

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم

سال دهم، شماره اول، پیاپی هجدهم، بهار و تابستان ۱۴۰۵

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)

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

ویراستار فارسی: دکتر الهه وحیدی
ویراستار انگلیسی: عبدالقادر محمد بلو
مدیر داخلی: 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 - ۰۴۴ - ۳۶۳۳۹۸۲۲ دورنگار:
style.quran.ac.ir

نشریه مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم با همکاری انجمن زبان‌شناسی
ایران منتشر می‌شود



نشریه مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم در ارزیابی ۱۴۰۰، ۱۴۰۱ و ۱۴۰۲
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؛

زهرة 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؛

هیئت تحریریه بین المللی:

احسان دیک

استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه النجاح الوطنیة نابلس

عبدالکریم علی عبد الحمید جرادات

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آل البیت اردن

درید عبدالجلیل الشاروط

استاد فلسفه زبان عربی گرایش آواشناسی دانشگاه قادسیه عراق

سعاد بسناسی

استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و هنر، دانشگاه وهران ۱، الجزائر

مشاوران علمی:

خلیل پروینی

عبدالاحد غیبی

سجاد اسماعیلی

رضا امانی

حسین تک تبار فیروزجائی

کاوس روحی برندق

علی صیادانی

صمد عبداللهی عابد

امیر مقدم متقی

ابراهیم نامداری

علی رضا نظری

حسن اسماعیل زاده

نوروز امینی

عادل آزاددل

عسگر بابازاده اقدم

فاطمه حاجی اکبری

علیرضا حسینی

حسین خانی کلکای

مهدی داوری دولت آبادی

کبری راستگو

محمد مهدی روشن چسلی

محمد سبحانی یامچی

محمد مهدی سمتی

مجید صادقی مزیدی

جمال طالبی قره قشلاقی

شهریار گیتی

شیوه‌نامه نگارش و چگونگی پذیرش مقاله

۱- شرایط علمی:

- این مجله به تازه‌های حاصل از پژوهش‌های علمی در موضوعات و محورهای مجله اختصاص دارد.

- مقاله دارای اصالت و نوآوری باشد.

- در نگارش مقاله روش تحقیق علمی رعایت و از منابع معتبر و اصیل استفاده شود.

- هر مقاله شامل چکیده، کلید واژه‌ها، مقدمه، متن اصلی و نتیجه‌گیری باشد.

۲- نحوه بررسی مقاله:

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

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

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

۳- شیوه نامه نگارش مقاله:

* شیوه تنظیم مقاله:

- عنوان مقاله کوتاه و گویای محتوای مقاله باشد.

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

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

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

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

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

- مقاله باید شامل نتیجه‌گیری باشد.

- پی‌نوشت و توضیحات اضافی در انتهای مقاله می‌آید.

- کتاب‌نامه

* نحوه تنظیم ارجاعات

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- مقاله در کاغذ A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۷، متن مقاله با قلم B Lotus 13، عربی NoorLotus 13، لاتین TimesNewRoman10 و یادداشت‌ها و کتابنامه B Lotus 12 حروفچینی شود.

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

۴- شرایط پذیرش اولیه:

- مقاله باید دارای شرایط بند دوم (شرایط علمی) باشد و بر اساس بند چهارم (شرایط نگارش مقاله) تنظیم گردد و از طریق 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

- کاربست روش تحلیل مضمون در تفسیر موضوعی استخراجی قرآن کریم
 * غلامرضا بهروزی لک، احمد اخلاقی ۸
- تعبیر از معقول به محسوس در سوره بقره (استعاره تصریحیه، مصادیق و دلالت‌های معنایی)
 * محمد رضا برکات، فرزانه کیانی نیا ۳۶
- تحلیل زبان قصص قرآن در پاسخ به پرسش‌های عصری از دیدگاه علامه فضل‌الله با تأکید بر مسائل زنان
 * محمد هادی امین‌ناجی، نرگس رضائی ترحمی ۶۰
- بررسی تأثیرات «کشاف» زمخشری در ارائه معنای ضمنی فاصله‌های قرآنی
 * سمیه طهماسبی عمران ۸۶
- تحلیل کارکردهای زبانی سوره نوح براساس نظریه ارتباطی یا کوبسن
 * عبدالله حسینی، علی اسودی، امین عمرانی ۱۱۰
- واکاوی تقدّم و تأخّر عطف مفرد بر مفرد در قرآن کریم
 * قادر قادری، حسن سرباز، عبدالاحد غیبی، محمد جهانگیری اصل ۱۳۴
- چپستی طرح‌واره‌های تصویری در آیات اسنادی فتنه در قرآن کریم
 * سیدجلال امینی، بلاسم محسنی، امیر مقدم متقی ۱۵۶
- معناشناسی واژه «ظهور» بر پایه روابط همنشینی و جانیشینی در قرآن کریم
 * سمیه محمدنیا، طاهره سادات طباطبائی امین ۱۸۲
- بررسی تطبیقی عدم سجده ابلیس با محوریت آیه ۳۴ سوره بقره در تفسیر تسنیم و تبیان
 * حسین مقدس، حسنعلی نوروزی آزارکی ۲۱۴
- مطالعه تفسیری واژگان «صلح» و «سلم» در قرآن کریم با محوریت آیه ۱۲۸ نساء و تکیه بر نقد تفاسیر
 * زهره نریمانی ۲۳۸
- تحلیل عوامل انسجام و پیوستگی در سوره‌ی نبأ براساس نظریه‌ی دبوگراند و وحدت اندام وار
 * علیرضا نظری، خدیجه زارعی ۲۵۶
- بازنمایی هیجان در کنش‌های عاطفی سرل در قرآن کریم براساس نظریه پلاچیک (مطالعه موردی: جزء ۲۶ الی ۲۸)
 * هنگامه واعظی، مهدی عباسی، فرحناز یوسفی ۲۸۰

The Application of Thematic Analysis in Extractive Thematic Exegesis of the Holy Qur'ān

Gholam-Reza Behrouzi-Lak¹ , Ahmad Akhlaqi² 

1. Full Professor, Department of Political Studies, Baqir al-Uloom University, Qom, Iran. Email: blak@bou.ac.ir
2. PhD Student in Qur'ān and Sciences; Specialization in Qur'ān and Political Sciences, Department of Qur'ān and Humanities, Higher Education Complex of Qur'ān and Hadith, Al-Muṣṭafa International University, Qom, Iran.
(Corresponding Author) Email: fasih7276@gmail.com

Extended Abstract

Research Objective

This study pursues two primary objectives. First, it seeks to identify the school, perspective, and approach within Thematic Analysis that exhibits the greatest compatibility with Extractive Thematic Exegesis of the Holy Qur'ān. Second, it aims to develop a practical, step-by-step mechanism for analyzing Qur'ānic thematic data within the framework of the selected approach, in a manner that enables its systematic and replicable application in exegetical research.

Thematic Analysis is an efficient tool for producing structured and systematic analyses of texts—particularly religious texts—and has gained significant attention in recent years in qualitative research within the humanities and religious studies. However, the multiplicity of its schools and approaches, each with its own processes, outcomes, and epistemological assumptions, poses challenges for researchers of thematic exegesis when attempting to select the most suitable method. Furthermore, insufficient differentiation among these schools in some studies has at times led to a conflation of methods and a weakening of the validity of findings.

Accordingly, a careful assessment of these schools and the selection of an approach consistent with the nature of Extractive Thematic Exegesis—which aims to derive the Qur'ān's perspective on a specific topic from all relevant verses—constitute a methodological necessity. This need is particularly significant for enhancing the precision, validity, and coherence of Qur'ānic conceptual analysis, especially in thematic studies that involve extensive textual data, and can partly address existing methodological gaps in the field.

Research Methodology

This research was conducted with a methodological orientation and through rational analysis, drawing upon library resources including specialized works on thematic analysis, research methodology, and the foundations of Qur'ānic exegesis. Within this framework, an effort was made to establish a logical connection between the theoretical discussions of research methodology and the exegetical requirements of the Holy Qur'ān.

Received: 2025-02-17 | Received in revised form: 2025-06-26 | Accepted: 2025-06-26 | Published online: 2026-04-21

◆ How to cite: Behrouzi Lak, G R and AKHLGHI, A. (2026). The Application of Thematic Analysis in Extractive Thematic Exegesis of the Holy Qur'ān. (e8-35). *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 10(18), e8-35 doi: 10.22034/sshq.2025.507053.1521

©2025. Article type: Research Article Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



The research proceeded in two main stages, each contributing independently to the overarching objective.

In the first stage, a comprehensive and in-depth examination of the various schools and perspectives of Thematic Analysis was undertaken. The theoretical foundations, operational procedures, and strengths and weaknesses of each school were evaluated to identify the approach most consistent with the inductive and meaning-oriented nature of Extractive Thematic Exegesis. This assessment was carried out with attention to epistemological assumptions, the role of the researcher in the analytical process, and each school's manner of engaging textual data.

In the second stage, after selecting the appropriate approach, the step-by-step process of Thematic Analysis was elaborated in detail. This included a precise explanation of each stage and its implementation to ensure practical applicability to Qur'ānic data. The process was then aligned with the operational and logical stages of Extractive Thematic Exegesis, resulting in an integrated and coherent framework for analyzing Qur'ānic data. This alignment ensures both the feasibility and the methodological validity of the proposed framework and provides a foundation for its application in future exegetical studies.

Findings

The findings demonstrate that Thematic Analysis is an overarching methodological category encompassing multiple schools and perspectives and cannot be reduced to a single uniform method. Among these, the inductive approach—and specifically the perspective that views a theme as interpretive in nature (i.e., the product of the researcher's understanding of the data) and as an output of analysis shaped by shared meanings—shows the strongest compatibility with Extractive Thematic Exegesis.

Among the principal schools of Thematic Analysis, the Reflexive School, unlike the Coding Reliability and Codebook schools, aligns most closely with this exegetical approach due to its emphasis on inductive reasoning and the active, interpretive, and constructive role of the researcher. Employing the Thematic Network model, the Reflexive School structures the analytical process into six logical and systematic stages: comprehensive familiarization with the data, initial coding, identification of themes, mapping and analysis of the thematic network, defining and naming themes, and writing the report. These stages correspond closely to the progression from individual verses to overarching themes in Extractive Thematic Exegesis.

Conclusion

The study concludes that Thematic Analysis is an effective and scientific method for identifying and reporting themes within qualitative data and can represent Qur'ānic concepts within a purposeful and systematic structure. Among its various schools, only the Reflexive School—through its inductive nature—derives themes not as predetermined categories but directly from Qur'ānic verses and data, organizing and analyzing them as patterns grounded in shared and systematic meanings. This methodological congruence ensures that the findings of thematic exegesis remain deeply rooted in the Qur'ānic text and reflect the researcher's precise understanding and interpretation.

Thus, this article can serve as a practical and valuable guide for researchers in Qur'ānic thematic exegesis, enabling them to make more informed decisions in selecting appropriate analytical perspectives, schools, and approaches, and to achieve findings that are more precise, coherent, and defensible in elucidating the perspectives of the Holy Qur'ān.

Keywords: Qur'ānic Exegesis; Extractive Thematic Exegesis; Thematic Analysis; Reflexive Approach; Thematic Networks

کاربست روش تحلیل مضمون در تفسیر موضوعی استخراجی قرآن کریم

غلام‌رضا بهروزی لک^۱، احمد اخلاقی^۲

۱. استاد تمام گروه مطالعات سیاسی، دانشگاه باقر العلوم، قم، ایران. ایمیل: blak@bou.ac.ir

۲. دانش‌پژوه دکتری قرآن و علوم؛ گرایش قرآن و علوم سیاسی، گروه قرآن و علوم انسانی، مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث،

جامعه المصطفی (ص) العالمیه، قم، ایران (نویسنده مسئول). ایمیل: fasahi7276@gmail.com

چکیده

قرآن کریم دربردارنده دیدگاه‌های فراگیر و پرکاربرد است. دست‌یابی بدان‌ها با شناسایی و گردآوری آیات هم‌سو به یک موضوع، تحلیل، جمع‌بندی و گزارش آن‌ها صورت می‌گیرد. این سبک که از آن به «تفسیر موضوعی استخراجی» یاد می‌شود، با پشتیبانی روش «تحلیل مضمون» پی‌آیندهای ساختاریافته، نظام‌مند و دارای شبکه‌ای از جزئی به کلی را پدید می‌آورد؛ زیرا «تحلیل مضمون»، ابزاری برای شناخت، تحلیل و گزارش منظم مفاهیم موجود در داده‌ها است؛ از این رو، تبیین چگونگی کاربرد روش «تحلیل مضمون» در «تفسیر موضوعی استخراجی» بایسته است. نوشتار پیش‌رو با بهره‌گیری از روش تحلیل عقلی با رویکرد روش‌شناسانه و ابزار کتابخانه‌ای در پاسخ‌بدهی پرسش است که فرایند به‌کارگیری روش «تحلیل مضمون» در تفسیر موضوعی استخراجی چیست؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که «تحلیل مضمون» کلان‌عنوانی است که در دامن آن دیدگاه‌ها، مکتب‌ها و رویکردهای پرشماری مطرح شده است. از این میان، شیوه «استقرائی» و نگارش که به «مضمون» «ماهیت تفسیری» می‌دهد و به مثابه «خروجی تحلیل» و به معنای «الگوی مبتنی بر معانی مشترک» می‌داند، با «تفسیر موضوعی استخراجی» سازگار است؛ بر همین اساس، مکتب «بازتابی» برخلاف دو مکتب «کدگذاری پایا» و «کتابچه‌کد»، شایستگی خدمت‌رسانی به این سبک تفسیری را دارد؛ زیرا بر نقش پژوهش‌گر تأکید ورزیده و «مضامین» را به صورت «استقرائی» از دل داده‌ها کشف و با عنوان «خروجی تحلیل» و «الگوی مبتنی بر معانی مشترک» نمایش می‌دهد. مکتب «بازتابی» هم‌آهنگ با رویکرد «شبکه‌مضامین»، فرایند «تحلیل مضمون» را در شش گام (آشنایی با داده‌ها، کدگذاری اولیه، شناخت مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر، ترسیم شبکه‌مضامین، تحلیل شبکه‌مضامین، نگارش گزارش تحقیق و توصیف الگوها) به ثمر می‌رساند که با مراحل اجرایی تفسیر موضوعی، برابری دارد؛ بنابراین، مکتب «بازتابی» و رویکرد «شبکه‌مضامین» در «تفسیر موضوعی استخراجی» قابل‌استفاده است.

واژگان کلیدی: تحلیل مضمون، تفسیر قرآن کریم، تفسیر موضوعی استخراجی، مکتب بازتابی، شبکه‌مضامین.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۹ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۴/۰۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۵ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۰۱

◆ استناد به این مقاله: بهروزی لک، غلام‌رضا و اخلاقی، احمد. (۱۴۰۵). کاربرد روش تحلیل مضمون در تفسیر موضوعی استخراجی قرآن کریم. (۳۵-۴۸). *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*، ۱۰ (شماره اول)، ۳۵-۴۸. doi: 10.22034/sshq.2025.507053.1521

۱. مقدمه

قرآن کریم گنجینه سرشار از معارف عمیق، گسترده، کارآمد و راه‌گشا با ویژگی فرازمانی و فرامکانی است. استخراج آموزه‌های آن به گونه‌ای که نشان‌گر حرکت علمی و عملی بشر در هر برهه تاریخی و جغرافیایی باشد، افزون بر بهره‌گیری از دانش‌های پرشمار برای فهم زبان و محتوای قرآن کریم، نیازمند به‌کارگیری روش‌های پژوهشی مناسب نیز است (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۱۲-۱۴). در تحلیل موضوعی قرآن کریم، «تفسیر موضوعی استخراجی (ستی)» که یکی از سبک‌های تفسیرنگاری است، بسامد کارآمد دارد؛ زیرا با گزینش موضوع درون‌قرآنی یا برون‌قرآنی، آغاز و با گردآوری و جمع‌بندی آیات هم‌موضوع ناظر بدان (صدر، ۱۴۲۴: ۳۷-۳۵)، نظریه جامع قرآن کریم را استحصال و به بشریت عرضه می‌کند.

یکی از روش‌های پرکاربرد کیفی در تحلیل متن، روش «تحلیل مضمون» است. این روش به دلیل وابسته نبودن به یک چهارچوب نظری پیشین و معرفت‌شناسی خاص، ابزاری پژوهشی منعطف و مفید است که ظرفیت تحلیل حجم گسترده‌ای از داده‌های پیچیده، تفصیلی و غنی را داشته و در چارچوب‌های نظری متفاوتی کاربرد دارد (بـراون و کلارک، ۲۰۰۶: ۸۱). از آنجاکه «تحلیل مضمون» ابزاری است برای «شناسایی، تحلیل و گزارش الگوهای موجود در داده‌های کیفی» (عابدی‌جعفری و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۵۳)، قابلیت خدمت‌گذاری در «تفسیر موضوعی استخراجی» را دارد؛ بنابراین، به کارگیری روش «تحلیل مضمون» در «تفسیر موضوعی استخراجی» بایسته است؛ زیرا از یک سو، این روش تحلیل‌های سطح‌بندی شده از داده‌های قرآنی (تحلیل تفصیلی تا تحلیل جامع و فراگیر) را در جهت کشف روش‌مند، نظام‌یافته، شبکه‌ای، جامع و پاسخگویی دیدگاه‌های قرآنی ارائه می‌کند و از دیگر سوی، تفسیرنگاری با شیوه‌های رایج، صرفاً جمع‌آوری آیات هم‌موضوع و تحلیل آن‌ها است و از ویژگی نظام‌یافته‌گی شبکه‌محور و سطح‌بندی شده که به صورت منطقی و در قالب یک نمایه نشان دهد که این ایده قرآنی مبتنی و حاصل این دسته از گزاره‌های جزئی است، برخوردار نیست. بر این اساس، استخدام روش «تحلیل مضمون» در «تفسیر موضوعی استخراجی»، این کاستی‌ها را جبران کرده و افزون بر آن، از آنجاکه، سبب نگارش تفسیر موضوعی ساختارمند می‌شود، موجب تسهیل در فهم دیدگاه‌های قرآنی نیز می‌گردد.

با تتبع در پیشینه پژوهشی مسئله این نوشتار، به دو مقاله «کاربست روش تحلیل مضمون در بررسی و مقایسه جایگاه «فکر» در روان‌شناسی قرآن‌بنیان» نگاشته محمد کاویانی و مصطفی نظری. مقاله «کاربست روش تحلیل مضمون برای فهم موضوع‌های قرآنی در فرهنگ اسلامی (مطالعه موردی شبکه مضامین سوره انبیاء)»، اثر محمد عترت‌دوست و رقیه زاهد، دست یافتیم. این دو اثر هرچند ارزنده است، اما از چند جهت نتوانسته‌اند شیوه به‌کارگیری این روش در تفسیر موضوعی را ارائه کنند: یکم، روش «تحلیل مضمون» و مراحل تحلیلی آن در کشف مفاهیم قرآنی را توضیح نداده‌اند؛ دوم، اعتبار این روش و

مکاتب و رویکردهای گوناگون آن در پژوهش‌های قرآنی را تبیین و تفکیک نکرده‌اند؛ سوم، مقاله اول، «تحلیل مضمون» را در «تفسیر موضوعی میان‌رشته‌ای» به کار گرفته و بر کشف تطبیقی مفهوم «فکر» تمرکز کرده است و مقاله دوم، کاربست «تحلیل مضمون» در «تفسیر موضوعی ساختاری» را با نگاه فرهنگی و اجتماعی پی گرفته است.

بنا بر نکات یادشده، مقاله پیش‌رو از چند جهت با آثار ارزشمند پیشین متفاوت است: یکم، ارائه توضیح کوتاه و جامع از روش «تحلیل مضمون» (تبیین نظری)؛ دوم، بررسی اعتبار این روش در تفسیر موضوعی به صورت تحلیلی انتقادی (اعتبارسنجی)؛ سوم، استخدام این روش در «تفسیر موضوعی استخراجی» (رویکردی)؛ چهارم، هم‌گام‌سازی فرایند اجرایی «تحلیل مضمون» در استخراج مضامین قرآنی با مراحل تفسیر موضوعی (تبیین عملی). بنا بر این نکات، مقاله حاضر نوآورانه است.

نوشتار حاضر به هدف ظرفیت‌سنجی، اعتبار و چگونگی استفاده از روش «تحلیل مضمون» در «تفسیر موضوعی استخراجی»، با بهره‌گیری از روش تحلیل عقلی با رویکرد روش‌شناسانه و با استفاده از ابزار کتابخانه‌ای به دنبال پاسخ به این مسئله است که فرایند به کارگیری روش «تحلیل مضمون» در تفسیر موضوعی استخراجی چیست؟ این نوع پژوهش به لحاظ بنیادی، دامنه روش‌های قابل استفاده در تفسیر قرآن کریم را گسترش می‌دهد و به لحاظ کاربردی مسیر پژوهش‌های موضوعی قرآن کریم با استفاده از روش «تحلیل مضمون» را هموار می‌سازد.

۲. مفهوم‌شناسی

مناسب است پیش از پرداختن به یافته‌های مقاله، واژگان محوری مسئله تبیین شود؛ زیرا تعریف مفاهیم کلیدی نقش مهمی در فهم متن دارد؛ از این رو، دو دانش‌واژه «تفسیر موضوعی استخراجی» و روش «تحلیل مضمون»، با عنوان تسهیل‌کننده فهم داده‌های اصلی مقاله، تشریح می‌شود.

۲-۱. تفسیر موضوعی استخراجی

یکی از سبک‌های^۱ تفسیری «تفسیر موضوعی» است. شیوه بیان معارف قرآن کریم به صورت موضوع‌محور، بهترین سبک برای پاسخ به نیازهای بشری و برترین راه برای دست‌یابی به دیدگاه‌های جامع قرآن کریم در موضوع‌های گوناگون است (صدر، ۱۴۲۴: حکیم، ۱۴۲۴: ۲۴۸-۲۴۶). در بیان ماهیت این سبک تفسیری، دیدگاه‌ها گوناگون است (صدر، ۱۴۲۴: ۱۱-۳۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۱، ۲۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۲، ۱۶۱-۱۶۴؛ حیدری‌فر، ۱۳۹۲: ۱۹۲؛ جلیلی، ۱۳۷۲: ۱۷۰) که نقل آن‌ها نیازمند نوشتار جداگانه است.

(۱) ساختار و شیوه ظاهری چیش مطالب که مفسر در تفسیر آیات قرآن کریم و ارائه یافته‌ها به کار می‌گیرد. تفسیر از این منظر به دو نوع کلان‌ترتیبی و موضوعی تقسیم می‌شود (بهجت‌پور، ۱۳۹۲: ۳۷).

با تدبّر در تعاریف ارائه‌شده، به این نتیجه رسیدیم که «تفسیر موضوعی» عبارت است از: «بررسی جامع، روش‌مند و هدف‌مند یک موضوع عملی یا نظری اعم از موضوع‌های درون‌قرآنی و برون‌قرآنی برخاسته از معارف بشری و حیات اعتقادی، اجتماعی و تکوینی، از طریق جمع‌آوری و دسته‌بندی آیات هم‌موضوع از سوره‌های مختلف، با نگاه جمعی به آیه‌ها و پیوند دادن آن‌ها به یکدیگر و توجه به قرآئن پیشین و پسین، پیوسته و گسسته (بررسی آیه در سیاق خود) و تبیین مفاد آن‌ها، به هدف دستیابی به نظریه قرآن پیرامون آن موضوع.» این تعریف تلاش کرده است تا رویکردهای مختلف در تفسیر موضوعی را فراگیرد و تصویر کامل و جامعی از آن ارائه دهد.

سبک تفسیر موضوعی به لحاظ منشأ مسئله پژوهش به «درون‌قرآنی» و «برون‌قرآنی» تقسیم می‌شود. شهید صدر پس از بیان این دو نوع (صدر، ۱۴۲۴: ۱۱-۳۷)، تفسیر موضوعی برون‌قرآنی (استنطاقی) را به هدف نظریه‌پردازی قرآنی، پاسخ‌گویی مستقیم به مسائل زمانه و روش‌مندی (کریمی، ۱۳۸۹: ۱۱۴) ترجیح داد، اما از آنجا که تفسیر استنطاقی از دانش زمانه، وقایع خارجی و پرسش‌های موضوعیت‌دار بیرونی (عین همین پرسش‌ها، پاسخ داده می‌شود نه فراتر از آن‌ها) شروع می‌شود و مفسر با پیش‌انگاره‌هایی از تجربه بشری و افکار انسانی به قرآن مراجعه می‌کند، داده‌های قرآنی به سمت آن پرسش‌های محدود هدایت شده و از سایر لایه‌های قرآن کریم غفلت می‌شود و دامنه تفسیر موضوعی به مسائل برخاسته از معارف بشری انحصار می‌یابد؛ حال آنکه چه‌بسا مسئله مطرح‌شده در قرآن کریم پدیده‌تر از مسائل زمانه باشد. افزون بر این‌ها، احتمال نادرست بودن پرسش‌های زمانه و امکان تحمیل باورهای عصری به قرآن کریم وجود دارد. کاستی‌های یادشده منجر به ترجیح رویکرد «استخراجی» بر رویکرد «استنطاقی» می‌گردد؛ زیرا «تفسیر موضوعی استخراجی»، استماع از قرآن کریم، بدون پرسش موضوعیت‌دار و پیش‌ساخت‌های بیرونی، است و هرآنچه در قرآن کریم آمده، بیان و تفسیر می‌گردد. قرآن خود می‌فرماید: «وَ إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ انصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (به قرآن گوش دهید و سکوت کنید؛ زیرا ادب علم‌آموزی، گوش دادن است، نه طرح پرسش‌های متوالی.) (اعراف: ۲۰۴)

پرسش درون‌قرآنی یا برون‌قرآنی در «تفسیر موضوعی استخراجی» نیز می‌تواند وجود داشته باشد، اما نقش آن صرفاً طریقی بوده و ذهن را فعال می‌کند و معارف از داده‌های قرآنی به‌دست می‌آید. با عنایت به نکات یادشده، تعریف آیت‌الله مصباح یزدی و آیت‌الله مکارم شیرازی از تفسیر موضوعی^۱، ناظر به «تفسیر موضوعی استخراجی» است؛ زیرا این

۱) «جمع‌آوری آیات هم‌موضوع از سوره‌های مختلف و جمع‌بندی و تبیین مفاد آنها» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ۱۶۱) «آیات مختلفی که درباره یک موضوع در سرتاسر قرآن مجید در حوادث و فرصت‌های مختلف آمده است، جمع‌آوری و جمع‌بندی گردد و از مجموع آن نظر قرآن درباره آن موضوع و ابعاد آن روشن شود.» مثلاً آیات مربوط به دلایل خداشناسی از قبیل فطرت، برهان نظم، برهان وجود و امکان، و سایر براهین در کنارهم چیده شود، و از آنجا که «القرآن یفسر بعضه بعضاً» ابعاد این موضوع روشن می‌گردد.» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۱، ۲۲)

دو تعریف بر یافتن تمام آیات مربوط به مسئله از مسائل موجود در قرآن و استنباط نظریه قرآن کریم درباره آن تأکید دارد (کریمی، ۱۳۸۹: ۱۰۹). هرچند این مفسران تعبیر «استخراج» را به کار نبرده‌اند، اما به قرینه مقابله با «استنطاق»، اسم این شیوه را «استخراج» می‌گذاریم. حاصل آنکه با عنایت به ماهیت‌شناسی‌های صورت گرفته از سوی محققان قرآنی، «تفسیر موضوعی استخراجی» عبارت است از: «انتخاب موضوع مشخص درون قرآنی یا برون قرآنی، شناسایی و گردآوری آیات اصلی و آیات هم‌سیاق ناظر بدان از سراسر قرآن کریم، جمع‌بندی و تحلیل روش‌مند و منطقی مفاد آیات با نگاه جمعی به آن‌ها به هدف استخراج دیدگاه قرآن کریم پیرامون آن موضوع». پس مراحل عملیاتی «تفسیر موضوعی استخراجی» بدین ترتیب است: ۱. انتخاب موضوع ۲. شناسایی و گردآوری آیات اصلی ناظر به مسئله ۳. شناسایی و گردآوری آیات سیاق ۴. تحلیل روش‌مند و منطقی آیات ۵. نگاه جمعی به مجموعه داده‌ها و جمع‌بندی آن‌ها ۶. ارائه دیدگاه قرآن کریم. معارف برآمده با این شیوه، جامع و فراگیر بوده و بر مسائل زمانه، هیمنه و سیطره می‌یابد.

۲-۲. روش تحلیل مضمون

برای ارائه مفید و اثربخش خروجی پژوهش و عرضه نتایج منسجم و ساختارمند، باید روش و ابزار تحلیلی کارآمد را به کار گرفت. از شیوه‌های اثربخش در تحقیقات کیفی، روش «تحلیل مضمون» است. «تحلیل مضمون»، معادل «Thematic Analysis» است. «Thema» در فارسی به معنای «مضمون»، «زمینه فراگیر»، «مایه»، «مطلب»، «درون‌مایه» و «موضوع»، «خنیفر و مسلمی، ۱۳۹۸) است.

از نگاه روش‌شناسی «مضمون» عبارت است از «مفهوم انتزاعی که به یک تجربه تکراری و مصادیق مختلف آن، معنی و هویت می‌بخشد؛ بنابراین، یک مضمون، ماهیت و اساس تجربه (ساختار) را در قالب یک کل با معنی، شکل می‌دهد و یکپارچه می‌سازد (کارکرد)» (دسانتیس و اوگاریزا، ۲۰۰۰، براون و کلارک، ۲۰۱۹) پس می‌توان گفت، «مضمون» الگویی است که تجربه‌های تکراری آشکار یا پنهان در دل داده‌ها را که پژوهش‌گر استخراج کرده، در قالب یک کل با معنی و با هویت ارائه می‌دهد. «تحلیل مضمون» ابزاری است برای «شناسایی، تحلیل و گزارش الگوهای معنادار موجود در داده‌های کیفی» و وسیله‌ای است برای «دیدن متن»، «برداشت و درک مناسب از اطلاعات ظاهراً نامرتب»، «تحلیل اطلاعات کیفی»، «مشاهده نظام‌مند داده‌های گوناگون» و «تبدیل داده‌های کیفی به داده‌های کمی» (بویاتزیس، ۱۹۹۸: ۴۰). «مضمون» بدین معنی بیان‌گر آن است که مطالب مهمی در داده‌ها وجود دارد (براون و کلارک، ۲۰۰۶، ۸۱، بویاتزیس، ۱۹۹۸: ۱۵۹) که می‌توان آن‌ها را پیرامون یک مسئله محوری گردآورد (برینک و وود، ۱۹۹۵: ۲۱۵). کارکرد این روش در تحلیل داده‌های متنی، تقلیل و تبدیل داده‌های پراکنده و متنوع به داده‌های غنی و تفصیلی

(شیخ‌زاده و بنی‌اسد، ۱۳۹۹: ۲۴) و تقسیم‌بندی، طبقه‌بندی، کوتاه‌سازی و بازسازی است (جوف، ۲۰۰۸: ۸۶۷). مهم‌ترین دست‌آورد در تحلیل داده‌ها کشف «مضمون‌های اصلی» است (قاسمی و همکاران، ۱۴۰۲: ۳۸۵). پس «تحلیل مضمون» یک روش و فن برای تحلیل داده‌های متنی است که از طریق تدبیر در متن، شناسایی کدها، تحلیل داده‌ها و ارائه الگوی‌های موجود در مجموعه‌ای از داده‌ها به صورت نظام‌مند انجام می‌گیرد.

۳. یافته‌ها

۳-۱. بررسی موردی تناسب دیدگاه‌های تحلیل مضمون با تفسیر موضوعی استخراجی

روش «تحلیل مضمون» در رویکردهای مختلف، متون متنوع و... به کار گرفته می‌شود و اندیشه‌ورزان بسیاری به تفسیر آن پرداخته‌اند. از این‌رو دیدگاه‌ها و طبقه‌بندی‌های گوناگون گرداگرد آن پدیدار شده است؛ بنابراین، بر پژوهش‌گر است تا از میان دیدگاه‌های گوناگون، آنچه را که با موضوع پژوهش، تناسب بیشتری دارد، برگزیند. بدین جهت، این پژوهش با تیزنگری به مهم‌ترین دیدگاه‌های «تحلیل مضمون»، آنچه را درخور «تفسیر موضوعی استخراجی» است، نمایان می‌سازد.

۳-۱-۱. بررسی کاربست دیدگاه «استقرائی» و «قیاسی»

روی‌کرد «استقرائی» داده‌محور بوده و فرایند کدگذاری داده‌ها به وسیله محتوای آن تعیین می‌شود نه ایده‌های از پیش آماده شده (پتون، ۱۹۹۰: ۸۵) و از «پایین به بالا» کار می‌کند (از بررسی اجزاء به نتیجه کلی می‌رسد) تا معانی را بدون تحمیل شناسایی کند (شیخ‌زاده و بنی‌اسد، ۱۳۹۹: ۱۴۵). کدگذاری «استقرائی»، به معنای تحلیل داده‌ها با ذهن خالی نیست؛ چون هر محقق با ایده‌های قبلی با متون مواجه می‌شود (همان، ۱۴۶)، اما این پرسش‌ها در شیوه «استقرائی»، طریقت دارد نه موضوعیت؛ یعنی در راستایی دست‌یابی به داده‌های مناسب کمک می‌کند، اما خود، هدف اصلی نیست تا در جهت اثبات آن تلاش شود.

روش «قیاسی» مبتنی بر یک نظریه و چارچوب نظری مشخص بوده و فرایند کدگذاری و توسعه «مضامین» با مفاهیم و ایده‌های پیشین، گزینش می‌شود (کلارک و براون، ۲۰۱۹؛ عابدی جعفری و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۷۴)؛ یعنی پژوهشگر علائم، شاخص‌ها و شواهدی هم‌سو با آن نظریه مشخص را در میان داده‌ها شناسایی و کدگذاری می‌کند. کدهای مرتبط با هر «مضمون» نیز از فرضیات و مؤلفه‌های نظریه مورد نظر استخراج می‌شود (بویاتزیس، ۱۹۹۸: ۳۷۷)؛ بنابراین در شیوه «قیاسی»، قاعده کلی و مضامین فراگیر، قبل از تحلیل، تعیین شده و پژوهشگر به دنبال شناسایی و گردآوری جزئیات و مضامین پشتیبان آن است و این منجر به تحمیل پیش‌فرض‌های نویسنده بر جزئیات شده و پژوهش را به سمت جمع‌آوری داده‌های هم‌سو با نظریه مشخص و پرسش‌های موضوعیت‌دار جهت‌دهی می‌کند.

هرچند روش «تحلیل مضمون» بسته به نوع پژوهش و داده‌های مورد تحلیل، ظرفیت بهره‌گیری از هر دو شیوه «استقرائی» و «قیاسی» را دارد، اما با توجه به تفاوت‌هایی که میان دو رویکرد وجود دارد در «تفسیر موضوعی استخراجی»، روش «استقرائی» قابل استفاده است نه روش «قیاسی»؛ زیرا در این شیوه تفسیری، محقق پس از انتخاب موضوع، بدون داشتن چهارچوب نظری و پاسخ فرضی، به قرآن مراجعه و داده‌های مرتبط با آن را جمع‌آوری و تحلیل می‌کند.

هرچند می‌توان دو شیوه «قیاسی و استقرائی» را ترکیب و از هر دو بهره گرفت، بدین صورت که براساس رویکرد «قیاسی» چهارچوب نظری منعطفی را در آغاز پژوهش تدوین کرد و سپس یافته‌ها را با رویکرد «استقرائی» از داده‌ها استخراج نمود؛ به گونه‌ای که منجر به تحمیل طرح پیشین بر متن پژوهشی نشود.

۲-۱-۳. بررسی کاربردی دیدگاه «خلاصه موضوعی» و «الگوی مبتنی بر معانی مشترک»

مفهوم «مضمون» چیست؟ در پاسخ بدین پرسش دو دیدگاه رقیب مطرح شده است:

الف) «مضمون»، «الگوی مبتنی بر معانی مشترک»: یعنی در «تحلیل مضمون» داده‌های گوناگون شناسایی و با تحلیل آن‌ها، یک مفهوم مشترک و محوری از مجموعه داده‌ها، شکل می‌گیرد و با عنوان «الگو» عرضه می‌شود؛

ب) «مضمون»، «خلاصه‌های موضوعی»: یعنی «مضمون» خلاصه‌ای از یک قلمرو یا حوزه‌ای از داده‌ها است و هدف از تحلیل، کاهش داده‌ها و ارائه یک متن فشرده از متون مورد تحلیل است (براون و همکاران، ۲۰۱۴؛ دسانتیس و اوگاریزا، ۲۰۰۰؛ کلارک و براون، ۲۰۱۹). بر مبنای این نگاه، نتایج برآمده سطحی خواهد بود.

رسالت «تفسیر موضوعی استخراجی»، استنباط نظریه جامع قرآن کریم در مورد یک موضوع است. آن نظریه الگویی مفهومی است که از مجموع آیات ناظر بدان موضوع، یک معنای مشترک به دست آمده است نه خلاصه آن‌ها؛ بنابراین، دیدگاه «مضمون» به معنای «الگویی مبتنی بر معانی مشترک» با این نوع تفسیر سازگار است و مکاتب و رویکردهایی که «مضمون» را «خلاصه‌های موضوعی» می‌دانند، در این سبک تفسیری، قابلیت کاربردی ندارد.

۳-۱-۳. بررسی کاربردی دیدگاه «مضمون ورودی تحلیل» و «مضمون خروجی تحلیل»

برخی «مضمون» را «ورودی تحلیل» می‌دانند؛ یعنی الگوها در آغاز فرایند تحلیل (معمولاً پس از آشنایی با داده‌ها) شناسایی و تدوین می‌شوند و فرایند کدگذاری داده‌ها را جهت می‌دهند. در مقابل، برخی از روش‌شناسان معتقدند که «مضمون»، «خروجی تحلیل» است؛ یعنی الگوها بعد از فرایند تحلیل، شناسایی و تدوین می‌شوند و نتیجه تحلیل محسوب

می‌شوند (براون و کلارک، ۲۰۱۹). به باور آیرس، «مضمون» فراتر از تهیه یک فهرستی از مفاهیم و شرح آن‌ها است؛ بلکه محصول «تحلیل مضمون»، مفاهیم و الگوهای کلانی است که از دل داده‌ها شناسایی و استخراج شده است (آیرس، ۲۰۱۰: ۸۶۷)؛ پس به لحاظ زمان شناخت، مضمون در مرحله نهایی پژوهش، ارائه می‌شود (ریان و برنارد، ۲۰۰۳)؛ بنابراین، «مضمون» را به مثابه «ورودی تحلیل» دانستن، یک نوع پیش‌داوری و کاستن از عمق تحلیل است.

استنباط دیدگاه قرآن کریم در «تفسیر موضوعی استخراجی» پس از شناسایی همه آیات ناظر به موضوع و تحلیل ژرف‌اندیشانه و جمع‌بندی خردورزانه آن‌ها صورت می‌گیرد؛ بنابراین، چنین مضمونی «ورودی تحلیل» نبوده، بلکه «خروجی تحلیل» است. پس دیدگاه «مضمون» به عنوان «خروجی تحلیل» با این سبک تفسیری هم‌سو است. ماهیت مضمون و نتایج برآمده از «تفسیر موضوعی استخراجی» تفسیری (ارائه تجزیه و تحلیل از متن) و رابطه‌ای (بیان‌کننده نوع رابطه در متن) است نه توصیفی محض. (کینگ و هاروکز، ۲۰۱۰) حاصل بحث: برخی از کلیدی‌ترین باورها در مورد «تحلیل مضمون» بیان و نسبت آن‌ها با «تفسیر موضوعی استخراجی» ارزیابی شد. دیدگاه «استقرائی»، «مضمون» به معنای «الگوی مبتنی بر معانی مشترک» و به مثابه «خروجی تحلیل» که ماهیت «تفسیری و رابطه‌ای» دارد در این سبک تفسیری، قابل استفاده است. اعتبار مکاتب و رویکردهای «تحلیل مضمون» در خدمت به «تفسیر موضوعی استخراجی» براین اساس بررسی خواهد شد.

جدول (۱): ویژه‌گی‌های دیدگاه‌های «تحلیل مضمون» و نسبت آن‌ها با تفسیر موضوعی استخراجی

موضوع	دیدگاه	ویژگی‌ها	نسبت با تفسیر موضوعی - استخراجی	قابل استفاده؟
نوع رویکرد تحلیلی	استقرائی	داده‌محور، کدگذاری از پایین به بالا، بدون چارچوب نظری از پیش تعیین شده.	با ماهیت اکتشافی و بدون پیش‌فرض این تفسیر هم‌خوان است	بله <input checked="" type="checkbox"/>
	قیاسی	نظریه‌محور، از بالا به پایین، کدگذاری با چارچوب قبلی.	تحمیل نظریه بر داده‌ها، ناسازگار با روش استخراجی	خیر <input type="checkbox"/>
ماهیت مضمون	الگویی مبتنی بر معانی مشترک	استنتاج یک مفهوم واحد از داده‌های متنوع.	مطابق با هدف نظریه‌پردازی قرآنی در این تفسیر	بله <input checked="" type="checkbox"/>
	خلاصه موضوعی	خلاصه‌سازی داده‌ها، فشرده‌سازی، بدون تحلیل عمیق.	فاقد عمق لازم برای نظریه‌سازی قرآنی	خیر <input type="checkbox"/>

موضوع	دیدگاه	ویژگی‌ها	نسبت با تفسیر موضوعی - استخراجی	قابل استفاده؟
جایگاه مضمون	مضمون به عنوان خروجی تحلیل	مضمون پس از تحلیل و در پایان شکل می‌گیرد.	با روند تدریجی و استنباطی تفسیر موضوعی هم‌خوان است	بله <input checked="" type="checkbox"/>
	مضمون به عنوان ورودی تحلیل	مضمون از پیش تعیین شده و جهت‌دهنده به تحلیل.	دارای پیش‌داوری، کاهش‌دهنده عمق تحلیل	خیر <input type="checkbox"/>

۲-۳. بررسی کارکرد مکاتب مرتبط با تحلیل مضمون در تفسیر موضوعی استخراجی
«تحلیل مضمون» یک عنوان عام است که ذیل آن سه مکتب تحلیلی جای دارد و هر کدام چندین رویکرد را دربرمی‌گیرد. در این بخش، باید دید، کدام یک از مکاتب و رویکردها، قابل استفاده در «تفسیر موضوعی استخراجی» است.

۱-۲-۳. بررسی کاربرد مکتب کدگذاری پایا در تفسیر موضوعی استخراجی

این مکتب بر مبنای اندیشه‌های محققانی مثل بویاتزیس (۱۹۹۸)، گسست و همکاران (۲۰۱۲) و جوف (۲۰۱۱) پدید آمده است. ویژگی‌های این مکتب عبارت است از: واقع‌گرا و فرائثبات‌گرایی، «پل رابطه» میان روش‌های کیفی و کمی، «مضامین» به معنای خلاصه‌های موضوعی، «مضامین» هم‌ورودی (جهت‌دهنده فرایند کدگذاری) و هم‌خروجی تحلیل (خود نتیجه فرایند کدگذاری)، کدگذاری «توافقی» (مضامین و کدها بر اساس توافق میان چندکدگذار مستقل شناسایی می‌شود)، هدایت کدگذاری براساس یک کتابچه‌کد یا قالب کدگذاری (بویاتزیس، ۱۹۹۸: ۶).

در تحلیل اعتبار این مکتب در «تفسیر موضوعی استخراجی» باید گفت، «کدگذاری پایا» پژوهش کیفی ناقص است؛ زیرا مستلزم چشم‌پوشی از اصول محوری (عمق‌درگیری و دقت در متن، طراحی باز و اکتشافی، فرایند تحلیلی و اولویت دادن به ذهنیت پژوهش‌گر) پژوهش‌های کیفی است (فینالی و گاف، ۲۰۰۳؛ گاف و مادیل، ۲۰۱۲؛ براون و کلارک، ۲۰۱۹) و «کدگذاری توافقی» لزوماً به کدگذاری بهتر (دقیق‌تر، قابل اطمینان‌تر و عمیق‌تر) منجر نمی‌شود. (کلارک و براون، ۲۰۱۹)

با عنایت به مباحث یادشده در بررسی اعتبار دیدگاه‌های قابل استفاده در «تفسیر موضوعی استخراجی»، مکتب «کدگذاری پایا» صلاحیت کاربرد در این سبک تفسیری را ندارد؛ زیرا از یک سو، «مضمون» را «خلاصه‌های موضوعی و باعنوان ورودی و خروجی تحلیل» می‌داند، حال آن‌که «مضمون» به معنای «الگوی مبتنی بر معانی مشترک» و به مثابه «خروجی تحلیل» است؛ از دیگر سو، فرایند تحلیل در مکتب «پایا» براساس «کتابچه‌کد» است که این نگاه با

روش «قیاسی» تناسب داشته و بستر تحمیل پیش ساخته‌های فکری بر قرآن کریم را فراهم می‌سازد؛ از سویی نیز این مکتب بر پژوهش گروهی استوار است، اما تفسیر موضوعی هر چند به صورت گروهی انجام پذیر است، اما وابسته بدان نیست، بلکه غالباً به صورت فردی انجام می‌گیرد.

در دامن مکتب «کدگذاری پایا» دو رویکرد (بویاتزیس ۱۹۹۸ و جوف ۲۰۱۱) شکل گرفته است (شیخ‌زاده و بنی‌اسد، ۱۳۹۹: ۱۳۲-۱۳۳) که بیشتر به فرایند اجرایی «تحلیل مضمون» پرداخته‌اند. برخی از مراحل بیان شده در این دو رویکرد، با قطع نظر از مبانی نظری شان، در مرحله اجرایی، مفید و در «تفسیر موضوعی استخراجی» قابل استفاده است. در بخش گام‌های «تحلیل مضمون» از پاره‌ای از آن‌ها استفاده خواهد شد.

۲-۲-۳. بررسی کاربست مکتب کتابچه‌کد در تفسیر موضوعی استخراجی

این مکتب به مکتب «کدگذاری پایا» نزدیک است؛ زیرا از یک «کتابچه‌کد» ساختارمند بهره می‌گیرد و «مضامین» را «خلاصه‌های موضوعی و ورودی تحلیل» می‌داند (براون و کلارک، ۲۰۱۹)؛ بنابراین، ایرادهای مکتب «کدگذاری پایا» در این دو حوزه، بر این مکتب نیز وارد است.

مهم‌ترین رویکردهای ذیل این مکتب عبارت است از: «چارچوب مضمون»، «قالب مضمون» و «تحلیل ماتریس» (شیخ‌زاده و بنی‌اسد، ۱۳۹۹: ۱۷۹-۱۶۰). این رویکردها بر مبانی نظری و فلسفی استوار نیست، بلکه گام‌های اجرایی «تحلیل مضمون» را به صورت مشخص و عملیاتی بیان و نتایج آن‌ها را در قالب‌های مختلف به تصویر می‌کشند؛ بدین جهت می‌توان از برخی ایده‌های آن در «تفسیر موضوعی استخراجی» بهره گرفت، مشروط بر آنکه مسئله پژوهشی را به خوبی، پاسخ دهد. از بعضی مراحل این رویکردها در فرایند جامع «تحلیل مضمون» استفاده خواهد شد.

۲-۲-۳. بررسی کاربست مکتب بازتابی در تفسیر موضوعی استخراجی

مکتب «بازتابی» را ویرجینیا براون، ویکتوریا کلارک با همکاری نیکی هایفلید و گارت‌تری ارائه کردند. انعطاف‌پذیری نظری^۱ و مهم شمردن نقش پژوهشگر در فرایند تحلیل، موجب استقبال جامعه علمی از این مکتب شد. مهم‌ترین شاخصه‌های مکتب «بازتابی» و سنجش اعتبار آن در «تفسیر موضوعی استخراجی» بدین شرح است:

الف) این مکتب نقش پژوهشگر در تولید دانش را مهم می‌داند (شیخ‌زاده و بنی‌اسد، ۱۳۹۹: ۱۳۷)؛ زیرا اوست که متن صامت را به سخن واداشته و مراد مؤلف را کشف می‌کند؛ چنانچه شلایرماخر نقش مفسر را «بازسازی دنیای ذهنی مؤلف در هنگام خلق اثر»

۱) توانای قرار گرفتن در چارچوب‌های مختلف و پاسخ‌دهی به پرسش‌های متفاوت.

و «بازآفرینی مراد مؤلف در متن» می‌داند (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ۳۴۰-۳۴۷). پس محقق در تفسیر متن، نقش فعالانه، هنرمندانه و پویا دارد، اما این نقش تا آنجا پذیرفتنی است که منجر به تحمیل پیش‌ساخت‌های ذهنی بر متن نشده و معنای داده‌ها را برخلاف مقصود سازنده متن، تفسیر نکند. پژوهشگر در چارچوب مبانی، اصول و قواعد تفسیری، در «تفسیر موضوعی استخراجی» نقش برجسته و فعال دارد.

ب) کدگذاری فرایندی تکراری، ارگانیک و باز است که در آغاز پژوهش آشکار نیست؛ از این رو، پژوهشگر می‌تواند در طول فرایند تحلیل، «مضامین» را ایجاد، اصلاح، تعدیل، تفکیک، ادغام یا حذف کند (شیخ‌زاده و بنی‌اسد، ۱۳۹۹: ۱۳۸). «مضامین» در یک فرایند معین و پشت‌سرهم به‌دست می‌آید و تحلیل، یک روند تکراری و مستلزم حرکت رفت‌وبرگشتی میان مجموعه داده‌ها، داده‌های کدگذاری‌شده، داده‌های تولیدشده و مضامین به‌دست‌آمده از پژوهنده است (همان: ۱۴۱)؛ یعنی «تحلیل مضمون» در مکتب «بازتابی» استقرائی است و پژوهشگر آزادانه (بدون محدودیت چارچوب و نظریه پیشینی) به جست‌وجوی داده‌ها و تحلیل آن‌ها می‌پردازد. در «تفسیر موضوعی استخراجی» نیز داده‌ها به صورت باز و بدون چارچوب نظری از پیش تعیین‌شده، ظهور می‌یابد (ظاهرشونده) و در همه مراحل تفسیری، امکان جرح و تعدیل آن‌ها وجود دارد.

ج) «مضامین» از نگاه این مکتب «الگوهای مبتنی بر معانی مشترک» است؛ زیرا رسالت روش «تحلیل مضمون» ارائه الگوهای منسجم از داده‌ها است. این امر درگیری عمیق (نزدیک و انتقادی) محقق با داده‌ها را می‌طلبد تا از محتوای آشکار داده‌ها عبور و به مفاهیم پنهانی و الگوهای وحدت‌بخش آن‌ها برسد. براساس این تفسیر، از «مضامین» پژوهشگر روایت‌گر داستان بوده که باتوجه‌به باورها، پیش‌داشته‌های ذهنی، گرایش و دانش تخصصی خویش به صورت فعالانه به تفسیر داده‌ها می‌پردازد (براون و کلارک، ۲۰۱۹). در «تفسیر موضوعی استخراجی» مفسر پس از گردآوری همه آیات ناظر به مسئله، آن‌ها را تحلیل و دیدگاه قرآن کریم را (که مبتنی بر مفاهیم ظاهری و باطنی مجموعه آیات است) به صورت یک الگوی نظام‌مند، عرضه می‌کند.

د) فرایند «تحلیل مضمون» در مکتب «بازتابی» شش مرحله دارد: آشنایی با داده‌ها، ایجاد کدهای اولیه، جست‌وجو در مضامین، بازنگری در مضامین، تعریف و نام‌گذاری مضامین، تدوین و گزارش (براون و کلارک، ۲۰۰۶). این مراحل با تلفیق با مراحل رویکرد «شبکه مضامین» در فرایند گام‌به‌گام «تحلیل مضمون»، ارائه خواهد شد.

حاصل آنکه در مکتب «بازتابی» تحلیل یک فرایند ارگانیک، رفت‌وبرگشتی و گفت‌وگومحور میان سه ضلع (داده‌ها، موقعیت پژوهش‌گر و بافت و زمینه خود پژوهش) است و مضامین برآمده از این تعامل سه‌سویه، «الگوهای مبتنی بر معانی مشترک مجموعه داده‌ها» بوده و با عنوان «خروجی تحلیل» و نتیجه پژوهش ارائه می‌شود. این مکتب با سبک

«تفسیر موضوعی استخراجی» بیشترین سازگاری را داشته و ابزار مناسب جهت تحلیل نظام‌مندتر این شیوه تفسیری است.

یکی از رویکردها در روش «تحلیل مضمون»، رویکرد «شبکه مضامین» است که آتراید-استرلینگ ۹۰۰۱ مطرح کرد. این شیوه قابلیت کاربرد تحت سه مکتب «تحلیل مضمون» را دارد (شیخ‌زاده و بنی‌اسد، ۱۳۹۹: ۱۸۳)، اما مراحل آن با مکتب «بازتابی» یک‌سان و سازگاری بیشتر دارد.

«شبکه مضامین» مفاهیم را در قالب سه سطح: «مضامین پایه»^۱، «مضامین سازمان‌دهنده»^۲ و «مضامین فراگیر»^۳ به صورت نظام‌مند ارائه می‌کند؛ سپس این «مضامین» را به صورت گرافیکی و نقشه‌های تارنما به تصویر کشیده و «مضامین» برجسته هریک از این سه سطح، همراه با روابط میان آن‌ها را نشان می‌دهد (عابدی جعفری و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۷۰) تا تصور نشود که میان آن‌ها رابطه سلسله‌مراتبی است. (آتراید-استرلینگ، ۲۰۰۱؛ شیخ‌زاده و بنی‌اسد، ۱۳۹۹: ۱۸۴)؛ از این رو، این رویکرد بیشتر مورد استفاده قرار می‌گیرد (کاویانی و نظری، ۱۴۰۱: ۶۰). فرایند عملیاتی «تحلیل مضمون» براساس رویکرد «شبکه مضامین» در شش گام، تعریف شده است.

جدول (۲): شاخصه‌های مکاتب «تحلیل مضمون» و نسبت آن‌ها با تفسیر موضوعی استخراجی

میزان تطابق	نقد و نسبت با تفسیر موضوعی - استخراجی	شاخصه‌های اصلی	مکتب تحلیل مضمون
<p>✗ ناسازگار در سطح مبنایی <input checked="" type="checkbox"/> قابل استفاده جزئی در گام‌های فنی</p>	<p>✗ نقد اساسی: مضمون را خلاصه‌ای سطحی می‌داند، نه الگوی معنادار ✗ فرایند تحلیلی وابسته به کتابچه‌کد = رویکرد قیاسی = تحمیل پیش ساخته‌ها ✗ تمرکز بر کار گروهی در حالی که تفسیر اغلب فردی است <input checked="" type="checkbox"/> برخی گام‌های اجرایی آن قابل استفاده در مرحله تحلیل</p>	<p>- واقع‌گرا / فرااثبات‌گرا - استفاده از کتابچه‌کد - کدگذاری توافقی (چندکدگذار) - مضمون = ورودی و خروجی تحلیل</p>	<p>کدگذاری پایا</p>
<p>✗ ناسازگار مبنایی <input checked="" type="checkbox"/> قابل استفاده در مراحل خاص</p>	<p>✗ مضمون = خلاصه موضوعی (نه الگوی معنایی) ✗ ساختار کتابچه‌کد همچنان قیاسی و محدودکننده <input checked="" type="checkbox"/> رویکرد اجرایی دقیق و قالب‌های کاربردی</p>	<p>- شباهت زیاد به مکتب پایا - ساختارمند و نظام‌مند - خنثی از نظر مبنایی نظری</p>	<p>کتابچه‌کد</p>

(۱) کدها و نکات کلیدی و ابتدایی متن.

(۲) مضامین انتزاعی‌تر که از ترکیب و تلخیص مضامین پایه به دست می‌آید.

(۳) مضامین عالی در برگزیده اصول حاکم بر متن به‌مثابه کل.

میزان تطابق	نقد و نسبت با تفسیر موضوعی - استخراجی	شاخصه‌های اصلی	مکتب تحلیل مضمون
<input checked="" type="checkbox"/> سازگارترین مکتب با تفسیر موضوعی - استخراجی	<input checked="" type="checkbox"/> پژوهشگر نقش فعال دارد؛ بازسازی مراد مؤلف = هم‌راستا با تفسیر <input checked="" type="checkbox"/> تحلیل استقرایی و باز؛ قابل تطبیق با فرایند ظهور آیات در تحلیل <input checked="" type="checkbox"/> مضمون = الگوی معنادار، نه صرفاً دسته‌بندی موضوعی <input checked="" type="checkbox"/> فرآیند ۶ مرحله‌ای روشن و قابل استفاده	- پژوهشگر محور - تحلیل ارگانیک و تکراری - مضامین = الگوهای مبتنی بر معانی مشترک - تحلیل بدون چارچوب پیشینی	بازتابی
<input checked="" type="checkbox"/> کارآمد و سازگار مکملی در مرحله اجرا	<input checked="" type="checkbox"/> لایه‌بندی منطقی و قابل تطبیق با تحلیل ساختار آیات <input checked="" type="checkbox"/> ارائه بصری مفید برای نمایش روابط بین مفاهیم <input checked="" type="checkbox"/> هم‌راستا با ساختار بازتابی	- مضمون پایه - مضمون سازمان‌دهنده - مضمون فراگیر - خروجی گرافیکی / غیر سلسله‌مراتبی	شبکه مضامین

۳-۳. فرایند اجرایی کاربست روش تحلیل مضمون و هم‌گام‌سازی آن با مراحل تفسیر موضوعی

فرایند شش مرحله‌ای رویکرد «شبکه مضامین» مشابه مراحل تحلیل در رویکرد براون و کلارک در مکتب «بازتابی» است؛ از این رو، برای دست‌یابی به یک فرایند جامع در «تحلیل مضمون» روش‌های پیشنهادی براون و کلارک (۲۰۰۶) و آتراید-استیرلینک (۲۰۰۱) کینگ و هاروکس (۲۰۱۰)، بروکز و همکاران (۲۰۱۵) با یکدیگر ترکیب و در نهایت، فرایند «تحلیل مضمون» را در قالب سه مرحله، شش گام و بیست اقدام معرفی کرده است (عابدی جعفری و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۷۷). این مراحل با فرایند اجرایی تفسیر موضوعی که در کتاب «روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم» تألیف لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ارائه گردیده، تطبیق‌سازی شده است؛ اگرچه تنها راه برای «تحلیل مضمون» این سه مرحله نیست، بلکه هر نویسنده به تناسب ماهیت، پرسش‌ها و ابزارهای خود می‌تواند از رویکردهای دیگر بهره‌برد (شیخ‌زاده و بنی‌اسد، ۱۳۹۹: ۱۸۵) و با شیوه متفکرانه فرایند گردآوری و تحلیل داده‌ها را انجام داده و یک کار پژوهشی منسجم خلق کند (بروکز و همکاران، ۲۰۱۵). باید یادآور شد که از توصیه‌های عملی دانشمندان، مانند بویاتزیس، جوف و رویکرد «چارچوب مضمون» نیز استفاده شده است.

از روش «تحلیل مضمون» در تفسیر پژوهی، در مرحله تحلیل استفاده می‌شود؛ یعنی مفسر پس از انتخاب موضوع دقیق و ظریف (لسانی فشارکی، مرادی زنجانی، ۱۳۹۱: ۲۱)

(۱) به ترتیب مکتب بازتابی، رویکرد شبکه مضامین و رویکرد قالب مضمون.

و گردآوری آیات اصلی، آیات هم‌سیاق، مفاهیم، عین کلمات عنوان، واژگان هم‌خانواده، واژگان هم‌مفهوم، واژگان قریب‌المعنی و واژگانی دارای ارتباط غیرمستقیم (همان، ۲۸-۳۳)، به‌منظور کشف ابعاد و لایه‌های موضوع (بهروزی‌لک، یاری، ۱۳۹۶: ۵۵۶)، روش «تحلیل مضمون» را با عنوان ابزاری تحلیلی به کار می‌گیرد. در ادامه، مراحل و گام‌های «تحلیل مضمون» و کاربردشان در «تفسیر موضوعی استخراجی» بیان می‌شود.

جدول (۳): فرایند گام‌به‌گام «تحلیل مضمون» و تحلیل «شبکه مضمین»

مراحل	گام‌ها	اقدام‌ها
	آشنا شدن با متن	مکتوب کردن داده‌ها؛
		مطالعه اولیه و مجدد داده‌ها؛
		نوشتن ایده اولیه.
تجزیه و توصیف متن	ایجاد کدهای اولیه و کدگذاری	پیشنهاد چارچوب کدگذاری و تهیه قالب مضمین (قابل حذف، اصلاح، ادغام و تعدیل)؛
		تفکیک متن به بخش‌های کوچک‌تر؛
		کدگذاری ویژگی‌های جالب داده‌ها.
	جست‌وجو و شناخت مضمین	تطبیق دادن کدها با قالب مضمین؛
		استخراج مضمین از بخش‌های کدگذاری شده متن؛
		پالایش و بازبینی مضمین.
تشریح و تفسیر متن	ترسیم شبکه مضمین	بررسی و کنترل هم‌خوانی مضمین و کدهای مستخرج؛
		مرتب کردن مضمین؛
		انتخاب مضمین پایه، سازمان‌دهنده و فارگیر؛
		ترسیم نقش‌های مضمین؛
	تحلیل شبکه مضمون	اصلاح و تأیید شبکه‌های مضمین.
		تعریف و نام‌گذاری مضمین؛
		توصیف و توضیح شبکه مضمین.

مراحل	گام‌ها	اقدام‌ها
ادغام و یک‌پارچه‌سازی متن	تدوین گزارش	تلخیص شبکه مضامین و بیان مختصر و سریع آن؛
		استخراج نمونه‌های جالب از داده‌ها؛
		مرتبط کردن نتایج تحلیل با پرسش‌های پژوهش و مبانی نظری
		نوشتن گزارش علمی و تخصصی از تحلیل داده‌ها.

۱-۳-۳. آشنایی با داده‌ها

به‌منظور آشنای عمیق، دقیق و جدید با محتوای داده‌ها و کشف موارد اولویت‌دار و مرتبط به هم، لازم است سه اقدام انجام شود؛ یادداشت‌برداری، مطالعه دقیق و نگارش ایده‌های اولیه (براون و کلارک، ۲۰۱۹، هاگت و استریکلند، ۲۰۱۸، بروکز و همکاران، ۲۰۱۵؛ شیخ‌زاده و بنی‌اسد، ۱۳۹۹: ۱۴۳). این گام باید با دید باز و حواس جمع صورت گیرد و داده‌ها چندین بار، هماهنگ و با ثبات مشاهده شود تا همه اطلاعات نگریسته و کدگذاری شود و معنای اصلی به دست آید. (بویاتزیس، ۱۹۹۸، ۹-۱۱)

مفسر در «تفسیر موضوعی استخراجی» پس از سپری کردن مراحل مقدماتی و گردآوری آیات ناظر به موضوع، به هدف استحصال دلالت‌های صریح و ضمنی، گزینه‌های لفظی و مقامی، معانی زمینه‌ای، موارد تعمیم خاص بر عام یا تطبیق عام بر خاص و... آن‌ها را در دو فهرست آیات اصلی و آیات هم‌سیاق با نشانی آن‌ها می‌نویسد (لسانی‌فشارکی، مرادی‌زنجانی، ۱۳۹۱: ۳۳-۴۳)؛ آن‌گاه آیه اصلی به هدف استخراج مفاهیم و پیام‌های آن با تأمل و تدبر و به صورت پی‌درپی تلاوت می‌شود (همان، ۹۲-۷۳ و ۱۰). پس از آشنایی به داده‌ها و شناخت مضامین اولیه، می‌توان ایده‌های اصلی را نوشت.

۲-۳-۳. کدگذاری اولیه (فهرستی اولیه از ایده‌ها و نکات قابل توجه در داده‌ها)

کدگذاری عبارت است از تولید برچسب‌های کوتاه، مختصر و مفید (کد) برای شناسایی ویژگی‌های مهم در داده‌ها، به‌منظور توصیف محتوا و سامان‌دهی اطلاعات پیرامون الگوهایی معنایی. این کدها، همان «مضامین» نیستند، بلکه «مضامین» اغلب کلان‌تر هستند (براون و کلارک، ۲۰۱۹). این گام در سه اقدام قابل اجرا است:

الف) شناسایی مهم‌ترین عناصر از اطلاعات خام و کدگذاری و سامان‌دهی آن‌ها در گروه‌های معنادار. در این قدم هیچ کدی کم‌ارزش و نادیده انگاشته نشود؛ زیرا ممکن است در مراحل بعدی در کنار یا ترکیب با دیگر کدها، یک «مضمون» ایجاد و به شناخت لایه‌ای از

متن کمک کند. باید کدها از داده‌های موجود استخراج شود، اما اگر بافتی در حین کدگذاری به وجود آید (داده‌های پیرامون معانی مشابه = سیاق) که در شناخت بیشتر، ترکیب کدها و خلق «مضامین» در آینده، کمک می‌کند، باید مورد توجه قرار گیرد. هر داده به هدف خلق «مضامین» جدید می‌تواند چندین بار و از چندین زاویه کدگذاری شود. مرحله ایجاد کدها مستلزم درگیری نظام‌مند و مفصل‌تر با داده‌ها است تا شناخت نظام‌مند و اجمالی معانی در کل مجموعه داده‌ها به دست آید (شیخ‌زاده و بنی‌اسد، ۱۳۹۹: ۱۴۵). با تعدادی از مضامین اولیه و از پیش تعیین شده (قابل تعدیل) که مناسب تحلیل است، می‌توان تحلیل را آغاز کرد. (کرکبای، گدی، کینگ و براوینگتون، ۲۰۱۳؛ همان، ۱۶۶-۱۶۸)

ب) تجزیه متن به بخش‌های کوچک‌تر و قابل فهم: کاربرد کدها در این گام، تقسیم داده‌های متنی به بخش‌های قابل فهم و استفاده، مانند بند، عبارت، کلمه و... است. کدها باید دارای حدود مشخص و تعریف شده، غیر تکراری و متمرکز بر موضوع باشد. (عابدی جعفری و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۷۹)

ج) کدگذاری و ویژگی‌های جالب داده‌ها (براون و کلارک، ۲۰۰۶؛ آترید-استرلینگ ۲۰۰۱) در «تفسیر موضوعی استخراجی» نیز می‌توان به همین صورت مفاهیم را شناسایی کرد: کلمه موضوع، کد آیه اصلی و مفهوم آیه اصلی و کد آیات سیاق انتخاب شود. سپس آیات به واحدهای جزئی‌تر تقسیم‌بندی گردد تا مفاهیم بیشتری به دست آید و با تأمل در نظم‌ها و هماهنگی‌های لفظی و معنوی اجزاء آیات، معانی لطیف و ظریف کشف و برجسته شود (لسانی فشارکی، مرادی زنجانی، ۱۳۹۱: ۷۳-۹۲). بایسته است در پایان هر مفهومی، مستند آن نگاهش شود. در این مرحله، تمام اجزای آیه اصلی باید مورد تأمل، تدبر و مفهوم‌یابی قرار گیرد و هیچ قطعه به گمان عدم ارتباط با موضوع، نادیده گرفته نشود و پرسش‌هایی که هم‌زمان با مفهوم‌یابی در رابطه به آیه پیش می‌آید، یادداشت گردد. (همان، ۷۳-۶۳؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۸: ۲۲۱-۲۲۰)

۳-۳-۳. شناخت مضامین

پس از آنکه همه داده‌ها کدگذاری شد، سطح تحلیل کلان‌تر شده و کدها به منظور شناسایی «مضامین» به بررسی گرفته می‌شود. در این گام، سه سطح از «مضامین» کشف و ایجاد می‌شود: سطح اول: با سنجش ارتباط و تناسب کدها با داده‌های خود، کدهای هم‌سو و نزدیک به هم، با یکدیگر ترکیب و تلفیق می‌شود تا «مضامین پایه»^۱ را شکل دهند؛ سطح دوم: «مضامین پایه» به هدف ایجاد «مضامین سازمان‌دهنده»^۲؛ بازآرایی و پالایش

(۱) پایین‌ترین سطح داده‌ها است که مضامین را شناسایی می‌کند.

(۲) حوزه: از ترکیب چند مقوله حاصل می‌شود و به دنبال شرح یا یکپارچه‌سازی پدیده‌های درون یک حوزه و میان دو یا چند مقوله است. (دسانتیس و اورگاریرازال ۲۰۰۰)

شده و سطح همخوانی آن‌ها با کدها و داده‌های پشتیبان مورد بررسی قرار می‌گیرد و «مضامین» بدون داده کافی کنار گذاشته شده و «مضامین» هم مفهوم ترکیب می‌شوند تا به «مضامین» خاص‌تر، مجزاتر و غیر تکراری «مضامین سازمان‌دهنده» تبدیل شود؛

سطح سوم: در این سطح «مضامین سازمان‌دهنده» مورد تحلیل قرار می‌گیرد تا به «مضامین» کلان، خاص، غیر تکراری و دربرگیرنده همه ایده‌های مرتبط با متون تبدیل شده و «مضامین فراگیر»^۱ را تولید کند.

این سه سطح «مضمون» با توجه به معانی، نحوه تعامل با داده‌ها، ارتباط میان خود، تجربه و ذهنیت پژوهشگر و پرسش‌های پژوهش، ساخته شده و قالب می‌گیرند (براون و کلارک، ۲۰۱۹)؛ یعنی «مضامین» در خوشه‌های با معنا دسته‌بندی شده و ارتباط میان و درون «مضامین» تعیین می‌گردد. (کرکبای، گدی، کینگ و براوینگتون، ۲۰۱۳)

«مضامین» غالباً از ترکیب چندین «کد» مشابه به دست می‌آید، اما گاهی یک «کد» به تنهایی دربرگیرنده یک ایده سازمان‌دهنده محوری بوده و یک «مضمون» را ایجاد می‌کند (شیخ‌زاده و بنی‌اسد، ۱۳۹۹: ۱۴۷). هرگاه در فرایند سطح‌بندی «مضامین»، برخی از کدها در ذیل هیچ «مضمونی» قرار نگیرد، این کدها را می‌توان در ذیل عنوان «سایر» (تثبیت نشده) به صورت موقت جای داد تا در بررسی‌های بعدی، جایگاه مناسب خود در یک «مضمون» را دریابد. در این گام، می‌توان از «قالب مضامین»، «ماتریس مضامین» و «تحلیل مقایسه‌ای» نیز استفاده کرد و «مضامین» را در قالب شکل، نمودار، جدول، نقشه‌های ذهنی یا نوشتن نام هر کد با توضیح کوتاه آن، نمایش داد (عابدی جعفری و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۸۰). ملاک گروه‌بندی مضامین محتوا یا مبانی نظری است (براون و کلارک، ۲۰۰۶). در «تفسیر موضوعی استخراجی» محتوا ملاک دسته‌بندی است.

این سه سطح را در «تفسیر موضوعی استخراجی» می‌توان شناسایی کرد؛ زیرا مفسر در این سبک تفسیری، مفاهیم به دست آمده را به منظور ایجاد پیوند و تکمیل نواقص، بازنگری سراسری می‌کند (لسانی فشارکی، مرادی زنجانی، ۱۳۹۱ ش: ۷۳-۹۲) و در نهایت، می‌تواند در سه سطح «مضامین پایه»، «مضامین سازمان‌دهنده» و «مضامین فراگیر»، ارائه دهد. این نوع از دسته‌بندی افزون بر فهم ساختارمند از آیات، موجب کشف جزئیات و مفاهیم تفصیلی و سپس عناصر کلان و فراگیر می‌شود.

۳-۳-۴. بررسی و پالایش مضامین (ترسیم شبکه مضامین)

هر چند هم‌زمان با تولید هر سه سطح از «مضامین» ارتباط هر کدام با داده‌ها و مضامین

(۱) مقوله: دسته‌بندی کلی امور مشابه یا مرتبط در قالب یک سیستم منظم و مرتب که روابط طبیعی میان آن‌ها لحاظ شده باشد. (دائرةالمعارف میراث آمریکایی، ۱۹۹۲، ۱۸۴۰) دو یا چند حوزه از موضوع‌های مشابه یک طبقه‌بندی را تشکیل می‌دهند. (دسانتیس و اورگاریزایال ۲۰۰۰: ۳۶۲)

پایین‌تر از خود ارزیابی می‌شود، اما اهمیت همخوانی «مضامین» با داده‌های پشتیبان و انسجام میان مضمونی، سطح عمیق‌تری از پالایش را می‌طلبد. در این سطح، به‌منظور سنجش اینکه «مضامین» به‌دست‌آمده روایت‌گر آن داده‌ها و پاسخ‌های پرسش‌های پژوهش است یا خیر، دو راهبرد پالایش (حذف یا ادغام مضامین نامرتب و بدون داده کافی) و متراکم‌سازی (حذف مضامین تکراری) برای هر یک از «مضامین» حاکم است (براون و کلارک، ۲۰۱۹). پالایش «مضامین» تا رسیدن به یک قالب «مضامین» جامع ادامه می‌یابد (کرکبای، گدی، کینگ و براوینگتون، ۲۰۱۳)؛ بنابراین، از یک سو، هر «مضمون» افزون بر انسجام و ارتباط با داده‌های پشتیبان خود و کل داده‌ها، با «مضامین» دیگر نیز باید هم‌خوانی روشن داشته باشد (شیخ‌زاده و بنی‌اسد، ۱۳۹۹: ۱۴۹)؛ از سوی دیگر، داده‌های درون هر «مضمون» باید به لحاظ مفهومی، انسجام و هم‌خوانی داشته و درعین‌حال، میان «مضامین» تمایز روشن وجود داشته باشد (براون و کلارک، ۲۰۰۶). جهت ترسیم تصویری این ارتباط می‌توان از نقشه‌های و شبکه‌های مضمونی بهره گرفت (شیخ‌زاده و بنی‌اسد، ۱۳۹۹: ش: ۱۴۹)؛ زیرا از یک طرف، زمینه تمرکز بر متغیرهای مختلف و مرور هم‌زمان اطلاعات قابل تحلیل را فراهم می‌سازد و از طرف دیگر، شبکه‌ها قابلیت تجزیه و تحلیل‌های سطح بالاتر را دارند. نرم‌افزارهای تحلیل کیفی می‌تواند در ساخت شبکه‌های پیچیده، بسیار کمک‌کننده و مفید باشند. (همان، ۱۹۰)

«مضامین» تحت هر شبکه باید دربرگیرنده تعدادی از موضوعات مناسب و مشابه باشند؛ اگر «مضامین» دارای تنوع و تعدد بالا بوده و یا موضوعات متفاوت و متمایز باشند، باید چند گروه تشکیل شود و هر گروه «مضامین» دارای تناسب عددی و شباهت موضوعی را پوشش دهد؛ هر چند قاعده معینی برای تعداد «مضامین» نیست، اما بین ۵ تا ۱۵ عدد مناسب است. (براون و کلارک، ۲۰۰۶)

در «تفسیر موضوعی استخراجی» بازنگری در فرایند پژوهش، مهم است؛ یعنی پس از مفهوم‌یابی آیات اصلی و آیات سیاق، باید مفاهیم به‌دست‌آمده با هدف اضافه کردن مفاهیم جدید، تکمیل نواقص مفاهیم با تکمله و تبصره، بازنگری در علائم نوشتاری، تفکیک مفاهیم درست از نادرست با توضیح و علامت زدن (مطالب نادرست حذف نشود)، ارجاع مفاهیم مختلف مرتبط به یکدیگر و ارجاع پرسش‌ها و پاسخ‌ها به یکدیگر، بازنگری سراسری شوند (لسانی‌فشارکی و مرادی‌زنجان، ص ۹۲-۷۳). پس همان‌گونه که یکی از مراحل «تحلیل مضمون» پالایش و متراکم‌سازی مفاهیم به‌دست‌آمده است، یکی از گام‌های «تفسیر موضوعی استخراجی» نیز بازنگری و سنجس انسجام و تناسب میان الگوها و داده‌ها و میان هر کدام است.

۳-۳-۵. تحلیل شبکه مضامین

پس شکل‌گیری شبکه مضامین (مضامین پایه، سازمان‌دهنده، فراگیر) و ارائه گزارش آماری

از تعداد مضامین در هر یک از سه سطح، هریک از شبکه مضامین، براساس سرمضمون (مضمون برتر «مضامین سازمان‌دهنده یا فراگیر») باید توضیح داده شود. این گام در قالب دو اقدام اجرایی می‌شود:

الف) تعریف و نام‌گذاری «مضامین» برای تعدیل و تحلیل داده‌ها و رسیدن به درک عمیق‌تر از متون و شناخت الگوها. این امر مستلزم مراجعه به متن اصلی و فرمول‌بندی دقیق است. باید روشن شود که منظور از هر «مضمون» چیست؟ و «مضامین» چگونه در درک داده‌ها کمک میکند. برای هر «مضمون» اسم مختصر، مفید، قابل درک و رساننده محتوا انتخاب شود. (عابدی جعفری و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۸۱)؛

ب) توصیف و توضیح شبکه مضامین (براون و کلارک، ۲۰۰۶؛ آترید-استرلینگ ۲۰۱۹). شبکه مضامین باید به روشنی در قالب چند جمله تجزیه و تحلیل شود و جایگاه آن در نظام معرفتی پرسش پژوهش تبیین شود.

۳-۳-۶. نگارش گزارش پژوهش و توصیف الگوها

به منظور سنجش نهایی تناسب و همخوانی همه و هریک از مضامین با مجموعه داده‌ها، لازم است تمام فرایند پژوهش مرور شود و با توجه به ادبیات نظری و پیشینه پژوهش، روایت تحلیلی نهایی پژوهش تهیه گردد (براون و کلارک، ۲۰۰۶ و ۲۰۱۹). این گزارش باید با داشتن شواهد و داده‌های کافی برای هر «مضمون»، محتوای داده‌ها را به گونه‌ای مختصر، منسجم، منطقی و غیر تکراری عرضه کند تا خواننده را نسبت به اعتبار و صلاحیت تحلیل پژوهشگر متقاعد سازد. تبیین «مضامین» و الگوها در کنار بررسی مجدد پرسش‌های پژوهشی و علایق نظری نهفته در آن منجر به پاسخ به پرسش اصلی پژوهش می‌شود. (آترید-استرلینگ، ۲۰۰۱)

در «تفسیر موضوعی استخراجی»، مفسر باید مفاهیم به دست آمده را با پرسش اصلی تحقیق ارتباط دهد (لسانی فشارکی، مرادی زنجانی، ۱۳۹۱: ۷۳-۹۲) و مجموع آیات گردآوری شده را به لحاظ اطلاق و تقیید، عام و خاص، مجمل و مبین، محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ و... بشناسد و براساس قواعد استنباط (قواعد علم اصول)، مراد جدی خداوند درباره موضوع مورد پژوهش را کشف و اعلام کند (حیدری‌فر، ۱۳۹۲: ۲۰۵). پس از طی منزل‌گاه‌های «تحلیل مضمون»، می‌توان نتایج به دست آمده را در قالب یک فهرست دیداری به تصویر کشید. این قالب تابع نظر پژوهشگر، نمودهای گوناگون دارد. (شیخ‌زاده و بنی‌اسد، ۱۳۹۹: ۲۰۷-۲۰۲)

حاصل آنکه روش «تحلیل مضمون» به مثابه ابزاری در تحلیل داده‌های کیفی دارای یک فرایند منظم و گام‌به‌گام است. فرایند «تفسیر موضوع استخراجی» در همراهی با «تحلیل مضمون» به نظم زیر است: انتخاب مسئله درون قرآنی، گردآوری داده‌های قرآنی ناظر بدان،

تدبر در متن به منظور شناسایی «مضامین پایه»، بررسی چگونگی استخراج و ارتباط آن‌ها با داده‌ها، تجزیه و تحلیل «مضامین پایه» به هدف کشف «مضامین سازمان‌دهنده»، جرح و تعدیل «مضامین سازمان‌دهنده» و در راستای کشف «مضامین فراگیر»، تحلیل «شبکه مضامین» و توضیح مضامین برتر و مستندسازی آن‌ها و ارائه الگو نهایی. بایسته است پس از پایان فرایند پژوهش و ارائه مضامین، گام‌های تحلیل و نتایج به دست آمده، ارزش‌یابی شود تا افزون بر ارزش‌یابی سلامت فرایند جمع‌آوری آیات و مفاهیم قرآنی و تحلیل آن‌ها، صحت تفسیر (کشف مراد جدی خداوند) سنجش شود؛ یعنی مطابقت یافته‌ها با قرآن کریم، روایات صحیح و عقل سلیم بررسی شود (نصیری، ۱۳۸۴؛ شیخ‌زاده و بنی‌اسد، ۱۳۹۹: ۱۰۶-۱۰۷). شیوه‌های ارزیابی براون و کلارک نیز در تفسیر موضوعی قابل استفاده است.

جدول (۴): مراحل روش «تحلیل مضمون» و کاربرد آن در «تفسیر موضوعی استخراجی»

ردیف	مرحله/ویژگی	روش تحلیل مضمون	تفسیر موضوعی استخراجی	برتری روش تحلیل مضمون
۱	جمع‌آوری داده	استخراج و کدگذاری آیات مرتبط بدون پیش‌فرض‌های تحمیلی.	گردآوری آیات هم‌موضوع.	کدگذاری سبب فهم دقیق‌تر محتوای آیات می‌شود.
۲	تحلیل و دسته‌بندی	تحلیل مفاهیم ضمنی و آشکار و طبقه‌بندی آن‌ها در قالب مضامین اولیه، سازمان‌دهنده و فراگیر.	دسته‌بندی تفسیری آیات به تناسب موضوع.	تحلیل سه‌لایه‌ای موجب درک عمیق‌تر مفهومی و ساختاری می‌شود.
۳	نظم‌دهی مفاهیم	سازماندهی منسجم مفاهیم در قالب یک ساختار شبکه‌ای مفهومی	ترتیب منطقی یا موضوعی آیات و اقوال.	ساختار شبکه‌ای امکان دستیابی به نظام معنایی قرآن را فراهم می‌کند.
۴	تولید دانش جدید	استخراج منظومه معرفتی با رویکرد مسأله محور و نوآورانه.	ارائه دسته‌بندی موضوعی یا سنتی آیات.	امکان تولید نظریه از قرآن کریم در این روش بالاتر است.
۵	روش‌شناسی	مبتنی بر تحلیل کیفی با رهیافت استقرائی و تفسیری.	ترکیبی از روش تفسیری و موضوع‌یابی.	تحلیل کیفی عمق بیشتری در معناشناسی دارد.
۶	نوع مفاهیم	استخراج مضامین آشکار و پنهان با سطوح مختلف معنا.	مفاهیم ظاهری و گاه تفسیری متداول.	دسترسی به سطوح عمیق‌تری از معانی قرآن را فراهم می‌سازد.

ردیف	مرحله/ویژگی	روش تحلیل مضمون	تفسیر موضوعی استخراجی	برتری روش تحلیل مضمون
۷	سطوح تحلیل	سه سطح: مضامین پایه، سازمان دهند، فراگیر.	معمولا تحلیل تک سطحی یا نهایتا دو سطحی	تفکیک سطوح منجر به فهم تدریجی و کل نگر می شود.
۸	کاربرد نهایی	مناسب برای تولید مدل های مفهومی و نظریه پردازی قرآنی.	مناسب برای فهم موضوعات خاص قرآنی.	کاربرد آن در علوم انسانی و میان رشته ای گسترده تر است.

حاصل آنکه روش تحلیل مضمون به دلیل رویکرد تجربی، انعطاف پذیر و داده محور، قابلیت بالاتری در کشف روابط پنهان میان مفاهیم قرآنی دارد؛ در حالی که روش تفسیر موضوعی استخراجی بیشتر بر ساختار سنتی آیه محور و اصول تفسیری متداول، تکیه دارد. ترکیب این دو روش می تواند افق های تازه ای در تفسیر موضوعی مدرن بگشاید.

جدول (۵): تفسیر موضوعی «نقش خداوند در جنگ و صلح» با استفاده از روش «تحلیل مضمون»

ردیف	مستند (آیه)	مضامین پایه	مضامین سازمان دهنده	مضامین فراگیر
	«إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاؤُكُمْ حَضِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ» (نساء/۹۰)	منع جنگ با گروه های هم پیمان و متمایل به صلح.	تعیین ضوابط جنگ و صلح از سوی خداوند	نقش خداوند در جنگ و صلح
	«فَإِنْ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَ أَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا» (نساء/۹۰)	منع تجاوز بر گروه بی طرف و کسانی که پیشنهاد صلح می دهند	تعیین ضوابط جنگ و صلح از سوی خداوند	
	«يُرَوْنَهُمْ مِثْلِهِمْ رَأَى الْعَيْنِ وَ اللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ» (آل عمران/۱۳)	دو برابر نشان دادن جمعیت مؤمنین در چشم کفار.	گونه های امداد الهی	
	«لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَ يَوْمَ حُنَيْنٍ...» (توبه: ۲۵)	شمولیت نصرت الهی در موارد متعدد نسبت به مؤمنان.		
	«ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَ أَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَ عَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ ذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ» (توبه: ۲۶)	یاری روحی و مخفی خداوند به پیامبر و مؤمنان.		

شرایط امدادهای الهی	صبر و تقوا شرط امداد و حمایت الهی.	«بَلَىٰ إِن تَصْبِرُوا وَ تَتَّقُوا وَ يَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ» (آل عمران/ ۱۲۵)	
	پرهیزکاری و شکر به پاس نصرت الهی.	«وَ لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَ أَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَأَقْوَمُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُشْكُرُونَ» (آل عمران/ ۱۲۳)	
	جهاد فی سبیل الله است.	«فَئِنَّهُ تَفَاتُلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ... وَ اللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَن يَشَاءُ» (آل عمران/ ۱۳)	

این جدول به کمک روش «تحلیل مضمون»، «نقش خداوند در جنگ و صلح» را به گونه‌ای نشان می‌دهد که به صورت سلسله‌مراتبی و ساختارمند از جزئیات و داده‌هایی تشکیل شده است. این شیوه هم فرایند استخراج دیدگاه قرآن کریم در یک موضوع را نظام‌مند می‌سازد و هم فهم آن را آسان می‌کند. پس از این مرحله، عنوان‌های کلیدی با استناد به آیات و تفاسیر گزارش و تحلیل می‌شود.

۴. نتیجه

حاصل آنچه در این مقاله ارائه شده، به شرح ذیل است:

۴-۱. تفسیر موضوعی یکی از سبک‌های مهم در تفسیر قرآن کریم است که به اعتبار منشأ مسئله پژوهشی به دو شاخه درون قرآنی (استخراجی) و برون قرآنی (استنتاجی) دسته‌بندی می‌شود؛

۴-۲. «تفسیر موضوعی استخراجی»، یعنی گزینش یک موضوع درون قرآنی، شناسایی و گردآوری آیات ناظر بدان، تحلیل و جمع‌بندی آیات و عرضه نظریه جامع قرآن کریم؛

۴-۳. به کارگیری روش‌های تحلیلی نوین در این سبک تفسیری، دیدگاه‌های قرآنی را به صورت نظام‌یافته‌تر به نمایش می‌گذارد؛ زیرا روش‌های پژوهشی با عنوان ابزارهای تحلیل در انتظام و انسجام‌بخشی فرایند پژوهش، از انتخاب موضوع تا ارائه گزارش نهایی اثرگذار است؛

۴-۴. روش «تحلیل مضمون» وسیله‌ای برای شناخت، تحلیل و گزارش «مضامین» در داده‌های کیفی است. به کارگیری این روش در «تفسیر موضوعی استخراجی»، مفاهیم قرآنی را در قالب یک ساختار جدید به تصویر می‌کشد؛ زیرا این روش آیات هم‌موضوع را پس از گردآوری، سطح‌بندی کرده و در یک فرایند تحلیلی منظم؛ «مضامین پایه»، «سازمان‌دهنده» و «فراگیر» را در قالب «شبکه مضامین»، نمایش می‌دهد و چگونگی استخراج آن‌ها را به نشان می‌دهد.

۴-۵. روش «تحلیل مضمون» به‌سانِ چتری است که دیدگاه‌ها، مکاتب و رویکردهای چندی را در خود جای داده است. حاصل مطالعهٔ تحلیلی این مقاله در نظریه‌های مختلف بدین ترتیب بازگو می‌شود:

۴-۵-۱. از میان دیدگاه‌های گوناگون، شیوهٔ «استقرائی» و داده‌محور، «مضمون» به معنای «الگوی مبتنی بر معانی مشترک داده‌ها»، «مضمون» به‌مثابهٔ «خروجی تحلیل» و دارایی «ماهیت تفسیری و رابطه» می‌تواند در «تفسیر موضوعی استخراجی» به کار رود؛

۴-۵-۲. بر همین مبنا، دو مکتب «کدگذاری پایا» و مکتب «کتابچه‌کد» نمی‌تواند در این سبک تفسیری به‌کار آید؛ زیرا فرایند کدگذاری و تحلیل را با ایدهٔ پیشینی هدایت (قیاسی) کرده و «مضمون» را «خلاصه‌های موضوعی» و به‌مثابهٔ «ورودی و خروجی تحلیل» می‌داند. این نگاه بستر تحمیل پیش‌ساخت‌های ذهنی بر قرآن کریم را فراهم ساخته و نتایج آن سطحی و توصیفی است؛

۴-۵-۳. بر این اساس، تنها مکتبی که اهلیت استخدام در «تفسیر موضوعی استخراجی» را دارد، مکتب «بازتابی» است؛ زیرا به شیوهٔ «استقرائی»، «مضامین» را از دل داده‌ها استحصال، تحلیل و باعنوان الگوهای برآمده از معانی مشترک مجموعهٔ اطلاعات در یک چارچوب سامان‌یافته و با انتظام گزارش می‌کند. این فرایند در هم‌دستی با رویکرد «شبکهٔ مضامین» و برخی دیگر از رویکردها در شش گام به ثمر می‌رسد که بدین ترتیب است: آشنایی با داده‌ها، کدگذاری اولیه، شناخت مضامین (پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر)، ترسیم شبکهٔ مضامین، تحلیل شبکهٔ مضامین، نگارش گزارش پژوهش و توصیف الگوها. این شش گام با «مراحل اجرایی تفسیر موضوعی» هماهنگ است.

منابع

- بهجت پور، عبدالکریم (۱۳۹۲)، «تفسیر تنزیلی (به ترتیب نزول)»، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- بهروزی لک، غلامرضا (۱۳۹۶). «کاربرد روش تحقیق نظریه داده بنیاد در استخراج نظریه از متون دینی»، فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ۷۳، س ۲۱، ۴، صص ۵۶۶-۵۴۹.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۲). «نقد متن». تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)
- جلیلی، سید هدایت (۱۳۷۲). «روش شناسی تفاسیر موضوعی قرآن». تهران: انتشارات کویر.
- حکیم، سیدمحمدباقر (۱۴۲۴). «علوم القرآن». قم: مجمع الفکر اسلامی.
- حیدری فر، مجید (۱۳۹۲). «مهندسی فهم و تفسیر قرآن (پژوهشی نو در روش شناسی تفسیر ترتیبی و موضوعی قرآن کریم)»، چ ۲. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- خنیفر، حسین و ناهید مسلمی ناهید (۱۳۹۸). «اصول و مبانی روش های پژوهش کیفی». تهران: نگاه دانش.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۲). «درسنامه روش ها و گرایش های تفسیر قرآن». قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.
- (۱۳۸۸). «شیوه های تفسیر موضوعی قرآن کریم»، پژوهش نامه قرآن وحدیث، ش ۶.
- (۱۳۹۲)، «منطق تفسیر قرآن ۴ (مباحث جدید دانش تفسیر: زبان قرآن، هرمنوتیک، فرهنگ زمانه)». قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).
- شیخ زاده، محمد و رضا بنی اسد (۱۳۹۹). «تحلیل مضمون: مفاهیم، رویکردها و کاربردها». تهران: لوگوس.
- صدر، محمد باقر (۱۴۲۴). «المدرسة القرآنية». قم: دارالکتاب اسلامی، چ ۱.
- عابدی جعفری، حسن و همکاران (۱۳۹۰). «تحلیل مضمون و شبکه مضامین (روش ساده و کاربردی برای تبیین الگوهای موجود در داده های کیفی)»، اندیشه مدیریت راهبردی، س ۵، ش ۲، پ ۱۰، صص ۱۵۱-۱۹۸.
- قاسمی، حمید و همکاران (۱۴۰۲). «مرجع پژوهش». تهران: اندیشه آرا.
- کاویانی، محمد و مصطفی نظری (۱۴۰۱). «کاربست روش تحلیل مضمون در بررسی و مقایسه جایگاه «فکر» در روان شناسی قرآن بنیان»، فصلنامه علمی روش شناسی علوم انسانی، س ۲۸، ش ۱۱۰، صص ۵۳-۷۰.
- کریمی، مصطفی (۱۳۸۹). «ماهیت تفسیر موضوعی»، قرآن شناخت، س ۳، ش ۲، پ ۶، صص ۱۳۰-۱۰۵.
- لسانی فشارکی، محمدعلی و حسین مرادی زنجانی (۱۳۹۱). «روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم». قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). «معارف قرآن ۶ (قرآن شناسی ۲)»، چ ۶. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶). «پیام قرآن»، چ ۹. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- میراحمدی، منصور و محمدعلی نظری (۱۴۰۱). «فرایند تحقق نظریه پیشرفت سیاسی از دیدگاه آیت الله خامنه ای»، پژوهش نامه انقلاب اسلامی، س ۱۳، ش ۴۳، صص ۱۵۹-۱۸۲.
- نصیری، علی (۱۳۸۴). «مبانی کلامی تفسیر موضوعی»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، ش ۳.

References

- Strauss, Anselm and Juliet Corbin (2012), *Fundamentals of Qualitative Research*, Vol. 2, Translator: Afshar, Ebrahim, Tehran: NI.
- Bahjatpour, Abdolkarim, (2013), *Deductive Interpretation (in descending order)*, Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute.
- Behrouzilak, Gholamreza, (2017), "Application of Data-Based Theory Research Method in Extracting Theory from Religious Texts", *Quarterly Journal of Epistemological Studies at the Islamic University* 73, Vol. 21, No. 4, pp. 566-549.
- Paktchi, Ahmad, (2013), *Text Criticism*, Tehran: Imam Sadeq University Press
- Jalili, Seyyed Hedayat, (1993), *Methodology of Thematic Interpretations of the Quran*, Tehran: Kavir Press.
- Hakim, Seyyed Mohammad Baqir, (1424 AH), *Ulum al-Quran*, Qom: Majma' al-Fikr al-Islami.
- Heydarifar, Majid, (2013), *Engineering of Understanding and Interpreting the Quran (New Research in the Methodology of Sequential and Thematic Interpretation of the Holy Quran)*, Vol. 2, Qom: Boṣṭān Kitāb Institute.
- Khenifar, Hossein, Moslemi, Nahid, (2019), *Principles and Foundations of Qualitative Research Methods*, Tehran: Negah Danesh.
- Rezaei-Esfahani, Mohammad Ali, (2003), *Textbook of Methods and Trends in Interpreting the Quran*, Qom: Publications of the World Center for Islamic Excellence.
- Rezaei-Esfahani, Mohammad Ali, (2009), "Methods of Subjective Interpretation of the Holy Quran", *Journal of Quran and Hadith*, Vol. 6.
- Rezaei-Esfahani, Mohammad Ali, (2015), *Logic of Interpreting the Quran 3 (Research Method in Interpreting and Sciences of the Quran)*, Vol. 3, Qom: International Center for Translation and Publishing of Al-Mustafa (PBUH).
- Sobhani, Jafar, (1426), *Al-Manahij Tafsiriyyah fi Ulum al-Quran*, Qom: Imam Asadiq (AS) Institute.
- Shakir, Muhammad Kazem, (1382), *Fundamentals and Methods of Interpretation*, Qom: World Center of Islamic Sciences.
- Sharif, Muhammad Ibrahim, (1429), *Trends of Modernization in the Interpretation of the Holy Quran*, Cairo: Dar al-Salam.
- Sheikhzadeh, Muhammad, Bani-Assad, Reza, (1399), *Content Analysis: Concepts, Approaches and Applications*, Tehran: Logos.
- Sadr, Muhammad Baqir, (1424), *Al-Madras al-Quraniyah*, Bi-Ja, Dar al-Kitab al-Salami, Vol. 1.
- Abedi-Jafari, Hassan et al., (2011), "Theme Analysis and Theme Network (Simple and Practical Method for Explaining Patterns in Qualitative Data)", *Strategic Management Thought*, Vol. 5, No. 2, P10, pp. 151-198.
- Etrat-Dooṣṭ, Mohammad, Zahed, Roqiyah, (2013), "Application of the Theme Analysis Method to Understand Quranic Topics in Islamic Culture (Case Study of the Theme Network of Surah Al-Anbiya)", *Bi-Quarterly Journal of Religion and Communication*, Vol. 30, No. 1, P63, pp. 53-80.
- Ghasemi, Hamid et al., (2013), *Research Reference*, Bi-Ja: Andishe-Ara.
- Kaviani, Mohammad, Nazari, Mustafa, (2012), "Application of the Theme Analysis Method in Investigating and Comparing the Position of "Thought" in Quran-Based Psychology", *Quarterly Journal of Humanities Methodology*, Vol. 28, No. 110, pp. 53-70.
- Karimi, Mustafa, (2010), "The Nature of Subjective Interpretation", *Quran-Shnahat*, Vol. 3, No. 2, Issue 6, pp. 130-105.
- Lisani-Fasharki, Mohammad-Ali and Moradi-Zanjani, Hossein, (2012), *Thematic Research Method in the Holy Quran*, Qom: Boṣṭān-e-Ketāb Institute.
- Mesbah-Yazdi, Mohammad-Taqi, (2015), *Ma'arif al-Quran 6 (Quran-Shnahat 2)*, Vol. 6, Qom:

- Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Makarem Shirazi, Nasser, (2007), *Payam al-Quran*, Vol. 9, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- Mirahmadi, Mansur and Nazari, Mohammad-Ali, (2014), "The Process of Realizing the Theory of Political Progress from the Perspective of Ayatollah Khamenei", *Journal of the Islamic Revolution*, Q12, No. 43, pp. 159-182.
- Nasiri, Ali, (2005), "Theological Principles of Subjective Interpretation", *Quarterly Journal of New Religious Thought*, No. 3.
- King, N., & Brooks, J (2018). *Thematic Analysis in Organisational Research*. In C. Cassell, A. L. Cunliffe, & G. Grandy (Eds.), *The SAGE handbook of qualitative business and management research methods* (pp. 219-236). Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC, Melbourne: SAGE reference.
- King, N., & Horrocks, C (2010). *Interviews in qualitative research*: SAGE. King, N., Horrocks, C., & Brooks, J (2019). *Interviewing in qualitative research* (Second edition). Los Angeles: SAGE.
- Attride-Stirling, J (2001). *Thematic networks: An analytic tool for qualitative research*. *Qualitative research*, 1(3), 385-405.
- Boyatzis, R. zis, R. E (1998). *Transforming qualitative information: Thematic analysis and code development*. Thousand Oaks CA: SAGE Publications.
- Braun, V (2013). *Successful qualitative research: A practical guide for Thousand Oaks CA*: SAGE Publications. *beginners* (1st ed).
- Braun, V., & Clarke, V (2006). *Using thematic analysis in psychology*. *Qualitative research in psychology*, 3(2), 77-101. analysis.html.
- Braun, V. & Clarke, V (2019). *Thematic analysis: a reflexive approach*. Retrieved from <https://www.psych.auckland.ac.nz/en/about/thematic->
- Braun, V., Clarke, V., Hayfield, N., & Terry, G (2019). *Thematic Analysis*. In P. Liamputtong (Ed.), *Handbook of research methods in health social sciences* (pp. 843-860). Singapore: Springer.
- Clarke, V., & Braun, V (2013). *Teaching thematic analysis: Overcoming challenges and developing strategies for effective learning*. *The Psychologist*, 26(2).
- Clarke, V. & Braun, V (2019a). *Answers to frequently asked questions about thematic analysis*.
- Clarke, V. & Braun, V (2019b). *Guidelines for reviewers and editors evaluating thematic analysis manuscripts*.

Expressing the Intelligible through the Sensible in Surah al-Baqarah (Explicit Metaphor, their Instances, and Semantic Implications)

Mohammadreza Barakaat¹ , Farzaneh Kianinia² 

1. Assistant Professor, University of Qur'anic Sciences and Teachings, Qom, Iran (Corresponding Author)

Email: barakaat@quran.ac.ir

2. M.A. in Qur'an and Hadith Studies, Hakim University, Sabzeva, Iran Email: kianifarzaneh20@gmail.com

Extended Abstract

Research Objective

This study examines and analyzes the purposeful deployment of explicit metaphor (isti'ārah mušarraḥah) in Surah al-Baqarah (Qur'ān 2) as one of the intricate and artful subsystems of the Qur'ān's expressive structure, with particular emphasis on the rhetorical pattern of “expressing the intelligible in terms of the sensible.” The overarching aim of the research is to present a comprehensive and multilayered analysis in the following dimensions:

1. Identifying approximative rhetorical mechanisms by analyzing the process through which the Qur'ān skillfully conveys concepts such as guidance, misguidance, hypocrisy, hardness of heart, faith, divine mercy, and the consequences of human actions—concepts that require intellectual reflection—through sensory representations such as sealing, disease, buying and selling, stone, sheath, color, and garment. The study seeks to elucidate how these sensory forms function as a bridge between the limited human intellect and infinite divine meanings, thereby enhancing comprehensibility and conceptual durability.
2. Clarifying ultimate aims and psychological–pedagogical functions by uncovering the deep semantic implications and educational purposes embedded in each metaphor. For instance, the research examines the purpose of portraying misguidance as an “unprofitable trade”: is it not intended to evoke a sense of loss and awaken the human conscience? Accordingly, the study investigates the emotional charge (fear, hope, aversion) generated by each sensory image and its influence on the audience's subconscious and volitional orientation toward virtue or away from vice.
3. Evaluating the role of metaphor in realizing the Qur'ān's rhetorical inimitability, as a central component of its artistic and eloquent miracle. The study demonstrates that this technique is not a coincidental verbal embellishment but a deliberate and wise rhetorical choice, one that accords with human nature—which initially engages the world through sensory perception—while possessing such richness that it rendered even the most eloquent Arab rhetoricians incapable of producing its like. The analysis shows how this

Received: 2023-02-09 | Received in revised form: 2023-05-01 | Accepted: 2023-06-11 | Published online: 2026-04-21

◆ How to cite: barakaat, M and Kianinia, F. (2026). Expressing the Intelligible through the Sensible in Surah al-Baqarah (Explicit Metaphor, their Instances, and Semantic Implications). (e36-59). *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 10(18), e36-59 doi: [10.22034/sshq.2023.178954](https://doi.org/10.22034/sshq.2023.178954)

©2025. Article type: Research Article Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



device simultaneously achieves brevity and density (a single word in place of multiple sentences), stimulates imagination and imagery, and elevates discourse from the mere transmission of information to the creation of an intuitive, experiential understanding.

4. Establishing a connection between classical rhetoric and modern linguistic studies: A secondary yet significant objective is to situate the findings of Islamic rhetorical theory within a systematic framework and, at times, in dialogue with contemporary approaches such as Lakoff and Johnson's conceptual metaphor theory. The study explores whether Qur'ānic examples can be analyzed in terms of a sensory source domain and an intellectual target domain, a perspective that may enrich interpretation and offer a renewed reading of the Qur'ān's expressive capacities.

Research Methodology

The study adopts a descriptive-analytical methodology, examining the data through a rhetorical-linguistic approach. The research proceeds through the following stages:

1. Selection of verses: Identifying verses in Surah al-Baqarah that contain explicit metaphors of the intelligible-to-sensible type.
2. Identification of metaphorical structure: Reformulating metaphorical expressions as similes and extracting their components (subject of comparison, object of comparison, and the ground of comparison).
3. Analysis of semantic implications: Uncovering the deeper conceptual meanings and the pedagogical and guidance-oriented purposes embedded in each metaphor.
4. Comparative rhetorical analysis: Drawing upon the views of Qur'ānic exegetes and classical rhetoricians (such as al-Zamakhsharī, 'Allāmeḥ Ṭabāṭabā'ī, and al-Suyūfī), alongside insights from Lakoff and Johnson's cognitive metaphor theory, to enrich the analysis.

Research Findings

The findings may be summarized in several dimensions:

1. Frequency and diversity of metaphors: In Surah al-Baqarah, 22 verses containing explicit metaphors of the intelligible-to-sensible type were identified, 12 of which were analyzed in detail. These verses express concepts such as guidance, misguidance, hypocrisy, hardness of heart, faith, and marital relations through sensory imagery.
2. Rhetorical and pedagogical functions of metaphor:
 - Concretization of abstract concepts: Notions such as guidance, hypocrisy, and hardness of heart are rendered tangible through images like sealing of the heart, disease of the heart, and stone-heartedness.
 - Emotional and psychological impact: Images such as buying misguidance, covering truth with falsehood, and divine color not only exhibit aesthetic value but also exert profound influence on the audience's inner disposition.
 - Depiction of the consequences of actions: Metaphors such as the footsteps of Satan and the sheath of the heart vividly portray the moral and eschatological destiny of human beings.
3. The role of metaphor in Qur'ānic exegesis: Metaphorical analysis reveals the underlying structure of the verses and elevates their apparent meanings to deeper doctrinal and ethical levels. For example:
 - "Sealing of the hearts" (Qur'ān 2:7) → signifies the disbelievers' impermeability to truth.

- “Trade of misguidance” (Qur’ān 2:16) → symbolizes human agency and responsibility in choosing a path, as well as the cost incurred by such choice.
- “Women are a garment for men” (Qur’ān 2:187) → expresses the comforting, complementary, and protective functions of marriage.

Conclusion

This study demonstrates that explicit metaphor constitutes one of the most subtle and effective rhetorical instruments of the Qur’ān for conveying intellectual and abstract truths to the human mind. Through this technique, the Qur’ān not only manifests its rhetorical inimitability but also situates the audience within a concrete, sensory framework that facilitates clear perception of transcendent realities.

The principal contributions of the study include:

- Identifying the artistic dimensions of the Qur’ān in integrating the intelligible with the sensible.
- Clarifying the role of metaphor in moral education and guidance through its influence on the subconscious mind.
- Emphasizing the necessity of rhetorical reflection in Qur’ānic exegesis for accessing deeper layers of meaning.

This research represents a step toward reassessing the capacities of Islamic rhetorical sciences in engaging with the Qur’ānic text and in dialoguing with contemporary cognitive-linguistic theories in the analysis of Qur’ānic metaphors.

Keywords: Explicit metaphor; Expressing the intelligible in terms of the sensible; Qur’ānic style; Semantic implication

تعبیر از معقول به محسوس در سوره بقره (استعاره تصریحیه، مصادیق و دلالت‌های معنایی)

محمد رضا برکات^۱ ID، فرزانه کیانی‌نیا^۲

۱. استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (نویسنده مسئول) قم، ایران. ایمیل: barakaat@quran.ac.ir
۲. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران. ایمیل: kianifarzaneh20@gmail.com

چکیده

قرآن کریم، آخرین کتاب آسمانی و معجزه مکتوب دین مبین اسلام به زبان عربی، از سبک منحصر به فردی برخوردار است. علوم زبان‌شناختی، از جمله علم بیان، از قرون اولیه اسلام تا کنون، با تعبیراتی متفاوت، همواره برای گشودن لایه‌های پنهان این آخرین معجزه جاوید تاریخ در تلاش بوده و توانسته است به لایه‌هایی از این دریای بیکران معانی غور کند. استعاره، یکی از ارکان چهارگانه علم بیان، در این وادی، سهمی اصیل داشته است. در این نوشتار سعی بر این است که دلالت‌های معنایی و مفاهیم آیتی از قرآن کریم در سوره بقره را باز نماید که دارای استعاره تصریحیه و دارای مضامین عقلی است، اما در قالب تعبیر حسی بیان شده است. تعیین ژرف ساخت (ساختار زیرین) یک عبارت معنادار به واسطهٔ روساخت آن برای دستیابی به معنای اصلی با تکیه بر قرینه‌های موجود در استعاره مصرّحه و با مشخص شدن محذوفات در استعاره‌ها، ممکن می‌شود. در این رویکرد، تلاش می‌شود، در حد میسور با تحلیل منطقی و درست نکته‌ها و ظرائف استعاره، ضمن درک زیبایی‌شناختی آیات مرتبط، به مفاهیم عمیق، درست، رسا و قابل فهم دست یافت؛ بدین منظور، عبارات قرآنی حاوی آرایهٔ بیانی و بلاغی مورد نظر به روش توصیفی-تحلیلی، مورد بررسی قرار گرفت؛ بدین صورت که بعد از گزینش آیه مورد نظر، عبارت دارای استعاره مصرّحه به صورت تشبیه درآمده و وجوه شباهت ارکان آن به تفصیل بیان و در نهایت منظور و مفهوم برخاسته از عبارت استعاره در حد میسور بیان شده است.

کلید واژگان: استعاره تصریحیه، تعبیر از معقول به محسوس، سبک قرآن کریم، دلالت معنایی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۰ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۲/۱۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۱ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۰۱

◆ استناد به این مقاله: برکات، محمد رضا و کیانی‌نیا، کیانی‌نیا. (۱۴۰۵). تعبیر از معقول به محسوس در سوره بقره (استعاره تصریحیه، مصادیق و دلالت‌های معنایی). *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*, ۱۰ (شماره اول), ۵۹-۳۶. doi: 10.22034/sshq.2023.178954

مقدمه

سبک و نوع بیان یکی از ابعاد اعجاز قرآن کریم است که تاکنون زبان‌شناسان بسیاری را واداشته است تا اسرار اعجاز این کتاب آسمانی را در قالب علوم زبان‌شناسی، از جمله علم بیان، برای انسان‌ها تبیین کنند؛ اگرچه گام‌های بلندی در این زمینه برداشته شده است، اما بشر بعد از چهارده قرن، هنوز نتوانسته است به کنه آن دست یابد؛ چراکه روح کلام الهی نشأت گرفته از سرچشمه روح کائنات، یعنی ذات باری تعالی است و این ذات به تعبیر حکیم سبزواری «وکنهه فی غایه الخفاء» است. (سبزواری، ملاهادی ۱۳۶۹: ۵۹/۲). برای انتقال به عالم دون (که آمیخته‌ای است از روح و ماده)، به‌ناچار باید از ابزاری چون صوت یا خط کمک می‌گرفت که از این اختلاط می‌توان به یکی از مصادیق برجسته اختلاط روح و عقل با ماده و حواس مادی اشاره کرد. لکن در لایه‌های عمیق‌تر زبان در اختلاط روح با ماده، آنجا که معانی عقلی و غیر قابل درک با حواس به میان می‌آید، این گسست میان روح با ماده خودنمایی می‌کند. ابزاری که می‌تواند این خلأ را پر کند و میان مفاهیم و معانی با الفاظ ارتباط برقرار کند و به عقل مخاطب نزدیک سازد، علم بیان است و اوج کمال علم بیان نیز در استعاره خودنمایی می‌کند. استعاره یکی از مهم‌ترین ساختارها در علم بیان است که از آن به اسرار بلاغت یاد کرده‌اند.

استعاره، درک و تصوّر در اندیشه و تفکر را بیشتر و دریافت‌ها را عمیق‌تر و کامل‌تر می‌کند. ترکیبی از واژگان عبارت‌های استعاری را تشکیل می‌دهند، اما خود لفظ به‌تنهایی استعاره را در بر ندارد، بلکه وقتی با واژه‌های دیگر هم‌نشین می‌شود، مفاهیمی را به وجود می‌آورد که هریک از آن لفظ‌ها، به‌تنهایی، قابلیت و ظرفیت حمل آن مفهوم و معنای برخاسته از استعاره را ندارند.

از آنجاکه بررسی تمامی انواع استعاره در تمام آیات قرآن کریم در این مقاله نمی‌گنجد، بنابر تقسیماتی که صاحب‌نظران این علم کرده‌اند، این نوشتار به بررسی استعاره تصریحیه^۱ در قرآن کریم، تحت عنوان «تعبیر از معقول به محسوس در قرآن کریم» (استعاره تصریحیه‌مصادیق و دلالت‌های معنایی و زیبایی‌شناختی آن در سوره مبارکه بقره)، پرداخته است تا بتواند به این پرسش‌ها پاسخ دهد:

هدف باری تعالی از آوردن مفاهیم عقلی در قالب عبارات و مضامین حسی چیست؟

کاربرد استعاره در سوره بقره چه کمکی به مخاطب در فهم معنا می‌کند؟

استعاره مصرحه در سوره بقره از چه بسامدی برخوردار است؟

در پاسخ ابتدایی به پرسش‌های فوق فرض بر این است که با استخراج عبارات‌های مرتبط،

(۱) استعاره تصریحیه، نوعی تشبیه است که مشبّه به آن ذکر شده و مشبّه آن حذف شده و قرینه‌ای از آن رکن حذف‌شده در عبارت آمده است.

معانی و مفاهیم عقلی به صورت حسی و قابل درک با یکی از حواس پنج‌گانه بیان شود و از طریق بررسی و بازگشایی ساختار آن عبارات، مخاطب را به مفاهیمی شایسته و درخور کلام الهی نزدیک کند و هم‌زمان با کشف زیبایی‌شناختی آیات کریمه، تا حد امکان، آن معانی را به فهم انسان نزدیک‌تر سازد.

به نظر می‌رسد، به کارگیری این صنعت بیانی در قرآن کریم بدان جهت است که مفاهیم انتزاعی را با هدف نزدیک‌سازی به ذهن مخاطب توصیف و قابل درک نماید. تحلیل این عبارات و کشف دلالت‌های معنایی آن مبتنی بر ساختار استعاره تصریحیه و رسیدن به معنا و مفاهیم عمیق‌تر (غیر از معنای ظاهری الفاظ) که از ترکیب واژه‌ها در قالب استعاره و تشبیه و با گذر از روساخت کلام به زیرساخت می‌رسد، هدف اصلی این تحقیق است.

نقش‌های دستوری ژرف‌ساخت، نقش اساسی در تعیین معنی جمله ایفا می‌کند. توانایی تعیین ژرف‌ساخت و روساخت برای رشته نامحدودی از جملات، توانایی برقراری ارتباط مناسب میان این ساخت‌ها و توانایی تعیین تعبیر معنایی و تعبیر آوایی ژرف‌ساخت‌ها و روساخت‌های جفت‌شده، به دانش زبان مربوط می‌شود. طبق این رهیافت (تعویض و جابه‌جایی در جایگاه ژرف گروه اسمی، رسیدن به ساخت زیرین جمله) شخصی که زبان خاصی را می‌داند و بر دستور نیز اشراف دارد، رشته نامحدودی از ژرف‌ساخت‌های بالقوه را تولید (یعنی تعیین) می‌کند؛ آن را به روساخت‌های مرتبط مبدل می‌سازد و تعبیر معنایی و آوایی این رشته‌های انتزاعی را مشخص می‌سازد (چامسکی، ۱۳۹۲: ۴۶-۴۸)؛ بنابراین، دستوری که این نوع پیوند مشخص و نامحدود را میان آوا و معنی توصیف می‌کند، نخستین گام به سمت توضیح چگونگی درک یک فرد از جمله اختیاری از زبانش به شمار می‌رود. نظریه جدید استعاره، اثر لیکاف^۱ و جانسون^۲ نیز تحولی در دریافت مفهوم استعاره است، که باعث بازنگری مفاهیم استعاره و مجاز در مطالعات ادبی و احیا کردن این موضوع شده است که چگونه مفاهیمی که به تجربه مادی در نمی‌آیند، برای انسان قابل درک شوند. همچنین در نظریه جدید، استعاره فرایند تفکر و درک ماهیتی استعاری دارد؛ در این نظریه، ماهیت استعاری اندیشه و درک با توجه به شناخت و تجربه انسان از پدیده‌ها و جهان اطرافش و حضور فیزیکی او در چنین محیطی تبیین می‌شود. (افراشی، یگانه، ۱۳۹۵: ۱۹۴).

پیشینه تحقیق

با بررسی انجام‌شده در این زمینه، روشن شد که در زمینه استعاره‌های قرآن، مطالبی در منابع علم بلاغت، از جمله «مفتاح‌العلوم»، «مختصر المعانی»، «دلائل الإعجاز»، «اسرار البلاغه» و نیز بعضی تفاسیر قرآن کریم آمده و اقسام استعاره را در قرآن کریم همراه با شاهد مثال،

1) George Lakoff
2) Mark Johnson

برشمرده و مقالاتی نیز نگاشته شده و به تفصیل و توضیح استعاره در بعضی سوره‌ها پرداخته است؛ از جمله مقاله «واکاوی استعاره‌های قرآن با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی» به قلم نسرین انصاریان که در مجله «مطالعات ادبی متون اسلامی، ش ۲۹، تابستان ۱۴۰۰» به چاپ رسیده است، اما موضوع تعبیر معقول به محسوس با رویکرد تبیین اهداف و دلالت‌های معنایی و مفهومی و میزان تأثیرگذاری در مخاطب مبتنی بر ساختار اصلی استعاره تصریحیه که این مقاله بر عهده دارد، مورد بررسی قرار نگرفته است.

مقاله‌ای دیگر تحت عنوان «بررسی استعاره مفهومی در سوره بقره (رویکرد زبان‌شناسی شناختی)» به قلم حمید صباحی گراغانی و همکاران در «مجله ادب و زبان، دوره ۱۹ بهار و تابستان ۱۳۹۵، شماره ۳۹» منتشر شده است. این مقاله سعی دارد، نشان دهد که قرآن کریم مفاهیم انتزاعی و مجرد را با چه سازوکاری مفهوم‌سازی می‌کند و قلمرو مبدأ استعاره‌های مفهومی تا چه اندازه با تجارب انسان سروکار دارد. در این مقاله، استعاره‌های مفهومی دارای مفاهیم انتزاعی چون زندگی، زمان، فهمیدن، انفاق و... بررسی شده است، اما همان‌گونه که از عنوان بحث پیداست، مقاله مذکور بیشتر به نوع مفهومی استعاره پرداخته است و به موضوع استعاره مصرحه، موضوع مقاله حاضر و دلالت‌های معنایی آن، نپرداخته است.

بلاغت و اعجاز قرآن

بلاغت در لغت، به معنای به پایان هدف رسیدن یا به اتمام رساندن کار است. (اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱۰۱)

بلاغت در اصطلاح، صفت برای کلام و متکلم است نه برای یک کلمه؛ یعنی به سخن ویژه‌ای که دارای شروط بلاغت باشد می‌گویند؛ این سخن یا قصیده بلیغ است یا این نویسنده بلیغ. چون یک واژه به تنهایی نمی‌تواند گوینده یا نویسنده‌ای را به مقصود برساند؛ بنابراین نمی‌توان گفت این واژه بلیغ است یا نیست، بلکه تنها می‌گویند فصیح است یا نیست. (احمد الهاشمی ۱۹۹۴: ۳۵)

به تعبیر ابوهلال عسکری، سزاوارترین دانش‌ها برای فراگرفتن و شایسته‌ترین آنها برای نگهداری و به خاطر سپردن، بعد از شناخت و معرفت خداوند جلّ ثناؤه، علم بلاغت و معرفت فصاحت است، زیرا به وسیله آن علم، اعجاز کتاب خداوند که به حق ناطق است و به راه راست راهنما و بر صدق رسالت و صحت نبوت گواه است، شناخته می‌شود. اگر انسان از آموختن علم بلاغت غفلت ورزد و در شناختن مراتب فصاحت کوتاهی کند، به اعجاز قرآن آگاه نمی‌شود؛ از آن جهت که خداوند قرآن را از حسن تألیف و براعت ترکیب، مخصوص قرار داده است و آن را از عبارات موجز و بدیع مشحون گردانیده و از اختصار لطائف، کلام را با شیرینی و حلاوت آمیخته و به زیبایی کلمات تازه زینت بخشیده است

و با سهولت و استحکام و سلاست و محسنات بی‌شماری که دارد، بشر از آوردن نظیرش عاجز و عقل خردمندان در آن حیران است. قرآن از آن جهت معجزه شناخته می‌شود که فصیح‌های عرب از آوردن نظیرش عاجز و از رسیدن به کنه‌ش قاصرند، زیرا در نیکویی و روشنی و روانی کلمات و معانی و الفاظ در حد کمال و جمال است. (عسکری، ۱۳۷۲: ۷۵)

علم بلاغت به سه قسم معانی، بیان و بدیع تقسیم می‌شود.

علم معانی

معانی در لغت یعنی مقاصد و منظورها. و در اصطلاح، اصول و قواعدی است که چگونگی کلام و مطابقت آن با مقتضای حال و مقام شنونده را می‌شناساند، در هر زبانی مورد استفاده قرار می‌گیرد، معرف ادبیات آن زبان است و فایده‌اش این است که گوینده و نویسنده را از دقایق و حقایق فصاحت و بلاغت، به‌ویژه در نظم و نثر عربی و فارسی، آگاه می‌سازد تا کلام خوب را از بد تمیز دهد. (همان)

علم بیان

بیان در لغت به معنی وسیله‌ای است که موجب توضیح دادن و آشکار شدن چیزی می‌شود: «ما بَيَّنَّ بِهِ الشَّيْءَ مِنَ الدَّلَالَةِ وَ غَيْرِهَا» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۶۷/۱۳). و در اصطلاح زبان‌شناسی، شامل چهار صنعت تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه می‌شود. از آنجا که شناخت مفاهیم و اصطلاحات مشترک این چهار صنعت، ما را در دریافت استعاره کمک می‌کند به‌اختصار به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

صنعت تشبیه

تشبیه در لغت، همانند ساختن و مثال آوردن است و در اصطلاح، قرار دادن همانندی بین دو چیز یا بیشتر از دو چیز است؛ چیزهایی که اشتراک آنها در یک صفت یا بیشتر از یک صفت مقصود است. مانند: «العلم كالنور». (الهاشمی، ۱۳۸۳: ۱۲/۲)

صنعت استعاره

سکاکي در تعريف استعاره گفته است: «ذکر یکی از دو طرف تشبیه و اراده طرف دیگر با ادعای دخول مشبّه در جنس مشبّه‌به». ایشان نیز برای استعاره فقط دو قسم عمده به‌نام «صریحیه» و «بالکنایه» قائل شده است و استعاره تحقیقیه و تخیلیه را جزء استعاره تصریحیه قرار داده و بعضی مثال‌ها را به‌طور قطع، تحقیقیه یا تخیلیه نگفته؛ پس به نظر سکاکي قسم سوم استعاره تصریحیه محتمل تحقیقیه و تخیلیه است. (شیرازی، ۱۳۷۳: ۴۳۵)

از آنجا که استعاره نوعی از مجاز است، به‌ناچار باید قرینه بازدارنده‌ای داشته باشد که از اراده معنی اصلی آن جلوگیری کند. قرینه‌های استعاره عبارتند از: لفظیه و حالیه.

۱. قرینه حالیه: امری است، غیر لفظی همچون وضعیت و موقعیت ویژه‌ای که سخن در آن شرایط ابراز می‌شود و ذهن مخاطب با اتکا به آن از معنای وضعی و اصلی منصرف می‌شود؛ مانند آنکه در مورد فرار جنگ‌جویی از صحنه مبارزه، گفته شود: «روباهی گریخت».

۲. قرینه لفظیه: که نشانه و علامتی است از مقوله لفظ و واژگان. (ادیبی مهر، ۱۳۸۶: ۱۲۹)

ارکان استعاره

۱- مستعارمنه که همان مشبّه‌به است.

۲- مستعارله که همان مشبّه است.

۳- مستعار که لفظ نقل داده شده است.

در استعاره بنا بر اعتبارات مختلف، تقسیم‌بندی‌هایی انجام می‌شود که در این مقاله آیات از دو جنبه تقسیم استعاره به اعتبار ذکر طرفین (مستعارله و مستعارمنه) و تقسیم استعاره به اعتبار حسّی و عقلی بودن طرفین جست و جو شده و از نظر مفهومی مورد بررسی واقع شده است که وجوه مختلفی دارد. در این مقاله تقسیمات براساس مشبّه عقلی و مشبّه‌به حسّی مد نظر است؛ مانند: «العلم کالنور»: علم که یک مقوله عقلی است به نور که یک مقوله حسّی است، تشبیه شده است.

استعاره مصرّحه (تصریحیه):

استعاره‌ای است که در آن تنها لفظ مشبّه‌به (مستعارمنه) در کلام ذکر می‌شود. مانند:

فَأَمْطَرْتُ لَوْلُؤًا مِّنْ نَّرْجِسٍ وَسَقْتٍ وَرَدًّا وَعَصْتُ عَلَي الْعِنَابِ بِالْبَرْدِ

شاعر مروارید را برای اشک‌ها، نرجس را برای چشمان، گل سرخ را برای گونه‌ها، عناب را برای سر انگشتان، تگرگ را برای دندان‌ها استعاره آورده است.

اهمیت و بلاغت استعاره

جلال‌الدین سیوطی در «الاتقان» آورده است: «مجاز با تشبیه در آمیخت و از ترکیب آن دو استعاره به وجود آمد.» بنابراین استعاره مجازی است که علاقه‌اش مشابهت باشد. در اینکه آیا استعاره مجاز لغوی است یا مجاز عقلی، دو نظر وجود دارد؛ صحیح‌تر آن است که استعاره مجاز لغوی است، زیرا در استعاره لفظی که استعاره آورده می‌شود، برای مشبّه‌به وضع شده است نه برای مشبّه و نه معنایی اعم از مشبّه‌به و مشبّه.

اما بعضی گفته‌اند، استعاره مجاز عقلی است؛ به این معنا که تصرف در استعاره تصرف در امری عقلی است نه لغوی؛ برای آنکه در استعاره، لفظ مستعار بر مشبّه اطلاق نمی‌شود مگر بعد از آنکه گوینده ادعا کند، مشبّه در جنس مشبّه‌به داخل بوده و یکی از افراد آن

است؛ بنابراین در استعاره لفظ در معنای موضوع^۱ خودش به کار رفته است. و در نتیجه مجاز لغوی نیست، بلکه حقیقت لغوی است و در آن تنها یک کلمه اعم از اسم یا فعل از معنای اصلی‌اش نقل داده شده است و نقل کلمه به تنهایی نیز استعاره خوانده نمی‌شود؛ زیرا در نقل کلمه از معنای اصلی‌اش هیچ‌گونه نکته بلاغی نیست؛ بنابراین تنها راهی که می‌ماند آن است که گفته شود استعاره مجاز عقلی است. (۱۳۸۴: ۲۵۵)

سیوطی نیز (۱۳۸۴: ۲۷۰) به اتفاق نظر اهل بلاغت آورده است: استعاره از تشبیه بلیغ‌تر است؛ به این دلیل که استعاره مجاز است، ولی تشبیه حقیقت^۱ است و مجاز از حقیقت بلیغ‌تر است؛ بنابراین استعاره در برترین مرتبه فصاحت قرار دارد؛ همچنین کنایه^۲ از تصریح بلیغ‌تر است و استعاره از کنایه هم بلیغ‌تر است. و به نقل از سبکی در «عروس الفراع» گفته است: «بلیغ‌تر بودن استعاره از کنایه ظاهر و آشکار است. برای اینکه استعاره هر دو کنایه و استعاره را در خود جمع کرده است و برای این که استعاره مجاز است، ولی درباره کنایه اختلاف است؛ بعضی آن را حقیقت و بعضی آن را مجاز دانسته‌اند.» جرجانی (۱۳۶۸) نیز مزیت کنایه و استعاره و مجاز را در اثباتی می‌داند که برای آن معنی می‌شود نه به جهت ذات معانی آن. این مقاله به بررسی آیاتی از سوره مبارکه بقره می‌پردازد که دارای صنعت استعاره^۳ تصریحیه و از نوع معقول به محسوس است. منظور از تصریحیه یا مصرحه، استعاره‌ای است که مستعار^۴ (مشبه) در آن محذوف و مستعار^۵ (مشبه‌به) ذکر گردیده است و منظور از تعبیر معقول به محسوس، استعاره‌هایی است که مستعار^۶ (مشبه) از امور عقلی و انتزاعی است و فقط با قوه عقل قابل ادراک است و مستعار^۷ (مشبه‌به) حسی و قابل ادراک و دریافت با حواس پنجگانه باشد.

بعد از تحقیق و بررسی در مجموع آیات سوره بقره، تعداد ۲۲ آیه دارای این نکته بلاغی بود و به جهت رعایت اختصار، فقط عبارات دارای استعاره ذکر شده و به دلیل شباهت نسبی میان بعضی آیات و جهت جلوگیری از تکرار مکررات، فقط ۱۲ آیه مورد بررسی قرار گرفته است:

بررسی و تحلیل آیات دارای استعاره مصرحه با رویکرد تعبیر معقول به محسوس بقره: ۷ ﴿حَتَّمَا اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ خداوند بر دل‌های آنان (کفار) و بر شنوایی ایشان مهر نهاده و بر دیدگان‌شان پرده‌ای است و آنان را عذابی بزرگ است.

(۱) حقیقت عبارت است از هر لفظی که در معنای موضوع^۱ خود استعمال شده باشد و نیز هر جمله‌ای که در آن تقدیم و تأخیر رخ نداده باشد، حقیقت است و بیشتر کلمات و جمله‌ها حقیقت‌اند.
(۲) لفظی است که غیر معنایی که برای آن وضع شده است، از آن اراده شده و اراده معنی اصلی آن هم جایز است. چون قرینه بازدارنده از اراده معنی اصلی وجود ندارد.

ساخت اصلی (زیرساخت)

در این آیه، لفظ «ختم» دارای استعاره تصریحیه است که وجه شبه آن تأثیرناپذیری و عدم نفوذ در یک چیز است؛ مشبه آن (عدم هدایت) حذف شده و مشبه به آن (ختم) ذکر شده است.

در این عبارت، استعاره را می‌توان این‌گونه جاری کرد: **عَدْمُ الْهَدَايَةِ كَالْخَتْمِ**.
دلالت‌های معنایی و مفاهیم

همانگونه که بعد از لاک و مهر کردن یک بسته پستی یا یک پاکت نامه، (که ظرف محسوب می‌شود) امکان افزودن چیزی به آن وجود ندارد، مهر زدن بر دل‌ها و گوش‌های کافران و پرده‌افکنندگان بر چشم‌های آنان (که ظرف دریافت حقایق الهی است) نیز دلالت دارد بر نفوذناپذیری آنان در برابر حقایق؛ تعبیر از باب مجاز بوده و بر استعاره و تمثیل حمل شده است.

و اما استعاره از آن جهت است که گویا دل‌های آنان به‌گونه‌ای است که حق در آن نفوذ نمی‌کند و از حق روی گردان شده و از پذیرش آن اعراض می‌کنند و گوش‌های آنان نیز از شنیدن حق ناتوان است، گویی بر گوش‌ها و دل‌های آنان مهر زده شده است و گویا بر چشمانشان پرده‌ای افکنده شده که آیات خدا بر آنها متجلی نمی‌شود. و میان دیدگان‌شان و ادراک حق مانعی ایجاد شده است.

اما تمثیل از این جهت است که چون کفار از چشم و گوش و دل خویش (که برای رسیدن به اهداف دینی آفریده شده) بهره‌نجزسته‌اند؛ این اعضاء به چیزهایی تشبیه شده که بر اثر لاک و مهر شدن و پوشیده‌بودن، استفاده از آنها ممکن نیست. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/ ۴۹) البته اگر تمثیل زمخشری مورد اعتبار قرار گیرد، مبنی بر اینکه اعضاء و جوارح کفار در عدم تأثیرپذیری از حق به ظرف لاک و مهر شده تشبیه شده، در این صورت، آیه دارای استعاره مکنیه خواهد بود و در این صورت، خارج از موضوع بحث مقاله است.

مهر زدن بر روی چیزی برای مقاصدی است که می‌تواند نشان و علامتی باشد از علت انجام آن و دیگران را از آن علت مطلع کند؛ برای مثال، همان‌طور که بعد از امضا و مهر یک نامه اداری، امکان دخل و تصرف و افزایش و کاهش هیچ‌چیزی ممکن نیست، این مهر زدن بر گوش و چشم و دل نیز می‌تواند نشان از محال بودن هرگونه دریافت و افزودن و کاستن اطلاعات و حقایق به کار رود و راه ورود هرگونه اضافات را از آن به بعد بگیرد؛ در این صورت وقتی خداوند این مهور کردن را به خود نسبت داده، علامتی است برای فرشتگانی که اوامر الهی را انجام می‌دهند تا آن سیه‌رویان را از دریافت فیوضات الهی محروم سازد. و همچنین به این معنی است که انذار و هشدار و تذکر به آنان دیگر فایده‌ای و ثمره‌ای برای آنان ندارد و آنها از هدایت الهی محروم شده‌اند و این معنی نیز در آیه ۶، یعنی قبل

از آیه مذکور، با این تعبیر بیان شده است که: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تَنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ».

این خصوصیات مه‌رزدن قابل تصویرسازی و تجسم است؛ لذا خداوند باری تعالی بستن راه ورود حقایق و پرده افکندن بر محل دریافت حقیقت (قلوب)، شنیدن (سمع) و دیدن (ابصار) را با «خَتَمَ اللَّهُ» و «غَشَاوَهُ» که در مورد محسوسات به کار می‌روند، استعاره آورده است تا عاقبت کافران را که با عقل فهمیده می‌شود، تصویرسازی کند تا انسان‌ها بدانند که کفر با جسم آنها چه می‌کند.

بقره: ۱۰ ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾

در دل‌هایشان مرضی است و خدا بر مرضشان افزود و به (سزای) آنچه به دروغ می‌گفتند، عذابی دردناک (در پیش) خواهند داشت.

ساخت اصلی (زیرساخت)

«فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» استعاره تصریحیه است که مشبه در آن رذایل اخلاقی است و نمونه بارز آن نفاق است که حذف شده و مشبه به آن «مَرَضٌ» است. وجه شبه آن نیز عدم تعادل و تعامل سالم (عدم سلامتی) است؛ لذا استعاره را این‌گونه می‌توان جاری کرد: «النفاق كالمرض».

دلالت‌های معنایی و مفاهیم

بیماری وقتی به اعضای بدن می‌رسد، موجب درد و از بین رفتن عملکرد جسم انسان می‌شود؛ مگر اینکه بلافاصله جلوی آن بیماری گرفته شود؛ چراکه با تأخیر در اقدام به درمان، ممکن است مداوا دیگر فایده‌ای نداشته باشد. خدای سبحان مرض قلب را همانند مرض‌های جسمانی دانسته که به تدریج شدت می‌یابد و اگر به معالجه‌اش نپردازند، مزمن می‌شود و در آخر کار بیمار را به هلاکت می‌کشاند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵/ ۶۲۲) منظور از قلب در این آیه، روح و روان و عقل انسان است که محل ادراک و دریافت حقایق است.

تصور بیماری برای روح کمی مشکل است؛ لذا مرض که ذکر شده، استعاره از انجام معصیت، شک، نفاق، رنج و تهمت است که مانع از ادراک فضایل اخلاقی است و سبب ضعیف شدن قلب می‌شود. همان‌طور که ضعیف شدن قلب جسمانی عوارض و بیماری‌های سایر بدن را به همراه دارد و باعث اختلال در بدن می‌شود، دل و روح هم همان‌گونه عمل کرده و صفات رذیله نفسانی را در بدن زیاد کرده و فضایل اخلاقی و انسانی را از بین می‌برد. این تعبیرات احتمالاً همان مقصود اصلی خداوند است که به صورت استعاره ذکر کرده است.

خداوند نیز چنین افرادی را که زمینه رشد صفات ناپسند را در خود فراهم کرده‌اند، یاری

نمی‌کند و آنها را به حال خود رها می‌کند و ادامه این روند سایر رذایل اخلاقی مانند حسد، کینه، نادانسی و... را در آنها افزایش می‌دهد و این یعنی افزونی مرض و بیماری در آنان به اراده خداوند (فَرَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا).

بقره: ۱۶ ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَهَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾
 آنان (منافقان) کسانی‌اند که گمراهی را به (بهای) هدایت خریدند؛ در نتیجه داد و ستدشان سود (ی به بار) نیاورد و هدایت‌یافته نبودند.

آیات ۸ الی ۲۰ سوره به ویژگی‌های فکری، رفتاری و اعتقادی منافقین و سرنوشت آنان پرداخته است.

ساخت اصلی (زیرساخت)

«اشْتَرُوا الضَّلَالَهَ بِالْهُدَىٰ» دو استعاره دارد؛ دو کلمه ضلالت و هدایت در عبارت «الضَّلَالَهَ بِالْهُدَىٰ» دو استعاره مکنیه دارد و خارج از موضوع مقاله است؛ بنابراین لفظ «اشْتَرُوا» دارای استعاره تصریحیه است که وجه شبه آن معامله (دادن چیزی و گرفتن چیز دیگر)، مشبه آن ترک هدایت و به دست آوردن ضلالت بوده که حذف شده و مشبه به آن «اشْتَرُوا» است. لذا می‌توان این‌گونه تعبیر کرد: «ترک الهدایه و اتخاذ الضلاله کالشراء».

دلالت‌های معنایی و مفاهیم

«اشْتَرُوا» استعاره و مجاز در دوست داشتن و انتخاب است. همان‌طور که مشتری جنسی را که می‌خرد آن را دوست داشته و برمی‌گزیند، منافقین هم کفر باطنی را دوست داشته و برای خود انتخاب کردند. ایمانی که منافقین در معامله با گمراهی تعویض می‌کنند، همان هدایت فطرت و طبیعت است که در نهاد هر فرد از ابتداء وجود داشته است. (طبرسی، ۱۳۶۰: ۸۰/۱)

فعل «اشْتَرُوا» نیز استعاره است؛ بدین صورت که از دست‌دادن داشته و سرمایه‌گران بها (که همان هدایت فطری و الهی است) با گمراهی و شقاوت به عمل خرید و فروش تشبیه شده و سپس عبارت تبدیل که مشبه است از متن حذف شده و مشبه به که خریدن است ذکر شده است و از لوازم آن که عمل داد و ستد است در عبارت آمده است. مفاهیمی که خرید گمراهی به بهای هدایت و سعادت به دست می‌دهد، عبارتند از:

۱- بعضی چیزها را می‌توان با هم به دست آورد؛ مثل به‌دست‌آوردن پست و مقام اداری و رسیدن به مقامات عرفانی و معنوی، اما به‌دست‌آوردن بعضی چیزها منوط به از دست‌دادن چیزی دیگر است. معاملات تجاری از این دسته‌اند که خریدار در قبال دادن پول (در معاملات پولی یا نقدی) و یا دادن کالای خود برای تصاحب کالای مورد نیاز دیگر (در معاملات تهاتری یا کالا به کالا). در این آیه منافقان سرمایه خود، یعنی هدایت، را می‌دهند

و در مقابل ضلالت می‌خرند.

۲- در معاملات، طرفین معامله هر کدام صاحب سرمایه یا دارایی لازم و متناسب با نوع معامله باشند. در این آیه کالای منافقان (که تهاتر می‌کنند) هدایت است (اشتروا الضلالة بالهدی).

۳- در معاملات رسم بر این است که طرفین معامله قبل از اقدام به معامله، اصل اختیار را احراز کرده و رغبت و تمایل به این داد و ستد داشته باشند. مفاد آیه بیانگر این است که منافقان به اختیار و اراده و تمایل و علاقه خود این معامله را انجام می‌دهند.

۴- در معاملات تجاری قاعده بر این است که طرفین معامله از آنچه که قبل از معامله در تملک آنان بوده است، اعراض کنند. در این آیه نیز فعل «اشتروا» معنای اعراض از مایملک منافقان (هدایت فطری) در قبال خریدن گمراهی را می‌رساند.

۵- در تعاملات تجاری، طرفین معامله معمولاً این‌گونه پیش می‌روند تا در نهایت سودی عایدشان شود و اگر احساس کنند که از این معامله زیان خواهند دید یا حتی احساس کنند سودی نمی‌برند، عقلاً از ورود به چنین معامله‌ای خودداری می‌کنند؛ مگر اینکه به لحاظ روانی و عقلی در شرایط عادی نباشند. نکته قابل توجه و تأمل نیز در همین جاست که منافقان در این معامله خسران دیده‌اند (فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ).

۶- در معاملات اگر یکی از طرفین ضرر کند، معمولاً برای رفع ضرر خود دست و پا می‌زند تا اگر بتواند معامله را فسخ کند یا از ضرر خود بکاهد. در این آیه، منافقان از این معامله خسران دیده‌اند که بماند، حتی نمی‌فهمند که ضرر کرده‌اند (ماکانوا مُهْتَدِينَ).

۷- بنا بر اصل معروف «تَعْرِفُ الْأَشْيَاءَ بِأَضْدَادِهَا»، میان دو واژه ضلالت و هدایت تقابل برقرار است. تقابل دو امر معقول (ضلالت و گمراهی) در قالب تعبیر با عبارات مربوط به امور عینی (شراء و تجارت) هم به لحاظ زیبایی‌شناختی و هم به لحاظ تأثیر در مخاطب نیز یکی از رویکردهای اعجاز‌انگیز قرآن کریم است. چیزی که بارها در رسانه‌ها اتفاق افتاده است که یک مسلمان با تأمل در این آیات بر ایمانش به خداوند افزوده شده است یا یک غیر مسلمان با شنیدن امثال این آیات، به خود آمده و درونش به هم ریخته و بعد تصمیمی عمیق عقلی و سرنوشت‌ساز گرفته و به خداوند رحیم و هادی ایمان آورده است.

آنان (منافقان) گمراهی را به سرمایه خود یعنی هدایت خریدند. تعبیر گمراه شدن به خرید، گمراهی با سرمایه هدایت، استعاره تصریحیه است. عبارت «فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ» مقوم یا تقویت‌کننده این معنا است؛ بنابراین تعبیر آیه اشاره به نوعی معامله دارد و آن ازدست‌دادن هدایت و دچار شدن به گمراهی به واسطه نفاق پیشگان (که یک موضوع عقلی است) در قالب خرید و فروش (که فقط در مورد اشیاء و کالاهای تجاری و عینی به کار می‌رود) تعبیر شده است.

این خصوصیاتِ معامله و خرید و فروش است که ذکر شد و بهترین تصویرسازی برای ذهن است که خداوند تبارک و تعالی گمراه شدن منافقان را با واژه «اشْتَرَوْا» ترسیم می‌کند.

بقره: ۱۸ ﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْرِفُونَ﴾

(منافقان) کَرَنَد، لالند، کورند؛ بنابراین به راه نمی‌آیند.

کلمه «صُمُّ» جمع مکسر کلمه «أصم» و صفت مشبیه بر وزن أفعل است و دلالت بر عیب و نقصِ کُری دارد. کلمه «بُكْمٌ» نیز مثل «صم» جمع مکسر «أبکم» و صفت مشبیه و دال بر عیب و نقصِ لالی است. کلمه «عُمَىٰ» نیز مانند دو کلمه فوق و به معنای کوری است و ترجمه سه کلمه چنین است: «آنان کر و لال و کور هستند.»

ساخت اصلی (زیرساخت)

سه ویژگی «صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ» در این آیه، از باب استعاره آمده است تا خداوند حقیقت منافقین را بشناساند؛ طبعاً منظور از کُری و لالی و کوری، نقص‌های جسمی ظاهری اعضای انسان نیست و با عدالت الهی نیز سازگاری ندارد که انسانی به خاطر نقص عضو مذمت شود، بلکه منظور از صفت کُری نشنیدن ندای حق و هدایت است و منظور از لالی عدم اقرار به توحید و نبوت و معاد و منظور از کوری نیز کوردلی است؛ کما اینکه در آیه شریفه «مَنْ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَفِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا» (إسراء: ۷۲) نیز مؤید همین معنا است. در آیه مورد نظر وجه شبه همان عدم تأثیرپذیری و نقصان است. مشبّه آن به قرینه آیات قبل، حال منافقین است که حذف شده و مشبّه به آن سه صفت «صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ» ماست.

لذا می‌توان این‌گونه تعبیر کرد: «أحوالُ المنافقينِ كالصمِّ والبكمِ والعُمى.»

دلالت‌های معنایی و مفاهیم

صفاتِ صم، بکم و عمی در مورد کسانی به کار می‌رود که با همان حالات از مادر متولد شده‌اند؛ یعنی از ابتدا فاقد شنوایی، قدرت تکلم و بینایی هستند. (اصفهان، ۱۳۸۷: ۹۸) ولی باتوجه به سیاق آیات پیشین معلوم است که آنان از امکانات مذاکره و صحبت، یعنی قوه شنوایی و گویایی و بینایی برخوردار بوده‌اند؛ و گرنه از افعال «قالوا» و «لقوا» استفاده نمی‌شد، اما در این آیه منظور این است: «کسی که سخن حق را نشنود و گوش دل بدان نسپارد، مثل یک کر است؛ کسی که بر حق و در راه رضای الهی سخن نگوید، مثل یک لال است و کسی که راهی را خلاف راه حق و حقیقت برگزیند، مثل یک کور است.»

خداوند وسایلی لازم را برای برقراری ارتباط انسان با جهان پیرامون خود از طریق دو

(۱) بقره: آیات ۶-۱۸.

(۲) وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ. (۱۱)
وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَن نُّؤْمِنَ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ. (۱۳)
وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنُوا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ. (۱۴)

گیرنده، یعنی قوه‌شنوایی و بینایی و یک فرستنده به نام قوه‌گویایی مهیا ساخته است. البته منظور این نیست که این وسایل در اختیار دیگر موجودات قرار گرفته است یا نه، بلکه از آنجا که دیگر موجودات بر فطرت الهی خود خلق و هدایت شده‌اند، مخاطب قرآن انسان است که علاوه بر وجود پیامبر درونی که همان فطرت الهی است در مسیر زندگی خود نیازمند هدایت پیامبرانی است که اولاً از جنس خود او باشند تا بتواند با او ارتباط برقرار کند، ثانیاً مثل خود او نباشند تا مثل او در معرض خطا نباشند.

گوش یا قوه‌شنوایی یکی از نعمت‌های الهی است برای شنیدن صداها، اما هر شنیدنی تأثیر ندارد. برای شنیدن سخن حق، به لحاظ قلبی و روانی، زمینه و آمادگی شنیدن نیز باید وجود داشته باشد. آنچه از آن تحت عنوان «گوش جان» یا «گوش دل می‌سپاریم» به آیات کلام الله مجید یاد می‌شود؛ دقیقاً منظور همان شنیدنی است که از روی اشتیاق و اراده قلبی با هدف تأثیرپذیری از کلام وحی باشد. نوع فعلی که در این موضوع مورد استفاده قرار می‌گیرد «اسْتَمِعُوا» نیز با شنیدن عادی «اسْتَمِعُوا» نیز تفاوت دارد.

دیگری قوه‌گویایی یا تکلمی است. دو نوع گفتگوی تقابلی وجود دارد؛ یکی صحبت کردن عادی برای رفع نیازهای بشری و دیگری صحبت کردن با هدف تبیین، تبلیغ و دعوت به حق. در اینجا منظور صحبت کردن نوع دوم است. آنگاه که زبان در غیر رضای خداوند و در راه نفاق و تمسخر مؤمنان باز شود، در حکم انسان لالی است که توان گفتن ندارد. نکته جالب توجه این است که بزرگترین گناهان، گناه زبان است و بزرگترین عذاب‌ها نیز برای زبان تعیین شده است؛ چراکه بیشترین تأثیر بر حوزه پیرامونی انسان از طریق زبان صورت می‌گیرد. با زبان می‌شود هدایت کرد و می‌شود گمراه کرد. می‌شود صلح و آشتی برقرار کرد و می‌توان عداوت و کینه و فتنه ایجاد کرد.

قوه‌بینایی نیز یک ورودی عینی و تصویری به وجود انسان از دیگر نعمات الهی به انسان است. این ابزار در کنار کارایی‌های لازم برای حفظ بقا و برقراری ارتباط با جهان پیرامونی که در اکثر مخلوقات زنده وجود دارد در وجود انسان وسیله‌ای است برای دیدن آیات الهی تا زمینه‌ای باشد برای تأمل در آنها و در نهایت ایمان آوردن به ذات اقدس باری تعالی. در آیات قرآن نیز برای این دو نوع دیدن نیز دو نوع فعل به کار رفته است. یکی «یَرَوْنَ» که دیدن با چشم مادی است و دیگری «یُبْصِرُونَ» که دیدن با چشم دل و دریافت پیام و تأثیرپذیری از یک پدیده یا موضوع یا آیات عینی است. آنچه از آن تحت عنوان «چشم بصیرت» یاد می‌شود، دقیقاً همین منظور دوم است که به وسیله آن حق را می‌توان از غیر آن تشخیص داد. البته رسیدن به این نوع نگاه و یا رسیدن به مرحله برخورداری از چشم برزخی نیازمند ایمان، تقوی و اخلاص در عمل است. حال اگر منافقان می‌بینند، اما ایمان نمی‌آورند و از این نعمت برای دیدن محرمات و ظواهر و عیب‌جویی و در راه غیر رضای خداوند استفاده می‌کنند، در واقع کورند.

عبارت «فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ: پس آنان باز نمی‌گردند.» حکم و نتیجه نهایی سرنوشت منافقین را بعد از ذکر سه ویژگی آنان، یعنی کر و لال و کور بودن، روشن ساخته است که آنان دیگر بر نمی‌گردند. پس همان‌گونه که انسان کر هرگز نمی‌تواند بشنود، لال هرگز نمی‌تواند سخن بگوید و کور هرگز نمی‌تواند ببیند، منافقین نیز هرگز نمی‌توانند هدایت شوند؛ بنابراین تفاوت آنان حتمی است.

الفاظ و معانی عبارت‌های این آیه روشن است، اما براساس آنچه گذشت، روشن است که منظور خداوند تبارک و تعالی از این عبارات معانی ظاهری الفاظ نیست؛ و گرنه تناقض در گفتار پیش می‌آمد؛ بنابراین برای بخشیدن تجسم عینی به حالات درونی کافران، خداوند این الفاظ را به آنان نسبت داده است.

بقره: ۴۲ ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾

و (ای بنی اسرائیل) حق را با باطل نپوشانید و حقیقت را با وجود آنکه خود می‌دانید کتمان نکنید.

ساخت اصلی (زیرساخت)

استعمال «لاتلبسوا» در این ترکیب، استعاره تصریحیه است؛ مشبّه آن (مخفی کردن حقیقت) حذف شده و مشبّه به آن (لباس پوشیدن) ذکر شده است و می‌توان استعاره را این‌گونه تعبیر کرد: «إخفاء الحق كالإلباس».

دلالت‌های معنایی و مفاهیم

عبارت «وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ» در اوج بلاغت و زیبایی، دارای سه استعاره است که نکته‌های ظریف بلاغی و معانی عمیقی را نمایان می‌کند. در این آیه حقایق به یک شیء تشبیه شده که لباس بر تن می‌کند و دیده نمی‌شود یا با چیزی که پوشیده شده، طوری آمیخته می‌شود که غیر قابل تشخیص است. و آن لباسی که بر تن حقایق می‌رود، باطل است؛ یعنی باطل به لباس تشبیه شده است. و نیز فعل «لاتلبسوا» که برای انسان و اشیاء به کار برده می‌شود، برای بیان مفاهیم انتزاعی استفاده شده است.

در نتیجه در این عبارت چند استعاره وجود دارد:

۱. «حق» به یک جسم یا شیء تشبیه شده؛ چراکه حق یک امر انتزاعی و عقلانی است و جایگاه آن اندیشه انسان و از مقولات غیر قابل پوشش هستند. ولی خداوند متعال در اینجا «حق» را با فعل نهی «لاتلبسوا» که برای پوشیدن لباس و یا پوشیده شدن است، آورده؛ یعنی حق را به صورت یک ماده و جسم به تصویر کشیده است (الحق كالجسم).

۲. «لبس - لباساً»: لباس پوشیدن، خلط کردن و مشتبه ساختن که هر کدام از این معانی گرفته شود، باز هم برای یک جسم قابل درک است؛ چراکه این فعل برای «حق» که به وسیله

عقل و اندیشه قابل درک است و با حواس پنج‌گانه محسوس نیست؛ لذا می‌توان استعاره از مخفی کردن حقیقت دانست.

۳. «الباطل» که باز هم یک امر غیر قابل درک با حواس پنج‌گانه است، به لباسی تشبیه شده که بر تن حقیقت می‌رود و آن را می‌پوشاند؛ همان‌طور که لباس بدن را می‌پوشاند. باطل در این آیه مانند لباس جلوه می‌کند و نمایان می‌شود (الباطل کالباس).

لذا خداوند در این آیات بنی‌اسرائیل را از این کار منع می‌کند و برای عینیت و تجسم بخشیدن به قبح کارشان «لبس» را (که برای پوشش بدن به کار می‌رود) استعاره از درآمیختن حق با باطل بیان نموده است؛ و گرنه پوشیدنی به معنای عینی لباس بر تن کردن صورت نگرفته است؛ بنابراین منظور از آن لباس و پوشش (که آنان بر تن سخنان خود کرده بودند) همان سخنان خود بنی‌اسرائیل بود که برای نمایاندن باطل به جای حقیقت گفته بودند.

بقره: ۷۴ ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً...﴾

پس دل‌های شما (بنی‌اسرائیل) پس از آن (همه آیات و معجزات) مانند سنگ، سخت بلکه سخت‌تر شد...

همچنان سخن از قوم بنی‌اسرائیل است و سرسختی و سنگ‌دلی آنان بعد از دیدن آن همه آیات و معجزات الهی.

ساخت اصلی (زیرساخت)

استعمال «قَسَتْ» برای قلب، استعاره تصریحیه است که وجه شبه آن عدم نفوذ و بی‌رحمی، مشبه آن (عدم پذیرش حق) از عبارت حذف شده و مشبه به آن «قساوت و سنگ‌دلی» است که در قالب فعل (قست) آمده است. و استعاره را این‌گونه می‌توان جاری کرد: «إِنْكَارُ الْحَقِّ وَ عَدْمُ التَّأَثُّرِ بِهٖ كَقَسَاوَةِ الْقَلْبِ».

دلالت‌های معنایی و مفاهیم

این آیه در ادامه آیات قبل، خطاب به بنی‌اسرائیل است که خداوند با بیان این آیات نشانه‌ها و معجزاتی را به‌وسیله حضرت موسی بر آنان آشکار کرد تا شاید ایمان بیاورند، ولی آنان نه تنها نرم نشده، بلکه سخت‌دل‌تر هم شدند.

خداوند دل‌های آنان را (که به خاطر عدم پذیرش حق، سخت شده) به سنگ تشبیه کرده و قساوت را استعاره از سخت‌دل شدن آنان به کار برده؛ چراکه سختی سنگ برای همگان قابل درک بوده، ولی سختی دل، یک مقوله عقلی و غیر قابل مشاهده است؛ لذا خداوند برای تقریب به ذهن، عدم انعطاف‌پذیری و تعصب اخلاقی و رفتاری بنی‌اسرائیل را بر یک امر باطل به قساوت تشبیه کرده است. (زحیلی، ۱۴۱۸: ۱۸۷/۱)

بقره: ۸۸ ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ...﴾

و (یهودیان) گفتند: «دل‌های ما در غلاف است.»

ساخت اصلی (زیرساخت)

قُلُوبُنَا غُلْفٌ یک استعارهٔ تصریحیه است که مشبّه (عدم پذیرش و تمکین در برابر حق) از کلام حذف شده است و مشبّه‌به آن (در غلاف بودن) ذکر شده است. وجه شبه آن نیز عدم امکان نفوذ چیزی به داخل غلاف است؛ لذا استعاره را این‌گونه می‌توان جاری کرد: «إنكارُ الحقِّ في القلوبِ كالغلافِ.»

دلالت‌های معنایی و مفاهیم

این آیه نیز به دنبال آیات قبل، داستان یهودیان را طرح می‌کند که از روی استهزاء می‌گفتند، دل‌های ما در پرده است؛ لذا این پوششی که خود به‌خاطر کفر و نفاقشان و در نتیجه به دنبال داشتن لعنت خداوند به وجود آورده بودند، مانع از درک حقایق و سخنان پیامبر شده بود و این حائل که خداوند از آن به غلف تعبیر کرده است، همان غلافی است که برای حفاظت از شمشیر یا هر چیزی مانند آن استفاده می‌شود تا از شیء داخلش محافظت کند و نیز مانع تماس آن با چیزی شود.

غلاف یک ابزار عینی و قابل مشاهده است؛ لکن در این آیه برای قلب که یک امر عقلی است، به صورت استعاره آورده شده است؛ لذا خداوند این ترکیب را برای به‌تصویر کشیدن نهایت مسدود شدن قلب کافران از دریافت ایمان و حقیقت بیان فرموده است.

بقره: ۱۳۸ ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾

(ایمان به خدا و پیامبران و کتب آسمانی رنگی الهی است و خداوند ما را به آن رنگ درآورده است) و رنگ‌آمیزی چه کسی از خدا بهتر است. و ما پرستندگان او هستیم.

ساخت اصلی (زیرساخت)

براین اساس «صِبْغَةَ اللَّهِ» در این ترکیب استعارهٔ تصریحیه است که مشبّه آن (ایمان به وحدانیت خدا و پیامبران و کتب آسمانی) حذف شده و مشبّه‌به آن صِبْغَةُ (رنگ) و وجه شبه آن نیز جمال و زیبایی است؛ لذا استعاره را این‌گونه می‌توان جاری کرد: «الإيمان بالله والرسل وما أرسل بهم من الكتب السماوية كصبغة الله.»

دلالت‌های معنایی و مفاهیم

در این آیه اولین چیزی که به ذهن خطور می‌کند، این است که مگر خداوند رنگ دارد؛ چراکه رنگ برای نمایش اشیاء و چیزهای مادی استفاده می‌شود. در این عالم همه اجسام

رنگ خاص خود را دارند؛ وقتی از چیزی اسم برده می‌شود، آن جسم با رنگ مخصوص به خودش در ذهن تجسم پیدا می‌کند. این درحالی است که خداوند جسم نیست که بتوان رنگ مشخصی را به او نسبت داد؛ لذا خداوند ایمان به وحدانیتش و پیامبران و کتابهای آسمانی را که خارج از دایره مادیات و محسوسات ماست، را به «صَبَعَهُ» تشبیه فرموده است تا بگوید، همان‌گونه که یک ترکیب رنگی زیبا تأثیری شگرف و پایدار و لذتی عمیق در روح انسان ایجاد می‌کند، ایمان خالص به وحدانیت او نیز پیامبران و کتب آسمانی او بهترین نقاشی و ترکیب رنگی برای روح است.

بقره: ۱۶۸ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾

ای مردم، از آنچه در زمین است حلال و پاکیزه را بخورید و از گام‌های شیطان پیروی نکنید که او دشمن آشکار شماست.

ساخت اصلی (زیرساخت)

«خُطُواتِ الشَّيْطَانِ» استعاره تصریحیه است که وجه‌شبه آن در مسیر قرار گرفتن، مشبهه (پیروی از شیطان) در آن حذف شده و مشبهه آن (گام‌های شیطان) ذکر شده است. وجه شبه آن نیز «سرنوشت واحد» است؛ لذا استعاره را این‌گونه می‌توان جاری کرد: «التأثر بالشَّيْطَانِ كاتِّباعِ خُطُواتِ الشَّيْطَانِ». تأثیرپذیری از شیطان و تبعیت از او همانند پا گذاشتن جای پای شیطان است.

دلالت‌های معنایی و مفاهیم

این آیه رفع ابهام می‌کند از برخی مردم که به خاطر افراط در زاهد بودن از خوردن بعضی از نعمت‌های حلال خداوند امتناع کرده و آنها را بر خود حرام کرده بودند.

اسلام همان‌گونه که استفاده از خوردنی‌های ناسالم را از عمل شیطان می‌داند، نخوردن نعمت‌های حلال را نیز از گام‌های شیطان می‌داند که با این عمل از شیطان پیروی کرده و غیر خدا را رهبر خود قرار داده و نظام آموزش را به دست غیر خدا داده است؛ لذا خداوند وقتی برای پیروی از شیطان از خطوات تعبیر می‌کند، می‌خواهد همین پیشرفت در شرک را به انسان بنمایاند؛ چراکه گام برداشتن یک امر حسی و ملموس است که باعث انتقال انسان از جایی به جایی دیگر می‌شود، ولی از آنجا که شیطان یک موجود عینی و قابل رؤیت نیست، تبعیت و پا جای پای او گذاشتن نیز یک امر ذهنی است که قابل رؤیت نیست.

همان‌طور که اگر دو انسان پشت سر هم مسیری را بپیمایند، به یک مقصد واحد خواهند رسید، درخصوص شیطان نیز اگر انسان پا جای پای او بگذارد و از او پیروی نماید نیز درنهایت به سرنوشت شیطان منتهی خواهد شد.

بقره: ۱۸۷ ﴿... هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِبَاسٍ لَهُنَّ ...﴾

آنان (همسران شما) برای شما لباس هستند و شما نیز برای آنان لباس هستید.

ساخت اصلی (زیرساخت)

«هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِبَاسٍ لَهُنَّ» استعاره تصریحیه است که وجه شبه آن پوشش و رفع عیوب و نقایص، مشبه حذف شده آن «زن و شوهر» و مشبه به آن «لباس» است.

استعاره را این گونه می توان جاری کرد: «الزَّوْجُ كَاللِّبَاسِ فِي كَمَالِ الْإِنْسَانِ وَارْتِفَاعِ عَيْبِهِ.»

دلالت های معنایی و مفاهیم

در این آیه عبارت «هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِبَاسٍ لَهُنَّ» استعاره از این است که خداوند زوجین را به لباس همدیگر تشبیه کرده است؛ لذا در این تشبیه بلیغ نکات ظریفی نهفته است که باید برای داشتن رابطه ای پایدار با همسر به آن توجه کرد.

علامه طباطبایی نیز می فرماید: «ظاهر از کلمه لباس همان معنای معروفش می باشد، یعنی جامه ای که بدن آدمی را می پوشاند و این دو جمله از قبیل استعاره است، برای اینکه هر یک از زن و شوهر طرف دیگر خود را از رفتن به دنبال فسق و فجور و اشاعه دادن آن در بین دیگر افراد جلوگیری می کند.» (۱۳۷۴: ۶۴/۲)

همچنین لباس می تواند مصدر دیگر «لَابَسَ» از باب مفاعله و به معنی پوشش دو طرفه باشد. مثل کلمه قتال که مصدر دوم از «قَاتَلَ يُقَاتِلُ مِقَاتِلَةً وَ قِتَالًا» است. کلمه لباس در این باب، معنی وابسته شدن زوجین به یکدیگر را نیز می رساند. (همان)

لباس چیزی است که در ظاهر بدن را می پوشاند تا آن را از آسیب های مادی، مثل گزش حشرات، خراشیدگی در اثر تماس با اشیاء و گرما و سرما و نیز آسیب های معنوی ناشی از کاستی های جسمی و عورت و تحریک جنس مخالف و ارتکاب گناه و... حفظ کند. پوشاندگی و ویژگی های کاربردی لباس امری حسی است و برای برجستگی های بدن ساتر و مانع است؛ در نتیجه بدن پوشیده شده به صورت زیبایی نمایان می شود. و از طرفی موجب ایجاد امنیت روانی و اجتماعی انسان می شود.

هرکسی لباسی را انتخاب می کند که از همه نظر مورد پسند او واقع شود؛ از نظر اندازه، رنگ، جنس، زیبایی و فکری و موقعیت اجتماعی نیز مناسب با او باشد و در تن زیبا جلوه کند. این گونه می توان گفت که خداوند همسر را به این جهت به لباس تشبیه کرده است؛ زیرا باید از همه جهات مورد پسند هم باشند تا بتوانند با هم سازگاری داشته و باعث آرامش هم واقع شوند؛ لذا خداوند لباس را استعاره از پوششی برای برطرف کردن معایب و نقایص زوجین برای همدیگر بیان کرده است تا کامل شدن و جلوه گری دوطرفه زوجین را که امری معقول است را در قالبی عینی و محسوس برای انسان نمایان کند.

نتیجه‌گیری

پس از بررسی آیات قرآن کریم بر مبنای مفهوم‌سازی امور عقلی و انتزاعی با استفاده از تعبیرات عینی و محسوس براساس استعاره تصریحیه در حد و وسع فکر و توان سیر اندیشه، نتایج زیر قابل تأمل است:

۱. با فراگیری علم معانی و به‌طورِ اخص استعاره، عبارات قرآنی حاوی استعاره با همه انواع آن در رساندن منظور صاحب کلام، مخاطب را به شگفتی وامی‌دارد.

۲. آیات قرآن کریم بهترین متنی است که نه تنها توانسته تمام نکات ادبی و بلاغی ادبیات را یکجا در خود جمع کند، بلکه فراتر از آن منبع و پایه اختراع و کشف این علم بی‌انتهای شده است؛ علمی که بیان‌گر صور متعدد و مختلف اعجاز آن کتاب آسمانی شده است و هر دم اقرار می‌کند که غیر او از آوردنش عاجزند.

۳. سخن گفتن از معقولات با الفاظ و تعبیر محسوس ممکن نیست؛ مگر اینکه آن معقولات به شیوه‌ای به مقولات حسی نزدیک شود. تشبیه و مجاز و استعاره و کنایه ابزاری بیانی با قابلیت و کارآمدی فوق‌العاده در عالم شهود، این بار سنگین را به دوش کشیده‌اند.

۴. خداوند باری تعالی به فضل و رحمت و اسع خویشتن پس از خلقت انسان به او بیان را آموخت تا با او بتواند سخن بگوید و منظور خویش برساند. سخن از هدایت و گمراهی، بدون تصویرسازی از هر کدام، شاید فهم و درک اهمیتش برای همگان میسر نبود. آن هم برای انسان‌های قرون متمادی و بسیار متفاوت با یکدیگر. تصویرسازی عینی از مقولات عقلی به هر انسانی که ابزار اولیه و ابتدایی حسی را داشته باشد، کمک می‌کند تا حقایق پنهان‌شده در پس الفاظ را درست‌تر و واقعی‌تر دریابد و به هدف باری تعالی از خلقت رهنمون شود.

۵. در آیاتی که مورد بررسی قرار گرفت، تجسم‌بخشیدن به امور انتزاعی و عقلی و تصویرسازی از آن، علاوه بر بُعد زیبایی‌شناختی کلام، هدف والای ارسال رُسل و کتب، یعنی رسوخ ایمان و توحید در عقیده و قلب و جان مخاطب، را به دنبال داشته است.

۶. در سوره بقره تعدادی از آیات دارای استعاره تصریحیه هستند که در آن از مقولات معقول با الفاظ و تعبیر محسوس تعبیر شده است. با جاری ساختن استعاره در آیات، یعنی تبدیل آن به تشبیه و بررسی و تحلیل زیبایی‌شناختی آن، بلاغت را در اوج زیبایی می‌توان یافت. حس آمیزی در الفاظ استعاری در قالب‌های تصاویری زیبا برای مؤمنان و تصاویری وحشت‌ناک برای منافقان و کافران آورده شده است تا در روح و جان مخاطب تأثیر‌گذار باشد. برای مؤمنان، هنگام وعده از خوبی‌ها و بهشت، ایجاد شور و اشتیاق کند و هنگام وعید، در دل احساس دلهره و اضطراب و خوف نماید.

منابع

قرآن کریم.

- ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۱۴ ق). «لسان العرب». بيروت: دار صادر. چاپ سوم.
- اصفهانى، راغب. (۱۳۷۵ ش). «مفردات الفاظ القرآن الكريم». ترجمه و تحقيق سيد غلامرضا خسروى حسيني. تهران: انتشارات مرتضوى. چاپ دوم.
- اصفهانى، راغب. (۱۳۸۷). «مفردات الفاظ القرآن الكريم». ترجمه حسين خداپرست، زير نظر عقيقى بخشايشى. قم: دفتر نشر نويد اسلام.
- اصفهانى، سيده نصرت امين. (۱۳۶۱ ش). «مخزن العرفان در تفسير قرآن». تهران: نهضت زنان مسلمان.
- بيضاوى، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ ق). «انوار التنزيل و أسرار التأويل». بيروت: دار احياء التراث العربى. چاپ اول.
- جرجاني، عبدالقاهر. (۱۳۶۸). «دلایل الإعجاز في القرآن». ترجمه دکتر سيد محمد رادمنش. مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوى.
- چامسكى، نوام. (۱۳۹۲). «زبان و ذهن». ترجمه كوروش صفوى. تهران: هرمس. چاپ ششم.
- لاشين، عبد الفتاح. (بى تا). «بلاغه القرآن في آثار القاضى عبد الجبار وأثره في الدراسات البلاغية». بيروت: دار الفكر العربى، مطبعة دار القرآن.
- زمخشرى، محمود. (۱۴۰۷ ق). «الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل». بيروت: دار الكتاب العربى. چاپ سوم.
- سبزواری، ملاهادى (حكيم سبزواری). «شرح المنظومه»، تصحيح و تعليق آيت الله حسن زاده آملی (۱۳۶۹). تهران: نشر ناب.
- سيد رضى، ابوالحسن محمد بن حسين. (بى تا). «تلخيص البيان عن مجازات القرآن». سيوطى، جلال الدين. (۱۳۸۴). «ترجمه الاتقان فى علوم القرآن»، ترجمه سيد محمود دشتى، ويراستارى دكتور قاسم مختارى. قم: انتشارات دانشكده اصول الدين. چاپ نينوا.
- طباطبايى، سيد محمد حسين. (۱۳۷۴). «الميزان فى تفسير القرآن». ترجمه سيد محمد باقر موسوى همدانى. قم: دفتر انتشارات اسلامى جامعهى مدرسين حوزه علميه قم. چاپ پنجم.
- طبرسى، فضل بن حسن. (۱۳۶۰). «مجمع البيان فى تفسير القرآن». ترجمه مترجمان. تهران: انتشارات فراهانى: چاپ اول.
- فولادوند، محمد مهدى. (۱۴۱۵). «ترجمه قرآن (فولادوند)». تهران: دار القرآن الكريم (دفتر مطالعات تاريخ و معارف اسلامى). چاپ اول.
- قرايى، محسن. (۱۳۸۳ ش). «تفسير نور». تهران: مركز فرهنگى درس هايبى از قرآن. چاپ يازدهم.
- خطيب قزوينى، محمد بن عبد الرحمن (بى تا). «الايضاح فى علوم البلاغه المعانى والبيان والبديع». بيروت - لبنان: دار الكتب العلميه.
- قى مشهدى، محمد بن محمدرضا. (۱۳۶۸ ش). «تفسير كنز الدقائق و بحر الغرائب». تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامى. چاپ اول.
- الهاشمى، احمد (۱۹۹۴). «جواهر البلاغه فى المعانى والبيان والبديع». بيروت: دارالفكر.
- باغبانى، رضوان؛ خليل پروينى؛ محمد ابراهيم خليفه شوشترى، عيسى متقى زاده. «اعجاز ادبى قرآن كريم و سير تطور آن (بررسى موردى تأليفات ادبى قرآن پژوهان در قرن دوم و سوم هجرى)»، فصلنامه لسان مبین (پژوهش ادب عربى) - علمى - پژوهشى) سال سوم. دوره جديد. شماره هفتم. بهار ۱۳۹۱.
- يگانه، فاطمه، آريتا افراشى (۱۳۹۵). «استعاره هاى جهتي در قرآن با رويکرد شناختى». دو ماهنامه جستارهاى زباني. د. ۷. ش ۱۹۳، ۱۹۶.

References

- The Holy Qur'an. [In Arabic]
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1414 AH). Lisān al-'Arab. Beirut: Dar Ṣādir. Third edition. [In Arabic]
- Iṣfahānī, Rāghib. (1996 CE). Mufradāt Alfāz al-Qur'ān al-Karīm. Translated and researched by Sayyid Gholamreza Khosravi Hosseini. Tehran: Morteżavī Publications. Second edition. [In Persian]
- Iṣfahānī, Rāghib. (2008 CE). Mufradāt Alfāz al-Qur'ān al-Karīm. Translated by Hoṣayn Khodāparašt, under the supervision of 'Aqīqī Bakshāyeshī. Qom: Navīd-e Islām Publishing Office. [In Persian]
- Iṣfahānī, Sayyeda Noṣrat Amīn. (1982 CE). Makhzan al-'Irfān fī Tafsīr al-Qur'ān. Tehran: Muslim Women's Movement. [In Persian]
- Baydāwī, 'Abdullāh ibn 'Umar. (1418 AH). Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. First edition. [In Arabic]
- Jurjānī, 'Abd al-Qāhir. (1989 CE). Dalā'il al-I'jāz fī al-Qur'ān. Translated by Dr. Sayyid Moḥammad Rādmanesh. Mashhad: Āstān-e Qods-e Rażavī Publishing and Printing Institute. [In Persian]
- Chomsky, Noam. (2013 CE). Language and Mind. Translated by Koorosh Safavi. Tehran: Hermes. Sixth edition. [In Persian]
- Lāshīn, 'Abd al-Fattāḥ. (n.d.). Balāghat al-Qur'ān fī Āthār al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār wa Atharuhā fī al-Dirāsāt al-Balāghīyya. Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, Maṭba'at Dār al-Qur'ān. [In Arabic]
- Zamakhsharī, Maḥmūd. (1407 AH). Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. Third edition. [In Arabic]
- Sabzawārī, Mullā Hādī (Ḥakīm Sabzawārī). Sharḥ al-Manzūma. Edited and annotated by Āyatullāh Ḥasan-zāda Āmulī (1990 CE). Tehran: Nāb Publishing.
- Sayyid Raḍī, Abū al-Ḥasan Muḥammad ibn Ḥusayn. (n.d.). Talkhīṣ al-Bayān 'an Majāzāt al-Qur'ān. [In Arabic]
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. (2005 CE). Translation of Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān. Translated by Sayyid Maḥmūd Dashtī, edited by Dr. Qāsim Mokhtārī. Qom: Uṣūl al-Dīn College Publications. Nineveh edition. [In Persian]
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1995 CE). Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān. Translated by Sayyid Muḥammad Bāqir Mūsavī Hamadānī. Qom: Islamic Publications Office of the Society of Seminary Teachers of Qom. Fifth edition. [In Persian]
- Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. (1981 CE). Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. Translated by a group of translators. Tehran: Farāhānī Publications. First edition. [In Persian]
- Foladvand, Muḥammad Mahdī. (1994 CE). Translation of the Qur'an (Foladvand). Tehran: Dār al-Qur'ān al-Karīm (Office for the Study of Islamic History and Doctrines). First edition. [In Persian]
- Qarā'atī, Moḥsen. (2004 CE). Tafsīr Nūr. Tehran: Cultural Center of Lessons from the Qur'an. Eleventh edition. [In Persian]
- Khaṭīb Qazwīnī, Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān. (n.d.). Al-Īdāḥ fī 'Ulūm al-Balāghah: al-Ma'ānī, al-Bayān, al-Badī'. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
- Qomī Mashhadī, Muḥammad ibn Muḥammad Riḍā. (1989 CE). Tafsīr Kanz al-Daqā'iq wa Baḥr al-Gharā'ib. Tehran: Ministry of Islamic Guidance Printing and Publishing Organization. First edition. [In Persian]
20. Hāshimī, Aḥmad. (1994 CE). Jawāhir al-Balāghah fī al-Ma'ānī wa al-Bayān wa al-Badī'. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Bāghbānī, Rezvān; Khalīl Parvīnī; Muḥammad Ibrāhīm Khalīfeh Shūshtarī; 'Isā Mottaqīzādeh. "The Literary Inimitability of the Holy Qur'an and its Evolution (A Case Study of Quranic Literary Writings in the 2nd and 3rd Centuries AH)." Lisān Mubīn (Research in Arabic Literature), Scientific-Research Journal, Year 3, New Series, No. 7, Spring 2012. [In Persian]
- Yegāneh, Faṭemeh; Āzīzā Afrāshī. (2016 CE). "Oriental Metaphors in the Qur'an: A Cognitive Approach." Bimonthly Journal of Language Related Research, Vol. 7, No. 5, pp. 193–216. [In Persian]



Analysis of the Language of Qur'ānic Narratives in Responding to Contemporary Questions from the Perspective of Allāmeḥ Faḍlallāh, with Emphasis on Women's Issues

Mohammad-Hadi Amin-Naji¹ , Narges Rezaei Tarhomi² 

1. Professor of Qur'ānic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Payame Noor University of Tehran, Tehran, Iran. Email: aminnaji@pnu.ac.ir
2. PhD Student in Qur'ānic and Hadith Sciences, Al-Allameh Askari (RA) International University (Usul al-Din Faculty, Tehran Branch), Tehran, Iran (Corresponding Author) Email: nargesrezaee28@gmail.com

Research Article



Extended Abstract

Research Objective:

The objective of this research is to analyze the language of Qur'ānic narratives from the perspective of Allāmeḥ Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh in responding to contemporary questions concerning women. By reflecting upon Allāmeḥ Faḍlallāh's view regarding the non-symbolic nature of the language of Qur'ānic narratives, this article examines the manner in which God engages with the thoughts and decisions of female characters and, thereby, elucidates the various dimensions of women's personalities and their human capacities—individual and social—within the framework of Islamic beliefs. Given that one of the fundamental concerns of contemporary societies is clarifying the status and role of women within Islamic thought, Allāmeḥ Faḍlallāh, recognizing the necessity of addressing the apparent identity conflicts experienced by women in the context of social transformations, emphasizes the use of realistic and non-symbolic language in the exegesis of Qur'ānic narratives. This meticulous attention to the type of language is not merely an expressive method; rather, it constitutes a fundamental approach to analyzing female characters in the Qur'ān, which decisively provides the ground for answering fundamental questions and for presenting a living and dynamic model of female identity within religious discourse.

Research Methodology:

This research has been conducted using qualitative and descriptive-analytical methods. Initially, the term Qiṣṣah (story) was elucidated with reference to lexical works and Qur'ānic dictionaries, and a general perspective on symbolic and realistic language in the Qur'ān, together with the arguments of its proponents, was outlined and analyzed. Subsequently, the type of language in Qur'ānic narratives was examined from the perspective of Allāmeḥ Faḍlallāh. Utilizing content analysis and examining his exegetical works and

Received: 2024-12-05 | Received in revised form: 2025-05-23 | Accepted: 2025-06-08 | Published online: 2026-04-21

◆ How to cite: amin naji, M H and rezaee tarahomi, N . (2026). Analysis of the Language of Qur'ānic Narratives in Responding to Contemporary Questions from the Perspective of Allāmeḥ Faḍlallāh, with Emphasis on Women's Issues. (e60-85). *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 10(18), e60-85 doi: [10.22034/sshq.2025.491932.1502](https://doi.org/10.22034/sshq.2025.491932.1502)

©2025. Article type: Research Article Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



specialized views in the field of women's issues, Allāmeḥ Faḍlallāḥ's approach to employing the realistic language of the Qur'ān in relation to narratives whose central characters are women was identified and analyzed.

Findings:

The findings of this research indicate that Faḍlallāḥ's perspective on understanding the text is close to modern linguistic theory, which interprets the text without regard to the speaker's intention and posits unlimited significations for it—albeit with an important distinction: he considers the role and impact of the reader's culture and living environment in interpreting the text to be highly significant. In a sense, Faḍlallāḥ's view of the text, as well as of Qur'ānic narratives, is a synthesis of modern linguistic theory and traditional Qur'ānic exegesis. In his view, narrative verses present Islamic concepts concerning women in a tangible manner in the external world for people. He believes that Qur'ānic narratives—particularly those in which the influential characters are women—by avoiding abstract concepts, are not only models for expressing moral teachings but also instruments for addressing issues that lead to a lack of identity cohesion in the Muslim woman and weaken her commitment to individual and social responsibilities in society. By examining the historical accounts that the verses provide of female figures such as Lady Āsiyah (peace be upon her), the mother of Musa (peace be upon him), the Queen of Sheba, and the wives of two prophets, he regards gendered perspectives as ineffective factors with respect to rationality, faith-based commitment, and intellectual and practical independence, and he has striven to promote positive female characteristics in public understanding.

Conclusion:

Ultimately, the conclusion of the research indicates that Allāmeḥ Faḍlallāḥ's approach to Qur'ānic narratives is a synthesis of traditional attitudes and modern linguistic approaches. By rejecting gender-centric views, he regards Qur'ānic narratives related to women as an instrument for redefining the status of the Muslim woman and for presenting models of individual and social responsibility. In addition, he considers women's faith, perseverance, and sense of responsibility to play a decisive role in shaping and advancing developments within a monotheistic society, and he has continuously striven for the realization of this.

This research can contribute to the fields of Islamic studies, women's studies, and religious linguistics. Analyzing the language of Qur'ānic narratives with an emphasis on female characters introduces the Qur'ān as a living and dynamic source for answering the social, cultural, and identity-related questions of women in the present era, and provides the possibility of reconsidering the status of women and of presenting models of intellectual independence, faith, and responsibility for all human beings.

Keywords: Qur'ānic narratives; Allāmeḥ Faḍlallāḥ; Linguistic analysis; Women's issues; Qur'ānic exegesis; Realism

تحلیل زبان قصص قرآن در پاسخ به پرسش‌های عصری از دیدگاه علامه فضل‌الله با تأکید بر مسائل زنان

محمدهادی امین‌ناجی^۱ (ID)، نرگس رضائی‌ترجمی^۲ (ID)

۱. استاد علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه پیام نور تهران، تهران ایران.

پست الکترونیک: aminnaji@pnu.ac.ir

۲. دانشجو دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه بین‌المللی علامه عسگری ره (دانشکده اصول‌الدین شعبه تهران)، تهران ایران.

(نویسنده مسئول) پست الکترونیک: nargesrezaee28@gmail.com

پژوهشی



چکیده

پژوهش حاضر با هدف واکاوی کارکرد زبان قصص قرآن در پاسخ به مسائل نوپدید هویتی زنان مسلمان، بر مبنای دیدگاه‌های تفسیری علامه سید محمدحسین فضل‌الله و با تأکید بر روش تحلیل محتوای کیفی، انجام گرفته است. در این چارچوب، زبان قصص قرآن، نه صرفاً ابزاری تاریخی یا نمادین، بلکه زبانی واقع‌گرا، هدایت‌گر و معناگرا تلقی شده که توان پاسخ‌گویی به پرسش‌های معاصر را دارد. یافته‌ها نشان می‌دهد که فضل‌الله با بهره‌گیری از مبانی نظری به تفسیر قصص قرآن پرداخته که شامل نگاه به قصه به مثابه زبان هدایت، تأکید بر گفت‌وگوی داستانی برای ابزار ادراک تربیتی، تمرکز بر پیام‌های اخلاقی و اجتماعی و درنهایت، بازخوانی جایگاه زن با رویکردی عقلانی، انسانی و برابر است. وی با رویکردی میان‌رشته‌ای و تکیه بر زبان ظاهر و عقل‌گرایی، قصص قرآنی با محوریت شخصیت‌های زن را به الگوهایی از عقلانیت، ایمان و عاملیت اجتماعی تبدیل کرده است. از رهگذر تحلیل شخصیت‌هایی چون آسیه، ملکه سبا، مادر حضرت موسی و همسران پیامبران، تبیینی نوین از جایگاه زن در نظام هدایتی قرآن ارائه می‌شود که در تقابل با دیدگاه‌های جنسیت‌محور سنتی، زمینه‌ساز بازتعریف هویت زن مسلمان و ارتقاء مسئولیت‌پذیری فردی و مشارکت اجتماعی او در بستر جامعه دینی است. نتیجه تحقیق بیانگر آن است که رویکرد واقع‌گرایانه علامه فضل‌الله، تلفیقی از روش تفسیری سنتی و رهیافت‌های نوین زبان‌شناختی است که قصص قرآنی را به زبانی زنده برای بازاندیشی در مسئله زن در عصر حاضر تبدیل می‌کند.

واژگان کلیدی: قصص قرآن، علامه فضل‌الله، تحلیل زبان‌شناختی، مسائل زنان، تفسیر قرآن، واقع‌گرایی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۵ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۰۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۸ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۰۱

◆ استناد به این مقاله: امین‌ناجی، محمدهادی و رضائی‌ترجمی، نرگس. (۱۴۰۵). تحلیل زبان قصص قرآن در پاسخ به پرسش‌های عصری از دیدگاه علامه فضل‌الله با تأکید بر مسائل زنان. *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*، ۱۰ (شماره اول)، ۸۵-۱۰۵. doi: 10.22034/sshq.2025.491932.1502

مقدمه

در دوران معاصر، قرآن پژوهی، به ویژه در حوزه تفسیر قصص قرآن، با مسائل جدیدی روبه‌رو است. یکی از این مسائل، پرسش در مورد معناداری و واقع‌نمایی گزاره‌های دینی است؛ به ویژه در داستان‌های قرآنی که در ظاهر با روایت‌هایی تاریخی و عبرت‌آموز مطرح می‌شوند. در این زمینه، دو رویکرد اصلی در تحلیل زبان قرآن مطرح است: رویکرد نمادگرایانه که قصص قرآن را نمادهایی برای انتقال مفاهیم اخلاقی و اجتماعی می‌داند و ضرورتی برای حقیقت‌گویی آن قائل نیست و رویکرد واقع‌گرایانه که معتقد است این داستان‌ها علاوه بر بُعد تربیتی، برای گزارش‌های تاریخی و اجتماعی نیز قابل تفسیر هستند. سید محمدحسین فضل‌الله از جمله اندیشمندان معاصر است که رویکرد واقع‌گرایانه‌ای به قصص قرآن ارائه می‌دهد. او بر این باور است که قصص قرآن، نه تنها ابزارهای تربیتی و اخلاقی، بلکه زبان واقع‌گرایانه‌ای برای تبیین مسائل اجتماعی و هویتی معاصر، به ویژه در زمینه زنان، به‌شمار می‌آید؛ زیرا داستان‌ها را با ظرفیت پاسخگویی به مسائل نوپدید فردی و اجتماعی می‌داند. فضل‌الله در تفسیر خود درباره قصه‌های مربوط به زنان قرآن، مانند حضرت آسیه (س)، ملکه سبأ، مادر حضرت موسی (ع) و همسران دو پیامبر سعی دارد تا الگوهای عقلانیت، ایمان و استقلال فکری زنان را با عنوان مؤلفه‌هایی مهم در تحولات اجتماعی و دینی جامعه اسلامی معرفی کند. پرسش اصلی این تحقیق این است که چگونه زبان قصص قرآن از دیدگاه علامه فضل‌الله، به‌طور واقع‌گرا، تفسیر می‌شود و این تفسیر چه پاسخی به پرسش‌های عصری در خصوص هویت و نقش زنان ارائه می‌دهد؟

این پرسش، به ویژه در بستر تنش‌های تحمیل‌شده و پرسش‌های نوظهور معاصر درباره مسائل ماهیتی زنان مسلمان، اهمیت دارد. بنا بر اینکه بسیاری از دیدگاه‌ها و تفسیرهای سنتی از متون دینی، به ویژه قرآن، نتوانسته تصویری هماهنگ و منسجم از هویت زن مسلمان ارائه دهد، شناسایی مبانی واقع‌گرایانه زبان وحی و تحلیل ساختار قصص قرآنی می‌تواند زمینه‌ای برای بازخوانی چپستی زن و دستیابی به فهم دقیق‌تر از نقش تاریخی و اجتماعی او در عصر معاصر فراهم سازد. پژوهش پیش‌رو تلاش دارد تا نشان دهد که رویکرد واقع‌گرایانه فضل‌الله در تفسیر قصه‌های قرآنی به چه صورت می‌تواند به این بازتعریف بپردازد؛ به عبارت دیگر، هدف این تحقیق، تحلیل زبان قصص قرآن در تفسیر علامه فضل‌الله و بررسی رویکرد واقع‌گرایانه او در تحلیل داستان‌های زنان قرآن است. پرسش‌های فرعی این تحقیق عبارت است از:

۱. چه ویژگی‌هایی در زبان قصص قرآن از منظر علامه فضل‌الله با عنوان زبان واقع‌گرا و غیرنمادین معرفی شده‌اند و این ویژگی‌ها چگونه به تفسیر دقیق‌تر داستان‌های قرآن کمک می‌کنند؟

۲. چگونه تفسیر فضل‌الله از داستان‌های زنان قرآن، همچون حضرت آسیه(س)، ملکه سبا، مادر حضرت موسی(ع) و همسران دو پیامبر می‌تواند الگوهایی از عقلانیت، ایمان و استقلال فکری زنان را برای پاسخ به مسائل هویتی مخاطبان معاصر، ارائه دهد؟
۳. آیا رویکرد واقع‌گرایانه فضل‌الله نسبت به قصص قرآن به بازتعریف نقش فردی و ارتقاء مشارکت اجتماعی زنان در جوامع اسلامی کمک می‌کند؟

پیشینه تحقیق

در میان پژوهش‌های علمی موجود، مطالعاتی با بیشترین شباهت در تحقیق حاضر، شناسایی شده است.

مقاله «دیدگاه مفسران در حقیقی یا تخیلی بودن داستان‌های قرآن کریم» از نهله غروی نایینی و عبدالله فروزان‌فر در نشریه مدرس علوم انسانی در ۱۳۸۰ به چاپ رسید. این پژوهش به تشریح نظرات مفسران درباره زبان قصص قرآن، به‌ویژه داستان حضرت آدم(ع) و فرزندان‌ش پرداخته و با رویکردی زبان‌شناختی، نوع داستان‌ها را از حیث واقع‌گرایی، برداشت‌های تمثیلی و جمع آن دو تحلیل کرده است.

مقاله‌ای با عنوان «من وحی القرآن تفسیری با رویکرد تربیتی و عصری» از کرم سیاوشی در ۱۳۹۰ در نشریه تحقیقات علوم قرآن و حدیث منتشر شد. پژوهش مورد نظر با سیری اجمالی در تفسیر علامه فضل‌الله به بررسی روش و گرایش ایشان جهت تربیت مخاطبان و تطبیق مفاهیم قرآن با زبان و اصطلاحات عصر حاضر پرداخته است.

رساله‌ای با عنوان «بررسی و نقد مبانی و روش علامه سید محمدحسین فضل‌الله در تفسیر من وحی القرآن» از علی صفری در ۱۳۹۳ است. این پژوهش در جایگاه رساله دکتری به راهنمایی خانم دکتر نهله غروی نایینی در دانشگاه تربیت مدرس دفاع شد. نویسنده به شناسایی و نقد مبانی اعتقادی و تفسیری سید محمدحسین فضل‌الله، از جمله: حجیت ظواهر قرآنی، استیحاء تفسیر براساس روایات، تفسیر ادبی و بلاغی و... اقدام کرد و دیدگاه‌های علامه درباره عدم لزوم تفصیل مجملات قرآنی و مخالفت با تعمق‌های عقلی را قابل نقد و بررسی دانسته است.

در ۱۳۹۴، پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «تحلیل مبانی و آرای علامه سید محمدحسین فضل‌الله درباره زن در کتاب الندوه» با نویسندگی محمدحسن نایینی و راهنمایی حجت‌الاسلام مهدی مهریزی در جامعه المصطفی العالمیه دفاع شد. در این پژوهش به مهم‌ترین آراء علامه فضل‌الله در مسئله زن، همچون همسان‌انگاری زن و مرد در شخصیت، عقل و عدالت در حقوق اجتماعی بنا بر مبانی قرآنی، پرداخته شد.

وجه تمایز مقاله حاضر، تحلیل زبان قصص قرآنی در اندیشه سید محمدحسین فضل‌الله،

با تأکید بر داستان‌هایی است که شخصیت‌های محوری آن‌ها را زنان تشکیل می‌دهند. این پژوهش با واکاوی آثار تفسیری و مبانی اعتقادی سید محمدحسین فضل‌الله، تلاش دارد رویکرد تفسیری وی را نسبت به زبان قصه‌های قرآنی و کارکرد آن با عنوان الگویی زنده برای تبیین مسائل زنان، تحلیل کند. این مطالعه نخستین پژوهش مستقل در این زمینه است که ارائه شده است.

۱- تبیین مفهوم «قصص» در لغت و فرهنگ قرآن

نخستین گام در هر پژوهش ساختارمند، تبیین دقیق واژگان اصلی است. این امر، به‌ویژه در مواردی که مفاهیم مورد استفاده در پژوهش، تعابیر مختلفی دارند، ضروری است. در این بخش، به منظور شفاف‌سازی مفهوم «قصص» به بررسی لغوی و اصطلاحی آن پرداخته شد.

۱-۱- ماده (ق ص ص) در کتب لغت

در کتب لغت برای ماده (ق ص ص)، ریشه عربی و صور معنایی مختلفی ذکر کردند. قصص را به معنای سرگذشت حقیقی (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۰/۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۱۵/۳) و قصه را بر وزن «فعلله» به معنای خبر، حدیث، بخشی از سخن، داستان و آنچه نوشته شود، معنا کردند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷۳/۷). جواد علی در معنای اسم مصدر، یعنی خبر و سرگذشت تعقیب و تعریف‌شده، گزارش کرده است (جواد علی، ۱۴۱۳: ۳۷۱/۸). مصطفوی اصل معنایی در «قصص» را بیان رخداد پیش‌آمده‌ای دانسته که با سماع و قرائت فراهم شده و با واقعیت خارجی مطابقت دارد (مصطفوی، ۱۳۸۵: ۳۰۵/۹). غالب معانی واژه «قصه» مشروحو از مفاهیم پی‌جویی، پیگیری و سرگذشت است؛ بنابراین ریشه لغت نیز به معنای جستجو در اشیاء است و به هر چیزی که پشت‌سرهم قرار گیرد، قصص گفته می‌شود.

۱-۲- مفهوم‌شناسی «قصه» در فرهنگ قرآن

در آیات قرآن کلماتی چون نبأ، حدیث، مثل و... گاهی در معنا و مفهوم قصص به کار رفته‌اند؛ مانند: «وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى» (طه: ۹) (طباطبائی، ۱۳۵۱: ۱۴/۱۳۶) و آیاتی که حکایت از سرگذشت گذشتگان دارد. باید توجه داشت تا زمانی که قصه واقع نشده باشد، به آن اسطوره گویند (عطیه باشا، بی‌تا: ۴). در ادبیات معاصر عربی نیز این تفکیک مشاهده می‌شود.

یکی از جامع‌ترین تعاریف در زمینه قصه در قرآن، تشریح آیت‌الله معرفت است. ایشان قصه‌های قرآنی را بازگوکننده سرگذشت‌هایی دانسته که حکایت از واقعیت‌های عینی حیات بشر دارد و عبرتی است برای آیندگان (معرفت، ۱۳۶۹: ۲۷۲). آنچه از مجموع کتب لغت نیز متبادر می‌شود در تعریف مصطفوی جامعیت دارد و بیانگر واقعی بودن قصه و سرگذشت حقیقی در استعمال قرآنی است. (مهدوی راد، ۱۳۹۱: ۷۵) خداوند به‌صراحت، قصص و

زبان قصه‌گویی در قرآن کریم را بر محور حق و حقیقت می‌داند: «إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ» (آل عمران: ۶۲)؛ از این رو، محرز می‌شود که شخصیت‌های موجود در داستان‌ها، همچون هدهد، شتر، اصحاب کهف و... وجود خارجی داشته‌اند.

۲- واقع‌گرایی یا نمادگرایی زبان قصص قرآن

با ورود مفاهیم زبان‌شناختی به حوزه مطالعات قرآنی، پرسش‌های جدیدی درباره ماهیت زبان وحی و نحوه بیان مفاهیم انتزاعی در آن، مطرح شد و در پی آن، مطالعات و پژوهش‌های گسترده‌ای در میان متفکران اسلامی، شکل گرفت. بخشی از مفسران که اکثریت را تشکیل دادند، قصه‌های قرآن را با عنوان اخباری تاریخی، اثبات کردند، اما افرادی، علی‌رغم اعتقاد به واقع‌گرایی اخبار و گزاره‌های وحیانی، برخی از داستان‌های قرآنی را به صورت تمثیلی تفسیر می‌کنند؛ برای نمونه، علامه طباطبایی (ره) در تفسیر خود از داستان سجده فرشتگان بر حضرت آدم (ع)، این روایت را نه به معنای واقعی یک واقعه تاریخی، بلکه نمادی از یک حقیقت عمیق‌تر تفسیر کرده که خداوند مصور کرده است (طباطبایی، ۱۳۵۰: ۱۳۱/۱). در مقابل، گروهی زبان قصص را تخیلی و تمثیلی انگاشته و با افراط در رویکرد عقل‌گرایی تفسیرهای خاصی بر قصص قرآن تحمیل کرده‌اند. (نک: رشید رضا، ۱۳۶۶: ۲۸۱/۱؛ همان، ۳۴۵/۶؛ خلف‌الله، ۱۹۹۹م: ۱۸۲)

۲-۱- زبان نمادین قصص قرآن

زبان غیرواقعه‌گرا قصص قرآن یعنی داستان‌ها از محتوای واقعی که منطوق و مدلول ظاهری الفاظ و کلمات است، تهی می‌باشند؛ از این رو، عده‌ای در بیان برخی از داستان‌ها آیات را حاوی زبان سمبلیک دانستند. جمعی نیز معتقدند از آنجایی که زبان قرآن، زبانی دولایه است، زبان ظاهر آن ناطق و زبان باطن آن صامت است؛ بنابراین، ناگزیر برای کشف مقصود، نیازمند تأویل هستیم. اما از مشخصه‌های بارز زبان نمادین، فقدان حقیقت است؛ یعنی الزامی از سوی گوینده یا نویسنده جهت بیان واقعیت دیده نمی‌شود، بلکه با توجه به مقصود خود، از نمادهایی بهره می‌برد؛ از جمله طرفداران این نظریه احمد خلف‌الله است. وی قصه‌های قرآن را به سه دسته ۱. تاریخی ۲. تمثیلی ۳. افسانه‌ای تقسیم کرده است (مهریزی، ۱۳۷۳: ۲۹). هدف قرآن را هدایت و قصه‌ها را ابزار این هدف در مقام موعظه و توجیهی برای مردم می‌داند که ضرورتی بر واقعیت داشتن آن وجود ندارد (خلف‌الله، ۱۹۵۱: ۳۶۱) خلف‌الله در حالی واقع‌نمایی بیشتر آیات داستانی را انکار کرد که قرآن کتابی است نفوذناپذیر و باطل در آن راه ندارد. برخی دیگر از روشنفکران مسلمان نیز از تعبیری چون زبان «نمادین»، «اشاره» (نک: شبستری، ۱۳۹۰: ۳۶۸) و «حیرت» (نک: سروش، ۱۳۸۵: ۱۲۵) درباره زبان قصص قرآن استفاده کردند. عده‌ای مانند مرتضی مطهری نیز به نمادین بودن برخی از گزاره‌های وحی باور دارند (مطهری، ۱۳۷۸: ۵۱۵/۱)؛ به عبارتی موهوم بودن آن را

رد می‌کنند، ولی پیوند این داستان را با ذهن مخاطب تطابق می‌دهند.

باید توجه داشت، قصه‌های قرآنی علاوه بر این که نوعی تطبیق را در ذهن خواننده می‌سازند، تلاش دارند تا در لایه‌های زیرین، معنایی ارتقابخش و عبرت‌گیرانه را منتقل کنند؛ زیرا در قصه، شنونده خود را در فضای قصه می‌بیند و درعین حال به دنبال معادل‌یابی و شبیه‌سازی خویش در محیط داستان است؛ یعنی مخاطب با شبیه‌سازی کردن، آینده خودش را پیش‌بینی می‌کند؛ در نتیجه، اهمیت قصه و اثرگذاری غیرقابل انکار آن در رشد انسانی با محیط سمبلیک و نمادین گفته شده هماهنگ نیست؛ زیرا قصد مطلوب در کلام وحی حاصل نمی‌شود. بر این اساس، می‌توان قصص و حیانی را از دو منظر مورد دقت قرار داد:

۱- نقل واقع‌گرا: همانند یک مورخ به بازگو کردن واقعه می‌پردازد تا بگوید چگونه شد که مثلاً موضوع اصطکاک موسی (ع) با فرعون آغاز شد. به نوعی، فرایند و چگونگی اش را مطرح می‌کند.

۲- نگاه رشددهنده و عبرت‌آموز: نمی‌خواهد مثل مورخ گزارش دهی داشته باشد، بلکه پرده‌هایی که در ارتقای مخاطب مطرح هست را ذکر کرده است.

۲-۲- زبان واقع‌گرا قصص قرآن

زبان واقع‌گرا، یعنی عبارات و حیانی و داستان‌های قرآن برآمده از حوادث و رخداد‌های اتفاق افتاده در زمان و مکان مشخص (جعفری، ۱۳۹۱: ۱۹). به نظر می‌رسد دلایل طرفداران این انگاره به دو دسته تقسیم می‌شود:

اول، دلیل عقلی که بیان می‌کند کتاب خدا در هیچ عبارتی بر تاریخ‌نگاری بودن خود اشاره نکرده، ولی در قالب واژه‌های «أخبارکم، قصّه، حدیث، سُنن و...» در حدود سه هزار آیه به ذکر حوادث تاریخی، بدون بیان جزئیات زمانی و مکانی غیرضروری، می‌پردازد؛ در قرآن هم می‌فرماید: «...مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى...» (یوسف: ۱۱۱). همچنان که طرفداران نظریه چندساحتی زبان قرآن، استفاده از سبک‌های متنوع و گوناگون فردی، اجتماعی و معنوی آیات الهی را تنها لازمه رسیدن به اهداف هدایتی آن دانسته‌اند که قرآن در عالی‌ترین درجه از آن بهره برده است (پروینی، ۱۴۰۰: ۲۹). داستان‌های انبیا در قرآن، یکی از جنبه‌های اعجاز آن مطرح می‌شود، زیرا این حکایات برای پیامبر و قومش ناشناخته بود. آیه «مَا كُنْتُمْ تَعْلَمُهَا» (هود: ۴۹) نشان می‌دهد که پیامبر هیچ‌گاه نمی‌توانست از این مطالب آگاه باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۴۸). قرآن داستان‌های تورات و انجیل را اصلاح کرده و تحقیقات جدید نیز تأییدکننده دیدگاه قرآن در مورد قوم‌های مختلفی چون قوم سبا و ثمود است (معرفت، ۱۴۲۳: ۴۱۸-۵۶۰).

دوم، دلیل نقلی این است که قرآن خود را حقیقت و میزان می‌داند و قصص آن نیز از این قاعده مستثنی نیست. آیات مختلف قرآن به حق بودن و بهترین بودن این قصص اشاره

دارند (آل عمران: ۶۲؛ یوسف: ۳). واژه «قصص» در آیه ۳ سوره یوسف به این معنا که ما با بهترین روش قصه‌گویی برای قصه می‌سراییم، روشی که راست و حق است نه دروغ و باطل یا اغراق‌آمیز و دارای حشو و زواید (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۷۳/۴۰). برخی از مفسران اهل سنت نیز از جمله لوازم حسن قصه را حقیقی بودن آن دانسته‌اند (ماتریدی، بیتا: ۶/۲۰۵؛ طبرانی، ۲۰۰۸: ۳/۴۶۴)

۳- زبان قصص قرآن از منظر سید محمدحسین فضل‌الله

سید محمدحسین فضل‌الله از چهره‌های نامدار لبنان و از برجسته‌ترین نواندیشان دینی در دنیای اسلام و جهان تشیع است. او از نادر دانشمندانی است که دین را در تمامی ابعاد گوناگون آن، به‌خوبی، شناخته و منطبق با واقعیت‌های کنونی جامعه در استنباط و گفتار خویش بهره برده است. فضل‌الله با عنوان مفسر قرآن با رویکرد تربیتی و اجتماعی، اصالت بالایی برای ظاهر الفاظ و عبارات آیات الهی در نظر داشت؛ همچنین مبانی مشخصی مانند: فهم‌پذیری آیات الهی، اعتبار تفسیر قرآن با قرآن، حاکمیت قرآن بر سنت، عقل‌گرایی، کرامت ذاتی، تقوا و... را در تعیین معنای کلمات و عبارات، اصل قرار داده است.

ایشان براساس حجیت ظواهر لفظی و قواعد عقلی، زبان روایت‌های قرآنی را زبانی واقع‌گرا دانسته و تمامی گزارش‌های تاریخی قرآن که به صورت خبری یا انشایی ارائه شده‌اند، به‌منزله گزاره‌های خبری تلقی می‌کند که از وقایع تاریخی خبر می‌دهند؛ از این رو در روش تفسیری علامه محمدحسین فضل‌الله در «من وحی القرآن»، سه راهبرد به چشم می‌خورد که چارچوب تفکر زبان قرآنی او را نیز شکل داده‌اند و مواجهه مفسر با قصص الهی نیز در این راستا، حرکت کرده است:

۱. **زبان ایحا و استیحاء:** به این معنا که آیات و حیانی را نه صرفاً گزارشی تاریخی، بلکه شیوه‌ای ایحائی و پویا برای هدایت مستمر انسان می‌داند (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۷). در این دیدگاه، خواننده با به‌کارگیری «استیحاء» و دریافت معانی نهفته در روایات الهی، الگوهای تکرارشونده شخصیتی مانند فرعون یا ابوجهل را در مصادیق امروزی بازشناسایی می‌کند. او معتقد است پیام قرآن از طریق زبان داستانی در قالب الگوهایی فراتاریخی و جاری در زمان، استمرار می‌یابد. (فضل‌الله، ۲۰۰۹: ۷۹)

۲. **تمایز میان ظهور اولی و ثانوی در فهم متن:** علامه میان دو سطح از فهم قرآنی تمایز قائل است. ظهور اولی که همان فهم ظاهری و مستقیم از لفظ است و ظهور ثانوی که ناظر به افق‌های معنایی گسترده‌تر و عمیق‌تری است که از بافت و قرائن متن به‌دست می‌آید. او بر این باور است که ظهور اولی میان معصوم و غیرمعصوم مشترک است، اما درک ظهور ثانوی، نیازمند بصیرت و ژرف‌نگری خاص است. (فضل‌الله، ۲۰۰۹: ۲۳۸)

۳. **تأکید بر زبان عرفی:** یعنی قرآن به زبان مردم زمان نزول خود سخن گفته و مفاهیم آن

باید در چارچوب فرهنگ و عرف زبانی آن دوره، فهم شود. او فهم عرفی از آیات را مبنای تعامل درست با معنا می‌داند و با نمادپردازی‌ها یا تفسیرهایی که متن را از بستر زبانی‌اش دور می‌سازند، مخالفت می‌کند. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۸ و ۷/۱)

این سه روش، ناظر به تعامل فعال با متن، کشف ابعاد معنایی عمیق و درک متن در بستر فرهنگ مخاطب اولیه قرآن است؛ علامه بر این عقیده است که تا دلیل عقلی برخلاف حجیت ظاهر، یافت نشود، نباید مفاهیم قرآنی را به صورت استعاری یا کنایه‌ای تفسیر کرد (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۲۴/۱). ایشان داستان‌های قرآن را وابسته به خط عظیم فکری قرآن دانسته که چیزی جز ارشاد به سوی توحید و مفاهیم اسلام ندارند. قصه‌هایی که در مورد نجات انسان از تاریکی‌های فساد به نور درخشان خداوند حکایت می‌کنند (فضل‌الله، ۱۴۲۱: ۲۳۰). علامه در مواجهه با قصص قرآن، وجود مضامین کنایی، استعاره و مجاز را در ترکیب ادبی الفاظ رد نمی‌کند؛ همچنان‌که آیات قرآن نیز بر وجود تشبیه و تمثیل اشاره دارد (الرعد: ۱۷؛ البقره: ۱۷). فضل‌الله معتقد است که در تفسیر خود، تلاش کرده از قرآن در مفاهیم اصلی و زنده‌اش برای حرکت زندگی در مسیر آیات الهی استیحاء کند. در مسیری که انسان با حوادث و مشکلات و اوضاع جدید روبه‌رو می‌شود (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۷/۱). اینکه قرآن در به تصویر کشیدن داستان‌های تاریخی به موضوعی که سوره دنبال می‌کند توجه دارد و این چنین است که یک داستان در چند سوره تکرار می‌شود. (فضل‌الله، ۱۴۲۱: ۲۳۰)

شایان ذکر است که به برخی مبانی و روش‌های تفسیری سید محمدحسین فضل‌الله انتقاداتی وارد است؛ از جمله این نقدها می‌توان به حجیت‌دهی افراطی به ظواهر آیات و عدم التزام به تبیین تفصیلی مجملات قرآنی اشاره کرد؛ به عبارتی، روش تفسیری فضل‌الله، علی‌رغم بهره‌گیری از قرائن قرآنی، روایی، ادبی و عقلی در برخی موارد به توقف بر ظواهر الفاظ، نادیده گرفتن روایات تفسیری و مخالفت با دیدگاه‌های مشهور مفسران شیعه منجر شده است؛ با این حال، نگارنده با بررسی تفسیر آیات قصص مرتبط با زنان در «من وحی القرآن»، نشان می‌دهد که رویکرد اجتماعی و تربیتی ایشان در مواجهه با مسائل زنان و تأکید بر هویت و عقلانیت آن‌ها موجب شده است که وی در برخی موارد، از مبانی پیشین خود، مانند عدم لزوم تفصیل مجملات قرآنی، عدول کند.

۳-۱- مبانی نظری سید محمدحسین فضل‌الله در تفسیر قصص قرآن

علامه سید محمدحسین فضل‌الله در امتداد روش‌شناسی تفسیری خود، مجموعه‌ای از مبانی نظری و انسان‌شناسانه را در تحلیل زبان قصص قرآن، از جمله داستان‌هایی که شخصیت‌های مؤثر آنان را زنان تشکیل می‌دادند، مطرح می‌سازد؛ مبانی‌ای که خوانش او را از روایت‌های قرآنی متمایز و عمیق می‌سازد:

۱. زبان قصه به مثابه زبان هدایت: یعنی زبان قصه در قرآن صرفاً ابزاری برای نقل

رویدادها یا برانگیختن عواطف مخاطب نیست؛ بلکه ساختاری هدفمند و هدایتی دارد که با سرشت انسان، مانند موجودی معناجو، تجربه‌محور و روایت‌پذیر، هم‌راستا است. از منظر فضل‌الله، قرآن با بهره‌گیری از ظرفیت‌های قصه، پیام الهی را نه در قالب گزاره‌های صرفاً انتزاعی، بلکه در بستر کنش و واکنش‌های انسانی، درگیری‌های درونی و انتخاب‌های اخلاقی شخصیت‌ها به مخاطب منتقل می‌کند. قصه‌های قرآنی از طریق ساختار روایت‌محور و موقعیت‌مند، شرایطی را فراهم می‌آورند که مخاطب به مانند مشارکت‌کننده در فرآیند معنا و هدایت عمل کند. این مشارکت، از دل هم‌ذات‌پنداری با شخصیت‌ها و تجربه‌های تاریخی آنان برمی‌خیزد و موجب درونی‌سازی پیام‌های دینی در سطحی عمیق و پایدار می‌شود؛ در نتیجه، از منظر علامه فضل‌الله، زبان قصه در قرآن را باید زبانی هدایتی دانست که با تکیه بر نیازهای وجودی و ساختار روانی انسان، پیام الهی را به گونه‌ای القا می‌کند که فرآیند هدایت، نه به صورت تلقینی، بلکه از درون تجربه زیسته مخاطب شکل گیرد. این چنین است که زنان در داستان‌های قرآن، نمادهای انسانی برای آموزش ارزش‌ها و کنش‌های مثبت و منفی اند نه صرفاً شخصیت‌هایی فرعی در راستای به نمایش گذاشتن قهرمان اصلی داستان. همچنان‌که در داستان حضرت آسیه (س) شاهد نجواهای مؤمنانه و تصمیم‌های شجاعانه‌ی ایشان هستیم.

۲. تأکید بر گفتگوی داستانی در تحلیل واقع‌گرایانه قصص قرآن: قرآن به‌جای ارائه گزارشی صرف از وقایع، با بهره‌گیری از گفت‌وگوی داستانی، به بازنمایی زنده‌گفت‌وگوها و تعاملات میان شخصیت‌ها، بستری برای درک شهودی و عمیق مفاهیم دینی فراهم می‌آورد. این رویکرد، با تکیه بر واقع‌نمایی تاریخی و فعال‌سازی تخیل مخاطب، موجب مشارکت ذهنی او در فضای داستانی می‌شود و زمینه تأثیرگذاری تربیتی و معرفتی قصص قرآنی را تقویت می‌کند؛ مانند تصویری که در قصه ملکه سبا و حضرت سلیمان (ع) به نمایش درآمد.

۳. تمرکز بر پیام‌های اخلاقی و تربیتی قصص: در تحلیل قصص، به‌جای تمرکز بر جزئیات تاریخی یا تشریح اسطوره‌ای، به پیام‌های اخلاقی، اجتماعی و انسانی آن‌ها توجه دارد. مثلاً در داستان مادر حضرت موسی (ع)، بیش از آنکه به جنبه معجزه یا شگفتی پردازد، به تشریح گام‌به‌گام شخصیت و نقش مادر پیامبر خدا در تحول سرنوشت بنی اسرائیل، مقاومت و انتخاب آگاهانه تأکید می‌کند.

۴. بازنگری در روایات سنتی تفسیری: او بسیاری از روایات سنتی که زنان را در جایگاه‌های منفی قرار داده‌اند، مانند داستان حوا و وسوسه آدم یا تصویرهای منفی از ملکه سبا در مقام فرمانروایی ضعیف را مورد نقد قرار می‌دهد و به بازخوانی آن‌ها با نگاهی عقل‌محور و اخلاقی می‌پردازد.

۵. نگاه انسانی و برابر به زن و مرد: فضل‌الله با تأکید بر عدالت جنسیتی، تلاش می‌کند تصویر و شخصیت‌پردازی‌های قرآن از زن را از قالب‌های سنتی مردسالارانه برخی مفسران خارج کند. او معتقد است که بسیاری از برداشت‌های نابرابر، ناشی از تفسیرهای فرهنگی

است نه متن قرآن. مانند تفسیری که از قصه حضرت سلیمان و ملکه سبا ارائه شد و مشورت‌خواهی و سنجش نیت حضرت سلیمان را نشان از ترس و تزلزل جنس زن دانسته است.

۴- نمونه‌هایی از زبان تبیین قصص قرآن در تفسیر علامه فضل‌الله

فضل‌الله می‌کوشد تا از دل این روایت‌ها، سنت‌ها و قوانین کلی الهی، سازوکارهای هدایت و الگوهای رفتاری قابل انطباق بر زیست جهان معاصر، انسان را استخراج کند. این دیدگاه، نوعی نگاه تمدنی و کاربردی به قصه‌ها پیشنهاد می‌دهد که افراد، به‌ویژه، زن را فعالی مؤثر و سرنوشت‌ساز با واقعیت‌های هر دوره و فرهنگ می‌داند. در ادامه به چند نمونه از تفسیرها و برداشت‌های ایشان در مواجهه با قصص قرآنی که زنان از جمله شخصیت‌های آن هستند، پرداخته خواهد شد.

۴-۱- داستان حضرت سلیمان(ع) و ملکه سبا

در داستان حضرت سلیمان(ع) و ملکه سبا، از زنی مقتدر یاد می‌شود که قرآن کریم نام او را به‌طور صریح، ذکر نکرده و با ضمیر به وی اشاره کرده است. حضرت سلیمان(ع) با بندگی خالصانه خود در برابر خداوند و در سایه حمایت و عنایات الهی، به مقام والای سلطنت و قدرت دست یافت و به اذن پروردگار، موجودات مختلف تحت فرمان و تسخیر او قرار گرفتند؛ چراکه منادی توحید و تسلیم محض اراده الهی بوده و در پرتو انوار ایمان و یقین گام برمی‌داشت و از دام‌های فساد و فتنه در امان می‌ماند. این درحالی‌ست که حکومت ملکه سبا در شرک، غوطه‌ور و از یکتاپرستی به دور بود. حضرت سلیمان(ع) با هدف نشر توحید و نجات مردم سبا از ظلمت کفر، درصدد تسخیر این سرزمین برآمد (نمل: ۲۰-۴۴). سید محمدحسین فضل‌الله در تفسیر این داستان، رویکردی نوین و بدیع در مورد تعالی ظرفیت‌های شخصیت زن که تا آن زمان بین مفسران شیعه بی‌سابقه بوده، ارائه می‌دهد. ایشان در بررسی رفتار مشورت‌جویانه ملکه سبا در قبال پیام حضرت سلیمان(ع) تصریح می‌کند که وی پس از دریافت پیام حضرت سلیمان، با فراخواندن مردم خود، جلسه‌ای مشورتی برگزار می‌کند تا در مورد چگونگی پاسخ به این پیام تصمیم‌گیری کند. این اقدام او نشان‌دهنده تمایل وی به مشارکت دادن افراد در فرایند تصمیم‌گیری و بهره‌مندی از دیدگاه‌های مختلف است؛ به عبارتی، فضل‌الله در مورد هوشمندی و عقلانیتی صحبت می‌کند که در سلاطین آن دوره، رواج نداشته است. اما بزرگان آن سرزمین موضوع را به خود ملکه ارجاع دادند تا ببینند نظر او چیست و این اعتماد آن‌ها به سلامت ذهن و درستی نظرش بود؛ به همین دلیل است که او را اولین و آخرین تصمیم‌گیرنده قرار دادند. (فضل‌الله، ۱۴۱۵: ۳۳)

علامه فضل‌الله، هوشمندی و عقلانیت ملکه سبا را ستوده و آن را در تضاد با رویه

مستبدانه حاکمان آن دوره می‌داند؛ به‌علاوه با اشاره به نحوه مواجهه اولیه با نامه حضرت سلیمان و فرایند پاسخگویی او به این نامه، بر تیزهوشی و درایت این زن تأکید می‌کند. زیرا مدیریت قدرت طلبی حاکمان امری است که به تجربه تاریخ، سخت و به‌ندرت اتفاق می‌افتد. همچنان‌که طبری در تاریخ الرسل و الملوک، بر خورد خسرو پرویز، پادشاه ایران با نامه پیامبر(ص) را گزارش کرده است. در این نامه، پیامبر اکرم(ص) وی را به توحید و ترک شرک دعوت کرده و از او خواسته بود تا به دین اسلام بپیوندد تا در امان باشد و گناه مردمش از گردن وی ساقط شود. اما خسرو پرویز نه تنها به دعوت پیامبر(ص) توجهی نکرد، بلکه با تکبر و بی‌احترامی، نامه را درید (طبری، ۱۳۷۵: ۱۱۴۲/۳). این اقدام نشان‌دهنده غرور، خودبزرگ‌بینی و عدم تعقل وی بود که مانع از پذیرش حقیقت شد. فضل‌الله با تأکید بر ویژگی‌های برجسته ملکه سبا، مانند خردمندی، تدبیر و عقلانیت، نشان می‌دهد که زنان نیز می‌توانند در عرصه رهبری و تصمیم‌گیری‌های سرنوشت‌ساز، نقش‌های مؤثر و تعیین‌کننده‌ای ایفا کنند.

علامه فضل‌الله با بازنگری در فهم آیات مربوط به ملکه سبا و جایگاه زن در اسلام تشریح می‌کند که برخی برداشت‌ها از داستان فوق، به نفع مصادره نقش زنان و عدم صلاحیت آن‌ها برای رهبری تفسیر شده است. اما این برداشت‌ها از ظرافت‌های متن و زمینه‌های تاریخی غافل می‌شود و به تفسیری نادرست از آموزه‌های اسلام می‌انجامد؛ در واقع، داستان ملکه سبا در قرآن، تصویری از زنی حکیم و توانمند ارائه می‌دهد که با اتکا به عقل و مشورت بر سرزمینی پهناور حکومت می‌کند. او در برابر پیام حضرت سلیمان، واکنشی سنجیده و هوشمندانه نشان داده و با مشورت با بزرگان قوم خود، بهترین تصمیم را برای آینده سرزمینش اتخاذ می‌کند. ایشان در بررسی هویت حضرت سلیمان در مقام نبی یا پادشاه، از آن جهت که درک عمیق‌تری از ماهیت و جایگاه فرستنده پیام داشته باشد و بتواند پاسخی مناسب ارائه دهد، هدیه‌اش را بر آن اساس، تقدیم می‌کند. (فضل‌الله، ۱۴۱۵: ۴۱-۴۲)

علامه با توجه به جزئیات داستان و اشاره آیات به فرایند تصمیم‌گیری ملکه سبا، از آن با عنوان یکی از بارزترین شواهد بر نفی برتری عقل مرد و دلالتی بر برتری عقل زن نسبت به عقل مرد کمک می‌گیرد؛ زیرا این نمونه‌ای که قرآن به ما عرضه می‌کند، زنی است که با عقلش می‌اندیشد نه با عاطفه‌اش؛ اگرچه قومی مطیع در کنار خود دارد و مردان قوم او با احساسات خویش می‌اندیشند نه با عقل خویش؛ بنابراین قرآن به اشاره می‌خواهد بگوید که ممکن است عقل زنی بیشتر از عقل مرد باشد؛ این هم نمونه‌اش. نمونه‌های دیگر، همسر فرعون و مریم دختر عمران است (فضل‌الله، ۱۳۸۹: ۲۲). فضل‌الله به کرات تصریح دارد که تغییر واقعیت‌های اجتماعی تابع عواملی است که فراتر از قدرت عالمان، متفکران و روشنفکران آن جامعه است، اما واقعیت‌های اجتماعی تحت تأثیر عوامل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی شکل می‌گیرند و در بسیاری از موارد، عناصر جهل و عقب‌ماندگی مانعی

جدی بر سر راه اندیشه‌های سالم ایجاد کرده و با آن‌ها مقابله می‌کند؛ به همین دلیل، اگرچه وضعیت زنان در جوامع اسلامی پیوسته در حال تغییر و تحول است، اما شکل‌گیری و تثبیت اندیشه‌های اسلامی در ذهنیت مسلمانان فرایندی زمان‌بر بوده و به فرصتی طولانی نیاز دارد. (همان: ۱۱۶)

تحلیل فضل‌الله از داستان ملکه سبا گرچه نفی برتری عقلانیت مرد بر زن را به درستی تبیین کرده است، ولی زاویه‌نگاهی که اغلب در تفاسیر مربوط به داستان حضرت سلیمان(ع) و ملکه سبا غافل می‌ماند، آن‌جایی است که قصه با رویکردی واقع‌گرایانه، نگاه‌های جنسیتی را عاملی از عوامل حق‌پذیری و عقلانیت متعارف دینی در کلام وحی نفی می‌کند و برای جنسیت باعنوان مانع یا رکنی مؤثر در کسب و پردازش نشانه‌های توحید دینی در ابعاد مختلف، موضوعیتی قائل نیست و هر دو جنس را برخوردار از توانایی شناختی مشترک معرفی می‌کند.

قرآن کریم در روایت داستان‌های تاریخی با زبانی صریح و بدون اثرپذیری از فرهنگ نادرست مخاطب به توصیف شخصیت‌ها و رخدادها می‌پردازد. داستان ملکه سبا و حضرت سلیمان(ع) یکی از نمونه‌های برجسته این رویکرد است و نشان می‌دهد که ملکه سبا زنی باهوش، خردمند و مقتدر بود که بر قلمرویی وسیع حکومت می‌کرد. او نه تنها بر مردان فرمان می‌راند، بلکه در تصمیم‌گیری‌های مهم سیاسی و اجتماعی با آنان مشورت می‌کرد. این امر گویای آن است که کلام وحی به توانمندی‌های زنان در اداره امور جامعه و اتخاذ تصمیمات کلان باور دارد و این امر را محدود به جنسیت انسان نکرده است، بلکه مهارتی است شناختی و تربیتی. هنگامی که ملکه سبا با نامه حضرت سلیمان(ع) مواجه می‌شود، به جای آنکه تحت تأثیر احساسات و تعصبات قومی قرار گیرد، با عقل و دوراندیشی عمل می‌کند. او با ارسال هدایایی برای حضرت سلیمان(ع)، قصد آزمودن میزان صداقت و حقانیت او را دارد؛ یعنی از طرفی با تفکر نقادانه و پرسشگری و عدم تسلیم کورکورانه در برابر قدرت‌های موجود، پس از آنکه از درستی دعوت او اطمینان حاصل می‌کند، با شهامت و آگاهی کامل به یکتاپرستی مشرف می‌شود. این تصمیم جسورانه و آگاهانه، نمایانگر استقلال فکری ملکه سبا است. این داستان نشان می‌دهد که زنان نیز می‌توانند در عرصه‌های مختلف اجتماعی نقش‌های کلیدی ایفا کنند و با تکیه بر عقل و تدبیر، تصمیمات مهم و تعیین‌کننده بگیرند؛ بنابراین، رویکرد و گرایش تخصصی فضل‌الله با تحلیل‌های اجتماعی-تربیتی فراعصری همراه است که بر واقع‌نگری و آزاداندیشی تکیه دارد. (حلاجیان، ۱۴۰۱: ۱۴۲)

۴-۲- داستان حضرت آسیه(س):

حضرت آسیه(س)، همسر فرعون، از زنان برجسته و مؤثر در تاریخ است. اگرچه در توصیف و تبیین قصه آسیه(س) به نام وی اشاره‌ای نشده است، اما در روایات از ایشان با

نام «آسیه، دختر مزاحم» یاد کرده‌اند (طوسی، بی تا: ۵۴/۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴۷۱/۶). وی در هدایت‌پذیری جامعه خود، نقش اساسی داشته و به دلیل ابعاد شخصیتی‌اش مورد عنایت خداوند قرار گرفته است. قرآن کریم دو مرحله مهم از زندگی او را که نشان‌دهنده نقش مؤثر زنان در تغییر مسائل اجتماعی و سیاسی است، بازگو می‌کند. (تحریم: ۱۱؛ القصص: ۸ و ۹) آسیه (س) نمونه زنی قدرتمند و باایمان در قرآن است که در دربار فرعون، محیطی پر از ظلم و ستم به درک توحیدی رسید و با شجاعت از حقایق دفاع کرد. درخواست او از پروردگار برای ساختن خانه‌ای در بهشت و نجات از ظلم فرعون و قومش، نشان از ایمان قوی او دارد. باید دقت کرد که سوره تحریم، در مورد ملامت زنان پیامبر خاتم است. آن‌ها با رفتار خود سبب حزن پیامبر شده بودند (تحریم: ۱-۵). در ادامه به همه مؤمنان درباره تعلیم و تربیت خانواده هشدار می‌دهد (التحریم: ۶-۸) و به پیامبر امر می‌کند با کفار و منافقان جهاد کند (التحریم: ۹). در آیات آخر این سوره، برای تبیین مباحث قبلی، شرح حال دو نفر از زنان صالح، حضرت مریم (س) و همسر فرعون و دو نفر از زنان ناصالح، همسر حضرت نوح (ع) و همسر حضرت لوط (ع) را بیان کرده و هشدار می‌دهد که مسلمانان خود را با گروه اول هماهنگ کنند. (فضل الله، ۱۴۱۹: ۲۲/۳۰۵ و ۳۰۶)

همسر آسیه (س)، براساس آیات قرآن باعنوان حاکمی طاغی (طه: ۴۳ و ۵۷)، مفسد (القصص: ۴ و ۶)، دیکتاتور (اعراف: ۱۲۰-۱۲۳) و مستکبر (القصص: ۳۸-۴۰) در مصر، شناخته می‌شد که مدعی جایگاه ربوبی بود و مردم نیز بنا بر فشار اجتماعی و ساختار فرهنگی، این شأن را برای او پذیرفته بودند (نازعات: ۲۴). در چنین شرایط خفقان و استبدادی، حضرت آسیه (س) شخصیتی برجسته بود که باایمان و استقامت خود، الگویی برای آزاداندیشان و حق‌طلبان شد. قرآن کریم بدون توجه به جنسیت، ایشان را الگویی برای همه انسان‌های مختار معرفی می‌کند: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (التحریم: ۱۱) سید محمدحسین فضل‌الله در تفسیر این آیه شریف، آسیه (س) را نمونه‌ای زنده از زنی قوی مثال می‌زند که علی‌رغم زندگی در بالاترین مراتب اجتماعی که قوی‌ترین افراد در برابر او ضعیف می‌شدند و همراه با اصول‌شان سقوط می‌کردند، با روحیه‌ای والا، اراده‌ای آهنین و آگاهی عمیقی نسبت به تمام پیشینه‌های فاسد پیرامونش، اهل‌گزینش حقیقت شد. فضل‌الله با نگاهی واقع‌گرا به زبان قصص قرآن، شخصیت آسیه (س) را معلمی بزرگ برای بشریت می‌داند و نسبت به همه کسانی که برای انحراف خود به محیط فاسد زندگی شخصی پناه می‌برند و جز تسلیم شدن در برابر فشارهای شدید آن چاره‌ای نمی‌بینند، درسی بزرگ می‌دهد. آسیه با رفتاری مملو از عقل و ایمان به همگان می‌گوید که انحراف جامعه

(۱) مجلسی به نقل از امالی شیخ صدوق.

آن‌ها به اندازه جامعه او خطرناک نبوده و آن‌ها در دل و سوسه‌ها به اندازه او زندگی نکرده‌اند؛ اما تفاوت او با آن‌ها این است که درگیر ظاهر محیط اطراف خود شده و در آن غرق شده‌اند و در نتیجه سقوط کردند، اما او با روح و عقل خود از آن فاصله گرفت و با نگاهی آگاهانه به آن نگریست تا عمق درونی آن را ببیند و زشتی‌ها، آلودگی‌ها و نقاط ضعف آن را کشف کند و سپس براساس این آگاهی عمیق، موضع خود را اتخاذ کرد نه براساس سادگی سطحی. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۹/۶۳)

علامه حضرت آسیه(س) را نمونه‌ای برجسته از زنی خوانده که توانست از ضعف زنانه فراتر رود و به درجه قدرت انسانی ایمان برسد و در آن، با اراده قوی و تصمیم قاطع خود، از مردان پیشی گرفته و الگویی برای مردان و زنان مؤمن شود تا به مقامات والایی که او از طریق آگاهی ایمان در شخصیت انسانی خود به آن دست یافت، برسند. (همان)

علامه معتقد است قرآن کتابی هدایت‌بخش با زبانی واقع‌گرایانه، الگوهای متفاوتی از زندگی انسان را در شرایط گوناگون ارائه کرده که اسیر جبر محیط نشده و بتواند با انتخابی درست در راه صحیح گام بردارد و گرفتار عوامل اقلیمی نشود. نمونه‌اشکار را در گفتار و تصمیمات حضرت آسیه(س) نمایان کرد. آن‌جا که دستور کلی فرعون در کشتن فرزندان پسر بنی اسرائیل (اعراف: ۱۴۱) با وساطت وی، نقض گردید (القصص: ۹ و ۴). قرآن سخنان آسیه(س) را چنین نقل می‌کند: ﴿وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتْ عَيْنِي لِي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (القصص: ۹) و در آیه ۱۱ سوره تحریم با استقلال رأی و مقاومت در برابر جبر فرعون می‌ایستد. زمانی که آسیه(س) به جای کاخ‌های عظیم فرعون، خانه‌ای در نزد خدا می‌خواهد (رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ)، هیمنه فرعون را ناچیز قلمداد می‌کند. باور عمیق آسیه(س) به پروردگار، باعث استقامت وی گردید.

حضرت آسیه(س)، وسیله‌ای برای تحقق اراده الهی در نجات جان حضرت موسی(ع) بود؛ آن هم در مرحله‌ای از زندگی موسی(ع) که هیچ‌کسی توانمندی امتناع از دستور فرعون را در کشتار فرزندان پسر نداشت و نمی‌توانست مانع از مرگ آن‌ها شود و در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی حضور فعال و آگاهانه‌ای داشت. او با عنوان یکی از نزدیک‌ترین افراد به فرعون، با ایمان به حضرت موسی(ع)، قدرت فرعون را در هم شکست و الگویی برای همه مردان و زنان عصر خود و عصرهای بعدی شد.

از نظر فضل‌الله خداوند مسیر زندگی اقشار مختلف را براساس الگوهای قرآنی روشن کرده است. آسیه همسر فرعون آنجایی مورد عنایت و توجه خداوند قرار گرفته که الگوی ایمان راسخ، توکل و مقاومت بوده است. وقتی از یک زن با عنوان شخصیت مستقل از محیط آلوده یاد می‌شود، قدرت تعقل انسانی بیشتر خود را به رخ می‌کشد. آسیه(س) در جایگاه الگویی برجسته، مطرح است که در شرایط محیط مملو از کفر و شرک، ایمان خود را حفظ کرد و به خداوند متعال توکل نمود. او با مقاومت در برابر ظلم فرعون، نمونه‌ای بی‌نظیر از

ایمان و پایداری را به نمایش گذاشت. امری که از نگاه فضل الله خیلی از بهانه‌تراشی‌های افراد متأثر از محیط را رد می‌کند و توانمندی آنان را در استقلال عقیده، یادآور می‌شود. علامه آن‌جایی این داستان را الگوی انسان‌ها می‌داند که به ما یادآوری کند که ایمان، توکل و مقاومت از جمله مهم‌ترین عواملی هستند که می‌توانند انسان را در برابر مشکلات و سختی‌ها پیروز گردانند و او را مورد عنایت و توجه خداوند قرار دهند و در عین حال، مورد توجه خداوند قرار گیرند. از دیدگاه علامه فضل الله، توجه و عنایت خداوند به آسیه به دلیل همین ویژگی‌های برجسته او بود.

۴-۳- همسران نوح و لوط (ع):

خداوند در آیه ﴿صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتُ نُوحٍ وَامْرَأَتُ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّٰخِلِينَ﴾ (التحریم: ۱۰) به ذکر قصه دو زن پرداخته است که به‌رغم نزدیکی و سرپرستی پیامبران از راه مستقیم پیروی نکردند و با توجه به نافرمانی و خیانت‌شان، گرفتار عذاب الهی شدند. همسران حضر نوح (ع) و حضرت لوط (ع) مثال خداوند برای کافراند. کسانی که تحت سرپرستی دو بنده از بندگان صالح پروردگار بودند؛ یعنی همسر پیامبران خدا بودند، اما به آن دو در ایمان و همراهی با شوهران‌شان خیانت کردند.

سید محمدحسین فضل الله آیه مورد نظر را با توجه به نگاه عصری خویش نمونه‌ای زنده از انتخاب‌های منفی و مثبت در رفتار مرد و زن، دانسته است. دو نمونه زن کافر، مثالی برای کسانی بود که کافر شدند و دو نمونه زن مؤمن برای ایمان آورندگان، حضرت آسیه (س) و حضرت مریم (س) است. فضل الله تلاش داشته عقیده پویای اندیشه اسلامی را در مورد جایگاه ارزشی زن کشف کند؛ از این رو، داستان همسران پیامبر خدا را نمونه‌ای عینی از جنس زن قرار داده که می‌تواند در عین حال که روایتی از ضعف بشر است، چهره‌ای از چهره‌های قدرت انسانی نیز باشد تا این مفهوم را القا کند که ضعف زنانه، حتمیتی جاودانه در شخصیت زن نیست، بلکه او می‌تواند عناصر قدرت را در شخصیت خود شناسایی و پرورش دهد و به سرشتی قوی دست یابد؛ یعنی زنان با تمرکز بر رشد فردی و ایمانی خود، می‌توانند الگو و نمونه‌ای زنده و مثبت برای هر دو جنس باشند و این دیدگاه که به زن از جایگاهضعفی که هیچ جایگاهی برای هیچ قدرتی در آن نیست، نگاه می‌کند را از بین می‌برد. (فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۹/۶۲)

فضل الله این داستان را بر مبنای زبان واقع‌گرا با رویکرد اجتماعی-تربیتی تفسیر کرده است. وی بر این نکته تأکید داشته که ذکر داستان‌هایی که در آن زنان دارای استقلال فکری و عملی هستند و باید عواقب امور و تصمیمات خود را در دنیا و آخرت به عهده بگیرند، به‌وضوح نشان می‌دهد، نقش فردیت زنان و نگاه مسئولانه آن‌ها در تحولات اجتماعی و

سیاسی جوامع، به‌ویژه در حرکت‌های قومی امت‌ها، تأثیر قابل توجهی داشته است. در این راستا، پرداختن به خلاءهای هویتی زنان، به‌ویژه در دوران معاصر، نیازمند توجه و اهمیت بیشتر است. این امر به‌طور مستقیم بر تقویت و تثبیت ایمان و هویت اجتماعی در جوامع اسلامی تأثیرگذار خواهد بود. علامه فضل‌الله زنان را برخلاف برخی باورها و برداشت‌های عرفی سنتی، موجودی تابع و ضعیف نمی‌بیند، بلکه عاملی قدرتمند در جامعه دانسته که با مفاهیم قرآنی و یافته‌های تاریخی نیز همخوانی دارد. ایشان اهمیت این مطلب را در میزان اثرگذاری موضع مخالف همسران دو پیامبر با رسالت بیان می‌کند.

زیرا زنانی را به تصویر می‌کشد که به قوم خود پیوستند، کفر ورزیدند و با ماهیت جایگاه همسری خود که ایجاب می‌کرد از اولین مؤمنان به رسالت باشند، هماهنگ نبودند. آن‌ها از درستی، امانت، صداقت و جدیت شوهران خود چیزهایی می‌دانستند که دیگران نمی‌دانستند؛ بنابراین هیچ عذری برای انحراف از مسیر رسالت و پیامبر برای‌شان باقی نمی‌ماند. مشکل این بود که آنها در مسئله تعلق ایمانی و التزام عملی، جدی نبودند و به مسئله، نگاهی مسئولانه نداشتند؛ بلکه در فضای حاکم بر جامعه خود که آن‌ها را به سنت‌های قوم‌شان پیوند می‌داد، زندگی می‌کردند؛ بنابراین، اسرار پیامبران را در مواردی که ممکن بود به منافع رسالت و رسول آسیب برساند، فاش کرده و در رفتار خود از منطبق ارزش‌های معنوی ایمانی دور شدند تا با منطق بت‌پرستی باقی بمانند؛ به همین دلیل، کانون خانوادگی نبوی در دایره جاهلیت در کنار دایره ایمان حرکت می‌کرد و شاید گمراهی پسر نوح نیز تحت تأثیر مادرش بود. گفته می‌شود که زن لوط، مهمانانی را که شوهرش را ملاقات می‌کردند، به قومش خبر می‌داد تا آنها را مورد تعرض قرار دهند؛ بنابراین، خیانت آنها به جایگاه و موقعیت‌شان بود. (فضل‌الله، ۱۴۱۴: ۶۲/۱۹)

فضل‌الله با توجه به عبارت «فَلَمْ يُغْنِيا عَنْهُما مِنَ اللَّهِ شَيْئاً» (التحریم/۱۰)، پیوندهای نسبی و سببی را در نجات از سرنوشت افراد، بی‌نتیجه دانسته و با تأکید بر مسئولیت فردی هر انسان در مقابل خداوند، تأکید دارد که وظایف افراد مستقل از جنسیت و روابط خانوادگی یا اجتماعی سنجیده می‌شود. پس بر هر فرد لازم است، بدون در نظر گرفتن جنسیت و شرایط نادرست محیطی و خانوادگی به جستجوی حقیقت در درون خویش بیندیشد. زیرا به‌طور مستقیم و بی‌واسطه در برابر خداوند، پاسخ‌گو هستند و هیچ‌گونه تبعیضی براساس ویژگی‌های بیرونی فردی، همچون جنس زن یا پیوندهای اجتماعی، وجود ندارد (فضل‌الله، ۱۴۱۴: ۶۲/۱۹)؛ بنابراین، اگر کسی با نیکوکاران و صالحان در ارتباط است، کافر و بدکار باشد، ارزشی ندارد؛ همانطور که روابط با بدکاران برای مؤمنان و نیکوکار، بی‌اثر است. خداوند نیز این‌گونه آن‌ها را با موضع قاطع و سرنوشت‌سازی که کفر و خیانت عملی‌شان به دو پیامبر تحمیل می‌کرد، روبرو کرد: «وَ قِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدّٰخِلِيْنَ». (فضل‌الله، ۱۴۱۴: ۶۳/۱۹)

براساس این نگاه، آیه ۱۰ سوره تحریم در پاسخ به پرسش‌های عصری درباره عدالت جنسیتی در آموزه‌های اسلامی بر اصل برابری در مسئولیت اخلاقی و معنوی تأکید دارد و این ادعا را که زنان در نظام الهی، موجوداتی فرودست هستند، رد می‌کند و وی را بلکه شخصیتی مسئول و پاسخگو، همسان با جنس مرد، می‌داند که هیچ امر و نهی از هیچ شخصیت و جایگاهی این مسئولیت را خدشه دار و متزلزل نمی‌کند.

۴-۴- وحی به مادر حضرت موسی(ع):

خداوند در ابتدای زندگی حضرت موسی(ع)(ع) دو زن صالح را مسئول تحقق اهداف رسالتی و موثر در اوضاع اجتماعی و سیاسی آن عصر قرار داده است. یکی از آن‌ها مادر حضرت موسی(ع) است که از حساس‌ترین نقش و مسئولیت برخوردار بود. زن صالحی که از سوی پروردگار به مادری پیامبر خدا انتخاب شده و با توجه به شرایط حساس محل زندگی با عنایت و دستورات الهی به اجرای برنامه‌ریزی که خداوند برای آن‌ها ترتیب داده است، اقدام کرد. خداوند، همچون مربی‌ای دلسوز، به مادر موسی(ع) نشان داد که چگونه فرزندش را با استفاده از ابزارهای خاص و تحت تدبیر الهی، از خطر فرعونیان نجات دهد و با مدیریت احساسات مادرانه، جان نوزادش را برای سال‌ها حفظ کند. در قرآن کریم، ذکری از پدر حضرت موسی(ع) نیامده است و تنها از مادر ایشان با عنوان مجری اوامر الهی یاد شده که با عزمی استوار و مدیریت اضطراب و نگرانی‌های خود، وظیفه الهی‌اش را به انجام رسانده است.

قرآن کریم قصه تولد موسی(ع) و به آب انداختن او را چنین گزارش کرده است که وقتی موسی(ع) متولد شد، مادرش با الهامی خدایی، برای نجات جانش، او را شیر داد و در صندوقی نهاد و به رود نیل انداخت: «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفَتْ عَلَيْهِ فَأَلْقَيْهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ» (القصص: ۷)؛ طه: ۳۷ - ۳۹). خاندان فرعون، صندوق چوبی را از رود نیل گرفتند و کودکی درون آن یافتند (القصص: ۸). فرعون فرزند پسری نداشت، پس وقتی موسی را از نیل گرفتند، آسیه از فرعون خواست که از کشتن وی منصرف شده و وی را با عنوان فرزندخوانده بپذیرد. (القصص: ۹)

علامه فضل‌الله با تکیه بر رویکرد واقع‌گرایانه زبان قصص قرآن، عبارت «وَأَوْحَيْنَا» را به وحی کردن خداوند به صورت الهام و القای کلامی در قلب مادر موسی(ع)، تفسیر کرده و آن را گزارشی حتمی از کفالت خداوند از موسی در کودکی می‌داند (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۰۰/۱۴). الهامی که انسان در لحظات صفای روحی و وقوع مشکلات دشواری که وجدان را احاطه کرده و راه‌حلی برای آن نمی‌بیند، تجربه می‌کند؛ همانطور که حال مادر موسی چنین بود و جایی برای پنهان کردن فرزندش نمی‌یافت؛ زیرا چشم‌ها از هر طرف او را

احاطه کرده بودند. فضل‌الله ظرفیت وجودی مادر موسی (ع) را تا جایی بالا می‌برد که سراسر وجود وی را پرتوی نور می‌بیند؛ بنابراین، الهامات قلبی به مادر حضرت را تصدیق کرده و جایگاهی تعیین‌کننده برایش قائل است. این که انسان به چنین صفای روحی که علامه از آن یاد می‌کند، برسد ضرورتاً نیازمند بلوغ معنوی و شهودی است که جز از انسان حکیم و عاقل برنمی‌آید. مادر موسی (ع) اضطرار و سرگردانی را تجربه کرد که جز با پناه بردن به خداوند، آرام نمی‌گرفت. در این هنگام بود که خداوند نوری در وجودش تاباند و راه‌حل را با الهامی مستدل بر قلب وی نازل کرد. مادر موسی (ع) نیز از این وحی آسمانی آگاه شد و بدون تردید آن را پذیرفت. خداوند می‌فرماید: «به او شیر بده تا سیر شود، تا توشه‌ای برای او باشد که زندگی‌اش را در این سفر پنهانی حفظ کند، پس هرگاه بر او ترسیدی که مبادا سربازان فرعون او را بگیرند و بکشند و جایی نیفتی که او را در آن پنهان کنی تا از چشمان آن‌ها در امان باشی، پس او را در دریا بیفکن». در قایقی کوچک که در آیه دیگر به تابوت تعبیر شده است (طه: ۳۹). پس نترس از غرق شدن او و غمگین مباش از فراق او. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۰/۱۴)

فضل‌الله حالات مادر موسی (ع) را چنین وصف می‌کند:

«او تماماً غرق این فکر بود؛ درست مانند کسی که داشت به کسی گوش می‌داد که از درون شخصیتش با او صحبت می‌کرد و دستورالعمل‌ها را به صورت طرحی ترسیم شده دریافت می‌کرد که سبب می‌شد، احساس امنیت و آرامش کند. ما قطعاً او را به تو باز می‌گردانیم در زمانی کوتاه، در روشنایی روز، به گونه‌ای که هیچ جایی برای هیچ ترس و هیچ خطری وجود نداشته باشد؛ هنگامی که طرح به هدف خود برسد: «وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ». کسانی که خداوند آن‌ها را در جایگاه‌های روحی و فکری بالا قرار می‌دهد، در جایگاه مقدمه‌ای برای اعطای شرافت ابلاغ رسالت.» (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۰/۱۴)

پس از آنکه مادر موسی با وحی الهی درونی آرام شد زورقی که کودک را حمل می‌کرد به ساحل قصر فرعون رسید تا خداوند اراده‌اش را به انجام رساند: «وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِعًا» (القصص: ۱۰) و دل مادر موسی خالی شد، کنایه از حالت بی‌خبری و بی‌تابی که عقل را می‌گیرد و سبب می‌شود قلب از عقلی که با آرامش فکر می‌کند، خالی شود؛ زیرا قلب‌ها مراکز عقل هستند؛ همانطور که در آیه ۴۶ سوره حج آمده: «فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا» فضل‌الله به دو تفسیر برای «فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِعًا» اشاره می‌کند: ۱. تهی از عقل به دلیل ترس و حیرت فراوان ۲. تهی از اندوه به دلیل در امان ماندن از ستم فرعون و محبت وی به فرزندش.

علامه طلابطبائی (ره) تفسیر دوم را ترجیح می‌دهد و دلیل عدم ابراز نگرانی مادر را خالی بودن قلبش از اندوه می‌داند؛ زیرا به وحی الهی درباره بازگشت موسی، ایمان و اطمینان قلبی

داشت. اما علامه فضل الله، تفسیر دوم را رد می‌کند و در تفسیر حالت مادر موسی با توجه به وضعیت وی در جایگاه مادری طبیعی که از سرنوشت فرزندش بی‌اطلاع است و افکار متضادی در ذهنش دارد، تعبیر خالی بودن قلب به معنای عدم ثبات و آرامش در آن لحظه را بیان می‌کند؛ تا جایی که «إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ» نزدیک بود ماجرای فرزندش را فاش کند که این نشان از عمق نگرانی و اضطراب او است. اما خداوند قلب او را استوار داشت و از فاش شدن ماجرا جلوگیری کرد؛ زیرا در آن صورت، نقشه بازگشت موسی به مادرش با مشکل مواجه می‌شد و فرعون احتمال می‌داد که این یک توطئه باشد (همان: ۱۰۳)؛ بنابراین، وقتی گفته می‌شود «أُولَٰئِكَ أَنْ رَٰبِطًا عَلٰی قَلْبِهَا»، استوار کردن قلب، همیشه برای تعبیر از چیزی که قلب را ثابت و قوی می‌کند به کار می‌رود؛ درست همانطور که چیزی که رها شده را می‌بندند تا قرار گیرد و آرام شود و آن هم با الهام صبر و تسلیم در برابر امر خدا و وعده‌اش. شاید بررسی آیه نشان دهد که مادر موسی جزئیات آنچه برای فرزندش نزد فرعون اتفاق افتاده بود را نمی‌دانست؛ همانطور که این گفته خداوند متعال نشان می‌دهد: «وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّبِي» (القصص: ۱۱) (سعی کن رد او را بگیری تا بدانی چه بر سرش آمده)؛ رد گرفتن نیز، حالتی از تمایل به دانستن نسبت به پایان چیز یا طبیعت آن است که نسبت به آن آگاهی ندارد (همان: ۱۰۴): «فَرَدَدْنَاهُ إِلَىٰ أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ» در حالی که زندگی او در امان است: «تَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ». این همان حقیقت ایمانی است که هیچ شکی در آن نیست: «وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (لیکن بیشتر آنان نمی‌دانند) (القصص: ۱۳). خداوند پرده‌های مختلف قصه تولد موسی (ع) را به صورت پیوسته ذکر فرموده تا تسلیم بودن مادر وی در برابر امر الهی با وجود همه خطرات نشان دهد که یک زن از چه قوت روحی و ایمانی برخوردار شده و چطور نگرانی‌های خود را هدایت می‌کند تا از مسیر دستورات الهی جدا نشود. ایشان علت پایبند نبودن بیشتر مردم به وعده‌های الهی و حل مسائل زندگی در پرتو اصول ایمانی را غرق شدن در اوضاع شخصی و مزاجی یا افکار ارتجاعی، دور از هرگونه معرفت عمیق در حقایق عقیده و زندگی، می‌داند. مشکلی که ریشه‌ای جز جهل نداشته؛ جهلی که درهای حق را بر آنان می‌بندد و آنان را به سوی حرکت در مسیر باطل سوق می‌دهد. این مشکل مردم در هر زمان و مکانی در برابر ایمان است. (همان: ۱۰۵)

علامه در تحلیل داستان مادر حضرت موسی (ع)، یکی از ابعاد اساسی انسان‌شناسی ایمان را مورد بررسی قرار داده و تبیین می‌کند. وی بر این نکته تأکید دارد که مادر موسی (ع) نمونه‌ای از فرد مؤمن است که اصول بنیادین ایمان، از جمله اطاعت مطلق از فرمان الهی، تسلیم در برابر اراده خداوند و توکل به او را در رفتار و تصمیمات خود متجلی ساخته است. از دیدگاه علامه، این شخصیت نمادی از انسانی است که به جای محدود شدن به مسائل جزئی و فردی، نگرشی کل‌نگر و جامع نسبت به ایمان دارد و از لغزش‌های فکری ناشی از سطحی‌نگری در مبانی توحیدی، مصون مانده است.

علامه فضل‌الله بر این باور است که این معضل به زمان یا مکان خاصی محدود نمی‌شود و در تمام ادوار تاریخی، انسان‌ها را درگیر کرده است. وی معتقد است که ریشه اصلی این مسئله را می‌توان در جهل و ناآگاهی نسبت به حقیقت ایمان جست‌وجو کرد. این ناآگاهی و ضعف در فهم عمیق اصول دینی، موجب می‌شود که انسان‌ها از درک صحیح واقعیت‌ها و دریافت هدایت‌های الهی محروم شده و به انحراف و گمراهی کشیده شوند؛ بر این اساس، ایمان صرفاً مجموعه‌ای از باورها و اعمال ظاهری نیست، بلکه یک نظام فکری و عملی منسجم است که راهکارهایی برای مواجهه با مسائل مختلف زندگی ارائه می‌دهد. این نظام فکری، انسان را قادر می‌سازد تا در شرایط گوناگون، تصمیماتی مبتنی بر حکمت و هماهنگی با اصول توحیدی اتخاذ کند.

۵- نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که علامه فضل‌الله در مواجهه با قصص قرآنی، نگاهی فراتر از روایت‌گری صرف تاریخی دارد و با تکیه بر ظرفیت‌های زبان قصه، از آن برای ابزاری هدایت‌گر و تربیتی بهره می‌گیرد. برخلاف بسیاری از رویکردهای سنتی که قصص را صرفاً در چارچوب فضیلت‌سازی فردی یا گزارش تاریخی تحلیل می‌کنند، فضل‌الله با تأکید بر ویژگی‌هایی نظیر عنصر گفت‌وگو، شخصیت‌پردازی و ساختار نمایشی قصه‌ها، زبان قصص را از رویکردهای نمادگرایانه متمایز کرده و آن‌ها را در بستر واقعیت‌های فرهنگی و اجتماعی معاصر بازخوانی می‌کند. چراکه نگاه او به زنان نه در حاشیه قصه، بلکه در متن ساختار تحول اجتماعی و دینی امت اسلامی است. از خلال تحلیل فضل‌الله از شخصیت‌هایی چون آسیه (س)، مادر حضرت موسی (ع) و ملکه سبا روشن می‌شود که او درک خاصی از «عاملیت زن» در روایت قرآن دارد که در بیشتر تفاسیر کلاسیک نادیده گرفته شده است. در این دیدگاه، قصه به مثابه زبان هدایت، نه تنها الگوی تربیتی و اخلاقی می‌سازد، بلکه فرصتی برای بازیابی هویت فعال، عقل‌گرا، مقاوم و مؤثر زن در سیر تاریخی ایمان و توحید فراهم می‌کند. بر این اساس، پژوهش حاضر نتیجه می‌گیرد که سید محمدحسین فضل‌الله با عنایت به زبان واقع‌گرای قصص قرآن و پیوند دادن ساختار روایی آن به نیازهای معاصر، زمینه بازخوانی آموزه‌های دینی در حوزه توانمندسازی زنان و ارتقاء مسئولیت فردی و مشارکت اجتماعی آنان در برابر نظام‌های سلطه را فراهم ساخته است.

منابع

- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰). «التحریر والتنویر من التفسیر (ابن عاشور)»، ج ۳. بیروت: طبعه جدیدة مصححة و منقحة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). «لسان العرب». بیروت: دار صادر قمی.
- احمد خلف الله، محمد (۱۹۵۱). «الفن القصص فی القرآن الکریم». بی جا.
- پروینی، خلیل (۱۴۰۰). «چیستی و چگونگی آموزش زبان قرآن (نقد گونه‌ای بر طرح و نظریه آموزش زبان قرآن دکتر محمد علی لسانی)»، دو فصلنامه مطالعات سبک‌شناسی قرآن کریم، سال پنجم، ش ۱، ص ۲۷-۵۴. DOR: ۲۰۱۰۰۱۱۲۶ (۲۰۱۰۰۱۱۲۶) ۴۵۵۷۱۴۱۴۰۵۱۱۱
- جعفری، محمد (۱۳۹۱). «قصه‌های قرآنی و رویکردهای زبان دینی در تحلیل آن‌ها (با تأکید بر قصه خلقت حضرت آدم (ع))»، معرفت، شماره ۱۷۸: ۱۷-۳۱.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). «قرآن در قرآن». قم: نشر اسراء.
- _____ (۱۳۹۵). «تسنیم»، ج ۴۰. قم: نشر اسراء.
- حسینی، محمد (۱۴۲۸). «اثبات قضائی». بیروت: دارالملاک.
- حلاجان اصفهانی، رامش، مهریزی، مهدی و سیدمحمدعلی ایازی (۱۴۰۱). «نوآوری‌های علامه سید محمدحسین فضل‌الله در تفسیر من وحی القرآن (مطالعه موردی سوره جمعه)»، دو فصلنامه مطالعات سبک‌شناسی قرآن کریم، سال ششم، ش ۲: ص ۱۳۲-۱۵۱. ۱۴۰۱۰۰۱۱۲۶ (۲۰۱۰۰۱۱۲۶) ۴۵۵۷۱۴۱۴۰۵۱۱۱
- خولی، امین (۱۹۹۵). «العمال الکامله، مناهج التجدید فی النحو و البالغه و التفسیر و الادب». قاهره: الهیئته المصریه العامه للکتاب.
- خلیل جعفر، صبحی خضر حمصی (۲۰۱۰). «آیه‌الله السید محمدحسین فضل‌الله». دار المحجة البيضاء.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۵). «بسط تجربه نبوی». تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- شبه‌ستری، محمد مجتهد (۱۳۹۰). «نقدی برقرائت رسمی از دین». تهران: انتشارات طرح نو.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰). «المیزان فی تفسیر القرآن». بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- _____ (۱۳۵۲-۱۳۵۱). «المیزان فی تفسیر القرآن». لبنان: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۵). «تاریخ الرسل و الملوک»، جلد سوم، ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: انتشارات اساطیر
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸). «تفسیر القرآن العظیم». اردن: دارالکتب الثقافی.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). «التبیان فی تفسیر القرآن». بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- عبده، محمد، و محمد رشید رضا (۱۳۶۶). «تفسیر القرآن الحکیم المشتهر باسم تفسیر المنار». مصر: مطبعة المنار.
- عطیه باشا، امین محمد (بی تا). «الصدق و الواقعی فی القصی القرآنیة». بیجا.
- علی، جواد (۱۴۱۳). «المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام». با همکاري دانشگاه بغداد.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹). «العین»، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی. قم: مؤسسه دارالهجرة.
- فضل‌الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹). «من وحی القرآن». بیروت: دارالملاک.
- _____ (۲۰۰۹). «الاجتهاد بین اسر الماضی و آفاق المستقبل». بیروت: المركز الثقافی.
- _____ (۱۴۲۳). «الندوه»، گردآوری: عادل القاضی. بیروت: دارالملاک.
- _____ (۱۴۲۵). «تأملات اسلامیة حول المرأة». بیروت: دارالملک.
- _____ (۱۳۸۹). «زن از نگاه دیگر، سازمان تبلیغات اسلامی». تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- _____ (۱۹۹۵-۱۴۱۵). «المرأة بین واقعها و حقها فی الاجتماع السیاسی الإسلامی». بیروت: دار الثقلیین.
- _____ (۱۴۲۱). «للإنسان و الحیاة». بیروت: دارالملاک.
- _____ (۱۴۲۱). «الحوار فی القرآن». بیروت: دارالملاک.
- ماتریدی، محمد بن محمد (بی تا). «تفسیر الماتریدی». بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). «بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (علیهم السلام)»، تصحیح هدایت‌الله مسترجمی، علی اکبر غفاری و محمدباقر بهبودی. لبنان: دار احیاء التراث العربی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). «مجموعه آثار». تهران: انتشارات صدرا.

معرفت، محمدهادی (۱۳۶۹). «علوم قرآنی». تهران: انتشارات التمهید.

_____ (۱۴۲۳). «شبهات و ردود حول القرآن الکریم». قم: التمهید.

مهریزی، مهدی (۱۳۷۳)، «مقاله آفرینش انسان در قرآن»، فصلنامه بینات، ش ۲: ۲۹.

مهدوی‌راد، محمدعلی و محمد میرزایی (۱۳۹۱)، «نقدی برآرای خلف‌الله در قصه‌های قرآن بر مبنای تفاسیر عصری».


آموزه‌های قرآنی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۱۶: ۷۳-۹۴.

Refrence

- Ibn 'Ashur, Muhammad Tahir (1420 AH), Al-Tahrir wa al-Tanwir min al-Tafsir (Ibn 'Ashur), vol. 3, Beirut: New corrected and revised edition.
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Makram (1414 AH), Lisan al-Arab, Beirut: Dar Sadir al-Qamari.
- Ahmad Khalaf Allah, Muhammad (1951), Al-Funn al-Qassa fi al-Quran al-Karim, Place of Publication Unknown..
- Parvini, Khalil (2022), What and how to teach the language of the Quran (A kind of critique on the design and theory of Quranic language teaching by Dr. Mohammad Ali Lesani), The Qur'anic Stylistics Studies Quarterly, Vol. 5, No. 1, pp. 27-54. DOR: 20.1001.1.26455714.1400.5.1.1.1
- Jafari, Mohammad (1391), Quranic Stories and Approaches of Religious Language in Their Analysis (with Emphasis on the Story of Adam's Creation), Ma'rifat, No. 178: 17-31.
- Javadi Amoli, Abdullah (1388), The Quran in the Quran, Qom: Esra Publications.
- Javadi Amoli, Abdullah (1395), Tasnim, Vol. 40, Qom: Esra Publications.
- Husseini, Mohammad (1428), Athbat al-Qadai, Beirut: Dar al-Malak.
- Halajian Isfahani, Rames, Mehrizi, Mehdi, Ayazi, Seyed Mohammad Ali (2023), The Innovations of Ayatollah Sayed Mohammad Hossein Fadlallah in the Tafsir "Man wahi al-Quran" (A Case Study of Surah al-Jumah), Bi-monthly Journal of Quranic Stylistics Studies, Year 6, No. 2: pp. 132-151. DOR:20.1001.1.26455714.1401.6.2.8.7
- Khuli, Amin (1995), Al-Amal al-Kamila, Manhaj al-Tajdid fi al-Nahw wa al-Balagha wa al-Tafsir wa al-Adab, Cairo: Al-Hay'ah al-Misriyyah al-Ammah lil-Kitab.
- Khalil Jafar, Subhi Khadri Hamsi (2010), Ayatollah Sayyid Muhammad Husayn Fadlallah, Dar al-Mahjah al-Bayda.
- Soroush, Abdolkarim (1385), The Expansion of Prophetic Experience, Tehran: Sorat Cultural Institute.
- Shabeštari, Mohammad Mojtaheh (1390), A Critique of the Official Reading of Religion, Tehran: Tarh-e No Publications.
- Tabatabaei, Muhammad Husayn (1390), Al-Mizan fi Tafsir al-Quran, Beirut: Al-Alami Publications.
- Tabatabaei, Muhammad Husayn (1352-1351), Al-Mizan fi Tafsir al-Quran, Lebanon: Al-Alami Publications.
- Tabari, Muhammad ibn Jarir (1996), History of the Prophets and Kings, Volume Three, translated by Abolqasem Payandeh, Tehran: Asatir Publications..
- Tabarani, Sulaiman ibn Ahmad (2008), Tafsir al-Quran al-Azim, Jordan: Dar al-Kutub al-Thaqafi.
- Abduh, Muhammad, and Rida, Muhammad Rashid (1366), Tafsir al-Quran al-Hakim al-Mushahir bi-ism Tafsir al-Manar, Egypt: Matba'at al-Manar.
- Attiya Basha, Amin Muhammad, Al-Sidq wa al-Waqi'i fi al-Qasa al-Qur'aniyyah, Place Unknown, Publisher Unknown.
- Ali, Jawad (1413), Al-Mufasssal fi Tarikh al-Arab qabl al-Islam, in cooperation with the University of Baghdad.
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad (1409), Al-Ain, edited by Makhzumi, Mehdi and Samarrai, Ibrahim, Qom: Dar al-Hijrah.
- Fadlallah, Muhammad Husayn (1419), Min Wahi al-Quran, Beirut: Dar al-Malak.
- Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (2009), Al-Ijtihad bayn Asr al-Madi wa Af'āl al-Mustaqbal, Beirut: Al-Markaz al-Thaqafi.
- Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (1423), Al-Nadwah, compiled by Adel al-Qadhi, Beirut: Dar al-Malak.
- Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (1425), Ta'ammulat Islamiyyah Hawl al-Mar'ah, Beirut: Dar al-Malak.

- Fadlallah, Muhammad Husayn (1389), Women from a Different Perspective, Islamic Propaganda Organization, Tehran: International Printing and Publishing Company.
- Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (1995-1415), Al-Mar'ah bayn Waqi'iha wa Haqqiha fi al-Mujtama' al-Siyasi al-Islami, Beirut: Dar al-Thaqalayn.
- Fadlallah, Muhammad Husayn (2000), Dialogue in the Qur'an, Beirut: Dar al-Malak.
- Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (1421), Lil-Insan wa al-Hayah, Beirut: Dar al-Malak.
- Maturidi, Muhammad ibn Muhammad (Date Unknown), Tafsir al-Maturidi, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Mustafawi, Hassan (1385 SH), Al-Tahqiq fi Kalimat al-Quran al-Karim, Tehran: Center for Publishing the Works of Allameh Mustafawi.
- Majlisi, Muhammad Baqir (1403 AH), Bihar al-Anwar al-Jami'ah li-Durar Akhbar al-A'immah al-Athar, Edited by: Mustarhami, Hedayat-Allah; Ghafari, Ali-Akbar; Behbudi, Muhammad Baqir, Lebanon: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.
- Mutahhari, Murtaza (1378), Complete Works, Tehran: Sadra Publications.
- Ma'refat, Mohammad Hadi (1369 SH), Quranic Sciences, Tehran: Al-Tahmid Publications.
- Ma'refat, Mohammad Hadi (1423), Doubts and Refutations Concerning the Noble Quran, Qom: Al-Tahmid.
- Mehrzi, Mehdi, "The Article on Human Creation in the Quran," Bayyinah Quarterly, Summer 1373, No. 2: 29.
- Mahdavi Rad, Mohammad Ali; Mirzayi, Mohammad (1391), A Critique of Khalafallah's Views on Quranic Stories Based on Contemporary Interpretations, Quranic Teachings, Islamic Sciences University of Razavi, No. 16: 73-94.

A Study of the Influence of al-Zamakhsharī's al-Kashshāf on the Presentation of the Implicit Meaning of Qur'ānic Verse-Endings

Somayyeh Tahmasbi Omran ¹ 

1. Assistant Professor of Arabic Language and Literature, University of Islamic Denominations, Tehran, Iran.

Email: s_tahmasbi1360@yahoo.com

Extended Abstract

Research Objective:

This article aims to describe the correspondence between the verse-endings (fawāṣil al-āyāt) of the Meccan Surahs (excluding Surah al-Baqarah) and the implicit meanings contained within them. It further seeks to analyze the semantic layers underlying their apparent meanings from the perspective of al-Zamakhsharī in his commentary al-Kashshāf.

Research Methodology:

The study adopts a documentary and library-based research method, employing the note-taking technique. In addition, a descriptive-analytical approach is used to explain the relationship between the verse-endings and the implicit meanings arising from them, and to analyze these meanings on the basis of al-Zamakhsharī's interpretation in al-Kashshāf.

Findings:

1. The verse-endings, in light of the letters that compose them and the phonetic characteristics of each letter, play a significant role in inspiring implicit meaning, such that each letter—alongside the other letters within the word—contributes to conveying a meaning appropriate to them. Plosive and voiced letters (shadīd, majhūr) convey implicit meanings such as forcefulness, intensity, hardness, and clarity, whereas soft and voiceless letters (khafīf, mahmūs) inspire implicit meanings such as humiliation and abasement, weakness, and lack of clarity. Moreover, the type of rhyme letter (ḥarf al-rawī) and other phonological phenomena—such as assimilation (idghām), deletion (ḥadhf), and deviation from the norm in verse-endings—affect individual emotions and feelings and prepare them to receive the implicit meanings appropriate to their phonetic characteristics. Accordingly, the various phonetic aspects of verse-endings may be regarded as influential factors in the presentation of their corresponding implicit meanings.
2. In addition to the influence of the phonetic aspects of verse-endings, the context and position of the verses also contribute to the presentation of implicit meanings appropri-

Received: 2024-12-17 | Received in revised form: 2025-05-19 | Accepted: 2025-06-07 | Published online: 2026-04-21

◆ How to cite: tahmasni omran,S . (2026). A Study of the Influence of al-Zamakhsharī's al-Kashshāf on the Presentation of the Implicit Meaning of Qur'ānic Verse-Endings. (e86-109). *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 10(18), e86-109 doi: [10.22034/sshq.2025.494267.1505](https://doi.org/10.22034/sshq.2025.494267.1505)

©2025. Article type: Research Article Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



style.quran.ac.ir



ate to the atmosphere of the verse. For example, the fricative and voiceless letter ḥā' in the words ḍabḥan and qadḥan conveys intense and forceful meanings such as fervor, heat, and forcefulness. By contrast, the fricative and voiceless letters thā', shīn, and fā' in the words mabthūth and manfūsh indicate meanings associated with humiliation and abasement. This relates to the prevailing atmosphere of the verses: in Surah al-Ādiyāt (Qur'ān 100), the vigorous galloping of horses is described, and the letter ḥā' reflects the fervor and intensity generated by this dynamic scene. In Surah al-Qāri'ah (Qur'ān 101), however, the discourse concerns the condition of human beings on the Day of Resurrection, and these fricative letters suggest the humiliation and abasement of human beings after death, which corresponds fully with the context and position of the verses.

3. Al-Zamakhsharī sometimes considers the implicit meanings of verse-endings in comparison with the verse-endings preceding and following each verse, and at other times examines them independently. Through his literary and rhetorical perspective, he explores the words and their inner layers, leading to a precise understanding of Qur'ānic vocabulary. His interpretations influence the reader's emotions and feelings, and as a result of these inner effects, the implicit meanings corresponding to them are inspired and perceived within the individual.

Conclusion:

The verse-ending reflects the correspondence between sound and meaning, inspires implicit Qur'ānic meanings, and ultimately represents one of the aspects of the Qur'ān's inimitability (i'jāz) and a manifestation of its eloquence. Furthermore, al-Zamakhsharī's al-Kashshāf, as a rhetorical-literary source, plays an important role in elucidating these meanings.

Keywords: Verse-ending (fāṣilah); Implicit meaning; al-Kashshāf; al-Zamakhsharī

بررسی تأثیرات «کشاف» زمخشری در ارائه معنای ضمنی فاصله‌های قرآنی

سمیه طهماسبی عمران¹ ID

۱. استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه مذاهب اسلامی، تهران، ایران. ایمیل: s_tahmasbi1360@yahoo.com

چکیده

درکنار معنای لغوی و ظاهری کلمات، معنای ضمنی (Connotation semantic) در درون آنها وجود دارد که در درون کلمات نهفته است و با تأثیر عوامل مختلف زبانی (صوتی، صرفی، نحوی، بلاغی، ...) و غیرزبانی (اجتماعی، دینی، مکانی، زمانی، ..) بر عواطف و احساسات درونی افراد آشکار می‌گردد و با توجه به اختلاف افراد در فهم و درک آن، معنای ضمنی متفاوتی برای یک کلمه پدیدار می‌شود. در این میان، فاصله‌ها با عنوان عامل صوتی با تطابق میان اصوات و معنای و با گذر از معنای ظاهری، در زایش این معنای جدید (ضمنی) اثرگذارند. این مقاله قصد دارد با روش توصیف تحلیلی به توصیف چگونگی تناسب میان فاصله‌های آیات سوره‌های مکی (به جز بقره) و معنای ضمنی موجود در آنها بپردازد و لایه‌های معنایی که در پس معنای ظاهری آن موجود است را از دیدگاه زمخشری در تفسیر «کشاف»، مورد تحلیل قرار دهد. اثبات تناسب میان ویژگی حروف و معنای موجود در آنها و اثبات ارتباط بافت و فضای حاکم بر آیه با معنای ضمنی متناسب با ویژگی حروف و ارائه دیدگاه‌های ادبی و بلاغی زمخشری با عنوان منبع الهام بخش این معنای و درنهایت اثبات اعجاز لفظی قرآن از جمله دستاوردهای این پژوهش است.

واژه‌گان کلیدی: زمخشری، کشاف، فاصله، معنای ضمنی.



پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۷ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۲/۲۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۷ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۰۱

◆ استناد به این مقاله: طهماسبی عمران، سمیه. (۱۴۰۵). بررسی تأثیرات «کشاف» زمخشری در ارائه معنای ضمنی فاصله‌های قرآنی. مطالعات سبک شناختی قرآن کریم، ۱۰ (شماره اول)، ۱۰۹-۸۶. doi: 10.22034/sshq.2025.494267.1505

۱. مقدمه

یکی از مباحثی که به شدت مورد توجه اندیشمندان مسلمان و زبان‌شناسان قرار گرفته است، ارتباط میان لفظ و معنا» و یا به تعبیر دیگر «نحوه دلالت الفاظ بر معانی» است؛ چراکه هر لفظی که به کار می‌بریم، بر معنایی خاص دلالت دارد. این رابطه تنگاتنگ میان لفظ و معنا موجب شده است تا قرآن کریم که غنی‌ترین منبع ادبی و بلاغی است، برای آگاه‌سازی و هدایت انسان‌ها، واژگان قرآنی را با دقت فراوان گزینش و چینش کرده تا با آوای خاص هر واژه که حامل معنای متناسب با آن بوده است، اثربخشی گسترده‌ای ایجاد کند. از میان گذشتگان، زبان‌شناسانی چون سیبویه (رک: الکتاب ۴: ۱۴) و ابن جنی (رک: الخصائص: ۲/ ۱۵۸) از دیرباز به موضوع ارتباط لفظ و معنا توجه داشتند. از میان ادیبان و متفکران نیز مصطفی صادق الرفاعی با کتاب «عجاز القرآن و البلاغة النبویة» به موسیقی قرآن که ناشی از هماهنگی میان حروف و مفردات و جملات بود، اشاره کرده است. رافعی با ارائه نظریه اعجاز در نظم موسیقی قرآن به بررسی تأثیر ترتیل قرآن بر شنونده و اصوات و آوای هر یک از مخارج حروف و فاصله‌های پایانی آیات می‌پردازد. (رافعی، ۱۹۷۳: ۲۲۰-۲۱۲)؛ اما در میان کسانی که به بررسی این موضوع در قرآن پرداختند، زمخشری با بیان انسجام آوایی موجود در قرآن و توجه به عمق واژگان و دریافت معنای درونی آنها، توانست باب جدیدی در میان تفاسیر مختلف قرآنی باز کند که تا به امروز، یکی از تفاسیر مرجع مورد استفاده برای محققان و مفسران قرآنی است؛ وی تطابق میان لفظ و معنا را به خوبی دریافته بود؛ چنان‌که درباره ارتباط میان موسیقی حروف و معانی آن می‌گوید: «افعالی که با نون و فا آغاز می‌شود، معنای گذشتن و تمام شدن را می‌دهد، از جمله نفذ، نقد، نفق» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۵۱)؛ همچنین درباره انسجام لفظ و معنا، در آیه «وَ إِذَا بَشَّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَ هُوَ كَظِيمٍ» (نحل: ۵۸)، درباره انسجام آوا و معنا به هماهنگی واژه «ظل» و معنای به‌دست‌آمده از آن اشاره می‌کند. با توجه به اینکه واژه «ظل» بیشتر با سایه و تاریکی همخوانی دارد، به‌کارگیری آن با معنای اندوه و سیاه‌رویی از دختردار شدن مطابقت بیشتری دارد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۱۲/۲). از آنجاکه زمخشری در تفسیر خود، مرزهای ظاهری معنای واژگان را درنور دیده است و به باطن و عمق کلمات و حروف و احساسات ناشی از آن‌ها پرداخته است، به‌نظر، بسیار دلنشین‌تر و جذاب‌تر بوده و مخاطب را به بهترین شکل و شیوه تحت تأثیر قرار می‌دهد و تفسیر زیبا و هنرمندانه‌ی وی در حوزه‌های زیباشناسی معنایی قابل استفاده است.

۲. پرسش‌های پژوهش

چگونه می‌توان فاصله‌های آیات را الهام‌بخش معنای ضمنی برشمرد؟
بافت و مقام آیات چه تأثیری در ارائه معنای ضمنی دارند؟

چگونه می‌توان معانی ضمنی متناسب با فاصله‌های آیات را از «تفسیر کشاف» استنباط نمود؟

۳. پیشینه پژوهش

از میان کسانی که به بررسی تفسیر کشاف با دیدگاه‌های متفاوت پرداخته‌اند، می‌توان به آثار متعددی از جمله «الدراسات اللغویة والنحویة عند الزمخشری» اثر فاضل السامرائی، «منهج الزمخشری فی تفسیر القرآن و بیان اعجازه» اثر مصطفی صاوی الجوینی، «النظم القرآنی فی کشاف الزمخشری» اثر جنیدی درویش، «البلاغه القرآنیة و اثرها فی الدراسات البلاغیة» اثر محمدحسین ابوموسی، «النظم فی کشاف الزمخشری» اثر عبدالمتعال الصعیدی و مقالات و تألیفات بسیاری در این زمینه، اشاره کرد که هر یک با زاویه خاص خود کشاف را مورد بررسی قرار داده‌اند؛ علاوه بر این در زمینه بررسی معنای ضمنی و دلالت آوایی باید به آثار نویسندگانی چون محمد یونس علی و ابراهیم انیس و عواطف کنوش المصطفی اشاره کرد که هر یک به ترتیب در کتاب‌های «المعنی و ظلال المعنی» و «دلالة الالفاظ» و «الدلالة السیاقیة عند اللغویین»، به این موضوع اشاره داشتند.

از میان پایان‌نامه‌ها، فاطمه سلیمی در رساله «الدلالات الهامشیة و دورها فی عملیة فهم النص»، به معنای ضمنی، ماجد نجار در رساله «من ملامح الدلالة الصوتیة فی القرآن الکریم» و عبدالله الحربی در رساله «دلالات الظاهرة الصوتیة فی القرآن الکریم» و دیگران به موضوع آوا و معنا پرداختند؛ همچنین مقالاتی چون «دلالة الجرس و الایقاع فی المفردة القرآنیة» اثر عبدالعالی و مزعل، «دلالة الصوات فی فواصل الآیات جزء عم» اثر محمد رمضان البع، «دلالة الاصوات فی القرآن (سورة النجم والقمر نموذجا)» اثر عیسی متقی زاده و کاوه خضری، «مطالعه انسجام آوایی در سورة حوامیم با سنجش همگونی انواع سجع» اثر صمد اسمی قیه‌باشی و طیبه بابایان، «بررسی سبک شناختی تذکیر و تأنیث اسم‌ها در آیات متشابه لفظی و تبیین معنای ضمنی آن» اثر احمد امیدوار، مسعود اقبالی و زهرا حسین‌زاد و «بررسی معنای ضمنی حرکات قرآنی براساس کشاف زمخشری» از تألیفات پیشین نگارنده از جمله نمونه‌هایی است که به معنای ناشی از اصوات توجه داشتند، اما دقت بر نگاه صوتی کشاف به فاصله‌های قرآنی در کنار استخراج معنای ضمنی پنهان در آن، بررسی خاصی است که در موارد پیشین به چشم نمی‌خورد. این مقاله با تکیه بر تفسیر کشاف به بررسی معنای ضمنی فاصله‌ها با عنوان عوامل اثرگذار در ایجاد صوت در قرآن می‌پردازد.

۴. ضرورت پژوهش

در اهمیت موضوع، نخست به اهمیت فاصله در ارائه معنا و سپس به اهمیت معنای

ضمنی اشاره می‌کنیم. با توجه به اینکه اصوات و آواهای به گوش رسیده از آیات قرآن با معانی آن تناسب کامل دارند، به اهمیت موضوع صوت و آوا و نقش آن در به دست دادن معانی پی می‌بریم. از میان اصوات قرآنی، «فاصله‌ها» جزو عوامل اثرگذار در ایجاد موسیقی است. لازم است تا شاهدهی بر اثبات تناسب میان فاصله با عنوان عامل مؤثر در صوت و معنای به دست آمده از آن بیابوریم. در آیات «۲۵-۳۲» سوره «حاقه»، فاصله‌ها دارای حرف روی یکسان «هَاء السکت» بوده و این یکسانی حروف پایانی، سهم بسزایی در ایجاد موسیقی دارد. در رابطه با تناسب میان لفظ و معنی در فاصله‌ها، باید گفت حرف «هَاء» که در میان فاصله‌ها مورد نظر مشترک است، جزو اصوات مهموس و انفعالی است و بر ترس و اندوه دلالت دارد. این موضوع با فضای آیه که حاکی از ترس و وحشت در روز قیامت است، کاملاً مطابقت دارد؛ از این رو، می‌توان فاصله را عامل اثرگذار در ایجاد موسیقی به گوش رسیده از قرآن، صوتی قرآنی برشمرد و بررسی معانی فاصله‌ها (با عنوان موسیقی درونی)، ما را در رسیدن به هدف مورد نظر که همان اطلاع از معانی منسجم و متناسب با الفاظ و اصوات قرآنی است، سوق می‌دهد؛ اما در مورد اهمیت معنای ضمنی باید گفت که درک درست معنای مفردات تنها از طریق معنای لغوی آنها میسر نیست و این آن چیزی است که مخاطب را نیازمند عوامل متعدد دیگری برای کمک در فهم سخن می‌کند؛ از جمله بافت زبانی (صوتی، صرفی، نحوی، بلاغی، ...) و غیرزبانی (زمانی، مکانی، دینی، اجتماعی، ...) است که برای اشاراتی در سخن به درک معنا کمک می‌کند. در ادامه، درباره تأثیر این بافت‌ها در به دست دادن معنا توضیح خواهیم داد؛ بنابراین، باید میان معنای لغوی و معنای مقصود تفاوت قائل شویم. منظور از معنای مقصود این است که کلمات علاوه بر معنای ظاهری‌شان دارای معنای ضمنی و درونی است که در لابه‌لای معنای اصلی پوشیده شده و از طریق بافت‌های مختلف زبانی و غیرزبانی بدان دست می‌یابیم و بدان معنای «حاشیه‌ای» نیز گفته می‌شود. در اهمیت این معنای از نظر نگارنده لازم به ذکر است که غفلت یا حتی چشم‌پوشی از ارتباط معنای ضمنی با الفاظ آیه، ما را از رسیدن به لایه‌های پنهان و رموز مخفی و اسرار واقعی آیات دور نگه می‌دارد و شگفتی اعجاز این کلام الهی را خدشه‌دار می‌نماید.

۵. روش و هدف پژوهش

با توضیح بر اهمیت این قسم از معنای درصدد هستیم تا در تفسیر ادبی زمخشری به نام «کشاف» به بررسی این معنای از لابه‌لای «فاصله‌ها» با عنوان اصوات قرآنی، پردازیم. از لحاظ نوع، سوره‌هایی که بیشتر آنها مکی است، مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ اما دلیل

۱) ابراهیم انیس می‌گوید: انسان هرگاه وحشت زده می‌شود شروع به نفس کشیدن عمیق می‌کند و این خارج شدن هوا، شبیه به صدای «هَاء» است.

گزینش آنها به این سبب است که این پژوهش به بررسی فاصله‌های متوازی، متوازن و متطرف و سایر فاصله‌ها با ویژگی صوتی خاص می‌پردازد که این نوع از فاصله‌ها بیشتر در سوره‌های مکی یافت می‌شود (الجرمی، ۲۰۰۱: ۲۰۹). و دلیل بروز بیشتر فاصله‌های قرآنی در سوره‌های مکی نیز به این دلیل است که سوره‌های مکی در ابتدای دعوت پیامبر (ص) بر اهل مکه که از فصاحت و بلاغت بالایی برخوردار بودند، نازل شد تا عقل‌های آنان را به حیرت وا داشته و به عجز در بیاورد.

انتخاب سوره بقره نیز با عنوان سوره مدنی در میان سوره‌های مکی، به این دلیل است که بنابر بررسی سوره انعام در محورهای همنشینی و جانشینی، این سوره نیز از فاصله‌هایی برخوردار است که می‌توان معانی ضمنی متناسب با آنها را براساس «کشف زمخشری» استخراج کرد و این معانی ضمنی در کنار بررسی سوره انعام، هرچه بیشتر بر نقش هنجارگزینی در ارائه معنای ضمنی اشاره دارد.

نگارنده با روش (توصیفی-تحلیلی) (و توصیف چگونگی ارتباط آوا و معنا در فاصله‌های آیات و تحلیل آن در «تفسیر کشاف» به بررسی معانی ضمنی موجود در آن، پرداخت و در بررسی فاصله‌های آیات از لحاظ آوایی و استخراج معانی ضمنی آن، نگاهی جدید) آوایی-معنایی (به این تفسیر داشته است؛ علاوه بر اینکه توانسته است اشارات زمخشری را در این باره، نشان دهد.

۶. بررسی نظری

۶-۱. معنای ضمنی

بررسی معانی تنها با تکیه بر معانی ظاهری و لغوی الفاظ میسر نیست؛ چراکه الفاظ لایه‌های پنهان معنایی دارند که درک آن نیازمند تأمل و دقت بیشتری است. این معانی به دو شکل معانی «اصلی، لغوی، مرکزی» و معانی «ضمنی، تاویلی، حاشیه‌ای» مورد توجه قرار گرفته است؛ بنابراین، شناخت معانی مرکزی و حاشیه‌ای، مقدمه هر نوع بررسی معنایی در علم معناشناسی است. پیشینه بحث دلالت مرکزی و حاشیه‌ای را می‌توان در سخنان بلاغیان گذشته، مانند عبدالقاهر جرجانی، جست. وی با اصطلاحات دیگری به موضوع دلالت‌ها از جنبه اصلی و مرکزی و جنبه ضمنی و حاشیه‌ای اشاره داشته است. «مقصود از معنا، مفهومی است که از ظاهر لفظ بی‌واسطه به دست می‌آید و معنای معنا این است که از لفظ معنایی را درک کنی، سپس آن معنا تو را به معنای دیگری برساند.» (الجرجانی، ۲۰۰۷: ۲۷۲) جرجانی از معنای ضمنی و درونی تحت عنوان دلالت «معنای معنا» یاد می‌کند که به واسطه آن دلالتی غیرلغوی و غیرظاهری (تاویلی و ضمنی) را در نظر می‌گیرد. از میان بلاغیان معاصر، دکتر ابراهیم انیس معتقد است که دلالت در بعضی

از تقسیماتش دو جنبه دارد: جنبه مرکزی و جنبه حاشیه‌ای. «دلالت مرکزی، معنایی است که زبان‌دان آن را در فرهنگ لغت خود ثبت می‌کند و قصد دارد آن معنی را در اذهان مردم روشن سازد.» (انیس، ۱۹۸۶: ۱۰۷-۱۰۶) همچنین می‌توان این دلالت را باتوجه به مفهوم سابق ما از آن، دلالت معجمی^۱ نامید (المصطفی، ۲۰۰۷: ۴۹)، اما مقصود از جنبه حاشیه‌ای دلالت آن لایه‌های معنایی است که باتوجه به تجربه‌ها و احساسات و مزاج‌های متفاوت در افراد مختلف، یکسان نبوده و گوناگون بیان می‌گردد (انیس، ۱۹۸۶: ۱۰۷)؛ مانند واژه «طلا» که معنای مرکزی آن فلز زردرنگ است، اما به معنای ضمنی متفاوتی چون ثروت و نفوذ و خوشبختی و حرص و طمع اشاره دارد (سلیمی، ۱۳۹۲: ۴۵). دلالت مرکزی را که همان معنای لغوی و اصلی است، نخست، از ظاهر الفاظ می‌توان دریافت، اما فهم معنای ضمنی و تأویلی الفاظ نیازمند دقت بیشتری است؛ چراکه در معنای اصلی نهفته است و باید پس از تأثیرگذاری در افراد، آن را از لابه‌لای معنای اصلی دریافت کرد؛ همچنین می‌توان از نشانه‌هایی چون بافت زبانی یا درون متنی (صوت، صرف، نحو، بلاغت،...) و بافت غیرزبانی یا برون متنی (زمان، مکان، دین، اجتماع،...) که بدان بافت موقعیتی کلام نیز گویند در کسب معنای ضمنی از آن استفاده کرد. این معنا باتوجه به افراد و محیط‌های مختلف که حالات گوناگون و دریافت‌های مختلفی دارند، متفاوت است. از این میان، می‌توان به ساختارهای زبانی زیر که در ایجاد لایه‌های معنایی تأثیرگذار بوده و برای فهم معنای درون متنی از اهمیت بسیار برخوردارند، اشاره کرد^۲.

ساختار آوایی: صامت‌ها و مصوت‌ها و ... مانند: «أناقلتم» در سوره «توبه: ۳۸» که از صوامت شدت‌دار «قاف، تاء» به همراه تشدید در «تاء»، تشکیل شده و این بر شدت تعلق به دنیا دلالت دارد.

ساختار صرفی: تصغیر و ... مانند: واژه «سلیمان» در سوره «هود: ۱۵» که باتوجه به وزن فاعیل در تصغیر، بر خضوع و خشوع در برابر خداوند، دلالت دارد.

ساختار نحوی: تقدیم و تأخیر و ... مانند: «ایاک نعبد و ایاک نستعین» (حمد: ۵) که تقدیم عبادت بر استعانت بر وجوب اجابت دلالت دارد؛ چراکه تقدیم وسیله، قبل از بیان حاجت، مستلزم وجوب آن است و در کلام زمخشری بدان اشاره شد: «فإن قلت: فلم قدمت العبادة على الاستعانة؟ قلت: لان تقديم الوسيلة قبل طلب الحاجة ليستوجبوا الإجابة إليها.» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۱۵) و «وجوب عبادت» معنای ضمنی است که می‌توان آن را از امید به برآورده شدن حاجات به دست خداوند دریافت نمود؛ خدایی که ذکر وسیله بیان حاجت را مقدم می‌دارد تا امید به وجوب اجابت را به بندگانش بدهد.

ساختار بلاغی: استعاره و کنایه و ... مانند: «و ثيابك فطهر» (مدثر: ۴-۱) که ثياب کنایه از

(۱) الفاظ دلالت معجمی بدین ترتیب است: معنای مرکزی، معنای اساسی، معنای اصلی، معنای ظاهری.
(۲) برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به سلیمی، فاطمه، پایان نامه «الدلالات الهامیة و دورها فی عمليّة فهم النص».

قلب و درون است و بر طهارت درون دلالت دارد و این معنا را مفسرانی چون ابن عاشور و ابن کثیر آورده‌اند و هریک پاک‌ی لباس را کنایه از دوری از گناه و پاک‌ی درون و نیت دانسته‌اند که به امور باطنی اشاره دارد. (ابن عاشور، بی‌تا: ۲۹۷/۲۹؛ الدمشقی، ۱۴۱۹: ۴۴۲-۴۴۱)

از سوی دیگر بافت‌های موقعیتی و برون‌متنی که ساختارهای اجتماعی، دینی، زمانی، مکانی و ... را شامل می‌شود، ساختار غیر زبانی در نظر گرفته می‌شود که هرگونه تحول معنایی در آن در ساختار زبانی اثرگذار است؛ مانند «رعینا الغیث» که به جای به‌کارگیری «العشب» از لفظ «الغیث» استفاده شده است که به اعتقاد مجید عبدالمجید، این کاربرد، باتوجه‌به فضا و شرایط زمانی و مکانی خاص عرب‌ها است (بافت موقعیتی کلام)؛ بدین ترتیب که لفظ «الغیث» با معنای ظاهری و اصلی «ابر» در نزد عرب، معنای ضمنی و تأویلی «باران، نجات‌دهندگی، برکت و حاصلخیزی» را بیان می‌کند.

۲-۶. معنای ضمنی آوایی

از میان معنای ضمنی (حاشیه‌ای) که در سطوح مختلف زبانی (صوتی، صرفی، نحوی، بلاغی و ...) و غیر زبانی (دینی، اجتماعی، فرهنگی و ...) می‌توان در نظر داشت، دو نوع معنای ضمنی وجود دارد؛ یک نوع معنای ضمنی اجتماعی است که همگان در فهم آن شریک‌اند، مانند رنگ سفید که در نزد همه بر صلح و صفا و پاک‌ی دلالت دارد یا معنای ضمنی فردی است که افراد خاصی در فهم آن سهیم‌اند و درک آن به احساسات درونی دریافت‌کننده بستگی دارد و بدین جهت در فهم آن، میان افراد مختلف، تفاوت وجود دارد. در این میان، نوعی از معنای ضمنی فردی وجود دارد که می‌توان آن را معنای ضمنی آوایی نامید. وجود این نوع معنا از معنای خاص الهام‌شده با اصوات دریافت می‌شود و از بعضی از زیبایی‌های بدیعی مانند جناس و ترصیع و موسیقی الفاظ و آهنگ اصوات الهام می‌گیرد (علی، ۲۰۰۷: ۲۱۹)؛ بنابراین، معنای ضمنی آوایی را تنها استنباط‌های فردی دریافت‌کنندگان یا خوانندگان می‌تواند تفسیر و تأویل کند. «بر این اساس، اصوات زبانی از عناصر اساسی در زایش تعبیر درونی و بارهای عاطفی محسوب می‌شوند و به معنای فردی اشاره دارند که یک متکلم واحد یا تعداد کمی از مردم در آن منحصربه‌فردند و آنچه بیانگر این سخن است این نکته است که آوای حروف قدرت بیان معنای ضمنی دارند؛ بدین‌گونه که دلالت گویایی بر معنا ندارند و بر معنای باطنی اشاره داشته و در درون فرد فضایی را برمی‌انگیزانند که آن را برای قبول معنا آماده ساخته و به‌واسطه آن به معنای خاصی اشاره کنند.» (البیاتی، ۲۰۰۷: بی‌ص)

۳-۶. موسیقی درونی قرآن

۱-۳-۶. فاصله

در یک دسته‌بندی کلی، موسیقی قرآن به دو بخش موسیقی درونی و بیرونی تقسیم می‌شود. موسیقی بیرونی دربرگیرنده آواهایی است که به‌وضوح به گوش می‌رسد و شامل انسجام حروف، حرکات کوتاه و بلند، قواعد علم تجوید مانند ادغام و حذف و اضافه و مد و ... است. اما موسیقی درونی، موسیقی خفی و پنهانی است که به‌وضوح به گوش نمی‌رسد و می‌تواند بیانگر الهامات و اشاراتی باشد که از طریق آن به معنای ضمنی کلمات دست یافت. منابع موسیقی درونی در قرآن متنوع است و شامل تقدیم و تأخیر، فاصله، جناس، مشاکله، تکرار، هنجارگریزی و ... است.

در این میان، همان‌طور که در مقدمه اشاره کردیم، فاصله‌ها یکی از منابع موسیقی درونی قرآن است و با اصوات تشکیل‌دهنده خود نقش بسزایی در تولید موسیقی آیات دارد و الهام‌بخش معانی نهفته در آن است. زمخشری خود نیز بر تأثیر صوتی فاصله‌ها تأکید دارد. محمدحسین ابوموسی در کتاب خود، «البلاغه القرآنیة فی تفسیر الزمخشری و اثرها فی الدراسات البلاغیة»، این چنین به دیدگاه زمخشری اشاره دارد که رو آوردن قرآن به کلمات مختلف در پایان آیات برای رعایت حق فاصله است و در نتیجه آن، صوت یکسانی به دست می‌آید که در وجود خواننده و شنونده تأثیرگذار است و قرآن از این جنبه لفظی بلاغی مهم فروگذار نکرده و از آن برای اثربخشی و هدایت انسان‌ها استفاده می‌کند و زمخشری جزو معدود بلاغیانی است که این‌گونه فکر می‌کند و بدین جهت، بعضی از ویژگی‌های قرآنی را باتوجه به جنبه صوتی آن تفسیر می‌کند (ابوموسی، بی‌تا: ۳۶۹). از این سخنان درمی‌یابیم که زمخشری فاصله‌ها را واژگانی با موسیقی خاص دانسته که قرآن آن را برای آهنگین کردن کلام خود و تأثیرگذاری بر افراد به کار گرفته است؛ چراکه توجه به الفاظ، فهم معانی را نیز با خود در پی خواهد داشت.

برای انجام این بررسی آوایی معنایی بهتر است نخست به تعریف فاصله و بررسی انواع آن بپردازیم و سپس خصوصیت بعضی از آواها را بشناسیم:

فاصله در قرآن کریم در آخر کلمه در آیه مانند قافیه در شعر و سجع در نثر است (الصغیر، ۲۰۰: ۱۴۳). الرمانی در «عجاز القرآن» و همچنین الباقلانی به عدم وجود سجع در قرآن اذعان داشتند و میان فاصله و سجع تفاوت قائل شدند (الزرکشی، ۱۹۸۸: ۵۴). این واژه در قرآن نیز به کار گرفته شد: «کتاب فَصَلَّتْ آیاتهُ قُرْآنًا عَرَبِیًّا لِقَوْمٍ یَعْلَمُونَ» (فصلت: ۴) در برخی منابع اصیل علوم قرآنی به دسته‌بندی انواع فاصله‌ها نیز پرداخته شد. در یک دسته‌بندی به فاصله‌های متوازی، متوازن، مطرف و مرسل (الجرمی، ۲۰۰۱: ۲۰۹-۲۰۸) و در دسته‌بندی دیگر به متمائل و متقارب (مجموعه‌ای از مؤلفان، ۲۰۰۲: ۱۹۶) تقسیم شد. ابن‌ابی‌الإصبع نیز

فواصل قرآن را بر چهار صورت می‌داند: تمکین، تصدیر، توشیح، ایغال. (ابن ابی‌الاصبع، بی‌تا: ۸۹)

برای انجام این بررسی آوایی معنایی بهتر است خصوصیت بعضی از اصوات را بشناسیم. دکتر ابراهیم انیس در دسته‌بندی خود به این ویژگی‌ها اشاره دارد:

۱- آوای رخوت دار (به ترتیب میزان رخوت): «سین، زاء، صاد، شین، ذال، ثاء، ظاء، فاء، هاء، حاء، خاء، عین.»

۲- آوای شدت دار: «باء، تاء، دال، طاء، ضاد، کاف، قاف، جیم.»

۳- آوای متوسط (بین رخوت و شدت): «راء، لام، میم، نون.» (انیس، ۱۳۷۴: ۶۴-۲۵ - ۲۳)

بر اساس آزمایش‌های جدید، صداهای ساکن^۱ (consonants) مجهور^۲ در زبان عربی سیزده حرفند: باء، جیم، دال، ذال، راء، زاء، صاد، ظاء، عین، غین، لام، میم، نون. به این صداهای ساکن، صداهای دیگری با نام^۳ (vowels) یعنی «واو» و «یاء» هم اضافه می‌شود. در مقابل صداهای مجهور، صداهای مهموس قرار دارند که دوازده حرفند: تاء، ثاء، حاء، خاء، سین، شین، صاد، طاء، فاء، قاف، کاف، هاء. (انیس، ۱۹۸۶: ۲۱) آوای لین در زبان عربی، همان نامی است که قدما برای آوای زیر وضع کرده‌اند: «فتحه، کسره، ضمه، الف مدی، یای مدی، واو مدی». بقیه آواها، آوای ساکنند. (همان، ۲۷)

۷. بررسی تطبیقی

۷-۱. معانی ضمنی فاصله‌های آیات در کشف

دسته‌بندی فاصله‌ها با عنوان منبع موسیقی به ترتیب زیر است:

۱. براساس حرف روی

۲. براساس اصطلاحات آواشناسی

۳. براساس هنجارگرینی در محورهای همنشینی و جانشینی

۱-۷. فاصله‌ها از لحاظ نوع حروف پایانی خود که در شعر، بدان «حرف روی» گفته

می‌شود، به انواع مختلفی تقسیم می‌شوند و بنا بر نوع حرف روی، دلالت ضمنی متناسب با آن را دارند:

(۱) اصطلاحی است که در آواشناسی برای «حروف» وضع شده است.

(۲) معادل «مجهور» و «مهموس» در فارسی (voiced) «واکنار» و «بی‌واک» (voiceless) است، اما اصطلاح مجهور و مهموس برای دانش پژوهان علوم قرآنی مانوس تر است؛ بدین جهت از آوردن اصطلاح واکنار و بی‌واک خودداری شده است. اصطلاحی برای حرکات کوتاه و کشیده است.

(۳) اصطلاحی برای حرکات کوتاه و کشیده است.

۱- فاصله‌های متوازی^۱: ﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا (۱) فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا (۲)﴾ (عادیات: ۱۰۰)

در این دو آیه، فاصله «ضبحا» با داشتن حروف مجهور و انفجاری «ضاد» و «باء» و حرف مهموس و سایشی «حاء» و حرف واضح و لین «الف مد»، کاملاً با فضای دویدن و تاختن اسبان و نفس نفس زدن آنان مطابقت دارد؛ زیرا نفس زدن اسبان به‌طور آشکار به گوش می‌رسد و این با جهر و انفجار موجود در «ضاد» و «باء» و وضوح و لیونت «الف مد» متناسب است؛ زیرا صوتی لین شمرده می‌شود که چیزی مانع از تلفظ آن درحلق نباشد و به‌وضوح به گوش برسد؛ همچنین صدای نفس نفس زدن اسبان با خارج ساختن هوا همراه است که با همس و سایش موجود در «حاء» که از اصوات حلقی نیز محسوب می‌شود، تطابق دارد. زمخشری به نقل از ابن عباس، صدای نفس نفس زدن را «أح أح» نشان داده است که با ویژگی حروف «ضبحا» همخوانی دارد. «ضبح: صدای نفس‌های اسبان درحال تاختن است و آن صدا از ابن عباس این‌گونه حکایت شده است: أح أح.»^۲ (زمخشری، ۱۴۰۷: ۷۸۶/۴) همچنین در واژه «قدحاً» با حروف «قاف و دال» که جزو اصوات انفجاری محسوب می‌شوند و نیز حرف «حاء» که جزو حروف سایشی و انقباضی است، به همراه لیونت «الف مد» که بر وضوح دلالت دارد، با معنای ظاهری «قدحاً» متناسب است. «قدحاً» به معنای آتش (نعمه، ۱۹۰۸: ۱۱۲۸) است، آتشی که در نتیجه کوبیدن سُم اسبان با سنگ به وجود می‌آید.

آتشی که بر اثر اصطکاک و سایش دو چیز با یکدیگر به‌وجود می‌آید با صوت سایشی «حاء» مطابقت دارد و بر اثر سایش و کوبیدن سُم اسبان، انفجار و آتشی رخ می‌دهد که با اصوات انفجاری و کوبنده «قاف» و «باء» همخوانی دارد؛ همچنین وضوح این آتش و جرقه در وضوح «الف مد» و جهر «باء» به چشم می‌خورد. زمخشری درباره این معنا چنین می‌گوید: «اسبانی که آتش به پا می‌کنند و آتشی که از برخورد سُم آنان با سنگ به‌وجود می‌آید. قدح: کوبیدن دو چیز به همدیگر. ایراء: آتش افروختن است.»^۳ (زمخشری، ۱۴۰۷: ۷۸۷/۴) وی در شرح و تفسیر «قدحاً» از واژه «صک» استفاده کرده که در لغت به معنای «صکه صکا: سخت او را زد و کوفت.» (نعمه، ۱۹۰۸: ۸۴۵) است؛ بنابراین وی با اشاره به برافروختن آتش بر اثر کوبیدن سُم‌ها و سنگ‌ها، تناسب حروف کوبنده و سایشی «قدحاً» را در نظر داشته است. این تناسب آوایی معنایی در معنای ضمنی حاصل از «ضبحا» و «قدحاً» نیز وجود دارد.

براساس معنای ظاهری «ضبحاً»: «صدای اسبان» و «قدحاً»: «جرقه و آتش ناشی از کوبیدن سُم اسبان با سنگ‌ها» معنای درونی و ضمنی را می‌توان برداشت کرد که از

(۱) فاصله‌هایی که دارای حروف روی و وزن یکسانند.

(۲) الضیح: صوت أنفاسها إذا عدون و عن ابن عباس أنه حکاه فقال: أح أح.

(۳) «قادات صاکات بحوافرها الحجارة و القدح. الصک و الإیراء. إخراج النار.»

فضای پرسروصدای نفس نفس زدن اسبان و همه‌مه آنان در جنگ و جرقه ناشی از سرعت زیاد تاختن اسبان و قدرت بدنی فراوان آنان می‌توان به دست آورد؛ به طوری که هرچه بر سر راه قرار دارد را از میان می‌برند. این معنا «شور و حرارت و کوبندگی ارتش مسلمانان در جنگ بر علیه کفار» است که به وضوح از اصوات «ضبحاً» و «قدحاً» به گوش می‌رسد.

۲- فاصله‌های متقارب^۱ مانند: ﴿يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْتُوثِ (۴) وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ (۵)﴾ (القارعة: ۱۰۱)

فاصله‌های «المبثوث» و «المنفوش»، از حروف قریب‌المخرج «باء»، «ثاء»، «ذاء» و «نون»، «فاء»، «شین» تشکیل شده‌اند. از این میان، حروف «ثاء»، «فاء»، «شین» جزو حروف مهموس و رخوت‌دار و «باء»، «نون» جزو حروف مجهور و شدت‌دارند. فضای به‌وجودآمده از این اصوات که بیشتر آنها مهموس و رخوت‌دارند، با معنای ضمنی که در پس معنای ظاهری «پراکندگی و انتشار» (طیبیان، ۱۳۷۹: ۴۲۸) وجود دارد، متناسب است. زمخشری در این باره، می‌گوید: «از حیث زیادی و پراکندگی و ناتوانی و خواری آنها را به پروانه تشبیه کرده است.»^۲ (زمخشری، ۱۴۰۷: ۷۸۹/۴) «به دلیل پراکندگی اجزاء، به پشم‌های زده‌شده تشبیه شده‌اند.»^۳ (همان، ۷۹۰) معنای ضمنی که برخاسته از اصوات مهموس و رخوت‌دار است و از اشارات زمخشری نیز در کسب آن می‌توان بهره جست، معنایی است که سستی و رخوت را در خود دارد و این اشارات، زمینه‌ساز مفهومی است که اگرچه با آنها مطابقت دارد، اما در متن این اشارات نهفته است. اصوات رخوت‌دار ما را به معنای رخوت، اما در فضای قیامت، رهنمون می‌سازد و این رخوت و سستی همان ذلت و خواری انسان‌ها در روز قیامت است و حروف مجهور هم وضوح این معنا را برای ما آشکار می‌سازد؛ از این رو، معنای ضمنی موجود در این فاصله‌ها «ذلت و خواری انسان‌ها در روز قیامت و وضوح آن» است.

۳- فاصله‌های متوازن^۴: «فیها سرر مرفوعه (۱۳) و اکواب موضوعه (۱۴) و نمارق مصفوفه (۱۵) و زرابی مبثوثة (۱۶)». (غاشیه ۸۸: ۱۶-۱۳)

همه این فاصله‌ها «مرفوعه»، «موضوعه»، «مصفوفه»، «مبثوثة»، بر وزن «مفعول» اند و فاعلی برای آنها ذکر نشده است. از این نکته می‌توان به معنای درونی پی برد که از ظاهر این فاصله‌ها دریافت نمی‌شود. توجه به وزن کلمات و عدم ذکر فاعل برای آنها، اشاره‌ای به وضعیت و چگونگی این نعمت‌ها دارد. مقصود از اشاره، آن است که نعمت‌های بهشتی از پیش فراهم شده و او دخالتی در تهیه آنها نداشته است. کشف

(۱) فاصله متقارب آن است که کلمات قرینه حرف روی نزدیک به یکدیگر داشته باشند.

(۲) «شبههم بالفراش فی الكثرة والانتشار والضعف والذلة».

(۳) «وبالمنفوش منه، لتفرق أجزائها».

(۴) فاصله متوازن آن است که کلمات قرینه دروزن متفق و در حرف روی مختلف باشند.

در این باره می‌گوید: «هرگاه اراده کنند، آن را حاضر و آماده در مقابلشان، یافته و نیاز به فراخواندن آن ندارند»^۱ (زمخشری، ۱۴۰۷: ۷۴۴/۴). وی با به‌کارگیری کلمات «عتیده»، «حاضر»، «توانست اشاره متناسب با وزن فاصله‌ها را نشان دهد. نگارنده این بار در دریافت معنای ضمنی فاصله‌ها، وزن به‌کاررفته در آن را مورد توجه قرار داد که از عوامل تأثیرگذار در ایجاد صوت است. حاضر بودن نعمت‌ها نیز خود نشان از عدم تلاش و سختی انسان در کسب آن دارد؛ بنابراین به‌کارگیری وزن مفعول در ذکر این نعمت‌ها، بر معنای ضمنی «عدم رنج و سختی انسان در بهره‌ر از نعمت‌های از پیش فراهم‌شده بهشتی»، دلالت دارد.

۴- فاصله با حرف روی «راء»: در آیه «فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ» (قمر: ۶۶)، فاصله «منهمر» در لغت به معنای «فرو ریختن و روان شدن» (طیبیان، ۱۳۷۹: ۳۷۷) حرف روی «راء» دارد و «راء» صدایی است که صفت تکریر دارد (انیس، ۱۳۸۴: ۶). حرف راء با داشتن صفت تکرار و پیوستگی بر معنای ضمنی حاصل از آن اشاره دارد. این انسجام آوایی معنایی در کشف، به‌وضوح یافت می‌شود: «فراوان و پیوسته ریزان بود و چهل روز قطع نشد»^۲ (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۳۴/۴) زمخشری در تفسیر خود با بیان الفاظ «کثرة» و «لم ينقطع» به ویژگی تکرار در حرف «راء» اشاره داشته است که در کسب معنای ضمنی «پیوستگی و فراوانی ریزش باران» تأثیرگذار است.

۵- فاصله با حرف روی «قاف»: «وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ» (قیامه: ۲۱) فاصله «راق» با داشتن حرف روی «قاف» که جزو اصوات شدت‌دار و انفجاری است، با معنای ظاهری «بالا برنده جان» (راق ریفقا بنفسه: وقت مردن جان داد) (طیبیان، ۱۳۷۹: ۱۰۳۵) متناسب است؛ زیرا فضا و موقعیتی که در آن فرشتگان مرگ این پرسش را مطرح می‌کنند که چه کسی جان انسان را بالا می‌برد، بسیار سخت و طاقت‌فرسا است. با گذر از معنای ظاهری فاصله «راق» و بنا بر موقعیت سخن (درحالت مرگ)، می‌توان به معنای ضمنی دست یافت که با شدت حرف قاف تناسب دارد. آن معنا در کشف چنین آمده است: «این از سخنان فرشتگان مرگ است که کدام یک روح او را بالا می‌برند؟ فرشتگان رحمت یا فرشتگان عذاب»^۳ (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۶۳/۴). زمخشری با بیان اینکه این آیه سخن فرشتگان مرگ است، به شدت حال در زمان مرگ اشاره دارد که این اشاره با ویژگی صوتی حرف «قاف» مطابقت دارد. برای تلفظ قاف، آن‌گونه که درحال حاضر در قرائت قرآن، آن را به کار می‌بریم، هوا از شش‌ها دفع می‌شود و بدون اینکه تارهای صوتی را مرتعش کند، از حنجره می‌گذرد؛ بعد وارد حلق شده تا به نزدیک‌ترین قسمت حلق در دهان برسد.

(۱) کلمات آردوها و جدوها موضوعه بین ایدیه‌هم عتیده حاضرة، لا یحتاجون إلى أن یدعوا بها.

(۲) منصب فی کثرة و تابع لم ینقطع أربعین یوما.

(۳) قیل: هو من کلام ملائكة الموت: أیکم یرقی بروحه؟ ملائكة الرحمة أم ملائكة العذاب؟

در آنجا با چسبیدن نزدیک‌ترین قسمت حلق (و زبان کوچک) با قسمت عقب زبان هوا حبس می‌شود. سپس با باز شدن ناگهانی این دو عضو، هوا صدای انفجاری شدیدی ایجاد می‌کند. (انیس، ۱۳۸۴: ۸۱)

حبس شدن هوا در هنگام تلفظ حرف قاف، معنای حبس شدن هوا در هنگام جان دادن را تداعی می‌کند. این اشارات لایه ای از معنا را برای نگارنده آشکار می‌سازد که در درون معنای ظاهری آن قرار دارد و آن «شدت و سختی جان‌گیری فرشتگان در زمان مرگ»، است.

۱-۷. فاصله‌ها با توجه به اصطلاحات آواشناسی مختلف «حذف»، «اضافه»، «ادغام»، «اخفاء»، «اظهار...» دارای معانی ضمنی متناسب با آن هستند که در اینجا به ذکر دو مورد از آن می‌پردازیم:

۱- فاصله دارای ادغام: در آیه «وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ» (حجر: ۴) داخل شدن تنوین «کتاب» در حرف متحرک «میم» باعث مشدد خواندن آن حرف می‌شود و بدان «ادغام» گویند و این قاعده تجویدی در معنای ضمنی به دست آمده از آن موثر است؛ چرا که ادغام این دو حرف، بر اتصال و پیوستگی در معنا دلالت دارد؛ و نه‌ای که به مانند پیوند میان حروف، از لحاظ معنایی نیز با یکدیگر گره خورده‌اند. با توجه به محتوای آیه، مقصود از کتاب «أجل و زمان مرگ» و معلوم به معنای «مشخص و معین» است و ادغام این دو کلمه با یکدیگر بدین معناست که گویا معین بودن و قطعیت با زمان مرگ هر فردی در آمیخته است. کشف در این باره، می‌گوید: «مراد از مکتوب معلوم، زمانی است که در لوح نوشته شده و معین گردیده است.»^۱ (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۷۱/۲) پیوستگی میان زمان مرگ و قطعیت آن که از اصطلاح آوایی «ادغام» الهام گرفته شده است، با عبارت «أجلها الذی (زمان مرگ) کتب فی اللوح و بین (ثبت و قطعیت)» در کشف نشان داده شد. این نشانه صوتی در کنار اشاره زمخشری، معنای ضمنی «اتصال قطعیت با زمان مرگ» را در درون نگارنده فراهم می‌سازد.

۲- فاصله با حذف حرف روی: «وَاللَّيْلِ إِذَا يَسِرُّ» (فجر: ۴) که در حقیقت، «یسری» بوده و برای رعایت مطابقت با دیگر فاصله‌ها «فجر»، «عشر»، «وتر»، «یا» (لام الفعل) از آن حذف شده است، این حذف لفظی با معنای لغوی سری سریا: «مضی و ذهب: گذشت و رفت» (نعمه، ۱۹۰۸: ۶۶۶) مطابقت دارد؛ چراکه سپری شدن و گذشت زمان شب بر حذف و کوتاهی و از میان رفتن آن دلالت دارد که با حذف لفظی «یا» همخوانی دارد. زمخشری علاوه بر بیان معنای لغوی «یسری» به معنای ضمنی آن نیز اشاره داشته است. وی در کشف، گذشت زمان شب را با کلمه «إِذَا يَمْضِي» اشاره کرده

۱) مکتوب معلوم و هو أجلها الذی کتب فی اللوح و بین.

است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۷۴۶/۴)؛ چراکه «مضی یمضی» در فرهنگ لغت به معنای از بین رفتن و سرآمدن (طیبیان، ۱۳۷۹: ۱۹۱۹) است و نسبت به دیگر کلمات «ذهب»، «مشی»، «خرج»، «سار...» که بر عبور و گذشتن دلالت دارند، مطابقت بیشتری با معنای ضمنی آن دارد. گویا وی از حذف حرف «یاء» در بیان حذف زمان شب، الهام گرفته است؛ از این رو، «حذف و کوتاهی و از میان رفتن زمان شب» معنای ضمنی است که در باطن معنای ظاهری آن موجود است

۳-۱-۷. هنجارگریزی فاصله‌ها در محورهای همنشینی و جانشینی، یکی از منابع ایجاد موسیقی در آیات است و معنای ضمنی متناسب با آن را در کشاف، پس از ذکر توضیحاتی در این باره، بررسی می‌کنیم:

«هنجارگریزی» یا «انحراف از نرم» انتخاب واژگان بی‌مانندی است که به جای واژگان هم‌معنا با آن به کار رفته است. این موضوع در دو محور همنشینی (گستره نحوی) و محور جانشینی (گستره صرفی) مطرح است. «به‌طور کلی تناسب یا هارمونی کلام، حاصل از ارتباط میان اجزای کلام در دو محور هم‌نشینی^۱ و جانشینی^۲ است. محور هم‌نشینی همان محور افقی کلام است که اجزای کلام در آن با یکدیگر هم‌نشین شده و رابطه هم‌نشینی برقرار می‌کنند. محور جانشینی، محور عمودی کلام است که در آن اجزاء جانشین یکدیگر شده، روابط جانشینی باهم برقرار می‌کنند. این دو نوع رابطه در علم زبان‌شناسی را برای نخستین بار فردینان دو سوسور مطرح کرد» (اسکولز، ۱۳۷۹: ۳۸). دو محور جانشینی و همنشینی مانند تار و پودی هستند که ساخت و بافت کلام را در حوزه معنای خاصی به وجود آورده‌اند و برای درک معنای آن باید همسو باشند و هماهنگی بین آن دو را بتوان آشکارا دید (احمدی، ۱۳۸۰: ۲۰)؛ همچنین باید گفت که موضوع هنجارگریزی در این دو محور با نظم‌آهنگ و هارمونی به‌دست آمده از شنیدن آیات قرآن مرتبط است؛ چراکه هریک از فاصله‌ها با داشتن اصواتی که متناسب با معنای ضمنی حاصل از آن است، در محور جانشینی مطرح شده و تناسب فاصله‌ها با دیگر الفاظ آیه از لحاظ صوتی و معنایی در محور هم‌نشینی مطرح می‌شود. بررسی آیات زیر نگاه زمخشری به تناسب لفظی معنایی فاصله‌ها را از دو محور هم‌نشینی و جانشینی نشان می‌دهد:

۱- فاصله‌های سوره بقره: در آیات «أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ» (بقره: ۱۲) و «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ» (همان: ۱۳)، زمخشری با این پرسش وارد بحث جانشینی و هم‌نشینی فاصله‌ها می‌شود که «اگر پرسیده شود که چرا این آیه به «لا يعلمون» و آیه پیش به «لا يشعرون» ختم

1) syntagmatic axis.
2) paradigmatic axis.

شد، باید گفت موضوع دین‌ورزی و توجه به این که مؤمنان برحق و آنان برباطلند، نیازمند استدلال است تا درنگ‌کننده در این امر بتواند آن را درک کند؛ درحالی که در آیه قبل، نفاق و ظلم منجر به فتنه‌ها و فساد در زمین می‌شود و این امری دنیوی و براساس عادت‌هاست و در میان مردم مشخص است؛ به‌ویژه در میان عرب جاهلی که انواع غارت و کشتار و جنگ و قبیله‌گرایی رواج داشت و این امری حسی و قابل مشاهده است و چون در این آیه، سفاهت که همان جهل و نادانی است، ذکر شد، بیان علم با آن بهترین تطابق را دارد.^۱ (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۴/۱)

زمخشری با بیان این پرسش که چرا برای آیه ۱۲ از سوره بقره از فاصله «لایشعرون» و آیه ۱۳ از «لایعلمون» استفاده شد، با تکیه بر موضوع هنجارگریزی و دلیل انتخاب فاصله «لایشعرون» به جای الفاظ مترادف دیگر به محور جانشینی و انتخاب صحیح فاصله‌های قرآنی اشاره داشت و تناسب این فاصله‌ها با محتوای آیه و دیگر الفاظ به کارگرفته در آن را از محور هم‌نشینی مورد بررسی قرار داد. از جنبه محور هم‌نشینی «شعر» با معنای لغوی «أحس: احساس کرد» (نعمه، ۱۹۰۸: ۷۷۳) برای دلالت بر امری محسوس مانند فساد بر روی زمین که از عادات عرب و موضوعی قابل رؤیت بود، استفاده شد که این تناسب میان لفظ (امر حسی) و معنای دیگر الفاظ (فساد بر روی زمین) فاصله دیگری را نشان نمی‌داد؛ همچنین از جنبه محور جانشینی لفظ «شعر» نیز از حروف رخوت‌دار و مهموس «شین»، «عین» و حرف متوسط «راء» تشکیل شده که بر سستی و رخوت دلالت دارد؛ علاوه بر آن، می‌توان سستی ناشی از اصوات «شین»، «عین»، «راء» را با الفاظ «التغاور و التناحر و التحارب و التنازب» که مواردی از سستی در عملکرد فاسدان است در کشف نیز مشاهده کرد. وی نیز به این انتخاب بی‌بدیل فاصله در قرآن اشاره دارد. با استفاده از نشانه‌های موجود در بافت زبانی صوتی (رخوت و سستی حروف) و لغوی (معنای کلمه: احساس کردن) و بافت غیرزبانی موقعیتی (سستی حاکم در آیه و اشاره زمخشری به این حالات)، معنای ضمنی «سستی در عملکرد فاسدان» از فاصله «لایشعرون» به دست می‌آید که این معنا در لفظ مترادف دیگری یافت نمی‌شد.

در آیه بعد، انتخاب فاصله «لایعلمون» به جای فاصله‌های مترادف دیگر که متناسب با الفاظ آیه است، نوعی هنجارگریزی و انتخاب بی‌مانند است که در محور هم‌نشینی مطرح می‌شود. «لایعلمون» از ریشه علم در لغت، به معنای «دری، أدرك، عرف: دانست» (همان: ۱۰۱۲) است و برای دلالت بر امری عقلانی که نیازمند استدلال است، آمده و آن شناخت ایمان‌آوردندگان حقیقی است و چون در آیه به سفاهت و نادانی کافران اشاره

۱) فان قلت: فلم فصلت هذه الآية ب: (لا يَعلَمُونَ)، و التي قبلها ب: (لا يَشعُرُونَ)؟ قلت: لُن أمر الديانة و الوقوف على أن المؤمنین على الحق و هم على الباطل، یحتاج إلى نظر و استدلال حتی یکنسب الناظر المعرفة و أما النفاق و ما فیہ من البغی المؤدی إلى الفتن و الفساد فی الأرض فأمر دنیوی مبني على العادات، معلوم عند الناس، خصوصا عند العرب فی جاهلیتهم و ما كان قائما بینهم من التغاور و التناحر و التحارب و التنازب، فهو کالمحسوس المشاهد و لانه قد ذکر السفه و هو جهل فکان ذکر العلم معه أحسن طباقا له.

شد، این فاصله از لحاظ معنایی با آن بیشترین تطابق را دارد؛ همچنین در محور جانشینی انتخاب فاصله «لا یعلمون» با داشان حروف «علم» که جزو اصوات ساکن مجهورند، با معنای ضمنی آن مطابقت دارد و این معنا بیشتر از هر لفظ دیگری در فاصله «لا یعلمون» قابل مشاهده است. در این فاصله نیز بر نشانه‌های موجود در بافت زبانی صوتی (وضوح و جهر حروف) و لغوی (معنای کلمه: دانستن) و بافت غیرزبانی موقعیتی (سفاهت موجود در آیه و اشاره زمخشری بدان) به معنای ضمنی برخاسته از آنها (وضوح و آشکاری سفاهت نادانان) پی برد.

۲- فاصله‌های سوره انعام: زمخشری در بررسی معانی فاصله‌های آیات ۹۸ و ۹۷ سوره انعام: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (انعام: ۹۷) و ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾ (همان، ۹۸) در پاسخ به پرسش‌هایی که در این باره، خود، آن را مطرح می‌سازد، چنین می‌گوید: «اگر پرسیده شود: چرا «یعلمون» با ذکر ستارگان و «یفقهون» با ذکر آفرینش انسان آمد؟ پاسخ این است که آفرینش انسان‌ها از یک جان واحد و گرداندن آنها به حالات مختلف از صنع و تدبیر ظریف‌تر و دقیق‌تری برخوردار است و ذکر فقه که همان به‌کارگیری زیرکی و باریک‌بینی است، با آن مطابقت دارد.»^۱ (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۰/۲) وی در آیه ۹۷ انعام با ذکر این مطلب که چرا پس از ذکر هدایت‌بخشی ستارگان از فاصله «یعلمون» استفاده شد و نه لفظ مترادف دیگری، این‌گزینه را در تناسب با محتوای آیه و الفاظ موجود در آن از محور هم‌نشینی مورد دقت قرار داد. وی آشکار و قابل‌رؤیت بودن ستارگان و جنبه هدایت‌بخشی آنان را برای هر فردی قابل‌درک دانست و از آنجاکه «علم» درک و فهمی است که نیازمند دقت نیست، انتخاب فاصله «یعلمون» را متناسب با محتوای آیه و الفاظ آن که در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند، از محور هم‌نشینی مطرح ساخت؛ علاوه بر آن که می‌توان به انتخاب فاصله «یعلمون» و تناسب اصوات حروف تشکیل‌دهنده با معنای حاصله از آن، بر اساس محور جانشینی، اشاره کرد. واژه «یعلمون» از ریشه علم در فرهنگ لغت، به معنای «دری، آدرک، عرف: دانست» (نعمه، ۱۹۰۸: ۱۰۱۲) است که در فهم امور عقلانی واضح و روشن به‌کار می‌رود؛ چراکه در مقایسه با معنای واژه «فقه» به ذکر دقت خاص در درک آن اشاره‌ای نشد؛ همچنین این واژه با حروف «عین»، «لام»، «میم» که در رده‌بندی اصوات، جزو حروف ساکن مجهور است، ما را به معنای ضمنی متناسب با آن رهنمون می‌سازد که از عوامل متعدد زبانی صوتی (وضوح و جهر حروف) و لغوی (معنای کلمه: دانستن) و غیرزبانی موقعیتی در آیه (وضوح در خلقت و اشاره زمخشری به آن) نشئت می‌گیرد و آن معنای «آشکار بودن ستارگان در شب و هدایت‌بخشی آنان» است.

(۱) [۱۹] فإن قلت: لم قيل (يَعْلَمُونَ) مع ذكر النجوم و(يَفْقَهُونَ) مع ذكر إنشاء بنى آدم؟ قلت كان إنشاء الإنس من نفس واحدة و تصرفهم بين أحوال مختلفة لطف و أدق صنعه و تدبيرا، فكان ذكر الفقه الذى هو استعمال فطنه و تدقيق نظر مطابقا له.

در آیه ۹۸ سوره انعام نیز به کارگیری متناسب فاصله «یفقهون» با محتوای آیه و الفاظ آن را در محور هم‌نشینی مطرح کرد. وی این تناسب را با اشاره به محتوای آیه، «پیچیدگی و دقت و ظرافت خلقت انسان» و معنای لغوی یفقهون «فهم، أحسن الادراک: زیرکی و دقت نظر» (همان: ۱۱۰۴) بیان کرد؛ چراکه فهم و درک ظرافت خلقت انسان در یک جان و تبدیل شدنش به حالات مختلف، نیازمند زیرکی و فقاقت است که این معنا در «یفقهون» وجود دارد؛ همچنین تناسب میان اصوات «فاء»، «قاف»، «هاء» که جزو اصوات مهموس و غیرمجهورند، با معنای ضمنی متناسب با آن در محور جانشینی، مورد نظر است؛ زیرا الفاظ دیگری نمی‌توانند این تناسب میان لفظ و معنا را بیان کنند. زمخشری نیز با بیان اینکه آفرینش انسان در یک جان و تبدیل شدنش به حالات مختلف، خلقتی است که با لطیف‌ترین و دقیق‌ترین صنع و اندیشه انجام شده است و به‌وضوح ستارگان قابل‌رؤیت نیست و نیازمند دقت نظر و زیرکی است، ذکر «فقه» را در تطابق کامل با آن دانسته است؛ به‌طوری‌که هیچ لفظ مترادف دیگری نمی‌تواند این مطابقت را داشته باشد.

نگارنده این بار از عوامل مختلف زبانی صوتی (حروف مهموس و غیرآشکار) و لغوی (معنای کلمه: زیرکی و فقاقت) و غیرزبانی موقعیتی در آیه (خلقت پیچیده و ظریف انسان و توجه زمخشری به آن)، متوجه معنای ضمنی نهفته در لابه‌لای آنها می‌شود و آن معنا «عدم وضوح خلاقیت پروردگار در خلقت انسان» است.

زمخشری با ذکر تفاوت کاربرد فاصله‌ها در دو آیه از لحاظ معنایی، به تناسب میان فاصله‌ها با محتوای آیات در محور هم‌نشینی و به کارگیری صحیح الفاظ در محور جانشینی اشاره داشته است؛ بدین ترتیب که معنای پیچیدگی با ذکر «فقه» و معنای آشکاری با ذکر «علم» مطابقت دارد.

۸. نتیجه

از مبحث فوق نکات زیر به‌دست می‌آید:

۱- فاصله‌های آیات بنابر حروف تشکیل‌دهنده آنها و ویژگی‌های صوتی هر حرف، نقش بسزایی در الهام‌بخشی معنای ضمنی دارند؛ به‌طوری‌که هر حرف در کنار سایر حروف موجود در کلمه در ارائه معنای متناسب با آنها سهمیند. حروف شدید و مجهور، بیانگر معنای ضمنی چون کوبندگی، شدت حال، سختی، وضوح و حروف خفیف و مهموس، الهام‌بخش معنای ضمنی، چون ذلت و خواری، سستی، عدم وضوح می‌باشند؛ همچنین نوع حرف روی و دیگر اصطلاحات آواشناسی، مانند ادغام و حذف و نیز هنجارگریزی در فاصله‌ها، احساسات و عواطف فردی را تحت تأثیر قرار داده و آن را برای دریافت معنای ضمنی متناسب با ویژگی صوتی خود آماده می‌سازد؛ از این رو، جنبه‌های مختلف صوتی فاصله‌ها را می‌توان از عوامل اثرگذار در ارائه معنای ضمنی متناسب با آنها برشمرد.

۲- علاوه بر تأثیرگذاری جنبه‌های صوتی فاصله‌ها، بافت و جایگاه آیات نیز در ارائه معنای ضمنی مناسب با فضای آیه دخالت دارند؛ به طوری که حرف سایشی و مهموس «حاء» در کلمات «ضبحاً» و «قدحاً»، معانی شدید و محکمی چون شور و حرارت و کوبندگی را به ارمغان می‌آورد، حال آنکه حروف سایشی و مهموس «ثاء» و «شین» و «فاء» در کلمات مبهوث و منفوش به معنای شدید و محکمی چون ذلت و خواری اشاره دارد و این با فضای حاکم بر آیه مرتبط است؛ چراکه در سوره عادیات، از تکاپوی تاختن اسبان سخن به میان آمد و «حاء» بر شور و حرارت ناشی از این فضای پرهیجان دلالت دارد و در سوره فارعه، سخن از احوال انسان‌ها در روز قیامت است و این حروف سایشی بر خواری و ذلت انسان‌ها پس از مرگ دلالت دارد که کاملاً با بافت و جایگاه آیه متناسب است.

۳- زمخشری معنای ضمنی فاصله‌ها را گاه در مقایسه با فاصله‌ها، قبل و بعد از هر آیه و گاه به تنهایی مورد نظر قرار داده است و با دیدگاه ادبی و بلاغی خود به کلمات و لایه‌های درونی آنها نگریسته است که منجر به فهم دقیق کلمات قرآنی شده و تفسیری از آنها ارائه می‌دهد که در عواطف احساسات فردی تأثیرگذار بوده است و در نتیجه این تأثیرات درونی، معنای ضمنی متناسب با آنها در درون فرد الهام شده و دریافت می‌گردد.

منابع

- ابن ابی الاصبغ مصری، عبد العظیم بن عبد الواهب (بی تا). «بديع القرآن». محقق: شرف محمد، نهضة مصر، مصر: فجاله.
- ابن زکریا، احمد بن فارس (۱۹۹۱). «معجم مقاییس اللغة»، تحقیق: عبدالسلام هارون. بیروت: دارالجمیل.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا). «التحریر و التنویر». تونس: الدار التونسية للنشر.
- ابوموسی، محمد حسنین (بی تا). «البلاغة القرآنية فی تفسیر الزمخشري وأثرها فی الدراسات البلاغية». القاهرة: دارالفکر العربی.
- احمدی، بابک (۱۳۸۰). «ساختار و تأویل متن». تهران: نشر مرکز، چاپ پنجم.
- اسکندر، عبدالواحد زیارة (۲۰۰۶). «النقد الصوتی بین المفهوم النظری وآلیات التطبيق». بصره: مجلة ابحاث (الانسانیات)، جلد ۳۰، شماره (۲-۱).
- اسکولز، رابرت (۱۳۷۹). «درآمدی بر ساختار گرابی در ادبیات»، ترجمه: فرزانه طاهری. تهران: انتشارات آگاه.
- انیس، ابراهیم (۱۹۸۶). «دلالة الالفاظ». مصر: دارالمعارف، چاپ ششم.
- انیس، ابراهیم (۱۳۸۴). «آواشناسی زبان عربی»، ترجمه: ابوالفضل علامی و صفرسفیدرو. تهران: انتشارات اسوه، چاپ دوم.
- اولمان، استیفن (۱۹۷۵). «دور الكلمة فی اللغة»، تقدیم و ترجمه و تعلیق: کمال محمد بشر. عمان: مكتبة الشباب.
- بشر، محمد کمال (بی تا). «علم اللغة العام». القسم الثاني (الاصوات)، قاهرة.
- البیاتی، سناء حمید (۲۰۰۷). «التنغيم فی القرآن الکریم». دراسة صوتية، العراق: المعهد الاوروی العال للدراسات العربية.
- الجرجانی، عبدالقاهر (۲۰۰۷). «دلایل الاعجاز فی علم المعانی». تقدیم: یاسین الایوبی، بیروت: العصرية.
- الجرمی، ابراهیم محمد (۲۰۰۱). «معجم علوم القرآن» (علوم القرآن، التفسیر، التجويد، القراءات). دمشق: دارالقلم، چاپ اول.
- چامسکی، نوام (۱۳۷۸). «زبان و ذهن»، مترجم: کورش صفوی. تهران: انتشارات هرمس، چاپ پنجم.
- الحلفی، منصور مذکور شلش (۲۰۰۸). «قضیة المعنی فی القرآن الکریم»، دراسة فی التاویل. دمشق: دارالاول، چاپ اول.
- الدمشقی، ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹). «تفسیر القرآن العظیم»، تحقیق: محمد حسین شمس الدین. بیروت: دارالکتب العلمية، چاپ اول.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۴۰). «لغت نامه»، زیر نظر دکتر معین. تهران: چاپخانه دانشگاه تهران.
- الرافعی، مصطفی صادق (۱۹۷۳). «اعجاز القرآن و البلاغة النبوية». بیروت: دارالکتب العربی.
- الرمانی، علی بن عیسی (۱۹۸۹). «النکت فی اعجاز القرآن» (ضمن ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن)، تحقیق: محمد خلف الله زغلول سلام. القاهرة: دارالمعارف، چاپ دوم.
- الزرکشی، محمد بن عبدالله (۱۹۸۸). «البرهان فی علوم القرآن»، تقدیم و تعلیق: مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
- الزمخشري، محمود بن عمر (۱۴۰۷). «الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عیون الاقاول فی وجوه التاویل». بیروت: دارالکتب العربی، چاپ سوم.
- السیوطی، جلال الدین (۱۹۸۸). «الاتقان فی علوم القرآن»، تصحیح: محمد ابو الفضل. بیروت: المكتبة العصرية، جلد ۳.
- الصالح، الصبحی (۱۹۸۲). «مباحث فی علوم القرآن». بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ دوم.
- الصغیر، محمد حسین علی (۲۰۰۰). «الصوت اللغوی فی القرآن». بیروت: دارالمورخ العربی، چاپ اول.
- طیبیان، سید حمید (۱۳۷۹). «فرهنگ عربی- فارسی»، ترجمه المعجم العربی الحدیث، تألیف د. خلیل جرجز. تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر، جلد دوم.
- العارضی، محمد جعفر محیسین (۲۰۰۲). «الدلالة النفسية للالفاظ فی القرآن الکریم». العراق: جامعة القادسية.
- عباس نژاد، محسن (۱۳۸۵). «مبانی و مقدمات رابطه قرآن و علوم روز». تهران.
- عبدالجمیل، منقور (۲۰۰۱). «علم الدلالة اصوله و مباحثه فی التراث العربی». سوريا: اتحاد الكتاب العرب.
- علی، محمد محمد یونس (۲۰۰۷). «المعنی و ظلال المعنی» (الانظمة الدلالية). دارالمدار الاسلامی، چاپ دوم.
- فیروز آبادی، محمد بن یعقوب (۱۹۸۰). «القاموس المحيط». الهيئة المصرية العامة للكتاب. جزء چهارم.

مجموعه ای از مولفان (۲۰۰۲). «الموسوعة القرآنية المتخصصة». مصر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية. المصطفى، عواطف کنوش (۲۰۰۷). «الدلالة السياقية عند اللغويين». لندن: دارالسياح للطباعة والنشر والتوزيع، چاپ اول.

مطر، عبد العزيز (۱۹۹۸). «علم اللغة و فقه اللغة»، دارقطنین الفجاءة. معموری، علی (۱۳۸۶). «دانش زبان شناسی و کاربردهای آن در مطالعات قرآنی»، مجله قرآن و علم، شماره ۱. نجفی، ابوالحسن (۱۳۷۸). «مبانی زیان‌شناسی». تهران: نیلوفر، چاپ دهم. نعمة، أنطوان (۱۹۰۸). «المنجد فی اللغة العربية المعاصرة». بیروت.

سال دهم

شماره اول

بیاپی: ۱۸

بهار و تابستان

۱۴۰۵

Refrence

- Ibn Abi al-Sabba Masri, Abd al-Azim ibn Abd al-Wahhab : “ Innovation in the Holy Quran “, researcher: Sharaf Muhammad, Nahda Masr, Egypt: Fajala. [In Arabic]
- Ibn Zakaria, Ahmad bin Faris (1991): “Encyclopedia of Linguistic Analysis”, Research: Abdus Salam Haroun, Beirut: Dar al-Jeel. [In Arabic]
- Ibn Ashour, Muhammad Bin Tahir: “Editing and Enlightenment “, Tunis: Al-Daral Tunusiya Llanshar. [In Arabic]
- Abu Musi, Mohammad Hassanin ,” Rhetoric of the Qur’an in the interpretation of Al-Zamakhshari and the effects of rhetorical studies “, Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi. [In Arabic]
- Ahmadi, Babak (1380): “Structure and interpretation of the text”, Tehran: Central Publishing House, fifth edition. [In Persian]
- Iskandar, Abdulwahid Ziara (2006): “Sound criticism between the theoretical concept and the implementation mechanisms”, Basra: Research Magazine (Humanities), Volume 30, Number (2-1). [In Persian]
- Scholes, Robert (1990): “An Introduction to Structuralism in Literature”, Translated by: Farzaneh Taheri, Tehran: Aghah Publications. [In Persian]
- Anis, Ibrahim (1986): “The Semantics of Words”, Egypt: encyclopedia, 6th edition. [In Arabic]
- Anis, Ibrahim (1384): “Phonology of the Arabic language”, translated by: Abolfazl Allami and Safarsafidoro, Tehran: Asoeh Publications, second edition. [In Persian]
- Ullman, Stephen (1975): “The Role of the Word in Language”, introduction, translation and commentary: Kamal Muhammad Bashar, Amman: Maktabat Al-Shabab. [In Arabic]
- Bashar, Muhammad Kamal: “General Linguistics”, Part Two (Sounds), Cairo. [In Arabic]
- Al-Bayati, Sana Hamid (2007): “Intonation in the Holy Quran”, (audio study), Iraq: Al-Mohed Al-Orubi al-Aal for Arabic Studies. [In Arabic]
- Al-Jarjani, Abdul Qahir (2007): “Dailyl al-Ijaz fi ilm al-ma’ani”, courtesy: Yasin al-Ayoubi, Beirut: Al-Asriyah. [In Arabic]
- Al-Jarami, Ibrahim Muhammad (2001): “Encyclopedia of the Sciences of the Qur’an” (Sciences of the Qur’an, Tafsir, Tajweed, Qur’an), Damascus: Dar al-Qalam, first edition. [In Arabic]
- Chomsky, Noam (1378): “Language and Mind”, translator: Koresh Safavi, Tehran: Hermes Publications, fifth edition. [In Persian]
- Al-Halfi, Mansur Al-Maqdis Shalash (2008): “The Question of Meaning in the Holy Quran”, A Study in Interpretation, Damascus: Dar al-Wa’il, First Edition. [In Arabic]
- Al-Damashqi, Ibn Kathir, Ismail ibn Amr (1419): “Interpretation of the Great Quran”, Researched by: Muhammad Hussein Shams al-Din, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, First Edition. [In Arabic]
- Dehkhoda, Ali Akbar (1340): “Dictionary of Names”, under the supervision of Dr. Moin, Tehran: Tehran University Press. [In Persian]
- Al-Rafii, Mustafa Sadiq (1973): “The Miracles of the Qur’an and Prophetic Speech”, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
- Al-Rummani, Ali bin Issa (1989): “The points on the Miracle of the Qur’an” (in three letters on the Miracle of the Qur’an), edited by: Muhammad Khalaf Allah Zaghoul Salam, Cairo: Dar Al-Maaref, second edition. [In Arabic]
- Al-Zarkashi, Muhammad bin Abdullah (1988): “The Proof in the Sciences of the Qur’an”, presented and commented by: Mustafa Abdul Qadir Atta, Beirut: Dar Al-Fikr, first chapter. [In Arabic]
- Al-Zamakhshri, Mahmoud bin Omar (1407): “Discovery the truths of the mysteries of revelation and the sources of opinions in the aspects of interpretation!”, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, third edition. [In Arabic]
- Suyuti, Jalal al-Din (1988): “Confidence in the Sciences of the Qur’an”, edited by Muhammad

- Abu al-Fadl, Beirut: Al-Muktabah al-Asriya, Vol. 3. [In Arabic]
- Al-Saleh, Al-Sabhi (1982): “Discourses in the Sciences of the Qur’an”, Beirut: Dar al-Ilm al-Mala’in, second edition. [In Arabic]
- Al-Sagheer, Muhammad Hussein Ali (2000): “The Voice of the Language in the Qur’an”, Beirut: Dar al-Morukh al-Arabi, first edition. [In Arabic]
- Tabibiyani, Seyyed Hamid (1379): “Arabic-Persian Dictionary”, Translation of Al-Mu’jam al-Arabi al-Hadith, compiled by Dr. Khalil Jarjour, Tehran: Amir Kabir Publishing House, Volume II. . [In Arabic]
- Al-Arabi, Mohammad Jafar Muhisen (2002): “The psychological meaning of words in the Holy Qur’an”, Iraq: Al-Qadisiya University. [In Arabic]
- Abbas Nejad, Mohsen (1385): “Basics and preliminaries of the relationship between the Qur’an and modern sciences”, Tehran. [In Persian]
- Abdul Jalil, Manqour (2001): “The Science of Semantics, Its Principles and Discussions in the Arab Heritage”, Syria: Arab Writers Union. [In Arabic]
- Ali, Muhammad Muhammad Yunus (2007): “Meaning and Shades of Meaning” (Semantic Systems), Dar Al-Madar Al-Islami, second edition. [In Arabic]
- Firouzabadi, Muhammad bin Yaqoub (1980): “The Surrounding Dictionary”, Egyptian General Book Authority. Part of Chaharm. [In Arabic]
- A number of authors (2002): “Al-Musua’a al-Qur’aniya al-Shana’e”, Egypt: Majlis Al-Ali for Islamic Affairs. Al-Mustafa, Awatif Kanoush (2007): “Structuertual Meaning among Linguists”, London: Dar Al-Sayyab for Printing, Publishing and Distribution, first page. [In Arabic]
- Matar, Abdul Aziz (1998): “Linguistics and Philology,” Dar Qatrabin Al-Fuja’ah. [In Arabic]
- Maamouri, Ali (2016): “Linguistic knowledge and its applications in Quranic studies”, Qur’an and Science Magazine, No. 1. [In Persian]
- Najafi, Abolhasan (1378): “Fundamentals of Linguistics”, Tehran: Nilofar, 10th edition. [In Persian]
- Neema, Antoine (1908): “Al-Munjad in the Modern Arabic Language”, Beirut. [In Arabic]
- JRfirth (1996): papersin,linguistics,oxforduniv,press,Loldon.

An Analysis of the Linguistic Functions in Surah Nūḥ Based on Jakobson's Communication Theory

Abdollah Hosseini¹ , Ali Asvadi² , Amin Omrani³ 

1. Associate Professor of Arabic Language and Literature, Department of Arabic Language and Literature, Kharazmi University, Tehran, Iran. Email: dr.abd.hosseini@khu.ac.ir
2. Associate Professor of Arabic Language and Literature, Department of Arabic Language and Literature, Kharazmi University, Tehran, Iran. Email: asvadi@khu.ac.ir
3. Master's Student, Department of Arabic Language and Literature, Kharazmi University, Karaj, Iran.
(Corresponding Author) Email: Aminomrani.7972579@gmail.com

Research Article



Extended Abstract

Introduction

As a divine and transhistorical text, the Holy Qur'an possesses a highly rich linguistic and communicative structure, and each of its Surahs (Chapters) can be analyzed from the perspectives of linguistics, discourse, and communication. Surah Nūḥ (Qur'an 71) is one of the important Surahs of the Qur'an that primarily focuses on the communication between Prophet Nūḥ and his people and the dialogues that occur between them. As one of the Meccan Surahs of the Holy Qur'an, Surah Nūḥ represents a prominent example of prophetic discourse in which the processes of invitation, persuasion, and communication between a divine prophet and his people are presented in a concise yet profound manner. In this Surah, numerous themes are raised, particularly the power and influence of the verbal communication of prophets with people, including that of Prophet Nūḥ. According to Qur'anic teachings, God has granted His prophets, including Prophet Nūḥ, the full ability and awareness to make optimal use of language and communicative tools so that they may speak to people more effectively. The central theme of this Surah is the account of the speeches, invitations, reactions, and complaints of Prophet Nūḥ toward his people; speeches that were formed over a long period and reflect the perseverance, patience, and diversity of the communicative methods of this divine prophet.

Research Objective

Since language is regarded as the most important means of conveying the message of revelation and establishing communication between prophets and people, examining the linguistic functions in this surah can open new horizons for understanding Qur'anic rhetoric and effective methods of religious communication. God Almighty has equipped the prophets with special communicative and linguistic abilities in order to present the divine message in accordance with the intellectual, cultural, and psychological conditions of their audiences. In Surah Nūḥ, Prophet Nūḥ also employs various linguistic strategies to convey the message of monotheism to his people in an effective and enduring manner. Therefore, analyzing the pattern of verbal communication in this Surah constitutes a scholarly necessity for linking Qur'anic studies with modern linguistic theories.

Received: 2024-06-04 | Received in revised form: 2024-08-03 | Accepted: 2024-10-27 | Published online: 2026-04-21

◆ How to cite: hoseini,A , asvadi,A and omrani,A . (2026). An Analysis of the Linguistic Functions in Surah Nūḥ Based on Jakobson's Communication Theory. (e110-133). *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 10(18), e110-133 doi: [10.22034/sshq.2024.461118.1468](https://doi.org/10.22034/sshq.2024.461118.1468)

©2025. Article type: Research Article Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



style.quran.ac.ir

Research Methodology

The present study is conducted on the basis of Roman Jakobson's theory of verbal communication, which considers linguistic communication to consist of six main elements (sender, receiver, message, context, code, and channel) and six corresponding linguistic functions: referential, emotive, conative, phatic, metalingual, and poetic. The research method employed in this study is descriptive-analytical. The data were extracted from the verses of Surah Nūḥ and subsequently analyzed according to this theoretical framework. In this analysis, each verse was examined with regard to its semantic context, audience, communicative purpose, and type of linguistic influence.

Findings

The findings of the research indicate that Surah Nūḥ, despite its brevity, contains all the linguistic functions proposed by Jakobson, and in many instances more than one function becomes active simultaneously within a single verse or expression. The referential function has the highest frequency, reflecting Prophet Nūḥ's emphasis on clarifying realities, warning about the consequences of disbelief, and directing the audience's mind toward fundamental doctrinal concepts such as monotheism, resurrection, and divine traditions. Following this, the emotive function plays a prominent role; this function strengthens the emotional connection between the sender and the receiver of the message through the expression of the prophet's sorrow, compassion, complaint, and concern for the fate of his people.

Next in prominence is the conative function, whose aim is to exert a direct influence on the behavior of the audience and invite them to faith, seeking forgiveness, and returning to God. In this function, Prophet Nūḥ employs methods such as encouraging the seeking of divine forgiveness, promising worldly and otherworldly blessings, and warning of divine punishment. In contrast, functions such as the metalingual and phatic functions appear less prominently, indicating the priority of the message and its content over the explanation of the linguistic code or merely maintaining the communication channel. Nevertheless, the limited presence of these functions also contributes to the coherence and dynamism of the discourse of the Surah. Examination of these functions shows that Prophet Nūḥ, in his speech, paid particular attention to directing the audience's mind toward various themes and to the process of encouragement and persuasion. Furthermore, in Surah Nūḥ, the observance of politeness and respect in addressing the audience is particularly prominent, since this feature is essential for motivating and persuading the audience. Prophet Nūḥ rarely addresses his audience directly, in such a way that each individual benefits from his words according to his own capacity and understanding.

Conclusion

Overall, the predominance of the referential, emotive, and conative functions in Surah Nūḥ indicates that the discourse of this surah is a persuasive and guiding discourse whose aim is to transform the attitudes and behavior of the audience through a combination of rationality, emotion, and practical invitation. By observing verbal courtesy, patience in invitation, and diversity in expressive methods, Prophet Nūḥ presents a comprehensive model of effective religious communication. The limited use of symbolic and sign-based expression also allows the message of the surah to be interpreted and understood at different levels, enabling each audience to benefit according to their cognitive capacity. This study demonstrates that analyzing Surah Nūḥ on the basis of Jakobson's theory of verbal communication not only reveals the linguistic richness of the Holy Qur'an but also confirms the applicability of modern linguistic theories in Qur'anic studies.

Keywords: Surah Nūḥ; Verbal Communication; Jakobson; Holy Qur'an; Linguistic Functions

تحلیل کارکردهای زبانی سوره نوح براساس نظریه ارتباطی یا کوبسن

عبدالله حسینی^۱ ID، علی اسودی^۲ ID، امین عمرانی^۳ ID

۱. دانشیار زبان و ادبیات عربی، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. ایمیل: dr.abd.hosieini@khu.ac.ir

۲. دانشیار زبان و ادبیات عربی، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. ایمیل: asvadi@khu.ac.ir

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی، کرج، ایران، (نویسنده مسئول).

ایمیل: aminomrani.7972579@gmail.com

پژوهشی



چکیده

سوره نوح یکی از غنی‌ترین سوره‌های قرآن است و محور اصلی آن، ارتباط حضرت نوح با قوم خود و سخنان ردوبدل شده بین آن‌ها است. خداوند حضرت نوح و دیگر پیامبران خود را به قدرت ارتباط کلامی آگاه کرد تا با مردم به بهترین شیوه صحبت کنند؛ بنابراین، بررسی و تحلیل الگوی ارتباطی و نقش‌های زبانی موجود در این سوره، از اهمیت خاصی برخوردار است. امروزه، اندیشمندی چون «رومن یا کوبسن» به بررسی ساختمان ارتباط کلامی پرداخته‌اند. پژوهش حاضر درصدد نشان دادن الگوی ارتباط کلامی و کارکردهای زبانی در سوره نوح است. در این پژوهش، داده‌ها به شیوه توصیفی تحلیلی براساس نظریه ارتباطی یا کوبسن بررسی و تحلیل شد. نتایج به دست آمده بیانگر این است که سوره نوح اگرچه سوره‌ای کوتاه است، اما از همه کارکردهای زبانی برخوردار است و حتی گاهی این کارکردها با هم تداخل پیدا می‌کنند. میزان استفاده از کارکرد ارجاعی و عاطفی و سپس کارکرد ترغیبی بر بقیه کارکردها غلبه دارد و میزان استفاده از کارکرد فرازبانی نسبت به بقیه کارکردها کم‌رنگ‌تر است. علت غلبه کارکرد ارجاعی و سپس عاطفی و ترغیبی، نشانگر اهمیت ارجاع ذهن‌گیرنده به موضوعات مختلف و امر تشویق است. حضرت نوح با فنون اقناع و ترغیب، مردم را به راه راست دعوت کرد و در کلام خود، ادب را که لازمه ترغیب مخاطب است، رعایت می‌کرد. حضرت نوح، به ندرت، با نشانه با مخاطب صحبت می‌کند تا هرکس به اندازه فهم خودش از کلام او بهره ببرد.

کلید واژگان: ارتباط کلامی، سوره نوح، کارکردهای زبانی، یا کوبسن.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۵ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۵/۱۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۶ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۰۱

◆ استناد به این مقاله: حسینی، عبدالله، اسودی، علی و عمرانی، امین. (۱۴۰۵). تحلیل کارکردهای زبانی سوره نوح براساس نظریه ارتباطی یا کوبسن. (۱۱۰-۱۳۳). *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*. ۱۰ (شماره اول)، ۱۱۰-۱۳۳. doi: 10.22034/sshq.2024.461118.1468

۱. مقدمه

برای درک و فهم مفاهیم عمیق آیات قرآن و رسیدن به فهم و برداشتی دقیق، باید توجه و اهتمام ویژه‌ای به همه کارکردها و جنبه‌های زبانی و سیاق آیات قرآن داشته باشیم. اصلی‌ترین کارکرد زبان، ارتباط است و پرداختن به کارکردهای زبانی از اهمیت خاصی برخوردار است. «فرآیند ارتباط یک منبع مشخص دارد که از بین همه پیام‌ها، فقط یکی انتخاب شده و ممکن است به شکل‌های مختلف مثل شفاهی، کتبی، نت موسیقی، به صورت ریاضی، حرکات و حالات چهره و بدن و.... باشد.» (سورین و تانکارد، ۱۳۸۸: ۷۱) امروزه تا حدودی با استفاده از روش‌های نوین، از جمله رویکرد معناشناسی و الگویابی جملات و عبارات به فهم و درک لایه‌ها و بطن‌های مفهومی عمیق قرآن، می‌توان دست یافت. یکی از مهم‌ترین شیوه‌هایی که برای درک بطن و لایه‌های آیات قرآن، امروزه، استفاده می‌شود، تحلیل و بررسی آیات قرآن براساس مدل ارتباطی بین گوینده وحی (خدا) و دریافت‌کنندگان پیام آیات است؛ به عبارت دیگر، در شیوه‌های نوین، آنچه اهمیت دارد، این است که جمله‌ها و عبارت‌های استفاده‌شده در آیات قرآن، حامل و بیانگر چه نوع پیامی برای مخاطبان است و بنابر دسته‌بندی نوع ساختارهای زبانی، پیام مورد نظر چگونه به مخاطب می‌رسد. توجه، کشف و پرداختن به ساختارهای زبانی آیات قرآن به درک بیشتر و بهتر و دریافت عمق و بطن کلام خدا در حد توان مخاطب، کمک می‌کند؛ همچنین، موجب روشن شدن جنبه اعجازی این سوره برای مردم و مخاطبان است.

ماجرای حضرت نوح و قومش، علاوه بر این سوره در سوره‌های اعراف، هود، مؤمنون، شعرا و قمر آمده است. قوم حضرت نوح، ایشان را همیشه به سخره می‌گرفتند و او را سبک‌مغز و دیوانه خطاب می‌کردند. او تنها پیامبری است که مدت نبوتش در قرآن، ذکر شده است (۹۵۰ سال) و تنها پیامبری است که بیشترین عمر را کرد؛ همچنین، وی اولین پیامبری است که دارای کتاب و شریعت جهانی شد. (قرآنی، ۱۳۹۱: ۲۲۸ و ۲۲۹)

موضوعات سوره نوح، به‌طور کلی، درباره بیان اهداف رسالت حضرت نوح، مقاومت حضرت نوح در انجام رسالت خود و طغیان و سرسختی قومش، متوجه ساختن مردم به آیات انفسی و آیات آفاق‌گرفتار شدن قوم حضرت نوح به عذابی سخت است. (زمانی، ۱۳۹۹: ۱۱۸۴) قوم حضرت نوح دعوتش را اجابت نکردند و در نهایت، پس از گذشت ۹۵۰ سال، این امر، سبب شکوه وی در پیشگاه پروردگار شد. وی مؤمنین، از جمله پدر و مادر خود را به نیکی یاد کرد و در نزد خدا برای آن‌ها طلب خیر کرد و دعا نمود و برای کافرانی که ایمان نیاوردند نیز عذابی دردناک طلب کرد. (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۳۹)

پژوهش حاضر به دنبال تحلیل مفاهیم و کارکردهای ارتباطی و تربیتی سوره نوح با استفاده از نظریه «زبان‌شناسی ارتباطی» یاکوبسن است. هدف دیگر، تبیین کارکردها و نقش‌های

زبانی در کلام خداوند در این سوره است؛ بنابراین، باید جنبه‌های ارتباطی را کامل و جامع شناخت تا بتوانیم کارکردهای ارتباطی این سوره را تبیین کنیم؛ به عبارت دیگر، اگر فهم و درک عمیق ارتباط کلامی موجود در قرآن کریم هدف این پژوهش باشد، باید نقش هریک از عوامل اصلی ارتباط در گفت‌وگوهای موجود در سوره مذکور کشف شود.

این پژوهش به دنبال پاسخ به پرسش‌های زیر است:

۱. بین ساختار جملات سوره نوح و الگوی ارتباطی یاکوبسن چه ارتباطی وجود دارد؟
۲. انواع کارکردها و نقش‌های زبانی، براساس دیدگاه یاکوبسن در سوره نوح، چگونه به کار گرفته شده است؟
۳. چرا خداوند گاهی کمتر و گاهی بیشتر از این کارکردهای زبان‌شناسانه، بسته به نوع آن در این سوره، استفاده کرده است؟

۲. پیشینه پژوهش

در مورد بررسی ارتباط کلامی در قرآن کریم، بنابر نظریه یاکوبسن، تحقیقات و مطالعاتی صورت گرفته که به آن‌ها اشاره می‌شود:

- حمیدی و همکاران (۱۴۰۲) در مقاله‌ای تحت عنوان «تحلیل نشانه‌شناسی مفهوم آیه در قرآن براساس الگوی ارتباطی یاکوبسن» به تحلیل مسئله مذکور پرداخته است. از مهم‌ترین نتایجی که در این پژوهش عنوان شده، این است که آیه کد یا رمزی است که ویژگی‌های یکسان دارد که کد بودن آیات سبب این امر شده است. تمامی مصداق‌های آیه، مثل اعجاز یا نشانه‌های دیگر، جنبه غیبی دارند و ویژگی مشترک دیگر آن‌ها یکسان بودن موضوع ارجاعی برای تمام کدها است. سومین ویژگی یکسان مصداق‌های آیه، اهمیت تفکر و تعقل است که نقش بسیار مهمی در این زمینه دارد. بررسی صورت گرفته مبحث کارکردهای زبانی را نتوانسته، به خوبی، تشریح کند.

- نعمتی و فعلی (۱۴۰۱) در مقاله‌ای تحت عنوان «شیوه‌های ارتباط کلامی پیامبران در سوره غافر، براساس الگوی ارتباط کلامی یاکوبسن» به تحلیل مسئله مذکور پرداخته و سعی در تبیین انواع کارکردهای زبانی در سوره مذکور داشته‌اند. از مهم‌ترین نتایج و دستاوردهای این پژوهش، می‌توان به این موارد اشاره کرد که در سوره غافر در مکالماتی که پیامبران با خداوند یا مردم داشته‌اند، همه کارکردهای زبانی حضور جدی و پررنگ دارند و حتی گاهی بعضی از نقش‌های زبانی با هم تداخل پیدا کرده‌اند (به صورت توأمان هستند). در سوره غافر، کارکرد ارجاعی نسبت به دیگر کارکردها پررنگ‌تر و بارزتر است که این مهم به سبب جنبه تعلیمی سخنان پیامبران است. پژوهش صورت گرفته نتوانسته کارکرد ارجاعی را به خوبی، تبیین کند.

- سلیمی و انصاری (۱۴۰۰) در مقاله‌ای تحت عنوان «بررسی تمایز سوره‌های مکی و مدنی (سوره‌های مریم، طه، نور و احزاب) براساس الگوی ارتباطی یاکوبسن» به بررسی تحلیل مذکور پرداخته است. از مهم‌ترین نتایجی که در این پژوهش ذکر شده است، می‌توان به این نکات اشاره کرد که در الگوی ارتباطی یاکوبسن، معمولاً انسان‌ها هستند که فرستنده و گیرنده پیام هستند. طبق این پژوهش، سخنان و بیان‌های موجود در سوره‌های مدنی، بیشتر کارکرد ترغیبی و کنشی دارد و کارکرد ترغیبی نسبت به دیگر کارکردها، پررنگ‌تر است.

- مقدم (۱۴۰۰) در مقاله‌ای تحت عنوان «تحلیل نشانه‌شناسی چگونگی وحی براساس مدل یاکوبسن» به تحلیل وحی آن پرداخته است. مهم‌ترین نتایج این پژوهش این است که طبق نظریه یاکوبسن، خداوند با عنوان فرستنده پیام، پیامبر و مردم با عنوان گیرنده پیام و وحی خدا پیام ارسال شده از فرستنده به گیرنده محسوب می‌شود. آیات قرآن نشانه‌ها و کدهای متعددی دارد. ارتباط بین خدا و پیامبر اکرم عمودی و غیرهم‌سطح است. این عبارت بدین معنا است که سطح فرستنده پیام بسیار بالاتر و والاتر از سطح گیرنده است. پژوهش انجام شده در مورد سوره نوح نیست.

- درویشی و همکاران (۱۳۹۹) در مقاله‌ای تحت عنوان «بررسی خطاب در قرآن بر مبنای مدل ارتباطی یاکوبسن با تکیه بر سه مخاطب انسان، بنی آدم و ناس»، اقدام نموده‌اند. از مهم‌ترین نتایج این پژوهش، این است که بنا بر ساختار جمله‌های سوره‌های مذکور، وقتی که روش بیان مستقیم باشد، ساختار جملات یا خبری هستند یا انشایی، اما وقتی که روش بیان غیرمستقیم باشد، حتماً ساختار جمله باید خبری باشد. کارکرد ترغیبی در سوره‌های مذکور در زمانی که جهت کلام سوی مخاطب باشد، غلبه بر دیگر کارکردهای زبانی دارد و این مسئله در این سوره‌ها، کاملاً مشهود است. پژوهش انجام شده درباره سوره نوح نیست. براین اساس، تاکنون، پژوهشی در بررسی سوره نوح، براساس نظریه الگوی ارتباطی یاکوبسن، صورت نگرفته است.

۳. چارچوب نظری

رومن یاکوبسن از مهم‌ترین نظریه‌پردازان برجسته در زمینه زبان‌شناسی است که نظریه او در بررسی نقش‌های شش‌گانه زبان، مورد استقبال و توجه محققان در حوزه زبان و ادبیات قرار گرفته است. او آرای خود را تحت عنوان «نظریه الگوی ارتباطی» بیان می‌کند و معتقد است که شش عنصر تشکیل‌دهنده ارتباط در هر گفت‌وگویی، تعیین‌کننده انواع نقش‌های زبان است. آن شش قسم عبارت‌اند از: گوینده، رمز، مخاطب، مجرای ارتباطی، پیام و زمینه دلالتی پیام. وی اعتقاد دارد که «اولین مرحله ارتباط، این است که فرستنده برای گیرنده، یک پیام، ارسال می‌کند. آن پیام یا موضوع باید به گونه‌ای باشد که مخاطب آن را درک کند و در قالب کلام نیز باشد؛ همچنین رمزنگاری نیز اهمیت خاص خود را دارد و باید برای هر دو

(فرستنده و گیرنده) قابل فهم باشد. درنهایت، مجرایی ارتباطی نیاز داریم که پیوندی روانی بین گیرنده و فرستنده است و درواقع، این مجرای ارتباطی است که امکان برقراری و ادامه ارتباط کلامی بین آن دو را می‌دهد.» (یاکوبسن، ۱۳۸۰: ۹۱)

براساس نظریه وی، انواع نقش‌های زبانی عبارت‌اند از: نقش عاطفی، نقش ادبی، نقش همدلی، نقش ترغیبی، نقش ارجاعی و نقش فرازبانی. به اعتقاد یاکوبسن، «توجه زیاد به هریک از آن عوامل مذکور، یعنی گوینده، پیام، مخاطب، رمز، زمینه دلالتی پیام و مجرای ارتباطی سبب می‌شود که یکی از کارکردهای زبان آشکار شود. مهم این است که پیام از چه مرتبه‌ای در این مراتب نقش‌ها برخوردار است.» (همان: ۹۲)

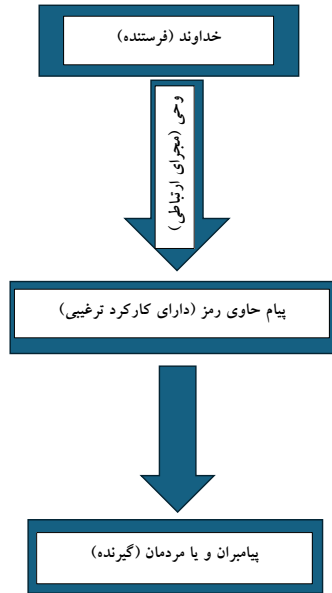


نمودار ۱: نقش‌های زبانی الگوی ارتباطی یاکوبسن

بنا بر این نظریه، این گونه می‌توان برداشت کرد که شاید جمله‌ای را نتوانیم پیدا کنیم که در آن فقط یکی از نقش‌های زبان وجود داشته باشد و گاهی اوقات، جداسازی و تفکیک نقش‌ها از یکدیگر دشوار است و درهم تنیده‌اند. به اعتقاد یاکوبسن، «وقتی یکی از کارکردهای زبان بر دیگر کارکردها غلبه پیدا کند، موجب تفاوت بین پیام‌ها می‌شود.» (مقدادی، ۱۳۸۷: ۶۲۳)

بنا بر نظریه الگوی ارتباطی یاکوبسن؛ برای مثال، خداوند پیامی را به عنوان فرستنده می‌فرستد و پیامبر اکرم و اهل بیتش (علیهم السلام) و همچنین مردمان آن زمان و آیندگان

دریافت‌کنندگان پیام (گیرندگان پیام) هستند؛ بنابراین، فرستنده «خداوند» و گیرنده «پیامبر اکرم و مردمان زمان خودش و آیندگان» هستند؛ همچنین مجرای ارتباطی میان فرستنده و گیرنده وحی است و نقش ترغیبی (که یکی از انواع نقش‌های زبانی است) انجام دستورات الهی فرستاده‌شده است.



نمودار ۲: عناصر تشکیل‌دهنده ارتباطی یاکوبسن با مثال

معرفی و تبیین انواع کارکردها و نقش‌های زبانی در نظریه الگوی ارتباطی یاکوبسن:

- کارکرد ارجاعی: در این کارکرد، هدف این است که مخاطب به سمت معنایی ارجاع داده شود. آن معنا واحد است و نمی‌توان چند برداشت از آن کرد. ارتباط زبانی مربوط به زمینه پیام است. این کارکرد در استفاده از زبان برای بحث‌های علمی، کاربرد دارد. همچنین پیام از حالت ادبی و زبانی خارج می‌شود.

- کارکرد عاطفی: این کارکرد زبانی احساس فرستنده (گوینده) را در گیرنده (مخاطب)، ایجاد می‌کند؛ همچنین، به دنبال ایجاد تعدد و کثرت در معنا است و به همین دلیل در مقابل کارکرد ارجاعی قرار می‌گیرد. «این کارکرد بنا بر جهت‌گیری پیام به سمت گیرنده و مخاطب، به وجود می‌آید و احساس فرستنده یا احساسی که می‌خواهد به گیرنده منتقل کند، به نمایش گذاشته می‌شود.» (یاکوبسن، ۱۳۸۰: ۸۰)

- کارکرد ادبی: هر پیام و کلامی دو قسم دارد؛ یکی صورت و دیگری معنا؛ به عبارت دیگر، متن یک جنبه ظاهری دارد و یک جنبه باطنی. جهت‌گیری در این کارکرد زبانی

به سمت جنبه ظاهری و صورت پیام است و بیشتر جنبه‌های زیبایی ظاهری پیام (که تا حدودی تأثیرگذار بر معنای کلام هم می‌شود) مد نظر فرستنده است و می‌خواهد از آن طریق بر روی مخاطب تأثیر بگذارد و پیام خود را به گیرنده ارسال کند.

- کارکرد همدلی: در این نقش زبانی، توجه و جهت پیام به سمت مجرای ارتباطی است؛ در واقع، فرستنده می‌خواهد مطمئن شود که جریان ارتباط و پیام‌دهی برقرار است یا قطع شده است. جملاتی که استفهام انکاری هستند یا جملاتی که حالت تلنگر دادن به مخاطب را دارند در این نوع کارکرد، قرار می‌گیرند.

- کارکرد فرازبانی: این کارکرد برای رمزگشایی رمزها و کدهای پیام است. گاهی فرستنده برای گیرنده در پیام خود، تعدادی کد یا رمز قرار می‌دهد که شاید مخاطب در وهله اول نتواند آن را بفهمد. هدف این کارکرد، روشن‌سازی و آگاه کردن مخاطب نسبت به آن کدها و رمزهای پیام است تا مخاطب (گیرنده) بتواند با پیام، ارتباط عمیق‌تر و بهتری برقرار کند و پیام فرستنده را به‌طور کامل متوجه شود.

- کارکرد ترغیبی: هدف از هرگونه ارتباط بین فرستنده و گیرنده این است که مخاطب نسبت به آن پیام یک واکنش نشان دهد و این واکنش در نزد گیرنده کلام و پیام صورت می‌گیرد. وظیفه این کارکرد، معلوم کردن و مشخص کردن ارتباط بین پیام و گیرنده است. در این کارکرد، بعضی از فنون را فرستنده استفاده می‌کند تا میزان تأثیرگذاری کلام را بالا ببرد و مخاطب را به جهت موردنظر، سوق دهد.

۴. کارکردهای زبانی در سوره نوح

همان‌طور که قبلاً ذکر شد، شش عنصر تشکیل دهنده ارتباط، یعنی گوینده، مخاطب، پیام، زمینه دلالتی پیام، رمز و مجرای ارتباطی، از اهمیت خاصی برخوردار است. هدف از برقراری ارتباط، بسیار متفاوت و گوناگون است و این اهداف ارتباط است که می‌تواند بسیار مهم و حتی تأثیرگذار بر روی آن شش عنصر مذکور باشد. در این قسمت، قصد داریم نقش‌های زبانی را براساس دیدگاه یاکوبسن در سوره نوح، تحلیل کنیم.

۴-۱. کارکرد ترغیبی

کارکرد ترغیبی بیشتر برای مشخص کردن ارتباط بین پیام با مخاطب است که معمولاً واکنش گیرنده را به دنبال دارد؛ یعنی مخاطب معمولاً نسبت به پیامی که دریافت کرده، واکنش نشان می‌دهد. این نوع کارکرد برای ایجاد ترغیب در مخاطب به کار می‌رود تا او به سمت هدف یا کار خاصی، سوق داده شود. اقناع و ترغیب از جمله مواردی است که فرستندگان، به‌ویژه پیامبران برای ابلاغ وحی یا کلام خود، از آن استفاده می‌کردند و کاربرد فراوانی برای آنان داشته است. این دو، سهم بسیار ارزشمند و مهمی در فرآیند ارتباط دارند.

این دو فن، مکمل یکدیگر هستند؛ یعنی اگر افناع نباشد، ترغیب نیز وجود نخواهد داشت. این دو زمانی محقق می‌شوند که در مخاطب، یک تغییر در گفتار یا رفتار آن حاصل شود. از آنجاکه هدف پیامبران تغییر رفتار، اعتقادات و گفتار مردم بوده است، بنابراین، بسیار منطقی است که در کلام پیامبران، کارکرد ترغیبی غالب باشد؛ زیرا به وسیله افناع و ترغیب است که انگیزه در انسان ایجاد می‌شود تا به سوی خدا حرکت کند.

در نظریه ارتباطی یاکوبسن، وقتی که در ارتباط، تمرکز بر گیرنده باشد، کارکرد ترغیبی حالت صعودی به خود می‌گیرد: «جهت پیام در کارکرد ترغیبی زبان، به سوی مخاطب تمایل و حرکت پیدا می‌کند. این نقش زبانی، بیشتر در اشعاری که با موعظه همراه است، آشکارتر است. از آشکارترین مثال‌های این کارکرد زبانی، ساخت ندایی و امری است.» (یاکوبسن، ۱۳۸۰: ۹۳)

تعداد قابل توجهی از آیات سوره نوح، کارکرد ترغیبی دارند: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ / أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا أَمْرَهُ﴾ (نوح: ۲ و ۳) (گفت: ای قوم من! قطعاً من شما را بیم‌دهنده‌ای آشکار (از طرف خداوند) هستم / که خدا را بپرستید و از او پروا کنید و از من اطاعت نمایید).

کلمه «نذیر» در این آیه، روشن‌کننده بحث ما در این بخش است. در اینجا، واژه نذیر، به معنای شخصی است که یک پیام هشدارآمیز را می‌خواهد به مخاطب خود ارائه کند. وقتی کسی خود را هشداردهنده و پیام خود را هشدارآمیز معرفی می‌کند، سبب می‌شود که حواس مخاطب بیش‌ازپیش به آن شخص و آن پیام معطوف گردد؛ درواقع، انداز و هشدار برای ترغیب مخاطب به سمت هدف و پیامی خاص است که همین امر سبب غلبه کارکرد ترغیبی در کلام می‌شود.

برای اینکه این انداز در مخاطب، اثر بیشتری بگذارد، فرستنده باید مزین به صفت نیکِ صداقت باشد؛ حتی این نکته (داشتن صداقت) در نظریه ارتباطی یاکوبسن، تحت عنوان کیفی بودن پیام مطرح می‌شود؛ بنابراین، بطن و محتوای آیه، هدایت‌گری و هشدار برای جهت‌گیری درست در دنیا است که با صداقت فرستنده (حضرت نوح) همراه است. داشتن صداقت یا به تعبیر یاکوبسن، کیفی بودن پیام در فرآیند ارتباط، بسیار مؤثر و مهم است. همه پیامبران الهی (از جمله حضرت نوح) خود را به این صفت مزین کرده بودند تا درجه تأثیرگذاری ارتباط و کلام خود را بر مخاطب بالا ببرند.

﴿يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (نوح: ۴) (تا خدا گناهانتان را بپامرزد و شما را تا زمانی معین مهلت دهد. اگر آگاهی داشته باشید [توجه خواهید کرد که]، بی‌تردید هنگامی که اجل خدایی فرا رسد، تأخیر نخواهد داشت).

این آیه، کارکرد ترغیبی دارد؛ در واقع، حضرت نوح مردم را به انجام کارهای نیک و اطاعت از خدا و خود دعوت می‌کند و در ادامه می‌گوید که همین کار، موجب بخشیده شدن گناهانشان می‌شود؛ یعنی مردم را با بخشیده شدن گناهانشان از جانب خداوند، ترغیب و تشویق می‌کند؛ به عبارت دیگر، اگر مردم از خدا و پیامبرش پیروی کنند، خداوند هم گناهان گذشته آن‌ها را پاک می‌کند. پاک کردن گناهان، وسیله‌ای برای ترغیب مردم به راه خدا در کلام نوح (ع) است؛ بنابراین، کلامی که کارکرد ترغیبی دارد، می‌تواند اثرگذاری بیشتری بر مخاطب داشته باشد. امام صادق (ع) نیز در مورد اهمیت همین نکته می‌فرماید: «(المجلسی، الناس فی دینکم (مردم را در دین و عقاید خود ترغیب و تشویق نمایند).» (۱۹۷۲: ۷۵ / ۴۱۱)

یکی دیگر از نکات مهم در مورد ارتباط و کلام، رعایت ادب در گفت‌وگو است. برای اینکه ترغیب و اقناع در مخاطب صورت گیرد، فرستنده باید با رعایت ادب و احترام کلام خود را به گیرنده (مخاطب) ارسال کند. اگر فرستنده به این نکته توجه نداشته باشد، قطعاً نمی‌تواند اقناع و ترغیب را در مخاطب ایجاد کند؛ چون یکی از شروط تأثیرگذاری اقناع و ترغیب در مخاطب، رعایت ادب فرستنده پیام است. در دین اسلام نیز این امر بسیار مهم و ضروری است. رعایت ادب حضرت نوح با سخن خداوند در آیه ۵۳ سوره اِسْرَاء مطابقت دارد. آنجا که خداوند می‌گوید: ﴿قُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾. مفسران قرآن کریم در تفسیر این آیه بر این نکته (رعایت ادب در کلام) تأکید کرده‌اند. (بیضاوی ۱۴۱۸: ۳ / ۲۵۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳ / ۱۹۷؛ مظفر نجفی، ۱۴۲۲: ۱۱)

﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾ (نوح: ۱۰) (پس [به آنان] گفتم: از پروردگارتان آمرزش بخواهید که او همواره بسیار آمرزنده است).

در این آیه، حضرت نوح به دنبال ایجاد ترغیب در دل قومش با جلب توجه آن‌ها به مهربان بودن خداوند است تا از مسیر غلطی که انتخاب کرده‌اند، دست بکشند؛ یعنی مهربان بودن خدا در کلام حضرت نوح، وسیله‌ای برای ایجاد ترغیب در مخاطب به سمت هدف مدنظر است:

﴿يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا﴾ (نوح: ۱۱) (تا بر شما از آسمان باران پی‌درپی و با برکت فرستد).

﴿وَيُمِدُّكُمْ بِأَمْوَالٍ وَيَبِينُ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا﴾ (نوح: ۱۲) (و شما را با اموال و فرزندان یاری کند و برایتان باغ‌ها و نهرها قرار دهد).

آیات مذکور نیز کارکرد ترغیبی دارد. حضرت نوح می‌خواهد به قوم خود این پیام را برساند که اگر دست از کفر و لجاجت بردارند، خداوند برایشان باران و نعمت‌های فراوان می‌فرستد و زندگی با آسایشی خواهند داشت؛ در واقع، حضرت نوح با این سخنان، قصد

ایجاد ترغیب به وسیله وعده‌های الهی در دل قومش را دارد تا قومش را به سمت هدفی که مد نظرش است، هدایت کند. وقتی پیام فرستنده به دنبال ایجاد ترغیب در گیرنده باشد، آن کلام کارکرد ترغیبی دارد.

حضرت نوح در آیات ۱۵ و ۱۶ سوره نوح که می‌فرماید: ﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا/ وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا﴾ (آیا ندانسته‌اید «فکر نکرده‌اید» که خدا هفت آسمان را چگونه بر فراز یکدیگر آفرید؟/ و ماه را در میان آنها روشنی بخش و خورشید را چراغ فروزان قرار داد؟) دیگر به دنبال ترغیب قوم خود به وسیله وعده‌های الهی نیست. در این آیات، حضرت نوح شیوه دیگری را برای ایجاد ترغیب در دل قومش اتخاذ کرده است. وی به دنبال ترغیب قومش به سمت خدا با تفکر و تعقل است. او می‌خواهد قومش را به با ابزارهای مختلف، از جمله تفکر و تعقل، به سمت هدف والا هدایت و ترغیب کند.

۲-۴. کارکرد فرازبانی

ابزارهای ارتباطات کلامی برای توسعه و گسترش تفکر و اعتقادات یک نفر یا یک گروه به کار گرفته می‌شود و در واقع، متناسب با عصر خود است؛ مثلاً در گذشته، مردم با ایجاد صدا با طبل، اشکال، دود، نقاشی و.... سعی می‌کردند با دیگران ارتباط برقرار کنند و این ابزار مختص همان زمان است. (رهبر، ۱۳۷۱: ۳۵۱) هدف از کارکرد فرازبانی این است که نشانه‌هایی که فرستنده در کلام خود استفاده کرده و گیرنده آن را شاید متوجه نشود، روشن سازد. این کارکرد، نقش روشن‌سازی نشانه‌ها را برعهده دارد؛ حتی پیامبران نیز در سخنان و خطبه‌های‌شان، گاهی از کلمات و نشانه‌های خاصی استفاده می‌کردند که رمزگونه بود تا همه مردم آن را متوجه نشوند و به این وسیله، با عده‌ای از یاران خاص‌شان ارتباط برقرار می‌کردند. (واقعی، ۱۳۸۶: ۳۴۶)

در سوره نوح، این کارکرد زبانی خیلی کم دیده می‌شود: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (نوح: ۱) (ما نوح را به سوی قومش فرستادیم که قوم خود را پیش از آنکه عذابی دردناک به آنان رسد، بیم دهد).

در این سوره، واژه عذاب در ابتدای کار، کلمه‌ای رمزی و نشانه‌دار است و کسی جز فرستنده (خداوند) و گیرنده (حضرت نوح) و کسانی که نسبت به حوادث اتفاق افتاده در گذشته، مطالعه داشته‌اند، از آن اطلاعی ندارند که این عذاب چه بود؟ چگونگی، کیفیت و چیستی آن چه بود؟ حتی خداوند اراده کرد که این کلمه رمزدار در زمان حضرت نوح نیز رمزگشایی نشود تا ایمان قوم حضرت نوح نسبت به آن سنجیده شود. بعد از رمزگشایی و تفسیر و تأویل، این بخش از پیام ارتباط بیشتری با مخاطبان برقرار می‌کند و معلوم می‌شود که منظور از عذاب، هم عذاب دنیوی (غرق شدن در آب) و هم عذاب اخروی (جهنم)

و آتش) بوده است. (مکارم، ۱۳۸۶: ۵۷) یعنی این کلمه رمزدار، قبل از رمزگشایی، ارتباط خیلی ناچیز با مخاطب برقرار می‌کند (که این امر، به خواست و اراده خدا برای سنجش ایمان قوم حضرت نوح بود)، ولی بعد از رمزگشایی، این بخش از پیام ارتباط بیشتری با مخاطبان برقرار می‌کند.

﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا﴾ (نوح: ۵) (نوح(ع) گفت: پروردگارا! همانا قوم خود را شب و روز [به آیین توحید] دعوت کردم).

واژه لیلًا و نهارًا (شبانه‌روز)، در ابتدا، یک معنی سطحی دارد و یک پیام بسیار کوتاه و رمزدار است؛ به عبارت دیگر، فقط فرستنده (خداوند) و گیرنده (حضرت نوح) از بطن آن اطلاع دارد. معنای ظاهری این آیه، این است که حضرت نوح، شبانه‌روز، مردم را به دین حق دعوت کرد، اما بعد از رمزگشایی، تفسیر و تأویل، این بخش از پیام، ارتباط بیشتری با مخاطبان برقرار می‌کند و رمز و نشانه آن آشکار می‌شود که این شبانه‌روز بودن دعوت نوح(ع) و اینکه چندین بار دعوت حضرت نوح(ع) در این سوره به اشکال و حالات مختلف ذکر شده است. علاوه بر اینکه به مستمر بودن دعوت حضرت نوح اشاره دارد، به طولانی بودن مدت زمان دعوت و نبوت حضرت نوح که بیش از ۹۰۰ سال بوده نیز اشاره دارد. این رمز بعد از رمزگشایی، آشکار شده و پیام به‌طور کامل به مخاطب می‌رسد.

۴-۳. کارکرد همدلی

به عقیده یاکوبسن، یک دسته از پیام‌ها وجود دارد که بیشتر به این دلیل صادر می‌شوند تا معلوم شود مخاطب (گیرنده پیام) واقعاً به سخنان گوش می‌دهد یا نه؛ به عبارتی دیگر، برخی از پیام‌ها برای ایجاد اطمینان از تداوم یا قطع کلام است. (یاکوبسن، ۱۳۸۰: ۷۵) در واقع خود ارتباط، مد نظر فرستنده است. می‌توان آن را نوعی تلنگر هم تلقی کرد. معمولاً کلامی که به نحوی به پرسش، استفهام انکاری و تعجب مرتبط است، از نوع کارکرد همدلی است. زیرا از موارد مذکور برای ایجاد اطمینان از تداوم یا قطع کلام، استفاده می‌شود.

در سوره نوح نیز این کارکرد زبانی کمی دیده می‌شود:

﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾ (نوح: ۱۳) (شما را چه شده که [حقانیت و ربوبیت خدا را] نفی می‌کنید و طوق بندگی او را در گردن خود نمی‌نهدید و] به عظمت و بزرگی خدا امید ندارید؟!)

در این آیه، کلام حضرت نوح به قومش با حالت استفهام انکاری و همچنین تعجبی بیان شده است که چرا حقیقت را کتمان می‌کنند و به بزرگی خدا، امید و ایمان ندارند. معمولاً جمله‌ای که به حالت استفهام انکاری یا همراه با تعجب باشد تا مخاطب را به نوعی، متوجه ارتباط با فرستنده بکند، کارکرد همدلی دارد.

در آیات ۱۵ و ۱۶ سوره نوح، کلام حضرت نوح به قومش با حالت استفهام انکاری و همچنین تعجبی بیان شده است که چرا به آیات الهی مثل آسمان، خورشید و ماه، توجه نمی‌کنند و همین امر سبب غلبه کارکرد همدلی شده است. ﴿الْم تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا/ وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا﴾ (آیا ندانسته‌اید که خدا هفت آسمان را چگونه بر فراز یکدیگر آفرید؟/ و ماه را در میان آنها روشنی بخش و خورشید را چراغ فروزان قرار داد؟) زیرا گیرنده را متوجه ارتباط با فرستنده می‌کند. بیان این نکته ضروری است که تمامی دعوت‌ها و کلام‌های حضرت نوح در این سوره، نشان‌دهنده رعایت ادب در گفت‌وگو با قوم خود است. تمامی دستورات و کلام‌های حضرت نوح با اقتدار ولی درعین حال، مؤدبانه به مخاطب انتقال می‌یابد و این بحث را در کارکرد ترغیب به صورت مفصل بیان کرده‌ایم. این مسئله نشان می‌دهد که حضرت نوح از همان جدال احسنی که قرآن به آن اشاره کرده، استفاده کرده است. جدال احسن به معنای دعوت و تبلیغ در کنار ادب، حکمت و برهین و استدلال‌های استوار و قوی است.

۴-۴. کارکرد ادبی

در این کارکرد، نگاه و توجه گیرنده یا همان مخاطب بیشتر بر شکل و ظاهر پیام است و خیلی به بطن و محتوای آن توجه ندارد؛ درواقع، این کارکرد برخلاف کارکرد همدلی، تمرکزش بیشتر بر ساختار ظاهری متن است. نقش اصلی کارکرد ادبی در کلام، افزایش زیبایی کلام است و همین امر موجب افزایش اثرگذاری کلام در گیرنده است. این موضوع حتی در دعوت پیامبران نیز بوده است. سخنان پیامبران، همواره با بشارت و هشدار به صورت توأمان بوده است. پیامبران، این شیوه را با اصول فصاحت و بلاغت ترکیب کردند تا بر مخاطبان اثر بیشتری بگذارند. چون کلامی زیبا و دلنواز است که هم ظاهر و هم باطن آن زیبا باشد؛ یعنی هم ظاهر و هم باطن باید مورد توجه قرار گیرد؛ بنابراین، تمرکز این کارکرد بر جنبه زیبایی متن است که همین امر تا حدودی بر زیبایی محتوای کلام نیز تأثیر می‌گذارد. در سوره نوح نیز این موارد به تعداد قابل توجهی دیده می‌شود:

آیه ۱۱ سوره نوح: ﴿يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا﴾ (تا بر شما از آسمان باران (نعمت) پی‌درپی و با برکت فرستد)، تفاسیر متنوع و مختلفی دارد. بنا بر این کارکرد، یکی از تفاسیر این است که در این آیه، نعمت‌های خداوند به ریزش باران از ابر تشبیه شده است که از آسمان نازل می‌شود. (قرآنی، ۱۳۹۱: ۲۳۳) این نوع تشبیه همان استعاره مصرحه است. چون مشابه (نعمت‌های خداوند) حذف شده و مشبّه به (باران) در معنای غیرحقیقی خود به کار رفته و با معنای مفهومی خود در ارتباط است. همین امر سبب غلبه کارکرد ادبی در این آیه، شده است.

﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾ (نوح: ۱۷) (و خدا شما را از زمین [مانند] گیاهی رویاند).

این آیه را می‌توان از چند جنبه بررسی کرد و تشبیهات مختلفی را از آن استخراج کرد. یک جنبه آن است که خلقت انسان‌ها به روییدن گیاهان از زمین، تشبیه شده است. در این تشبیه، وجه شبه «آفریده شدن» و «رویش» و ادات تشبیه برای افزایش زیبایی کلام حذف شده است. جنبه زیبای دیگر این تشبیه این است که گیاهان برای رشد کردن باید در یک محیط مناسب که همان خاک است، کاشته شوند. انسان هم باید نطفه اش در یک محیط مناسب یعنی رحم مادر، قرار بگیرد تا رشد کند؛ بنابراین این وجه شبه را هم می‌توان در نظر گرفت که هم زمین و هم گیاه برای آفریده شدن، باید در محیط مناسب خاص خود قرار بگیرند. این تشبیه و بیان وجوه شبه برای آن در این آیه، سبب افزایش کارکرد ادبی شده است.

﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا﴾ (نوح: ۱۹) (و خدا زمین را برای شما فرشی گسترده قرار داد).

در اینجا، زمین به یک فرش بزرگ و گسترده تشبیه شده است. این نوع تشبیه، همان استعاره مکنیه است؛ زیرا مشبه در جمله آمده و مشبّه به (فرش) حذف شده و یکی از لوازم مشبّه به (گسترده شدن و گستراندن) ذکر شده است. به کار بردن استعاره مکنیه در این آیه، سبب افزایش کارکرد ادبی شده است.

آیه شانزدهم سوره نوح، کارکرد ادبی دارد؛ زیرا کلمه ماه و خورشید و نور را که از یک خانواده است، می‌توان مراعات نظیر در نظر گرفت: ﴿وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا﴾ (و ماه را در میان آنها روشنی بخش، و خورشید را چراغ فروزان قرار داد).

در آیه پنجم این سوره، بین کلمات شب و روز، آرایه تضاد وجود دارد. استفاده از آرایه تضاد (طباق) سبب غلبه کارکرد ادبی در این آیه شده است: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا﴾ (گفت: پروردگارا! همانا قوم خود را شب و روز [به آیین توحید] دعوت کردم).

در آیه نهم سوره نوح، بین کلمات آشکار و پنهان، آرایه تضاد وجود دارد. استفاده از آرایه تضاد (طباق) موجب غلبه کارکرد ادبی در این آیه شده است: ﴿ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا﴾ (سپس آشکار و پنهان آنان را خواندم).

در سوره نوح، موسیقی و سجع‌های بی‌نظیر و زیبا می‌توان پیدا کرد که سبب زیبایی و افزایش تأثیر کلام شده است. در انتهای آیات ۵ تا ۲۸ این سوره، تمامی کلمات مسجع هستند. برای کاهش اطناب کلام و مثال، آیات ۵ تا ۱۵ این سوره برای شاهد مثال ذکر می‌شود:

﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا / فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا / وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا / ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جَهَارًا / ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا / فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا / يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا / وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَيَبْنِي وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا / مَا لَكُمْ لَا

تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا / وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا / أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَمَواتِ طِبَاقًا.﴾

کلمات مشخص شده، کلمات آخر آیات مذکور این سوره است که به سجع مزین شده است و به همین دلیل، بر زیبایی کلام افزوده شده است.

۴-۵. کارکرد ارجاعی

در این کارکرد، فرستنده از پیام یا جمله‌ای استفاده می‌کند تا آن جمله، مخاطب را به معنایی ارجاع دهد. معنایی که ارجاع داده می‌شود، قطعاً فقط یک معنای واحد است و چند معنایی در آن وجود ندارد و فقط یک معنا می‌توان از آن برداشت کرد که با موضوع مدنظر در ارتباط است و صدق و کذب آن را می‌توان مشخص کرد. ارتباط زبانی، مربوط به زمینه پیام است. این کارکرد در استفاده از زبان برای بحث‌های علمی نیز کاربرد دارد و ارتباط میان کلام و فرستنده را رقم می‌زند. نوع جملات معمولاً خبری است و پیام از حالت ادبی و زبانی خارج می‌شود؛ به عبارت دیگر، محتوای پیام زبانی به مسائلی خارج از نظام زبان، ارتباط دارد. در سوره نوح، این کارکرد زبانی به صورت قابل توجهی دیده می‌شود:

در آیه اول سوره نوح، کارکرد ارجاعی مشهود است. این آیه، ذهن مخاطب را به سمت مفهوم بازتاب اعمال انسان بر زندگی دنیوی و اخروی ارجاع می‌دهد: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (ما نوح را به سوی قومش فرستادیم که قوم خود را پیش از آنکه عذابی دردناک به آنان رسد، بیم دهد).

قوم حضرت نوح به خاطر اعمال ناشایست، مثل کفرورزی و بت پرستی، به زودی عذاب دردناکی را تجربه خواهند کرد. این عذاب، نتیجه اعمال خودشان بوده است. این آیه، قصد ارجاع ذهن خواننده به همین مطلب را دارد. این آیه علاوه بر این ارجاع، یک کارکرد ارجاعی دیگر نیز دارد. در اول عبارت، خداوند بیان کرده است که ما حضرت نوح (و دیگر پیامبران الهی) را برای شما فرستاده‌ایم تا قبل از نزول عذاب، اتمام حجت کرده و هشدار خود را بیان کرده باشیم؛ یعنی حضرت نوح (مانند دیگر پیامبران الهی) از جانب خداوند مأمور این کار است و از جانب خود چیزی نمی‌گوید؛ به عبارت دیگر، این آیه ذهن گیرنده را به الهی بودن بحث نبوت و اینکه همه پیامبران از جمله حضرت نوح، از طرف خداوند انتخاب شده‌اند و مطلبی از جانب خودشان نمی‌گویند، ارجاع می‌دهد.

در آیه سوم سوره نوح نیز کارکرد ارجاعی وجود دارد و قصد دارد ذهن انسان را به عبادت واقعی خداوند ارجاع دهد: ﴿أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا﴾ (که خدا را بپرستید و از او پروا کنید و از من اطاعت نمایید). عبادت خداوند و دوست داشتن او، صرفاً چیزی نیست که انسان آن را به زبان بیاورد. در ورطه عمل نیز این مورد باید باشد. عبادت خداوند، باید دقیقاً منطبق با سخنان پیامبران الهی باشد؛ به عبارت دیگر، اگر واقعاً قصد داریم که خداوند را عبادت کنیم و او را دوست داشته باشیم، باید به حرف او و پیامبران او گوش دهیم. اگر صرفاً

بگویم که او را دوست داریم، اما از سخنان پیامبران او پیروی نکنیم، در واقع، دروغ بزرگی به خود و خدای خود گفته‌ایم. شرط دوست داشتن و عبادت خدا، متابعت از سخنان پیامبران اوست؛ بنابراین، آیه مذکور کارکرد ارجاعی دارد و سعی دارد ذهن انسان را به معنای عبادت واقعی خدا که همان متابعت از سخنان پیامبران اوست، سوق بدهد؛ به‌ویژه، وقتی جمله «أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ» نزدیک به «وَأَطِيعُونَ» آمده، این نکته را بسیار شفاف‌تر منعکس کرده است. در آیه چهارم سوره، کارکرد ارجاعی کاملاً مشهود است: ﴿يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنْ أَجَلَ اللَّهُ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (تا خدا گناهانتان را بپامرزد و شما را تا زمانی معین مهلت دهد. اگر آگاهی داشته باشید [توجه خواهید کرد که]، بی‌تردید هنگامی که اجل خدایی فرارسد، تأخیر نخواهد داشت.) محور مرکزی پیام، بخشندگی خداوند است. از همان ابتدای آیه، بخشندگی خداوند، به‌صورت مستقیم، مطرح است؛ همچنین در ادامه آیه، صحبت در مورد مهلت دادن خداوند به کافران قوم حضرت نوح است؛ یعنی خداوند، آن‌قدر مهربان است که حتی به مشرکان و کافران، مهلت تفکر و تغییر مسیر را قبل از نزول عذاب می‌دهد؛ به عبارت دیگر، این‌گونه نیست که خداوند به‌سرعت، کسی را به‌خاطر کفرش عذاب دهد و حتی به کافران هم مهلت توبه می‌دهد؛ بنابراین آیه مذکور کارکرد ارجاعی دارد و قصد دارد تا ذهن مخاطب را به بخشنده بودن خداوند، ارجاع دهد.

آیه دهم نیز کارکرد ارجاعی دارد و محوریت اصلی آیه، مهربانی خداوند است: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾ (نوح: ۱۰) (پس [به آنان] گفتم: از پروردگارتان آمرزش بخواهید که او همواره بسیار آمرزنده است.) خداوند به‌وسیله کلام حضرت نوح، بسیار سعی دارد که ذهن مخاطب، یعنی قوم حضرت نوح و حتی آیندگان را به مهربانی خود ارجاع دهد و معطوف کند و به آن‌ها امیدواری بدهد که حتی عمل بت‌پرستی نیز در نزد خداوند، قابل آمرزش است.

در آیات یازدهم و دوازدهم سوره نوح، خداوند قصد دارد قوم حضرت نوح و نیز آیندگان را به تأثیر اعمال انسان در زندگی خودش، ارجاع دهد: ﴿يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا/ وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا﴾ (تا بر شما از آسمان باران پی‌درپی و با برکت فرستد./ و شما را با اموال و فرزندان یاری کند، و برایتان باغ‌ها و نهرها قرار دهد)؛ به عبارت دیگر، هر زمان که انسان در مسیر توحید و صراط مستقیم قرار بگیرد، خداوند برکات و نعمت‌های خود را بر او نازل خواهد کرد؛ یعنی اگر انسان اعمالش و راهش بوی خداوند را بدهد، خداوند هم نعمت‌های زیادی برای او می‌فرستد؛ بنابراین، این آیات نیز کارکرد ارجاعی دارد و سعی دارد ذهن مخاطب را به مؤثر بودن روش زندگی انسان و اعمال او بر میزان نعمت‌دهی خداوند، ارجاع دهد.

در آیات پنجم، هشتم و نهم این سوره، کارکرد ارجاعی غلبه پیدا کرده است. زیرا خداوند

می‌خواهد به مخاطبین خود، به‌ویژه به آیندگان، تلاش مستمر و سخت پیامبران خود، از جمله حضرت نوح را نشان دهد و ذهن مخاطب را به تلاش بی‌وقفه پیامبران در راه خدا، ارجاع دهد: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا / ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جَهَارًا / ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا﴾ (گفت: پروردگارا! همانا قوم خود را شب و روز [به آیین توحید] دعوت کردم. / آنگاه آنان را آشکارا دعوت کردم. / سپس آشکار و پنهان آنان را خواندم).

۴-۶. کارکرد عاطفی

این کارکرد برای ایجاد احساس فرستنده بر گیرنده است یا احساسی که فرستنده آن را دارا نیست، اما می‌خواهد آن را در مخاطب ایجاد کند. «نقش عاطفی زبان بیانگر احساس گوینده از موضوعی است که در موردش صحبت می‌کند (حال ممکن است آن حس را نداشته باشد و فقط به دنبال القای آن حس در مخاطب باشد.)» (یاکوبسن، ۱۳۸۰: ۹۲) در اینجا جملات را می‌توان از لحاظ صدق و کذب بررسی کرد و نتیجه را بیان کرد. در سوره نوح نیز این کارکرد به میزان قابل توجهی مشهود است: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (نوح: ۱) (ما پیغمبر خود، نوح را به سوی قومش فرستادیم که قومش را قبل از آنکه عذابی دردناک به آنان رسد، بیم دهد).

در اینجا، عبارت ﴿يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، سبب غلبه کارکرد عاطفی در این جمله شده است؛ زیرا فرستنده، یعنی خداوند متعال، می‌خواهد احساس ترس، درد و عذاب را در صورت گوش نکردن به حرف پیامبرش در گیرنده که مردم هستند، ایجاد کند و بگوید که قطعاً گوش نکردن و سرپیچی از سخنانم سبب نتایجی چون عذاب دنیا و آخرت می‌شود.

در آیه دوم این سوره نیز کارکرد عاطفی وجود دارد: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (نوح گفت: ای قوم من! همانا من شما را بیم‌دهنده‌ای آشکارم.) عبارت ﴿إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ در این آیه، سبب غلبه کارکرد عاطفی شده است؛ چون فرستنده (حضرت نوح) می‌خواهد محتوا و پیام خود را با احساس هشدار و انداز همراه کند و به گیرنده که همان قومش است، بفرستد؛ در واقع، ایجاد حس هشدار در مخاطب، از سوی فرستنده، سبب غلبه کارکرد عاطفی در کلام، شده است و حس ترس را در دل گیرنده ایجاد می‌کند.

خداوند در آیه چهارم سوره نوح، می‌خواهد، به‌صورت همزمان، حس شیرین بخشودگی را با حس تلخ به دچار شدن به عذاب (در صورت نافرمانی) در مخاطب، ایجاد کند: ﴿يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (تا خدا گناهانتان را ببامرزد و شما را تا زمانی معین مهلت دهد. اگر آگاهی داشته باشید [توجه خواهید کرد که]، بی‌تردید، هنگامی که اجل خدایی فرا رسد، تأخیر نخواهد داشت.) سعی در ایجاد این دو حس در مخاطب، سبب غلبه کارکرد عاطفی این آیه شده است.

در آیه دهم این سوره، کارکرد عاطفی را می‌توان مشاهده کرد. حضرت نوح که فرستنده

پیام در این آیه است، می‌خواهد در قوم خودش که گیرندهٔ پیام هستند، احساس شیرین بخشودگی را ایجاد کند و بگوید که خداوند بسیار بخشنده است و اگر توبه کنید، خداوند قطعاً شما را می‌آمرزد و گناهان قبلی‌تان را در نظر نمی‌گیرد: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾ (پس [به قوم] گفتم: از پروردگارتان آمرزش بخواهید که او همیشه بسیار آمرزنده است.) ایجاد حس بخشودگی در مخاطب و شروعی نو در زندگی‌اش، سبب غلبهٔ کارکرد عاطفی در این آیه، شده است.

آیات یازدهم و دوازدهم این سوره، کارکرد عاطفی نیز دارد؛ زیرا حضرت نوح در این آیات، به دنبال ایجاد حس شیرین برخورداری از لذت‌های مختلف در مخاطب است و می‌خواهد به قوم خود بگوید که در صورت توبه و بازگشت به صراط مستقیم و توحید، خداوند نعمت‌های زیادی برای شما نازل خواهد کرد: ﴿يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا/ وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا﴾ (تا بر شما از آسمان باران پی‌درپی و با برکت فرستد./ و شما را با اموال و فرزندان یاری کند و برایتان باغ‌ها و نهرها قرار دهد؛ به عبارت دیگر، فرستنده به دنبال ایجاد حس شیرین برخورداری از نعمت‌های فراوان در مخاطب است و این کار سبب غلبهٔ کارکرد عاطفی شده است. نکتهٔ مهم دیگر که باید ذکر شود، این است که برخی از آیات سورهٔ نوح (مثل آیهٔ یازدهم) چندین کارکرد زبانی را به صورت همزمان دارد.

این آیه علاوه بر کارکرد کنونی (کارکرد عاطفی) که ذکر شد، کارکردهای ترغیبی، ارجاعی و ادبی را نیز دارد؛ به عبارت دیگر، این آیه و بسیاری از آیات دیگر این سوره را می‌توان از منظر چند کارکرد ادبی به صورت همزمان بررسی کرد: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا﴾ (نوح: ۲۶) (و نوح گفت: پروردگارا! هیچ‌یک از کافران را بر روی زمین باقی نگذار.)

﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا﴾ (نوح: ۲۸) (پروردگارا! مرا و پدر و مادرم را و هرکس که با ایمان به خانه‌ام درآید و همهٔ مردان و زنان با ایمان را بیامرز و ستمکاران را جز هلاکت میفزای.)

در این آیات، حضرت نوح همزمان در پیشگاه خداوند، کافران را نفرین و مؤمنان را دعا می‌کند. خداوند در این آیات، قصد دارد بگوید که اگر افراد به خدا و پیامبرش ایمان بیاورند، مشمول دعای نیک پیامبرش می‌شوند و اگر از خدا و سخنان پیامبرش سرپیچی کردند، مشمول نفرین پیامبرش می‌شوند و چون پیامبرش از مقربان درگاه اوست، نفرینش پذیرفته خواهد شد. خداوند این آیات را نزدیک به هم در این سوره ذکر کرده تا حس شیرین مؤمنان را به خاطر اینکه مشمول دعای نیک حضرت نوح شده‌اند و همچنین حس تلخ کافران را به خاطر اینکه مشمول نفرین پیامبرش و عذاب آن شده‌اند، نشان دهد و هر دو حس را به مخاطب در جهت هدایت او القاء کند تا شخص، خودش انتخاب کند که می‌خواهد در کدام

دسته قرار بگیرد. این کار، سبب غلبه کارکرد عاطفی در این آیات شده است.

در سیزدهمین آیه این سوره، حضرت نوح با احساس تعجب و شگفتی، از قوم خود می پرسد که چرا به عظمت و بزرگی خدا امید و ایمان ندارید. احساس شگفتی موجود در کلام حضرت نوح، سبب غلبه کارکرد عاطفی شده است: «مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا.» (شما را چه شده که [ربوبیت خدا را نفی کرده و در نتیجه از بندگی اش دست برداشته و] به عظمت و بزرگی خدا امید ندارید؟)

اگر بخواهیم همه کارکردهای زبانی در سوره نوح را در قالب درصد و بنا بر کل آیات، بیان کنیم، بدین صورت است.

جدول ۲: بسامد و درصد کارکردهای زبانی موجود در سوره نوح (درصدها گرد شده اند).

کارکردها	بسامد	درصد
ارجاعی	۹	۳۲%
عاطفی	۹	۳۲%
ترغیبی	۸	۲۸%
ادبی	۶	۲۱%
همدلی	۳	۱۱%
فراززبانی	۲	۷%

نتیجه گیری

سوره نوح با اینکه کوتاه است، اما همه نقش های زبانی مدنظر را دارد و خالی از کارکردهای زبانی نیست و حتی گاهی با هم تداخل پیدا می کنند؛ یعنی در بعضی قسمت های این سوره، چند کارکرد زبانی به صورت همزمان در یک کلام، مشاهده می شود؛ مثلاً آیه دوم این سوره، همزمان، کارکرد ترغیبی و عاطفی را با هم دارد و یا آیه یازدهم این سوره، همزمان، کارکرد ترغیبی، ادبی، ارجاعی و عاطفی را با هم دارد.

پس از بررسی کارکردهای زبانی واقع در این سوره، از لحاظ تعداد و غلبه یافتن آن ها، باید گفت که کارکردهایی که میزان استفاده از آن ها در این سوره زیاد است، از لحاظ درصد و تعداد، خیلی نزدیک هستند و با اختلاف خیلی کم، کارکرد ارجاعی و عاطفی بر دیگر کارکردها غلبه دارد (۳۲%) و سپس کارکرد ترغیبی است (۲۸%) و همچنین کارکرد فرازبانی نسبت به بقیه کارکردها، بسیار کم رنگ تر است (۷%). علت غلبه کارکرد ارجاعی و عاطفی و پس از آن، ترغیبی در این سوره و بسیاری از سوره های قرآن، از یک سو، این

است که خداوند، به دنبال ارجاع دادن ذهن مخاطب خود به موضوعات مختلف، از جمله تفکر و تعقل در آیات خداوند، درس گرفتن از سرگذشت پیشینیان، ایمان به خدا و... به طرق مختلف، همچون عاطفه و احساسات است؛ از سوی دیگر، پیامبران، به دنبال ترغیب و تشویق مردم به سمت خداوند متعال بودند. پس بسیار منطقی است که در کلام پیامبران، کارکرد ترغیبی زیاد استفاده شده باشد؛ زیرا اگر در کلامی، این کارکرد غلبه پیدا کند، قطعاً تأثیرگذاری کلام در دل مخاطب افزایش یافته و مخاطب به سمت کار یا هدفی که مدنظر فرستنده است، ترغیب می‌شود. پیامبران هم به دنبال هدایت مردم به سمت صراط مستقیم بودند و از طریق افزایش کارکرد ترغیبی در کلام خود، انگیزه و ترغیب را در دل مخاطب ایجاد و رشد می‌دادند.

علت اینکه کارکرد فرازبانی در بین کارکردها در این سوره در پایین‌ترین درصد استفاده قرار گرفته، این است که قوم حضرت نوح به دنبال گوش کردن سخن حضرت نوح، حتی به صورت سطحی و کم نبوده‌اند و از آن فرار می‌کردند. اکثر آیات این سوره، کلام حضرت نوح را منعکس کرده است و منطقی است که حضرت نوح از این کارکرد زبانی بنا بر رفتار قوم خود در کلام خود، خیلی کم استفاده کند و در نتیجه در این سوره، این کارکرد زبانی کمتر منعکس شود؛ زیرا کارکرد فرازبانی، زمانی از جانب فرستنده استفاده می‌شود که مخاطب به دنبال کشف نشانه‌ها و رمزهای کلام وی برای درک بیشتر کلامش باشد. وقتی گوش افراد قوم حضرت نوح، به هیچ وجه، به سخنان حضرت نوح (حتی به صورت سطحی و کم) بدهکار نبوده است، بسیار منطقی است که فرستنده از این کارکرد در کلام خود، خیلی کم استفاده کند.

علت کم‌رنگ بودن کارکرد همدلی در سوره نوح (۱۱٪)، این است که قوم حضرت نوح هیچ تمایلی به گوش کردن به سخنان حضرت نوح و برقراری ارتباط با وی را نداشتند و همواره از این امر فرار می‌کردند. تعدادی از آیات این سوره، به ویژه آیه ششم و هفتم، این حرف را تأیید می‌کند؛ بنابراین، وقتی قوم حضرت نوح، به هیچ وجه، به سخنان حضرت نوح توجه نمی‌کردند و لجاجت شدید می‌ورزیدند، طبیعی است که کارکرد همدلی در کلام حضرت نوح، کم‌رنگ‌تر می‌شود. چون این کارکرد برای ایجاد اطمینان از تداوم یا قطع شدن کلام است. وقتی قوم حضرت نوح از ارتباط با حضرت نوح فرار می‌کردند، منطقی است که میزان استفاده از کلامی که برای ایجاد اطمینان از تداوم یا قطع کلام فرستنده استفاده می‌شود، کاهش یابد. از آنجاکه این سوره، غالباً کلام حضرت نوح را بیان کرده و کلام حضرت نوح نیز به خاطر نوع رفتار مخاطب خود، از کارکرد همدلی کمتری برخوردار است، سبب کاهش این کارکرد در این سوره، شده است. وقتی حضرت نوح، این شرایط را دید و سنجید، با هوشمندی تمام، کارکرد ارجاعی و ترغیبی کلام خود را پررنگ‌تر کرد تا آن‌ها را به سمت هدف مدنظر که همان توحید و صراط مستقیم است، ترغیب و سوق دهد.

در سوره نوح، فنون پر اهمیت اقناع و ترغیب برای ابلاغ رسالت به مردم، مورد استفاده قرار گرفته است. این فنون سبب ایجاد کنش و ترغیب در مخاطب پیام، می شود که در این سوره، غالباً از طریق انداز، بیم دادن و ترساندن از عاقبت کار اشتباه و امیدواری به رحمت خدا و بخشش او بیان شده است. در برخی از آیات، حضرت نوح حرف خود را به صورت لایه لایه و عمیق بیان می کند و برای هر لایه، یک نشانه یا رمز قرار می دهد تا مخاطب به وسیله آن، در صورت فهم نشانه، به لایه بعدی، منتقل شود و این گونه به صورت فرازبانی با مخاطب صحبت می کند. این کار یک نوع آشنایی زدایی است تا مخاطب عمیق تر به عبارات بنگرد و این امر به زیبایی قرآن کمک کرده است. در برخی از آیات این سوره، خداوند و یا حضرت نوح در مقام فرستنده، به دنبال ایجاد یک حس خاص در مخاطب (قوم نوح و یا آیندگان) است. این کار بیشتر برای این است که بر روی اثرگذاری کلام خود بیفزایند و در نتیجه، مردمان را به سوی توحید و متابعت از خدا و پیامبرش سوق دهد؛ در واقع، این کار مقدمه ای برای ترغیب مخاطب به سمت هدفی خاص است.

همه پیامبران، از جمله حضرت نوح، برای هدایت بهتر و تأثیرگذاری بیشتر بر دل و قلوب مردم، از فصاحت و بلاغت کلامی برخوردار بودند. در این سوره نیز این موضوع کاملاً واضح و روشن است. حضرت نوح با فصاحت و بلاغت خاصی با مردمان و قوم خود صحبت می کند و این موارد را با دعوت به توحید و متابعت از خدا و پیامبر خدا همگام می سازد تا بر اثرگذاری کلام خود بیافزاید و سخنانش بر جان و دل مردم بنشیند.

منابع

قرآن کریم.

- بهرام پور، ابوالفضل (۱۳۹۹). «تفسیر یک جلدی مبین»، چاپ اول. قم: آوای قرآن.
- بیضاوی، عبدالله (۱۴۱۸). «أنوار التنزیل و أسرار التأویل»، چاپ اول. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ثقفی، محمد (۱۳۹۸). «تفسیر روان جاوید»، چاپ سوم. تهران: برهان.
- حر عاملی (۱۹۸۹). «وسائل الشیعه فی تحصیل مسائل الشریعه»، طبعه الأولى. قم: الحکمه.
- حسینی، حسین (۱۳۶۳). «تفسیر اثنی عشری»، چاپ اول. تهران: میقات.
- رهر، محمدتقی (۱۳۹۳). «پژوهشی در تبلیغ»، چاپ سوم. تهران: بوستان کتاب.
- زمانی، کریم (۱۳۹۹). «ترجمه ی روشنگر قرآن کریم»، چاپ دوم. تهران: علمی.
- سورین، ورنر جوزف و جیمز دبلیو تانکارد (۱۳۸۸). «نظریه های ارتباطات»، ترجمه علیرضا دهقان، چاپ چهارم. تهران: دانشگاه تهران.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۰). «تفسیر المیزان»، چاپ سیزدهم، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی. قم: اسلامی.
- طبرسی، فضل (۱۳۸۴). «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، چاپ هشتم. تهران: ناصر خسرو.
- طوسی، محمد (۱۳۸۹). «التبیین فی تفسیر القرآن»، چاپ اول. قم: آل البیت لاحیاء التراث.
- طیب، عبدالحسین (۱۳۷۸). «أطیب البیان فی تفسیر القرآن»، چاپ دوم. تهران: اسلام.
- فرهنگی، علی اکبر (۱۳۸۵). «ارتباطات انسانی»، چاپ دهم. تهران: خدمات فرهنگی رسا.
- فیض کاشانی، ملاحسن (۱۴۱۵). «تفسیر الصافی»، چاپ دوم. تهران: الصدر.
- قرائتی، محسن (۱۳۹۰). «تفسیر نور»، چاپ ششم. تهران: مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن.
- مجلسی، محمدباقر (۱۹۷۲). «بحار الانوار»، چاپ چهارم. تهران: المکتبه الاسلامیه.
- مظفر نجفی، محمد حسن (۱۴۲۲). «دلائل الصدق لنهج الحق»، چاپ اول. قم: آل البیت لاحیاء التراث.
- مقدادی، بهرام (۱۳۸۷). «فرهنگ اصطلاحات نقد ادبی از افلاطون تا عصر جدید»، چاپ اول. تهران: فکر روز.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶). «برگزیده تفسیر نمونه»، چاپ اول. تهران: دارالکتب اسلامیه.
- واقدی، محمد بن عمر (۱۳۸۶). «مغازی»، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، چاپ دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- یاکوبسن، رومن (۱۹۸۸). «قضایا الشعریة»، ترجمه محمد ولی. محل نشر: دار البیضاء مغرب.
- یاکوبسن، رومن (۱۳۸۰). «ساختگرایی و پساساختگرایی و مطالعات ادبی»، ترجمه فرزانه سجودی، چاپ اول. تهران: حوزه هنری.
- یاکوبسن، رومن (۱۳۹۹). «روندهای بنیادین در دانش زبان»، چاپ چهارم، ترجمه کوروش صفوی. تهران: هرمس.

References

- Holy Quran.
- Bahrampour, Abulfazl, (2019), "One-Volume Commentary", Qom: Avai Quran, first edition. [In Persian]
- Beyzawi, Abdullah, (1418), "Anwar al-Tanzil and Asrar al-Tawil", Beirut: dar Ihya Al-Tarath Al-Arabi, Al-Tabbeh Al-Awli. [In Arabic]
- Faiz Kashani, Mullah Hasan, (1415), "Tafseer Al-Safi", Tehran: Sadr, second edition. [In Arabic]
- Farhangi, Ali Akbar, (1385), "Human Communication", Tehran: Rasa Cultural Services, 10th edition. [In Persian]
- Hor Ameli, (1989), "Wasel al-Shia in the study of Shari'a issues", Qom: Al-Hakma, first edition. [In Arabic]
- Hosseini, Hossein, (1363), "Tafsir Ethni Ashari", Tehran: Miqat, first edition. [In Persian]
- Jacobsen, Roman, (1380), "Structuralism and Post-structuralism and Literary Studies", Farzan Sojodi, Tehran: Hozah Haneri, first edition. [In Persian]
- Jacobsen, Roman, (1988), "Poetry cases", Mohammad Wali, Dar al-Bayda Maghreb. [In Persian]
- Jacobsen, Roman, (2019), "Fundamental trends in language knowledge", Korosh Safavi, Tehran: Hermes, 4th edition. [In Persian]
- Majlesi, Mohammad Baqer, (1972), "Bihar al-Anwar", Tehran: Al-Maktabeh al-Islamiya, 4th edition. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, Nasser, (2006), "Selected Exemplary Tafsir", Tehran: Darul Kitab Islamiyeh, first edition. [In Persian]
- Meqdadi, Bahram, (2007), "Dictionary of Literary Criticism Terms from Plato to the New Age", Tehran: Fekr Rouz, first edition. [In Persian]
- Muzaffar Najafi, Muhammad Hassan, (1422), "dalaeil al-Saqq for Nahj al-Haq", Qom: Al-Al-Bait Lahiya al-Tarath, first edition. [In Arabic]
- Qaraati, Mohsen, (2013), "Tafseer Noor", Tehran: Cultural Center of Lessons from the Quran, 6th edition. [In Persian]
- Rahbar, Mohammad Taghi, (2013), "Research on Advertising", Tehran: Boştan Ketab, third edition. [In Persian]
- Sorin, Werner Joseph and James W. Tankard, (1388), "Theories of Communication", Alireza Dehghan, Tehran: Tehran University Press, 4th edition. [In Persian]
- Tabarsi, Fazl, (1384), "Collection of Al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Tehran: Nasser Khosrow, 8th edition. [In Arabic]
- Tabatabaei, Mohammad Hossein, (2010), "Tafseer al-Mizan", Mohammad Bagher Mousavi Hamdani, Qom: Islamic, 13th edition. [In Persian]
- Tayeb, Abdul Hossein, (1378), "Atyeb al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Tehran: Islam, second edition. [In Persian]
- Thaghafi, Mohammad, (2018), "Tafsir Ravan Javid", Tehran: Burhan, third edition. [In Persian]
- Tousi, Muhammad, (1389), "Al-Tabian fi Tafsir al-Qur'an", Qom: Al-Al-Bayt Lahiya Al-Tarath, first edition. [In Persian]
- Waqedi, Mohammad bin Omar, (2009), "Maghazi", Mahmoud Mahdavi Damghani, Tehran: University Publishing Center, second edition. [In Persian]
- Zamani, Karim, (2019), "Enlightening Translation of the Holy Quran", Tehran: elmi, second edition. [In Persian]



An Analysis of the Precedence and Succession of Coordinated Singular Terms in the Holy Qur'ān

Qader Qaderi¹ , Hasan Sarbaz² , Abdol-Ahad Ghaibi³ , Mohammad Jahangiri Asl⁴ 

1. Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Payame Noor University, Tehran, Iran.

(Corresponding Author) Email: qaderi@pnu.ac.ir

2. Associate Professor of Arabic Language and Literature, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran. Email: h.sarbaz@uok.ac.ir

3. Professor of Arabic Language and Literature, Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz, Iran.

Email: abdolahad@azaruniv.ac.ir

4. PhD Graduate in Arabic Language and Literature, Oshnaviyeh, Iran. Email: mnsa.8793@gmail.com

Research Article



Extended Abstract

Introduction

The Holy Qur'ān, as a revealed text unparalleled in Arabic literature, constitutes the greatest miracle of the Seal of the Prophets and an eminent exemplar of eloquence and rhetorical excellence. Among its less frequently examined features is the precision of its word order and the employment of subtle rhetorical devices, such that even the slightest alteration in the placement of words may affect both meaning and rhetorical impact. The precedence and succession in the coordination of singular terms is one such phenomenon observable in certain Qur'ānic verses, occasionally giving rise to questions and interpretive challenges among readers and scholars of Qur'ānic studies.

This phenomenon not only contributes to a more accurate understanding of the meanings of the verses but also manifests the literary subtlety and rhetorical inimitability of the Qur'ān. Careful examination of this feature, in addition to clarifying underlying syntactic and rhetorical principles, enhances the analytical capacity of scholars and students of the sacred text. The present study seeks to demonstrate that word order in the Qur'ān is neither arbitrary nor incidental, but rather governed by deliberate wisdom and established rhetorical and literary principles. The principal research questions are: (1) in which instances do precedence and succession occur in the coordination of singular terms, and (2) what syntactic and rhetorical considerations justify this ordering? This inquiry, beyond uncovering rhetorical subtleties, facilitates a deeper and more precise appreciation of the Qur'ān's literary inimitability and highlights its masterful expressive techniques.

Research Methodology

This study adopts a descriptive approach employing qualitative content analysis. The data consist of selected Qur'ānic verses in which precedence or succession of coordinated singular terms is observed. These instances were examined in light of established syntactic and rhetorical theories, as well as prior scholarly analyses, in order to determine the underlying reasons for such arrangements.

The research procedure involved identifying occurrences of precedence and succession,

Received: 2024-04-22 | Received in revised form: 2024-09-07 | Accepted: 2024-11-20 | Published online: 2026-04-21

◆ How to cite: qaderi,Q , Sarbaz,H , Gheibi,A A and Jahangiri Asl,M . (2026). An Analysis of the Precedence and Succession of Coordinated Singular Terms in the Holy Qur'ān. (e134-155). *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 10(18), e134-155 doi: [10.22034/sshq.2024.453722.1453](https://doi.org/10.22034/sshq.2024.453722.1453)

©2025. Article type: Research Article Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



classifying them according to their probable causes, and analyzing the impact of word order on meaning and interpretation. Through careful extraction and examination of relevant verses, the study demonstrates how the precedence and succession of coordinated terms—while conforming to syntactic and rhetorical principles—both facilitate clearer comprehension and reveal the coherence and aesthetic strength of the Qur’ān’s literary structure. The analysis further shows that even in constructions involving the coordinating particle ‘wa’ (and), word order follows specific principles designed to achieve semantic emphasis and rhetorical elegance.

Findings

The findings indicate that precedence and succession in the coordination of singular terms arise from multiple considerations, which may be categorized into four principal types:

1. **Precedence Based on Temporal Priority:** In some cases, a term is advanced due to historical or chronological precedence. A notable example is the precedence of *ins* (humankind) over *jinn* in certain verses, reflecting the historical presence and relative significance of humankind in relation to the *jinn*. This ordering enhances semantic precision and enables readers to perceive more clearly the chronological sequence of beings or communities and the order of events and addresses.
2. **Precedence Based on Honor and Rank:** Certain terms are placed first by virtue of their dignity, rank, or special status. For example, the precedence of Christians (*Naṣārā*) over Sabeans (*Ṣābi’īn*) signifies the higher standing of the People of the Book in comparison to the Sabeans. Similarly, the precedence of Moses over Aaron in some verses—despite Aaron’s seniority in age—reflects Moses’ superior prophetic rank. This type of precedence illustrates deliberate and skillful selection in word placement and underscores the rhetorical refinement of the text.
3. **Precedence to Remove Ambiguity and Prevent Misinterpretation:** In certain instances, precedence serves to prevent misunderstanding or eliminate potential ambiguity. A clear example is the precedence of Aaron over Moses in verse 7 of Surah *Tā Hā* (Qur’ān 20). Had the order been reversed, it might have given rise to the misconception that the Qur’ānic address was directed to Pharaoh. This arrangement demonstrates the Qur’ān’s careful attention to clarity of meaning and audience comprehension.
4. **Precedence Based on Physical Attributes or Special Power:** In some verses, precedence reflects distinctive attributes or extraordinary abilities. For instance, the precedence of *jinn* over *ins* in verse 17 of Surah *al-Naml* (Qur’ān 27) and verse 33 of Surah *al-Rahmān* (Qur’ān 55) corresponds to the exceptional physical abilities attributed to the *jinn* in comparison with humans. This ordering not only ensures semantic accuracy but also manifests an aspect of the Qur’ān’s rhetorical artistry and precise structural design.

Conclusion

The findings demonstrate that every instance of precedence and succession in the Holy Qur’ān is grounded in discernible wisdom and conforms to established syntactic and rhetorical principles. Even in constructions employing the coordinating particle ‘wa’, the sequence of terms reflects remarkable precision and subtlety in Qur’ānic expression. Examination of this phenomenon enables deeper comprehension of the verses and a more nuanced appreciation of the Qur’ān’s literary inimitability. Moreover, the study of word order—beyond its scholarly significance—enhances the analysis of sacred texts and deepens awareness of their rhetorical beauty. This research thus contributes to a more precise understanding of Qur’ānic discourse and supports more informed engagement with its literary techniques.

Keywords: Precedence; Succession; Coordination of Singular Terms; Qur’ānic Rhetoric; Qur’ānic Content Analysis

واکاوی تقدّم و تأخّر عطف مفرد بر مفرد در قرآن کریم

قادر قادری^۱، حسن سرباز^۲، عبدالاحد غیبی^۳، محمد جهانگیری اصل^۴

۱. استادیار، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) پست الکترونیک: qaderi@pnu.ac.ir

۲. دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه کردستان، سنندج، ایران. پست الکترونیک: h.sarbaz@uok.ac.ir

۳. عبدالاحد غیبی؛ استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران.

پست الکترونیک: abdolahad@azaruniv.ac.ir

۴. دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی، دبیر آموزش و پرورش، اشنویه، ایران. پست الکترونیک: jahangiri@yahoo.com

پژوهشی



چکیده

در قرآن کریم واژه‌هایی هستند که در آیه یا آیاتی مقدّم، و در مواردی دیگر مؤخّر گشته‌اند. این موضوع به گونه‌ای فنی و ماهرانه صورت گرفته که گاهی کار را بر حافظان کلام وحی مشتبه می‌گرداند. به همین جهت تلاش می‌شود که مواردی از تقدّم و تأخّر عطف مفرد بر مفرد در قرآن مشخص گردد و با استمداد از ابزارها و روش‌های شناخته‌شده در میراث کهن اسلامی، و نظریات مدوّن در آثار برجای مانده از گذشتگان، زیبایی‌های بلاغی و نحوی و ادبی آن واکاوی شود؛ زیرا قرآن یک شاهکار ادبی است و یکی از راه‌های شناخت و تفسیر صحیح این متن مقدس، نگرش ادبی و توجه به ویژگی‌های سبک‌شناختی آن است. در این پژوهش تلاش می‌شود با استفاده از روش توصیفی و شیوه تحلیل محتوا به بیان دلایل نحوی و بلاغی موارد تقدّم و تأخّر پدیده عطف مفرد بر مفرد در قرآن کریم پرداخته شود. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که تقدّم واژگان در عطف مفرد بر مفرد دلایل مختلفی دارد از جمله: تقدّم واژه به خاطر تقدّم زمانی آن، تقدّم واژه به خاطر شرافت امکانت آن، تقدّم واژه به خاطر رفع ابهام و دفع توهم از آن و تقدّم واژه به خاطر خلقت شگفت‌انگیز و نیروی جسمانی زائدالوصف آن.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، عطف مفرد بر مفرد، تقدّم، تأخّر.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۳ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۶/۱۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۳۰ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۰۱

◆ استناد به این مقاله: قادر، قادر، سرباز، حسن، غیبی، عبدالاحد و جهانگیری اصل، محمد. (۱۴۰۵). واکاوی تقدّم و تأخّر عطف مفرد بر مفرد در قرآن کریم. (۱۵۵-۱۳۴). *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*. ۱۰ (شماره اول)، ۱۵۵-۱۳۴. doi: 10.22034/sshq.2024.453722.1453

۱- مقدمه و بیان مسئله

قرآن کریم مهم‌ترین معجزه پیامبر خاتم و والاترین کلام می‌باشد، و هرگز نمی‌توان به سبک و روش آن سخن گفت، و اگر تمامی مردمان جمع شوند و با یکدیگر همفکری کنند تا مانند آن را بیاورند، هرگز راه به جایی نمی‌برند: ﴿قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (اسراء/۸۸). یکی از جنبه‌های اعجاز قرآن کریم که همواره توجه ادیبان و سخن‌وران را به خود جلب کرده و آنان را تحت تأثیر قرار داده است، اعجاز بیانی و جنبه‌های زیبایی‌شناختی آن می‌باشد. قرآن کریم اگرچه کتابی است و حیانی و دارای قدسیتی آسمانی، ساختاری زبانی - ادبی دارد که فنون ادبی و بلاغی بکار رفته در آن، هر باریک‌اندیشی را به وجد می‌آورد. استحکام ساختار ادبی آن تا جایی است که هر واژه، بلکه هر حرکت و زیرویمی در آن از حساب ویژه‌ای برخوردار می‌باشد.

البته بسیاری از مردم از مسلمات لغوی قرآن آگاه نیستند، و شناختی از اسرار آن ندارند. بسی دشوار است که چنین افرادی بدون این‌که راهنمایی باشد که آنان را با این همه فنون و زیبایی آشنا سازد، شگفتی‌هایی را که در لابلای تعابیر منحصر به فرد قرآن وجود دارد، درک نمایند. این تحقیق گامی کوچک اما مؤثر برای نیل به این مهم می‌باشد، و پرده از روی قسمتی از اسرار بلاغت قرآن برداشته و خواننده فارسی‌زبان را با گوشه‌ای از زیبایی‌ها و شگفتی‌های این کتاب ارجمند آگاه می‌سازد.

این پژوهش حول محور واژگانی از قرآن کریم است که معمولاً برای بسیاری از دست‌اندازان قرآن و قرآن‌پژوهان، پرسش‌ها و ابهاماتی را ایجاد می‌نماید، و معمولاً منشأ برخی از این پرسش‌ها و ابهامات، تقدم واژه‌ای در یک آیه و تأخر همان واژه در آیه‌ای مشابه است.

۱-۱- پرسش‌های پژوهش:

- ۱- تقدم و تأخر عطف مفرد بر مفرد در قرآن کریم در چه مواردی صورت گرفته است؟
- ۲- نکات نحوی و بلاغی تقدم و تأخر در عطف مفرد بر مفرد در قرآن کریم کدام‌اند؟

۱-۲- پیشینه پژوهش

بحث درباره قرآن و شناخت مسائل گوناگون آن، از قرن‌ها پیش مطرح بوده و همواره در طول تاریخ، پژوهشگران حوزه علوم قرآنی در این زمینه آثار گران‌بهای از خود به یادگار گذاشته‌اند و این مطالعات، قدمتی بالغ بر هزار سال داشته و پیوسته نیز ادامه دارد. آثاری چون «معانی القرآن» نوشته یحیی بن زیاد قراء، (متوفای ۲۰۷ق)، «اعجاز القرآن» تألیف ابو عبیده معمر بن المثنی، (متوفای ۲۰۹ق)، «تأویل مشکل القرآن» تألیف ابن قتیبه دینوری، (متوفای ۲۷۶ق)، «البيان في اعراب القرآن»، «عجائب علوم القرآن» تألیف ابوالبرکات،

عبدالرحمان انباری، (متوفای ۳۲۸ق)، «النکت فی اعجاز القرآن» تألیف ابوالحسن، علی بن عیسی رمانی، (متوفای ۳۸۶ق)، «بیان اعجاز القرآن» تألیف ابوسلیمان احمد بن محمد بستی خطابی، (متوفای ۳۸۸ق) (معرفت، ۱۳۷۹ش: ۵-۴)، «دلایل الاعجاز» و «أسرار البلاغ» تألیف عبدالقاهر جرجانی با محوریت اعجاز و بلاغت قرآن تنها پاره‌ای از آثار ارجمندی است که در این حوزه نگاشته شده است.

در دوره معاصر نیز پژوهش‌های خوبی در رابطه با موضوع تقدیم و تأخیر در قرآن صورت گرفته است که به برخی از آن‌ها به ترتیب زمانی اشاره می‌شود:

محمد نبی احمدی، رضا امانی، مصیب مرزبانی (۱۳۹۴) در مقاله «معانی تقدیم و تأخیر ساختارهای متشابه قرآن با تکیه بر تفاسیر مجمع البیان، المیزان و نمونه»، مجله اندیشه علامه طباطبایی، دوره ۲، شماره ۳، صفحه ۱۳۹-۱۶۰، به بررسی تفاسیر نامبرده و برخی تفاسیر دیگر در مسئله تقدیم و تأخیر آیات متشابه لفظی پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که تک تک آیات متشابه لفظی قرآن کریم که تقدیم و تأخیر در آن‌ها به وقوع پیوسته، دلیل و حکمت منحصر به فردی دارند؛ زیرا در قرآن کریم، تکرار عیبی که منتهی به تفنّن و سرگرمی باشد، وجود ندارد.

وحیده شهریاری و حسین خاکپور (۱۳۹۴) در مقاله «بررسی شناخت تقدیم و تأخیر در فهم قرآن با تکیه بر تفسیر تسنیم»، پژوهشنامه تفسیری کلامی قرآن، دوره ۲، شماره ۴، صفحه ۶۴۹-۶۶۹، به بررسی نقش تقدیم و تأخیر در فهم قرآن با تکیه بر تفسیر آیت الله جوادی آملی اختصاص داده و نتیجه گرفته‌اند که ایشان وجود تقدیم و تأخیر را به سبب حکمت‌هایی از جمله افاده توحید و حصر، حصر مشهود در معبود، توجه به رکن اصلی عبادت، کثرت و مناسبت و... دانسته است که در صورت کشف، در فهم آیات نقش مؤثری دارد.

محمود شهبازی و احمد امید علی (۱۳۹۶)، در مقاله‌ای با عنوان «تقدیم و تأخیر و بازتاب آن در ترجمه قرآن»، مجله پژوهش‌های ادبی-قرآنی، سال پنجم، شماره ۳ (پیاپی ۱۹)، نشان داده‌اند که زیبایی تقدیم و تأخیر در پرتو نظریه نظم واژگان قابل فهم بوده و در پرتو همین نظریه، ترجمه‌ی هر متن ادبی به‌ویژه قرآن که دارای نظم فرا بشری است مشکل است؛ اما باین وجود می‌توان با یافتن معادلی مناسب در زبان مقصد به ترجمه برخی از تقدیم و تأخیرها مبادرت ورزید.

قادر قادری، حمزه حاجی، جعفر صدری (۱۳۹۶) بررسی تقدّم و تأخّر جار و مجرورها (مطالعه موردی قرآن کریم)، نشریه مشکوه، دوره ۳۶، شماره ۳-شماره پیاپی ۱۳۶، صفحه ۷۹-۹۵. در این جستار آمده است که تقدیم و تأخیر یکی از شیوه‌های بیانی قرآن و از اسباب اجمال آن است که بر اعجاز، زیبایی روش و اسلوب قرآن کریم دلالت دارد. بررسی مصادیق

گوناگون تقدیم و تأخیر جار و مجرور در قرآن کریم، نشان می‌دهد که این موضوع به فهم بیشتر آیات و آشنایی با روش و فنون بلاغت و فصاحت و در نهایت درک بهتر اعجاز قرآن می‌انجامد. افزون.

ابراهیم نامداری، عسگر بابازاده اقدم، (۱۳۹۷) شکستن نرم معمول زبان (تقدیم، تأخیر و التفات) در جزء ۲۷ قرآن کریم، نشریه مطالعات سبک‌شناسی قرآن کریم، دوره ۲، شماره ۱ - شماره پیاپی ۲، صفحه ۳۴ - ۴۸. این پژوهش می‌کوشد تا بهره‌مندی قرآن از امکانات زبانی و شگردهای زیبایی‌آفرینی را با ارائه نمونه‌هایی از آشنایی‌زدایی در آیات شریف جزء ۲۷ قرآن به تصویر کشد و در نهایت با تکیه بر تفاسیر ادبی قرآن کریم و تحلیل دیدگاه مفسران، تأثیر این امر را در کشف معنای مقصود توسط مخاطب و کسب التذاذ را که منجر به تدبر و تفکر بیشتر در آیات قرآن توسط مخاطب می‌شود، نظاره‌گر باشد.

احمد داوری چلقائی (۱۴۰۰) تقدیم و تأخیر در تفسیر احسن الحدیث، مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم، دوره ۵، شماره ۸. پژوهش حاضر به بررسی مسئله «تقدیم و تأخیر» در «تفسیر احسن الحدیث» آیت‌الله قرشی پرداخته است. نویسنده پس از ذکر انواع تقدیم و تأخیر و بررسی شیوه‌های مختلف بیان آن در تفسیر احسن الحدیث، نتیجه گرفته است که از نظر این تفسیر مهم‌ترین اغراض تقدیم و تأخیر در آیات قرآن، حصر و اختصاص، تأکید بر اهمیت مطلب، بیان شرافت و فضیلت، بیان عظمت، بیان تقدم وجودی، توجه به سیاق، بیان قبح مطلب و رعایت فواصل آیات است.

سجاد نیازی فرد و سید مصطفی احمدزاده (۱۴۰۰) تقدیم و تأخیر در قرآن از نگاه طباطبایی، پژوهشنامه نقد آراء تفسیری سال دوم، شماره ۲ (پیاپی ۴). در این مقاله، ضمن بررسی اسباب تقدیم و تأخیر از دیدگاه طباطبایی، گزارشی از نوآوری‌های وی در گسترش اسباب تقدیم و تأخیر هم چون استرحام، اشفاق و بیان شمول ارائه شده و در کنار آن، تبیین نوآورانه طباطبایی از مفهوم تقدیم و تأخیر نیز تبیین گردیده است.

نصیرالدین جوادی (۱۴۰۰) نگرشی جامع به گونه‌شناسی تقدیم و تأخیر لفظی در قرآن، نشریه پژوهش‌های قرآنی، دوره ۲۶، شماره ۹۹ - شماره پیاپی ۹۹، صفحه ۳۱ - ۵۴. این پژوهش در پی آن است که پس از تبیین گونه‌های ارائه شده، نخست به نقد و بررسی آن‌ها پرداخته و در پایان با ارائه دسته‌بندی جامع، دیدگاه‌های قبلی را غنی‌تر سازد. در پایان، گونه‌شناسی تقدیم و تأخیرهای لفظی در شش دسته قرار گرفته است که شامل تقدیم و تأخیر نحوی و جوبی، نحوی جوازی، نحوی اضطراری، رتبی، تفسیری و مقایسه‌ای می‌شود. همان‌طور که ملاحظه می‌شود اگرچه در پژوهش‌های فوق‌الذکر به موضوع تقدیم و تأخیر در قرآن کریم پرداخته شده، ولی در هیچ‌کدام از آن‌ها به‌طور اختصاصی موضوع تقدم و تأخر عطف مفرد بر مفرد در قرآن کریم بررسی نشده است.

۲- تقدّم و تأخّر عطف مفرد بر مفرد در قرآن کریم

عطف دارای سه نوع است: عطف مفرد بر مفرد، عطف جمله بر جمله، عطف‌های مختلف، یعنی مواردی که در برخی از آن‌ها مفرد بر جمله عطف و در مواردی جمله بر مفرد عطف شده است. آنچه در این جستار به آن پرداخته خواهد شد، عطف مفرد بر مفرد است. از آنجاکه در تمام شاهد مثل‌هایی که در این جستار به آن‌ها استناد شده، حرفِ عطفِ «واو» بکار رفته است، قبل از ورود به مباحث این باب، ضرورت دارد که آرا و نظرات نحویان در رابطه با «واو عطف» مورد بررسی قرار داده شود تا مشخص گردد که آیا «واو عطف» مفید ترتیب است یا نه؟

در رابطه با عطف مفرد بر مفرد، میان اهالی فن اختلاف نظر وجود دارد؛ بصری‌ها معتقدند که «واو عطف» در این زمینه مفید ترتیب نیست، بلکه منحصرأً بیانگر "جمع و شراکت" است، حال آنکه کوفی‌ها با این نظر مخالف هستند و آن را مفید ترتیب می‌دانند (مالقی، ۱۹۷۵: ۴۱۱-۴۱۰). مثلاً چنان چه بگوییم: «قام زید وعمرو» سه احتمال قابل طرح است: این که هر دو باهم برخاسته باشند، یا این که زید قبل از عمرو برخاسته باشد و یا این که عمرو قبل از زید برخاسته باشد (مرادی، ۱۹۸۳: ۱۵۸).

در رابطه با عطف جمله بر جمله می‌توان گفت که «واو عطف» نه در لفظ و نه در معنا مفید مشارکت نمی‌باشد، بلکه فقط بیانگر نوعی همسویی در جمله است، و از این طریق درمی‌یابیم که این دو جمله در زمانی واحد ارائه شده‌اند و یا یک مطلب را دنبال می‌نمایند. به همین خاطر به وسیلهٔ واو عطف، جملهٔ خبریه بر جملهٔ خبریه عطف می‌گردد، و یا جملهٔ خبریه بر جملهٔ طلبیه عطف می‌شود. هم چنان که به وسیلهٔ آن، جملهٔ طلبیه بر جملهٔ طلبیه و نیز جملهٔ طلبیه بر جملهٔ خبریه عطف می‌شود. مانند: قام زید وقعد عمرو، وقام زید واقعد (مالقی، ۱۹۷۵: ۴۱۵).

در این رابطه باید گفت که چندان مهم نیست واو مفید ترتیب باشد یا نه، زیرا متکلم خود آنچه را که در نزد او مهم‌تر است مقدم می‌دارد، پس در این که واو را مفید ترتیب ندانیم، هیچ ضرری بر این موضوع مترتب نخواهد شد، زیرا می‌توان «ترتیب» را از قراین دیگری مانند سیاق جمله استنباط نمود. هم چنان که عده‌ای نیز چیدمان واژگان را بر حسب ترتیب معانی در ذهن و اندیشه و با استفاده از یکی از فاکتورهای پنج‌گانهٔ زمان، ذوق و سلیقه، رتبه، سبب، فضیلت و کمال قرار داده‌اند (سهیلی، بی تا: ۲۰۹).

۲-۱- تقدّم «نصاری» بر «صابئین» و تأخّر آن

در این فرمودهٔ خداوند متعال، «نصاری» بر «صابئین» مقدم شده است: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ» (بقره/۶۰).

و «نصاری» در دو آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ» (حج/۱۷) و «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» (مائده/۶۹)، به دنبال «صابئین» آمده است.

در اینجا این سؤال مطرح است که راز تقدّم «نصاری» بر «صابئین» در سوره بقره، و تأخّر آن در دو سوره دیگر چیست؟ و چرا این دو واژه در سوره بقره و حج به صورت منصوب و در سوره مائده به صورت مرفوع آمده است؟

برای درک این مطلب باید گفت که «صابئین» بر «نصاری» تقدّم زمانی دارند، زیرا «صابئین» قبل از نصاری وجود داشته‌اند، و این که «نصاری» نسبت به «صابئین» از شرافت و مکانت بیشتری برخوردارند، زیرا آنان اهل کتاب می‌باشند، اما «صابئین» هیچ کتابی ندارند. بنابراین «نصاری» در سوره بقره به جهت رعایت جایگاه کتاب آنان مقدم شده است. ولی در سوره حج «نصاری» مؤخر شده است، چرا که از حیث زمانی بعد از «صابئین» قرار دارند. اما در سوره مائده هر دو مسئله رعایت گردیده است؛ چرا که «صابئون» لفظاً مقدم است و آن به جهت تقدّم زمان آنان است، اما تقدیراً مؤخر می‌باشد، زیرا واژه «الصابئون» به صورت مرفوع به کار رفته است بنابراین که مبتدا است و خبر آن محذوف است و هدف از آن این است که از نظر جایگاه نحوی بعد از آن و اسم و خبر آن آن قرار گیرد، انگار گفته شده: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى حَكْمَهُمْ كَذَا، وَالصَّابِئُونَ كَذَلِكَ» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۶۶۰).

در اینجا «صابئون» بنا بر «مبتدا واقع شدن» مرفوع گشته است، هم چنان که می‌گوییم: «إِنَّ زَيْدًا وَعَمْرُو قَائِمٌ» و منظور ما این است که: «إِنَّ زَيْدًا قَائِمٌ وَعَمْرُو قَائِمٌ» و خبر «عمرُو» به جهت دلالت خبر «إِنَّ» بر آن، حذف شده است (أبو حیان، ۲۰۰۱، ج ۳: ۵۴۱).

در اینجا چند پرسش بدین شکل مطرح است:

۱- چرا «صابئون» مرفوع گشته و به صورت منصوب وارد نشده است، و این مطلب سبب شده است که کلام دارای دو جمله باشد؟ حال آنکه اگر منصوب می‌شد کلام دارای یک جمله می‌بود، و قاعدتاً این سبک بلیغ‌تر است، و مقصود نیز که بیان سرزنش و توبیخ صابئین به دلیل غوطه‌ور شدنشان در کفر و بی باوری است، حاصل می‌شد؟!

در پاسخ گفته شده است که:

چنان چه منصوب و عطف می‌شد، ممکن نبود که این صنف [=صابئون] را جدا نمود و به طور خاص آنان را مورد اشاره قرارداد، آن گونه که اکنون به طور خاص به آنان اشاره شده است، زیرا اصناف قبلی همگی در قالب عطف مفرد بر یکدیگر عطف شده‌اند، ولی «صابئون» به صورت جمله عطف شده است. اما در حالت مرفوع شدن از حالت عطف افراد خارج می‌شود، و به صورت ویژه و سوای از بقیه اصناف، از جایگاه خاصی برخوردار خواهد

گردید، و تقدیر آن چنین خواهد شد: و الصابئون كذلك، و هم چون بقیه اصناف به حساب آمده است. و فایده تقدیم [صابئون] بر خبر این است که در وسط قرار گرفتن این مبتدا - که خبرش حذف شده است - در میان مبتدا و خبر، می تواند به صورتی بهتر و واضح تر بر حذف خبر خود دلالت نماید، که در صورت تأخیر، این گونه واضح و شفاف بر خبر محذوف خود دلالت نمی کرد (ابن المنیر، ۱۹۷۲، ج ۱: ۶۳۲).

۲- چرا در سوره حج، جایگاه نصاری و کتاب آنان رعایت نشده است؟

در پاسخ باید گفت: «بسیاری از گروه هایی که در آنجا ذکر شده اند از قبیل: صابئون، مجوس و مشرکان دارای کتاب نیستند، و بر اساس زمان صورت گرفته است» (اسکافی، ۱۹۸۱م: ۲۱). و به دنبال نصاری، از مجوس نام برده شده است، زیرا مجوسی ها نیز در اعتقاد به دو خدا با نصاری شباهت دارند. پایان بخش این طوایف و گروه ها مشرکان هستند که از بقیه گمراه ترند، هم چنان که در ابتدای آن ها از مؤمنان سخن به میان آمده است که از دیگران هدایت یافته ترند (بقاعی، ۱۹۹۵، ج ۵: ۱۴۰).

۳- چرا در تمامی آیات، یهود بر صابئون تقدم پیدا کرده است؟

در پاسخ باید گفت: «یهود، موحد و یکتاپرست هستند، اما در میان نصاری، مشرک هم یافت می شود، زیرا گروهی از آنان می گویند: إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ، به همین خاطر در سوره حج آنان را بعد از مجوس و مشرکان آورد، زیرا همچون پسینیان خود در شرک وجه اشتراک دارند» (ابن جماعه، ۱۹۹۰: ۱۰۰، مسئله ۳۴).

۲- ۲- تقدم «هارون» بر «موسی» و تأخر آن

«هارون» در این فرموده خداوند متعال بر «موسی» مقدم شده است: ﴿قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى﴾ (طه/۷۰). ولی در دو آیه: ﴿قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ ﴿ (شعرا/۴۸-۴۷) و ﴿قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ ﴿ (اعراف/۱۲۲-۱۲۱)، «هارون» بعد از «موسی» آمده است.

در این زمینه گفته شده که این تقدیم و تأخیر به جهت رعایت فواصل آیات صورت گرفته (اسکافی، ۱۹۸۱: ۱۷۴، و ابن جماعه، ۱۹۹۰: ۱۸۷، مسئله ۱۶۵)، زیرا اکثر آیات در سوره طه به الف مقصوره ختم شده اند: (لِتَشَقَّى، يَخْشَى، اسْتَوَى، أَلْقَى، الْأَعْلَى، أُنَى، أَبْقَى، الدُّنْيَا، يَحْيَى، الْعَلَى، تَزْكَى، ...). و در بسیاری از موارد به خاطر زیباسازی کلام، فواصل آیات مورد توجه قرار گرفته است. از مصادیق این بخش می توان به اضافه شدن الف در ﴿الرُّسُولَا﴾ و ﴿السَّبِيلَا﴾ (احزاب/۶۷-۶۶) اشاره کرد. "الف" در این دو مورد به جای تنوین نیامده است، زیرا تنوین همراه با الف و لام جمع نمی شود، بلکه هدف از آن تشابه و همسویی با فواصل آیات قبلی و بعدی است (اسکافی، ۱۹۸۱: ۱۷۴).

عده‌ای نیز اعتقاد بر این دارند که «هارون» بدان جهت بر «موسی» مقدّم داشته شده است تا این توهّم دفع شود که منظور از گفته‌ی آنان در ﴿رَبِّ مُوسَىٰ وَهَارُونَ﴾ فرعون است، زیرا اگر آنان فقط می‌گفتند: ﴿رَبِّ مُوسَىٰ﴾ این توهّم به وجود می‌آمد که منظور آنان فرعون است، چراکه فرعون، موسی را در دوران کودکی پرورش داده بود. اما زمانی که همراه با موسی، هارون نیز ذکر شده، این توهّم برطرف می‌شود و وقتی که هارون بر موسی مقدّم می‌شود، دیگر هیچ اثری از این توهّم بر جای نمی‌ماند. نیز گفته شده است که عِلّت تقدّم «هارون» بر «موسی» این است که «هارون» از نظر سن از «موسی» بزرگ‌تر بود، و «موسی» به خاطر مکانت برترش بر او مقدّم شده است (آلوسی، ۱۹۷۸، ج ۹: ۲۶).

۳- ۲- تقدّم «لهو» بر «لعب» و تأخر آن

واژه‌های «لهو» و «لعب» در دو جای قرآن در رابطه با «دین» و در چهار جای دیگر در رابطه با «دنیا» وارد شده‌اند. آنجا که در رابطه با «دین» وارد شده‌اند، یک‌بار «لعب» بر «لهو» مقدّم شده است، مانند: ﴿وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لُغِبًا وَّلَهْوًا﴾ (انعام/۷۰). و یک‌بار «لهو» بر «لعب» مقدّم شده است، مانند: ﴿الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَّلُغِبًا﴾ (اعراف/۵۱).

و آنجا که در رابطه با «دنیا» وارد شده‌اند یک‌بار «لهو» بر «لعب» مقدّم شده است، مانند: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَّلُغِبٌ﴾ (عنکبوت/۶۴). و در سه آیه «لعب» بر «لهو» مقدّم شده است: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لُغِبٌ وَّلَهْوٌ﴾ (اعراف/۵۱). ﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لُغِبٌ وَّلَهْوٌ﴾ (محمد/۳۶). ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لُغِبٌ وَّلَهْوٌ وَّزِينَةٌ وَّتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ﴾ (حدید/۲۰).

قبل از هرگونه توضیحی، لازم است که به بیان معنای لغوی «لهو» و «لعب» پرداخته شود. «لهو» عبارت از چیزی است که آدمی را از مقصد و هدف اصلی غافل می‌گرداند (اصفهانی، بی تا: ۴۷۵، ماده «لهو»)، و «لُغِبَ الشَّخْصُ» یعنی کار بیهوده‌ای را انجام داد (عمر، ۲۰۰۸، ج ۳: ۲۰۱۴)، و «لُغِبَ فُلَانٌ إِذَا كَانَ فَعْلُهُ غَيْرَ قَاصِدٍ بِهٖ مَقْصِداً صَحِيحاً»: یعنی فلانی کاری را انجام داد که هدف صحیحی را به دنبال نداشت. (الدانی، ۲۰۰۷: ۵۱۵)

با توجه به معنی لغوی واژگان فوق، عده‌ای مقدّم شدن «لعب» بر «لهو» را این‌گونه توجیه نموده‌اند که «لعب» در دوران کودکی صورت می‌گیرد، و «لهو» در زمان جوانی، و طبیعتاً زمان کودکی قبل از زمان جوانی است. بنابراین باید آنچه را که مربوط به دوران کودکی است بر آنچه مربوط به دوران جوانی می‌باشد، جلو انداخت (انصاری، ۱۹۸۵: ۹۰، مسئله ۲۹۹).

ابن جماعه نیز می‌گوید: «اللَّهُوُ عَنِ الشَّيْءِ» به معنی ترک نمودن و اهمال کردن آن چیز و روی گردانی از آن و فراموش کردنش می‌باشد. و «لهو» در سوره اعراف بعد از ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ﴾ (اعراف/۴۸) وارد شده است که بیانگر تویب و سرزنش آنان به سبب روی گردانی‌شان از حق و پشت سر انداختن آن است. به همین خاطر به دنبال آن

فرمود: «فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ» (اعراف/۵۱). هم چنین آیه سوره عنکبوت بعد از این فرموده خداوند متعال وارد شده است: «وَلَيْتِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ» (عنکبوت/۶۱) که بیانگر روی گردانی آنان از حق است، این در حالی است که حق را کاملاً می شناسختند. اما جاهای دیگر که «لهو» در آنها وارد شده است، در باب ذم دنیا و مشغول گشتن از ذکر و یاد خدا و سرگرم شدن به زینت و زخارف دنیا می باشد» (ابن جماعه، ۱۹۹۰: ۱۷۵، مسئله ۱۴۶).

البته این برداشت‌ها، زیبا و نیکوست، اما این گونه نیست که هر جا «لعب» بر «لهو» جلو افتاده باشد همگی در سیاق ذم دنیا است، چراکه آیه شماره هفتاد از سوره انعام - آن گونه که از آن سخن به میان آمد - در رابطه با دین است. به همین خاطر بهتر است که میان این دو موضوع یعنی ارتباط «لهو» و «لعب» به شرح ذیل تفاوت قائل شد:

۱. «لهو» و «لعب» مربوط به دین:

در آیه شماره هفتاد از سوره انعام «لعب» بر «لهو» مقدم شده است، زیرا در رابطه با گروه خاصی از کفار نازل شده است؛ آنهایی که آیات خدا را می شنیدند و آن را مورد تمسخر و استهزا قرار می دادند و به بازیچه اش می گرفتند، و اوقات فراغت خود را با مسخره کردن آن پر می کردند، و هیچ سود و منفعتی را در آن نمی دیدند. این کار آنان به منزله «لعب» و بازی کردنشان بود. سپس به وسیله گرایش به دنیا، از تدبیر در آن بازماندند و سرگرم شدند، و این همان «لهو» و سرگرمی آنان بود.

در آیه شماره پنجاه و یک از سوره اعراف «لهو» بر «لعب» مقدم شده است، زیرا در رابطه با عموم کفار است و فقط به کسانی اختصاص ندارد که آیات را می شنیدند، به همین خاطر کاری که اکثریت آنان بدان مشغول بودند، بر کاری مقدم شده است که تعداد اندکی از آنان بدان روی آورده بودند. سپس چون به کار خود راضی و خشنود بودند، و آن را دوست می داشتند، اما در عین حال هیچ نفع و فایده ای را برایشان در بر نداشت، عمل آنان به بازی می ماند، همان گونه که بازی، آدمی را به وجد می آورد اما در عین حال فایده ای هم برایش ندارد. و بیشتر کفار به آفت «لهو» گرفتار شده بودند.

کرمانی در توجیه تقدم «لهو» می گوید:

«لهو» در سوره اعراف مقدم شده است، زیرا آنان به وسیله سرگرمی های کاذبی که برای خود پیدا کرده بودند، روز آخرت و لقای پروردگار را به فراموشی سپرده بودند. پس چون آنان در اثر سرگرمی های جانبی [لهو] از یاد قیامت و ذکر خداوند غافل مانده بودند، ابتدا به ذکر سبب آن پرداخت. ولی در سوره عنکبوت، مراد از ذکر آن دو، زمان دنیا است و این که دنیا به سرعت منقضی شده و دوام کمی دارد: «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ

لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ». یعنی زندگانی روز آخرت هیچ پایان و انتهایی ندارد. به همین خاطر، ابتدا «لهو» را ذکر نمود، چراکه آدمی در زمان جوانی دچار سرگرمی و مشغولیت‌های گوناگون می‌گردد، و چنانچه میزان این مشغولیت‌ها را با دوران بازی که در مرحله کودکی صورت می‌گیرد مقایسه نماییم، درمی‌یابیم که دوران سرگرمی و مشغولیت‌های مختلف فکری و . . . به مراتب بیشتر از دوران بازی‌های کودکانه است. به همین خاطر چیزی را مقدّم داشت که دوران آن بیشتر و گسترده‌تر است (کرمانی، ۱۹۹۷: ۴۹، مسئله ۱۰۰).

۲. «لهو» و «لعب» مربوط به دنیا:

خطیب اسکافی در رابطه با تقدّم «لعب» در سه مورد یاد شده می‌گوید:

«لعب» و بازی کردن در دوران کودکی صورت می‌گیرد، و دوران کودکی قبل از دوران جوانی است که معمولاً آدمی در آن مرحله دچار «لهو» و انواع سرگرمی می‌شود. آنچه در آیه بیست سوره حدید آمده است به خوبی بیانگر این حقیقت می‌باشد، زیرا چیدمان کلمات: «لعب»، «لهو»، «زینت»، «تفاخر» و «تکاثر» در این آیه بر اساس مراحل از زندگی انسان است که در هر مرحله، مورد خاصی از آن کلمات، معنا و مفهوم پیدا می‌کند. عمر انسان متشکل از مراحل و دوران مختلفی از قبیل؛ دوران بازی کردن «لعب»، دوران سرگرمی از طریق ابراز عشق و علاقه به زنان «لهو»، سپس دوران خودآرایی برای آنان و فخرفروشی بر دیگران «تفاخر»، وانگهی دوران زیاده‌طلبی و کثرت خواهی مال و اولاد است. به همین خاطر طبیعی است که «لعب» مقدّم شود (اسکافی، ۱۹۸۱: ۱۲۲).

خطیب اسکافی در رابطه با تقدّم «لهو» در سوره عنکبوت نیز می‌گوید:

تقدّم «لهو» در این سوره بدان جهت صورت گرفته است که مقصود از آن، مبالغه و ورزیدن در بیان کوتاه بودن مدّت زمان دنیا در مقایسه با زمان آخرت است. زیرا در این آیه، زندگی دنیا به «لهو» و «لعب» تشبیه شده است، و طبیعتاً مدت‌زمانی را که انسان صرف سرگرمی‌های مختلف می‌کند به مراتب بیشتر از مدت‌زمان بازی‌های کودکانه‌اش است. به همین جهت «لهو» را بر «لعب» مقدّم داشت (همان: ۱۲۴).

۴- ۲- تقدّم «انس» و «ناس» بر «جن» و «جان» و «جِنَّة» و تأخر آن‌ها

تقدّم «انس» بر «جن» در سه آیه صورت گرفته است:

۱- ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ﴾ (انعام/۱۱۲).

۲- ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ (اسرا/۸۷).

۳- ﴿وَأَنَّا ظَنَنَّا أَنْ لَنْ نَقُولَ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ اللَّهِ كَذِبًا﴾ (جن/۵).

«انس» بر «جان» در سه آیه تقدّم یافته است:

۱- ﴿فَبِؤَمْتٍ لَّا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ﴾ (رحمن/۳۹).

۲- ﴿فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِئِنَّهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ﴾ (رحمن/۵۶).

۳- ﴿لَمْ يَطْمِئِنَّهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ﴾ (رحمن/۷۴).

و «جن» در چندین آیه بر «انس» تقدّم یافته است:

۱- ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي﴾ (انعام/۱۳۰).

۲- ﴿قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ﴾ (اعراف/۳۸).

۳- ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ (اعراف/۱۷۶).

۴- ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ (نمل/۱۷).

۵- ﴿وَحَقَّقَ عَلَيْهِمُ الْقَوْلَ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنَّهُمْ كَانُوا خَاسِرِينَ﴾ (فصلت/۲۵).

۶- ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرْنَا الَّذِينَ الَّذِينَ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلُهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا﴾ (فصلت/۲۹).

۷- ﴿أَوَلَيْكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ﴾ (احقاف/۱۸).

۸- ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونُ﴾ (ذاریات/۵۶).

۹- ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا﴾ (رحمن/۳۳).

«الجنة» در سه آیه بر «الناس» تقدّم یافته است:

۱- ﴿وَوَسَّاتُ كَلِمَةً رَبِّكَ لِأَمْلَآنَ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (هود/۱۱۹).

۲- ﴿وَوَسَّاتُ كَلِمَةً رَبِّكَ لِأَمْلَآنَ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (سجده/۱۳).

۳- ﴿مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ (ناس/۶).

در آیات ذکر شده، واژه‌های «جن»، «جِنَّة» و «جان» به کرات وارد شده است. اکنون این سؤال مطرح است که حقیقت این سه واژه چیست؟ ریشه اصلی این واژه‌ها از حروف [ج-ن] تشکیل شده است که به معنی پنهان نمودن چیزی از چشم کسی می‌باشد. و اکنون به طور مبسوط به بیان معنای لغوی این واژه می‌پردازیم:

* «جن» به دو معنی به کار رفته است:

۱. آن دسته از موجودات روحانی و غیبی که از دید انسان‌ها مخفی و پوشیده‌اند. طبق

این تعریف، ملائکه و شیاطین هم «جن» به حساب می‌آیند. بنابراین می‌توان گفت که هر ملائکه‌ای «جن» است، اما هر «جن»ی ملائکه نیست.

۲. «جن» به معنی برخی از موجودات روحانی به کاررفته است، چراکه موجودات روحانی و نامرئی سه دسته‌اند؛ اخیار: و آنان همان فرشتگان‌اند، اشرار: و آنان شیاطین‌اند، و ترکیبی از اخیار و اشرار: که آنان «جن» هستند، به دلیل این فرموده خداوند متعال: ﴿وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمُونَ وَمِنَ الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا﴾ (جن/۱۴).

* «جنه» به معنی گروه جنیان است، و گاهی نیز به معنی جنون و دیوانگی است.

* «جان» به معنی نوعی از «جن» است (اصفهانی، بی تا: ۹۷-۹۶، ماده «جن»).

در پرتو این توضیحات می‌توان گفت که «جن» در موارد زیادی مقدّم شده اما «انس» جز در شش مورد تقدّم پیدا نکرده است. دلیل این کار چیست؟ زرکشی می‌گوید: «انس» که در برخی موارد مقدّم شده است به خاطر شرافت و مکانت آن می‌باشد، و هر جا که «جن» مقدّم شده به خاطر قدمتی است که در خلقت و آفرینش دارند، یا بدان جهت است که خلقت و آفرینش آنان عجیب و شگفت‌انگیزتر، یا بدان جهت است که آنان از جسمی قوی‌تر برخوردارند (زرکشی، ۱۹۸۰، ج ۳: ۲۵۷).

این توجیه شاید چندان کافی نباشد، زیرا اشکالاتی بدان وارد است، و آن این‌که چرا در مواردی، به خاطر شرافت و جایگاهشان مقدّم شده‌اند، و در مواردی، به خاطر تقدّم زمانی جلو افتاده‌اند؟! سهیلی در پاسخ به این اشکال گفته است:

«علت تقدّم «جن» بر «انس» این است که تلفظ «انس» سبک‌تر و راحت‌تر است، و آن به سبب نون خفیفه و سین مهموسه می‌باشد، به همین خاطر لفظی که ثقیل و سنگین‌تر است مقدّم داشته شده است، چراکه چنین لفظی به ابتدای کلام سزاوارتر است، زیرا متکلم در ابتدای کار نشاط بیشتری دارد» (سهیلی، بی تا: ۲۰۹).

در اینجا اشکالی که وارد می‌گردد این است که گاهی اوقات واژه‌ای را خفیف و سبک لحاظ نموده و آن را مؤخّر می‌دارند، و گاهی اوقات آن را ثقیل و سنگین به حساب آورده و مقدّم می‌دارند؟ سهیلی در رابطه با این تقدم و تأخرها می‌گوید: «علت این‌که در بیشتر موارد «جن» مقدّم شده این است که ملائکه نیز جزو «جن» محسوب می‌شوند و آنان از «انس» شرافت بیشتری دارند» (همان: ۲۱۱). به خلاف مواردی که «انس» مقدّم شده است، زیرا «جن» دربرگیرنده ملائکه نیست، چراکه هیچ‌گاه معصیتی از آنان سر نمی‌زند، و آن سه مورد ذیل است:

۱- ﴿لَمْ يَطْمِئِنُّوْا اِنْسُ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ﴾ (رحمن/۵۶ و ۷۴).

۲- ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ اِنْسٌ وَلَا جَانٌّ﴾ (رحمن/۳۹).

۳- ﴿وَأَنَا ظَنَنَّا أَنْ لَنْ نَقُولَ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰى اللّٰهِ كَذِبًا﴾ (جن/۵).

البته این توجیه زمانی صدق می‌کند که ملائکه را فاضل‌تر از انسان به حساب آوریم، اما این ادعا را نمی‌توان قطعی به حساب آورد، چراکه انسان از «جن» فاضل‌تر می‌باشد،

زیرا تمامی انبیا و بزرگوارترین آنان که حضرت خاتم است از میان انسان‌ها مبعوث شده‌اند.

عَلَّتْ تَقَدَّمَ «انس» در: ﴿لَمْ يَطْمِئُنْ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ﴾ این است چیزی مورد نفی قرار گرفته است که معمولاً اقدام به آن کار از ناحیه آنان ملموس تر و عینی تر است، و پرواضح است که «طمث» و هم‌خوابگی با زنان از سوی انسان‌ها کاملاً ملموس تر است تا این که این امر از سوی جنیان صورت گیرد. به همین خاطر ابتدا «انس» ذکر گردید و بر «جن» مقدم داشته شد که نزدیکی کردن آنان با زنان عینی تر و مشهودتر می‌باشد.

ابن القیم درباره تقدم «انس» در ﴿وَأَنَا ظَنُّنَا أَنْ لَنْ نَقُولَ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ می‌گوید: این آیه در واقع حکایت گفتار جنیان مسلمان به هنگام شنیدن آیاتی از قرآن است. و اولین کسانی که مورد خطاب قرآن قرار گرفتند، انسان‌ها بودند، و قرآن بر پیامبر آنان نازل شد، و آنان بودند که قبل از جنیان قرآن را تصدیق و تکذیب کردند. پس، در گفتار جنیان مؤمن، «انس» به این اعتبار مقدم داشته شده است که قرآن ابتدا آنان را مورد خطاب قرار داد و ابتدا آنان قرآن را تصدیق و تکذیب کردند. نیز جنیان زمانی که به‌سوی قوم خود بازگشتند، چنین گفتند، بنابراین آنان با جلو انداختن «انس» بهترین روش تبلیغی را به کار بردند، و نوعی تهمت را از خود دور ساختند، تا قومشان آن‌ها را به پشتیبانی از انسان‌ها متهم نسازند (جوزیه، ۱۹۷۰، ج ۱: ۶۶).

اکنون سه مورد باقی مانده را که در آن «انس» تقدم پیدا کرده است، بیان و به توضیح دلایل این تقدم‌ها پرداخته می‌شود:

۱- ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ﴾ (انعام/۱۱۲).

این آیه در سیاق تسلیت پیامبر (ص) نازل شده است، و این که ایشان در برابر شدت عداوت و دشمنی کافران قریش، غم به دل راه ندهند. به همین خاطر بهتر آن بود که «انس» مقدم شود، چراکه بدترین نوع برخوردها از ناحیه آنان به ایشان رسید.

۲- ﴿قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ (اسراء/۸۸).

در این آیه، خداوند متعال توسط پیامبر عظیم‌الشان اسلام (ص)، ثقلین، یعنی «انس» و «جن» را به مبارزه طلبیده است تا همانند قرآن را بیآورند، پس «انس» را مقدم داشت، زیرا قرآن به زبان آنان نازل شده است، و این که آنان اهل فصاحت و شیوا سرایی هستند، نیز پیامبر (ص) از میان آنان مبعوث شده است (بقاعی، ۱۹۹۵، ج ۱: ۵۰۸).

۳- ﴿فَبِؤْمُودٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ﴾ (رحمن/۳۹).

در این آیه نیز «انس» مقدم داشته شده، چراکه در آیه شماره چهارده، خلقت انسان را قبل از خلقت «جان» مطرح کرده است، حتی در ابتدای سوره نیز، بعد از ذکر «رحمن» و مطرح شدن تعلیم قرآن، از خلقت انسان سخن به میان آمده است، و علت این امر چیزی جز

این نیست که قرآن به زبان آنان و بر پیامبری که از میان آنان مبعوث شده، نازل گشته است. بنابراین، انسان‌ها اولین کسانی هستند که از این قرآن بهره‌مند شده‌اند. پس تقدم «انس» با کلام قبلی کاملاً همسو و هماهنگ است، ضمن این‌که از جمال و زیبایی فواصل دارای یک نظم آهنگ نیز برخوردار است؛ فواصلی که با (الف و نون) ختم می‌گردد. با این توضیح ماقبل و مابعد آیه کاملاً همسو و هماهنگ خواهد بود.

اما دلایل تقدم «جن» در آیات ذیل کاملاً واضح و مبرهن است:

۱- ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي﴾ (انعام/۱۳۰).

عَلَّتْ تَقْدَمَ «جن» در این آیه این است که آنان مسبب اغوا و گمراهی انسان‌ها هستند، شاهد این ادعا آیه قبل از آن است: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْبَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَّغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَلْتَنَا لَنَا﴾ (انعام/۱۲۸).

در این آیه عَلَّتْ این‌که جنیان خیل کثیری از انسان‌ها را به همراه دارند این است که این گروه فراوان را به گمراهی کشانده‌اند، به همین جهت ابتدا از آنان سخن به میان آورد. سپس که بعثت انبیا را به آنان گوشزد نمود باز آنان را مقدم داشت. عده‌ای نیز گفته‌اند چون جنیان در این صحنه، گروه غالب و پیروزمند به حساب آمده‌اند، آنان را مقدم داشته است (بقاعی، ۱۹۹۵، ج ۷: ۲۷۱).

۲- ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرْنَا الَّذِينَ ضَلَّوْنَا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلُهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا﴾ (انعام/۱۳۰).

عَلَّتْ تَقْدَمَ «جن» در این آیه نیز شبیه آیه قبلی است، به همین جهت، کفار ابتدا خواستار رؤیت «جن» شدند، زیرا آنان مسبب گمراهی‌شان شدند. در سوره ناس نیز «جنه» بر «ناس» تقدم پیدا کرده است: ﴿مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ (ناس/۶)، زیرا شرّ و اغوای آنان بیشتر و عداوت و دشمنی‌شان آشکارتر می‌باشد.

۴- ﴿قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ﴾ (اعراف/۳۸).

۵- ﴿فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنَّهُمْ كَانُوا خَاسِرِينَ﴾ (فصلت/۲۵) و احقاف/۱۸).

در این دو آیه که از امت‌های گذشته سخن به میان آمده است، از آنجاکه آفرینش «جن» قبل از آفرینش «انس» صورت گرفته، بر «انس» تقدم پیدا کرده است. نیز به خاطر این‌که آنان پایه‌گذار گمراهی بوده‌اند (بقاعی، ۱۹۹۵، ج ۷: ۳۹۷، باب بیان علت تقدم در آیه ۳۸ اعراف)، نیز به دلیل این‌که عرب‌ها، جنیان را بزرگ می‌پنداشتند و به آن‌ها پناه می‌بردند (همان، ج ۱۸: ۱۵۷، باب بیان علت تقدم در آیه شماره ۱۸ احقاف). نیز در این حالت، گروهی تقدم پیدا کرده‌اند که قوی‌تر هستند، و شکی نیست که تقدم گروه

قوی تر، بهتر و اولی تر می باشد (همان، ج ۱۷: ۱۷۶، باب بیان علت تقدیم در آیه ۲۵ فصلت).

۶- ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ (اعراف/۱۷۹).
دلیل تقدّم «جن» در این آیه، به مانند آیات قبلی، بسی آشکار است و نیازی به توضیح بیشتر ندارد.

۷- ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (ذاریات/۵۶).

در این آیه به دلیل آن که به طور صریح از خلقت و آفرینش سخن رفته است، «جن» بر «انس» تقدّم پیدا کرده است، زیرا آفرینش آنان قبل از آفرینش انسان صورت گرفته است.

۸- ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (هود/۱۹، و سجده/۱۳).

در این دو آیه نیز دلیل تقدّم «الجنّة» بر «النّاس»، تقدّم زمان است، زیرا در سوره هود، قبل از این که به این قسمت از آیه برسیم، خداوند متعال می فرماید: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ﴾، و در سوره سجده نیز قبل از این بخش از آیه می فرماید: ﴿وَلَكِنَّ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي﴾ که بیانگر آن است وارد شدن آن دو گروه به جهنم، امری محتوم و غیر قابل برگشت می باشد. پس این موضوع، یک موضوع قدیمی است و ریشه در ازل دارد. به همین خاطر گروهی مقدّم شده اند که از حیث زمانی قدمت و پیشینه بیشتری دارند.

نیز در این دو سوره به موضوع آفرینش اشاره شده است؛ در سوره هود و در همان آیه می فرماید: ﴿وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾، و در آیه شماره هفت سوره سجده می فرماید: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ﴾ (سجده/۷)، و در آیات بعدی از مراحل مختلف آفرینش انسان تا زمان مرگش صحبت می نماید و این بیانگر آن است که رعایت ترتیب بر اساس تقدّم زمان، بهتر و شایسته تر است.

۹- ﴿وَاحْسِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودَهُ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ (نمل/۱۷).

در این آیه نیز «جن» بر «انس» تقدّم پیدا کرده است، و علت این کار یا قوت و قدرت جسمی آنان است، و یا این که وضعیت شگفت انگیزتری دارند (زرکشی، ۱۹۸۰، ج ۳: ۲۵۸).

آیه: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا﴾ (رحمن/۳۳) نیز دارای چنین وضعیتی می باشد، زیرا جن ها برای بالا رفتن از آسمان، از قدرت بیشتری برخوردارند، به دلیل این که خداوند متعال قوی ترین ابزار را که عبارت از شهاب سنگ ها است برای مقابله با آنان آماده کرده است، تا با این کار، آنان را از استراق سمع بازدارد. به همین جهت در این آیه مقدّم شده اند (عباس، ۱۹۹۱: ۲۲۳).

۵- ۲- تقدّم «قارون» بر «فرعون» و تأخّر آن

«قارون» در آیه ذیل بر «فرعون» و «هامان» تقدّم پیدا کرده است: ﴿وَقَارُونَ وَفِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانُوا سَابِقِينَ﴾ (عنکبوت/۳۹).

در رابطه با این تقدّم و تأخرها چهار دلیل ارائه شده است:

۱- هنگامی که خداوند متعال در توصیف قوم عاد و ثمود بیان نمود که آنان چشم بینا داشتند: ﴿وَعَادًا وَثَمُودَ وَقَدْ تَبَيَّنَ لَكُمْ مِنْ مَسَاكِينِهِمْ وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَكَانُوا مُسْتَبْصِرِينَ﴾ (عنکبوت/۳۸)، از «قارون» شروع کرد، زیرا او به دلیل معرفت و شناختی که داشت، نیز به خاطر این که تورات را حفظ نموده بود، از همه آن قوم بصیرت و درایت بیشتری داشت.

۲- تقدّم «قارون» تسلیت پیامبر نهفته است، زیرا پیامبر (ص) در نتیجه حسادتی که قریش نسبت به ایشان داشتند، رنج و عذاب فراوانی را از آنان دید. همان گونه که قارون از قوم موسی بود و محنت زیادی را از آنان دید.

۳- علّت تقدّم «قارون» آن است که قبل از «فرعون» و «هامان» به هلاکت رسیده است. پس بر حسب واقعیت تقدّم یافته است.

۴- علّت تقدّم «قارون» آن است که نسبت به «فرعون» و «هامان» از جایگاه والاتری برخوردار بوده، زیرا ظاهر امر بیانگر آن است که به تورات ایمان داشته، و با موسی دارای قرابت بوده است. و تقدّم آن در مقام خشم و غضب مبین آن است که برخوردار از چنین جایگاهی هیچ فایده‌ای به حال صاحبش ندارد (آلوسی، ۱۹۷۸، ج ۲۰: ۱۵۸).

اما تقدّم «فرعون» و «هامان» بر «قارون» در آیه بیست و چهار سورة غافر ﴿إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَهَمَانَ وَقُرُونَ فَقَالُوا سَحِرٌ كَذَّابٌ﴾ بدان جهت است که آن آیه در سیاق نبوت و رسالت نازل گشته است، زیرا در آیه قبل از آن می فرماید: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ (غافر/۲۳)، و پرواضح است که موسی ابتدا به سوی «فرعون» و «هامان» مأموریت یافت.

البته باید گفت این توجیه زمانی صدق می کند که مراد از «قارون» در آیه سورة غافر دوست موسی باشد. و گفته شده است که قارون شخص دیگری است که طلایه دار سربازان فرعون بود (آلوسی، ۱۹۷۸، ج ۲۴: ۶۱). پس اگر چنین باشد، در تأخّر او از آن دو هیچ اشکالی به وجود نمی آید، زیرا او پیرو بوده، و رتبه او از هامان پایین تر بوده است و فرعون بر آنان تقدّم پیدا کرده است چون او پادشاه بوده است.

۳- نتایج پژوهش

تقدّم و تأخّر یکی از شیوه‌های بیانی قرآن کریم است که بر زیبایی اسلوب آن دلالت دارد.

بعضی از مستشرقان مدعی شده‌اند که وجود این پدیده در مواضع متعدد از قرآن، موجب سردرگمی مخاطب می‌شود. بر این اساس، بررسی مصادیق گوناگون تقدّم و تأخّر معطوفات در قرآن نشان می‌دهد که این موضوع به فهم بیشتر آیات و آشنایی با روش و فنون بلاغت و فصاحت و درک بهتر اعجاز آن می‌انجامد.

این تحقیق بیانگر آن است هر واژه‌ای که در قرآن کریم مقدّم شده باشد به خاطر حکمتی است که در آن نهفته است. حتی آنجا که تقدّم و تأخّر به وسیله او عطف نیز صورت گرفته است - علی‌رغم این که گروهی معتقدند "او عطف" اساساً مفید ترتیب نیست - همین حکمت وجود دارد. بدین سبب، هر حرفی از کلام وحی، از سوی ارباب فن مورد تأمل قرار گرفته، و دنیایی از علوم و معارف ناب به برکت مدارس و ممارسه آن، تولید گشته، و این مسئله به‌طور طبیعی به حفظ و حراست قرآن نیز انجامیده است.

تقدم واژه به خاطر قدمت و تقدم زمانی مانند تقدم (صابئین) بر (نصاری) در آیه ۱۷ سوره حج و آیه ۶۹ سوره مائده، زیرا صابئین قبل از نصاری وجود داشته‌اند. از این باب می‌توان به تقدم واژه (انس) بر (جن) در پاره‌ای از آیات اشاره کرد. متخصصان حوزه بلاغت و علوم قرآنی گفته‌اند که تقدم (انس) در موارد فوق‌الذکر، به خاطر تقدم زمانی آنان است. مثلاً در آیه ۵ از سوره جن که می‌فرماید: «وَأَنَا ظَنَنَّا أَنْ لَنْ نَقُولَ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا»، تقدم انس بر جن بدان جهت است که انس قبل از جن مورد خطاب قرآن قرار گرفته است.

تقدم واژه به خاطر شرافت و مکانت آن، مانند تقدم (نصاری) بر (صابئین) در آیه ۶۰ سوره بقره، زیرا "نصاری" اهل کتاب می‌باشند اما "صابئین" هیچ کتابی ندارد، لذا جایگاه و مکانت آنان بسی بالاتر از جایگاه "صابئین" است. تقدم واژه (موسی) بر (هارون) در آیه ۴۸ سوره شعرا و آیه ۱۲۲ سوره اعراف نیز از همین مقوله است. مفاد متون تاریخی بیانگر آن است که "هارون" از نظر سنی بزرگ‌تر از "موسی" بوده است. بر این اساس می‌بایست بر ایشان مقدم گردد، اما به جهت مکانت و مقام والایی که موسی به سبب نبوت و رسالتش پیدا کرده بود، بر "هارون" مقدم شده است.

تقدم واژه به جهت رفع ابهام و دفع توهم، مانند تقدم "هارون" بر "موسی" در آیه ۷ از سوره طه که چنانچه "موسی" مقدم می‌شد این توهم ایجاد می‌گردید که منظور ساحران از "رب" در آیه (آمنابرب...) فرعون است، زیرا "فرعون" در دوران کودکی موسی را پرورش داده بود، اما زمانی که هارون بر موسی مقدم داشته شد این توهم برطرف گردید.

تقدم به خاطر خلقت شگفت‌انگیز و نیروی جسمانی زائدالوصف، مانند تقدم واژه "جن" بر واژه "انس" در آیات ۱۷ سوره النمل و ۳۳ سوره الرحمن. در این آیات، علت تقدم "جن"

بر "انس"، قوّت و قدرت جسمی جنیان است؛ چراکه آن‌ها کارهای خارق‌العاده‌ای را برای حضرت سلیمان انجام می‌دادند که انسان‌ها از انجام آن ناتوان بودند. و یا در سوره الرحمن که "جن" مقدم شده بدان سبب است که جنیان برای بالا رفتن از مدارهای آسمان، از قدرت بیشتری برخوردار بودند، به دلیل این‌که خداوند قوی‌ترین ابزار را که همان شهاب‌سنگ‌ها هستند برای مقابله با آنان آماده کرده است.

منابع

- ابن المنیر، أحمد بن محمد الإسكندري المالکي (۱۹۷۲م). *الإصناف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال*، چاپخانه مصطفي بابي الحلبي، مصر.
- ابن جماعة، بدرالدين (۱۹۹۰م). *كشف المعاني في المتشابه من المثاني*، تحقيق: عبدالجواد خلف، كراچي، سلسله منشورات جامعة الدراسات الإسلامية، چاپ اول.
- أبو حيان، محمد بن يوسف (۲۰۰۱م). *تفسير البحر المحيط*، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، چاپ اول.
- اسكافي، الخطيب (۱۹۸۱م). *درة التنزيل و غرة التأويل*، بيروت، دار الآفاق الجديدة، چاپ دوم.
- اصفهاني، الراغب (بی تا). *مفردات ألفاظ القرآن*، تحقيق: نديم مرعشلي، بيروت، دار الفكر.
- انصاري، زكريا (۱۹۸۵م). *فتح الرحمن بشرح ما يلتبس من القرآن*، تحقيق: علي محمد الصابوني، مكتبة الصابوني.
- ألوسي، السيد محمود (۱۹۷۸م). *روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني*، دار الفكر، بيروت.
- بقاعي، ابراهيم بن عمر (۱۹۹۵م). *نظم الدرر في تناسب الآيات و السور*، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، بيروت، دار الكتب العلمية.
- جرجاني، عبدالقاهر (۱۳۶۶ش). *دلایل اعجاز*، تحقيق محمد رشيد رضا، چاپ سوم.
- جوزية، ابن القيم (۱۹۷۰م). *بدائع الفوائد*، بيروت، دار الكتاب العربي.
- الداني، عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر (۲۰۰۷م). *الفرق بين الضاد والظاء في كتاب الله عز وجل وفي المشهور من الكلام*، المحقق: حاتم صالح الضامن، دمشق، دار البشائر، الطبعة الأولى.
- زرکشي، بدرالدين محمد بن عبد الله (۱۹۸۰م). *البرهان في علوم القرآن*، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم، دار الفكر، چاپ سوم.
- زمخشري، ابو القاسم جار الله محمود بن عمر (۱۴۰۷هـ. ق). *الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل*، بيروت: دارالكتاب العربي، چاپ سوم.
- سهيلي، ابو القاسم عبدالرحمن بن عبد الله (بی تا). *ننائج الفكر في النحو*، تحقيق: عادل احمد عبدالموجود و علي محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية.
- عباس، فضل حسن (۱۹۹۱م). *إعجاز القرآن الكريم*، عمان.
- عسکری، ابوهلال، الصناعتين (۱۹۰۳م). *تحقيق على محمد الجباوي، محمد ابو الفضل ابراهيم، داراحياء الكتب العربية*، چاپ اول.
- عمر، أحمد مختار عبد الحميد (۲۰۰۸م) *معجم اللغة العربية المعاصرة*، عالم الكتب، الطبعة الأولى.
- کرمانی، ابو القاسم محمود بن حمزه (۱۹۹۷م). *البرهان في توجيه مشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان*، تحقيق: دكتور السيد الجميلي، مركز التراث للنشر.
- مالقي، احمد بن عبد النور (۱۹۷۵م). *رصف المباني في شرح حروف المعاني*، تحقيق: احمد محمد الخراط، دمشق، چاپخانه: زيد بن ثابت.
- مرادي، الحسن بن قاسم (۱۹۸۳م). *الجنی الدانی*، تحقيق: فخرالدين قباوة و محمد نديم، بيروت، دار الآفاق الجديدة، چاپ دوم.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۷۹م). *علوم قرآنی*، تهران، سمت، چاپ اول.

References

- Abbas, Fazl Hassan (1991 AD). Ijaz Al -Qur'an Al -Karim, Oman. [In Arabic]
- Abu Hayyan, Muhammad bin Yusuf (2001 AD). Tafsir al -Bahr al -Musaq, research: Adel Ahmad Abd Al -Mawat -Ali Mohammad Mouwad, Beirut, Dar Al -Kutub Al -Elamiya, first edition. [In Arabic]
- Al -Dani, Othman bin Saeed bin Othman bin Umar (2007 AD) The difference between al -Zad and al -Za' in the book of Allah the Exalted and the Exalted and in Al -Mashoor Man Kalam, al -Muhaqq: Hatim Saleh al -Dhamman, Damascus, Dar al -Bashair, first edition. [In Arabic]
- Alousi, Sayed Mahmoud (1978 AD). Ruh al -Ma'ani in Tafsir al -Qur'an al -Karim and al -Saba al -Mathani, Dar al -Fikr, Beirut. [In Arabic]
- Ansari, Zakaria (1985 AD). Fathur Rahman, according to our interpretation of the Qur'an, research: Ali Muhammad Al -Sabouni, School of Al -Sabouni. [In Arabic]
- Askari, Abu Hilal, Al -Sanaatin (1903 AD). The research of Ali Muhammad Al -Jabawi, Muhammad Abul -Fazl Ibrahim, Darahiya al -Kitab al -Arabiya, first edition. [In Arabic]
- Beqaei, Ibrahim bin Omar (1995 AD). Nazm al -Darr, in the ratio of verses and surahs, research: Abd al -Razzaq Ghalib al -Mahdi, Beirut, Dar al -Kutub al -Elamiya. [In Arabic]
- Esfahani, Al -Ragheb (N. D). Al -Qur'an Vocabulary, Research: Nadim Marashli, Beirut, Dar Al -Fikr. [In Arabic]
- Ibn al -Munir, Ahmed bin Muhammad al -Iskandari al -Maliki (1972 AD). Al -Insaf Fima Thamila Al -Kashaf Man Al -Itzal, Mostafa Babi Al -Halabi Printing House, Egypt. [In Arabic]
- Ibn Jama'ah, Badraddin (1990 AD). Discovering meanings in Al -Mutshabaab Man Al -Muthani, research: Abdul Javad Khalaf, Karachi, Islamic Studies Society's publication series, first edition. [In Arabic]
- Jozia, Ibn al -Qayyim (1970 AD). Bade Al -Fawad, Beirut, Dar Al -Kitab Al -Arabi. [In Arabic]
- Jurjani, Abdul Qahir (1366). Reasons for Miracles, research by Mohammad Rashid Reza, third edition. [In Arabic]
- Kermani, Abu al -Qasim Mahmoud bin Hamzah (1997 AD). Al -Barhan in the explanation similar to the Qur'an when it comes to the argument and the explanation, research: Dr. Al -Sayed Al -Jumaili, Al -Trath Publishing Center. [In Arabic]
- Maleqi, Ahmad bin Abdul Noor (1975 AD). Al -Mabani classification in the interpretation of the meanings of letters, research: Ahmad Muhammad Al -Kharat, Damascus, printing house: Zayd Bin Thabit. [In Arabic]
- Marefat, Mohammad Hadi (1379 AD). Quranic Sciences, Tehran, Samit, first edition. [In Persian]
- Moradi, Al -Hassan bin Qasim (1983 AD). Al -Jani al -Dani, research: Fakhruddin Qabawa and Mohammad Nadim, Beirut, Dar al -Afaq al -Jadida, second edition. [In Arabic]
- Omar, Ahmed Mukhtar Abdul Hamid (2008) Al -Mu'jam al -Laghga al -Arabiya al -Mawdah, Alam al -Kutub, first edition. [In Arabic]
- Scafi, Al -Khatib (1981 AD). Darrat al -Tanzir and Ghora al -Taweel, Beirut, Dar al -Afaq al -Jalida, second edition. [In Arabic]
- Sohaili, Abu al -Qasim Abd al -Rahman bin Abdullah (N. D). Na'aj al -Fikr fi al -Nawh, research: Adel Ahmad Abdulmojood and Ali Mohammad Mowad, Beirut, Dar al -Katb al -Elamiya. [In Arabic]
- Zamakshari, Abu al -Qasim Jarallah Mahmud bin Omar (1407 AH). Al -Kashaf on the facts of Tanzil and Ayun Al -Aghawil in the ways of Ta'awil, Beirut: Dar al -Kitab al -Arabi, third edition. [In Arabic]
- Zarakshi, Badr al -Din Muhammad bin Abdullah (1980 AD). Al -Borhan fi Ulum al -Qur'an, Research: Muhammad Abu Al -Fazl Ibrahim, Dar Al -Fikr, 3rd edition. [In Arabic]

The Nature of Image Schemas in the Attributive Uses of Fitnah in the Holy Qur'ān

Seyyed Jalal Amini¹ , Blasem Mohseni² , Amir Moghaddam Mottaqi³ 

1. PhD Student in Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Dr. Shariati Faculty, Ferdowsi University of Mashhad, Iran. Email: se.amini@mail.um.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Dr. Ali Shariati Faculty, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: bl_mohseni@yahoo.com
3. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Iran and Humanities, Dr. Ali Shariati Faculty, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: a.moghaddam@ferdowsi.um.ac.ir

Research Article



Extended Abstract

Research Objective

Language, as a complex communicative system, is not merely a means of transmitting information but also reflects the mental structure and how humans perceive the surrounding world. In this context, the cognitive linguistics approach holds that abstract concepts are conceptualized through human sensory and embodied experiences. A central theory in this field is the Image Schemas theory, developed by Lakoff and Johnson, which proposes that humans understand abstract concepts via mental patterns derived from bodily interactions with the environment (such as motion, container, force, etc.).

The Holy Qur'ān, as a divine and linguistic text, employs numerous words and concepts whose semantic analysis is crucial for the correct interpretation of its verses. One of the most frequent and key terms in the Qur'ān is Fitnah, which occurs sixty times with its derivatives and exhibits diverse attributive functions; it is variously attributed to God, humans, Satan, and social phenomena. Although previous studies have addressed lexical semantics or translation of Fitnah, there remains a research gap in investigating the cognitive structures and image schemas underlying its attributive uses.

Therefore, this study aims at a semantic examination of the term Fitnah in the Holy Qur'ān based on the cognitive linguistics framework. It seeks to answer: Considering the root meaning across different attributive functions, which image schemas does Fitnah evoke? Which schemas occur most frequently within the Qur'ānic semantic system? Essentially, the study moves beyond the lexical meaning to explore the underlying cognitive layers and how Fitnah is conceptualized in the Qur'ān's audience's mind.

Research Methodology

This qualitative study employs a descriptive-analytical approach. Data were collected

Received: 2023-05-10 | Received in revised form: 2023-06-03 | Accepted: 2023-08-12 | Published online: 2026-04-21

◆ How to cite: Amini, J., Mohseni, B. and Moqaddam Mottaqi, A. (2026). The Nature of Image Schemas in the Attributive Uses of Fitnah in the Holy Qur'ān. (e156-181). *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 10(18), e156-181 doi: [10.22034/sshq.2023.396575.1300](https://doi.org/10.22034/sshq.2023.396575.1300)

©2025. Article type: Research Article Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



style.quran.ac.ir

through library research by direct reference to the Qur'ānic text, authoritative exegetical works (such as *Tafsīr Al-Mizān*, *Majma' al-Bayān*, *Al-Kashshāf* etc.), and lexicographic sources. First, all verses containing derivatives of the term *Fitnah* were extracted and categorized according to their attributive function (i.e., to whom or what *Fitnah* is attributed: God, Prophet, Satan, self, disbelievers, etc.). Subsequently, each use was analyzed within the cognitive linguistics theoretical framework—particularly Johnson and Lakoff's image schemas theory—to identify which schema (motion, container, force, objectification, etc.) underlies the mental conceptualization of each verse. Finally, the data were subjected to statistical and content analyses to identify the dominant *Fitnah* conceptualization patterns in the Qur'ān.

Findings

Analysis shows that the term *Fitnah* in the Qur'ān encompasses a rich semantic network, stemming from its root meaning (melting gold in fire for purification) and extending to abstract concepts such as trial, punishment, deception, polytheism, and social turmoil. The primary findings, presented through image schema analysis, include: **Motion Schema:** The most frequent schema in *Fitnah* verses. When *Fitnah* is attributed to God (e.g., *fatannā*), it commonly signifies “testing and trial.” Cognitively, divine testing is conceptualized as a journey with a source (initial state), path (trial process and hardship), and goal (purification, growth, or downfall). This schema also appears in verses about repentance, turning from misguidance to guidance, or the migration of believers escaping the *Fitnah* of disbelievers. The sending of prophets (*arsalnā*) and revelation are depicted as downward or source-to-goal motion from divine origin to creation.

Container Schema: The second most common schema. In verses referencing “disease in hearts,” the heart is seen as a container holding the disease. Similarly, Hell is portrayed as a container surrounding disbelievers (*Jahannama lamuḥīṭatun bil-kāfirīn*). In the story of Adam, Satan removing clothing (a protective container) to reveal nakedness embodies *Fitnah* as boundary manipulation of the container (covering).

Force Schema: Often manifests as “obstacle” and “removal of obstacle.” In *Sūrah al-Ḥadīd* (Qur'ān 57), hypocrites are described as separated from believers by a wall—an obstacle with mercy inside and punishment outside—symbolizing the impenetrable barrier created by hypocritical *Fitnah*. Commands to fight disbelievers (*Qātilūhum ḥattā lā takūna fitnah*) reflect war as a counter-force removing the obstacle of *Fitnah* and polytheism.

Object Schema: Abstract concepts like faith, light, punishment, and sin are rendered as physical objects. For instance, hypocrites' request to borrow “light” from believers (*Naqtabis min nūrikum*) demonstrates objectification of light, as if a piece can be taken. The phrase “taste your *Fitnah*” (*Dhūqū fitnatakum*) conceptualizes punishment as an edible or tangible object via taste.

Contact and Center-Periphery Schemas: The contact schema appears mainly in war and combat contexts (physical clashes, sword contact) or bodily contact with Hellfire. The center-periphery schema rarely appears, such as in scenes where the poor gather around the Holy Prophet (PBUHH), positioning him centrally and others peripherally. Attributive analysis reveals that when the term *Fitnah* is attributed to God, it signifies a wise act of purification (like melting gold) to distinguish pure from impure, whereas

when attributed to humans (disbelievers, hypocrites) or Satan, it connotes deception, chaos, torment, and misguidance.

Conclusion

This study concludes that the Qur'ān systematically employs image schemas to convey the complex, multifaceted concept of Fitnah. Rooted in a physical experience (heating gold), the term's semantic network in the Qur'ān is extended through cognitive mechanisms to abstract concepts.

Statistical and semantic analyses confirm the Motion Schema as the dominant mental pattern associated with Fitnah, reflecting its dynamic nature in the Qur'ān—as a process and passageway transporting individuals or societies between states (e.g., from immaturity to spiritual maturity in testing, or from faith to apostasy). Following this, the Container Schema expresses encompassment of punishment and inner human states; Force and Object Schemas concretize the confrontation between truth and falsehood and embody deeds.

Thus, Fitnah is not merely a lexical item but a cognitive macro-concept that uses embodied human experiences (motion, space, force) to conceptualize divine truths and laws in formats comprehensible to the human mind. Ultimately, this study demonstrates that cognitive linguistics is an effective tool for uncovering deep semantic layers within the sacred text of the Qur'ān.

Keywords: Holy Qur'ān; Fitnah; Attributive function; Semantics; Cognitive linguistics; Image schema; Motion schema

چیستی طرح‌واره‌های تصویری در آیات اسنادی فتنه در قرآن کریم

سیدجلال امینی^۱ ID، بلاسم محسنی^۲ ID، امیر مقدم متقی^۳ ID

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر شریعتی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

پست الکترونیک: se.amini@mail.um.ac.ir

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

پست الکترونیک: bl_mohseni@yahoo.com

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

پست الکترونیک: a.moghaddam@ferdowsi.um.ac.ir

پژوهشی



چکیده

معناشناسی واژگان قرآن کریم، از روش‌های نوین پژوهش در قرآن کریم است. بر این اساس دست‌یابی به معنای دقیق و درست واژگان قرآنی، اساس تفسیر است که کمال آن با تحلیل معنای واژگان در سیاق آیات و دستیابی به شبکه معنایی واژگان قرآن صورت می‌پذیرد؛ از سویی دیگر کارکرد اسنادی واژگان قرآنی، نقش به‌سزایی در فهم و تفسیر آیات قرآنی دارد؛ یکی از واژگان پرکاربرد در قرآن کریم واژه «فتنه» است؛ این واژه با مشتقاتش شصت مرتبه در کارکردهای اسنادی متفاوت در کلام الهی به‌کار رفته‌است و این تکرار نشان‌دهنده اهمیت این واژه است. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی کارکردهای اسنادی آیات فتنه و چیستی طرح‌واره‌های تصویری موجود در آن می‌پردازد. نتایج این جستار بیانگر آن است که ماده فتنه در کاربردهای قرآنی غالباً در شکل متکلم وحده از فعل ماضی و سپس در قالب دیگر اشتقاقیات به‌کار رفته‌است و همچنین نشانگر آن است که به ترتیب طرح‌واره حرکتی بیشترین میزان فراوانی را به خود اختصاص داده‌است و سپس طرح‌واره ظرف بودگی، نیرو - قدرتی، تماس و شیء، بیشترین میزان فراوانی را به خود اختصاص داده‌اند، اما طرح‌واره حمایت و مرکز - حاشیه، تنها در یک آیه به چشم می‌خورد. نیز طرح‌واره حرکتی بیشتر در موارد هجرت و پیکار با کفار به چشم می‌خورد که جهت حفظ ایمان، توصیه به حرکت شده‌است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، فتنه، کارکرد اسنادی، معناشناسی، طرح‌واره تصویری.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۲۰ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۳/۱۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۲۱ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۰۱

◆ استناد به این مقاله: امینی، سیدجلال، محسنی، بلاسم و مقدم متقی، امیر. (۱۴۰۵). چیستی طرح‌واره‌های تصویری در آیات اسنادی فتنه در قرآن کریم. (۱۸۱-۱۰۵۶). *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*، ۱۰ (شماره اول)، ۱۸۱-۱۰۵۶. doi: 10.22034/sshq.2023.396575.1300

۱. مقدمه

زبان را می‌توان نوعی نظام ارتباطی دانست که موضوع ارتباط را با آن چه ایجاد ارتباط می‌کند، مربوط می‌سازد؛ به بیان دیگر، زبان نظامی است که در یک سوی آن پیام و در سوی دیگرش، مجموعه‌ای از نشانه‌ها یا نمادها قرار دارند. «فردینان دو سوسور»، زبان‌شناس سوئیسی، این دو را «دال» (صورت) و «مدلول» (معنی) می‌نامد. (پالمر، ۱۳۶۵: ۲۰) هال می‌گوید: زبان در خلا وجود ندارد. زبان در جامعه انسانی و به منظور ایجاد ارتباط به کار برده می‌شود، بنابراین، دارای معنی است (هال، ۱۳۸۱: ۱۳۱)

برآل می‌گوید: زبان‌شناسی برای انسان از انسان می‌گوید. زبان‌شناسی به او می‌گوید که بر ساخته از چیست و چگونه به کمال رسیده است، آن هم با گذر از سختی‌های گوناگون و سستی‌های ناگزیر، حتی علی‌رغم عقب‌گرد‌های موقتی‌ای که ابزار حیاتی تمدن است (گیرتس، ۱۳۹۸: ۵۱)

زبان‌شناسی شناختی (cognitive) یکی از رویکردهای نسبتاً جدید در مطالعات زبان‌شناسی است که به بررسی رابطه میان زبان، ذهن و تجارب اجتماعی و فیزیکی انسان می‌پردازد. بر اساس این رویکرد، مطالعه زبان بر اساس تجربیات انسان از جهان خارج، نحوه درک و روش مفهوم‌سازی او انجام می‌شود. به عبارت دیگر مطالعه زبان، مطالعه الگوهای مفهوم‌سازی شده (Conceptualization) است. این رویکرد حاصل منازعات زبان‌شناختی میان معناشناسان زایشی از جمله لیکاف، لانگاکر و طرفداران چامسکی است. به اعتقاد لیکاف و لانگاکر اساس مطالعات زبانی باید بر اساس معنا و توجه به استعدادهای شناختی انسان باشد و بررسی معنای زبانی بر اساس معنی‌شناسی صدق و کذب نادرست است. در زبان‌شناسی شناختی برخلاف نظر صورت‌گرایان آنچه اصل است، معناست و صورت زبانی فرع در نظر گرفته می‌شود (شیخ‌سنگ‌تجن، ۱۳۹۶) یکی از شاخه‌های مهم در زبان‌شناسی شناختی، معنی‌شناسی شناختی است که به بررسی رابطه بین تجربه، نظام مفهومی و ساختار مفهومی می‌پردازد. (ایوانز، ۲۰۰۷). در معنی‌شناسی شناختی به جای توجه به جهان خارج، ساخت مفهومی یا شناختی که انسان از تجربیات جهان خارج در ذهن خود منعکس ساخته است، مورد بررسی قرار می‌گیرد. بر اساس این رویکرد، دانش زبانی مستقل از اندیشیدن و شناخت نیست. مقولات ذهنی به واسطه تجربه‌های فیزیکی شکل می‌گیرند. به اعتقاد معنی‌شناسان شناختی، انسان تجربیاتی را از جهان خارج کسب می‌کند و در ذهن خود به صورت مفاهیمی انبار می‌کند. این مفاهیم باید بتوانند در ایجاد ارتباط به کار روند، بنابراین باید قراردادی باشند (لانگاکر، ۱۹۸۷: ۱۱)

اگر زبان‌شناسی را مطالعه علمی زبان در نظر بگیریم، می‌توانیم از همین الگو استفاده کنیم و بگوییم که معنی‌شناسی نیز مطالعه علمی معنی است این تعریف زمانی قابل قبول

است که اولاً بدانیم "مطالعه علمی" چیست و ثانیاً معلوم کنیم، منظورمان از "معنی" چیست (صفوی، ۱۳۸۶: ۱۴). «معنی‌شناسی» اصطلاحی فنی است که به مطالعه معنی اطلاق می‌شود (پالمر، ۱۳۶۵: ۱۳). معنی‌شناسی یکی از اجزاء یا سطوح زبان‌شناسی نظیر آواشناسی یا دستور است. (همان) معنی‌شناسی زبانی گونه‌ای از معنی‌شناسی است که بخشی از دانش زبان‌شناسی به شمار می‌رود و از اصطلاح (semantique) فرانسه نشأت می‌گیرد که برای نخستین بار از سوی برآل معرفی شد. در معنی‌شناسی زبانی، توجه معطوف به خود زبان است و معنی‌شناسی با مطالعه معنی به دنبال کشف چگونگی عملکرد ذهن انسان در درک معنی از طریق زبان است و در اصل بازنمودهای ذهن آدمی را باز می‌کاود. این شیوه‌ی مطالعه‌ی معنی را رهیافتی بازنمودی (vepres entational) می‌نامند (صفوی، ۱۳۸۳: ۲۸).

معنی‌شناسی شناختی شعبه‌ای از دانش زبان‌شناسی است (لاینز، ۱۳۸۵: ۳۵)، اصطلاح معنی‌شناسی شناختی نخستین بار از سوی لیکاف مطرح شد و نگرشی را معرفی کرد که بسیاری از معنی‌شناسان را مجذوب خود ساخت. براساس این نگرش، دانش زبانی مستقل از اندیشیدن و شناخت نیست. این دیدگاه در نقطه‌ی مقابل آرای فیلسوفانی چون فودور و زبان‌شناسانی نظیر چامسکی قرار می‌گیرد. اینان برخلاف افرادی چون فودور و چامسکی، رفتار زبانی را بخشی از استعدادهای شناختی انسان می‌دانند؛ استعدادهایی که برای آدمی امکان یادگیری، استدلال و تحلیل را فراهم می‌آورند. بنابراین شاید بتوان مدعی شد که هسته اصلی آنچه این دسته از زبان‌شناسان به آن معتقدند، در این عبارت نهفته است که «دانش زبانی بخشی از شناخت عام آدمی است» (همان، ۳۶۴-۳۶۳).

معناشناسی ارتباط بین واژه و معنا را بررسی می‌کند و در فهم و درک معنا، نقش به‌سزایی دارد. قرآن کریم به مثابه یک متن زبانی واژگانی را به‌کار برده است که معانی و کارکردهای متفاوتی دارد. معناشناسی در پژوهش‌های قرآنی، با ارائه راهکارهایی نظام‌مند، علاوه بر بیان تعریفی دقیق از مفاهیم مورد مطالعه و تبیین جایگاه آن مفهوم در میان سایر مفاهیم قرآنی، لایه‌های جدیدی از یک مفهوم را آشکار کرده است و در تعمیق معانی مستخرج از آیات، نقشی به‌سزا دارد. همچنین، از آنجایی که معناشناسی واژگان قرآن کریم در تفسیر آیات قرآن کریم نقش به‌سزایی دارد، لذا واژه‌پژوهی کلمات قرآن کریم ضروری به نظر می‌رسد. از واژگان مهم و پرکاربرد در قرآن کریم واژه «فتنه» است. این واژه با مشتقاتش شصت مرتبه در کارکردهای اسنادی متفاوتی به کار رفته است، گاه به خداوند متعال و گاه به خود انسان و گاه به ظالمان و ستمگران اسناد داده شده است. همچنین واژه «فتنه» در کاربردهای قرآنی غالباً در شکل متکلم وحده از فعل ماضی و سپس در قالب دیگر اشتقاقیات به کار رفته است. با توجه به اهمیت معناشناسی کارکرد اسنادی واژه «فتنه» در قرآن کریم، پرداختن به این مقوله ضروری است. از این رو، در این پژوهش با ابزار کتابخانه‌ای و به روش توصیفی-تحلیلی کارکرد اسنادی این واژه را واکاوی می‌کنیم.

۱-۱. پرسش پژوهش

- این واژه با توجه به معنای ریشه‌ای خود در کارکردهای گوناگون دارای کدامین از طرح‌واره‌هاست؟

- کدام یک از انواع طرح‌واره‌های تصویری بیشترین بسامد را در آیات قرآن کریم داشته‌اند؟

۲-۱. پیشینه پژوهش

در حوزه معنانشناسی واژگان قرآنی، پژوهش‌هایی صورت گرفته، ولی به کارگیری این روش سابقه چندانی ندارد و بیشتر این آثار به قرون اخیر بازمی‌گردد که از آن میان، تألیفات «ایزوتسو» از جمله کتاب «مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن» و نیز کتاب «آفرینش و رستاخیز» از تألیفات شاگردش «ماکینوشینیا» - شاگرد وی که غالباً روش ایزوتسو را در پی گرفته‌است - را از نخستین آثار با محوریت معنانشناسی می‌توان دانست. علاوه بر آثار یادشده، کتاب‌ها، مقالات و پایان‌نامه‌هایی نیز صورت گرفته‌است از جمله: ۱. مقاله «بازشناسی مفهوم فتنه از دیدگاه قرآن» (۱۳۸۸) مجله فقه و تاریخ تمدن؛ علی اصغر یساقی. ۲. چندمعنایی در قرآن کریم، مطالعه موردی ترجمه واژه فتنه (۱۳۹۰) مجله مطالعات زبان و ترجمه. ۳. مقاله خانم «اعظم پرچم» و همکاران (۱۳۹۰) با عنوان «معنانشناسی واژه فتنه در قرآن و نقش اسمای الهی در آن» به این نتیجه رسیده‌اند که فتنه در سطح پیامبران مقدمه رسیدن به مقامات الهی و معنوی و مقام خلیفه الهی است، در سطح مؤمنان موجب تکفیر گناهان، خلوص در ایمان و ... است و در سطح کافران که از آن بی‌بهره‌اند، وسیله‌ای برای فرورفتن بیشتر در غفلت، گمراهی و دوری از اسمای الهی است. ۴. خانم «مرضیه کهندل جهرمی» و همکاران (۱۳۹۴) در مقاله‌ای با عنوان «رسم شبکه معنایی (Semantics) واژه فتنه و مترادفات آن در قرآن» وجوه معنایی فتنه را واکاوی کرده و به این نتیجه رسیده‌اند که فتنه با کلماتی مانند «کفر، ظلم، شرک و آزمایش» در ارتباط است و در واقع ترسیم‌کننده نظام سیستماتیک است. همچنین برای کامل کردن معنای فتنه، ابعاد دیگر فتنه از قبیل فاعلیت فتنه، اهداف فتنه و اسباب فتنه مورد بررسی واقع شده‌است. ۵. حوزه معنایی فتنه در قرآن کریم با تأکید بر شناخت زمینه‌ها و بستر آن، کنفرانس ملی رویکردهای علوم انسانی (۱۳۹۶). تفاوت این پژوهش با پژوهش‌های ذکر شده این است که در پژوهش‌های ذکر شده، به معنای فتنه و واژگان هم‌نشین و مفردات آن و نیز چندمعنایی ترجمه واژه فتنه پرداخته شده، لیکن در این نوشتار، کارکرد اسنادی فتنه مورد بررسی قرار گرفته‌است بنابراین پژوهشی با این موضوع صورت نگرفته‌است.

۲. چارچوب نظری

۲-۱. طرح‌واره‌های تصویری

نام‌های مختلفی را برای طرح‌واره‌های تصویری به کار می‌برند: از جمله: طرح‌واره‌های

تصویری، طرح‌های ذهنی، طرح‌واره‌های ذهنی، طرح‌های تصویری، طرح‌های تصویری و... که همگی دلالت بر یک مدلول خاص دارند و آن طرح‌واره‌های تصویری می‌باشد.

یک طرح‌واره ذهنی، مدلی مفهومی و انتزاعی است که در نتیجه تعاملات روزمره با جهان پیرامون شکل می‌گیرد (تیلور و لیتل مور، ۱۳۹۶: ۳۲) طرح‌واره‌های تصویری، ساختارهای معنی‌دار و جسمی‌شده‌ای هستند که حاصل حرکات جسم انسان در فضای سه بعدی، تعاملات ادراکی و نحوه برخورد با اجسام هستند (راسخ مهند، ۱۳۹۲: ۴۲) مفهوم طرح‌واره‌های تصویری به نظریه لیکاف و جانسون تحت عنوان شناخت بدن‌مند بسیار نزدیک است. جانسون (۱۹۸۷) در کتاب بدن در ذهن استدلال می‌کند که تجربه‌های بدن‌مند درون نظام مفهومی طرح‌واره‌های تصویری را به وجود می‌آورند. طرح‌واره‌های تصویری، از تجربیات دریافتی و حسی نشأت می‌گیرند که نتیجه تعامل ما با جهان و محیط اطرافمان هستند. (روشن و اردبیلی، ۱۳۹۲: ۴۶، ۴۷) طرح‌های تصویری یکی از ساخت‌های مفهومی مورد توجه معنی‌شناسان شناختی است. اصل مسأله این است که از ما در این جهان، اعمال و رفتارهایی بروز می‌کند؛ مثلاً حرکت می‌کنیم، می‌خوریم، می‌خواهیم، محیط اطرافمان را درک می‌کنیم و از این طریق، ساخت‌های بنیادینی پدید می‌آوریم که برای اندیشیدن درباره امور انتزاعی‌تر به کار می‌روند. به نظر جانسون، تجربیات ما از جهان خارج، ساخت‌هایی در ذهن ما پدید می‌آورد که ما آن‌ها را به زبان خود انتقال می‌دهیم. این ساخت‌های مفهومی همان طرح‌های تصویری اند. به عبارت ساده‌تر طرح‌تصویری نوعی ساخت مفهومی است که بر حسب تجربه ما از جهان خارج در زبان ما نمود می‌یابد (صفوی، ۶۷ و ۱۳۸۲: ۶۸) در حوزه‌های فیزیکی، طرح‌واره‌های تصویری دو کارکرد دارند نخست، ایجاد ساختار برای تصویرهای ذهنی غنی به واسطه چنین ساختاری امکان‌نگاشت یک تصویر ذهنی غنی بر تصویر دیگر ایجاد می‌شود. دوم، طرح‌واره‌های تصویری از منطقی‌درونی برخوردارند که بر استدلال مرتبط با فضا می‌انجامد (لیکاف و ترنر، ۱۳۹۹: ۱۶۰)

۲-۲. کاربردهای لغوی

از کلام لغت‌شناس برجسته خلیل بن احمد فراهیدی استفاده می‌شود که این واژه به صورت لازم و متعدی به کار می‌رود و متناسب با نوع کاربردی که دارد، معانی گوناگونی دارد مانند: فریفته شدن؛ به فتنه و فریب انداختن؛ سوزاندن چیزی به وسیله آتش؛ عذاب و شکنجه کردن؛ آزمایش کردن؛ جنگ‌ها و آشوب‌هایی که میان مردم رخ می‌دهد. در جایی که فتنه به خداوند متعال اسناد داده شده به معنای آزمون گرفته شده است. (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸: ۱۲۷-۱۲۸)

صاحب بن عبّاد نیز در اثر گرانسنگ خود معانی: فریفته شدن؛ عذاب؛ بلاء؛ جنگ؛ سوزاندن؛ گمراه کردن.. را برای این واژه ارائه نموده است (صاحب بن عبّاد، ۱۴۱۴، ج ۹:

۴۴۵) ابن فارس ریشه این واژه را به معنای ابتلاء و امتحان گرفته است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴: ۴۷۲)

راغب اصفهانی در نگاشته ارزشمند خود درباره این واژه و کاربردهای قرآنی آن گوید: اصل «فَتْنٌ» داخل کردن و گداختن طلا در آتش است تا خالص از ناخالص و خوب از بدش آشکار شود و برای دخول در آتش هم این واژه استعاره آمده است مانند «يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ» (ذاریات/۱۳) گاهی به آنچه عذاب از آن حاصل می شود فتنه گویند، مانند: «أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا» (توبه/۴۹) و گاه «فتنه» به معنی آزمون است، مثل آیه: «وَفْتَنَّاكَ فُتُونًا» (طه/۴۰) واژه «فَتْنَةٌ» همانند «بلاء» است و هر دو واژه هم در سختی و هم در آسایشی که انسان از آنها ناگزیر است به کار می روند ولی کاربرد «فتنه و بلا» در شدت و سختی آشکارتر و بیشتر است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۲۳) وی پس از بیان نمونه های قرآنی این واژه می افزاید: واژه «فتنه» از افعالی است که هم از سوی خدای تعالی و هم از جانب بندگان است همانند بلیه، مصیبت، قتل، عذاب و دیگر افعال ناپسند و کریه. هرگاه فتنه از خدای تعالی باشد به مقتضای وجه حکمت است و اگر فتنه از انسان بدون امر و حکم خدای سر بزند نقطه مقابل حکمت الهی است. (همان: ۶۲۳)

آقای مصطفوی پس از بیان دیدگاه لغت شناسان برجسته درباره واژه «فتنه» در یک نتیجه گیری کلی می گوید: فتنه در اصل به معنای چیزی است که باعث اختلال همراه با اضطراب می شود، هر چیزی که چنین نتیجه ای داشته باشد، «فتنه» است و آن مصداق هایی دارد مانند: اموال، فرزندان، اختلاف نظر، عذاب، کفر، جنون، امتحان. (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۹: ۲۴)

۳. چستی طرح واره های تصویری در آیات اسنادی فتنه در قرآن کریم

همان گونه که اشاره شد واژه فتنه و مشتقاتش در قرآن کریم کارکردهای گوناگونی دارد. اینک نگاهی داریم به این کارکردها و برخی نمونه های قرآنی برای هر مورد را بررسی می نماییم.

۱. اسناد و کارکرد فتنه از جانب خداوند متعال

در قرآن کریم گاه فتنه به خداوند متعال اسناد داده شده است. این گونه از کارکرد، در قالب های گوناگونی به کار رفته است که عبارتند از:

۳-۱-۱. در قالب متکلم مع الغیر از فعل ماضی (فَتْنَا)

در سوره انعام آیه ۵۳ می خوانیم: «وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ» (ترجمه) «و این چنین بعضی از آنها را با بعض دیگر آزمودیم

(توانگران را به وسیله فقیران) تا بگویند آیا اینها هستند که خداوند از میان ما (برگزیده و) بر آنها منت گذارده (و نعمت ایمان به آنها بخشیده) آیا خداوند شاکران را بهتر نمی شناسد؟! در این جا «فتنه» به معنای ابتلا و آزمایش است، بنابراین به طرح‌واره حرکتی اشاره دارد؛ چرا که فرد، نوعی سفر درونی را آغاز می‌کند. به ترتیب مبدأ (مکان اولیه فرد)، مسیر (حرکت فرد در مسیر آزمون الهی و سپس بازگشت از آن) و مقصد (مسیر حق) (صراط مستقیم) می‌باشد که هر کس را یارای رسیدن به آن نیست. در آیه بعدی نیز با مصداق دیگری به این مسأله (ابتلا و آزمایش) پرداخته شده است.

نیز در سوره طه آیه ۸۳-۸۶ آمده است: ﴿وَمَا أَعْجَلَكَ عَنْ قَوْمِكَ يَا مُوسَى. قَالَ هُمْ أَوْلَاءُ عَلِيٍّ أَتْرَىٰ وَعَجَلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَىٰ. قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ. فَرَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ يَا قَوْمِ أَلَمْ يَعِدْكُمْ رَبُّكُمْ وَعَدَا حَسَنًا أَفَطَالَ عَلَيْكُمُ الْعَهْدُ أَمْ أَرَدْتُمْ أَنْ يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَخْلَفْتُمْ مَوْعِدِي﴾ (ترجمه) «ای موسی چه چیز سبب شد که از قومت پیشی گیری و (برای آمدن به کوه طور) عجله کنی؟! عرض کرد: پروردگارا! آنها به دنبال منند و من عجله کردم به سوی تو تا از من راضی شوی. فرمود ما قوم تو را بعد از تو به آزمایش گذاردیم و سامری آنها را گمراه کرد! موسی خشمگین و اندوهناک به سوی قوم خود بازگشت و گفت: مگر پروردگار شما وعده نیکویی به شما نداد؟ آیا مدت جدایی من از شما به طول انجامیده؟ یا می‌خواستید غضب پروردگارتان بر شما نازل شود که با وعده من مخالفت کردید؟!»

در آیه ۳۴ از سوره ص آمده است: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَ أَلْقَيْنَا عَلَيَّ كُرْسِيًّا جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ﴾ (ترجمه) «ما سلیمان را آزمودیم و بر کرسی او جسدی افکندیم، سپس او به درگاه خداوند انابه کرد».

در این جا فتنه که به معنای آزمودن است در مورد حضرت سلیمان (ع) به کار رفته که ما در این جا شاهد دو طرح‌واره حرکتی هستیم: اولی همان مفهوم آزمایش که پیش از این اشاره شد و دیگری مفهوم توبه که به ترتیب-مبدأ (حضور سلیمان (ع) نزد قومش) و مسیر (حرکت حضرت سلیمان (ع) از نزد قومش به مکانی دیگر) و مقصد (بازگشت از آن) که همان مفهوم انابه در آن نهفته است.

در بخشی از آیه ۴۰ سوره قصص در بیان الطاف الهی به حضرت موسی علیه السلام آمده است: ﴿وَقَتَلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَيَّ قَدْرًا يَا مُوسَى﴾ (ترجمه) «و تو کسی (از فرعونیان) را کشتی اما ما تو را از اندوه نجات دادیم، پس از آن سالیانی در میان مردم مدین توقف نمودی و تو را بارها آزمودیم سپس در زمان مقدر (برای فرمان رسالت) به اینجا آمدی».

در این قسمت نیز علاوه بر؛ آزمودن حضرت موسی (ع) که مسأله طرح‌واره حرکتی بر آن

نگاشت می‌شود. در خود واژه «رسالت» نیز مسأله طرح واره حرکتی مطرح است؛ همچنانکه بهروزی و همکارانش در مقاله خود تحت عنوان تحلیل کاربست فعل حرکتی انزل در قرآن بر مبنای نظریه زبان‌شناختی تالمی بیان می‌دارند: فعل (ارسل/فرستاد) یک فعل حرکتی انتقالی است (بهروزی و همکاران، ۱۳۹۹) به ترتیب مبدأ(کوه طور)، مسیر(حرکت از کوه طور به سوی قوم بنی اسرائیل) و مقصد(قوم بنی اسرائیل) می‌باشد.

۳-۱-۲. در قالب متکلم مع‌الغیر از فعل مضارع (لِنُفِتِنَهُمْ)

در آیه ۱۳۱ سوره طه می‌خوانیم: ﴿وَلَا تَمُدَّنْ عَيْنَكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَرِزْقَ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ﴾ (ترجمه) «و هرگز چشم خود را به نعمتهای مادی که به گروه‌هایی از آنها داده‌ایم می‌فکن که اینها شکوفه‌های زندگی دنیاست و برای آنست که آنان را با آن بیازمائیم و روزی پروردگارت بهتر و پایدارتر است».

در واژه رزق (روزی) مسأله طرح‌واره حرکتی مطرح است. به ترتیب مبدأ(نزد پروردگار) و مسیر(حرکت نعمات به سوی خلق الله) و مقصد(نزد خلق الله) می‌باشد.

۳-۱-۳. در قالب مضارع مجهول (يُفْتَنُونَ)

در سوره توبه آیات ۱۲۴-۱۲۶ می‌خوانیم: ﴿وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيْمَانًا فَآمَنُوا الَّذِينَ آمَنُوا فَرَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ. أَوْلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَلَا هُمْ يَذْكُرُونَ﴾ (ترجمه) «و هنگامی که سوره‌ای نازل می‌شود بعضی از آنان (به دیگران) می‌گویند این سوره ایمان کدامیک از شما را افزود ساخت؟ (به آنها بگو) اما کسانی که ایمان آورده‌اند ایمانشان را افزود و آنها (به فضل و موهبت الهی) خوشحالند و اما آنها که در دل‌هایشان بیماری است، پلیدی بر پلیدیشان افزود و از دنیا رفتند، درحالی‌که کافر بودند. آیا آنها نمی‌بینند که در هر سال یک یا دو بار آزمایش می‌شوند؟ باز توبه نمی‌کنند و متذکر هم نمی‌شوند! و هنگامی که سوره‌ای نازل می‌شود، بعضی از آنها (منافقان) به یکدیگر نگاه می‌کنند و می‌گویند آیا کسی شما را می‌بیند (و اگر از حضور پیامبر بیرون رویم متوجه ما نمی‌شوند) سپس منصرف می‌شوند (بیرون می‌روند) خداوند دل‌هایشان را (از حق) منصرف ساخته چرا که آنها گروهی هستند که نمی‌فهمند (و بی‌دانشند)».

چنان که پیش از این ذکر شد در آزمودن، توبه و ... همچنان مسأله طرح‌واره حرکتی مطرح است. علاوه بر این که آن‌جا که فرموده در دل‌هایشان بیماری است، به طرح‌واره ظرف بودگی اشاره دارد؛ به ترتیب ظرف دل و مظلوف آن بیماری می‌باشد که در درون دل جای گرفته‌است. در خود واژه انزل(فرودفرستاد) نیز طرح‌واره حرکتی مطرح است

که خود فعل نیز بیانگر جهت مسیر می‌باشد. به ترتیب مبدأ (نزد خداوند)، مسیر (گفتن آیات به جبرئیل توسط خداوند باری تعالی) و مقصد (وحی به قلب پیامبر (ص) توسط جبرئیل) می‌باشد.

۳-۱-۴. در قالب نفی (لَا يَفْتَنُونَ - إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ)

نیز در سوره اعراف آمده است: ﴿وَ اخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلِ وَ إِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَ تَهْدِي مَن تَشَاءُ...﴾ (اعراف/۱۵۵) «و موسی از قوم خود هفتاد تن از مردان را برای میعادگاه ما برگزید و هنگامی که زمین لرزه آنها را فرا گرفت (و هلاک شدند) گفت: پروردگارا! اگر می‌خواستی می‌توانستی آنها و مرا پیش از این نیز هلاک کنی، آیا ما را به آنچه سفیهانمان انجام داده‌اند، (مجازات و) هلاک می‌سازی، این جز آزمایش تو چیز دیگر نیست که هر کس را بخواهی (و مستحق بدانی) گمراه می‌سازی و هر کس را بخواهی (و شایسته ببینی) هدایت می‌کنی...».

در جمله (إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ)، «إِنْ» حرف نفی است «هی» مبتدا و «إِلَّا» أداة حصر. واژه «فتنتک» به معنای: ابتلاؤک، خبر برای مبتداست و جمله (تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَ تَهْدِي مَن تَشَاءُ) حالیه است به معنای: مضلا بها و هادیا. دو واژه «مَن» اسم موصول بوده و به عنوان مفعول به محلاً منصوب است. (درویش، ۱۴۱۵، ج: ۳: ۴۶۸) در این جمله نیز مفهوم طرح‌واره حرکتی مطرح است؛ اصل مسأله هدایت یعنی رهنمون ساختن به مسیر حق و اصل مسأله ضلالت یعنی رهنمون ساختن به مسیر ناصواب در اولی به ترتیب، مبدأ (مسیر ناصواب)، مسیر (حرکت از مسیر ناصواب به مسیر حق یا همان صراط مستقیم) و مقصد (صراط مستقیم) می‌باشد. و در دومی مبدأ (مسیر حق)، مسیر (حرکت از صراط مستقیم به سوی مسیر ضلالت و گمراهی) و مقصد (وادی ضلالت) می‌باشد

۳-۱-۵. در قالب مصدری (فتنه)

در بخشی از آیه ۴۱ سوره مائده آمده است: ﴿.. وَ مَن يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَن تَمْلِكَ لَهُ مَنَ اللَّهُ شَيْئًا أَوْلٰئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَن يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (ترجمه) «و کسی را که خدا (بر اثر گناهان پی در پی) بخواهد مجازات کند قادر به دفاع از او نیستی، آنها کسانی هستند که خدا نخواسته دل‌هایشان را پاک کند، در دنیا رسوایی و در آخرت مجازات بزرگ نصیب آنان خواهد شد».

در اینجا نیز به طرح‌واره ظرف بودگی اشاره دارد؛ دل به منزله ظرفی در نظر گرفته شده که مظروف آن آلودگی است که مقصود همان پلیدی‌ها و زشتی‌ها بر اثر گناهان می‌باشد، حال آن که خداوند به عنوان کنشگر نمی‌خواهد، دل‌هایشان را تطهیر نماید.

۳-۲. اسناد فتنه به پیامبر صلی الله علیه و آله

در برخی آیات از زبان مردم نادان و دشمنان و بدخواهان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فتنه به آن حضرت اسناد داده شده است. (لا تفتنی - المفتون)

در سوره توبه آمده است: ﴿لَقَدْ ابْتَعُوا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَ قَلَّبُوا لَكَ الْأُمُورَ حَتَّى جَاءَ الْحَقُّ وَ ظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَ هُمْ كَارِهُونَ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَئِذْنِي لِي وَ لَا تَفْتِنِّي أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَ إِنْ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ (توبه/۴۸-۴۹) (ترجمه) «آنها پیش از این (نیز) اقدام به فتنه‌انگیزی کردند و کارها را برای تو دگرگون ساختند (و بهم ریختند) تا زمانی که حق فرا رسید و فرمان خدا آشکار گشت (و پیروز شدید) در حالی که آنها کراهت داشتند. بعضی از آنها می‌گویند به ما اجازه ده (تا در جهاد شرکت نکنیم) و ما را به گناه گرفتار ساز، آگاه باشید آنها (هم اکنون) در گناه سقوط کرده‌اند و جهنم کافران را احاطه کرده است!».

در این جا نیز طرح‌واره ظرف بودگی مطرح است زیرا در این آیه خداوند متعال فرموده: دوزخ به آن کافران احاطه دارد یعنی به مانند ظرفی می‌ماند که مظروف آن کافران هستند و آنان را در برمی‌گیرد.

۳-۳. اسناد فتنه به شیطان (لا یفتنکم)

گاه فتنه در قالب نهی، به شیطان اسناد داده شده است. در سوره اعراف خداوند متعال در مقام مراقبت از افتادن در دام فریب‌های شیطان، خطاب به فرزندان آدم علیه السلام می‌فرماید: ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمُ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتَهُمَا إِنَّهُ يَرَائِكُمْ هُوَ وَ قَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (اعراف/۲۷) (ترجمه) «ای فرزندان آدم! شیطان شما را نفریید آن چنان که پدر و مادر شما را از بهشت بیرون کرد و لباسشان را از تنشان بیرون ساخت تا عورتشان را به آنها نشان دهد، چه اینکه او و همکارانش شما را می‌بینند و شما آنها را نمی‌بینید (اما بدانید) ما شیاطین را اولیای کسانی قرار دادیم که ایمان نمی‌آورند»

در این قسمت از آیه برای نشان دادن ابعاد فتنه در خصوص اسناد فتنه به شیطان رجیم از طرح‌واره ظرف بودگی استفاده کرده؛ آن جا که می‌فرماید: لباسشان را از تنشان بیرون ساخت تا زشتی شان را به آن‌ها نشان دهد. لباس مانند ظرفی است که مظروف (بدن) را در بر گرفته است.

۳-۴. اسناد فتنه به نفس (خود فریبی) (فتنتم)

در کاربردهای قرآنی گاه فتنه به نفس بدانندیش اسناد داده شده است. در سوره حدید در بیان حال منافقان در قیامت آمده است: ﴿يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَ الْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا فَضَرَبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ

وَ ظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ. يُنَادُوهُمْ أَلَمْ يَكُنْ مَعَكُمْ قَالُوا بَلَىٰ وَ لَكِنَّكُمْ فَتَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَ تَرَبَّصْتُمْ وَ ارْتَبْتُمْ وَ غَرَّتْكُمْ الْإِيمَانِي حَتَّىٰ جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ وَ غَرَّكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ. فَالْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ وَ لَا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مَا وَأَكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ وَ بئس المصير ﴿(حدید/۱۳-۱۴)﴾ (ترجمه) «روزی که مردان و زنان منافق به مؤمنان می‌گویند: نظری به ما بیفکنید تا از نور شما شعله‌ای برگیریم، به آنها گفته می‌شود: به پشت سر خود بازگردید و کسب نور کنید!، در این هنگام دیواری میان آنها زده می‌شود که دری دارد، درونش رحمت است و بیرونش عذاب! . آنها را صدا می‌زنند که مگر ما با شما نبودیم؟! می‌گویند: آری، ولی شما خود را به هلاکت افکندید و انتظار (مرگ پیامبر را) کشیدید و (در همه چیز) شک و تردید داشتید و آرزوهای دور و دراز شما را فریب داد تا فرمان خدا فرا رسید و شیطان شما را در برابر خداوند فریب داد. لذا امروز از شما غرامتی پذیرفته نمی‌شود و نه از کافران و جایگاهتان آتش است و همان سرپرستان می‌باشد و چه بد جایگاهی است».

نور در این آیه مفهومی انتزاعی است که مسأله شعله گرفتن از آن به طرح‌واره شیء اشاره دارد؛ یعنی ویژگی تجسم را برای آن قائل شده‌است. سپس فرموده به پشت سر خود باز گردید و کسب نور کنید به طرح‌واره حرکتی اشاره دارد که به ترتیب مبدأ (مسیر اولیه منافقان (مسیر ضلالت)، مسیر (حرکت از مسیر ضلالت به مسیر حق) می‌باشد. در قسمت بعدی آیه می‌فرماید: دیواری میان آن‌ها زده می‌شود که دری دارد که درونش رحمت است و بیرونش عذاب پس ما با طرح‌واره نیرو- قدرتی از نوع مانع مواجه هستیم؛ زیرا که دیواری که زده شده به منزله مانعی است که حائلی میان خداوند و بندگان گمراه ایجاد کرده‌است. در قسمت بعدی آیه فرموده که این دیوار، دری دارد که داخل آن نور و بیرونش عذاب است. پس در این جا با رفع مانع نیز مواجه‌ایم؛ چراکه در به منزله دروازه‌ای برای دیوار است و قرآن، تصویر سازی زیبایی را از حال و روز منافقان ارائه داده‌است.

۵-۳. اسناد فتنه به مشرکان و کافران (فتنوا - فتنتم - تفتنون - یفتنکم - لیفتنوک)

در تعبیرهای قرآنی گاه فتنه به کافران و مشرکان اسناد داده شده‌است؛ چنانچه در سوره بروج آیه ۱۰ می‌خوانیم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَ لَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ﴾ (ترجمه) «کسانی که مردان و زنان با ایمان را مورد شکنجه قرار دادند عذاب دوزخ برای آنها است و عذاب آتش سوزان».

در بیان مفردات این آیه گفته شده: «فتنوا» یعنی شکنجه و عذاب کردند و مقصود سوزاندن مؤمنان با آتش است. (درویش، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ۴۳۳)

در خصوص این آیه نیز باید گفت عذاب که واژه‌ای انتزاعی است، سوزاننده بودن را برای آن قائل شده که از ویژگی های طرح‌واره شیء است و این خود مصداق بارزی بر استفاده از طرح‌واره در این آیه دارد که خود این امر به اعجاز آیه نیز اشاره دارد.

در سوره نمل آیات ۴۵-۴۷ آمده است: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ فَإِذَا هُمْ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ. قَالَ يَا قَوْمِ لِمَ تَسْتَعْجِلُونَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ لَوْلَا تَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ. قَالُوا اطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ قَالَ طَائِرُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تُفْتَنُونَ﴾ (ترجمه) «ما به سوی ثمود برادرشان "صالح" را فرستادیم که خدای یگانه را بپرستید، اما آنها به دو گروه تقسیم شدند و به مخاصمه پرداختند. (صالح) گفت: ای قوم من! چرا برای بدی قبل از نیکی عجله می‌کنید؟ (و عذاب الهی را می‌طلبید نه رحمت او را) چرا از خداوند تقاضای آمرزش نمی‌کنید، شاید مشمول رحمت شوید؟ آنها گفتند: ما تو و کسانی را که با تو هستند به فال بد گرفتیم (صالح) گفت: فال بد (و نیک) نزد خداست (و همه مقدراتان به قدرت او تعیین می‌گردد) شما گروهی هستید که مورد آزمایش قرار گرفته‌اید».

در سوره نساء خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ (نساء/۱۰۱) (ترجمه) «و هنگامی که سفر کنید گناهی بر شما نیست که نماز را کوتاه کنید اگر از فتنه (خطر و آسیب‌رسانی) کافران بترسید، زیرا کافران برای شما دشمن آشکاری هستند».

در سوره اسراء می‌خوانیم: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذَا لَا تَخَذُوكَ خَلِيلًا وَلَوْ لَا أَنْ تَبْتَنَّاكَ لَقَدْ كَدْتُمْ تَرْكُنَ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا﴾ (اسراء/۷۳-۷۴) (ترجمه) «نزدیک بود آنها (با وسوسه‌های خود) تو را از آنچه وحی کرده‌ایم بفریبند تا غیر آن را به ما نسبت دهی و در آن صورت تو را دوست خود انتخاب کنند! و اگر ما تو را ثابت قدم نمی‌ساختیم (و در پرتو مقام عصمت مصون از انحراف نبودی) نزدیک بود کمی به آنها تمایل کنی!» «این آیات گوشه‌ای از نیرنگ‌های مشرکین را که به قرآن و به پیغمبر (صلی الله علیه وآله وسلم) زدند و تعدی و پافشاری که در انکار توحید و معاد کردند یادآور شده، در همین باره علیه ایشان احتجاج و استدلال می‌کند» (طباطبایی، ج ۱۳: ۲۳۷)

در سوره مائده آمده است: ﴿وَ أَنْ أَحْكُمُ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَ لَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَ أَحْذَرُهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَ إِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾ (مائده/۴۹) (ترجمه) «و باید در میان آنها (اهل کتاب) طبق آنچه خداوند نازل کرده حکم کنی و از هوسهای آنان پیروی مکن و بر حذر باش که مبادا تو را از بعضی احکامی که خدا بر تو نازل کرده منحرف سازند و اگر آنها (از حکم و داوری تو) روی گردانند بدان خداوند می‌خواهد آنها را بخاطر پاره‌ای از گناهانشان مجازات کند و بسیاری از مردم فاسقند».

در سوره صافات با ساختار اسم فاعل (فاتنین) آمده است: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ. إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ. فَإِنَّكُمْ وَ مَا تَعْبُدُونَ. مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ بِفَاتِنِينَ. إِلَّا مَنْ هُوَ صَالِ الْجَحِيمِ﴾ (صافات/۱۵۹-۱۶۳) (ترجمه) «منزه است خداوند از توصیفی که آنها می‌کنند. مگر بندگان مخلص خدا. شما و

آنچه پرستش می کنید، هرگز نمی توانید کسی را (با آن) فریب دهید. مگر آنها که می خواهند در آتش دوزخ بسوزند».

۳-۶. اسناد فتنه به مؤمنان (فِتْنُوا)

در سوره نحل آیه ۱۱۰ می خوانیم: ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (ترجمه) «اما پروردگار تو نسبت به کسانی که بعد از فریب خوردن (به ایمان بازگشته اند و) هجرت کردند و جهاد و استقامت در راه خدا به خرج دادند، پروردگار تو بعد از انجام این کارها غفور و رحیم است (و آنها را مشمول رحمت می سازد)».

این آیه دلیل روشنی است، برای قبول توبه مرتد ولی اشخاصی که در آیه مورد بحث هستند قبلاً مشرک بوده اند و بعد مسلمان شده اند، بنابراین "مرتد ملی" محسوب می شوند نه "مرتد فطری" (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۱/۴۲۱-۴۲۲)

در این جا طرح واره حرکتی مطرح است؛ زیرا مومنان برای در امان ماندن از فتنه کفار هجرت می کنند به ترتیب مبدأ (جایگاه اولیه)، مسیر (حرکت از زادگاه به سمت مقصد) و مقصد (جایگاه ثانویه) می باشد در قسمتی از آیه که به توبه اشاره شده نیز باید گفت یا باید خاطر نشان ساخت که در خود توبه طرح واره حرکتی مطرح است.

۳-۷. اسناد فتنه به بنی اسرائیل (فِتْنْتُمْ)

در کاربردهای قرآنی گاه فتنه به بنی اسرائیل اسناد داده شده است. در سوره طه می خوانیم: ﴿قَالُوا مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلَكِنَا وَ لَكِنَّا حُمَلْنَا أَوْزَارًا مِنْ زِينَةِ الْقَوْمِ فَقَذَفْنَاهَا فَكَذَلِكَ أَلْقَى السَّامِرِيُّ. فَأَخْرَجَ لَهُمْ عَجَلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى فَنَسِيَ. أَ فَلَا يَرُونَ إِلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ صِرًّا وَلَا نَفْعًا وَ لَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِنْ قَبْلِ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَ أَطِيعُوا أَمْرِي. قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى﴾ (طه/۸۷-۹۱) (ترجمه) «گفتند: ما به میل و اراده خود از وعده تو تخلف نکردیم، ولی ما مقداری از زینت آلات قوم را که با خود داشتیم افکندیم و سامری اینچنین القا کرد و برای آنها مجسمه ای از گوساله که صدایی همچون صدای گوساله داشت خارج ساخت و گفتند این خدای شما و خدای موسی است! و او فراموش کرد (پیمانی را که با خدا بسته بود). آیا آنها نمی بینند که (این گوساله) پاسخ آنها را نمی دهد؟ و مالک هیچگونه نفع و ضرری از آنها نیست؟! و هارون قبل از آن به آنها گفته بود که ای قوم! شما به این وسیله مورد آزمایش قرار گرفتید، پروردگار شما خداوند رحمان است، از من پیروی کنید و اطاعت فرمان من نمایید؛ ولی آنها گفتند ما هم چنان بر گرد آن می گردیم (و به پرستش گوساله ادامه می دهیم) تا موسی به سوی ما بازگردد!».

۳-۸. اسناد فتنه به فرعونیان (بفتنهم)

در استعمالات قرآنی گاه فتنه به فرعونیان اسناد داده شده است. خداوند متعال در سوره یونس می فرماید: ﴿فَمَا آمَنَ لِمُوسَىٰ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّنْ قَوْمِهِ عَلَىٰ خَوْفٍ مِّنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَن يَفْتِنَهُمْ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ وَقَالَ مُوسَىٰ يَا قَوْمِ إِن كُنتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنتُمْ مُسْلِمِينَ. فَقَالُوا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ وَنَجِّنَا بِرَحْمَتِكَ مِنَ الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (یونس/۸۳-۸۶) (ترجمه) «(در آغاز) هیچکس به موسی ایمان نیاورد؛ مگر گروهی از فرزندان قوم او، (آن هم) با ترس از فرعون و اطرافیانش مبدا آنها را (با فشار و یا تبلیغات گمراه کننده) از آیینشان منحرف سازند، فرعون برتری جویی (و طغیان) در زمین داشت و او از اسرافکاران بود. موسی گفت: ای قوم من! اگر شما ایمان به خدا آورده‌اید بر او توکل کنید. اگر تسلیم فرمان او هستید. گفتند تنها بر خدا توکل داریم. پروردگارا ما را تحت تاثیر گروه ستمگر قرار مده و ما را به رحمت از (دست) گروه کافران رهایی بخش.»

۳-۹. کاربرد عام فتنه (الفتنه - فتنه)

گاه در قرآن کریم، فتنه به صورت کلی و عام به کار رفته است؛ در سوره بقره آمده است: ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَآخَرُ جُوهْمُ مِنْ حَيْثُ آخَرُ جُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ (بقره/۱۹۱) (ترجمه) «و آنها را [بت پرستانی که از هیچ گونه جنابیتی ابا ندارند] هر کجا یافتید، به قتل برسانید! و از آنجا که شما را بیرون ساختند [مکه]، آنها را بیرون کنید و فتنه (و بت پرستی) از کشتار هم بدتر است! و با آنها، در نزد مسجد الحرام (در منطقه حرم)، جنگ نکنید! مگر اینکه در آنجا با شما بجنگند. پس اگر (در آنجا) با شما پیکار کردند، آنها را به قتل برسانید! چنین است جزای کافران!»

در گفتار خداوند متعال «وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ» فن بیان مثل به کار رفته است. یعنی جمله کاربرد مثل پیدا کرده است؛ زیرا خارج کردن از وطن فتنه‌ای است که فتنه‌ای دیگر به دنبال دارد. (درویش، ۱۴۱۵، ج: ۱: ۲۸۲)

در سوره بقره آیه ۱۹۳ می خوانیم: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ اتَّهَمُوا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ (ترجمه) «و با آنها پیکار کنید! تا فتنه (و بت پرستی و سلب آزادی از مردم) باقی نماند و دین، مخصوص خدا گردد. پس اگر (از روش نادرست خود) دست برداشتند، (مزاحم آنها نشوید!)»

«قاتل» در زبان عربی به معنی «پیکار کرد» است از باب مفاعله که اشاره به هم آوردی دارد؛ یعنی دو طرف در جنگ درگیرند. در اینجا که فرموده: با آنها پیکار کنید. به طرح‌واره حرکتی اشاره دارد؛ مبدأ (مکان اولیه)، مسیر (حرکت به سوی محل نبرد و بازگشت از آن)

و مقصد (محل نبرد) می‌باشد در اینجا با طرح‌واره رفع مانع و توانایی نیز مواجهیم؛ زیرا مؤمنان نسبت به کافران تواناترند؛ زیرا به جنگ با آنها بر می‌خیزند؛ زیرا جنگ به مثابه مانع است، چرا که موجب عدم ازدیاد کفر می‌شود.

و سپس که فرموده مزاحم آنها نزدیک نشوید به منزله رفع مانع است. در این آیه نیز طرح‌واره تماس (برخورد) مشهود است؛ زیرا شاهد برخورد تن به تن مؤمنان و کافران، تماس شمشیرهای آنها با یکدیگر و نیز تماس جان و تنشان با همدیگر هستیم.

در سوره ذاریات خداوند متعال می‌فرماید: ﴿قَتَلَ الْخَرَّاصُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي غَمْرَةٍ سَاهُونَ. يَسْتَلُونَ أَيَّانَ يَوْمِ الدِّينِ. يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ. ذُوقُوا فَتَنَتَكُمْ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ﴾ (ذاریات/۱۰-۱۴) (ترجمه) «کشته باد دروغگویان (و مرگ بر آنها)! همانها که در جهل و غفلت فرو رفته‌اند و پیوسته سؤال می‌کنند: «روز جزا چه موقع است؟!» (آری) همان روزی است که آنها را بر آتش می‌سوزانند! (و گفته می‌شود): بچشید عذاب خود را، این همان چیزی است که برای آن شتاب داشتید!»

این آیه به طرح‌واره ظرف بودگی اشاره دارد چرا که جهل و غفلت به مثابه ظرفی است که دروغگویان را در برگرفته‌است در این آیه طرح‌واره تماس (برخورد) نیز وجود دارد زیرا شاهد تماس آتش و دروغگویان هستیم آن جا که می‌فرماید دروغگویان را بر آتش می‌سوزاند.

۴. تحلیل کاربردهای اسنادی

در تحلیل و تبیین مواردی که فتنه به خداوند متعال اسناد داده شده‌است، باید دانست که این ماده به معنای آزمایش کردن، امتحان نمودن و خالص نمودن است.

زمخشری در کشاف این کاربرد و ماده را به معنای آزمون گرفته و در تفسیر آیه ۵۳ از سوره انعام می‌نویسد: و مانند آن امتحان بزرگ است، برخی را با برخی دیگر امتحان کردیم، یعنی آنها را با آنها آزمودیم.

نیشابوری نیز در تفسیر آیه ۵۳ از سوره انعام می‌گوید: «فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» فقرا را با اغنیا از نظر ظرفیت و کوشش و اغنیا را با فقرا در پیشی گرفتن در اسلام و چیزهای دیگر آزمودیم تا صبر و سپاس و رقابت در دین یا دنیا را نشان دهیم. (نیشابوری، ۱۴۱۵، ج ۱: ۲۹۶)

همچنین در تفسیر آیه ۵۲ و ۵۳ از سوره انعام گفته شده: آنچه از ظاهر سیاق آیه برمی‌آید و آیه بعدی هم که می‌فرماید: ﴿وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ...﴾ آن را تایید می‌کند، این است که مشرکین معاصر رسول الله (صلی الله علیه و آله)، از آن جناب توقع داشته و پیشنهاد می‌کرده‌اند که: این یک مشت فقیر و بیچاره‌ای که دور خود جمع کرده‌ای، متفرق ساز. سایر

امت‌ها هم از انبیای خود از اینگونه خواهش‌های بیجا داشتند، که چرا امتیازی برای اغنیا بر فقرا قائل نمی‌شوند و از روی نخوت و غرور انتظار داشتند که پیغمبرانشان اغنیا را دور خود جمع کرده، فقرا و بی‌نویان را با اینکه از صمیم دل ایمان آورده‌اند، از خود دور سازند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۱۴۱)

آنجا که می‌فرماید یک مشیت فقیر بیچاره‌ای که دور خود جمع کرده‌ای، متفرق ساز به طرح‌واره توده (غیر قابل شمارش) اشاره دارد؛ چون تعدادی برای آن قائل نشده‌است و نیز شاهد طرح‌واره مجاورت هستیم چرا که می‌فرماید: فقیران و بیچارگان پیرامون پیامبر صلی الله می‌باشند؛ شاهد طرح‌واره مرکز حاشیه نیز هستیم چرا که پیامبر صلی الله بسان مرکزی است که حاشیه (فقیران و بیچارگان) دور ایشان را احاطه کرده‌اند. طرح‌واره حمایت نیز مطرح است؛ چرا که شاهد حمایت پیامبر صلی الله از فقیران و بیچارگان هستیم.

نویسنده ایجاز البیان در تفسیر آیه ﴿فَتَنَا سُلَيْمَانَ﴾ می‌نویسد: خلصناه، أو ابتلیناه. (نیشابوری، ۱۴۱۵، ج ۲: ۷۱۳)

علامه طبرسی نیز در تفسیر آیه ۳ از سوره عنکبوت می‌نویسد: سپس خداوند سوگند یاد کرده و فرموده: «وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ: همانا حتماً آزموده‌ایم آنان که پیش از امت خاتم پیامبران (صلی الله علیه وآله) بودند» و آزمایش‌هایشان با دستورات دینی و یا سختی‌ها و مشکلات زندگی - بر حسب اختلاف آنها بوده‌است و این آیه خود تسلی و آرامشی برای مسلمانان صدر اسلام بود - که با مشکلاتی روبرو بودند. (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱۹: ۹)

مراغی در تفسیر خود در ذیل آیه ۵۳ انعام می‌نویسد: سپس تصریح کرد که استدلال مشرکان در مورد مستضعفان، آزمایشی از جانب خداوند و یک آزمایش است. سپس فرمود: «وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» یعنی و امثال آن امتحان‌ها، یعنی امتحان و آزمایش، پس برخی را با برخی دیگر آزمودیم؛ یعنی در فطرت و اخلاق انسانی به سنت خود ساخته شدیم. برخی از آنها برای برخی دیگر آزمایش هستند که به وسیله آن واقعیت وضعیت آنها آشکار می‌شود، همانگونه که جواهرساز واقعیت طلا و نقره را با آزمایش کردن آنها با آتش، آشکار می‌کند. (مراغی، بی‌تا، ج ۷: ۱۳۶)

تفسیر نمونه در تشریح آزمون‌ها و ابتلائات الهی در ذیل آیات آغازین سوره عنکبوت می‌نویسد: بعد از ذکر حروف مقطعه به یکی از مهمترین مسائل زندگی بشر که مسأله شوائب و فشارها و آزمون‌های الهی است اشاره می‌کند. نخست می‌گوید: "آیا مردم گمان کردند همین اندازه که اظهار ایمان کنند و شهادت به توحید و رسالت پیامبر دهند به حال خود واگذارده خواهند شد و امتحان نمی‌شوند؟! بعد بلافاصله به ذکر این حقیقت می‌پردازد که

امتحان یک سنت همیشگی و جاودانی الهی است، امتحان مخصوص شما جمعیت مسلمانان نیست، سنتی است که در تمام امت‌های پیشین جاری بوده است. می‌فرماید: "ما کسانی را که قبل از آنها بودند آزمایش کردیم" «وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ». آنها را نیز در کوره‌های سخت امتحان افکندیم، آنها نیز همچون شما در فشار دشمنان بی‌رحم و جاهل و بی‌خبر و متعصب و لجوج قرار داشتند، همیشه میدان امتحان باز بوده، گروهی در این میدان شرکت داشته‌اند. باید هم چنین باشد؛ چرا که در مقام ادعا هر کس می‌تواند خود را برترین مؤمن، بالاترین مجاهد و فداکارترین انسان معرفی کند، باید وزن و قیمت و ارزش این ادعاها از طریق آزمون روشن شود، باید معلوم گردد تا چه اندازه نیت درونی و آمادگی‌های روحی با این گفته‌ها هماهنگ یا ناهماهنگ است؟ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۲۰۴-۲۰۵)

در این جا به طرح‌واره ظرف بودگی اشاره کرده‌است؛ زیرا فتنه بسان ظرفی است که همچون کوره خداوند مسلمانان را به عنوان مظروف در آن افکنده‌است.

در مواردی که فتنه به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از سوی نادانان و دشمنان اسناد داده شده، گاه به معنای به سختی و گناه انداختن و گاه به معنای دیوانه و آسیب دیده از جن معنا شده‌است.

زمخشری در تفسیر آیه «وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَئِذْنُ لِي وَلَا تُفْتِنِّي أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ» (توبه/۴۹) می‌نویسد: (ای پیامبر) به ما اجازه بده که کنار بنشینم و مرا امتحان مکن و (مرا با بردن به جهاد) به فتنه میانداز و آن گناه‌است و اینکه به من اجازه ندهی، اگر بدون اجازه تو کوتاهی کنم، گناه می‌کنم و گفته شد: و مرا به هلاکت نیندازید که اگر با شما بیرون بروم، اموال و فرزندانم هلاک می‌شوند و گفته شده: جد بن قیس گفت: انصار می‌دانند که من نسبت به زنان بی‌پروا هستم. مرا به رنج و آزار عشق «بنات الاصر» یعنی «زن‌های روم» گرفتار مکن، لیکن با مال تو را یاری می‌کنم و خوانده شد: لا تُفْتِنِّي. «أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا» یعنی همان فتنه‌ای که در آن ساقط شده‌اند و آن فتنه عصیان است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۲۷۷). براین اساس، زمخشری در این بیان خود، جمله «وَلَا تُفْتِنِّي» را این گونه معنا کرده: مرا در فتنه و گناه نینداز.

واژه «مفتون» در سوره قلم به معنای دیوانه و آسیب دیده از جن معنا و تفسیر شده‌است. دشمنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به آن حضرت نسبت جنون می‌دادند. خداوند متعال در این آیات می‌فرماید به زودی روشن خواهد شد که دیوانه واقعی کیست؟

درباره آیات آغازین سوره قلم و واژه مفتون گفته شده: «فَسْتَبْصِرْ وَ يُبْصِرُونَ. بِأَيْكُمْ الْمَفْتُونُ» فاء برای تفریع است بر حسب کلامش «مَا أَنْتَ بِنِعْمَةٍ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ» (قلم/۲) به اعتبار آنچه که سخن پروردگار «بِنِعْمَةِ رَبِّكَ» در باطل کردن آنچه که دشمنانش در شأن وی (پیامبر) گفته‌اند، اقتضا کرده‌است. با بطلان بهتان‌شان آغاز کرد و به این نتیجه رسید که اگر به ادله نگاه کنند

و محاسن را تشخیص دهند، متوجه می‌شوند که کدام یک از دو گروه شیفته انحراف از حقیقت و هدایت هستند، بیشتر مجذوب می‌شوند یا این که این اختلال عقل است، همانطور که آفریده‌اند و مراد همان است که در قول او «وَيُبْصِرُونَ» است، ولی قول خود را وارد کرده است: «فَسَتَّبِرُوا» به طوری که دو طرف در گفتاری منصفانه (یعنی دعوت به انصاف) به شیوه سخنش: «وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًىٰ أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (سبأ/۲۴) زیرا قرآن به گوش آنها می‌رسد و بر آنها تلاوت می‌شود. (ابن عاشور، ۱۹۸۴، ج ۲۹: ۶۱)

در جایی که فتنه به شیطان اسناد داده شده، همانند آیه ۲۷ از سوره اعراف، به معنای فریب دادن و به انحراف کشیدن می‌باشد. طبرسی در مجمع‌البیان درباره اسناد فتنه و فریب به شیطان گوید: بار دیگر خداوند متعال خطاب به آدمیان کرده، می‌فرماید: شیطان شما را از راه دین گمراه نکند و از حق دور نسازد و بوسیله دعوت به معصیت، شما را گرفتار نکند. در اینجا در حقیقت شیطان را از گمراه کردن انسان‌ها نهی کرده می‌گوید: ای اولاد آدم، باید شیطان شما را گمراه نکند. اما خود اولاد آدم را نهی نکرده است. بدیهی است که چنین بیانی برای ترسانیدن مردم، مفیدتر و رساتر است؛ زیرا در عین حال اعلام خطر می‌کند که شیطان دشمن آنها و در کمین آنهاست و باید از او بترسند. (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۹: ۷۸)

در آنجا که فتنه به نفس اسناد داده شده است به معنای خودفریبی می‌باشد؛ یعنی اطاعت از هوای نفس انسان را در زمره منافقان و افراد بدفراجم قرار می‌دهد و در قیامت به خاطر این انتخابی که در دنیا داشته‌اند حسرت‌ها می‌خورند ولی سودی به حالشان نداشته و نوری ندارند.

در مواردی که فتنه به کافران و مشرکان اسناد داده شده است به تناسب موضوع و هدف آیه، معانی متعددی اراده شده، مانند: عذر و بهانه، فریب دادن، فریب خورده، در دام فتنه و آشوب افتاده، خطر و آسیب. در سوره اسراء آیه ۷۳ که فرمود: «وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ ..» واژه «لیفتنونک» یعنی تو را فریب دهند. «فتنه» در اینجا به معنای فریب دادن است. (جعفری، بی تا، ج ۶: ۳۳۶) در آیه ۱۰۱ از سوره نساء واژه «یفتنکم» در لغت به معنای اختیار و امتحان به کار رفته سپس به کشته شدن، فتنه اطلاق شده است. (سمرقندی، بی تا، ج ۱: ۳۳۳)

در آیه ۱۱۰ از سوره نحل که فتنه به مؤمنان اسناد داده شده، به معنای شکنجه شدن و در بلا و امتحان قرار گرفتن می‌باشد. در تفسیر آیه آمده: فَتَنُوا معنا: أحرقوا، فتنه یعنی: سوختند و طلا و نقره در آتشی که آنها را سوزاند و الفتین: سنگ داغ سیاه است زیرا گویی خورشید آن را سوزانده و کسی که گفته آیات اخیر درباره قریش است، فتنه را به معنای امتحان و شکنجه در نظر گرفته است و این تأویل در برخی از کلام خداوند متعال تقویت می‌شود: ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا، زیرا این جمله درباره قریش منصفانه تر از کسانی است که در کفر مرده‌اند و اما قریش در زمان نزول آیه، کسانی بودند که بعد از آن توبه کردند و به محمد صلی الله علیه و آله ایمان آوردند. (اندلسی، بی تا، ج ۵: ۴۶۲)

در مواردی که ماده فتنه به فرعونیان اسناد داده شده‌است، معمولاً به معنای فریب‌دادن و به انحراف کشاندن و نیز به معنای تحت تأثیر تبلیغات گمراه‌کننده و نادرست قرار گرفتن آمده‌است.

و اما ماده فتنه در کاربردهای عام و کلی قرآنی، به معنای آشوب، هرج و مرج و فضای غبارآلود است که باعث فساد و انحراف و تباهی جامعه و اختلاف و تشتت کلمه می‌شود. به گفته بعضی گذاشتن طلا در آتش برای خالص شدن از ناخالصی هاست. (الوسی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۶۵) در تفسیر نمونه در جمع‌بندی معنای فتنه آمده‌است: «در اینکه "فتنه" چیست، مفسران و ارباب لغت، درباره آن بحث‌هایی دارند؛ گاه به معنی آزمایش و امتحان است و گاه به معنی فریب‌دادن و گاه به معنی بلا و عذاب آمده، مانند: *يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ دُوقُوا فِتْنَتَكُمْ* و گاه به معنی گمراهی آمده، مانند: *وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً* و گاه به معنی شرک و بت‌پرستی یا سدر راه ایمان آورندگان، آمده؛ مانند آیه مورد بحث و بعضی آیات بعد از آن که می‌فرماید: *﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾* ولی ظاهر این است که تمام این معانی به همان ریشه اصلی که در معنی فتنه گفته شد، بازمی‌گردد (همانگونه که غالب الفاظ مشترک چنین حالی را دارند)؛ زیرا با توجه به اینکه معنی اصلی قرار دادن طلا در زیر فشار آتش برای خالص‌سازی، یا جدا کردن سره از ناسره‌است، در هر مورد که نوعی فشار و شدت وجود داشته باشد، این واژه به کار می‌رود؛ مانند امتحان که معمولاً با فشار و مشکلات همراه است و عذاب که نوع دیگری از شدت و فشار است و فریب و نیرنگ که تحت فشارها انجام می‌گیرد و همچنین شرک یا ایجاد مانع در راه هدایت خلق که هر کدام متضمن نوعی فشار و شدت است. این احتمال نیز از سوی بعضی از مفسران داده شده که منظور از "فتنه" در اینجا همان فساد اجتماعی باشد، از جمله تبعید کردن مؤمنان از وطن مألوفشان که این امور گاه از کشتن هم دردناک‌تر است، یا سبب قتل و کشتارها در اجتماع می‌شود، در آیه ۷۳ سوره انفال چنین می‌خوانیم: *﴿إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَ فِسادٌ كَبِيرٌ﴾* (در این آیه فتنه و فساد در کنار هم قرار گرفته)، (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۲-۲۳) بنابراین «واژه‌ها یا عناصر واژگانی یک زبان در اثر طول کاربرد و کثرت استعمال و به تناسب تجربه زبانی و نظام ادراکی گویشوران آن زبان، با برخی از ابعاد و ویژگی‌های معنای ارجاعی (وضعی) خود ارتباط تنگ‌تر و روشن‌تری پیدا می‌کند» (ناظری و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۰۷) همچنین «وحدت موضوعی یا تناسب معنوی آیات سوره‌های قرآن به این معناست که بین آیات هر سوره یک سری روابط و پیوندهای معنایی وجود دارند که باعث می‌شوند متن هر سوره همچون یک بنای استوار، دارای بخش‌های هماهنگ و متناسب گردند. این روابط و پیوندها به شکل‌های مختلفی می‌توانند در ایجاد پیوند و آمیختگی معنوی نقش ایفا کنند» (عبداللهی و دیگران، ۱۴۰۰: ۲۵)

۵. نتیجه

تحقیق پیش‌روی بر آن بود که با نگاهی به کاربردها و کارکردهای فتنه و اشتقاقیات این ماده در قرآن کریم، ضمن تشریح کارکردهای اسنادی این واژه، به تبیین و معناشناسی هر یک از این موارد پردازد. از آنچه گذشت به نتایج ذیل دست یافتیم:

لغت‌شناسان برجسته زبان و ادبیات عرب، برای ماده فتنه در کاربردهای عربی و قرآنی معانی متعددی ارائه نموده‌اند، مانند: فریفته‌شدن؛ به فتنه و فریب انداختن؛ سوزاندن و گداختن چیزی بوسیله آتش؛ شکنجه کردن؛ آزمایش و امتحان کردن؛ جنگ و درگیری و آشوب‌هایی که میان مردم رخ می‌دهد؛ گمراه کردن؛ کفر و جنون؛ ناآرامی اضطراب و تشویش.

راغب اصفهانی لغت‌شناس برجسته قرآنی در کتاب ارزشمند خود آورده‌است: واژه «فتنه» از افعالی است که هم از سوی خدای تعالی و هم از جانب بندگان به‌کار رفته‌است، همانند بلیه، مصیبت، قتل، عذاب و دیگر افعال ناپسند و کریه. هر گاه فتنه از خدای تعالی باشد به مقتضای وجه حکمت است و اگر فتنه از انسان بدون امر و حکم خدای متعال سر بزند نقطه مقابل حکمت الهی است.

ماده فتنه در کاربردهای قرآنی غالباً در شکل متکلم وحده از فعل ماضی و سپس در قالب دیگر اشتقاقیات به‌کار رفته‌است؛ برای فهم درست معنای این واژه در هر کاربرد و اسنادی که دارد، باید اموری مانند سیاق آیه و گاه شأن نزول و فضای نزول آیه را مورد توجه قرار دهیم.

منابع

قرآن کریم

- آوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق) روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق) معجم مقاییس اللغه، چاپ اول، قم.
- اندلسی، ابن عطیه، (بی تا)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، لبنان: دار الکتب العلمیه.
- پالمر، فرانک ر، (بی تا)، نگاهی تازه به معنی شناسی، ترجمه: کورش صفوی، چاپ دوم، تیلور، جان آر و لیتل مور، جانت (۱۳۹۶ش)، زبان شناسی شناختی، ترجمه: وجیهه فرشی، نجمه فرشی، ویراستار و ناظر علمی: دکتر آریتا افراشی، چاپ اول، تهران: نشر نویسه پارسی
- جعفری، یعقوب (بی تا)، کوثر، بی جا.
- درویش، محیی الدین (۱۴۱۵ق) اعراب القرآن و بیانہ، سوریه: دار الارشاد.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۴۱۲ق) المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دار القلم.
- راسخ مهند، محمد (۱۳۸۹ش)، «بررسی معانی حروف اضافه مکانی فرهنگ سخن بر اساس معنی شناسی شناختی»، مجله ادب پژوهی، ش ۱۴، صص
- روشن، بلقیس و اردبیلی، لیللا (۱۳۹۲ش)، مقدمه‌ای بر معناشناسی شناختی (مجموعه نشانه شناسی و زبان شناسی ۱۴)، چاپ اول، تهران: نشر علم
- زمخشری، جار الله محمود بن عمر (۱۴۰۷ق) الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، بیروت: دارالکتب العربی.
- سمرقندی بلخی، ابواللیث نصر بن محمد، (بی تا) تفسیر القرآن الکریم المسمی بتفسیر بحر العلوم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- شیخ سنگ تجن، شهین، (پاییز و زمستان ۱۳۹۶)، «بررسی طرح واره‌های تصویری در ضرب المثل های گویش تالشی در چهارچوب معنی شناسی شناختی»، دو فصلنامه علمی - پژوهشی زبان شناخت (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)، سال هشتم، شماره ۱ دوم، صص ۱۱۳-۱۰۳
- صاحب، اسماعیل بن عیاد (۱۴۱۴ق) المحيط فی اللغة، چاپ اول، بیروت: عالم الکتب.
- صفوی، کورش (۱۳۸۶ش)، آشنایی با معنی شناسی، چاپ اول، تهران: پژواک کیوان
- صفوی، کورش (۱۳۸۲)، درآمدی بر معنی شناسی، چاپ دوم، تهران: انتشارات سوره مهر (حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی)
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴ش) ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمد باقر، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۰ش) ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، محمد بیستونی، تهران: انتشارات فراهانی.
- عبداللهی، حسن، نورمحمد خدایاری و علی نوروزی (۱۴۰۰ش) «بررسی نقش ساز و کار تقابل در پیوند آیات قرآن (با محوریت سوره آل عمران)» دوره سیزدهم، شماره ۴ (پیاپی ۲۷)، Doi: 10.22077/Jallv13/10.22077.1409028، صص ۳۹-۲۱.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق) کتاب العین، چاپ دوم، قم: هجرت.
- گیررتس، دیررک (۱۳۹۸ش)، نظریه‌های معنی شناسی واژگانی (از سری کتاب های نگین های زبان شناسی ۱۳)، ترجمه: کورش صفوی، چاپ سوم، تهران: نشر علمی
- لاینز، جان (۱۳۸۵ش)، مقدمه‌ای بر معناشناسی زبان شناختی، ترجمه: حسین واله، چاپ سوم، تهران: گام نو
- لیکاف، جورج، (۱۴۰۰)، قلمروی تازه‌ی علوم شناختی (آنچه مقوله‌ها درباره‌ی ذهن فاش می‌کنند)، کتاب یکم، ترجمه‌ی جهان‌شاه میرزا بیگی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات آگاه.
- مراغی، أحمد مصطفی (بی تا) تفسیر المراغی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق) التحقیق فی کلمات القرآن، چاپ سوم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- مکارم شیرازی ناصر (۱۳۷۴ش) تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- ناظری، حسین، علی کفاش زاده و عباس عرب (۱۳۹۹) سال دوازدهم، شماره ۲، شماره پیاپی ۲۳، Doi: 10.22077/Jallv13/10.22077.1409028، صص ۱۱۱-۹۷.

نیشابوری، محمود بن ابوالحسن (۱۴۱۵ق) إیجاز البیان عن معانی القرآن، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
 هال، رابرت اندرسن (۱۳۸۱ش)، زبان زبان شناسی، ترجمه: دکتر محمد رضا باطنی، چاپ سوم، تهران: شرکت انتشارات علمی
 و فرهنگی

3-Evans, Vyvyan, k. Benjamin Bergen, and jorg Zinken(eds) (2007). ‘‘ The cognitive Linguistics Enterprise: An overview’’, The Cognitive Linguistics Reader, Equinox. Publishers. P: 263-266

Langaker, R.w. (1987). Foundations of Cognitive Grammer, Vo1.1. Stanford University Press.

سال دهم
شماره اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

Reference

- The Holy Quran
- Alousi. S.M. (1415 AH) *Ruh al-Ma'ani in Tafsir al-Qur'an al-Azeem*, Beirut: Dar al-Kitab Al-Alamiya.[In Arabic]
- Ibn Faris. A. (1404 A.H.) *Ma'jam Maqayis al-Lagheh*, first edition, Qom.[In Arabic]
- Andalsi. I. A. (No date), the editor of *al-Awjiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*, Lebanon: Dar al-Kutub Al-Elamiya.[In Arabic].
- Jafari. Y. (No date), *Kausar, Bija*. [In Persian]
- Darvish. M.(1415 AH) *Arabs of the Qur'an and Bayan*, Syria: Dar al-Arshad. [In Arabic]
- Ragheb Esfahani. H. (1412 AH) *al-Mufardat fi Gharib al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Qalam.[In Arabic]
- Zamakhshari. J. (1407 AH) *Al-Kashaf on the hidden facts of Tanzil and Ayun al-Aghawil in the ways of interpretation*, Beirut: Dar al-Katab al-Arabi.[In Arabic]
- Samarqandi Balkhi. N. (No date) *Tafsir al-Qur'an al-Karim al-Masmi in Tafsir Bahr al-Uloom*, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.[In Arabic]
- Sahib. I.(1414 AH) *al-Massin fi al-Lagha*, first edition, Beirut: Alam al-Kutub.[In Arabic].
- Tabatabaei. M. H. (1374), translation of *Tafsir al-Mizan*, translation: Mousavi Hamedani, Seyyed Mohammad Baqer, Qom: Islamic Publications Office of Qom Seminary Society. [In Persian]
- Tabarsi. F.(1360), translated by Majmam al-Bayan in *Tafsir al-Qur'an*, Mohammad Bisṭouni, Tehran: Farahani Publications.[In Arabic]
- Abdollahi, Hassan, Noor Mohammad Khodayari and Ali Nowrozi (1400) "Investigation of the role of confrontation mechanism in connecting the verses of the Qur'an (focusing on Surah Al-Imran)" 13th period, number 4 (series 27), Doi: 10.22067/Jallv13.i4.59538 pp. 39 -21.
- Farahidi. Kh.(1409 AH) *Kitab al-Ain*, second edition, Qom: Hijrat.[In Arabic]
- Maraghi. A. M. (No date) *Tafsir al-Maraghi*, Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi.[In Arabic]
- Muṣṭafavi. H. (1430 AH) *Researches in the Words of the Qur'an*, 3rd edition, Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya.[In Arabic]
- Makarem Shirazi. N. (1374) *Tafsir Nemounch*, Tehran: Dar Ketub Islamic.[In Persian]
- Nazeri, Hossein, Ali Kafashzadeh and Abbas Arab (1399) 12th year, number 2, serial number 23, Doi: 10.22067/Jallv12.i2.79331- pp.111-97.
- Neishabouri. M.(1415 AH) *Ijaz al-Bayan on the meanings of the Qur'an*, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.[In Arabic]
- 3-Evans, Vyvyan, k. Benjamin Bergen, and jorg Zinken(eds) (2007). "The cognitive Linguistics Enterprise: An overview", *The Cognitive Linguistics Reader*, Equinox. Publishers. P: 263-266
- Langaker, R.w. (1987). *Foundations of Cognitive Grammer*, Vo1.1. Stanford University Press.



The Semantics of the Term “Zuhūr” Based on Syntagmatic and Paradigmatic Relations

Somayeh Mohammadiania¹ , Tahereh Sadat Tabatabaei Amin² 

1. Level 4 Seminary Student in Comparative Exegesis, Rafie Al-Mustafa Higher Education Institute, Tehran, Iran.

(Corresponding Author) Email: drsmohammadnia@gmail.com

2. Associate Professor, University of Qur'anic Sciences and Teachings, Tehran, Iran. Email: tabatabaei.amin@gmail.com

Extended Abstract

Research Objective

The primary objective of this study is to explain the semantic components of “zuhūr” in the Qur'ān based on syntagmatic and paradigmatic relations. Accordingly, the syntagmatic and paradigmatic associates of “zuhūr” are introduced, and the extracted semantic components are explained and analyzed on the basis of each of these relations.

Research Methodology

In terms of the general strategy or orientation in data processing, the research method is analytical. Through the analysis of Qur'ānic verses and narrations, and by identifying the syntagmatic and paradigmatic associates within the semantic field of “zuhūr” and analyzing these terms, the semantic components of this term were extracted. In terms of subject matter, the research belongs to the fields of religious, Islamic, and Qur'ānic studies.

With regard to the procedures or the type of activity involved in data collection, the research follows a library-based method, since the research problem has been examined through the study of various sources and texts. In terms of its orientation, the research is fundamental, as it is primarily conducted with the aim of discovering underlying truths.

Findings

In this study, the term “zuhūr” and its derivatives are examined with a focus on the semantic components of “zuhūr” based on syntagmatic and paradigmatic relations. According to authoritative lexicographical sources, “becoming manifest” is considered the primary semantic component of zuhūr. However, from a semantic perspective, the highest semantic level of this term appears when it is attributed to God in nominal form or when it refers to divine actions in verbal form. In this regard, based on the contrast between the divine names “al-Zāhir” and “al-Bāṭin,” the meaning of “revealing hidden truths” is derived. At the lowest semantic level, the term conveys the meaning of “back.” Moreover, in all derivatives of the root, the notion of manifestation accompanied by the display of power can be observed. At higher semantic levels, according to exegetical narrations, zuhūr is described

Received: 2023-01-14 | Received in revised form: 2023-04-11 | Accepted: 2023-07-09 | Published online: 2026-04-21

◆ How to cite: mohammadnia,S and tabatabaei amin,T S . (2026). The Semantics of the Term “Zuhūr” Based on Syntagmatic and Paradigmatic Relations. (e182-213). *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 10(18), e182-213 doi: [10.22034/sshq.2023.379323.1257](https://doi.org/10.22034/sshq.2023.379323.1257)

©2025. Article type: Research Article Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



as the manifestation of the divine command, the global expansion of Islam, and the establishment of truth. Given the breadth of the concept, the most prominent instance is considered to be the advent of Imam al-Mahdi (peace be upon him).

Conclusion

Different derivatives of the root “z-h-r” occur 59 times in various structures in the verses of the Holy Qur’ān. Among these, 43 occurrences—including different verbal forms of “zāhara,” “zāhir” (active participle), and “zāhūr” (an adjectival form derived from the verb “zāhara” with the verbal meaning of assistance), as well as “zāhīrah”—together with the preceding and following verses that have conceptual connections with them, indicate that 57 words or expressions with varying frequencies within the semantic field of “zūhūr” have syntagmatic relations with this term and contribute to explaining its semantic components. These items are divided into two main groups:



A) Nominal Syntagmatic Associates: Of the 57 items, 49 are nominal words or nominal expressions that have syntagmatic relations with “zūhūr.” These are divided into four groups: agentive, objective, genitive, and referential associates. Agentive Associates: 30 words that occur 40 times in the semantic field of “zūhūr” and function as agentive syntagmatic associates, identified through contextual examination of the verses. Objective Associates: 11 words identified as objective syntagmatic associates through analysis of the phrasing and context of the verses. Genitive Associates: the two words “al-ithm” and “bāb,” each occurring once, function as genitive associates closely related to zūhūr. Referential Associates: 9 words or expressions with varying frequencies that serve as referential associates in relation to zūhūr.

B) Verbal Syntagmatic Associates: Eight items among the associates of “zūhūr” are verbs. Examination of these verbal associates indicates that the root “-l-m” forms a set whose different structures co-occur with zūhūr. Seven verbs (‘arrafa; sakhkhara lakum; the nominal clause “lakum al-mulk”; ayyadnā; lā yubdīna; waṣṣākum; ta‘malūn) appear as single-structure verbal associates. First the multi-structure verbs and then the single-structure verbs are introduced together with their frequencies.

In the section on the semantic components of “zūhūr” based on paradigmatic relations, the following substitutions are examined: the substitution of “li-yuzhīrahu ‘alā al-dīn kullih” with its parallel expressions; the substitution of “lā ta‘āwanū” with “taẓāharūn”; the substitution of “khalīfah,” “khalā’if,” “istikbāran,” and “jā’il” with “zāhīrīn”; the substitution of the root “‘araja” with “yazharūn”; the substitution of “li-yatṭali‘a ‘alā al-ghayb,” “aṭṭala‘a al-ghayb,” and the negative form of the root “‘azaba” with “fa-lā yuzhīru ‘alā ghaybih”; the substitution of the root “ṭala‘a” with “azhara ‘alā”; and the substitution of “jā’a amru Allāh” and “atā amru Allāh” with “zāhara amru Allāh.” In this last case, in addition to the mentioned examples, five instances with the expression “jā’a amrunā” and three instances with the expression “jā’a amru rabbika” occur as substitutes for “zāhara amru Allāh.” The expression “jā’a amru rabbika” refers explicitly in two cases, and implicitly in one case, to the divine command and governance.

Keywords: Holy Qur’ān; Semantics; Zūhūr; Syntagmatic relations; Paradigmatic relations

معناشناسی واژه «ظهور» بر پایه روابط همنشینی و جانشینی در قرآن کریم

سمیه محمدنیا^۱ , طاهره سادات طباطبائی امین^۲ 

۱. طلبه سطح ۴ رشته تفسیر تطبیقی موسسه آموزش عالی رفیعه المصطفی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

پست الکترونیکی: dmsmohammadnia@gmail.com

۲. دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، تهران، ایران. پست الکترونیکی: tabatabaaci.amin@gmail.com

چکیده

معناشناسی واژگان به عنوان یکی از مقدمات فهم آیات از رویکردهای جدید در پژوهش‌های قرآنی به شمار می‌آید. با توجه به اینکه در معناشناسی، بررسی مفهومی یک واژه مرتبط با دیگر واژگان پیرامونی است، این نوشتار در پی آن است که نخست به بررسی ریشه‌های مصدری واژه «ظهور» در لغت و کاربردهای آن در قرآن بپردازد. پس از آن، مفاهیم همنشین و جانشین آن مورد مطالعه قرار خواهد گرفت تا با بررسی و تحلیل همنشین‌ها و جانشین‌های واژه «ظهور» با محوریت مؤلفه‌های معنایی «ظهور» به دست آید. با مطالعه منابع معتبر لغت‌شناسی «آشکارشدن» اصلی‌ترین مؤلفه معنایی ظهور، محسوب می‌شود در حالی‌که با رویکرد معناشناسانه عالی‌ترین وجه معنایی این واژه آن جایی است که در قالب اسمی به خداوند نسبت داده شود یا در قالب فعلی به افعال الهی معطوف باشد. لازم به ذکر است نوشتار حاضر با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و روش توصیفی-تحلیلی به رشته تحریر درآمده است.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، واژه ظهور، معناشناسی، روابط همنشینی، روابط جانشینی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۴ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۱/۲۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۸ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۰۱

◆ استناد به این مقاله: محمدنیا، سمیه و طباطبائی امین، طاهره سادات. (۱۴۰۵). معناشناسی واژه «ظهور» بر پایه روابط همنشینی و جانشینی. (۲۱۳-۰۱۸۲). *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*, ۱۰ (شماره اول), ۲۱۳-۰۱۸۲. doi: 10.22034/sshq.2023.379323.1257

۱. مقدمه

امروزه مطالعات معناشناسی در پژوهش‌های قرآنی با ارائه راهکارهای نظام‌مند علاوه بر بیان تعریفی دقیق از مفاهیم مورد مطالعه و تبیین جایگاه آن مفهوم در میان سایر مفاهیم قرآنی لایه‌های جدیدی از یک مفهوم را کشف کرده‌است و در تعمیق معانی مستخرج از آیات نقشی به‌سزادارد.

واژه «ظهور» همواره مورد مطالعه لغت پژوهان، فیلسوفان، متکلمان، عرفا و مفسران بوده و در فرهنگ شیعه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، لذا در روشن کردن معنای این واژه تلاش‌هایی انجام شده، اما استنادات قرآنی و روایی آنان، بیشتر از باب شاهد مثال بوده و کمتر به‌عنوان کشف معنا پرداخته شده‌است؛ از این رو شایسته است معنای واژه «ظهور» باتمسک به متون قرآنی با بررسی معناشناسی مشخص شود.

در این مقاله، هدف اصلی تبیین مؤلفه‌های معنایی «ظهور» در قرآن بر محور همنشین‌ها و جانشین‌هاست؛ به تبع این امر، واژه‌های همنشین، جانشین «ظهور» نیز معرفی و مؤلفه‌های استخراج شده بر مبنای هریک از این روابط، تبیین و تحلیل می‌شوند.

نوع تحقیق بر اساس نگرش‌ها، بنیادی است؛ زیرا در راستای کشف حقایق بیشتر به رشته تحریر درآمده‌است.

۱-۱- پیشینه پژوهش

به طور کلی در حوزه مطالعات معناشناسی کتاب‌هایی نوشته شده‌است اما به کارگیری این روش در پژوهش‌های قرآنی سابقه زیادی ندارد و می‌توان تألیفات ایزوتسو را از نخستین آثار با محوریت روش معناشناسی دانست. (محقق، خاوری، ۱۳۸۵: ۲) که مکتب او در زبان‌شناسی را ساختارگرایی نام نهاده‌اند. (نیازی، ۱۳۸۳: ۱۶۷) همچنین مقاله‌ها، پایان‌نامه‌هایی نیز در چند سال اخیر بام حوریت روش‌های معناشناسی نوشته شده‌است مانند: مقاله «معناشناسی ویژگی‌های عقلانی عصر ظهور» سال ۱۳۹۸ در شماره هشتم مجله پژوهش‌های مهدوی به چاپ رسیده که ظاهری مشابه با پژوهش حاضر دارد؛ اما تمرکز این مقاله روی حجیت عقل به‌عنوان وسیله فهم و دریافت معارف و حیانی است و به مبحث همنشینی و جانشینی پرداخته نشده‌است اما در رابطه با موضوع «ظهور» پژوهشی مستقل از بعد معناشناسی یافت نشده گرچه در برخی از آنها به شیوه سنتی، اشاره‌هایی کوتاه به مصادیق «ظهور» در قرآن شده‌است.

۱-۲- سؤالات پژوهش

از آنجاکه واژه «ظهور»، در مفهومی عام برای آشکار شدن به کار رفته‌است، می‌توان این واژه را مورد بررسی معناشناسانه قرار داد تا به این سؤالات پاسخ داد:

- درحوزه معنایی «ظهور» چه واژه‌هایی دارای رابطه همنشینی هستند؟
- درحوزه معنایی «ظهور» چه واژه‌هایی دارای رابطه جانشینی هستند؟
- مؤلفه‌های معنایی این واژه بر محور رابطه همنشینی‌ها چیست؟
- مؤلفه‌های معنایی این واژه بر محور رابطه جانشینی‌ها چیست؟

۲- مبانی نظری

۲-۱- تعاریف معناشناسی

محققان برای معناشناسی تعریف‌های گوناگون ارائه کرده‌اند. برخی بر این باورند که معناشناسی اصطلاحی فنی است که به مطالعه معنا (پالمر، ۱۳: ۱۳۶۶) یا مطالعه علمی معنا (صفوی، ۲۷: ۱۳۷۷) اطلاق می‌شود. برخی نیز آن را دانشی می‌دانند که به بررسی معنا می‌پردازد. (مختار عمر، ۱۹: ۱۳۸۵)

برخی نیز گفته‌اند در این دانش، معنا، درون نظام زبان بررسی می‌شود. (قائم‌نیا، ۱۳۸۹: ۵۲۹) همچنین معناشناسی از اسم یونانی (sema) به معنای «نشانه و علامت» و فعل (semaino) به معنای «علامت دادن و معنادادن» گرفته شده است. (اچسون، ۱۱۳: ۱۳۷۶)

۲-۲- نقش زمان در معناشناسی

بر اساس نقش زمان در مطالعه معناشناسی، آن به دو نوع همزمانی و در زمانی تقسیم می‌شود (رهنما، ۱۳۹۰: ۲۵) که در معناشناسی همزمانی عنصر زمان حذف می‌شود و تغییرات و تطورات واژه‌ها در طول زمان لحاظ نمی‌شود؛ بلکه کل متن در یک مقطع زمانی فرض شده و مورد مطالعه قرار می‌گیرد. (صفوی، ۱۳۸۷: ۱۹۷-۱۹۶؛ قائم‌نیا، ۱۳۸۹: ۵۳۱) اما معناشناسی تاریخی یا در زمانی به مطالعه تغییرات معنا در طول زمان می‌پردازد. (پالمر، ۱۳۶۶: ۲۹)

۲-۳- تعریف روابط همنشینی

روابط همنشینی، پیوند عناصر را در زنجیره‌ها و جملات توجیه می‌کند؛ در حالی که روابط جانشینی، ارتباط عناصر را با جانشین‌های آنها توصیف می‌نماید. مطابق این تعریف، زبان دستگاهی نظام‌یافته از جانشین‌هاست که در آن، علامت‌ها از نظر معنا و از نظر لفظ، قلمروی یکدیگر را محدود و همدیگر را مشخص می‌کنند و روابط همنشینی که این عنصر به آن وابسته است. (بی‌یرویش، ۱۳۷۰: ۳۰) مفهوم همنشینی جز ارتباط یک عنصر زبانی با سایر عناصر تشکیل دهنده زبان نیست در حالی که اصطلاح جانشینی رابطه یک عنصر با عناصری است که می‌توانند به جای آن به کار برده شوند و یا به عبارت دیگر، جایگزین آن

شوند. (پالمر، ۱۳۶۶: ۱۵۹) رابطه همنشینی کلمات، نه تنها در تحدید و تعیین معنای یک واژه و نقش کاربردی آن دخالت دارد، بلکه در هر ترکیب، اجزای جانشین شونده با آن را تعیین می کند. (باقری، ۱۳۸۴: ۲۰۰)

۴-۲- تعریف روابط جانشینی

روابط جانشینی واژه‌ها نیز از نظر تمایز معنایی از دو سو تأثیرگذارند. یکی اینکه مشخص می کنند، کدام دسته از عناصر زبانی می توانند بدون اینکه ترکیب جمله را به هم بزنند در بافتی مشخص جانشین یکدیگر شوند که از این طریق می توان، بافت‌های هم معنا را نیز تشخیص داد. دیگر اینکه با توجه به روابط جانشینی، معانی عناصری که بر روی محور جانشینی قرار دارند، دقیق تر روشن می گردد. بنابراین بررسی روابط همنشینی و جانشینی واژگان که با توجه به روابط درونی اقلام واژگانی صورت می گیرد. علاوه بر اینکه امکان طبقه بندی اجزای زبانی را فراهم می آورد. شناخت بافت‌های مترادف، متضاد و چندمعنا را نیز ممکن می سازد. (باقری، ۱۳۸۴: ۲۰۰-۲۰۱)

۳- مؤلفه های معنایی «ظهور» بر محور همنشینی ها

مراد از همنشینی ها، واژه هایی است که همراه «ظهور» ذکر شده و در تعیین معنای «ظهور» و تبیین مؤلفه های معنایی آن مؤثرند. بنابراین در انتخاب همنشینی ها، ارتباط و تأثیری که واژه همنشینی در تعیین مفهوم «ظهور» دارد، مورد استناد است؛ ارتباطی که در قالب فاعل، مفعول، اضافی (مضاف، مضاف الیه) تحقق می یابد. کشف این ارتباط مفهومی از طریق مطالعه بافت و سیاق آیات حاصل شده است که ۴۸ واژه یا عبارت با فراوانی مختلف در حوزه معنایی «ظهور» دارای رابطه همنشینی با این واژه اند که می توانند در تبیین مؤلفه های معنایی «ظهور» مؤثر باشند که بررسی این واژه ها، مشخص نمود، می توان آن ها را به دو مجموعه کلی تقسیم کرد: واژه هایی که اسم یا عبارت اسمی هستند. (همنشینی اسمی) و واژه هایی که فعل یا عبارت فعلی اند. (همنشینی فعلی)

۳-۱- همنشینی های اسمی

همنشینی ها اسمی را با مدنظر قرار دادن ترکیب صرفی و مفهومی عبارات و بافت آیات، می توان به ۳ گروه فاعلی، مفعولی، اضافی تقسیم کرد.

۳-۱-۱- همنشینی های فاعلی

با مطالعه و بررسی در بافت آیات، ۳۰ واژه در حوزه معنایی «ظهور»، رابطه همنشینی فاعلی با این واژه دارند که به تفصیل به آن پرداخته می شود.

۳-۱-۱-۱-الله

۶ بار «الله» به عنوان همنشین فاعلی قریب و ۵ بار به عنوان همنشین فاعلی بعید به کار رفته است که تفصیل آن به شرح ذیل است:

أ) الله به عنوان همنشین فاعلی قریب

- «وَأَظْهَرَهُ اللهُ عَلَيْهِ» (تحریم: ۳) زیرا به لحاظ صرفی «الله» نقش فاعلی برای «أَظْهَرَهُ» را دارد (درویش، ۱۴۱۵: ۱۰/۱۳۲) و عملی را نسبت به «ظهور» انجام می دهد.
- «الْمَ تَرَوْنَ أَنَّ اللهُ سَخَّرَ لَكُمْ مَافِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً» (لقمان: ۲۰) خداوند نعمتهای خود را - اعم از نعمتهای ظاهر و باطن - بر شما گسترده و افزون ساخت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۷/۶۴) پس بنا به بافت آیه، «الله» می تواند همنشین فاعلی قریب باشد.

- ضمیر «هو» در اول آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳) بر الله به عنوان همنشین قریب، با توجه فرهنگ لغات، تفسیر و به بافت آیات دلالت دارد. «الظاهر» مخالف «الباطن» و از اسما خداوند متعال (ابن منظور، ۱۴۱۰: ۴/۵۲۳؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۳/۳۸۸) یا اسما حسنی (قرشی، ۱۳۷۱: ۴/۲۷۵) است که تنها یک بار در قرآن ذکر شده است. ظهور در مورد ذات خداوند، یعنی همان نور مجرد و منزله از هر گونه حد و مرز و نهایی و الباطن در مقابل آن قرار دارد که همان نفس نور حق تعالی است. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۷/۲۲۱) در مجمع البحرین، ظاهر از نامهای خداوند متعال است که به واسطه آیات و نشانه های روشنش، دلالت بر وحدانیت و ربوبیتش می کند و احتمال داده شده که «الظاهر» از لفظ ظهور به معنای علو و برتری باشد، که این سخن امام صادق بر این احتمال، دلالت دارد: «أَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ» (طوسی، ۱۴۰۷: ۳/۷۱) یا به معنای ظهور و بطون باشد که برای اهل تفکر، تجلی دارد و برای بینندگان (عادی)، پنهان است یا عالم به همه امور آشکار و آگاه از همه امور غیبی و نهان مانند حدیث امام صادق در مورد اسما الحسنی: «فَالظَّاهِرُ هُوَ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى». (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۱۲؛ طریحی، ۱۴۰۷: ۳/۳۸۸) در برخی موارد هم گفته شده منظور از «الظاهر» همان الله تبارک و تعالی است؛ زیرا او عالم به ذات و در بردارنده همه صفات کمال می باشد همین طور، اسم برای یک مفهوم کلی است که منحصر در خداوند متعال می باشد پس ظهور؛ یعنی آنچه که مخفی نیست، مانند حدیثی که: «مَا فِي الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ». (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/۱۱؛ طریحی، ۱۴۰۷: ۳/۳۸۹)

پس ظاهر، آن چیزی است که تأویل آن آشکار است و معنایش معروف می باشد و بطن آن چیزی است که تفسیرش نهان است و محتوایش مشتبه می باشد. (طریحی، ۱۴۰۷: ۳۸۹-۳۸۸)

- با دلالت ضمیر «نا» بر الله در «وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرى ظَاهِرَةً» (سبأ: ۱۸)؛ الله همنشین قریب برای «قری ظاهره» بنا بر سیاق کلام که سیاق تکمیل داستان ایشان است و جمله مورد بحث عطف بر جمله «كَانَ لِسَبَا» است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۶۵/۱۶) مراد از «قُرَى ظَاهِرَةً» این است که نزدیک به هم و پشت سرهم قرار داشتند، به طوری که از این قریه، آن قریه دیده می شد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۶۵/۱۶؛ خرم دل، ۱۳۸۴: ۱/۸۹۹؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۶۳/۱۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۷۷/۳؛ ابن جوزی، ۱۴۲۵: ۱/۳۰۶) یا بین این شهرها دههای معموره آشکار و متصل به یکدیگر قرار گرفته بود. (امین، بی تا: ۲۸۶/۱۰) روایات نقل شده در جامع البیان «قُرَى ظَاهِرَةً» را به «قری متصله»، «قری عربیه»، «قری متواصله»، «السروات»، «قری عربیه»، و «القری بین المدینه و الشام» تعبیر کرده اند. (طبری، ۱۴۱۲: ۵۸/۲۲) و تفسیر البرهان هم با روایتی این آیه را اینگونه تفسیر می کند که «ما اهل بیت قریه هایی هستیم که خداوند در ما برکات فرستاده و شما قریه های ظاهره هستید. (بحرانی، ۱۴۱۵: ۵۱۴/۴)؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۵۱/۲۷)

- در «عَالَمُ الْغَيْبِ فَلَا يَظْهَرُ عَلَي غَيْبِهِ أَحَدًا» (جن: ۲۶) الله همنشین فاعلی قریب است. کلمه «عالم الغیب» خبری است برای مبتدایی که حذف شده و تقدیر کلام «هو عالم الغیب» است (که راجع به الله است) و مفاد کلمه به کمک سیاق می خواهد بفهماند که علم غیب مختص به خدای تعالی است. کلمه «عالم الغیب» خبری است برای مبتدایی که حذف شده و تقدیر کلام «هو عالم الغیب» است و مفاد کلمه به کمک سیاق این است که می خواهد بفهماند، علم غیب مختص به خدای تعالی است و علم او ظاهر و باطن سراسر عالم را فرا گرفته و به همین جهت برای نوبت دوم غیب را به خودش نسبت داد و فرمود: کسی را بر غیب خود مسلط نمی کند؛ و نفرمود: «کسی را بر آن مسلط نمی کند» تا اختصاص را برساند. (طباطبایی، ۱۳۹۰. ق: ۲۰، ۵۳)

- یک مورد هم، همنشین های فاعلی وابسته به الله ذکر شده است. «أمر الله» همنشین فاعلی قریب در «حَتَّى جَاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ» (توبه: ۴۸) می باشد که ظهور امر خداوند، در واقع خواست، اراده و حب حق تعالی است که خود عبارت از اجرایی کردن و فعلیت بخشیدن به آن (خواسته و حب) می باشد. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۲۱/۷) بنا بر بافت آیه در تفسیر المیزان، این آیه به منزله استشهاد بر آیه قبلی است و مثال بر آن مطلبی که در دو آیه قبل بود. (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۲۹۰/۹) در تفاسیر منظور از «أمر الله» را دین اسلام بیان نمودند. (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰/۱۳۳ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۶/۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۷۷/۲؛ ابن جوزی، ۱۴۲۵: ۱/۳۰۶)

ب) الله به عنوان همنشین فاعلی بعید

- در هر سه سوره توبه آیه ۳۳، صف آیه ۹، فتح آیه ۲۸، ضمیر «هومستتر» در

«لِيُظْهِرَهُ» به «الله» در آیه قبل از آنها «يَأْتِي اللَّهُ إِلَّا أَنْ يَتِمَّ نُورُهُ» (توبه: ۳۳)، «لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ» (فتح: ۲۷)، «وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ» (صف: ۸) بر می‌گردد. پس «الله» همنشین بعید فاعلی در این سه مورد است.

در سه آیه مذکور، باهم آیی مطلق وجود دارد به طوری که سوره توبه آیه ۳۳ و سوره صف آیه ۹ هر دو یکسان هستند؛ حتی در آیه قبل هم تا حد زیادی مشترکات دارند که هر دو آیه مورد نظر، در مورد کافران و مشرکانی است که می‌خواهند نور الهی را با قدرت ضعیف خود (دهان‌شان) خاموش کنند، اما خداوند نور خود را کامل می‌کند و با فرستادن رسولی با هدایت و دین حق، دین اسلام را بر همه ادیان غلبه و تسلط می‌دهد، هر چند خوشایند کافران و مشرکان نباشد. (خسروی، ۱۳۷۴: ۲، ۵۳۸) آیه ۲۸ سوره فتح هم مشترکات زیادی با دو سوره مذکور دارد اما موضوع آن با توجه به بافت آیات قبل، در مورد صلح حدیبیه یا فتح مکه است. (طوسی، بی تا: ۹، ۳۱۳)

«الله» در «وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا» و «وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صِيَابِهِمْ» (احزاب: ۲۵-۲۶)؛ با توجه به بافت آیات قبل، بعد و تفسیر «وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ» و خدای تعالی فرود آورد آنان را که احزاب را یاری دادند و پشتیبانی ایشان کردند (اشکوری، ۱۳۷۳: ۶۲۴/۳) به عنوان همنشین فاعلی بعید می‌باشد. مظاهره یعنی استمرار و تداوم آن قوت و قدرت و در این آیه منظور، برتری همراه با قهر، غلبه و شدت است و در مورد قوای مادی نیز به کار می‌رود. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۷/۲۲۳)

«ظاهر و هم» از باب مفاعله به معنای معاونت و یاری (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶/۲۹۱، به آنها کمک کردن است. (طبری، ۱۴۱۲: ۱۹/۱۸) «هم» در «ظاهر و هم» به احزاب بر می‌گردد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۰/۳۵۷)

کلیه مفسرین اجماع کرده‌اند که پیمان شکنان، بنی قریظه بودند؛ مگر حسن که می‌گوید: آنها بنی‌النضیر بودند، و قول اول صحیح‌تر و سزاوارتر به سیاق آیات است. برای اینکه برای بنی‌النضیر چیزی در قتال و نبرد با اهل احزاب نبود و آنها جلوتر کوچ کرده و رفته بودند. (طوسی، بی تا: ۳۳۲/۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۸/۵۵۱)

«فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ» وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًا وَحِينَ تُظْهِرُونَ» (روم: ۱۷-۱۸).

خداوند برای تسبیح اوقات مذکور را مخصوصاً یاد نموده که برای آن است که اوقات تجدید نعمت پروردگار بوده (طبرسی، ۱۹: ۱۳۷۲/۱۱۲) پس بنا بر تفسیر، ضمیر «ه» در «لَهُ» راجع به «الله» در آیه قبل، همنشین فاعلی بعید می‌باشد که در این آیات نوع عبارت‌پردازی و مفهوم آیات طوری است که اثبات می‌کند حمد کردن در زمان نیمروز هم، (علاوه بر زمان‌های دیگر) مخصوص خداست.

۳-۱-۱-۲-رب

«رب» در دو مورد همنشین قریب همراه «ظَهَرَ» و «ظَاهِر» ذکر شده است. این دو مورد «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ...» (اعراف: ۳۳): «سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةً سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةً وَثَامَتُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمُ الْإِمْرَاءَ ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا» (كهف: ۲۲). ظهور در این آیات به معنی هر چیزی که دیده و درک شود، به کار رفته است. (راغب، ۱۴۱۲: ۵۴۱) در تفسیر قمی از قول امام باقر (ع) می‌آورد: «فَلَا تُمَارِ فِيهِمُ الْإِمْرَاءَ ظَاهِرًا» می‌گوید به همان مقداری که ما (خداوند) بر تو (پیامبر) از امر اصحاب كهف بیان کردیم، اکتفاء کن. (قمی، ۱۳۶۳: ۳۴/۲) و در تفسیر «ما ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ» مثل قول خداوند در آیه «ظَاهِرِ الْإِثْمِ وَبَاطِنِهِ» دانسته شده است. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۳/۱۳؛ زمخشری، ۲: ۷۹ و ۱۴۰۷/۱۴ و ۷۹) با توجه به مفهوم آیه، «ربی» همنشین فاعلی قریب می‌شود.

۳-۱-۱-۳-پیامبر (ص)

یک مورد پیامبر (ص) همنشینی فاعلی در مورد در آیه ۸۶ سوره قصص «وَمَا كُنْتَ تَرْجُو أَنْ يَلْقَى إِلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِلْكَافِرِينَ» ذکر شده است که با توجه به این که این آیه و آیه بعد، مخاطب شخص پیامبر (ص) است، اما این خطاب خصوصیتی ندارد و شامل دیگران هم می‌شود. (قمی، ۱۳۶۳: ۱۴۷/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۲۱/۷)

۳-۱-۱-۴-موسی (ع)

دو مورد موسی (ع) همنشین فاعلی است. در آیه ۲۶ سوره غافر «وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفُسَادَ» موسی (ع) همنشین فاعلی قریب «أَنْ يُظْهِرَ» با توجه به بافت خود آیه و آیه بعدی، فرعون با جمله «إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفُسَادَ» تصمیم خود را توجیه و تعلیل می‌کند دلیل ظاهر شدن فساد در زمین را بیان می‌کند: اینکه قوم موسی پیرویش کنند و ما (فرعون) ناچار خواهیم بود که با ایشان به جنگ بپردازیم و این انگیزه نابودی شهرها خواهد شد و به این صورت، موسی (ع) فساد را ظاهر خواهد شد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۱۰/۸)

در آیه ۱۷ سوره قصص «قَالَ رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِلْمُجْرِمِينَ»... قَالَ لَهُ مُوسَى إِنَّكَ لَغَوِيٌّ مُبِينٌ» از این آیه استفاده می‌شود که پشتیبانی مجرمین، معصیت؛ و پشتیبانی مؤمنین طاعت و عبادت است، موسی هر که را که به ظاهر اهل ایمان بود، کمک می‌کرد و هر که را که به ظاهر اهل کفر بود، مخالفت می‌کرد. (طبرسی، ج ۷،

ص ۳۸۳) پس با توجه به تفاسیر، موسی همنشین فاعلی بعید با توجه به بافت و مفهوم آیات می‌باشد.

۳-۱-۵ مؤمنات

در بخشی از آیه ۳۱ سوره نور «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ . . . وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا»؛ با توجه به بافت آیه که سفارشات به زنان مؤمن است و تفاسیر که گفته شده: «بگو ای محمد به زنان مؤمن از امت که غض بصر کنند و . . .» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۸، ص ۹۲) «مؤمنات» همنشین فاعلی قریب، در اول آیه آمده است.

۳-۱-۶ طفل

در بخش دیگری از آیه ۳۱ سوره نور «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ . . . أَوْ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا وَعَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ»؛ ضمیر «و» در «لَمْ يَظْهَرُوا» راجع به «الطِّفْلِ» همنشین فاعلی قریب می‌باشد با این توضیح که طفل اسم جنس و در اصل مصدر است و در واحد و جمع به کار می‌رود و در «أَوْ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا وَعَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ» (نور: ۳۱) جمع به کار رفته است. (قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۴/۲۲۶)

۳-۱-۷ قرآن و تورات

«... قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلِّ كَافِرٍ نَّ كَافِرُونَ» (قصص: ۴۸) «تورات و قرآن» همنشین قریب هستند با توجه به سیاق آیه و تحدی طلبی آیه بعدی منظور از دو ساحر، کتاب تورات و قرآن است که کافران منکر هر دو بودند. درالمیزان آمده که سیاق این آیات شهادت می‌دهد برای آنکه مشرکین از قوم رسول خدایه بعضی از اهل کتاب مراجعه نموده درباره آن جناب از ایشان نظریه خواسته‌اند و بعضی از آیات قرآن راهم که تورات را تصدیق کرده بر آنان عرضه کرده‌اند و اهل کتاب پاسخ داده‌اند: آری ما آنچه در قرآن در این باره آمده، تصدیق داریم و به آنچه از معارف حقه که قرآن متضمن آن است، ایمان داریم و اصولاً آورنده قرآن را قبل از آنکه مبعوث شود، می‌شناختیم» و مشرکین از این پاسخ اهل کتاب ناراحت شده، به مشاجره و درشت‌گویی با آنان پرداختند و در همین آیه گفته‌اند که، این قرآن سحر و تورات شما هم مثل آن سحر است، «سِحْرَانِ تَظَاهَرَا؛ هر دو سحرند که یکدیگر را کمک می‌کنند». (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶، ۴۷ و ۴۸)

۳-۱-۸ رجل

آیه ۴ سوره احزاب «مَجَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ وَمَجَعَلَ أَرْوَاجَكُمْ اللَّائِي تَظَاهَرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ»؛ عبارت «أنتِ عَلَيَّ كَظْهَرِ أُمِّي» از قول مرد به زنش است که از «ظهر» مشتق شده است. (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۳/۱۲۰؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۹/۴۷۸-۴۸۱)

۳-۱-۱۴-الذین کفروا

«فَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَجَعَلُوا اللَّهَ شُرَكَاءَ قُلُوبِهِمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ بظَاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ بَلْ زَيْنٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرُهُمْ وَصُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ» (رعد: ۳۳)؛ «الذین کفروا» همنشین فاعلی قریب می‌باشد که از سیاق آیات فهمیده می‌شود کفران برای خداوند شریک قائلند و هیچ دلیلی هم برای آن در مقابل احتجاج‌های پیامبر ندارند و سخنانشان ظاهری و توخالی است. وجه ارتباط میان این سه دلیل، این است که بت پرستان در پرستش بتها و شریک خدا قرار دادن آنها متردد بودند، زیرا از هر طرف اشکال بر ایشان وارد بود. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱/۳۶۵)

۳-۱-۱۵-الذین عاهدتُم من المشرکین

«وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحْدًا فَأَتُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مَدِينِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ» (توبه: ۳-۴)؛ «الذین عاهدتُم من المشرکین» همنشین فاعلی قریب است که از مشرکان استثنای شده‌اند که بر ضد شما، مشرکان را پشتیبانی نمی‌کنند.

۳-۱-۱۶-الذین قاتلوکم فی الدین

«إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (ممتحنه: ۹)؛ منظور از «الذین قاتلوکم فی الدین» مشرکین مکه‌اند و معنای «وظاهرُوا علی إخراجکم» این است که یکدیگر را در بیرون کردن شما کمک کردند و جمله «أَنْ تَوَلَّوهُمْ» بدل است از جمله «الذین قاتلوکم». (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹/۲۳۴) که همنشین قریب فاعلی برای «ظاهرُوا علی» می‌باشد و با توجه به سیاق آیات به دست آمده است.

۳-۱-۱۷-الذین یکسبون الإثم

«وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ * لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرْ فِي الْكِتَابِ لَيْسَ حَلَالٌ وَلَا حَرَامٌ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَإِنَّهُ يَأْكُلُ لَحْمَ الْبَنَاتِ وَأَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ فَإِنَّهُ أْكَلُ لَحْمِ الْبَنَاتِ أَوْ كَرِهَ اللَّهُ حَبْشَةَ الْعَذَابِ إِنَّ اللَّهَ يُعَذِّبُ الْمُذْنبِينَ لَكِنَّا لَنَدْعُوهُ بَغْوًا وَأَكْرَاهًا كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (انعام: ۱۲۱-۱۲۰)؛ «الذین یکسبون الإثم» همنشین فاعلی قریب است که آیه «ذروا ظاهر الإثم وباطنه» اگرچه به حسب مضمون مطلق است و از جمیع گناهان ظاهری و باطنی نهی می‌کند ولی از سیاق آیات قبل و بعد از آن استفاده می‌شود که این آیه تمهید و زمینه‌چینی است برای نهی که بعداً در جمله «ولا تأکلوا» می‌آید. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷/۳۳۳)

۳-۱-۱۸-انس و جن

در آیه ۸۸ سوره اسراء «قُلْ لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون

بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً». انس و جن همنشین فاعلی قریب با توجه به بافت آیه و مفهومی می شود.

۳-۱-۱-۱۹- کافر

در آیه ۵۵ سوره فرقان («وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ وَكَانَ الْكَافِرَ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيراً» کافر همنشین فاعلی قریب با توجه به بافت آیه و مفهومی است.

۳-۱-۱-۲۰- الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ

ضمیر «هُم» راجع به «الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ» به معنی شرکاء الهی همنشین فاعلی قریب با توجه به بافت آیه، در آیه ۲۲ سوره سبأ («قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَالُهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكَوَالَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ».

۳-۱-۱-۲۱- الملائكة

ملائکه همنشین فاعلی قریب با توجه به بافت آیه و مفهومی در آیه ۴ سوره تحریم («... فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ». منظور از «وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ» را، امیرالمؤمنین ع است. (قمی، ۱۳۶۳: ۳۷۶/۲) همچین معنای «ظَهِيرٌ» در تفاسیر، کمک دهنده (طوسی، بی تا: ۴۸/۱۰)؛ پشتیبان و مقصودیاران پیغمبرص (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۷۵/۱۰)؛ ملائکه (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۷۱/۱۰)؛ معنای متظاهرون یعنی کمک کنندگان به پیامبرص. (فخررازی، ۱۴۲۰: ۴۷۶/۲۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۵۶۷؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۳۲۹/۱۳)

اما در میزان درباره «وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ» آورده است: کلمه «ملائکه» مبتدا و کلمه «ظَهِيرٌ» خبر آن است و اگر خبر را مفرد آورده با اینکه مبتدا جمع است برای این است که بفهماند، ملائکه در پشتیبانی پیامبرص (ص) متحد و متفقند، گویی در صف واحدی قرار دارند و مثل تن واحدند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۳۱/۱۹)

۳-۱-۱-۲۲- رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ

«وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ... * يَا قَوْمِ لَكُمْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ يَضُرُّنَا مِنْ بَاسِ اللَّهِ... » (غافر: ۲۸-۲۹)؛ «رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ» همنشین فاعلی بعید می باشد که با توجه به بافت آیه با آیات قبلی و مفهوم آیه است که مؤمن آل فرعون به فرعونیان می گوید: ای قوم من، امروز سلطنت در دست شماست و شما بر سایر مردم، یعنی بنی اسرائیل غلبه دارید و در زمین علو و بلندپروازی می کنید، فردا اگر عذاب خدا به سوی ما آید همچنان که موسی وعده اش را داده، چه کسی ما را یاری می کند؟ در این بیان خودش را هم داخل در آنان و جزو آنان قرار داده تا در ترساندنشان از عذاب خدا مؤثرتر و

در خیرخواهی آنان رساتر سخن گفته باشد و سخن بهتر در دل‌هایشان جای بگیرد و خلاصه بفهماند که عاقبتی را که برای خودش می‌خواهد برای آنان نیز می‌خواهد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۲۹/۱۷)

۳-۱-۱-۲۳-زوج

«قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ التِّي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا... *الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ... *وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ...» (مجادله: ۱-۳)؛ در این آیه می‌فرماید: کسانی که همسران خود را ظهار می‌کنند با این عمل، همسرشان مانند مادرشان نمی‌شود. مادرشان تنها آن کسی است که ایشان را زاییده و با این بیان حکم ظهار که در جاهلیت بین مردم عرب معروف بود لغو و اثرش را که حرمت ابدی بود، نفی نموده، اثر دیگرش را که مادر شدن همسر برای شوهر باشد، انکار می‌نماید. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۱۲/۱۹) دو مورد همنشین فاعلی بعید «زوج» که با توجه به مفهوم این آیات که در مورد ظهار است و همینطور سیاق آیات به دست می‌آید.

۳-۱-۱-۲۴-أَكْثَرَ النَّاسِ

«... وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ *يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَا فُلُونَ» (روم ۶-۷)؛ «أَكْثَرَ النَّاسِ» همنشین فاعلی بعید است که با توجه به بافت آیه و با در نظر گرفتن این نکته که جمله «يعلمون» بدل از جمله «لا يعلمون» است و اینکه بدل، سدمسد مبدل منه می‌باشد، به دست می‌آید که فرقی بین ندانستن یعنی جهل و بین دانستنی که از امور مادی تجاوز نمی‌کند، نیست؛ یعنی کسی که عملش تنها در امور مادی است در حقیقت با جاهل هیچ فرقی ندارد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵۷/۱۶)؛ زمخشری، (۴۶۸/۳: ۱۴۰۷)

۳-۱-۱-۲۵-يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ

«قَالُوا يَا ذَا الْقُرْآنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا * فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا» (کهف: ۹۴-۹۷)؛ «يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ» همنشین فاعلی بعید است که با توجه به بافت آیات مشخص می‌شود که ذوالقرنین سدی درست کرد تا مردم از شر یأجوج و مأجوج در امان باشند و در این آیه توضیح می‌دهد آنها نمی‌توانستند از سد بالا روند یا آن را سوراخ کنند. (طبری، ۱۴۱۲: ۱۶/۲۲)

۳-۱-۱-۲۶-مُشْرِكِينَ

«كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ... * كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وِلَادَةَ» (توبه: ۸۷)؛ معنای آیه در المیزان «چگونه مشرکین در نزد خدا و رسول عهده‌ی

دارند حال آن که، ایشان اگر بر شما دست یابند درباره شما رعایت عهد و قرابت را نخواهند کرد، امروز شما را با چرب‌زبانی راضی می‌کنند تا از کشتن شما دست بردارید، ولی دل‌هایشان به گفته‌هایشان ایمان نداشته و بیشترشان فاسقند»، ذکر شده است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵۸/۹) پس «مشرکین» هم‌نشین فاعلی بعید می‌باشد که نوع عبارت‌پردازی و بافت آیات آن را اثبات می‌کنند.

۳-۱-۱-۲۷-الَّذِينَ أَشْرَكُوا

«سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا... * قُلْ... وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ... ذَلِكَ بِمِصْرِكُمْ بِمِصْرِكُمْ تَعْقِلُونَ» (أنعام: ۱۴۸-۱۵۱)؛ با توجه به بافت آیات که با «قل» شروع می‌شوند و تفسیر آیات مذکور که آمده: «فبلاً عقیده مشرکین را درباره محرمات شرح داد و اکنون به بیان آنچه واقعاً حرام است، پرداخته و می‌فرماید: به این مشرکین بگو» (طبرسی، ۱۳۷۲/۴: ۵۹۰) پس «الَّذِينَ أَشْرَكُوا» هم‌نشین فاعلی بعید است.

۳-۱-۱-۲۸-بنی اسرائیل

«وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ... * ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرَجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ...» (بقره: ۸۳-۸۵)؛ در آیه ۸۳ سوره بقره با سیاق غیبت شروع می‌شود (وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ) و لکن در جمله (لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ) تا آخر که نهی است که به صوت جمله خبریه حکایت می‌شود، سیاق به خطاب برگشت و اگر نهی را با جمله خبریه (جز خدا را نمی‌پرستید) آورد، به‌خار شدت اهتمام بدان بود؛ چون وقتی نهی به این صورت درآید، می‌رساند که نهی‌کننده هیچ‌شکی در عدم تحقق منهی خود در خارج ندارد و تردید ندارد در اینکه مکلف که همان اطاعت داده، نهی او را اطاعت می‌کند و به‌طور قطع آن عمل را مرتکب نمی‌شود و همچنین اگر امر به صورت جمله خبریه اداء شود این نکته را افاده می‌کند که برخلاف اینکه امر به صورت امر و نهی به صوت نهی اداء شود، که این نکته را نمی‌رساند.

بعد از سیاق غیبت، مجدداً منتقل به سیاق خطابی می‌شود، که قبل از حکایت میثاق بود و این انتقال فرصتی داده برای اینکه به ابتدای کلام برگشت شود که روی سخن به بنی اسرائیل داشت و در نتیجه دو جمله (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ) و (ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ) تا آخر به هم متصل گشته، سیاق کلام از اول تا به آخر منتظم می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۱۸/۱) با توجه به بافت آیات قبل و سیاق «بنی اسرائیل» هم‌نشین فاعلی بعید می‌شود.

۳-۱-۲-هم‌نشین‌های مفعولی

هم‌نشین‌های مفعولی به هم‌نشین‌هایی اطلاق شده که نقش مفعولی برای ماده «ظهور»

داشته باشند که ۱۴ واژه از بررسی عبارت پردازی و بافت آیات به دست آمده است که تفصیل این مطلب به شرح ذیل است:

۳-۱-۲-۱- پیامبر (ص)

در یک مورد ضمیر «ه» در «أَظْهَرَهُ» راجع به پیامبر (ص) همنشین مفعولی قریب قرار گرفته است. آیه ۳ سوره تحریم «وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ»؛ ضمیر در «أَظْهَرَهُ» به رسول خدا و ضمیر «علیه» به «انباء» یعنی افشای سر و ضمیر در «عرف» و در «أعرض» به رسول خدا و ضمیر در «بعضه» به حدیث برمی گردد. سپس معنای آیه این است که: «زمانی که رسول خدا سرّی از اسرار خود را نزد بعضی از همسرانش - یعنی حفصه دختر عمر بن خطاب - افشاء کرد و به وی سفارش فرمود که این مطلب را به کسی نگوید، همین که حفصه آن سرّ را بر خلاف دستور آن جناب به دیگری گفت. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۳۱/۱۹)

۳-۲-۲-۱- دین الحق

در سه مورد، آیات ۳۳ سوره توبه، ۲۸ سوره فتح و ۹ سوره صف: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ». ضمیر «ه» در «لِيُظْهِرَهُ» که مرجع آن دین الحق است، همنشین مفعولی قریب قرار گرفته است که مرجع ضمیر «ه» در تفاسیر امام (قمی، ۱۳۶۳: ۳۱۷/۲)، دین اسلام یا دین الحق (طبری، ۱۴۱۲: ۸۲/۱۰؛ طوسی، بی تا: ۲۰۹/۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۴۷/۹)، پیامبر (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۸/۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۸۸/۲۸) ضمیری که در «لِيُظْهِرَهُ» است به دین حق برمی گردد و متبادر از سیاق آیه هم همین است پس اینکه بعضی احتمال داده اند که ضمیر مذکور به رسول الله (ص) برگردد، احتمال بعیدی است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۴۷/۹)

۳-۲-۳- فواحش

در دو مورد «الْفَوَاحِشُ» همنشین مفعولی قریب است. آیه ۳۳ سوره اعراف «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَبْطُنَ وَالْإِنْتِمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ...»؛ در این آیه «الْإِنْتِمَ وَالْبَغْيَ» معطوف به «الْفَوَاحِشُ» هستند که می توان «الْفَوَاحِشَ وَالْإِنْتِمَ وَالْبَغْيَ» را با هم، همنشین مفعولی قریب دانست.

آیه ۱۵۱ سوره انعام «وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطُنَ»؛ «الْفَوَاحِشَ» همنشین مفعولی قریب است.

۳-۲-۴- زینت

در یک مورد، «زینت» همنشین مفعولی قریب است. آیه ۳۱ سوره نور «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ

يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا...».

۳-۱-۲-۵-احد

در دو مورد، «أَحَدًا» همنشین مفعولی قریب است. در آیه ۴ سوره توبه «إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا» و آیه ۲۶ سوره جن «عَالَمِ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا».

المیزان در توضیح آن می گوید: احدی را بر غیب خود اظهار نمی کند.

کلمه «عالم الغیب» خبری است برای مبتدایی که حذف شده، و تقدیر کلام «هو عالم الغیب» است و مفاد کلمه به کمک سیاق این است که می خواهد بفهماند علم غیب مختص به خدای تعالی است و به همین جهت برای نوبت دوم غیب را به خودش نسبت داد و فرمود: کسی را بر غیب خود مسلط نمی کند و نفرمود: «کسی را بر آن مسلط نمی کند» تا اختصاص را بر ساند و گرنه نمی رسانید. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰/۵۳)

۳-۱-۲-۶-سد

ضمیر «ه» در «أَنْ يَظْهَرُوهُ» راجع به سد، یک مورد همنشین مفعولی قریب است. آیه ۹۷ سوره کهف «فَمَا سَطَّاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا» بر اساس نظر لغویون «فَمَا سَطَّاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ» به معنی آن را علو و بالا رفتن (طریحی، ۱۳۷۵: ۳/۳۹۰؛ قرشی، ۱۴۱۲: ۴/۲۷۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴/۵۲۶) و در مورد امور مادی و دنیوی به کار رفته است. (مصطفوی، ۲۰۱۴: ۷/۲۲۲)

در تفاسیر، از آن پس قوم یا جوج و مأجوج نتوانستند این سد را بالا روند یا اینکه آن را سوراخ کنند، زیر محکم و مرتفع بود، بیان شده است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۷۶۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۱/۵۰)

۳-۱-۲-۷-نعمت‌ها

در یک مورد «نعم» همنشین مفعولی قریب است. آیه ۲۰ سوره لقمان «الْمَ تَرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَافِي السَّمَاوَاتِ وَمَافِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً».

۳-۱-۲-۸-مشرکین

در یک مورد «هُم» در «ظَاهِرُهُمْ» راجع به مشرکین همنشین مفعولی قریب است. آیه ۲۶ سوره احزاب «وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَاحِبِهِمْ»

۳-۱-۲-۹-فساد

«الْفَسَادَ» یک مورد همنشین مفعولی قریب در آیه ۲۶ سوره غافر «وَقَالَ فِرْعَوْنُ... أَوْأَنْ يَظْهَرِفِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ» است.

۳-۱-۲-۱۰- معارج

«مَعَارِجَ» در آیه ۳۳ سوره زخرف «لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُوبِئَهُمْ سُقْفًا مِنْ فِضَّةٍ وَ مَعَارِجَ عَلَيَّهَا يَظْهَرُونَ» همنشین مفعولی قریب می‌باشد، زیرا ضمیر در «عَلَيْهَا» به «مَعَارِجَ» بر می‌گردد.

۳-۱-۳- همنشین‌های اضافی

دو واژه «الْإِثْمُ» و «باب» هرکدام یک مورد همنشین اضافی قریب است.

۳-۱-۳-۱-۳- الْإِثْمُ

در آیه ۱۲۰ سوره انعام «وَذُرُوعًا وَظَاهِرًا لِلْإِثْمِ وَبَاطِنُهُ»؛ «الْإِثْمُ» همنشین اضافی قریب برای «ظَاهِرًا» است.

۳-۱-۳-۲- باب

ضمیر «ه» در «ظَاهِرُهُ» راجع به «باب» همنشین اضافی قریب در آیه ۱۳ سوره حدید «فَضْرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورَلَهُ بَابٌ بِبَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ» قرار گرفته است.

۳-۱-۴- همنشین‌های فعلی

هشت واژه از مجموع واژه‌های یا عبارتی که همنشین «ظهور» شدند، افعالی هستند که رابطه همنشینی با «ظهور» دارند. بررسی این واژه‌های فعلی مشخص می‌نماید، ماده علم، ریشه فعلی هست که ساخت‌های متفاوتی از آن، همنشین «ظهور» شده و مجموعه واحدی را تشکیل داده‌اند. هفت واژه دیگر، افعال تک‌ساختاری هستند که همنشین «ظهور» شده‌اند.

۳-۱-۴-۱- ماده علم

ماده «علم» در ساخت‌های مختلف و اعم از مثبت و منفی در مجموع چهار بار همنشین فعلی قریب ظهور ذکر شده است.

صورت مثبت ماده «علم» به‌عنوان همنشین قریب، عبارتند از:

- فعل مضارع «يَعْلَمُونَ» یک مورد همنشین قریب در آیه ۷ سوره روم «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» است.

- فعل مضارع «أَعْلَمُ» یک مورد همنشین قریب در آیه ۲۲ سوره كهف «قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلا مِرَاءَ ظَاهِرًا وَلا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا» است.

صورت منفی ماده «علم» به‌عنوان همنشین قریب، عبارتند از:

- فعل مضارع «لَا تَعْلَمُونَ» یک مورد همنشین قریب در آیه ۳۳ سوره اعراف «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ

رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَابَطْنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يَنْزَلْ بِهِ سُلْطَانًا
وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) است.

- فعل مضارع «لَا يَعْلَمُ» یک مورد هم‌نشین قریب در آیه ۳۳ سوره رعد «أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى
كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلُوبًا سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ بظَاهِرٍ مِنْ
الْقَوْلِ» است.

۳-۱-۴-۲- عَرَفَ

فعل ماضی «عَرَفَ» یک مورد هم‌نشین قریب در آیه ۳ سوره تحریم «وَإِذَا سَأَلَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ
أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ» است.

۳-۱-۴-۳- وَصَّكُمْ

فعل ماضی «وَصَّكُمْ» یک مورد هم‌نشین قریب در آیه ۱۵۱ سوره انعام «وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ
مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَابَطْنَ وَ لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»
است.

۳-۱-۴-۴- سَخَّرَ لَكُمْ

فعل ماضی «سَخَّرَ لَكُمْ» یک مورد هم‌نشین قریب در آیه ۲۰ سوره لقمان «الْمَ تَرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ
سَخَّرَ لَكُمْ مَافِي السَّمَاوَاتِ وَ مَافِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَ بَاطِنَةً» است.

۳-۱-۴-۵- لَكُمْ الْمُلْكُ

جمله اسمیه «لَكُمْ الْمُلْكُ» یک مورد هم‌نشین قریب در آیه ۲۹ سوره غافر «يَا قَوْمِ لَكُمْ الْمُلْكُ
الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الْأَرْضِ» است.

۳-۱-۴-۶- أَيْدِنَا

فعل ماضی «أَيْدِنَا» یک مورد هم‌نشین قریب در آیه ۱۴ سوره صف «فَأَيْدِنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيَّ
عَدُوَّهُمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ»

۳-۱-۴-۷- لَا يَبْدِينَ

فعل مضارع «لَا يَبْدِينَ» یک مورد هم‌نشین قریب در آیه ۳۱ سوره نور «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ
يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَ لَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا»

۳-۱-۴-۸- تَعْمَلُونَ

فعل مضارع «تَعْمَلُونَ» یک مورد هم‌نشین قریب در آیه ۳ سوره مجادله «وَالَّذِينَ يَظَاهِرُونَ
مِنْ نِسَائِهِمْ... وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ»

۲-۳- مؤلفه‌های معنایی «ظهور» بر محور جانشین‌ها

برای دستیابی به شناسایی مؤلفه‌های معنایی «ظهور» بر محور جانشین‌های واژه مذکور، در گام نخست، اقدام به شناسایی واژه‌های جانشین «ظهور» به دو روش شد.

روش اول: مطالعه و بررسی تفسیر آیات متضمن واژه «ظهور» به منظور کشف آیاتی که مفسران، در تفسیر آیات به آن استناد داده‌اند، زیرا در آیات استنادی از واژه جانشین برای تفسیر «ظهور» استفاده می‌شود.

روش دوم: مطالعه هم‌نشین هم‌نشین‌های «ظهور» و مقایسه تعابیر و بافت آیات حاوی این الفاظ با آیات در بردارنده واژه «ظهور».

در گام دوم، پس از شناسایی واژه‌های جانشین، آیاتی که واژه جانشین در آنها قرار گرفته با آیاتی که همان عبارت‌پردازی و بافت را در میان آیات مرتبط با واژه «ظهور» دارند در سبکی قیاس‌گونه بیان می‌شود تا امکان ملاحظه هر دو گروه آیه، فراهم باشد.

در گام سوم، در موارد لازم، فراوانی واژه جانشین در آیات قرآن بیان شده و در گام چهارم، مفهوم واژه جانشین «ظهور» در فرهنگ لغت‌های عمومی، تخصصی قرآنی - حدیثی و تفاسیر شیعه و اهل سنت بیان شده است.

این نکته را بایستی در نظر گرفت که در بحث شناسایی واژه‌های جانشین، نزدیکی معنایی یا قرب معنایی آنها با مفهوم ظهور نیز شرط است. پس هر یک از جانشین‌های معنایی ظهور می‌تواند اشاره به لایه‌ای از معنای واژه ظهور داشته باشند.

پس از انجام مراحل فوق، دلایل هفت مورد رابطه جانشینی در حوزه معنایی «ظهور» با آیات متعدد جانشین، ذکر شد.

۲-۳-۱- جانشینی «جاء أمر الله» و «أتى أمر الله» با «ظهر أمر الله» و دلایل آن

در بررسی لغوی در مفردات، «إیتیان» به معنای آسانی آمدن است و در مورد آمدن و وارد شدن شخص برای کار و تدبیر امور به کار می‌رود. فرموده خدای متعال در آیه ۱ سوره نحل (أتى أمر الله) و آیات دیگر همه در معنی أمر و تدبیر است که خداوند تدبیر امور می‌کند و همین طور آیه ۲۲ سوره فجر (جاء ربك) که همان تدبیر امور است. پس آمدن (باعتبارات إیتیان و مجيء) در آیات فوق و آیات مشابه آنها انجام دادن و پرداختن به امر است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۰)

مفهوم واژه «مجيء» اعم از «إیتیان» است. «جاء» برای آمدن اجسام و معانی هر دو به کار می‌رود خواه آمدن ذات اجسام باشد یا امر و کار آنها باشد. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۷۲/۲)

مفهوم و خصوصیات «مجيء» با اختلاف موضوعاتش فرق می‌کند مثلاً در مادیات در

مکان یا زمان تحقق می‌یابد، ولی در امور معنوی و روحانی عبارتند از توجه و اتصال معنوی و ارتباط و شمول لطف و احاطه الهی مانند: «وجاء رَبُّكَ، جاءَ أَمْرُنَا...» (همان: ۱۷۳)

همنشینی مشترک دو فعل «جاء» و «أتی» و «ظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ» با «أَمْرُ اللَّهِ» و مفهوم «پرداختن به امر و تدبیر الهی»؛ طبق آیات زیر:

«لَقَدْ ابْتِغُوا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَقَلَبُوا لَكَ الْأُمُورَ حَتَّى جَاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَارِهُونَ.» (توبه: ۴۸)

«يُنَادُوا نَبِيَّ اللَّهِ أَنْ كُنْ مَعَكُمْ قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِنَّكُمْ فَتَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَارْتَبْتُمْ وَغَرَّتْكُمُ الْأَمَانِيُّ حَتَّى جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ وَغَرَّكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ.» (حدید: ۱۴)

«فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَلَىٰ هَاسًا فِئَاهَا...» (هود: ۸۲) «وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا شُعَيْبًا وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا» (هود: ۹۴)

«أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ.» (نحل: ۱)

«وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَضَّصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْضِصْ عَلَيْكَ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ فُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ.» (غافر: ۷۸)

علاوه بر موارد ذکر شده، پنج مورد (هود: ۴۰، ۶۶، ۸۲، ۹۴؛ مؤنون: ۲۷) (جاءَ أَمْرُنَا) و سه مورد (هود: ۷۶ و ۱۰۱؛ فجر: ۲۲) (جاءَ أَمْرُ رَبِّكَ) جانشین (ظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ) قرار گرفته‌اند. (جاءَ أَمْرُ رَبِّكَ) در دو مورد صراحتاً (هود: ۷۶ و ۱۰۱) و در یک مورد (وجاءَ رَبُّكَ وَالْمَلِكُ صَفَا صَفًا) (فجر: ۲۲) امر و تدبیر الهی را در تقدیر می‌گیرند که بر اساس آن، امر پروردگار (جاءَ أَمْرُ رَبِّكَ) منظور است، نه ذات پروردگار. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۱۲)

۳-۲-۲- جانشینی «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» با موارد مشابه‌اش و دلایل آن

در بررسی فرهنگ لغت‌ها و تفاسیر، «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» (فتح: ۲۸؛ صف: ۹؛ توبه: ۳۳) همان ظهور در دین خدای متعال است که با برتری، غلبه و تسلط بر تمام ادیان، فتنه مشرکین را از بین می‌برد و در تمام عالم فراگیر می‌شود و با توجه به روایات، غلبه اسلام به عنوان دین حق بر دیگر ادیان زمان ظهور حضرت مهدی (ع) است. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۳۵۸/ح ۹۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۱/۳۳۳؛ مجلسی، ۱۳۷۸: ۱۱۳۵)

یکی دیگر از دلایل جانشینی با واژه دیگر، مشترک بودن دو واژه در همنشینی با یک مفهوم یکسان است. این سه آیه، از نظر ساختار و مفهوم باهم مشترک بوده و این سه آیه، می‌توانند جانشین هم باشند. طبق آیات زیر:

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ). (صف: ۹؛ توبه: ۳۳)

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا). (فتح: ۲۸)

۳-۲-۳- جانشینی «لَتَعَاوَنُوا» با «تَظَاهَرُونَ» و دلایل آن

در مطالعه و بررسی همنشین‌های «الْإِثْمُ وَالْعُدْوَانُ» در آیات، چهار مورد مشخص شد که در بررسی بعدی سه مورد آن به علت عدم قرب معنایی با آیه مورد نظر کنار گذاشته شد و «لَتَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» در آیه ۲ سوره مائده، به ادله‌هایی که اشاره می‌شود، در زمره مفاهیم جانشین با واژه ظهور قرار می‌گیرد.

با بررسی لغوی در فرهنگ لغت‌های عمومی و تخصصی، «تَظَاهَرُونَ» (بقره: ۸۵) در مجمع‌البحرین [باب مفاعله] به معنای «تعاونون» (طریحی، ۱۳۷۵: ۳/۳۸۷) و در لسان‌العرب به معنای «تَتَعَاوَنُونَ» (ابن منظور، ۱۴۰۴: ۴/۵۲۰) آمده است. در تحقیق نیز گفته شده «مظاهره به معنای معاونت، یعنی مساعدت و کمک کردن است». (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۷/۲۲۰)

با توجه به تفاسیر، در تفسیرالمیزان هم کلمه (تظاهر) از مصدر مظاهره (باب مفاعله) و مظاهره به معنای معاونت است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱/۲۱۵)؛ پس می‌توان «تَعَاوَنُوا» را به‌عنوان جانشین «تَظَاهَرُونَ» معرفی کرد.

یکی دیگر از دلایل جانشینی با واژه دیگر، مشترک بودن دو واژه در همنشینی با یک مفهوم یکسان است.

همنشینی مشترک دو فعل «لَتَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» و «تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» با «الْإِثْمُ وَالْعُدْوَانُ» و مفهوم «با یکدیگر همکاری می‌کنید»؛ طبق آیات زیر:

لَتَمَنَّوْا أَنْ تَكْفُلُوهُمْ يَوْمَ تُبْعَثُونَ قُلْ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَصَاهُ يُؤْتَ عَذَابًا عَظِيمًا (بقره: ۸۵)

لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبُرِّ وَالْتَقَىٰ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ. (مائده: ۲)

۳-۲-۴- جانشینی «خَلِيفَهُ» و «خَلَائِفَ» و «استکباراً» و «جاعلاً» با «ظَاهِرِينَ» و دلایل آن

در مطالعه و بررسی همنشین‌های «فِي الْأَرْضِ» در آیات، ۱۷۴ مورد مشخص شد که در بررسی بعدی بیشتر موارد به علت عدم قرب معنایی با آیه مورد نظر کنار گذاشته شدند و «خَلِيفَهُ» و «خَلَائِفَ» در چهار مورد و «استکباراً» یک مورد، به ادله‌هایی که اشاره می‌شود،

در زمره مفاهیم جانشین با واژه ظهور قرار می‌گیرد.

با بررسی لغوی در فرهنگ لغت‌های عمومی و تخصصی، خلیفه در قاموس به معنی نائب، جانشین و خلائف هم جمع خلیفه است. (قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۲/۲۸۶) در توضیح آن نیز آمده: خداوند اولیای خویش را در زمین به‌خاطر برتری و شرافت اولیاء، خلیفه کرده‌است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۴)

در تفاسیر هم به موضوع خلیفه‌اللهی انسان در روی زمین و جانشین شدن اولیای الهی برانسان‌ها اشاره شده‌است. پس واژه «خلیفه» هم مانند «ظاهرین» به برتری و تسلط اشاره دارد.

همنشینی مشترک دو واژه «ظَاهِرِينَ فِي الْأَرْضِ» و «خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ» و دو مورد «خَلَائِفَ» و با «فِي الْأَرْضِ» و مفهوم «تسلط و برتری»؛ طبق آیات زیر:

(يَا قَوْمِ لَكُمْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الْأَرْضِ). (غافر: ۲۹)

(يَادَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ). (ص: ۲۶)

(هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ). (فاطر: ۳۹)

(وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ). (انعام: ۱۶۵)

عبارت «جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» در (وإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) (بقره: ۳۰) به‌عنوان جانشین جانشین‌های ظهور، با توجه به مفاهیم و بافت آیه، قرار گرفته‌است.

- با بررسی لغوی در فرهنگ لغت‌های عمومی و تخصصی، استکبار با معنی طلب کبر و بزرگی (طریحی، ۱۳۷۵: ۳/۴۶۶)، طلب برتری و ترک ادعان به حق (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۷/۱۰) آمده‌است.

در مفردات، برای «استکبار» دو وجه ذکر می‌کند: ۱- انسان قصد کند و بخواهد که بزرگ شود. ۲- استکبار در افزون‌طلبی و برتری جویی. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۹۷)

پس واژه «استکبار» هم مانند «ظاهرین» به برتری جویی و بزرگ‌بینی اشاره دارد.

همنشینی مشترک دو واژه «ظَاهِرِينَ» و «استکباراً» با «فِي الْأَرْضِ» و مفهوم «تسلط و برتری جویی»؛

(اِسْتِكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ). (فاطر: ۴۳)

(يَا قَوْمِ لَكُمْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الْأَرْضِ). (غافر: ۲۹)

۳-۲-۵- جانشینی ماده «عرج» با «يَظْهَرُونَ» و دلایل آن

با بررسی لغوی در فرهنگ لغت‌های عمومی و تخصصی، عُرُوج: بالارفتن و معارج: جمع معرج، محل عروج مثل نردبان. (قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۳۱۳/۴) و آیات زیرهم در فرهنگ لغت‌ها به‌عنوان نمونه ذکر شده‌است. در التحقیق، عَرَجَ يَعْرِجُ عُرُوجًا یعنی صَعَدًا، در ماده اصل واحدی دارد که همان معنای، انتهای در صعود و بالارفتن است و صعود یعنی بالارفتن به نقطه مرتفع معین مادی یا معنوی. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۹۱/۸)

«وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ» را در فرهنگ لغت‌ها، بالارفتن و پله‌های نردبان (ابن منظور، ۱۴۰۴: ۵۲۶/۴)، پله‌هایی که از آن بالاروند، (طریحی، ۲: ۳۱۶/۱۳۷۵) معنی کردند.

پس این دو می‌توانند، جانشین هم شوند به‌خار معنای مشترک ماده «عرج» (تَعْرِجُ، يَعْرِجُونَ) و «يَظْهَرُونَ» با «معارج» و مفهوم «بالا می‌روند»؛ طبق آیات زیر:

(وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ). (زخرف: ۳۳)

(مِنْ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ * تَعْرِجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ). (معارج: ۳-۴)

(وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرِجُونَ). (حجر: ۱۴)

(يَدْبِرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرِجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ). (سجده: ۵)

(يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرِجُ فِيهَا وَهُوَ الرَّحِيمُ الْغُفُورُ). (سبا: ۲)

(هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ عَلِيمٌ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرِجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ). (حدید: ۴)

۳-۲-۶- جانشینی ماده «طلع» و منفی ماده «عزب» با «فَلَا يُظْهَرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ» و «أَظْهَرَ عَلَيَّ» و ذکر دلایل آن

با بررسی لغوی در التحقیق، «ظَهَرَتْ عَلَيَّ كَذَا» زمانی به‌کار می‌رود که بر مطلبی اطلاع پیدا کنی» (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۱۹/۷) و در مفردات راغب، «لَا يُظْهَرُ عَلَيَّ» یعنی کسی بر آن مطلع نیست (لَا يُطَّلَعُ عَلَيْهِ). (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۴۱) در مجمع البیان «لَا يُظْهَرُ عَلَيَّ غَيْبِهِ أَحَدًا» هیچ کس از بندگانش را بر غیبش مطلع نمی‌کند، معنا کرده‌است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۶۳/۱۰: ۱۴۱۲: ۳۷۹/۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۳۲/۴)

در قاموس، اطلاع به معنی ظاهر شدن و آگاه کردن است و به‌صورت لازم و متعدی هر دو می‌آید. «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطَّلَعَ كُمْ عَلَى الْغَيْبِ» یعنی خدا عادت نداشت که شما را

بر غیب مطلع کند. اطلاع از باب افتعال به معنی آگاه شدن است. (قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۲۳۰/۴)

در قاموس، عزب به معنی غائب شدن، مخفی شدن، دور شدن است. (قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۳۳۷/۴) «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ» یعنی از عملش پوشیده و مخفی نیست. (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۲۰/۲)

همنشینی مشترک ماده «طلع» (أَطَّلَعَ الْغَيْبَ (باب افتعال)؛ لِيَطَّلَعَ عَلَى الْغَيْبِ (باب افعال) و ماده «عزب» (لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مَا يَعْزُبُ عَنْ) و «لَا يَظْهَرُ عَلَى غَيْبِهِ» با «غَيْب» و مفهوم «بر غیب آگاه کرد یا آگاه شد»؛ طبق آیات زیر:

عَالَمِ الْغَيْبِ فَلَا يَظْهَرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا. (جن: ۲۶)

مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطَّلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ فَأَمَّا نُبَا اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ. (آل عمران: ۱۷۹)

أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا. (مریم: ۷۸)

قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالَمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ. (سبا: ۳)

نکته‌ای که در این آیه بدان اشاره کرده، این است که اشیاء هر چه باشند در کتاب مبین خدا ثبوتی دارند که دستخوش تغییر و تبدیل نمی‌شوند و انسان و هر موجود دیگر هر چند اجزای دنیوی‌اش از هم متلاشی گردد و به کلی آثارش از صفحه روزگار محو و نابود شود، باز هم اعاده‌اش برای خداکاری ندارد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶/۳۵۷)

وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا ذَاتِ قِيَضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ. (یونس: ۶۱)

در این آیه دو نکته به چشم می‌خورد، اول اینکه در موعظه به رسول خدا و به امتش تشدید شده و دوم اینکه آنچه از قرآن که رسول خدا برای مردم می‌خوانده به وحی الهی بوده و کلام خدای تعالی نه دستخوش تغییر می‌شود و نه باطل در آن راه می‌یابد، نه رسول خدا در گرفتن آن وحی دچار اشتباه می‌شود نه در تلاوت آن برای مردم. مضمون آیه شریفه نزدیک به مضمون آیه ۲۶ جن است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۰/۸۸)

در دو مورد اخیر به صورت مفهومی بر آگاهی خداوند بر همه چیز اشاره دارد. هیچ چیز از خدا پنهان نیست حتی به اندازه ذره‌ای.

مانند موارد قبلی، با توجه به بررسی لغوی ماده «طلع» و «أَظْهَرَ عَلَى» هر دو به معنی مطلع

واگه شدن و کردن است.

همنشینی مشترک ماده «طلع» (باب افتعال) و «أَظْهَرَ عَلَيَّ» بامفهوم «مطلع کرد یا مطلع شد»؛ طبق آیات زیر:

(وَإِذْ أَسْرَأَ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا تَبَيَّنَتْ لَهُ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا تَبَيَّنَ أَهَابَهُ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ تَبَيَّنَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ). (تحریم: ۳)
(وَتَحْسِبُهُمْ أَيْقَاطًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقِلْتُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعِيهِ بِالْوَصِيدِ لَوِاطِعٌ عَلَيْهِمْ لَوَلِيَّتْ مِنْهُمْ فَارَارُوا وَلَمَلَّتْ مِنْهُمْ رُعْبًا). (کهف: ۱۸)
(فِيمَا نَقَضْتُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَانَهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ). (مائده: ۱۳)

(وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأَ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانَ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أُطَّلِعَ إِلَىٰ إِلَهٍ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ). (قصص: ۳۸)
(أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَاطَّلَعَ إِلَىٰ إِلَهٍ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا وَكَذَلِكَ زَيْنُ لِفِرْعَوْنَ سُوءَ عَمَلِهِ وَصُدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ). (غافر: ۳۷)
(قَالَ هَلْ أَنْتُمْ مُطَّلِعُونَ * فَاطَّلَعَ فَرَآهُ فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ). (صافات: ۵۴-۵۵)

نتیجه گیری

مشتقات مختلف ماده «ظهر» در ساخت‌های متفاوت در آیات قرآن کریم به کار رفته‌اند که موضوع بحث در این تحقیق، ظهور به‌عنوان مصدر و مشتقاتش است که با مطالعه و بررسی آیات قبل و بعد این آیات که ارتباط مفهومی با آیات مورد بحث دارند، مشخص نمود که واژه یا عبارتی با فراوانی مختلف در حوزه معنایی «ظهور» دارای رابطه‌ی همنشینی با این واژه‌اند که می‌توانند در تبیین مؤلفه‌های معنایی «ظهور» مؤثر باشند.

همنشین‌های اسمی که خود به سه گروه فاعلی، مفعولی، اضافی تقسیم شدند. با مطالعه و بررسی در واژه‌هایی که رابطه‌ی همنشینی فاعلی با ظهور داشتند، مشخص نمود که پر بسامدترین واژه «الله» است که یازده بار در همنشین‌های فاعلی قریب و بعید به‌کار رفته‌است.

در گروه همنشین‌های مفعولی از بررسی عبارت‌پردازی و بافت آیات به‌دست آمد که پر بسامدترین واژه «دین‌الحق» است که سه بار در همنشین‌های مفعولی به‌کار رفته‌است.

تمام موارد همنشین‌های اضافی هم در بررسی، دارای بسامد یک بار بودند.

همچنین در بررسی همنشین‌های فعلی ظهور مشخص شد که ماده علم، ریشه‌ی فعلی

هست که ساخت‌های متفاوتی از آن، همنشین «ظهور» شده و مجموعه واحدی را تشکیل داده‌اند ولی بقیه افعال به صورت، تک‌ساختاری همنشین «ظهور» شده‌اند که بنا بر بررسی و تحلیل‌ها، پربسامدترین فعل از ماده «علم» است که چهار بار در همنشین فعلی قریب به کار رفته‌است.

در بخش مؤلفه‌های معنایی «ظهور» بر محور جانشین‌ها، نیز با بررسی‌های به عمل آمده جانشینی «جاء أمر الله» و «أتى أمر الله» با «ظَهَرَ أمر الله» پربسامدترین جانشینی با شانزده بار جانشینی در آیات به کار رفته‌است.

منابع:

قرآن کریم

- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۵ ه. ق). تذکره الأریب فی تفسیر الغریب (غریب القرآن الکریم). لبنان - بیروت: دارالکتب العلمیه منشورات محمد علی بیضون.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۰ ه. ق). لسان العرب. بیروت: دار الفکر.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ ه. ق). روض الجنان وروح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: آستان قدس رضوی بنیاد پژوهشهای اسلامی.
- اچسون، جین، ترجمه و توفی حسین. (۱۳۷۶ ه. ش). زبان شناسی همگانی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- اشکوری، محمد بن علی تفسیر شریف. (۱۳۷۳ ه. ش). لاهیجی. تهران: دفتر نشر داد.
- امین، نصرت بیگم. (بی تا). تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن. بی جا: بی نا.
- باقری، مهروی. (۱۳۸۴ ه. ش). مقدمات زبان شناسی. تهران: نشر قطره.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان. (۱۴۱۵ ه. ق). البرهان فی تفسیر القرآن. قم: موسسه البعثه قسم الدراسات الإسلامیه.
- بی یرویش، مانفرد، ترجمه باطنی، محمد رضا. (۱۳۷۰ ه. ش). زبان شناسی جدید. تهران: انتشارات آگاه.
- پالمر، فرانک. ر. ترجمه صفوی، کورش. (۱۳۶۶ ه. ش). نگاهی تازه به معنی شناسی. تهران: نشر مرکز.
- خرم دل، مصطفی. (۱۳۸۴ ه. ش). تفسیر نور. تهران: احسان.
- خسروی، غلامرضا. (۱۳۷۴ ه. ش). ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن. تهران: مرتضوی.
- درویش، محی الدین. (۱۴۱۵ ه. ق). اعراب القرآن الکریم و بیانہ. سوریه: الإیاد.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ه. ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم.
- رهنما، هادی. (۱۳۹۱ ه. ش). معناشناسی نام های معاد در قرآن کریم. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق.
- زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ ه. ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دارالکتب العربی.
- شیخ حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ ه. ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
- صفوی، کورش. (۱۳۷۷ ه. ش). درآمدی بر معنی شناسی. تهران: سوره مهر.
- (۱۳۸۴ ه. ش). فرهنگ توصیفی. تهران: فرهنگ معاصر.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ ه. ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۲ ه. ق). تفسیر جوامع الجامع. مرکز مدیریت قم.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ ه. ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر. (۱۴۱۲ ه. ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفه.
- طریحی، فخر الدین بن محمد. (۱۳۷۵ ه. ق). مجمع البحرین. تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ ه. ق). تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان). تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ ه. ق). تفسیر العیاشی. تهران: المطبعه العلمیه.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ه. ق). مفاتیح الغیب. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- قائمی نیا، علیرضا. (۱۳۸۹ ه. ش). بیولوژی نص. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قرشی بنایی، علی اکبر. (۱۴۱۲ ه. ق). قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. (۱۳۶۸ ه. ش). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳ ه. ش). تفسیر القمی. قم: دار الکتب.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۴۰۷ ه. ق). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (۱۴۰۳ ه. ق). بحار الأنوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (۱۳۷۸ ه. ش). مهدی موعود. تهران: دارالکتب اسلامی.
- محقق، مهدی؛ خاوری، آفتاب؛ ایزوتسو، توشی هیکو. (۱۳۸۵ ه. ش). زندگی نامه و خدمات علمی و فرهنگی پرفسور توشی هیکو ایزوتسو. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

مختار عمر، احمد. ترجمه سیدی، سید حسین. (۱۳۸۵ ه. ش). معناشناسی. مشهد: دانشگاه فردوسی.
مصطفوی، حسن. (۱۴۳۰ ه. ق). التحقيق في كلمات القرآن الكريم. بيروت: دارالکتب العلمیه.
مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ ه. ش). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
نیازی، شهریار. (۱۳۸۳ ه. ش). ایزوتسو و معنی شناسی قرآن سخنگوی شرق و غرب، مجموعه مقالات بزرگداشت پروفسور
توشی هیکو ایزوتسو. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

Reference

- The Holy Qur'an
- Ibn Jawzi, Abd al-Rahman ibn Ali. (1425 AH). Tadhkirat al-Arib fi Tafsir al-Gharib (Gharib al-Qur'an al-Karim). Lebanon-Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Publications of Muhammad Ali Baydun.] In Arabic[
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram. (1410 AH). Lisan al-'Arab. Beirut: Dar al-Fikr.] In Arabic[
- Abu al-Futuh Razi, Husayn ibn Ali. (1408 AH). Rawd al-Jinan wa Ruh al-Jinan fi Tafsir al-Qur'an. Mashhad: A'stan Quds Razavi, Islamic Research Foundation.] In Arabic[
- Aitchison, Jean, trans. Vothouqi, Hossein. (1997). General Linguistics. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
- Ashkouri, Muhammad ibn Ali. (1994). Tafsir Sharif Lahiji. Tehran: Dad Publishing Office. [In Persian]
- Amin, Nosrat Beygum. (n.d.). Tafsir Makhzan al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an. n.p.: n.pub. [In Persian]
- Bagheri, Mehri. (2005). Foundations of Linguistics. Tehran: Qatreh Publications. [In Persian]
- Bahrani, Hashim ibn Sulayman. (1415 AH). Al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an. Qom: Al-Bi'that Foundation, Department of Islamic Studies. [In Arabic]
- Bierwisch, Manfred, trans. Bathani, Mohammad Reza. (1991). Modern Linguistics. Tehran: Agah Publications. [In Persian]
- Palmer, Frank R., trans. Safavi, Kourosh. (1987). A New Look at Semantics. Tehran: Markaz Publishing. [In Persian]
- Khorramdel, Mostafa. (2005). Tafsir Noor. Tehran: Ehsan. [In Persian]
- Khosravi, Gholamreza. (1995). Translation and Research on Vocabulary of the Qur'an. Tehran: Morteza vi. [In Persian]
- Darwish, Muhyi al-Din. (1415 AH). I'rab al-Qur'an al-Karim wa Bayanuhu. Syria: Al-Irshad. [In Arabic]
- Raghib Isfahani, Husayn ibn Muhammad. (1412 AH). Mufradat Alfaz al-Qur'an. Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic]
- Rahnama, Hadi. (2012). Semantics of the Names of Resurrection in the Holy Qur'an. Tehran: Imam Sadiq University Press. [In Persian]
- Zamakhshari, Mahmud. (1407 AH). Al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi. [In Arabic]
- Shaykh Hurr Amili, Muhammad ibn Hasan. (1409 AH). Wasa'il al-Shi'ah. Qom: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Safavi, Kourosh. (1998). An Introduction to Semantics. Tehran: Sureh Mehr. [In Persian]
- Safavi, Kourosh. (2005). Descriptive Dictionary. Tehran: Farhang-e Mo'aser. [In Persian]
- Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn. (1390 AH). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan. (1412 AH). Tafsir Jawan al-Jami'. Qom Management Center. [In Arabic]
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan. (1993). Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an. Tehran: Nasir Khusraw Publications. [In Arabic]
- Tabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir. (1412 AH). Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an. Beirut: Dar al-Marifah. [In Arabic]
- Turayhi, Fakhr al-Din ibn Muhammad. (1996). Majma' al-Bahrayn. Tehran: Morteza vi. [In Arabic]
- Tusi, Muhammad ibn Hasan. (n.d.). Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Tusi, Muhammad ibn Hasan. (1407 AH). Tahdhib al-Ahkam (ed. Kharsan). Tehran: Dar al-

- Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]
- Ayyashi, Muhammad ibn Mas'ud. (1380 AH). Tafsir al-'Ayyashi. Tehran: Al-Matba'ah al-'Ilmiyyah. [In Persian]
- Fakhr Razi, Muhammad ibn 'Umar. (1420 AH). Mafatih al-Ghayb. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Qa'emia, Alireza. (2010). Biology of the Text. Tehran: Institute for Cultural and Islamic Thought Press. [In Persian]
- Qureshi Bana'i, Ali Akbar. (1412 AH). Qamus Qur'an. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Qumi Mashhadi, Muhammad ibn Muhammad Reza. (1989). Tafsir Kanz al-Daqa'iq wa Bahr al-Ghara'ib. Tehran: Ministry of Islamic Guidance Printing and Publishing Organization. [In Arabic]
- Qumi, Ali ibn Ibrahim. (1984). Tafsir al-Qummi. Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic]
- Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub ibn Ishaq. (1407 AH). Al-Kafi. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Majlisi, Muhammad Baqir ibn Muhammad Taqi. (1403 AH). Bihar al-Anwar. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Majlisi, Muhammad Baqir ibn Muhammad Taqi. (1999). Mahdi Mow'ud. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]
- Muhaqqiq, Mehdi; Khavari, Aftab; Izutsu, Toshihiko. (2006). Biography and Scientific and Cultural Services of Professor Toshihiko Izutsu. Tehran: Association of Cultural Works and Honors. [In Persian]
- Mukhtar Umar, Ahmad, trans. Sayyedi, Sayyed Hossein. (2006). Semantics. Mashhad: Ferdowsi University. [In Persian]
- Mo'stafawi, Hassan. (1430 AH). Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al-Karim. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Persian]
- Makarem Shirazi, Naser. (1992). Tafsir Nemuneh. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]
- Niazi, Shahriyar. (2004). "Izutsu and Qur'anic Semantics: The Spokesman of East and West," Collection of Articles Commemorating Professor Toshihiko Izutsu. Tehran: University of Tehran Press, Institute for Research and Development in the Humanities. [In Persian]



A Comparative Study of Iblīs's Refusal to Prostrate, Focusing on Verse 34 of Surah al-Baqarah in the Tasnīm and al-Tibyān Exegeses

Hossein Moqaddas¹ , Hasan-ʿAli Nowrozi² 

1. Assistant Professor of Jurisprudence and Principles of the Holy Quran Sciences and Teachings, Malayer, Iran.

(Corresponding Author) Email: m.kor82@yahoo.com

2. Assistant Professor of Quranic Interpretation and Sciences, University of Quranic Sciences and Teachings, Malayer, Iran.

Email: Hasanalinozoi@yahoo.com

Extended Abstract

Research Objective

In the Holy Qurʾān, after mentioning the creation of Adam (peace be upon him), God commanded the angels to prostrate in order to honor and exalt his status, thereby drawing attention to the elevated position of His vicegerent among creatures. From the apparent meaning of the Qurʾānic verses and narrations, it is inferred that all the angels obeyed the divine command and immediately prostrated before Adam (peace be upon him); however, Iblīs refused to carry out that command and became one of the disbelievers. Now, considering the exception observed in this divine command, the question arises whether Iblīs was originally among the angels, commanded to prostrate along with them but he disobeyed—thus making the exception connected? Or is the exception disconnected, such that it does not include Iblīs—although, when all the angels are commanded to prostrate, the command would naturally extend to those beneath them as well, thereby encompassing Iblīs?

Given that whether the exception is connected or disconnected may influence the determination of whether Iblīs belongs to the category of jinn or angels, exegetes have presented numerous discussions on this issue. Therefore, this study seeks to examine this matter in detail.

Research Methodology

This study employs a descriptive–analytical library-based method and attempts, through direct reference to the exegetical works of Shaykh Ṭūsī in al-Tibyān and Ayatollah Javadi Amoli's Tasnīm, to investigate, study, and examine this issue.

Findings

From the author's perspective, although the content of each of the two viewpoints is

Received: 2023-02-06 | Received in revised form: 2023-05-03 | Accepted: 2023-06-11 | Published online: 2026-04-21

◆ How to cite: moghadas,H and noruzi,H A . (2026). A Comparative Study of Iblīs's Refusal to Prostrate, Focusing on Verse 34 of Surah al-Baqarah in the Tasnīm and al-Tibyān Exegeses. (e214-236). *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 10(18), e214-237 doi: [10.22034/sshq.2023.384693.1270](https://doi.org/10.22034/sshq.2023.384693.1270)

©2025. Article type: Research Article Published by: Department of Quranic Exegesis and Sciences



correct in certain respects and accords with the implications of some verses and narrations, they do not appear to be complete or comprehensive. The author of *al-Tibyān* considers Iblīs to be of angelic origin and thus views the exception as connected, whereas the author of *Tafsīr-e Tasnīm* regards the exception as disconnected and considers Iblīs to be of the jinn. From the perspective of the author of *al-Tibyān*, Iblīs was originally an angel who later became a jinn; however, from the perspective of Ayatollah Javadi Amoli, Iblīs was a jinn from the very beginning. *Al-Tibyān* states that Iblīs became a disbeliever because of his refusal and arrogance, whereas Ayatollah Javadi Amoli considers Iblīs to have been a disbeliever from the outset.

Conclusion

What can be inferred from examining these two viewpoints is that, based on the explicit text of the Holy Qur'ān, Iblīs is counted among the jinn; however, due to the refusal and arrogance he exhibited, he was placed among the disbelievers. Therefore, it may be said that, according to the explicit wording of the Holy Qur'ān, Iblīs is of jinn origin; nevertheless, Iblīs can serve as a lesson of admonition only if the meaning of *kāna* in the verse *kāna mina'l-kāfirīn* ("he was among the disbelievers") is understood as *šāra* ("he became"). Accordingly, the exception appears outwardly to be disconnected and Iblīs is not counted among the angels; however, in reality and meaning it is connected, since the command addressed to the angels also includes him.

Keywords: Qur'ān; Comparative exegesis; Non-prostration; Type of exception; Angels; Iblīs; Jinn

بررسی تطبیقی عدم سجده ابلیس با محوریت آیه ۳۴ سوره بقره در تفسیر تسنیم و تبیان

حسین مقدس^۱ ID، حسنعلی نوروزی آزارکی^۲ ID

۱. استادیار فقه و اصول دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، ملایر، ایران. (نویسنده مسئول) m.kor82@yahoo.com

۲. استادیار تفسیر و علوم قرآن دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، ملایر، ایران. Hasanalinozoi@yahoo.com

چکیده

خداوند در قرآن کریم بعد از اشاره به خلقت حضرت آدم علیه السلام، در جهت تعظیم و تکریم مقام ایشان ملائکه را امر به سجده نموده تا به جایگاه رفیع خلیفه خویش در میان موجودات توجه دهد. از ظواهر آیات قرآن و روایات استنباط می‌شود که همه ملائکه از دستور الهی اطاعت کرده و بی‌درنگ در برابر آدم علیه السلام سجده نمودند؛ لیکن ابلیس از انجام آن امر سر باز زد و از جمله کافران شد. حال با توجه به استثنائی که در این امر الهی مشاهده می‌شود، آیا ابلیس از آغاز از جمله ملائکه بوده و به همراه آنان مأمور به سجده شد و سپس تخلف نمود و لذا استثناء به صورت متصل دانسته می‌شود یا این که این استثنای منقطع بوده و ابلیس را شامل نمی‌شود؟ هرچند وقتی همه ملائکه مأمور به سجده می‌شوند، امر شامل مادون آنها هم شده و ابلیس را در بر می‌گیرد. نظر به اینکه متصل، یا منقطع بودن نوع استثناء می‌تواند در تبیین ماهیت جن یا ملک بودن ابلیس اثر داشته باشد یا خیر از سوی مفسران مباحث متعددی مطرح شده است. این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و رویکرد تطبیقی - تحلیلی تلاش نموده تا دیدگاه صاحب تفسیر تبیان و تسنیم را بررسی نماید. هرچند محتوای هر کدام از دو دیدگاه از جهتی درست و مطابق دلالت برخی آیات و روایات است؛ ولی گویی کامل و تام نمی‌باشند؛ صاحب تبیان، ابلیس را از جنس ملک و استثناء را متصل می‌داند و مولف تفسیر تسنیم آن را منقطع و ابلیس را از جنس جن می‌شمارد. براساس نص قرآن کریم ابلیس از جنس جن شمرده شده است؛ ولی با توجه به ابا و استکباری که ورزید، جزو کافران قرار گرفت؛ بنابراین استثناء در ظاهر منقطع بوده و ابلیس جزو ملائکه شمرده نمی‌شود؛ لیکن در واقع و معنا متصل بوده و امر به ملائکه شامل او نیز می‌شود.

کلید واژه: قرآن، تفسیر تطبیقی، عدم سجده، نوع استثناء، ملائکه، ابلیس، جن.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱۷ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۲/۱۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۱ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۰۱

◆ استناد به این مقاله: مقدس، حسین و نوروزی، حسنعلی. (۱۴۰۵). بررسی تفسیری تطبیقی عدم سجده ابلیس با محوریت آیه ۳۴ سوره بقره در تفسیر تسنیم و تبیان. (۲۳۶-۵۲۱۴). *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*. ۱۰ (شماره اول)، ۲۲۷-۲۳۷. doi: 10.22034/sshq.2023.384693.1270

۱- مقدمه

مطالعه تاریخ و ابعاد زندگی انبیاء از دیدگاه قرآن و بزرگان دین، بهترین راهنمای انسان در مسیر کمال و سعادت و برترین محرک کسب فضائل و طرد رذائل و موجب تقویت نیروی تعقل برای تمییز درست از نادرست است؛ یکی از مباحث مهم تاریخی- اعتقادی در قرآن، مسأله خلقت حضرت آدم علیه السلام و جعل خلافت او و موضوع سجده ملائکه الهی نسبت به ایشان است. در این راستا مباحث مختلفی وجود دارد که مجال طرح همه آنها در این مختصر نمی‌باشد؛ از جمله، اصل تکلیف به سجده و چگونگی آن، سجده همه یا برخی از ملائکه، عدم سجده ابلیس و این که آیا امر به سجده تشریحی بود یا تکوینی و یا امر به ملائکه و ابلیس از یک سنخ بود یا تفاوتی میانشان وجود داشت، و یا استثناء شدن ابلیس در جریان امر به سجده در برخی آیات قرآن، به صورت متصل بوده است که حاکی از ارتباط وثیق ابلیس با ملائکه باشد و یا به صورت منقطع بوده که نشان از عدم ارتباط می‌باشد. پیچیده بودن مباحث از یک سو و عدم فهم درست میان این امور از سوی دیگر، موجب صعوبت و دشواری در فهم جریان سجود ملائکه و عدم سجده ابلیس شده است. در این که آیا ابلیس جزو ملائکه بود یا خیر، بین مفسران اختلاف نظر وجود دارد و منشأ آن اختلاف، شاید تمسک به برخی آیات قرآن مجید باشد. برخی از مفسران فریقین استثناء را متصل و برخی منفصل و برخی نیز مانند زمخشری استثناء را متصل دانسته و در عین حال منفصل بودن را نیز مجاز می‌داند. (زمخشری، ۱۴۱۳ ج ۱: ۱۲۷). سؤال این است که آیا امر به سجده متوجه ابلیس هم می‌شود و ابلیس از سنخ ملائکه بود و سپس استثناء شد تا در نتیجه استثناء درآیه متصل معنا شود؟ و یا اینکه ابلیس از آغاز ملک نبوده و فقط درصاف ملائکه قرار داشت؟ و در نتیجه استثناء درآیه منقطع می‌باشد. این تحقیق با رویکرد تطبیقی و تحلیل دیدگاه صاحب تبیان که ابلیس را از جنس ملک دانسته و استثناء را متصل می‌داند و دیدگاه صاحب تسنیم که ابلیس را از جنس جن دانسته و استثناء را منفصل می‌داند، در صدد دستیابی به پاسخ سؤال پژوهش و ابعاد مختلف آن می‌باشد.

۱.۲. پیشینه تحقیق

از دیرباز اعتقاد به وجود شیطان و نیروهای شرور در میان ادیان و مذاهب مختلف وجود داشته است؛ به همین جهت در متون مقدس ادیان و مذاهب پیشین، از ابلیس، ماهیت، گستره کوشش و راه‌های مقابله با او، و فرجام وی سخن گفته شده است که در بسیاری از موارد، مشابه، بلکه هم سان و در برخی موارد متفاوت است. (محمدی آشنانی، ۱۳۸۶، ص ۳۶) و لذا در میان یهودیان و مسیحیان نیز ابلیس، موجودی منفی و مغفور شناخته می‌شود؛ اگرچه در سفر پیدایش، عامل فریب آدم و حوا و هبوط آنان از بهشت، «مار» معرفی شده است. (کتاب پیدایش، باب ۳، آیه ۱-۱۴) هر چند عهد جدید به صراحت، ضمن گزارش ماجرای اخراج

وی از آسمان‌ها که به گونه‌ای متفاوت آمده، مار را همان ابلیس شناسانده است. (کتاب مقدس، کتاب مکاشفه، باب ۱۲، آیه ۹). قرآن نیز به وقایع و حوادث تاریخی و معرفتی بسیاری از جمله جریان خلقت حضرت آدم علیه السلام و سجده ملائکه به او و سرپیچی ابلیس از انجام امر الهی سخن گفته شده است. لذا در این مهم می‌توان از پژوهشهایی مانند اثری از سید محمد باقر حجتی به نام ابلیس در قرآن و حدیث، نشریه نور علم مرداد و اسفند ۱۳۷۲ نام برد که نویسنده در این پژوهش تلاش کرده تا اصل آفرینش ابلیس و چگونگی و ماهیت حضور او در آسمان و امتناع از سجده آدم را تبیین کند و سپس ارتباط ابلیس با آدم (ع) و سقوط وی بر روی زمین را شرح می‌دهد. بعد از آن چگونگی تسلط ابلیس بر بعضی از انبیاء الهی را توضیح می‌دهد. همچنین مقاله ای از سید علی اکبر ربیع نتاج و محسن جهان دیده وجود دارد که بررسی تفسیری آیات سجده فرشتگان بر حضرت آدم علیه السلام، فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات تفسیری، زمستان ۱۳۹۲، در این مقاله نویسندگان تلاش نمودند تا به بررسی نظر مفسران درباره چپستی و چگونگی سجده فرشتگان بپردازند؛ لذا پیرامون دیدگاه‌های مختلفی نظیر: پیشانی بر زمین نهادن فرشتگان، خضوع و خشوع آنها و قرارگرفتن آدم به عنوان قبله‌گاه آنان، تحقیقاتی صورت گرفت. همچنین از کتابهایی مانند ابلیس دشمن قسم خورده تألیف علی محمدی آشنانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۴ و اثری از فتح الله نجارزادگان به نام مصاف بی پایان با شیطان، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۲ و اثری از محمد زمان رستمی، به نام شناخت شیطان از منظر اسلام، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۷ می‌باشد. و همچنین اثری از آون، پیترو جی، شیطان در تصوف. ترجمه مرضیه سلیمانی، تهران، انتشارات نشر علی، ۱۳۹۰. و تألیفی از نعمت الله صالحی حاجی آبادی با نام شیطان در کمینگاه، قم، انتشارات گلهای بهشت، ۱۳۸۴ را می‌توان اشاره نمود. هر چند در این آثار به مسأله ابلیس و جایگاه او اشاره شده، اما در باب عدم سجده و چگونگی استثناء ابلیس، از منظر دو مفسر شیعی به صورت تطبیقی کاری انجام نشده است و وجه امتیاز این مقاله در بررسی تطبیقی دو تفسیر تبیان و تسنیم به این مسأله می‌باشد.

۲- مفهوم شناسی

۲-۱- مفهوم و ماهیت ابلیس

«ابلیس» از ماده «بلس» است. (ابن فارس؛ معجم مقاییس اللغة؛ ج ۱، ۲۹۹-۳۰۰). برخی معتقدند «ابلیس» از «ابلاس» (باب افعال از بلس) مشتق شده است؛ زیرا او از رحمت خدا ناامید شد. (خلیل بن احمد؛ العین؛ ج ۱، ص ۱۸۹) زمخشری ابلیس را لغت اعجمی دانسته و از ریشه ابلاس نمی‌داند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ۲۴) ابو عبیده نیز واژه ابلیس را غیر منصرف و لغت اعجمی ذکر می‌کند. (ابو عبیده، ۱۳۸۱ ق، ج ۱: ۳۸) همچنین برخی از نویسندگان برآنند که این واژه صورت تصحیف شده واژه یونانی دیابلوس است. موضوعی

که بیشتر محققان غربی به آن اذعان دارند. (جفری، ۱۳۸۶، ۱۰۵)

اما با تحلیلی نسبت به واژه ابلیس، که از آن در قرآن کریم گاه با عنوان شیطان «إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا» (فاطر: ۶)، نیز یاد می‌شود، می‌توان گفت واژه ابلیس، اسم خاص بوده و اشاره به همان شیطانی است که اغواگر آدم شد. شیطان اسم جنس است که شامل نخستین شیطان و همه شیطانها می‌شود. (مکارم شیرازی، ج ۱، ص: ۱۸۳)

در مورد نام ابلیس می‌توان گفت: نام او عمدتاً در داستان حضرت آدم و حوا و در پی هبوط شیطان آشکار می‌شود. (مک اولیف، ۱۳۹۲: ج ۳: ۵۸۶) این موجود، به تعبیر قرآن کریم دشمن آشکار:

﴿الْمُ أَعْتَدَ لِكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (یس: ۶۰)

و قسم خورده ای است: قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (ص: ۸۲) که حالت تهاجمی داشته و فاصله گرفتن از آن مبتنی بر واکنشی است که با یاد خدا صورت می‌گیرد (نजारزادگان، ۱۳۹۲: ۲۷)

در مورد ابلیس گاهی سخن در اصل وجود اوست و گاهی سخن در مورد ماهیت او می‌باشد. آنچه از قرآن کریم و روایات، مسلم شمرده می‌شود، وجود ابلیس است؛ لیکن در مورد ماهیت او برخی اختلافات مشاهده می‌گردد. از این رو با توجه به اینکه در آیات مربوط به سجده بر آدم سخن از سجده ملائکه و عدم سجده ابلیس مطرح شده است، لذا آراء در مورد این که آیا ابلیس از سنخ ملائکه بوده و یا از آغاز جن بوده و در صف ملائکه قرار گرفته است، میان مفسرین دیدگاه‌های متعددی وجود دارد که می‌توان آنها را به دو دیدگاه عمده تقسیم نمود:

- برخی قائل به سنخیت ابلیس با ملائکه هستند و در این راستا قائل به تغییر ماهیت ابلیس از ملائکه به جن بوده و برخی حتی مسخ میدانند. (طوسی بی تا/ ج ۱: ۱۵۳) (آلوسی، ۱۴۲۰ق/ ج ۱: ۳۱۱)

- برخی نیز قائل به تفکیک بوده و از آغاز ابلیس را از سنخ جن میدانند. (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۳/ ۲۹۸)

۲-۲- سجده ملائکه

آنچه از ظواهر آیات مربوط به سجده می‌توان استنباط نموده، تمامی ملائکه در برابر حضرت آدم علیه السلام سجده نمودند فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (ص: ۷۳) جمع بودن ملائکه و همراه بودن با ال و واژه کلهم اجمعون تأکید را می‌رساند. (طبرسی، ۱۳۷۲/ ۱۳: ۱۸۴) این سجده نه تنها به صورت همگانی صورت پذیرفته؛ بلکه به صورت اجتماعی و به یک باره تحقق یافته است. (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۳/ ۲۹۴)

هر چند برخی از مفسران با نظر به آیه «استکبرت ام کنت من العالین» (ص: ۷۵) از سویی بیان می‌دارند که فرشتگان ملاء اعلی از این امر مستثنا بوده و مشمول این امر نمی‌باشند و از سویی معتقدند که مراد از کلمه "عالین" ملائکه آسمان است، چون آن ملائکه که مأمور به سجده برای آدم شدند، ملائکه زمین بودند (آلوسی، ۱۲/۱۴۱۵: ۲۱۷) اما بنا به عمومیت این آیه به نظر می‌رسد، این مطلب صحیح نباشد.

با توجه به جمع بندی میان آیات خلافت الهیه حضرت آدم و سجده ای که از سوی ملائکه صورت گرفت، می‌توان استنباط نمود که از سویی اصل مسجود له واقع شدن آدم را می‌توان، بعد از نعمت خلافت، و تعلیم اسمای الهی و مقام معلم ملائکه واقع شدن، چهارمین نعمتی دانست که به جناب آدم علیه السلام اعطا شده‌است.

۳- قول به استثنای متصل در آیه ۳۴ سوره بقره

در میان علمای نحو واژه «الّا» در چهار معنای استثناء، وصف به معنای غیر، عطف به معنای واو و زائده به کار می‌رود. (الانصاری، ۱۳۶۸ ج ۱: ۹۸-۱۰۲) اما غلبه این لفظ در معنای استثناء بوده که به دو صورت متصل و منقطع شکل می‌گیرد. چنانکه مستثناء جزو یا فردی از افراد مستثنی منه باشد که از حکم مستثنی منه خارج گشته، متصل و در غیر این صورت منقطع می‌باشد. (حسن‌بی تا ج ۲: ۲۹۵) با توجه به این مهم، دو دیدگاه در مورد استثنای موجود در آیه ۳۴ بقره مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۱- دیدگاه شیخ طوسی در تفسیر تبیان

آنچه از ظواهر سخنان شیخ طوسی در تفسیر گرانقدر تبیان، در ذیل آیات سجده ملائکه به خصوص آیه ۳۴ بقره نسبت به حضرت آدم علیه السلام فهمیده می‌شود، حاکی از این است که ایشان مدعی‌اند که استثناء ابلیس از ملائکه به صورت متصل بوده، و لذا اظهار می‌دارد که ابلیس نه فقط در ردیف ملائکه، بلکه خود ملکی بود که از مقام خویش به خاطر ابا و استکباری که نمود، رانده شد. دلیل این دیدگاه را در راستای اثبات مدعای فوق در ذیل تفسیر آیه:

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾
(بقره، ۳۴)

و (یادکن) هنگامی را که به فرشتگان گفتیم: «برای آدم سجده و خضوع کنید همگی سجده کردند؛ جز ابلیس که سر باز زد، و تکبر ورزید، (و به خاطر نافرمانی و تکبرش) از کافران شد. می‌توان چنین تبیین نمود:

۳-۱-۱- از ظاهر آیه می‌توان گفت امر مشتمل بر جمیع ملائکه است. (طوسی، بی تا، ج ۱: ۱۴۸)

۳-۱-۲- آدم مسجود له بوده، و این سجده، جهت تکریم و تعظیم مقام او می باشد. (همان، ج ۱: ۱۵۱، ج ۶: ۳۳۳) و لذا صاحب تبیان مسجود الیه و قبله بودن حضرت آدم را آنگونه که برخی مانند جایی و بلخی نقل کردند نفی می نماید. (همان، بی تا، ج ۱: ۱۵۱)

۳-۱-۳- همچنین ایشان در جایی با اشاره نمودن به سه قول مبنی بر اینکه: الف: ابلیس از ملائکه بوده و استثناء شد، ب: از جمله مأمورین به سجده بود ولی ملک نبود، ج: استثناء منقطع بوده و به معنای لکن باشد (همان، ج ۶: ۳۳۳) (همان، ۸: ۵۸۱)، در نهایت با استناد به بیانی از ابن عباس، ابن مسعود و قتاده بیان می دارد که ابلیس از ملائکه بوده و استثناء شده است. (همان، ج ۱، ص: ۱۵۱) لذا در این مورد به آیاتی مثل آیه فوق و آیه «ما مَعَكَ إِلَّا تَسْجُدُ إِذْ أَمَرْتُكَ» نیز استناد می نماید.

۳-۱-۴- یکی دیگر از ادله ای که طرفداران به استثناء متصل بر آن اشاره داشته و قائل به این شدند که ابلیس از آغاز ملک بوده و سپس از آنها جدا گشته، استناد به «وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (بقره: ۳۴) می باشد. در این راستا این افراد همانطور که «کان» را در آیه «كَانَ مِنَ الْجِنِّ» به معنای صار دانستند. (طوسی بی تا/ج ۱: ۱۵۳) در اینجا نیز معتقدند «کان» به معنای «صار» است؛ یعنی او از آغاز کافر نبوده؛ بلکه ملکی بود که به واسطه ترک سجده و اباء و استکباری که نشان داد از کافرین شده است. لذا همچنان که از آیه «فَكَانَ مِنَ الْمُعْرِقِينَ» (هود، ۴۲) می توان استنباط نمود که فرزند نوح از غرق شده ها گشت، لذا ابلیس نیز بعداً از کافرین شد. از این جهت شیخ طوسی نیز «کان» را به معنای «صار» می داند (طوسی بی تا/ج ۱: ۱۵۳)

۳-۱-۵- صاحب تبیان همچنین در توضیح این که جایگاه ابلیس در میان ملائکه چگونه بوده است، معتقد است: ابلیس خازن بهشت بوده است و برخی نیز معتقدند برای ابلیس سلطنت آسمانها و زمین بوده است. (همان ج ۱، ص: ۱۵۱)

۳-۱-۶- از این رو عده ای برآنند که ابلیس با شرافت ترین فرشتگان و دارای قبیله در میان فرشتگان به شمار می رفت. از صاحبان اجنحه اربعه به حساب آمده و از این رهگذر بود که در خود اقتداری بر آسمانها احساس می کرد. (طبری، ۱/۱۴۱۲: ۱۷۸)

۳-۱-۷- برخی دیگر از صاحبان این تفکر ضمن بیان اینکه ابلیس از سنخ ملائکه بوده، معتقدند؛ ابلیس مقامی برتر از سایر ملائکه داشته است: «ابلیس قبل از گناه و تمرد از سنخ ملائکه زمین بوده و از لحاظ علم و اجتهاد بر همه فزونی داشته است و همین احساس مزیت و برتری موجب استکبار او گردید.» (طبری، ۱/۱۳۷۲: ۱۹۱)، (طبری، ۱/۱۴۱۲: ۱۷۸)، (حجتی، ۱۳۷۲ ص: ۸۲)

۳-۲- بیان اشکالات بر متصل بودن استثناء

شیخ طوسی در جهت اثبات این که ابلیس از ملائکه بوده و نه جدای از آنها به بیان و رد استدلال های کسانی می پردازند که قائل به این هستند که ابلیس جدای از اینکه ملائکه بوده

و فقط در صف آنها قرار گرفته است. لذا به نظر می‌رسد استدلال این افراد را می‌توان در چهار صورت ذیل خلاصه نمود:

۳-۲-۱- خداوند می‌فرماید: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ (کهف، ۵۰) (جز ابلیس که از جن بود) و معلوم است در هر جای قرآن کلمه «جن» آمده باشد، منظور همان جن معروف است. ۳-۲-۲- قرآن درباره ملائکه می‌فرماید: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (تحریم، ۶) (آنچه خدا به آنان فرمان دهد، نافرمانی و مخالفت نمی‌کنند و امر خدا را انجام می‌دهند) بنابر این ابلیس که نافرمانی کرد، ملک نبود.

۳-۲-۳- برای ابلیس ذریه و نسل است: ﴿أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ﴾ (کهف: ۵۰) (آیا او و نسلش را دوست خود می‌گیرید غیر از خدا در حالی که او دشمن شماست) و حسن بصری می‌گوید: ابلیس پدر جن است، همان‌طور که آدم پدر بشر می‌باشد، در حالی که ملائکه روحانی‌اند و توالد و تناسل و خوردن و آشامیدن ندارند.

۳-۲-۴- قرآن درباره ملائکه می‌گوید: ﴿جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا﴾ (فاطر، ۱) (کسی که فرشته‌ها را فرستادگان خود قرار داد) و بدیهی است که کفر و فسق از ساحت فرستاده خدا دور است و اگر بر آنان فسق روا باشد، دروغ نیز رواست. در این صورت فرستاده نمی‌توانند باشند. (طبرسی ۱/۱۳۷۲: ۱۹۰) شیخ طوسی این دلیل را قوی‌ترین دلیل این افراد دانسته، در توضیح این دلیل می‌گوید: «و این قوی‌ترین دلیل این افراد است؛ زیرا ملائکه را تعمیم به رسالت داده و بر رسولان الهی جائز نیست که کفر ورزیده و فاسق گردند». (طوسی بی تا، ج ۱: ۱۵۲) این افراد معتقدند، صرف استثنائی که در این آیات آمده دلیل نمی‌شود که ابلیس از آغاز از ملائکه بوده است؛ زیرا ممکن است، امر خدا هم به ملائکه و هم به جمعی از جن بوده و ابلیس مخالفت کرده باشد.

۳-۳- پاسخ تبیان به اشکالات

طرفداران دیدگاه نخست به خصوص شیخ طوسی، که ابلیس را از ملائکه می‌دانند چهار دلیل بالا را ناتمام دانسته و درباره آنها می‌گویند:

۳-۳-۱- آیه کریمه که می‌فرماید ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ کلمه جن بمعنای پوشیده است و دسته‌ای از ملائکه از دیده‌ها پنهان بودند و لذا این کلمه به آنها گفته شده است. شیخ طوسی (کان) را در این آیه به معنای (صار) دانسته و بیان می‌دارد که ابلیس جزو طائفه ای از ملک بود که جن نامیده شده زیرا خازنان جنت بودند و به این نام نامیده شدند زیرا از چشمها مخفی بودند. (طوسی بی تا، ج ۱: ۱۵۳) آلوسی نیز بعد از بیان برخی دیدگاهها معتقد است که جائز است کان به معنای صار بوده و همان‌طور که یهودیان بخاطر معصیتی که مرتکب شدند مسخ گشتند ابلیس نیز مسخ شده باشد. (آلوسی، ۱۴۲۰ق/ج ۱: ۳۱۱)

صاحب تبیان همچنین در جایی ضمن تضعیف دیدگاه کسانی که معتقدند، ابلیس از آغاز از نار بوده و ملائکه از نور می‌باشند، بیان می‌دارد:

«هیچ منعی نیست که ملائکه را به اصناف متعددی خلق نموده باشد، برخی از صنف نار و برخی از نور و برخی غیر از آن، و بعید شمردن این مطلب نشان از ضعف معرفت است» (طوسی، بی تا، ۱/۱۵۳)

۳-۳-۲- آیه کریمه ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾ صفت دربانان بهشت است نه همه ملائکه. ۳-۳-۳- از منظر این دسته از افراد ممکن است، خداوند در ابلیس که خود ملک بود، نیروی شهوت را قرار داد و توالد و تناسل داشته باشد. شیخ طوسی ابتداء این دسته روایات را خبر واحد دانسته و سپس بیان می‌دارد که هیچ منعی نیست که خداوند آنها را مرکب از شهوات قرار دهد؛ اگرچه در سایر ملائکه وجود ندارد. (همان)

۳-۳-۴- آیه کریمه که می‌فرماید: ﴿جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا﴾ (فاطر: ۱) معارض است با آیه دیگر که می‌فرماید: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾ (حج: ۷۵). از منظر شیخ طوسی اگر آیه اول دال بر عمومیت است؛ لذا ابلیس نمی‌تواند رسول الهی باشد. آیه دوم هم می‌تواند با توجه به «من» تبعیضه ظهور در تخصیص داشته و در این صورت تخصیص عموم مجاز می‌باشد (همان)

۴-۳- دیدگاه استاد جوادی آملی در تسنیم

استاد جوادی آملی نیز در مورد سجده ملائک و عدم سجده ابلیس در ذیل آیات مرتبط با این موضوع به بحث می‌پردازند. ایشان در ذیل آیه ۳۴ سوره مبارکه بقره معتقدند که این آیه نیز همانند آیات قبل، سخن از عظمت آدم و شایستگی آن حضرت برای منصب خلافت دارد؛ لیکن سه آیه قبل، بیانگر علم خلیفه الله و این آیه به مقام کرامت و حرمت او، که مترتب بر مقام علم است، نظر دارد. (جوادی آملی، ۳/۱۳۸۰: ۲۶۸)

از منظر ایشان مقتضای ترتیب آیات قصه آدم در سوره بقره که سایه افکن بر آیات سوره‌های دیگر است، این است که سجده برای آدم پس از تخصیص خلافت برای آدم و پس از تعلیم اسماء و معلم شدن آن حضرت، واقع شده باشد. (همان)

سجده ملائکه نسبت به جناب آدم که نشان از تحیت و کرامتی بود که صورت پذیرفت و در این مهم ابلیس مستکبرانه کنار کشید؛ اما آنچه در مورد عدم سجده ابلیس در اینجا مهم است، همان تمرد ابلیس و خوی استکباری است که از این موجود سر زده و باعث خروج او از مقامی است که در آن قرار گرفته بود، لذا استاد جوادی آملی در آثار قرآنی خویش بخصوص در تفسیر گرانقدر تسنیم به این مهم پرداخته است. از سویی به بیان اصل سجده ملائکه و کیفیت آن و همچنین به استثنای ابلیس نیز توجه داده‌اند.

در این راستا می‌توان اذعان نمود در مورد سجده ملائکه و عدم سجده ابلیس با بسیاری از شبهات و سؤالات مواجه خواهیم شد. در اینکه فضایی که ملائک و ابلیس در آن قرار گرفتند، چه فضایی است؟ آیا امری که از سوی خدای متعال صادر شده است، مربوط به دار تشریح است یا دار تکوین؟ نظر به این که جایگاهی که ملائک در آن قرار گرفتند، محکوم به حکم تشریحی نیست و جناب آدم نیز هنوز هبوط ننموده و مبعوث به نبوت نگشته است، چطور می‌توان این امر را تصور نمود؟ از این رو باید اذعان نمود که مطالب قرآن کریم گاهی درباره ساختار تکوینی محض است، مانند آنچه درباره آفرینش آسمان و زمین و معدن و گیاه مطرح می‌شود، که در این موارد از نظام تکوینی آنها سخن به میان می‌آید و از مدح و ثواب و عقاب تشریحی آنها گفتگو نمی‌شود و زمانی در مدار احکام تشریحی صرف است، مانند آنچه درباره نماز و روزه و شرایط صحت آنها طرح می‌شود، که در این موارد از نظام فقهی اعم از حکم تکلیفی و وضعی آنها سخن به میان می‌آید و در این محدوده صریحاً از مصالح و مفاسد خفی و باطن آنها که منشأ تشریح احکام ویژه می‌گردد، گفتگو نخواهد شد و گاهی در محور تکوین و تشریح هماهنگ و منجسم سخن به میان آمده، که تفکیک و تجزیه آنها دشوار است. جریان آدم (علیه السلام) از یک سو و قصه ابلیس از سوی دیگر می‌تواند در بخش قسم سوم مطالب قرآنی قرار گیرد؛ زیرا آدم (علیه السلام) از آن جهت که انسان است و ابلیس نیز از آن لحاظ که جن است، هر کدام محکوم به احکام تکلیفی خاص خواهند بود؛ گذشته از آن که هر کدام در ساختار تکوینی سهم بسزایی دارند. آنچه بر سختی قصه آدم و جریان ابلیس می‌افزاید، قرین بودن تکوین و تشریح در تکوین داستان مزبور است و تا دو بخش یاد شده تفکیک نشود و سهم هر کدام جداگانه بازگو نگردد، رسیدن به مقصد درست مشکل خواهد بود. (جوادی آملی. همان: ۳۰۷)، لذا تا تفکیک درستی میان عالم تشریح و تکوین در این جریان صورت نپذیرد، ای بسا نتوان به ترسیم درستی از سجده ملائکه و عدم سجده ابلیس و تمرد آن دست یافت. هر چند از ظواهر آیات مربوط به سجده می‌توان این مهم را استنباط نمود؛ اما برای پی بردن به اصل اطاعت ملائک و عصیان ابلیس باید تصور و درک و فهم درستی از فضای امری که تحقق یافت، داشت.

۳-۴-۱- ادله انقطاع استثناء از نظر استاد جوادی آملی

استاد جوادی آملی در جهت اثبات این که استثناء در ایه ۳۴ بقره به صورت منقطع بوده و از آغاز ابلیس، ملک نبوده و فقط در ردیف ملائکه قرار گرفته به برخی از آیات قرآن کریم استدلال می‌کنند. این استدلال را به صورت ذیل می‌توان بیان داشت:

۳-۴-۱- یکی از مواردی که به نظر قابل دقت می‌باشد، گفتگوی مستقیم خدای متعال با ابلیس است. به خلاف سخن برخی که قائلند، خداوند با واسطه با ابلیس گفتگو نمود، (طوسی، بی تا، ج: ۶، ۳۳۴) اما بر اساس نص قرآن کریم خداوند این موجود متمرّد را

مورد خطاب قرار داده و از علت عدم سجده او می پرسد: «قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ» (حجر: ۳۲) خداوند فرمود: «ای ابلیس! چرا با سجده کنندگان نیستی؟! در جای دیگر نیز می فرماید: «قَالَ مَا مَنَّكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ» (اعراف، ۱۲) خداوند به او فرمود: «در آن هنگام که به تو فرمان دادم، چه چیزی تو را مانع شد که سجده کنی؟»

در این آیات خدای متعال از عاملی سؤال می کند که موجب عدم سجده ابلیس گشته است. ظاهر آیه فوق نشان از این دارد که چه چیزی مانع از ترک سجده شده است؛ اما درحقیقت مقصود این است که چه چیزی مانع از سجود گشت. (فخر رازی، ۱۴۲۰/۱۴: ۲۰۷)

این گونه سخن گفتن، یقیناً هیچ کرامت و بزرگداشتی برای ابلیس محسوب نمی شود؛ بلکه می توان اذعان نمود، نوعی سرزنش و اهانتی است که از سوی خدای متعال نسبت به مخاطب صورت می گیرد. درحقیقت با این سؤالی که از سوی خدای متعال صورت گرفت، قرار است این موجود بر همگان شناسانده شود و الا خدای متعال خود از آنچه آشکار و ناپیداست، خبر دارد. وقتی ابلیس در پاسخ از این که چرا در برابر آدم سجده نکردی؟ می گوید:

«قَالَ لَمْ أَكُنْ لِأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ» (حجر: ۳۳) گفت: «من هرگز برای بشری که او را از گل بدبویی گرفته شده است، آفریده ای، سجده نخواهم کرد.»

درحقیقت از خبث باطنی خود خبر می دهد. از این رو می توان گفت، تعبیر «قَالَ لَمْ أَكُنْ لِأَسْجُدَ» حکایت از یک امر ذاتی در وجود ابلیس است که خود را برتر از آن می بیند که بخواهد در برابر انسان سجده نماید. اگر گفت: «لَمْ أَكُنْ لِأَسْجُدَ» و نگفت: «لا اسجد»، یا «لست اسجد» برای این است که دلالت کند، بر اینکه سرپیچی اش از سجده به مقتضای ذاتش بوده، اگرخودش از جوهره ذاتش خبر می داشت، می دانست که غیر این از او انتظار نمی رفت. (طباطبایی ۱۳۷۴/۱۲: ۲۲۹) از نظر استاد جوادی، عالم فرشتگان عالم دنیا نبود؛ اما ابلیس ماده دنیایی داشت و از دیرباز خوی خودخواهی در او دارای زمینه بود و با آزمون الهی بارز شد. (جوادی آملی ۱۳۹۰/۴۴: ۶۲۶)

۳-۴-۱-۲- ابلیس بعد از تمرد و نافرمانی در برابر ساحت الهی درحقیقت درون مایه خود را به نمایش گذاشت. او نشان داد که از آغاز در زمره کافرین به ساحت الهی است. قرآن کریم در این مورد او را کافر معرفی می نماید: «أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (بقره: ۳۴) از منظر استاد جوادی آملی، تعبیر به سه واژه «اباء، استکبار و کان من الکافرین» در مورد این موجود می تواند حکایت از خارج بودن ابلیس از جمله ملائکه باشد؛ چه اینکه هیچ کدام از سه ویژگی مذکور در مورد ملائکه الهی صدق نمی کند. استاد جوادی در رابطه میان این سه واژه که خود نشان از منقطع بودن استثناء ابلیس از ملائکه الهی است، بیان میدارند:

«کلمه (استکبر) و آمدن آن پس از (أبی) دلالت دارد که امتناع ابلیس از روی استکبار بود، نه از روی اشفاق و ترسی که در مسأله امتناع آسمان‌ها، زمین و کوه‌ها از پذیرش بار امانت مطرح است.» (جوادی آملی، ۳/۱۳۸۰: ۲۸۱)

ایشان معتقدند: «(کان) در جمله (کان من الکافرین) نشان آن است که در درون شیطان، کفر مستتري بود که بر اثر امتحان الهی آشکار گردید و به فعلیت رسید. از این رو در سوره «اعراف» می‌فرماید: «لم یکن من الساجدین» (اعراف: ۱۱)؛ یعنی اساساً او اهل سجده نبود.» (همان ۲۸۲) ایشان بیان می‌دارند جمله «کان من الکافرین» نشان می‌دهد که این آنانیّت و تفاخر، کفر رقیقی بود که از دیر زمان در درون شیطان نهفته بود و هنگام امتحان سر بر آورد؛ یعنی با آن‌که شیطان به ظاهر در صف موحدان بود و شش هزار سال خدا را عبادت کرد، (نهج البلاغه، خطبه قاصعه) در عین حال چنین نبود که از ابتدا موحد ناب و مخلص بوده و فقط پس از فرمان سجده برای آدم، ناگهان استکبار ورزیده و کافر شده باشد، بلکه کفری درونی و مستور داشت و گرچه به ظاهر در صف بندگان بود، لیکن در باطن و سیرت در زمره کافران قرار داشت. (جوادی آملی، ۳/۱۳۸۰: ۳۰۳)

۳-۴-۱-۳- استاد جوادی آملی همچنین با استناد به آیه کان من الجن بیان می‌دارند:

«شکی نیست که «کان» در این آیه به معنای «صار» نیست تا گفته شود: این تنها دلالت دارد که شیطان پس از مخالفت با فرمان سجده، در زمره جنیان درآمد؛ زیرا معصیت خدا و مخالفت دستور او، ماهیت شخص عاصی و مخالف را از فرشته به جن تغییر نمی‌دهد؛ زیرا بین فرشته و جن تفاوت ماهوی و نوعی وجود دارد و صرف وجود جامع انتزاعی بین آن دو نیز، مستلزم وحدت نوعی بین آنها نمی‌شود.» (همان: ۲۹۷)

۳-۴-۱-۴- ایشان با اشاره به خصلت عصیان ناپذیری ملائکه و خوی عصیان‌پذیری ابلیس یکی دیگر از ادله‌ای که دال بر انقطاع استثناء و جدایی ابلیس از ملائکه است را آثاری می‌داند که ویژه فرشتگان بوده و در ابلیس وجود ندارد. استاد جوادی در این مورد معتقدند: «آثاری که ویژه فرشتگان است و در جن وجود ندارد؛ نظیر خصوصیت عصمت که از آیه «لا یعصون الله ما أمرهم ویفعلون ما یأمرون» (کهف، ۵۰) به دست می‌آید؛ زیرا با توجه به عصیان ابلیس، بر اساس شکل اول چنین نتیجه می‌گیریم که او از فرشتگان نیست: ابلیس معصیت کرد و هیچ معصیت‌کاری فرشته نیست. پس ابلیس فرشته نیست.» (جوادی آملی، ۳/۱۳۸۰: ۲۹۸)

۳-۵- جایگاه ابلیس در نظام هستی

از سؤالاتی که در مورد ابلیس و یا به تعبیر دیگر در مورد شیطان مطرح می‌شود، جایگاه این موجود در نظام خلقت است. با نظر به حکمت الهی در خلقت موجودات، می‌توان اذعان نمود، هیچ موجودی در نظام خلقت بی حکمت نیست. در مورد این موجودی که تمرد

نموده، حاضر به خضوع و تذلل و به تعبیری سجده در پیشگاه انسان کاملی، مانند حضرت آدم علیه السلام نشد، باید گفت: این موجود نیز در نظام تکوین الهی بی‌اذن الهی کاری انجام نمی‌دهد. لذا هر چند می‌توان گفت: ابلیس در نظام تشریح الهی مرتکب معصیت گشته و مستحق عذاب الهی است؛ اما در نظام تکوین الهی بسان سگ دست آموزی است که تنها وسوسه‌گر است. به تعبیر استاد جوادی آملی و وسوسه‌اش تشریحاً بد اما تکویناً سودمند است. (جوادی آملی ۲۸/۱۳۹۲: ۱۸۰) استاد جوادی آملی در جمع بین قبح تشریحی عمل ابلیس و حسن تکوینی وجود ابلیس بیان می‌دارند: «آیت تکوینی خدا بودن ابلیس از یک سو و استحقاق دریافت رجم و لعن تشریحی خدا از سوی دیگر است؛ زیرا ابلیس مخلوق خداست و هر چه مخلوق خداست، آیت و نشانه اوست، بنابراین، ابلیس همانند سایر آفریده‌ها آیت الهی است. این تحلیل که از منظر تکوین صورت پذیرفت و منافاتی با تحلیل رجیمانه و لعینانه او از منظر تشریح ندارد؛ زیرا ابلیس موجودی است مختار، متفکر و مکلف و در برابر سیئات خود نسبت به شریعت مسؤول است و بر اثر استکبار و تمرد، استحقاق رجم و لعن پیدا کرده است.» (جوادی آملی. ۳/۱۳۸۰: ۳۰۷) در این راستا اگر قرار است، بحث از وجود انسان در عالم هستی مطرح شود، بگونه‌ای که بتواند در سایه‌سار تهذیب نفس و خودسازی به مراحل بالای کمال انسانی دست یابد، باید رهنمی نیز باشد تا دست ردّ به او زده شود و به اوامر الهی پایبند گردد و اینجاست که اطاعت و عصیان معنا پیدا می‌کند. از این جهت به تعبیر علامه طباطبایی اگر شیطانی نبود، نظام عالم انسانی هم نبود. وجود شیطانی که انسان را به شر و معصیت دعوت کند، از ارکان نظام عالم بشریت است (طباطبایی ۸/۱۳۷۴: ۴۵)

۳-۶- امر تکوینی یا تشریحی

یکی دیگر از نکاتی که در مسأله عدم سجده ابلیس مطرح می‌شود، نوع نگاه به امری است که در آیات سجده وجود دارد. چنانچه ابلیس از آغاز ملکی شمرده شود و یا از جنس جن بوده باشد، باید به امری که در این راستا شکل می‌گیرد، توجه نمود. از این رو باید توجه نمود: آیا امر به سجود، امری تشریحی بوده و به یکسان نسبت به کل مأمورین به سجده تحقق یافت و یا به صورت تکوینی بوده و جای هیچ‌خلافی نباید تصور شود؛ در حالی که آنچه از قرآن کریم فهمیده می‌شود، حاکی از توییخ ابلیس نسبت به سجده و تمرد از آن است. از سویی فضایی که در آن امر صورت می‌گیرد، به تعبیر مفسران قبل از عالم تکلیف بوده و تشریحی بودن در آن عالم تصور نمی‌شود. با توجه به این نکته، محذور مولوی و تشریحی بودن امر نسبت به فرشتگان که اهل تکلیف نیستند، به وجود می‌آید. به تعبیر استاد جوادی آملی محذور امر مولوی و تشریحی نیز این است که فرشتگان اهل تکلیف نیستند و برای آنها وحی، رسالت، امر و نهی مولوی، وعده و وعید و بهشت و جهنم و بالاخره اطاعت در مقابل عصیان تصور نمی‌شود؛ زیرا اگر موجودی معصوم محض بود و گناه در او

راه نداشت، اطاعتش ضروری است و اگر اطاعت ضروری بود، کفر و استکبار و معصیت از او ممتنع است و تکلیف، وحی، رسالت، وعده و وعید، ثواب و عقاب و تبشیر و انذار و سایر عناوینی که در اوامر و نواهی تشریحی و اعتباری مطرح است، مقتضی ندارد. (جوادی آملی ۱۳۸۰/۳: ۲۸۸)

هر چند ممکن است گفته شود، این گونه عناوین نسبت به جنّ قابل تصوّر است؛ یعنی آنان نیز، همانند انسان از قوانین تشریحی و اعتباری و انزال کتب و ارسال رسل برخوردارند. ثانیاً، ابلیس از جن است. ثالثاً، ابلیس به نحو تشریح، مأمور به سجده شد. از این رو عناوینی چون عصیان، مخالفت و استکبار درباره او اطلاق شده است. (همان)

اما آنچه که در اینجا باز قابل تأمل است، این می باشد که چگونه می توان این امر را نسبت به ابلیس تصور نمود با این که هنوز فضای وحی و تشریح و رسالت انبیاء به وجود نیامده است؟ و اگر هم این امر به صورت تکوینی بررسی شود، نه تنها جای عصیان و تمرد نمی باشد؛ حتی جای اکراه هم نخواهد بود. زیرا همان طور که استاد جوادی نیز اشاره می نمایند از آیاتی نظیر «قالنا أتینا طائعين» (فصلت، آیه ۱۱) نیز استفاده می شود که امر تکوینی خدا، نه تنها عصیان بردار نیست، بلکه کراهت بردار نیز نیست. (جوادی آملی. ۱۳۷۹ ج ۶، ص ۱۸۲).

در این راستا برخی از مفسران در صدد حل این مسأله بر آمده و به نوعی بحث حقیقی و یا تمثیلی بودن سجده ملائکه و عدم سجده ابلیس را مطرح می نمایند. در این مهم برخی از نویسندگان کل جریان سجده را به سه نحو تصور می نمایند:

- کل داستان اعم از اشخاص و اجزاء و روابط حقیقی به وقوع و وجود خارجی است.
- عناصر و اشخاص داستان وجود خارجی و حقیقی دارند؛ ولی روابط مابین آنها نمادین یا به عربی تمثیل و یا به انگلیسی سمبولیک است.
- کل داستان اعم از اشخاص و اجزاء اتفاقات تمثیلی و رمزی است و لزوماً وجود خارجی ندارد. (سعادت نیا، ۱۳۹۳: ۴۸)

از این سو مفسرانی همچون مرحوم علامه طباطبایی (المیزان، ۱۳۷۴ ج ۱۴ ص ۲۱۹) شهید مطهری (مطهری، ۱۳۷۲. ص ۱۰۴) رشید رضا (۱/۱۴۱۴: ۱۹۴) این جریان را به نوعی تمثیل معنا می نمایند. البته باید دانست مراد از تمثیل نه این که این جریان داستانی برخاسته از تخیلات بوده و هیچ گونه واقعیت خارجی ندارد. بلکه آن گونه که استاد جوادی آملی بیان می دارند می تواند حاکی از حقیقتی معقول در قالب محسوس باشد. ایشان در این زمینه بیان می دارند: «حاصل این که، حقیقی بودن امر به فرشتگان به هر دو قسم آن محذور دارد و چون محذور آن قابل رفع نیست و قسم سومی برای امر حقیقی تصور نمی شود، باید از واقعی و حقیقی بودن امر به سجده، صرف نظر و آن را بر تمثیل حمل کرد؛ چون تشریح و

تکون گرچه با هم ناسازگار است، لیکن نقیض یکدیگر نیست تا ارتفاع آنها محال باشد. البته تمثیلی بودن امر به سجده به این معنا نیست که معاذ الله اصل دستور سجده واقع نشده و به عنوان داستانی تخیلی و نمادین بازگو شده و ساخته و پرداخته ذهن است و مطابق خارجی ندارد، بلکه نحوه تمثیل، به این معناست که حقیقتی معقول و معرفتی غیبی به صورت محسوس و مشهود بازگو شده است» (جوادی آملی، ۳/۱۳۸۰: ۲۸۹)

از سویی این نکته نیز قابل دقت است که به صرف معصوم بودن موجودی نمی توان امر تشریحی را برای وی مردود دانست. همانطورائمه علیهم السلام معصومند اما مشمول امر تشریحی و تکلیف الهی نیز هستند لذا همان گونه که استاد جوادی آملی معتقدند: «عصمتی که تکلیف مولوی با آن ممکن نیست همانا عصمت ضروری است که عصیان با آن ممتنع است؛ اما عصمتی که عصیان با آن امکان دارد، ولی واقع نمی شود، نظیر عصمت انسان های معصوم، تکلیف مولوی با آن جمع می شود» (همان، ص ۲۹۱)

حال چه مانعی دارد که عصمت فرشتگان از سنج دومی بوده و همچون عصمت ائمه باشد. (ربیع نتاج. ۳۹۲ ص ۶۸)

۳-۷- بررسی دو دیدگاه

در مورد استثناء در عدم سجده ابلیس نسبت به حضرت آدم علیه السلام هر دو دیدگاه برآیند، تمام ملائکه و حتی ابلیس مأمور به سجده بوده و لیکن ابلیس تمرّد نموده است. از منظر شیخ طوسی، عدم سجده ابلیس از باب استثناء متصل بوده و ابلیس از سنخ ملائکه معرفی می شود؛ اما استاد جوادی آملی در برابر این نظریه، قائل به تفکیک جنس میان ملائکه و ابلیس بوده؛ لذا این استثناء را منقطع می گیرند. شیخ طوسی تخصیصاً ابلیس را خارج دانسته؛ اما استاد جوادی آملی برآیند تا ابلیس را تخصیصاً خارج نمایند. برای هر کدام از دو نظر شواهد و ادله ای وجود دارد.

در فرمایشی که از امام علی علیه السلام در خطبه قاصعه در مورد ابلیس و سرنوشت او سخن به میان آمده، می توان نوعی تأیید برای سخن صاحب تبیان ذکر نمود. چنان که فرمود: «فَاعْتَبِرُوا بِمَا كَانَ مِنْ فِعْلِ اللَّهِ بِإِبْلِيسَ إِذْ أَحْبَطَ عَمَلَهُ الطَّوِيلَ وَ جَهْدَهُ الْجَهِيدَ وَ كَانَ قَدْ عَبَدَ اللَّهَ سِتَّةَ أَلْفِ سَنَةٍ لَا يَدْرِي أَمْ مِنْ سِنِي الدُّنْيَا أَمْ مِنْ سِنِي الآخِرَةِ عَنْ كَثِيرِ سَاعَةٍ وَ أَحَدَةٍ؛ فَمَنْ ذَا بَعْدَ إِبْلِيسَ يَسْلُمُ عَلَى اللَّهِ بِمِثْلِ مَعْصِيَتِهِ، كَلَّا مَا كَانَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ لِيَدْخُلَ الْجَنَّةَ بَشَرًا بِأَمْرِ أَخْرَجَ بِهِ مِنْهَا مَلَكًا، إِنْ حُكِمَهُ فِي أَهْلِ السَّمَاءِ وَ أَهْلِ الأَرْضِ لَوْ أَحَدٌ» (نهج البلاغه، خطبه قاصعه)

«پس، از آنچه خداوند نسبت به ابلیس انجام داد عبرت گیرید، زیرا اعمال فراوان و کوشش های مداوم او را با تکبر از بین برد. او شش هزار سال عبادت کرد که مشخص می باشد از سال های دنیا یا آخرت است، اما با ساعتی تکبر همه را نابود کرد. چگونه ممکن است پس از ابلیس، فرد دیگری همان اشتباه را تکرار کند و سالم بماند؟ نه، هرگز خداوند

هیچگاه انسانی را برای عملی وارد بهشت نمی‌کند که برای همان عمل فرشته‌ای را محروم سازد. فرمان خدا در آسمان و زمین یکسان است». حضرت علی علیه السلام از ابلیس تعبیر به ملکی می‌کنند که در کنار سایر ملائکه قرار داشت لیکن بخاطر ابا و استکباری که از خود بروز داد، مورد لعن و طرد قرار گرفت و از جایگاه بهشتی خود بر کنار گشت.

و از امام صادق (ع) پرسیدند: آیا ابلیس از ملائکه است یا جزو سایر موجودات آسمانی است؟ فرمود: «نه از ملائکه است و نه از سایر موجودات آسمانی؛ بلکه او جنّ است، ولی همراه ملائکه بود، ملائکه نیز گمان می‌کردند او از جنس آنهاست، ولی خداوند متعال می‌دانست که چنین نیست. این جریان ادامه یافت تا در جریان سجده بر آدم، راز پنهان ابلیس آشکار گشت» (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۱، ص ۱۶۳).

حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا می‌توان اسناد ملک بر ابلیس را، همانطور که استاد جوادی آملی بیان می‌دارند از باب تغلیب دانست (جوادی آملی، ۱۳۹۷/۴۴: ۶۲۰) یا اینکه در واقع ابلیس ملکی بوده و بخاطر ابا و استکبارش از جایگاه خویش رانده شده است؟ چگونه می‌توان انتظار داشت موجودی در درون خویش کفر و نفاق داشته و بتواند خود را در صف ملائکه الهی قرار دهد؟! حضرت در این خطبه از عبادتهای طولانی و مجاهدانه او یاد می‌کند که فقط بخاطر کفری که بعداً بواسطه استکباری که از خود به نمایش نهاد از جایگاه خویش کنار نهاده شد.

در قرآن کریم از علت یا راهیابی ابلیس به مقام قدسی سخنی به میان نیامده است ولی می‌توان از برخی روایات ارتقاء و تعالی وی را عبادات طولانی او دانست. حال آن طور که از فرمایشات حضرت علی علیه السلام در مورد عبادت شش هزار ساله او فهمیده می‌شود بنا به حساب برخی نویسندگان اگر یک روز آخرت برابر ۱۰۰۰ سال باشد (سجده: ۵) در این صورت عبادات او برابر ۲۱۹۰/۰۰۰/۰۰۰ سال خواهد بود. و اگر بر اساس ایّه «فی یوم کان مقداره خمسین سنه الف سنه» (معارج: ۴) یک روز آخرت را برابر ۵۰۰۰۰ سال دنیا بدانیم، عبادت ابلیس برابر ۱۰۹/۵۰۰/۰۰۰/۰۰۰ سال دنیا خواهد بود!! (محمدی آشنانی، ۱۳۹۱: ۵۷) از سویی دیگر، برداشت های متعددی است که در آیه کان من الکافرین وجود دارد. برخی بر آنند که خداوند از ازل، نسبت به کفر ابلیس علم داشته به این که او بعداً کفر می‌ورزد. (فخر رازی ۱۴۲۰م/ج ۱: ۲۳۴) و در صورتی که کان به معنای صار نباشد و به همان معنای معهود بوده باشد حرف من را چگونه می‌توان معنا کرد؟ اگر من به معنای تبعیض باشد یعنی ابلیس از بعضی کافران بود! آنگاه این سؤال مطرح می‌شود که مگر قبل از ابلیس کفاری بودند که او از آنها می‌باشد؟! و یا اینکه حرف من را باید معنایی دیگر نمود؟

از سویی قرآن در عین اینکه ابلیس را شناسای مقامات معرفی می‌کند او را کافر می‌خواند و کافر می‌شناسد؛ پس معلوم می‌شود تنها شناسایی و معرفت، یعنی تسلیم فکر و ادراک،

برای اینکه موجودی مؤمن شناخته شود کافی نیست، چیز دیگر لازم است. حال چرا ابلیس از کافران محسوب گشته است؟ می توان گفت برای اینکه از قبول حقیقت ابا و استکبار نمود. (مطهری . ۱۳۷۲ ج ۱ . ص ۲۹۲)

طبق قول برخی ابلیس مشرک است و از ترس این که صفت شرک از پیروانش زائل شود و موحد شوند هم چنان صورت شرک را در نفس خود نگاه می دارد. بنا بر این او مشرک است و و شرک او دائمی است (رستمی. ۱۳۹۷ ص ۳۰)، (ابن عربی. بی تا ج ۳ ص ۴۰۶)

به نظر می رسد در توجیه دیدگاه صاحب تبیان می توان این برداشت را داشت که وقتی سخن از نافرمانی ابلیس به میان می آید ابتداء از واژه «ابی» و سپس «استکبر» و در پایان از «کان من الکافرین» یاد می شود. و این گونه می توان استنباط نمود که ابلیس در جهت استنکاف از سجده، ابتداء ابا نمود و بعد از آن حس تکبر ورزیدن به خود گرفت که پیامد آن این شد که از جمله کافران قرار گرفت. از این حیث می توان واژه «کان» را به معنای «صار» معنا نمود که نمونه این امر را می توان در حیط اعمال نیز تصور کرد.

از سویی استاد جوادی برای اثبات این که ابلیس از آغاز ملکی نبوده به آیه «کان من الجن فسق عن أمر ربّه» (کهف، ۵۰) استناد نموده است و ظاهراً ایشان در صدد بیان این امر هستند که ابلیس بخاطر این که ماهیتی از سنخ جن داشته، اقتضای عصیان را داشته؛ لذا مرتکب فسق گشت. این برداشت را از سخنان برخی دیگر از مفسران نیز می توان استنباط کرد. (طباطبایی. ۱۳۷۴/۸: ۲۷).

اما به نظر می رسد صرف جن بودن دلیل بر فسق و عصیان محسوب نمی شود؛ زیرا بر اساس برخی آیات و روایات جن هایی وجود دارند که عصیان ندارند؛ لذا نمی توان گفت چون ابلیس از سنخ جن بود مرتکب فسق و عصیان شد، هر چند مقتضی عصیان در او وجود داشته باشد. در این باره خود استاد جوادی نیز با تقسیم نمودن ملائکه به اصناف مختلف بیان می دارند که طائفه ای از ملائکه نیز هستند که می توان در آنها فرض عصیان تصور نمود. لذا همه فرشتگان معصوم، یکسان نیستند؛ زیرا فرشته ای که مجرد تام و عقل محض است نه عصیان او ممکن است و نه تکلیف اعتباری او، ولی فرشته ای که مجرد تام و عقل محض نیست؛ بلکه در حدّ تجرّد نفسی است گرچه معصوم است، ولی هم عصیان او امکان دارد و هم تکلیف مولوی او صحیح است. (جوادی آملی، ۱۳۸۰/۳: ۲۹۱)

به نظر می رسد برای اینکه بهتر بتوان معنای استثناء را فهمید، باید دانست مخاطب اصلی «اسجدوا» چه کسانی هستند؟ هر دو دیدگاه مخاطب سجده را ملائکه می دانند. لیکن در دیدگاه اول ابلیس از آغاز ملکی بوده که خارج گشت اما از منظر جوادی آملی گرچه ملائکه از آغاز مخاطب قرار گرفتند؛ لیکن ابلیس نیز در صفت ملائکه قرار گرفته بود. وقتی مافوق که ملائکه هستند، مورد خطاب واقع شدند، مادون نیز که ابلیس هست، هم مورد خطاب

شد. از این رو در جریان اصل خلقت جناب آدم علیه السلام هم گرچه سخن به روی ملائکه است، اما ابلیس هم مورد خطاب قرار گرفت.

در کلام استاد جوادی آمده است که این استثناء به ظاهر متصل، و در واقع منقطع می‌باشد. (جوادی آملی، ۳/۱۳۸۰: ۲۷۹) اما به نظر می‌رسد با توجه به شواهد قرآنی، می‌توان گفت، به عکس نظر ایشان استثناء در ظاهر منقطع بوده و ابلیس نه از جنس ملائکه که از جنس جن باشد. و به تعبیر ابن عاشور خداوند احوال ابلیس را با نظر به معاشرت او با ملائکه مانند احوال نفوس ملکیه قرار داده است. (ابن عاشور، بی تا، ج: ۱: ۴۲۳) لیکن با توجه به این که ابلیس چه در اصل جریان خلقت و چه در جریان سجده، مورد خطاب است، این استثناء در معنا متصل محسوب بوده و او بخاطر تمرد استثناء گشته است. از این رو برخی از مفسران بیان می‌دارند که: «نزد کسانی که معتقدند «ابلیس» جزو فرشتگان است، بدون شک استثنای «متصل» است و نزد کسانی هم که آن را از جن می‌دانند نیز از باب تغلیب استثناء «متصل» است، زیرا ابلیس در بین هزاران فرشته فردی بی نام و نشان بود، از این رو خداوند یکی از آن فرشتگان را استثناء فرموده است» (طبرسی، ۱/۱۳۷۲: ۶۶).

لازم به ذکر است در کنار دو قول مذکور برخی به هر دو وجه تمایل پیدا کرده‌اند چنانکه زمخشری در ذیل آیه هر چند استثناء را متصل و ابلیس را مغمور در بین ملائکه دانسته؛ لیکن اذعان می‌دارد که جائز است آن را منقطع نیز بدانیم. (زمخشری، ۱۴۱۳ ج ۱: ۱۲۷) برخی نیز با انتساب قول متصل بودن به جمهور مفسران، او را ملکی دانسته که استثناء شده و در عین حال منقطع بودن را نیز بیان نموده و ابلیس را «ابو الجن» معرفی می‌کنند که هرگز ملکی نبوده است. (ابو حیان، ۱۴۲۰، ج ۱: ۲۴۸) اما از منظر این پژوهش همان طور که در آیه: «إِنَّا مُنْجُوکَ وَأَهْلَکَ إِلَّا أُمَّرَاتُکَ» (عنکبوت، ۳۳) «ما تو و اهلت جز همسرت را نجات خواهیم داد» به ظاهر و لفظاً می‌توان استثناء را متصل دانست و این که «امراتک» جزو «اهل» باشد اما در واقع و معناً این استثناء منقطع بوده و «امراتک» از «اهل» جدا محسوب می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۹۸ ص ۱۶۳).

می‌توان گفت، هر چند در اصل وجود ابلیس میان مفسران اختلافی نیست؛ اما در مورد ماهیت ابلیس اختلاف دیدگاه وجود دارد و با نظر به این که ملائکه در اصطلاح مفهوم فراگیری دارند که شامل طوائف مختلف از جمله جن نیز می‌شود، (قیصری، ۱۳۷۵ ص ۳۴۰) همان طور که برخی از نویسندگان نیز به آن اشاره نمودند، (محمدی آشنانی، ۱۳۹۱ ص ۴۳) ای بسا بتوان بین دو دیدگاه جمع نمود و در جمع میان دو دیدگاه می‌توان گفت که اگر مبنای استاد جوادی آملی در اصل جن بودن ابلیس بر اساس «کان من الجن» درست باشد؛ لیکن با توجه به موقعیتی که ابلیس داشته و از آن مقام رانده شد «کان من الکافرین» را می‌توان به «صار» معنا نمود و نظر تفسیر تبیان را تقویت نمود و استثناء هر چند در ظاهر منقطع بوده؛ اما در واقع و در معنا متصل محسوب می‌گردد.

۴- نتیجه گیری

آنچه از ظواهر آیات قرآن کریم و روایات دال بر خلقت حضرت آدم علیه السلام فهمیده می‌شود، این است که بعد از خلقت و مقام خلافت و تعلیم اسمای الهی ملائکه الهی مأمور به سجده به پیشگاه این خلیفه الهی شدند. از این جهت همه ملائکه در جهت تکریم و تعظیم جناب آدم سجده نموده، در این راستا ابلیس تمرد کرد و از ساحت الهی دور شد. نظر به این مهم یکی از مباحثی که در بین مفسران مطرح گشت بحث ماهیت ابلیس و علت عدم سجده نسبت به مقام آدم علیه السلام است. برخی از مفسران مانند شیخ طوسی با استناد به برخی آیات قرآن کریم از جمله آیه ۳۴ بقره ابلیس را از سنخ ملک دانسته و بیان می‌دارند؛ ابلیس به واسطه عدم سجده از ملک بودن جدا گشته و به صورت جن درآمده است. این دیدگاه بر آنست که همان‌طور که «کان» در آیه «کان من المغربین» به معنای «صار» می‌باشد در آیه «کان من الجن» نیز «کان» به معنای «صار» بوده، لذا این گروه استثناء را متصل می‌دانند. در مقابل دیدگاه فوق، مفسرانی مانند استاد جوادی آملی در تفسیر شریف تسنیم، ناظر به دیدگاه شیخ طوسی با استناد به برخی آیات، مانند «کان من الجن» معتقدند؛ همان‌طور که «کان» در اینجا به معنای بودن است، در «كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» نیز حکایت از کافر بودن اولیه ابلیس دارد، از این جهت ایشان ابلیس را مأمور به سجده دانسته و استثناء را نیز منقطع می‌شمارد. با بررسی اقوال فوق معلوم شد که هر کدام از دیدگاه دو مفسر از برخی جهات درست بوده؛ اما کامل نمی‌باشد. زیرا می‌توان با استناد به آیه «کان من الجن» و همچنین «والجان خلقناه من قبل» اصل ماهیت جن بودن ابلیس را قبول کرد اما واژه «کان» در «کان من الکافرین» را به معنای «صار» دانست و گفت ابلیس نه ملک که فقط در صف ملائکه الهی قرار داشت و مشغول عبادت الهی بود و به خاطر ابا و استکباری که نمود، جزو کافران شد و عبرتی برای انسان‌ها گشت؛ لذا استثناء در ظاهر، منقطع بوده و ابلیس جزو ملائکه شمرده نمی‌شود؛ لیکن در واقع و معنا متصل بوده و امر ملائکه شامل او نیز می‌باشد.

منابع

قرآن کریم.

نہج البلاغہ.

کتاب مقدس، (بی تا): ترجمہ قدیم، انجمن بخش کتب مقدس.

ابن عاشور، محمد طاهر (بی تا): تفسیر التحریر و التنویر. ناشر دار سحنون للنشر و التوزیع. تونس.

ابو حیان، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰): البحر المحيط فی التفسیر، ۱۱ جلد، دار الفکر. لبنان. بیروت، چاپ: اول

ابوعبیدہ، معمر بن مثنیٰ، (۱۳۸۱ق): مجاز القرآن، ۲ جلد، مکتبۃ الخانجی. مصر. قاہرہ، چاپ: اول.

الانصاری، ابن ہشام، (۱۳۶۸): مغنی اللیب، ج ۱. قم. انتشارات سید الشہداء. چاپ چہارم

الوسی، محمود بن عبداللہ، (۱۴۲۰): روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی. محقق علی عبدالباری. دارالکتب

العلمیہ. لبنان بیروت. چ اول

جفری، آر.تور، (۱۳۸۶): واژه‌های دخیل در قرآن مجید. ترجمہ فریدون بدرہ ای. تہران. انتشارات طوس. چ دوم.

جوادی آملی، عبداللہ، (۱۳۷۹): تفسیر موضوعی ج ۶. قم. انتشارات اسراء.

جوادی آملی، عبداللہ، (۱۳۸۰): تسنیم، ج ۱. قم. انتشارات اسراء.

جوادی آملی، عبداللہ، (۱۳۹۰): تسنیم، ج ۴۴. قم. انتشارات اسراء.

جوادی آملی، عبداللہ، (۱۳۹۲): تسنیم، ج ۲۸. قم. انتشارات اسراء.

جوادی آملی، عبداللہ، (۱۳۹۷): تسنیم، ج ۴۴. قم. انتشارات اسراء.

جوادی آملی، عبداللہ، (۱۳۹۸): ہمتائی قرآن و اہل بیت (علیہم السلام). تحقیق و تنظیم، سید محمود صادقی

قم. انتشارات اسراء.

حجتی، سید محمد باقر، (۱۳۷۲): البیس در قرآن و حدیث نشریہ نور علم مرداد و اسفند.

حسن، عباس، (بی تا): النحو الوافی، مصر، دارالمعارف، چاپ سوم.

حلی، علامہ، حسن بن یوسف بن مطہر اسدی، (۱۳۷۹): تحریر الأحکام الشرعیۃ علی مذهب الإمامیۃ. قم. ناشر: موسسہ

امام صادق علیہ السلام.

راغب اصفہانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۶ق): المفردات فی غریب القرآن. تحقیق صفوان عدنان داوودی. دمشق:

دارالقلم؛

ربیع نتاج، سید علی اکبر، جہان دیدہ، محسن، (۱۳۹۲): بررسی تفسیری آیات سجدہ فرشتگان بر حضرت آدم علیہ السلام.

فصلنامہ علمی پژوهشی مطالعات تفسیری، سال چہارم، زمستان ۹۲، شماره ۱۶، صص ۵۵-۷۲

رستمی، محمد زمان، (۱۳۹۷): شناخت شیطان از منظر اسلام. قم. بوستان کتاب. چ اول.

رضا، رشید، (۱۴۱۴): تفسیر القرآن الحکیم الشہیر بتفسیر المنار، لبنان، دارالمعرفہ. چ اول

زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ هـ. ق): الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوہ التأویل. جلد

سوم. مصحح: حسین احمد، مصطفیٰ. بیروت. دارالکتاب العربی، چ سوم

زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۱۳ هـ. ق): الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوہ التأویل. جلد

اول. قم. نشر البلاغہ. چ اول

طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۴): تفسیر المیزان، ج ۱۴ جامعہ مدرسین حوزہ علمیہ قم، دفتر انتشارات اسلامی - ایران

- قم، چاپ: پنجم.

طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲): مجمع البیان فی تفسیر القرآن. مصحح ہاشم رسولی، تہران. انتشارات ناصر خسرو.

طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲): جامع البیان فی تفسیر القرآن، لبنان، دارالمعرفہ. چ ۱

طوسی، محمد بن حسن، (بی تا): التبیان فی تفسیر القرآن، لبنان، دار احیاء تراث العربی.

فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰): التفسیر الکبیر، دار احیاء التراث العربی، لبنان بیروت، چ سوم

محمدی آشنائی، علی، (۱۳۸۴): ابلیس دشمن قسم خوردہ. قم. بوستان کتاب،

مطہری، مرتضیٰ، (۱۳۷۲): علل گرایش بہ مادیگری، قم، انتشارات صدرا، چ ہشتم

مطہری، مرتضیٰ، (۱۳۷۲): مجموعہ آثار استاد شہید مطہری؛ ج ۱. قم. انتشارات صدرا، چ ہشتم

مک اولیف، جین دمن، (۱۳۹۴): دائرہ المعارف قرآن، ترجمہ حسین خندق آبادی، تہران. انتشارات حکمت.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۰) تفسیر نمونه. ج ۱، تهران. انتشارات دارالکتب الاسلامیه. چ دهم
محمدی آشنانی، علی، ابلیس دشمن قسم خورده، قم، انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، نشر بوستان کتاب، چاپ
اول، ۱۳۸۶ ش.
نजारادگان، فتح الله. (۱۳۹۲).: مصاف بی پایان با شیطان. قم. بوستان کتاب. چ هشتم.

سال دهم

شماره اول

بیاپی: ۱۸

بهار و تابستان

۱۴۰۵

Resources

Holy Quran

Nahj al-Balagheh.

Holy Bible, (Beta): Old translation, Society for distributing holy books.

Ibn Ashour, Muhammad Tahir (Bita): Tafsir al-Tahrir and al-Tanwar. Publisher Dar Sahnun Llanshar and Al-Tuziya. Tunisia.

Abu Hayyan, Muhammad bin Yusuf, (1420): Al-Bahr al-Massin in al-Tafsir, 11 volumes, Dar al-Fakr. Lebanon. Beirut, print: first

Abu Ubaidah, Muammar bin Muthani, (1381 AH): Majaz al-Qur'an, 2 volumes, Al-Khanji Library. Egypt . Cairo, Print: I.

Ansari, Ibn Hisham. (1368): Mughni al-Labib. Vol. 1. Qom. Sayyid al-Shuhada Publications. Fourth Edition

Alusi, Mahmoud ibn Abdullah. (1420): Ruh al-Ma'ani fi tafsir al-Quran al-Azeem wa al-Saba al-Muthani. Muhaqq Ali Abdul Bari. Dar al-Kutb al-Ilmiyah. Lebanon, Beirut. Vol. 1

Jafri, Arthur. (1386): Words involved in the Holy Quran. Translated by Fereydoun Badreh. Tehran. Tus Publications. Vol. 2.

Javadi Amoli. Abdullah. (1379): Tafsir al-Ma'zi vol. 6. Qom. Israa Publications.

Javadi Amoli. Abdullah. (1380): Tasnim. Vol. 1. Qom. Israa Publications.

Javadi Amoli. Abdullah. (1390): Tasnim. Vol. 44. Qom. Israa Publications.

Javadi Amoli. Abdullah. (2013): Tasnim. Vol. 28. Qom. Israa Publications.

Javadi Amoli. Abdullah. (2018): Tasnim. Vol. 44. Qom. Israa Publications.

Javadi Amoli, Abdullah. (1398): The Companionship of the Quran and the Ahl al-Bayt (peace be upon them). Research and compilation, Seyyed Mahmoud Sadeghi, Qom. Israa Publications.

Hojjati, Seyyed Muhammad Baqir. (1372): Iblis in the Quran and Hadith, Noor Alam Publication, August and September.

Hassan, Abbas, (Bita): Al-Nahw al-Wafi, Egypt, Dar al-Ma'arif, third edition.

Hilli, Allama, Hassan bin Yusuf bin Mutahhar Asadi. (1379): Tahrir al-Ahkam al-Shari'ah on the Imamiyyah School. Qom. Publisher: Imam Sadiq (peace be upon him) Foundation.

Raghib Isfahani, Hussein bin Muhammad, (1416 AH): Al-Mufradat fi Gharib al-Quran. Researched by Safwan Adnan Dawoodi. Damascus: Dar al-Qalam;

Rabi' Nataj, Seyyed Ali Akbar. Jahan Dideh, Mohsen. (1392): An interpretive study of the verses of the angels' prostration to Prophet Adam (peace be upon him). Quarterly - Scientific Research Studies Commentary, fourth year, winter 1992, number 16, pp. 55-72

Roostami, Mohammad Zaman. (2017): Knowledge of Satan from the perspective of Islam. Qom. Boستان Ketab. Ch first.

Reza, Rashid. (1414): Tafsir al-Qur'an al-Hakim al-Shahir in Tafsir al-Manar. Lebanon. Dar al-Marafa. Chapter I

Zamakhshari, Mahmoud bin Umar (1407 A.H.): Al-Kashf on the obscure facts of al-Tanzir and the eyes of the proverbs in the ways of interpretation. The third volume. Edited by: Hossein Ahmad, Mustafa. Beirut. Dar al-Kitab al-Arabi. Ch Som

Zamakhshari, Mahmoud bin Umar (1413 A.H.): Al-Kashf on the mysterious facts of al-Tanzir and the eyes of the proverbs in the ways of interpretation. The first volume. Qom. Nasher al-Balagheh. Ch first

Tabatabayi, Mohammad Hossein, (1374): Tafsir al-Mizan, Vol. 14, Society of Seminary Teachers Qom, Islamic Publishing House - Iran - Qom, Edition: 5th.

Tabarsi, Fadl bin Hassan. (1993): Majma' al-Bayan fi tafsir al-Quran. Edited by Hashem Rasuli. Tehran. Nasser Khosrow Publications.

Tabarsi, Muhammad bin Jarir. (1993): Majma' al-Bayan fi tafsir al-Quran. Lebanon. Dar al-Marfa. Vol. 1

- Tusi, Muhammad bin Hassan. (1993): Al-Tabyan fi tafsir al-Quran. Lebanon. Dar al-Ihya' al-Turaht al-Arabi.
- Fakhr Razi, Muhammad bin Omar. (1993): Al-Tafsir al-Kabir. Dar al-Ihya' al-Turaht al-Arabi. Lebanon Beirut. Vol. 3
- Mohammadi Ashnani, Ali. (2005): Iblis, the sworn enemy. Qom. Boştan Kitab,
- Motahari, Morteza, (1993): Causes of the tendency to materialism. Qom. Sadra Publications. Vol. 8
- Motahari, Morteza, (1993): Collection of works of Ostad Shahid Motahari; Vol. 1. Qom. Sadra Publications. Vol. 8
- McAuliffe, Jane Damon. (2015): Encyclopedia of the Quran. Translated by Hossein Khandaqabadi. Tehran. Hekmat Publications.
- Makarem Shirazi, Nasser (1991) Tafsir Nimno. Vol. 1, Tehran. Darul Kitab Al-Islamiyya Publications. Vol. 10
- Mohammadi Ashnani, Ali, Iblis, the sworn enemy, Qom, Publications of the Qom Seminary Propaganda Office, Boştan Book Publishing, First Edition, 2007.
- Najarzadegan, Fathullah. (2013): Endless Confrontation with Satan. Qom. Boştan Book Publishing. Vol. 8.



An Exegetical Study of the Terms “Şulḥ” and “Salm” in the Holy Qur’ān: With a Focus on Verse 128 of Surah al-Nisā’ and a Critical Evaluation of Qur’ānic Exegeses

Zohre Narimani¹ 

1. Assistant Professor, Department of Quranic Interpretation and Sciences, University of Holy Quranic Sciences and Knowledge, Kermanshah, Iran. Email: narimani@quran.ac.ir

Extended Abstract

Research Objective:

Understanding the precise meaning of words is among the most important tasks and the most accurate tools of translation and exegesis. If an exegete or translator undertakes the interpretation or translation of verses without careful attention to the meanings of words, the true understanding and the intended meaning of Almighty God in the verses will be distorted. Because of the temporal distance from the period of the Qur’ān’s revelation, the disappearance of contextual indicators, and changes in language, careful attention to the precise meanings of words must receive serious consideration. Therefore, at the present time, Qur’ānic researchers must subject words that appear self-evident and seemingly possess clear meanings, or words that apparently occur within a single semantic context, to careful lexical investigation.

This study seeks to examine the term şulḥ and its derivatives—one of the frequently occurring words in the Holy Qur’ān—with particular focus on verse 128 of Surah al-Nisā’ (Qur’ān 4). The term şulḥ and its derivatives occur frequently in the Qur’ān. In all its forms, this word appears 180 times in 170 verses. Among these occurrences, eight relate to familial and social disputes, including verse 128 of Surah al-Nisā’.

Research Methodology

The present study employs a descriptive–analytical method and relies on the lexical meanings of words in authoritative dictionaries as well as the corpus of the Qur’ān. With attention to the context and subject matter of the verses, and by adopting a critical approach and examining verses that share the same theme, the study challenges the well-known interpretation through the presentation of criticisms and questions. By providing evidence, it demonstrates that the intended meaning of şulḥ in the mentioned verse—similar to its usage in seven other verses—is the restoration of rights and the recovery of the woman’s violated rights from the husband. Accordingly, it is not possible

Received: 2024-06-22 | Received in revised form: 2024-09-18 | Accepted: 2024-12-07 | Published online: 2026-04-21

◆ How to cite: narimani,Z . (2026). An Exegetical Study of the Terms “Şulḥ” and “Salm” in the Holy Qur’ān: With a Focus on Verse 128 of Surah al-Nisā’ and a Critical Evaluation of Qur’ānic Exegeses. (e238-255). *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 10(18), e238-255 doi: [10.22034/sshq.2024.463711.1472](https://doi.org/10.22034/sshq.2024.463711.1472)

©2025. Article type: Research Article Published by: Department of Qur’anic Exegesis and Sciences



in a single verse to remove *ṣulḥ* from its true meaning—consistent with the context and other verses—and interpret it in the sense of *salm*.

Findings

From the study and examination of verses concerning disputes and conflicts with emphasis on the terms *salm* and *ṣulḥ*, it becomes clear that the Holy Qurʾān employs the term *ṣulḥ* in the sense of establishing reconciliation and friendship while simultaneously bringing about justice and equity. What is evident is that *ṣulḥ* does not itself mean justice; rather, justice is one of the necessary conditions of *ṣulḥ*. In other words, *ṣulḥ* will be realized only when justice is implemented within it.

The term *salm*, on the other hand, denotes compromise and yielding out of fear and humiliation. However, in the view of many exegetes, the *ṣulḥ* emphasized in verse 128 of Surah al-Nisāʾ—when a woman fears ill-conduct (*nushūz*) or aversion on the part of her husband—means overlooking violated rights and relinquishing other rights in order to prevent divorce.

This study concludes that *ṣulḥ* in this verse, as in other similar verses and contexts, retains its genuine meaning and its consistent usage in this group of verses, namely the establishment of reconciliation while safeguarding the other rights of the woman and restoring her lost rights. Examination of the relevant verses indicates that Almighty God intends to establish and consolidate justice within the Islamic community in its various dimensions. For this reason, He emphasizes one of its necessary requirements—namely *ṣulḥ*—during disputes and conflicts, whether between two groups or tribes or between spouses. The Islamic community as a whole, and the family system in particular, require individuals who have experienced justice, tasted its sweetness, and internalized fairness and equity among themselves in order to remain vibrant and effective. Individuals who are disappointed and deprived of justice within the Islamic community and the family cannot contribute effectively to the continuity and vitality of society and the family. Justice is the key concept and the secret of the survival of society and the family.

In contrast, when confronting enemies and external forces such as polytheists and hypocrites, the Holy Qurʾān emphasizes avoiding the acceptance of *salm*, that is, humiliating compromise, and seeks that the polytheists and hypocrites resort to such compromise before the believers, thereby rendering them humiliated.

Conclusion

The intended meaning of *ṣulḥ* in verse 128 of Surah al-Nisāʾ, as in the other seven verses, is the restoration of rights and the recovery of the woman's violated rights from the husband. Therefore, in this verse *ṣulḥ* cannot be removed from its true meaning—consistent with the context and other verses—and interpreted in the sense of *salm*.

Keywords: Verse 128 of Surah al-Nisāʾ; Critical approach; *Ṣulḥ*; *Salm*

مطالعه تفسیری واژگان «صلح» و «سلم» در قرآن کریم با محوریت آیه ۱۲۸ نساء و تکیه بر نقد تفاسیر

زهرة نریمانی^۱ ID

۱. استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، کرمانشاه، ایران. پست الکترونیکی: narimani@quran.ac.ir

چکیده

جایگاه هر واژه در قرآن، بر اساس هدفی مشخص و منحصر به خود در بافت و سیاقی معنادار، تعریف شده است و هیچ دو واژه‌ایی در قرآن، مترادف و هم‌معنا نیست و نمی‌توان در تفسیر و ترجمه، دو واژه را در یک معنا و مفهوم، به کار گرفت. واژه «صلح» در هشت آیه و واژه «سلم» در هفت آیه در زمینه بروز اختلافات و منازعات خانوادگی و اجتماعی در قرآن، ذکر شده است. مفسران شاخص فریقین مراد خدای تعالی از «سلم» در آیات هفتگانه مسالمت را سازش و آرامش دانسته‌اند. واژه صلح نیز در هفت آیه در معنای احقاق حقوق تضییع شده مظلوم و باز ستادن آنها از ظالم تفسیر شده است. اما در یک مورد، یعنی آیه ۱۲۸ سوره نساء با موضوع زن و خوف نشوز و اعراض کامل شوهر از او در حوزه نزاع خانوادگی و در مواضع بحرانی؛ صلح را مترادف «سلم» در معنای عفو و چشم‌پوشی از حقوق خود و بخشیدن دیگر حقوق خود به شوهر یا همان مسالمت و سازش از روی ضعف و ذلت دانسته‌اند. در این پژوهش، به روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر معنای لغوی واژگان در کتب اصیل لغت و نیز مجموعه قرآن و تمرکز بر سیاق و موضوع آیات، ضمن برخورداری از رویکردی انتقادی و درنگ در آیات متحدالموضوع با ارائه انتقادات و پرسش‌هایی، تفسیر مشهور را به چالش کشانده و با ارائه دلیل، اثبات می‌نماید که مراد از صلح در آیه مذکور نیز مانند هفت آیه دیگر، همان استیفای حقوق و بازگرداندن حقوق تضییع شده زن از ناحیه شوهر است و نمی‌توان در یک آیه، صلح را از معنای حقیقی خود و سازگار با سیاق و دیگر آیات خارج نموده و آن را در معنای «سلم»، اخذ نمود.

کلیدواژگان: آیه ۱۲۸ نساء، رویکرد انتقادی، صلح، سلم.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۲ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۶/۲۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۷ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۰۱

◆ استناد به این مقاله: نریمانی، زهرة. (۱۴۰۵). مطالعه تفسیری واژگان «صلح» و «سلم» در قرآن کریم با محوریت آیه ۱۲۸ نساء و تکیه بر نقد تفاسیر. (۲۵۵-۲۳۸). *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*, ۱۰ (شماره اول), ۲۵۵-۲۳۸. doi: 10.22034/sshq.2024.463711.1472

مقدمه

فهم معنای دقیق واژگان، از مهم‌ترین وظایف و ابزار دقیق ترجمه و تفسیر محسوب می‌شود. چنانچه مفسر یا مترجمی بدون تمرکز و دقت در معنای واژگان، به تفسیر و ترجمه آیات مبادرت ورزد، فهم حقیقی و مراد خدای تعالی از آیات تحریف می‌شود. به دلیل دور شدن از زمان نزول قرآن و از بین رفتن قرائن و دگرگونی زبان، تمرکز بر معنای دقیق واژگان نیز باید مورد اهتمام جدی قرار گیرد؛ بنابراین در این برهه، قرآن‌پژوه باید واژگانی را که به نظر بدیهی و دارای معنایی واضح است یا واژگانی را که به ظاهر در یک بستر معنایی قرار دارند، مورد واکاوی عمیق لغوی قرار دهد.

در قرآن، گاه دو یا چند واژه با وجود شباهت‌های بسیار و مرزهای مشترکی که می‌توان برای آنها تصور نمود، از تفاوت‌های ماهوی و ریشه‌ای برخوردار هستند که قائل حکیم با عنایت بدان، از مفهوم خاص واژگانی بهره برده است. شایسته است با تحقیق در چگونگی چینش واژگان قرآنی و بار معنایی آنها، به این مهم پی ببریم که برخلاف تألیفات ادبی رایج، هر واژه در گفتمان قرآنی، کارکرد منحصر به فردی در معنادهی و تبیین تعالیم الهی بر عهده دارد؛ به گونه‌ای که رسالت هر واژه و جایگاه خاص آن در متن قرآنی، گویای بازخورد مفهوم ویژه‌ای است که از دیگر واژگان به‌ظاهر مترادف، هرگز به مخاطب القا نمی‌شود؛ از این‌رو، بحث ترادف واژگانی در قرآن و جانیشینی واژه‌ای که هم‌پوشانی تام با معنای واژه دیگر داشته باشد، امکان‌پذیر نیست؛ چراکه هر لفظی در قرآن، مأموریت خاص خود را دارد؛ به نحوی که اگر از آنجا برداشته شود و لفظ دیگری به جای آن آید، مضمون آیه تباه گشته و یا شکوه و جلوه‌ای که داشته از میان خواهد رفت و در نتیجه، بلاغت از قرآن رخت برمی‌بندد. (بنت الشاطی، ۱۳۷۶: ۳۱۵)

پسندیده است که این واکاوی بر اساس کتب لغت و تفسیر قرآن به قرآن و سیاق آیات باشد تا اساس معنای هر واژه در آیه، به‌خوبی، تبیین گردد؛ بنابراین، واژگانی که در ظاهر، معنایی روشن داشته و در تفسیر و ترجمه آیات، به‌طور گسترده به‌کار رفته، باید مورد مذاقه قرار گیرد. واژه صلح و مشتقات آن یکی از واژگان پربسامد در قرآن کریم به حساب می‌آید. این واژه در تمام ساختارشان، ۱۸۰ بار در ۱۷۰ آیه، به‌کار گرفته شده است.

بیشترین استفاده از این واژه در ساختار اسم فاعل (صالح) است که اغلب با واژه عمل همراه شده و در حوزه این مقاله قرار ندارد؛ در این میان، ۸ مورد آن پیرامون اختلافات خانوادگی و اجتماعی است. جز یک مورد در سوره اعراف که ناظر به توصیه موسی به هارون است، بقیه موارد، همگی، مدنی است. واژه سلم نیز در قرآن ۱۴۰ بار به‌کار رفته است، اما آنچه محل توجه است، کاربست هفتگانه این واژه با محوریت نزاع و درگیری است. در تفسیر و ترجمه واژه صلح، به دلیل برخورداری از اتحاد موضوعی با آیات دربردارنده واژه

«سَلَم» و شباهت ظاهری میان این دو واژه، در یک آیه، دو معنا به جای یکدیگر به کار گرفته شده‌اند و بدین سبب، ضرورت دارد این واژگان تبیین و بررسی شوند تا هر واژه و هر آیه در معنای صحیح خود تفسیر گردد.

آیه ۱۲۸ سوره نساء از جمله آیاتی است که خداوند به صلح میان زوجین، هنگام بالا گرفتن نزاع، توصیه کرده است، اما با مراجعه به تفاسیر، مشاهده می‌شود که صلح در آن موضع در معنای «سَلَم» به کار گرفته شده است. حال این پرسش ایجاد می‌شود که چرا فقط در همین یک مورد، از معنای حقیقی واژه صلح عدول شده و معنای سلم برای آن به کار گرفته شده است؟ آیا چنین جایگزینی معنایی برای این آیه از پشتوانه علمی و صحت تفسیری برخوردار است یا آنکه صرفاً یک خطای در تفسیر و لغت به حساب می‌آید؟ از این روی، بررسی لغوی واژگان «صلح» و «سَلَم» با تمرکز بر آیه مورد نظر و کتب لغت و نیز سیاق آیات متحده‌المضمون، محور اصلی این پژوهش قرار گرفته است.

پیشینه تحقیق

با بررسی و تتبع در پژوهش‌های قرآنی صورت گرفته، در راستای موضوع آنچه می‌تواند با عنوان پیشینه عرضه گردد، موارد زیر است: برای فهم پیشینه موضوع مقاله، باید در دو حوزه، به جستجوی پژوهش‌های انجام شده توجه داشته باشیم. اولین آنها در پرداختن به اصل موضوع صلح و مفهوم و چیستی آن به صورت مجزا است و دیگری فحوص و جستجو در پژوهش‌های انجام شده ذیل آیه ۱۲۸ سوره نساء و کارهای محض در آن، ذیل این مفهوم است. بر اساس جستجوی وسیع صورت گرفته پیرامون اصل صلح، بیشترین کارهای انجام شده در حوزه مباحث حقوقی و فقهی، بوده و موارد اندکی از آنها به بحث و بررسی این واژه و مفهوم آن در قرآن، اختصاص دارد؛ از جمله مقاله «دعوت، جنگ و صلح در قرآن» اثر علی شیرخانی است که در نشریه علوم سیاسی شماره ۱۵ در سال ۱۳۸۰ نشر یافته است. این مقاله نیز هرچند با تمرکز بر قرآن نگاشته شده است، اما اصل صلح را در برابر دشمن خارجی مورد عنایت قرار داده و هیچ‌گونه تعریضی به مقوله صلح در حوزه داخلی و نظام خانواده نداشته است. مقاله دیگر نیز تحت عنوان «جنگ و صلح از دیدگاه قرآن» اثر کاظم قاضی‌زاده در همان نشریه به سال ۱۳۸۵ شماره ۳۴، منتشر شده است که در این مقاله نیز چون دیگری به مقوله صلح در حوزه سیاست خارجی و در مقابل تعدی و جنگ دشمن خارجی به مرز و بوم پرداخته است، اما مقاله‌ایی که درباره صلح در تنازعات خانوادگی و درون جامعه اسلامی باشد، برای نگارنده یافت نشد. ولی درباره آیه ۱۲۸ سوره نساء، افزون بر تمام تفاسیر ترتیبی که به اقتضای بررسی آیه به طور کلی به این آیه پرداخته‌اند، تنها اثر نگارش یافته مقاله «واکاوی آیات نشوز ۳۴ و ۱۲۸ از منظر مفسران و فقها»، اثر علی غضنفری و نسیم تیموری، نشر یافته در نشریه پژوهشنامه مطالعات میان‌رشته‌ای تفسیر و کلام، در بهار

و تابستان ۱۴۰۱ شماره ۸ است که نویسندگان به تبیین معنای حقیقی نشوز و تعیین حدود و ثغور و پیامدها و راهکارهای قرآنی آن پرداخته‌اند و در صدد یافتن نگاهی جامع به اصل و موضوع نشوز بوده‌اند و تمرکزی خاص و ویژه بر اصل صلح پیشنهادی در آیه ۱۲۸ نداشته و اساساً همان معنا و تفسیر شایع آن را پذیرفته است. جز این اثر در حوزه آیه ۱۲۸ سوره نساء هیچ کار و پژوهش محض و تخصصی نشر یافته در دسترس نیست.

بررسی معنایی و لغوی واژه «صلح» و «سلم»

لغویون پیشین در اولین تعریف پیرامون واژه صلح، آن را نقیض فساد (ازهری، ۱۴۲۱: ۴/۱۴۲ و ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۱۶/۲) و طلح (در معنای خار) (ابن درید، ۱۹۸۷: ۱/۵۴۲ و فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۱۷/۳) دانسته‌اند. اما آنچه در تعریف فساد آورده‌اند، این است که فساد، خروج از امری است که برای شخص سود و نفع نداشته باشد (ابن معصوم، ۱۴۲۶: ۱۴۳/۶)؛ همان‌گونه که مشاهده می‌شود، لغویون عنصر سود و نفع را در معنای صلح و فساد، اساسی و رکنی دانسته‌اند تا بدانجا که مفسده را مخالف مصلحت و در معنای ضرر، دانسته‌اند. (موسی حسین، ۱۴۱۰: ۱/۲۴۹).

واژه «سلم» با فتح سین نیز در کتب لغت، گاه در معنای صلح (ازهری، ۱۴۲۱: ۱۲/۳۱۱) و گاه در معنای مخالف جنگ و فرمانبرداری، آمده است (ابن درید، ۱۹۸۷: ۲/۸۵۸). همان‌گونه که مشاهده می‌شود، برخی از لغت‌شناسان واژگان «صلح» و «سلم» را مترادف دانسته‌اند. شاید این تعریف و مترادف گرفتن دو واژه برای کتب و متون غیرقرآن اشکالی نداشته باشد، اما در قرآن، این اصل مسلم است که واژگان مترادف وجود ندارد؛ بنابراین، واژگانی که به ظاهر دارای مدلول مشترک و معانی متشابه هستند، درحقیقت، کاربرد و استعمال هر واژه در بافت زبانی قرآن، به دلیل تفاوت‌های معنایی، متمایز از دیگر واژگان است. صاحب «البیان و التبیان» با تمرکز بر جایگاه ویژه هر واژه در قرآن، بر آن است که عموم مردم در کار بست واژگان، به مفاهیم خاص و تفاوت‌های ریز آنها توجهی ندارند؛ از این روی، واژه «جوع» را در بسیاری مواقع، به جای واژه «سغب» که دلالت دارد بر گرسنگی عادی توأم با تندرستی و امکان توانایی برای خوردن، به کار می‌گیرند؛ درحالی‌که این واژه در قرآن، صرفاً درباره کیفر یا تنگدستی و نیاز شدید و عجز و ناتوانی به کار رفته است؛ به همین دلیل است که میان واژگان «غیث» و «مطر» و... نیز تفاوتی قائل نیستند (جاحظ، ۱۴۲۳: ۱/۴۰)؛ اما در اینجا، باید توجه شود که این خطا و عدم دقت صرفاً از سوی عموم مردم نبوده، بلکه گاه لغویون بزرگ و پیشین نیز به این خطا دچار گشته‌اند؛ همان‌گونه که مشاهده می‌شود، بسیاری از لغویون هنگام توضیح واژه «سلم»، آن را مترادف صلح پنداشته‌اند. این درحالی است که

(۱) فیومی، ۲۸۷/۲: زمخشری، ۱۳۶۴: ۲/۵۱؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۸/۳۳۲. (۲) فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷/۲۶۶؛ موسی حسین، ۱۴۱۰: ۱/۶۳۳.

این واژگان در قرآن، با دقت در سیاق و بافت و موضوع آیات، از کارکرد متفاوتی برخوردار بوده و در قرآن، نمی‌توانند جایگزین مناسبی برای یکدیگر باشند. در ادامه با بررسی آیات متضمن «صلح» و «سلم» در موضع درگیری و منازعات و بررسی عمومی آنها و پرداختن حداکثری به آیه ۱۲۸ سوره نساء، ادعای حاضر را تبیین خواهیم نمود.

«صلح» در قرآن

ما در این تحریر، نخست، آیات هشتگانه متضمن واژه «صلح» و تفسیر پیرامون آنها را عرضه می‌نماییم و پس از آن، آیات هفت‌گانه دربردارنده واژه «سلم» را به همین ترتیب، تقدیم نموده و سپس به بررسی و نقد لازم مبادرت می‌ورزیم.

جدول شماره ۱

ردیف	آیه
۱	فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ. (بقره: ۱۸۲)
۲	وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِإِيمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ. (بقره: ۲۲۴)
۳	وَإِنَّ امْرَأَةً خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا. (نساء: ۱۲۸)
۴	وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا. (نساء: ۱۲۹)
۵	وَإِعْدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأْتَمَنَّاهَا بِعَشْرِ فِتْنَةٍ مِيقَاتٍ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ (اعراف: ۱۴۲)
۶	يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ. (انفال: ۱)
۷	وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَ مَا قَاتَلْتُمَا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ لِلَّذِينَ أَقْسَمُوا أَنْ لَا يَأْتِيَنَّكُم مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِمَا مَكْرَهٌ وَلَا ذَمٌّ لِّلَّذِينَ أَقْسَمُوا لَكُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ. (حجرات: ۹)
۸	إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ. (حجرات: ۱۰)

در فهم حقیقت و مفهوم واژه «صلح» در حوزه اختلافات بین افراد بشری و نزاع که در هشت آیه، مطرح شده است، آیه ۱۲۸ سوره نساء در حوزه روابط زناشویی و اختلافات نفوذیافته بین آنها است که به خوف نشوز و اعراض از ناحیه مرد اشاره شده و خداوند راهکار صلح را به هنگام بروز ترس زن از نشوز شوهر مطرح نموده است. شایان ذکر است که پیش از این در آیه ۳۴ سوره نساء درباره خوف نشوز از ناحیه زن صحبت شده و سه راهکار (موعظه، هجر در خوابگاه و ضرب) پیشنهاد داده است. در هفت آیه دیگر، برقراری

«صلح» در حل اختلافات نیز با عنوان دستورالعمل قاطع خدای تعالی، پیوسته، مطرح شده است، اما آنچه محل توجه است، تفاوت آشکار تفسیری در این واژه در آیه ۱۲۸ سوره نساء با آیات هفتگانه متحدالموضوع دیگر است. عموم مفسران این واژه و کاربرد آن را در موضع منازعات در آیات مربوط به غیر زنان و خارج از خانواده در معنای اصلاح و احقاق حق و ممانعت از ستم بر فرد یا گروهی دانسته‌اند. برای مثال، ذیل آیه ۱۸۲ بقره درباره ارث: «فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»، مفسران بر آن هستند که هرگاه وصی، بیم انحرافی در وصیت‌کننده داشته باشد (خواه این انحراف ناآگاهانه باشد یا عمدی و آگاهانه)، به گونه‌ای که انحراف مستلزم ظلم به شخص یا عده‌ای باشد، وصی می‌تواند آن را اصلاح کند و به گونه‌ای عمل کند که بر کسی ظلم نشود و برای وصی در این کار گناهی نیست. (طوسی، بی تا: ۱۱۴/۲)^۱

ذیل آیه ۱۴۲ سوره اعراف نیز همگان فراز «وَأَصْلَحُ» را در معنای مخالفت با فساد و گمراهی و قرار دادن هرچیز در موضع و جایگاه شایسته آن دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۸/۲۳۶).^۲ نیز ذیل آیات ۹ و ۱۰ سوره حجرات در فرازهای «فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ * فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخْوَيْكُمْ»، مفسران تأکید دارند که این اصلاح نباید فقط فروکش نمودن نزاع و درگیری باشد، بلکه این اصلاح باید همراه با عدل باشد و چنانچه در این نزاع به کسی ستمی رفته و عرض و مال و حق او ضایع شده است، باید عادلانه حق او ادا شود (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۴۶۹).^۳ اما آنچه محل پرسش است، تغییر معنا در تفسیر فرازهای «يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ» از سوی مفسران ذیل آیه ۱۲۸ سوره نساء است. مفسران برخلاف گذشته، معنای «صلح» و «دعوت» به صلح را در این آیه در معنای چشم‌پوشی زن از لغزش‌های مرد و بر خورداری از رفتار لین و آرام در مقابل غلظت و خشونت مرد و نیز گذشتن از برخی از حقوق مسلمة خود و بخشیدن آنها به شوهر در ضمن و حین خوف نشوز او، دانسته‌اند (طوسی، بی تا: ۳/۳۴۳).^۴ اما این تفسیر از جهات گوناگون مورد نقد و پرسش است که ما در این مقال، آنها را مطرح می‌کنیم:

۱. به چه دلیل مفسران از معنای صلح در دیگر آیات متحدالموضوع (آیات متضمن اختلافات و منازعات) چون آیات ۱۸۲ سوره بقره و ۱۴۲ سوره اعراف و ۱۰ سوره حجرات، عدول نموده و معنایی کاملاً مباین و مخالف با آن را اختیار نمودند؟

۲. این تفسیر از آیه تا چه میزان با معنای لغوی «صلح» در کتب لغت اصیل و قدیمی،

۱) طباطبائی، ۱۳۹۰: ۱/۴۳۹؛ صادقی تهرانی، ۲/۳۲۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱/۶۱۷؛ فضل‌الله، ۴/۱۳؛ طبری، ۱۴۱۲: ۲/۷۳؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۲/۱۵۱؛ سیدقطب، ۱۴۲۵: ۱/۱۶۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱/۴۵۳.

۲) فضل‌الله، ۱۰/۲۳۷؛ صادقی تهرانی، ۱۱/۲۷۳؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۸/۲۷۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۵/۴۳.

۳) مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۲/۱۶۸؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۲۷/۲۳۷؛ فضل‌الله، ۲۱/۱۴۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۳/۳۰۱؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۲۶/۲۰۰.

۴) طباطبائی، ۱۳۹۰: ۵/۱۰۰؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۷/۳۶۵؛ مکارم شیرازی، ۴/۱۵۱؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۴/۲۶۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۳/۱۵۶؛ سید قطب، ۱۴۲۵: ۲/۷۶۹.

هماهنگ و سازگار است؟

۳. آیا ارائه این تفسیر از آیه با سیاق، مقدمه و مؤخره توصیه به «صلح» و هشدار به هوای نفس و... همخوانی دارد؟

۴. آیا کاربری این تفسیر و سبک عمل می‌تواند با عنوان راهکار مناسبی در هنگامه خوف نشوز و اعراض مرد برای بازگشت وی به کانون خانواده و جبران تضییع حقوق زن شود؟
۵. آیا این تفسیر در صورت اجرا، می‌تواند عامل بازدارنده خوبی جهت زدودن نشوز و اعراض مرد گردد؟

این پژوهش در کشف معنای صحیح واژه «صلح» در حوزه اختلافات در گام نخست، به پردازش و تحلیل لغوی این واژه بر اساس کتب لغت و انطباق و تحلیل و نقد آن بر اساس آیات هشت‌گانه قرآن می‌پردازد و در گام دوم، با بررسی آیات متحدالموضوع و با لحاظ کردن سیاق آیه ۱۲۸ سوره نساء و اتخاذ رویکرد تفسیر قرآن به قرآن با نگاهی نفاذانه، تفسیرهای آمده ذیل آیه را مورد ارزیابی قرار می‌دهد و تفسیر و ترجمه پیشنهادی را که صد البته از خلل و نقص خالی نیست، اما بر دقت بیشتر استوار است، ارائه می‌نماید.

«سلم» در قرآن

واژه سلم در قرآن، ۱۴۰ بار در ساختارهای گوناگونی چون فعلی، مصدری، اسم فاعل و اسم مفعولی به کار رفته است، اما آنچه در این مقاله، محل توجه است، کاربری هفت‌گانه این واژگان در مواضع نزاع و درگیری است. مفسران هنگام استفاده این واژگان در این حوزه رفتاری، آن را به معنای سازش و تسلیم گرفته (طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۱۴۹)^۱ و متناسب با این معنا، آیه را تفسیر نموده‌اند (ذیل، آیات هفت‌گانه را جهت سهولت در تحلیل و بررسی به صورت جدول ارائه می‌نماییم).

جدول شماره ۲

ردیف	آیه
۱	إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاؤُكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتِلُوكُمْ فَإِنْ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَ أَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلْمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا. (نساء: ۹۰)
۲	سَتَجِدُونَ آخِرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَ يَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلَّمَا رُزُّوا إِلَى الْقِتْنَةِ أُرْكشُوا فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَ يُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلْمَ وَ يَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ فُحَدِّوهُمْ وَ أَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ نَفَقْتُمُوهُمْ وَ أُولَئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا. (نساء: ۹۱)
۳	وَ إِنْ جُنَحُوا لِلْسَّلْمِ فَأَجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ. (انفال: ۶۱)

(۱) طباطبائی، ۱۳۹۰: ۱۵۴/۹؛ صادقی تهرانی، ۱۲/۲۷۹؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۴/۴۸۷؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۳/۲۰۰.

ردیف	آیه
۴	الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ فَأَلْفَوْا السَّلْمَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءِ بَلَىٰ إِنْ اللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (نحل: ۲۸)
۵	وَأَلْفُوا إِلَى اللَّهِ يَوْمَئِذٍ السَّلْمَ وَصَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ. (نحل: ۸۷)
۶	ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رِجَالًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ. (زمر: ۲۹)
۷	فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتْرُكُمُ أَعْمَالُكُمْ. (محمد: ۲۵)

در آیات هفتگانه دربردارنده واژه «سلم» فقط یک مورد، یعنی آیه ۲۹ سوره زمر، مکی بوده و بقیه موارد، همگی، مدنی هستند. چهار مورد کاربرد این واژه در معنای سازش، پیرامون چگونگی تعامل با کفار (نساء: ۹۰؛ انفال: ۶۱؛ محمد: ۲۵) و منافقان (نساء: ۹۱) است. دو مورد آن ناظر به چگونگی برخورد کفار، هنگام مرگ و روز قیامت، است که از سر سازش و تسلیم با خداوند و ملائکه برمی آید (نحل: ۲۸ و ۸۷). یک مورد باقی مانده (زمر: ۲۹) نیز تمثیلی است که خداوند برای مشرک و موحد زده است. در آن آیه، خداوند بر آن است تا حال مشرکی که ارباب متعد دارد و پیوسته بر سر او نزاع دارند را با موحدی که خالص در اختیار یک رب است و کسانی بر سر او نزاع ندارند را مقایسه نماید. (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۱۷/۳۹۲). اگرچه برخی مفسران ایرانی در همین مواضع نیز گاه «سلم» را در معنای صلح گرفته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۹: ۴/۸۵۳)، اما واضح است که میان این دو واژه تفاوت وجود دارد. ابن عاشور بر آن است که «سلم» با فتح و کسر سین در معنای مخالف جنگ است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۹/۱۴۷). سید قطب معتقد است معنای آن آشکار نکردن دشمنی و مقاومت در برابر دعوت است (سید قطب، ۱۴۲۵: ۳/۱۵۴۵). برخی از مفسران ذیل آیه ۳۵ سوره محمد: «فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتْرُكُمُ أَعْمَالُكُمْ»، آن را در معنای مطلق «صلح» پنداشته‌اند (طوسی، بی تا: ۹/۳۰۸) و برخی دیگر این «صلح» را با صفاتی چون اظهار عجز و خواری، همراه نموده‌اند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۲۷/۱۳۵)؛ در واقع، مفسران در این آیات، «صلح» را در معنای برقراری روابط حسنه ضمن رفع فساد و ستم و احقاق حق مظلوم دانسته‌اند، اما «سلم» را به معنای «صلح» همراه با خواری و ضعف گرفته‌اند. اینکه مفسران «سلم» را در معنای «صلح» دانسته‌اند و مجبور گشته‌اند برای تبیین آن از صفات و توضیحات دیگر استفاده کنند، نشان از آن دارد که خود، به‌خوبی، به تفاوت معنایی این دو واژه اذعان دارند، اما واژه جایگزین آن را در مخزن واژگان خود نیافته‌اند. آنان صلح را در معنای احقاق حق و دوری از ستم دانسته بودند، اما برای واژه «سلم» به استفاده

(۱) طباطبائی، ۱۳۹۰: ۱۱۷/۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۷/۲۳۰.

(۲) طباطبائی، ۱۳۹۰: ۱۸/۲۴۸؛ مدرسی، ۱۳/۲۷۳؛ طبری، ۱۴۱۲: ۲۶/۴۰.

(۳) ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۳/۳۳۴؛ سید قطب، ۱۴۲۵: ۶/۳۳۰؛ مراغی، بی تا: ۲۶/۷۶؛ ططاوی، ۱۹۹۷: ۱۳/۲۴۷.

از آن واژه با خالی نمودن معنای حقیقی از گوهر آن و اضافه نمودن اوصافی چون خواری و ضعف و ذلت و... ناچار بودند. شاید این خطا و دور باطل به سبب دور گشتن از عصر نزول قرآن و به حاشیه رفتن معانی راستین واژگان آن باشد که با گذشت اعصار و دهور، سبب شده تا سلم را در معنای «صلح» قلمداد نمایند و به خطا، همان استفاده عرفی که برای «صلح» و سازش داشته‌اند، در تفسیر آیات، به کار گیرند؛ اما آنچه در این مقاله، محل اعتبار است، آن است که مفسران، همگی در آیات هشت‌گانه متضمن «صلح» در باب نزاع، این واژه را به معنای استیفای حق و دوری از فساد و ظلم دانسته‌اند و فقط در یک مورد، یعنی آیه ۱۲۸ سوره نساء، به معنای سلم و سازش یا به تعبیر مفسران، «صلح» به همراه خواری و ضعف دانسته‌اند.

بررسی و نقد آراء مفسران پیرامون آیه ۱۲۸ سوره نساء

آیه ۱۲۸ سوره نساء و فراز مورد نظر، از جمله آیاتی است که مفسران فریقین با یک فهم و برداشت با آن روبه‌رو شده‌اند. مفسران، همگی، بر این باورند که خدای تعالی در این آیه، فرموده است که اگر زن خوف از نشوز یا اعراض کامل شوهر از خویشتن را داشت، گناهی بر هر دوی آنها نیست که صلح کنند و صلح بهتر است. مفسران در این آیه، «صلح» را به معنای گذشتن از حقوق زن و بخشیدن آن به مرد جهت جلوگیری از حادثه شوم طلاق دانسته‌اند. (قمی، ۱۳۶۳: ۱/ ۱۵۳)^۱

این تفسیر از جهات گوناگون قابل تأمل و نقد است؛ از جمله این نقدها آن است که براساس تحلیل لغوی و تبیین تفاوت ماهوی معنای دو واژه «صلح» و «سلم»، این معنا و تفسیر با معنای حقیقی صلح در کتب لغت و دیگر آیات قرآن هماهنگ نیست. دیگر آنکه خداوند در این آیه هر دو را به صلح دعوت نموده (يُصْلِحْ بَيْنَهُمَا)؛ با این تفسیر و رویکرد، صلح کردن تنها متوجه زن است و مرد هیچ اقدامی برای صلح نداشته و در واقع بخشی از فرمان خداوند به تعطیلی کشانده می‌شود. افزون بر آن در فراز پایانی آیه، خداوند بار دیگر هر دو را به احسان و تقوا دعوت نموده و از بخل بر حذر داشته است. این تفسیر چه تناسبی با احسان مرد در حق زن دارد؟ مگر آنکه بگوئیم خداوند تنها زن را به احسان و تقوا و دوری از بخل توصیه نموده است که این سخن خلاف ظاهر و سیاق آیه است.

اساساً توصیه به این‌گونه صلح کردن برای مردی که خود در جهت عصیان و سرکشی از وظایف خاص و عام زناشویی قدم برداشته است، نمی‌تواند عامل بازدارنده و وسیله تنبیهی خوبی باشد تا مرد از ظلم و جفای خود دست بکشد، بلکه حتی بالعکس، او را نسبت به عملکرد قبیح خود جسورتر می‌نماید و بدو احساس قوت و قدرت بیشتری در جفا کردن

۱) طوسی، بی‌تا: ۳/ ۳۴۶؛ طبرسی، ۱۳۷۹: ۳/ ۱۸۴؛ طباطبائی، ۱۳۹۰: ۵/ ۱۰۱؛ فضل‌الله، ۴۷۹: ۷/ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴/ ۱۵۰؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۷/ ۳۶۵؛ طبری، ۱۴۱۲: ۵/ ۱۹۶؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۳: ۶/ فخر رازی، بی‌تا: ۱۱/ ۲۳۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/ ۵۷۱؛ سید قطب، ۱۴۲۵: ۲/ ۷۶۹؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۴/ ۲۶۷.

خواهد داد؛ به بیان دیگر، آیه بر آن است تا راهکاری جهت منع و توقف بروز نشوز و اعراض مرد ارائه دهد که زن خوف آن را داشته است؛ حال، آیا این دستورات و اقدامات می‌تواند مانع از نشوز و اعراض شوهر گردد؟ به نظر می‌رسد این رویکرد و تعامل زن با ناسازگاری مرد به نشوز و اعراض کامل او منجر نخواهد شد، زیرا طبع سرکش انسانی بدین گونه است که هرگاه در مسیر ظلم و طغیان گام برداشته و از جهات گوناگون مورد حمایت و سازش قرار گیرد، خود را محق پنداشته و بر عنان گسیخته خود لجام ننهد و ظلم و طغیان را تا حد توان خویشستن گسترش خواهد داد. خدای تعالی می‌فرماید: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِيَطْغَى. أَنْ رَأَهُ اسْتَعْتَى». (علق: ۶-۷)

افزون بر همه اینها، حادث نشدن طلاق با وجود این شرایط چه ارمغانی برای زن به دنبال دارد؟ مردی که اعراض و نشوز داشته و اساساً خود از حقوق خاصه و عامه زناشویی ترمرد دارد و زن هم حقوق خود را به او بخشیده، صرف اینکه او را طلاق ندهد و درواقع خویشستن را از تمام حقوق خود سلب نموده و فقط بار تکلیف زوجیت را بر دوش خود مستحکم نموده است، این زوجیت چه سودی برای او به همراه دارد؟ زیرا این بخشش مشوق و مهر تأییدی بر نشوز و اعراض مرد بوده و اگر ممکن بود مرد برای خوف از خدا و اجرای حقوق زن از تصبیح حقوق او دست برمی‌داشت. اکنون که او تمام یا بخشی از حقوق خود را بدو بخشیده، دیگر هیچ عامل و انگیزه‌ایی شرعی و قانونی وجود ندارد تا مرد را به اصلاح خویشستن و عبور از رفتار سوء با زن وادارد. ضمن آنکه در صورت انجام این عمل، اگر زن تمام حقوق خود را به مرد بخشید و مرد بر نشوز و اعراض خود ادامه داد و حتی این رویکرد به طلاق منجر شد، آن هنگام زن یک مغبون کامل به‌شمار نمی‌رود.

اساساً چرا خداوند و رسول خدا و هر نفس سلیمی طلاق را امری ناخوشایند می‌دانند؟ آیا صرف واژگان لحاظ‌شده در صیغه طلاق، نفرت‌انگیز است یا دستاوردها و نتایج آن؟ آیا دلیل این نفرت‌انگیزی آن نیست که در طلاق عواطف و احساسات افراد خانواده به شدت خدشه‌دار می‌شود؟ آیا بدان دلیل نیست که در طلاق پیوند عاطفی زوجین از یکدیگر گسسته شده و زن که پیش از این در کنف حمایتی همسر، از حقوق خاص خود برخوردار بود، با طلاق تمام آن چترهای حمایتی برداشته می‌شود و به فردی آسیب‌دیده و شکست‌پذیر در جامعه تبدیل می‌شود؟ این تفسیر برای آیه، از نظر نتایج و دستاورد چه تفاوتی با طلاق داشته که زن برای جاری نشدن صیغه طلاق به آن تن دهد؟

نقد دیگر بر این تفسیر آن است که این برداشت از آیه چگونه می‌تواند با عدالت خداوند سازگار باشد که قرآن در آیه ۳۴ سوره نساء، خطاب به مردان، درباره خوف نشوز زن، سه راهکار را جهت عدول از نشوز و استیفای حق مرد عرضه نموده است، اما در آیه ۱۲۸ همان سوره به هنگامه خوف نشوز و حتی بالاتر از آن، اعراض مرد از وظایف زناشویی، به زن دستور بخشیدن دیگر حقوق خود را داده و هیچ ابزار و توصیه و روشی برای عدول مرد از

نشوز و اعراض ارائه ننموده باشد و حقوق تزییع شده زن بر همان منوال رها شده و افزون بر آن دستور به تزییع دیگر حقوق او داده باشد. این درحالی است که در حوزه خانواده به دلیل ساختار جسمی و روحی لطیف زن، او به حمایت بیشتری از سوی قانون و خداوند نیازمند است تا مردی که از کلیه ابزار جسمی، مالی و قدرت بدنی برخوردار است.

نقد مهم دیگر آن است که این تفسیر از «صلح» در آیه، با توصیه پایانی آیه: «أَحْضَرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا» مبنی بر دوری نمودن از بخل و روی آوردن به احسان و تقوا، تناسب ندارد. شاید گفته شود این توصیه خطاب به زن است که نسبت به حقوق خود و تحفظ آن بخل نداشته و آن را به مرد ببخشد (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۵/۱۰۰)، اما پرواضح است که بخل و حرص و آز برای اموری فراتر از حق خود و آنچه در دست دیگران است به کار برده می‌شود. آنکه بر حقوق خود تحفظ و مراقبت دارد در دام بخل و شح انفس گرفتار نگشته است، بلکه انسانی رشید است که از سفاهت دور بوده و شایستگی و اهلیت ایشان ثابت است؛ برعکس، این مرد است که با طمع عبور از حق زن، ممکن است در دام بخل و شح نفس گرفتار شود.

برخی از مفسران گفته‌اند، این دستور برای آن هنگام است که مرد نخواهد هیچ تکلیفی در نظام زناشویی داشته باشد و زن این پیشنهاد را مطرح نموده تا صرفاً از طلاق اجتناب نموده باشد؛ زیرا طلاق «أَبْغَضُ الْحَلَالِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى الطَّلَاقِ» (صنعانی، بی تا: ۳۹۰/۶). بر این دلیل نیز می‌توان اشکال و پرسش‌های بسیاری را مطرح نمود؛ اول آنکه اگر طلاق مبعوض‌ترین حلال نزد خداوند است، ستم و تعدی بر همسر هنگام طلاق و غیر آن تعدی به حدود خداوند و ظلم آشکار است که قطع به یقین غضب الهی را به همراه دارد (بقره: ۲۲۹). دیگر آنکه اگر مرد در مقابل همسر خود هیچ تکلیفی نداشته و بلکه نشوز و اعراض کامل داشته باشد، آیا این شیوه از همسررداری همان معلق گذاشتن زوجه نیست که خداوند در آیه بعد، یعنی آیه ۱۲۹ سوره نساء: «وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً» (و شما هرگز نمی‌توانید میان زنان عدالت کنید؛ هرچند [بر عدالت] حریص باشید! پس به یک طرف یکسره تمایل نورزید تا آن [زن دیگر] را سرگشته [بلا تکلیف] رها کنید. و اگر سازش نمایید و پرهیزگاری کنید، یقیناً خدا آمرزنده مهربان است)، شدیداً از آن منع نموده است؟ درحقیقت، تعارض و تناقض این تفسیر با آیه بعد چگونه توجیه می‌شود؟ به عبارت روشن‌تر، این تفسیر با آنچه در آیه ۱۲۹ سوره نساء مبنی بر معلق رها نکردن و تأکید بر برقراری صلح بین زوجین آمده است، چگونه سازگار است. پرسش مهم دیگر، اساساً این سبک از زندگی چه خیر و سودی برای زن دارد که نخواهد از آن زندگی عبور کند و زندگی جدیدی را آغاز نماید؟ به‌ویژه آنکه در جهان عرب چه در گذشته و چه در حال و حتی در کشورهای توسعه‌یافته امروزی، ازدواج مجدد و چندباره زن به راحتی میسر بوده و زن دلیلی برای تحمل شرایط سخت و خفت‌بار

ماندن در منزل شوهر با اعراض و نشوز نمی‌بیند؟

نقد دیگری که به خوانش مشهور از آیه ۱۲۸ سوره نساء وارد است، به تفسیری است که مفسران در ذیل آیه ۱۲۹ آورده‌اند. مفسران بر آنند که خداوند در آیه ۱۲۹، بعد از دستورات و نصایحی که در امر معاشرت با زنان داشت، با جمله «وَإِنْ تَصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً»، مردان را تشویق نموده است که در صورت مشاهده ناسازگاری زن، بی‌درنگ در صدد اصلاح برآیند؛ در واقع، «تَصْلِحُوا» را در همان موضوع و در یک آیه بعد که خطاب به مردان است در معنای اصلاح زمینه‌ساز مغفرت و رحمت گرفته‌اند و دیگر آن را در معنای «سلم» ندانسته‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۵/۱۶۵ و طبرسی، ۱۳۷۹: ۳/۱۸۵). این چرخش معنا در یک موضوع در دو آیه متوالی، به شدت، قابل‌نقد است.

اگر مفسران همانند آنچه در دیگر آیات متحدالمضمون درباره تفسیر «صلح» ارائه داده‌اند و متناسب با معنای لغوی آن در این آیه، عمل می‌نمودند، در تفسیر و معنای آیه، خللی وارد نمی‌شد؟ آیا معنای آیه با اشکال خاصی دچار می‌شد یا عکس آن، آیه با سیاق، هماهنگ‌تر گشته و بسیاری از پرسش‌ها و شائبه‌ها برطرف می‌شد.

تفسیر آیه بر اساس معنای جدید «صلح»

برای تشریح و تبیین دقیق آیه ۱۲۸ سوره نساء بر اساس معنای جدید، بهتر است بار دیگر آیه و فضای آن را بازخوانی نمائیم: «وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً».

آیه فوق در صدد آن است که در جامعه اسلامی و در میان مؤمنان و بالاتر از آن، در کانون خانواده، از اختلاف و شقاق پرهیز شود؛ به‌همین سبب، باید تمام زمینه‌ها و عوامل مؤثر در این امر را معرفی نماید. هنگام بررسی آیات دربردارنده مفهوم «صلح» و «سلم»، به‌خوبی، آشکار است که خداوند برای حل تنازعات و اختلافات میان افراد جامعه اسلامی، دعوت به صلح نموده، اما در برخورد و درباره مخالفان و کافران از مفهوم «سلم» استفاده نموده است. مبرهن است که درخواست «سلم» از سوی کفار و منافقان تضرعی ذلیلانه برای دفع خطر است. این «سلم» به‌گونه‌ایی از مذمت برخوردار است که در آیه ۳۵ سوره محمد(ص)، خداوند آن را با «فَلَا تَهْتَبُوا» همنشین نموده و مؤمنان را از دعوت به «سلم» برحذر می‌دارد و دلیل آن را برتری و اعتلای آنها بیان می‌کند: «فَلَا تَهْتَبُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتَرَكُمُ أَعْمَالِكُمْ». اما عکس آن، در مواضع مختلف و در اختلافات درون جامع، اسلامی خداوند با تأکید بر جاری شدن روند صلح میان آنان، بر اجرای عدالت و رضایت افراد جامعه اسلامی تأکید دارد؛ برای مثال، در آیات ۹ و ۱۰ سوره حجرات، خدای تعالی، به صراحت، عدالت و رحمت را همنشین «صلح» قرار داده است: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

اقْتَبِلُوا فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَعَثَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَاصْلِحُوا بَيْنَ أَخْوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ». (و اگر دو طایفه از مؤمنان با هم بجنگند، میان آن دو را اصلاح دهید و اگر [باز] یکی از آن دو بر دیگری تعدی کرد، با آن [طایفه‌ای] که تعدی می‌کند بجنگید تا به فرمان خدا بازگردد. پس اگر بازگشت، میان آنها را دادگران سازش دهید و عدالت کنید که خدا دادگران را دوست می‌دارد* درحقیقت، مؤمنان با هم برادرند؛ پس میان برادرانتان را سازش دهید و از خدا پروا بدارید. امید که مورد رحمت قرار گیرید).

از مجموع آیات برمی‌آید که «صلح» از ملزومات عدالت در جامعه اسلامی و زمینه‌ساز آن به‌شمار می‌رود. از همنشینی «صلح» با «أَخْوَيْكُمْ» می‌توان پی برد که روابط انسانی و عاطفی باید مبتنی بر صلح همراه با عدل و قسط باشد تا رضایت افراد جامعه اسلامی برقرار شود و از بروز اختلافات و شقاق‌های آینده جلوگیری شود. در همین راستا است که خداوند هنگامه اختلافات زناشویی و خوف نشوز و اعراض از سوی مرد، هردوی آنها را به «صلح»، یعنی برقراری عدالت و جلوگیری از تضییع حقوق طرفین، دعوت نموده و تأکید می‌نماید که صلح بهتر است. حقیقت آن است که صلح از معلق ماندن زن، طلاق، احساس ستم‌دگی منجر به تشکیل عقده‌های دامنه‌دار، از ترمرد و سرکشی زوجین و به دنبال آن نشوز و اعراض کامل بهتر است.

با این نگرش، آیه مورد بحث چنین معنا می‌شود که اگر زن از نشوز یا دوری و اعراض کامل شوهر خود ترسید، یعنی نشانه‌ها و اماراتی دال بر این اتفاق در همسر خود مشاهده کرد، هیچ اشکالی ندارد که آن دو بین خودشان براساس عدالت صلح نمایند و صلح بهتر است و چون بخل در نفس حضور داشته، پس شما مراقب باشید در برقراری این صلح به عدل و قسط، راه احسان و تقوا را در پیش بگیرید؛ چراکه خداوند از هرآنچه که انجام می‌دهید، خبر دارد. این آیه به زن و مرد توصیه می‌کند، هنگام برقراری صلح، از احسان و تقوا دور نشوید؛ زیرا هردوی شما زن و شوهر بوده و خداوند در میان شما مودت و رحمت قرار داده است.

نتیجه

از مطالعه و بررسی آیات، پیرامون اختلافات و منازعات با محوریت واژگان «سلم» و «صلح»، این معنا دریافت شد که قرآن کریم واژه «صلح» را در معنای برقراری دوستی و آشتی ضمن ایجاد عدالت و قسط، بکار گرفته است. آنچه مبرهن است آن است که «صلح» در معنای عدالت نیست، بلکه عدالت از ملزومات صلح است؛ یعنی «صلح» در صورتی برقرار خواهد شد که عدالت در ضمن آن اجرا شده باشد. واژه «سلم»، به معنای سازش

و کوتاه آمدن از موضع ترس و ذلت مطرح شده است. این در حالی است که در منظر مفسران، «صلح» تأکید شده در آیه ۱۲۸ سوره نساء به هنگام خوف زن از نشوز و اعراض شوهر، به معنای چشم پوشی از حقوق تضییع شده و بخشیدن دیگر حقوق برای حادث نشدن طلاق، است. در این پژوهش، چنین نتیجه گیری شد که «صلح» در این آیه نیز همچون آیات و موضوعات مشابه، در همان معنای راستین خود و کاربست هماهنگ قرآن در این مجموعه از آیات، یعنی برقراری آشتی ضمن تحفظ دیگر حقوق زن و بازیابی حقوق از دست رفته وی، است. از بررسی مجموعه آیات برمی آید که خداوند بنای آن دارد تا در میان جامعه اسلامی در وجوه و شقوق مختلف، عدالت را اجراء و نهایی نماید؛ به همین سبب، از ملزومات آن، یعنی صلح، هنگام اختلافات و منازعات چه میان دو قوم و قبیله یا میان زوجین استفاده نموده و پیوسته بدان تأکید دارد؛ زیرا جامعه اسلامی به طور کلی و نظام خانواده برای بقا و پویایی و سرزنده ماندن و محل اثر شدن، نیازمند افراد انسانی است که از عدالت بهره مند شده و طعم شیرین آن را چشیده و قسط و داد را در میان خود نهادینه نموده اند. افراد انسانی سرخورده و ناامید از عدالت در جامعه اسلامی و خانواده، هرگز نمی توانند برای استمرار و نشاط جامعه و خانواده مثمر ثمر شوند. عدالت، کلید واژه و رمز بقای جامعه و خانواده است. برخلاف آن، قرآن در مواجهه با دشمنان و عوامل بیرونی، همچون مشرکان و منافقان، بر دوری از پذیرش «سلم»، یعنی همان سازش ذلیلانه، تأکید داشته و بر آن است تا مشرکان و منافقان به چنین سازشی در مقابل مؤمنان روی بیاورند و به گونه ایی آنها را خوار و تحقیر نماید.

منابع

- قرآن کریم. ترجمه مهدی فولادوند.
- ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۷). «جمهره اللغة». بیروت: دارالعلم الملايين.
- ابن کثیر دمشقی اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ق). «تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)». بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۴۲۰ق). «تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور». بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). «لسان العرب». بیروت: دار صادر.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). «تهذیب اللغة». بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- الوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق). «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی». بیروت: دار الکتب العلمیه.
- بنت الشاطی، عایشه (۱۳۷۶). «اعجاز بیانی قرآن»، ترجمه حسین صابری. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- جاحظ، عمرو بن بحر (۱۴۲۳ق). «البيان والتبيين»، تحقیق علی ابو ملحم. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- رازی، ابوالفتوح حسین بن علی (۱۴۰۸ق). «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن». مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوابیل فی وجوه التأویل». بیروت: دار الکتب العربی.
- _____ (۱۳۶۴). «الفاقی فی غریب الحدیث». قاهره: دار احیا الکتب العربیه.
- سید بن قطب (۱۴۲۵ق). «فی ظلال القرآن». بیروت: دار الشروق.
- صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق). «المحیط فی اللغة»، تحقیق محمد حسن آل یاسین. بیروت: عالم الکتب.
- صادق تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق). «الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه». قم: فرهنگ اسلامی.
- صنعانی، عبد الرزاق (بی تا). «المصنف»، تحقیق و تخریج حبیب الرحمن الاعظمی. بیروت: منشورات المجلس العلمی.
- طباطبائی، محمد حسین (۱۳۹۰). «المیزان فی تفسیر القرآن». بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات طبرسی.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۳ق). «جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)». بیروت: دارالمعرفه.
- طبرسی، فضل بن الحسن (۱۳۷۹). «مجمع البیان فی التفسیر القرآن»، تصحیح ابوالحسن شعرانی. تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- طنطاوی، محمد سید (۱۹۹۷). «التفسیر الوسیط للقرآن الکریم». قاهره: نهضة مصر.
- طوسی، محمد بن الحسن (بی تا). «التبیان فی تفسیر القرآن». لبنان: دار الاحیاء التراث العربی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (بی تا). «مفاتیح الغیب». بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). «کتاب العین»، تحقیق مهدی المخزومی. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق). «المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی». قم: مؤسسه دارالهجرة.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). «تفسیر القمی». قم: دارالکتب.
- مدرسی، محمدتقی (۱۴۱۹ق). «من هدی القرآن». تهران: دار محبی الحسین.
- مراغی، احمد مصطفی (بی تا). «تفسیر المراغی». بیروت: دارالفکر.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). «تفسیر نمونه». تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- موسی، حسین یوسف، الصعیدی عبدالفتاح (۱۴۱۰ق). «الإفصاح فی فقه اللغة، الطبعة الرابعة». قم: مرکز النشر-مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن معصوم مدنی، سید علی بن احمد (۱۴۲۶ق). «الطراز الأول و الكنز لما علیه من لغة العرب المعول». قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.

References

- Holy Qur'an (Translation by Mehdi Fouladvand).
- Ibn Duraid, Muhammad bin Hassan (1987). *Jamharat Al-Lughah*, Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malā'īn.
- Ibn Kathīr Dimashqī, Ismail bin 'Amr (1419 AH). *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm* (Ibn Kathīr), Beirut: Dar al-Kutub Al-'Ilmīya, Muhammad Ali Baydou's publications.
- Ibn 'Ashour, Muhammad bin Tāhīr (1420 AH). *Tafsīr al-Tahrīr wal-Tanwīr* (known as Ibn 'Ashour's Commentary), Beirut: Al-Ta'rikh Al-'Arabī Foundation.
- Ibn Manzour, Muhammad bin Mukrim (1414 AH). *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dar Sādir.
- 'Azharī, Muhammad bin Ahmad (1421 AH). *Tahdhīb al-Lughah*, Beirut: Dar 'ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- 'Ālousī, Mahmoud bin Abdullah (1415 AH). *Rouh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm wa Sab' al-Mathānī*, Beirut: Dar al-Kutub Al-'Ilmīya.
- Bint al-Shā'ī, Ayesha (1997). *'I'jāz al-Bayānī lil-Qur'an* [translated by Hossein Saberi,] Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Jāhīz, 'Amr bin Bahr (1423 AH). *Al-Bayan wal-Tabyīn* [research: Ali Abu Malham, Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilāl.
- Rāzī, Abulfutouh Hossein bin Ali (1408 AH). *Rawd al-Jinān wa Rawh al-Janān fī Tafsīr al-Qur'an*, Mashhad: Aṣṭan Quds Razavi, Islamic Research Foundation.
- Zamakhsharī, Mahmoud bin 'Umar (1407 AH). *Al-Kashāf*, Beirut: Dar Kitāb Al-'Arabī. ----- (1364 AH). *Al-Fā'iq fī Gharīb al-Hadīth*, Cairo: Dar 'ihyā' al-Kutub al-'Arabī.
- Sayed Ibn Qutb (1425 AH), *Fī Zilāl al-Qur'an*, Lebanon-Beirut: Dar al-Shuroūq.
- Sāhib bin 'Abbād, Ismail bin Abbād (1414 AH). *Al-Muhīt fī al-Lughah*, [research: Mohammad Hassan Al-Yasin,] Beirut: Ālam al-Kitāb.
- Sadeghi Tehrani, Mohammad (1406 AH). *Al-Furqān fī Tafsīr al-Qur'an bil-Qur'an wal-Sunnah*, Iran: Qom, Islamic Culture.
- San'ānī, 'Abd al-Razzāq (nd). *Al-Musannaf*, [Research and Exclusion of Habib al-Rahman al-'Azamī,] Al-Majlis Al-'Ilmī Publications.
- Tabātabā'ī, Mohammad Hossein (2011). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an*, Lebanon-Beirut: Mu'assasat al-'A'lāmī lil-Matbou'āt al-Tabrisī.
- Tabarī, Muhammad bin Jarūr (1412 AH). *Jāmi' al-Bayan fī Tafsīr al-Qur'an* (Tafsīr al-Tabarī), Lebanon - Beirut: Dar al-Ma'rafa.
- Tabrisī, Fadl bin Al-Hassan (2000). *Majma' al-Bayan fī Tafsīr al-Qur'an*, [corrected by Abul Hassan Sha'rānī,] Tehran: Islamic Bookstore.
- Tantāwī, Mohammad Sayed (1997). *Al-Tafsīr al-Wasīt lil-Qur'ān al-Karīm*, Egypt-Cairo: Nahdat Misr.
- Tousī, Muhammad ibn al-Hassan (nd). *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an*, Lebanon: Dar 'ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Fakhr Rāzī, Mohammad bin 'Umar (nd). *Mafāṭīh al-Ghaib*, Beirut: Dar 'ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Farāhīdī, Khalil bin Ahmed (1409 AH). *Kitab al-'Ain*, [research: Mahdi Al-Makhzoumī,] Beirut: Dar wa Maktaba Al-Hilāl.
- Fayoumī, Ahmad bin Muhammad (1414 AH). *Al-Misbāh al-Munīr fī Gharīb al-Sharh al-Kabīr li-Rāfi'ī*, Qom: Dar al-Hijra Institute.
- Qummī, Ali bin Ibrahim (1984). *Tafsīr al-Qummī*, Qom: Dar al-Kitab.
- Mudarrisī, Mohammad Taqi (1419 AH). *Min Huda al-Qur'an*, Tehran: Dar Muhibbī Al-Hussain.
- Marāghī, Ahmed Muṣṭafa (nd). *Tafsīr al-Marāghī*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Makarem Shirazi, Nasser (1992). *The Commentary of Nemooneh*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya.
- Musa, Hossein Yusuf; Al-Sacidi Abdul Fattāh (1410 AH). *Al-Iṣṣāh fī Fiqh al-Lughah*, fourth edition, Markaz Al-Nashr-Maktabat al-'A'lām al-Islāmī.
- Ibn Ma'soum Madanī, Sayed Ali Ibn Ahmad (1426 AH). *Al-Tarāz al-Awwal wal-Kunāz limā 'alayh-e min Lughat al-'Arab al-Mu'awwal*, Qom: Āl al-Bayt Foundation.

Analysis of Cohesion and Coherence in Surah al-Nabà Based on de Beaugrande's Theory and Organic Unity

Alireza Nazari¹ , Khadijeh Zarei² 

1. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran (Corresponding Author) Email: a.nazari@hum.ikiu.ac.ir
2. Graduate in Arabic Language and Literature, Lorestan University, Khorramabad, Iran. Email: kadijeh_zarei94@yahoo.com

Extended Abstract

Research Objective

The objective of this study is to examine and analyze the factors of cohesion and coherence in Surah al-Nabà (Qur'an 78) in order to clarify how its verses, despite thematic diversity, exhibit a coherent and purposeful structure. By focusing on conceptual links between verses, rhetorical and linguistic organization, semantic oppositions such as this world and the hereafter, and denial and certainty, as well as meaningful repetition, the study seeks to elucidate the internal cohesion of the Surah and to demonstrate that all its components are harmoniously and systematically organized in accordance with its central message—namely, the emphasis on resurrection and the response to the doubts of the deniers.

Research Methodology

This study adopts a descriptive-analytical approach grounded in the seven standards of textuality proposed by de Beaugrande, alongside the principles of organic unity, to examine the textual style of the Surah in question. By analyzing surface-level cohesion devices and underlying semantic coherence relations, the research attains a holistic understanding of the interconnections among the components of the text, thereby offering a renewed perspective on its organic unity. Accordingly, the study addresses the following questions: How do cohesion and coherence factors contribute to linking the components of the text, and in what ways do these connections give rise to semantic and thematic unity and integrity?

Findings

The analysis of Surah al-Nabà reveals that a network of cohesion and coherence factors operates in the service of the Surah's thematic content and plays a significant role in conveying meaning to the reader. The Surah presents the fate and destiny of two groups of human beings—sinners and the righteous—in both this world and the hereafter. The events and spatial settings are arranged in a narrative framework marked by contrast, which facilitates the transmission of the intended meaning.

Received: 2024-05-22 | Received in revised form: 2024-08-07 | Accepted: 2024-08-11 | Published online: 2026-04-21

◆ How to cite: Nazari, A. R. and Zarei, K. (2026). Analysis of Cohesion and Coherence in Surah al-Nabà Based on de Beaugrande's Theory and Organic Unity. (e256-279). *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 10(18), e256-279 doi: [10.22034/sshq.2024.458852.1463](https://doi.org/10.22034/sshq.2024.458852.1463)

©2025. Article type: Research Article Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



The findings further indicate that cohesion and coherence devices in this Surah are consistently aligned with its central theme. A set of cohesive mechanisms, including ellipsis, conjunction, and reference, establishes semantic connections between the two principal scenes. An examination of attributes and descriptive expressions shows that the events ultimately refer to a specific focal essence, with references to the Day of Resurrection occurring more frequently than other types of reference. All cohesion-building elements relate to two temporal domains, two spatial domains, or two described entities, reflecting the cohesion and organic unity among the events of the Surah. Moreover, the presence of diverse semantic relations enables the reader, through their recognition, to discern a coherent relationship between the questions and answers articulated within the Surah.

Conclusion

The events in Surah al-Nabà (Qur'ān 78) unfold in a gradual and stepwise manner, encompassing two distinct scenes: one associated with this world and the other with the hereafter. The use of cohesion devices—such as ellipsis, conjunction, and reference—establishes meaningful semantic links between these two scenes. Furthermore, an analysis of attributes and definitions indicates that the events refer back to a specific central essence, with references to the Day of Resurrection predominating over other forms of reference. This demonstrates that the events of the Surah revolve around the theme of the Day of Judgment.

The text of Surah al-Nabà employs a range of factors—including time, place, attributes, and a series of events related to the creation of the universe—whose coherent interrelations, along with the connection between imagery and thematic content, cause the Surah to serve purposefully in expressing lofty objectives that guide human life and destiny. The Surah contains cohesive information and interconnected events that begin with God's creation of the universe and culminate in human felicity or misguidance, contingent upon conscience and will. In this context, the initial interrogative verse and its subsequent response, the harmony among diverse events, their temporal progression from this world to another, and the implicit contrast between this world and the hereafter, together with the explicit depiction of events on the Day of Resurrection and the witnessing of the consequences of deeds, render the text of the Surah coherent, persuasive, and acceptable to the reader.

Keywords: Textual cohesion; De Beaugrande's approach; Surah al-Nabà; Holy Qur'ān; Organic unity

تحلیل عوامل انسجام و پیوستگی در سوره‌ی نبأ براساس نظریه‌ی دوبوگراند و وحدت اندام وار

علیرضا نظری^۱ ، خدیجه زارعی^۲

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران، (نویسنده مسؤول)،

ایمیل: a.nazari@hum.ikiu.ac.ir

۲. دانش‌آموخته زبان و ادبیات عربی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران، ایمیل: kadijeh_zareji94@yahoo.com

پژوهشی



چکیده

در سوره نبأ حوادث و رویدادها در ارتباط با یکدیگر آمده‌اند، ارتباط بین اجزای متن که از طریق عوامل روساختی انسجام و زیرساختی پیوستگی قابل دریافت است می‌تواند به نوعی بیانگر سبک متن در شیوه کاربرد این عوامل انسجامی باشد و قرآن به شکل عام و سوره نبأ به شکل خاص می‌تواند چگونگی این سبک‌شناسی در عوامل را تبیین و تقویت نماید و به نوعی وحدت اندام وار متن را اظهار نماید. دوبوگراند در مطالعات معناشناسانه خود و نظریه خویش، عوامل چهارگانه را معرفی کرده است که تمامی ابعاد لغوی و غیر لغوی متن را در برمی‌گیرد، با توجه به اینکه جستار حاضر با رهیافتی توصیفی-تحلیلی و براساس عوامل هفتگانه نظریه‌ی "دوبوگراند" و عوامل وحدت اندام وار به بررسی سبک متنی در سوره‌ی مذکور پرداخته است. نتایج پژوهش بیانگر آن است که عوامل پیوستگی و انسجام در این سوره در خدمت بیان موضوع سوره؛ یعنی وصف حال نیکوکاران و گناهکاران قرار گرفته است. بدین صورت که مجموعه عوامل پیوستگی؛ از جمله حذف، وصل و ارجاع سبب شده است که میان دو صحنه‌ی مذکور ارتباط معنایی برقرار شود و با توجه به صفات و تعاریف در این سوره می‌توان چنین گفت که رویدادها در آن به ماهیتی مشخص برمی‌گردند که از میان آنها ارجاع به روز محشر نسبت به دیگر موارد بیشتر است. همه‌ی عوامل انسجام بخش به دو زمان یا دو مکان یا دو موصوف برمی‌گردند که این امر بیانگر انسجام و وحدت اندام وار میان وقایع در این سوره است. از سویی دیگر؛ وجود انواع روابط معنایی سبب شده است که خواننده با درک آنها، ارتباط منسجمی میان پرسش و پاسخ‌های سوره‌ی مذکور بیابد.

کلمات کلیدی: قرآن کریم، سوره نبأ، انسجام متن، رویکرد دوبوگراند، وحدت اندام وار

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۲ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۵/۱۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۲۱ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۰۱

◆ استناد به این مقاله: نظری، علی‌رضا و زارعی، خدیجه. (۱۴۰۵). تحلیل عوامل انسجام و پیوستگی در سوره-ی نبأ براساس نظریه‌ی دوبوگراند و وحدت اندام وار. (۲۷۹-۲۵۶). *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*. ۱۰ (شماره اول)، ۲۷۹-۲۵۶. doi: 10.22034/sshq.2024.458852.1463

زبان‌شناسی متن شاخه‌ی نوپایی است که به بررسی روابط فراتر از یک جمله می‌پردازد. قرآن کریم کلامی برای همگان است که درک معنای آن نیازمند توجه به همه‌ی روابط میان آیات و سوره‌های آن است. یکی از دانش‌هایی که به درک و تحلیل متن قرآن کریم می‌پردازد، زبان‌شناسی متن است که شاخه‌ای از تحلیل گفتمان است که به جای جمله بر متن تأکید می‌کند. قرآن کریم متن بهم پیوسته و منسجمی است که در هر سوره از آن شاهد اعجاز و سبکی منسجم هستیم. دانشمندان و معناشناسان دیدگاه‌های گوناگونی در مورد متن دارند. از دیدگاه "فاینرش بارت" متن از اجزایی تشکیل شده است که با یکدیگر در ارتباط هستند و از این اجزا برای فهم کلی متن استفاده می‌شود. "رقيه" و "حسن" اعتقاد دارند که اگرچه جمله، واحد اساسی در بررسی‌های نحوی است، ولی متن نیز مجرد از سلسله جمله‌های بزرگ نبوده و ساختار در بافت مختلف است که واحد دلالتی را تشکیل می‌دهد و واحدی است که در بردارنده‌ی معنا و سیاق می‌باشد. (قیاس، ۲۰۰۹: ۲۲-۲۱) "دوبوگراند" نیز هفت مؤلفه‌ی مهم برای متن برشمرده‌اند که عبارتند از: پیوستگی، انسجام، بینامتنیت، هدفمندی، حاوی اخباری بودن، موقعیت، پذیرفتنی بودن و دو مؤلفه‌ی مهم از دیدگاه آنها، انسجام و پیوستگی است و از ویژگی‌های عمومی متن قرآن کریم انسجام و پیوستگی میان آیات آن است. متن قرآن کریم بگونه‌ای منسجم است که گویی یک کلمه‌ی واحد است و انسجام و پیوستگی میان آیات نقش بسزایی در تحلیل و تفسیر آنها دارد. سوره‌ی "نبأ" هفتاد و هشتمین سوره از سوره‌های مکی قرآن است که جزء سی‌ام قرآن با آن آغاز می‌شود. این سوره در مورد روز قیامت و رویدادهای آن سخن می‌گوید و به وصف جایگاه و حالت‌های گناهکاران و نیکوکاران در آن روز می‌پردازد. در سوره‌ی مذکور، وقایع و رویدادها به ترتیب در یک فضا و زمان هماهنگ رخ داده است که در این میان نقش عوامل پیوستگی و انسجام در بهم پیوستگی حوادث بگونه‌ای است که بیانگر ارتباط میان آنها می‌باشد. با توجه به اینکه در سوره نبأحوادث و رویدادها در ارتباط با یکدیگر آمده‌اند، ارتباط بین اجزای متن که از طریق عوامل روستاختی انسجام و زیرساختی پیوستگی قابل دریافت است می‌تواند به نوعی بیانگر سبک متن در شیوه کاربرد این عوامل انسجامی باشد و قرآن به شکل عام و سوره نبأ به شکل خاص می‌تواند چگونگی این سبک‌شناسی در عوامل را تبیین و تقویت نماید و به نوعی وحدت‌اندام وار متن را اظهار نماید. ما در این پژوهش با اتکا به تحلیل عوامل روستاختی انسجام و زیرساختی پیوستگی معنایی به نگرشی کلی از پیوند اجزای متن دست می‌یابیم که می‌تواند هویتی تازه به وحدت‌انداموار باشد. با ذکر این سوالات که عوامل انسجام و پیوستگی چگونه در پیوند اجزای متن مشارکت دارند؟ و این پیوند چگونه می‌تواند وحدت و یکپارچگی معنایی و محتوایی متن را به وجود بیاورد؟

۱-۱- پیشینه

از جمله تحقیقات ارزشمندی که در مورد بررسی متن قرآن از حیث وحدت اندام وار، نظریه دبوگراند و سوره نبأ نوشته شده است می توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- حسین محسنی، افسون رزمی، (۱۳۹۸ ه.ش) در مقاله‌ی خود با عنوان "بررسی کاربری عوامل هفتگانه متن وارگی دی بوگراند در توسعه‌ی دلالتی در قرآن کریم" به بررسی کاربری معیارهای متن وارگی در توسعه‌ی دلالتی در قرآن کریم می پردازند. نتایج پژوهش بیانگر آن است که علاوه بر دو معیار انسجام و پیوستگی، حضور پررنگ چند معیار فرامتنی مانند «پذیرفتنی بودن» و «موقعیت» نیز سبب تولید معنای بیشتر یا همان «توسعه‌ی دلالتی» آیات برای مخاطب و مترجم شده‌اند.

۲- محمد سعید مراد (۲۰۲۲م) در مقاله‌ی خود با عنوان "السبک النَّصْی فی قصهٔ آدم علیه السلام فی سورة البقرة" سوره‌ی مذکور را از نظر انسجام که یکی از هفت معیاری است که "دو بوگراند" معرفی کرده، مورد ارزیابی قرار داده است. علت گزینش این موضوع توسط نویسنده، بحث و جدل بسیار مفسران در تفاسیر خود بوده است. نویسنده در این مقاله، ارجاعات (از جمله: ارجاع به ضمائر، اسم‌های موصول و اسم‌های اشاره) را سبب تناسب متن قصه‌ی بنی آدم می‌داند. به عبارتی دیگر؛ هرگاه این ضمائر در متن بکار رفته‌اند، سبب استحکام و انسجام متن شده‌اند. همچنین نویسنده در این مقاله به بررسی عوامل انسجام؛ از جمله تناسب و ارجاع نیز پرداخته است.

عبدالله الزهیری (بی تا). در مقاله خود تحت عنوان «الوحدة العضویة فی القرآن الکریم» به بررسی عوامل وحدت اندام وار در قرآن کریم براساس دیدگاه نقادان معاصر و قدیم پرداخته است و وحدت عضویت و وحدت موضوعی را در قرآن را که یکی از جنبه‌های اعجازهای قرآن برشمردند.

محمد أحمد (۲۰۱۸) در مقاله خود تحت عنوان «الوحدة العضویة فی القرآن الکریم» به بررسی عوامل وحدت اندام وار در متن قرآن کریم پرداخته است و نتایج این پژوهش مبین آن است تغییر هر آیه، حرف، و واژه وزن آیات را در قرآن کریم بر هم میزند و در متن قرآن کریم بین سوره‌های مختلف وحدت موضوعی وجود دارد.

سیفی محسن و دیگران (۱۳۹۲م). در مقاله خود تحت عنوان «آواشناسی فاصله آیات در سوره نبأ» و به واکاوی مقاطع صوتی آن به گونه آماری پرداخته و بدین دریافت رسیده است که با تغییر مضمون آیات، حروف روی فاصله دگرگون میشود و با تغییر سیر خطاب، مقطع صوتی، از مغلق به مفتوح گرایش مییابد. قرآن، سوره نبأ، آواشناسی، فاصله، مقطع صوتی مقدمه یکی از جنبه‌های اعجاز قرآن که باعث شگفتی و اعجاب می‌گردد چگونگی چینش واژگان و به نظم کشیدن آنها در سلک آیات است؛ به گونه ای که اسرار و حکمت‌های

فراوانی را در خود نهفته دارد و به عنوان منبعی سرشار در استخراج نکته‌ها و ظرافت‌های تفسیری به شمار می‌آید.

بازگری، احمد تیموری، دیگران (۱۴۰۲م). در مقاله‌ی خود تحت عنوان «تحلیل مؤلفه‌های انسجام براساس الگوی فرانقش متنی هالیدی». با هدف بازبینی تحلیل گفتمان سوره نبا در سطح فرانقش متنی طبق فرضیه نقش‌گرای هالیدی است از این رو با بررسی شکل مبتدا خبری و اطلاعی سوره نبا و درک اجزاء و فنون خلق همبستگی نویسندگان به این نتیجه رسیدند که سوره نبا از دیدگاه گفتمان بر اساس مکالمه پرسش و پاسخ بوده و در همبستگی متن آن ادات متعدد و گوناگونی موثر است که میزان بهره‌گیری از این فنون همبستگی دستوری لغوی یا معنایی با هم متفاوت است.

فلاحی، کتابیون، دیگران (۱۳۹۷م) در مقاله خود تحت عنوان «آشنایی زدایی و برجسته سازی نحوی و بلاغی در سوره نبا» در راستای تبیین اعجاز ادبی قرآن کریم به بررسی نظریه آشنایی زدایی و برجسته سازی در سوره مبارکه «نبا» از بعد نحوی و بلاغی پرداخته است. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که عناصر سازنده آن از قبیل معرفه و نکره، تقدیم و تاخیر، حذف و ذکر، التفات، تکرار، جملات معترضه و... از پربسامدترین نمونه‌های برجسته سازی در این سوره مبارکه به شمار می‌آیند.

با وجود این تحقیقات ارزشمند، در زمینه‌ی **زبان‌شناسی** متن در قرآن کریم نیاز به نگارش پژوهش‌های بیشتر، ضروری به نظر می‌رسد. نگارندگان پژوهش حاضر هیچ پژوهشی نیافته‌اند که به تحلیل سوره‌ی «نبا» براساس عوامل متنیت «دو بوگراند» وحدت اندام وار پرداخته باشد، بنابراین در جستار حاضر تلاش شده تا انواع عواملی که سبب پیوستگی و انسجام سوره‌ی مذکور و همچنین عواملی که سبب وحدت اندام وار آن شده‌اند، مورد بررسی قرار گیرند و در پایان به نتایج بدست‌آمده اشاره شود.

۲- عوامل متنیت متن از نظر دوبوگراند

مفهوم «متنیت» یا «متن‌بودگی» مفهومی در زبان‌شناسی و نظریه‌ی ادبی است که نمایان‌گر متن است. مفهوم متن‌بودگی کلیه‌ی ویژگی‌هایی است که متنی را به متن دیگر تبدیل می‌کند؛ یعنی موجبات متن‌گونگی را فراهم آورده است. در برخی منابع اصطلاح «متنیت» را معادل «متن‌شدگی» در نظر گرفته‌اند که منظور از آن همان «متن بودن متن» است. (صفوی، ۱۳۸۲: ۱۸۸) "دوبوگراند" از زبان‌شناسانی است که متن را رخدادی ارتباطی می‌دانند و برای آن معیارهایی را تعیین می‌نمایند. از دیدگاه آنها چنانچه در هر متنی یکی از معیارها رعایت نشود، آن متن، ارتباطی نیست و منجر به برقراری رابطه نمی‌شود؛ لذا نامتن است. (محسنی، ۱۳۹۳: ۱۰۵-۱۰۲)

در رویکرد "دوبوگراند" (۱۹۸۱م) که از زبان‌شناسی متن نشأت می‌گیرد، ساخت متن

براساس سه محور بافت خرد و کلان و دانش تجربی تولیدکنندگان شکل گرفته است. از دید آنان متن نوعی نمود ارتباطی است که با هفت ویژگی خود به عنوان «اصول تشکیل دهنده‌ی متن» عمل می‌کند. از آن میان دو ویژگی انسجام و پیوستگی، متن محور و سایر ویژگی‌ها (هدفمندی، توازن، پذیرش، اطلاع‌دهندگی، موقعیت‌مندی و بینامتنیت) کاربر محور هستند. (دوبوگراند، ۲۰۰۲: ۱۴) از مضمون انسجام‌متنیت که "دوبوگراند" ارائه نموده، می‌توان دریافت که تکیه‌ی او، برخلاف "هالیدی" و "حسن" است که بیشتر بر مباحث ساختاری و نحوی جمله استوار بوده‌اند؛ فرق دارد و تکیه دوبوگراند بیشتر بر جنبه‌های معنایی متن است و همچنین هلیدی و حسن کاربرد شناختی متن‌وارگی را دخیل می‌نمایند و صرفاً به جنبه‌های صوری متن اکتفا نمی‌کنند در حقیقت؛ متن را بجای جمله ارزیابی می‌نمایند. (احمدی‌زاده، ۱۳۹۵: ۱۰). دوبوگراند الگوی کامل و جامعی را ارائه نموده است او متن را نوعی نمودار ارتباطی می‌داند که عبارتند از: انسجام، پیوستگی، هدفمندی بودن، پذیرفتنی بودن، حاوی اطلاعات بودن، ویژگی موقعیتی، ویژگی درون‌متنی باشد).

ویژگی‌های متن از دیدگاه نظریه‌ی دوبوگراند عبارتند از:

انسجام: «عاملی است که مؤلفه‌های رو ساختی متن را به یکدیگر پیوند می‌دهد؛ روابط پیوستگی در درون جمله اغلب با روابط ساختاری نحوی هم‌پوشی دارد (البرزی، ۱۳۸۶: ۱۵۲). رابطه‌ی پیوستگی بین دو یا چند عنصر متن هنگامی برقرار می‌شود که تعبیر و تأویل چند عنصر در گفتگو، به یکی از عناصر دیگر وابسته باشد، بدین معنی بدون توسل جستن به دیگری متن به صورت مناسب قابل درک نباشد، نخستین معیار از اصول هفتگانه سازنده متنیت سازنده‌ی متنیت از نظر دوبوگراند است. عوامل انسجام از نظر دوبوگراند شامل موارد زیر می‌باشد:

تکرار لفظ: عبارت است از تکرار عینی عبارت‌ها، ممکن است عناصر تکرار شده دارای مرجع واحد یا متفاوتی باشند. میزان محتوایی و مفهومی که ممکن است از این ارجاعات بدست آید، برحسب تنوع می‌تواند گوناگون باشد.

تعریف: حدی است که می‌توان براساس آن ماهیت متن را در یک نقطه مشخص کرد، سپس آن را به ماهیت اولی که در ابتدا ذکر شده است، بازگرداند.

اتحاد مرجع: به کار بردن عبارت‌های سطحی گوناگون برای نشان دادن یک امر واحد در متن است.

ارجاع قبل از ذکر: نوعی ارجاع است که ضمیر قبل از متن می‌آید.

ارجاع بعد از ذکر: نوعی ارجاع است که ضمیر به مابعد برمی‌گردد.

ارجاع به خارج از متن: در این نوع، ارجاع ضمیر به خارج از متن برمی‌گردد. می‌توان آن را براساس بافت موقعیت ترکیب کرد.

حذف: حذف عبارت‌های سطحی است که براساس قرائن مفهومی و لفظی در ذهن تداعی می‌گردد. (حسان، ۱۹۹۸: ۱۰۴-۱۰۳).

دومین معیار از معیارهای که در زبان‌شناسی متن مورد بررسی قرار می‌گیرد پیوستگی است که به روابط معنایی اشاره دارد که به کلام یکپارچگی و وحدت می‌بخشد و آن را به‌مثابه یک متن، از مجموعه‌ای از جملات جداگانه و نامربوط جدا می‌کند» (مهاجر و نبوی، ۱۳۷۶: ۶۳).
دوبوگراند عوامل انسجام متن را مستلزم اعمالی می‌داند که عوامل شناخت را برای یافتن روابط مفهومی و ارجاع به آن فعال می‌کند و عوامل انسجام را عبارت می‌داند از: ۱- عناصر منطقی مانند سبب و عموم خصوص ۲- اطلاعات در مورد وقایع، اطلاعات، رویدادها و کارها و مواضع در هر متن. - تجربه انسانی و پشتیبانی از تعامل اطلاعات ارائه شده توسط متن با دانش قبلی از جهان بنابراین انسجام ما را وا دار می‌کند که به دنبال انواع روابط معنایی و مفهومی که منجر به انسجام می‌شود باشیم (حسان، ۱۹۹۸: ۱۰۳).

بینامتنیت

این عامل که ذیل عامل روانی مورد مطالعه قرار می‌گیرد به زمینه‌هایی مربوط می‌شود که در آن متن با دانش اطلاعات قبلی دریافت‌کننده از متون وابسته است و دریافت‌کننده با کمک اطلاعاتی که از متن‌های قبلی دارد مفهوم فعلی متن را دریافت می‌نماید.

حاوی اخبار بودن

متن ارائه شده باید حاوی اطلاعات مفیدی باشد و رویدادهای مورد انتظار و قطعی را برساند چنانچه متن بیان‌کننده اطلاعات مفید نبوده یا اطلاعات آن ناقص و کم ارزش باشد، سبب آشفتگی ذهنی و خستگی مخاطب و حتی طرد و نفی متن از سوی مخاطب می‌گردد و به متنیت آن آسیب می‌رساند.

قابلیت پذیرش متن به نوع نگرش و طرز تلقی دریافت‌کننده متن در فرآیند ارتباط متن می‌پردازد، بگونه‌ای که متن باید حاوی وقایع و اطلاعات منسجمی باشد تا دریافت‌کننده بتواند با آن ارتباط برقرار کند و آن را بپذیرد (دوبوگراند، ۱۹۸۱: ۱۱ و ۱۲).

این عامل به ارتباط میان متن و اوضاع بافتی و محیط وقوع آن می‌پردازد و معنا و کاربرد متن را با توجه موقعیت کاربرد آن تعیین می‌کند.

۳- عوامل زمینه ساز در معاییر هفت‌گانه متنیت دوبوگراند:

دوبوگراند عوامل هفت‌گانه متن وارگی زیر مجموعه دو عامل لغوی و غیر لغوی دانسته‌اند که غیر لغوی خود به سه دسته‌ی ذهنی، روانی و اجتماعی تقسیم بندی می‌شود. به عوامل لغوی و عوامل ذهنی، روانی و اجتماعی تقسیم بندی می‌شود. به عوامل لغوی و عوامل

ذهنی، روانی و اجتماعی عوامل چهار گانه متنیت می‌گویند «عامل لغوی [متنی] همان است که متن و تعبیر لغوی در گفتمان را به همدیگر مرتبط می‌کند و شامل دومعیار از معابیر هفتگانه است. اولینشان "انسجام" است که این معیار به ظاهر متن اهتمام دارد و در حقیقت شامل بر قوانین ارتباط بین عناصر ظاهر متن است و دوم پیوستگی معنایی است و آن راهی برای ارتباط افکار در درون متن است (محسنی، ۱۳۹۳: ۱۰۱). عامل غیر لغوی اگر از نوع روانشناسانه باشد «مشمول بر سه معیار از عوامل هفت گانه است: بینامتنیت، ویژگی موقعیتی و حاوی اخباری بودن. عامل غیر لغوی اگر از نوع ذهنی باشد» مشتمل بر یک معیار از معیارهای هفت گانه مزبور و آن «پذیرفتنی بودن» است همچنین با ویژگی موقعیتی دو عامل روانی نیز مشترک می‌باشد (همان: ۱۰۱). در این جستار عامل لغوی (متنی) یعنی مؤلفه‌های روساختی و ژرف ساخت طبق نظریه دوبوگراند مورد بررسی قرار گرفته است:

وحدت اندام وار

وحدت در لغت به معنای یگانه شدن است. این واژه به معنای یکی بودن و یگانه بودن است. کلمه در اصل اسم و از ریشه وحد می‌باشد. وحده در اصطلاح یعنی تبدیل شدن موارد متکثر و متعدد به یک چیز و همچنین کلمه عضویت، در اصطلاح به معنای زیر مجموعه یک مجموعه یا گروه قرار گرفتن است که مجموع آن گروه سبب اتحاد خواهند شد. حال در یک متن، مجموعه عواملی که عضو آن متن هستند می‌توانند سبب اتحاد یا وحدت هماهنگی آن متن شوند. نگاه از دو منظر قابل بررسی است یکی از حیث وحدت اندام وار و دیگری از حیث انسجام؛ این موضوع سبب انسجام بین لایه‌های درون از حیث مضمون و ظاهر خواهد شد، در متنی که دارای وحدت اندام وار است از حیث موضوع منسجم است و امکان تقدیم و تأخر عبارات وجود ندارد و وحدت اندام وار سبب وحدت فکر و شعور احساس و افکار است متن خواهد شد. در متن قرآن کریم به علت توجه زیاد به صنایع ادبی، تصویر پردازی، قدرت و صف و دقت نظر و مهارت در انتخاب واژگان و ابداع ترکیب‌های تازه از ارزش هنری بالایی برخوردار است که به سبب وحدت اندام وار بین سوره‌های قرآن است.

۴- عوامل انسجام (Cohesion) در سورهی نبأ

۴-۱- اتحاد مرجع

یکی از مواردی که "دوبوگراند" در بحث انسجام بدان اشاره نموده است، اتحاد مرجع است. در متن سورهی «نبأ» خداوند متعال در پی تذکر و هشدار و یادآوری نعمت‌های خود است و در همین راستا بیشترین ضمیری که در این سوره تکرار شده، ضمیر متکلم است که بصورت درون متنی به خداوند متعال برمی‌گردد. به عنوان نمونه، می‌توان به آیات زیر اشاره

نمود که در آنها تکرار ضمیر و ارجاع به مرجعی واحد بیانگر سبک برجسته و منحصر بفرد این سوره از نظر پیوستگی متن است:

﴿وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُباتاً﴾ (نبأ/۹) ﴿وَجَعَلْنَا اللَّیْلَ لِباساً﴾ (نبأ/۱۰) ﴿وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعاشاً﴾ (نبأ/۱۱)

در جدول زیر تعدادی از پربسامدترین ضمایری که دارای مرجع واحدی هستند، بیان شده است:

ضمیر	تعداد ارجاع واحد	نوع ارجاع	مرجع
نا	۱۵	درون متنی	خداوند
ون	۸	برون متنی	گناهکاران
کم	۳	درون متنی	انسان

۴-۲- ارجاع ضمایر به ماقبل

همانگونه که اشاره شد، "دوبوگراند" ارجاع بوسیلهی ضمایر را به انواع گوناگونی تقسیم نموده‌اند. یکی از آنها، ارجاع به ماقبل است. در متن سورهی "نبأ" تعداد ارجاع‌های ضمیر به ماقبل نسبت به تعداد ارجاع‌های ضمایر به مابعد، بیشتر است و از میان تعداد ضمایری که به ماقبل برمی‌گردند، تعداد ضمایری که به نیکوکاران و گناهکاران برمی‌گردند، نسبت به دیگر ضمایر بیشتر است. به‌عنوان نمونه، می‌توان به آیات زیر اشاره نمود:

﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفازاً﴾ (نبأ/۳۱). ﴿حَدائقٌ وَأَعناباً﴾ (نبأ/۳۲). ﴿وَكَواعِبٌ أَتْراباً﴾ (نبأ/۳۳) ﴿وَكأْساً دهاقاً﴾ (نبأ/۳۴). ﴿لَا یَسْمَعُونَ فیها لَعواً وَلَا كِذاباً﴾ (۳۵)

در اینجا، بکارگیری کلمه‌ی «رستگاران» و ذکر ضمیر در آیه ۳۵ از سورهی مذکور سبب پرهیز از تکرار شده و با ارجاع ضمیر به ماقبل و مرجعی واحد سبب پیوستگی میان آیات گشته است. از سویی دیگر؛ میان همه‌ی آیات مذکور با آوردن کلماتی که سبب وزن و آهنگ در این سوره شده، هماهنگی وجود دارد و همین امر تأثیر بسزایی در پیوستگی میان آیات در سورهی مذکور داشته است. همچنین این سبک متنی؛ یعنی بکار بردن ضمایری که منجر به پیوستگی ارجاع ضمایر و ایجاد نوعی موسیقی و آهنگ میان آنها شده، بیانگر سبک بارز این سوره است. در جدول زیر بسامد تعداد ارجاع ضمایر به ماقبل در سورهی «نبأ» ذکر شده است:

ضمیر	تعداد ارجاع به ماقبل	نوع ارجاع	ارجاع داده‌شده به
ون	۹	برون متنی	به نیکوکاران و بدکاران
نا	۱۳	درون متنی	خداوند

ضمیر	تعداد ارجاع به ماقبل	نوع ارجاع	ارجاع داده‌شده به
أنا	۱	درون متنی	خداوند
تُ	۱	درون متنی	المراء
هم	۲	برون متنی	گناهکاران
هاء	۲	برون متنی	جهنم
واو	۳	برون متنی	گناهکاران
هاء	۱	برون متنی	نیکوکاران
هما	۱	برون متنی	السموات و الأرض
ها	۴	برون متنی	خداوند
ها	۱	برون متنی	آب
ياء	۱	درون متنی	انسان
هم	۱	برون متنی	کافرین
کم	۱	درون متنی	کافرین
کم	۶	درون متنی	مردم

"دوبوگراند" همانند دیگر نظریه پردازان زبان‌شناسی متن، ارجاع را به دو نوع ارجاع درون‌متنی و برون‌متنی تقسیم کرده‌اند که در سبک سوره‌ی "نبأ" شاهد هر دو نوع ارجاع هستیم:

﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ (نبأ/۱) ﴿عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ﴾ (نبأ/۲). ﴿الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ﴾ (نبأ/۳)

ضمایر در سوره‌ی «نبأ» به دو صورت ارجاع به ماقبل و مابعد بکار رفته‌اند، تعداد ضمایر جمع در سوره‌ی مذکور پس از ضمایر متکلم که به خداوند متعال برمی‌گردند، نسبت به دیگر انواع بیشتر است و در سراسر این سوره، ضمایر جمع به دو گروه نیکوکاران و بدکاران بر می‌گردند که این سبک هماهنگی در کل سوره به چشم می‌خورد. موضوع سوره، وصف قیامت و حال و نیکوکاران و بدکاران است، بنابراین میان همه‌ی بخش‌های آن هماهنگی وجود دارد. در آیات ابتدایی سوره که به‌عنوان نمونه ذکر شده‌اند، ضمیر جمع به بدکاران برمی‌گردد؛ زیرا آنها کسانی هستند که در مورد روز قیامت اختلاف دارند.

۴-۳- حذف

ساختار سطحی گاهی برعکس آنچه بیننده مشاهده می‌کند، ناقص است، زبان‌شناسان مرزهای مشخصی را برای درستی ساختار منطقی تعیین می‌کنند، گاهی کلمه یا عبارتی در جمله به سبب لفظی یا معنوی حذف می‌شود که از دیدگاه "دوبوگراند" این نوع حذف،

یکی از عوامل پیوستگی است. در سوره‌ی "نبأ" شاهد تعداد بسیاری از انواع حذف به قرینه‌ی لفظی یا معنوی هستیم که هیچ خللی در معنا و مفهوم آیات ایجاد نکرده‌اند. در این سوره تعداد انواع حذف جمله نسبت به دیگر انواع حذف بیشتر است. به عنوان نمونه، می‌توان به آیات زیر اشاره نمود:

﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا﴾ (نبأ/۲۴) ﴿إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا﴾ (نبأ/۲۵) ﴿جَزَاءً وَفَأَقَا﴾ (نبأ/۲۶)

در اینجا، عبارت ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا﴾ در آیات ۲۴، ۲۵ و ۲۶ سوره‌ی «نبأ» حذف شده است. در این آیات گفته شده است که: نه خنکی چشند و نه شربتی؛ جز آنکه آب جوشان و چرکابه‌ای چشند. به عبارتی دیگر؛ می‌توان چنین گفت که در این آیات از تکرار فعل «يَذُوقُونَ» پرهیز شده و تنها یک بار بکار رفته که نه تنها حذف آن خللی در متن ایجاد نکرده؛ بلکه سبب حفظ نظم در آیات مذکور و همچنین آهنگین شدن کلام شده است. همچنین تکرار همین موسیقی سبب ارتباط میان آیات نیز شده است. بنابراین این سبک نه در معنای متن و نه ساختار آیات خللی ایجاد نکرده که این امر از ویژگی‌های بارز آیات سوره‌ی مذکور است.

حذف	شماره‌ی آیه	محدوف
جمله	۲۳	لا يذوقون فيها
جمله	۲۴	لا يذوقون فيها
جمله	۲۵	لا يذوقون فيها
اسم	۳۱	المتفقين
اسم	۳۲	المتفقين
اسم	۳۳	المتفقين
جمله	۳۵	لا يسمعون فيها
اسم	۳۶	رب
جمله	۷	الم نجعل
جمله	۸	الم نجعل

۴-۴- وصل

وصل به امکان اجتماع عناصری از عناصر متن اشاره می‌کند که برخی از آنها با برخی دیگر در ارتباط هستند، وصل سبب ارتباط ماقبل به مابعد می‌شود (نظری، ۱۳۹۲: ۳۷). وصل به

وسایله‌ی ادوات ربطی در متن ایجاد می‌شود و به بررسی انسجام میان جمله‌ها می‌پردازند و میان گزاره‌های واپسین و پیشین پیوند برقرار می‌کنند (خطابی، ۱۹۷۶: ۲۷۷). میان همه‌ی روابط وصلی که در متن سوره‌ی "نبأ" آمده، نقش تعداد ارتباط معنایی که از طریق وصل زمانی صورت گرفته است، نسبت به دیگر انواع روابط بیشتر می‌باشد. این امر هماهنگی میان ساختار سوره‌ی مذکور را بخوبی نشان می‌دهد؛ زیرا رویدادها در آن بصورت پلکانی رخ می‌دهند:

﴿وَبَيْنَنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شَدَادًا﴾ (نبأ/۱۲) ﴿وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا﴾ (نبأ/۱۳) ﴿وَجَنَّتِ الْأَفْأَفُ﴾ (نبأ/۱۶) ﴿إِنَّ يَوْمَ الْفُضْلِ كَانَ مِيقَاتًا﴾ (نبأ/۱۷)

همانگونه که در آیات مذکور مشاهده می‌گردد، ابتدا خداوند متعال می‌فرماید: بر فراز شما هفت آسمان قرار دادیم و چراغی فروزان گذاردیم و از ابرهای متراکم آبی ریزان فرود آوردیم تا بدان دانه و گیاه را برویانیم. ارتباط در این آیات بصورت سلسله‌وار و بهم پیوسته صورت گرفته و این امر سبب ارتباط معنایی میان عبارات‌ها شده است. در حقیقت؛ در سبک این سوره شاهد ارتباط پلکانی هستیم و در همه‌ی رویدادها نیز شاهد آغاز و پایانی می‌باشیم که بارها در این سوره تکرار شده که این امر هماهنگی میان دو موضوع نیکوکاری و بدکاری را که در این سوره رخ داده است، نشان می‌دهد. بنابراین ویژگی دوگانه‌ی هماهنگی میان عوامل وحدت اندام‌وار در این سوره و عواملی که سبب پیوستگی آن شده‌اند، از ویژگی‌های سبکی بارز سوره‌ی «نبأ» به‌شمار می‌رود.

اضافی	وصل عکسی	سببی	وصل زمانی
۲۰	۲۰	۴	۲۵

۴-۵- تکرار

در مطالعات زبان‌شناسی متن، تکرار به عنوان یکی از ابزارهای انسجام بخش متن معرفی می‌شود. بدین صورت ممکن است عنصر زبانی در قالب یک واژه یا جمله یا پاراگراف از ابتدا تا انتهای متن امتداد در کنار سایر مؤلفه‌های انسجام آفرین منجر به هم تنیدگی واژگانی واحدهای زبانی می‌گردد (حسان، ۱۹۹۸: ۳۱) در متن سوره‌ی «نبأ» همه‌ی عواملی که سبب پیوستگی متن شده‌اند، با یکدیگر هماهنگ هستند و همین امر بیانگر انسجام بیشتر متن در سوره‌ی مذکور است. همچنین یکی از مواردی که در این سوره نقش بسزایی داشته است، تکرار عینی حروف استهلالی در ابتدای آیات است:

﴿وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا﴾ (نبأ/۹) ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا﴾ (نبأ/۱۰) ﴿وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا﴾ (نبأ/۱۱)

تکرار	تعداد تکرار	آیه
جعلنا	۴	۱۳، ۱۱، ۱۰، ۹
سيعلمون	۲	۵، ۴
يوم	۵	۳۹، ۴۰، ۳۸، ۱۸، ۱۷
كذب	۲	۲۸
رب	۲	۳۷، ۳۶
الارض	۲	۶، ۳۷
سما	۲	۳۷، ۱۹

۴-۶-تعریف

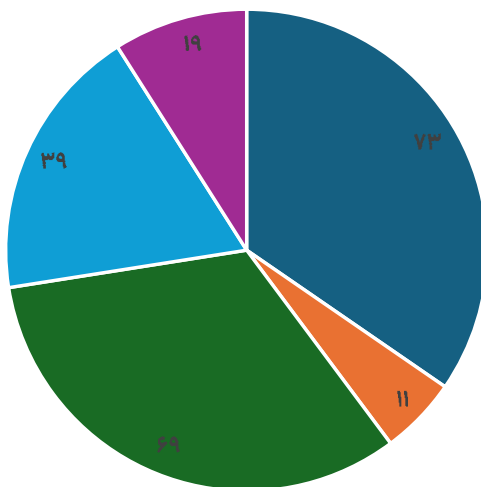
آن حدی است که می‌توان براساس آن ماهیت متن را در یک نقطه مشخص کرد، سپس آن را به ماهیت اولی که در ابتدا ذکر شده است، بازگرداند:

﴿إِنَّ يَوْمَ الْفُضْلِ كَانَ مِيقَاتَا﴾ (نبأ/۱۷) ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَمَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾ (نبأ/۱۸) ﴿وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا﴾ (نبأ/۱۹) ﴿وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا﴾ (نبأ/۲۰)

در آیات مذکور از سوره‌ی "نبأ"، مقصود از «يَوْمَ الْفُضْلِ» و «يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ»، روز قیامت است و عبارت‌های «كَانَ مِيقَاتَا»، «وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ» و «وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ» به روز قیامت برمی‌گردند. به عبارتی دیگر؛ ماهیت اول، روز قیامت است که در آن اموری مشخص مانند باز شدن آسمان و حرکت کوه‌ها به آن برمی‌گردند و هماهنگی میان صفات و برگشتن آنها به ماهیت‌های مشخص در آیات گوناگون این سوره بیانگر سبکی هماهنگ در آن است، همین امر که نوعی توازن در سوره‌ی مذکور ایجاد کرده، سبب ارتباط و هماهنگی عبارت‌ها در متن سوره شده است. در جدول زیر نمونه‌هایی که با بکارگیری تعریف سبب پیوستگی متن سوره‌ی «نبأ» شده‌اند، ذکر شده است:

تعریف	آیه	ارجاع به
مهداً	۶	الأرض
أوتاداً	۷	الجبال
سبباً	۹	نوم
لباساً	۱۰	اللیل
معاشاً	۱۱	النهار
سبعاً شداداً، سراجاً وهاجاً	۱۱، ۱۲	فوق (آسمان)
حباً، نباتاً، ثجاجاً، ألفافاً	۱۵، ۱۴	من المعصرات (الماء)

ارجاع به	آیه	تعریف
يوم الفصل	۱۷	میقَاتاً
يوم	۱۸	أفواجاً
السماء	۱۹	أبواباً
الجبال	۲۰	سراباً
الجهنم	۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶	مرصداً، مأباً، أحقاباً، برداً، شراباً، حميماً، غساقاً، وفقاً
المذنبون	۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰	حساباً، كذاباً، كتاباً، عذاباً
للمتقين	۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶	مفازاً، أعناباً، أتراباً، دهاقاً، لغواً ولا كذاباً، حساباً
رب	۳۷	خطاباً
يوم	۳۸، ۳۹، ۴۰	صواباً، مأباً، أتراباً



■ ارجاع ■ حذف ■ وصل ■ تعريف ■ تکرار

۵- پیوستگی (coherence)

از دیدگاه "دوبوگراند" عوامل پیوستگی متن نیازمند اعمالی است که عوامل شناخت را برای یافتن روابط مفهومی و ارجاع به آنها فعال سازد، و عناصر پیوستگی را عبارت می‌دانند

از: ۱- عناصر منطقی مانند سببیت و عموم و خصوص. ۲- اطلاعات در مورد وقایع، رویدادها، اعمال و مواضع. ۳- تجربه‌ی انسانی و پشتیبانی از تعامل اطلاعات ارائه شده توسط متن با دانش قبلی از جهان. بنابراین انسجام ما را وادار می‌سازد که به دنبال انواع روابط معنایی و مفهومی که منجر به آن می‌شود، باشیم. (حسان، ۱۹۹۸: ۱۰۳). در ادامه براساس عناصر منطقی مانند سببیت و عموم و خصوص و اطلاعات در مورد وقایع رویداد و اعمال و مواضع و ارتباط آنها با مفاهیم ثانوی که طبق نظریه دوبوگراند در زیر مجموعه هر یک از این عوامل قرار می‌گیرند به شرح و توضیح نقش هر کدام از این عوامل در انسجام سوره‌ی «نبأ» پرداخته می‌شود:

۵-۱- عوامل پیوستگی در سوره‌ی نبأ

۵-۱-۱- رابطه‌ی سببیت

این نوع رابطه میان دو واژه یا جمله برقرار می‌شود که یکی از آنها دلیلی بر دیگری است و به پیوستگی یک یا چندین جمله و یا میان واحدهای متن کمک می‌کند. در حقیقت؛ در این رابطه میان واژه، عبارت یا جمله‌ی سبب و نتیجه یک رابطه‌ی منطقی برقرار است؛ یعنی یکی دلیل وجود دیگری است و این دو ملازم و همراه یکدیگر هستند. (یونس، ۲۰۱۳: ۲۹۷) می‌توان گفت که در متن سوره‌ی «نبأ» غالباً در همه‌ی آیات رابطه‌ی سببیت وجود دارد و این رابطه‌ی سبب و نتیجه در متن این سوره بصورت افقی و عمودی و دور و نزدیک شکل گرفته است. در آیات زیر از سوره‌ی مذکور شاهد رابطه‌ی افقی میان آیات از نظر سبب و نتیجه هستیم و مضمون آیه‌ی اول سببی برای آیه‌ی دوم شده است:

﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا﴾ (نبأ/۱۴) ﴿لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا﴾ (نبأ/۱۵)

در آیات مذکور خداوند متعال فرموده است: و از ابرهای متراکم آبی ریزان فرود آوردیم تا بدان دانه و گیاه را برویانیم. این امر بصورت پلکانی آمده و معنای آیه‌ی اول سببی برای آیه‌ی دوم شده که همین امر سبب ارتباط میان آیات و حفظ نظم و انسجام آنها شده است. تکرار رابطه‌ی معنایی سبب و نتیجه در این سوره نسبت به دیگر انواع روابط معنایی بیشتر است که این امر نقش هماهنگی و ارتباط منسجم میان آیات سوره را بخوبی نشان می‌دهد.

﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ (نبأ/۱) ﴿عَنِ النَّبِإِ الْعَظِيمِ﴾ (نبأ/۲) ﴿الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ﴾ (نبأ/۳) ﴿كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾ (نبأ/۴)

﴿إِنَّ يَوْمَ الْفُصْلِ كَانَ مِيقَاتًا﴾ (۱۷)

در اینجا، آیات مذکور از سوره‌ی «نبأ» با پرسشی که آنها در مورد روز قیامت دارند، آغاز شده است، سپس در آیه‌ی ۱۷ به خبر یقینی که به وقوع خواهد پیوست اشاره می‌کند، بنابراین به وقوع پیوستن روز قیامت سببی برای ذکر این پرسش شده است و همین امر

ارتباط معنایی میان آیات را بخوبی نشان می‌دهد، ارتباطی که نقش بسزایی در انسجام میان آنها داشته است. همچنین بکارگیری حروف تأکید در پاسخ به یک شک، بیانگر ارتباط معنایی میان دو عبارت است.

در متن سوره‌ی «نبأ»، رویدادها بصورت منطقی، سلسله‌وار و مؤثر رخ داده‌اند و همین امر نقش بسزایی در پیوستگی و ارتباط معنایی سوره داشته است. به‌عنوان نمونه، می‌توان به آیات زیر اشاره نمود:

﴿إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَابًا﴾ (نبأ/۲۷) ﴿وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا﴾ (نبأ/۲۸) ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا﴾ (نبأ/۲۹) ﴿فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا﴾ (نبأ/۳۰)
﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا﴾ (نبأ/۲۱) ﴿لِلطَّاغِينَ مَابًا﴾ (نبأ/۲۲) ﴿لَا يَشِينُ فِيهَا أَحْقَابًا﴾ (نبأ/۲۳)
﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا﴾ (نبأ/۲۴)

در آیات مذکور، رفتن به جهنم و چشیدن عذاب نتیجه‌ی عدم امید کافران به روز قیامت و نیز انکار آیات توسط آنان است. در اینجا چشیدن آتش جهنم، اثر و انکار کردن آیات، مؤثر به‌شمار می‌آید که این امر بیانگر ارتباط معنایی میان آیات است.

۲-۵- رابطه‌ی شرح و تفصیل

برای این رابطه قسم کلی‌تر عام، و قسم جزئی، خاص است و جزئی برای مشخص کردن آن عام طرح می‌شود و می‌توان آن را رابطه‌ی معنایی اجمال و تفصیل دانست که بیانگر روابط معنایی مستحکم در متن است، در این رابطه ابتدا نویسنده موضوعی را به صورت جزئی در آغاز متن مطرح می‌کند، سپس به شکل تفصیلی به توضیح آن می‌پردازد که کشف روابط این چنینی در راستای زبان‌شناسی متن است. (جاهمی، ۲۰۱۲: ۸۹). در سوره‌ی «نبأ» رویدادها به گونه‌ای آمده‌اند که در هر بخش از آیه می‌توان یک مفهوم عام در نظر گرفت که قسمت بعدی آیه به‌عنوان یک مفهوم خاص برای شرح و توضیح در مورد آن مفهوم عام بکار رفته است. در متن زیر ارتباط عام و خاص میان آیات وجود دارد:

﴿جَزَاءٌ مِنْ رَبِّكَ عَطَاءٌ حِسَابًا﴾ (نبأ/۳۶) ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا﴾ (نبأ/۳۱) ﴿حَدَاتِقٌ وَأَعْنَابًا﴾ (نبأ/۳۲) ﴿وَكَوْاعِبٌ أُتْرَابًا﴾ (نبأ/۳۳) ﴿وَكَأَسَا دِهَاقًا﴾ (نبأ/۳۴) ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَابًا﴾ (نبأ/۳۵)

در اینجا، عبارت «جَزَاءٌ مِنْ رَبِّكَ عَطَاءٌ حِسَابًا»، یک اجمال است که آیات مابعد برای شرح و توضیح آن و همچنین شرح و توضیح نعمت‌هایی که در بهشت به کسانی که راه راست پیشه کرده‌اند، بکار رفته‌اند. این امر سبب ارتباط معنایی میان مفهوم عام؛ یعنی بخششی که خداوند به انسان‌های سعادت‌مند ارزانی داشته و نیز انواع بخشش شده است؛

زیرا رستگاری یک مفهوم عام و انواع نعمت‌هایی که به پرهیزکاران ارزانی خواهد شد، یک مفهوم خاص است که به آن عام برمی‌گردد.

۵-۳-۱-نماد

یکی از مواردی که سبب وحدت اندام‌وار سوره نبأ در قرآن کریم شده، نماد است که از طریق استعاره قرار دادن نمادها سعی شده است به مضمون و موضوع سوره اشاره شود؛ به عبارت دیگر، در سوره‌ی «نبأ»، موضوع اصلی در مورد رویدادهایی است که در زمان قیامت برای بندگان رخ خواهد داد و کلمه «یوم» در این سوره نماد قیامت است؛ اسناد زمان به مکان است و خداوند متعال؛ هم با تکرار عینی کلمه‌ی «یوم» و اشاره به آن روز و هم به شکل تلویحی در هر کدام از آیات میان مضمون آیه و زمان، ارتباط و هماهنگی ایجاد کرده است، این تصویر هماهنگ از روز قیامت در سوره که در ذهن خواننده نقش بسته، یکی از مواردی است که سبب پیوستگی معنایی سوره‌ی مذکور شده است. همچنین این سبک برجسته و منحصر بفرد که در آن همه‌ی رویدادها؛ از جمله عوامل پیوستگی و انسجام که در خدمت موضوع قرار گرفته و سبب وحدت اندام‌وار آن شده‌اند، از ویژگی‌های بارز متن مذکور است.

﴿يَوْمَ يَأْتُ السُّرُوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَدْنَىٰ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ (نبأ/۳۸)
 ﴿ذَلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ مَا بَاءً﴾ (نبأ/۳۹)

۵-۳-۲- وحدت موضوع

یکی از مواردی که سبب وحدت اندام وار سوره نبأ شده است، وحدت موضوع می‌باشد در این سوره همه‌ی رویدادها و حوادث در سوره نبأ، به روز محشر و وضعیت دو گروه نیکوکاران و گناهکاران در آن روز مربوط می‌شود؛ بنابراین موضوع سوره روز محشر است که در آن دو گروه بدهکاران و نیکوکاران در مقابل هم قرار می‌گیرند که این امر سبب ایجاد یک نوع صنعت مقابله در سوره نیز شده است که در یک گروه نیکوکاران و در گروه دیگر بدکاران در تقابل با یکدیگر قرار گرفته‌اند. به‌عنوان نمونه، می‌توان به آیات زیر اشاره نمود:

﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا﴾ (نبأ/۳۱) ﴿حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا﴾ (نبأ/۳۲) ﴿وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا﴾ (نبأ/۳۳)
 ﴿وَكَأْسًا دِهَاقًا﴾ (نبأ/۳۴) ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَابًا﴾ (نبأ/۳۵) ﴿جَزَاءً مِنْ رَبِّكَ عَطَاءً حِسَابًا﴾ (نبأ/۳۶)

موضوع سوره‌ی «نبأ» حاوی اخبار و اطلاعات قابل پیش‌بینی و مفیدی است که با تصویرسازی شرایط دو گروه گناهکاران و نیکوکاران، ذکر رویدادهایی که بصورت واقعی در جهان حقیقی رخ داده و نیز ارتباط و هماهنگی میان بخش‌های گوناگون سوره صورت

گرفته است. همچنین پس از پرسشی که در ابتدا آمده است، به انسان عاقبت اعمالی که انجام داده است، یادآور شود. در حقیقت؛ طرح یک پرسش و پاسخ آن در خود آیه بیانگر ارتباط معنایی و همچنین هماهنگی میان مضمون و ساختار آیات است که نقش بسزایی در انسجام معنایی سوره‌ی مذکور داشته است.

۵-۳-۷- وصف فضای واحد

یکی از مواردی که نقش بسزایی انسجام سوره‌ی «نبأ» داشته تصویرسازی است که از دو مکان بهشت و جهنم صورت گرفته است و با استفاده از آن خداوند در پی وصف تصویر واحد است و همین امر سبب شده است سوره نبأ از این حیث، یک متن به هم پیوسته باشد و ارتباط معنایی بین لایه‌های درونی موجب ارائه تصویری واحد شده است. به‌عنوان نمونه، می‌توان به آیات زیر اشاره نمود:

﴿وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا﴾ (نبأ/۲۰) ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا﴾ (نبأ:۲۱) ﴿لِلطَّاغِيَتِ مَآبًا﴾ (نبأ:۲۲)

در آیات مذکور خداوند متعال اشاره کرده است که: کوه‌ها را روان کنند و (چون) سرابی گردند، آری جهنم (از دیرباز) کمین‌گاهی بوده و برای سرکشان بازگشت‌گاهی است. در اینجا کلمه‌ی «مآباً» اسم مکانی است که به جهنم برمی‌گردد و با بکارگیری صفت و مکان آن صفت میان این آیات ارتباط برقرار شده است. از سویی دیگر؛ مکان سوره همان روز قیامت است که در آن نیکوکاران و بدکاران سزای اعمال خود را خواهند دید و بدین ترتیب این نوع تصویرسازی که از طریق مکان در سوره‌ی مذکور در ذهن خواننده نقش می‌بندد، یکی از موارد پیوستگی آن است، به عبارت دیگر مفاهیم ثانویه مکان با ارتباط برقرار کردن با مفاهیم اولیه در صدد بیان مضمون آیه است.

۵-۳-۳- فاصله

و در آخر آیات سوره نبأ شاهد صنایع بدیعی فاصله هستیم که مکان واحد بر می‌گردند و همین امر سبب انسجام آن از حیث وحدت اندام‌وار شده است. به‌عنوان نمونه، می‌توان به آیات زیر اشاره نمود:

﴿وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا﴾ (نبأ/۲۰) ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا﴾ (نبأ:۲۱) ﴿لِلطَّاغِيَتِ مَآبًا﴾ (نبأ:۲۲)

در آیات مذکور خداوند متعال اشاره کرده است که: کوه‌ها را روان کنند و (چون) سرابی گردند، آری جهنم (از دیرباز) کمین‌گاهی بوده و برای سرکشان، بازگشت‌گاهی است. کلماتی که به عنوان فاصله در متن قرآن آمدند که سبب ایجاد وزن و موسیقی در آخر آیات شدند و تکرار آنها در پایان هر آیه و تکرار آن در آیات دیگر سبب تکرار همان موسیقی شده

است و همین امر سبب انسجام بین آیات ز حیث موسیقی شده است که نقش بسزایی در انسجام آن داشته است.

۴-۵ سبک واحد.

مهم‌ترین ویژگی سبکی سوره‌ی «نبأ»، ساختار آن است و همه‌ی رویدادها در این سوره در یک بافت هماهنگ بدون هیچگونه آشفتگی رخ داده است. از سویی دیگر؛ خاصیت دوگانه‌ی همه‌ی عوامل ساختاری در این سوره و هماهنگی ساختار با موضوع سوره یکی از مهم‌ترین عوامل وحدت اندام وار در آن است و ساختار سوره بگونه‌ای است که آیات ابتدایی آن دارای ارتباط معنایی با دیگر آیات هستند. همچنین آیات مابعد نیز دارای ارتباط معنایی دور و نزدیک با آیات ماقبل و مابعد خود هستند. به‌عنوان نمونه، می‌توان به آیات زیر اشاره نمود که در جدول به آنها پرداخته شده است که خواننده با کمک اطلاعاتی که از آیات ماقبل آن دارد منظور و مقصود آیات و ارتباط میان ساختار و مضمون آنها را درک خواهد کرد. از سویی دیگر؛ خود این آیات در سوره‌ی «نبأ» با آیات دیگر قرآن کریم که در وصف قیامت آمده است از جمله در سوره‌های بقره، نساء و... نیز دارای رابطه‌ی بینامتنیت هستند که این امر ارتباط و پیوستگی میان آنها را بخوبی نشان می‌دهد. به‌عنوان نمونه، می‌توان به روابط بینامتنیت در آیاتی از سوره‌ی «نبأ» که در جدول زیر ذکر شده است، درک آیاتی که در سطوح دوم آمده، نیازمند توجه به دانش قبلی است که ممکن است در سوره‌های دیگری پیش‌تر نازل شده به گونه‌ای دیگر و عیباراتی متفاوت گوش‌زد شده باشد:

﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ (۱) ﴿عَنِ النَّبِئِ الْعَظِيمِ﴾ (۲)	﴿إِنَّ يَوْمَ الْفُضْلِ كَانَ مِيقَاتَا﴾ (۱۷)
﴿كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾ (۴) ﴿ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾ (۵)	﴿إِنَّ يَوْمَ الْفُضْلِ كَانَ مِيقَاتَا﴾ (۱۷)
﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا﴾ (۲۱)	﴿إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَابًا﴾ (۲۷) ﴿وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا﴾ (۲۸)

نتیجه

نتایج پژوهش بیانگر آن است که:

- ۱- در متن سوره‌ی "نبأ"، مجموعه‌ای از عوامل پیوستگی و انسجام در خدمت مضمون قرار گرفته‌اند که نقش بسزایی در انتقال مفهوم آیات به خواننده ایفا می‌کنند.
- ۲- در سوره نبأ به بیان عاقبت و سرنوشت دو گروه از انسان‌ها؛ یعنی گناهکاران و نیکوکاران در این دنیا و آخرت می‌پردازد و رویدادها و مکان‌ها در سوره بصورت یک

داستان در تقابل با یکدیگر قرار می‌گیرند که این امر انتقال مفهوم مورد نظر به خواننده را آسان می‌سازد، از این رو بین عوامل انسجام واژگانی از جمله تضاد و موضوع در این قصیده ارتباط وجود دارد.

۳- با توجه به عوامل وحدت اندام وار در این سوره مشخص می‌گردد که زمان، مکان، صفات و ساختار آیات، به شکل هماهنگ و منسجم با یکدیگر بکار رفته‌اند و این سبک برجسته در انسجام میان آیات بیانگر اعجاز و هماهنگی میان رویدادها است. از سویی دیگر؛ این امر به تصویرسازی حوادث در ذهن خواننده و درک مفاهیم و آگاهی یافتن از عواقب نیک یا بد اعمال انسان‌ها کمک نموده است.

۴- در متن سوره‌ی "نبأ"، شاهد انواع روابط معنایی سبب و نتیجه، عام و خاص و انواع دیگر هستیم که سبب شده خواننده به نعمت‌هایی که خداوند متعال به وی ارزانی داشته است و نیز ارتباط آنها با عاقبت اعمال خویش پی‌برد و همچنین سبب وحدت اندام وار در این سوره شدند.

۵- رویدادها در سوره‌ی "نبأ" بصورت پلکانی رخ می‌دهند و در آنها شاهد دو صحنه هستیم که یکی مرتبط با دنیا و دیگری مرتبط با آخرت است و در این میان مجموعه عوامل پیوستگی؛ از جمله حذف، وصل و ارجاع سبب شده‌اند که میان دو صحنه‌ی مذکور ارتباط معنایی برقرار شود. همچنین با توجه به صفات و تعاریف در این سوره می‌توان چنین گفت که در آن، رویدادها به ماهیتی مشخص برمی‌گردند که از میان آنها ارجاع به روز محشر نسبت به دیگر انواع ارجاع بیشتر می‌باشد و این امر بیانگر آن است که حوادث و رویدادها در سوره‌ی مذکور حول محور روز قیامت می‌چرخند.

۶- همچنین مجموعه‌ای از عوامل در این سوره؛ از جمله ضمایر، حروف تعریف و حذف در خدمت بافت سوره‌ی مذکور قرار گرفته و سبب ایجاد سبکی واحد و هماهنگ شده‌اند. از سویی دیگر؛ مجاورت عوامل گوناگون مانند ارتباط زمانی و مکانی، ارتباط با ساختار متن و نیز انواع روابط معنایی سبب پیوستگی و انسجام متن سوره شده است.

۷- در متن سوره‌ی "نبأ"، مجموعه عوامل بکار رفته؛ از جمله زمان، مکان، صفت و مجموعه‌ای از رویدادها در خلقت جهان هستی و ارتباط منسجم میان آنها و همچنین ارتباط میان تصویر و مضمون سبب شده است که متن سوره بصورتی هدفمند در خدمت بیان اهداف والایی که رهگشای مسیر زندگی و سرنوشت انسان‌ها در زندگی باشد، قرار گیرد.

۸- متن سوره‌ی "نبأ" حاوی اطلاعات و وقایع منسجمی است، این وقایع و رویدادهای مرتبط با خلقت جهان هستی توسط خداوند متعال آغاز می‌گردند و به سعادت‌مندی انسان‌ها

یا گمراهی آنها توسط وجدان و یا اراده‌ی آنها منتهی می‌شود. در این میان نقش پرسش ابتدایی آیه و پاسخ به آن در متن سوره و ارتباط و هماهنگی میان رویدادهای گوناگون و ارتباط زمانی میان آنها و آغاز حوادث در این جهان و وقوع آنها در جهانی دیگر، همچنین تقابل رویدادهای گوناگون؛ از جمله دنیا و آخرتی که بصورت تلویحی در مضمون آیات نهفته و بیان آشکار حوادث و وقایع در قیامت و دیدن نتیجه‌ی اعمال سبب شده است که متن سوره‌ی مذکور برای خواننده پذیرفتنی باشد.

منابع

قرآن کریم.

- ، روبرت، (۱۹۹۸م)، کتاب نص الخطاب الإجراء، ترجمة: تمام حسان، الطبعة الأولى، القاهرة: عالم الكتب.
- احمدی زاده، فاطمه، (۱۳۹۵)، بررسی کاربرد دلالتی حیوانات در نهج البلاغه براساس نظریه‌ی زبان‌شناسی دی بوگراند، پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد، دانشگاه محقق اردبیلی.
- الخطابی، محمد. (۱۹۹۱م). لسانیات النص (مدخل إلى إنسجام النص). ط ۱. بیروت: المركز الثقافي العربي.
- دی بوجراند، روبرت، (۱۹۹۸م)، الأصول الخطاب الإجراء، ترجمة: تمام حسان، القاهرة: عالم الكتب.
- قیاس، لینده، (۲۰۰۹م)، لسانیات النص النظرية والتطبيق؛ مقامات الهمدانی نمودجاً، القاهرة: مكتبة الآداب.
- محسنی، حسین، رزمی، افسون، (۱۳۹۸)، بررسی کاربست عوامل هفتگانه متن وارگی در توسعه‌ی دلالتی در قرآن کریم، پژوهش‌های ادبی- قرآنی، ش ۴، ۱۳۶-۱۰۷.
- نظری، علیرضا، (۱۳۹۲)، کارکرد ادات ربطی در انسجام بخشی به خطبه‌های نهج البلاغه، فصلنامه پژوهش‌نامه‌ی نهج البلاغه، ش ۳، ۵۴-۳۴.
- یونس علی محمد، محمد، (۲۰۰۴-۲۰۰۵م)، المعنى فى ظلال المعنى أنظمة الدلالة فى العربية، طرابلس: دار المدار اسلامى.

Reference:

- The Holy Quran.
- Ahmadizadeh, Fatemeh, (2015), Examining the denotative use of animals in Nahj al-Balagha based on de Beaugrand's theory of linguistics, Master's thesis, Mohaghegh Ardabili University. [In Persian]
- Al-Khattabi, Mohammad. (1991). Linguistics of the text (introduction to the coherence of the text). i. 1. Beirut: Arab Cultural Center. [In Arabic]
- De Beaugrand, Robert, (1998), Text of Al-Khattab al-Jari, translated by Tammam Hasan ,al-Awal, Cairo: Alam al-Kotob. [In Arabic]
- Mishkin Pham, Betoul, Rahimi, Masoumeh, (2018), The role of repetition in the integration of a part of Surah Hud by relying on the models of Halliday and Hassan, researches of Quranic and Hadith sciences of Al-Zahra University Vol.4. [In Persian]
- Mohseni, Hossein, Razmi, Afsun, (2018), Investigating the application of the seven factors of chromaticism in the development of meaning in the Holy Quran, Literary-Quranic Researches, Vol. 4, 107-136. [In Persian]
- Nazari, Alireza, (1392), The function of relative adverbs in the coherence of parts of Nahj al-Balagheh's sermons, Nahj al-Balagheh Research Quarterly, Vol. 3, 34-54. [In Persian]
- Qiyas, Linda, (2009), Linguistics of the theoretical text and application; Al-Hamdani's authorities, Cairo: Al-Adab School. [In Arabic]
- Younes Ali Muhammad, Muhammad, (2004-2005), Al-Ma'ani fi Zhalal al-Ma'ani Nizam al-Dalalah fi al-Arabiya, Tripoli: Dar al-Madar Islami. [In Persian]

The Representation of Emotion in Searle's Expressive Acts in the Holy Qur'an Based on Plutchik's Theory (A Case Study of Juz' 26–28)

Hengameh Vaezi ¹ , Mehdi Abbasi ² , Farahnaz Yousefi ³ 

1. Assistant Professor, Department of English Language and Linguistics, Rasht Branch, Islamic Azad University, Rasht, Iran.

(Author Corresponding) Email: hengamehvaezi@yahoo.com

2. PhD Student in Linguistics, Zahedan Branch, Islamic Azad University, Zahedan, Iran.

Email: abbasi85.mehdi@gmail.com

3. Assistant Professor, Department of English Language, Zahedan Branch, Islamic Azad University, Zahedan, Iran.

Email: f.yousefi@iauzah.ac.ir

Research Article



Extended Abstract

Research Objective:

The present study aims to investigate and analyze the expressive acts in the verses of Juz' 26–28 of the Holy Qur'an. This study focuses on the relationship between these acts and human emotions, drawing on John Searle's speech act theory and Robert Plutchik's wheel of emotions. The main objective is to identify and analyze the representation of emotions such as lamentation, remorse, praise, shame, disgust, and friendship in the verses under study. Using a descriptive–analytical method, this research examines various expressive speech acts such as reproach, drawing attention, praise, imprecation, and lamentation, and analyzes their relationship with human emotions. The study seeks to identify linguistic–emotional patterns in the Qur'an, explain the application of speech acts through Plutchik's theory, and examine the relationship between the intensity and type of emotions and speech acts in order to provide a deeper understanding of religious and ethical concepts for the audience. This research attempts to show how the Qur'an employs linguistic and emotional devices to guide, reform, and awaken its audience, and how these acts and emotions function in line with the educational and ethical objectives of the Qur'an.

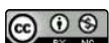
Research Methodology:

This research employs a descriptive–analytical method and, using both qualitative and quantitative approaches, investigates the expressive acts and emotions present in the verses of Juz' 26–28 of the Holy Qur'an. The research data were collected and analyzed through the examination of selected verses, based on the theoretical framework of John Searle's speech act theory and Plutchik's wheel of emotions. In this regard, the verses were systematically examined, and the expressive speech acts and their associated emotions were identified and classified. This method made it possible to conduct a precise

Received: 2025-05-05 | Received in revised form: 2025-08-10 | Accepted: 2025-08-10 | Published online: 2026-04-21

◆ How to cite: Abbasi, M., Vaezi, H. and Yousefi, F. (2026). The Representation of Emotion in Searle's Expressive Acts in the Holy Qur'an Based on Plutchik's Theory (A Case Study of Juz' 26–28). (e280-305). *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 10(18), e280-305 doi: [10.22034/sshq.2025.521357.1544](https://doi.org/10.22034/sshq.2025.521357.1544)

©2025. Article type: Research Article Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



and multidimensional analysis of the relationship between language, emotion, and the educational objectives of the Qur'ān.

Findings:

The findings indicate that in the verses of Juz' 26–28 of the Holy Qur'ān, the expressive act of reproach, with a frequency of 62 instances, has the highest occurrence and is accompanied by negative emotions such as shame, disgust, and warning. This act is used to reproach improper behaviors and awaken the audience. The act of drawing attention, with a frequency of 21 instances, is associated with the emotions of warning and curiosity and is used to encourage the audience to reflect on divine truths. The act of praise, with a frequency of 14 instances, is associated with the emotions of friendship and joy and is used to strengthen faith and encourage emulation. The acts of imprecation and lamentation, each with a frequency of 6 instances, are respectively accompanied by the emotions of disgust and remorse and are used for the rejection of sin and moral admonition. The analyses reveal a mutual correlation between speech acts and emotions which, with varying intensities, demonstrates the structural cohesion of the verses in line with educational and ethical objectives. These findings indicate that the Qur'ān purposefully employs expressive acts and emotions to influence the audience.

Conclusion:

This study shows that the verses of Juz' 26–28 of the Holy Qur'ān purposefully employ expressive acts (reproach, drawing attention, praise, imprecation, and lamentation) and associated emotions (shame, disgust, warning, remorse, and friendship) to guide, reform, and awaken the audience. The act of reproach, linked to the emotions of shame and disgust, has the highest frequency and is used to condemn improper behaviors and promote self-awareness. Drawing attention, together with the emotion of warning, encourages reflection on divine truths, while praise, associated with the emotion of friendship, strengthens faith and emulation. Imprecation and lamentation, accompanied respectively by disgust and remorse, function to establish doctrinal boundaries and promote moral reflection. The mutual correlation between acts and emotions, together with the diversity of emotional intensity, reveals the structural cohesion and educational function of the Qur'ān. The combination of positive emotions such as joy and hope with negative emotions creates a balanced emotional continuum that leads the audience toward self-awareness, repentance, and the performance of good deeds. This integrated analysis of Searle's and Plutchik's theories demonstrates the linguistic and emotional depth of the Qur'ān in establishing divine communication with humanity and highlights the Qur'ān's capacity to exert emotional and ethical influence on its audience.

Keywords: Holy Qur'ān; Expressive act; Searle; Emotion Theory; Plutchik

بازنمایی هیجان در کنش‌های عاطفی سرل در قرآن کریم بر اساس نظریه پلاچیک (مطالعه موردی: جزء ۲۶ الی ۲۸)

هنگامه واعظی^۱ ID، مهدی عباسی^۲ ID، فرحناز یوسفی^۳ ID

۱. استادیار، گروه زبان انگلیسی و زبان شناسی، واحد رشت، دانشگاه آزاد اسلامی، رشت، ایران (نویسنده مسئول). vaezi@iaurasht.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری زبان شناسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران. abbasi85.mehdi@gmail.com

۳. استادیار، گروه زبان انگلیسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران. f.yousefi@iauzah.ac.ir

پژوهشی



چکیده

با وجود جایگاه ویژه عواطف در هدایت مخاطب، تاکنون، رابطه دقیق میان کنش‌های گفتاری و هیجانات در قرآن کمتر مورد بررسی قرار گرفته است؛ از این رو، شناسایی نحوه بازنمایی هیجان‌ها در بستر کنش‌های گفتاری می‌تواند افق‌های تازه‌ای در فهم پیام‌های قرآنی بگشاید. پژوهش حاضر به بررسی کنش‌های عاطفی در آیات قرآن کریم با تمرکز بر پیوند آن‌ها با هیجان‌های انسانی می‌پردازد. با تکیه بر چارچوب نظری کنش‌های گفتاری و چرخه هیجانات پلاچیک و بهره‌مندی از تفسیرالمیزان برای درک بافت معنایی آیات، تلاش شده است تا از طریق تحلیل آیات منتخب (جزء بیست و هشتم تا بیست و هشتم قرآن کریم)، نحوه بازنمایی هیجاناتی همچون تحسر، پشیمانی، ستایش، شرم، بیزاری و دوستی در قرآن بررسی شود. کنش‌های عاطفی مانند نکوهش، جلب توجه، ستایش، نفرین و تحسر، هرکدام با هدف گفتمانی خاصی در آیات به کار رفته‌اند که از جمله می‌توان به هشدار، عبرت‌آموزی، تأیید هنجارهای دینی و ایجاد انگیزه و امید اشاره کرد. این مطالعه با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر تحلیل کیفی و کمی، به شناسایی انواع کنش‌های گفتاری عاطفی و هیجان‌های مرتبط با آن‌ها در آیات مورد نظر پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که کنش ملامت بیشترین بسامد را دارد و هیجان‌هایی با بار عاطفی منفی مانند شرم، بیزاری و هشدار غالب است؛ در حالی که هیجان‌های مثبت نظیر شادی و امیدواری به مهربانی الهی اشاره دارند. همبستگی دوسویه‌ای بین کنش‌های عاطفی (مانند ملامت و جلب توجه) و هیجان‌های مرتبط (مانند شرم و بیزاری) مشاهده شد. کنش‌های عاطفی موجود در پژوهش با هیجان‌هایی با شدت‌های متفاوت همراه است؛ همچنین شدت هیجان در آیات قرآنی با نوع کنش عاطفی رابطه نزدیکی دارد.

واژگای کلیدی: پلاچیک، سرل، قرآن کریم، کنش عاطفی، نظریه هیجانی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۵ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۵/۱۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۹ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۰۱

◆ استناد به این مقاله: عباسی، مهدی، واعظی، هنگامه و یوسفی، فرحناز. (۱۴۰۵). بازنمایی هیجان در کنش‌های عاطفی سرل در قرآن کریم بر اساس نظریه پلاچیک (مطالعه موردی: جزء ۲۶ الی ۲۸). *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*, ۱۰ (شماره اول), ۳۰۵-۳۲۸. doi: 10.22034/sshq.2025.521357.1544

۱. مقدمه

کاربردشناسی به مطالعه زبان در بافت واقعی ارتباط می‌پردازد و بر نقش کاربر زبان در تولید و درک معنا تأکید دارد. برخلاف معناشناسی که بیشتر بر معناهای لغوی و نحوی تمرکز دارد، کاربردشناسی به ابعاد فرامتن، نیت گوینده، بافت مکالمه و تأثیر اجتماعی زبان می‌پردازد. یکی از نظریه‌های بنیادی در این حوزه، نظریه کنش گفتار است که نخستین بار جان آستین مطرح کرد و سپس جان سرل آن را گسترش داد. براساس این نظریه، زبان صرفاً وسیله‌ای برای انتقال اطلاعات نیست، بلکه ابزاری برای انجام کنش‌های مختلفی مانند وعده دادن، تهدید کردن، درخواست کردن و غیره است. در کنار آن، نظریه چرخه هیجانی رابرت پلاچیک^۲ چارچوبی برای تحلیل حالات هیجانی انسان ارائه می‌دهد. وی هشت هیجان پایه را معرفی می‌کند: شادی، اعتماد، ترس، تعجب، غم، انزجار، خشم و پیش‌بینی و معتقد است که ترکیب این هیجان‌ها منجر به شکل‌گیری احساسات پیچیده‌تری می‌شود. این چرخه همچنین شدت و تضاد میان هیجان‌ها را نشان می‌دهد. قرآن کریم با متنی مقدس و سرشار از بار عاطفی، اخلاقی و تربیتی، نمونه‌ای ممتاز برای بررسی کارکردهای زبانی و هیجانی است. با توجه به این که آیات قرآن در بافت‌های مختلف اجتماعی و روان‌شناختی نازل شده‌اند، تحلیل آن‌ها از منظر کنش‌های گفتاری و هیجانی می‌تواند ابعاد پنهان معنایی را آشکار سازد. در این پژوهش، سعی شده است تا با استفاده هم‌زمان از نظریه کنش گفتار و چرخه هیجانی پلاچیک، آیات جزء بیست و هشتم تا بیست و هشتم قرآن کریم مورد تحلیل قرار گیرند. کاربست الگوهای کنش گفتاری با تکیه بر نظریه پلاچیک در خوانش آیات چگونه تبیین می‌شود؟ چه انواعی از کنش‌های گفتاری-هیجانی در آیات مورد مطالعه قابل شناسایی است؟

این رویکرد تلفیقی می‌تواند به کشف الگوهای زبانی-هیجانی در قرآن کمک کرده و درک مخاطب را از عمق مفاهیم دینی و اخلاقی ارتقا بخشد. به‌کارگیری هم‌زمان این دو چارچوب نظری در تحلیل متون مقدس، به‌ویژه قرآن کریم، می‌تواند ابزاری نوین برای تفسیرهای میان‌رشته‌ای فراهم آورد. تحلیل کنش‌های گفتاری در آیات، نه تنها قصد و نیت الهی را در خطاب به انسان روشن می‌سازد، بلکه با انطباق آن بر چرخه هیجانی پلاچیک، می‌توان حالات عاطفی مخاطب را نیز بازسازی کرد؛ برای مثال، آیه‌ای که با لحنی تهدیدآمیز سخن می‌گوید، ممکن است از نظر کنش گفتار یک «هشدار» تلقی شود و هم‌زمان بر هیجان‌هایی مانند «ترس» یا «خشم» دلالت کند. این نگاه تلفیقی بستر مناسبی برای فهم پیچیدگی‌های معنایی و روان‌شناختی درون متن مقدس فراهم می‌کند و به ما امکان می‌دهد تا ساختار عمیق‌تری از ارتباط الهی با انسان را کشف کنیم.

۱. Speech Act . (۱)

۲. Plutchik's Wheel of Emotions . (۲)

۲. پیشینه تحقیق

تحقیقات پیشین در حوزه کاربردشناسی قرآن عمدتاً بر کنش‌های گفتاری متمرکز بوده‌اند. عباسی (۱۳۹۲) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «بررسی کنش‌های گفتاری در ترجمه جزء سی قرآن کریم»، به صورت کمی کنش‌های گفتاری جزء سی‌ام را بررسی کرده است. نویسنده اذعان می‌دارد که در ترجمه آیات جزء سی‌ام، کنش ترغیبی بیشترین کاربرد و کنش تعهدی کمترین کاربرد را دارد. گلی و همکاران (۱۳۹۹) سوره زمر را با رویکرد میان‌رشته‌ای تحلیل کرده‌اند. تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی با رویکرد میان‌رشته‌ای، پس از تأمل در تحلیل گفتمان سوره زمر، براساس کنش گفتاری سرل نتیجه می‌گیرند که در گفتمان سوره زمر، کنش‌های اظهاری، ترغیبی، عاطفی و اعلامی قابل‌بازبایی است. عرب و دست‌رنج (۱۳۹۹) گفتمان افعال گفتاری در آیات جهاد را مطالعه نمودند و در پایان به این نتیجه می‌رسند که بسامد کنش گفتار اظهاری و تعهدی در سوره شمس، نسبت به سایر کنش‌ها، از بسامد بالاتری برخوردار است. صالحی و اکبرنژاد (۱۴۰۲) داستان حضرت یوسف (ع) را براساس نظریه سرل با رویکردی توصیفی-تحلیلی، مورد بررسی و تحلیل قرار دادند. نتایج، نشان از آن دارد که نظریه مذکور می‌تواند لایه‌های عمیق‌تری از آیات قرآن کریم را آشکار سازد و بنابر سیاق و بافت آیات، معانی متعددی را برداشت کرد. نورسیده و باقری (۱۴۰۳) ادعیه پیامبران در قرآن کریم را براساس دسته‌بندی سرل، مورد بررسی قرار داده‌اند. نویسندگان اذعان دارند که ادعیه پیامبران در قرآن بر سه کنش عاطفی، اظهاری و ترغیبی استوار است. در زمینه نظریه پلاچیک، علم‌الهدی و همکاران (۱۴۰۰) مفهوم هیجان و رشد را در قرآن تحلیل کرده‌اند و کیایی و همکاران (۱۴۰۰) طبقات هیجانی پلاچیک و تصویر انسان را با استفاده از روش تحلیل محتوا، مورد بررسی قرار داده‌اند. محققان دریافته‌اند که تمامی طبقات هیجانی پلاچیک در ساختار انسانی در قرآن وجود دارد. نبی‌لو و دادخواه (۱۴۰۱) رباعیات خیام را از منظر روان‌شناسی بررسی و تحلیل کرده‌اند. براساس این نظریه، هشت هیجان یا عاطفه پلاچیک در رباعیات خیام قابل‌بازبایی است.

مطالعات پیشین نشان داده است که نظریه هیجان‌های پلاچیک، تاکنون در تحلیل متون دینی، به‌ویژه قرآن کریم، به‌کار گرفته شده است. این نظریه با ارائه یک چارچوب منسجم، امکان دسته‌بندی و تبیین نظام‌مند هیجان‌ات مختلف را فراهم می‌آورد. از سوی دیگر، قرآن کریم علاوه بر پیام‌های معرفتی و تربیتی، با متنی عاطفی و تأثیرگذار بر مخاطبان، شناخته می‌شود. نظریه پلاچیک با شناسایی سازوکارهای هیجانی، می‌تواند نقش این هیجان‌ات را در فرآیندهایی مانند تربیت، تهدید، امیدآفرینی و سایر جنبه‌های عاطفی روشن سازد؛ با این حال، مرور دقیق‌تر منابع نشان می‌دهد که تاکنون پژوهشی جامع به تحلیل همزمان کنش‌های عاطفی سرل و چرخه هیجان‌ات پلاچیک در متون قرآنی نپرداخته است. پژوهش حاضر برای نخستین بار با رویکردی میان‌رشته‌ای، این دو چارچوب نظری را تلفیق کرده و به بررسی

نظام‌مند کنش‌های عاطفی و هیجان‌ات موجود در آیات جزء ۲۶ تا ۲۸ قرآن کریم می‌پردازد. این رویکرد نوین با کاوش همبستگی دوسویه میان کنش‌های عاطفی و حالات هیجانی، لایه‌های عاطفی و تربیتی قرآن را برجسته کرده و ابزارهایی تازه برای مطالعات تفسیری و زبان‌شناختی ارائه می‌دهد.

۳. مبانی نظری

۳-۱. نظریه کنش‌گفتار^۱

یکی از نظریات مهم در حوزه کاربردشناسی، نظریه کنش‌گفتار است. این اصطلاح به عملی اطلاق می‌شود که در نتیجه بیان یک پاره‌گفتار حادث می‌شود (آستین، ۱۹۶۲: ۱۰۷). بر اساس این نظریه، «بسیاری از جملات را نمی‌توان بنا بر شرایط صدق و کذب، تأیید و تکذیب کرد و نیز جملاتی در زبان وجود دارد که هیچ‌کس خبر و اطلاعی به دست نمی‌دهد. برای درک بهتر موضوع که نمی‌توان درباره صدق و کذب بسیاری از جملات پرسید، می‌توان مثال آورد: «قول می‌دهم فردا به دانشکده بروم»؛ در این جمله نیز صدق یا کذب قابل تعیین نیست» (صفوی، ۱۳۸۷: ۱۷۳). آستین بیان می‌کند که چنین جملاتی از نوع کنش^۲ هستند. پس از آستین، شاگرد وی، جان سرل^۳ با بسط و روشن‌کردن این نظریه، به مراتب، نقش برجسته‌تری در این عرصه ایفا کرد.

نظریه کنش‌گفتار سرل، به‌ویژه در تحلیل متون مقدس، مانند قرآن کریم، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا این متن با هدف هدایت و تأثیرگذاری عمیق بر مخاطب نازل شده است. کنش‌های عاطفی در این نظریه، به دلیل توانایی‌شان در انتقال احساسات و ایجاد ارتباط عمیق با مخاطب، برای تحلیل آیات قرآنی که سرشار از بار عاطفی و تربیتی است، بسیار مناسب است.

۳-۱-۱. دسته‌بندی سرل

سرل به یک طبقه‌بندی پنج‌مقوله‌ای از کنش‌های گفتار دست یافت که عبارت است از: کنش اظهاری^۴؛ آن دسته از افعال کنشی است که نشان‌دهنده باور گوینده از درستی اوضاع امور است. اظهاراتی چون بیان واقعیت، تصدیق، نتیجه‌گیری و توصیف، نمونه‌هایی از کنش‌های گفتاری اظهاری‌اند. (یول، ۱۳۸۳: ۷۴)

- 1) Speech Act.
- 2) Act.
- 3) Searl.
- 4) Assertive act.

کنش ترغیبی^۱: به آن دسته از کنش‌هایی اطلاق می‌شود که گوینده با به کارگیری آنها مخاطب را به انجام کاری وادار می‌کند که در واقع می‌توان آن را بیانگر تمایلات و خواسته‌های گوینده تلقی کرد؛ این کنش‌ها شامل فرامین، دستورات، درخواست‌ها، پیشنهادها است که به صورت ایجابی و سلبی ارائه می‌شود. (همان، ۷۵)

کنش عاطفی^۲: هدف غیربیانی (منظوری) این کنش، بیانگر حالات روانی و احساسات گوینده دربارهٔ اوضاع و وقایعی است که در محتوای گزاره‌ای مشخص شده است. (سرل، ۱۹۶۹: ۷۱)

کنش تهمیدی^۳: در این کنش، گوینده خود را ملزم به انجام عملی یا عدم انجام آن در آینده می‌کند؛ بنابراین، بیانگر قصد و نیت گوینده است. (همان، ۷۷)

کنش اعلانی^۴: این کنش با اجرا همراه است. در واقع آنچه را گوینده بیان می‌دارد، با اجرای عملی آن تحقق می‌یابد؛ بنابراین، فاصلهٔ زمانی میان گفتار و عمل وجود ندارد. (سرل، ۱۹۶۹: ۷۳)

استفاده از این چارچوب می‌تواند نیت الهی در خطاب به انسان را روشن‌تر کرده و لایه‌های عمیق‌تر معنایی را آشکار سازد. به‌ویژه، کنش‌های عاطفی مانند نگوهرش و ستایش در آیات، با ایجاد تأثیرات روانی، مانند ترس، شرم یا محبت، مخاطب را به تأمل و اصلاح رفتار ترغیب می‌کنند. این دیدگاه با تأکید بر نقش کنش‌های عاطفی در ایجاد پیوند عمیق میان متن و مخاطب، تحلیل چندلایه‌ای از آیات قرآنی را ممکن می‌سازد.

۳-۲. نظریهٔ هیجانی پلاچیک

هیجان‌ها یا احساسات در روانشناسی معمولاً به احساسات و واکنش‌های عاطفی، اشاره دارند. هر هیجان از سه مؤلفهٔ اساسی برخوردار است: مؤلفهٔ شناختی، افکار، باورها و انتظاری که نوع و شدت پاسخ هیجانی را تعیین می‌کند. هیجان‌ها متشکل از الگوهای فیزیولوژیکی و رفتارهای منحصر به فرد است و در واقع، از نظر مردم، غالباً، هیجان همان احساسی است که به فرد دست می‌دهد، ولی هیجان یک رفتار است نه یک تجربهٔ خصوصی و پدیده‌ای که در بقای نوع و تولیدمثل نقش دارد. از علایم هیجان می‌توان به تپش قلب و بالا رفتن فشار خون اشاره کرد (پلاچیک، ۱۰۴: ۱۳۷۱). پلاچیک معتقد است بین هیجان‌ها و شخصیت، ارتباطی نزدیک وجود دارد و این که شخصیت به عبارتی نشانگر هیجان‌هایی است که با هم ترکیب و در طول مدت زندگی فرد پایدار شده‌اند.

1) Directive act.
2) Expressive act.
3) Commissive act.
4) Declarative act.

پلاچیک اصول موضوعی در نظریه خود را بیان می‌کند که به این شرح است: اصل (۱): تعداد اندکی از هیجان‌ها خالص یا اولیه وجود دارند. اصل (۲): انواع هیجان‌ها با یکدیگر مرتبط هستند؛ یعنی می‌توانند از اجزای مرحله هیجان‌ها ترکیب شوند. اصل (۳): هیجان‌ها اولیه از نظر فیزیولوژی و رفتار از یکدیگر متمایز می‌شوند. اصل (۴): هیجان‌ها به شکل خالص خود، مفاهیم ذهنی فرضی و یا حالت ایده‌آلی است که خواص آنها را با استفاده از انواع شواهد مختلف می‌توان استنباط کرد. اصل (۵): هیجان‌های اولیه را می‌توان برحسب زوج‌های متضادی که در دو قطب قرار دارند، بیان کرد. اصل (۶): هر یک از هیجان‌ها ممکن است در درجات مختلفی از شدت یا میزان برانگیختگی بروز کند. (پلاچیک، ۱۹۶۲: ۵۵)

نظریه پلاچیک به دلیل ارائه یک مدل ساختاری برای تحلیل هیجان‌های انسانی، ابزاری قدرتمند برای بررسی آیات قرآنی فراهم می‌کند.

طبق اصل (۱)، پلاچیک هیجان‌های اصلی و اولیه را هشت هیجان معرفی کرده است که در شکل زیر نشان داده شده است (همان: ۱۳۴).



شکل ۱. برش عرضی از ساختار هیجانی پلاچیک (۱۹۶۲)

این هشت هیجان اصلی در تضاد با یکدیگر قرار دارند؛ به این صورت که غم در مقابل شادی، پذیرش در مقابل اذرجار، تعجب در مقابل پیش‌بینی، خشم در مقابل ترس قرار دارد. براساس نظریه پلاچیک در اصل (۲)، هیجان‌های موجود دیگر، ترکیبی از این هشت گونه هیجان اصلی به‌شمار می‌آیند؛ یعنی از ترکیب یک جفت احساس اصلی، احساس جدیدی به وجود می‌آید. درست همان‌طور که از آمیزش دو رنگ نزدیک به یکدیگر در دایره رنگی، یک رنگ میانی به وجود می‌آید، از ترکیب هیجان‌های اولیه مجاور هم نیز یک هیجان مرکب حدِ وسط به وجود می‌آید (همان: ۱۳۶). این احساس‌های ترکیبی شامل: «خشم + شادی =

غرور»، «شادی + پذیرش = عشق، دوستی»، «پذیرش + تعجب = کنجکاوی»، «تعجب + ترس = هراس، هیبت»، «ترس + غم = ناامیدی، احساس گناه»، «غم + انزجار = محنت، تأسف، پریشانی»، «خشم + انتظار = پرخاش، کینه، سرسختی»، «انزجار + انتظار = بدگمانی»، «خشم + پذیرش = تسلط»، «شادی + تعجب = مسرت»، «پذیرش + ترس = اطاعت، تواضع»، «تعجب + غم = آسفتگی، ناامیدی»، «ترس + انزجار = شرم، ریا»، «غم + انتظار = بدبینی»، «انزجار + خشم = اهانت، تنفر، تغیر، تحقیر، بیزاری، رنجش، دشمنی»، «انتظار + شادی = خوشبینی، شهامت، امیدواری، غرور»، «خشم + تعجب = جسارت، رنجش، بیزاری»، «شادی + ترس = احساس گناه»، «پذیرش + غم = تسلیم، حساسیت»، «ترس + انتظار = اضطراب، احتیاط، بیم، ترس، بدگمانی»، «غم + خشم = رشک، کج خلقی»، «انزجار + شادی = ناخوشی»، «انتظار + پذیرش = تقدیرگرایی» است (همان: ۱۳۹-۱۳۸). این پژوهش این دو الگو را در تحلیل آیات به کار برده است.

قرآن کریم با بهره‌گیری از هیجان‌های پایه و ترکیبی، مخاطب را در سطوح مختلف عاطفی درگیر می‌کند و از این طریق پیام‌های اخلاقی و تربیتی خود را منتقل می‌سازد؛ برای مثال، هیجان‌هایی مانند شرم و بیزاری در آیات نکوهش‌آمیز، مخاطب را به خودآگاهی و پرهیز از گناه سوق می‌دهد؛ درحالی‌که هیجان‌های مثبت مانند شادی و دوستی در آیات ستایش، حس امید و انگیزه را در مخاطب تقویت می‌کنند. انطباق نظریه پلاچیک با آیات قرآنی، نه‌تنها پیچیدگی‌های عاطفی متن را آشکار می‌کند، بلکه نشان‌دهنده عمق روان‌شناختی قرآن در هدایت انسان به سوی کمال است. این رویکرد تلفیقی، امکان فهم بهتری از تعامل میان زبان و هیجان در متن مقدس را فراهم می‌آورد.

۴. تجزیه و تحلیل داده‌ها بر مبنای الگوی کنش‌های گفتاری سرل و چرخه هیجانی پلاچیک در قرآن کریم

واژگان و کاربرد آنها همواره با حالات احساسی، رفتار و حالت‌های متفاوتی مرتبط است. هیجان و حسی که انسان همواره تجربه می‌کند، نقش غیرقابل انکاری در زندگی بشری دارد. در متون ادبی، همچون شعر و قرآن که نظم خاصی دارند، تنها راه دریافت هیجانات، واژگان است. از منظر تولستوی برای دریافت احساسات و عواطف، تنها می‌توان به واژگان پناه برد (لوئیس، ۲۰۱۱: ۱۱۵). شایان ذکر است که نخستین اشارات به هیجانات اصلی پانزده قرن پیش، از سوی خداوند متعال در قرآن کریم، بیان شده است و در آیات مصحف شریف، به‌کرات، به هیجانات غم، شادی، اندوه، دفاع و مانند اینها اشاره شده است. (نبی‌لو و دادخواه، ۱۴۰۱: ۲۹-۲۸)

در این بخش آیات جزء بیست‌وشش الی بیست‌وهشتم قرآن کریم با تطبیق نظریه سرل و پلاچیک، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۵. کنش گفتار عاطفی

تأثیر یک گفته بر مخاطب، هنگامی که آن را به منظور انجام یک کنش گفتاری به کار می‌برد، کنش عاطفی است. کنش عاطفی شامل گفتاری می‌شود که دیدگاه یا حالت روانشناختی گوینده، نظیر لذت، غم، شادی، تأسف و ... را بیان می‌کند. در این نوع کنش، انطباق ذهن و جهان وجود ندارد. جریان هیجانی-عاطفی سبب شکل‌گیری فرآیند یا جریان کنشی می‌شود. احساس گوینده از طریق واژه‌های احساسی و عاطفی با بار مثبت یا منفی بیان می‌شود. (صفوی، ۱۳۸۷: ۱۷۸)

هدف غیربیانی این کنش بیان حالت روانی است که در آن شخص سهیم شده است. گوینده احساس خود را از طریق قدردانی، عذرخواهی، تبریک، ناسزا بیان می‌کند (همان: ۱۸۰). با بیان یک گزاره با فرض حقیقی بودن آن گزاره در شخص احساسی به وجود می‌آید؛ مثلاً یا خوشحال می‌شود یا افسوس می‌خورد و یا شرم‌منده می‌شود. این دسته از کنش‌ها شامل پاره‌گفتارهایی می‌شود که برای بیان شادی و غم، علاقه و تنفر و تمایلات و احساسات به کار می‌رود.

افعال کنشی عبارت‌اند از: اظهار همدردی کردن، اهانت کردن، بیان کردن آرزو یا پیش‌بینی کردن، تأمل کردن، تبریک گفتن، تردید داشتن، تسلیم شدن، تشکر کردن، تعجب کردن، تمجید کردن، خشمگین کردن، خشنود شدن، دشنام دادن، سلام دادن، شکایت کردن، معذرت‌خواهی کردن، ناسپاسی کردن و ... (پهلوان نژاد، ۱۳۸۷: ۱۲)

ابزارهای شناخت کنش عاطفی عبارت است از: من تبریک می‌گویم که، من تردید دارم که، من تشکر می‌کنم که، من معذرت می‌خواهم که، من خشنود هستم که و غیره. (همان: ۱۳)

۵-۱. انواع کنش‌های عاطفی

۵-۱-۱. نکوهش

موضوع ملامت و نکوهش در قرآن از منظر کنش گفتار عاطفی و تحلیل هیجانی بسیار قابل توجه است؛ چون در بسیاری از آیات، خداوند یا پیامبران با بیانی آمیخته به هیجان، رفتار نادرست افراد یا اقوام را نکوهش (سرزنش) می‌کنند. این سرزنش‌ها معمولاً برای بیدارسازی، هشدار دادن، یا اصلاح مخاطب است و صرفاً تخلیه هیجان ملاک نیست. نکوهش در قرآن در موارد مختلفی به کار رفته است که به شرح آن‌ها می‌پردازیم:

نکوهش اعتقادی: هنگامی که قرآن شرک یا انکار قیامت را مورد نکوهش قرار می‌دهد، لحنی آمیخته با خشم و تهدید دارد. این خشم الهی جس ترس را در دل خواننده، به‌منظور پرهیز از انحراف عقیدتی، ایجاد می‌کند: «إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ» (هرکس به خدا شرک آورد، خداوند بهشت را بر او حرام کرده است). (مائده: ۷۲)

نکوهش اخلاقی: صفات ناپسندی مثل تکبر، ریا و بخل، به گونه‌ای نکوهش شده‌اند که خواننده از آنها بیزار شود: «وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا» (با غرور و سرمستی در زمین راه مرو). (اسراء: ۳۷)

نکوهش اجتماعی: رفتارهایی مثل غیبت یا تمسخر، به گونه‌ای بیان می‌شود که حس همدردی با مظلوم و خشم از ظالم ایجاد می‌شود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ» (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، گروهی نباید گروه دیگر را مسخره کنند). (حجرات: ۱۱)

نکوهش تاریخی: وقتی سرگذشت اقوام نابودشده روایت می‌شود، احساس اندوهی همراه با عبرت و حسرت در خواننده برانگیخته می‌شود: «فَكَلَّا أَخَذْنَا بِذُنُوبِهِ» (پس هر کدام را به سبب گناهش گرفتار کردیم). (عنکبوت: ۴۰)

نکوهش منافقان: ویژگی‌های منافقان با بیانی رسواگر توصیف شده؛ هدف، بیداری عاطفی مؤمنان و ترس از دوچهرگی است: «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ» (منافقان در پایین‌ترین طبقه دوزخ خواهند بود). (نساء: ۱۴۵)

نکوهش دنیاگرایی: این آیات، ذهن خواننده را از خواب غفلت بیدار می‌کند و نوعی احساس ناامنی نسبت به دلبستگی‌های ناپایدار دنیا ایجاد می‌کنند: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ» (زندگی دنیا جز بازی و سرگرمی نیست). (عنکبوت: ۶۴)

نمونه ۱: «اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ» (آن مردم منافق سوگند و قسم‌های خود را سپر قرار دادند پس (خلاق را) از راه خدا بازداشتند، پس بر آنها کیفر عذاب ذلت و خواری خواهد بود). (المجادله: ۱۶)

هدف غیربیانی کنش عاطفی، بیان حالت روانی است که با بیان یک گزاره با فرض حقیقی بودن در شخص، احساسی ایجاد می‌شود. خداوند در آیه فوق، می‌فرماید که منافقان از مذهب علیه مذهب استفاده می‌کنند: «اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً». شیاطین جن و انس برای به انحراف کشاندن و بازداشتن مردم از راه حق، راه‌های مختلفی دارند که در قرآن مطرح شده است؛ از جمله: سوگند دروغ که در آیه فوق مشهود است. پس آن دسته از منافقان که با یهودیان دوستی و مودت و با خدا و رسولش دشمنی داشتند را به عذابی دردناک تهدید می‌کنند. عذاب منافقان شدید است: «فَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ ... فِيهَا خَالِدُونَ»؛ از این رو، می‌توان تهدیدکردن را یکی از مصداق‌های افعال کنش عاطفی در نظر گرفت که به صورت ضمنی و غیرمستقیم بنابر بافت موقعیت در آیه فوق، مشهود است؛ از سویی دیگر، با خشم خداوند نسبت به کفار، به جهت همراهی با منافقین و بازگشت از راه خدا مواجهیم. خشمگین شدن نیز یکی دیگر از مصداق‌های افعال کنش عاطفی است که در بافت موقعیت قابل‌بازیابی است؛ از این رو، تعبیر کنشی آیه فوق، کنش عاطفی به جهت نکوهش کفار و منافقین برای بازداشتن مردم از راه خدا است.

خداوند در آیه فوق، منافقین را به عذابی خفت‌آور تهدید کرده و آنان را بر نتیجه عمل‌شان و بازداشتن مردم از راه خدا هشدار می‌دهد. هشدارهای قرآن بسیار جدی است. علت این هشدار، توطئه منافقان علیه مذهب است. تهدید، بیان نیت شخصی است که قصد دارد به دیگری زیان یا آسیب برساند. شایان ذکر است یکی از هیجان‌های یافت‌شده در قرآن کریم که در چرخه هیجان‌ات پلاچیک یافت نشد، هیجان تهدید است که از تلفیق دو هیجان خشم + ترس حاصل می‌گردد. همچنین در حوزه چرخه هیجان‌ات پلاچیک، از تلفیق دو هیجان اصلی تعجب + ترس = هشدار، هیبت و هراس حاصل می‌گردد. در آیه فوق، خداوند به منافقان عذابی دردناک در قبال سوگندهای دروغ، وعده می‌دهد؛ بنابراین، دو هیجان هشدار و تهدید قابل‌بازیابی است، اما بنابر بافت معنایی، هیجان غالب هیجان تهدید است؛ بنابراین، خوانش هیجانی آیه فوق، هیجان تهدید منافقان به عذابی دردناک است.

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه (المیزان، ۱۲۳ /) بیان می‌کند که منافقان با سوگندهای دروغین خود، سپری برای فریب مردم و بازداشتن آن‌ها از مسیر حق ایجاد کردند. این رفتار آن‌ها نشان‌دهنده نفاق و دشمنی با خدا و رسول است و عذاب مهین (خوارکننده) نتیجه مستقیم این انحراف است. علامه تأکید می‌کند که این عذاب، پاسخی به سوءنیت و فریبکاری منافقین است که با مفهوم تهدید و خشم الهی در تحلیل، همخوانی دارد. همچنین، اشاره به عذاب مهین شدت نکوهش الهی را نشان می‌دهد که با کنش عاطفی تهدید و هشدار در آیه، مطابقت دارد.

نوع کنش عاطفی	هیجان اصلی	شدت هیجان	هدف گفتمانی
نکوهش	تهدید	شدید	هشدار به کفار

عبارت «فَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ» به عذابی خوارکننده و دردناک اشاره دارد که شدت خشم الهی و جدیت هشدار را نشان می‌دهد. تهدید در این آیه با هدف ایجاد ترس عمیق و اصلاح رفتار منافقان طراحی شده است که نشان‌دهنده شدت بالای هیجان است.

۵-۱-۲. نفرین

کنش عاطفی نفرین در قرآن در قالب عباراتی چون «لعنت» یا «غضب خدا» وجود دارد و به‌طور معمول، با خشم، انزجار و تنبیه همراه است. در قرآن، نفرین اغلب یک ابزار برای ابزار نارضایتی شدید خداوند از عملکرد انسان‌ها استفاده می‌شود و معمولاً در مواقعی که فرد یا قومی به شدت به فساد، ظلم یا نافرمانی از دستورات الهی پرداخته‌اند، به کار می‌رود. نفرین یا لعن در قرآن، اعلام جدی محرومیت از فضل، هدایت یا آموزش الهی است و معمولاً نسبت به گناهان بزرگ و تکرارشونده به کار می‌رود. موضوعات و گروه‌های مورد لعن و نفرین در قرآن، عبارتند از: شیطان و پیروانش، کافران و ظالمان، قاتلان پیامبران و

منافقان: «إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الشَّيْطَانَ وَقَالَ لَا تَخَذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا» (همانا خداوند شیطان را لعنت کرد و او گفت: از بندگان تو بهره‌ای معین خواهم گرفت). (نساء: ۱۱۸)

نمونه ۲: «وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنْهُمْ خُشِبٌ مُسْنَدَةٌ يَحْسَبُونَ كُلَّ صِخْرَةٍ عَلَيْهِمْ هُمْ الْعُدُوُّ فَأَحْذَرُهُمْ فَاتْلُهُمْ اللَّهُ أَنَّى يُؤَفِّكُونَ» (تو چون آن منافقان را مشاهده کنی، ظاهر و وجود جسمانی آنها (به آراستگی فریبنده) تو را به شگفت آورد و اگر سخن گویند (بس خوش گفتار و چرب زبانند) به سخن‌هاشان گوش فرا خواهی داد (ولی از باطن و درون)؛ گویی که چوبی خشک تکیه کرده بر دیوارند (و هیچ عقل و ایمان و معرفت ندارند و چون در باطن نادرست و بداندیشند)؛ هر صدایی بشنوند بر زیان خویش پندارند. دشمنان به حقیقت اینان هستند، از ایشان بر حذر باش، خدایشان بکشد؛ (از حق) به کجا بازگردانیده می‌شوند؟) (المنافقون: ۴)

این کنش، احساس گوینده درباره اوضاع و شرایط را نشان می‌دهد؛ یعنی از مکنونات قلبی و حس درونی فرد خبر می‌دهد. محتوای گزاره‌ای آیه فوق، شرح اوصاف و ویژگی‌های منافقین است که خداوند مورد نکوهش قرار می‌دهد. خداوند در آیه فوق، می‌فرماید: «فَاتْلُهُمْ اللَّهُ أَنَّى يُؤَفِّكُونَ» (خدایشان بکشد، (از حق) به کجا بازگردانیده می‌شوند؟) مخاطب خداوند در این آیه، پیامبر است و خداوند منافقان را نفرین کرده و مورد عتاب قرار می‌دهد؛ از این رو، یکی از مصداق‌های افعال کنش عاطفی در جمله، نفرین کردن است که به صورت صریح و مستقیم در آیه فوق، قابل مشاهده است؛ بنابراین، آیه فوق در بردارنده کنش عاطفی به جهت نفرین منافقین از سوی خداوند است.

خداوند در آیه فوق، منافقان را نفرین نموده و برای آنان آرزوی مرگ می‌کند. منافقان با خدا درگیر هستند و خداوند نیز آنها را لعنت می‌کند: «فَاتْلُهُمْ اللَّهُ». بیزاری یکی از هیجان‌های اولیه است که با محرک‌های ناخوشایند، برانگیخته می‌شود. در حوزه چرخه هیجان‌های پلاچیک، از تلفیق دو هیجان انزجار + خشم = هیجان تحقیر، بیزاری و خشم پدید می‌آید؛ بنابراین، خوانش هیجانی آیه فوق هیجان بیزاری یا انزجار خداوند از منافقان است. علامه در تفسیر این آیه (المیزان، ۱۹/ ۲۷۸)، می‌فرماید که عبارت «فَاتْلُهُمْ اللَّهُ» نفرینی است که خداوند به واسطه انحراف و نفاق منافقان بر آنها روا می‌دارد. او توضیح می‌دهد که منافقان با ظاهر فریبنده و سخنان جذاب، باطنی تهی از ایمان دارند و این نفرین الهی، نشانه خشم و بیزاری خداوند از رفتار آنها است؛ بنابراین، تفسیر با تحلیل مبنی بر کنش عاطفی نفرین و هیجان بیزاری همخوانی دارد؛ زیرا نفرین الهی در اینجا، ابزاری برای ابراز خشم و تحقیر منافقین به کار رفته است.

نوع کنش عاطفی	هیجان اصلی	شدت هیجان	هدف گفتمانی
نفرین	بیزاری	شدید	ایجاد بازدارندگی

کنش عاطفی نفرین در قرآن، معمولاً با شدت هیجانی بالا همراه است و هدف آن بیشتر اصلاح اجتماعی و دینی است. نفرین در قرآن بیشتر ابزاری برای بیان خشم الهی نسبت به تخلفات و انحرافات انسان‌ها، استفاده شده است. عبارت «قَاتَلَهُمُ اللَّهُ» نفرینی صریح است که خشم و بیزاری شدید الهی از منافقان را نشان می‌دهد. شدت بالای این هیجان در استفاده از واژه نفرین و اشاره به دشمنی منافقان با خدا و رسول مشهود است. این هیجان با هدف اصلاح اجتماعی و دینی و هشدار به مخاطبان برای دوری از نفاق، تأثیر عمیقی بر جای می‌گذارد.

۵-۱-۳. جلب توجه

جلب توجه در قرآن، یکی از ابزار عاطفی مؤثر برای هدایت مخاطب است. این کنش به صورت‌های مختلفی به کار می‌رود تا ذهن و دل انسان را متوجه پیام الهی کند و زمینه پذیرش، تفکر و تأمل را فراهم سازد. قرآن با بهره‌گیری از زبان تأثیرگذار، شنونده یا خواننده را وادار به توقف، تأمل و توجه می‌کند. جلب توجه در قرآن در قالب‌های مختلف، نمود پیدا می‌کند که عبارت است از:

سوگند (قسم خوردن): قرآن برای جلب توجه و تأکید بر اهمیت یک حقیقت، با عناصری از عالم هستی سوگند یاد می‌کند: «وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا» (قسم به خورشید و تابش آن). (شمس: ۱)

سؤال‌های انکاری: طرح پرسش‌هایی که پاسخ‌شان بدیهی است تا ذهن مخاطب را فعال کند: «أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ» (آیا برای او دو چشم قرار ندادیم؟) (بلد: ۸)

تشبیه‌های برجسته و ضرب‌المثل‌ها: قرآن از تشبیهات قوی برای انتقال مفاهیم و جذب حس تخیل استفاده می‌کند: «مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ» (مثل نور خدا همچون چراغدانی است که در آن چراغی باشد). (نور: ۳۵)

داستان‌سرایی (قصص قرآنی): قرآن از روایت‌های واقعی و آموزنده برای جلب توجه بهره می‌گیرد: «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقُصَصِ» (ما بهترین سرگذشت‌ها را برای تو حکایت می‌کنیم). (یوسف: ۳)

نمونه ۳: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» (هر که روی زمین است دستخوش مرگ و فناست). (الرحمن: ۲۶)

هدف غیربیانی کنش عاطفی، بیان حالت روانی است که شخص در آن سهیم شده است. گوینده با بیان موضوعی با در نظر گرفتن حقیقی بودن گزاره، احساس خود را بیان می‌دارد. خداوند در آیه فوق، توجه انسان را به مرگ جلب می‌کند. مرگ دریچه‌ای است به عالم بقا و گذرگاهی است که عبور از آن، شرط رسیدن به آخرت است. خداوند در آیه فوق، مسئله

مرگ را با هدف ایجاد تأمل در انسان و یادآوری این نکته که دنیا جای بقا نیست و مبدا دلبستگی به دنیا پیدا کنید، مطرح می‌نمایند. بدین سبب یکی دیگر از مصداق‌های افعال کنش عاطفی تأمل و جلب توجه است؛ از این رو، تعبیر کنشی آیه فوق، کنش عاطفی با هدف جلب توجه انسان به عالم بقا است.

خداوند در آیه فوق، مسئله آخرت و توجه انسان به سرنوشت خویش در قالب قیامت را متذکر می‌شود. انسان در دنیا همواره با مرگ مواجه است و پذیرش مرگ از سوی انسان امری بدیهی است. مرگ، قانونی عام و فراگیر است: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» (دنیا با تمامی نعماتش فانی و زودگذر است). در حوزه چرخه هیجانات پلاچیک از تلفیق دو حس انتظار + پذیرش = تقدیرگرایی حاصل می‌گردد. اعتقاد به تقدیر در اغلب زوایای زندگی بشر، پدیدار بوده است. تقدیر یا سرنوشت، همان خبر از پیش تعیین شده است. این مفهوم موجب آینده‌ای است که لااقل بخشی از آن، پیشاپیش مقرر و مشخص شده است (ملکشاهی، ۱۳۸۷، ۱)؛ از این رو، خوانش هیجانی آیه فوق، هیجان تقدیرگرایی انسان و پذیرش آخرت است.

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه (المیزان، ۴۴/۱۹)، بیان می‌کند که این آیه به فانی بودن همه موجودات روی زمین اشاره دارد و هدف آن، توجه دادن انسان به حقیقت مرگ و گذرا بودن دنیا است. او تأکید می‌کند که خداوند با این بیان، انسان را به تأمل در سرنوشت خود و آمادگی برای آخرت دعوت می‌کند؛ از این رو، تفسیر با تحلیل درباره کنش عاطفی تأمل و جلب توجه به عالم بقا و هیجان تقدیرگرایی سازگار است؛ زیرا این آیه انسان را به پذیرش قانون عام مرگ و تفکر در عاقبت خویش ترغیب می‌کند.

نوع کنش عاطفی	هیجان اصلی	شدت هیجان	هدف گفتمانی
جلب توجه	تقدیر گرایی	متوسط	توجه به عالم بقاء

این آیه با اشاره به فانی بودن موجودات زمین، انسان را به تأمل در مرگ و پذیرش سرنوشت دعوت می‌کند. شدت هیجان در اینجا متوسط است؛ زیرا آیه به صورت غیرمستقیم و با لحنی تأمل‌برانگیز (نه تهدیدآمیز یا شدید)، مخاطب را به تفکر و پذیرش قانون الهی هدایت می‌کند. این هیجان، آرامش درونی و پذیرش را در کنار تأمل ترویج می‌دهد.

۵-۱-۴. تحسر

کنش عاطفی تحسر در قرآن، به معنای احساس پشیمانی یا حسرت ناشی از ارتکاب گناه یا عدم انجام وظیفه است. در قرآن، تحسر در سوره‌هایی که به سرنوشت اقوام گذشته یا کسانی که از فرصت‌های الهی بهره نبرده‌اند، به طور آشکار، دیده می‌شود. برخی آیات به طور خاص به حالت تحسر افراد در قیامت اشاره دارند که به دلیل غفلت از آموزه‌های

الهی و بی توجهی به دعوت پیامبران، احساس پشیمانی خواهند داشت. کنش تحسر در قرآن بازنمودهای مختلفی دارد که عبارت است از:

تحسر انسان در قیامت برگزشته: قرآن تصویرهایی از انسان در قیامت ارائه می‌دهد که با حسرت و اندوه به گذشته نگاه می‌کند: «يَا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ» (افسوس بر من! که در انجام وظایفم در برابر خدا کوتاهی کردم). (زمر: ۵۶)

تحسر پیامبر(ص) یا مؤمنان بر مردم غافل: گاهی پیامبر(ص) با اندوه و حسرت، به حال مردم لجوج یا غافل حسرت می‌خورد: «فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِدَا الْحَدِيثِ آسَفًا» (شاید از شدت اندوه بر حال آنان، جان خود را بر اثر بی‌اعتقادی‌شان از دست بدهی). (کهف: ۶)

تحسر بر از دست دادن دنیا، فرزند یا مال: گاه انسان در دنیا، وقتی دچار خسران مالی یا فقدان عاطفی می‌شود، تحسر می‌خورد: «وَأَصْبَحَ يَقْلُبُ كَفِيهِ عَلَىٰ مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا» (صاحب باغ نابودشده [دست‌هایش را به هم می‌مالید و از آنچه در آن [باغ] خرج کرده بود، افسوس می‌خورد... (کهف: ۴۲)

تحسر هنگام مرگ: افسوس برخی انسان‌ها در لحظه مرگ که دیگر راه بازگشت ندارند: «رَبِّ ارْجِعُونِ، لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ» [گناهکار] می‌گوید: پروردگارا! مرا بازگردان، شاید در آنچه [از اعمال] ترک کرده‌ام، کار نیک انجام دهم. (مؤمنون: ۹۹-۱۰۰)

نمونه ۴: «فَدَاقَتْ وَيَالَ أَمْرَهَا وَكَانَ عَاقِبَةُ أَمْرِهَا خُسْرًا» (تا کیفر کردار خود چشیدند و عاقبت کارشان زیانکاری (و حسرت) گردید). (الطلاق: ۹)

در مقوله کنش عاطفی، گوینده احساس خود را از طریق قدردانی، عذرخواهی، تیریک، ناسزا گفتن، خشمگین شدن و مانند آن بیان می‌دارد. در آیه فوق، خداوند به احساس انسان در قبال اعمالش اشاره دارد که روی گرداندن از فرمان خداوند خسران، زیان کاری و حسرت را برای وی به دنبال دارد: «وَكَانَ عَاقِبَةُ أَمْرِهَا خُسْرًا» (پس هر کسی چنین کند، نصیب‌شان زیان کاری و حسرت گردید). خداوند با بیان عقوبت اعمال، انسان را به تأمل واداشته و اشاره می‌کند که سرانجام سربلندی از فرمان خدا و رسول خسارت است: «عَاقِبَةُ أَمْرِهَا خُسْرًا» و احساس تحسر در آخرت را به انسان در قبال اعمال دنیا یادآوری می‌نماید. شایان ذکر است، یکی از مصداق‌های افعال کنش عاطفی تأمل و حسرت خوردن است که هر دو مورد در بافت موقعیت به صورت ضمنی و غیرمستقیم قابل‌بازیابی است؛ همچنین یکی از پیام‌های ضمنی نهفته در آیه، آن است که به کامیابی‌های زودگذر نیندیشیم و پایان کار را مد نظر قرار دهیم؛ درحقیقت، انسان به تفکر به عاقبت کار نیز ترغیب می‌شود؛ از این رو، خوانش کنشی آیه فوق، کنش عاطفی با هدف بیان تحسر انسان نسبت به عقوبت اعمال و کیفر کردار در آخرت و تفکر به عاقبت کار است.

در آیه فوق، خداوند سرنوشت کفار را که از فرمان خدا و رسول خدا سرپیچی می‌کنند، یادآوری می‌نماید. خداوند می‌فرماید: «وَكَانَ عَاقِبَةُ أَمْرِهَا خُسْرًا» (و عاقبت کارشان زیانکاری (و حسرت) گردید). در حوزه چرخه هیجانات پلاچیک از تلفیق دو هیجان اندوه + انزجار = هیجان پشیمانی حاصل می‌گردد. پشیمانی احساسی است که بیشتر انسان‌ها در زندگی تجربه می‌کنند. احساس پشیمانی می‌تواند نشان‌دهنده ندامت از انجام یک عمل یا انجام ندادن آن باشد. خداوند این مهم را خاطر نشان می‌کند که کفار در این دنیا با عذاب الهی نابود خواهند شد و در آخرت نیز عاقبت کارشان پشیمانی و حسرت خواهد بود؛ بنابراین، تعبیر هیجانی آیه فوق، هیجان پشیمانی کفار در روز قیامت است. شایان ذکر است، براساس نظریه پلاچیک، پشیمانی از ترکیب دو هیجان اندوه و انزجار به وجود می‌آید. در این آیه، خداوند با اشاره به «خسران» (زیانکاری) و «وبال امر» (کیفر کردار)، به طور ضمنی، این دو هیجان را منتقل می‌کند: اندوه به دلیل از دست دادن فرصت‌ها و انزجار از رفتار نادرست. این ترکیب هیجانی بدون نیاز به بیان مستقیم پشیمانی از زبان شخص، در ذهن مخاطب شکل می‌گیرد و او را به درک عمیق‌تر پیام هدایت می‌کند.

علامه در تفسیر این آیه (المیزان، ۱۹/۳۴۷)، می‌فرماید که این آیه به عاقبت شوم کسانی اشاره دارد که از فرمان خدا سرپیچی کرده‌اند و نتیجه اعمال‌شان خسران و زیان است. او تأکید می‌کند که خداوند با بیان این عاقبت، انسان را به تفکر در نتایج اعمالش و حسرت ناشی از غفلت دعوت می‌کند؛ بنابراین، تفسیر مذکور با تحلیل مبنی بر کنش عاطفی تأمل و حسرت و هیجان پشیمانی همخوانی دارد؛ زیرا آیه به وضوح به پیامدهای منفی اعمال و احساس ندامت اشاره می‌کند.

نوع کنش عاطفی	هیجان اصلی	شدت هیجان	هدف گفتگویی
تحسر	پشیمانی	شدید	کارکرد تربیتی

عبارت «وَكَانَ عَاقِبَةُ أَمْرِهَا خُسْرًا» حسرت و زیانکاری ناشی از سرپیچی از دستورات الهی را با شدت منتقل می‌کند. شدت بالای این هیجان در تأکید بر خسران و یادآوری عواقب اعمال مشهود است که با هدف بیدارسازی مخاطب و ترغیب به اصلاح رفتار بیان شده است؛ این هیجان، تأثیر روانی قوی بر مخاطب دارد.

۵-۱-۵. ستایش

کنش عاطفی ستایش در قرآن، به طور گسترده‌ای در قالب تحسین ویژگی‌های الهی، اعمال نیک انسان‌ها یا پدیده‌های طبیعی به کاررفته است. این کنش عاطفی می‌تواند به معنای اظهار تعظیم و احترام یا ابراز خوشنودی و قدردانی باشد. در قرآن، ستایش هم به خداوند، هم به برخی از پیامبران و هم به ویژگی‌های خاص انسان‌ها و موجودات دیگر اختصاص دارد.

ستایش خداوند: ستایش ویژگی‌های برجسته در قرآن است و عمدتاً با عنوان دعوت به توجه و تقدیر از صفات خداوند مطرح می‌شود. خداوند در قرآن به‌طور مکرر برای صفات پاک و کمالات بی‌پایان ستایش می‌شود: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (ستایش ویژه خداوندی است که پروردگار جهانیان است). (فاتحه: ۱)

ستایش از پیامبران: پیامبران نیز در قرآن، مورد ستایش قرار می‌گیرند؛ چراکه آنها نمایندگان خداوند برای هدایت بشر بودند و از ویژگی‌های برجسته‌ای چون صداقت، فداکاری و دیانت برخوردار بودند: «وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا» (و در کتاب از ابراهیم یاد کن که او بسیار راستگو و پیامبری بود). (مریم: ۴۱)

ستایش از اعمال نیک انسان‌ها: در قرآن، ستایش به عمل نیک و ایمان مردم نیز اختصاص دارد. این ستایش‌ها به‌منظور تشویق مردم به پیروی از مسیر درست و انجام اعمال صالح است: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ» (کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام دادند، بهترین آفریدگان‌اند). (بینه: ۷)

ستایش از پدیده‌های طبیعی: ستایش از مخلوقات الهی و نشانه‌های عظمت خداوند در خلقت نیز در قرآن دیده می‌شود. این پدیده‌ها با عنوان دلایلی برای شناخت قدرت و حکمت خداوند ذکر می‌شوند: «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (پس کدام‌یک از نعمت‌های پروردگارتان را انکار می‌کنید؟) (رحمن: ۱۳)

ستایش از ویژگی‌های اخلاقی در قرآن: ویژگی‌های اخلاقی همچون صداقت، فداکاری، صبر و شجاعت نیز مورد ستایش قرار می‌گیرند: «وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ» (و خداوند شکیبایان را دوست دارد). (آل عمران: ۱۴۶)

نمونه ۵: «سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (هر چه در آسمانها و زمین است همه به تسبیح و ستایش یکتا خدای عالم که مقتدر و حکیم است مشغولند). (الحشر: ۱)

آیه فوق به تسبیح و ستایش خداوند دلالت دارد. خداوند می‌فرماید که هر آنچه در زمین و آسمان است، تسبیح‌گوی خداوند است؛ البته بایستی توجه کرد که مدح و تسبیح عمومی موجودات زمین و آسمان با زبان حال است؛ چراکه نظام شگفت‌انگیزی که در آفرینش هر ذره‌ای به کار رفته با زبان حال خویش بیانگر علم و حکمت خدا است. در کش عاطفی به احساس گوینده اشاره می‌کند و این نوع احساسات، غالباً، با تشکر، سپاسگزاری، تمجید کردن و امثالهم بیان می‌شود؛ از این رو در این آیه، دو فعل ستایش کردن و احترام گذاشتن را می‌توان از ابزارهای شناخت این نوع کش دانست که هر دو مورد به صورت ضمنی در آیه فوق، قابل‌بازیابی است؛ بنابراین، آیه فوق دربردارنده کش عاطفی با هدف ستایش پروردگار از سوی کائنات عالم است.

همان‌گونه که ذکر گردید، در این آیه به ستایش و تسبیح موجودات زمین و آسمان اشاره شده است. توجه به مسئله تسبیح عمومی موجودات و نظام شگفت‌انگیز حاکم بر آن‌ها که بهترین دلیل بر وجود خالق عزیز و حکیم است، پایه‌های ایمان را در قلوب مؤمنان استحکام می‌بخشد؛ درحقیقت، با ابراز محبت و دوستی از سوی کائنات در قبال پروردگار خویش مواجهیم. در حوزه چرخه هیجانان پلاچیک از ترکیب دو هیجان شادی + پذیرش = هیجان عشق و دوستی حاصل می‌گردد؛ از این رو، تعبیر هیجانی آیه فوق هیجان دوستی و مدح کائنات در قبال خداوند خالق آسمان و زمین است.

علامه طباطبایی در تفسیر آیه فوق (المیزان، ۱۹/۱۴۷)، بیان می‌کند که تسبیح موجودات آسمان و زمین، نشانه‌ای از عظمت و حکمت الهی است و این تسبیح به صورت زبان حال، بیانگر ستایش و تعظیم خداوند است.

نوع کنش عاطفی	هیجان اصلی	شدت هیجان	هدف گفتمانی
ستایش	دوستی	متوسط	ستایش پروردگار از سوی کائنات عالم

این آیه با اشاره به تسبیح موجودات آسمان و زمین، حس ستایش و محبت به خداوند را منتقل می‌کند. شدت هیجان در اینجا متوسط است؛ زیرا آیه با لحنی آرام و معنوی، بدون تأکید بر احساسات شدید، مانند خشم یا ترس، مخاطب را به ستایش و محبت به خدا دعوت می‌کند. این هیجان، حس آرامش و تعلق خاطر به پروردگار را تقویت می‌کند.

جدول ۱. بسامد کنش‌های عاطفی و هیجان‌ها

ردیف	کنش عاطفی	بسامد	هیجان‌ها (بسامد)
۱	نکوهش	۶۲	شرم (۱۷) - بیزاری (۱۷) - هشدار (۷) - تاسف (۷) -
۲	جلب توجه	۲۱	غم (۶) - تقدیرگرایی (۶) - شادی (۶) - کنجکاوی (۵) -
۳	ستایش	۱۴	ترس (۴) - تهدید (۴) - دوستی (۴) - امیدواری (۴) -
۴	نفرت	۶	تدبیر (۴) - هیبت و هراس (۳) - ناامیدی (۳) -
۵	تحسّر	۶	(۳) - تعجب (۲) - غرور (۲) - تسلیم (۲) - خشم (۱) -
			تسلط (۱) - پشیمانی (۱) - تحقیر (۱) - حسرت (۱) -
			انتظار (۱)
۶	مجموع	۱۰۹	

هدف غیربیانی کنش‌های عاطفی، بیان حالت روانی است که انسان در آن سهیم شده است. کنش‌های عاطفی یافت‌شده در آیات قرآن، غالباً معطوف به جلب توجه انسان به آخرت، پرهیز از گناه و عبرت‌آموزی است. بیشترین بسامد مربوط به کنش نکوهش است. شایان ذکر است، تمام صفات انسانی، چه مثبت و چه منفی، لازم، کمال، رشد و تعالی انسان

است؛ چنانچه برخی از ویژگی‌های انسانی در پاره‌ای از آیات مورد نکوهش و ملامت قرار می‌گیرند، معطوف به آن سمتی است که انسان آن را در راه نادرست به کار می‌گیرد. قرآن به مسئله معاد و قیامت توجه ویژه‌ای دارد؛ چراکه برای تعدادی از انسان‌ها تنها رستخیز و بحث حسابرسی سبب می‌شود که از ارتکاب به بسیاری از اعمال امتناع ورزند. کنش‌های ستایش، نفرین و تحسیر در آیات مورد مطالعه از لحاظ فراوانی در رتبه‌های بعدی قرار می‌گیرند. هرگونه غفلت انسان نسبت به جایگاه خویش و خداوند و عدم بهره‌مندی از فرصت‌ها، عامل مهمی است که حسرت و اندوه در قیامت را به دنبال دارد. خداوند در آیه ۳۰ سوره آل عمران می‌فرماید: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ» (روزی که هر کس، هر کار نیکی که انجام داده، حاضر می‌بیند؛ و آرزو می‌کند میان او و هر کار بدی که انجام داده، فاصله زمانی زیادی باشد. خداوند شما را از [نافرمانی] خودش، برحذر می‌دارد؛ و [با این حال]، خدا نسبت به همهٔ بندگان، مهربان است)؛ بدین جهت است که روز قیامت که روز گشوده شدن چشم‌ها و آشکار شدن حقایق (تبلی السرائر) است و حقیقت هستی هر شخص به وی نشان داده می‌شود، روز حسرت نامیده می‌شود. درخصوص هیجان‌های یافت‌شده در آیات، شاهد پیوستار هیجانی با بار عاطفی منفی هستیم. غالب هیجان‌ها در آیات مورد مطالعه دارای بار عاطفی منفی هستند. هیجان شرم، بیزاری و هشدار بیشترین تعداد هیجان‌های عاطفی را به خود اختصاص می‌دهند؛ همچنین مجاورت عاطفی نزدیکی میان کنش‌های عاطفی و هیجان‌های مستتر در آیات وجود دارد؛ همان‌گونه که کنش‌های به‌کاررفته در آیات، هشداردهنده بوده و غالباً بار عاطفی منفی دارند، هیجان‌های عاطفی یافت‌شده نیز از همان الگو پیروی می‌کند. به کارگیری هیجان‌هایی با بار عاطفی منفی در آیات، بیشتر با هدف هشدار به انسان و تقبیح کفار به جهت نافرمانی و ناسپاسی از نعمات و الطاف الهی است. بار مفهومی موجود در آیات، ناظر بر آن است که کسانی که در دنیا غرق لذت‌های مادی هستند و متکبرانه مشغول نافرمانی خدا هستند و نیز مشرکان که به دنبال ایجاد شبهه در دین هستند، در قیامت خوار و ذلیل خواهند شد؛ از این رو در بیشتر هیجان‌ها، بار عاطفی منفی به عملکرد انسان و عدم توجه به روز معاد و غرور انسان در دنیا، مشهود است. در میانهٔ پیوستار، هیجان‌هایی با بار عاطفی مثبت، نظیر شادی و امیدواری را شاهد هستیم که غالباً به بخشنده و مهربان بودن خداوند اشاره دارد؛ بنابراین پیوستار هیجانی موجود با بار عاطفی منفی آغاز شده و با هیجان‌هایی نظیر پشیمانی، حسرت و تحقیر کفار به پایان می‌رسد.

مقایسهٔ کنش‌های عاطفی با هیجان‌های موجود در چرخهٔ هیجانی پلاچیک، نشان می‌دهد که هر کنش گفتاری در قرآن با هیجان خاص یا مجموعه‌ای از هیجان‌ها بنیادین پیوند خورده است. هیجان‌ها با بار عاطفی منفی، مانند شرم، بیزاری و هشدار در آیاتی که

متضمن انداز و تهدید نسبت به گناه و غفلت‌اند، به کار گرفته شده و کارکرد بازدارنده و هشداردهنده دارند.

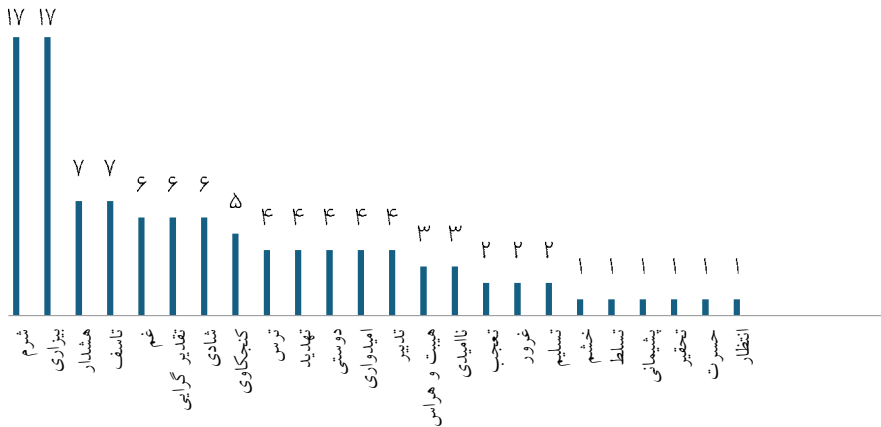
جدول ۲. همبستگی انواع کنش‌های عاطفی و هیجانات غالب

نوع کنش	سامد	هیجان غالب	سامد هیجان	هدف گفتمانی
نکوهش	۶۲	شرم	۱۷	هشدار و آگاهی بخشی/ بیان احساسات منفی / مرزبندی هویتی
جلب توجه	۲۱	هشدار	۷	تحریک احساسات در مخاطب/ برجسته‌سازی پیام/ تأمل در پدیده‌های خلقت
ستایش	۱۴	دوستی	۴	تأیید الگوهای مثبت/ تحکیم هویت دینی/ ایجاد انگیزش و امید
نفرین	۶	بیزاری	۱۷	طرد شدن از رحمت الهی/ برانگیختن احساس نفرت/ ابراز تهدید
تحسر	۶	ناامیدی/ پشیمانی	۴	هشدار/ عبرت‌آموزی/ عدالت محوری

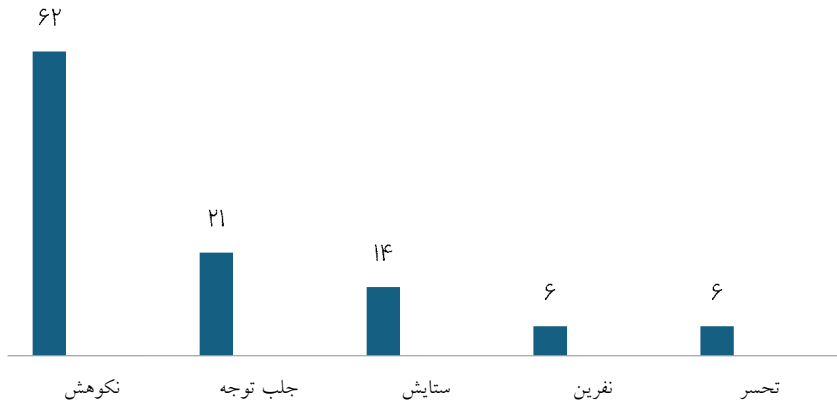
سال دهم
شماره اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

همبستگی میان کنش‌های عاطفی و هیجانات غالب در آیات جزء ۲۶ الی ۲۸ قرآن کریم، نشان می‌دهد که آیات قرآن با دقتی ساختاری و هدفمند، احساسات انسانی را برای هدایت و بیداری فطرت مخاطب برمی‌انگیزند. کنش‌های گفتاری با بار هیجانی متنوعی به کار رفته‌اند که هر یک متناسب با هدف و موقعیت گفتاری خاصی شکل گرفته‌اند. در میان انواع کنش‌ها، کنش نکوهش، بیشترین فراوانی را دارد و هیجان غالب آن شرم است. این نوع کنش عاطفی عمدتاً با هدف هشدار، آگاهی‌بخشی و بیدارسازی احساسات هویتی و دینی مطرح می‌شود. از منظر سرل، این نوع گفتار در زمره کنش‌های هنجاری و قضاوت‌محور قرار می‌گیرد و با برانگیختن شرم در مخاطب، زمینه اصلاح و خودآگاهی را فراهم می‌کند. شرم در نظریه پلاچیک از هیجان‌های ترکیبی است که از هم‌نشینی ترس و پذیرش ناشی می‌شود و بر احساس کاستی درونی و نیاز به بازسازی رفتار دلالت دارد. کنش جلب توجه و هیجان هشدار، دومین نوع پرکاربرد است که با کارکرد انگیزشی، تأمل‌برانگیزی و برانگیختن حس شگفتی در مخاطب همراه است. این کنش در ایجاد بستر معرفتی برای درک پدیده‌های خلقت نقش دارد و هیجان هشدار موجب تحریک و واکنش فوری و تمرکز می‌شود. کنش ستایش، هیجان دوستی را برمی‌انگیزد و هدف آن تقویت الگوهای مثبت، امیدبخشی و استحکام باورهای دینی است. دوستی که در مدل پلاچیک، معادل با هیجان‌های پذیرش و

لذت قرار می‌گیرد، موجب تسهیل ارتباط و الگوپذیری می‌گردد. از سوی دیگر، کنش نفرین با هیجان بیزاری و بسامد کمتر (۶ مورد) بیشتر در مواضع مرزگذاری اعتقادی، طرد و تهدید الهی به کار رفته است؛ درنهایت، کنش تحسر با هیجانات ناامیدی و شرمندگی نشان‌دهنده بازتاب پیامدهای غفلت، ایجاد عبرت و عدالت‌محوری در متن است. این کنش‌ها با تأکید بر حس فقدان یا ناکامی، زمینه بازاندیشی در رفتار و نگرش مخاطب را فراهم می‌سازند.



نمودار ۱. فراوانی هیجان‌ها در آیات



نمودار ۲. فراوانی کنش‌های عاطفی در آیات

نمودارهای فراوانی ارائه‌شده در پایان مطالعه، ساختار عاطفی گفتمان قرآن در جزء ۲۶ تا ۲۸ را به‌وضوح منعکس می‌کند. این ساختار با نظریه کنش‌گفتاری سرل همسو است و با

چرخه احساسات پلاچیک مطابقت دارد که نشان دهنده توجه قرآن به ابعاد عقلانی و عاطفی طبیعت انسان است.

۶. نتیجه گیری

تحلیل داده‌ها نشان می‌دهد که غالب هیجان‌های شناسایی شده در آیات مورد مطالعه، بار عاطفی دارد. هیجان‌هایی نظیر شرم، بیزاری، هشدار، پشیمانی و تحسر بیشترین بسامد را در میان هیجان‌های استخراج شده دارد. این امر حاکی از آن است که آیات مورد بررسی عمدتاً بر بیدارسازی مخاطب، هشدار نسبت به عواقب نافرمانی و تقبیح رفتارهای نادرست متمرکز است. این هیجان‌ها ابزاری برای اصلاح رفتار و دعوت به خودآگاهی و بازگشت به مسیر الهی است. کنش‌های عاطفی نکوهش و جلب توجه بالاترین فراوانی را دارد. کنش نکوهش در آیات به شکل سرزنش رفتارهای نادرست، مانند شرک، تکبر، ریا و نفاق ظاهر می‌شود و با هدف اصلاح و بیداری عاطفی مخاطب به کار می‌رود. این کنش معمولاً با هیجان‌هایی مانند خشم، ترس و بیزاری همراه است که شدت تأثیرگذاری پیام را افزایش می‌دهد. کنش جلب توجه نیز برای واداشتن مخاطب به تأمل در مفاهیم عمیق الهی به کار می‌رود. یافته‌های پژوهش فرضیه اول را تأیید می‌کند که کاربرد هم‌زمان نظریه کنش گفتاری سرل و چرخه هیجانی پلاچیک در تحلیل آیات جزء ۲۶ تا ۲۸ قرآن کریم، امکان شناسایی الگوهای زبانی-هیجانی را فراهم کرده و رابطه متقابل میان کنش‌های گفتاری و هیجان‌های مرتبط را تبیین می‌کند. این رویکرد تلفیقی نشان داد که آیات قرآن با دقتی ساختاری و هدفمند، احساسات انسانی را برای هدایت و بیداری فطرت مخاطب برمی‌انگیزد. همچنین، فرضیه دوم، مبنی بر شناسایی انواع کنش‌های گفتاری-هیجانی نظیر نکوهش، جلب توجه، ستایش، نفرین و تحسر با بسامدهای متفاوت و همبستگی آن‌ها با هیجان‌هایی مانند شرم، بیزاری، هشدار، دوستی و پشیمانی نیز تأیید شد. این همبستگی نشان دهنده انسجام ساختاری در آیات قرآن است که در آن کنش‌های گفتاری و هیجان‌ها به صورت هماهنگ برای انتقال پیام الهی عمل می‌کند؛ برای مثال، کنش نکوهش با هیجان‌های شرم و بیزاری هم‌راستا است، زیرا سرزنش رفتارهای نادرست (مانند نفاق یا کفر) احساس شرمساری و انزجار از این رفتارها را در مخاطب برمی‌انگیزد. کنش تحسر با هیجان پشیمانی ارتباط نزدیکی دارد. کنش ستایش که به تسبیح موجودات از خداوند اشاره دارد، با هیجان عشق و دوستی (شادی + پذیرش) همخوانی دارد و بیانگر محبت و احترام عمیق کائنات نسبت به خالق است. تحلیل داده‌ها نشان می‌دهد که کنش‌های عاطفی در آیات قرآن، صرفاً برای بیان احساسات الهی یا توصیف حالت‌های احساسی نیست، بلکه کارکردی تربیتی و اصلاحی دارد. این کنش‌ها با ایجاد هیجان‌هایی مانند ترس، شرم یا پشیمانی، مخاطب را از غفلت بیدار می‌کنند و او را به سوی خودآگاهی، توبه و اصلاح رفتار هدایت می‌کنند؛ برای مثال، نفرین و ملامت در آیات مربوط

به منافقان و کافران، با ایجاد ترس و بیزاری، مخاطب را از رفتارهای مشابه بازمی‌دارد. تحسّر و جلب توجه با یادآوری عاقبت اعمال و فناپذیری دنیا، انسان را به تأمل در معاد و بازنگری در رفتارهای خویش دعوت می‌کند. ستایش با تقویت احساس محبت و احترام به خداوند و اولیای الهی، انگیزه‌ای برای پیروی از مسیر حق ایجاد می‌کند.

شدت هیجان در نظریه پلاچیک و کاربرد آن در تحلیل آیات قرآنی، نشان‌دهنده پیچیدگی و عمق عاطفی این متن مقدس است. آیات قرآن با استفاده از هیجان‌هایی با شدت‌های متفاوت، از خفیف تا شدید، مخاطب را در سطوح مختلف عاطفی درگیر می‌کند. این تنوع در شدت هیجان‌ها، همراه با کنش‌های گفتاری متناسب، به قرآن امکان می‌دهد تا به‌طور هم‌زمان هشداردهنده، تأمل‌برانگیز و انگیزشی باشد. در پژوهش موردنظر، شدت بالای هیجان‌هایی مانند بیزاری و تهدید در آیات مربوط به منافقان و کفار و شدت متوسط هیجان‌هایی مانند عشق در آیات ستایش، نشان‌دهنده راهبرد عاطفی قرآن برای هدایت و اصلاح مخاطب است.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه الهی قمشه‌ای.
پلاچیک، رابرت (۱۳۷۱). «هیجان‌ها، حقایق، نظریه‌ها و یک مدل جدید». ترجمه محمود رمضان زاده». مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
دست رنج، فاطمه و منصوره عرب (۱۳۹۹). «کاربست نظریه کنش‌گفتاری در خوانش آیات جهاد»، *مطالعات تاریخی جنگ*، ۴(۲)، ۵۲-۲۳. <https://doi.org/10.52547/HSOW.10.02.23-52>.
صالحی، پیمان و اکبرنژاد، مهدی (۱۴۰۲). «کنش‌های گفتاری داستان حضرت یوسف (ع) در قرآن کریم (براساس نظریه جان سرل)»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۲۰(۱)، ۹۱-۱۱۱. <https://doi.org/10.22051/tqh/10.20.91-111>.
صفوی، کورش (۱۳۸۷). «درآمدی بر معناشناسی». تهران: انتشارات سوره مهر.
طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰). «تفسیر المیزان»، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، ج ۱۹. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
عباسی، مهدی (۱۳۹۲). «بررسی کنش‌های گفتاری در جزء سی قرآن کریم». پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه سیستان و بلوچستان.
علم‌الهدی، جمیله؛ هدائی، فاطمه و عاتکه قاسم زاده (۱۴۰۰). «پژوهشی بر مفهوم هیجان در آیات قرآن کریم و رابطه آن با رشد». *آموزه‌های قرآنی*، ۱۸(۳۳)، ۳-۳۲. <https://doi.org/10.30513/qd/10.30.3-32>.
کیایی، زهرا؛ باقری، فریبرز و خدیجه ابوالمعالی‌الحسینی (۱۴۰۰). «بررسی طبقات هیجان در ساختار وجودی انسان در قرآن منطبق بر نظریه روان تکاملی پلاتچیک». *پژوهش در دین و سلامت*، ۷(۲)، ۱۲۴-۱۱۰. <https://doi.org/10.22037/org.jrrh.v7i2.124-110>.
ملکشاهی، منیر (۱۳۸۷). «زنان و مسئله تقدیرگرایی مورد مطالعه زنان شهر ایلام». *مجله فرهنگ ایلام*، شماره ۲۰ و ۲۱، ۴۰-۲۱، ۵۳. <https://doi.org/10.30495/dk/10.20.40-53>.
مهرناز، گلی؛ شمس‌الدینی گورزنگی، مرضیه و غلامرضا رضوی دوست، (۱۳۹۹). «تحلیل متن‌شناسی سوره زمر بر مبنای نظریه کنش‌گفتار سرل». *مطالعات ادبی متون اسلامی*، ۵(۳)، ۷۴-۴۹. <https://doi.org/10.22081/jrla/10.20.49-74>.
نبی‌لو، علی و مهدی طاهری اصل (۱۳۹۹). «بررسی کاربردشناسی کنش‌های گفتاری در باب شیر و گاو کلبه و دمنه براساس نظریه پلاچیک». *پژوهش‌های دینی*، ۱۲(۴۴)، ۲۳۳-۲۰۵. <https://doi.org/10.22081/dk/10.20.205-233>.
نورسیده، علی‌اکبر و علی باقری (۱۴۰۳). «تحلیل کنش‌های گفتار ادعیه پیامبران در قرآن کریم، براساس نظریه جان سرل»، *پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن*، ۱۳(۲)، ۷۶-۵۹. <https://doi.org/10.22081/nrgs/10.20.59-76>.
یول، جورج (۱۳۸۳). «کاربردشناسی زبان». ترجمه محمد عموزاده مهدیرجی و منوچهر توانگر، چاپ اول. تهران: انتشارات سمت.

Resources

- Austin, J. L. (1962). *How to Do Things with Words*. Clarendon Press.
- Lewis, M. (2011). *the Emotional Power of Words*. Routledge.
- Plutchik, R. (1980). *Emotion: A Psychoevolutionary Synthesis*. Harper & Row.
- Searle, J. R. (1969). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge University Press.
- Searle, J. R. (1976). A Classification of Illocutionary Acts. *Language in Society*, 5(1), 1-23.
- Yule, G. (1996). *Pragmatics*. Oxford University Press.
- Bibliography**
- The Holy Quran (Translation of Elahe Qomshehi)
- Abbasi, M. (2013). *A Study of Speech Acts in Juz' 30 of the Holy Quran*. Master's Thesis, University of Sistan and Baluchestan. [In Persian]
- Alam al-Huda, J., Hadaei, F., & Ghasemzadeh, Ateke (1400). A study on the concept of emotion in the verses of the Holy Quran and its relationship with growth. *Quranic teachings*, 18 (33), 3-32. <https://doi: 10.30513/qd.2021.1316>. [In Persian]
- Dasht Ranj, F., & Arab, M. (2010). Application of the Theory of Speech Act in Reading the Verses of Jihad. *Historical Studies of War*, 4(2), 23-52. <https://doi: 10.52547/HSOW.4.2.2>[In Persian]
- Kiai, Z., Bagheri, F., & Abu al-Maali al-Husseini, K. (1400). Investigation of emotion classes in the existential structure of man in the Quran according to Plutchik's theory of evolutionary psychology. *Research in Religion and Health*, 7(2), 124-110. <https://doi.org/10.22037/jrrh.v7i2.29484>. [In Persian]
- Malekshahi, M. (1387). Women and the issue of fatalism studied by women of Ilam city. *Ilam Culture Journal*, Issue 20 and 21, 40-53. <https://doi: 10.30495/dk.2020.677780>. [In Persian]
- Mehrnaz, G., Shams-ud-Dini Gurzanagi, M., & Razavi Doošt, G. (2019). A Textual Analysis of Surah Al-Zumar Based on Searle's Speech Act Theory. *Literary Studies of Islamic Texts*, 5(3), 49-74. <https://doi: 10.22081/jrla.2020.58436.1293>. [In Persian]
- Nabilo, A., & Taheri Asl, M. (2019) A Pragmatic Study of Speech Acts in the Chapter on the lion and Cow of Kalila and Demna Based on Plutchik's Theory. *Religious Research*, 12(44), 233-205. <https://doi: 10.30495/dk.2020.677780>. [In Persian]
- Nourseideh, A., & Bagheri, A. (2014) Analysis of Speech Acts of the Prophets' Supplications in the Holy Quran Based on John Searle's Theory. *Quranic Linguistic Research*, 13(2), 59-76. <https://doi:10.22108/nrgs.2024.140058.1925>. [In Persian]
- Plutchik, R. (1992). *Emotions, Facts, Theories and a New Model*. translated by Mahmoud Ramezanzadeh. Astan Quds Razavi Printing and Publishing Institute. [In Persian]
- Safavi, K. (2008). *An Introduction to Semantics*. Surah Mehr Publications. [In Persian]
- Salehi, P., & Akbarnejad, M. (1993). *Speech Acts of the Story of Prophet Joseph (PBUH) in the Holy Quran (Based on John Searle's Theory)*. *Research on the Sciences of the Quran and Hadith*, 20(1), 111-91. <https://doi: 10.22051/tqh.2022.38682.3466> [In Persian]
- Tabatabaei, M. H. (2011). *Tafsir al-Mizan*. Translated by Mohammad Baqer Mousavi Hamedani. vol. 19. Islamic Publications Office. [In Persian]