شده احساس نکرده و ملتفت نباشد (ابن عاشور، ۱۹۸۴م: ج ۱، ۱۹۱).

مفهوم نعمت گاهی در تقسیم‌بندی آن تاثیر گذار است. گاهی مفهوم نعمت از حیث صدورش که از سوی موجود برتر و بالاتر اعطاء می‌گردد، ملاحظه می‌شود. بر این اساس به یک اعتبار به سه دسته ظاهری، باطنی و پنداری (جوادی آملی، ۱۳۷۸ش: ج ۱، ۵۱۵) و به اعتبار دیگر به دو دسته دنیوی و اخروی طبقه‌بندی می‌گردد. (بیضاوی، ۱۴۰۲ق: ج ۱، ۳۰)

علامه طباطبائی حُسن و نیکویی نعمت را به فراخور نیازمندی‌های انسان به کمالات جسمی و روحی، به دو گروه تقسیم می‌نماید. اول مؤمنین به خدا و پیامبر (صلی الله و علیه و آله)، که از هر دو نعمت جسمانی و روحانی بهره‌مند خواهد شد. دوم کافران با نظر به صفت رحمانیت خداوند تنها می‌توانند به نعمت‌های مادی دست‌یابند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۲، ۳۱۷). طبرسی اصل معنای نعمت را فزونی می‌داند و می‌فرماید: حقیقت و اصل نعمت فراوانی و زیادی می‌باشد (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۱، ۱۰۸). برخی مفسران به ذکر مصادیق نعمت پرداخته و متعرض معنای آن نشده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ۸۶).

خداوند در آیه ۲۰ سوره لقمان می‌فرماید: «الْمَ تَرَوْا اَنَّ اللّٰهَ سَخَّرَ لَکُمْ مِمَّا فِی السَّمَاوَاتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ وَاَسْبَغَ عَلَیْکُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یُجَادِلُ فِی اللّٰهِ بِغَیْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًی وَلَا کِتَابٍ مُّنبِیْرٍ» در این آیه سخن از نعمت‌های ظاهری و باطنی به میان آمده که دیدگاه‌های متفاوتی در این باره وجود دارد. برخی گفته‌اند: مراد از نعمت باطنی نعمتی است که بدون دقت و مطالعه، قابل فهم نیست (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۸، ۵۰۱). و بعضی گفته‌اند: نعمت‌های ظاهری نعمت‌های انکار ناپذیرند، مانند: آفرینش، زندگی و توانمندی، شهرت و دیگر انواع نعمت‌ها؛ اما نعمت باطنی نعمتی است که جز بر اهل تدبیر و تعمق مکشوف نخواهد بود (طوسی، ۱۳۸۱ش: ج ۸، ۲۸۱).

زمخشری شاخص تمایز نعمت ظاهری و باطنی را شهود حسی قرار داده و می‌گوید: نعمت ظاهری هر آن چیزی است که قابل مشاهده باشد؛ اما نعمت باطنی چیزی است که با دلیل و برهان روشن می‌شود و یا اصلاً معلوم نمی‌شود (زمخشری، ۱۴۱۴ق: ج ۳، ۲۱۴).

در روایات اهل سنت، از پوشش عیوب و گناهان، اعتقاد و معرفت قلبی، شفاعت، یاری توسط ملائکه، ایجاد ترس در قلوب کفار و محبت رسول خدا به عنوان نعمت‌های باطنی یاد شده است (بغوی، ۱۴۲۰ق: ج ۳، ۵۹۰). در تفاسیر روایی امامیه نیز از ولایت اهل بیت و امام غائب به نعمت باطنی تعبیر شده است (بحرانی، ۱۴۱۶ق: ج ۴، ۳۷۶)

در جمع‌بندی این اقوال می‌توان چنین گفت که منافاتی میان آنها وجود ندارد و هر کدام یکی از مصداق‌های نعمت را بیان می‌کنند. بنابراین، نعمت مجموعه‌ی اموری است که موجب آرامش جسم و روح در دنیا و سبب سعادت ابدی انسان در آخرت می‌شود.

۳-۲-۱. واژه «نعمت» در قرآن

گفته شد که ریشه «ن ع م» ۱۴۴ بار در قرآن آمده است. در ۵۵ مورد، اشتقاقیات این ماده در قرآن ارتباطی با نعمت ندارند. (مشتقاتی مانند نِعْم، نِعْمًا، نَعْم و أُنْعَم). از این رو تنها ۸۹ مورد باقی می‌ماند.

این موارد در دو ساختار فعلی و اسمی به کار رفته‌اند: ساختار فعلی آن شامل ۱۸ مورد می‌شود. یک مورد در باب تفعیل (نَعْمَه) است، و سایر فعل‌ها در باب افعال استعمال شده‌اند. ۷۱ مورد دیگر نیز که ساختار اسمی دارند، به صورت‌های گوناگونی به کار رفته‌اند:

۱. مصدر: شامل «نِعْمَه» (۲ بار)، «نِعْمَه» (۴۷ بار) و «نَعْمَاء» (۱ بار). جمع این حالت، ۱ بار به صورت «نِعْمَه» و ۲ بار به «أُنْعَم» ذکر شده است.

۲. صفت مشبّهه «نَعِيم» (۱۷ بار) و اسم فاعل «نَاعِم» (۱ بار).

گاهی در قرآن واژه‌ی نعمت به لفظ الله اضافه شده است مانند: نعمه الله و أنعم الله و گاهی با واژه رب مانند: نعمه ربی و بنعمه ربک. در برخی موارد لفظ نعمت با اضافه به ضمیری که مرجع آن خداوند است ذکر شده است. مانند: نعمته، نعمتی و ...

لازم به ذکر است که در یک مورد از زبان حضرت موسی (علیه السلام) خطاب به فرعون، نعمت به غیر خدا نسبت داده شده است: «و تلك نعمه تمنها علی»، که آن را جمله‌ای سؤالی، و نه خبری، دانسته‌اند. بنابراین قرآن هیچ‌گاه نعمت را به غیر خدا نسبت نمی‌دهد (طباطبائی، ۱۳۹۳ش: ج ۱۵، ۲۶۵).

۳-۳. افتراقات و اشتراکات معنایی

۳-۳-۱. افتراقات «آلاء» و «نعمت»

از مطالبی که بیان شد این مسأله آشکار می‌شود که «آلاء» مرادف با «نعمت» نیست، بلکه هر آنچه از مصداقی کامل شدن رحمت و رسیدن به اوج آرامش باشد اطلاق این واژه بر آن صحیح است؛ خواه این امر با به وجود آمدن نعمت‌های ظاهری و باطنی تحقق یابد و

یا با نعمت‌های دنیایی و آخرتی.

در این زمینه گفته اند: فرق بین آلاء و نعمت در این است که آلاء آن نعمتی است که پی در پی و همه جانبه باشد. همچنین گفته شده الالی مقلوب از الی است به معنای شیء زمانی که بزرگ شود. بنابراین آلاء، اسمی است برای نعمتی عظیم (عسکری، ۱۴۰۰: ص ۶).

پس مصادیق آلاء در این آیات مختلف است و معنایی که در بر گیرنده‌ی همه‌ی این مصادیق باشد، مفهوم نهایت لطف و اوج احسان، اظهار رحمت و کوتاهی نکردن است (مصطفوی، ۱۳۶۴ش: ج ۱، ص ۱۲۳). با توجه به مطالب یادشده می‌توان فرق «آلاء» با «نعمت» را از این چنین بیان کرد:

«آلاء» تنها به صورت جمع در قرآن آمده و مفرد آن در قرآن ذکر نشده است. این خود نشانگر آن است که یک نعمت را آلاء نمی‌گویند. بلکه آلاء در برگیرنده‌ی مجموعه‌ی نعمت‌های الهی است. همچنین در لغت و قرآن، فعلی که از ماده‌ی «آلاء» و به معنای انعام باشد، به کار نرفته است؛ علاوه بر این کاربرد «نعمت» و مشتقات آن در قرآن و لغت بیشتر است و ماده‌ی «نعمت» و «مَنَّة» نیز در قرآن آمده است.

همان‌گونه که صاحب التحقیق بیان کرد، واژه‌ی «آلاء» اعم از «نعمت» است؛ زیرا کلمه‌ی «آلاء» بیشتر در سوره‌ی الرَّحْمَن تکرار شده است و چون آغاز سوره، نام و صفات الرَّحْمَن است، آنچه در آیات بعدی آمده است، مظاهر و مصادیق رحمت خدا می‌باشد و روشن است رحمت خدا از نعمت و انعام خدا به معنای احسان او وسعت و قلمروی بیشتری دارد و قهراً لفظ «آلاء» اعم از «نعمت» خواهد بود. در استفهام‌هایی که در سوره‌ی الرَّحْمَن مطرح است «فَبِأَىٰ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَان؟» خداوند کلمه‌ی آلاء را جایگزین کلمه‌ی نعمت کرده است. به این خاطر که نشان دهد استفهام از مجموعه‌ی نعمت‌ها و الطاف الهی است. نه تنها از همان نعمتی که ذکر شده است. همانطور که برخی از لغت‌شناسان و مفسران اشاره کردند، مفهوم قدرت و استطاعت نیز در معنای «آلاء» وجود دارد که تفضل نعمت از جانب خداوند نیز بیانگر قدرت او نیز می‌باشد. بنابراین از این جهت نیز می‌توان میان نعمت و «آلاء» تفاوت قائل شد که در نعمت تنها نظر به خود نعمت از جنبه‌ی مادی یا معنوی، ظاهری یا باطنی و ... می‌باشد، اما در «آلاء» علاوه بر عمومیتی که دارد و شامل همه‌ی اقسام و مصادیق نعمت می‌شود، بیانگر صفت قدرت خداوند نیز می‌باشد. مؤید این معنا مصادیقی است که در سوره‌ی الرَّحْمَن بیان شده و حکایتگر قدرت و تسلط خداوند بوده و با این حال در استفهام انکاری خداوند به جای واژه‌ی نعمت، واژه‌ی آلاء را به کار برده است.

مرادف نبودن واژه‌ی «آلاء» و «نعمت» و عمومیت آلاء نسبت به نعمت و مضمون قدرت در آلاء با تدبّر و دقّت در مصادیق «آلاء» در سوره‌ی الرَّحْمَن ظاهر می‌شود: در آیه ۱۷ به ربوبیت پروردگار نسبت به تمام حیطة‌ی هستی اشاره کرده و می‌فرماید: «رَبُّ الْمُسْرِقِينَ وَ

رَبُّ الْمَغْرِبِينَ (۱۷) فَبِأَيِّ آلَاءِ...» در آیه ۲۰ به حایل میان دو دریای شیرین و شور اشاره می‌کند که مانع از مخلوط شدن آن دو می‌شود. این نشان از قدرت پروردگار دارد که پس از آن با استفهام قراری از واژه‌ی آلاء استفاده می‌کند. «بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ» (۲۰) «فَبِأَيِّ آلَاءِ...» آیات ۲۶، ۲۷ و ۳۱ نیز اشاره به قدرت پروردگار و حاکمیت او پس از نابودی همه موجودات دارد که با واژه‌ی آلاء مورد استفهام قرار گرفته‌است. «كُلٌّ مِّنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهٌ رَبُّكَ...» (۲۶ و ۲۷) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا...» «سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ (۳۱) فَبِأَيِّ آلَاءِ...»

در آیه ۳۳ صریحا به هم‌آورد طلبی در مقابل قدرت خداوند پرداخته و عجز گروه انس و جن را نسبت به گریختن از مقام پروردگار به رُخ ایشان کشیده و سپس با واژه‌ی آلاء استفهام خود را بیان کرده و می‌فرماید: «يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ» (۳۳) «فَبِأَيِّ آلَاءِ...» در آیات ۳۵، ۳۷ و ۳۹ به حوادث قیامت و عذاب‌های جهنم اشاره می‌کند که همگی با قدرت پروردگار واقع می‌شود و هیچ جای تکذیب ندارد. يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوْاظٌ مِّنْ نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ (۳۵) «فَبِأَيِّ آلَاءِ...» فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ (۳۷) «فَبِأَيِّ آلَاءِ...» فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌ (۳۹) «فَبِأَيِّ آلَاءِ...» يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالْأَوْصِي وَالْأَقْدَامِ (۴۱) «فَبِأَيِّ آلَاءِ...»

بنابراین، دیدگاه عدم مترادف «آلاء» و «نعمت» از تکیه‌گاه‌های ادبی و قرآنی کافی بهره‌مند بوده و شواهد شعری نیز به عنوان مؤیدات آن قرار می‌گیرد. همچنین نظریه‌ی مترادف نبودن واژگان قرآن نیز گواه بر وجود تفاوت‌هایی میان بُن معنایی دو واژه و کاربست زیباشناختی آنان در قرآن کریم می‌باشد. علاوه بر این، سیاق آیات سوره الرحمن و آیه سوره نجم که «آلاء» را، همزمان در دو ساحت اشاره به مظاهر لطف و رحمت و مظاهر قهر الهی به کار برده‌است، بیانگر آن است که این واژه فراتر از نعمت است و امتیاز این دیدگاه آن خواهد بود که احتیاجی به توجیه آیات مربوط به قهر، عذاب و قدرت الهی نبوده و آن‌ها نیز به طور مستقیم مصداق «آلاء» قرار خواهند گرفت.

۲-۳-۳. مشترکات معنایی با آلاء و نعمت

۳-۲-۱ «فضل»

فضل بر زیادی در چیزی دلالت می‌کند. افضال به مفهوم احسان نیز می‌باشد (ابن فارس، ۱۳۶۳ق: ج ۴، ۵۰۸). مفردات واژه‌ی «فضل» را به معنای هر آنچه که زیاده از اقتصاد و میانه باشد آورده‌است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷ش: ۳۸۳). در مجمع البحرین نیز «فضل» به معنای زیادتی و افزونی آمده‌است (طریحی، ۱۳۹۵ق: ج ۵، ۴۴۳). ابن منظور می‌گوید: «فضل یک امر محبوب است و ضد آن نقص و نقیصه و جمع آن فضول می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۰۸ق:

ج ۱۰، ۲۸۰) در کتب لغت آمده «فضل» ضد کمی و کاستی است و «فَضْلَه» یعنی او را تفضیل داد بر دیگری به این معنا که مزیتی را برای او تثبیت یا خصلتی که او را از دیگران متمایز کند اعطا نمود (زبیدی، ۱۴۱۴ق: ج ۱۵، ۵۷۷).

در مفهوم اصطلاحی؛ فضل به مفهوم فزونی، برتری و مقدار زاید بر میزان معمول است. ولی به طور کلی تمام الطافی را که خداوند در حق بندگان مبذول داشته شامل می‌شود. از این جهت که هر نعمتی از جانب خداوند که به انسان می‌رسد، فراتر از شایستگی او بوده و اضافه بر حد طبیعی آن است، فضیلت محسوب می‌شود. در واقع فضل اشاره به نعمت عام الهی است که به دوست و دشمن ارزانی می‌دارد (شریعتمداری، ۱۳۷۵ش: ج ۳، ۴۷۱). همچنین بیان شده فضل، عنایتی بیش از نیازهای اولی و فراتر از استحقاق انسان است. (طالقانی، ۱۳۶۰ش: ۲۳۶)

۲-۲-۳ «احسان»

«احسان» مصدر باب «افعال» از ریشه «ح س ن» است. «حُسن» در مقابل «سوء» (بدی و بد شدن) و نیز «قبح» (زشتی و زشت شدن) قرار دارد (ابن فارس، ۱۳۶۵ق: ج ۲، ۵۸؛ مصطفوی، ۱۳۶۰ش: ج ۲، ۲۲۲) واژه حُسن باتوجه به کاربرتش در معنای اسم مصدری، معنای نیکی، جمال، خوبی، شایستگی، و ... را می‌رساند. (زبیدی، ۱۳۹۷ق: ج ۱۸، ۱۴۰؛ شرتونی، ۱۹۹۲م: ج ۱، ۶۴۹). به طور کلی حسن و مشتقات آن برای توصیف اموری استعمال می‌شود که دارای جمال عقلی، روحی، عاطفی یا حسی بوده و سبب به وجود احساس رضایت، آرامش و شادابی در افراد شده و او را به خود مشغول می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲۳۷). واژه احسان نیز که از ریشه حسن است، در مقابل آن کلمه «أَسَاءَه» می‌باشد. «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا...» (اسراء، ۷).

ابن منظور می‌گوید: مادهی «حسن» در باب افعال غالباً با حرف «الی» استعمال می‌شود. همچنین با حرف «لام» و «یاء» نیز کاربرد دارد که به معنای خوبی کردن به کسی است و نیز بدون حرف اضافه که مفهوم آن «کار نیکو کردن و نیز انجان دادن نیکو و شایسته یک کار در شکل کامل آن می‌باشد» (ابن منظور، ۱۳۶۳ق: ج ۳، ۱۷۹).

۳-۲-۳ «رحمت»

«رحمت» عبارت است از تفضل و مهربانی به کسی که نیازمند است (جوهری، ۱۴۰۷ق: ج ۴، ۲۲۱). «رحمت» و «نعمت» را مترادف خوانده‌اند (نکونام، ۱۳۸۴ش: ۹۸) در صورتی که آوردن «رحمت» و «نعمت» تنها از جهت تنوع در سخن نیست و عمده‌ترین تفاوت معنایی دو واژه مذکور در این است که در رحمت، لطف و مهربانی با قید نیازمندی طرف مقابل می‌باشد. ولی در دادن نعمت، چنین شرطی نیست. به عنوان مثال: چنانچه به فردی که نیاز

ندارد، چیزی داده شود، می‌توان گفت نعمتی به او داده شد؛ اما رحمت و مهربانی در اینجا، به کار برده نمی‌شود (عسکری، ۱۴۱۲ق: ۲۵۳)

۳-۲-۴ «عطاء»

به گفته صاحب التحقیق اصل در این ماده دادن شیء در مقابل چیزی است به مقتضای آنچه در نفس وجود دارد. مانند روح بخشندگی، سخاوت و ایثار و... بنابراین دو قید در اعطاء مد نظر است: ۱. ایفاء ۲. اقتضاء النفس (مصطفوی، ۱۳۶۸ش: ج ۸، ۱۷۳). اما قرشی معتقد است، «عطاء» و «عطیه» هر چند مخصوص به صله و بذل و احسان است، ولی در قرآن هم در بذل و هم در مطلق دادن چیزی استعمال شده است. مثل: «حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» (توبه، ۲۹) که در مطلق دادن است (قرشی، ۱۳۷۱ش: ج ۵، ۱۷). در تفاوت میان اعطاء و هبه بیان شده است که آنچه در اعطاء مهم است ایصال و اتصال شیء به دریافت کننده آن است از هر راهی که باشد؛ اما در هبه اقتضای تملیک وجود دارد و زمانی که شیئی را به کسی هبه می‌کنند گویا به ملک او در می‌آورند. (عسکری، ۱۴۰۰ق: ۱۷۱).

۳-۴ جمع بندی اشتراکات معنایی

فضل: همانطور که بیان شد؛ «فضل» به مفهوم فزونی، برتری و مقدار زاید بر میزان معمول است. عنایتی بیش از نیازهای اولی و فراتر از استحقاق انسان است. بنابراین نعمت زیاده بر حد نیاز یا استحقاق را می‌توان فضل نامید که جمیع فضیلت‌ها زیر مجموعه‌ی آلاء پروردگار قرار می‌گیرد.

احسان: واژه‌ی «احسان» از ریشه‌ی حسن، بیانگر هر شیء نیکو، انجام کار نیکو و یا انجام فعل به صورت نیکو می‌باشد. بنابراین احسان می‌تواند ابزاری برای نعمت باشد از این جهت که دادن نعمت به نیکویی انجام شود یا نعمت نیکویی داده شود و آلاء دربرگیرنده‌ی هر احسانی است.

رحمت: «رحمت» عبارت است از تفضل و مهربانی به کسی که نیازمند است. قید نیاز مخاطب در تحقق معنای رحمت آمده است، اما در نعمت چنین شرطی وجود ندارد و دادن شیء به غیر نیازمند نیز نعمتی در حق او محسوب خواهد شد.

اعطاء: دادن شیء در مقابل چیزی است به مقتضای آنچه در نفس وجود دارد. مانند روح بخشندگی، سخاوت و ایثار و... بنابراین دو قید در اعطاء مد نظر است: ۱. ایفاء ۲. اقتضاء النفس. در اعطاء نظر به جهت دادن آن است که از طرف پرداخت کننده با دو قید محقق می‌شود. اما نعمت هر آن چیزی است که آرامش و سعادت انسان را تضمین کند و می‌تواند عذاب یا بلاء نیز باشد.

نعمت و آلاء: «نعمت» به معنای منفعتی است که به انسان رسیده و مجموعه‌ی اموری

است که موجب آرامش جسم و روح در دنیا و سبب سعادت ابدی انسان در آخرت می‌شود. «نعمت» بر وزن «فعلئ» بیانگر مجموعه‌ی حالاتی همچون؛ آسایش، حسنه و نیکی بوده که مصادیق مادی و معنوی دارد. اما «آلاء» تنها به صورت جمع در قرآن آمده و مفرد آن در قرآن ذکر نشده‌است. این خود نشانگر آن است که یک نعمت را آلاء نمی‌گویند؛ بلکه آلاء در برگیرنده‌ی مجموعه‌ی نعمت‌های الهی است. در نعمت تنها نظر به خود نعمت از جنبه‌ی مادی یا معنوی، ظاهری یا باطنی و... می‌باشد. اما در آلاء علاوه بر عمومیتی که دارد و شامل همه‌ی اقسام و مصادیق نعمت می‌شود؛ بیانگر صفت قدرت خداوند نیز می‌باشد.

۴. نتیجه‌گیری

۱. با توجه به مصادیق آلاء در سوره‌ی الرَّحْمَن، اعمّ بودن این کلمه نسبت به نعمت فهمیده می‌شود. به این معنا که آلاء در برگیرنده‌ی نهایت رحمت و عطوفت از جانب پروردگار است که نعمت‌های مادی - معنوی و ظاهری - باطنی را در بر می‌گیرد.
۲. در نعمت تنها نظر به خود نعمت از جنبه‌ی مادی یا معنوی، ظاهری یا باطنی و... می‌باشد؛ اما در آلاء علاوه بر عمومیتی که دارد و شامل همه‌ی اقسام و مصادیق نعمت می‌شود؛ بیانگر صفت قدرت خداوند نیز می‌باشد. موید این معنا مصادیقی است که در سوره‌ی الرحمن بیان شده و حکایت‌گر قدرت و تسلط خداوند بوده و با این حال در استفهام انکاری، خداوند به جای واژه‌ی نعمت، واژه‌ی آلاء را به کار برده‌است.
۳. اشتراکات مفهومی نعمت و آلاء با فضل، احسان، رحمت و اعطاء می‌باشد. نعمت زیاده بر حدّ نیاز یا استحقاق را می‌توان فضل نامید که جمیع فضیلت‌ها زیر مجموعه‌ی آلاء پروردگار قرار می‌گیرد. احسان می‌تواند ابزاری برای نعمت باشد؛ از این جهت که دادن نعمت به نیکویی انجام شود یا نعمت نیکویی داده شود و آلاء دربرگیرنده‌ی هر احسانی است. قید نیاز مخاطب در تحقق معنای رحمت آمده‌است، اما در نعمت چنین شرطی وجود ندارد و دادن شئی به غیر نیازمند نیز نعمتی در حق او محسوب می‌شود. در اعطاء نظر به جهت دادن آن است که از طرف پرداخت کننده با دو قید محقق می‌شود؛ اما نعمت هر آن چیزی است که آرامش و سعادت انسان را تضمین کند و می‌تواند عذاب یا بلاء نیز باشد.

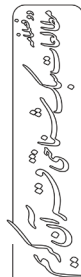
کتابنامه

- قرآن کریم
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸ق): *روض الجنان و روح الجنان*، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی.
- ابن انباری، محمد بن قاسم، (۱۳۷۵ق): *کتاب الاضداد*، چاپ دوم، بیروت، مکتبه المصریه.
- ابن اثیر، (۱۳۶۴ق): *النهایه فی غریب الحدیث*، قم، موسسه اسماعیلیان.
- ابن سکیت، یعقوب بن اسحاق، (۱۹۱۲م): *الاضداد*، المطبعه الکاتولیکیه.
- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ق): *الشفاء (الالهیات)*، قم، مکتبه آیه الله مرعشی.
- ابن عاشور، محمد بن الطاهر، (۱۹۸۴م): *التحریر والتنویر*، تونس، الدار التونسیه للنشر.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲ق): *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن درید، محمد بن حسن، (۱۹۸۸م): *جمهره اللغه*، بیروت، دار العلم للملایین.
- ابن فارس، ابوالحسین، احمد، (۱۴۰۴ق): *معجم مقاییس اللغه*، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، (۱۴۱۱ق): *تفسیر غریب القرآن*، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- أزهری، أبو منصور محمد بن احمد، (بی تا): *تهذیب اللغه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق): *انوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- بنت الشاطی، عایشه، (۱۳۷۶ش): *اعجاز بیانی قرآن*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ثعلبی، حسین بن احمد، (۱۴۲۲ق): *الکشف و البیان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جعفری، یعقوب، (۱۳۷۶ش): *«دشواری کلمات مترادف در قرآن»*، مجله ترجمان وحی، ش ۲.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷): *صحاح اللغه*، بیروت، دارالعلم.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۴۱۵): *تفسیر نور الثقلین*، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان.
- خوبی، ابوالقاسم، (۱۴۳۰): *البیان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه ای احیاء آثار الامام الخوئی.
- دینوری، عبدالله بن محمد، (۱۴۲۴): *الواضح فی تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- راغب اصفهانی، (۱۴۱۲ق): *حسین، مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالقلم.
- ربانی، محمد حسن، (۱۳۷۹ش): *«ترادف در واژه های قرآن»*، پژوهش های قرآنی، ش ۲۳ و ۲۴.
- رضایی اصفهانی، محمد علی، (۱۳۸۷ش): *منطق تفسیر قرآن ۲*، قم، انتشارات جامعه المصطفی.
- زبیدی، مرتضی، (۱۳۹۷): *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالهدایه.
- زرکشی، بدر الدین محمد، (۱۳۷۴): *البرهان فی علوم القرآن*، قاهره، دار احیاء الکتب.
- زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷): *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی.
- سمرقندی، نصر بن محمد، (۱۴۱۶ق): *تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم*، لبنان، دارالفکر.
- سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴): *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- شرتونی، سعید، (۱۹۹۲): *أقرب الموارد فی فصیح العربیه و الشوارد*، بیروت، مکتبه لبنان.
- شریعتمداری، جعفر، (۱۳۷۵): *شرح و تفسیر لغات قرآن بر اساس تفسیر نمونه*، مشهد، موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- صاحب، اسماعیل بن عباده، (۱۴۱۴ق): *المحیط فی اللغه*، بیروت، عالم الکتب.
- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم شیرازی، (۱۹۸۱م): *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طالقانی، محمود، (۱۳۶۰ش): *پرتوی از قرآن*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- طباطبائی، محمد حسین، (۱۴۱۷ق): *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش): *مجمع البیان*، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق): *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه.

- طوسی، محمد بن حسن، (بی تا): *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طریحی، فخر الدین، (۱۳۷۵ش): *مجمع البحرین*، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
- عبدالباقی، محمد فؤاد، (۱۴۰۸): *المعجم المفهرس*، بی جا، دار الجیل.
- عبد التواب، رمضان، (۱۳۷۶ش): *مباحثی در فقه اللغه و زبان شناسی عربی*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- عسکری، ابوهلال، (۱۴۰۰ق): *الفروق اللغویة*، بیروت، دارالافاق الجدیده.
- فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰): *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فراهی، عبد الحمید، (۲۰۰۲م): *المفردات القرآن*، دار الغرب الاسلامی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹): *العین*، چاپ دوم، نشر هجرت، قم.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۴۱۸): *الأصغی فی تفسیر القرآن*، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی.
- فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴ق): *المصباح المنیر*، مؤسسه‌ی دار الهجره، قم، چاپ دوم.
- قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۱ش): *قاموس قرآن*، چاپ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ش): *جامع الاحکام القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- قشیری، عبدالکریم بن هوزن، (۲۰۰۰م): *لطائف الاشارات*، مصر، هیئة المصریة العامه للکتاب.
- ماتریدی، محمد بن محمد، (۱۴۲۶): *تأویلات أهل السنة*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸ش): *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷ش): *مجموعه آثار*، بی جا، صدرا.
- مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳): *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴): *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مکی، ابن حموش، (۱۴۲۹ق): *الهدایه الی بلوغ النهایه*، شارجه، جامعه الشارقه، کلیه الدراسات العلیا و الحث العلمی.
- میدی، احمد بن محمد، (۱۳۷۱ش): *کشف الاسرار و عده الابرار*، چاپ ۵، تهران، امیر کبیر.
- نکونام، جعفر، «ترادف در قرآن کریم» مجله پژوهش دینی، ش ۱۲.

Bibliography

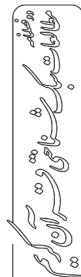
- The Holy Quran
- Abulfatuh Razi, Hossein bin Ali, Ruz al-Jinnan and Ruh al-Jinan, Mashhad, Astan Quds Razavi, Islamic Research Foundation, 1408 AH.
- Ibn Anbari, Muhammad Bin Qasim, Kitab al-Azdad, second edition, Beirut, Al-Masriya School, 1375 AH.
- Ibn Athir, Al-Nahaye fi Gharib al-Hadith, Qom, Ismailian Institute, 1364 AH.
- Ibn Sakiit, Yaqub Ibn Ishaq, Al-Azzadad, Al-Mattabah Al-Kathoulikieh, 1912 AD.
- Ibn Sina, Abu Ali Hossein bin Abdullah, al-Shafa (Theology), Qom, School of Ayatollah Marashi, 1404 AH.
- Ibn Ashour, Muhammad Ibn al-Tahir, Al-Tahrir Waltonweer, Tunis, Al-Dar Al-Tunsiyah publishing house, 1984.
- Ibn Atiyah, Abdul Haq bin Ghalib, the editor of al-Awjiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz, Beirut, Dar al-Kutub Al-Elamiya, 1422 A.H.
- Ibn Darid, Muhammad Bin Hasan, Jamhara Al-Lagheh, Beirut, Dar-e-Alam Lal-Mulayin, 1988.
- Ibn Faris, Abul-Hossein, Ahmad, Ma'jam Maqais al-Lagheh, Qom, School of Al-Alam al-Islami, 1404 AH.
- Ibn Qutiba, Abdullah bin Muslim, Tafsir Gharib al-Qur'an, Beirut, Dar and Al-Hilal School, 1411 AH.
- Azhari, Abu Mansour Muhammad bin Ahmad, Tahdhib al-Lagheh, Beirut, Dar Ihya al-Tarath al-Arabi, Bita.
- Beydawi, Abdullah bin Omar, Anwar al-Tanzir and Asrar al-Tawail, Beirut, Dar Ihya al-Trath al-Arabi, 1418 AH.
- Bint al-Shaati, Ayesha, Ejaz Bayani Qur'an, Tehran, Scientific and Cultural Publishing Company, 1376.
- Thaalbi, Hossein bin Ahmad, Al-Kashf and Al-Bayan, Beirut, Dar Ihya Al-Tarath al-Arabi, 1422 AH.
- Jafari, Yaqoub, "Difficulty of synonymous words in the Qur'an", Journal of Translation of Revelation, Vol. 2, 1376.
- Johri, Ismail bin Hammad, Sahah al-Lagheh, Beirut, Dar al-Alam, 1407 AH.
- Hawizi, Abdul Ali bin Juma, Tafsir Noor al-Saghaleen, 4th edition, Qom, Ismailian, 1415 A.H.
- Khoei, Abu al-Qasim, Al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Qom, Imam Al-Khoei Works Revival Foundation, 1430 AH.
- Dinouri, Abdullah bin Muhammad, al-Hashar in Tafsir al-Qur'an al-Karim, Beirut, Dar al-Kutub Al-Elamiya, 1424 AH.
- Ragheb Esfahani, Hossein, Mafradat Fajad al-Qur'an, Beirut, Dar al-Qalam, 1412 AH.
- Rabbani, Mohammad Hassan, "Synonyms in the words of the Qur'an", Qur'anic Researches, Vol. 23 and 24, 1379.
- Rezaei Esfahani, Muhammad Ali, Logic of Qur'an Interpretation 2, Qom, Jamia Al-Mustafi Publications, 1387.



سال هفتم
شماره دوم
پیاپی: ۱۳
پاییز و زمستان
۱۴۰۲

- Zubeidi, Morteza, Taj al-Arus Man Javaher al-Qamoos, Beirut, Dar al-Hidayeh, 2017.
- Zarakshi, Badr al-Din Muhammad, al-Barhan fi Ulum al-Qur'an, Cairo, Dar Ahya al-Katb, 1374 AH.
- Zamakhshri, Mahmoud bin Umar, Al-Kashf on the facts of Ghawamaz al-Tanzir and the eyes of al-Qawil in the interpretations, third edition, Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi, 1407 AH.
- Samarqandi, Nasr bin Muhammad, Tafsir al-Samrqandi al-Masimi Bahr al-Uloom, Lebanon, Dar al-Fikr, 1416 AH.
- Siyuti, Jalal al-Din, Al-Dar al-Manthor fi Tafsir al-Mathor, Qom, Ayatollah Murashi Najafi Library, 1404 AH.
- Sheratuni, Saeed, the closest sources in Passover Al-Arabiya and Al-Shaward, Beirut, Lebanese School, 1992.
- Shariatmadari, Jafar, explanation and interpretation of the words of the Qur'an based on the sample interpretation, Mashhad, Astan Quds Razavi Printing and Publishing Institute, 1375.
- Sahib, Ismail ibn Abbad, al-Muhait fi al-Lagheh, Beirut, Alam al-Katab, 1414 AH.
- Sadr al-Mutalahin, Muhammad bin Ibrahim Shirazi, Al-Hikma al-Muttaaliyyah fi al-Asfar al-Uqliyyah al-Arbaeh, Beirut, Dar Ihya al-Tarath al-Arabi, 1981.
- Taleghani, Mahmoud, Partoi ez Qur'an, Tehran, Publishing Company, 1360.
- Tabatabaei, Mohammad Hossein, Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, 5th edition, Qom, Islamic Publishing House of the seminary. 1417 A.H.
- Tabarsi, Fazl bin Hassan, Majma al Bayan, third edition, Tehran, Nasser Khosro, 1372.
- Tabari, Muhammad bin Jarir, Jami al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut, Dar al-Marifah, 1412 AH.
- Tousi, Muhammad bin Hassan, al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut, Dar Ihya al-Tarath al-Arabi, Bita.
- Tarihi, Fakhruddin, Majma Al-Baharin, Tehran, Mortazavi bookstore, 1375.
- Abd al-Baqi, Muhammad Fouad, Al-Mu'jam al-Mufhars, Bija, Dar al-Jeil, 1408 AD.
- Abd al-Tawab, Ramadan, Discussions in Arabic jurisprudence and linguistics, Mashhad, Astan Quds Razavi, 1376.
- Askari, Abu Hilal, al-Farooq al-Laghuyeh, Beirut, Dar al-Afaq al-Jadideh, 1400 AH.
- Fakhr Razi, Muhammad bin Omar, al-Tafseer al-Kabir (Mufatih al-Ghaib), Beirut, Dar Ihya al-Tarath al-Arabi, 1420 AH.
- Farahi, Abdul Hamid, Al-Mufardat al-Qur'an, Dar al-Gharb al-Islami, 2002.
- Farahidi, Khalil bin Ahmad, Al-Ain, second edition, Hijrat Publishing House, Qom, 1409 AH.
- Faiz Kashani, Muhammad bin Shah Mortaza, Al-Asfi fi Tafsir al-Qur'an, Qom, Al-Nashar al-Taabi Publishing House, 1418 A.H.
- Fayoumi, Ahmad bin Muhammad, Al-Masbah al-Munir, Dar al-Hijrah Institute, Qom, second edition, 1414 AH.
- Qureshi, Ali Akbar, Quran Dictionary, 6th edition, Tehran, Dar Al Kitab al-Islamiya, 1371.

- Qurtubi, Muhammad bin Ahmad, Jame Al-Ahkam al-Qur'an, Tehran, Nasser Khosrow, 1364.
- Qoshiri, Abdul Karim bin Hawazen, Lataif al-Asharat, Egypt, Al-Masriy Al-Aaaaa l-Katab, 2000 AD.
- Matridd, Muhammad bin Muhammad, Tawilat Ahl al-Sunnah, Beirut, Dar al-Kutub al-Alamiyyah, 1426 A.H.
- Mostafavi, Hassan, Al-Taghiq in the words of the Qur'an, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1368 AH.
- Motahari, Morteza, collection of works, Bija, Sadra, 1377.
- Muqatil bin Suleiman, Tafsir of Muqatil bin Suleiman, Beirut, Dar Ihiya al-Turath al-Arabi, 1423 AH.
- Makarem Shirazi, Nasser, Tafsir al-Nashon, Tehran, Dar al-Katb al-Islamiya, 1374.
- Makki, Ibn Hamoush, Al-Hudayah to Al-Balogh Al-Nahiyah, Sharjah, Jamia Al-Sharqa, All Studies of Al-Alia and Al-Hath Al-Alami, 1429 AH.
- Maybadi, Ahmad bin Mohammad, Kafsh al-Asrar and Kit al-Abrar, 5th edition, Tehran, Amir Kabir, 1371.
- Nekonam, Jafar, "Synonyms in the Holy Qur'an", Journal of Religious Research, No. 12.



سال هفتم
شماره دوم
پیاپی: ۱۳
پاییز و زمستان
۱۴۰۲

DOR: 20.1001.1.26455714.1402.7.2.9.5

Comparative assessment of contemporary thematic interpretation methods: inferential, revelational, grounded theory

(Received: 2022-12-04 Accepted: 2023-05-27)

Tahere Mohseni¹, Nasim Teymouri²

Abstract

The current age is the era of the flourishing of different styles of thematic interpretation methods including the inferential (Istintaqi) method, the revelational (Tanzili) method, and the grounded theory method. Familiarity with these procedures will assist researchers in taking advantage of them and discovering the Qur'anic theory more precisely. Of the most efficient ways to recognize each style is their comparative evaluation; because it is in the light of comparison that the weaknesses and strengths of each style are more revealed and the possibility of upgrading each method and as a result a higher understanding of God's purpose is provided. Therefore, this article has tried to evaluate the three mentioned procedures concerning thematic interpretation via the method of comparison and analysis and take a step forward towards a more detailed discovery of each procedure. The titles "Quran, a Book for history, not in History", "The Ability of the Quran to Respond to new issues", "The Need to discover the Perspective of the Quran", "The Systematization of the Quran", "The social nature of the problem", "The need to benefit from human experience" are criteria that base on them comparison is made in terms of two aspects of commonality and difference. It seems that each of the mentioned methods is efficient in some ways and needs to be revised in some other ways, which is possible with the comparison made.

Keywords: thematic interpretation, inferential (Istintaqi) procedure, revelational (Tanzili) procedure, grounded theory.

1) Assistant Professor. Comparative interpretation. Imam Sadiq University (peace be upon him) Sisters Campus, Tehran, Iran (The Corresponding Author) Email: t.mohseni@isu.ir

2) Level 4 comparative interpretation. Kausar Islamic Science Education Complex, Tehran, Iran Email: nasitey@gmail.com

سال هفتم

شماره دوم

پیاپی: ۱۳

پاییز و زمستان

۱۴۰۲



مقایسه تطبیقی سبک‌های تفسیر موضوعی معاصر استنتاجی، تنزیلی، نظریه داده‌بنیاد

(تاریخ دریافت: ۱۳-۱۰-۱۴۰۱ تاریخ پذیرش: ۰۶-۰۳-۱۴۰۲)

طاهره محسنی^۱، نسیم تیموری^۲

سال هفتم
شماره دوم
پیاپی: ۱۳
پاییز و زمستان
۱۴۰۲

چکیده

عصر حاضر، دوران شکوفایی سبک‌های مختلف تفسیر موضوعی از جمله رویه استنتاجی، رویه تنزیلی و رویه نظریه داده‌بنیاد است. شناخت این رویه‌ها موجب بهره‌وری بیشتر از آن‌ها و کشف دقیق‌تر نظریه قرآنی می‌شود. از کارآمدترین راه‌های شناخت هر سبک، ارزیابی تطبیقی آنهاست؛ چرا که در پرتو مقایسه است که نقاط ضعف و قوت هر سبک، بیشتر آشکار شده و امکان ارتقاء هر سبک و در نتیجه درک بالاتر مراد الهی فراهم می‌شود. از این رو، این مقاله تلاش کرده است تا با روش تطبیق و تحلیل به ارزیابی سه رویه مذکور در سبک تفسیر موضوعی بپردازد و گامی در جهت کشف دقیق‌تر هر رویه بردارد. عناوین «قرآن، کتابی برای تاریخ نه در تاریخ»، «قابلیت پاسخگویی قرآن در مسائل نوپدید»، «لزوم کشف دیدگاه قرآن»، «نظام‌وارگی قرآن»، «اجتماع‌خیز بودن مسأله»، «لزوم بهره‌وری از تجربه بشری» و «یکسان نبودن متن معصوم و غیرمعصوم» ملاک‌هایی هستند که در این مقاله بر اساس آن‌ها، مقارنه در دو جنبه اشتراکی و افتراقی صورت پذیرفته است. به نظر می‌رسد که هر یک از سبک‌های مذکور از جهاتی کارآمد و از جهاتی نیاز به بازبینی دارند که با مقارنه صورت‌پذیرفته این امر ممکن می‌شود.

واژگان کلیدی: تفسیر موضوعی، رویه استنتاجی، رویه تنزیلی، نظریه داده‌بنیاد.

(۱) استادیار تفسیر تطبیقی دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام) پردیس خاوران، تهران، ایران (نویسنده مسئول) ایمیل: t.mohseni@isu.ir
(۲) سطح ۴ تفسیر تطبیقی مجتمع آموزش علوم اسلامی کوثر، تهران ایران ایمیل: nasitey@gmail.com

۱. مقدمه

دو سبک کلان در تفسیر قرآن کریم متصور است؛ سبک تفسیر ترتیبی و سبک تفسیر موضوعی. در عصر حاضر که نحله‌های اعتقادی از هر گوشه‌ای سربرآورده و شبهات روزافزون در ذهن اقشار جامعه به خصوص جوانان ایجاد می‌شود، بیش از هر زمانی درک دیدگاه قرآن در مسائل مختلف ضرورت دارد. این مهم از دستاوردهای تفسیر موضوعی است که در دوران معاصر به انحای مختلفی صورت می‌پذیرد.

رویه استنتاجی، رویه تنزیلی و رویه نظریه داده‌بنیاد، سه شیوه مطرح معاصر در سبک تفسیر موضوعی است. مراد از «رویه استنتاجی» روشی است که در آن محقق در پی کشف نظریه قرآنی در مسأله‌ای است که از متن اجتماع برخاسته و دغدغه جامعه گشته است. مبدع این رویه شهید صدر می‌باشد که معتقد است اگر مسأله تحقیق از جامعه گرفته نشود و باز اگر نظریه قرآن درباره آن مسأله کشف نگردد، تفسیر موضوعی تحقق نیافته است. توضیح آن که محقق در این شیوه تفسیری، صرف هر موضوعی از موضوعات قرآنی به تحقیق نپرداخته بلکه در موضوعی که در جامعه به مسأله تبدیل شده و سؤالات و شبهات درباره آن رواج یافته، به سراغ قرآن می‌آید و هدف او از این روی‌آوری، عملیاتی کردن آموزه‌های قرآن و ورود آن‌ها به متن زندگی انسان‌ها و رفع مشکلات جامعه است. در حقیقت محقق استنتاجی همواره پرسش‌های جدید جامعه را به قرآن عرضه کرده و به پاسخیابی از آن برمی‌آید. قرآن در این رویکرد برخلاف رویکردهای قبل از آن، متنی ساکن و بی‌حرکت نیست بلکه متنی پویا و زنده است که می‌تواند بر اساس نیازهای زمانه، پاسخگو باشد. (صدر، ۱۳۷۹ش: ۳۸)

«رویه تنزیلی» یا تفسیر به ترتیب نزول، رویه‌ای روش‌محور است. طرفداران این رویه بر این باورند که قرآن علاوه بر محتوا، روش نهادینه کردن آموزه‌های قرآنی و تغییر و تحول فرهنگی در هر عصر را هم در اختیار قرار می‌دهد. محقق تنزیلی معتقد است کشف کیفیت هنجارسازی فرهنگی از طریق توجه به سیر تبلیغی حضرت رسالت و بررسی آیات به ترتیب نزول امکان‌پذیر است و این مهم، برای کشف گام‌های مورد نیاز در نهادینه کردن معارف الهی ضروری بوده و و بدون آن محقق تنها به محتوای قرآنی آن هم به طور ناقص دست یافته و به روش پیاده‌سازی آن نائل نمی‌شود. به عبارت دیگر این رویه که در پی کشف روش پیامبر (ص) در نهادینه کردن آموزه‌های قرآنی و بومی‌سازی آن روش‌ها در جامعه حاضر است؛ سعی دارد با در نظر گرفتن فرهنگ عصر نزول و گام‌هایی که پیامبر اکرم (ص) در تغییر فرهنگ جاهلی و نهادینه‌سازی فرهنگ قرآنی برداشتند و مقایسه آن با فرهنگ هر زمانه، به بومی‌سازی آن مراحل با توجه به فرهنگ و مقتضیات هر عصر اقدام کند. (بهجت‌پور، ۱۳۹۲ش: ۱۸۸ و ۱۹۸ و ۲۵۵)

برخی دیگر از محققان در پی نگاه تحلیلی از آیات قرآن برآمده و «نظریه زمینه‌ای یا داده

بنیاد» را برگزیده‌اند. نظریه داده‌بنیاد، شیوه‌ای برای تحلیل داده‌های کیفی نظیر یک متن است تا در نهایت، نظریه‌ای از تحلیل این داده‌ها استخراج شود. محقق در این رویه در سراسر مراحل تحلیل تلاش می‌کند کاملاً خالی‌الذهن بوده و صرفاً از طریق داده‌ها به نظریه واحد برسد. از همین رو، این روش را نظریه داده‌بنیاد می‌نامند؛ زیرا مبتنی بر داده‌های متنی است. سیر رسیدن از داده‌های خام به نظریه شامل چهار مرحله اصلی کدگذاری، مقوله‌بندی، مفهوم‌پردازی و رسیدن به نظریه است. متن اولیه که داده خام نامیده می‌شود به وسیله کدهایی که حاصل اطلاعات متن است، کدگذاری می‌شوند. تا بدین ترتیب در مرحله بعد در محورهای کلی‌تر دسته‌بندی شوند که به آن مقوله‌بندی گویند. مرحله سوم، مفهوم‌پردازی است. مفهوم‌پردازی به شناسایی الگو که همان نظریه است، منجر می‌شود. در این مرحله، چند مقوله می‌تواند یک مفهوم را به دست دهد. مفاهیم در این مرحله، محتوایی عام‌تر نسبت به مقوله‌ها دارند و انتزاعی‌تر هستند. در نهایت هم محقق از تحلیل مفاهیم به دست آمده به نظریه‌ای واحد از آن می‌رسد. (مونیکه و همکاران، ۱۳۹۴ش: ۳۵۳ - ۳۲۸)

هر یک از رویه‌های شماره شده، مدعی کشف دقیق‌تر و صحیح‌تر دیدگاه قرآن در موضوعات مختلف هستند. بنابراین مقارنه آن‌ها به منظور روشن شدن میزان کارآمدی آن‌ها ضروری می‌نماید. امری که تاکنون مغفول مانده و گامی در جهت کشف میزان صحت و سقم رویه‌های مطرح در سبک تفسیر موضوعی برداشته نشده است.

۱.۱. پیشینه

در این بخش پیشینه سه رویه تفسیر موضوعی استنتاجی، تفسیر موضوعی تنزیلی و تفسیر موضوعی نظریه داده‌بنیاد به اختصار از نظر می‌گذرد.

۱.۱.۱. رویه استنتاجی

با طلوع مکاتب متنوع و مسائل جدید، نیاز به دیدگاه قرآن و پاسخگو بودن آن به عنوان معجزه جاودانه، شهید صدر را به ابداع سبک تفسیر موضوعی استنتاجی ترغیب کرد. کتاب «سنت‌های تاریخ و فلسفه اجتماعی در مکتب قرآن» این شهید نواندیش که بر پایه دیدگاه‌های خاص اندیشمندان اروپایی نگاشته و در سال (۱۳۹۹ق) چاپ شده است، راه عملی بهره‌وری از معارف اسلامی به روش نوین را به قرآن‌پژوهان و تشنگان معارف الهی ارائه داده است.

گفتنی است پیش از او، شهید مطهری در کتاب «جامعه و تاریخ» در سال (۱۳۵۷ش) طی فصول متعدد به بررسی جامعه و تاریخ از منظر قرآن به منظور اصلاح برداشت‌های غلط متأثر از مکاتب مادی پرداخته بود ولی ابداع رویه نظام‌مند استنتاجی با ساختار ویژه توسط ایشان صورت گرفته است.

کتاب «فلسفتنا» در سال (۱۴۲۹ق) و در میانه دهه سوم زندگی شهید صدر یعنی زمانی که سیل ویرانگر فرهنگ غربی بر پایه بنیان‌های تمدنی و مبانی معرفتی آنان درباره هستی و زندگی اجتماع به نبرد با جهان اسلام می‌پردازد، نگاشته شده است. این کتاب به ارائه دیدگاه اسلام در برابر سایر نظام‌های فکری-فلسفی به ویژه مارکسیسم پرداخته است. کتاب «المدرسه القرآنیه» در سال (۱۴۲۱ق) از دیگر تألیفات این محقق قرآنی است. از آنجا که مطالب این کتاب به صورت درس ارائه شده است، فصل‌بندی نشده ولی موضوعات آن را می‌توان در سه محور تفسیر موضوعی و ترتیبی، سنت‌های الهی و عناصر اجتماعی از نظر قرآن تقسیم‌بندی کرد.

شایان ذکر است دانشمندان بسیاری نظیر علامه طباطبایی، جوادی‌آملی، جعفر سبحانی، مکارم‌شیرازی، در جای جای تفاسیر و آثار خود از روش استنباطی بهره برده‌اند. به عنوان نمونه علامه طباطبایی ذیل آیه ۴۷ سوره حج ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾، با استنطاق از قرآن، این قول که مراد از روز مذکور در آیه، روز آخرتی باشد که برابر با هزار سال از روزهای دنیایی است و در آن کفار عذاب شوند یا منظور شدت عذاب باشد که از سختی به نظرشان هزار سال آید، به دلیل ناسازگار بودن با صدر آیه و آیه بعدی رد می‌کند. ایشان آیه ﴿وَكَأَيُّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَمَلَيْتُ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْتُهَا وَإِلَى الْمَصِيرِ﴾ را متمم جمله ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ﴾ می‌داند به این معنا که زمان اندک و بسیار نزد پروردگار تو یکسان است؛ چرا که بسیاری از ظالمان را بعد از مهلت مؤاخذ کرده است. ایشان همچنین جمله «وَإِلَى الْمَصِيرِ» را بیان علت تعجیل نکردن خداوند در عذاب کفار می‌داند؛ زیرا وقتی بازگشت همه به سوی اوست دیگر خوف فوت برای او تصور ندارد تا در عقاب ظالمان و کفار عجله کند. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۳۸۹/۱۴) همانطور که از نظر گذشت علامه با بررسی عبارات قرآنی در حقیقت این کتاب آسمانی را به نطق درآورده و تعابیر و تفاسیر دیگر را رد می‌کنند. استاد جوادی‌آملی نیز از این روش بسیار استفاده کرده‌اند به عنوان مثال در آیه پیش‌گفته ضمن هم عقیده بودن با علامه اضافه می‌فرماید که صبر هزار ساله خدا به منزله صبر یک روزه است؛ زیرا که «لیس عند ربک صباح و لالمساء» زیادی و کمی، دوری و نزدیکی، همه برای او یکسان است بنابراین صبر هزار ساله برای او مثل صبر یک روزه است. ایشان نیز این احتمال را که یک روز نزد خدا به اندازه هزار سال باشد را بعید و مخالف سیاق آیه دانسته است. (جوادی‌آملی، ۱۳۹۰ش: ۳۲۹/۶)

مقاله‌ای با بهره‌گیری از روش استنباطی به رشته تحریر درآمده‌اند از جمله؛ مقاله «روش‌شناسی شهید صدر در اقتصاد اسلامی؛ از نگاهی دیگر» اثر عبدالحمید معرفی محمدی در سال ۱۳۹۳ش که در آن مؤلف تلاش کرده با روش تحلیلی به تبیین منطق استدلالی شهید صدر بپردازد. مقاله «روش کشف سیاست‌های پیشرفت با تأکید بر آراء شهید صدر»

اثر امین‌رضا عابدی‌نژاد داورانی در سال ۱۳۹۴ش دیگر نوشتار برگرفته از آراء شهید صدر است. مؤلف در این مقاله در تلاش است سیاست‌های پیشرفت را با توجه به مبانی، اهداف، احکام و گسترش روش کشفی شهید صدر به دست آورد.

۱.۱.۲. رویه تنزیلی

هرچند تفسیر تنزیلی، قدمتی به قدر نزول قرآن دارد و صاحب نظران بر این باورند که قدمت این سبک به عصر نزول وحی بازگشته و مستندات نیز از عملکرد اهل بیت (ع) به سبک تنزیلی در رأس ایشان مصحف امیر مؤمنان ارائه داده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۲۶/۲۲، ۳۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/۲۳۱) ولی تفسیرنگاری به دو صورت تفسیر تنزیلی ترتیبی و تفسیر تنزیلی موضوعی را می‌توان محصول قرن چهاردهم هجری دانست.

مقاله «مهندسی فرهنگ‌سازی نماز در تفسیر تنزیلی» اثر «سعیده آقایی اقدم» در سال ۱۳۹۴ش از جمله آثاری است که با بهره‌گیری از تفسیر موضوعی تنزیلی نگاشته شده است. مؤلف در این کتاب بر اساس رویه تنزیلی روش‌هایی را برای نهادینه‌سازی نماز در جامعه استنباط کرده است. مقاله «مهندسی عفاف و حجاب در تفسیر تنزیلی» اثر «مرحمت سلیمانی» در سال ۱۳۹۴ش از دیگر آثار تفسیر تنزیلی موضوعی است که مؤلف در آن بر اساس سیر نزول آغاز فرهنگ‌سازی عفاف را در مکه و تشریح قوانین حجاب را مربوط به مدینه می‌داند. مقاله «مراحل عفاف و حجاب در تفسیر تنزیلی» اثر «اکبر داننده» و «حمید محمدی‌راد» و «عزیزه محمدی‌راد» در سال ۱۳۹۶ش در پی الگودهی به جاهلیت مدرن به منظور کشف روش از قرآن به ترتیب نزول تمسک می‌جوید. «سیر فرهنگ‌سازی پوشش اسلامی» اثر «عبدالکریم بهجت‌پور» سال ۱۳۹۶ش و «سیر تنزیلی اسماء و صفات قرآن» سال ۱۳۹۸ش از زینب بهجت‌پور از دیگر آثاری است که با بهره‌وری از این رویه نگاشته شده است.

۱.۱.۳. رویه نظریه داده‌بنیاد

این رویه توسط دو محقق آمریکایی به نام‌های «بارنی گلیزر» و «آنسلم اشتراوس» در میانه دهه ۱۹۶۰م. و در حوزه پیراپزشکی و پرستاری در پی یافتن روشی برای تولید نظریه، حین یک فعالیت تحقیقاتی شکل گرفت. بعد از آن وارد حوزه علوم انسانی گشت. با وجود پژوهش‌هایی که بر مبنای نظریه داده‌بنیاد در عرصه‌های مختلف از جمله مطالعات اجتماعی و فرهنگی صورت گرفته است، تحقیقات به عمل آمده با استفاده از این نظریه در حوزه آموزه‌های قرآن و تفسیر بسیار محدود و محصول چند دهه اخیر است. این پژوهش‌ها نیز عمدتاً به صورت مقاله ارائه شده‌اند تا گزارش‌های پژوهشی یا کتاب.

از میان مقالات انجام گرفته می‌توان به مقاله «موانع اجتماعی تفکر در الگوی اسلامی

پیشرفت بر اساس نظریه پردازی داده محور از قرآن» اثر علی نقی ایازی و علی ربانی خوراسگانی در سال ۱۳۹۲ش اشاره کرد که در آن، موانع اجتماعی تفکر در پیشرفت با بهره گیری از قرآن و بر اساس نظریه داده بنیاد شناسایی شده است. برای این منظور از یک سو موانع ناظر به تعاملات اجتماعی تفکر و پیامدهای آن از قرآن استخراج شده و از سوی دیگر به تعیین معیار اجتماعی معرفت پرداخته شده است.

مقاله «شناسایی مؤلفه های مدیریت تربیت بر مبنای آموزه های قرآن کریم به منظور ارائه مدل مفهومی نظریه داده بنیاد» اثر بهادر شنبندی و محبوبه سادات قدوی در سال ۱۳۹۵ش مقاله ای دیگر در این زمینه است که در آن برای شناسایی مؤلفه های مدیریت تربیت از منظر قرآن و ارائه الگویی برای آموزش و پرورش، ۱۴۵ آیه از قرآن را که به نحوی با مدیریت تربیت در ارتباط هستند، جمع آوری و در ۱۳۳ کد اولیه جای گرفته اند. در این پژوهش، سه عامل «شایسته گزینی»، «آینده سازی سازمانی» و «فرآیند مدیریتی» به عنوان مؤثرترین عوامل در مدیریت تربیت معرفی شده است که هر یک دارای خرده مضامینی منحصر به فرد است که شاخص ترین آن ها در «شایسته گزینی» مضمون «تعهد»، در «آینده سازی سازمانی» مضمون «بالندگی» و در «فرآیند مدیریتی» مضمون «عملکرد» است. بر اساس این پژوهش، ملاحظاتی برای مدیریت تربیت ضروری است. نخست، دو شاخص «تعهد» و «تخصص» مدیران برای تعیین نظام مدیریتی باید در مقیاس کمی و کیفی به صورت توأمان سنجیده شود. دوم، توان مدیران در تصویرسازی آینده و نگارش چشم اندازی دقیق برای ساختار تربیتی بر اساس نظام ارزشی و آموزه های قرآنی افزایش یابد. سوم، در هر مرحله از عملکرد، نسبت خروجی ها به ورودی ها ارزیابی گردد. (شنبندی و قدوی، ۱۳۹۵ش: ۲۳)

مقاله دیگر که با بهره گیری از روش داده بنیاد به کشف نظریه قرآنی پرداخته است، مقاله «طراحی الگوی تربیت اجتماعی از منظر قرآن و سنت بر اساس نظریه داده بنیاد» اثر اسماعیل نوربخش ولاشیدی و همکاران در سال ۱۳۹۹ش است که در آن تلاش شده است الگویی برای تربیت اجتماعی بر اساس آیات قرآن و روایات معصومین (ع) ارائه شود.

همانطور که ملاحظه شد تفسیر موضوعی تنزیلی قدمتی بیش از سایر سبک های مذکور دارد، هر چند شکوفایی این سبک تفسیری نیز در قرن حاضر صورت پذیرفته است. همانطور که طلوع سبک تفسیر موضوعی استنطاقی و تفسیر موضوعی داده بنیاد نیز محصول همین قرن است.

۲. مقارنه مبانی تفسیر موضوعی استنطاقی، تنزیلی و داده بنیاد

برخی از اصول نظیر «یگانگی و عدم جسمانیت خدا»، «عصمت انبیاء»، «مصونیت مصحف شریف از تحریف» عام بوده و در بیشتر رویه های تفسیری شیعه در نظر گرفته می شوند و محقق با لحاظ آن ها به سراغ کشف دیدگاه قرآن نسبت به یک موضوع می رود. در غیر این

صورت، این احتمال وجود دارد که دیدگاه کشف شده با اصول ثابت اسلامی مغایرت داشته باشد. (سعیدی‌روشن و همکاران، ۱۳۹۸ش: ۸۸) برخی از مبانی نیز خاص هر رویه تفسیری است و افتراق سبک‌های تفسیری به موجب تفاوت این مبانی است. در این بخش، برخی از مبانی سه سبک مذکور به مقارنه گذاشته می‌شود. در بین این مبانی اختصاصی، برخی از آن‌ها در این سه سبک مشترک و برخی متفاوت است که به هر یک به صورت جداگانه پرداخته می‌شود.

۲. ۱. مبانی اشتراکی

«قرآن، کتابی برای تاریخ نه در تاریخ»، «قابلیت پاسخگویی قرآن در مسائل نوپدید»، «لزوم کشف دیدگاه قرآن» از جمله مبانی مشترک سبک تفسیر موضوعی استنطاقی، تنزیلی و نظریه داده‌بنیاد است.

۲. ۱. ۱. قرآن کتابی برای تاریخ، نه در تاریخ

محقق رویه استنطاقی، قرآن را موهبتی الهی و پایان‌ناپذیر می‌داند که در پرتو آن می‌توان به موضع حقیقی اسلام دست یافت. (صدر، ۱۴۲۱ق: ۲۳) او دین اسلام را دارای منشأ الهی و تنها راه نجات انسان تا همیشه تاریخ می‌داند. به دیگر تعبیر، از منظر محقق استنطاقی، قرآن، کتابی جامانده در تاریخ و برای برهه‌ای خاص و هدایت عده‌ای خاص نیست؛ بلکه قرآن، کتابی برای همیشه تاریخ است که تفضلی از سوی خدای سبحان بوده و معارف و هدایت‌های آن تمام‌ناشدنی است پس ناگزیر باید تمامی ابزارهای لازم برای سعادت انسان را در همه امور زندگی تا به ابد، فراهم سازد. (دادگر، ۱۳۸۰ش: ۱۵) شهید صدر، در این باره بر این باور است که نباید انتظار بیان تفصیلی تمام وقایع را بسان یک کتاب تاریخی از قرآن داشت و نباید آموزه‌های آن را بسان کتابی در تاریخ خاص، محدود به عصر نزول کرد؛ بلکه باید از چشمه جوشان و سخاوت بی‌پایان آن متناسب با هر عهد و زمانه‌ای بهره جست. در حقیقت محقق در رویه استنطاقی، آموزه‌ها و مفاهیم قرآنی را برای هر زمانی کاربردی می‌داند. مراد از کاربردی بودن مفاهیم قرآن، توانایی آن در پاسخگویی به پرسش‌های متأثر از زمانه است به نحوی که توانایی استخراج معارف قرآنی با انتظارات فعلی و شرایط هر عصر ممکن باشد. (جلیلی، ۱۳۸۷ش: ۱۷۷-۱۷۹)

در دیدگاه محقق تنزیلی نیز قرآن، کتاب تربیت و تحول انسان تا روز قیامت بوده و این معجزه جاودان مخصوص مخاطبان نخست و اعراب معاصر پیامبر (ص) نمی‌باشد؛ زیرا اول این که رسالت پیامبر (ص) بر طبق آیه ۲۸ سوره سبأ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾؛ «و ما تو را جز برای همه مردم نفرستادیم تا بشارت دهی و بترسانی؛ ولی بیشتر مردم نمی‌دانند» و آیه ۱۰۷ سوره انبیاء ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً

لِّلْعَالَمِينَ؛ ما تو را جز برای رحمت جهانیان نفرستادیم» و آیه ۵۲ سوره قلم ﴿وَمَا هُوَ إِلَّا ذَكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ﴾؛ «در حالی که این (قرآن) جز مایه بیداری برای جهانیان نیست» جهانی است. دوم این که حضرت رسول (ص) به شهادت آیه ۴۰ سوره احزاب ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾؛ «محمد (ص) پدر هیچ یک از مردان شما نبوده و نیست؛ ولی رسول خدا و ختم کننده و آخرین پیامبران است؛ و خداوند به همه چیز آگاه است» و آیه ۳۳ سوره توبه ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾؛ «او کسی است که رسولش را با هدایت و آیین حق فرستاد، تا آن را بر همه آیین‌ها غالب گرداند، هر چند مشرکان کراهت داشته باشند» خاتم پیامبران است. سوم این که بنابر آیه ۳۰ سوره روم ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾؛ «پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن! این فطرتی است که خداوند، انسان‌ها را بر آن آفریده؛ دگرگونی در آفرینش الهی نیست؛ این است آیین استوار؛ ولی اکثر مردم نمی‌دانند.» معارف و محتویات دین اسلام منطبق بر فطرت انسان‌هاست. همه موارد مذکور نشان می‌دهد که آموزه‌های قرآن محصور و محدود به عصر رسالت نبوده و برای همه اعصار قابل استفاده است. (بهجت‌پور، ۱۳۹۳ش: ۹۸)

روش‌های تولید نظریه در روش نظریه داده‌بنیاد، نشان از آن دارد که محققان این رویه نیز قرآن را کتابی برای همیشه تاریخ دانسته و آن را محدود به زمان خاص نمی‌دانند. چنانچه در «بسط نظری» و «اصلاح نظری» که دو رویکرد در پرورش نظریه است به جرح و تعدیل نظریه پرداخته می‌شود که این امر در عرصه قرآن نشان از جریان داشتن و تازگی قرآن دارد. به این نحو که در «بسط نظری» نظریه موجود در زمینه یا شرایط جدید ارتقاء و بسط می‌یابد و در «اصلاح نظری» پژوهشگر با داده‌های جدید به بسط و جرح و تعدیل نظریه موجود می‌پردازد که تحلیل داده‌های تجربی جدید ممکن است منجر به فهم نظریه جدیدی شود. (مونیکه و همکاران، ۱۳۹۴ش: ۴۰۵) به عنوان نمونه در مقاله «طراحی الگوی تربیت اجتماعی از منظر قرآن و سنت بر اساس نظریه داده‌بنیاد» با اشاره به آیه ۳۲ سوره حج ﴿...مَنْ يَعْظُمُ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾؛ «هر کس شعائر خدا را گرامی بدارد، پس این از تقوای دل‌هاست.» تکریم و احترام به شعائر دینی را موجب برپایی اسلام دانسته و بر این نکته تأکید کرده که خانواده‌ها و مدارس با برگزاری مراسم مذهبی و تکریم و بزرگداشت آن نقش مهمی در تربیت فرزندان به منظور تکریم شعائر الهی دارند (نوربخش و لاشدی و همکاران، ۱۳۹۹ش: ۷۹) و یا با استناد به آیه ۱۰۴ (سوره آل عمران) ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾؛ «باید از میان شما، جمعی دعوت به نیکی، و امر به معروف و نهی از منکر کنند و آن‌ها همان رستگارانند» تشویق و ترویج امور نیک و جلوگیری از اعمال ناپسند و مرزشکنی‌ها را نیاز جامعه امروز

معرفی کرده‌اند. (همان: ۸۲) همانطور که ملاحظه می‌شود با اتکا بر فراتاریخی بودن قرآن از آموزه‌های آن در اعصار بعد بهره برده می‌شود.

۲.۱.۲. قابلیت پاسخگویی قرآن در مباحث نوپدید

محقق در رویه استنتاجی بر این باور است که قابلیت پاسخگویی قرآن محدود به موضوعاتی خاص نبوده و این ظرفیت را داراست که به مسائل نوپدید و به روز پاسخ دهد. به عبارتی دیگر تنوع و گستره موضوعات در این رویه تفسیری، وسعتی به بلندای اندیشه بشری دارد؛ زیرا که قرآن در این رویه با حیات اجتماعی پیوند خورده و عرصه‌ای نامتناهی می‌یابد و بدین ترتیب بخشش بی‌پایان و معانی ژرف خود را که آیات و روایات بدان اشاره دارد، به منصفه ظهور می‌گذارد. (صدر، ۱۳۷۹ش: ۳۹) شهید صدر، قرآن را تفضلی از سوی خداوند متعال می‌داند که کلمات آن تمام‌ناشدنی است و راه شناخت این جاودانگی را تفسیر موضوعی می‌داند؛ زیرا تنها از این طریق است که می‌توان به نظر الهی در هر موضوعی دست یافت. او که اثبات جاودانگی قرآن را از مزایای تفسیر موضوعی می‌داند، بر این باور است که قرآن با تفسیر موضوعی به جهان خارج پیوند خورده و در پی ابداعات و نوآوری‌های مستمرش در پاسخ به موضوعات نوپدید، جاودانه بودنش نمایان می‌گردد. (صدر، ۱۴۲۱ق: ۱۸-۲۰) از دید محقق رویه استنتاجی ضروری است مفسر در تفسیر موضوعی در میدانی وسیع‌تر گام نهاده و پیوسته، پربارتر و پرثمرتر ظاهر شود؛ زیرا این قابلیت را داراست که آفاق گسترده‌تری را درنور دیده و به شبهات و مسائل نوظهور پاسخ دهد. (صدر، ۱۴۲۱ق: ۲۲)

محقق تنزیلی در این باره بر این باور است که قرآن به منظور ایجاد تحول در فرهنگ مردم عصر نزول و نهادینه‌سازی معارف الهی، آموزه‌های خود را در قالب جامعه عصر نزول مطرح کرده و به این ترتیب نمونه عملی از اصلاح رفتار را به منصفه ظهور گذاشته است که این نمونه عملی، راهنمایی برای عملیاتی کردن تحول فرهنگی در جوامع و اعصار دیگر است. به عبارت دیگر همانطور که امام صادق (ع) می‌فرماید: «نزل القرآن بایاک اعنی و اسمعی یا جاره» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲/۶۳۰، ح ۱۴) خدای متعال پیام خود را از راه گفتگو و تعامل با معاصران نزول به دیگران منتقل کرده است. از این رو محقق تنزیلی ویژگی‌های فرهنگی عصر نزول را مورد مذاقه و تأمل قرار داده و دستاوردهای حاصل را بر مقتضیات دوران بعد منطبق می‌سازد تا از این طریق به راهکارهای جدید در فرهنگ‌سازی دست یابد. محقق سبک تنزیلی این فرآیند که با اصطلاح «جری و تطبیق» از آن یاد می‌شود را عامل تداوم و زنده ماندن قرآن در اعصار متأخر از عصر نزول می‌داند و تعبیر مصحف شریف در آیه ۳۱ سوره مدثر ﴿ما هی إلا ذکر للبشر﴾ و آیه ۳۶ همین سوره ﴿ندیراً للبشر﴾ را دلیل عقیده خویش و نشان از جهانی و همگانی بودن قرآن دانسته و بر این مهم تأکید دارد که این معجزه الهی در حصار تنگ زمان و محیط محبوس نمی‌ماند (بهجت‌پور، ۱۳۹۷ش: ۲۳-).

۲۸) و پاسخگوی نیازهای نوپدید اعصار متأخر نیز است.

محقق نظریه داده‌بنیاد نیز با کنار گذاشتن پیش‌فرض‌ها و به کارگیری روش‌های فرآیندی تحلیل، سعی در کشف دیدگاه قرآنی دارد. اصولاً تلاش برای کشف دیدگاه جدید از قرآن کریم رابطه‌ای مستقیم با پاسخگو بودن آن به مسائلی فراتر از زمان نزول دارد که این امر در رویه نظریه داده‌بنیاد نیز مشاهده می‌شود. در حقیقت نظریه داده‌بنیاد، فرآیند ساخت یک نظریه مستند و مدون از طریق گردآوری سازمان‌یافته داده‌ها و تحلیل استقرایی آنها به منظور پاسخگویی به پرسش‌های نوین در زمینه‌هایی است که فاقد مبانی نظری کافی برای تدوین هر گونه فرضیه و آزمون آن هستند. (منصوریان، ۱۳۸۶ش: ۵) به تعبیر دیگر، نظریه داده‌بنیاد، مجموعه روش‌های انعطاف‌پذیر و فرآیندی است که علاوه بر این که در تحلیل داده‌های متنی به کار می‌رود تا حد زیادی در فهم رفتار انسانی و شناسایی فرایندهای اجتماعی و هنجارهای فرهنگی نوپدید نیز مؤثر است. (تیموری، ۱۴۰۱ش: ۶۲)

۲.۱.۳. لزوم کشف دیدگاه قرآن

صاحب‌نظران در هر سه سبک در پی کشف دیدگاه قرآن در مسائل مختلف هستند. چنانچه طرفداران رویه استنتاجی معتقدند هدف از تفسیر، فراتر از کشف معنای ظاهری الفاظ قرآن است. از منظر این محققان، تنها زمانی می‌توان تفسیری را موضوعی دانست که منجر به کشف دیدگاه قرآن گردد. (موسوی، ۱۳۸۲ش: ۱۳) شهید صدر به عنوان پرچمدار این گروه، قوام تفسیر موضوعی را منوط بر کشف نظریه می‌داند. او معتقد است تا زمانی که دیدگاه قرآن در موضوعی کشف نشود، عملیات تفسیر به سرانجام نرسیده و تفسیر موضوعی شکل نگرفته است. بر همین اساس است که ایشان تفاسیری که تنها به الفاظ مشترک‌المضمون پرداخته و به دنبال کشف دیدگاه قرآن نبوده‌اند را فراتر از گردآوری آیات و تفسیر ترتیبی نمی‌داند. (صدر، ۱۳۷۹ش: ۳۷) در حقیقت، هدف تفسیر موضوعی استنتاجی، کشف دیدگاه قرآن درباره مسائل زندگی است به نحوی که قرآن وارد زندگی بشر شده و برای مسائل ناپیدای او راه حل ارائه دهد.

رویه تنزیلی نیز از آنجا که به دنبال کشف راه‌های نهادینه کردن آموزه‌های قرآنی است، ناگزیر باید در موضوعات مختلف، دیدگاه قرآن را دریابد تا بتواند آن را پیاده نماید. توضیح آن که، محقق تنزیلی، قرآن را کتابی تربیتی می‌داند که به صورت فرآیندی و گام به گام ارزش‌های اسلامی را در جامعه معاصر خویش نهادینه کرده است. این که چگونه مردم از شرک به یکتاپرستی روی می‌آورند؟ طریقه احیای ارزش‌های اخلاقی چگونه است؟ روش التزام افراد به اعمال عبودی از جمله حج و نماز و زکات به چه نحو است؟ و پاسخ به پرسش‌هایی از این دست با کشف روش‌های تحول و پیشرفت معارف اسلامی در جامعه عصر نزول و تطبیق آن با جامعه حاضر امکان‌پذیر است (بهجت‌پور، ۱۳۹۲ش: ۷۶) که این

امر با درک دیدگاه قرآن در هر موضوع تحقق می‌یابد هر چند بدان تصریح نشود. کشف نظریه یکی از مراحل اصلی رویه نظریه داده‌بنیاد نیز است. محقق در این رویه، سه مرحله کدگذاری، مقوله‌بندی و مفهوم پردازی را طی می‌کند تا به مرحله چهارم که اصلی‌ترین مرحله و تولید نظریه است، دست یابد. (مونیکه و همکاران، ۱۳۹۴ش: ۳۲۶)

گرچه درباره‌ی چستی و نقش نظریه مناقشاتی بین صاحب‌نظران وجود دارد؛ اما به صورت کلی و متداول برخلاف تحقیقات کمی که با یک نظریه آغاز می‌شوند، تحقیقات کیفی که نظریه داده‌بنیاد جزء این دسته از تحقیقات قرار دارد، با یک نظریه آغاز نمی‌شوند بلکه در صورت پیش‌رفتن تحقیق در انتهای کار نظریه‌ای تولید می‌شود. (جانکر و همکاران، ۱۳۹۴ش: ۵۰؛ سعیدی‌روشن و همکاران، ۱۳۹۸ش: ۸۳) در حقیقت آنچه تحقیق کیفی را از توصیف فراتر برده و وارد قلمروی تبیین می‌نماید «نظریه» است. «نظریه» به عنوان آخرین گام در چرخه‌ی تحلیل، درک مفهومی وسیع‌تری از پدیده‌ها را فراهم می‌آورد. (هنینک و همکاران، ۱۳۹۴ش: ۴۰۵) به عنوان نمونه در مقاله «طراحی الگوی تربیت اجتماعی از منظر قرآن و سنت بر اساس نظریه داده‌بنیاد» پس از استخراج مبانی نظام تربیت اجتماعی این نظریه ارائه شده است که برای تربیت اجتماعی مناسب ضروری است معلومات دینی بر محفوظات مقدم و محتوای ارزشی برای درونی سازی ارزش‌ها ساماندهی شود. (نوربخش و همکاران، ۱۳۹۹ش: ۸۵) در نمونه دیگر در مقاله «شناسایی مؤلفه‌های مدیریت بر مبنای آموزه‌های قرآن کریم به منظور ارائه مدل مفهومی نظریه داده‌بنیاد» پس از بررسی مدیران و مسئولان آموزش و پرورش استان‌های مختلف و متعدد کشور، روحانیت و اساتید دانشگاه‌ها و شناسایی مؤلفه‌های مدیریت، این نظریه که سنجش شاخصه‌هایی نظیر تعهد، تخصص و تصویرسازی آینده برای توانمندی مدیران ضرورت دارد، استخراج شده است. (شنبدی و فدوی، ۱۳۹۵ش: ۲۷) همانطور که در این دو نمونه مشاهده می‌شود، کشف نظریه یکی از مراحل ضروری بوده که بدون آن، این نوع پژوهش تحقق نمی‌یابد.

۲.۲. مبانی افتراقی

«نظام‌وارگی قرآن»، «اجتماع‌خیز بودن مسأله»، «لزوم بهره‌وری از تجربه بشری» از جمله مبانی افتراقی این سه سبک تفسیر موضوعی است.

۲.۲.۱. نظام‌وارگی قرآن

مفسر استنتاجی در پی یافتن نظریات قرآن، گرچه به ظاهر از اطلاعات درون قرآن بهره می‌برد؛ اما از آنجا که در تلاش است به یک نظریه کلی دست یابد، با دیدی جامع‌تر و از افقی بالاتر به کل قرآن نگریده و آن را مجموعه‌ای نظام‌مند می‌یابد. امری که در نگاه سطحی‌تر به دلیل تنوع موضوعات قرآنی که به مناسبت‌های مختلف مطرح شده‌اند، به

نظر بعید آمده و کلام الهی عاری از نظم تصور می‌شود؛ در حالی که این اجزای به ظاهر متفرق، واحدهای یک کل را تشکیل می‌دهند که همان نظریه قرآنی باشد. در حقیقت، مفسر استنطاقی با دیدی کلان‌تر در پس این پراکندگی ظاهری، نوعی نظام‌وارگی و ارتباط میان آیات مشاهده می‌کند که حاصلش کشف و استخراج نظریه قرآنی از میان آیات الهی است که اگر این اطمینان به وجود نظم و اتساق میان آیات هم مضمون وجود نمی‌داشت، مفسر خود را در میان حجم وسیعی از معارف پراکنده می‌یافت که ثمری جز اختلافات و نزاع‌های فرقه‌ای در پی نداشت. (صدر، ۱۴۲۱ق: ۱۰ و ۱۱) به همین خاطر است که شهید صدر در عین توجه به موقعیت و بستر جغرافیایی هر آیه و پذیرفتن تفسیر ترتیبی بر این باور است که آیات در بستر جغرافیایی خویش به تنهایی تمام حقیقت و معانی نهفته خود را ظاهر نمی‌سازند؛ بلکه در جوار آیات هم مضمون است که قفل سکوت خود را شکسته و رازگشایی می‌شوند. با این شیوه می‌توان به وجوه مختلف آیات و ابعاد و اضلاع پنهان آن‌ها پی برد و تفسیری نو نمایان ساخت. (یساقی، ۱۳۸۹ش: ۲۱۰)

محقق تنزیلی نیز معترف به نظام‌وارگی مصحف شریف بوده و البته این نظام را در ترتیب نزول می‌داند. او بر این باور است که با توجه به رسالت پیامبر (ص) و سیر طبیعی نزول سوره‌ها، نوعی هماهنگی و تناسب حکیمانه بین سوره حاکم است که سیاق سوره را تشکیل می‌دهد. این تناسب اقتضاء دارد تفسیر به ترتیب نزول صورت پذیرد تا مراد الهی به طور کامل درک شود. در راستای کشف این تناسب، توجه به موضوع محوری هر سوره، غرض و مقصود آن و گام‌های تحولی که هر سوره دنبال می‌کند، ضروری است. محقق تنزیلی معتقد است افزون بر تناسب بین سوره‌ها، بین آیات یک سوره نیز تناسب وجود دارد. «توقیفی بودن آیات هر سوره»، «حکیمانه بودن ترتیب نزول آیات در سوره»، «بلاغت و رسایی معنا و هماهنگی معانی قرآن با مقتضای حال» برخی از دلایل پذیرش این تناسب است. مضاف این که پرورش انسان‌ها که هدف اصلی و کلان قرآن است، اقتضا دارد که قرآن هم چون سخنرانی که با مطالبی متنوع اما هدفمند به دنبال تأثیر تربیتی در مخاطبان خود است از سخنان در مواضع گوناگون برای ایجاد تحول در فرد و جامعه بهره گیرد. به هر ترتیب، فرض وجود تناسب و انسجام چه در بین آیات باشد و چه در بین سوره، اقتضا دارد برای درک این پیوستگی که از سوی حکیم علی‌الاطلاق صورت پذیرفته و بی‌شک مقصودی در پی داشته به ترتیب نزول اهتمام ویژه داشت. این تصور که در بیان آیات قرآن، هیچ نظمی رعایت نشده و همه آیات به مناسبت رویدادهای متفاوت، نازل شده یا این که نظم قرآن تابع زمان نزول بوده و در پی هدایت یا رفع مشکل عقیدتی، گرایشی یا رفتاری ایجاد شده و الان کارآمد نمی‌باشد، پذیرفتنی نیست؛ زیرا خداوند متعال از نزول متفرق آیات با عظمت یاد می‌کند. چنان که آیه ۳۲ سوره فرقان ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَّاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾؛ «و کافران گفتند: "چرا قرآن یکجا بر او نازل

نمی‌شود؟! این به خاطر آن است که قلب تو را به وسیله آن محکم داریم و (از این رو) آن را به تدریج بر تو خواندیم.» و آیه ۱۰۶ سوره اسراء ﴿وَفَرَأْنَا فَرَقْنَا لِنُقَرِّأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾؛ «و آن را قرآنی بخش‌بخش کرده‌ایم تا بر مردم با درنگ بخوانی و آن را خرده‌خرده فرو فرستاده‌ایم.» بر آن دلالت دارد. از دیدگاه محقق تنزیلی، راز آیات مذکور در همین نکته نهفته است که آیات به ظاهر پراکنده قرآن که به موضوعی واحد می‌پردازند و به مناسبت‌های مختلف و به منظور آمادگی روحی و افزایش ظرفیت مخاطبان، تجزیه شده و با درنگ بر مردم خوانده شده است، در یک نگاه کلان به هم پیوسته بوده و دارای انتظام می‌باشد. به عبارت دیگر، با نزول برخی موضوعات قرآنی و بروز واکنش‌های مثبت یا منفی نسبت به آن موضوعات، مباحث تفصیلی تری درباره آن موضوع نازل شده است که این امر سبب نظام‌وارگی آیات شده است. (تیموری، ۱۴۰۱ش: ۱۲۴ و ۱۹۰)

این در حالی است که در رویه نظریه داده‌بنیاد برخی از ضوابط حائز اهمیت در فهم متون دینی از جمله نظام‌وارگی، سیاق، تناظر آیات، معانی ظهیری و بطنی و ... در نظر گرفته نشده؛ بلکه گاهی برخلاف آن عمل می‌شود. به عنوان مثال؛ برای کدگذاری، واژگان از سیاق خود خارج می‌شوند یا واژگان تکراری حذف می‌گردند، در حالی که گاهی واژگان مشابه در سیاق‌های متفاوت، معانی متفاوت داشته و حذف آنها موجب از دست رفتن قسمتی از معنا می‌شود. (سعیدی‌روشن و همکاران، ۱۳۸۹ش: ۹۰)

۲.۲.۲. اجتماع خیز بودن مسأله

طرفداران رویه استنطاقی، مطالعه‌ای را موضوعی می‌داند که به یکی از مسائل اعتقادی یا وجودی حیات بپردازد. ایشان بر این باور هستند که مسأله باید از متن اجتماع برخاسته و محقق به دنبال پاسخ به مشکلی از مشکلات جامعه در محضر قرآن زانو زند. به خصوص در این عصر که مکاتب فکری و نحله‌های اعتقادی شکلی نو به خود گرفته و روز به روز بر تنوع و تعدد شباهت افزوده می‌شود. در این میان، رشد فزاینده علوم نیز مزید بر علت شده و شبهه‌ای بر شبهه دیگر و سوالی بر سوال دیگر اضافه می‌کند. از همین رو، مطالعه موضوعی قرآن به منظور کشف دیدگاه الهی برای پاسخگویی به سوالات وارده ضروری می‌نماید. شهید صدر در مورد مذکور بر این عقیده است که اکتفا کردن به بحث‌های لفظی و عدم کندوکاو در آیات قرآن بر اساس نیازهای زمانه همچنین عدم غور در مسائل اجتماعی و سیاسی، مانع بالندگی تفسیر و عجين شدن قرآن با زندگی بشر شده و این معجزه جاودان را ناکارآمد و متعلق به دوره‌ای خاص جلوه می‌دهد. در حالی که پاسخگویی و پویایی مستمر از ویژگی‌های جدایی‌ناپذیر مصحف شریف بوده که با پرداختن به مسائلی که از دل جامعه بشری برمی‌خیزد، به منصف ظهور می‌رسد. (صدر، ۱۴۲۱ق: ۱۲/۲۶-۲۸)

در حالی که در رویه تفسیر موضوعی تنزیلی، حصر بررسی دیدگاه قرآن به مسائل اجتماعی

صرف مشاهده نمی‌شود، بلکه گاهی علی‌رغم تصریح صاحب‌نظران تفسیر تنزیلی به قابلیت پرداختن این رویه به مباحث برون‌قرآنی و عدم حصر موضوعات آن به درون قرآنی، اثری که به موضوعی برون‌قرآنی پردازد، یافت نمی‌شود. تنها کتاب «سیر تکون اندیشه حاکمیت سیاسی با تأکید بر نزول آیات مدنی» اثر رضایی الواری در سال ۱۳۹۵ش به موضوعی برون‌قرآنی پرداخته ولی در این کتاب نیز کار تخصصی صورت نپذیرفته و نگارنده صرفاً در چیدمان آیات، ترتیب نزول را لحاظ کرده است. واضح است تا زمانی که صاحب‌نظران این رویه در عمل، موضوعی برون‌قرآنی را مورد پژوهش قرار ندهند، این که موضوعات تفسیر تنزیلی می‌تواند برون‌قرآنی باشد، یک ادعا می‌باشد. (تیموری، ۱۴۰۱ش: ۲۰۱)

بررسی مسائل در تفسیر موضوعی داده‌بنیاد نیز محدود به موضوعات برون‌قرآنی نمی‌شود. گرچه در بسیاری از آثار متأخر بهره‌گیری از این رویه تفسیر موضوعی در مسائلی که زائیده اجتماع است، مشاهده می‌شود از آن جمله مقاله ایازی و ربانی خوراسگانی (۱۳۹۲ش) که در آن، موانع اجتماعی تفکر در پیشرفت با بهره‌گیری از قرآن و بر اساس نظریه داده‌بنیاد شناسایی شده است یا مقاله شنبندی و قدوی (۱۳۹۵ش) که برای شناسایی مؤلفه‌های مدیریت تربیت از منظر قرآن و ارائه الگویی برای آموزش و پرورش، از نظریه داده‌بنیاد استفاده کرده‌اند؛ اما محدود کردن این رویه به موضوعی که از دل جامعه خیزد، در مبانی این رویه نوپدید به چشم نمی‌خورد. (تیموری، ۱۴۰۱: ۸۶)

۲.۲.۳. لزوم بهره‌وری از تجربه بشری

بر طبق باورهای محقق استنطاقی، میان قرآن و تجارب بشری هماهنگی و تعاملی ماندگار برقرار است. تفسیر موضوعی در دیدگاه شهید صدر، تفسیر توحیدی نامیده می‌شود تا وحدت و هم‌راستا بودن قرآن و تجارب بشری را به نمایش بگذارد. (صدر، ۱۴۲۱ق: ۱۷)

واضح است مراد از وحدت میان تجارب بشری و قرآن، تحمیل تجارب بشری بر قرآن یا تحمیل متن مقدس بر تجارب بشری به شکل بی‌منطق نیست؛ بلکه مراد هم‌راستا بودن این دو در عین انطباق بر واقعیت است. به عبارت دیگر هم‌گزاره‌های قرآن اگر به درستی درک شوند، خبر از واقع می‌دهد، هم یافته‌های علمی اگر به درستی کشف شوند، منطبق بر جهان واقع است؛ بنابراین وحی و علم در حوزه معرفت‌شناختی اتفاق دارند (جلیلی، ۱۳۸۷ش: ۱۹۰)

محقق در رویه استنطاقی کندوکاوه‌های درون‌قرآنی را حتی در صورت کشف نظریه قرآنی، تفسیر موضوعی ندانسته و آن را بیشتر تفسیر لغوی می‌داند؛ چرا که فاقد ژرف‌نگری در فهم معنا با عنایت به مصادیق و واقعیات خارجی است و به تجربه بشری عنایت نداشته و آن را بر قرآن عرضه نکرده تا صورت کاملی از نظریه قرآنی به دست آید. (صدر، ۱۴۲۱ق: ۱۹-۲۱؛ ایازی، ۱۳۸۳: ۴۴)

محقق در رویه استنطاقی پس از مواجهه با تجارب بشری و آگاهی بر ابهامات و مجهولات با ره‌آوردی عظیم از میراث علمی بشر به سراغ قرآن رفته و

از طریق پرسش و پاسخ به گفتگوی فعال با قرآن می‌پردازد. به این ترتیب محقق به تناسب استعداد خود و دستاوردی که از تجربیات بشری دارد به استنتاج از مصحف شریف پرداخته و مقدمات اکتشاف نظریات قرآن فراهم می‌شود. (اکبری و همکاران، ۱۳۹۳ش: ۴۲)

در رویه تنزیلی نیز از تجربیات بشری بهره برده می‌شود. به عنوان نمونه در بومی‌سازی بررسی دانش بشری و قواعد مبتنی بر تجربیات بشری یا شناخت لایه‌های فرهنگی و اجتماعی هر جامعه مدنظر محقق قرار می‌گیرد. (بهجت‌پور، ۱۳۹۷ش: ۲۳-۲۸؛ تیموری، ۱۴۰۱ش: ۱۹۸)

این در حالی است که محقق در نظریه داده‌بنیاد در تلاش است صرفاً با فهم معنای این آیات که داده‌های او محسوب می‌شوند، آن‌ها را تفسیر کند. او بر این باور است که داده‌های کیفی به شکل متن، واژه‌های مکتوب، مصاحبه و ... عبارات یا نمادهایی هستند که افراد، واقعیت‌ها و وقایع زندگی را به تصویر می‌کشند (نیومن، ۱۳۹۵ش: ۳۲۶ و ۴۴۲) و ضروری است تا پژوهشگر دیدگاه فرد یا متن را تنها از واژگان خود آن‌ها یا از متن مورد پژوهش استخراج نماید تا نتیجه در حد امکان تنها ریشه در داده‌ها داشته باشد. (هنینگ و همکاران، ۱۳۹۴ش: ۳۲۵) از این رو، محقق در رویه نظریه داده‌بنیاد در تلاش است پیش‌فرض‌ها و ذهنیات خود را که حاصل دانش و تجربیات بشری است در نتیجه پژوهش دخالت نداده و از نسخه‌های دقیق و کلمه به کلمه بهره می‌برد. همچنین به منظور حصول نتیجه دقیق‌تر و واقعی‌تر به تحلیل داده‌ها در چندین مرحله می‌پردازد. در حقیقت صرف‌نظر کردن از تجربیات بشری گاه تکرار مراحل تحلیل را به دنبال دارد تا گردآوری داده‌ها تنها از داده‌های متن صورت پذیرد و این مرحله تا حد اشباع یعنی جایی که اطلاعات جدیدتری به داده‌ها افزوده نشود، ادامه می‌یابد. (مونیکه و همکاران، ۱۳۹۴ش: ۱۸۹)

۲.۲.۴. یکسان نبودن متن معصوم و غیر معصوم

محقق در رویه استنطاقی و تنزیلی متن قرآن را الهی دانسته و مصونیت مصحف شریف از گزند تحریف را جزو اصول موضوعه خود لحاظ می‌کند (صدر، ۱۴۲۱ق: ۱۰ و ۱۱؛ بهجت‌پور، ۱۳۹۰ش: ۸۱؛ سعیدی‌روشن و همکاران، ۱۳۹۸ش: ۸۸ و ۸۹) ولی از آنجا که نظریه داده‌بنیاد بر کدگذاری و تفسیر متن استوار است، ساختارگرایی غیرقصداست. ساختارگرایان در عین آن که متن و ساختارهای پنهان موجود در آن را در معنای متن مؤثر می‌دانند به نقش فعال پژوهشگر در کدگذاری و رمزگشایی از متن نظر داشته و معتقدند معنای متن بسته به این که محقق در هر عصر و زمان چه کدهایی را به میان آورد و به چه نحوه از متن رمزگشایی کند، تغییر می‌یابد (واعظی و سعیدی‌روشن، ۱۳۹۳: ۱۹۷ و ۱۹۸)

برخی از اهل تحقیق بر این باور هستند که «نظریه داده‌بنیاد» حاصل یک فرآیند رفت و برگشتی است که پس از تحلیل اولیه متن، محقق به متن بازگشته و بر اساس تحلیل اولیه

و اطلاعات کسب کرده سعی در فهم عمیق‌تر متن می‌نماید و چه بسا اطلاعات به دست آمده موجب تحول معنایی شود. بر این مبنا معنای متون قابلیت تغییر دارد. (Krippendorff, 2004, P. 85-88)

این در حالی است که پژوهشگر قرآنی به دلیل وحیانی بودن متن مصحف شریف واقع‌گرای قصدگراست. اصولاً روش‌های تحلیل متون که در علوم اجتماعی وجود دارند به نوعی موجب تحمیل نظریه معناشناختی ساخت‌گرا در تحلیل قرآن و روایات می‌شوند به این نحو که در تحلیل متون به دنبال کشف مفاهیم بوده و از تصدیقات و گزارشات موجود در متون دینی که از سوی شارع مقدس آمده، غافل می‌شود. این امر باعث می‌شود که محقق قرآنی آیات و روایات را مانند سایر منابع معرفتی انگاشته و به یک شیوه، تحلیل کند.

نتیجه‌گیری

- در قرن حاضر به جهت طلوع مکاتب فکری جدید و بروز شبهات نوپدید، سبک تفسیر موضوعی شکوفا و به انحای مختلف صورت می‌پذیرد. سبک تفسیر موضوعی استنتاجی که در آن محقق در پی کشف دیدگاه قرآنی در مسائل اجتماعی و نوظهور می‌باشد، سبک تفسیر موضوعی تنزیلی که محقق در آن به دنبال کشف روش‌های تحول فرهنگی و نهادینه کردن آموزه‌های قرآنی در عصر نزول و بومی‌سازی آن روش‌های در اعصار مختلف است و سبک تفسیر موضوعی نظریه داده‌بنیاد که محقق در آن در پی کشف دیدگاه قرآنی از صرف داده‌ها، بدون دخالت پیش‌فرض‌هاست، سه شیوه مطرح معاصر در این عرصه هستند.

- ارزیابی سبک‌های مطرح در تفسیر موضوعی از طریق مقارنه آنها یکی از مؤثرترین روش‌ها برای سنجش میزان کارایی سبک‌ها و شناخت نقاط ضعف و قوت آنهاست که این مهم موجب ارتقاء هر سبک شده است و درک دقیق‌تر مراد الهی و دیدگاه قرآنی را میسر می‌سازد.

- «قرآن، کتابی برای تاریخ نه در تاریخ»، «قابلیت پاسخگویی قرآن در مسائل نوپدید»، «لزوم کشف دیدگاه قرآن»، «نظام‌وارگی قرآن»، «اجتماع‌خیز بودن مسأله»، «لزوم بهره‌وری از تجربه بشری» ملاک‌هایی است که در این مقاله بر اساس آن‌ها، مقارنه سه سبک مطرح معاصر در تفسیر موضوعی در دو جنبه اشتراکی و افتراقی صورت پذیرفته است.

- از جمله مبانی مشترک سبک تفسیر موضوعی استنتاجی، تنزیلی و نظریه داده‌بنیاد فرازمانی بودن قرآن است. این حقیقت که قرآن به عنوان معجزه جاویدان که آخرین هدیه آسمانی به آخرین رسول الهی است، برای همیشه تاریخ بوده و محدود به دوره‌ای خاص نیست و این که ظرفیت پاسخگویی به مسائل نوپدید را دارد و این که در بررسی قرآنی، کشف نظر الهی ضروری است، مطالبی است که در عناوین «قرآن، کتابی برای تاریخ نه در تاریخ»، «قابلیت پاسخگویی قرآن در مسائل نوپدید»، «لزوم کشف دیدگاه قرآن» مورد

بررسی قرار گرفت.

- «نظام‌وارگی قرآن»، «اجتماع‌خیز بودن مسأله»، «لزوم بهره‌وری از تجربه بشری» و «یکسان نبودن متن معصوم و غیر معصوم» از جمله مبانی افتراقی این سه سبک تفسیر موضوعی است. نظام واره بودن قرآن از مبانی دو سبک استنتاجی و تنزیلی است ولی نظریه داده‌بنیاد به آن بی‌توجه بوده و در عمل نیز با خروج واژگان از آیات و حذف آیات تکراری نظام موجود در قرآن را نادیده می‌گیرد. اجتماع‌خیز بودن مسأله از مواردی است که سبک استنتاجی بر آن ملتزم بوده و اصولاً قوام این سبک تفسیری منوط بر آن است. این در حالی است که دو سبک دیگر بر این مسأله تأکید ندارند. هرچند در عمل سبک داده‌بنیاد بدان پرداخته ولی سبک تنزیلی از آن مغفول مانده است. استفاده از تجارب بشری از مبانی سبک تفسیر موضوعی استنتاجی است، در حالی که نظریه داده‌بنیاد مخالف آن بوده و اصولاً مبدأ‌پیدایش و خاستگاه این سبک تفسیری حذف پیش‌فرض‌ها و تجربیات بشری است. در این میان، سبک تنزیلی طریقی میانه در پیش گرفته و بدون تصریح در عمل از تجارب بشری بهره برده است. یکسان نبودن متن معصوم با غیر معصوم از اصول موضوعه بیشتر رویه‌های تفسیری است در حالی که بر اساس عقیده برخی از صاحب‌نظران در نظریه داده‌بنیاد یکسان‌انگاری متن معصوم و غیر معصوم مشاهده می‌شود.

- علاوه بر موارد افتراقی سه سبک که در شماره پیش از نظر گذشت؛ سبک استنتاجی به موضوعات برخاسته از اجتماع نظر داشته و محقق در این سبک تفسیر موضوعی با کوله‌باری از دانش بشری به سراغ قرآن می‌آید. در حالی که در سبک تنزیلی و داده بنیاد قابلیت بررسی موضوعات درون‌قرآنی فراهم است. بهره‌وری از تجربیات بشری نیز که در سبک داده‌بنیاد به طور کل مردود بوده و اصولاً خالی‌الذهن بودن محقق و استفاده صرف از داده‌ها شاخصه این سبک تفسیر موضوعی است، در سبک تنزیلی نیز بیشتر از تجربیات بشری در مرحله بومی‌سازی استفاده می‌شود تا در استخراج نظریه قرآنی.

- توجه به موارد مذکور سنجش میزان کارآمدی هر رویه را میسر ساخته و می‌تواند فرصتی برای تصحیح نقاط ضعف و تکمیل نقاط قوت هر سبک باشد. همچنین امکان بهره‌مندی از مزایای سبک‌های متنوع تفسیر موضوعی در کنار یکدیگر را فراهم آورد.

کتابنامه

- آقای اقدم، سعیده؛ سبجانی یامچی، محمد (۱۳۹۴ش): «شیوه‌های مهندسی فرهنگ نماز در جامعه اسلامی بر اساس تفسیر تنزیلی»، نهمین همایش بین‌المللی پژوهش‌های قرآنی.
- اکبری، رضا؛ شیرزاد، محمدحسن؛ شیرزاد، محمدحسین (۱۳۹۳ش): «بازخوانی نظریه شهید صدر در تفسیر موضوعی قرآن کریم با تکیه بر اندیشه هرمنوتیکی گادامر»، دو فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات قرآن و حدیث سال هفتم، صص ۳۷-۶۱.
- ایازی، سیدمحمدعلی (۱۳۸۳ش): «تفسیر موضوعی از نگاه شهید صدر»، پیام جاویدان، شماره ۲، صص ۳۵-۴۸.
- ایازی، علی‌نقی؛ ربانی خوراسگانی، علی (۱۳۹۳ش): «موانع اجتماعی تفکر در الگوی اسلامی پیشرفت بر اساس نظریه‌پردازی داده‌محور از قرآن»، سال ۲۵، شماره ۲، پیاپی ۵۴، صص: ۸۱-۹۶.
- بهجت‌پور، عبدالکریم (۱۳۹۲ش): «تفسیر تنزیلی؛ مبانی، اصول، قواعد و فوائد»، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____ (۱۳۹۳ش): «روش کشف الگوی اسلامی مهندسی فرهنگی»، مجله راهبرد اندیشه، شماره ۲۷، صص ۹۱-۱۱۸.
- _____ (۱۳۹۶ش): «سیر فرهنگ‌سازی پوشش اسلامی (با رویکرد تفسیر تنزیلی)»، قم: تمهید.
- _____ (۱۳۹۷ش): «نقش تفسیر تنزیلی در پیشرفت»، قیسات، سال ۲۳، صص ۵-۳۱.
- بهجت‌پور، زینب (۱۳۹۸ش): «سیر تنزیلی اسماء و صفات قرآن»، قم: بوستان کتاب.
- تیموری، نسیم (۱۴۰۱ش): «ارزیابی روش شناختی نظریه‌های مطرح در تفسیر موضوعی»، رساله سطح ۴، مجتمع آموزشی علوم اسلامی کوثر.
- جانکر، جان؛ پنینک، بارتجان (۱۳۹۴ش): «ماهیت روش‌شناسی تحقیق»، ترجمه: محمدتقی ایمان و عبدالرضا امانی‌فر، شیراز: دانشگاه شیراز.
- جلیلی سنزقی، سیدهدایت (۱۳۸۷ش): «تفسیر موضوعی، چیستی، بنیان‌ها و پیش‌فرض‌ها»، قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰ش): «تفسیر تسنیم»، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ سوم.
- دادگر، یدالله؛ نجفی، سید محمدباقر (۱۳۸۰ش): «مبانی فقهی پیشرفته اقتصاد اسلام»، تحلیل کتاب اقتصادنا، کرمانشاه: دانشگاه رازی.
- داننده، اکبر؛ محمدی‌راد، حمید؛ محمدی‌راد عزیزه (۱۳۹۶ش): «مراحل عفاف و حجاب در تفسیر تنزیلی»، همایش علمی عفاف، حجاب و سبک زندگی، ۱۸صفحه، سایت سیلیویکا.
- رضایی‌الواری، محمدرضا (۱۳۹۵ش): «سیر تکون اندیشه حاکمیت سیاسی با تأکید بر نزول آیات مدنی قرآن»، استاد راهنما: بهروزی‌لک، غلام‌رضا، قم: دانشگاه باقر العلوم.
- سعیدی‌روشن، محمدباقر؛ موسوی، هادی؛ رجبی، محمود؛ محمدی‌فرد، علیرضا (۱۳۹۸ش): «تحلیلی بر کاربست نظریه‌ها و مفاهیم علوم اجتماعی در فرایند نظریه‌پردازی قرآنی/دینی»، روش‌شناسی علوم انسانی، سال ۲۵، شماره ۱۰۰، صص ۸۱ تا ۹۸.
- سلیمانی، مرحمت (۱۳۹۴ش): «مهندسی عفاف و حجاب در تفسیر تنزیلی»، پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد، استاد راهنما: حمید محمدی‌راد، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی مراغه.
- شنبندی، بهادر؛ فدوی، محبوبه سادات (۱۳۹۵ش): «شناسایی مؤلفه‌های مدیریت تربیت بر مبنای آموزه‌های قرآن کریم به منظور ارائه مدل مفهومی (نظریه داده‌بنیاد)»، مجله مدیریت فرهنگی، سال دهم، شماره ۳۳ و ۳۴، صص ۱۵-۳۰.
- صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۶۹ش): «سنت‌های اجتماعی و فلسفه تاریخ در مکتب قرآن»، مترجم: حسین منوچهری، تهران: نشر فرهنگی رجاء.
- _____ (۱۳۷۹ش): «تفسیر تجزیه‌ای و تفسیر موضوعی» مترجم: سعید عباسی‌نیا، گلستان

- قرآن، شماره ۲۷، صص ۳۶ - ۳۹.
- _____ (۱۴۲۱ق): «المدرسه القرآنيه (موسوعه شهيد صدر ج ۱۹)» قم: مركز الأبحاث و الدراسات التخصصيه للشهيد الصدر.
- _____ (۱۴۲۹ق): «كتاب فلسفتنا»، قم: مركز الأبحاث و الدراسات التخصصيه للشهيد الصدر.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق): «الميزان فی التفسیر القرآن»، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
- عابدی نژاد داورانی، امین رضا (۱۳۹۴ش): «روش کشف سیاست‌های پیشرفت با تأکید بر آراء شهید صدر»، معرفت اقتصاد اسلامی، شماره ۱۳، صص ۱۳۱ - ۱۵۴
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق): «الکافی»، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق): «بحار الانوار الجامعه الدرر الاخبار الاثمه الاطهار (ع)»، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۲ش): «جامعه و تاریخ»، تهران: انتشارات صدرا.
- معرفی محمدی، عبدالحمید (۱۳۹۳ش): «روش‌شناسی شهید صدر در اقتصاد اسامی؛ از نگاهی دیگر»، معرفت اقتصاد اسلامی، شماره ۱۱، صص ۹۵-۱۱۸.
- منصوریان، یزدان (۱۳۸۶ش): «گراندد تئوری چیست و چه کاربردی دارد؟»، ویژه‌نامه همایش علم اطلاعات و جامعه اطلاعاتی، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- موسوی، سید جمال‌الدین (۱۳۸۲ش): «تفسیر موضوعی راهبرد نوین در فهم قرآن»، گلستان قرآن، شماره ۱۴۵، صص ۱۱-۱۴.
- مونیکه، هنینک؛ اینگه، هاتر؛ اجی، بیلی (۱۳۹۴ش): «روش‌های تحقیق کیفی»، مترجمان: علیرضا صادقی؛ مهدی ابراهیمی، تهران: صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران، مرکز پژوهش و سنجش افکار.
- نوربخش و لاشدی، اسماعیل؛ ماشینیچی، علی اصغر؛ رنجبر، مختار (۱۳۹۹ش): «طراحی الگوی تربیت اجتماعی از منظر قرآن و سنت بر اساس نظریه داده‌بنیاد»، مجله مطالعات اسلامی در حوزه سلامت، دوره ۴، شماره ۴، صص ۷۵-۸۸.
- نیومن، ویلیام لارنس (۱۳۹۵ش): «روش‌های پژوهش اجتماعی»، ترجمه: ابوالحسن فقیهی و غسل آغاز، تهران: ترمه.
- یساقی، علی اصغر؛ ایازی، سیدمحمدعلی (۱۳۸۹ش): «تحلیل مبانی و رویکرد شهید صدر به تفسیر موضوعی»، مجله فقه و تاریخ تمدن، سال ۶، شماره ۲۵، صص ۱۹۶-۲۱۷.
- واعظی، احمد؛ سعیدی‌روشن، محمدباقر (۱۳۹۳ش): «نظریه تفسیر متن»، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

- Krippendorff, Klaus, (2004), Content Analysis: An Introduction to Its
 - Methodology, Thousand Oaks, London: Sage Publications.

Bibliography

- Abedi Nejad Davarani, Aminreza (2014 AD). The method of discovering the policies of progress with emphasis on the opinions of Martyr Sadr, Knowledge of Islamic economics, Number 13, pp. 131-154.
- Aghaei Aghdam, Saeedeh; Sobhani Yamchi, Mohammad (2014 AD). Methods of Engineering the Culture of Prayer in Islamic Society based on Tafsir Tanzili, The 9th International Conference on Qur'anic Studies.
- Akbari, Reza; Shirzad, Mohammad Hassan; Shirzad, Mohammad Hossein (2013 AD). Rereading the theory of Martyr Sadr in the thematic interpretation of the Holy Qur'an based on Gadamer's hermeneutic thought, two scientific quarterly journals of Qur'an and Hadith studies of the seventh year. pp. 37-61.
- Ayazi, Ali Naghi; Rabbani Khorasgani, Ali (2013 AD). Social barriers to thinking in the Islamic model of progress based on data-oriented theorizing from the Qur'an, year 25, number 2, series 54, pp: 81-96.
- Ayazi, Seyyed Mohammad Ali (2013 AD). Thematic interpretation from the point of view of Martyr Sadr, Eternal message, number 2, pp. 35-48.
- Bahjatpour, Abdul Karim (2016 AD). Course of Culturalization of Islamic Clothing (with an approach of Tafsir Tanzili), Qom: Tamhid.
- Bahjatpour, Abdul Karim (2013 AD). Method of discovering the Islamic pattern of cultural engineering, thought strategy magazine, no. 27, pp. 91-118.
- Bahjatpour, Abdul Karim (2017 AD). Role of Tafsir Tanzili in development, Qabasat, Year 23, pp. 5-31.
- Bahjatpour, Abdul Karim (2012 AD). Tafsir-E-Tanzili; Fundamentals, Principles, Rules and Benefits, Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought.
- Bahjatpour, Zeynab (2018 AD). The descending course of the names and attributes of the Qur'an, Qom: Book Garden.
- Dadgar, Yadullah; Najafi, Seyyed Mohammad Bagher (2001 AD). The advanced jurisprudential foundations of Islamic economics, analysis of the book of Our Economics, Kermanshah: Razi University.
- Danandeh, Akbar; Mohammadi Rad, Hamid; Mohammadi Rad Azizeh (2016 AD), Stages of Chastity and Hijab in Tafsir Tanzili, Scientific conference on chastity, hijab and lifestyle, 18 pages, Silivika site.
- Jalili Sanzighi, Seyyed Hedayat (2007 AD). Thematic Interpretation, Quidity, Foundations and Presuppositions, Qom: Book Garden.
- Junker, John; Penink, Bartjan (2014 AD). The nature of research methodology, Translation: Mohammad Taghi Imanlou and Abdul Reza Amanifar, Shiraz: Shiraz University.
- Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub (1407 AH). Al-Kafi. Research and correction by Ali Akbar Ghaffari and Mohammad Akhundi, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyah.
- Majlesi, Mohammad Bagher (1404 AH). Bihar al-Anwar al-Jami'ah al-Durar al-Akhbar al-A'imma al-Athar (AS), Beirut: Al-Wafa' Institute.
- Mansouriyani, Yazdan (2007 AD). What is grounded theory and what is its application? Special issue of the Information Science and Information Society Conference,

- Isfahan: University of Isfahan.
- Mo'arrefi Mohammadi, Abdul Hamid (2013 AD). Shahid Sadr's methodology in the economy of names from another point of view, Knowledge of Islamic economics, number 11, pp. 95-118.
 - Monique, Heninck; Inge, Hatter; Agee, Billy (2014 AD). Qualitative research methods. Translators: Alireza Sadeghi; Mehdi Ebrahimi. Tehran: Islamic Republic of Iran Broadcasting, Center for Research and Evaluation of Thoughts.
 - Motahari, Morteza (2012 AD). Society and history, Tehran: Sadra Publications.
 - Mousavi, Seyyed Jamaluddin (2003 AD). Thematic interpretation, A new strategy in understanding the Qur'an. Qur'an Garden, number 145, pp. 11-14.
 - Newman, William Lawrence (2016 AD). Social research methods. Translation: Abolhassan Faqihi and Asal Azam. Tehran: Termeh.
 - Rezaei Alviri, Mohammad Reza (2015 AD). The Evolution of the Thought of Political Sovereignty with an emphasis on the Revelation of the Civil Verses of the Qur'an, Supervisor: Behrouzi Lak, Gholam Reza. Qom: Baqer al-Uloom University.
 - Sadr, Seyyed Mohammad Baqer (2000 AD). Analytical interpretation and thematic interpretation. Translator: Saeed Abbasinia. Qur'an Garden. Number 27, pp. 36-39.
 - Sadr, Seyyed Mohammad Baqer (1429 AH). Book of Our Philosophy, Qom: Martyr Sadr's Research and Specialized Studies Center.
 - Sadr, Seyyed Mohammad Baqer (1421 AH). Qur'anic School (Encyclopedia of Martyr Sadr, Vol. 19), Qom: Martyr Sadr's Research and Specialized Studies Center.
 - Sadr, Seyyed Mohammad Bagher (1990 AD). Social traditions and philosophy of history in the Qur'anic school, translator: Hossein Manouchehri, Tehran: Raja's Cultural Publishing House.
 - Saedi Roshan, Mohammad Baqer; Mousavi, Hadi; Rajabi, Mahmoud; Mohammadi Fard, Alireza (2018 AD). An analysis of the application of theories and concepts of social sciences in the process of Qur'anic/religious theorizing, Methodology of human sciences, year 25, No. 100, pp. 81-98.
 - Shanbodi, Bahador; Fadavi, Mahbubeh Sadat (2015 AD). Identifying the components of education management based on the teachings of the Qur'an in order to provide a conceptual model (database theory). Journal of cultural management. 10th year No. 33 and 34. pp. 15-30.
 - Soleimani, Marhamat (2014 AD). Supervisor: Hamid Mohammadi Rad. Chastity and hijab engineering in Tafsir Tanzili. Master's thesis. University of Sciences and Education of the Holy Qur'an. Maragheh Faculty of Qur'anic Sciences.
 - Teymouri, Nasim (1401 AD). Methodological evaluation of the proposed theories in thematic interpretation, Dissertation level 4. Kosar Islamic Sciences Educational Institute.
 - Yasaghi, Ali Asghar; Ayazi, Seyyed Mohammad Ali (2009 AD), Analysis of Martyr Sadr's Basics and Approach to thematic Interpretation, Fiqh and History of Civilization Journal, Year 6, Number 25, pp. 196-217.

DOR: 20.1001.1.26455714.1402.7.2.10.6

Genealogy and study of the evolution of the meaning of the word "cross"

(Received: 2022-07-21 Accepted: 2022-11-19)

Mojtaba Noroozi¹, Mahnaz Tafaghodi²

Abstract

According to some thinkers, "cross" is known as one of the Persian Arabic words. This word is one of the words that, due to various developments, its meaning and initial usage have undergone changes and have been transferred from one religion to another and from one language to another. The importance of this research is that the Arabic words, due to the lack of rich etymological background, are subjected to a semantic revision so that the meaning of the verses of the Holy Qur'an is protected from any conceptual errors and mistakes for the audience. This research, with a descriptive-analytical method, examines the semantics and the course of the semantic and cultural evolution of the Arabic word "cross" and its origin and how it entered the Arabic language and the Qur'an. The results of this research show that the Arabic word "cross" is from the Persian root "chalupa", which was taken as a symbol of sun worship from the ancient Iranian civilization and was used in most of the ancient civilizations. During the religious and cultural developments in various civilizations and ethnicities, this symbol was first referred to as "the gal-lows" and after the crucifixion of Jesus (pbuh), it became known as the holy and exclusive symbol of Christians. Then, by finding its way into the Arabic language, the concepts of "hardness", "backbone" and "hanging" have also developed in meaning. In the Holy Quran, the two concepts of "man's backbone" and "being hanged" are used in various derivatives.

Keywords: Semantics, an Arabic word, "cross", crucifix, Persian, evolution.

سال هفتم

شماره دوم

پیاپی: ۱۳

پاییز و زمستان

۱۴۰۲

1) Department of Quranic Sciences and Interpretation, University of Holy Quranic Sciences and Education (The Corresponding Author) Email: m.noruzi@quran.ac.ir

2) Graduated from Mashhad Faculty of Quranic Sciences Email: mahnaztafaghody@yahoo.com



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

تبارشناسی و بررسی سیر تحول معنایی واژه دخیل «صلیب»

(تاریخ دریافت ۱۴۰۱-۰۴-۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱-۰۸-۲۸)

مجتبی نوروزی^۱
مهناز تفتدی^۲

چکیده

«صلیب» به نظر عده‌ای از اندیشمندان به عنوان یکی از واژگان دخیل (معرب) است که ریشه آن محل اختلاف پژوهشگران است. معنا و کاربرد اولیه این واژه، به واسطه تطورات گوناگون، دستخوش تغییراتی شده است. اهمیت و ضرورت این پژوهش از آن جهت است که این واژه دارای خاستگاه ایرانی بوده و در زبان عربی تحول معنایی داشته و فهم آن تأثیر زیادی بر فهم و درک کلام الهی دارد. این پژوهش با روش تاریخی و تحلیلی و با هدف بررسی خاستگاه تاریخی و تبارشناسی واژه «صلیب»، سیر تحول معنایی آن در زبان عربی و کاربردهای تاریخی مشتقات آن را در بافت آیات قرآن مورد تحلیل قرار می‌دهد. یافته‌ها نشان می‌دهد که واژه معرب «صلیب» از ریشه فارسی «چلیپا» است که به عنوان نماد خورشیدپرستی از تمدن ایران باستان گرفته شده و در اکثر تمدن‌های باستانی به کار می‌رفته است. این نماد طی تطورات دینی و فرهنگی در تمدن‌ها و قومیت‌های گوناگون ابتدا به «چوبه‌دار» اطلاق گرفته و پس از مصلوب شدن حضرت عیسی (علیه السلام) به عنوان نماد مقدس و انحصاری مسیحیان شناخته شده است. سپس با راه یافتن به زبان عربی به مفاهیم «سختی»، «استخوان کمر» و «به دار آویختن» نیز تطور معنایی پیدا کرده است. در قرآن کریم نیز در دو معنای «استخوان کمر مرد» و «به دار آویخته شدن» به کار رفته است.

واژگان کلیدی: صلیب، چلیپا، معرب، تبارشناسی، کاربردهای تاریخی، تحول معنایی.

(۱) استادیار گروه علوم قرآن و تفسیر، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران (نویسنده مسئول) ایمیل: m.noruzi@quran.ac.ir
(۲) دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، رشته تفسیر، دانشکده علوم قرآنی، مشهد، ایران ایمیل: mahnaztafaghody@yahoo.com

۱- مقدمه

پژوهش درباره واژگان فارسی قرآن، ابواب مختلفی را به روی ما می‌گشاید. یکی پی‌بردن به همین وجه از اعجاز قرآن است که در عین جهانی بودن، برگزیده‌ترین واژه‌ها را از حیث یگانگی و فصاحت و بلاغت بیان می‌نماید. دیگری آشنایی با فرهنگ غنی و پربار ایرانیان است که در طول تاریخ، شهره عام و خاص بوده و نظرات همگان را به خود معطوف کرده است. یکی از شیوه‌های شناخت واژگان، معناشناسی تاریخی و توصیفی واژگان است. در این شیوه با بررسی تطورات معنایی یک واژه در کاربست تاریخی و بررسی تحول معنایی آن از زبانی به زبان دیگر، به تبیین مفهوم و مدلول آن واژه همراه با تغییرات فرهنگی، پرداخته می‌شود. بخش دیگر نیز مربوط به خاستگاه و تبارشناسی و نیز چگونگی ورود این واژگان به قرآن است؛ اینکه واژه‌ای در طی چه شرایطی به وجود آمده و چه جایگاه و ارزشی نزد ایرانیان داشته و نیز تحت چه عوامل و مفاهیمی به سرزمین اعراب راه یافته است، از مواردی است که به بحث خاستگاه، اختصاص دارد.

۱-۱- پرسش‌های پژوهش

پرسش این است که چگونه واژه «صلیب» که معنای آشکار و معروفی نزد مسیحیان دارد، می‌تواند یک واژه اصیل فارسی باشد؟ آیا واقعا این واژه از اصلی فارسی برخوردار است یا در زبان‌های دیگری ریشه دارد؟ اگر اصلتی فارسی دارد (طبق گفته محققان)، معنای ریشه فارسی آن چگونه است و در چه مواردی کاربرد داشته است؟ آیا معنای «چوبه دار» در رابطه با این واژه در زبان فارسی مورد استفاده بوده یا اینکه این واژه دچار تطورات و دگرگونی‌های لغوی و معنایی شده است؟ در واقع مسأله اصلی پژوهش آن است که سیر تطور معنایی و فرهنگی واژه «صلیب» از گذشته تاکنون به چه صورت بوده و چگونه و تحت تأثیر چه عواملی و با چه مفاهیمی به زبان عربی و قرآن کریم راه یافته است؟

۲-۱- پیشینه پژوهش

پژوهش مستقل و منسجمی در رابطه با واژه «صلیب» و همچنین ماده «ص ل ب» در قرآن یافت نشد؛ اما درباره تصلیب حضرت عیسی (علیه السلام) پژوهش‌هایی وجود دارد که به معناشناسی این واژه و سیر تحول معنایی آن اشاره نکرده‌اند؛ مانند «تصلیب و مرگ عیسی (علیه السلام) از نگاه مفسران اسلامی»، پژوهش‌های ادیبانی، شماره ۴، ۱۳۹۳. همچنین پژوهش‌هایی درباره پیشینه واژه «چلیپا» (ریشه اصلی واژه صلیب) در فارسی صورت گرفته که کاربرد «چلیپا» را در تمدن‌های باستانی مد نظر دارد که می‌توان به کتاب نشان رازآمیز نصرت‌الله بختورتاش اشاره کرد که پژوهشی تاریخی درباره قدمت نماد جهانی «چلیپا» است. آن طور که پیداست، کمتر پژوهشی است که به طور مستقل درباره «صلیب» در قرآن،

سیر تطور و تحول واژه و رابطه آن با «چلیبا» از گذشته تاکنون، بحث کرده باشد.

۲- اصطلاح صلیب در ادیان مختلف

با توجه به کاربرد واژه «صلیب» و مشتقات آن در مسیحیت و اسلام به صورت جداگانه درباره آن بحث می‌شود:

۲-۱- مسیحیت

واژه «تصلیب» در مسیحیت، به نوع خاصی از کشتن، اطلاق می‌شود و نوعی «دار زدن» است که از رسوم بسیار قدیم و مخصوص کسانی بوده که جرمشان زیاد و گناهشان شنیع باشد. بر صلیب آویختن یکی از شدیدترین روش‌های مجازات بوده است؛ به طوری که مردم از آن وحشت داشتند. یهودیان و مسیحیان برای اجرای چنین مجازاتی، دو عدد تیر چوبی را به شکل متقاطع کنار هم قرار می‌دادند و صلیبی بزرگتر از اندازه قامت یک انسان می‌ساختند، آنگاه محکوم را روی آن می‌خوابانند و دستهایش را به دو طرف تیر چوبی افقی، می‌خکوب و پاهایش را به دو طرف تیر عمودی می‌خکوب می‌کردند یا با طناب می‌بستند. آنگاه صلیب را بلند کرده و در چاله‌ای قرار می‌دادند به گونه‌ای که پاهای محکوم دست کم یک متر از زمین فاصله داشته باشد. بدین ترتیب یک یا چند روزی او را در همین حال نگه می‌داشتند و سپس دو پای محکوم را قطع می‌کردند تا بر سر صلیب بمیرد یا اینکه او را از صلیب پایین آورده و به قتل می‌رساندند. بسته به نوع جرم فرد، پیش از به صلیب آویختن، او را با شلاق یا بریدن لب و بینی و انگشتان و عورت نیز شکنجه می‌کردند و این برای هر قومی که یک نفر از ایشان چنین مجازاتی می‌شد، بدترین ننگ به شمار می‌رفت. (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵، ۳۲۶)

از زمان به صلیب کشیدن حضرت عیسی (علیه السلام) به بعد، عساکر مسیحی، شکل صلیب بر علم‌های خود رسم نمودند. پس از آنکه امپراطور قسطنطین از آئین بت پرستی دست کشید و به دین پاک مسیح گروید، صلیب که سابقاً علامت عار بوده، نشانه شرف و عزت گردید و در عهد جدید، لفظ صلیب، کنایه از عار و انکار لذات و ذبایح عزیز و گرانبهایی است که هر مسیحی از آن ناگزیر است. (دهخدا، ۱۳۴۲: ۱۸، ۹۸۸) بنا به باور مسیحیان، قربانی شدن مسیح با این شیوه، سبب بخشودگی گناهان سایر مردم شده و نماد صلیب، مظهر مسیحیت، پاکی و سعادت‌مندی گشته است. (ر.ک: انجیل متی، باب ۲۶، جمله ۲۸)

۲-۲- اصطلاح صلب در اسلام

«صلب» در اسلام، عنوان یکی از مجازات‌های اسلامی است که در کیفر محارب (دشمنی با خدا و رسول) ذکر شده است و آیه ۳۳ مائده به این امر اشاره دارد: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ

يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ... ﴿مائده/۳۳﴾

لغت «محرابه» از ماده «حَرَبَ» و به معنای «حَدَّتْ عملی و تندی» است و «محرابه» از باب مفاعله دلالت بر استمرار می‌کند و آن در مقابل «مسالمت» و به معنای «استمرار ستیزه کردن» است. (رک: فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳، ص ۲۱۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱، ۳۰۲) محرابه با خداوند متعال همیشه ستیزه با طرفداران او خواهد بود؛ مانند ستیزه با انبیاء و اولیاء و مؤمنان و نیز ستیزه با رسولان خدا که در واقع ستیزه با آنان و أصحاب و یاران و طرفداران آنها باشد و برگشت این محرابه به مخالفت و دشمنی با آیین و احکام و برنامه‌های الهی است. (همان) عبارت «وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» (مائده/۳۳) می‌فهماند که منظور از محرابه با خدا و رسول، افساد در زمین از نظر اخلال به امنیت عمومی و راهزنی است، نه اینکه مطلقاً محرابه با مسلمانان باشد؛ همان‌طور که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با اقوامی که با مسلمانان محرابه کردند، بعد از ظفر یافتن بر آنها با ایشان طبق این آیه رفتار نکرد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵، ۳۲۶) این خود نشان‌دهنده آن است که منظور از آیه کریمه، مطلقاً محرابه با مسلمانان نیست، بلکه منظور کسی است که به امنیت عمومی خدشه وارد نموده و موجبات ترس و ناامنی ایشان را به وجود آورد. این آیه برای محرابه، چهار مجازات در نظر گرفته است که عبارت‌اند از: «تقتیل»، «تصلیب»، «تقطع» و «تبعید». این واژه‌ها بر باب تفعیل بوده و شدت و قوت را در آنها می‌رساند. ترتیب یا تخییر اجرای مجازات‌ها از خود آیه استفاده نمی‌شود، اما طبق روایات تفسیری این حدود چهارگانه بر اساس درجات افساد رتبه‌بندی شده‌اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵، ۳۲۶)

شیوه به صلیب کشیدن در اسلام با امت‌های قبل که همراه با شکنجه‌های قساوت‌بار بوده، متفاوت است. صلیب کردن در اسلام به گونه‌ای است که فرد مجرم را به صورت زنده تا سه روز بر روی دار ننگ می‌دارند و بیشتر از سه روز نباید بر دار باشد و اگر بعد از پایین آوردن، زنده بود، با وی کاری ندارند و اگر فوت کرده بود، او را غسل داده و دفن می‌نمایند.^۱ (رک: نجفی، ۱۳۶۲: ۴۱، ۵۸۹) در واقع این عمل، برای آن است که مردمی که شخص مصلوب را می‌بینند، متنبه شوند و از ایجاد ناامنی بپرهیزند.

۳- بررسی تبارشناختی واژه صلیب

صلیب از واژگان چندبعدی است که با توجه به وابستگی عمیق آن به دین مسیحیت و نیز آشنایی بسیار زیاد اعراب با این واژه و تفاوت معنایی آشکار آن در زبان عربی، ریشه اصلی آن مخفی مانده یا کمتر کسی است که متوجه عدم اصالت این واژه شده باشد. با این

۱) قَالَ الصَّادِقُ (عليه السلام): «الْمُصْلُوبُ يُنْزَلُ عَنِ النَّخْشَبَةِ بَعْدَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَيُغْسَلُ وَيُدْفَنُ وَلَا يَجُوزُ صَلْبُهُ أَكْثَرَ مِنْ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ.» (حر عاملي، ۱۴۱۶: ۲۸، ۳۱۹).

وجود برخی از صاحب‌نظران با مطالعات عمیق زبان‌شناسی و نیز باستان‌شناسی، پرده از روی اولیه و به ظاهر موجه «صلیب» برداشته و برای آن اصالت سریانی، آرامی و فارسی قائل شده‌اند که به اختصار به آنها اشاره می‌گردد: تنها نظریه در خصوص سریانی بودن واژه صلیب، نظریه «مینگانا» است که ادعا دارد واژه از سریانی، وارد زبان عربی شده است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۶، ۲۳۱) اما تأییدی برای این دیدگاه، از سوی صاحب‌نظران ارائه نشده است. نخله یسوعی نیز ادعا دارد که این واژه از آرامی گرفته شده است. (الیسوعی، بی‌تا: ۱۹۲) نورایی بر این باور است که این واژه از «sakiba» آرامی گرفته شده است، سپس به فارسی رفته و به آن چلیپا (calipa) گفته می‌شده و از همان آرامی نیز به زبان عربی رفته و به شکل «salib» به کار رفته است. پس از آن دوباره از زبان عربی وارد زبان فارسی شده و امروزه به شکل صلیب مورد استفاده فارس‌زبانان است. (نورایی، ۲۰۱۳: ۴۰۰) دکتر معین نیز در حاشیه برهان قاطع این واژه را مأخوذ از زبان آرامی می‌داند. (تبریزی، ۱۳۴۲: ۲، ۶۵۶) به باور فرانکل این واژه از زبان آرامی گرفته شده است. (جفری، ۱۳۸۶: ۲۹۳)

برخی نیز بر این باورند که این واژه، فارسی «چلیپا» بوده و به معنای «دار» است. (شوشتری، ۱۳۴۷: ۴۳۵) فولرس^۱ معتقد است که احتمالاً این واژه از چلیپای فارسی گرفته شده است. (فولرس، ۱۸۵۵: ۶۱۴) جفری بر این باور است که واژه در زبان آرامی، اصلی نیست و احتمال دارد از منابع ایرانی و از ریشه‌ای که واژه چلیپای فارسی جدید نمایان‌گر آن است، گرفته شده باشد. (جفری، ۱۳۸۶: ۲۹۳) دیدگاه جفری با توجه به ریشه ارائه شده در زبان فارسی و قاعده تبدیل حرف «چ» در زبان فارسی به حرف «ص» در زبان عربی، قابل ملاحظه است؛ از طرفی اشتقاق واژه از ریشه عربی قابل توضیح و توجیه نیست؛ زیرا فعل «صلب» خود برخاسته از واژه «صلیب» است؛ به آن دلیل که این واژه در شعر شاعران قدیم عربی همچون نابغه (دیوان، ۱۹۹۶: ۱۰) و عدی بن زید (دیوان، ۱۹۶۵: ۲، ۲۴) آمده است. بدین ترتیب باید با واکاوی بیشتر در مباحث زبان‌شناسی و مطالعه عمیق‌تر در ریشه‌شناسی واژه در زبان فارسی و تاریخ مربوط به آن، به اظهار نظر پرداخت. لذا قبل از قبول هر نظریه‌ای، باید به بررسی ریشه‌شناسی در زبان فارسی نیز پرداخت تا صحت یا عدم صحت نظریه‌های موجود، آشکار گردد.

۳-۱- ریشه‌شناسی و خاستگاه واژه صلیب در زبان فارسی

آنچه در فرهنگ‌های لغت فارسی معاصر یافت می‌شود، آن است که صلیب را همان داری می‌دانند که حضرت عیسی (علیه السلام) به آن آویخته شد و مسیحیان مشابه آن را به صورت نمادی از نقره و طلا ساخته و به قصد تیمن و تبرک بر گردن می‌آویزند. (دهخدا، ۱۳۴۲: ۸، ۹۶۵؛ تبریزی، ۱۳۴۲: ۲، ۶۵۶ و ۶۵۷) دهخدا با اینکه واژه صلیب را معرب «چلیپا»

۱) Vullers.

دانسته و اصل آن را فارسی می‌داند، اما آن را به رومیان نسبت داده و از پیشینه تاریخی فارسی آن سخنی به میان نیاورده است. (دهخدا، ۱۳۴۲: ۱۸، ۹۸۸) گرچه صلیب از واژگانی است که امروزه با دین مسیحیت پیوند عمیقی یافته و نماد اصلی آن است، اما این واژه در روزگار ایران باستان، دارای مفاهیم عمیقی بوده است. پیوند صلیب با دین مسیحیت، به اندازه‌ای عمیق است که فردوسی، شاعر متقدم ایرانی، واژه «صلیب» را در ده مورد در اشعار خود، همواره به این دین نسبت می‌دهد و گویی که از تاریخ و بحوث مربوط به آن در ایران باستان بی‌خبر است. (رک: قدسی و بهنام، ۱۳۹۶: ۱۹)

واژه صلیب در زبان فارسی با عنوان «چلیپا» یافت می‌شود. چلیپا با نماد + و همچنین به صورتی که انتهای هر بازوی آن به صورت زاویه قائمه در یک جهت شکسته می‌شود، (چلیپای شکسته)، در ایران باستان کاربرد داشته است. با نگاهی به تاریخ ایران باستان، چلیپا دارای دیرینه‌ای بسیار طولانی همراه با مفاهیم گسترده و عمیق دینی و اعتقادی است. در بیشتر سرزمین‌های متمدن قدیم مانند ایران باستان، هندوستان، چین و مصر نمونه‌هایی از نماد آن را بر روی سکه‌ها، کاشی‌ها، تندیس‌ها و ... نیز می‌توان پیدا کرد. آن طور که تاریخ‌نگاران مطرح کرده‌اند، این علامت اولین بار در حدود خوزستان یافت شده و مربوط به پنج هزار سال قبل از میلاد است و به این ترتیب پیشینه آن، بسی کهن‌تر از سابقه آن نزد آریاییان هند است. (بختورتاش، ۱۳۸۰: ۹۷ و ۹۸) نقش چلیپا در ایران باستان بر روی اندام انسان و دام‌ها، بر روی سنگ قبرها، جنگ افزارها، کمربندها، زیورها، سنجاق‌ها، چرخ‌های نخریسی، دسته شمشیرها، رخت‌ها، آوندها، آب‌خورها، خمره‌ها، سردر خانه‌ها، اتاق‌ها و چیزهای دیگر نهاده می‌شده است. آن‌طور که نوشته‌اند، چلیپا در واقع، نشانه آشتی و خوشبختی، نیروی زندگی‌بخش و درمان‌کننده، سپاس از خدایان و درخواست آموزش از آنان است و نیز به مانند نگهدارنده مردم از بدی‌ها و چشم‌زخم‌ها، اهریمنان و ارواح شیطانی، نمایان‌گر پیوند با خورشید و ماه و چهار نیروی اساسی آب، باد، آتش و خاک که بر پا دارنده هستی و آفرینش جهان و آدمیان است. (رک: بختورتاش، ۱۳۸۰: ۲۵)

این واژه در زبان هخامنشی «یولپ» نام دارد و در فلسفه‌های هندی «ژولپ» نامیده شده است. در زبان سانسکریت «سواستیکا» و در فارسی به «چلیپ» و «چلیپا» موسوم است. (محمودی بختیاری، ۱۳۴۰: ۱۳۰) مطالعات باستان‌شناسی این حقیقت را اثبات می‌کند که در جوامع آغازین ایران باستان، مردم چلیپا را همچون مظهر آتش احترام می‌گذاشتند و علت آن را در این می‌دانستند که آتش از سایش دو چوب به شکل متقاطع بر روی هم، ساخته می‌شود. (یاحقی، ۱۳۷۵: ۲۷۸) نصرالله بختورتاش در کتاب *نشان رازآمیز مدعی* است که میان نشان چلیپا، عنصر آتش و خورشید قرابت دیرینه‌ای وجود دارد. (بختورتاش، ۱۳۸۷: ۱۶) مهری باقری، چلیپا را مظهر نور می‌داند؛ زیرا در تمامی فرهنگ‌های باستانی، این نشان نمادی از خورشید و آتش دانسته شده است. در آیین مهرپرستی این نشان، نمادی از مهر

تابان است؛ مهر در اندیشه ایرانی ایزد روشنایی، پاسدار نظم و پیمان، راستی و درستی، ناظر کل عالم و حامی مخلوقات است. این آیین به دوران پیش از پیدایش کیش مزدایرستی زرتشت باز می‌گردد. در آیین زرتشتی، مهر در مرتبه پایین‌تر از اهورامزدا قرار می‌گیرد. (رک: بصیری، ۱۳۷۹: ۹۵)

بنابراین چلیپا می‌تواند نشانه‌ای از آتش، خورشید، ستارگان آسمان و نمادی از آیین مهرپرستی باشد. آتش در دین باستانی ایرانیان نقش به‌سزایی دارد و برای آن ارزش و احترام فراوانی قائل‌اند. (رک: بهار، ۱۳۸۵: ۳۹) در باورهای مردم باستان، آتش از خود اهورامزدا نشأت می‌گیرد؛ بدین ترتیب که «اهورامزدا آتش را از خرد خویش و فروغ آن را از روشنی بیکران آفرید و تن مردمان را از تن این آتش آفرید». (رک: فخرایی، ۱۳۶۷: ۲۷؛ آموزگار، ۱۳۸۷: ۱۶؛ قائم، ۱۳۸۸: ۳۵؛ باقری، ۱۳۸۵: ۴۸) با این توضیحات روشن می‌شود که چلیپا نمادی از آتش روحانی است که روشنی می‌بخشد و همیشه درخشان، فروزان و راهنماست و نیز به عنوان نماد مادی نور، محل ظهور و حضور حقیقت به حساب آمده است. به دیگر سخن قربات و پیوند چلیپا با نور، ما را به تشبیه ذات احدیت به نورالنور در قرآن کریم (نور/۳۵) و اندیشه اسلامی رهنمون می‌شود و گویی چلیپا تجلی‌گاه صفت نوری و فروغی الهی است که در اندیشه ایران باستان، همان تجلی صفت نوری اهورامزدا یا مهر تابان، خدای ایشان می‌باشد. در آیین مهرپرستی، این نشان، نمادی از مهر تابان است. مهر در اندیشه ایرانی، ایزد روشنایی، پاسدار نظم و پیمان، راستی و درستی، ناظر کل عالم و حامی مخلوقات است. (رک: بصیری، ۱۳۷۹: ۹۵) بنابراین با این قدمت طولانی و تاریخ‌گویای ایران باستان درباره پیشینه چلیپا و نیز با در نظر گرفتن صحت طریقه تعریف این واژه در زبان عربی، می‌توان مهد و رویش واژه «صلیب» را از زبان فارسی و از ریشه «چلیپا» دانست.

۳-۳- عوامل و شرایط ورود واژه معرب صلیب در زبان عربی

به نظر می‌رسد که بخش زیادی از واژگان بیگانه به طور مستقیم یا غیرمستقیم از طریق مسیرها و راه‌گذرهای جغرافیایی به زبان عربی وارد شده‌اند. عواملی همچون همجواری فرهنگی که شامل تعاملات اقوام و ادیان و مقولاتی از جنس مهاجرت و سلطه است، سبب انتقال واژگان شده است. عامل دیگر روابط تجاری و اقتصادی و داد و ستدهایی است که بین اقوام مختلف صورت می‌گرفته است. اعراب از جهات مختلف با تمدن‌ها و اقوام مختلف در ارتباط بودند. از شمال و شمال غربی با امپراطوری روم و از جنوب با یمن، صنعا و حبشه در ارتباط بودند و سفرهای متعدد تجاری به این مناطق داشتند.

با توجه به زمینه‌ها و نشانه‌ها، می‌توان پیوند و فرهنگ عربی و فارسی قبل از اسلام و ارتباط و تعامل آن‌ها را نشان داد. نفوذ و تاثیر سیاسی و فرهنگی ایران در اقوام و زبان‌های سرزمین سامی از بین‌النهرین گرفته تا مصر، از زمان هخامنشیان تا تسلط بر جنوب عربستان

و یمن در دوره ساسانیان و بعضاً روابط تجاری، سبب شد تا در درازمدت واژه‌های بسیاری از زبان فارسی به زبان عربی راه یابد. (رک: آذرنوش، ۱۳۸۸: ۱۷۲) چیزی که اینجا نامشخص است، این است که شکل واژه صلیب عیناً و با کمترین تغییر و به طور مستقیم از زبان فارسی به زبان عربی انتقال یافته است؛ اما معنای واژه به همان معنایی است که در دین مسیحیت کاربرد داشته است. این عامل شاید به خاطر آن بوده که این واژه، بعد از اینکه مسحیت، چلیپا را به طور انحصاری به خود اختصاص داد، به زبان عربی راه یافته و به معنای چوبه دار و اثراتی که از محکم بستن فرد بر روی آن ایجاد شده یا شدت و سختی که در این نوع از قتل وجود دارد، به مفاهیم موجود در زبان عربی یافت شده باشد.

۴- بررسی ریشه و تبار واژه صلیب در زبان عربی

۴-۱- بررسی لغوی و اصطلاحی واژه صلیب در زبان عربی

واژه صلیب از ماده «صَلَبَ» و به نظر برخی از لغویان دارای دو اصل و ریشه است که یکی از آن دو دلالت بر قوت و شدت می‌کند که بر این اساس، به «پشت انسان» به خاطر قوتش، «صَلَب» گفته می‌شود و دیگری در معنای «مغز استخوان» است که به آن «صلیب» می‌گویند. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳، ۳۰۲) ابن منظور بر این باور است که «الصُّلْبُ» جمع «صَلَب» است و «الصَّلِيبُ»، به معنای «چربی گوشت» و زرد آبی است که از میت، روان می‌شود. به باور او «الصُّلْبُ»، همان «قتل معروف» و مشتق از «صلیب» است؛ زیرا در هنگام به دار آویخته شدن، زرد آب و خونابه شخص روان می‌گردد. (رک: ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱، ۵۲۹) مطابق دیدگاه ابن منظور به احتمال زیاد، اصل واژه «الصُّلْب» از «صلیب» گرفته شده است. جفری نیز اشتقاق این واژه از ریشه‌ای عربی را قابل توجیه ندانسته و معتقد است که فعل «صلب» برساخته از «صلیب» به معنای «دار» است. وی دلیل گفته خویش را اشعاری می‌داند که از شعرای دوره جاهلیت در خصوص این واژه، بر جای مانده است. (رک: جفری، ۱۳۸۶: ۲۹۳)

۴-۲- مشتقات واژه صلیب

مشتقات این واژه را به لحاظ معناشناسی می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: الف) مشتقاتی که به معنای «مغز استخوان» یا «استخوان کمر» اطلاق می‌شود؛ همچون «اصْطَلَبَ اصْطَلَابًا الْعِظَامَ» یعنی «مغز استخوان‌ها را بیرون کشید.» (مهیار، بی تا: ۸۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱، ۵۲۹) که از همین معنا، واژه «الصَّالِب» نیز که به معنای استخوان کمر از دوش تا سرین می‌باشد، کاربرد دارد. (مهیار، بی تا: ۵۴۵) و نیز عبارت «هُوَ مِنْ صُلْبِ فُلَانٍ»؛ «او از دودمان یا نسل فلانی است»، به همین معنا اطلاق دارد. (همان)

ب) مشتقاتی که معنا و مفهوم «سختی و شدت چیزی» را می‌رسانند؛ همانند «تَصَلَّبَ

تَصَلُّبًا»؛ آن چیز سخت و سفت شد. (همان؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۷، ۱۲۸) و عبارت «حُمَّى صَالِبٌ» که به تب سخت همراه با لرز گفته می‌شود. (همان؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳، ۳۰۲) و «الصَّلَابَةُ» که به معنای سختی و خشونت، قاطعیت و استواری است. (فیومی، ۱۴۱۴: ۲، ۳۴۵) و عبارت «هُوَ صُلْبٌ فِي دِينِهِ»؛ که به معنای استواری فرد در دین و باور خویش است و همچنین به فولاد، جای سنگلاخ و ستون فقرات بدن نیز اطلاق می‌شود. (مهیار، بی تا: ۵۵۷)

ج) مشتقاتی که معنا و مفهوم «به دار آویختن» دارند؛ همچون «صَلَبَ، صَلْبَاهُ»؛ «او را به دار کشید». (همان) «صَلَبَ اللَّصَّ»؛ یعنی دزد را به دار آویخت. (همان) و همچنین آنچه که به شکل دو خط متقاطع باشد، یا آنچه که بر آن کسی را دار زند یا به چوبه دار حضرت عیسی مسیح گفته می‌شود؛ «اِشَارَةُ الصَّلِيبِ» نیز علامت صلیبی است که ویژه مسیحیان است. (همان)

مشتقات این واژه همگی در راستای این سه معنا بوده که مفهوم «شدت و سختی» در هر سه آن‌ها وجود دارد. گویا از آنجا که استخوان کمر بسیار سخت و محکم است یا از آنجا که به دار آویختن (مفهوم معروف این واژه)، نوعی از قتل است که در آن شدت و سختی بسیار وجود دارد، این مفهوم (سختی و استحکام) به صورت معنای مستقلی در آمده و به امور مختلفی که در آن شدت و سختی وجود دارد، اطلاق شده است. طبق گفته راغب اصفهانی، وجه تسمیه واژه «صلیب» از آنجاست که پشت فرد را به طور محکم بسته و او را می‌آویزند تا کشته شود؛ سپس به هر چیزی که در آن، این استحکام دیده شود، اطلاق کرده‌اند؛ همانند مغز استخوان، چربی گوشت، پشت و ... (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱، ۴۸۹) این امر را می‌توان از مفهوم «شدت و قوت و استحکامی» که در ذیل این واژه و مشتقاتش در تمامی فرهنگ‌های لغت به وفور یافت می‌شود، حس کرد. از همین حیث عبارت «شَدَّ صَلْبَهُ عَلٰی خَشَبٍ»؛ یعنی «بستن پشت کسی بر چوبه دار»، کاملاً روشن می‌کند که صلَب، دارای یک اصل است و اصل این واژه به احتمال زیاد (همان‌طور که جفری گفته است) از «صلیب» گرفته شده است. این اشتقاق‌ها نشان می‌دهد که واژه صلیب دارای یک اصل واحد است و اعراب این اصل را به امور گوناگون ربط داده و از آن مشتقات متعدد به وجود آورده‌اند. بنابراین باید معنای اولیه صلیب را در پرتو این اصل واحد، کشف نموده و دخیل بودن یا اصالت آن را بررسی کرد.

۵- بررسی معناشناختی واژه صلیب

۱-۵- روابط مفهومی واژه صلیب با واژگان دیگر

برای شناخت هر چه بیشتر یک واژه در قرآن کریم، لازم است که به روابط مفهومی آن

همچون واژگان مترادف، متضاد، وابسته، هم‌نشین و جانشین واژه مورد نظر در قرآن نیز توجه کنیم و سپس به بررسی کاربرد این واژگان در قرآن بپردازیم. این روش بهترین راه حل برای کشف معنای یک واژه است که از طریق مقایسه همه اصطلاحات مرتبط با واژه به دست می‌آید.

۱-۱-۵- واژگان وابسته

گاهی معنای یک واژه در بافت زبانی مشخص می‌شود. واژگانی که در معنای واژه مورد نظر در بافت آیه‌ای که در آن به کار رفته، تأثیر گذارند، واژگان وابسته هستند. واژه «قتل» از واژگان وابسته لغت صلب به شمار می‌آید. اصل «قتل»، «زایل کردن روح از جسد» است؛ همانند مرگ و موت، ولی به کار بردن واژه قتل به اعتبار کاری است که قاتل انجام می‌دهد و اگر به اعتبار فوت شدن حیات و زندگی باشد، «موت» به کار می‌رود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱، ۶۵۵) قرآن کریم می‌فرماید: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا...﴾ (مائده/۳۳) در این آیه تقتیل به منظور کثرت است و منظور از آن شدت قتل می‌باشد. (قرشی، ۱۳۷۱: ۶، ۲۳۱) کاربرد این واژه در کنار مشتقات صلیب، در آیات قرآن یافت می‌شود. این واژه به عنوان واژه‌ای هم‌نشین، معنای واژه‌های «يُصَلَّبُوا»، «صَلَّبُوهُ» و «أَصْلَبْنَاكُمْ» را بهتر مشخص می‌کند؛ زیرا صلب هم نوعی قتل است که فرد در آن به دار آویخته می‌شود. لذا در یافتن معنای آن یاریگر است.

۱-۲- واژگان مترادف

نخست باید یادآور شد که واژگان مترادف، واژگانی هستند که سهم زیادی از معنای واژه یادشده را دارا می‌باشند، نه اینکه واژه مترادف دقیقاً همه معنای پیش گفته را دارا باشد. (پالمر، ۱۳۶۶: ۱۰۵) یکی از واژگان مترادف واژه صلب در آیات قرآن، واژه «أَشَدُّ» در آیه ۷۱ سوره طه است. أَشَدُّ از ریشه «شَدَّ» به معنای محکم بستن است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱، ۴۴۷) عبارت «شَدَدْتُ الشَّيْءَ»؛ یعنی آن را محکم بستم. (همان) واژه‌های «أَشْتَدُّ» و «أَشْتَدَّادًا» به معنای «سخت و استوار شدن» است. (مهیار، بی تا: ۷۸) جمع آن «أَشْدَاءُ»، «شِدَادًا» و «شُدُود» به معنای «استوار، نیرومند، دلیر» است. (همان، ۵۲۱) این واژه در قرآن به معنای «عذاب سخت‌تر» است؛ این واژه قطعاً یکی از ویژگی‌های صلیب را که همان سختی و شدت موجود در آن است، بیان می‌کند. بنابراین با واژه صلیب از نظر ویژگی «شدت و سختی»، مترادف می‌شود. این امر را برخی از لغت‌شناسان (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱، ۵۲۷) به وضوح بیان نموده‌اند؛ لذا یکی از ویژگی‌های واژه صلیب، شدت و سختی موجود در آن است که این آیه از قرآن به خوبی بیانگر آن است.

۲-۵- معناسناسی واژه صلیب از دیدگاه مفسران

با نگاهی کوتاه در تفاسیر، مشخص می‌شود که گونه فعلی واژه صَلَب، چنان برای مفسران آشنا و معروف است که اکثراً برای آن هیچ معنا و توضیحی ارائه نمی‌دهند. در واقع همه مفسران با معنای «آویخته شدن به دار» کاملاً آشنایی داشته و در فهم و بیان این معنا با یکدیگر اختلافی ندارند. تنها برخی از آنان به توضیح اصطلاح صلیب پرداخته و بر این باورند که صلیب، دو خط متقاطع است که حضرت مسیح روی آن به دار آویخته شده است و مسیحیان نمادی از آن را از چوب یا فلز، به شکل‌های مختلف ایجاد کرده و به گردن خود می‌آویزند یا در خانه و کلیسا و مکان‌های دیگر قرار می‌دهند. (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۴، ۲۵۷)

رابطه این معنا با سایر معانی گفته‌شده درباره ریشه «صلب»، در تفاسیر مطرح نشده است. گویی دین مسیحیت، چنان با صلیب و نماد آن آمیخته شده است که جزء لاینفک آن در قرون بعد از اسلام به شمار آمده و تنها با این معنا شناخته و معروف شده است.

۶- سیر تطور و تحول معنایی ماده «ص ل ب» در قرآن کریم

۱-۶- بسامد کاربرد و معنای ماده «ص ل ب»

واژه «صلیب»، به عنوان یک واژه مستقل در قرآن کریم نیامده، اما مشتقات بسیاری، به صورت اسم و فعل از این ماده در قرآن کریم به کار رفته است. این مشتقات در هشت آیه به کار رفته و به دو مفهوم اصلی دلالت دارد:

۱- واژه «أَصْلَابٌ» در آیه ۲۳ نساء، به صورت اسم به کار رفته که جمع «صُلب» است و بر «صلب و پشت مرد» دلالت دارد.

۲- واژه «صَلْبُوهُ» در آیه ۱۵۷ سوره نساء، به صورت فعل به کار رفته و بر «آویخته به دار شدن» دلالت دارد.

۳- واژه «يُصَلَّبُوا» در آیه ۳۳ سوره مائده، به صورت فعل به کار رفته و بر «به دار آویخته شدن» دلالت دارد.

۴- واژه «فِيصَلْبٍ» در آیه ۴۱ یوسف، به صورت فعل به کار رفته و بر «به دار آویخته شدن» دلالت دارد. این آیه و آیات هم‌جوار آن در صدد بیان سرگذشت حضرت یوسف (علیه السلام) در زندان است.

۵-۷- واژه «الْأَصْلَابُكُمْ» در آیه ۲۴ اعراف، ۷۱ طه و ۴۹ شعرا، نیز به صورت فعل به کار رفته و بر «آویخته شدن به دار» دلالت دارد. این آیات، بیانگر تهدید فرعون به ساحرانی است که به حضرت موسی (علیه السلام) ایمان آوردند.

۸- واژه «الْصُّلْبُ» در آیه ۷ طارق، به صورت اسم به کار رفته و بر «پشت و استخوان کمر

مرد» دلالت دارد. این آیه و آیات هم‌جوار آن به کیفیت خلقت انسان که از آبی جهنده خلق شده است، اشاره دارند.

عبارات «قَتَلُوهُ» (نساء/۱۵۷)، «يَقْتُلُوا» (مائده/۳۳)، «تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ» (همان) و «يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ» (همان)، به عنوان واژه‌های هم‌جوار در آیات نام‌برده نشان می‌دهد که واژه «صلب» در یکی از مفاهیم خود به معنای نوعی قتل یا نوعی شکنجه و عذاب، همچون بریدن دست و پای مخالف یا تبعید نمودن است که مطابق با ترجمه‌ها و ظاهر آیات قرآن کریم، مفهوم «دار زدن» (که پیش از اسلام به صورت شکنجه بود)، بر این واژه اطلاق دارد.

با توجه به مشتقات مختلف، ریشه «صَلَبَ» در آیات قرآن به دو مفهوم اطلاق دارد: الف) استخوان کمر مرد، با عنوان‌های «أَصْلَابِكُمْ» (نساء/۲۳) و «الْصُّلْبِ» (طارق/۷) ب) به دار آویخته شدن، با عبارات «صَلَبُوهُ» (نساء/۱۵۷)، «يُصَلَّبُوا» (مائده/۳۳)، «فِيصَلَبٌ» (یوسف/۴۱)، «لَأَصَلِّبَنَّكُمْ» (اعراف/۱۲۴؛ طه/۷۱؛ شعراء/۴۹) طبق این عبارات، واژه «صلب» به عنوان ریشه مشترک در همگی آن‌ها، قابل ملاحظه است.

۲-۶- سیر تحول معنایی واژه «صلیب» در کاربست تاریخی

به منظور آشنایی بیشتر با سیر تحول و تطور معنایی واژه «صلیب»، آن را در سه بازه زمانی پیش، حین و پس از نزول قرآن بررسی می‌کنیم:

۲-۶-۱- واژه «صلیب» قبل از نزول قرآن

بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد که چلیپا دارای پیشینه‌ای جهانی است و بیشتر تمدن‌های باستانی در روزگاران قدیم از این نشان به عنوان نماد خورشید (نور آسمانی) یا آتش (نور زمینی و مظهر خورشید) در باورهای دینی و آیینی خود استفاده کرده‌اند. نویسنده مقاله «پیام چلیپا بر سفالینه‌های ایران» به نکته مهمی اشاره می‌کند. او معتقد است که نماد چلیپا، پیشینه‌ای طولانی‌تر از آیین مهرپرستی در ایران دارد؛ زیرا اولاً پیشینه چلیپا به پنج هزار سال قبل از میلاد مسیح باز می‌گردد. دیگر اینکه وجود این نماد در روزگاران قدیم در سایر تمدن‌ها از جمله مصر، هند، چین، روم، بین‌النهرین و حتی سرخ‌پوستان آمریکا، نشان از آن دارد که این نماد تنها از طریق آیین مهرپرستی به روم و یونان راه نیافته و پیشینه‌ای به مراتب طولانی‌تر دارد؛ چرا که مطالعات تاریخی حاکی از آن است که کیش مهر در سده نخست میلادی به روم رفته، در حالی که نمونه‌های استفاده از این نشان در سده هفتم و هشتم قبل از میلاد در یونان و روم وجود دارد. در حالی که در آن زمان مهر، پایه‌گذار این دین هنوز به دنیا نیامده بود. شاید چلیپا نماد مهرپرستی یا خورشیدپرستی باستانی، روزگار پیش از زردتشت

بوده و همراه با مهرپرستی دیرین به سرزمین‌های دیگر راه یافته است. (قایم، ۱۳۸۸: ۳۶)

کاربرد این واژه در تمدن‌های گوناگون باستانی می‌تواند تأثیرات قابل توجهی بر روی تطور لغوی و معنایی واژه چلیپا بگذارد. حال پرسش مهم آن است که واژه چلیپا که نشان خورشید، نور و آتش است، چطور می‌تواند در معنای «به دار آویختن» تطور پیدا کرده و به طور کل واژه را دچار دگرگونی معنایی نماید؟ برای یافتن این پرسش باید به دنبال کاربرد و معنای چلیپا در دیگر تمدن‌های باستانی باشیم.

چلیپا در تمدن‌های مختلف علاوه بر اینکه نشانه خورشید بود، در مفاهیم و معانی دیگر نیز مورد استفاده قرار می‌گرفت. مثلاً در تمدن مصر باستان، چلیپا نماد نیروی باروری و صلیب حیات نامیده می‌شود. (بختورتاش، ۱۳۸۰: ۹۴) از این رو در این جوامع آلات تناسلی را تجلیل و در برخی موارد پرستش می‌کرده‌اند. (بختورتاش، ۱۳۸۰: ۹۱) در روم نیز نیروی باروری مرد و زن ستایش می‌شده و چلیپا نماد مهر و عشق بوده است. (بختورتاش، ۱۳۸۰: ۱۱۴)

پیشینه پرستش خورشید همچنین در آمریکا در میان دودمان‌های سرخ‌پوست دیده می‌شود. در استان فلوریدا، سرخ‌پوستان بومی به هنگام دمیدن آفتاب، به طور دسته‌جمعی در برابر خورشید زانو می‌زنند و به نیایش می‌پردازند. سرخ‌پوستان، همچنین آتش را مقدس و نمودار آتش زمینی و آسمانی می‌دانند و به آن ارجح می‌گذارند. (بختورتاش، ۱۳۸۰: ۱۱۸)

پیشینه آتشکده غیر از ایران و کشورهای چین، رم، هند و قفقاز و پاره‌ای از جاهای دیگر (که آن هم از ایران به آن مکان‌ها نفوذ کرده)، در میان پیروان آیین از تک^۱ که از بومیان آمریکای شمالی و مکزیک هستند، نیز دیده شده است. (بختورتاش، ۱۳۸۰: ۱۱۹) تطور معنایی سرنوشت‌ساز چلیپا احتمالاً از آنجا نشأت می‌گیرد که قوم از تک برای خدای بزرگ خود، که نماد آفتاب بود، انسان را قربانی می‌کرده و گوشت انسان می‌خورده‌اند. (بختورتاش، ۱۳۸۰: ۱۱۹)

همچنین از تک‌ها در برگزاری مراسمی برای الهه آتش، تندیس او را از خمیر ساخته و بر چوبی چلیپاگونه می‌گذارند. نگاه مردم به گرد آن جمع می‌شدند و جوانان از چلیپا بالا می‌رفتند و تندیس را تکه‌تکه و میان مردم پخش می‌کردند و این خود به نوعی مراسم قربانی به شمار می‌رفت. (بختورتاش، ۱۳۸۰: ۱۱۹؛ بازارگاد، ۱۳۴۶: ۱، ۱۲۶) همچنین به صلیب کشیدن و چهار میخ کردن انسان نزد آن‌ها سابقه دارد. از تک‌ها معتقد بودند جنگجویانی که در جنگ کشته می‌شوند و کسانی که در راه خدا قربانی می‌گردند، پس از مرگ به آفتاب می‌روند و آنجا می‌مانند. (بختورتاش، ۱۳۸۰: ۱۲۰) از تک‌ها آتش مقدس خود را در جشنی که هر پنجاه و دو سال یک‌بار برگزار می‌شد، با برهم کوبیدن دو سنگ از نو می‌افروختند. درباره این آتش گفته شده است که بومیان در پایان هر پنجاه و دو سال، انتظار وقوع حوادث ناگوار جهانی را داشتند و نگران بودند که مبادا پایان زندگی انسان باشد و خورشید دیگر طلوع نکند، اما هنگامی که حادثه‌ای رخ نمی‌داد، به جشن و شادی و قربانی انسان

1) AZTAC

می پرداختند. (رک: بازارگاد، ۱۳۴۶: ۱، ۱۲۹)

این امر نشان می‌دهد که میان چلیپا و خورشیدپرستی و دار زدن و به صلیب آویختن ارتباط و پیوند ناگسستنی وجود دارد و از اعتقاد به همان خورشیدپرستی و چلیپای ایرانی نشأت می‌گیرد. بدین ترتیب واژه چلیپا که در ایران باستان دارای مفهومی مقدس و دینی بوده است، با ورودش به آیین ازتک و کاربرد آن بر چوبه چلیپاگونه‌ای که قربانی را بر روی آن قرار می‌دادند، مفهومی منفی به خود گرفته است. گویا این کاربرد و این مفهوم از چلیپا به سرزمین روم کم و بیش نفوذ پیدا کرده و پس از آن با مصلوب شدن حضرت عیسی (علیه السلام)، نزد مسیحیان که قربانی شدن حضرت عیسی را دلیلی بر بخشوده شدن گناهان خود می‌پندارند، دارای جایگاه با ارزش و نمادی مقدس شده است.

چلیپا با اینکه قبل از دین مسیحیت در یونان نیز همچون دیگر تمدن‌های باستانی نمادی مقدس بوده و نیز از طریق کیش مهرپرستی ایرانیان به این سرزمین راه یافته بود، اما با ظهور دین مسیح، این نماد به طور اختصاصی در انحصار این دین درآمد و ارزش و جایگاه ویژه‌ای یافت؛ زیرا بانویی به نام هلن که مادر امپراطور نیز بود، صلیب مقدس را در جُلجتا یافته بود و آن صلیب همان صلیبی است که عیسی را بدان چهار میخ کرده بودند. (بختورتاش، ۱۳۸۰: ۲۱۲) از آن پس رفته‌رفته و بر اثر پیگیری کلیسا، بزرگداشت چلیپا آغاز شد و جشنی هم به نام جشن بلند کردن صلیب پدید آمد. (بختورتاش، ۱۳۸۰: ۲۱۳) و با اینکه سران کلیسا خوب می‌دانستند که چلیپا در آیین‌های باستانی نمادی مقدس و همگانی بوده، آن را ویژه خود شمردند و اشاره‌ای به اینکه آن را از کیش‌های پیشین مصر و ایران باستان و به ویژه کیش مهری گرفته‌اند، نکردند. (بختورتاش، ۱۳۸۰: ۲۱۳) از آن پس چلیپا به عنوان نماد انحصاری دین مسیحیت پذیرفته شد.

بررسی تاریخی و واژگانی صلیب نشان می‌دهد که نماد رمزی و مقدس چلیپا، آن گونه که در ایران باستان موسوم بود، به هیچ عنوان در عربستان نمود و جایگاهی نداشت. تنها چیزی که در میان اعراب درباره این واژه وجود دارد، تعبیر به «سختی، محکمی، شدت و قوت» در مفهوم آن است. گویا این واژه بیشتر به عنوان مفهومی که در دین مسیحیت کاربرد دارد، وارد زبان عربی و نیز قرآن شده است و قبل از آیین مسیح، معنایی که بتوان توسط آن به رمز نمادین چلیپا در ایران باستان پی برد، وجود ندارد. ویژگی سختی و محکمی که بین اعراب درباره واژه صلیب مطرح است، احتمال دارد که از بستن محکم فرد بر روی صلیب یا شدتی که در این گونه قتل موجود بوده، گرفته شده باشد و از آنجایی که پشت و کمر فرد به صلیب بسته می‌شد، به «استخوان کمر» اطلاق شده باشد. لذا تحولی دیگر در معنای واژه چلیپا صورت می‌گیرد که به دست اعراب بوده است و با معنای شدت و سختی در موارد گوناگون به کار برده می‌شود. این معانی در متون ادبی دوران جاهلیت نیز به وفور به چشم می‌خورد.

بنابراین ویژگی سختی و شدتی که در صلیب کشیدن و دار زدن مجرمان همراه بوده، توانسته است مفهوم واژه را در زبان اعراب، به این سمت سوق دهد تا جایی که فارسی‌زبانان بعد از ظهور اسلام، واژه صلابت را به معنای سختی و دشواری در گفت‌وگوهای خود به کار می‌بردند.

۶-۲-۲- واژه «صلیب» حین نزول قرآن

روایات وارده از زبان پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) در عصر نزول قرآن، نشان از آن دارد که واژه صلیب به عنوان یک نماد مقدس در مسیحیت، کاملاً آشنا و بین مسلمانان رایج بوده است. از طرفی پیامبر اکرم می‌کوشید تا نماد صلیب را به عنوان یکی از نماد کفر در برابر اسلام معرفی نماید. به همین دلیل است که از این دوره به بعد، صلیب نزد مسلمان، به عنوان نماد کفر شناخته می‌شود. در یکی از این احادیث، عدی بن حاتم، خطاب به پیامبر می‌گوید: «أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) وَفِي عُنُقِي صَلِيبٌ مِنْ ذَهَبٍ فَقَالَ يَا عَدِيُّ اطْرَحْ هَذَا الْوَتْنَ مِنْ عُنُقِكَ ...» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹، ۹۸) در روایاتی دیگر نیز مراد از صلیب، «سخت» دانسته شده است. در روایتی از امیر مؤمنان (علیه السلام) آمده است که در جواب نامه برادرش عقیل می‌فرماید: «وَلَكِنَّهُ كَمَا قَالَ أَخُو بَنِي سَلِيمٍ: فَإِنْ تَسَالَيْنِي كَيْفَ أَنْتَ فَإِنِّي صَبُورٌ عَلَى رَبِّ الزَّمَانِ صَلِيبٌ يَعْزُ عَلَيَّ أَنْ تُرَى بِي كَابَةٌ فَيَسْمَتُ عَادٍ أَوْ يُسَاءَ حَبِيبٌ»؛ «بلکه مانند آنم که آن مرد بنی سلیمی در شعرش گفته است: اگر از من بپرسی که چگونه‌ای؟ [خواهم گفت] بر سختی روزگار، شکیبیا و توانایم، دشوار است که غم و اندوه در چهره من دیده شود تا دشمن، شاد شود و دوستی اندوهگین گردد.» (محمدی ری شهری، ۱۳۸۶: ۹، ۴۷۴)

به این ترتیب می‌توان گفت که این واژه‌ها در زمان نزول و اندکی بعد از آن، در معانی یادشده به کار می‌رفته است. در این زمان، نشان صلیب مسیحیان بسیار رواج داشته است تا جایی که بر روی لباس‌ها و پوشش‌های مردم نقش می‌شده است و پیامبر اکرم، مسلمانان را از این نشان و نیز استفاده از آن به طور جدی نهی می‌فرمودند. از طرفی خود واژه صلیب در معنای «سختی» بسیار کاربرد داشته تا جایی که اعراب در سخن روزمره خود از این واژه برای بیان سختی و دشواری در امور مختلف استفاده می‌کردند.

۶-۲-۳- واژه «صلیب» بعد از نزول قرآن

بعد از نزول قرآن، واژه صلیب، علاوه بر معانی قبلی و نیز به عنوان نمادی در مسیحیت، برای مفاهیمی دیگر به عاریت گرفته شده است که عبارت‌اند از:

- صلیب اکبر: کنایه از تقاطع خط استوا با خط محور که خط شمال و جنوب باشد و تقاطع میل شمال و میل جنوبی و تقاطع فلک تصویر را گویند. (تبریزی، ۱۳۴۲: ۳، ۱۳۳۶)
- صلیب سرخ: گروهی دولتی است که وظیفه آن ارائه خدمات انسانی در سختی‌ها و

دشواری‌های عمومی می‌باشد. (مصطفی ابراهیم، ۱۹۸۹: ۵۷۹)

- صلیبون: سپاهیان از مسیحیان اروپایی که به شرق دولت‌های اسلامی برای باز پس‌گیری بیت‌المقدس و اطراف آن در قرون یازدهم تا سیزدهم تاختند. (مصطفی ابراهیم، ۱۹۸۹: ۵۷۹) معنای اول، از صلیب حضرت عیسی (علیه السلام) که به صورت دو خط متقاطع بوده، گرفته شده و به تقاطع خط استوا و خط محور تعلق گرفته است. معنای دوم نیز برگرفته از صلیب حضرت عیسی است که نزد مسیحیان، نمادی برای بخشش گناهان و نجات ابدی به شمار آمده و با استفاده از این مفهوم، به مؤسسه صلیب سرخ برای نجات انسان‌ها اطلاق شده است. معنای سوم نیز همان‌طور که مشخص است، راجع به مسیحیان و جنگ‌های صلیبی مربوط به آنها می‌باشد.

نتیجه‌گیری

۱- واژه معرب صلیب در زبان عربی، ریشه سه حرفی عربی نداشته و تمام مشتقات حاضر، حاصل از همین واژه صلیب است.

۲- این واژه در قرآن در دو مفهوم «استخوان کمر مرد» و «به دار آویخته شدن» به شکل مشتقات واژه کاربرد دارد. این واژه به لحاظ معناشناسی نیز در کتاب‌های لغت در سه مفهوم «استخوان کمر»، «سختی و شدت چیزی» و «به دار آویختن» یافت می‌شود.

۳- از واژگان مترادف صلیب در قرآن می‌توان به واژه «أَشَدُّ» که ویژگی شدت و سختی صلیب را یادآور می‌شود، اشاره کرد و از واژگان وابسته می‌توان به واژه «قتل» اشاره کرد که معنای به دار آویختن را که نوعی قتل است، تداعی می‌کند.

۴- واژه صلیب از ریشه فارسی «چلیبا» است که به عنوان نماد خورشیدپرستی از تمدن باستان ایرانیان گرفته شده و در اکثر تمدن‌های باستانی به کار می‌رفته است. این نماد طی تطورات دینی و فرهنگی در تمدن‌ها و قومیت‌های گوناگون، به عنوان چوب چلیپاواری که قربانی را بر روی آن قرار می‌دادند و برای خدای خورشید، قربانی می‌نمودند، به کار رفته و سپس به «چوبه دار» اطلاق یافته و این معنا با ورود به سرزمین‌های دیگر از جمله روم و پس از مصلوب شدن حضرت عیسی (علیه السلام) بر روی چوبه چلیپاوار و مقدس نمودن و منحصر کردن این نشان از طریق پدران کلیسا، به عنوان نماد مقدس و انحصاری مسیحیان شناخته شده است. پس از آن، با راه یافتن به زبان عربی، در مفاهیم «سختی» و «استخوان کمر» نیز تطور پیدا کرده است که احتمالاً از محکم بستن کمر بر روی چوبه دار و شدت و سختی که در این نوع از قتل وجود دارد، به این مفاهیم تطور پیدا کرده است.

۵- واژه صلیب در زمان نزول قرآن با استناد به احادیث پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) به عنوان نماد کفر در برابر اسلام شناخته می‌شود و همچنین در مکالمات روزانه، در مفهوم «سختی» نیز رواج بیشتری می‌یابد تا جایی که واژه صلابت هم اکنون در زبان فارسی به

معنای سختی و استواری، کاربرد فراوان دارد. این واژه در زمان بعد از نزول در مفاهیم و نمادهای دیگری مثل صلیب اکبر، صلیب سرخ و نماد صلیبیون به عاریت گرفته شده است. ۶- این واژه دارای خاستگاهی دینی و اعتقادی است؛ چه اینکه ایرانیان باستان، آتش را مقدس می‌دانستند؛ لذا برای دو چوب متقاطع که برافروزانده آتش بود، نیز قداست قائل می‌شدند. همچنین چلیپا را به عنوان مظهر نور می‌پنداشتند و بدین ترتیب آتش، که همانند یک رشته، سه عالم آسمان (آذرخش) و فضا (خورشید) و زمین (آتش) را به هم پیوند می‌زد، مقدس شمرده و ستایش می‌شد. از این رو چلیپا، نمادی از خورشید و الهه شمس و نیز آتش بوده و نزد ایرانیان باستان، رمزی آیینی و اعتقادی به شمار می‌آمده است.

۷- شکل واژه صلیب عیناً و با کمترین تغییر و به طور مستقیم از زبان فارسی به زبان عربی انتقال یافته است، اما معنا و مفاهیم واژه به همان معنایی است که در دین مسیحیت کاربرد داشته است.

کتابنامه

- قرآن کریم.
 - آذرنوش، آذرتاش، ۱۳۸۸: راه‌های نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان تازی، تهران: انتشارات توس، چاپ دوم.
- آموزگار، ژاله، ۱۳۸۷: تاریخ اساطیری ایران، تهران: سمت.
- ابن عربی، محمد بن عبدالله بن ابوبکر، بی تا: احکام القرآن، بی جا: بی نا.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴: معجم مقاییس اللغة، به تحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون، قم: مرکز النشر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴: لسان العرب، بیروت: دار صادر.
- امام شوشتری، محمد علی، ۱۳۴۷: فرهنگ واژه‌های فارسی در زبان عربی، تهران: انجمن آثار ملی.
- باقری، مه‌ری، ۱۳۸۵: دین‌های ایران باستان، تهران: انتشارات قطره.
- بختورتاش، نصرت‌الله، ۱۳۸۰: نشان رازآمیز: گردونه خورشید یا گردونه مهر، تهران: فروهر.
- بصیری، میترا، ۱۳۷۹: ادیان جهان باستان، تهران: علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بازارگاد، بهاء‌الدین، ۱۳۴۶: تاریخ و فلسفه مذاهب جهان، تهران: کتابفروشی اشراقی.
- پالمیر، فرانک رابرت، ۱۳۶۶: نگاهی تازه به معناشناسی، ترجمه کوروش صفوی، تهران: نشر مرکز.
- تبریزی، محمدحسین بن خلف، ۱۳۴۲: برهان قاطع، به تصحیح و توضیح محمد معین، تهران: کتابفروشی ابن سینا.
- جفری، آرتور، ۱۳۸۶: واژه‌های دخیل در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
- حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۱۶: تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، به تحقیق محمدرضا حسینی جلالی، قم: موسسه آل‌ال‌بیت (ع) لاحیا التراث.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲: المفردات فی غریب القرآن، دمشق و بیروت: دارالعلم و الدار الشامیه.
- ربیع‌زاده، علی، ۱۳۸۷: «از چلیپای ایرانی تا صلیب رومی»، چیستا، شماره ۲۵۲، صص ۴-۵.
- روایات پهلوی، ۱۳۶۷: ترجمه و گزارش مهشید فخرایی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۴۲: لغت‌نامه دهخدا، تهران: سازمان مدیریت و برنامه ریزی کشور.
- الذبیانی، نابغه، ۱۹۹۶: دیوان، بیروت: دارالفکر العربی.
- ذکاوتی قراقرزلو، علیرضا، ۱۳۸۳: اسباب النزول، تهران: نشر نی.
- شوشتری، محمدعلی، ۱۳۴۷: واژه‌های فارسی در زبان عربی، تهران: چاپ بهمن.
- طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۱۷: المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- العبادی، عدی بن زید، ۱۹۶۵: دیوان، بغداد: دار الجمهوریه للنشر و الطبع.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰: کتاب العین، قم: هجرت، چاپ دوم.
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴: المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم: دار الهجره.
- فرنیع دادگی، ۱۳۸۵: بندهش، ترجمه و گزارش مهرداد بهار، تهران: انتشارات توس.
- قائم، گیسو، ۱۳۸۸: «پیام چلیپا بر روی سفالینه‌های ایران»، صغه، دوره ۱۹، شماره ۴۹، صص ۳۱-۴۶.
- قدسی، هوشنگ و رسول بهنام، ۱۳۹۶: «تاملی در کارکردهای نماد صلیب و چلیپا در اشعار فردوسی و خاقانی»، نخبگان علوم و مهندسی، ج ۲، شماره ۳، صص ۱۶-۲۹.
- کتاب مقدس (انجیل متی)، ۲۰۰۲: انگلستان: انتشارات ایلام، چاپ سوم.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳: بحارالانوار، بیروت: موسسه الوفاء.
- محمدی ری‌شهری، محمد، ۱۳۸۶: دانشنامه امیرالمومنین بر پایه قرآن، حدیث و تاریخ، با همکاری محمدکاظم طباطبایی و محمود طباطبایی‌نژاد، ترجمه عبدالهادی مسعودی، قم: دار الحدیث.
- محمودی بختیاری، ۱۳۴۰: «چلیپا یا نشان آریایی»، ارماغان، دوره سی‌ام، شماره ۳، صص ۱۲۸-۱۳۱.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۸۰: تفسیر روشن، تهران: مرکز نشر کتاب.



- مصطفی، ابراهیم، محمدعلی نجار، احمد حسن زیات، حامد عبدالقاهر، ۱۹۸۹: المعجم الوسیط، استانبول: دارالدعوه.
- مهیار، رضا، بی‌تا: فرهنگ ابجدی عربی - فارسی، بی‌جا: بی‌نا.
- نجفی، محمدحسن، ۱۳۶۲: جواهر الکلام، به کوشش قوچانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- یاحقی، محمد جعفر، ۱۳۷۵: فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی، تهران: سروش.
- A. Mingana, 2002: syriac Influence on the Style of the Koran, in Ibn Warraq , ed. Prometheus Biiks, 2002, , pp. 174-175
- Nourai, Ali, 2013: An Etymological Dictionary Of Persian, English and other, p400 Indo-European Languages
- Vullers, J. A. 1855: Lexion Persico-Latinum Etymologisum, 2 Vols. Bonn

سال هفتم

شماره دوم

پیاپی: ۱۳

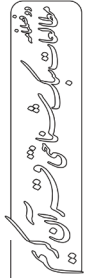
پاییز و زمستان

۱۴۰۲

Bibliography

- Holy Quran
- A.Mingana, syriac Influence on the Style of the Koran, in Ibn Warraq , ed.Prometheus Biiks, 2002, , pp. 174-175
- Amuzgar, Zhale, 1387, Mythological history of Iran, Tehran: SAMT.
- Azarnush, Azartash, 1388, Ways of Persian influence in Tazi culture and language, 2nd edition, Tehran: Tus Publication.
- Baqeri, Mehri, Religions of ancient Iran, Tehran: Qatre Publication, 1385 SAH.
- Bakhturtash, Nosratoullah, Mysterious Symbol: Mithra's or Sun Chariot, Tehran: Foruhar, 1380 SAH.
- Basiri, Mitra, Religions of ancient World, Tehran: Human Sciences and Cultural Studies, 1379 SAH.
- Dehkhoda, 'Ali Akbar, Dehkhoda Dictionary, no place: management and planning organization, 1342 SAH.
- 'Ebadi, 'Odi bin Zeyd, Diwan, Baghdad: Dar al-Jomhuriya, 1965.
- Emam Shushtari, Mohammad 'Ali, Persian words in Arabic, Tehran: Bahman, 1347 SAH.
- Farahidi, Khalil bin Ahmad, Kitab al-Ain, Qom: Hijrat, 2nd edition, 1410 AH.
- Faranbagh Dadegi, Bundahishn, the Persian translation and report by Mehrdad Bahar, Tehran: Tus Publication, 1385 SAH.
- Fayoumi, Ahmad bin Muhammad, al-Masbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir lil Rafe'i, Qom: Dar al-Hijrah, 1414 AH.
- Holy Book (Matthew's Bible), Ilam Publication, Edition 3, England, 2002
- Hurr 'Ameli, Mohammad bin Hasan, Tafsil Wasa'el al-Shi'e ela Tahsil Masa'el al-Shari'a, ed. MohammadReza Hoseyni Jalali, Qom, Al al-Beit le ehya al-Torath, 1416 AH.
- Ibn Arabi, Mohammad bin Abdullah bin Abubakr, Ahkam Al-Quran, no place, no publication, no date
- Ibn Faris, Mo'jam Maqayis Al-lugha, ed. Abdulsalam Mohammad Haroun, Qom, Markaz: Al-Nashr, 1404 AH
- Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram, Lasan al-Arab, Beirut: Dar Sar, 1414 AH
- Jeffery, Arthur, The Foreign Vocabulary of the Qur'an, the Persian translation by Fe-reydu Badrei, Tehran: Tus, 1386 SAH.
- Mahmudi Bakhtyari, 'Aliqoli, Crucifixion or Aryan Symbol, Armaghan, series 30, No. 3, 1340 SAH, P.128-131
- Mahyar, Reza, Farhang Abjadi Arabi-Farsi, no place, no publication, no date
- Majlesi, Mohammad Baqer, Behar al-Anwar, Beirut: al-Wafa foundation, 1403 AH.
- Mohammadi Reyshahri, Mohammad, Encyclopedia of Amir al-Mominin based on the Qur'an, Hadith and History, with Mohammd Kazem Tabatabayi wa Mahmud Tabatabayi Nezhad, the Persian translation by 'Abdulhadi Mas'udi, Qom: Dar al-Hadith, 1386 SAH.
- Mostafa, Ibrahim, Mohammad 'Ali Najjar, Ahmad Hasan Ziyat, Hamed 'Abdulqaher,

- al-Mo'jam al-Wasit, Istanbol, Dar al-'Da'wa, 1989.
- Mostafawi, Hasan, Tafsire Rowshan, Tehran: Nashre Ketab Centre, 1380 SAH.
 - Najafi, Mohammad Hasan, Jawaher al-Kalam, by Quchani, Beirut, Dar Ehya al-Torath al-'Arabi, 1362 SAH.
 - Nourai, Ali, An Etymological Dictionary Of Persian, English and other , 2013 , p400 Indo-European Languages
 - Pahlawi Narrations, the Persian translation and report Mahshid Fakhraie, Tehran: Cultural studies and researches, 1367 SAH.
 - Palmer, Frank Robert, Semantics: a new outline, The Persian translation by Kourosh Safawi, Tehran: Markaz Publication, 1366 SAH, p. 105
 - Pazargad, Baha'oddin, History and Philosophy of World Religions, no place: Eshraqi Bookstore, 1346 SAH.
 - Qaem, Gisu, Chalipa's message on Iranian pottery, Softe, series 19, No. 49, 1388 SAH, P. 31-46.
 - Qodsi, Hushang, Rasul Behnam, A reflection on the functions of the symbol of the cross and crucifix in the poems of Ferdowsi and Khaghani, Journal of science and engineering Elits, Vol. 2, No. 3, 1396 SAH, p. 16-29.
 - Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad, Al-Qur'an Vocabulary, Beirut: Dar al-Elm al-Dar al-Shamiya, 1412 AH.
 - Rabi'zade, 'Ali, of Iranian crucifixion to Rumi cross, Chishta, No. 252, 1387 SAH, p. 4-5.
 - Tabrizi, Mohammad Hosein bin Khalaf, Conclusive proof (Borhan Qate'), edition by Mohammad Mo'en, Tehran, Ibn Sina Bookstore, 1342 SAH.
 - Tabatabayi, Mohammad Hossein, Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom: Jame'e Modarresin Hoze 'Ilmiye Qom, 1417 AH.
 - 3 Vullers, J . A .1855. Lexion Persico-Latinum Etymologisum, 2 Vols. Bonn
 - Yahaqi, MohammadJa'far, The culture of mythology and fictional references in Persian literature, Tehran: Soroush, 1375 SAH.
 - Zakawati, Qaragozlu, 'Ali Reza, circumstances of revelation (asbāb al-nuzūl), Tehran: Ney Publication, 1383 SAH.
 - Zobyani, Nabeghe, Diwan, Beirut: Dar al-Fekr al-'Arabi, 1996.



سال هفتم
شماره دوم
پیاپی: ۱۳
پاییز و زمستان
۱۴۰۲

The semantics of throne verses in the Holy Qur'an based on the collocation and substitution relationship

(Received:2023-05-23 Accepted:2023-08-12)

Javad Ranjbar¹, AzamAhmadpiri²

Abstract

Modern research about how to recognize the characteristics of verses and surahs with similar meanings or the semantic implications of a word in the verses of the Qur'an is one of the recent approaches in the linguistics of the Holy Qur'an which leads to a deep understanding of the heart and basics of divine teachings in the Qur'an. The word throne in various verses of the Holy Quran has a lot of meanings, whose position and true meaning are explained based on the structure of the sentence in terms of literature, syntax, and rhetoric as well as the collocation and substitution rules.

The present study, using the descriptive and analytical method and the statistical community of the verses in which the word throne is used, aims to explain the semantic implications of "throne" in the Holy Qur'an based on the collocation and substitution relations. Considering the synonyms of the throne such as science, perfect human heart, sphere, power, etc., it seems that the divine throne has many meanings, which are sometimes considered from the material world and sometimes from the immaterial world. One of the most important findings of this study is that the best substitution for the meaning of throne is divine knowledge and devalis.

Key words: Holy Qur'an, collocation and substitution relationship, throne, divine knowledge and devalis.

سال هفتم

شماره دوم

پیاپی: ۱۳

پاییز و زمستان

۱۴۰۲

- 1) Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Payam Noor University, Tehran, Iran (The corresponding author) Email: j.ranjbar@pnu.ac.ir
- 2) Master student of Arabic language and literature, Payam Noor University, Tehran, Iran Email: ahmadpiri1401a@gmail.com

معناشناسی آیات عرش در قرآن کریم بر اساس روابط هم‌نشینی و جانشینی

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲-۰۳-۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲-۰۵-۲۱)

جواد رنجبر^۱
اعظم احمدپیری^۲

چکیده

یکی از رویکردهای اخیر در علم زبان‌شناسی، پژوهش‌های نوین در نوع شناخت ویژگی‌های آیات و سوره‌ها و یا دلالت‌های زبانی و معنایی یک واژه یا آیه در قرآن کریم است که این موضوع به فهم عمیق و شناخت بطن و مبانی معارف الهی در قرآن کریم کمک شایانی می‌کند. واژه عرش در آیات مختلف قرآن کریم دارای معانی متعددی است که با توجه به ساختار جمله به لحاظ ادبی، نحوی و بلاغی و بر اساس محور هم‌نشینی و جانشینی، جایگاه عرش و معنای حقیقی آن تبیین می‌شود. این پژوهش به صورت توصیفی - تحلیلی با جامعه آماری آیات عرش در قرآن کریم است که واژه عرش با توجه به معنای آن در این آیات بر اساس روابط هم‌نشینی و جانشینی و با در نظر گرفتن مترادفات این واژه، از جمله: علم، قلب انسان کامل، فلک، قدرت و... مورد تحلیل و واکاوی قرار گرفته و مشخص شد که عرش الهی دارای معانی متعددی است که گاهی حاکی از عالم مجردات و گاهی هم برحسب معنای ظاهری از عالم مادیات به شمار می‌رود. از مهمترین یافته‌های پژوهش می‌توان به این موضوع اشاره کرد که بهترین محور جانشین عرش، علم و جایگاه تدبیر الهی است که معنای دقیق آن در این مفهوم یافت می‌شود.

کلمات کلیدی: قرآن کریم، روابط هم‌نشینی و جانشینی، عرش، علم و تدبیر الهی.

(۱) استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران (نویسنده مسوول) ایمیل: j.ranjbar@pnu.ac.ir
(۲) دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران ایمیل: ahmadpiri1401a@gmail.com

۱. مقدمه

یکی از مسائل پر اهمیتی که در دهه‌های اخیر، قرآن پژوهان و کسانی که با این حوزه سر و کار دارند، از آن بهره می‌برند تا به فهم عمیق‌تر و زیر بنایی‌تر مبانی علمی، تفسیری قرآن پی ببرند، بهره‌گیری از معناشناسی آیات قرآن کریم در سبک‌های مختلف آوایی، ساختار شناسی و ریشه شناسی و بر اساس محورهایی مانند هم‌نشینی است که در این مسأله با استفاده از دیدگاه‌های مختلف اندیشمندان توانمند در عرصه علوم قرآنی به نتایج ارزشمندی دست یافته‌اند؛ چراکه پرداختن به یک کلمه و یا یک جمله با شیوه‌های مختلف نحوی، ادبی می‌توان عمق فصاحت و بلاغت قرآن را روشن‌تر کرد که بر اساس فرموده پیامبر اسلام (ص): قرآن ظاهر و باطنی دارد تا اینکه به هفتاد بطن می‌رسد.

لذا این پژوهش با اختصاص دادن به معنای واژه «عرش»، نظر به ویژگی این کلمه در آیات متعدد قرآن، در صدد است به منشأ آن پی برده، میزان تناسب معنایی آن با مفاهیم لغوی و اصطلاحی که توسط لغت شناسان و مفسرین قرآن نگاشته شده‌است را بررسی نماید. در این مقاله ابتدا جایگاه کلمه «عرش» در آیات مختلف به لحاظ نشانه‌ها و دلالت‌های صرفی، نحوی و بلاغی تحقیق و سپس ارتباط معنایی در جملات به تناسب، نتیجه‌گیری می‌شود تا در نهایت معنای حقیقی عرش به شیوه ادبی تبیین گردد.

اساساً این پژوهش مبتنی بر پاسخ به دو سؤال است:

۱. معنای واژه «عرش» و ویژگی‌های معنایی و آوایی آن در آیات قرآن کریم چیست؟
۲. رابطه هم‌نشینی و جانشینی عرش با معانی مشابه بر اساس ساختار ادبی؛ نحوی، صرفی و بلاغی این کلمه در آیات مختلف قرآن کریم چگونه‌است؟

۲-۱. پیشینه پژوهش

در خصوص معناشناسی در قرآن کریم کتب و مقالات متعددی نگاشته شده و بر اساس بررسی‌های به عمل آمده، مقالات متعددی در خصوص تفسیر معنای عرش الهی به رشته تحریر درآمده‌است؛ اما براساس تحقیق و بررسی‌های که نویسندگان این مقاله انجام داده‌اند، تنها در دو مقاله به صورت اجمالی به معنای عرش و تفسیر آن در قرآن و روایات پرداخته شده‌است که آن هم بیشتر با رویکرد کلامی و فلسفی به تحلیل این آیات پرداخته شده و تحلیل ادبی و زبانی آیات عرش مورد توجه نویسندگان محترم نبوده‌است؛ لذا آنچه این جستار را از یافته‌های پیشین متمایز می‌کند، تحلیل آیات عرش بر مبنای رویکرد ادبی و زبانی می‌باشد. بنابراین در این مقاله تنها به تبیین واژه عرش اکتفا نشده؛ بلکه به معنا شناسی آیات عرش پرداخته و به صورت اختصاصی معنای عرش و دلالت‌های معنایی آن را براساس روابط هم‌نشینی و جانشینی مورد تحلیل و واکاوی قرار گرفته‌است. دو مورد

از پژوهش‌هایی که در خصوص واکاوی عرش و مترادفات آن انجام گرفته است عبارت است از:

- مقاله «معناشناسی عرش در قرآن کریم» نوشته نسرین حسن زاده (۱۳۹۷) که در چهارمین کنگره بین‌المللی فرهنگ و اندیشه دینی منتشر گردیده، به شکلی خیلی مختصر به معنای عرش و برخی مترادفات آن از دیدگاه مفسرین پرداخته است.

- مقاله «نقد و بررسی معناشناسی و مفردات واژگان عرش و کرسی در قرآن» که توسط فرجی و همکاران (۱۳۹۵) در همایش ملی واژه‌پژوهی در علوم اسلامی نگاشته شده است بیشتر به بررسی تفاوت معنای عرش و کرسی پرداخته شده است.

۲. ادبیات نظری پژوهش

۲-۱. مفهوم لغوی عرش

لغت‌شناسان معنای عرش را شیئی مرتفع می‌دانند و می‌گویند: عرش از ماده «ع، ر، ش» بوده، که معنای ماده آن عبارت است از ارتفاع چیزی که بنا می‌شود، سپس برای هر چیز مرتفعی به لحاظ مناسبت با آن به کار رفته است (ابن زکریا، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ص ۲۶۴). به همین دلیل در برخی کتب لغت، عرش را به دلیل بالا بودن و ارتفاع، به هر شی مسقف می‌گویند، که در این صورت جمع آن عروش است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۵۵۸). لذا برخی دیگر نیز با همین نگاه عرش را، به معنای تخت حکومت می‌دانند و «عرش‌خانه» را به دلیل ارتفاع سقف آن خانه معنا می‌کنند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ص ۱۰۰۹). در عین حال خانه را به واسطه ارتفاع بناهایش «عریش» نیز می‌گویند و اگر به سریر نیز، «عرش» می‌گویند به این دلیل است که نسبت به چیزهای دیگر مرتفع است، مانند آیه شریفه: «وَدَمَّرْنَا مَكَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ» (اعراف، ۱۳۷).

لذا بر اساس قاعده ارجحیت حمل الفاظ بر معانی حقیقی آنها، مشخص گردید که در تفسیر و تأویل معانی متعدد واژه «عرش»، معنای ارتفاع در کلام اهل لغت جامعیت دارد.

۲-۲. مفهوم اصطلاحی عرش

در نوع نگاه ادبیات معنایی (که شامل قرآن، روایات و علوم و معارف دینی می‌گردد) این واژه در معنایی خاص - منتسب به خداوند - استعمال شده است که در تفسیر و کشف حقیقت آن، دیدگاه‌های مختلفی بیان گردیده است و بحث گسترده‌ای در این زمینه وجود دارد؛ یکی از معانی اصطلاحی عرش؛ تختی است که در آسمان هفتم قرار دارد و خداوند بر روی آن جای گرفته است که این دیدگاه منسوب به حشویه، مجسمه و مشبّه است

(۱) آنچه فرعونیان [از کاخهای مجلل] می‌ساختند و آنچه از باغات داربست دار فراهم ساخته بودند درهم کوبیدیم.

(شهرستانی، ۱۳۸۴، ج ۱: ص ۹۶).

معنای دیگری که برخی علما بیان کرده‌اند، عرش، به معنای فلک نهم است که محیط بر عالم جسمانی است (حکیم سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۴: ص ۳۷۹). این دیدگاه که بر اساس هیأت بطلمیوسی به تفسیر آیات قرآن درباره آسمان‌ها و زمین می‌پردازد، عرش را بر فلک نهم تطبیق نموده، که با حرکت یومیه خود، زمان را به وجود می‌آورد و بر سایر افلاک که در درون آن جای گرفته‌اند، احاطه دارد (ر. ک. طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۷: ص ۲۹۵).

از دیدگاه دیگر، عرش را به معنای ملک می‌داند (مفید، ۱۴۱۳ق: ص ۷۶). گاهی نیز عرش، به معنای مجموعه عالم هستی و یا عالم ماورای طبیعت می‌باشد و حاملان آن فرشتگانی هستند که پایه‌های تدبیر این جهان به فرمان خدا بر دوش آنهاست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۰: ص ۳۸).

برخی از اندیشمندان عرش را به معنای مقامی از مراتب علم فعلی الهی می‌دانند که همه تدابیر و اوامر الهی در آن جا صادر می‌شود و خداوند متعال عالم را با آن تدبیر می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷: ص ۲۹۸).

۳. تحلیل روابط هم‌نشینی واژه «عرش» در آیات قرآن کریم

واژه عرش الهی در آیات مختلف قرآن به کار برده شده است و تعداد این آیات با تتبع کامل حدود ۲۵ آیه است که در هر کدام نیز معنای خاص خود را با توجه به شأن نزول و جایگاه این واژه در جمله از جهت ادبی دارد.

واژه «عرش» در برخی از آیات در معنای لغوی خود به کار رفته، در برخی از موارد در معنای کنایی و بعضی نیز حقیقی استعمال شده و احتیاج به بررسی دقیق جهت تشخیص معنای حقیقی از کنایی و لغوی دارد؛ لذا این تحقیق با تتبع کامل و با نگاه به تمام آیاتی که در بردارنده لفظ عرش یا هر یک از مشتقات آن هستند، به مفهوم حقیقی می‌پردازد؛ در برخی آیات قرآن به صراحت عرش به معنای لغوی تخت به کار رفته است:

۳-۱. رابطه هم‌نشینی عرش با معنای لغوی

۳-۱-۱. «وَدَمَرْنَا مَآكَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنَ وَ قَوْمُهُ وَ مَا كَانُوا يَعْرِشُونَ» (اعراف/۱۳۷).

در این آیه شریفه مراد از «ما کائوا یعرشون»، بناهای آنان یا فقط چیزهای سقف‌دار از قبیل خانه‌ها و داربست‌ها و غیره است، یعنی آنچه فرعون و قومش می‌ساختند و آنچه از قصور و داربست‌ها بالا می‌بردند، از بین بردیم و تباہ کردیم (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۴: ص ۳۱۶).

(۱) و آنچه فرعون و فرعونیان (از کاخ‌های مجلل) می‌ساختند، و آنچه از باغهای داربست‌دار فراهم ساخته بودند، در هم کوبیدیم! (اعراف: ۷، آیه ۱۳۷)

۳-۱-۲. «إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، وَ لَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ» (نمل/۲۳).
در این آیه شریفه، از تخت پادشاهی ملکه سبأ، تعبیر به «عرش بزرگ» شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۶، ص ۳۱۳).

۳-۱-۳. «وَرَفَعَ أَبُوبِهِ عَلَى الْعَرْشِ»^۲ (یوسف/۱۰۰).

۳-۱-۴. «أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بَعْرُشَهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ»^۳ (نمل/۳۸).

در تمامی این آیات مراد از «عرش»، معنای لغوی یعنی تخت حکومت و سریر سلطنت است (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۴: ص ۳۱۶).

۲-۳. رابطه هم‌نشینی عرش با استیلا الهی

در تعدادی از آیات دیگر قرآن کریم عرش در معنای لغوی به کار نرفته است که حسب مورد به جهت نکات ادبی و بلاغی تبیین می‌گردد؛

در هفت آیه قرآن، «استوای خداوند بر عرش» وجود دارد که معنای آن بررسی می‌شود.

۳-۲-۱. «إِنَّ رَبُّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»^۴ (اعراف/۵۴).

۳-۲-۲. «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ»^۵ (رعد/۲).
۳-۲-۳. «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»^۶ (طه/۵).

۳-۲-۴. «الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَسُئِلَ بِهِ خَبِيرًا»^۷ (فرقان/۵۹).

۳-۲-۵. «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ

(۱) من زنی را یافتم که پادشاه آن قوم بود و برای او تخت پادشاهی بزرگی بود.

(۲) پدر و مادرش را بر بالا و روی تخت برد.

(۳) سلیمان (علیه السلام) گفت: ای مردم کدام یک از شما تخت ملکه را پیش من می‌آورد، پیش از آن‌که به حالت تسلیم بیایند.
(۴) پروردگار شما خداوندی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز [شش دوران] آفرید، سپس به تدبیر جهان هستی پرداخت با [پرده تاریک] شب، روز را می‌پوشاند و شب به دنبال روز به سرعت در حرکت است و خورشید و ماه و ستارگان را آفرید در حالی که مسخر فرمان او هستند. آگاه باشید که آفرینش و تدبیر [جهان] برای او [و به فرمان او] است پر برکت [و زوال ناپذیر] است، خداوندی که پروردگار جهانیان است.

(۵) خداوند، همان کسی است که آسمان‌ها را - بدون ستونی که قابل رؤیت باشد - آفرید، سپس بر عرش استیلا یافت (و زمام تدبیر جهان را به اختیار گرفت) و خورشید و ماه را مسخر ساخت که هر کدام تا زمان معینی حرکت دارند. کارها را او تدبیر می‌کند، آیات را (برای شما) تشریح می‌نماید تا به لقای پروردگارتان یقین پیدا کنید.

(۶) خداوند رحمن بر عرش مسلط است.

(۷) او خدائی است که آسمان‌ها و زمین و آنچه را در میان این دو است در شش روز [شش دوران] آفرید، سپس بر عرش قدرت قرار گرفت. (و به تدبیر جهان پرداخت) او خداوند رحمان است از او بخواه که از همه چیز آگاه است.

مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ» (سجده/۴)

۶-۲-۳. «هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (حدید/۴).

۷-۲-۳. «إِنَّ رَبُّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ» (یونس/۳)

در قرآن کریم شش بار عبارت «اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» و یک بار «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ»، آمده است، اهل لغت کلمه «استوی» را به معنای تسلط و سیطره دانسته، می‌گویند: هر گاه «استوی» با «علی» بیاید، به معنی استیلا می‌باشد (مصطفوی، ۱۴۰۲: ج ۵، ص ۲۷۹). بنابراین معنای آیه این می‌شود که: «رحمان بر عرش مستولی و مسلط شد».

در آیه شریفه «إِنَّ رَبُّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسْحَرَاتٍ بَأْمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (اعراف/۵۴)، جمله اسمیه است که تأکید بیشتری نسبت به جمله فعلیه دارد و با حرف مشبّهه بالفعل شروع شده است و طبعاً یک نوع تأکید مطلب را می‌رساند. خدای متعال خلقت آسمان‌ها و زمین را در شش روز و یا دوره بیان می‌دارد و سپس با واژه «ثم»، مطلب بعد را به موضوع مهم خلقت آسمان‌ها و زمین عطف می‌کند؛ مبنی بر اینکه خدای متعال بعد از خلقت آنها، بر عرش مستولی شد و بعد تغییر در ایجاد شب و روز و خلقت ماه و خورشید را که نشانه تسلط و خالقیت الهی است، بیان می‌دارد.

مرحوم طبرسی در تفسیر مجمع البیان که یکی از تفاسیر ارزشمند ادبی است بیان می‌دارد که برخی می‌گویند: «ثم» در اینجا به معنای «و او» است (یعنی: و استوی علی العرش) و لفظ «ثم» در اینجا برای فهماندن معنای تدبیر در کار آمده است، یعنی: پس از آنکه آسمان‌ها و زمین را آفرید، دست به کار تدبیر (و اداره کار) آنها شد؛ چنانچه استواء پادشاه بر تاج و تخت پادشاهی به آن است که به تدبیر کار استیلا یابد و چون تدبیر همه کارها از طرف عرش صادر می‌گردد، از این رو نام عرش ذکر شده و به همین جهت است که مردم برای خواستن حاجت‌های خود دست به طرف عرش بلند می‌کنند و جمله «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ» یعنی کار را اندازه‌گیری کرده و به ترتیب خود جاری ساخت و روی مراتبی مرتب نمود. با توجه به

(۱) خداوند آن کسی است که آسمان‌ها و زمین و آنچه میان این دو است را در شش روز (دوران) آفرید، سپس بر عرش (قدرت) قرار گرفت، هیچ ولی و شفاعت‌کننده‌ای برای شما جز او نیست، آیا متذکر نمی‌شوید؟

(۲) خداوند متعال کسی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز (شش دوران) آفرید، سپس بر عرش غالب، مسلط و محیط شد (و به تدبیر جهان پرداخت) و آنچه را در زمین فرو می‌رود، می‌داند و آنچه از آن خارج می‌شود و آنچه از آسمان نازل می‌گردد و آنچه به آسمان بالا می‌رود را می‌داند و او با شمامست هر جا که باشید و خداوند نسبت به آنچه انجام می‌دهید بیناست.

(۳) همانا پروردگار شما خداوندی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید، سپس بر عرش مسلط و محیط و غلبه یافت و به تدبیر کار [جهان] پرداخت. هیچ شفاعت‌کننده‌ای جز به اذن او وجود ندارد، این است خداوند پروردگار شما، پس او را پرستش کنید. آیا متذکر نمی‌شوید؟

اینکه استحکام و دوام عاقبت آنها را نیز منظور داشته‌است (طبرسی، ج ۱، ص ۲۵۶).
 در آیه شریفه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَدْبِرُ الْأَمْرَ» نیز، یک نکته مهم نحوی قرار دارد و آن اینکه «یدبر الامر» به عنوان جمله حالیه بعد از استوای الهی بر عرش آمده که می‌تواند معنای این واژه را تا حدود زیادی مشخص کند؛ مبنی بر اینکه مفهوم استوای بر عرش، تدبیر و ربوبیت امور و نه صرفاً یک شیء مادی است، لذا علامه طباطبایی معتقدند که عرش الهی به معنای «مرکز تدبیر» است و آیه شریفه بر عمومیت تدبیر خداوند و نفی هر مدبر دیگری غیر از او دلالت می‌کند، همان‌طور که در آیه شریفه: «ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ» (بروج/۱۶)، در افاده این که عرش، مقامی است که تمامی تدابیر عمومی عالم از آنجا منشا گرفته و اوامر تکوینی خدا از آنجا صادر می‌شود، اشاره دارد. آیه شریفه «وَوَدَّعَيْنَا آدَمَ مَكَانَ الْعَرْشِ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ قُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ» (زمر/۷۵). نیز، اشاره به همین معنا دارد، چون محل کار ملائکه را که واسطه‌ها و حاملین اوامر او جهت تدابیر او هستند، اطراف عرش دانسته‌است. احتفاف ملائکه به لحاظ ادبی بر وزن افتعال به معنای حلقه زدن دور عرش ملائکه را به عرش ذکر می‌کند، نکته دیگری را نیز افاده می‌نماید و آن این است که کسانی هم هستند که عرش پروردگار را حمل می‌کنند و معلوم است که این اشخاص باید کسانی باشند که چنین مقامی رفیع و موجود عظیمی که مرکز جمیع تدابیر الهی و مصدر آن است، قائم به وجود آنان باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۸، ص ۱۵۸).

در تفسیر آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ» (اعراف/۵۴). نیز، می‌توان چنین گفت که استواء بر عرش به معنای این است که ملک او همه عالم را فرا گرفته و زمام تدبیر امور همه عالم به دست او است و این معنا درباره خداوند متعال آن‌طور که شایسته ساحت کبریایی و قدس او باشد، عبارت از: ظهور سلطنتش بر عالم و استقرار ملکش بر اشیاء، به تدبیر امور و اصلاح شؤون آنهاست، بنابراین استواء حق عز و جل بر عرش، مستلزم این است که ملک او بر همه اشیاء احاطه داشته، تدبیرش بر اشیاء چه آسمانی و چه زمینی، چه خرد و چه کلان، چه مهم و چه ناچیز گسترده باشد، در نتیجه خدای تعالی رب هر چیز و یگانه در ربوبیت است، چون مقصود از رب جز مالک و مدبر چیز دیگری نیست، به همین جهت دنبال استواء بر عرش داستان ملکیت او را بر هر چیز و علمش به هر چیز را بیان داشت، که همین خود جنبه تعلیل و احتجاج برای استواء مذکور است.

کلمه «رحمان»، در نگاه ادبی، نحوی به جمله «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ» (طه/۵)، مبالغه است در رحمتی که آن عبارت است از: افاضه به ایجاد و تدبیر و در غالب صیغه مبالغه کثرت را می‌رساند و با استواء مناسب‌تر است، تا مثلاً رحیم، یا سایر اسماء و صفات او و لذا در میان همه آنها «رحمان» را نام برد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۴، ص ۱۲۱).

بعضی علمای دیگر نیز با اشاره به اینکه: جمله «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ» مبتدا و خبر است و کلمه «استوی» فعلی است که فاعلش جمله «مَا فِي السَّمَاوَاتِ» است و کلمه «له» متعلق

به کلمه استوی است، معتقدند که معنا چنین می‌شود که: خدا بر عرش است و هر چه در آسمان‌هاست، پس استواء خداوند بر عرش به معنای مقام تدبیر موجودات بعد از خلقت آنهاست و تعبیر به استواء در عرش اشاره است به مقام تدبیر موجودات و به نظام در آوردن آنها، نظامی عام و پیوسته، که حاکم بر همه آنها باشد و به همین جهت به این معناست. در اغلب مواردی که این تعبیر آمده، دنباله‌اش یکی از تدبیرها را به عنوان نمونه ذکر کرده‌است؛ مثلاً یک جا فرموده: «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ» (یونس/۳). و در جای دیگر فرموده: «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدِيرُ الْأُمْرَ» (یونس/۳) و جای دیگر فرموده: «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ» (حدید/۴). و نیز فرموده: «ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ فَعَالَ لِمَا يُرِيدُ» (بروج/ ۱۵ و ۱۶). و اگر بعد از خلقت آسمان‌ها و زمین، مسأله استواء بر عرش را ذکر کرده، این تقدم و تأخر برای این است که سخن در اختصاص ربوبیت و الوهیت به خدای یگانه است و در چنین مقامی صرف استناد خلقت به خدای تعالی، در باطل کردن عقیده بت‌پرستان کافی نبود، چون آنها منکر این استناد نیستند، بلکه منکر استناد تدبیر به خدا هستند و می‌گویند: تدبیر عالم که همان ربوبیت بوده باشد، کار خدایان ماست، در نتیجه الوهیت (استحقاق پرستش) نیز مختص به آن خدایان است و برای خدا تنها این می‌ماند که رب آن ارباب و معبود آن معبودهاست. لذا لازم بود بعد از مسأله خلقت، استواء بر عرش را هم بیاورد، چون بین خلقت و تدبیر ملازمه هست، یعنی یکی از دیگری جدایی پذیر نیست، لذا در آیه مورد بحث هر دو را ذکر کرد تا بفهماند پدید آورنده موجودات همان کسی است که مدبر آنهاست، پس خدای متعال به تنهایی رب و اله است، هم چنان که به تنهایی خالق است و باز به همین جهت در آیه مورد بحث مانند آیات قبل، بعد از ذکر استواء بر عرش، نمونه‌ای از تدبیر خدا را ذکر نموده و فرموده: «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ»، چون ولایت و شفاعت نیز مانند استواء بر عرش از شؤون تدبیر است. جمله: «مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ»، ولی به معنای کسی است که مالک تدبیر امر چیزی باشد و معلوم است که امور ما و آن شؤونی که قوام حیات ما به آنهاست، قائم به هستی است و محکوم و در تحت تدبیر نظام عامی است که حاکم بر همه هستی است و نیز محکوم به نظام خاصی است که خود ما انسان‌ها داریم و نظام هر چه باشد، چه عامش و چه خاصش از لوازم و خصوصیات است که خلقت هر چیزی دارد و خلقت هم هر چه باشد، مستند به خدای تعالی است، پس اوست که خلقت هر موجودی و از آن جمله انسان را داده و در نتیجه باز همان است که برای انسان نظامی مخصوص به خودش و نظامی عام مقرر کرده، پس او مدبر و ولی ماست، که به امور ما رسیدگی نموده و شؤون ما را تدبیر می‌کند، همان‌طور که ولی هر چیزی است، شریکی برایش نیست (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۲۲، ص ۵).

صاحب تفسیر مجمع البیان با اشاره به جمله استوی علی العرش معتقدند که از آیات متشابه است و با توجه به تعریف آیه متشابه و محکم بیان می‌دارد که محکم آن است که

از ظاهرش بدون احتیاج به هیچ قرینه که همراه آن باشد، مراد و منظور، روشن و معلوم باشد، همان طور که مجاهد می گوید: «محکم چیزی است که معنای آن با معنای دیگر اشتباه نشود و متشابه چیزی است که معنای آن با معنای دیگری اشتباه شود؛ لذا گاهی اشتباه در این امور دینی مثل یکتاپرستی و نفی تشبیه و نفی ظلم واقع می شود چنانکه در مثل آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» ممکن است، این طور معنا شود که؛ «خدا بر عرش تکیه زده» که خدا مانند شخصی که بر تخت می نشیند بر عرش جلوس کرده باشد و ممکن است به معنای غلبه و تسلط خدا بر عرش باشد و روشن است که معنای اول درباره خدا غیر ممکن است (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۳، ص ۲۳۳).

این جمله که استوای بر عرش را می رساند، بر زیادی عظمت دلالت می کند و به این معنا که عظمت خداوند به اندازه‌ای است که هیچ امری از قضا و تقدیر او خارج نمی گردد. لذا در جمله بعد فرمود: «مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ» زیرا که دلالت بر عزت و کبریایی او می کند؛ مانند آیه شریفه: «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ» که اشاره به عظمت خداوند دارد (زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۲، ص ۳۲۸).

در آیه شریفه: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَلَئِنَّ قُلْتَ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ» نیز، جمله «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» به این معناست که آنچه تحت تدبیر اوست قبل از خلقت آسمان ها و زمین بوده است و بالاتر از آسمان ها و زمین است الا ماء که دلیل بر این است که این ماء قبل از سماوات و زمین بوده است (همان، ج ۲، ص ۳۸۰).

همچنین کلمه الرَّحْمَنُ در جمله «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» مجرور و صفت است برای کسی که خلق کرده است که البته رفع بهتر است، زیرا یا رفع است بنا بر مدح با این نظر که جمله: «هو الرحمن» در تقدیر گرفته شود و یا مبتدا باشد از این جهت که اشاره کند به لام آن به کسی که خلق کرده است یعنی لام معرفه باشد.

رفع آن بنا بر این است که «الرحمن» خبر برای مبتدا باشد؛ به این دلیل که استواء بر عرش کنایه از ملک باشد. لذا وقتی می گویند: فلانی بر عرش مستولی شده است، یعنی ملک دارد ولو اینکه تاج و تختی هم نداشته باشد. گاهی می گویند فلان فرد دارای ید مسبوطة است به این معناست که این فرد جواد و بخشنده است. همچنان که آیه «وَ قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ»؛ یعنی او بخیل است بدون اینکه دستی تصور گردد؛ که در علم بیان به خاطر نگاه معنایی چنین تمثیل هایی وجود دارد (همان، ج ۳، ص ۲۰۶).

۳-۳. رابطه هم نشینی عرش با صفات آن

در برخی آیات شریفه صفات عرش، از جمله «عرش عظیم»، «عرش کریم» و «عرش مجید»، که به گفته مفسرین احاطه و مالکیت و عظمت خداوند بر عرش را می رساند:

۳-۳-۱. «فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ» (توبه/۱۲۹).

۳-۳-۲. «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» (انبیاء/۲۲).

۳-۳-۳. «قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ» (مومنون/۸۶).

۳-۳-۴. «فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ» (مومنون/۱۱۶).

۳-۳-۵. «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ» (نمل/۲۶).

۳-۳-۶. «سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» (زخرف/۸۲).

۳-۳-۷. «ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ» (تکویر/۲۰).

۳-۳-۸. «ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ» (توبه/۱۵).

۳-۳-۹. «رَفِيعَ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ» (غافر/۱۵)

۳-۳-۱۰. «قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَعَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا» (اسراء/۴۲)

برخی علما در رابطه با آیه شریفه: «وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ»، می‌گویند: یعنی خالق سریر عظیمی که از آسمان‌ها و زمین بزرگ‌تر است، به عرش اختصاص پیدا کرد؛ زیرا می‌خواهد بگوید «رب العرش عظیم»؛ یعنی پروردگار از عرش بزرگ‌تر است. عالم عناصر و افلاک مرتبه اول است، سپس زمین، سپس آب و بعد هوا و بعد از آن آتش، سپس افلاک. همچنین در رابطه با آیه شریفه «رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ» یعنی خالق مکانی عظیم که از زمین‌ها و آسمان‌ها بزرگ‌تر است و عرش نام دارد؛ زیرا وقتی می‌فرماید: «رب العرش العظیم» به این معناست که ربوبیت بزرگ‌تر از عرش است و این ربوبیت به عرش اختصاص پیدا کرد؛ زیرا هم عظمت عرش را و هم عظمت شأن پروردگار می‌رساند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۲، ص ۲۶۴).

فخر رازی صفت «کریم» در آیه شریفه «رب العرش الکریم» (نمل/۲۶) را به معنای محل نزول رحمت دانسته، (همان) می‌گویند: آیه شریفه «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ»

(۱) اگر آنها روی از حق بگردانند، نگران مباش. بگو خداوند مرا کفایت می‌کند، هیچ معبودی جز او نیست، بر او توکل کردم و او پروردگار عرش بزرگ است.

(۲) اگر در آسمان و زمین خدایانی جز الله بود، فاسد می‌شدند و نظام جهان بر هم می‌خورد. منزه است خداوند، پروردگار عرش، از توصیفی که آنها می‌کنند.

(۳) بگو ای پیامبر چه کسی پروردگار آسمان‌های هفت‌گانه و پروردگار عرش عظیم است؟

(۴) پس بزرگ‌تر و برتر است، خداوندی که فرمانروای حق است؛ از اینکه شما را بی‌هدف آفریده باشد. معبودی جز او نیست و او پروردگار عرش کریم است.

(۵) خداوندی که معبودی جز او نیست و پروردگار و صاحب عرش عظیم است.

(۶) منزه است پروردگار آسمان‌ها و زمین، پروردگار عرش، از توصیفی که آنها می‌کنند.

(۷) که او (جبرئیل) صاحب قدرت است و نزد (خداوند) صاحب عرش والا و صاحب مکانت است.

(۸) او (خداوند متعال) درجات بندگان صالح را بالا می‌برد، او صاحب عرش است، روح را به فرمانش بر هرکس از بندگانش که بخواهد القاء می‌کند، تا مردم را از روز ملاقات بیم دهد.

(۹) ای رسول ما بگو اگر با او خدایانی - آن‌چنان‌که آنها می‌پندارند - بود، سعی می‌کردند راهی به سوی (خداوند) صاحب عرش پیدا کنند.

(نمل/۲۶) به خاطر نیاز آسمان‌ها و زمین به مدبر است و عرش را بعد از آن ذکر کرد، به خاطر اینکه اعظم الاجسام است و در عین حال مخلوق و مربوب، و این دلالت می‌کند بر اینکه خداوند سبحان نهایت قدرت و ربوبیت است (همان).

زمنشسری در تفسیر کشاف که در مباحث نحوی استادی قوی در تحلیل داده‌ها از این جهت است، ذیل آیه شریفه «رب العرش الکریم» می‌گوید: در وصف عرش به کریم و مجید در آیات توصیف عرش نیز، وصف به کرم خداوند متعال است؛ زیرا نزول رحمت، خیر و برکت از خداست، اگر گفته شود، چطور می‌شود بین عرش بلقیس و عرش خداوند را هدهد در عظمت آن دو مساوی دانست؟ می‌گوییم که بین این دو وصف تفاوت است؛ زیرا تعظیم عرش بلقیس به نسبت به عرش‌های جنس همان تخت‌های پادشاهان است؛ ولی وصف عرش الهی به عظمت به نسبت به سایر مخلوقات از آسمان‌ها و زمین است (زمنشسری، ۱۴۰۷: ج ۲، ص ۳۲۸).

۳-۴. رابطه هم‌نشینی عرش با حاملان آن

برخی آیات قرآن که در خصوص «حاملان عرش و ویژگی‌های آنان» سخن می‌گویند، که یکی دیگر از مواردی هستند که باید جهت رسیدن به معنای آوایی «حقیقت عرش» به آن پرداخت. لذا آیات مرتبط با این موضوع نقل و بررسی می‌شود؛

۳-۴-۱. «و تَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يَسْبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَ قِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (زمر/۷۳).

۳-۴-۲. «الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَ مَنْ حَوْلُهُ يَسْبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَ يَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَ عِلْمًا فَاعْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَ اتَّبِعُوا سَبِيلَكَ وَ قِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ» (غافر/۷).

۳-۴-۳. «وَ الْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ» (حاقه/۵۲).

برخی از مفسران با عنایت به «فرا مادی» بودن معنای عرش، در آیه شریفه «و تَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ...» «عرش» را مقامی می‌دانند که فرامین و اوامر الهی از آن مقام صادر می‌شود، یعنی خدای متعال با آن امر عالم را تدبیر می‌کند و «ملائکه»، به معنای مجریان مشیت خدا و عاملان به اوامر او هستند و دیدن ملائکه به این حال کنایه است از این که بعد از در هم پیچیده شدن آسمان‌ها، ملائکه را به این صورت و حالت می‌بینید (طباطبایی،

(۱) (و در آن روز) فرشتگان را می‌بینی که بر گرد عرش خدا حلقه زده‌اند (و حمد او می‌گویند) و در میان بندگان به حق داوری می‌شود (سرانجام) گفته می‌شود: حمد مخصوص پروردگار جهانیان است.

(۲) فرشتگانی که حاملان عرشند و آنها که گرداگرد آن (طواف می‌کنند) تسبیح و حمد خدا می‌گویند و به او ایمان دارند و برای مؤمنان استغفار می‌نمایند، می‌گویند پروردگارا رحمت و علم بی‌منتهایت تمام عالم را فرا گرفته‌است، پس بیمارز کسانی را که توبه کردند و راه تو را متابعت نمودند و آنها را از عذاب جهنم بازدار.

(۳) و فرشتگان در جوانب و کناره‌های آسمان قرار می‌گیرند (و برای انجام ماموریت‌ها آماده می‌شوند) و آن روز عرش پروردگارت را هشت فرشته بر فراز همه آنها حمل می‌کنند.

۱۳۹۰: ج ۱۷، ص ۲۹۸-۲۹۹).

همچنین در جمله «الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ...»، عطف جمله «و من حوله» بر حاملان عرش نیز، مشخص می‌کند که حاملان عرش هم از ملائکه‌اند: چون در آیه «و تَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ» (زمر/۷۵)، تصریح دارد که طواف کنندگان پیرامون عرش از ملائکه‌اند، پس حاملین عرش نیز از این طایفه‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۷، ص ۳۰۸).

در مورد این که ضمیر در «فَوْقَهُمْ» (بر فراز آنها) در جمله «يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً»، به انسان‌ها بر می‌گردد یا به فرشتگان، احتمالات متعددی داده شده و چون در جمله قبل از آن سخن از فرشتگان است، ظاهر این است که به آنها بر می‌گردد و به این ترتیب فرشتگان گرداگرد جهان را فرا می‌گیرند و بر بالای آنها (بالا از نظر مقام) هشت فرشته حاملان عرش خدایند و این احتمال نیز وجود دارد که حاملان عرش خدا افرادی برتر و بالاتر از فرشتگانند و در این صورت با حدیث مذکور که حاملان عرش خدا را هشت نفر از انبیاء و اولیاء می‌شمرد، تطبیق می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۲۴، ص ۴۵۲)، روایت دیگری نیز در همین موضوع از امام کاظم (علیه السلام) است که فرمودند: حاملان عرش روز قیامت هشت نفرند: چهار نفر از پیشینیان که آنها نوح، ابراهیم، موسی و عیسی هستند و چهار نفر از آخرین که آنها محمد(ص) و علی و حسن و حسین (علیهم السلام) می‌باشند» (کلینی، ۱۴۰۷ ج ۱، ۱۷۹-۱۸۰) و این احتمال را تقویت می‌کند.

پس نتیجه این که: این حاملان عرش گرچه صریحاً در این آیه تعیین نشده‌اند که از فرشتگان هستند یا غیر آنها، ولی ظاهر تعبیرات مجموع آیات نشان می‌دهد که آنها از فرشتگان هستند، ولی مشخص نیست که آیا هشت فرشته، یا هشت گروه کوچک یا بزرگ هستند.

۳-۵. رابطه هم‌نشینی عرش با استقرار عرش بر آب

آیات دیگری که به موضوع «حقیقت عرش» مرتبطند و به خلقت آسمان‌ها و زمین نیز اشاره دارند، آیاتی هستند که عرش الهی را بر آب مستقر می‌دانند. در این زمینه نیز مفسران و اندیشمندان نظرات مختلفی دارند که بررسی می‌گردد؛

۳-۵-۱. «و هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ بِأَيْكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَ لَئِنْ قُلْتُمْ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ» (هود/۷)

(۱) او کسی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز (شش دوران) آفرید. و عرش سلطه و احاطه و (قدرت) او بر آب قرار داشت (به خاطر این آفرید) تا شما را، آزمایش کند تا کدام یک عملتان بهتر است و اگر بگوئی شما بعد از مرگ برانگیخته می‌شوید، مسلماً کافران می‌گویند این سحر آشکاری است.

بعضی از علما قائلند به این که: «ماء»، همان علم الهی است و این که «ماء» به علم تشبیه شده است، به این خاطر است که علم سبب حیات روح است، همان طور که آب سبب حیات جسم است. به همین دلیل هم از «ماء» به «علم» تعبیر شده است (آملی، ۱۴۲۲: ج ۴، ص ۲۵۲) برخی دیگر از مفسران نیز در خصوص آیه شریفه: «الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا» (غافر/ ۷)، می فرمایند: حاملان عرش، مظهر رحمت الله الواسعه هستند و حمله عرش خدا و علم الهی هستند، همان طور که در روایات نیز به همین مسأله اشاره کرده اند (آملی، ۱۴۲۲: ج ۴، ص ۲۵۲): مانند روایت امام صادق (علیه السلام) که در خصوص آیه شریفه «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»، می فرماید: خدای متعال علمش و دینش را بر آب حمل کرد، قبل از این که زمین یا آسمان یا جن یا انس، شمس و قمری باشد، سپس وقتی اراده کرد، خلق کند عالم خلقت را فرمود: چه کسی پروردگار شماست؟ پس اولین فردی که جواب داد، رسول الله (ص) بود و امیر المومنین (ع) و ائمه اطهار (علیهم السلام) گفتند: تو خدای ما هستی و خداوند حمل کرد علم و دینش را بر آنها، سپس فرمود: این ها حاملان علم دین من و امنای من در خلقت هستند (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ص ۳۱۹).

حال با توجه به این که امام علیه السلام در آیه شریفه: «وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود: ۷)، فرمود: عرش قبل از خلقت آسمان ها و زمین بوده است، حال اگر از عرش، عرش معنوی اراده شود، که همان عقل اول است و اگر اراده شود عرش صوری، که همان فلک اعظم اطلس نهم است؛ یعنی مراد از ماء همان ماء صوری است (آملی، ۱۴۲۲: ج ۴، ص ۲۵۱).

برخی از محدثان ماء را از اولین موجودات ممکن و اصل آنها می دانند و می گویند: علم خدا بر روی آب بوده است و هیچ جسم دیگری نبوده، پس معلوم می شود که منظور از آب هم جسم نیست و بلکه همان علم است (صالح مازندرانی، ۱۳۸۲: ج ۶، ص ۲۹).

پس در آیه کریمه «وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»، مراد از «عرش»، علم و قدرت و واسعه، احاطه علمی و شهودی و نیز احاطه تشریحی و تعلیمی و دینی است، لذا محتمل است، مراد آن باشد که «حمل فرمود و موهبت نمود بر ماء که عنصر بسیط و قابلیت همه گونه صورت را دارد و صورت مفعولات و اصل حیات است که از آن نفس رحمانی تعبیر می شود» (حسینی همدانی، بی تا: ج ۵، ص ۲۳۶).

بعضی نیز با توجه به این که عرش را تخت پادشاهی می دانند و قائل به تجسیم خداوند هستند، می گویند: زمانی که عرش بر روی آب بود، آب نیز بر روی هوا و بادها بود (ر.ک. ابن جوزی، بی تا: ج ۲، ص ۳۵۹).

از جنبه ادبی جمله: «وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» جمله حالیه است و معنای مجموع آیه، این

است که: خدای تعالی در وقت و حالی به خلقت آسمان‌ها و زمین پرداخت که عرشش بر آب بود و بر آب بودن عرش کنایه است از این که مالکیت خدای تعالی در آن روز بر این آبی است که ماده حیات و زندگی است، پس عرش ملک همان مظهر ملک است، چون عرش و تخت سلطنت هر پادشاهی عبارت است از: محل ظهور سلطنت او و استقرار پادشاه بر آن محل به معنای استقرار ملک او بر آن محل است، (وقتی می‌گویند: فلان سلطان بر تخت سلطنت دست یافت و بر آن مستقر گردید، معنایش این نیست که پس از سال‌ها جنگ و خونریزی به چهار تخته خوب دست یافته، بلکه معنایش این است که بر مقام فرماندهی و اداره کشور مسلط شده است). پس به این معناست که خدای تعالی بعد از خلقت آسمان و زمین در دو روز، به امر تدبیر مخلوقات خود پرداخت (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۰، ص ۱۵۱).

۴. روابط جان‌نشینی واژه «عرش»

کاربرد واژه عرش در قرآن کریم تنوع زیادی در موضوعات مختلف مانند: حوزه نحوی، صرفی و بلاغی با مشتقات خود را داراست.

۴-۱. رابطه جان‌نشینی علم با عرش

برخی از بزرگان، حقیقت عرش را با دقت و توجه به آیات و احادیث معصومین (ع) به معنای «علم الهی» می‌دانند؛ مبنی بر اینکه همه آنچه وجود دارد در علم خدای متعال است، البته علم و انکشاف در علم او تعدد ایجاد نمی‌کند، تمامی علوم موجود، در اصل یک «علم» است (حکیم سبزواری، ۱۳۸۳: ص ۱۶۸)، زیرا در واجب الوجود کثرت راه ندارد و علم خداوند در مقام یکی شدن و فنای جمیع علوم در علم ذاتی الهی یک علم بیشتر نیست، ولی از آنجایی که مظاهر و مشاهد او متعددند، به اعتبار تعدد معلوم و در مقام کثرت می‌توان گفت علم خدای متعال به موجودات، مراتبی دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ص ۱۱۹).

۴-۱-۱. استناد به آیات قرآن

در برخی از آیات و به تبع آن توضیح روایات، عرش را به معنای علم تعبیر می‌کند؛ در آیه شریفه: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (حدید/۴)، سخن از عرش است و تدبیر واقعی خدا مطرح است و در کنار ذکر عرش، علم فعلی خداوند متعال مطرح است که عین تدبیر اوست، همان‌گونه که صفات ذاتی او عین هستی اوست، در صفات فعلی هم فعل او عین علم اوست.

(۱) اوست که آسمانها و زمین را در شش روز آفرید. سپس به عرش پرداخت. هر چه را در زمین فرو رود و هر چه را از زمین بیرون آید و هر چه را از آسمان فرو آید و هر چه را در آسمان بالا رود، می‌داند و هر جا که باشید، همراه شماست و به هر کاری که می‌کنید بیناست.

بنابراین عرش یک تخت برای سلطان نیست، بلکه یک مقام فرمانروایی تکوینی است، نه از قبیل عرشی است که می‌گوییم فلان پادشاه عرش دارد، زیرا در مورد سلطان همان تخت منظور است و یک امر اعتباری است، زیرا خدای متعال وقتی از عرش سخن می‌گوید، جهان تکوین را از نظر علم و عمل به عرش ارتباط می‌دهد و می‌فرماید: «يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا» (سبأ/ ۲).

در آیه شریفه «هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَ مَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَ مَا يَعْرُجُ فِيهَا وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (حدید/ ۴)، بعد از استوای الهی بر عرش، علم خداوند متعال را بیان می‌کند که بر این اساس جمله حالیه «يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ» که بعد از معرفه آمده است، معنی عرش را به علم تعبیر کرده است.

۲-۱-۴. استدلال به برخی روایات

برخی روایات نیز این معنا را تداعی می‌کنند، مانند حدیثی که امام صادق (علیه السلام)، عرش را به معنی علمی که انبیا را بر آن واقف کرده، و کرسی را به معنی علمی که هیچ‌کس را از آن آگاه نکرده، تفسیر فرموده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۵، ص ۳۹).

و گاهی نیز گفته‌اند: مجموعه این زمین و آسمان در درون کرسی قرار دارد، بلکه آسمان و زمین در برابر کرسی همچون حلقه انگشتری است، در یک بیابان پهناور و کرسی در برابر عرش نیز همچون حلقه انگشتری در یک بیابان وسیع است و این که در بعضی از آیات بعد از این جمله «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ»، جمله «يُدبر الامر» و یا تعبیراتی که حاکی از علم و تدبیر پروردگار است دیده می‌شود، عرش، به معنای علم را تایید می‌کند.

۲-۲-۴. رابطه جانشینی جمیع خلقت عالم با عرش

با توجه به روایت «و سئِلَ الصَّادِقُ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى؟ فَقَالَ: «اسْتَوَىٰ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، فَلَيْسَ شَيْءٌ، أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ فَأَمَّا الْعَرْشُ الَّذِي هُوَ جَمَلَةٌ جَمِيعِ الْخَلْقِ فَحَمَلْتَهُ ثَمَانِيَةَ مِنْ الْمَلَائِكَةِ، لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ ثَمَانِيَةَ أَعْيُنٍ، كُلُّ عَيْنٍ طَبَاقُ الدُّنْيَا» (صفار، بی تا: ص ۱۰۴). از امام صادق علیه السلام سؤال شد در مورد آیه شریفه: الرحمن علی العرش استوی که فرمودند: استیلاء دارد بر همه چیز و چیزی نسبت به او از چیز دیگر نزدیک‌تر نیست. اما عرشی که به معنای تمامی خلقت است، آن را هشت نفر از ملائکه حمل می‌کنند که برای هر کدام از ملائکه هشت چشم است و هر چشمی با تمام دنیا مطابقت می‌کند.

(۱) خداوند متعال کسی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز (شش دوران) آفرید، سپس بر عرش غالب، مسلط و محیط شد (و به تدبیر جهان پرداخت) و آنچه را در زمین فرو می‌رود، می‌داند و آنچه از آن خارج می‌شود و آنچه از آسمان نازل می‌گردد و آنچه به آسمان بالا می‌رود را می‌داند و او با شماست هر جا که باشید و خداوند نسبت به آنچه انجام می‌دهید بیناست.

در این روایت عرش را به معنای جمیع خلقت معنا می‌کند و حاملین عرش را هشت نفر که برای هر کدام هشت چشم است.

در روایت دیگری می‌فرماید: «... الْعَرْشُ فِي وَجْهِهُ هُوَ جُمْلَةُ الْخَلْقِ...» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ص ۲۹)، امام (علیه السلام) فرمود: عرش در وجهی به معنای تمامی خلقت است. خداوند عرش را به خود نسبت می‌دهد و می‌گوید: صاحب عرش و منظور تعظیم عرش است، لذا ممکن است منظور از عرش، جهان هستی باشد (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۱۴، ص ۱۴۲).

۳-۴. رابطه جانشینی قلب انسان کامل با عرش

یکی از معانی که با مفهوم عرش هم‌نشینی دارد و مورد توجه برخی فلاسفه و عرفای بزرگ قرار گرفته، قلب انسان کامل است.

برخی از فلاسفه عرش را قلب انسان کامل می‌دانند، که پس از این که بعضی انظار را تبیین و تشریح می‌کنند به این موضوع می‌پردازند مبنی بر این که: «مشبهه، عرش را موضع تدبیر و تقدیر و کرسی را موضع تجلی و زیارت قرار داده‌اند و می‌گویند: خداوند از عرش به سمت کرسی می‌آید و برای خلق متجلی می‌شود و قضاوت می‌کند»، بعد از این مطلب ضمن اینکه مشبهه را گمراه می‌دانند، عرش را مظهر تربیت و کعبه را، معلم آن می‌دانند که بندگان خدا با قلوبشان خدا را به سوی مظهرش و با ابدانشان به سوی معلمش می‌خوانند و در نهایت می‌پذیرند که عرش، قلب عالم و انسان کبیر است و کرسی نیز صدر آن است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ص ۸۹).

مرحوم ملاصدرا این نظریه را قوی‌ترین نظریه می‌داند، به این دلیل که مراد از قلب معنوی همان مرتبه نفس مدبره مدرک کلیات است و قلب صوری مظهر آن است و نسبت استواء تدبیری نفس انسانی بر قلب مانند استوای خدای رحمن بر عرش است و با عنایت و رحمت مانند نسبت قلب صنوبری به عرش صوری بوده و نسبت عرش به کرسی مانند نسبت قلم به لوح می‌باشد؛ یعنی همان‌طور که قلم نسبت به لوح جنبه فاعلی دارد، عرش نیز نسبت به لوح جنبه فاعلی دارد (همان: ۱۱۹).

بر اساس تطابق عوالم هستی نیز به قاعده تشکیک در وجود این‌طور است که: هر موجودی که خداوند متعال در عالم عقل و معنی آفریده‌است، برای آن شبیهی در عالم مثال می‌باشد و هر آنچه در عالم مثال است، لذا قلب انسان کامل که مفهوم معنوی و نه جسمانی آن مراد است نیز، می‌تواند یکی از مصادیق عرش الهی باشد.

۴-۴. رابطه جانشینی محل تدبیر الهی با عرش

بعضی از فلاسفه و مفسران، عرش را یک مقام حقیقی و واقعی دانسته، قائلند به این هستند که زمام سلسله تمام حوادث با وجود تمام کثرت و اختلافی که در خلقت دارند

که در آیه شریفه «إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ» (یونس / ۶) نیز، به برخی از آنها در مسأله اختلافات شب و روز و زمین و آسمان اشاره کرده است و ناشی از یک سلسله اسباب و علل متعدد در دنیا که امورات مادی و معنوی هستند به آنها منتهی می شوند و در عرش صور تمام امور کون و مکان که به تدبیر الهی اداره می شود، وجود دارد، بنابراین حقیقت عرش، مرکز تدبیر و ربانیت تکوینی خداوند در تمام هستی است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۸، ص ۱۵۶). در عین حال قائلند به اینکه: همان طوری که عرش مقام تدبیر عام عالم است و جمیع موجودات را در جوف خود جای داده است، همچنین مقام علم نیز هست (همان: ۱۵۸).

برخی از اندیشمندان اهل سنت نیز، استدلال می کنند که در کتاب و سنت وجود دارد که برای خداوند متعال عرشی است که قبل از خلقت آسمانها و زمین آفریده شده است و بعضی از فرشتگان آن را حمل می کنند و عظمت عرش، بزرگی ملکی است که مرکز تدبیر الهی است (رشید رضا، ۱۹۹۰: ج ۱۱، ص ۲۹۵).

این نظریه چند نکته اساسی را در پی دارد و مبتنی بر استدلالهایی عقلی و نقلی است؛ در خصوص بعضی آیات شریفه مانند: «ثم استوی علی العرش»، ضمن این که می شود پذیرفت تعبیری کنایی مبنی بر استیلا و تسلط خدای متعال بر ملک و امور هستی است، اما به این معنا نیست که یک مابه ازاء خارجی و حقیقی نداشته باشد و صرفاً از امور اعتباری و وضعی قرار گیرد؛ به عبارت دیگر ممکن است اوصافی مانند سلطنت، استیلا، ملکیت، امارت، ریاست، ولایت و سیادت دائر میان خود ما امری اعتباری و قراردادی و خالی از حقیقت باشد و درست است که ظواهر دینی از حیث بیان، نظیر بیانات ما و به صورت اموری اعتباری است، ولیکن خدای سبحان در همه این بیاناتش حقایق و واقعیاتی را بیان می کند.

۵. نتیجه گیری

۱. در بررسی و تبیین حوزه معنایی «عرش» در آیات قرآن مشخص شد که «عرش» به لحاظ ادبی و تحلیل زبان شناختی معانی متفاوتی دارد. این واژه در هر آیه می تواند معنای منحصر به فردی داشته باشد که پس از بررسی در روابط هم نشینی برخی معانی عرش و با نگاه به جایگاه عرش در آیات مربوطه، می توان به یک معنای مشترک در حقیقت عرش رسید و آن علم و محل تدبیر الهی است؛ یعنی خداوند متعال صاحب مقامی است که منشأ صدور احکام عالم است و همه اوامر الهی به سوی آن منتهی می شود؛ بنابراین عرش می تواند هم محل و مرکز تدابیر و صدور اوامر الهی باشد و هم مقام علم خداوند متعال به شمار برود.

۲. عرش الهی از جنس غیب است و مربوط به عوالم مجردات است و آیه شریفه

(۱) درآمد و شد شب و روز و آنچه خدا در آسمانها و زمین آفریده است، برای پرهیزگاران عبرت هاست.

«الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه / ۵)، با این‌که ظاهراً بر جسمانی بودن عرش اشاره دارد؛ اما با توجه به این‌که این آیات از متشابهات هستند با رجوع به محکّمات می‌توان معنای حقیقی و واقعی آنها را به دست آورد.

بنابراین چون آیات محکمی از قبیل آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری / ۱۱)، و آیه شریفه «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» (صافات / ۱۵۹)، دلالت دارند بر این‌که خدا جسم نیست و خواص جسم را ندارد پس عرش خداوند مادی نبوده و دارای شکل و بعد مادی نیست.

۳. در نوع نگاه به معنای عرش در آیات متعدد در مسأله رابطه هم‌نشینی و جانشینی عرش می‌توان گفت: استوای بر عرش در جمله «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ» به معنای ملک خدا و در جمله «وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ» به معنای علم خدا نیز هست و هر دو به معنای مقامی است که با آن مقام جمیع اشیاء ظاهر گشته و تدابیر جاری در نظام وجود همه در آن مقام متمرکز می‌باشد و به عبارت دیگر این مقام، هم مقام ملک است و از آن جمیع تدابیر صادر می‌شود و هم مقام علم است که با آن جمیع موجودات ظاهر می‌گردد.

۴. با توجه به این‌که «تدبیر عالم امکان» ارتباطی با یک زمان خاص ندارد و در تمامی ازمنه وجود دارد و اختصاصی به دنیا نداشته و به آخرت هم مربوط می‌شود، لذا معنای آیه شریفه «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود / ۷) نیز، این می‌شود که، پیش از آفرینش آسمان‌ها و زمین وجود داشته و با آفرینش آسمان‌ها و زمین هم موجود بوده و پس از خاتمه دنیا و فانی شدن همه ممکنات و قیام قیامت نیز ثابت است و جمله «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» نیز، به این معناست که در هنگام آفرینش آسمان‌ها و زمین، مرکز زمام تدابیر تکوینی خداوند بر آب استقرار داشت و آب هم حسب بسیاری آیات و روایات به معنای حیات مکنونات است. بنابراین طبق معنا و بر اساس روابط هم‌نشینی، عرش جسمانی نیست، بلکه از عوالم مجردات است و بهترین جانشین واژه عرش، علم و محل تدبیر الهی است.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- ابن جوزی، (بی تا)، زاد المسیر فی علم التفسیر. بی جا.
- ابن زکریا، احمد بن فارس، (۱۴۰۴ق)، معجم مقائیس اللغه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ابن منظور، ابو الفضل، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب. بیروت: دار الفکر للطباعه و النشر و التوزیع، دار صادر.
- آملی، حیدر بن علی، (۱۴۲۲ق)، تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم. قم: نور علی نور.
- حسینی همدانی، (۱۳۶۳ش)، درخشان پرتوی از اصول کافی. بی جا
- حکیم سبزواری، حاج ملاهادی، (۱۳۷۹ش)، شرح المنظومه. تهران: ناب.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. سوریه: دار العلم الدار الشامیه.
- زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. لبنان: دار الکتب العربی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۸۴ش)، توضیح الملل و النحل، ترجمه الملل و النحل. تهران: اقبال.
- شیخ صدوق، ابن بابویه، (۱۳۹۸ق)، التوحید. قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ: اول.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۶۲ش)، نهایه الحکمه. محقق: شیخ عباس علی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- _____ (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه اعلمی مطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
- فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- قرشی، سید علی اکبر، (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ: ششم.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، اصول کافی، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ: چهارم.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد، (۱۳۸۲ق)، شرح الکافی، الأصول و الروضه. تهران: المکتبه الاسلامیه، چاپ: اول.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار (ط - بیروت). بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ: دوم.
- محمدرشید، رضا. (۱۹۹۰م)، تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار). بیروت: هیئه المصریه العامه للکتاب.
- مصطفوی، حسن، (۱۴۰۲ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مرکز الکتب للترجمه و النشر، چاپ: اول.
- مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، تصحیح اعتقادات الإمامیه. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۷۱ش). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰ش)، أسرار الآیات. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- حسن زاده سبلویی، نسرین، (۱۳۹۷ش)، معاشناسی عرش در قرآن کریم. قم: چهارمین کنگره بین المللی فرهنگ و اندیشه دینی

Bibliography

- The Holy Qur'an
- Ibn Jawzi, *Zad al-Masir fi Ilm al-Tafsir*, No place.
- Ibn Zakaria, Ahmad bin Fares, (1404 A.H.), *Mujam al-Maqais al-Loqah*, Qom: Islamic Propaganda Office of Qom Seminary.
- Ibn Manzoor, Abu al-Fazl, Muhammad Ibn Mukarram, (1414 A.H), *Lisan al-Arab*, Beirut: Dar Al-Fikr Le-Teba'ah va Al-Nashr va Al-Towzi, Dar Sader.
- Amoli, Heydar bin Ali, (1422 A.H), *Tafsir al-Mohit al-Azam va al-Bahr al-Khazm fi Tavail e Kitab e Allah al-Aziz al-Mohkam*, Qom: Noor ala Noor.
- Hosseini Hamedani, (1984), *A Shining Ray of Osul e Kafi*, No place.
- Hakim Sabzevari, Haj Molahadi, (2000), *Šarḥ al-manẓuma*, Tehran: Nab Press.
- Ragheb Isfahani, Hossein bin Muhammad, (1412 A.H), *Mufradāt alfāz al-Qur'ān*, Syria: Dar al-Ilm e al-Dar al-Shamiya.
- Zamakhshari, Mahmud bin Umar, (1407 A.H), *Al-Kashshaf an Haqaeq e Qavamez al-Tanzil va Oyun al-Aqavil fi Vojuh al-Tavail*, Lebanon: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Shahrestani, Muhammad ibn `Abd al-Karīm, (2005), *Kitab al-Milal wa al-Nihal* (The Book of Sects and Creeds), Translation of Milal wa al-Nihal. Tehran: Iqbal.
- Shaykh al-Saduq, Ibn Babawayh, (1398 A.H), *Al-Tawheed*, Qom: Islamic Publishing Institute, first edition.
- Tabatabaei, Muhammad Hossein, (1983), *Nehayat al-Hikmat* (The end of wisdom), Researcher: Sheikh Abbas Ali Zarei Sabzevari, Qom: Islamic Publishing Institute.
- _____ (1390 AH), *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: A'lami Matbuat Institute.
- Tabarsi, Fazl bin Hasan, (1993), *Majma' al-bayan fi tafsir al-Qur'an*, Tehran: Nasser Khosrow.
- Fakhr Razi, Muhammad Ibn Umar, (1420 A.H), *al-Tafsir al-Kabeer* (Mafatih al-Ghayb), Beirut: Dar Ehiya al-Trath al-Arabi.
- Qurashi, Seyyed Ali Akbar, (1412 A.H), *Qamus e Qur'an*, Tehran, Dar al-Kotob al-Islamiyeh, 6th edition.
- Kulayni, Muhammad bin Yaqub, (1407 AH), *Usul Kafi*, Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyya, 4th edition.
- Mazandarani, Muhammad Saleh bin Ahmad, (1382 A.H), *Sharh al-Kafi*, al-Usul va al-Rudah ("Seas of Light"), Tehran: Al-Maktabeh al-Islamiya, 1st edition.
- Majlisi, Muhammad Baqir bin Muhammad Taqi, (1403 A.H), *Bihar al-Anwar* (I - Beirut), Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi, 2nd edition.
- Muhammad Rashid, Reza. (1990 AD), *Tafsir al-Qur'an al-Hakim* (Tafsir al-Manar), Beirut: Al-Mesryah Al-Ammeh Lelkitab.
- Mostafavi, Hasan, (1402 A.H), *Research on the words of the Holy Qur'an*, Tehran: Markaz al-Kitab for translation and publishing, 1st edition.
- Mufid, Muhammad bin Nu'man, (1413 A.H), *Tashih al-Itiqadat al-Imamiyyah*, Qom: Al-Motamar al-Alami li Sheikh Al-Mufid.
- Makarem Shirazi, Nasser et al., (1992), *Tafsir Nemooneh* (Commentary on the Quran), Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyeh.

- Mulla Sadra, Muhammad bin Ibrahim, (1981), Asrar al-Ayat (Secrets of the Verses), Tehran: Wisdom and Philosophy Association.
- Hassanzadeh Sabaloui, Nasreen, (2018), Semantics of Throne in the Holy Quran, Qom: The 4th International Congress of Culture and Religious Thought.



سال هفتم

شماره دوم

پیاپی: ۱۳

پاییز و زمستان

۱۴۰۲

Journal of Stylistics Studies of the Holy Quran

seventh year second issue Thirteenth in a row
autumn and winter 2023-2024

Analyzing the function of relational coherence components in the organization of the syntactic-semantic structure of the Holy Quran based on the approach of McHoliday and Ruqiyeh Hassan

Abbas Ganjali, Masoud Salmani Haghighi

A temporal and simultaneous semantic analysis of the symbolic meanings of the names of animals in the Holy Quran

Hasan Esmailzade, Kadijeh Zarei, Vahid Vakili

A critical analysis of the linguistic basis of the astonishing view of the language of the Qur'an with an emphasis on the opinions of Soroush and Mojtahad-shabastr

Mahdi mahdavi aela, Alireza Khatam Shihbar, Ali Ahmad Naseh

Linguistic highlighting in Surah Qamar based on the theory of "Jeffrey Leach Nasrin Bagherzadeh Fasqandis

Dialogic logic and reading of unwritten lines in the Holy Quran

Farzad Dehghani

Rereading the appropriateness of the verses of Surah al-Mujadaleh based on Semitic rhetoric and the theory of symmetrical order by Michel Cuipers

Fateme Azimi , Fathiye Fattahizadeh

Semantics of the word "Dill" (shadow) in the Holy Qur'an

Mostafa Javanrudi, Hossein Rostami

Analyzing the semantic domains of the words "ala" and "nemat" in the Quran According to the principle of "non-reciprocity"

Mahdi Ebadi, Mohammad moghtari, Hamed mostafavifard

Comparative assessment of contemporary thematic interpretation methods: inferential, revelational, grounded theory

Tahere Mohseni, Nasim Teymouri

Genealogy and study of the evolution of the meaning of the word "cross"

Mojtaba Noroozi, Mahnaz Tafaghodi

The semantics of throne verses in the Holy Qur'an based on the collocation and substitution relationship

Javad Ranjbar, AzamAhmadpiri

