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)

سردبیر: 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: ۳۶۳۴۷۴۲۴ - ۰۴۴ دورنگار: ۳۶۳۳۹۸۲۲ - ۰۴۴
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؛

زهره اخوان مقدم
دانشیار علوم قرآن وحدیث 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
دانشیارعلوم 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 بین‌المللی:

احسان دیک
استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه النجاح الوطنیۀنابلس

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

سُعاد 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 کلقای
مهدی داوری دولت آبادی
کبری راستگو
محمدمهدی روشن چسلی
محمد سبحانی یامچی
محمد مهدی سمتی
مجید صادقی مزیدی
جمال طالبی قره قشلاقی
شهریار گیتی

جمهوری اسلامی ایران
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

بسم الله الرحمن الرحیم

پروانه انتشار نشریه

به موجب ماده ۱۳ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۱۲/۲۸ مجلس شورای اسلامی

پروانه انتشار نشریه مطالعات سبک شناختی قرآن کریم در زمینه الهیات و معارف اسلامی (تخصصی) به زبان فارسی، انگلیسی، عربی و ترتیب انتشار دوفصلنامه با گستره سراسری و نوع انتشار مجله ای به نام دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم در تاریخ ۱۳۹۷/۰۲/۰۳ به شماره ثبت ۸۱۷۴۵ صادر می گردد.

امید است با رعایت قانون مطبوعات در تحقق رسالت فرهنگی و مطبوعاتی خویش موفق باشید.

محمد سلطانی فر

معاون امور مطبوعاتی و اطلاع رسانی

اصالت این پروانه و صحت اطلاعات مندرج در آن با مراجعه به e-rasaneh.ir و یا ارسال شماره ثبت به پیامک ۵۰۰۰۲۰۲۰۲ قابل راستی آزمایی است.

شیوه‌نامهٔ 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 واژه ها، مقدمه، متن اصلی و نتیجه‌گیری باشد.

۲- نحوهٔ بررسی مقاله:

– مقاله‌های رسیده، نخست توسط هیئت تحریریه مورد بررسی قرار خواهند گرفت و در صورتی که با خط مشـــی مجله مناسب تشخیص داده شـــوند، 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 نامهٔ نگارش مقاله:

* شیوهٔ تنظیم مقاله:

– عنوان مقاله کوتاه و گویای محتوای مقاله باشد.

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

– چکیده حدّاکثر دارای ۱۵۰ واژه (۱۰ خط) و دربر دارندهٔ عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج باشد.

– کلیدواژه‌ها: حداکثر تا ۷ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرســـت 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

* نحوهٔ تنظیم ارجاعات

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

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

ـ اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشـــد از (همان: شمارهٔ 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، محلّ 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.

– ســـایت‌های 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 صفحهٔ ۲۳ سطری تنظیم شود.

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

– شـــکل لاتینی نام‌هـــای خاص و واژه‌های تخصصـــی و ترکیبات خارجی با ذکر شـــماره 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 مقالـــه با قلم BLotus 13، عربـــی NoorLotus 13، لاتینTimesNewRoman10 و یادداشت‌ها و کتابنامه BLotus12 حروفچینی شود.

– ترجمهٔ انگلیسی عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه‌ها همراه مقاله ارسال گردد.

۴- شرایط پذیرش اولیه:

– مقاله باید دارای شـــرایط 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.

– نویســـنده باید تعهد نماید که مقالهٔ خود را هم‌زمان برای مجلهٔ دیگری ارسال نکرده باشد و تا زمانی که تکلیف آن در دو فصل‌نامهٔ «مطالعات سبک شناختی قرآن کریم» مشخص نشده است، آن را برای دیگر مجلات ارسال نکند.

– مسئولیت صحّت یا سقم مطالب مقاله از جهت علمی و حقوقی به عهدهٔ نویسنده است.

فهرست

کاربست روش تحلیل مضمون در تفسیر موضوعی استخراجی قرآن کریم
غلامرضا بهروزی‌لک، احمد اخلاقی ۸

تعبیر از معقول به محسوس در سورهٔ بقره (استعارهٔ تصریحیه، مصادیق و دلالت‌های معنایی)
محمد رضا برکات، فرزانه کیانی‌نیا ۳۶

تحلیل زبان قصص قرآن در پاســـخ به پرسش‌های عصری از دیدگاه علامه فضل‌الله با تأکید بر مسائل زنان
محمدهادی امین‌ناجی، نرگس رضائی ترحمی ۶۰

بررسی تأثیرات «کشاف» زمخشری در ارائهٔ معنای ضمنی فاصله‌های قرآنی
سمیه طهماسبی عمران ۸۶

تحلیل کارکردهای زبانی سورهٔ نوح براساس نظریه ارتباطی یاکوبسن
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

چیستی طرح‌واره‌های تصوری در آیات اسنادی فتنه در قرآن کریم
سیدجلال امینی، بلاسم محسنی، امیر مقدم متقی ۱۵۶

معناشناسی واژهٔ «ظهور» بر پایهٔ روابط همنشینی و جانشینی در قرآن‌کریم
سمیه محمدنیا، طاهره سادات طباطبائی امین ۱۸۲

بررسی تطبیقی عدم سجده ابلیس با محوریت آیه۳۴ سورهٔ بقره در تفسیر تسنیم و تبیان
حسین مقدس، حسنعلی نوروزی آزارکی ۲۱۴

مطالعهٔ تفســـیری واژگان «صلح» و«سَلم» در قرآن کریم با محوریت آیهٔ ۱۲۸ نساء و تکیه بر نقد تفاسیر
زهره نریمانی ۲۳۸

تحلیل عوامل انسجام و پیوستگی در سوره‌ی نبأ براساس نظریه‌ی دوبوگراند و وحدت اندام وار
علیرضا نظری، خدیجه زارعی ۲۵۶

بازنمایی هیجان در کنش‌های عاطفی ســـرل در قرآن کریم براساسِ نظریهٔ پلاچیک (مطالعهٔ موردی: جزء ۲۶ الی ۲۸)
هنگامه واعظی، مهدی عباسی، فرحناز یوسفی ۲۸۰

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

Stylistics Studies of the Holy Quran

Stylistics Studies of the Holy Quran

ISSN Online: 2676-6035

The Application of Thematic Analysis in Extractive Thematic Exegesis of the Holy Qurʾān

Gholam-Reza Behrouzi-Lak [1] , **Ahmad Akhlaqi** [2]

1. Full Professor, Department of Political Studies, Baqir al-Uloom University, Qom, Iran. Email: blak@bou.ac.ir
2. PhD Student in Qurʾān and Sciences; Specialization in Qurʾān and Political Sciences, Department of Qurʾān and Humanities, Higher Education Complex of Qurʾān and Hadith, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. (Corresponding Author) Email: fasihi7276@gmail.com

Research Article

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 Qurʾān. Second, it aims to develop a practical, step-by-step mechanism for analyzing Qurʾānic 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 Qurʾān'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 Qurʾānic 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 Qurʾānic 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 Qurʾān.

Received: 2025-02-17 | **Received in revised from:** 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 Qurʾān. (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

style.quran.ac.ir

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 Qurʾānic 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 Qurʾānic 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 Qurʾānic 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 Qurʾānic 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 Qurʾānic text and reflect the researcher's precise understanding and interpretation.
Thus, this article can serve as a practical and valuable guide for researchers in Qurʾānic 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 Qurʾān.

Keywords: Qurʾānic Exegesis; Extractive Thematic Exegesis; Thematic Analysis; Reflexive Approach; Thematic Networks

مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم
ISSN Online: 2676-6035

کاربست روش تحلیل مضمون در تفسیر موضوعی استخراجی قرآن کریم

غلامرضا بهروزی‌لک [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 علوم‌سیاسی،گروه قرآن و علوم‌انسانی، مجتمع‌آموزش‌عالی قرآن و حدیث، جامعه‌المصطفی(ص) العالمیه، قم، ایران(نویسنده مسئول). ایمیل: fasihi7276@gmail.com

پژوهشی

چکیده

قرآن‌کریم دربردارندهٔ دیدگاه‌های فراگیر و پرکاربرد است. دست‌یابی بدان‌ها با شناسایی و گِردآوری آیاتِ 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 «تحلیل‌مضمون»، ابزاری برای شناخت، تحلیل و گزارش منظم مفاهیم موجود در داده‌ها است؛ از این رو، تبیین چگونگی کاربست روش «تحلیل‌مضمون» در «تفسیر موضوعی استخراجی» بایسته است. نوشتار پیش‌رو با بهره‌گیری از روش تحلیل عقلی با روی‌کرد روش‌شناسانه و ابزار کتابخانه‌ای در پاسخ بدین پرسش است که فرایند به‌کارگیری روش «تحلیل‌مضمون» در تفسیر موضوعی استخراجی چیست؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که «تحلیل‌مضمون» کلان عنوانی است که در دامن آن دیدگاه‌ها، مکتب‌ها و روی‌کردهای پرشماری مطرح شده است. ازاین‌میان، شیوهٔ «استقرائی» و نگارش که به «مضمون» «ماهیت‌تفسیری» می‌دهد و به‌مثابهٔ «خروجی‌تحلیل» و به معنای «الگوی مبتنی بر معانی مشترک» می‌داند، با «تفسیر موضوعی استخراجی» سازگار است؛ برهمین‌اساس، مکتب «بازتابی» برخلافِ دو مکتب «کدگذاری پایا» و «کتابچه کد»، شایستگی خدمت‌رسانی به این سبک تفسیری را دارد؛ زیرا بر نقش پژوهش‌گر تأکید ورزیده و «مضامین» را به‌صورت «استقرائی» از دلِ داده‌ها کشف و باعنوان «خروجی‌تحلیل» و «الگوی مبتنی بر معانی مشترک» نمایش می‌دهد. مکتب «بازتابی» هم‌آهنگ با روی‌کرد «شبکهٔ مضامین»، فرایند «تحلیل مضمون» را در شش گام (آشنایی با داده‌ها، کدگذاری اولیه، شناخت مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر، ترسیم شبکهٔ مضامین، تحلیل شبکهٔ مضامین، نگارش گزارش تحقیق و توصیف الگوها) به ثمر می‌رساند که با مراحل اجرایی تفسیر موضوعی، برابری دارد؛ بنابراین، مکتب «بازتابی» و روی‌کرد «شبکهٔ مضامین» در «تفسیر موضوعی استخراجی» قابل استخدام است.

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

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). کاربست روش تحلیل مضمون در تفسیر موضوعی استخراجی قرآن کریم . (e۸-۳۵). *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*، ۱۰(شماره اول)، e۸-۳۵ doi: 10.22034/sshq.2025.507053.1521

©۲۰۲۵ **نوع مقاله:** پژوهشی **ناشر:** دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
style.quran.ac.ir

۱. مقدمه

قرآن کریم گنجینهٔ 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 برههٔ 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 (سنتی)» که یکی از سبک‌های تفسیرنگاری است، بسامدِ کارآمد دارد؛ زیرا با گزینش موضوع درون‌قرآنی یا برون‌قرآنی، آغاز و با گِردآوری و جمع‌بندی آیات هم‌موضوعِ ناظر بدان (صدر، ۱۴۲۴: ۳۵-۳۷)، نظریهٔ جامع قرآن کریم را استحصال و به بشریت عرضهَ می‌کند.

یکی از روش‌های پرکاربرد کیفی در تحلیل متن، روش «تحلیل‌مضمون» 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 (براون و کلارک، ۲۰۰۶: ۸۱). ازآنجاکه «تحلیل‌مضمون» 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 ازیک 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 نظام‌یافته‌گیِ شبکه‌محور و سطح‌بندی‌شده که به صورت منطقی و در قالب یک نمایه نشان دهد که این ایدهٔ 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، ازآنجاکه، سبب نگارش تفسیر موضوعی ساختارمند می‌شود، موجب تسهیل در فهم دیدگاه‌های قرآنی نیز می‌گردد.

با تتبع در پیشینهٔ پژوهشی مسئلهٔ این نوشتار، به دو مقالهٔ «کاربست روش تحلیل مضمون در بررسی و مقایسهٔ جایگاه «فکر» در روان‌شناسی قرآن‌بنیان» نگاشتهٔ محمد کاویانی و مصطفی نظری. مقالهٔ «کاربست روش تحلیل مضمون برای فهم موضوع‌های قرآنی در فرهنگ اسلامی (مطالعهٔ موردی شبکهٔ مضامین سورهٔ انبیاء»، اثر محمد عترت‌دوست و رقیه زاهد، دست یافتیم. این دو اثر هرچند ارزنده است، اما از چند جهت نتوانسته‌اند شیوهٔ به‌کارگیری این روش در تفسیر موضوعی را ارائه کند: یکم، روش «تحلیل مضمون» و مراحل تحلیلی آن در کشف مفاهیم قرآنی را توضیح نداده‌اند؛ دوم، اعتبار این روش و

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

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

بنا بر نکات یادشده، مقالهٔ پیش‌رو از چند جهت با آثار ارزشمند پیشین متفاوت است: یکم، ارائهٔ 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، مقالهٔ 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، دامنهٔ روش‌های قابلِ 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 دانش‌واژهٔ «تفسیر موضوعی استخراجی» و روش «تحلیل مضمون»، باعنوان تسهیل‌کنندهٔ فهم داده‌های اصلی مقاله، تشریح می‌شود.

۲-۱. تفسیر موضوعی استخراجی

یکی از سبک‌های[1] تفسیری «تفسیر موضوعی» است. شیوهٔ 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 چینش مطالب که مفسر در تفسیر آیات قرآن‌کریم و ارائه یافته‌ها به‌کار می‌گیرد. تفسیر از این منظر به دو نوع کلان ترتیبی و موضوعی تقسیم می‌شود (بهجت‌پور، ۱۳۹۲: ۳۷).

با تدبّر در تعاریف ارائه‌شـــده، به این نتیجه رســـیدیم که «تفســـیر موضوعی» عبارت است از: «بررســـی 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 دسـته‌بندی آیات هم‌موضوع از سوره‌های مختلف، با نگاه جمعی به آیه‌ها و پیوند دادن آن‌ها به یکدیگر و توجه به قرائن پیشـین و پسـین، پیوسته و گسسته (بررســی آیه در سیاق خود) و تبیین مفاد آن‌ها، به هدف دست‌یابی به نظریهٔ قرآن پیرامون آن موضوع.» این تعریف تلاش کرده اســت تا روی‌کردهای مختلف در تفسیرموضوعی را فراگیرد و تصویر کامل و جامعی از آن ارائه دهد.

سبک تفســیر موضوعی به لحاظ منشأ مســئلهٔ پژوهش به «درون‌قرآنی» و «برون‌قرآنی» تقسیم می‌شود. شهید صدر پس از بیان این دو نوع (صدر،۱۴۲۴: ۱۱-۳۷)، تفسیرموضوعی برون‌قرآنی (استنطاقی) را به هدف نظریه‌پردازی قرآنی، پاسخ‌گویی مستقیم به مسائل زمانه و روش‌مندی (کریمی، ۱۳۸۹: ۱۱۴) ترجیح داد، اما ازآنجا که تفسـیر اسـتنطاقی از دانش زمانه، وقایع‌خارجی و پرسش‌های موضوعیت‌دار بیرونی (عین همین پرسش‌ها، پاسخ داده می‌شود نه فراتر از آن‌ها) شروع می‌شود و مفسر با پیش‌انگاره‌هایی از تجربهٔ بشری و افکار انسانی به قرآن مراجعه می‌کند، داده‌های قرآنی به سمت آن پرسش‌های محدود هدایت شده و از سایر لایه‌های قرآن‌کریم غفلت می‌شود و دامنهٔ تفسیر موضوعی به مسائل برخاسته از معارف بشری انحصار می‌یابد؛ حال‌آنکه چه‌بسا مسئلهٔ مطرح‌شده در قرآن کریم پردامنه‌تر از مسائل زمانه باشد. افزون بر این‌ها، احتمال نادرست بودن پرسمان‌های زمانه و امکان تحمیل باورهای عصری به قرآن کریم وجود دارد. کاسـتی‌های یادشـده منجر به ترجیح روی‌کرد «استخراجی» بر روی‌کرد «استنطاقی» می‌گردد؛ زیرا «تفسیر موضوعی استخراجی»، استماع از قرآن کریم، بدون پرسـش موضوعیت‌دار و پیش‌ساخت‌های بیرونی، است و هرآنچه در قرآن کریم آمده، بیان و تفسیر می‌گردد. قرآن خود می‌فرماید: «وَ إِذا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا 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 «تفسـیر موضوعی استخراجی» نیز می‌تواند وجود داشـته باشـد، اما نقش آن صرفاً طریقی بوده و ذهن را فعال می‌کند و معارف از داده‌های قرآنی به‌دسـت می‌آید. با عنایت به نکات یادشده، تعریف آیت‌الله مصباح یزدی و آیت‌الله مکارم شـیرازی از تفسیر موضوعی[1]، 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 وجوب و امکان، و سایر براهین در کنارهم چیده شود، و از آنجا که «القرآن یفسّر بعضه بعضا» ابعاد این موضوع روشن می‌گردد.» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۱، ۲۲)

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

دو تعریف بر یافتن تمام آیات مربوط به مسئله از مسائل موجود در قرآن و استنباط نظریهٔ قرآن کریم دربارهٔ آن تأکید دارد (کریمی، ۱۳۸۹: ۱۰۹). هرچند این مفسران تعبیر «استخراج» را به کار نبرده‌اند، اما به قرینهٔ مقابله با «استنطاق»، اسم این شیوه را «استخراج» می‌گذاریم.

حاصل آنکه با عنایت به ماهیت‌شناسی‌های صورت‌گرفته از سوی محققان قرآنی، «تفسیر موضوعی استخراجی» عبارت است از: « انتخاب موضوع مشخص درون‌قرآنی یا برون‌قرآنی، شناسایی و گِردآوری 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 «تفسیرموضوعی استخراجی» بدین ترتیب است: ۱. انتخاب موضوع ۲. شناسایی و گِردآوری 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. ارائهٔ 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 ارائهٔ مفید و اثربخش خروجی پژوهش و عرضهٔ 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»، «زمینهٔ فراگیر»، «مایه»، «مطلب»، «درون‌مایه» و «موضوع»، (خنیفر و مسلمی، ۱۳۹۸) است.

از نگاه روش‌شناسی «مضمون» عبارت است از «مفهوم انتزاعی که به یک تجربهٔ تکراری و مصادیق مختلف آن، معنی و هویت می‌بخشد؛ بنابراین، یک مضمون، ماهیت و اساس تجربه (ساختار) را در قالب یک کلِ 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 کلِ با معنی و با هویت ارائه می‌دهد. «تحلیل مضمون» ابزاری است برای «شناسایی، تحلیلَ و گزارش الگوهای معنادارِ موجود در داده‌های کیفی» و وسیله‌ای است برای «دیدن متن»، «برداشت و درک مناسب از اطلاعات ظاهراً نامرتبط»، «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 مسئلهٔ محوری گِردآورد (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 تدبر در متن، شناسایی کدها، تحلیل داده‌ها و ارائهٔ الگوی‌های موجود در مجموعه‌ای از داده‌ها به صورت نظام‌مند انجام می‌گیرد.

۳. یافته‌ها

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

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

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

روی‌کرد «استقرائی» داده‌محور بوده و فرایند کدگذاری داده‌ها به‌وسیلهٔ محتوای آن تعیین می‌شود نه ایده‌های از پیش آماده شده (پتون، ۱۱۹۰: ۸۵) و از «پایین به بالا» کار می‌کند (از بررسی اجزاء به نتیجهٔ 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 محققی با ایده‌های قبلی با متون مواجه می‌شود (همان، ۱۴۶)، اما این پرسش‌ها در شیوهٔ «استقرائی»، طریقیت دارد نه موضوعیت؛ یعنی در راستایی دست‌یابی به داده‌های مناسب کمک می‌کند، اما خود، هدف اصلی نیست تا در جهت اثباتَ آن تلاش شود.

روش «قیاسی» مبتنی بر یک نظریه و چارچوب نظری مشخص بوده و فرایند کدگذاری و توسعهٔ «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 نظریهٔ مشخص را در میان داده‌ها شناسایی و کدگذاری می‌کند. کدهای مرتبط با هر «مضمون» نیز از فرضیات و مؤلفه‌های نظریهٔ مورد نظر استخراج می‌شود (بویاتزیس، ۱۹۹۸: ۳۷۷)؛ بنابراین در شیوهٔ «قیاسی»، قاعدهٔ کلی و مضامین فراگیر، قبل از تحلیل، تعیین شده و پژوهشگر به دنبال شناسایی و گِردآوری 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 نظریهٔ مشخص و پرسش‌های موضوعیت‌دار جهت‌دهی می‌کند.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

هرچند روش «تحلیل مضمون» بسته به نوع پژوهش و داده‌های مورد تحلیل، ظرفیت بهره‌گیری از هر دو شیوهٔ «استقرائی» و «قیاسی» را دارد، اما باتوجه‌به تفاوت‌هایی که میان دو رویکرد وجود دارد در «تفسیر موضوعی استخراجی»، روش «استقرائی» قابل استفاده است نه روش «قیاسی»؛ زیرا در این شیوهٔ 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 شیوهٔ «قیاسی و استقرائی» را ترکیب و از هردو بهره گرفت، بدین صورت که براساس رویکرد «قیاسی» چارچوب نظری منعطفی را در آغاز پژوهش تدوین کرد و سپس یافته‌ها را با رویکرد «استقرائی» از داده‌ها استخراج نمود؛ به‌گونه‌ای که منجر به تحمیل طرح پیشین بر متن پژوهشی نشود.

۲-۱-۳. بررسی کاربست دیدگاه «خلاصهٔ 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 مجموعهٔ داده‌ها، شکل می‌گیرد و باعنوان «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 ارائهٔ یک متن فشرده از متون مورد تحلیل است (براون و همکاران، ۲۰۱۴؛ دسانتیس و اوگاریزا، ۲۰۰۰؛ کلارک و بروان، ۲۰۱۹). برمبنای 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 خلاصهٔ 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 کاربری ندارد.

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

برخی «مضمون» را «ورودی تحلیل» می‌داند؛ 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 نتیجهٔ تحلیل محسوب

می‌شـــوند (براون و کلارک، ۲۰۱۹). به باور آیرس، «مضمون» فراتر از تهیه یک فهرستی از مفاهیم و شرح آن‌ها است؛ بلکه محصولِ «تحلیل مضمون»، مفاهیم و الگوهای کلانی است که از دلِ داده‌ها شناســـایی و استخراج شده است (آیرس، ۲۰۱۰: ۸۶۷)؛ پس به لحاظ زمان شـــناخت، مضمون در مرحلهٔ نهاییِ پژوهش، ارائه می‌شود (ریان و برنارد،۲۰۰۳)؛ بنابراین، «مضمون» را به‌مثابهٔ «ورودی تحلیل» دانستن، یک نوع پیش‌داوری و کاستن از عمق تحلیل است.

اســـتنباط دیدگاه قرآن کریم در «تفسیر موضوعی استخراجی» پس از شناسایی همهٔ آیات ناظر به موضوع و تحلیل ژرف‌اندیشـــانه و جمع‌بنـــدی خردورزانهٔ آن‌ها صورت می‌گیرد؛ بنابراین، چنین مضمونی «ورودی تحلیل» نبوده، بلکه «خروجی تحلیل» است. پس دیدگاه «مضمون» به عنوان «خروجی تحلیل» با این ســـبک تفسیری هم‌سو است. ماهیت مضمون و نتایج برآمده از «تفســـیر موضوعی استخراجی» تفسیری (ارائهٔ تجزیه و تحلیل از متن) و رابطه‌ای (بیان‌کنندهٔ نوع رابطه در متن) است نه توصیفی محض. (کینگ و هاروکز، ۲۰۱۰)

حاصل‌بحث: 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 مشـــترک» و به‌مثابهٔ «خروجی تحلیل» که ماهیت «تفسیری و رابطه‌ای» دارد در این سبک تفسیری، قابلِ‌استفاده است. اعتبار مکاتب و روی‌کردهای «تحلیل مضمون» در خدمت به «تفسیر موضوعیِ 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
	قیاسی	نظریه‌محور، از بالا به پایین، کدگذاری با چارچوب قبلی.	تحمیل نظریه بر داده‌ها، ناسازگار با روش استخراجی	✗ خیر
ماهیت مضمون	الگویی مبتنی بر معانی مشترک	استنتاج یک مفهوم واحد از داده‌های متنوع.	مطابق با هدف نظریه‌پردازی قرآنی در این تفسیر	☑ بله
	خلاصه موضوعی	خلاصه‌سازی داده‌ها، فشرده‌سازی، بدون تحلیل عمیق.	فاقد عمق لازم برای نظریه‌سازی قرآنی	✗ خیر

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

موضوع	دیدگاه	ویژگی‌ها	نسبت با تفسیر موضوعی– استخراجی	قابل استفاده؟
جایگاه مضمون	مضمون به‌عنوان خروجی تحلیل	مضمون پس از تحلیل و در پایان شکل می‌گیرد.	با روند تدریجی و استنباطی تفسیر موضوعی هم‌خوان است	☑ بله
	مضمون به‌عنوان ورودی تحلیل	مضمون از پیش تعیین‌شده و جهت‌دهنده به تحلیل.	دارای پیش‌داوری، کاهش‌دهنده عمق تحلیل	✗ خیر

۲-۳. بررسی کارکرد مکاتب مرتبط با تحلیل مضمون در تفسیر موضوعی استخراجی

«تحلیل‌مضمون» یک عنوان عام است که ذیل آن سه مکتب تحلیلی جای دارد و هرکدام چندین روی‌کرد را دربرمی‌گیرد. در این بخش، باید دید، کدام یک از مکاتب و روی‌کردها، قابلِ‌استفاده در«تفسیر موضوعی استخراجی» است.

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

این مکتب بر مبنای اندیشه‌های محققانی مثل بویاتزیس (۱۹۹۸)، گست و همکاران (۲۰۱۲) و جوف (۲۰۱۱) پدید آمده است. ویژگی‌های این مکتب عبارت است از: واقع‌گرا و فرااثبات‌گرایی، «پل رابط» میان روش‌های کیفی و کمی، «مضامین» به معنای خلاصه‌های موضوعی، «مضامین» هم‌ورودی (جهت‌دهندهٔ فرایند کدگذاری) و هم‌خروجی تحلیل (خود نتیجه فرایند گدگذاری)، 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 (عمق درگیری 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» لزوما به کدگذاری بهتر (دقیق‌تر، قابلِ‌اطمینان‌تر و عمیق‌تر) منجر نمی‌شود. (کلارک و براون، ۲۰۱۹)

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

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

در دامن مکتب «کدگذاری پایا» دو رویکرد (بویاتزیس۱۹۹۸ و جوف ۲۰۱۱) شکل گرفته است (شیخ‌زاده و بنی‌اسد، ۱۳۹۹: ۱۳۲-۱۳۳) که بیشتر به فرایند اجرایی «تحلیل مضمون» پرداخته‌اند. برخی از مراحل بیان‌شده در این دو رویکرد، با قطع نظر از مبانی نظری‌شان، در مرحلهٔ اجرایی، مفید و در «تفسیر موضوعی استخراجی» قابلِ‌استفاده 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؛ بدین‌جهت می‌توان از برخی ایده‌های آن در «تفسیر موضوعی استخراجی» بهره گرفت، مشروط بر آنکه مسئلهٔ پژوهشی را به‌خوبی، پاسخ دهد. از بعضی مراحل این رویکرده‌ها در فرایند جامع «تحلیل مضمون» استفاده خواهد شد.

۳-۲-۳. 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[1] و مهم شمردن نقش پژوهشگر در فرایند تحلیل، موجب استقبال جامعهٔ 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.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

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 برخلافِ مقصود سازندهٔ 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 مجموعهٔ داده‌ها، داده‌های کدگذاری‌شده، داده‌های تولیدشده و مضامین به‌دست‌آمده از پژوهنده است (همان: ۱۴۱)؛ یعنی «تحلیل‌مضمون» در مکتب «بازتابی» استقرائی است و پژوهشگر آزادانه (بدون محدودیت چارچوب و نظریهٔ پیشینی) به جست‌وجوی داده‌ها و تحلیل آن‌ها می‌پردازد. در «تفسیر موضوعی استخراجی» نیز داده‌ها به صورت باز و بدون چارچوب نظریِ از پیش تعیین‌شده، ظهور می‌یابد (ظاهرشونده) و در همهٔ 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» ارائهٔ 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. براساسِ 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 پس‌از گِردآوری همهٔ آیات ناظر به مسئله، آن‌ها را تحلیل و دیدگاه قرآن کریم را (که مبتنی بر مفاهیم ظاهری و باطنی مجموعهٔ 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 «شبکهٔ 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 زمینهٔ خود پژوهش) است و مضامینِ برآمده از این تعامل سه‌سویه، «الگوهای مبتنی برمعانی مشترک مجموعه داده‌ها» بوده و باعنوان «خروجی تحلیل» و نتیجهٔ پژوهش ارائه می‌شود. این مکتب با سبک

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

یکی از رویکردها در روش «تحلیل مضمون»، رویکرد «شبکهٔ مضامین» است که آترایدـ 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.

«شبکهٔ مضامین» مفاهیم را در قالب سه سطح: «مضامین پایه»[1]، «مضامین سازمان‌دهنده»[2] و «مضامین فراگیر»[3] به صورت نظام‌مند ارائه می‌کند؛ سپس این «مضامین» را به صورت گرافیکی و نقشه‌های تارنما به تصویر کشیده و «مضامین» برجستهٔ هریک از این سه‌سطح، همراه با روابط میان آن‌ها را نشان می‌دهد (عابدی جعفری و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۷۰) تا تصور نشود که میان آن‌ها رابطهٔ سلسله‌مراتبی است. (آترایدـ 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» براساسِ رویکرد «شبکهٔ مضامین» در شش گام، تعریف شده است.

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

مکتب تحلیل مضمون	شاخصه‌های اصلی	نقد و نسبت با تفسیر موضوعی–استخراجی	میزان تطابق
کدگذاری پایا	– واقع‌گرا / فرااثبات‌گرا – استفاده از کتابچه‌کد – کدگذاری توافقی (چندکدگذار) – مضمون = ورودی و خروجی تحلیل	✗ نقد اساسی: مضمون را خلاصه‌ای سطحی می‌داند، نه الگوی معنادار ✗ فرآیند تحلیلی وابسته به کتابچه‌کد = رویکرد قیاسی = تحمیل پیش‌ساخته‌ها ✗ تمرکز بر کار گروهی در حالی‌که تفسیر اغلب فردی است ☑ برخی گام‌های اجرایی آن قابلِ‌استفاده در مرحلهٔ تحلیل	✗ ناسازگار در سطح مبنایی ☑ قابلِ‌استفاده جزئی در گام‌های فنی
کتابچه کد	– شباهت زیاد به مکتب پایا – ساختارمند و نظام‌مند – خنثی از نظر مبانی نظری	✗ مضمون = خلاصهٔ موضوعی (نه الگوی معنایی) ✗ ساختار کتابچه‌کد همچنان قیاسی و محدودکننده ☑ رویکرد اجرایی دقیق و قالب‌های کاربردی	✗ ناسازگار مبنایی ☑ قابلِ استفاده در مراحل خاص

۱) کدها و نکات کلیدی و ابتدایی متن.
۲) مضامین انتزاعی‌تر که از ترکیب و تلخیص مضامین پایه به دست می‌آید.
۳) مضامین عالیِ در برگیرندهٔ اصول حاکم بر متن به‌مثابهٔ کل.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

مکتب تحلیل مضمون	شاخصه‌های اصلی	نقد و نسبت با تفسیر موضوعی- استخراجی	میزان تطابق
بازتابی	- پژوهشگرمحور - تحلیل ارگانیک و تکراری - مضامین = الگوهایی مبتنی بر معانی مشترک - تحلیل بدون چارچوب پیشینی	☑ پژوهشگر نقش فعال دارد؛ بازسازی مراد مؤلف = هم‌راستا با تفسیر ☑ تحلیل استقرایی و باز؛ قابل تطبیق با فرایند ظهور آیات در تحلیل ☑ مضمون = الگوی معنادار، نه صرفاً دسته‌بندی موضوعی ☑ فرآیند ۶ مرحله‌ای روشن و قابل‌استفاده	☑ سازگارترین مکتب با تفسیر موضوعی- استخراجی
شبکه مضامین	- مضمون پایه- مضمون سازمان‌دهنده - مضمون فراگیر - خروجی گرافیکی/ غیرِسلسله‌مراتبی	☑ لایه‌بندی منطقی و قابل‌تطبیق با تحلیل ساختار آیات ☑ ارائهٔ بصری مفید برای نمایش روابط بین مفاهیم ☑ هم‌راستا با ساختار بازتابی	☑ کارآمد و سازگار مکملی در مرحلهٔ اجرا

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

فرایند شش‌مرحله‌ای رویکرد «شبکهٔ مضامین» مشابه مراحل تحلیل در رویکرد بروان 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 آترایدـ استیرلینک (۲۰۰۱) کینگ و هاروکس (۲۰۱۰)، بروکز و همکاران[1] (۲۰۱۵) با یکدیگر ترکیب و درنهایت، 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 بهره بَرد (شیخ‌زاده و بنی‌اسد، ۱۳۹۹: ۱۸۵) و با شیوهٔ 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 مرحلهٔ تحلیل استفاده می‌شود؛ یعنی مفسر پس از انتخاب موضوع دقیق و ظریف (لسانی‌فشارکی، مرادی‌زنجانی، ۱۳۹۱: ۲۱)

۱) به‌ترتیب مکتب بازتابی، رویکرد شبکهٔ مضامین و رویکرد قالب مضمون.

و گِردآوری آیات اصلی، آیات هم‌ســیاق، مفاهیم، عین کلمات عنوان، واژگان هم‌خانواده، واژگان هم‌مفهوم، واژگان قریب‌المعنی و واژگانی دارای ارتباط غیرمستقیم (همان، ۲۸-۳۳)، به‌منظور کشــف ابعاد و لایه‌های موضوع (بهروزی‌لک، یاری، ۱۳۹۶: ۵۵۶)، روش «تحلیل مضمــون» را باعنوانِ ابــزاری تحلیلی به‌کار می‌گیرد. در ادامــه، مراحل و گام‌های «تحلیل مضمون» و کاربردشان در «تفسیر موضوعی استخراجی» بیان می‌شود.

جدول (۳): فرایند گام‌به‌گام «تحلیل مضمون» و تحلیل «شبکهٔ مضامین»

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

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

مراحل	گام‌ها	اقدام‌ها
ادغام و یک‌پارچه‌سازی متن	تدوین گزارش	تلخیص شبکهٔ مضامین و بیان مختصر و سریح 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

به‌منظورِ آشنای عمیق، دقیق و جدید با محتوای داده‌ها و کشف موارد اولویت‌دار و مرتبط به هم، لازم است سه اقدام انجام شود؛ یادداشت‌برداری، مطالعهٔ دقیق و نگارش ایده‌های اولیه (براون و کلارک، ۲۰۱۹، هاکت 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 مشـــاهده شود تا همهٔ اطلاعات نگریسته و کدگذاری شود و معنای اصلی به دست آید. (بویاتزیس، ۱۹۹۸، ۹-۱۱)

مفسر در «تفسیر موضوعی استخراجی» پس‌از سپری کردن مراحل مقدماتی و گِردآوری آیات ناظر به موضوع، به هدف اســـتحصال دلالت‌هـــای صریح و ضمنی، قرینه‌های لفظی و مقامـــی، معانی زمینه‌ای، مـــوارد تعمیم خاص بر عام یا تطبیق عام بـــر خاص و...، آن‌ها را در دو فهرســـت آیات اصلی و آیات هم‌ســـیاق با نشانی آن‌ها می‌نویسد (لسانی‌فشارکی، مرادی‌زنجانی، ۱۳۹۱: ۳۳-۴۳)؛ آن‌گاه آیهٔ اصلی به هدف استخراج مفاهیم و پیام‌های آن با تأمل و تدبر و به صورت پی‌درپی تلاوت می‌شـــود (همان، ۹۲-۷۳ و ۱۰). پس‌از آشنایی به داده‌ها و شناخت مضامین اولیه، می‌توان ایده‌های اصلی را نوشت.

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

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

الف) شناســـایی مهم‌ترین عناصر از اطلاعات خام و کدگذاری و ســـامان‌دهی 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 پیرامونِ معانیِ مشابه = سیاق) که در شناخت بیشتر، ترکیب کدها و خلـــق «مضامین» در آینده، کمک می‌کند، باید مورد توجه قرار گیرد. هر داده به هدف خلق «مضامین» جدید می‌تواند چندین بار و از چندین زاویه کداگذاری شود. مرحله ایجاد کدها مستلزم درگیری نظام‌مند و مفصل‌تر با داده‌ها است تا شناخت نظام‌مند و اجمالی معانی در کلِّ مجموعهٔ داده‌ها به‌دســـت آید (شیخ‌زاده و بنی‌اسد، ۱۳۹۹: ۱۴۵). با تعدادی از مضامین اولیه و از پیش تعیین‌شده (قابل‌تعدیل) که مناسب تحلیل است، می‌توان تحلیل را آغاز کرد. (کرکبای، گدی، کینگ و براوینگتون، ۲۰۱۳؛ همان، ۱۶۶–۱۶۸)

ب) تجزیهٔ متن به بخش‌های کوچک‌تر و قابل‌فهم: کاربرد کدها در این‌گام، تقسیم داده‌های متنی به بخش‌های قابل‌فهم و اســـتفاده، مانند بند، عبارت، کلمه و... است. کدها باید دارای حدود مشـــخص و تعریف‌شده، غیرتکراری و متمرکز بر موضوع باشد. (عابدی جعفری و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۷۹)

ج) کدگذاری ویژگی‌های جالب داده‌ها (براون وکلارک، ۲۰۰۶؛ آترید–استرلینگ ۲۰۰۱)

در «تفســـیر موضوعی استخراجی» نیز می‌توان به همین صورت مفاهیم را شناسایی کرد: کلمه موضوع، کد آیهٔ اصلی و مفهوم آیهٔ اصلی و کُد آیات سیاق انتخاب شود. سپس آیات به واحدهای جزئی‌تر تقســـیم‌بندی گردد تا مفاهیم بیشتری به‌دست آید و با تأمل در نظم‌ها و هماهنگی‌های لفظی و معنوی اجزاءِ آیات، معانی لطیف و ظریف کشف و برجسته شود (لسانی‌فشـــارکی، مرادی‌زنجانی، ۱۳۹۱: ۷۳–۹۲). بایسته است در پایان هرمفهومی، مستند آن نگاشـــه شـــود. در این مرحله، تمام اجزای آیهٔ 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 می‌آمد، یادداشت گردد. (همان، ۷۳–۶۳؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۸: ۲۲۱–۲۲۰)

۳-۳-۳. شناخت مضامین

پس‌از آنکه همهٔ داده‌ها کدگذاری شد، سطح تحلیل کلان‌تر شده و کدها به‌منظور 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»[1] را شکل دهند؛

ســـطح دوم: «مضامین پایه» به هدف ایجاد «مضامین سازمان‌دهنده»[2]؛ 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 اورگاریزاریال ۲۰۰۰)

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

شـــده و ســـطح همخوانی آن‌ها با کدها و داده‌های پشـــتیبان مورد بررسی قرار می‌گیرد و «مضامین» بدون دادهٔ کافی کنار گذاشـــته شده و «مضامین» هم‌مفهوم ترکیب می‌شوند تا به «مضامین» خاص‌تر، مجزاتر و غیرتکراری «مضامین سازمان‌دهنده» تبدیل شود؛

سطح سوم: در این سطح «مضامین سازمان‌دهنده» مورد تحلیل قرار می‌گیرد تا به «مضامین» کلان، خاص، غیرتکراری و دربرگیرندهٔ همه ایده‌های مرتبط با متون تبدیل شده و «مضامین فراگیر»[1] را تولید کند.

این ســـه سطح «مضمون» باتوجه‌به معانی، نحوهٔ 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 بامعنا 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» به‌تنهایی دربرگیرندهٔ یک ایدهٔ سازمان‌دهندهٔ 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 «ســـایر» (تثبیت‌نشده) 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 اســـت (براون و کلارک، ۲۰۰۶). در «تفســـیر موضوعی استخراجی» محتوا ملاک دسته‌بندی است.

این سه‌سطح را در «تفســـیر موضوعی استخراجی» می‌توان شناسایی کرد؛ زیرا مفسر در این سبک‌تفســـیری، مفاهیم به‌دست‌آمده را به‌منظور ایجاد پیوند و تکمیل نواقص، بازنگری سراسری می‌کند (لسانی‌فشارکی، مرادی‌زنجانی، ۱۳۹۱ش: ۷۳-۹۲) و درنهایت، می‌تواند در ســـه 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.

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

هرچند هم‌زمان با تولید هر ســـه ســـطح از «مضامین» ارتباط هرکدام 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. ((دایرةالمعارف میراث آمریکایی، ۱۹۹۲، ۱۸۴۰) دو یا چند حوزه از موضوع‌های مشابه یک طبقه‌بندی را تشکیل می‌دهند. (دسانتیس و اورگاریزاریال ۲۰۰۰: ۳۶۲)

پایین‌تـــر از خود ارزیابی می‌شـــود، اما اهمیت همخوانی «مضامین» با داده‌های پشـــتیبان و انسجام میان‌مضمونی، سطح عمیق‌تری از پالایش را می‌طلبد. در این سطح، به‌منظورِ سنجش اینکه «مضامین» به‌دست‌آمده روایت‌گر آن داده‌ها و پاسخ‌های پرسش‌های پژوهش است یا خیر، دو راهبرد پالایش (حذف یا ادغام مضامین نامرتبط و بدون دادهٔ کافی) و متراکم‌سازی (حذف مضامین تکراری) برای هریک از «مضامین» حاکم اســـت (براون و کلارک، ۲۰۱۹). پالایش «مضامین» تا رســـیدن به یک قالب «مضامیـــن» 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 باشـــد (براون و کلارک، ۲۰۰۶). جهت ترسیم تصویری این ارتباط می‌توان از نقشه‌های و شـــبکه‌های مضمونی بهره گرفت (شیخ‌زاده و بنی‌اسد، ۱۳۹۹ش: ۱۴۹)؛ زیرا از یک طرف، زمینهٔ تمرکز بر متغیرهای مختلف و مرور هم‌زمان اطلاعاتِ قابلِ‌تحلیل 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 دربرگیرندهٔ تعدادی از موضوعات مناسب و مشابه باشند؛ اگر «مضامین» دارایی تنوع و تعدد بالا بوده و یا موضوعات متفاوت و متمایز باشـــند، باید چند گروه تشکیل شود و هر گروه «مضامین» دارایی تناسب عددی و شباهت موضوعی را پوشش دهد؛ هرچند قاعدهٔ معینی برای تعداد «مضامین» نیست، اما بین ۵ تا ۱۵ عدد مناسب است. (براون و کلارک، ۲۰۰۶)

در «تفســـیر موضوعی اســـتخراجی» بازنگری در فرایند پژوهش، مهم است؛ یعنی پس‌از مفهوم‌یابی آیات اصلی وآیات 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 مختلفِ مرتبط به یکدیگر و ارجاع پرســـش‌ها و پاســـخ‌ها به یکدیگر، بازنگری سراسری شـــوند (لسانی‌فشـــارکی و مرادی‌زنجانی، ص ۹۲-۷۳). پس همان‌گونه که یکی از مراحل «تحلیل مضمون» پالایش و متراکم‌سازی مفاهیم به‌دست آمده است، یکی از گام‌های «تفسیر موضوعی استخراجی» نیز بازنگری و سنجس انسجام و تناسب میان الگوها و داده‌ها و میان هرکدام است.

۵-۳-۳. تحلیل شبکهٔ مضامین

پس شکل‌گیری شبکهٔ مضامین (مضامین پایه، سازمان‌دهنده، فراگیر) و ارائهٔ گزارش آماری

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

از تعداد مضامین در هر یک از سه سطح، هریک از شبکهٔ مضامین، براساسِ 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، قابلِ‌درک و رسانندهٔ محتوا انتخاب شود. (عابدی جعفری و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۸۱)؛

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

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

به‌منظورِ سنجش نهایی تناسب و همخوانی همه و هریک از مضامین با مجموعهٔ داده‌ها، لازم است تمام فرایند پژوهش مرور شود و باتوجه‌به ادبیات نظری و پیشینهٔ 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 به‌گونه‌ای مختصر، منسجم، منطقی و غیرتکراری 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. (آترایدـ استرلینگ، ۲۰۰۱)

در «تفسیر موضوعی استخراجی»، مفسر باید مفاهیم به‌دست‌آمده را با پرسش اصلی تحقیق ارتباط دهد (لسانی‌فشارکی، مرادی‌زنجانی، ۱۳۹۱: ۷۳–۹۲) و مجموع آیات گردآوری‌شده را به لحاظ اطلاق و تقیید، عام و خاص، مجمل و مبیّن، محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ و... بشناسد و براساسِ قواعد استنباط (قواعد علم اصول)، مراد جدی خداوند دربارهٔ موضوع مورد پژوهش را کشف و اعلام کند (حیدری‌فر، ۱۳۹۲: ۲۰۵). پس‌از طی منزل‌گاه‌های «تحلیل مضمون»، می‌توان نتایج به‌دست‌آمده 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» به‌مثابهٔ ابزاری در تحلیل داده‌های کیفی دارای یک فرایند منظم و گام‌به‌گام است. فرایند «تفسیرموضوع استخراجی» در همراهی با «تحلیل مضمون» به نظم زیر است: انتخاب مسئلهٔ درون‌قرآنی، گِردآوری داده‌های قرآنی ناظر بدان،

تدبر در متن به‌منظورِ شناســـایی «مضامین پایه»، بررسی چگونگی استخراج و ارتباط آن‌ها با داده‌ها، تجزیه و تحلیل «مضامین پایه» به هدف کشـــف «مضامین ســـازمان‌دهنده»، جرح و تعدیل «مضامین ســـازمان‌دهنده» و در راستای کشـــف «مضامین فراگیر»، تحلیل «شبکهٔ مضامین» و توضیح مضامین برتر و مستندسازی آن‌ها و ارائهٔ الگو نهایی. بایسته است پس‌از پایان فرایند پژوهش و ارائهٔ مضامین، گام‌های تحلیل و نتایج به‌دست‌آمده، 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 مطابقت‌یافته‌ها با قرآن کریم، روایات صحیحه و عقل سلیم بررسی شود (نصیری، ۱۳۸۴؛ شیخ‌زاده و بنی‌اسد، ۱۳۹۹: ۱۰۶-۱۰۷). شیوه‌های ارزیابی براون و کلارک نیز در تفسیر موضوعی قابلِ‌استفاده 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	جمع آوری داده	استخراج و کدگذاری آیات مرتبط بدون پیش‌فرض‌های تحمیلی.	گردآوری آیات هم موضوع.	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 قرآن‌کریم 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، سازمان‌دهند، فراگیر.	معمولا تحلیل تک‌سطحی یا نهایتا دو سطحی	تفکیک سطوح منجر به فهم تدریجی وکل‌نگر می‌شود.
۸	کاربرد نهایی	مناسب برای تولید مدل‌های مفهومی و نظریه‌پردازی قرآنی.	مناسب برای فهم موضوعات خاص قرآنی.	کاربرد آن در علوم انسانی و میان رشته‌ای گسترده‌تر است.

حاصل آنکه روش تحلیل مضمون به‌دلیل رویکرد تجربی، انعطاف‌پذیر و داده‌محور، قابلیت بالاتری در کشـــف روابط پنهان میان مفاهیم قرآنی دارد؛ درحالی‌که روش تفسیر موضوعی استخراجی بیشتر بر ساختار سنتی آیه‌محور و اصول تفسیری متداول، تکیه دارد. ترکیب این دو روش می‌تواند افق‌های تازه‌ای 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
	«إِلاَّ الَّذينَ يَصِلُونَ إِلى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ ميثاقٌ أَوْ جاؤُكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقاتِلُوكُمْ أَوْ يُقاتِلُوا قَوْمَهُمْ» (نساء/۹۰)	منع جنگ با گروه‌های هم‌پیمان و متمایل به صلح.	تعیین ضوابط جنگ و صلح از سوی خداوند	نقش خداوند در جنگ و صلح
	«فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقاتِلُوكُمْ وَ أَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَما جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبيلاً» (نساء/۹۰)	منع تجاوز بر گروه بی‌طرف و کسانی که پیشنهاد صلح می‌دهند		
	«يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَ اللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشاءُ» (آل‌عمران/۱۳)	دوبرابر نشان دادن جمعیت مؤمنین در چشم کفار.	گونه‌های امداد الهی	
	«لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فی مَواطِنَ كَثيرَةٍ وَ يَوْمَ حُنَيْنٍ...» (توبه:۲۵)	شمولیت نصرت الهی در موارد متعدد نسبت به مؤمنان.		
	«ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكينَتَهُ عَلى رَسُولِهِ وَ عَلَى الْمُؤْمِنينَ وَ أَنْزَلَ جُنُوداً لَمْ تَرَوْها وَ عَذَّبَ الَّذينَ كَفَرُوا وَ ذلِكَ جَزاءُ الْكافِرينَ» (توبه:۲۶)	یاری روحی و مخفی خداوند به پیامبر و مؤمنان.		

	«بَلی إِنْ تَصْبِرُوا وَ تَتَّقُوا وَ یَأْتُوکُمْ مِنْ فَوْرِهِمْ هذا یُمْدِدْکُمْ رَبُّکُمْ بِخَمْسَةِ آلافٍ مِنَ الْمَلائِکَةِ مُسَوِّمینَ» (آل‌عمران/۱۲۵)	صبر و تقوا شرط امداد و حمایت الهی.	شرایط امدادهای الهی	
	«وَ لَقَدْ نَصَرَکُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَ أَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُونَ» (آل‌عمران/۱۲۳)	پرهیزکاری و شکر به پاس نصرت الهی.		
	«فِئَةٌ تُقاتِلُ فی سَبیلِ اللَّهِ ... وَ اللَّهُ یُؤَیِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ یَشاءُ» (آل‌عمران/۱۳)	جهاد فی سبیل‌الله است.		

این جدول به کمک روش «تحلیل مضمون»، «نقش خداوند در جنگ و صلح» را به‌گونه‌ای 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. پس‌از 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. تفسیرموضوعی یکی از سبک‌های مهم در تفسیر قرآن کریم است که به اعتبار منشأ مسئلهٔ پژوهشی به دو شاخهٔ درون‌قرآنی (استخراجی) و برون‌قرآنی (استنطاقی) دسته‌بندی می‌شود؛

۴-۲. «تفسیر موضوعی استخراجی»، یعنی گزینش یک موضوع درون‌قرآنی، شناسایی و گِردآوری آیات ناظر بدان، تحلیل و جمع‌بندی آیات و عرضهٔ نظریه جامع قرآن کریم؛

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

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

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

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 بدین‌ترتیب 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. براین‌اساس، تنها مکتبی که اهلیّت استخدام در «تفسیر موضوعی استخراجی» را دارد، مکتب «بازتابی» است؛ زیرا به شیوهٔ «استقرائی»، «مضامین» را از دلِ داده‌ها استحصال، تحلیل و باعنوانِ الگوهای برآمده از معانی‌مشترکِ 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 بدین‌ترتیب است: آشنایی با داده‌ها، کدگذاری‌اولیه، 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

بهجت‌پور، عبدالکریم (۱۳۹۲)، *«تفسیرتنزیلی (به‌ترتیب نزول)»*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.

بهروزی‌لک، غلام‌رضا (۱۳۹۶). *"کاربرد روش تحقیق نظریه داده‌بنیاد در استخراج نظریه از متون دینی"*، فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ۷۳، س۲۱، ش٤،صص ٥٦٦-٥٤٩.

پاکتچی، احمد (۱۳۹۲). *«نقد متن»*. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع)

جلیلی، سید هدایت (۱۳۷۲). *«روش‌شناسی تفاسیر موضوعی قرآن»*. تهران: انتشارات کویر.

حکیم، سیدمحمدباقر (۱٤۲٤). *«علوم القرآن»*. قم: مجمع الفکر اسلامی.

حیدري‌فر، مجید (۱۳۹۲). *«مهندسي فهم و تفسیر قرآن (پژوهشي‌نو در روش‌شناسي تفسیر ترتیبي و موضوعي قرآن کریم)»*، چ۲. قم: مؤسسه بوستان کتاب.

خنیفر، حسین و ناهید مسلمی ناهید (۱۳۹۸). *«اصول و مبانی روش‌های پژوهش کیفی»*. تهران: نگاه دانش.

رضایی‌اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۲). *«درسنامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیر قرآن»*. قم: انتشارات مرکز جهانی علو اسلامی.

-------، (۱۳۸۸). *" شیوه‌هاي تفسیرموضوعي قرآن کریم"* ، پژوهش‌نامهٔ قرآن وحدیث، ش٦.

-----، (۱۳۹۲)، *«منطق تفسیر قرآن٤ (مباحث جدید دانش تفسیر: زبان قرآن، هرمنوتیک، فرهنگ زمانه)»*. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی(ص).

شیخ‌زاده، محمد و رضا بنی‌اسد (۱۳۹۹). *«تحلیل مضمون: مفاهیم، رویکردها و کاربردها»*. تهران: لوگوس.

صدر، محمد باقر (۱٤۲٤). *«المدرسة القرآنية»*. قم: دارالکتاب السلامی، ، چ۱.

عابدی‌جعفری، حسن و همکاران (۱۳۹۰). *«تحلیل مضمون و شبکه مضامین (روش ساده و کاربردی برای تبیین الگوهایی موجود در داده‌های کیفی»*، اندیشهٔ مدیریت راهبردی، س۵، ش۲، پ۱۰، ص ۱۵۱-۱۹۸.

قاسمی، حمید و همکاران (۱٤۰۲). «مرجع پژوهش». تهران: اندیشه‌آرا.

کاویانی، محمد و مصطفی نظری (۱٤۰۱). *" کاربست روش تحلیل مضمون در بررسی و مقایسه جایگاه «فکر» در روان‌شناسی قرآن‌بنیان"* ، فصلنامه علمی روش‌شناسی علوم انسانی، س۲۸، ش۱۱۰، ص ۵۳-۷۰.

کریمی، مصطفی (۱۳۸۹). *«ماهیت‌تفسیرموضوعی»*، قرآن‌شناخت، س۳، ش۲، پ٦، ص۱۳۰-۱۰۵.

لسانی‌فشارکی، محمدعلی و حسین مرادی‌زنجانی (۱۳۹۱). «روش تحقیق موضوعی در قرآن‌کریم». قم: مؤسسه بوستان کتاب.

مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۹٤). *«معارف قرآن٦ (قرآن‌شناسی۲)»*، چ٦. قم: مؤسسهٔ آموزشی پژوهشی امام خمینی(ره).

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸٦). *«پیام قرآن»*، چ۹. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

میراحمدی، منصور و محمدعلی نظری (۱٤۰۱). *" فرایندتحقق نظریه پیشرفت‌سیاسی از دیدگاه‌آیت‌الله خامنه‌ای"* ، پژوهش‌نامهٔ انقلاب اسلامی، س۱۲،ش٤۳، صص۱۵۹-۱۸۲.

نصیری، علی (۱۳۸٤). *«مبانی کلامی تفسیرموضوعی»*، فصلنامهٔ اندیشهٔ نوین دینی، ش۳.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

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: Bostan Kitab 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-Doost, 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: Bostan-e-Ketab 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 qualitativeresearch. 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: Overcomingchallenges 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 evaluatingthematic analysis manuscripts.

Stylistics Studies of the Holy Quran

Stylistics Studies of the Holy Quran

ISSN Online: 2676-6035

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

Mohammadreza Barakaat [1] , **Farzaneh Kianinia** [2]

1. Assistant Professor, University of Qurʾanic Sciences and Teachings, Qom, Iran (Corresponding Author)
Email: barakaat@quran.ac.ir
2. M.A. in Qurʾān and Hadith Studies, Hakim University.Sabzeva.Iran Email: kianifarzaneh20@gmail.com

Research Article

Extended Abstract

Research Objective

This study examines and analyzes the purposeful deployment of explicit metaphor (istiʿārah muṣarraḥah) in Surah al-Baqarah (Qurʾān 2) as one of the intricate and artful subsystems of the Qurʾān'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 Qurʾān 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 Qurʾān'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 from:** 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

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

style.quran.ac.ir

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 Qurʾānic 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 Qurʾān'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 Qurʾānic exegetes and classical rhetoricians (such as al-Zamakhsharī, ʿAllāmeh Ṭabāṭabāʾī, and al-Suyūṭī), 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 Qurʾānic 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" (Qurʾān 2:7) → signifies the disbelievers' impermeability to truth.

- “Trade of misguidance” (Qurʾān 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” (Qurʾān 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 Qurʾān for conveying intellectual and abstract truths to the human mind. Through this technique, the Qurʾān 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 Qurʾān 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 Qurʾānic exegesis for accessing deeper layers of meaning.

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

Keywords: Explicit metaphor; Expressing the intelligible in terms of the sensible; Qurʾānic style; Semantic implication

مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم
ISSN Online: 2676-6035

تعبیر از معقول به محسوس در سورۀ بقره (استعارۀ تصریحیه، مصادیق و دلالت‌های معنایی)

محمد رضا برکات [1] ، فرزانه کیانی‌نیا [2]

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

پژوهشی

چکیده

قرآن کریم، آخرین کتاب آسمانی و معجزۀ مکتوبِ دین مبین اسلام به زبان عربی، از سبک منحصربه‌فردی برخوردار است. علوم زبان‌شناختی، از جمله علم بیان، از قرون اولیۀ اسلام تا کنون، با تعبیراتی متفاوت، همواره برای گشودن لایه‌های پنهان این آخرین معجزۀ جاویدِ تاریخ در تلاش بوده و توانسته است به لایه‌هایی از این دریای بیکران معانی غور کند. استعاره، یکی از ارکان چهارگانۀ علم بیان، در این وادی، سهمی اصیل داشته است. در این نوشتار سعی بر این است که دلالت‌های معنایی و مفاهیم آیاتی از قرآن کریم در سورۀ بقره را باز نماید که دارای استعارۀ تصریحیه و دارای مضامین عقلی است، امّا در قالب تعابیر حسی بیان شده است. تعیین ژرف‌ساخت (ساختار زیرین) یک عبارت معنادار به‌واسطۀ روساخت آن برای دستیابی به معنای اصلی با تکیه بر قرینه‌های موجود در استعارۀ 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 قرآنیِ حاویِ آرایۀ بیانی و بلاغی موردِ نظر به روش توصیفی-تحلیلی، مورد بررسی قرار گرفت؛ بدین‌صورت که بعداز گزینشِ آیۀ موردِ نظر، عبارتِ دارای استعارۀ مصرحه به‌صورتِ تشبیه درآمده و وجوه شباهت ارکان آن به تفصیل بیان و درنهایت 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,محمدرضا و کیانی نیا,کیانی نیا . (۱۴۰۵). تعبیر از معقول به محسوس در سورۀ بقره (استعارۀ تصریحیه، مصادیق و دلالتهای معنایی). (۳۶ه-۵۹). *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*, ۱۰(شماره اول), ۳۶ه-۵۹
doi: 10.22034/sshq.2023.178954

©۲۰۲۵ **نوع مقاله:** پژوهشی **ناشر:** دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
style.quran.ac.ir

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

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، ازجمله علم بیان، برای انسان‌ها تبیین کنند؛ اگرچه گام‌های بلندی در این زمینه برداشته شده است، امّا بشر بعداز چهارده قرن، هنوز نتوانسته است به کنه آن دست یابد؛ چراکه روح کلام الهی نشأت‌گرفته از سرچشمهٔ روح کائنات، یعنی ذات باری‌تعالی است و این ذات به تعبیر حکیم سبزواری «وکنهُه فی غایهٔ الخفاء» است. (سبزواری، ملا هادی 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 برجستهٔ 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 گسستِ 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 کمالِ 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، امّا 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 حملِ آن مفهوم و معنای برخاسته از استعاره را ندارند.

ازآنجاکه بررسیِ تمامی انواع استعاره در تمام آیات قرآن کریم در این مقاله نمی‌گنجد، بنابر تقسیماتی که صاحب‌نظرانِ این علم کرده‌اند، این نوشتار به بررسی استعارهٔ تصریحیه[1] در قرآن کریم، تحت عنوانِ «تعبیر از معقول به محسوس در قرآن کریم (استعارهٔ تصریحیه‌ـمصادیق و دلالت‌های معنایی و زیبایی‌شناختی آن در سورهٔ مبارکهٔ بقره)، پرداخته است تا بتواند به این پرسش‌ها پاسخ دهد:

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

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

استعارهٔ مصرحه در سورهٔ بقره از چه بسامدی برخوردار است؟

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

---

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

معانی و مفاهیم عقلی به‌صورتِ 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 درخورِ کلام الهی نزدیک کند و هم‌زمان با کشف زیبایی‌شناختی آیات کریمه، تا حد امکان، آن معانی را به فهم انسان نزدیک‌تر سازد.

به‌نظرمی‌رسد، به‌کارگیری 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 استعارهٔ 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 دستوریِ ژرف‌ساخت، نقش اساسی در تعیین معنی جمله ایفا می‌کنند. توانایی تعیین ژرف‌ساخت و روساخت برای رشتهٔ 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، رشتهٔ نامحدودی از ژرف‌ساخت‌های بالقوه را تولید (یعنی تعیین) می‌کند؛ آن را به روساخت‌های مرتبط مبدل می‌سازد و تعابیر معنایی و آوایی این رشته‌های انتزاعی را مشخص می‌سازد (چامسکی، ۱۳۹۲: ۴۶-۴۸)؛ بنابراین، دستوری که این نوع پیوندِ مشخص و نامحدود را میان آوا و معنی توصیف می‌کند، نخستین گام به سمت توضیح چگونگی درک یک فرد از جملهٔ اختیاری از زبانش به شمار می‌رود.

نظریهٔ جدید استعاره، اثر لیکاف[1] و جانسون[2] 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 تجربهٔ مادی درنمی‌آیند، برای انسان قابل درک شوند. همچنین در نظریهٔ جدید، استعاره فرایند تفکر و درک ماهیتی استعاری دارد؛ در این نظریه، ماهیت استعاریِ اندیشه و درک باتوجه‌به شناخت و تجربهٔ انسان از پدیده‌ها و جهان اطرافش و حضورِ فیزیکیِ او در چنین محیطی تبیین می‌شود. (افراشی، یگانه، ۱۳۹۵: ۱۹۴).

پیشینهٔ تحقیق

با بررسی انجام‌شده در این زمینه، روشن شد که در زمینهٔ استعاره‌های قرآن، مطالبی در منابع علم بلاغت، ازجمله «مفتاح‌العلوم»، «مختصرالمعانی»، «دلائل‌الإعجاز»، «اسرارالبلاغه» و نیز بعضی تفاسیر قرآن کریم آمده و اقسام استعاره را در قرآن کریم همراه با شاهدمثال،

1) George Lakoff
2) Mark Johnson

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

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

مقاله‌ای دیگر تحت عنوان «بررسی استعارهٔ مفهومی در سورهٔ بقره (رویکرد زبان‌شناسی شناختی)» به قلم حمید صباحی گراغانی و همکاران در «مجلهٔ ادب و زبان، دورهٔ ۱۹ بهار و تابستان ۱۳۹۵، شمارهٔ ۳۹» منتشر شده است. این مقاله سعی دارد، نشان دهد که قرآن کریم مفاهیم انتزاعی و مجرّد 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، امّا همان‌گونه که از عنوان بحث پیداست، مقالهٔ مذکور بیشتر به نوع مفهومی استعاره پرداخته است و به موضوع استعارهٔ مصرحه، موضوع مقاله حاضر و دلالت‌های معنایی آن، نپرداخته است.

بلاغت و اعجاز قرآن

بلاغت در لغت، به‌معنایِ 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 قصیدهٔ بلیغ است یا این نویسندهٔ بلیغ. چون یک واژه به‌تنهایی 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، بعداز شناخت و معرفت خداوند جلّ ثناؤه، علم بلاغت و معرفت فصاحت است، زیرا به‌وسیلهٔ آن علم، اعجاز کتاب خداوند که به‌حق ناطق است و به راه راست راهنما و بر صدق رسالت و صحّت 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؛ ازآن‌جهت 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 زیباییِ کلماتِ تازه زینت بخشیده است

و با ســـهولت و استحکام و سلاست و محسّنات بی‌شماری که دارد، بشر از آوردن نظیرش عاجز و عقلِ خردمندان در آن حیران اســـت. قرآن از آن جهت معجزه شناخته می‌شود که فصحای عرَب از آوردن نظیرش عاجز و از رســـیدن به کنه‌ش قاصرند، زیرا در نیکویی و روشنی و روانی کلمات و معانی و الفاظ در حدِّ کمال و جمال است. (عسکری، ۱۳۷۲: ۷۵)

علم بلاغت به سه قسمِ 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، معرّف ادبیات آن زبان استَ و فایده‌اش این است که گوینده و نویسنده را از دقایق و حقایق فصاحت و بلاغت، به‌ویژه در نظم و نثر عربی و فارســـی، آگاه می‌ســـازد تا کلامِ خوب را از بد تمییز دهد.(همان)

علم بیان

بیان در لغت به معنی وســـیله‌ای اســـت که موجب توضیح دادن و آشـــکار شدن چیزی می‌شـــود: «ما بُیِّنَ به الشیءُ من الدلالهٔ و غیرها» (ابن منظور،۱۴۱۴: ۱۳/ ۶۷). و در اصطلاح زبان‌شناسی، شامل چهار صنعت تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه می‌شود. از آنجا که شناخت مفاهیم و اصطلاحات مشـــترک این چهار صنعت، ما را در دریافت اســـتعاره 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 بیشـــتر از دو چیز است؛ چیزهایی که اشتراک آنها در یک صفت یا بیشتر از یک صفت مقصود است. مانند: «العلم کالنور». (الهاشمی، ۱۳۸۳: ۱۲/۲)

صنعت استعاره

ســـکاکی در تعریف استعاره گفته است: «ذکر یکی از دو طرف تشبیه و ارادهٔ طرف دیگر با ادعای دخول مشـــبّه در جنس مشبّهٌبه.» ایشان نیز برای استعاره فقط دو قسم عمده به‌نامِ «صریحیه» و «بالکنایهٔ» قائل شده است و استعارهٔ تحقیقیه و تخییلیه را جزء استعارهٔ تصریحیهَ قرار داده و بعضی مثال‌ها را به‌طورِ قطع، تحقیقیه یا تخییلیه نگفته؛ پس به نظر سکاکی قسم سوم استعارهٔ تصریحیه محتمل التحقیقیه و التخییلیه است. (شیرازی، ۱۳۷۳: ۴۳۵)

ازآنجاکه اســـتعاره نوعی از مجاز است، به‌ناچار باید قرینهٔ بازدارنده‌ای داشته باشد که از ارادهٔ معنیِ اصلی آن جلوگیری کند. قرینه‌های استعاره عبارتند از: لفظیه و حالیه.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

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 صحنهٔ مبارزه، گفته شود: «روباهی گریخت».

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

ارکان استعاره

۱- مستعارٌمنه که همان مشبّهٌبه است.

۲- مستعارٌله که همان مشبّه است.

۳- مستعار که لفظ نقل‌دادهشده است.

در استعاره بنا بر اعتبارات مختلف، تقسیم‌بندی‌هایی انجام می‌شود که در این مقاله آیات از دو جنبهٔ تقسیم استعاره به اعتبارِ ذکر طرفین (مستعارٌله و مستعارٌمنه) و تقسیم استعاره به اعتبارِ 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 براساسِ مشبّه عقلی و مشبّهٌبه حسیّ مدّ نظر است؛ مانند: «العلم کالنور»: علم که یک مقولهٔ عقلی است به نور که یک مقولهٔ حسی است، تشبیه شده است.

استعارهٔ مصرّحه (تصریحیّه):

استعاره‌ای است که در آن تنها لفظ مشبّهٌبه (مستعارٌمنه) در کلام ذکر می‌شود. مانند:

فَأمطرت لؤلؤاً مِن نرجِس وسَقت ورداً و عضّت علی العنابِ بالبَردِ

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 درآمیخت 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 استعارهٔ لفظی که استعاره آورده می‌شود ،برای مشبّهٌبه وضع شده است نه برای مشبّه و نه معنایی اعم از مشبّهٌبه 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 مشبّهٌبه داخل بوده و یکی از افراد آن

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

ســـیوطی نیز (۱۳۸۴: ۲۷۰) به‌اتفاقِ 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 مرتبهٔ فصاحت قرار دارد؛ همچنین کنایه[۲] از تصریح بلیغ‌تر است و استعاره از کنایه هم بلیغ‌تر است. و به نقل از سُبکی در «عروس الفراح» گفته است: «بلیغ‌تر بودن استعاره از کنایه ظاهر و آشکار است. برای اینکه استعاره هر دو کنایه و استعاره را در خود جمع کرده اســـت و برای این که استعاره مجاز است، ولی دربارهٔ 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 جهتِ ذات معانی آن.

این مقاله به بررســـی آیاتی از ســـورهٔ مبارکهٔ بقره می‌پردازد که دارای صنعت اســـتعارهٔ تصریحیه و از نوع معقول به محســـوس اســـت. منظور از تصریحیه یا مصرّحه، استعاره‌ای است که مستعارٌله (مشبّه) در آن محذوف و مستعارٌمنه (مشبّهٌ‌به) ذکر گردیده است و منظور از تعبیر معقول به محسوس، استعاره‌هایی است که مستعارٌله (مشبّه) از امور عقلی و انتزاعی اســـت و فقط با قوهٔ عقل قابل ادراک است و مســـتعارٌمنه (مشبّهٌ‌به) حسی و قابل ادراک و دریافت با حواس پنجگانه باشد.

بعد از تحقیق و بررسی در مجموع آیات سورهٔ بقره، تعداد ۲۲ آیه دارای این نکتهٔ بلاغی بود و به جهتِ رعایت اختصار، فقط عبارات دارای اســـتعاره ذکر شـــده و به دلیلِ شباهت نســـبی میان بعضی آیات و جهت جلوگیری از تکرار مکررات، فقط ۱۲ آیه مورد بررســـی قرار گرفته است:

بررسی و تحلیلِ آیات دارای استعارهٔ مصرّحه با رویکرد تعبیر معقول به محسوس

بقره: ۷ ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ وَ عَلى سَمْعِهِمْ وَ عَلى أَبْصارِهِمْ غِشاوَةٌ وَ لَهُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ﴾

خداوند بر دل‌های آنان (کفار) و بر شنوایی ایشان مُهر نهاده و بر دیدگانشان پرده‌ای است و آنان را عذابی بزرگ است.

۱) حقیقت عبارت است از هر لفظی که در معنای موضوع‌له و حقیقی خود استعمال شده باشد و نیز هر جمله‌ای که در آن تقدیم و تأخیر رخ نداده باشد، حقیقت است و بیشترِ کلمات و جمله‌ها حقیقت‌اند.

۲) لفظی است که غیر معنایی که برای آن وَضع شده است، از آن اراده شده و ارادهٔ معنیِ اصلی آن هم جایز است. چون قرینهٔ بازدارنده از ارادهٔ معنیِ اصلی وجود ندارد.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

ساخت اصلی (زیرساخت)

در این آیه، لفظ «ختم» دارای استعارهٔ تصریحیه است که وجه شبه آن تأثیرناپذیری و عدم نفوذ در یک چیز اســـت؛ مشبّه آن)عدم هدایت(حذف شده و مشبّهٌبه آن)خَتَمَ(ذکر شده است.

در این عبارت، استعاره را می‌توان این‌گونه جاری کرد: عدمُ الهدایةِ کالخَتمِ.

دلالت‌های معنایی و مفاهیم

همانگونه که بعد از لاک و مهر کردن یک بســـتهٔ پســـتی یا یک پاکـــت نامه، (که ظرف محســـوب می‌شود) امکان افزودن چیزی به آن وجود ندارد، مهر زدن بر دل‌ها و گوش‌های کافران و پرده‌افکندن 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 اســـتعاره و تمثیل حمل شده است.

و امّا اســـتعاره از آن جهت است که گویا دلهای آنان به‌گونه‌ای است که حق در آن نفوذ نمی‌کنـــد و از حق روی‌گردان شـــده و از پذیرش آن اعراض می‌کنند و گوش‌های آنان نیز از شـــنیدن 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.

امّا تمثیل از این جهت است که چون کفار از چشم و گوش و دل خویش (که برای رسیدن به اهداف دینی آفریده شـــده) بهره نجسته‌اند؛ این اعضاء به چیزهایی تشبیه شده که بر اثر لاک و مهرشدن و پوشیده‌بودن، اســـتفاده 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 شـــده تشبیه شده، دراین‌صورت، آیه دارای استعارهٔ مکنیه خواهد بود و دراین‌صورت، خارج از موضوع بحث مقاله است.

مهر زدن بر روی چیزی برای مقاصدی اســـتکه می‌تواند نشـــان و علامتی باشد از علت انجام آن و دیگران را از آن علت مطلع کند؛ برای مثال، همان‌طور که بعداز امضا و مهر یک نامـــهٔ اداری، امکان دخل و تصرف و افزایش و کاهش هیچ‌چیزی ممکن نیســـت، این مهر زدن بر گوش و چشـــم و دل نیز می‌تواند نشان از محال بودن هرگونه دریافت و افزودن و کاســـتن اطلاعات و حقایق به کار رود و راه ورود هرگونه اضافات را از آن به بعد بگیرد؛ دراین‌صورت وقتی خداوند این ممهور کردن را به خود نســـبت داده، علامتی اســـت 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 شـــده‌اند و این معنی نیز در آیهٔ ۶، یعنی قبل

از آیهٔ مذکور، با این تعبیر بیان شـــده است که: «إنّ الذین کفروا سواءٌ علیهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا یؤمنون.»

این خصوصیاتِ مهرزدن قابل تصویرسازی و تجسم است؛ لذا خداوند باری‌تعالی بستن راه ورود حقایق و پرده افکندن بر محل دریافت حقیقت (قلوب)، شـــنیدن (سمع) و دیدن (ابصار) را با «خَتَمَ اللّهُ» و «غِشـــاوَةٌ» 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 ﴿فی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزادَهُمُ اللّهُ مَرَضاً وَ لَهُمْ عَذابٌ أَلیمٌ بِما کانُوا یَکْذِبُونَ﴾

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)

«فِی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» استعارهٔ تصریحیه است که مشبّه در آن رذایل اخلاقی است و نمونهٔ بارز آن نفاق اســـت که حذف شده و مشبّهٌ‌به آن «مَرَضٌ» است. وجه شبه آن نیز عدم تعادل و تعامل ســـالم (عدم سلامتی) است؛ لذا اســـتعاره را این‌گونه می‌توان جاری کرد: «النفاقُ کالمرضِ».

دلالت‌های معنایی و مفاهیم

بیماری وقتی به اعضای بدن می‌رســـد، موجب درد و از بین رفتن عملکرد جســـم انسان می‌شـــود؛ مگر اینکه بلافاصله جلوی آن بیماری گرفته شـــود؛ چراکه با تأخیر در اقدام به درمان، ممکن اســـت مداوا دیگر فایده‌ای نداشته باشد. خدای سبحان مرض قلب را همانند مرض‌های جســـمانی دانسته که به‌تدریج شدت می‌یابد و اگر به معالجه‌اش نپردازند، مزمن می‌شـــود 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 مشـــکل اســـت؛ لذا مرض که ذکر شده، استعاره از انجام معصیت، شـــک، نفاق، رنج و تهمت است که مانع از ادراک فضایل اخلاقی است و سبب ضعیف‌شدن 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 رذیلهٔ نفســـانی را در بدن زیاد کرده و فضایل اخلاقی و انســـانی را از بین می‌برد. این تعبیرات احتمالاً همان مقصود اصلی خداوند اســـت که به صورتِ استعاره ذکر کرده است.

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

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

نمی‌کند و آنها را به حالِ خود رها می‌کند و ادامهٔ این روند سایر رذایل اخلاقی مانند حسد، کینـــه، نادانـــی و... را در آنها افزایش می‌دهد و این یعنی افزونیِ مرض و بیماری در آنان به ارادهٔ خداوند (فَزادَهُمُ اللّهُ مَرَضاً).

بقره: ۱۶ ﴿أُولئِکَ الَّذینَ اشْتَرَوُا الضَّلالَةَ بِالْهُدی فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ وَ ما کانُوا مُهْتَدین﴾

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 ســـوره به ویژگی‌های فکری، رفتاری و اعتقادیِ منافقین و سرنوشت آنان پرداخته است.

ساخت اصلی (زیرساخت)

«اشْتَرَوُا الضَّلالَةَ بِالْهُدی» دو استعاره دارد؛ دو کلمهٔ ضلالت و هدایت در عبارت «الضَّلالَةَ بِالْهُدی» دو استعارهٔ مکنیه دارد و خارج از موضوع مقاله است؛ بنابراین لفظ «اشتروا» دارای اســـتعارهٔ تصریحیه است که وجه‌شبه آن معامله (دادن چیزی وگرفتن چیز دیگر)، مشبّه آن ترک هدایت و به دست آوردن ظلالت بوده که حذف شده و مشبّهٌ‌به آن «اشْتَرَوُا» است.

لذا می‌توان این‌گونه تعبیر کرد: «ترکُ الهدایةِ و اتخاذُ الظلالةِ کالشراءِ».

دلالت‌های معنایی و مفاهیم

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

فعل «اشتروا» نیز استعاره است؛ بدین صورت که ازدست‌دادن داشته و سرمایهٔ گران‌بها (که همان هدایت فطری و الهی است) با گمراهی و شقاوت به عمل خرید و فروش تشبیه شده و ســـپس عبارت تبدیل که مشبه است از متن حذف شده و مشبهٌ‌به که خریدن است ذکر شده است و از لوازم آن که عمل داد وستد 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 ازدست‌دادن چیزی دیگر اســـت. معاملات تجاری از این دســـته‌اند که خریدار در قبـــال دادن پول (در معامـــلات پولی یا نقدی) و یـــا دادن کالای خود برای تصاحب کالای مورد نیاز دیگر (در معاملات تهاتری یا کالا به کالا). در این آیه منافقان سرمایهٔ 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 باشـــند. در این آیه کالای منافقان (که تهاتر می‌کنند) هدایت اســـت (اشتروا الضلالةَ بالهدی).

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

۴- در معاملات تجاری قاعده بر این است که طرفین معامله از آنچه که قبل‌از 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 ســـودی نمی‌برند، عقلاً از ورود به چنین معامله‌ای خودداری می‌کنند؛ مگر اینکه به لحاظ روانی و عقلی در شـــرایط عادی نباشـــند. نکتهٔ قابل توجه و تأمل نیز در همین جاست که منافقان در این معامله خسران دیده‌اند (فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ).

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

۷- بنا بر اصل معروف «تَعْرِفُ الأشْیَاءِ بأضدادها»، میان دو واژهٔ ضلالت و هدایت تقابل برقرار اســـت. تقابل دو امر معقول (ضلالت و گمراهی) در قالب تعبیر با عبارات مربوط به امور عینی (شراء و تجارت) هم به‌لحاظ زیبایی‌شناختی و هم به‌لحاظ تأثیر در مخاطب نیز یکی از رویکردهای اعجازانگیز قرآن کریم اســـت. چیزی که بارها در رسانه‌ها اتفاق افتاده اســـت 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 به‌هم ریخته و بعد تصمیمی عمیق عقلی و سرنوشت‌ساز گرفته و به خداوند رحیم و هادی ایمان آورده است.

آنان (منافقان) گمراهی را به ســـرمایه خود یعنی هدایت خریدند. تعبیر گمراه شـــدن به خرید، گمراهی با ســـرمایهٔ هدایت، استعارهٔ تصریحیه است. عبارت «فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ» مقوّم یا تقویت‌کنندهٔ این معنا اســـت؛ بنابراین تعبیر آیه اشـــاره بـــه نوعی معامله دارد و آن ازدست‌دادن هدایت و دچار شدن به گمراهی به‌واسطهٔ نفاق‌پیشگان (که یک موضوع عقلی اســـت) در قالب خرید و فروش (که فقط در مورد أشیاء و کالاهای تجاری و عینی به کار می رود) تعبیر شده است.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

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 واژهٔ «اشْتَرَوُا» ترسیم می‌کند.

بقره: ۱۸ ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَرْجِعُون﴾

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

کلمهٔ «صُمٌّ» جمع مکسر کلمهٔ «أصمّ» و صفت مشبهه بر وزن أفعل است و دلالت بر عیب و نقصِ کَری دارد. کلمهٔ «بُکم» نیز مثل «صمٌّ» جمع مکسر «أبکم» و صفت مشبهه و دال بر عیبَ و نقص لالی است. کلمهٔ «عُمیٌ» نیز مانندَ دو کلمهٔ فوق و به‌معنایِ کوری است و ترجمهٔ سه کلمه چنین است: «آنان کر و لال و کور هستند.»

ساخت اصلی (زیرساخت)

سه ویژگی «صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ» در این آیه، از باب استعاره آمده است تا خداوند حقیقت منافقین را بشناساند؛ طبعاً منظور از کَری و لالی و کوری، نقص‌های جسمیِ ظاهریِ اعضای انسان نیست و با عدالت الهی نیز سازگاری ندارد که انسانی به‌خاطرِ نقص عضو مذمت شود، بلکه منظور از صفت کری 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 آیهٔ شریفهٔ «مِنْ فی هَذِهِ أعمی ففی الآخره أعمی وَ أَضَلُّ سبیلا» (إسراء: ۷۲) نیز مؤیدِ همین معنا است. در آیهٔ مورد نظر وجه شبه همان عدم تأثیرپذیری و نقصان است. مشبّه آن به قرینهٔ آیات قبل[1]، حال منافقین است که حذف شده و مشبّهٌ‌به آن سه صفت «صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ» ماست.

لذا می‌توان این‌گونه تعبیر کرد: «احوالُ المنافقینَ کالصّمِ و البکمِ و العمیِ».

دلالت‌های معنایی و مفاهیم

صفاتِ صمّ، 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. (اصفهانی، ۱۳۸۷: ۹۸) ولی باتوجه‌به سیاق آیاتِ پیشین[2] معلوم است که آنان از امکانات مذاکره و صحبت، یعنی قوهٔ شنوایی و گویایی و بینایی برخوردار بوده‌اند؛ وگرنه از افعال «قالوا» و «لقوا» استفاده نمی‌شد، امّا 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 راهِ حق و حقیقت برگزیند، مثل یک کور است.»

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

---

۱) بقره: آیات ۶– ۱۸.

۲) وَ إِذا قِيلَ لَهُمْ لا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قالُوا إِنَّما نَحْنُ مُصْلِحُونَ. (۱۱)
وَ إِذا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَما آمَنَ النَّاسُ قالُوا أَ نُؤْمِنُ كَما آمَنَ السُّفَهاءُ أَلا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهاءُ وَ لكِنْ لا يَعْلَمُونَ. (۱۳)
وَ إِذا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قالُوا آمَنَّا وَ إِذا خَلَوْا إِلى شَياطِينِهِمْ قالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّما نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ. (۱۴)

گیرنده، یعنی قوهٔ شنوایی و بینایی و یک فرستنده به نام قوهٔ گویایی مهیا ساخته است. البته منظور این نیســـت 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 شـــده‌اند، مخاطبِ قرآن انسان اســـت که علاوه بر وجود پیامبر درونی که همان فطرت الهی اســـت در مسیر زندگی خود نیازمند هدایت پیامبرانی اســـت 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 قوهٔ شـــنوایی یکی از نعمت‌های الهی است برای شنیدن صداها، امّا هر شنیدنی تأثیر ندارد. برای شنیدن سخن حق، به‌لحاظ قلبی و روانی، زمینه و آمادگی شنیدن نیز باید وجود داشـــته 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 ارادهٔ قلبی با هدف تأثیرپذیری از کلام وحی باشـــد. نوع فعلی که در این موضوع مورد اســـتفاده قرار می‌گیرد «اسْتَمِعُوا» نیز با شنیدن عادی «اسْتَمِعُوا» نیز تفاوت دارد.

دیگری قوهٔ گویایی یا تکلمی اســـت. 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. نکتهٔ جالب توجه این است که بزرگترین گناهان، گناه زبان است و بزرگترین عذاب‌ها نیز برای زبان تعیین شده است؛ چراکه بیشترین تأثیر بر حوزهٔ 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.

قوهٔ بینایی 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 باری‌تعالی. در آیات قرآن نیز برای این دو نوع دیدن نیز دو نوع فعل به کار رفته است. یکی «یَرَونَ» که دیدن با چشم مادی اســـت و دیگری «یُبصِرُون» که دیدن با چشم دل و دریافت پیام و تأثیرپذیری از یک پدیده یا موضوع یا آیات عینی اســـت. آنچه از آن تحت عنوان «چشم بصیرت» یاد می‌شـــود، دقیقاً همین منظور دوم اســـت که به‌وسیلهٔ آن حق را می‌توان از غیر آن تشخیص داد. البته رسیدن به این نوع نگاه و یا رسیدن به مرحلهٔ برخورداری از چشم برزخی نیازمند ایمان، تقوی و اخلاص در عمل اســـت. حال اگر منافقان می‌بینند، اما ایمان نمی‌آورند و از این نعمت برای دیدن محرمات و ظواهر و عیب جویی و در راه غیر رضای خداوند استفاده می‌کنند، درواقع کورند.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

عبارت «فَهُم لا یَرجعون: پس آنان باز نمی‌گردند.» حکم و نتیجهٔ نهایی سرنوشت منافقین را بعداز ذکر سه ویژگی آنان، یعنی کر و لال و کور بودن، روشن ساخته است که آنان دیگر برنمی‌گردند. پس همان‌گونه که انسانِ کر هرگز نمی‌تواند بشنود، لال هرگز نمی‌تواند سخن بگوید و کور هرگز نمی‌تواند ببیند، منافقین نیز هرگز نمی‌توانند هدایت شوند؛ بنابراین شقاوت آنان حتمی است.

الفاظ و معانی عبارت‌های این آیه روشن است، امّا براساس آنچه گذشت، روشن است که منظور خداوند تبارک و تعالی از این عبارات معانی ظاهری الفاظ نیست؛ وگرنه 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 ﴿وَ لا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْباطِلِ وَ تَكْتُمُوا الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُون﴾

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

ساخت اصلی (زیرساخت)

استعمال «لاتَلبسوا» در این ترکیب، استعارهٔ تصریحیه است،؛ مشبّه آن (مخفی‌کردن حقیقت) حذف شده و مشبّهٌ‌به آن (لباس پوشیدن) ذکر شده است و می‌توان استعاره را این‌گونه تعبیر کرد: «إخفاءُ الحقِّ کالإلباسِ».

دلالت‌های معنایی و مفاهیم

عبارت «وَ لا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْباطِلِ» در اوج بلاغت و زیبایی، دارای سه استعاره است که نکته‌های ظریف بَلاغی 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. «حقّ» به یک جسم یا شیء تشبیه شده؛ چراکه حق یک امر انتزاعی و عقلانی است و جایگاه آن اندیشهٔ انسان و از مقولات غیر قابل پوشش هستند. ولی خداوند متعال در اینجا «حقّ» را با فعل نهی «لاتلبسوا» که برای پوشیدن لباس و یا پوشیده شدن است، آورده؛ یعنی حقّ را به‌صورتِ یک ماده و جسم به تصویر کشیده است (الحقّ کالجسم).

۲. «لبس ـَ 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 «حقّ» که به وسیلهٔ

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 تنِ حقیقت می‌رود و آن را می‌پوشاند؛ همان‌طور که لباس بدن را می‌پوشاند. باطل در این آیه مانند لباس جلوه می‌کند و نمایان می‌شود (الباطلُ کالّلباسِ).

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؛ وگرنه پوشیدنی به‌معنای عینیِ لباس برتن‌کردن صورت نگرفته است؛ بنابراین منظور از آن لباس و پوشش (که آنان بر تنِ سخنان خود کرده بودند) همان سخنان خود بنی‌اسرائیل بود که برای نمایاندن باطل به‌جای حقیقت گفته بودند.

بقره: ۷۴ ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذلِکَ فَهِیَ کَالْحِجارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ...﴾

پس دل‌های شما (بنی اسرائیل) پس از آن (همهٔ آیات و معجزات) مانند سنگ، سخت بلکه سخت‌تر شد...

همچنان سخن از قوم بنی اسرائیل است و سرسختی و سنگ‌دلی آنان بعداز دیدن آن همه آیات و معجزات الهی.

ساخت اصلی (زیرساخت)

استعمال «قَسَتْ» برای قلب، استعارهٔ تصریحیه است که وجه‌شبه آن عدم نفوذ و بی‌رحمی، مشبّه آن (عدم پذیرش حق) از عبارت حذف شده و مشبّهٌ‌به آن «قساوت و سنگ‌دلی» است که در قالب فعل (قست) آمده است. و استعاره را این‌گونه می‌توان جاری کرد: «إنکارُ الحقِّ و عدمُ التأثرِ بهِ کقساوةِ القلبِ».

دلالت‌های معنایی و مفاهیم

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

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

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

بقره: ۸۸ ﴿وَ قالُوا قُلُوبُنا غُلْفٌ ...﴾

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

ساخت اصلی (زیرساخت)

قُلُوبُنا غُلْفٌ یک استعارهٔ تصریحیه است که مشبّه (عدم پذیرش و تمکین در برابر حق) از کلام حذف شده است و مشبّهٌ‌به 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: «إنکارُ الحقِّ فی القُلُوبِ کالغِلَافِ.»

دلالت‌های معنایی و مفاهیم

این آیه نیز به‌دنبالِ آیات قبل، داستان یهودیان را طرح می‌کند که از روی استهزاء می‌گفتند، دل‌های ما در پرده است؛ لذا این پوششی که خود به‌خاطرِ کفر و نفاقشان و درنتیجه به‌دنبالِ داشتنِ لعنت خداوند به وجود آورده بودند، مانع از درکِ 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، به‌صورتِ استعاره آورده شده است؛ لذا خداوند این ترکیب را برای به‌تصویرکشیدن نهایتِ مسدود شدن قلبِ کافران از دریافت ایمان و حقیقت بیان فرموده است.

بقره: ۱۳۸ ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَ نَحْنُ لَهُ عابِدُونَ﴾

(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)

براین‌اساس «صِبْغَةَ الله» در این ترکیب استعارهٔ تصریحیه است که مشبّه آن (ایمان به وحدانیت خدا و پیامبران و کتب آسمانی) حذف شده و مشبّهٌ‌به آن صبغهٔ (رنگ) و وجه شبه آن نیز جمال و زیبایی است؛ لذا استعاره را این‌گونه می‌توان جاری کرد: «الإیمان بالله والرسُل وما أُرسل بهم من الکتب السماویهٔ کَصِبغهِ 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 همهٔ اجسام

رنگ خاص خود را دارند؛ وقتی از چیزی اســم برده می‌شود، آن جسم با رنگ مخصوص به خودش در ذهن تجسم پیدا می‌کند. این درحالی است که خداوند جسم نیست که بتوان رنگ مشــخصی را به او نســبت داد؛ لذا خداوند ایمان به وحدانیتش و پیامبران و کتابهای آسمانی را که خارج از دایرهٔ مادیات و محسوسات ماست، را به «صِبْغَةَ» تشبیه فرموده است تا بگوید، همان‌گونه که یک ترکیب رنگی زیبا تأثیری شــگرف 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 ﴿یا أَیُّهَا النَّاسُ کُلُوا مِمَّا فِی الأَرْضِ حَلالاً طَیِّباً وَ لا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّــیْطانِ إِنَّهُ لَکُمْ عَدُوٌّ مُبِینٌ﴾

ای مردم، از آنچه در زمین اســت حلال و پاکیزه را بخورید و از گام‌های شــیطان پیروی مکنید که او دشمن آشکار شماست.

ساخت اصلی (زیرساخت)

«خُطُواتِ الشَّیْطانِ» اســتعارهٔ تصریحیه است که وجه‌شبه آن در مسیر قرار گرفتن، مشبّه (پیروی از شــیطان) در آن حذف شده و مشبّهٌ‌به آن (گام‌های شیطان) ذکر شده است. وجه شــبه آن نیز «سرنوشــت واحد» است؛ لذا اســتعاره را این‌گونه می‌توان جاری کرد: «التأثر بالشَّــیطان کاتباع خُطُواتِ الشَّیْطانِ.» تاثیرپذیری از شیطان و تبعیت از او همانند پا گذاشتن جایِ پای شیطان است.

دلالت‌های معنایی و مفاهیم

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

اسلام همان‌گونه که اســتفاده از خوردنی‌های ناسالم را از عمل شیطان می‌داند، نخوردن نعمت‌های حلال را نیز از گام‌های شــیطان می‌داند که با این عمل از شیطان پیروی کرده و غیر خدا را رهبر خود قرار داده و نظام آمورش 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 گام‌برداشتن 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 جایِ 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 رســید، درخصوص شیطان نیز اگر انســان پا جایِ پای او بگذارد و از او پیروی نماید نیز درنهایت به سرنوشت شیطان منتهی خواهد شد.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

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

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

ساخت اصلی (زیرساخت)

«هُنَّ لِباسٌ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِباسٌ لَهُنَّ» اســتعارهٔ تصریحیه است که وجه شبه آن پوشش و رفع عیوب و نقایص، مشبّه حذف‌شدهٔ آن «زن و شوهر» و مشبّهٌ‌به آن «لباس» است.

استعاره را این‌گونه می‌توان جاری کرد: «الزّواجُ کالّلِباسِ فی کمالِ الإنسان وارتفاع عیوبه.»

دلالت‌های معنایی و مفاهیم

در ایــن آیه عبارت «هُنَّ لِباسٌ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِباسٌ لَهُنَّ» اســتعاره از این اســت که خداوند زوجین را به لباس همدیگر تشبیه کرده است؛ لذا در این تشبیهِ بلیغ نکات ظریفی نهفته است که باید برای داشتن رابطه‌ای پایدار با همسر به آن توجه کرد.

علامه طباطبایی نیز می‌فرماید: «ظاهر از کلمهٔ لباس همان معنای معروفش می‌باشد، یعنی جامه‌ای که بدن آدمی را می‌پوشاند 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 می‌کند.» (۱۳۷۴: ۶۴/۲)

همچنین لباس می‌تواند مصدر دیگر «لابَسَ» از باب مفاعله و به معنی پوشــش دو طرفه باشد. مثل کلمهٔ قتال که مصدر دوم از «قاتَلَ یُقاتلُ مقاتلةً و قتالاً» است. کلمهٔ لباس در این باب، معنی وابسته شدن زوجین به یکدیگر را نیز می‌رساند. (همان)

لباس چیزی است که در ظاهر بدن را می‌پوشاند تا آن را از آسیب‌های مادی، مثل گزش حشرات، خراشــیدگی در اثر تماس با اشیاء و گرما و سرما و نیز آسیب‌های معنویِ ناشی از کاســتی‌های جســمی و عورت و تحریک جنس مخالف و ارتکاب گناه و... حفظ کند. پوشانندگی و ویژگی‌های کاربردی لباس امری حسی است و برای برجستگی‌های بدن ساتر و مانع است؛ درنتیجه بدن پوشیده شده به‌صورتِ زیبایی نمایان می‌شود. و از طرفی موجب ایجاد امنیتِ روانی و اجتماعی انسان می‌شود.

هرکســی لباسی را انتخاب می‌کند 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. این‌گونه می‌توان گفت که خداوند همســر را به این جهت به لباس تشبیه کرده است؛ زیرا باید از همهٔ 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 کامل‌شدن و جلوه‌گری دوطرفهٔ زوجین را که امری معقول است را در قالبی عینی و محسوس برای انسان نمایان کند.

نتیجه گیری

پس از بررسی آیات قرآن کریم بر مبنای مفهوم‌سازیِ امور عقلی و انتزاعی با استفاده از تعبیرات عینی و محسوس براساسِ استعارهٔ تصریحیه در حد وسعِ فکر و توان سیرِ اندیشه، نتایج زیر قابل تأمل است:

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

۲. آیات قرآن کریم بهترین متنی است که نه‌تنها توانسته تمام نکات ادبی و بلاغی ادبیات را یک‌جا در خود جمع کند، بلکه فراتر از آن منبع و پایهٔ اختراع و کشفِ این علم بی‌انتها شده است؛ علمی که بیان‌گر صور متعدد و مختلف اعجاز آن کتاب آسمانی شدهَ است و هردم اقرار می‌کند که غیر او از آوردنش عاجزند.

۳. سخن گفتن از معقولات با الفاظ و تعابیر 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 باری‌تعالی به فضل و رحمت واسعهٔ خویش پس‌از 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 هرکدام، شاید فهم و درک اهمیتش برای همگان میسّر نبود. آن هم برای انسان‌های قرون متمادی و بسیار متفاوت با یکدیگر. تصویرسازیِ عینی از مقولات عقلی به هر انسانی که ابزار اولیه و ابتدایی حسی را داشته باشد، کمکَ می‌کند تا حقایق پنهان‌شده در پسِ الفاظ را درست‌تر و واقعی‌تر دریابد و به هدفِ باری‌تعالی از خلقت رهنمون شود.

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

۶. در سورهٔ بقره تعدادی از آیات دارای استعارهٔ تصریحیه هستند که در آن از مقولات معقول با الفاظ و تعابیر محسوس تعبیر شده است. با جاری‌ساختن استعاره در آیات، یعنی تبدیل آن به تشبیه و بررسی و تحلیل زیبایی‌شناختی آن، بلاغت را در اوج زیبایی می‌توان یافت. حس‌آمیزی در الفاظ استعاری در قالب‌های تصاویری زیبا برای مؤمنان و تصاویری وحشت‌ناک برای مناقفان 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.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

منابع

قرآن کریم.
ابن منظور، محمد بن مکرم. (١٤١٤ ق). *«لسان العرب»*. بیروت: دار صادر. چاپ سوم.
اصفهانی، راغب. (۱۳۷۵ش). *«مفردات الفاظ القرآن الکریم»*. ترجمه و تحقیق سید غلامرضا خسروی حسینی. تهران: انتشارات مرتضوی. چاپ دوم.
اصفهانی، راغب. (۱۳۸۷). *«مفردات الفاظ القرآن الکریم»*. ترجمهٔ حسین خداپرست، زیر نظر عقیقی بخشایشی. قم: دفتر نشر نوید اسلام.
اصفهانی، سیده نصرت امین. (۱۳٦۱ ش). *«مخزن العرفان در تفسیر قرآن»*. تهران: نهضت زنان مسلمان.
بیضاوی، عبدالله بن عمر. (١٤١٨ق). *«أنوار التنزیل و أسرار التأویل»*. بیروت: دار احیاء التراث العربی. چاپ اول.
جرجانی، عبدالقاهر. (١٣٦٨). *«دلائل الاعجاز فی القرآن»*. ترجمهٔ دکتر سید محمد رادمنش. مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
چامسکی، نوام. (۱۳۹۲). *«زبان و ذهن»*. ترجمهٔ کوروش صفوی. تهران: هرمس. چاپ ششم.
لاشین، عبد الفتاح. (بی‌تا). *«بلاغة القرآن فی آثار القاضی عبد الجبار و أثره فی الدراسات البلاغیة»*. بیروت: دار الفکر العربی، مطبعهٔ دار القرآن.
زمخشری، محمود. (١٤٠٧ ق). *«الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»*. بیروت: دار الکتاب العربي. چاپ سوم.
سبزواری، ملا هادی (حکیم سبزواری). *«شرح المنظومه»*، تصحیح و تعلیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی (١٣٦٩). تهران: نشر ناب،.
سید رضی، ابوالحسن محمد بن حسین. (بی‌تا). *«تلخیص البیان عن مجازات القرآن»*.
سیوطی، جلال الدین. (١٣٨٤). «ترجمهٔ الاتقان فی علوم القرآن»، ترجمهٔ سید محمود دشتی، ویراستاریِ دکتر قاسم مختاری. قم: انتشارات دانشکده اصول الدین. چاپ نینوا.
طباطبایی، سید محمد حسین. (١٣٧٤). *«المیزان فی تفسیر القرآن»*. ترجمهٔ سید محمد باقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم. چاپ پنجم.
طبرسی، فضل بن حسن. (١٣٦٠). *«مجمع البیان فی تفسیر القرآن»*. ترجمهٔ مترجمان. تهران: انتشارات فراهانی: چاپ اول.
فولادوند، محمد مهدی. (١٤١٥). *«ترجمه قرآن (فولادوند)»*. تهران: دار القرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی). چاپ اول.
قرائتی، محسن. (۱۳۸۳ ش). *«تفسیر نور»*. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن. چاپ یازدهم.
خطیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمن (بی‌تا). *«الایضاح فی علوم البلاغة المعانی و البیان و البدیع»*. بیروت- لبنان: دار الکتب العلمیة.
قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا. (١٣٦٨ ش). *«تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب»*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی. چاپ اول.
الهاشمی، احمد (١٩٩٤). *«جواهر البلاغه فی المعانی والبیان والبدیع»*. بیروت: دارالفکر،.
باغبانی،رضوان؛ خلیل پروینی؛ محمد ابراهیم خلیفه شوشتری، عیسی متقی زاده. *"اعجاز ادبی قرآن کریم و سیر تطور آن (بررسی موردی تألیفات ادبی قرآن‌پژوهان در قرن دوم و سوم هجری)"*، فصلنامهٔ لسان مبین (پژوهش ادب عربی) (علمی- پژوهشی) سال سوم. دورهٔ جدید. شمارهٔ هفتم. بهار ۱۳۹۱.
یگانه، فاطمه، آزیتا افراشی (۱۳۹۵). *"استعاره‌های جهتی در قرآن با رویکرد شناختی"*. دو ماهنامهٔ جستارهای زبانی. د ۷. ش ۵،۱۹۳،۲۱٦.

References

The Holy Qur'an. [In Arabic]

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1414 AH). Lisān al-'Arab. Beirut: Dar Ṣādir. Third edition. [In Arabic]

Iṣfahānī, Rāghib. (1996 CE). Mufradāt Alfāẓ 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 Alfāẓ al-Qur'ān al-Karīm. Translated by Ḥosayn Khodāparaṣt, under the supervision of 'Aqīqī Bakhshāyeshī. 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]

Bayḍāwī, 'Abdullāh ibn 'Umar. (1418 AH). Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. Firṣt 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: Āṣtān-e Qods-e Rażavī Publishing and Printing Inṣtitute. [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-Balāghiyya. 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-Manẓūma. 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-Mīzān 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. Firṣt 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 Hiṣtory and Doctrines). Firṣt 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-Īḍāḥ 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: Miniṣtry of Islamic Guidance Printing and Publishing Organization. Firṣt 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; 'Īsā 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, Fāṭemeh; Āzītā Afrāshī. (2016 CE). "Orientational Metaphors in the Qur'an: A Cognitive Approach." Bimonthly Journal of Language Related Research, Vol. 7, No. 5, pp. 193–216. [In Persian]

Stylistics Studies of the Holy Quran

Stylistics Studies of the Holy Quran

ISSN Online: 2676-6035

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

Mohammad-Hadi Amin-Naji [1] , **Narges Rezaei Tarhomi** [2]

1. Professor of Qurʾānic 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 Qurʾānic 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 Qurʾānic narratives from the perspective of Allāmeh Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh in responding to contemporary questions concerning women. By reflecting upon Allāmeh Faḍlallāh's view regarding the non-symbolic nature of the language of Qurʾānic 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, Allāmeh 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 Qurʾānic 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 Qurʾān, 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 Qurʾānic dictionaries, and a general perspective on symbolic and realistic language in the Qurʾān, together with the arguments of its proponents, was outlined and analyzed. Subsequently, the type of language in Qurʾānic narratives was examined from the perspective of Allāmeh Faḍlallāh. Utilizing content analysis and examining his exegetical works and

Received: 2024-12-05 | **Received in revised from:** 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 Qurʾānic Narratives in Responding to Contemporary Questions from the Perspective of Allāmeh 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

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

style.quran.ac.ir

specialized views in the field of women's issues, Allāmeh Faḍlallāh's approach to employing the realistic language of the Qurʾān in relation to narratives whose central characters are women was identified and analyzed.

Findings:
The findings of this research indicate that Faḍlallāh'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, Faḍlallāh's view of the text, as well as of Qurʾānic narratives, is a synthesis of modern linguistic theory and traditional Qurʾānic exegesis. In his view, narrative verses present Islamic concepts concerning women in a tangible manner in the external world for people. He believes that Qurʾānic 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 Allāmeh Faḍlallāh's approach to Qurʾānic narratives is a synthesis of traditional attitudes and modern linguistic approaches. By rejecting gender-centric views, he regards Qurʾānic 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 Qurʾānic narratives with an emphasis on female characters introduces the Qurʾān 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: Qurʾānic narratives; Allāmeh Faḍlallāh; Linguistic analysis; Women's issues; Qurʾānic exegesis; Realism

مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم
ISSN Online: 2676-6035

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

محمدهادی امین‌ناجی [۱] ، **نرگس رضائی ترحمی** [۲]

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 بین المللی 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 نوپدیدِ 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 به‌مثابهٔ 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، ملکهٔ سبا، مادر حضرت موسی و همسران پیامبران، تبیینی نوین از جایگاه زن در نظام هدایتی قرآن ارائه می‌شود که در تقابل با دیدگاه‌های جنسیت‌محورِ سنتی، زمینه‌ساز بازتعریف هویت زن مسلمان و ارتقاء مسئولیت‌پذیری فردی و مشارکت اجتماعی او در بستر جامعهٔ دینی است. نتیجهٔ تحقیق بیانگر آن است که رویکرد واقع‌گرایانهٔ علامه فضل‌الله، تلفیقی از روش تفسیری سنتی و رهیافت‌های نوین زبان‌شناختی است که قصص قرآنی را به زبانی زنده برای بازاندیشی در مسئلهٔ 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: امین ناجی، محمدهادی و رضائی ترحمی، نرگس. (۱۴۰۵). تحلیل زبان قصص قرآن در پاسخ به پرسش‌های عصری از دیدگاه علامه فضل‌الله با تأکید بر مسائل زنان. (۶۰-۸۵). *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*، ۱۰(شماره اول)، ۶۰-۸۵
doi: 10.22034/sshq.2025.491932.1502

©۲۰۲۵ **نوع مقاله:** پژوهشی **ناشر:** دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
style.quran.ac.ir

مقدمه

در دوران معاصر، قرآن‌پژوهی، به‌ویژه در حوزهٔ تفسیر قصص قرآن، با مسائل جدیدی روبه‌رو است. یکی از این مسائل، پرسش در مورد معناداری و واقع‌نمایی گزاره‌های دینی است؛ به‌ویژه 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 علاوه‌بر بُعد تربیتی، برای گزارش‌های تاریخی و اجتماعی نیز قابل تفسیر هستند. سید محمدحسین فضل‌الله ازجمله اندیشمندان معاصر است که رویکرد واقع‌گرایانه‌ای به قصص قرآن ارائه می‌دهد. او بر این باور است که قصص قرآن، نه‌تنها ابزارهای تربیتی و اخلاقی، بلکه زبان واقع‌گرایانه‌ای برای تبیین مسائل اجتماعی و هویتی معاصر، به‌ویژه در زمینهٔ زنان، به‌شمار می‌آید؛ زیرا داستان‌ها را با ظرفیت پاسخگویی به مسائل نوپدید فردی و اجتماعی می‌داند. فضل‌الله در تفسیر خود دربارهٔ قصه‌های مربوط به زنان قرآن، مانند حضرت آسیه(س)، ملکهٔ سبا، مادر حضرت موسی(ع) و همسران دو پیامبر سعی دارد تا الگوهایی از عقلانیت، ایمان و استقلال فکری زنان را باعنوان مؤلفه‌هایی مهم در تحولات اجتماعی و دینی جامعهٔ 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، به‌ویژه در بستر تنش‌های تحمیل‌شده و پرسش‌های نوظهورِ معاصر دربارهٔ مسائل ماهیتی زنان مسلمان، اهمیت دارد. بنا بر اینکه بسیاری از دیدگاه‌ها و تفسیرهای سنتی از متون دینی، به‌ویژه قرآن، نتوانسته تصویری هماهنگ و منسجم از هویت زن مسلمان ارائه دهد، شناسایی مبانی واقع‌گرایانهٔ زبان وحی و تحلیل ساختار قصص قرآنی می‌تواند زمینه‌ای برای بازخوانی چیستی زن و دستیابی به فهم دقیق‌تر از نقش تاریخی و اجتماعی او در عصر معاصر فراهم سازد. پژوهش پیشِ رو 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 واقع‌گرایانهٔ 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 باعنوان زبان واقع‌گرا و غیرنمادین معرفی شده‌اند و این ویژگی‌ها چگونه به تفسیر دقیق‌تر داستان‌های قرآن کمک می‌کنند؟

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

۲. چگونه تفسیر فضل‌الله از داستان‌های زنان قرآن، همچون حضرت آسیه(س)، ملکهٔ 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 واقع‌گرایانهٔ فضل‌الله نسبت به قصص قرآن به بازتعریف نقش فردی و ارتقاء مشارکت اجتماعی زنان در جوامع اسلامی کمک می‌کند؟

پیشینهٔ تحقیق

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

مقالهٔ «دیدگاه مفسران در حقیقی یا تخیلی بودن داستان‌های قرآن کریم» از نهله غروی نایینی و عبدالله فروزان‌فر در نشریهٔ مدرس علوم انسانی در ۱۳۸۰ به چاپ رسید. این پژوهش به تشریح نظرات مفسران دربارهٔ 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 باعنوانِ «من وحی‌القرآن 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 باعنوانِ «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 رسالهٔ دکتری به راهنمایی خانم دکتر نهله غروی نائینی در دانشگاه تربیت مدرس دفاع شد. نویسنده به شناسایی و نقد مبانی اعتقادی و تفسیری سید محمدحسین فضل‌الله، ازجمله: حجیت ظواهر قرآنی، استیحاء تفسیر براساس روایات، تفسیر ادبی و بلاغی و... اقدام کرد و دیدگاه‌های علامه دربارهٔ عدم لزوم تفصیل مجملات قرآنی و مخالفت با تعمق‌های عقلی را قابل نقد و بررسی دانسته است.

در ۱۳۹۴، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد باعنوانِ «تحلیل مبانی و آرای علامه سید محمدحسین فضل‌الله دربارهٔ زن در کتاب الندوه» با نویسندگی محمدحسن نائبی و راهنمایی حجت‌الاسلام مهدی مهریزی در جامعهٔ‌المصطفی 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 مقالهٔ حاضر، تحلیل زبان قصص قرآنی در اندیشهٔ سید محمدحسین فضل‌الله،

با تأکید بر داســـتان‌هایی است که شخصیت‌های محوری آن‌ها را زنان تشکیل می‌دهند. این پژوهش با واکاوی آثار تفســـیری و مبانی اعتقادی سید محمدحسین فضل‌الله، تلاش دارد رویکرد تفسیری وی را نســـبت به زبان قصه‌های قرآنی و کارکرد آن باعنوانِ 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

نخســـتین 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- مادۀ (ق‌ص‌ص) در کتب لغت

در کتب لغت برای مادۀ (ق‌ص‌ص)، ریشـــۀ عربی و صـــور معنایی مختلفی ذکر کردند. قصص را به معنای سرگذشت حقیقی (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۰/۵؛ ابن عاشور،۱۴۲۰: ۱۱۵/۳) و قصّه را بر وزن «فِعلَة» به معنای خبر، حدیث، بخشـــی از ســـخن، داستان و آنچه نوشته شـــود، معنا کردند (ابن‌منظور، 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 بـــا واقعیت خارجی مطابقت دارد (مصطفـــوی، ۱۳۸۵: ۳۰۵/۹). غالب معانی واژۀ «قصّه» مشروحی از مفاهیم پی‌جویی، پیگیری و سرگذشت است؛ بنابراین ریشۀ لغت نیز به معنای جستجو در اشیاء است و به هر چیزی که پشت‌سرهم قرار گیرد، قصص گفته می‌شود.

۱-۲- مفهوم‌شناسی «قصّه» در فرهنگ قرآن

در آیات قرآن کلماتی چـــون نبأ، حدیث، مثل و... گاهی در معنا و مفهوم قصص به کار رفته‌اند؛ مانند: «وَ هَلْ أَتاکَ حَدیثُ مُوسی» (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 زمینۀ قصه در قرآن، تشـــریح آیت‌الله معرفت است. ایشان قصه‌های قرآنی را بازگوکنندۀ 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 استعمالات قرآنی است. (مهدوی راد، ۱۳۹۱: ۷۵) خداوند به‌صراحت، قصص و

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

زبان قصه‌گویی در قرآن کریم را بر محور حق و حقیقت می‌داند: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ القَصَصُ الحَقُّ﴾ (آل‌عمران: ۶۲)؛ ازاین‌رو، محرز می‌شـــود 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 حوزهٔ مطالعات قرآنی، پرسش‌های جدیدی دربارهٔ ماهیت زبان وحی و نحوهٔ بیان مفاهیم انتزاعی در آن، مطرح شد و درپی آن، مطالعات و پژوهش‌های گسترده‌ای در میان متفکران اسلامی، شکل گرفت. بخشی از مفسران که اکثریت را تشکیل دادنـــد، قصه‌های قرآن را باعنوانِ اخباری تاریخی، اثبات کردند، اما افرادی، علی‌رغم اعتقاد به واقع‌گرایی اخبار و گزاره‌های وحیانی، برخی از داســـتان‌های قرآنی را به صورت تمثیلی تفســـیر می‌کنند؛ برای نمونه، علامه طباطبایی(ره) در تفسیر خود از داستان سجدهٔ فرشتگان بر حضرت آدم(ع)، این روایت را نه به معنای واقعی یک واقعهٔ تاریخی، بلکه نمادی از یک حقیقت عمیق‌تر تفســـیر کرده که خداوند مصوّر کرده است (طباطبایی،۱۳۵۰: ۱۳۱/۱). در مقابل، گروهی زبان قصص را تخیلی و تمثیلی انگاشـــته و با افراط در رویکرد عقل‌گرایی تفســـیرهای خاصی بـــر قصص قرآن تحمیل کرده‌اند.(نک: رشـــید رضـــا،۱۳۶۶: ۱/ ۲۸۱؛ همان،۳۴۵/۶؛ خلف‌الله، ۱۹۹۹م: ۱۸۲)

۲-۱- زبان نمادین قصص قرآن

زبـــان غیرواقع‌گرا قصص قرآن یعنی داســـتان‌ها از محتوای واقعـــی که منطوق و مدلول ظاهری الفاظ و کلمات است، تهی می‌باشـــند؛ ازاین‌رو، عده‌ای در بیان برخی از داستان‌ها آیات را حاوی زبان ســـمبلیک دانستند. جمعی نیز معتقدند ازآن‌جایی که زبان قرآن، زبانی دولایه است، زبان ظاهر آن ناطق و زبان باطن آن صامت است؛ بنابراین، ناگریز برای کشف مقصود، نیازمند تأویل هســـتیم. 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؛ ازجمله طرفداران این نظریه احمد خلف‌الله اســـت. وی قصه‌های قرآن را به ســـه دســـتهٔ ۱. تاریخی ۲. تمثیلی ۳. افســـانه‌ای 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 درحالی واقع‌نمایی بیشـــتر آیات داستانی را انکار کرد که قرآن کتابی است نفوذناپذیر و باطل در آن راه ندارد. برخی دیگر از روشنفکران مسلمان نیز از تعابیری چون زبان «نمادین»، «اشاره» (نک: شبستری، ۱۳۹۰: ۳۶۸) و «حیرت» (نک: سروش، ۱۳۸۵: ۱۲۵) دربارهٔ زبان قصص قرآن اســـتفاده کردند. عدّه‌ای 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 علاوه‌بر این‌که 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 درعین‌حال به دنبال معادل‌یابی و شبیه‌سازی خویش در محیط داستان است؛ یعنی مخاطب با شبیه‌سازی کردن، آینده خودش را پیش‌بینی می‌کند؛ درنتیجه، 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 وحیانی 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 چگونگی‌اش را مطرح می‌کند.

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

۲-۲- زبان واقع‌گرا قصص قرآن

زبان واقع‌گرا، یعنی عبارات وحیانی و داستان‌های قرآن برآمده از حوادث و رخدادهای اتفاق افتاده در زمان و مکان مشخص (جعفری، ۱۳۹۱: ۱۹). به‌نظر 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، سُنَن 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 لازمهٔ 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. آیهٔ ﴿مَا كُنْتَ 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 تأییدکنندهٔ 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

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

دارند (آل‌عمران: ۶۲؛ یوسف: ۳). واژهٔ «قصص» در آیهٔ ۳ سورهٔ یوسف به این معنا که ما با بهترین روش قصه‌گویی برایت 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 باعنوانِ 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، به‌منزلهٔ گزاره‌های خبری تلقی می‌کند که از وقایع تاریخی خبر می‌دهند؛ ازاین‌رو 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 مواجههٔ مفسر با قصص الهی نیز در این راستا، حرکت کرده است:

۱.زبان ایحا و استیحاء: به این معنا که آیات وحیانی 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 تکرارشوندهٔ 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 مردمِ 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 درســـت با معنا می‌داند و با نمادپردازی‌ها یا تفسیرهایی که متن را از بستر زبانی‌اش دور می‌سازند، مخالفت می‌کند. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۷/۱و۸)

این سه روش، ناظر به تعامل فعال با متن، کشف ابعاد معنایی عمیق و درک متن در بستر فرهنگ مخاطب اولیه قرآن است؛ علامه‌بر 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 ارشـــاد به سوی توحید و مفاهیم اســـلام ندارند. قصه‌هایی که در مورد نجات انسان از تاریکی‌های فســـاد به نور درخشان خداوند حکایت می‌کنند (فضل‌الله، ۱۴۲۱: ۲۳۰). علامه در مواجه با قصص قرآن، وجود مضامین کنایی، استعاره و مجاز را در ترکیب ادبی الفاظ رد نمی‌کند؛ همچنان‌که آیات قرآن نیز بر وجود تشـــبیه 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 مســـیر آیات الهی اســـتیحاء 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 اســـت که به برخی مبانی و روش‌های تفســـیری سید محمدحسین فضل‌الله انتقاداتی وارد اســـت؛ ازجملهٔ این نقدها می‌تـــوان 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 تفســـیری 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 مواجه 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 محمدحســـین فضل‌الله در امتداد روش‌شناسی تفســـیری خود، مجموعه‌ای از مبانی نظری و انسان‌شناســـانه را در تحلیل زبان قصص قرآن، ازجمله داســـتان‌هایی 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 به‌مثابـــهٔ زبان هدایت:** یعنی زبان قصه در قرآن صرفـــاً ابزاری برای نقل

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

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 به‌گونه‌ای القا می‌کند که فرآیند هدایت، نه به‌صورت تلقینی، بلکه از درون تجربهٔ زیستهٔ مخاطب شکل گیرد. این چنین است که زنان در داستان‌های قرآن، نمادهای انسانی برای آموزش ارزش‌ها و کنش‌های مثبت و منفی‌اند نه صرفاً شخصیت‌هایی فرعی در راستای به نمایش گذاشتن قهرمان اصلی داستان. همچنان‌که در داستان حضرت آسیه(س) شاهد نجواهای مؤمنانه و تصمیم‌های شجاعانهٔ ایشان هستیم.

۲. تأکید بر گفتگوی داستانی در تحلیل واقع‌گرایانهٔ قصص قرآن: قرآن به‌جای ارائهٔ گزارشی صرف از وقایع، با بهره‌گیری از گفت‌وگوی داستانی، به بازنمایی زندهٔ گفت‌وگوها 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 زمینهٔ تأثیرگذاری تربیتی و معرفتی قصص قرآنی را تقویت می‌کند؛ مانند تصویری که در قصهٔ ملکهٔ 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 جنبهٔ معجزه یا شگفتی بپردازد، 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 وسوسهٔ 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 مردسالارانهٔ برخی مفسران خارج کند. او معتقد است که بسیاری از برداشت‌های نابرابر، ناشی از تفسیرهای فرهنگی

اســـت نه متن قرآن. مانند تفســـیری که از قصهٔ حضرت ســـلیمان و ملکهٔ 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 مواجه با قصص قرآنی که زنان ازجمله شخصیت‌های آن هستند، پرداخته خواهد شد.

۴-۱- داستان حضرت سلیمان(ع) و ملکهٔ سبا

در داســـتان حضرت سلیمان(ع) و ملکهٔ سبا، از زنی مقتدر یاد می‌شود که قرآن کریم نام او را به‌طور صریح، ذکر نکرده و با ضمیر به وی اشـــاره کرده اســـت. حضرت سلیمان(ع) با بندگی خالصانهٔ خود در برابر خداوند و در ســـایهٔ 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 ارادهٔ الهی بوده و در پرتو انوار ایمان و یقین گام برمی‌داشت و از دام‌های فساد و فتنه در امان می‌ماند. این درحالی‌ست که حکومت ملکهٔ سباء در شرک، غوطه‌ور و از یکتاپرستی به دور بود. حضرت سلیمان(ع) با هدف نشر توحید و نجات مردم سباء از ظلمتِ کفر، درصدد تسخیر این سرزمین برآمد (نمل: ۲۰-۴۴). ســـید محمدحسین فضل‌الله در تفسیر این داســـتان، 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 مشورت‌جویانهٔ ملکهٔ 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 پاســـخ به این پیام تصمیم‌گیری کند. این اقدام او نشـــان‌دهندهٔ تمایل وی به مشارکت دادن افراد در فرایند تصمیم‌گیری و بهره‌مندی از دیدگاه‌های مختلف است؛ به عبارتی، فضل‌الله درمورد هوشمندی و عقلانیتی صحبت می‌کند که در سلاطین آن دوره، رواج نداشـــته اســـت. 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، هوشـــمندی و عقلانیت ملکهٔ ســـبا را ســـتوده و آن را در تضاد با رویهٔ

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

مستبدانهٔ حاکمان آن دوره می‌داند؛ به‌علاوه با اشاره به نحوهٔ مواجه اولیه با نامهٔ حضرت سلیمان و فرایند پاسخگویی او به این نامه، بر تیزهوشی و درایت این زن تأکید می‌کند. زیرا مدیریت قدرت‌طلبی حاکمان امری است که به تجربهٔ تاریخ، سخت و به‌ندرت اتفاق می‌افتد. همچنان‌که طبری در تاریخ الرسل و الملوک، برخورد خسرو پرویز، پادشاه ایران با نامهٔ 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 نه‌تنها به دعوت پیامبر(ص) توجهی نکرد، بلکه با تکبّر و بی‌احترامی، نامه را درید (طبری، ۱۳۷۵: ۱۱۴۲/۳). این اقدام نشان‌دهندهٔ غرور، خودبزرگ‌بینی و عدم تعقل وی بود که مانع از پذیرش حقیقت شد. فضل‌الله با تأکید بر ویژگی‌های برجستهٔ ملکهٔ سبا، مانند خردمندی، تدبیر و عقلانیت، نشان می‌دهند که زنان نیز می‌توانند در عرصهٔ رهبری و تصمیم‌گیری‌های سرنوشت‌ساز، نقش‌های مؤثر و تعیین‌کننده‌ای ایفا کنند.

علامه فضل‌الله با بازنگری در فهم آیات مربوط به ملکهٔ سبا و جایگاه زن در اسلام تشریح می‌کند که برخی برداشت‌ها از داستان فوق، به‌نفع مصادرهٔ 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؛ درواقع، داستان ملکهٔ 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 آیندهٔ سرزمینش اتخاذ می‌کند. ایشان در بررسی هویت حضرت سلیمان در مقام نبی یا پادشاه، از آن جهت که درک عمیق‌تری از ماهیت و جایگاه فرستندهٔ پیام داشته باشد و بتواند پاسخی مناسب ارائه دهد، هدیه‌اش را بر آن اساس، تقدیم می‌کند. (فضل‌الله، ۱۴۱۵: ۴۱-۴۲)

علامه باتوجه‌به جزئیات داستان و اشارهٔ آیات به فرایند تصمیم‌گیری ملکهٔ سبا، از آن باعنوانِ یکی از بارزترین شواهد بر نفی برتری عقل مرد و دلالتی بر برتری عقل زن نسبت به عقلِ 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 کرّات 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 درحالِ 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 ملکهٔ سبا گرچه نفی برتری عقلانیت مرد بر زن را به درستی تبیین کرده است، ولی زاویهٔ نگاهی که اغلب در تفاسیر مربوط به داستان حضرت سلیمان(ع) و ملکهٔ 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 ملکهٔ سبا و حضرت سلیمان(ع) یکی از نمونه‌های برجستهٔ این رویکرد است و نشان می‌دهد که ملکهٔ سبا زنی باهوش، خردمند و مقتدر بود که بر قلمرویی وسیع حکومت می‌کرد. او نه‌تنها 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 ادارهٔ 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 ملکهٔ سبا با نامهٔ حضرت سلیمان(ع) مواجه می‌شود، به‌جایِ 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 ملکهٔ 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 قصّهٔ آسیه(س) به نام وی اشاره‌ای نشده است، اما در روایات از ایشان با

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

نام «آسیه، دختر مزاحم» یاد کرده‌اند (طوسی، بی‌تا: ۵۴/۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴۷۱/۶). وی در هدایت‌پذیری جامعهٔ خود، نقش اساسی داشته و به دلیل ابعاد شخصیتی‌اش مورد عنایت خداوند قرار گرفته است. قرآن کریم دو مرحلهٔ مهم از زندگی او را که نشان‌دهندهٔ نقش مؤثر زنان در تغییر مسائل اجتماعی و سیاسی است، بازگو می‌کند. (تحریم: ۱۱؛ القصص: ۸ و ۹)

آسیه(س) نمونهٔ 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 سورهٔ تحریم، در مورد ملامت زنان پیامبر خاتم است. آن‌ها با رفتار خود سبب حزن پیامبر شده بودند (تحریم: ۱–۵). در ادامه به همهٔ مؤمنان دربارهٔ 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. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۲/ ۳۰۵ و ۳۰۶)

همسر آسیه(س)، براساس آیات قرآن باعنوانِ حاکمی طاغی (طه: ۴۳ و ۵۷) ،مفسد (القصص: ۴و۶)، 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 همهٔ 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 آیهٔ 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، اهل گزینش حقیقت شد.

فضل‌الله با نگاهی واقع‌گرا به زبان قصص قرآن، شخصیت آسیه(س) را معلمی بزرگ برای بشریت می‌داند و نسبت به همهٔ 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 جامعهٔ

---

۱) مجلسی به نقل از امالی شیخ صدوق.

آن‌ها به اندازهٔ جامعه او خطرناک نبوده و آن‌ها در دل وسوسه‌ها به اندازهٔ 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 براساسِ این آگاهی عمیق، موضع خود را اتخاذ کرد نه براساسِ 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 درجهٔ 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. نمونهٔ آشکار را در گفتار و تصمیمات حضرت آسیه(س) نمایان کرد. آن‌جا که دستور کلی فرعون در کشتن فرزندان پسر بنی‌اسرائیل (اعراف: ۱۴۱) با وساطتِ وی، نقض گردید (القصص: ۴و۹). قرآن سخنِ آسیه(س) را چنین نقل می‌کند: ﴿وَ قالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِي وَ لَكَ لاتَقْتُلُوهُ عَسى أَنْ يَنْفَعَنا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَداً وَ هُمْ لايَشْعُرُونَ﴾ (القصص: ۹) و در آیهٔ ۱۱ سورهٔ تحریم با استقلال رأی و مقاومت در برابر جبر فرعون می‌ایستد. زمانی که آسیه(س) به‌جایِ کاخ‌های عظیم فرعون، خانه‌ای در نزد خدا می‌خواهد (رَبِّ ابْنِ لِي عِندَک بَيتًا فِي الْجَنَّةِ)، هیمنهٔ فرعون را ناچیز قلمداد می‌کند. باور عمیق آسیه(س) به پروردگار، باعث استقامت وی گردید.

حضرت آسیه(س)، وسیله‌ای برای تحقق ارادهٔ 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 باعنوانِ یکی از نزدیک‌ترین افراد به فرعون، با ایمان به حضرت موسی(ع)، قدرت فرعون را در هم شکست و الگویی برای همهٔ مردان و زنان عصر خود و عصرهای بعدی شد.

از نظر فضل‌الله خداوند مسیر زندگی اقشار مختلف را براساسِ 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 باعنوانِ 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

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

ایمان و پایداری را به نمایش گذاشـــت. امری که از نگاه فضل‌الله خیلی از بهانه‌تراشی‌های افرادِ متأثر از محیط را رد می‌کند و توانمندی آنان را در اســـتقلال عقیده، یادآور می‌شـــود. علامه آن‌جایی این داستان را الگوی انسان‌ها می‌داند که به ما یادآوری کند که ایمان، توکل و مقاومت ازجمله 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 عین‌حال، مورد توجه خداوند قرار گیرند. از دیدگاه علامه فضل‌الله، توجه و عنایت خداوند به آسیه به دلیل همین ویژگی‌های برجستهٔ او بود.

۴-۳- همسران نوح و لوط(ع):

خداونـــد در آیهٔ ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْـــرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِـــنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَـــيْئًا وَقِيـــلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ﴾ (التحریم:۱۰) به ذکر قصهٔ دو زن پرداخته است که به‌رغم نزدیکی و سرپرستی پیامبران از راه مستقیم پیروی نکردند و باتوجه‌به نافرمانی و خیانت‌شان، گرفتار عذاب الهی شدند. همسران حضر نوح(ع) و حضرت لوط(ع) مثال خداوند برای کافرانند. 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 فضل‌الله آیهٔ مورد نظر را باتوجه‌به نگاه عصری خویش نمونه‌ای زنده از انتخاب‌های منفی و مثبت در رفتار مرد و زن، دانســـته است. دو نمونه زن کافر، مثالی برای کســـانی بود که کافر شدند و دو نمونه زن مؤمن برای ایمان آورندگان، حضرت آسیه(س) و حضرت مریم(س) اســـت. فضل‌الله تلاش داشته عقیدهٔ پویای اندیشهٔ اسلامی را در مورد جایگاه ارزشی زن کشـــف کند؛ از این رو، داستان همسران پیامبرِ خدا را نمونه‌ای عینی از جنس زن قرار داده که می‌تواند در عین حال که روایتی از ضعف بَشَـــر اســـت، چهره‌ای از چهره‌های قدرت انسانی نیز باشد تا این مفهوم را القا کند که ضعف زنانه، حتمیتی جاودانه در شخصیت زن نیســـت، بلکه او می‌تواند عناصر قدرت را در شخصیت خود شناسایی و پرورش دهد و به سرشـــتی قوی دســـت یابد؛ یعنی زنان با تمرکز بر رشد فردی و ایمانی خود، می‌توانند الگو و نمونه‌ای زنده و مثبت برای هر دو جنس باشـــند و این دیدگاه که به زن از جایگاه ضعفی که هیچ جایگاهی برای هیچ قدرتی در آن نیست، نگاه می‌کند را از بین می‌برد. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۶۲/۱۹)

فضل‌الله این داســـتان را بر مبنای زبان واقع‌گرا با رویکرد اجتماعی-تربیتی تفســـیر کرده است. وی بر این نکته تأکید داشته که ذکر داستان‌هایی که در آن زنان دارای استقلال فکری و عملی هســـتند و باید عواقب امور و تصمیمات خود را در دنیا و آخرت به عهده بگیرند، به‌وضوح نشـــان می‌دهد، نقش فردیت زنان و نگاه مسئولانهٔ آن‌ها در تحولات اجتماعی و

سیاسی جوامع، به‌ویژه در حرکت‌های قومی امت‌ها، تأثیر قابلِ توجهی داشته است. در این راســـتا، پرداختن به خلاءهای هویتی زنان، به‌ویژه در دوران معاصر، نیازمند توجه و اهمیت بیشـــتر است. این امر به‌طور مستقیم بر تقویت و تثبیت ایمان و هویت اجتماعی در جوامع اسلامی تأثیرگذار خواهد بود. علامه فضل‌الله زنان را برخلافِ 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 مســـیر رسالت و پیامبر برای‌شان باقی نمی‌ماند. مشکل این بود که آنها در مســـئلهٔ تعلق ایمانی و التزام عملی، جدی نبودند و به مســـئله، نگاهی مســـئولانه نداشـــتند؛ بلکه در فضای حاکم بر جامعهٔ 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 منطق ارزش‌های معنوی ایمانی دور شدند تا با منطق بت‌پرستی باقی بمانند؛ به همین دلیل، کانون خانوادگی نبوی در دایرهٔ جاهلیت در کنار دایرهٔ 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 باتوجه‌به عبارت ﴿فَلَمْ يُغْنِيا عَنْهُما مِنَ اللَّهِ شَـــيْئاً﴾ (التحریم/۱۰)، پیوندهای نسبی و ســـببی را در نجات از سرنوشـــت 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 ســـنجیده می‌شـــود. 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 مســـتقیم و بی‌واسطه در برابر خداوند، پاسخ‌گو هستند و هیچ‌گونه تبعیضی براساسِ ویژگی‌های بیرونی فردی، همچون جنس زن یا پیوندهای اجتماعی، وجود ندارد (فضل‌الله، ۱۴۱۴: ۶۲/۱۹)؛ بنابراین، اگر کســـی با نیکوکاران و صالحان در ارتباط است، کافر و بدکار باشـــد، ارزشـــی ندارد؛ همانطور که روابط با بدکاران برای مؤمنان و نیکوکار، بی‌اثر است. خداوند نیز این‌گونه آن‌ها را با موضع قاطع و سرنوشت‌ســـازی که کفر و خیانت عملی‌شان به دو پیامبر تحمیل می‌کرد، روبرو کرد: «وَ قِيلَ ادْخُلاَ النّارَ مَعَ الدّاخِلِينَ». (فضل‌الله، ۱۴۱۴: ۶۳/۱۹)

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

براساسِ این نگاه، آیهٔ ۱۰ سورهٔ تحریم در پاسخ به پرسش‌های عصری دربارهٔ 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 داده‌است. یکی از آن‌ها مادر حضرت موسی(ع) است که از حساس‌ترین نقش و مسئولیت برخوردار بود. زن صالحی که از سوی پروردگار به مادریِ پیامبر خدا انتخاب شده و باتوجه‌به 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 باعنوانِ مجری اوامر الهی یاد شده که با عزمی استوار و مدیریت اضطراب و نگرانی‌های خود، وظیفهٔ الهی‌اش را به انجام رسانده است.

قرآن کریم قصهٔ تولد موسی(ع) و به آب انداختن او را چنین گزارش کرده است که وقتی موسی(ع) متولد شد، مادرش با الهامی خدایی، برای نجاتِ جانش، او را شیر داد و در صندوقی نهاد و به رود نیل انداخت: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ 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 باعنوان فرزندخوانده بپذیرد. (القصص: ۹)

علامه فضل‌الله با تکیه بر رویکرد واقع‌گرایانهٔ زبان قصص قرآن، عبارت «وَأَوْحَيْنا» 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 راهِ‌حلی 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 اســـت. این که انسان به چنین صفای روحی که علامه از آن یاد می‌کند، برســـد 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 باشـــد 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 باشـــد، پس او را در دریا بیفکن». در قایقی کوچک که در آیهٔ دیگر به تابوت تعبیر شده است (طه: ۳۹). پس نترس از غرق شدن او و غمگین مباش از فراق او. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۰۰/۱۴)

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 ترسیم‌شده دریافت می‌کرد که سبب می‌شد، احساس امنیت و آرامش کند. ما قطعاً او را به تو بازمی‌گردانیم در زمانی کوتاه، در روشنایی روز، به‌گونه‌ای که هیچ جایی برای هیچ ترس و هیچ خطری وجود نداشته باشد؛ هنگامی که طرح به هدف خود برســـد: «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: ۱۰۰/۱۴)

پس از آنکه مادر موســـی با وحی الهی درونی آرام شد زورقی که کودک را حمل می‌کرد به ســـاحل قصر فرعون رسید تا خداوند اراده‌اش را به انجام رساند: ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا﴾ (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 آیهٔ ۴۶ سورهٔ حج آمده: ﴿فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا.﴾

فضل‌الله به دو تفســـیر برای «فُؤَادُ أُمِّ مُوسَـــى فَارِغًا» اشاره می‌کند: ۱.تهی از عقل به دلیل ترس و حیرت فراوان ۲.تهی از اندوه به دلیل در امان ماندن از ســـتم فرعون و محبت وی به فرزندش.

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

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

داشت. اما علامه فضل‌الله، تفسیر دوم را رد می‌کند و در تفسیر حالت مادر موسی باتوجه‌به 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، نقشهٔ بازگشت موسی به مادرش با مشکل مواجه می‌شد و فرعون احتمال می‌داد که این یک توطئه باشد (همان: ۱۰۳)؛ بنابراین، وقتی گفته می‌شود «لَوْلَا أَن رَّبَطْنَا عَلَى 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 گفتهٔ خداوند متعال نشان می‌دهد: ﴿وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ﴾ (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): ﴿فَرَدَدنَهُ إِلَى أُمِّهِۦ كَى تَقَرَّ عَينُهَا وَلَا تَحزَنَ﴾ در حالی که زندگی او در امان است: ﴿تَعلَمَ أَنَّ وَعدَ ٱللَّهِ حَقّ﴾. این همان حقیقت ایمانی است که هیچ شکی در آن نیست: ﴿وَلَكِنَّ أَكثَرَهُم لَا يَعلَمُونَ﴾ (لیکن بیشتر آنان نمی‌دانند) (القصص: ۱۳). خداوند پرده‌های مختلف قصهٔ تولد موسی(ع) را به صورت پیوسته ذکر فرموده تا تسلیم بودن مادر وی در برابر امر الهی با وجود همهٔ 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 حلِّ 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، ازجمله اطاعت مطلق از فرمان الهی، تسلیم در برابر ارادهٔ خداوند و توکل به او را در رفتار و تصمیمات خود متجلی ساخته است. از دیدگاه علامه، این شخصیت نمادی از انسانی است که به‌جای 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 ریشهٔ 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 هماهنگ 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. برخلافِ 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 حاشیهٔ قصه، بلکه در متن ساختار تحول اجتماعی و دینیِ امت اسلامی است. از خلال تحلیل فضل‌الله از شخصیت‌هایی چون آسیه(س)، مادر حضرت موسی(ع) و ملکهٔ 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 به‌مثابهٔ زبان هدایت، نه‌تنها 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، زمینهٔ بازخوانی آموزه‌های دینی در حوزهٔ توانمندسازی زنان و ارتقاء مسئولیت فردی و مشارکت اجتماعی آنان در برابر نظام‌های سلطه را فراهم ساخته است.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

منابع

ابن‌عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰). *«التحریر و التنویر من التفسیر (إبن عاشور)»*، ج۳. بیروت: طبعة جدیدة مصححة و منقحة.

ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم (۱۴۱۴). *«لسان العرب»*. بیروت: دار صادر قمری.

احمد خلف‌الله، محمد (۱۹۵۱). *«الفن القصص فی القرآن الکریم»*. بی‌جا.

پروینی، خلیل (۱۴۰۰). "چیستی و چگونگی آموزش زبان قرآن (نقد گونه‌ای بر طرح و نظریه آموزش زبان قرآن دکتر محمد علی لسانی)"، *دو فصلنامهٔ مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*، سال پنجم، ش ۱، ص۲۷-۵۴. DOR: ۲۰٫۱۰۰۱٫۱٫۲۶۴۵۵۷۱۴٫۱۴۰۰٫۵٫۱٫۱٫۱

جعفری، محمد (۱۳۹۱). "قصه‌های قرآنی و رویکردهای زبان دینی در تحلیل آن‌ها (با تأکید بر قصهٔ خلقت حضرت آدم(ع))"، معرفت، شمارهٔ ۱۷۸: ۱۷-۳۱.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). *«قرآن در قرآن»*. قم: نشر اسراء.

ـــــ (۱۳۹۵). *«تسنیم»*، ج۴۰. قم: نشر اسراء.

حسینی، محمد (۱۴۲۸). *«اثبات القضائی»*. بیروت: دارالملاک.

حلایجان اصفهانی، رامش، مهریزی، مهدی و سیدمحمدعلی ایازی (۱۴۰۱). "نوآوری‌های علامه سید محمدحسین فضل‌الله در تفسیر من وحی القرآن (مطالعه موردی سوره جمعه)"، *دو فصلنامهٔ مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*، سال ششم، ش۲: ص۱۳۲-۱۵۱. DOR: ۲۰٫۱۰۰۱٫۱٫۲۶۴۵۵۷۱۴٫۱۴۰۱٫۶٫۲٫۸٫۷

خولی، امین (۱۹۹۵). *«العمال الکاملة، مناهج التجدید فی النحو و البالغه و التفسیر و الادب»*. قاهره: الهیئته المصریه العامه للکتاب.

خلیل جعفر، صبحي خضر حمصي (۲۰۱۰). *«آیة‌الله السید محمدحسین فضل‌الله»*. دار المحجة البیضاء.

سروش، عبدالکریم (۱۳۸۵). *«بسط تجربه نبوی»*. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

شبستری، محمدمجتهد (۱۳۹۰). *«نقدی برقرائت رسمی از دین»*. تهران: انتشارات طرح نو.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰). *«المیزان في تفسیر القرآن»*. بیروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

ـــــ (۱۳۵۲—۱۳۵۱). *«المیزان في تفسیر القرآن»*. لبنان: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۵). *«تاریخ الرسل و الملوک»*، جلد سوم، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده. تهران: انتشارات اساطیر

طبرانی، سلیمان‌بن احمد (۲۰۰۸). *«تفسیر القرآن العظیم»*. اردن: دارالکتب الثقافی.

طوسی، محمدبن حسن (بی‌تا). *«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 (بی‌تا). *«الصدق و الواقعیی في القصی القرآنیه»*. بیجا.

علي، جواد (۱۴۱۳). *«المفصل في تاریخ العرب قبل الاسلام»*. با همکاري دانشگاه بغداد.

فراهیدی، خلیل‌بن احمد (۱۴۰۹). *«العین»*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی . قم: مؤسسة دارالهجرة.

فضل‌الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹). *«من وحی القرآن»*. بیروت: دار الملاك.

ـــــ (۲۰۰۹). *«الاجتهاد بین اسر الماضی و آفاق المستقبل»*. بیروت: المرکز الثقافی.

ـــــ (۱۴۲۳). *«الندوه»*، گردآوری: عادل القاضی. بیروت: دارالملاک.

ـــــ (۱۴۲۵). *«تأمّلات إسلامیة حول المرأة»*. بیروت: دارالملک.

ـــــ (۱۳۸۹). *«زن از نگاهی دیگر، سازمان تبلیغات اسلامی»*. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.

ـــــ (۱۹۹۵-۱۴۱۵). *«المرأة بین واقعها وحقها في الاجتماع السیاسي الإسلامي»*. بیروت: دار الثقلین.

ـــــ (۱۴۲۱). *«للإنسان و الحیاة»*. بیروت: دارالملاک.

ـــــ (۱۴۲۱). *«الحوار في القرآن»*. بیروت: دارالملاك.

ماتریدی، محمدبن محمد (بیتا). *«تفسیر الماتریدی»*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *«بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (علیهم السلام)»*، تصحیح هدایت‌الله مسترحمی، علی‌اکبر غفاری و محمدباقر بهبودی. لبنان: دار إحیاء التراث العربي.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). *«مجموعه آثار»*. تهران: انتشارات صدرا.

معرفت، محمدهادي (١٣٦٩). *«علوم قرآنی»*. تهران: انتشارات التّمهيد.
ـــــــ(١۴٢٣). *«شبهات و ردود حول القرآن الكريم»*. قم: التمهيد.
مهريزی، مهدی (١٣٧٣)، "مقاله آفرينش انسان در قرآن"، *فصلنامه بينات*، ش ٢: ٢٩.
مهـدوي‌راد، محمدعلـي و محمـد ميرزايي (١٣٩١)، "نقدي بـرآراي خلف‌الله در قصه‌هاي قرآن بر مبناي تفاسـير عصري"، آموزه‌هاي قرآني، دانشگاه علوم اسلامي رضوي، شمارهٔ ١٦: ٧٣-٩٤.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

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.

Shabestari, Mohammad Mojtahed (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-Mufassal 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 Afاق 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," Bayyinat 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.

Stylistics Studies of the Holy Quran

Stylistics Studies of the Holy Quran

ISSN Online: 2676-6035

A Study of the Influence of al-Zamakhsharī's al-Kashshāf on the Presentation of the Implicit Meaning of Qurʾānic 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

Research Article

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 from:** 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 Qurʾānic Verse-Endings. (e86-109). *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 10(18), e86-109 doi: 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 ḥāʾ in the words ḍabḥan and qadḥan conveys intense and forceful meanings such as fervor, heat, and forcefulness. By contrast, the fricative and voiceless letters thāʾ, shīn, and fāʾ 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-ʿĀdiyāt (Qur'ān 100), the vigorous galloping of horses is described, and the letter ḥāʾ reflects the fervor and intensity generated by this dynamic scene. In Surah al-Qāriʿah (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 Qurʾānic 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 Qurʾānic meanings, and ultimately represents one of the aspects of the Qurʾān's inimitability (iʿjāz) 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

مطالعات سبک شناختی قرآن کریم
ISSN Online: 2676-6035

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

سمیه طهماسبی عمران [۱]

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

پژوهشی

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 باتوجه به اختلاف افراد در فهم و درک آن، معانی ضمنی متفاوتی برای یک کلمه پدیدار می‌شود. در این میان، فاصله‌ها باعنوانِ عامل صوتی با تطابق میان اصوات و معانی و با گذر از معنای ظاهری، در زایش این معانی جدید (ضمنی) اثرگذارند. این مقاله قصد دارد با روش توصیفی- تحلیلی به توصیف چگونگی تناسب میان فاصله‌های آیات سوره‌های مکی (به‌جز بقره) و معانی ضمنی موجود در آنها بپردازد و لایه های 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 معانی موجود در آنها و اثبات ارتباط بافت و فضای حاکم بر آیه با معانی ضمنی متناسب با ویژگی حروف و ارائهٔ دیدگاه‌های ادبی و بلاغی زمخشری باعنوانِ منبع الهام‌بخش این معانی و درنهایت اثبات اعجاز لفظی قرآن ازجمله دستاوردهای این پژوهش است.

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

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 تاثیرات « کشاف » زمخشری در ارائه معنای ضمنی فاصله های قرآنی . *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*, ۱۰(شماره اول), ۸۶-e۱۰۹. doi: 10.22034/sshq.2025.494267.1505

©۲۰۲۵ **نوع مقاله:** پژوهشی **ناشر:** دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

style.quran.ac.ir

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 «نحوهٔ دلالت الفاظ بر معانی» است؛ چراکه هر لفظی که به کار می‌بریم، بر معنایی خاص دلالت دارد. این رابطهٔ 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 ۱۴:۴) و ابن‌جنی (رک: الخصائص:۱۵۸/۲) از دیرباز به موضوع ارتباط لفظ و معنا توجه داشتند. از میان ادیبان و متفکران نیز مصطفی صادق الرافعی با کتاب «*اعجاز القرآن و البلاغة النبویة*» به موسیقی قرآن که ناشی از هماهنگی میان حروف و مفردات و جملات بود، اشاره کرده است. رافعی با ارائهٔ نظریهٔ اعجاز در نظم موسیقی قرآن به بررسی تأثیر ترتیل قرآن بر شنونده و اصوات و آواهای هریک 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 به‌خوبی دریافته بود؛ چنان‌که دربارهٔ 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، نفد، نفق» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۵۱)؛ همچنین دربارهٔ انسجام لفظ و معنا، در آیهٔ ﴿وَ إِذا بشِرَ أَحَدُهُمْ بِالانْثی ظلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَ هُوَ كَظِيم﴾ (نحل: ۵۸)، دربارهٔ انسجام آوا و معنا به هماهنگی واژهٔ «ظل» و معنای به‌دست‌آمده از آن اشاره می‌کند. باتوجه‌به اینکه واژهٔ «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). ازآنجاکه زمخشری در تفسیر خود، مرزهای ظاهری معنای واژگان را درنوردیده 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 هنرمندانهٔ وی درحوزه‌های زیباشناسیِ معنایی قابل استفاده است.

۲. پرسش‌های پژوهش

چگونه می‌توان فاصله‌های آیات را الهام‌بخش معنای ضمنی برشمرد؟

بافت و مقام آیات چه تأثیری در ارائهٔ معنای ضمنی دارند؟

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

۳. پیشینهٔ پژوهش

از میان کسانی که به بررسی تفسیر کشاف با دیدگاه‌های متفاوت پرداخته‌اند، می‌توان به آثار متعددی ازجمله «*الدراسات اللغویهٔ والنحویهٔ عند الزمخشری*» اثر فاضل السامرائی، «*منهج الزمخشری فی تفسیر القرآن و بیان اعجازه*» اثر مصطفی صاوی الجوینی، «*النظم القرآنی فی کشاف الزمخشری*» اثر جندی درویش، «*البلاغهٔ القرآنیهٔ و اثرها فی الدراسات البلاغیهٔ*» اثر محمدحسنین ابوموسی، «*النظم فی کشاف الزمخشری*» اثر عبدالمتعال الصعیدی و مقالات و تألیفات بسیاری در این زمینه، اشاره کرد که هریک با زاویهٔ خاص خود کشاف را مورد بررسی قرار داده‌اند؛ علاوه‌براین در زمینهٔ بررسی معنای ضمنی و دلالت آوایی باید به آثار نویسندگانی چون محمد یونس علی و ابراهیم انیس و عواطف کنوش المصطفی اشاره کرد که هریک به‌ترتیب در کتاب‌های «*المعنی و ظلال المعنی*» و «*دلالهٔ الالفاظ*» و «*الدلالهٔ السیاقیهٔ عند اللغویین*»، به این موضوع اشاره داشتند.

ازمیان پایان‌نامه‌ها، فاطمه سلیمی در رسالهٔ «*الدلالات الهامشیهٔ و دورها فی عملیهٔ فهم النص*»، به معنای ضمنی، ماجد نجار در رسالهٔ «*من ملامح الدلالهٔ الصوتیهٔ فی القرآن الکریم*» و عبدالله الحربی در رسالهٔ «*دلالات الظاهرهٔ الصوتیهٔ فی القرآن الکریم*» و دیگران به موضوع آوا و معنا پرداختند؛ همچنین مقالاتی چون «دلالهٔ الجرس و الایقاع فی المفردهٔ القرآنیهٔ» اثرعبدالعالی و مزعل، «دلالهٔ الْصوات فی فواصل الآیات جزء عم» اثرمحمد رمضان البع، «دلالهٔ الاصوات فی القرآن (سورهٔ النجم والقمر نموذجا)» اثر عیسی متقی‌زاده و کاوه خضری، «مطالعه انسجام آوایی در سورهٔ حوامیم با سنجش همگونی انواع سجع» اثر صمد اسمی قیه‌باشی و طیبه باباییان، «بررسی سبک شناختی تذکیر و تأنیث اسم‌ها در آیات متشابه لفظی و تبیین معانی ضمنی آن» اثر احمد امیدوار، مسعود اقبالی و زهرا حسین‌زاد و «بررسی معانی ضمنی حرکات قرآنی براساس کشاف زمخشری» از تألیفات پیشین نگارنده ازجمله نمونه‌هایی است که به معانی ناشی از اصوات توجه داشتند، اما دقت بر نگاه صوتی کشاف به فاصله‌های قرآنی در کنار استخراج معانی 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 باعنوانِ عوامل اثرگذار در ایجاد صوت در قرآن می پردازد.

۴. ضرورت پژوهش

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

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

ضمنی اشـــاره می‌کنیم. باتوجه‌به اینکه اصوات و آواهای به گوش رســـیده از آیات قرآن با معانی آن تناســـب کامل دارند، به اهمیت موضوع صوت و آوا و نقش آن در به دســـت دادن معانـــی پی می‌بریم. از میان اصوات قرآنی، «فاصله»ها جزو عوامل اثرگذار در ایجاد موســـیقی است. لازم اســـت تا شاهدی بر اثبات تناســـب میان فاصله باعنوانِ عامل مؤثر در صـــوت و معنای به دســـت آمـــده از آن بیاوریم. در آیات «۳۲- ۲۵» ســـورهٔ «حاقهٔ»، فاصله‌ها دارای حرف روی یکسان «هاء السکت» بوده و این یکسانی حروف پایانی، سهم بســـزایی در ایجاد موسیقی دارد. در رابطه با تناســـب میان لفظ و معنی در فاصله‌ها، باید گفت حرف «هاء» که در میان فاصله‌ها مورد نظر مشـــترک اســـت، جزو اصوات مهموس و انفعالی اســـت و بر ترس و اندوه دلالت دارد.[1] ایـــن موضوع با فضای آیه که حاکی از ترس و وحشـــت در روز قیامت اســـت، کاملاً مطابقت دارد؛ از ایـــن رو، می‌توان فاصله را عامل اثرگذار در ایجاد موســـیقی به گوش رســـیده از قرآن، صوتی قرآنی برشـــمرد و بررســـی معانی فاصله‌ها (باعنوانِ موسیقی درونی)، ما را در رسیدن به هدف موردِنظر که همان اطلاع از معانی منســـجم و متناســـب با الفاظ و اصوات قرآنی است، سوق می‌دهد؛ اما در مـــورد اهمیت معانی ضمنی باید گفت که درک درســـت معانـــی مفردات تنها از طریق معانی لغوی آنها میســـر نیست و این آن چیزی است که مخاطب را نیازمند عوامل متعدد دیگری برای کمک در فهم ســـخن می‌کند؛ ازجملـــه بافت زبانی (صوتی، صرفی، نحوی، بلاغی،...) و غیرزبانی (زمانی، مکانی، دینی، اجتماعی،...) اســـت که برای اشاراتی در ســـخن به درک معنا کمک می‌کنـــد. در ادامه، دربارهٔ تأثیر این بافت‌ها در به دســـت دادن معنـــا توضیح خواهیم داد؛ بنابراین، بایـــد میان معنای لغوی و معنای مقصود تفاوت قائل شـــویم. منظور از معنای مقصود این اســـت که کلمات علاوه‌بر معنای ظاهری‌شان دارای معنای ضمنی و درونی اســـت که در لابه‌لای معنای اصلی پوشیده شده و از طریق بافت‌های مختلف زبانی و غیرزبانی بدان دست می‌یابیم و بدان معنای «حاشیه‌ای» نیز گفته می‌شـــود. در اهمیت ایـــن معانی از نظر نگارنده لازم به ذکر اســـت کـــه 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 قســـم از معانی درصدد هســـتیم تا در تفسیر ادبی زمخشری به نام «*کشاف*» به بررســـی این معانی از لابه‌لای «فاصله‌ها» باعنوانِ اصوا ت قرآنی، بپردازیم. از لحاظ نوع، ســـوره‌هایی که بیشتر آنها مکی است، مورد بررســـی قرار می‌گیرد؛ اما دلیل

۱) ابراهیم انیس می گوید: انسان هرگاه وحشت زده می شود شروع به نفس کشیدن عمیق می کند و این خارج شدن هوا، شبیه به صدای «هاء» است.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

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 دربیاورد.

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

نگارنده با روش (توصیفی‌ـ 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)آوایی‌ـ معنایی(به این تفسیر داشته است؛ علاوه‌بر اینکه توانسته است اشارات زمخشری را در این باره، نشان دهد.

۶. بررسی نظری

۱- ۶. 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، مقدمهٔ هر نوع بررسی معنایی در علم معناشناسی است. پیشینهٔ بحث دلالت مرکزی و حاشیه‌ای را می‌توان در سخنان بلاغیان گذشته، مانند عبدالقاهر جرجانی، جست. وی با اصطلاحات دیگری به موضوع دلالت‌ها از جنبهٔ اصلی و مرکزی و جنبهٔ 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 دلالتِ «معنای معنا» یاد می‌کند که به‌واسطهٔ آن دلالتی غیرلغوی و غیرظاهری (تأویلی و ضمنی) را در نظر می‌گیرد. از میان بلاغیان معاصر، دکتر ابراهیم انیس معتقد است که دلالت در بعضی

از تقسیماتش دو جنبه دارد: جنبهٔ مرکزی و جنبهٔ 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 باتوجه‌به مفهوم سابق ما از آن، دلالت معجمی[۱] نامید (المصطفی،۲۰۰۷: ۴۹)، اما مقصود از جنبهٔ حاشیه‌ای دلالت آن لایه‌های معنایی است که باتوجه‌به تجربه‌ها و احساسات و مزاج‌های متفاوت در افراد مختلف، یکسان نبوده و گوناگون بیان می‌گردد (انیس،۱۹۸۶: ۱۰۷)؛ مانند واژهٔ «طلا» که معنای مرکزی آن فلز زردرنگ است، اما به معانی 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 پس‌از 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 برون‌متنی (زمان، مکان، دین،اجتماع،...) که بدان بافت موقعیتی کلام نیز گویند در کسب معنای ضمنی از آن استفاده کرد. این معنا باتوجه‌به افراد و محیط‌های مختلف که حالات گوناگون و دریافت‌های مختلفی دارند، متفاوت است. ازاین‌میان، می‌توان به ساختارهای زبانی زیر که در ایجاد لایه‌های معنایی تأثیرگذار بوده و برای فهم معانی درون‌متنی از اهمیت بسیار برخوردارند، اشاره کرد[۲].

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

ساختار صرفی: تصغیر و ... مانند: واژهٔ «سلیمان» در سورهٔ «هود: ۱۵» که باتوجه‌به وزن فعیل 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 علی الاستعانة؟ قلت: لان تقدیم الوسیلة قبل طلب الحاجة لیستوجبوا الإجابة إلیها.» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۵/۱) 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 ،... مانند: «و ثیابک فطهر» (مدثر: ۴– ۱) که ثیاب 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 الهامشیة و دورها فی عملیة فهم النص».

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

قلب و درون است و بر طهارت درون دلالت دارد و این معنا را مفسرانی چون ابن‌عاشور و ابن‌کثیر 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 غیرِ زبانی در نظر گرفته می‌شود که هرگونه تحول معنایی در آن در ساختار زبانی اثرگذار است؛ مانند «رعینا الغیث» که به‌جایِ 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، نجات دهندگی، برکت و حاصلخیزی» را بیان می‌کند.

۲-۶. معنای ضمنی آوایی

از میان معانی ضمنی (حاشیه‌ای) که در سطوح مختلف زبانی (صوتی، صرفی، نحوی، بلاغی و ...) و غیرِ 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. دراین‌میان، نوعی از معنای ضمنی فردی وجود دارد که می‌توان آن را معنای ضمنی آوایی نامید. وجود این نوع معنا از معانی 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 تعابیر درونی و بارهای عاطفی محسوب می‌شوند و به معانی 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 آواهای حروف قدرت بیان معانی 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 به‌واسطهٔ آن به معانی 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 دربرگیرندهٔ 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.

دراین‌میان، همان‌طور که در مقدمه اشاره کردیم، فاصله‌ها یکی از منابع موسیقی درونی قرآن است و با اصوات تشکیل‌دهندهٔ خود نقش بسزایی در تولید موسیقی آیات دارد و الهام‌بخش معانی نهفته در آن است. زمخشری خود نیز بر تأثیر صوتی فاصله‌ها تأکید دارد. محمدحسنین ابوموسی در کتاب خود، «*البلاغة القرآنیة فی تفسیرالزمخشری و أثرها فی الدراسات البلاغیة*»، این‌چنین به دیدگاه زمخشری اشاره دارد که رو آوردن قرآن به کلمات مختلف در پایان آیات برای رعایت حق فاصله است و درنتیجهٔ آن، صوت یکسانی به دست می‌آید که در وجود خواننده و شنونده تأثیرگذار است و قرآن از این جنبهٔ لفظیِ بلاغیِ 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 باتوجه‌به جنبهٔ 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 بررسیِ آواییِ 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 «*اعجازالقرآن*» 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 فُصِّلَتْ آیاته قُرْآناً عربیا لِقَوْمٍ یعلمون﴾ (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 متماثل و متقارب (مجموعه‌ای از مؤلفان، ۲۰۰۲: ۱۹۶) تقسیم شد. ابن‌ابی‌الإصبع نیز

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

فواصل قرآن را بر چهار صورت می‌داند: تمکین، تصدیر، توشـــیح، ایغال. (ابن ابی الاصبع، 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- آواهای رخوت‌دار (به‌ترتیب میزان رخوت): «سین، زاء، صاد، شین، ذال، ثاء، ظاء، فاء، هاء، حاء، خاء، عین.»

۲ - آواهای شدت‌دار: «باء، تاء، دال، طاء، ضاد، کاف، قاف، جیم.»

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

براســـاسِ آزمایش‌های جدید، صداهای ســـاکن[1] (consonants) مجهور[2] در زبان عربی ســـیزده حرفند: بـــاء، جیم، دال، ذال، راء، زاء، صاد، ظاء، عین، غیـــن، لام، میم، نون. به این صداهای ســـاکن، صداهای دیگری با نام[3](vowels) یعنی «واو» و «یاء» هم اضافه می‌شود. درمقابلِ صداهای مجهور، صداهای مهموس قرار دارند که دوازده حرفند: تاء، ثاء، حاء، خاء، ســـین ،شین، صاد، طاء، فاء، قاف، کاف، هاء. (انیس، ۱۹۸۶: ۲۱) آواهای لین در زبان عربی، همان نامی اســـت که قدما برای آواهای زیر وضع کرده‌اند: «فتحه، کسره، ضمّه، الف مدّی، یای مدّی، واو مدّی». بقیه آواها، آواهای ساکنند. (همان، ۲۷)

۷. بررسی تطبیقی

۷-۱. معانی ضمنی فاصله‌های آیات در کشاف

دسته‌بندی فاصله‌ها باعنوانِ منبع موسیقی به‌ترتیب زیر است:

۱. براساسِ حرف روی

۲. براساسِ اصطلاحات آواشناسی

۳. براساسِ هنجارگزینی در محورهای همنشینی و جانشینی

۷-۱-۱. فاصله‌ها از لحاظ نوع حروف پایانی خود که در شـــعر، بدان «حرف روی» گفته می‌شـــود، 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» درفارسی(voiced) «واکدار» و «بی واک» (voiceless) است، اما اصطلاح مجهور و مهموس برای دانش پژوهان علوم قرآنی مأنوس تر است؛ بدین جهت از آوردن اصطلاح واکدار و بی واک خودداری شده است. اصطلاحی برای حرکات کوتاه و کشیده است.

۳) اصطلاحی برای حرکات کوتاه و کشیده است.

۱- فاصله‌های متوازی[۱]: ﴿و الْعادِیاتِ ضَبْحا (۱) فَالْمُورِیاتِ قَدحا (۲)﴾ (عادیات: ۱۰۰)

در این دو آیه، فاصلهٔ «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 نفس‌نفس 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 نفس‌نفس 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 نفس‌نفس 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 واژهٔ «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 (نعمهٔ، ۱۹۰۸ :۱۱۲۸) است، آتشی که درنتیجهٔ 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 سم 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 دربارهٔ 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 واژهٔ «صک» استفاده کرده که در لغت به معنای «صکه صکا: سخت او را زد و کوفت.»)نعمهٔ، ۱۹۰۸: ۸۴۵) است؛ بنابراین وی با اشاره به برافروختن آتش بر اثر کوبیدن سم‌ها و سنگ‌ها، تناسب حروف کوبنده و سایشی «قدحاً» را در نظر داشته است. این تناسب آوایی معنایی در معنای ضمنی حاصل از «ضبحا» و «قدحا» نیز وجود دارد.

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

۱) فاصله هایی که دارای حروف روی و وزن یکسانند.
۲) «الضبح: صوت أنفاسها إذا عدون و عن ابن عباس أنه حکاه فقال: أح أح.»
۳) «قادحات صاکات بحوافرها الحجارة و القدح. الصک و الإیراء. إخراج النار.»

فضای پرســـروصدای نفس‌نفس زدن اســـبان و همهمهٔ آنان در جنگ و جرقهٔ ناشـــی از سرعت زیاد تاختن اســـبان و قدرت بدنی فراوان آنان می‌توان به دست آورد؛ به‌طوری که هرچه بر ســـر راه قرار دارد را از میان می‌برند. این معنا «شـــور و حرارت وکوبندگی 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 الْمَبْثُوثِ (۴) وتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنفُوشِ(۵)﴾ (القارعة: ۱۰۱)

فاصله‌های «المبثوث» و «المنفوش»، از حروف قریب‌المخرج «باء»، «ثاء»، «ثاء» 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 انتشـــار» (طبیبیان، ۴۲۸:۱۳۷۹) وجود دارد، متناسب است. زمخشری در این باره، می‌گوید: «ازحیث 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 زمخشـــری 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 اشـــارات 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 انســـان‌ها در روز قیامت و وضوح آن» است.

۳- فاصله‌هـــای متوازن[۴]: «فیها ســـرر مرفوعة (۱۳) و أکواب موضوعـــة (۱۴) و نمارق مصفوفة (۱۵) و زرابیّ مبثوثة (۱۶)». (غاشیهٔ ۸۸: ۱۶-۱۳)

همـــهٔ این فاصله‌ها «مرفوعة»، «موضوعة»، «مصفوفـــه»، «مبثوثه»، بر وزن «مفعول»اند و فاعلی برای آنها ذکر نشـــده اســـت. از این نکته می‌توان به معنای درونی پی برد که از ظاهر این فاصله‌ها دریافت نمی‌شـــود. توجه بـــه وزن کلمات و عدم ذکر فاعل برای آنها، اشـــاره‌ای به وضعیت و چگونگی این نعمت‌ها دارد. مقصود از اشاره، آن است که نعمت‌های بهشـــتی از پیش فراهم شـــده و او دخالتی در تهیهٔ آنها نداشته است. کشاف

۱) فاصله متقارب آن است که کلمات قرینه حرف روی نزدیک به یکدیگر داشته باشند.
۲) «شبههم بالفراش فی الکثرة والانتشار و الضعف و الذلة».
۳) «وبالمنفوش منه،لتفرق أجزائها».
۴) فاصله متوازن آن است که کلمات قرینه دروزن متفق و در حرف روی مختلف باشند.

در ایـــن باره می‌گوید: «هـــرگاه اراده کنند، آن را حاضر و آماده در مقابلشـــان، یافته و نیـــاز به فراخواندن آن ندارند»[1] (زمخشـــری، ۱۴۰۷: ۷۴۴/۴). وی با به‌کارگیری کلمات «عتیدهٔ»، «حاضرهٔ»، توانســـت اشارهٔ متناسب با وزن فاصله‌ها را نشان دهد. نگارنده این بـــار در دریافت معنای ضمنی فاصله‌ها، وزن به‌کاررفتـــه در آن را مورد توجه قرار داد که از عوامل تأثیرگذار در ایجاد صوت اســـت. حاضر بودن نعمت‌ها نیز خود نشـــان از عدم تلاش و ســـختی انسان در کسب آن دارد؛ بنابراین به‌کارگیری وزن مفعول در ذکر این نعمت‌ها، بر معنای ضمنی «عدم رنج و ســـختی انسان دربهره از نعمت‌های ازپیش فراهم‌شدهٔ بهشتی»، دلالت دارد.

۴- فاصله با حرف روی «راء»: درآیهٔ ﴿ففَتَحْنا أبوابَ السَّماءِ بِماء مُنْهَمِر﴾ (قمر: ۶۶)، فاصلهٔ «منهمر» در لغت به معنای «فرو ریختن و روان شـــدن» (طبیبیان، 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 آواییِ معنایی در کشاف، به‌وضوح یافت می‌شـــود: «فراوان و پیوسته ریزان بود و چهل روز قطع نشد.»[2] (زمخشـــری، ۱۴۰۷: ۴۳۴/۴) زمخشری در تفسیر خود با بیان الفاظ «کثرهٔ» و «لم ینقطع» به ویژگی تکرار در حرف «راء» اشـــاره داشـــته است که در کسب معنای ضمنی «پیوستگی و فراوانی ریزش باران» تأثیرگذار است.

۵- فاصله با حرف روی «قاف»: ﴿وَ قِیلَ مَنْ راق﴾ (قیامهٔ: ۲۱) فاصلهٔ «راق» با داشـــتن حرف روی «قاف» که جزو اصوات شـــدت‌دار و انفجاری اســـت، با معنای ظاهری «بالا برندهٔ جان» (راق ریقا بنفسه: وقت مردن جان داد) (طبیبیان، ۱۳۷۹: ۱۰۳۵) متناسب است؛ زیرا فضا و موقعیتی که در آن فرشـــتگان مرگ این پرسش را مطرح می‌کنند که چه کسی جان انسان را بالا می‌برد، بسیار سخت و طاقت‌فرسا است. با گذر از معنای ظاهری فاصلهٔ «راق» و بنا بر موقعیت ســـخن (درحالت مرگ)، می‌توان به معنای ضمنی دست یافت که با شـــدت حرف قاف تناســـب دارد. آن معنا در کشاف چنین آمده است: «این از سخنان فرشـــتگان مرگ است که کدام یک روح او را بالا می‌برند؟ فرشتگان رحمت یا فرشتگان عذاب»[3] (زمخشـــری، ۱۴۰۷: ۶۶۳/۴). زمخشـــری با بیان اینکه این آیه ســـخن فرشتگان مرگ است، به شدتِ حال در زمان مرگ اشاره دارد که این اشاره با ویژگی صوتی حرف «قـــاف» مطابقت دارد. برای تلفظ قاف، آن‌گونه کـــه درحالِ حاضر در قرائت قرآن، آن را به کار می‌بریم، هوا از شـــش‌ها دفع می‌شود و بدون اینکه تارهای صوتی را مرتعش کند، از حنجره می‌گذرد؛ بعد وارد حلق شـــده تا به نزدیک‌ترین قســـمت حلق در دهان برسد.

۱) کلما أرادوها وجدوها موضوعهٔ بین أیدیهم عتیدهٔ حاضرهٔ، لا یحتاجون إلی أن یدعوا بها.
۲) منصب فِی کثرهٔ و تتابع لم ینقطع أربعین یوما.
۳) قیل: هو من کلام ملائکهٔ الموت: أیکم یرقی بروحه؟ملائکهٔ الرحمهٔ أم ملائکهٔ العذاب؟

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

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. (أنیس، 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.

۲-۱-۷. فاصله‌ها باتوجه‌به 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 آیهٔ ﴿وَ ما أَهْلَكْنا مِنْ قَرْيَةٍ إِلاَّ وَ لَها كِتا ب مَعْلُوم﴾ (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 به‌دست آمده از آن موثر است؛ چرا که ادغام این دو حرف، بر اتصال و پیوستگی در معنا دلالت دارد؛ ونه‌ای که به مانند پیوند میان حروف، از لحاظ معنایی نیز با یکدیگر گره خورده‌اند. باتوجه‌به 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 درآمیخته است. کشاف در این باره، می‌گوید: «مراد از مکتوب معلوم، زمانی است که در لوح نوشته شده و معین گردیده است.»[1] (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 کشاف نشان داده شد. این نشانه صوتی در کنار اشارهٔ زمخشری، معنای ضمنی «اتصال قطعیت با زمان مرگ» را در درون نگارنده فراهم می‌سازد.

۲- فاصله با حذف حرف روی: ﴿وَ اللَّيْلِ إِذا يَسْر﴾ (فجر: ۴) که درحقیقت، «یسری» بوده و برای رعایت مطابقت با دیگر فاصله‌ها «فجر»، «عشر»،« وتر»، یاء (لام الفعل) از آن حذف شده است، این حذف لفظی با معنای لغوی سری سریا: «مضی و ذهب: گذشت و رفت» (نعمهٔ، ۱۹۰۸ : ۶۶۶) مطابقت دارد؛ چراکه سپری شدن و گذشت زمان شب برحذف و کوتاهی و از میان رفتن آن دلالت دارد که با حذف لفظی «یاء» همخوانی دارد. زمخشری علاوه‌بر بیان معنای لغوی «یسری» به معنای ضمنی آن نیز اشاره داشته است. وی درکشاف،گذشت زمان شب را با کلمه «إذا یمضی» اشاره کرده

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

اســـت (زمخشـــری،۱۴۰۷: ۷۴۶/۴)؛ چراکه «مضی یمضی» در فرهنگ لغت به معنای از بین رفتن و ســـرآمدن (طبیبیان، ۱۳۷۹ : ۱۹۱۹) است و نسبت به دیگر کلمات «ذهب»، «مشـــی»، «خرج»، «ســـار،...» که بر عبور و گذشـــتن دلالت دارند، مطابقت بیشتری با معنای ضمنی آن دارد. گویا وی از حذف حرف «یاء» در بیان حذف زمان شـــب، الهام گرفته اســـت؛ از این رو، «حذف و کوتاهی و از میان رفتن زمان شـــب» معنای ضمنی است که در باطن معنای ظاهری آن موجود است

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

«هنجارگریزی» یا «انحراف از نُرم» انتخاب واژگان بی‌مانندی اســـت که به‌جای واژگان هم‌معنا با آن به کار رفته اســـت. این موضوع در دو محور همنشـــینی (گســـترهٔ نحوی) و محور جانشـــینی (گسترهٔ صرفی) مطرح اســـت. «به‌طورکلی تناسب یا هارمونی کلام، حاصل از ارتباط میان اجزای کلام در دو محور هم‌نشـــینی[1] و جانشـــینی[2] اســـت. محور هم‌نشـــینی همان محور افقی کلام اســـت که اجزای کلام در آن با یکدیگر همنشین شده و رابطهٔ همنشـــینی برقرار می‌کنند. محور جانشـــینی، محور عمودی کلام است که در آن اجزاء جانشـــین یکدیگر شده، روابط جانشینی باهم برقرار می‌کنند. این دو نوع رابطه در علم زبان‌شناسی را برای نخســـتین بار فردینان دو سوسور مطرح کرد» (اسکولز، ۱۳۷۹: ۳۸). دو محور جانشـــینی و همنشینی مانند تار و پودی هستند که ساخت و بافت کلام را در حوزهٔ معنای خاصی به وجود آورده‌اند و برای درک معنای آن باید همســـو باشـــند و هماهنگی بین آن دو را بتوان آشـــکارا دید (احمدی، ۱۳۸۰: ۲۰)؛ همچنین باید گفت که موضوع هنجارگریزی در این دو محور با نظم‌آهنگ و هارمونی به‌دســـت آمده از شنیدن آیات قرآن مرتبط است؛ چراکه هریک از فاصله‌ها با داشتن اصواتی که متناسب با معنای ضمنی حاصل از آن اســـت، در محور جانشینی مطرح شـــده و تناسب فاصله‌ها با دیگر الفاظ آیه از لحاظ صوتی و معنایی در محور هم‌نشینی مطرح می‌شود. بررسی آیات زیر نگاه زمخشـــری به تناســـب لفظی معنایی فاصله‌ها را از دو محور هم‌نشینی و جانشینی نشان می‌دهد:

۱- فاصله‌های سورهٔ بقره: در آیات ﴿أَلا إِنَّ هُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَ لكِنْ لا يشْعُرُون﴾ (بقره: ۱۲) و ﴿وَ إِذا قِيلَ لَهمْ آمِنُوا كَما آمَنَ النَّاسُ قالوا أَ نُؤْمِنُ كَما آمَنَ السُّفَهاءُ أَلا إِنَّ هُمْ هُمُ السُّفَهاءُ وَ لكِنْ لا يَعْلَمونَ﴾ (همان: ۱۳)، زمخشری با این پرسش وارد بحث جانشینی و هم‌نشینی فاصله‌ها می‌شود که «اگر پرسیده شود که چرا این آیه به «لایعلمون» و آیهٔ پیش به «لایشعرون» ختم

1) syntagmatic axis.

2) paradigmaticaxis.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

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؛ درحالی‌که در آیهٔ قبل، نفاق و ظلم منجر به فتنه‌ها و فساد در زمین می‌شود و این امری دنیوی و براساسِ عادت‌هاست و در میان مردم مشـــخص اســـت؛ به‌ویژه در میان عرب جاهلی که انواع غارت و کشتار و جنگ و قبیله‌گرایی رواج داشـــت و این امری حســـی و قابلِ‌مشاهده است و چون در این آیه، سفاهت که همان جهل و نادانی است، ذکر شد، بیان علم با آن بهترین تطابق را دارد.»[1] (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۴/۱)

زمخشـــری با بیان این پرسش که چرا برای آیهٔ ۱۲ از سورهٔ بقره از فاصلهٔ «لایشعرون» و آیهٔ ۱۳ از «لایعلمون» اســـتفاده شد، با تکیه بر موضوع هنجارگریزی و دلیل انتخاب فاصلهٔ «لایشـــعرون» به‌جایِ الفاظ مترادف دیگر به محور جانشـــینی و انتخاب صحیح فاصله‌های قرآنی اشاره داشت و تناسب این فاصله‌ها با محتوای آیه و دیگر الفاظ به‌کارگرفته در آن را از محور هم‌نشینی مورد بررسی قرار داد. از جنبهٔ محور هم‌نشینی «شعر» با معنای لغوی «أحس: احساس کرد» (نعمهٔ، ۱۹۰۸ :۷۷۳) برای دلالت بر امری محسوس مانند فساد بر روی زمین که از عادات عرب و موضوعی قابلِ‌رؤیت بود، اســـتفاده شد که این تناسب میان لفظ (امر حسی) و معنای دیگر الفاظ (فساد بر روی زمین) فاصلهٔ دیگری را نشان نمی‌داد؛ همچنین از جنبهٔ محور جانشینیِ لفظ «شعر» نیز از حروف رخوت‌دار و مهموس «شین»، «عین» و حرف متوســـط «راء» تشکیل شده که بر سستی و رخوت دلالت دارد؛ علاوه‌بر آن، می‌توان سستی ناشـــی از اصوات «شین» «عین»، «راء» را با الفاظ «التغاور و التناحر و التحارب و التحازب» که مواردی از ســـستی در عملکرد فاسدان است در کشاف نیز مشاهده کرد. وی نیز به این انتخابِ بی‌بدیل فاصله در قرآن اشـــاره دارد. با استفاده از نشانه‌های موجود در بافت زبانی صوتی (رخوت و سستی حروف) و لغوی (معنای کلمه: احساس کردن) و بافت غیرِزبانی موقعیتی (سستی حاکم در آیه و اشارهٔ زمخشری به این حالات)، معنای ضمنی «سستی در عملکرد فاسدان» از فاصلهٔ «لایشعرون» به‌دست می‌آید که این معنا در لفظ مترادف دیگری یافت نمی‌شد.

در آیـــه بعد، انتخاب فاصلـــهٔ «لایعلمون» به‌جایِ فاصله‌های مترادف دیگر که متناســـب با الفاظ آیه اســـت، نوعی هنجارگریزی و انتخاب بی‌مانند اســـت که در محور همنشـــینی مطرح می‌شـــود. «لایعلمون» از ریشـــهٔ علم در لغت، به‌معنای «دری، أدرک، عرف: دانست» (همان: ۱۰۱۲) اســـت و برای دلالت بر امری عقلانی که نیازمند استدلال است، آمده و آن شـــناخت ایمان‌آورندگانِ حقیقی اســـت و چون در آیه به ســـفاهت و نادانی کافران اشاره

۱) فان قلت: فلم فصلت هذه الآیه ب: (لا یَعْلَمُونَ)، و التی قبلها ب: (لا یشْعُرُونَ)؟ قلت: لْن أمر الدیانه و الوقوف علی أن المؤمنین علی الحق و هم علی الباطل، یحتاج إلی نظر و استدلال حتی یکتسب الناظر المعرفه و أما النفاق و ما فیه من البغی المؤدی إلی الفتن و الفساد فِی الأرض فأمر دنیوی مبنی علی العادات، معلوم عند الناس، خصوصا عند العرب فِی جاهلیتهم و ما کان قائما بینهم من التغاور و التناحر و التحارب و التحازب، فهو کالمحسوس المشاهد و لأنه قد ذکر السفه و هو جهل فکان ذکر العلم معه أحسن طباقا له.

شـــد، این فاصله از لحاظ معنایی با آن بیشترین تطابق را دارد؛ همچنین در محور جانشینی انتخاب فاصله «لایعلمون» با داشـــان حروف «علم» که جزو اصوات ســـاکن مجهورند، با معنای ضمنی آن مطابقت دارد و این معنا بیشـــتر از هر لفظ دیگری در فاصلهٔ «لایعلمون» قابلِ‌مشاهده است. در این فاصله نیز بر نشانه‌های موجود در بافت زبانی صوتی (وضوح و جهرِ حروف) و لغوی (معنای کلمه: دانستن) و بافت غیرزبانی موقعیتی (سفاهت موجود در آیه و اشـــارهٔ زمخشری بدان) به معنای ضمنی برخاسته از آنها (وضوح و آشکاری سفاهت نادانان) پی برد.

۲- فاصله‌های سورهٔ انعام: زمخشری در بررسی معانی فاصله‌های آیات ۹۸ و ۹۷ سورهٔ انعـــام: ﴿وَ هُوَ الذی جَعَلَ لَکُمُ النُّجُومَ لتَهْتَدُوا بها فی ظُلُماتِ الْبرِ وَ الْبَحْرِ قدْ فَصَّلْنَا الْآیاتِ لقَوْمٍ یَعْلَمُون﴾ (انعام: ۹۷) و ﴿وَ هُوَ الذی أنشَـــأَکُمْ مِنْ نَفْس واحِدَةٍ فَمُسْـــتَقَرٌّ وَ مُسْتَوْدَعٌ قدْ فَصَّلْنَا الْآیاتِ لقَوْمٍ یفْقَهُون﴾ (همان، ۹۸) در پاسخ به پرسش‌هایی که در این باره، خود، آن را مطرح می‌سازد، چنین می‌گوید: «اگر پرســـیده 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 آنهـــا به حالات مختلف از صنع و تدبیر ظریف‌تر و دقیق‌تری برخوردار اســـت و ذکر فقه که همان به‌کارگیری زیرکی و باریک‌بینی اســـت، با آن مطابقت دارد.»[1] (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۰/۲) وی در آیهٔ ۹۷ انعام با ذکر این مطلب که چرا پس از ذکر هدایت‌بخشیِ ستارگان از فاصلهٔ «یعلمون» استفاده شد و نه لفظ مترادف دیگری، این گزینش را در تناسب با محتوای آیه و الفاظ موجود در آن از محور هم‌نشـــینی مورد دقت قرار داد. وی آشکار و قابل‌رؤیت بودن ســـتارگان و جنبهٔ هدایت‌بخشـــی آنان را برای هر فردی قابل‌درک دانست و ازآنجاکه «علم» درک و فهمی اســـت که نیازمند دقت نیست، انتخاب فاصلهٔ «یعلمون» را متناسب با محتوای آیه و الفاظ آن که در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند، از محور هم‌نشینی مطرح ساخت؛ علاوه‌برآن که می‌توان به انتخاب فاصلهٔ «یعلمون» و تناســـب اصوات حروف تشکیل‌دهنده با معنای حاصله از آن، براساس محور جانشینی، اشاره کرد. واژهٔ «یعلمون» از ریشهٔ علم در فرهنگ لغت، به معنای «دری، أدرک، عرف: دانســـت» (نعمهٔ، ۱۹۰۸ : ۱۰۱۲) اســـت که در فهم امور عقلانی واضح و روشـــن به‌کار می‌رود؛ چراکه در مقایســـه با معنای واژهٔ «فقه» به ذکر دقت خاص در درک آن اشاره‌ای نشد؛ همچنین این واژه با حروف «عین»، «لام»، «میم» که در رده‌بندی اصوات، جزو حروف ســـاکن مجهور است، ما را به معنای ضمنی متناسب با آن رهنمون می‌ســـازد که از عوامل متعدد زبانی صوتی (وضوح و جهر حروف) و لغوی (معنای کلمه: دانستن) و غیرزبانی موقعیتی در آیه (وضوح در خلقت و اشارهٔ زمخشری به آن) نشئت می‌گیرد و آن معنای «آشکار بودن ستارگان در شب و هدایت‌بخشیِ آنان» است.

۱) [۱۹] فإن قلت: لم قیل(یَعْلَمُونَ) مع ذکر النجوم و(یَفْقَهُونَ) مع ذکر إنشاء بنی آدم؟ قلت کان إنشاء الإنس من نفس واحدة و تصریفهم بین أحوال مختلفة ألطف و أدق صنعة و تدبیرا، فکان ذکر الفقه الذی هو استعمال فطنه وتدقیق نظر مطابقا له.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

در آیهٔ ۹۸ سورهٔ انعام نیز به‌کارگیری متناسب فاصلهٔ «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 فقاهت 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 قابلِ‌رؤیت 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 فقاهت) 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 به‌کارگیری صحیح الفاظ در محور جانشینی اشاره داشته است؛ بدین‌ترتیب 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 تشکیل‌دهندهٔ آنها و ویژگی‌های صوتی هر حرف، نقش بسزایی در الهام‌بخشی معنای ضمنی دارند؛ به‌طوری‌که هر حرف در کنار سایر حروف موجود در کلمه در ارائهٔ معنای متناسب با آنها سهیمند. حروف شدید و مجهور، بیانگر معانی ضمنی چون کوبندگی، شدت حال، سختی، وضوح و حروف خفیف و مهموس، الهام‌بخش معانی ضمنی، چون ذلت و خواری، سستی، عدم وضوح می‌باشند؛ همچنین نوع حرف روی و دیگر اصطلاحات آواشناسی، مانند ادغام وحذف 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؛ ازاین‌رو، جنبه‌های مختلف صوتی فاصله‌ها را می‌توان از عوامل اثرگذار در ارائهٔ معانی ضمنی متناسب با آنها برشمرد.

۲- عـــلاوه بر تأثیرگذاری جنبه‌های صوتی فاصله‌ها، بافـــت و جایگاه آیات نیز در ارائهٔ معانی ضمنی مناسب با فضای آیه دخالت دارند؛ به‌طوری‌که حرف سایشی و مهموس «حاء» در کلمات «ضبحاً» و «قدحاً»، معانی شـــدید و محکمی چون شور و حرارت و کوبندگی را به ارمغان می‌آورد، حال آنکه حروف سایشـــی و مهموس «ثاء» و «شین» و «فاء» در کلمات مبثوث و منفوش به معانی شدید و محکمی چون ذلت و خواری اشاره دارد و این با فضای حاکم بر آیه مرتبط است؛ چراکه درسورهٔ عادیات، از تکاپوی تاختن اسبان سخن به میان آمد و «حاء» بر شور و حرارت ناشی از این فضای پرهیجان دلالت دارد و در سورهٔ قارعه، 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 به‌تنهایی 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 درنتیجهٔ این تأثیرات درونی، معانی ضمنی متناسب با آنها در درون فرد الهام شده و دریافت می‌گردد.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

منابع

ابـن ابـی الاصبـع مصـری، عبد العظیم بـن عبدالواهب (بی تـا). «*بدیع القرآن*». محقق: شـرف محمد، نهضـة مصر، مصر: فجاله.

ابن زکریا، احمد بن فارس (۱۹۹۱). «*معجم مقاییس اللغة*»، تحقیق: عبدالسلام هارون. بیروت:دارالجیل.

ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی‌تا). «*التحریر و التنویر*». تونس:الدارالتونسیة للنشر.

ابوموسی، محمدحسـنین (بی تا). «*البلاغة القرآنیة فی تفسیر الزمخشری و أثرها فی الدراسات البلاغیة*». القاهرة: دارالفکر العربی.

احمدی، بابک (۱۳۸۰). «*ساختار و تأویل متن*». تهران: نشر مرکز، چاپ پنجم.

اسکندر، عبدالواحد زیارة (۲۰۰۶). «*النقد الصوتی بین المفهوم النظری و آلیات التطبیق*». بصرة: مجلة ابحاث (الانسانیات)، جلد۳۰، شماره (۲ — ۱).

اسکولز، رابرت (۱۳۷۹). «*درآمدی بر ساختارگرایی در ادبیات*»، ترجمه: فرزانه طاهری. تهران:انتشارات آگاه.

أنیس، ابراهیم (۱۹۸۶). «*دلالة الالفاظ*». مصر: دارالمعارف، چاپ ششم.

انیس، ابراهیم (۱۳۸٤). «*آواشناسـی زبان عربی*»، ترجمه: ابوالفضل علامی و صفرسـفیدرو. تهران: انتشـارات اسـوه، چاپ دوم.

اولمان، استیفن (۱۹۷۵). «*دور الکلمة فی اللغة*»، تقدیم و ترجمه و تعلیق:کمال محمد بشر. عمان: مکتبة الشباب.

بشر، محمدکمال (بی تا). «*علم اللغة العام*». القسم الثانی(الاصوات)، قاهرة.

البیاتی، سناء حمید (۲۰۰۷). «*التنغیم فی القرآن الکریم*». (دراسة صوتیة)، العراق: المعهد الاوروبی العال للدراسات العربیة.

الجرجانی، عبدالقاهر (۲۰۰۷). «*دلایل الاعجاز فی علم المعانی*». تقدیم: یاسین الایوبی، بیروت: العصریة.

الجرمی، ابراهیم محمد (۲۰۰۱). «*معجم علوم القرآن*» (علوم القرآن، التفسیر، التجوید، القراءات). دمشـق: 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: دارالاوائل، چاپ اول.

الدمشـقی، ابن کثیر، اسـماعیل بن عمرو (۱٤۱۹). «*تفسـیرالقرآن العظیم*»، تحقیق: محمد حسـین شـمس الدین. بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول.

دهخدا، علی اکبر(۱۳٤۰). «*لغت نامه*»، زیر نظر دکتر معین. تهران: چاپخانه دانشگاه تهران.

الرافعی، مصطفی صادق(۱۹۷۳). «*اعجاز القرآن و البلاغة النبویة*». بیروت: دارالکتب العربی.

الرمانی، علی بن عیسـی(۱۹۸۹). «*النکت فی اعجاز القرآن*» (ضمن ثلاث رسـائل فی اعجاز القرآن)، تحقیق: محمد خلف الله زغلول سلام. القاهرة: دار المعارف، چاپ دوم.

الزرکشی، محمدبـن عبـدالله (۱۹۸۸). «*البرهـان فـی علـوم القـرآن*»، تقدیـم و تعلیـق: مصطفـی عبدالقـادر عطـا. بیروت:دارالفکر،چاپ اول.

الزمخشری، محمود بن عمر(۱٤۰۷). «*الکشـاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التاویل*». بیروت: دارالکتب العربی، چاپ سوم.

السیوطی، جلال الدین(۱۹۸۸). «*الاتقان فی علوم القرآن*»، تصحیح: محمد ابو الفضل. بیروت: المکتبة العصریة، جلد۳.

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.

طبیبیان، سـیدحمید (۱۳۷۹). «*فرهنگ عربی- فارسـی*»، ترجمة المعجم العربی الحدیث، تألیف د. خلیل جرجُرّ. تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر، جلد دوم.

العارضی، محمد جعفر محیسن(۲۰۰۲). «*الدلالة النفسیة للالفاظ فی القرآن الکریم*». العراق: جامعة القادسیة.

عباس نژاد، محسن(۱۳۸۵).«*مبانی و مقدمات رابطه قرآن و علوم روز*». تهران.

عبدالجلیل، منقور(۲۰۰۱). «*علم الدلالة اصوله و مباحثه فی التراث العربی*». سوریا: اتحاد الکتاب العرب.

علی، محمد محمد یونس(۲۰۰۷). «*المعنی و ظلال المعنی*» (الانظمة الدلالیة). دارالمدار الاسلامی، چاپ دوم.

فیروز آبادی، محمدبن یعقوب (۱۹۸۰). «*القاموس المحیط*». الهیئة المصریة العامة للکتاب. جزء چهارم.

مجموعه ای از مولفان (۲۰۰۲). «*الموسوعة القرآنية المتخصصة*». مصر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
المصطفی، عواطف کنوش (۲۰۰۷). «*الدلالة السياقية عند اللغويين*». لندن: دارالسیاب للطباعة و النشر والتوزیع، چاپ اول.
مطر، عبد العزیز(۱۹۹۸). «*علم اللغة و فقه اللغة*».، دارقطربن الفجاءة.
معموری، علی(۱۳۸٦). «*دانش زبان شناسی و کاربردهای آن درمطالعات قرآنی*»»، مجله قرآن و علم، شماره ۱.
نجفی، ابوالحسن(۱۳۷۸). «*مبانی زبانشناسی*». تهران: نیلوفر، چاپ دهم.
نعمة، أنطوان (۱۹۰۸). «*المنجد فی اللغة العربية المعاصرة*». بیروت.

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 Zaghloul 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 interpretationl", 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

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

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]
Tabibiyan, 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-Aradi, 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 Affairs33.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.

Stylistics Studies of the Holy Quran

Stylistics Studies of the Holy Quran

ISSN Online: 2676-6035

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

Abdollah Hosseini [1], **Ali Asvadi** [2], **Amin Omrani** [3]

1. Associate Professor of Arabic Language and Literature, Department of Arabic Language and Literature, Kharazmi University, Tehran, Iran. Email: dr.abd.hosieini@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 Qurʾān 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 (Qurʾān 71) is one of the important Surahs of the Qurʾān 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 Qurʾān, 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 Qurʾānic 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 Qurʾānic 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 Qurʾānic studies with modern linguistic theories.

Received: 2024-06-04 | **Received in revised from:** 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

©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 Qurʾān but also confirms the applicability of modern linguistic theories in Qurʾānic studies.

Keywords: Surah Nūḥ; Verbal Communication; Jakobson; Holy Qurʾān; Linguistic Functions

مطالعات سبک شناختی قرآن کریم
ISSN Online: 2676-6035

تحلیل کارکردهای زبانی سورۀ نوح براساس نظریه ارتباطی یاکوبسن

عبدالله حسینی [۱] ، علی اسودی [۲] ، امین عمرانی [۳]

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، (نویسندۀ مسئول).
ایمیل: aminomrani.7972579@gmail.com

پژوهشی

چکیده

سورۀ نوح یکی از غنی‌ترین سوره‌های قرآن است و محور اصلی آن، ارتباط حضرت نوح با قوم خود و سخنان ردوبدل‌شدۀ 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، اندیشمندانی چون «رومن یاکوبسن» به بررسی ساختمان ارتباط کلامی پرداخته‌اند. پژوهش حاضر درصدد نشان دادن الگوی ارتباط کلامی و کارکردهای زبانی در سورۀ نوح است. در این پژوهش، داده‌ها به شیوۀ توصیفی تحلیلی براساس نظریۀ ارتباطی یاکوبسن بررسی و تحلیل شد. نتایج به دست آمده بیانگر این است که سورۀ نوح اگرچه سوره‌ای کوتاه است، اما از همۀ 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 غلبۀ کارکرد ارجاعی و سپس عاطفی و ترغیبی، نشانگر اهمیت ارجاع ذهن گیرنده 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 لازمۀ ترغیب مخاطب است، رعایت می‌کرد. حضرت نوح، به‌ندرت، با نشانه با مخاطب صحبت می‌کند تا هرکس به اندازۀ فهم خودش از کلام او بهره ببرد.

کلید واژگان: ارتباط کلامی، سورۀ نوح، کارکردهای زبانی، یاکوبسن.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۵ | **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۳/۰۵/۱۳ | **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۳/۰۸/۰۶ | **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۰۲/۰۱

استناد به این مقاله: حسینی,عبدالله , اسودی,علی و عمرانی,امین . (۱۴۰۵). تحلیل کارکرد های زبانی سوره نوح براساس نظریه ارتباطی یاکوبسن. (e۱۱۰-۱۳۳). *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*, ۱۰(شماره اول), e۱۱۰-۱۳۳ doi: 10.22034/sshq.2024.461118.1468

© ۲۰۲۵ **نوع مقاله:** پژوهشی **ناشر:** دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
style.quran.ac.ir

۱. مقدمه

برای درک و فهم مفاهیم عمیق آیات قرآن و رسیدن به فهم و برداشتی دقیق، باید توجه و اهتمام ویژه‌ای به همهٔ 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 همهٔ پیام‌ها، فقط یکی انتخاب شده و ممکن است به‌شکل‌های 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، ازجمله 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 گویندهٔ وحی (خدا) و دریافت‌کنندگان پیام آیات است؛ به‌عبارت‌دیگر، در شیوه‌های نوین، آنچه اهمیت دارد، این است که جمله‌ها و عبارت های استفاده‌شده در آیات قرآن، حامل و بیانگر چه نوع پیامی برای مخاطبان است و بنابر دسته‌بندی نوع ساختارهای زبانی، پیام موردِنظر 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 جنبهٔ اعجازی این سوره برای مردم و مخاطبان است.

ماجرای حضرت نوح و قومش، علاوه‌بر 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 قران، 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. (قرائتی، ۱۳۹۱: ۲۲۸ و ۲۲۹)

موضوعات سورهٔ نوح، به‌طورکلی، دربارهٔ 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 آفاقیگرفتار شدن قوم حضرت نوح به عذابی سخت است. (زمانی، ۱۳۹۹: ۱۱۸۴) قوم حضرت نوح دعوتش را اجابت نکردند و درنهایت، پس از گذشت ۹۵۰ سال، این امر، سبب شکوهٔ وی در پیشگاه پروردگار شد. وی مؤمنین، ازجمله 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 به‌دنبالِ تحلیل مفاهیم و کارکردهای ارتباطی و تربیتی سورهٔ نوح با استفاده از نظریهٔ «زبانشناسی ارتباطی» یاکوبسن است. هدف دیگر ، تبیین کارکردها و نقش‌های

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

زبانی در کلام خداوند در این سوره است؛ بنابراین، باید جنبه‌های ارتباطی را کامل و جامع شـــناخت تا بتوانیم کارکردهای ارتباطی این سوره را تبیین کنیم؛ به‌عبارت‌دیگر، 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 سورهٔ مذکور کشف شود.

این پژوهش به‌دنبالِ پاسخ به پرسش‌های زیر است:

۱. بین ساختار جملات سورهٔ نوح و الگوی ارتباطی یاکوبسن چه ارتباطی وجود دارد؟

۲. انواع کارکردها و نقش‌های زبانی، براساس دیدگاه یاکوبسن در سورهٔ 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. پیشینهٔ پژوهش

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

– حمیدی و همکاران (۱۴۰۲) در مقاله‌ای تحت عنوان «تحلیل نشانه‌شناسی مفهوم آیه در قرآن براساسِ الگوی ارتباطی یاکوبسن» به تحلیل مسئلهٔ مذکور پرداخته است. از مهم‌ترین نتایجی که درِ این پژوهش عنوان شـــده، 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، جنبهٔ غیبی دارند و ویژگی مشترک دیگر آن‌ها یکسان بودن موضوع ارجاعی برای تمام کدها اســـت. سومین ویژگی یکسان مصداق‌های آیه، اهمیت تفکر و تعقل است که نقش بســـیار مهمی در این زمینه دارد. بررسی صورت‌گرفته مبحث کارکردهای زبانی را نتوانسته، به‌خوبی، تشریح کند.

– نعمتی و فعلی (۱۴۰۱) در مقاله‌ای تحت عنوان «شـــیوه‌های ارتباط کلامی پیامبران در سورهٔ غافر، براساس الگوی ارتباط کلامی یاکوبسن» به تحلیل مسئلهٔ مذکور پرداخته و سعی در تبیین انواع کارکردهای زبانی در سورهٔ مذکور داشته‌اند. از مهم‌ترین نتایج و دستاوردهای این پژوهش، می‌توان به این موارد اشـــاره کرد که در ســـورهٔ غافر در مکالماتی که پیامبران با خداوند یا مردم داشـــته‌اند، همهٔ کارکردهای زبانی حضور جدی و پررنگ دارند و حتی گاهی بعضی از نقش‌های زبانی با هم تداخل پیدا کرده‌اند (به صورت توامان هســـتند). در ســـورهٔ غافر، کارکرد ارجاعی نسبت به دیگر کارکردها پررنگ‌تر و بارزتر است که این مهم به‌سبب جنبهٔ تعلیمی سخنان پیامبران است. پژوهش صورت گرفتهنتوانسته کارکرد ارجاعی را به‌خوبی، تبیین کند.

– سلیمی و انصاری (۱۴۰۰) در مقاله‌ای تحت عنوانِ «بررسی تمایز سوره‌های مکی و مدنی (سوره‌های مریم، طه، نور و احزاب) براساسِ 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 گیرندهٔ 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 عنوانِ «تحلیل نشانه‌شناسی چگونگی وحی براساسِ مدل یاکوبسن» به تحلیل وحی آن پرداخته است. مهم‌ترین نتایج این پژوهش این است که طبق نظریهٔ یاکوبسن، خداوند باعنوانِ فرستندهٔ پیام، پیامبر و مردم باعنوانِ گیرندهٔ پیام و وحی خدا پیام ارسال‌شده 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 فرستندهٔ پیام بسیار بالاتر و والاتر از سطح گیرنده است. پژوهش انجام‌شده در مورد سورهٔ نوح نیست.

– درویشی و همکاران (۱۳۹۹) در مقاله‌ای تحت عنوانِ «بررسی خطاب در قرآن برمبنای مدل ارتباطی یاکوبسن با تکیه بر سه مخاطب انسان، بنی‌آدم 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 انجام‌شده دربارهٔ سورهٔ نوح نیست.

براین‌اساس، تاکنون، پژوهشی در بررسی سورهٔ نوح، براساس نظریهٔ الگوی ارتباطی یاکوبسن، صورت نگرفته است.

۳. چارچوب نظری

رومن یاکوبسن از مهم‌ترین نظریه‌پردازان برجسته در زمینهٔ زبان‌شناسی است که نظریهٔ او در بررسی نقش‌های شش‌گانهٔ زبان، مورد استقبال و توجه محققان در حوزهٔ زبان و ادبیات قرار گرفته است. او آرای خود را تحت عنوان «نظریهٔ الگوی ارتباطی» بیان می‌کند و معتقد است که شش عنصر تشکیل‌دهندهٔ ارتباط در هر گفت‌وگویی، تعیین‌کنندهٔ انواع نقش‌های زبان است. آن شش قِسم عبارت‌اند از: گوینده، رمز، مخاطب، مجرای ارتباطی، پیام و زمینهٔ دلالتی پیام. وی اعتقاد دارد که «اولین مرحلهٔ ارتباط، این است که فرستنده برای گیرنده، یک پیام، ارسال می‌کند. آن پیام یا موضوع باید به‌گونه‌ای 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

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

(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 ادامهٔ ارتباط کلامی بین آن دو را می‌دهد.» (یاکوبسن، ۱۳۸۰: ۹۱)

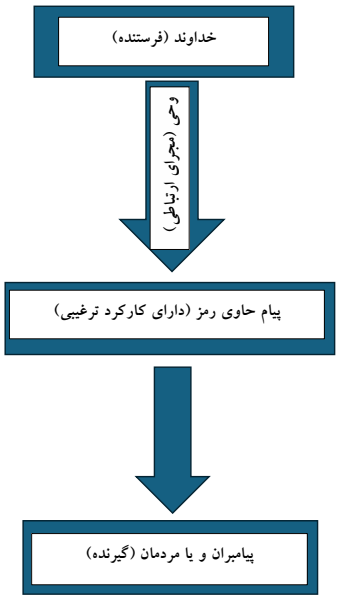
براســـاس نظریهٔ وی، انواع نقش‌های زبانی عبارت‌اند از: نقش عاطفی، نقش ادبی، نقش همدلـــی، نقَش ترغیبی، نقش ارجاعی و نقش فرازبانی. به اعتقاد یاکوبســـن، «توجه زیاد به هریک از آن عوامـــل مذکور، یعنی گوینده، پیام، مخاطب، رمز، زمینهٔ دلالتی پیام و مجرای ارتباطی سبب می‌شود که یکی از کارکردهای زبان آشکار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

نمودار۱: نقش های زبانی الگوی ارتباطی یاکوبسن

بنا بر این نظریه، این‌گونه می‌توان برداشـــت کرد که شـــاید جمله‌ای را نتوانیم پیدا کنیم که در آن فقط یکی از نقش‌های زبان وجود داشـــته باشـــد و گاهی اوقات، جداســـازی و تفکیک نقش‌ها از یکدیگر دشوار اســـت و درهم تنیده‌اند. به اعتقاد یاکوبسن، «وقتی یکی از کارکردهای زبان بر دیگر کارکردها غلبه پیدا کند، موجب تفاوت بین پیام‌ها می‌شـــود.» (مقدادی، ۱۳۸۷: ۶۲۳)

بنا بر نظریهٔ الگوی ارتباطی یاکوبســـن؛ برای مثال، خداوند پیامی را به عنوان فرســـتنده می‌فرســـتد و پیامبر اکرم و اهل بیتش(علیهم السلام) و همچنین مردمان آن زمان و آیندگان

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



نمودار۲: عناصر تشکیل‌دهندهٔ ارتباطی یاکوبسن با مثال

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

– کارکرد ارجاعی: در این کارکرد، هدف این اســـت که مخاطب به سمت معنایی ارجاع داده شـــود. آن معنا واحد است و نمی‌توان چند برداشت از آن کرد. ارتباط زبانی مربوط به زمینهٔ 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 به‌سمتِ گیرنده و مخاطب، به وجود می‌آید و احســـاس فرستنده یا احساســـی که می‌خواهد به گیرنده منتقل کند، به نمایش گذاشته می‌شود.» (یاکوبسن، ۱۳۸۰ : ۸۰)

– کارکرد ادبی: هر پیام و کلامی دو قســـم دارد؛ یکی صورت و دیگری معنا؛ به عبارت دیگر، متـــن یک جنبهٔ ظاهری دارد و یک جنبهٔ باطنی. جهت‌گیـــری در این کارکرد زبانی

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

به سمت جنبهٔ ظاهری و صورت پیام است و بیشتر جنبه‌های زیبایی ظاهری پیام (که تا حدودی تأثیرگذار بر معنای کلام هم می‌شود) مدِّ 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؛ درواقع، 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 وهلهٔ 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 به‌طورِ 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 گیرندهٔ کلام و پیام صورت می‌گیرد. وظیفهٔ 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 موردِنظر، سوق دهد.

۴. کارکردهای زبانی در سورهٔ نوح

همان‌طور که قبلاً ذکر شد، شش عنصر تشکیل دهندهٔ ارتباط، یعنی گوینده، مخاطب، پیام، زمینهٔ 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 براساسِ دیدگاه یاکوبسن در سورهٔ 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 ازجمله 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 اقناع نباشد، ترغیب نیز وجود نخواهد داشت. این دو زمانی محقق می‌شـــوند که در مخاطب، یک تغییر در گفتار یا رفتار آن حاصل شود. ازآنجاکه هدف پیامبران تغییر رفتار، اعتقادات و گفتار مردم بوده است، بنابراین، بسیار منطقی اســـت که در کلام پیامبران، کارکرد ترغیبی غالب باشد؛ زیرا به وسیلهٔ اقناع و ترغیب است که انگیزه در انسان ایجاد می‌شود تا به سوی خدا حرکت کند.

در نظریهٔ ارتباطی یاکوبســـن، 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 اســـت. از آشکارترین مثال‌های این کارکرد زبانی، ساخت ندایی و امری است.» (یاکوبسن، ۱۳۸۰: ۹۳)

تعداد قابل‌توجهی از آیات ســـورهٔ نوح، کارکرد ترغیبی دارند: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِيـــنٌ/ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ﴾ (نوح: ۲ و ۳) (گفت: ای قوم من! قطعاً من شـــما را بیم‌دهنده‌ای آشکار (از طرف خداوند) هستم/ که خدا را بپرستید و از او پروا کنید و از من اطاعت نمایید.)

کلمهٔ «نذیر» در این آیه، روشـــن‌کنندهٔ بحث ما در این بخش اســـت. در اینجا، واژهٔ نذیر، به معنای شـــخصی است که یک پیام هشـــدارآمیز 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، انذار و هشدار برای ترغیب مخاطب به سمت هدف و پیامی خاص است که همین امر سبب غلبهٔ کارکرد ترغیبی در کلام می‌شود.

برای اینکه این انذار در مخاطب، اثر بیشـــتری بگذارد، فرستنده باید مزین به صفتِ نیکِ صداقت باشـــد؛ حتی این نکته (داشتن صداقت) در نظریهٔ ارتباطی یاکوبسن، تحت عنوانِ کیفی بودن پیام مطرح می‌شـــود؛ 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 یاکوبســـن، کیفی بودن پیام در فرآیند ارتباط، بســـیار مؤثر و مهم است. همهٔ پیامبران الهی (از جمله حضرت نوح) خود را به این صفت مزین کرده بودند تا درجهٔ تأثیرگذاری ارتباط و کلام خود را بر مخاطب بالا ببرند.

﴿يَغْفِـــرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُم إِلَى أَجَلٍ مُسَـــمًّى إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَـــاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُـــونَ.﴾ (نوح: ۴) (تا خدا گناهانتان را بیامرزد و شـــما را تا زمانی معین مهلت دهد. اگر آگاهی داشـــته باشـــید [توجه خواهید کرد که]، بی‌تردید هنگامی که اجلِ خدایی فرا رسد، تأخیر نخواهد داشت.)

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

ایـــن آیه، کارکرد ترغیبی دارد؛ درواقع، حضرت نوح مـــردم را به انجام کارهای نیک و اطاعت از خدا و خود دعوت می‌کند و در ادامه می‌گوید که همین کار، موجب بخشیده شدن گناهانشـــان 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 گذشـــتهٔ 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 داشـــته باشـــد. امام صادق(ع) نیز در مورد اهمیت همین نکته می‌فرمایند: «فارغبُوا الناسَ فی دینِکم (مردم را در دین و عقاید خود ترغیب و تشـــویق نمایید).» (المجلســـی، ۱۹۷۲: ۷۵/ ۴۱۱)

یکی دیگر از نکات مهم در مورد ارتباط و کلام، رعایت ادب در گفت‌وگو اســـت. 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 ادبِ فرستندهٔ پیام است. در دین اسلام نیز این امر بسیار مهم و ضروری است. رعایت ادب حضرت نوح با سخن خداوند در آیهٔ ۵۳ سورهٔ إسراء مطابقت دارد. آنجا که خداوند می‌گوید:﴿ قُل لِعِبادی یَقولُوا الَتی هِیَ أَحسَنُ﴾. 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 اسْـــتَغْفِرُوا رَبَّکُمْ إِنَّهُ کَانَ غَفَّارًا﴾ (نـــوح: ۱۰) (پس [به آنان] گفتم: از پروردگارتان آمرزش بخواهید که او همواره بسیار آمرزنده است.)

در ایـــن آیه، حضرت نوح به دنبال ایجاد ترغیـــب 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، وســـیله‌ای برای ایجاد ترغیب در مخاطب به سمت هدف مدِّنظر است:

﴿یُرْسِـــلِ السَّمَاءَ عَلَیْکُمْ مِدْرَارا.﴾ (نوح: ۱۱) (تا بر شما از آسمان باران پی‌درپی و با برکت فرستد.)

﴿وَیُمْدِدْکُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِینَ وَیَجْعَلْ لَکُمْ جَنَّاتٍ وَیَجْعَلْ لَکُمْ أَنْهَارًا.﴾ (نوح: ۱۲) (و شما را با اموال و فرزندان یاری کند و برایتان باغ‌ها و نهرها قرار دهد.)

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

ایجاد ترغیب به وسیلهٔ وعده‌های الهی در دل قومش را دارد تا قومش را به سمت هدفی که مدِّ 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 سورهٔ نوح که می‌فرماید: ﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا/ وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ 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 وسیلهٔ وعده‌های الهی نیست. در این آیات، حضرت نوح شیوهٔ دیگری را برای ایجاد ترغیب در دل قومش اتخاذ کرده است. وی به دنبال ترغیب قومش به سمت خدا باتفکر و تعقل است. او می‌خواهد قومش را به با ابزارهای مختلف، ازجمله 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 درواقع، 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 همهٔ مردم آن را متوجه نشوند و به این وسیله، با عده‌ای از یاران خاص‌شان ارتباط برقرار می‌کردند. (واقدی، ۱۳۸۶: ۳۴۶)

در سورهٔ نوح، این کارکرد زبانی خیلی کم دیده می‌شود: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى 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، واژهٔ 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 داشته اند، از آن اطلاعی ندارند که این عذاب چه بود؟ چگونگی، کیفیت و چیستی آن چه بود؟ حتی خداوند اراده کرد که این کلمهٔ 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

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

و آتش) بوده اســـت. (مکارم، ۱۳۸۶: ۵۷) یعنی این کلمهٔ رمزدار، قبل از رمزگشایی، ارتباط خیلی ناچیز با مخاطب برقرار می‌کند (که این امر، به خواســـت و ارادهٔ خدا برای ســـنجش ایمان قوم حضرت نوح بود)، ولی بعد از رمزگشـــایی، این بخش از پیام ارتباط بیشـــتری با مخاطبان برقرار می‌کند.

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

واژهٔ لیلاً و نهاراً (شـــبانه‌روز)، در ابتدا، یک معنی ســـطحی 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 اســـت که حضرت نوح، شبانه‌روز، مردم را به دین حق دعوت کرد، اما بعد از رمزگشـــایی، تفسیر و تأویل، این بخش از پیام، ارتباط بیشتری با مخاطبان برقرار می‌کند و رمز و نشـــانهٔ آن آشکار می‌شود که این شبانه‌روز بودن دعوت نـــوح(ع) و اینکه چندین بار دعوت حضرت نوح(ع) در این ســـوره به اَشـــکال و حالات مختلف ذکر شـــده است. علاوه‌بر 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.

۳-۴. کارکرد همدلی

به عقیدهٔ یاکوبســـن، یک دسته از پیام‌ها وجود دارد که بیشتر به این دلیل صادر می‌شوند تا معلوم شود مخاطب (گیرندهٔ پیام) واقعاً به سخنان گوش می‌دهد یا نه؛ به عبارتی دیگر، برخی از پیام‌ها برای ایجاد اطمینان از تداوم یا قطع کلام اســـت. (یاکوبســـن، ۱۳۸۰: ۷۵) درواقع خودِ ارتباط، مدِّنظر 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 سورهٔ نوح نیز این کارکرد زبانی کمی دیده می‌شود:

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

در این آیه، کلام حضرت نوح به قومش با حالت استفهام انکاری و همچنین تعجبی بیان شـــده 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 به‌نوعی، متوجه ارتباط با فرستنده بکند، کارکرد همدلی دارد.

در آیات ۱۵ و ۱۶ سورهٔ 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 غلبهٔ کارکرد همدلی شده است. ﴿أَلَمْ 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، نشان‌دهندهٔ رعایت ادب در گفت‌وگو با قوم خود است. تمامی دستورات و کلام‌های حضرت نوح با اقتدار ولی درعین‌حال، 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 براهین 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 بگذارد. 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 جنبهٔ زیبایی متن است که همین امر تا حدودی بر زیبایی محتوای کلام نیز تأثیر می‌گذارد. در سورهٔ نوح نیز این موارد به تعداد قابل‌توجهی دیده می‌شود:

آیهٔ ۱۱ سورهٔ 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. (قرائتی، ۱۳۹۱: ۲۳۳) این نوع تشبیه همان استعارهٔ مصرحه است. چون مشبه (نعمت‌های خداوند) حذف شده و مشبهٌ‌به (باران) در معنای غیرحقیقی خود به کار رفته و با معنای مفهومی خود در ارتباط است. همین امر سبب غلبهٔ کارکرد ادبی در این آیه، شده است.

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

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

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. جنبهٔ 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 خاصِّ خود قرار بگیرند. این تشبیه و بیان وجوه شبه برای آن در این آیه، سبب افزایش کارکرد ادبی شده است.

﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ 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 استعارهٔ مکنیه است؛ زیرا مشبه در جمله آمده و مشبٌه‌به (فرش) حذف شده و یکی از لوازم مشبهٌ‌به (گسترده شدن و گستراندن) ذکر شده است. به کار بردن استعارهٔ مکنیه در این آیه، سبب افزایش کارکرد ادبی شده است.

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

در آیهٔ پنجم این سوره، بین کلمات شب و روز، آرایهٔ تضاد وجود دارد. استفاده از آرایهٔ تضاد (طباق) سبب غلبهٔ 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 آیهٔ نهم سورهٔ نوح، بین کلمات آشکار و پنهان، آرایهٔ تضاد وجود دارد. استفاده از آرایهٔ تضاد (طباق) موجب غلبهٔ کارکرد ادبی در این آیه شده است: ﴿ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا﴾ (سپس آشکار و پنهان آنان را خواندم).

در سورهٔ 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 شاهدمثال ذکر می‌شود:

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

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

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

۵-۴. کارکرد ارجاعی

در این کارکرد، فرســـتنده از پیام یا جمله‌ای اســـتفاده 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 مدِّنظر در ارتباط است و صدق و کذب آن را می‌توان مشخص کرد. ارتباط زبانی، مربوط به زمینهٔ پیام اســـت. این کارکرد در اســـتفاده 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 سورهٔ نوح، این کارکرد زبانی به صورت قابلِ‌توجهی دیده می‌شود:

در آیهٔ اول ســـورهٔ 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 إِلَى قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (ما نوح را به ســـوی قومش فرستادیم که قوم خود را پیش از آنکه عذابی دردناک به آنان رسد، بیم دهد.)

قوم حضرت نوح به‌خاطر اعمال ناشایست، مثل کفرورزی و بت‌پرستی، به زودی عذاب دردناکی را تجربه خواهند کرد. این عذاب، نتیجهٔ اعمال خودشان بوده است. این آیه، قصد ارجاع ذهن خواننده به همین مطلب را دارد. این آیه علاوه‌بر 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 همهٔ پیامبران ازجمله حضرت نوح، از طرف خداوند انتخاب شده‌اند و مطلبی از جانب خودشان نمی‌گویند، ارجاع می‌دهد.

در آیهٔ سوم سورهٔ نوح نیز کارکرد ارجاعی وجود دارد و قصد دارد ذهن انسان را به عبادت واقعی خداوند ارجاع دهد: ﴿أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ﴾ (که خدا را بپرستید و از او پروا کنید و از من اطاعت نمایید.) عبادت خداوند و دوســـت داشتن او، صرفاً چیزی نیست که انسان آن را به زبان بیاورد. در ورطهٔ عمل نیز این مورد باید باشد. عبادت خداوند، باید دقیقاً منطبق با سخنان پیامبران الهی باشـــد؛ 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

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

بگوییم که او را دوست داریم، اما از سخنان پیامبران او پیروی نکنیم، درواقع، دروغ بزرگی به خود و خدای خود گفته‌ایم. شرط دوست داشتن و عبادت خدا، متابعت از سخنان پیامبران اوست؛ بنابراین، آیهٔ 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 جملهٔ «أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ» نزدیک به «وَأَطِيعُونِ» آمده، این نکته را بسیار شفاف‌تر منعکس کرده است.

در آیهٔ چهارم سوره، کارکرد ارجاعی کاملاً مشهود است: ﴿يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (تا خدا گناهانتان را بیامرزد 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.) محور مرکزی پیام، بخشندگی خداوند است. از همان ابتدای آیه، بخشندگی خداوند، به‌صورت مستقیم، مطرح است؛ همچنین در ادامهٔ 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 آیهٔ مذکور کارکرد ارجاعی دارد و قصد دارد تا ذهن مخاطب را به بخشنده بودن خداوند، ارجاع دهد.

آیهٔ 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 به‌وسیلهٔ 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 سورهٔ نوح، خداوند قصد دارد قوم حضرت نوح و نیز آیندگان را به تأثیر اَعمال 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 اَعمالش 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 اَعمال او بر میزان نعمت‌دهی خداوند، ارجاع دهد.

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

می‌خواهـــد به مخاطبین خود، به‌ویژه به آیندگان، تلاش مســـتمر و ســـخت پیامبران خود، ازجمله حضرت نوح را نشان دهد و ذهن مخاطب را به تلاش بی‌وقفهٔ پیامبران در راه خدا، ارجاع دهد: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّی دَعَوْتُ قَوْمِی لَیْلًا وَنَهَارًا/ ثُمَّ إِنِّی دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا/ ثُمَّ إِنِّی أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْـــرَرْتُ لَهُمْ إِسْـــرَارًا.﴾ (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.)

۶-۴. کارکرد عاطفی

این کارکرد برای ایجاد احســـاس فرستنده بر گیرنده است یا احساسی که فرستنده آن را دارا نیســـت، اما می‌خواهد آن را در مخاطب ایجاد کند. «نقش عاطفی زبان بیانگر احساس گوینده از موضوعی اســـت که درموردش صحبت می‌کند (حال ممکن اســـت آن حس را نداشـــته باشد و فقط به دنبال القای آن حس در مخاطب باشـــد.)» (یاکوبسن، ۱۳۸۰: ۹۲) در اینجا جملات را می‌توان از لحاظ صدق و کذب بررســـی کرد و نتیجه را بیان کرد. در سورهٔ نوح نیز این کارکرد به میزان قابل‌توجهی مشهود است: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَی قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَکَ مِنْ قَبْلِ أَنْ یَأْتِیَهُمْ عَذَابٌ أَلِیمٌ﴾ (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 ﴿یَأْتِیَهُمْ عَذَابٌ أَلِیمٌ﴾، سبب غلبهٔ کارکرد عاطفی در این جمله شده است؛ زیرا فرســـتنده، یعنی خداوند متعال، می‌خواهد احساس ترس، درد و عذاب را در صورت گـــوش نکردن به حرف پیامبرش در گیرنده که مردم هســـتند، ایجاد کند و بگوید که قطعاً گوش نکردن و سرپیچی از سخنانم سبب نتایجی چون عذاب دنیا و آخرت می‌شود.

در آیهٔ دوم این ســـوره نیز کارکرد عاطفی وجود دارد: ﴿قَـــالَ یَا قَوْمِ إِنِّی لَکُمْ نَذِیرٌ مُبِینٌ.﴾ (نوح گفت: ای قوم من! همانا من شما را بیم‌دهنده‌ای آشکارم.) عبارت ﴿إِنِّی لَکُمْ نَذِیرٌ مُبِینٌ﴾ در این آیه، سبب غلبهٔ کارکرد عاطفی شده است؛ چون فرستنده (حضرت نوح) می‌خواهد محتوا و پیام خود را با احســـاس هشـــدار و انذار همراه کند و به گیرنده که همان قومش است، بفرستد؛ درواقع، ایجاد حس هشدار در مخاطب، از سوی فرستنده، سبب غلبهٔ کارکرد عاطفی در کلام، شده است و حس ترس را در دل گیرنده ایجاد می‌کند.

خداوند در آیهٔ چهارم سورهٔ نوح، می‌خواهد، به‌صورت همزمان، حس شیرین بخشودگی را با حس تلخ به دچار شدن به عذاب (در صورت نافرمانی) در مخاطب، ایجاد کند: ﴿یَغْفِرْ لَکُم مِن ذُنُوبِکُم وَیُؤَخِّرْکُم إِلَی أَجَلٍ مُسَـــمًّی إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا یُؤَخَّرُ لَوْ کُنتُم تَعْلَمُونَ.﴾ (تا خدا گناهانتان را بیامرزد 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 غلبهٔ کارکرد عاطفی این آیه شده است.

در آیهٔ دهم این سوره، کارکرد عاطفی را می‌توان مشاهده کرد. حضرت نوح که فرستندهٔ

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

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

آیات یازدهم و دوازدهم این ســـوره، کارکرد عاطفی نیز دارد؛ زیرا حضرت نوح در این آیات، به دنبال ایجاد حس شـــیرین برخورداری از لذت‌های مختلف در مخاطب اســـت و می‌خواهد به قوم خود بگوید که در صورت توبه و بازگشـــت به صراط مستقیم و توحید، خداوند نعمت‌های زیادی برای شما نازل خواهد کرد: ﴿يُرسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا/ وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا.﴾ (تا بر شـــما از آسمان باران پی‌درپی و با برکت فرســـتد./ و شـــما را با اموال و فرزندان یاری کند و برایتان باغ‌ها و نهرها قرار دهد)؛ به عبارت دیگر، فرســـتنده 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 شـــود، 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 الأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا.﴾ (نوح: ۲۶) (و نوح گفت: پروردگارا! هیچ‌یک از کافران را بر روی زمین باقی مگذار.)

﴿رَبِّ اغْفِـــرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًـــا 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، مشـــمول دعای نیک پیامبرش می‌شـــوند 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 به‌خاطرِ اینکه مشـــمول دعای نیک حضرت نوح شده‌اند و همچنین حس تلخ کافران را به‌خاطرِ اینکه مشـــمول 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 غلبهٔ کارکرد عاطفی در این آیات شده است.

در سیزدهمین آیهٔ این سوره، حضرت نوح با احساس تعجب و شگفتی، از قوم خود می‌پرسد که چرا به عظمت و بزرگی خدا امید و ایمان ندارید. احساس شگفتی موجود در کلام حضرت نوح، سبب غلبهٔ کارکرد عاطفی شده است: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا.﴾ (شما را چه شده که [ربوبیت خدا را نفی کرده و درنتیجه از بندگی‌اش دست برداشته و] به عظمت و بزرگی خدا امید ندارید؟)

اگر بخواهیم همهٔ کارکردهای زبانی در سورهٔ نوح را در قالب درصد و بنا بر کلِّ آیات، بیان کنیم، بدین صورت است.

جدول ۲ : بسامد و درصد کارکردهای زبانی موجود در سورهٔ نوح (درصدها گرد شده‌اند.)

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

نتیجه‌گیری

سورهٔ نوح با اینکه کوتاه است، اما همهٔ نقش‌های زبانی مدِّنظر را دارد و خالی از کارکردهای زبانی نیست و حتی گاهی با هم تداخل پیدا می‌کنند؛ یعنی در بعضی قسمت‌های این سوره، چند کارکرد زبانی به‌صورت همزمان در یک کلام، مشاهده می‌شود؛ مثلاً آیهٔ دوم این سوره، همزمان، کارکرد ترغیبی و عاطفی را با هم دارد و یا آیهٔ 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 آن‌ها، باید گفت که کارکردهایی که میزان استفاده از آن‌ها 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 کم‌رنگ‌تر است (۷%). علت غلبهٔ کارکرد ارجاعی و عاطفی و پس‌ازآن، ترغیبی در این سوره و بسیاری از سوره های قرآن، از یک سو، این

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

اســـت که خداوند، به دنبال ارجاع دادن ذهن مخاطب خود به موضوعات مختلف، ازجمله تفکر و تعقل در آیات خداوند، درس گرفتن از سرگذشـــت 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 ســـمت کار یا هدفی که مدِّنظر فرســـتنده است، ترغیب می‌شود. پیامبران هم به دنبال هدایت مردم به سمت صراط مستقیم بودنـــد 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 ســـوره در پایین‌ترین درصد استفاده قرار گرفته، این است که قوم حضرت نوح به دنبال گوش کردن سخن حضرت نوح، حتی به‌صورت سطحی و کم نبوده‌اند و از آن فرار می‌کردند. اکثر آیات این سوره، کلام حضرت نوح را منعکس کرده اســـت و منطقی اســـت که حضرت نوح از ایـــن کارکرد زبانی بنا بر رفتار قوم خود در کلام خود، خیلی کم اســـتفاده کند و درنتیجه در این ســـوره، این کارکرد زبانی کمتر منعکس شـــود؛ زیرا کارکرد فرازبانی، زمانی از جانب فرستنده استفاده می‌شود که مخاطب به دنبال کشـــف نشـــانه‌ها و رمزهای کلام وی برای درک بیشتر کلامش باشد. وقتی گوش افراد قوم حضرت نوح، به‌هیچ‌وجه، به ســـخنان حضرت نوح (حتی به صورت ســـطحی 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 سورهٔ نوح (۱۱%)، این است که قوم حضرت نوح هیچ تمایلی به گوش کردن به ســـخنان حضرت نوح و برقراری ارتباط با وی را نداشتند و همواره از این امر فرار می‌کردند. تعدادی از آیات این سوره، به‌ویژه آیهٔ ششم و هفتم، این حـــرف را تأیید می‌کند؛ بنابراین، وقتی قوم حضرت نوح، به‌هیچ‌وجه، به ســـخنان 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. ازآنجاکه این سوره، غالباً کلام حضرت نوح را بیان کَرده و کلام حضرت نوح نیز به‌خاطرِ نوع رفتار مخاطب خود، از کارکرد همدلی کمتری برخوردار است، سبب کاهش این کارکردِ در این ســـوره، شده است. وقتی حضرت نوح، این شرایط را دید و سنجید، با هوشمندیِ تمام، کارکرد ارجاعی و ترغیبی کلام خود را پررنگ‌تر کرد تا آن‌ها را به سمت هدف مدِّنظر که همان توحید و صراط مستقیم است، ترغیب و سوق دهد.

در سـورهٔ نوح، فنون پر اهمیت اقناع و ترغیب برای ابلاغ رسالت به مردم، مورد استفاده قرار گرفته اسـت. این فنون سـبب ایجاد کنش و ترغیب در مخاطب پیام، می‌شود که در این سـوره، غالباً از طریق انذار، بیم دادن و ترسـاندن از عاقبت کار اشـتباه و امیدواری به رحمت خدا و بخشـش او بیان شده است. در برخی از آیات، حضرت نوح حرف خود را به صورت لایه‌لایه و عمیق بیان می‌کند و برای هر لایه، یک نشـانه یا رمز قرار می‌دهد تا مخاطب به‌وسیلهٔ آن، در صورت فهم نشانه، به لایهٔ بعدی، منتقل شود و این‌گونه به صورت فرازبانی با مخاطب صحبت می‌کند. این کار یک نوع آشنایی‌زدایی است تا مخاطب عمیق‌تر به عبارات بنگرد و این امر به زیبایی قرآن کمک کرده اسـت. در برخی از آیات این سوره، خداوند و یا حضرت نوح در مقام فرسـتنده، به دنبال ایجاد یک حس خاص در مخاطب (قوم نوح و یا آیندگان) اسـت. این کار بیشـتر برای این است که بر روی اثرگذاری کلام خود بیفزایند و درنتیجه، مردمان را به سوی توحید و متابعت از خدا و پیامبرش سوق دهد؛ درواقع، این کار مقدمه‌ای برای ترغیب مخاطب به سمت هدفی خاص است.

همهٔ پیامبران، ازجمله حضرت نوح، برای هدایت بهتر و تأثیرگذاری بیشتر بر دل و قلوب مـردم، از فصاحت و بلاغت کلامی برخوردار بودند. در این سـوره نیز این موضوع کاملاً واضح و روشـن اسـت. حضرت نوح با فصاحت و بلاغت خاصی با مردمان و قوم خود صحبـت می‌کند و این موارد را با دعـوت به توحید و متابعت از خدا و پیامبر خدا همگام می‌سازد تا بر اثرگذاری کلام خود بیافزاید و سخنانش بر جان و دل مردم بنشیند.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

منابع

قرآن کریم.
بهرام پور، ابوالفضل (۱۳۹۹). «تفسیر یک جلدی مبین»، چاپ اول. قم: آوای قرآن.
بیضاوی، عبدالله (۱٤۱۸). «أنوار التنزیل و أسرار التأویل»، چاپ اول. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
ثقفی، محمد (۱۳۹۸). «تقسیر روان جاوید»، چاپ سوم. تهران: برهان.
حر عاملی (۱۹۸۹). «وسائل الشیعه فی تحصیل مسائل الشریعه»، طبعهٔ الاولی. قم: الحکمهٔ.
حسینی، حسین (۱۳٦۳). «تفسیر اثنی عشری»، چاپ اول. تهران: میقات.
رهبر، 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). «نظریه‌های ارتباطات»، ترجمهٔ علیرضا دهقان، چاپ چهارم. تهران: دانشگاه تهران.
طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۰). «تفسیر المیزان»، چاپ سیزدهم، ترجمهٔ محمد باقر موسوی همدانی. قم: اسلامی.
طبرسی، فضل (۱۳۸٤). «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، چاپ هشتم. تهران: ناصر خسرو.
طوسی، محمد (۱۳۸۹). «التبیان 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 (۱٤۱۵). «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: المکتبهٔ الاسلامیه.
مظفر نجفی، محمد حسن (۱٤۲۲). «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 (۱۳۸٦). «برگزیده تفسیر نمونه»، چاپ اول. تهران: دارالکتب اسلامیه.
واقدی، محمد بن عمر (۱۳۸۹). «مغازی»، ترجمهٔ محمود مهدوی دامغانی، چاپ دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
یاکوبسن، رومن (۱۹۸۸). «قضایا الشعریة»، ترجمهٔ محمد ولی. محل نشر: دار البیضاء مغرب.
یاکوبسن، رومن (۱۳۸۰). «ساختگرایی و پساساختگرایی و مطالعات ادبی»، ترجمهٔ فرزان سجودی، چاپ اول. تهران: حوزهٔ هنری.
یاکوبسن، رومن (۱۳۹۹). «روندهای بنیادین در دانش زبان»، چاپ چهارم، ترجمهٔ 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: Bostan 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), “Taqsir 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]

Stylistics Studies of the Holy Quran

Stylistics Studies of the Holy Quran

ISSN Online: 2676-6035

An Analysis of the Precedence and Succession of Coordinated Singular Terms in the Holy Qurʾān

Qader Qaderi [1] , Hasan Sarbaz [2] , Abdol-Ahad Ghaibi [3] , Mohammad Jahangiri Asl [4]

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 Qurʾān, 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 Qurʾānic verses, occasionally giving rise to questions and interpretive challenges among readers and scholars of Qurʾānic 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 Qurʾān. 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 Qurʾān 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 Qurʾān'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 Qurʾānic 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 from:** 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 Qurʾān. (e134-155). *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 10(18), e134-155 doi: 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 Qurʾān'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 (Ṣābiʾīn) 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 Ṭā Hā (Qurʾān 20). Had the order been reversed, it might have given rise to the misconception that the Qurʾānic address was directed to Pharaoh. This arrangement demonstrates the Qurʾān'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 (Qurʾān 27) and verse 33 of Surah al-Raḥmān (Qurʾān 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 Qurʾān's rhetorical artistry and precise structural design.

Conclusion

The findings demonstrate that every instance of precedence and succession in the Holy Qurʾān 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 Qurʾānic expression. Examination of this phenomenon enables deeper comprehension of the verses and a more nuanced appreciation of the Qurʾān'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 Qurʾānic discourse and supports more informed engagement with its literary techniques.

Keywords: Precedence; Succession; Coordination of Singular Terms; Qurʾānic Rhetoric; Qurʾānic Content Analysis

مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم
ISSN Online: 2676-6035

واکاوی تقدّم و تأخّر عطف مفرد بر مفرد در قرآن کریم

قادر قادری [۱] ، حسن سرباز [۲] ، عبدالاحد غیبی [۳] ، محمد جهانگیری اصل [٤]

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. عبدالأحد غیبی؛ استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران.
پست الکترونیک: abdolahad@azaruniv. ac. ir
٤. 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 آیاتي مقدّم، و در مواردي دیگر مؤخّر گشته‌اند. این موضوع به‌گونه‌ای فنّي و ماهرانه صورت گرفته که گاهی کار را بر حافظان کلام وحي مشتبه می‌گرداند. به همین جهت تلاش می‌شود که مواردی از تقدم و تأخر عطف مفرد بر مفرد در قرآن مشخّص گردد و با استمداد از ابزارها و روش‌های شناخته‌شده در میراث کهن اسلامي، و نظریات مدوّن در آثار برجای‌مانده از گذشتگان، زیبایی‌های بلاغي و نحوي و ادبي آن واکاوی شود؛ زیرا قرآن یک شاهکار ادبي 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 شیوهٔ تحلیل محتوا به بیان دلایل نحوي و بلاغي موارد تقدم و تأخر پدیده عطف مفرد بر مفرد در قرآن کریم پرداخته شود. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که تقدم واژگان در عطف مفرد بر مفرد دلایل مختلفی دارد ازجمله: تقدم واژه به خاطر تقدّم زمانی آن، تقدم واژه به خاطر شرافت امکانت آن، تقدم واژه به خاطر رفع ابهام و دفع توهم از آن و تقدم واژه به خاطر خلقت شگفت‌انگیز و نیروی جسمانی زائدالوصف آن.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، عطف مفرد بر مفرد، تقدم، تأخر.

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: قادری,قادر , سرباز,حسن , غیبی,عبدالاحد و جهانگیری اصل,محمد . (۱٤۰۵). واکاوی تقدّم و تأخّر عطف مفرد بر مفرد در قرآن کریم. (۱۳٤e-۱۵۵). *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*, ۱۰(شماره اول), ۱۳٤e-۱۵۵
doi: 10.22034/sshq.2024.453722.1453

©۲۰۲۵ **نوع مقاله:** پژوهشی **ناشر:** دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
style.quran.ac.ir

۱ -مقدّمه و بیان مسئله

قرآن کریم مهم‌ترین معجزهٔ 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 به‌جایی نمی‌برند: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى 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 وحیانی و دارای قدسیّتی آسمانی، ساختاری زبانی ـ 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 زیروبمی در آن از حساب ویژه‌ای برخوردار می‌باشد.

البته بسیاری از مردم از مسلّمات لغوی قرآن آگاه نیستند، و شناختی از اسرار آن ندارند. بسی دشوار است که چنین افرادی بدون این‌که راهنمایی باشد که آنان را بااین‌همه فنون و زیبایی آشنا سازد، شگفتی‌هایی را که در لابلای تعابیر منحصربه‌فرد 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 خوانندهٔ 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 دوستداران 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 -پیشینهٔ پژوهش

بحث دربارهٔ قرآن و شناخت مسائل گوناگون آن، از قرن‌ها پیش مطرح بوده و همواره در طول تاریخ، پژوهشگران حوزهٔ علوم قرآنی در این زمینه آثار گران‌بهایی از خود به یادگار گذاشته‌اند و این مطالعات، قدمتی بالغبر هزار سال داشته و پیوسته نیز ادامه دارد. آثاری چون «معانی القرآن» نوشتهٔ یحیی بن زیاد فرّاء، (متوفای ۲۰۷ق)، «اعجاز القرآن» تألیف ابو عبیده معمر بن المثنّی، (متوفای ۲۰۹ق)، «تأویل مشکل القرآن» تألیف ابن قتیبهٔ دینوری، (متوفای ۲۷۶ق)، «البیان فی اعراب القرآن»، «عجائب علوم القرآن» تألیف ابوالبرکات،

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

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 خطّابی، (متوفای ۳۸۸ق) (معرفت، ۱۳۷۹ش: ۵ -۴)، «دلایل الاعجاز» و «أسرار البلاغة» تألیف عبدالقاهر جرجانی با محوریت اعجاز و بلاغت قرآن تنها پاره‌ای از آثار ارجمندی است که در این حوزه نگاشته شده است.

در دورهٔ معاصر نیز پژوهش‌های خوبی در رابطه با موضوع تقدیم‌وتأخیر در قرآن صورت گرفته است که به برخی از آن‌ها به ترتیب زمانی اشاره می‌شود:

محمد نبی احمدی، رضا امانی، مصیب مرزبانی (۱۳۹۴) در مقالهٔ «معانی تقدیم‌وتأخیر ساختارهای متشابه قرآن با تکیه‌بر تفاسیر مجمع‌البیان، المیزان و نمونه»، مجله اندیشه علامه طباطبایی، دوره۲، شماره۳، صفحه۱۳۹ -۱۶۰، به بررسی تفاسیر نامبرده و برخی تفاسیر دیگر در مسئلهٔ تقدیم‌وتأخیر آیات متشابه لفظی پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که تک‌تک آیات متشابه لفظی قرآن کریم که تقدیم‌وتأخیر در آن‌ها به وقوع پیوسته، دلیل و حکمت منحصربه‌فردی دارند؛ زیرا در قرآن کریم، تکرار عبثی که منتهی به تفنّن و سرگرمی باشد، وجود ندارد.

وحیده شهریاری و حسین خاکپور (۱۳۹۴) در مقالهٔ «بررسی شناخت تقدیم‌وتأخیر در فهم قرآن با تکیه‌بر تفسیر تسنیم»، پژوهشنامه تفسیری کلامی قرآن، دوره۲، شماره۴، صفحه۶۴۹ -۶۶۹، به بررسی نقش تقدیم‌وتأخیر در فهم قرآن با تکیه‌بر تفسیر آیت‌الله جوادی آملی اختصاص داده و نتیجه گرفته‌اند که ایشان وجود تقدیم‌وتأخیر را به سبب حکمت‌هایی ازجمله افادهٔ 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 «تقدیم‌وتأخیر و بازتاب آن در ترجمه قرآن»، مجله پژوهش‌های ادبی- قرآنی، سال پنجم، شماره۳ (پیاپی۱۹)، نشان داده‌اند که زیبایی تقدیم‌وتأخیر در پرتو نظریه نظم واژگان قابل‌فهم بوده و در پرتو همین نظریه، ترجمه‌ی هر متن ادبی به‌ویژه قرآن که دارای نظم فرا بشری است مشکل است؛ اما بااین‌وجود می‌توان با یافتن معادلی مناسب در زبان مقصد به ترجمه برخی از تقدیم‌وتأخیرها مبادرت ورزید.

قادر قادری، حمزه حاجی، جعفر صدری (۱۳۹۶) بررسی تقدّم و تأخّرِ جار و مجرورها (مطالعه موردی قرآن کریم)، نشریه مشکوة، دوره۳۶، شماره۳ -شماره پیاپی۱۳۶، صفحه۷۹ -۹۵. در این جستار آمده است که تقدیم‌وتأخیر 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 تقدیم‌وتأخیر جار و مجرور در قرآن کریم، نشـــان می‌دهد که این موضوع به فهم بیشتر آیات و آشنایی با روش و فنون بلاغت و فصاحت و درنهایت 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، نشـــریه مطالعات سبک‌شناســـی قرآن کریم، دوره۲، شـــماره۱ –شـــماره پیاپی۲، صفحه۳۴ –۴۸. این پژوهش می‌کوشد تا بهره‌مندی قرآن از امکانات زبانی و شگردهای زیبایی‌آفرینی را با ارائه نمونه‌هایی از آشنایی‌زدایی درآیات شـــریف جزء۲۷ قرآن به تصویر کشـــد و درنهایت با تکیه‌بر 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.

احد داوری چلقائی (۱۴۰۰) تقدیم‌وتأخیر در تفسیر أحسن الحدیث، مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم، دوره۵، شـــماره. ۸. پژوهش حاضر به بررسی مسئله «تقدیم‌وتأخیر» در «تفسیر احسن الحدیث» آیت‌الله قرشی پرداخته اســـت. نویسنده پس از ذکر انواع تقدیم‌وتأخیر و بررسی شیوه‌های مختلف بیان آن در تفسیر احسن الحدیث، نتیجه گرفته است که ازنظر این تفســـیر مهم‌ترین اغراض تقدیم‌وتأخیر در آیات قرآن، حصر و اختصاص، تأکید بر اهمیت مطلب، بیان شـــرافت و فضیلت، بیان عظمت، بیان تقدم وجودی، توجه به سیاق، بیان قبح مطلب و رعایت فواصل آیات است.

ســـجاد نیازی فرد و ســـید مصطفی احمـــدزاده (۱۴۰۰) تقدیم‌وتأخیـــر در قرآن از نگاه طباطبایی، پژوهشـــنامه نقد آراء تفسیری ســـال دوم، شماره۲ (پیاپی۴). در این مقاله، ضمن بررسی اسباب تقدیم‌وتأخیر از دیدگاه طباطبایی، گزارشی از نوآوری‌های وی در گسترش اســـباب تقدیم‌وتأخیر هم چون استرحام، اشفاق و بیان شمول ارائه‌شده و در کنار آن، تبیین نوآورانهٔ طباطبایی از مفهوم تقدیم‌وتأخیر نیز تبیین گردیده است.

نصیرالدین جوادی (۱۴۰۰) نگرشـــی جامع به گونه‌شناسی تقدیم‌وتأخیر لفظی در قرآن، نشریهٔ پژوهش‌های قرآنی، دوره۲۶، شماره۹۹ –شماره پیاپی۹۹، صفحه ۳۱ –۵۴. این پژوهش در پی آن اســـت که پس از تبیین گونه‌های ارائه‌شده، نخست به‌نقد و بررسی آن‌ها پرداخته و در پایان با ارائهٔ دسته‌بندی جامع، دیدگاه‌های قبلی را غنی‌تر سازد. در پایان، گونه‌شناسی تقدیم‌وتأخیرهای لفظی در شـــش دســـته قرارگرفته است که شـــامل تقدیم‌وتأخیر نحویِ وجوبی، نحویِ جوازی، نحوی اضطراری، رتبی، تفســـیری و مقایسه‌ای می‌شود. همان‌طور که ملاحظه می‌شود اگرچه در پژوهش‌های فوق‌الذکر به موضوع تقدیم‌وتأخیر در قرآن کریم پرداخته‌شده، ولی در هیچ‌کدام از آن‌ها به‌طور اختصاصی موضوع تقدم و تأخر عطف مفرد بر مفرد در قرآن کریم بررسی نشده است.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

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. ازآنجاکه 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» موردبررسی 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 اختلاف‌نظر وجود دارد؛ بصری‌ها معتقدند که «واو عطف» در این زمینه مفید ترتیب نیست، بلکه منحصراً بیانگر "جمع و شراکت" است، حال‌آنکه 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 قابل‌طرح است: این‌که هر دو باهم برخاسته باشند، یا این‌که زید قبل از عمرو برخاسته باشد و یا این‌که 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 ارائه‌شده‌اند و یا یک مطلب را دنبال می‌نمایند. به همین خاطر به‌وسیلهٔ واو عطف، جملهٔ خبریه بر جملهٔ خبریه عطف می‌گردد، و یا جملهٔ خبریه بر جملهٔ طلبیه عطف می‌شود. هم چنان‌که به‌وسیلهٔ آن، جملهٔ طلبیه بر جملهٔ طلبیه و نیز جملهٔ طلبیه بر جملهٔ خبریه عطف می‌شود. مانند: قام زید وقعد عمرو، وقام زید واقعُد (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 مقدّم می‌دارد، پس در این‌که واو را مفید ترتیب ندانیم، هیچ ضرری بر این موضوع مترتّب نخواهد شد، زیرا می‌توان «ترتیب» را از قراین دیگری مانند سیاق جمله استنباط نمود. هم چنان‌که عده‌ای نیز چیدمان واژگان را برحسب 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، بی‌تا: ۲۰۹).

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

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

و «نصـــاری» در دو آیهٔ ﴿إِنَّ الَّذِيـــنَ آَمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِيـــنَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ﴾ (حج/۱۷) و ﴿إِنَّ الَّذِينَ آَمَنُوا وَالَّذِيـــنَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآَخِرِ﴾ (مائده/۶۹)، به دنبال «صابئین» آمده است.

در اینجا این سؤال مطرح است که راز تقدم «نصاری» بر «صابئین» در سورهٔ بقره، و تأخر آن در دو ســـورهٔ دیگر چیست؟ و چرا این دو واژه در سورهٔ بقره و حج به‌صورت منصوب و در سورهٔ مائده به‌صورت مرفوع آمده است؟

بـــرای درک این مطلب بایـــد گفت که «صابئین» بر «نصاری» تقـــدّم زمانی دارند، زیرا «صابئین» قبل از نصاری وجود داشته‌اند، و این‌که «نصاری» نسبت به «صابئین» از شرافت و مکانت بیشـــتری برخوردارند، زیرا آنان اهل کتاب می‌باشـــند، اما «صابئین» هیچ کتابی ندارند. بنابراین «نصاری» در ســـورهٔ بقره به جهت رعایت جایگاه کتاب آنان مقدّم شـــده اســـت. ولی در ســـورهٔ حج «نصاری» مؤخر شـــده اســـت، چراکه از حیث زمانی بعد از «صابئیـــن» قرار دارند. اما در ســـورهٔ مائده هر دو مســـئله رعایت گردیده اســـت؛ چراکه «صابئون» لفظاً مقدّم است و آن به جهت تقدّم زمان آنان است، اما تقدیراً مؤخر می‌باشد، زیرا واژهٔ «الصابئون» به‌صورت مرفوع به‌کاررفته اســـت بنابراین که مبتدا است و خبر آن محذوف اســـت و هدف از آن این است که ازنظر جایگاه نحوی بعد از إنّ و اسم و خبر آن قـــرار گیرد، انگار گفته‌شـــده: «إن الذین آمنوا والذین هـــادوا والنصاری حکمهم کذا، والصابئون کذلک» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج۱: ۶۶۰).

در اینجا «صابئون» بنا بر "مبتدا واقع‌شدن" مرفوع گشته است، هم چنان‌که می‌گوییم: «إنّ زیداً وعمرو قائم» و منظور ما این اســـت که: «إنّ زیداً قائم وعمرو قائم» و خبر «عمرو» به جهت دلالت خبر «إنّ» بر آن، حذف‌شده است (أبو حیان، ۲۰۰۱، ج۳: ۵۴۱).

در اینجا چند پرسش بدین شکل مطرح است:

۱- چرا «صابئون» مرفوع گشته و به‌صورت منصوب وارد نشده است، و این مطلب سبب شـــده است که کلام دارای دو جملهٔ باشـــد؟حال‌آنکه 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 گفته‌شده است که:

چنان چه منصوب و عطف می‌شد، ممکن نبود که این صنف [=صابئون] را جدا نمود و به‌طور خاص آنان را مورداشـــاره قرارداد، آن‌گونه که اکنون به‌طور خاص به آنان اشاره‌شده است، زیرا اصناف قبلی همگی در قالب عطف مفرد بر یکدیگر عطف شده‌اند، ولی [صابئون] به‌صورت جمله عطف شده اســـت. اما در حالت مرفوع شدن از حالت عطف افراد خارج می‌شـــود، و به‌صورت ویژه و ســـوای از بقیهٔ اصناف، از جایگاه خاصی برخوردار خواهد

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

گردید، و تقدیر آن چنین خواهد شد: و الصابئون کذلک، و هم چون بقیهٔ اصناف به‌حساب آمده است. و فایدهٔ تقدیم [صابئون] بر خبر این است که در وسط قرار گرفتن این مبتدا –که خبرش حذف‌شده است –در میان مبتدا و خبر، می‌تواند به صورتی بهتر و واضح‌تر بر حذف خبر خود دلالت نماید، که در صورت تأخیر، این‌گونه واضح و شفاف بر خبر محذوف خود دلالت نمی‌کرد (ابن المنیر، ۱۹۷۲، ج۱: ۶۳۲).

۲– چرا در سورهٔ حج، جایگاه نصاری و کتاب آنان رعایت نشده است؟

در پاسخ باید گفت: «بسیاری از گروه‌هایی که در آنجا ذکرشده‌اند 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 نام‌برده شده است، زیرا مجوسی‌ها نیز در اعتقاد به دو خدا با نصاری شباهت دارند. پایان‌بخش این طوایف و گروه‌ها مشرکان هستند که از بقیه گمراه‌ترند، هم چنان‌که در ابتدای آن‌ها از مؤمنان سخن به میان آمده است که از دیگران هدایت یافته ترند (بقاعی، ۱۹۹۵، ج۵: ۱۴۰).

۳– چرا در تمامی آیات، یهود بر صابئون تقدّم پیداکرده است؟

در پاسخ باید گفت: «یهود، موحِّد و یکتاپرست هستند، اما در میان نصاری، مشرک هم یافت می‌شود، زیرا گروهی از آنان می‌گویند: إنّ الله ثالث ثلاثة، به همین خاطر در سورهٔ حج آنان را بعد از مجوس و مشرکان آورد، زیرا همچون پسینیان خود در شرک وجه اشتراک دارند» (ابن جماعة، ۱۹۹۰: ۱۰۰، مسئله ۳۴).

۲ –۲ –تقدّم «هارون» بر «موسی» و تأخر آن

«هارون» در این فرمودهٔ خداوند متعال بر «موسی» مقدّم شده است: ﴿قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى﴾ (طه/۷۰). ولی در دو آیهٔ: ﴿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 گفته‌شده که این تقدیم‌وتأخیر به جهت رعایت فواصل آیات صورت گرفته (اسکافی، ۱۹۸۱: ۱۷۴، و ابن جماعة، ۱۹۹۰: ۱۸۷، مسئله ۱۶۵)، زیرا اکثر آیات در سوره طه به الف مقصوره ختم شده‌اند: (لِتَشْقَى، يَخْشَى، اسْتَوَى، ألقى، الأعلى، أتى، أبقى، الدنيا، يحيى، العلى، تزكى، . . .) و در بسیاری از موارد به خاطر زیباسازی کلام، فواصل آیات موردتوجه قرارگرفته است. از مصادیق این بخش می‌توان به‌اضافه شدن الف در ﴿الرَّسُولَا﴾ و ﴿السَّبِيلَا﴾ (احزاب/۶۷ –۶۶) اشاره کرد. "الف" در این دو مورد به‌جای تنوین نیامده است، زیرا تنوین همراه با الف و لام جمع نمی‌شود، 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 گفتهٔ آنان در ﴿رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ﴾ فرعون است، زیرا اگر آنان فقط می‌گفتند: ﴿رَبِّ مُوسَى﴾ 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 ذکرشده، این توهّم برطرف می‌شود و وقتی‌که هارون بر موسی مقدّم می‌شود، دیگر هیچ اثری از این توهّم بر جای نمی‌ماند. نیز گفته‌شده است که علّت تقدّم «هارون» بر «موسی» این است که «هارون» ازنظر سِن از «موسی» بزرگ‌تر بود، و «موسی» به خاطر مکانت برترش بر او مقدّم شده است (آلوسی، ۱۹۷۸، ج۹: 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» واردشده‌اند. آنجا که در رابطه با «دین» واردشده‌اند، یک‌بار «لعب» بر «لهو» مقدّم شده است، مانند: ﴿وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا﴾ (انعام/۷۰). و یک‌بار «لهو» بر «لعب» مقدّم شده است، مانند: ﴿الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا﴾ (اعراف/۵۱).

و آنجا که در رابطه با «دنیا» واردشده‌اند یک‌بار«لهو» بر «لعب» مقدّم شده است، مانند: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ﴾ (عنکبوت/۶۴). و در سه آیه «لعب» بر «لهو» مقدّم شده است: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾ (اعراف/۵۱). ﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾ (محمد/۳۶). ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ 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، بی‌تا: ۴۷۵، مادهٔ«لهو»)، و «لَعِبَ الشَّخصُ» یعنی کار بیهوده‌ای را انجام داد (عُمَر، ۲۰۰۸، ج۳: ۲۰۱۴)، و«لَعِبَ فلانٌ إذا كان فعلُهُ غَيرَ قاصدٍ به مَقصداً صحيحاً»: 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: «اللهو عن الشیئ» به معنی ترک نمودن و اهمال کردن آن چیز و روی‌گردانی از آن و فراموش کردنش می‌باشد. و «لهو» در سورهٔ اعراف بعد از﴿وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ﴾ (اعراف/۴۸) واردشده است که بیانگر توبیخ و سرزنش آنان به سبب روی‌گردانی‌شان از حق و پشت سر انداختن آن است. به همین خاطر به دنبال آن

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

فرمود: ﴿فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ﴾ (اعراف/۵۱). هم‌چنین آیهٔ سورهٔ عنکبوت بعدازاین فرمودهٔ خداوند متعال واردشده است: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ (عنکبوت/۶۱) که بیانگر روی‌گردانی آنان از حق است، این در حالی است که حق را کاملاً می‌شناختند. اما جاهای دیگر که «لهو» در آن‌ها واردشده است، در باب ذمّ دنیا و مشغول گشتن از ذکر و یاد خدا و سرگرم شدن به زینت و زخارف دنیا می‌باشد» (ابن جماعهٔ، ۱۹۹۰: ۱۷۵، مسئله ۱۴۶).

البته این برداشت‌ها، زیبا و نیکوست، اما این‌گونه نیست که هر جا «لعب» بر «لهو» جلو افتاده باشد همگی در سیاق ذم دنیاست، چراکه آیهٔ شمارهٔ هفتاد از سورهٔ انعام –آن‌گونه 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 «لعبِ» مربوط به دین:

در آیهٔ شمارهٔ هفتاد از سورهٔ انعام «لعب» بر «لهو» مقدّم شده است، زیرا در رابطه با گروه خاصی از کفار نازل‌شده است؛ آن‌هایی که آیات خدا را می‌شنیدند و آن را مورد تمسخر و استهزا قرار می‌دادند و به بازیچه‌اش می‌گرفتند، و اوقات فراغت خود را با مسخره کردن آن پر می‌کردند، و هیچ سود و منفعتی را در آن نمی‌دیدند. این کار آنان به‌منزلهٔ «لعب» و بازی کردنشان بود. سپس به‌وسیلهٔ گرایش به دنیا، از تدبّرِ در آن بازماندند و سرگرم شدند، و این همان «لهو» و سرگرمی آنان بود.

در آیهٔ شمارهٔ پنجاه‌ویک از سورهٔ اعراف «لهو» بر «لعب» مقدّم شده است، زیرا در رابطه با عموم کفار است و فقط به کسانی اختصاص ندارد که آیات را می‌شنیدند، به همین خاطر کاری که اکثریت آنان بدان مشغول بودند، بر کاری مقدّم شده است که تعداد اندکی از آنان بدان روی آورده بودند. سپس چون به کار خود راضی و خشنود بودند، و آن را دوست می‌داشتند، اما درعین‌حال هیچ نفع و فایده‌ای را برایشان در برنداشت، عملِ آنان به بازی می‌ماند، همان‌گونه که بازی، آدمی را به وجد می‌آورد اما درعین‌حال فایده‌ای هم برایش ندارد. و بیشتر کفار به آفت «لهو» گرفتارشده بودند.

کرمانی در توجیه تقدّم «لهو» می‌گوید:

«لهو» در سورهٔ اعراف مقدّم شده است، زیرا آنان به‌وسیلهٔ سرگرمی‌های کاذبی که برای خود پیداکرده بودند، روز آخرت و لقای پروردگار را به فراموشی سپرده بودند. پس چون آنان در اثر سرگرمی‌های جانبی [لهو] از یاد قیامت و ذکر خداوند غافل مانده بودند، ابتدا به ذکرِ سببِ آن پرداخت. ولی در سورهٔ عنکبوت، مراد از ذکرِ آن دو، زمان دنیا است و این‌که دنیا به‌سرعت منقضی شده و دوامِ کمی دارد: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ

لَهِـــيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُـــونَ﴾. یعنی زندگانی روز آخرت هیچ پایان و انتهایی ندارد. بـــه همین خاطر، ابتدا «لهو» را ذکر نمود، چراکه آدمی در زمان جوانی دچار ســـرگرمی و مشـــغولیت‌های گوناگون می‌گردد، و چنانچه میزان این مشغولیت‌ها را با دوران بازی که در مرحلهٔ کودکی صورت می‌گیرد مقایســـه نماییم، درمی‌یابیم که دوران سرگرمی و مشـــغولیت‌های مختلف فکری و. . . به‌مراتب بیشتر از دوران بازی‌های کودکانه است. به همین خاطر چیزی را مقدّم داشـــت که دوران آن بیشـــتر و گسترده‌تر است (کرمانی، ۱۹۹۷: ۴۹، مسئله ۱۰۰).

۲. «لهو» و «لعبِ» مربوط به دنیا:

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

«لعـــب» و بازی کـــردن در دوران کودکی صورت می‌گیـــرد، و دوران کودکی قبل از دوران جوانی است که معمولاً آدمی در آن مرحله دچار «لهو» و انواع سرگرمی می‌شود. آنچه در آیهٔ بیســـت سورهٔ حدید آمده اســـت به‌خوبی بیانگر این حقیقت می‌باشد، زیرا چیدمان کلماتِ: «لعب»، «لهو»، «زینت»، «تفاخر» و «تکاثر» در این آیه بر اساس مراحلی از زندگی انســـان است که در هر مرحله، مورد خاصی از آن کلمات، معنا و مفهوم پیدا می‌کند. عُمرِ انســـان متشـــکل از مراحل و دوران مختلفی از قبیـــل؛ دوران بازی کردن «لعـــب»، دوران ســـرگرمی از طریق ابراز عشـــق و علاقه به زنان «لهو»، ســـپس دوران خودآرایی برای آنان و فخرفروشـــی بر دیگران «تفاخـــر»، وانگهی دوران زیاده‌طلبی و کثرت خواهی مال و اولاد اســـت. به همین خاطر طبیعی اســـت که «لعب» مقدّم شـــود (اسکافی، ۱۹۸۱: ۱۲۲).

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

تقدّم «لهو» در این سوره بدان جهت صورت گرفته است که مقصود از آن، مبالغه 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 به‌مراتب بیشـــتر از مدت‌زمان بازی‌های کودکانه‌اش است. به همین جهت «لهو» را بر «لعب» مقدّم داشت (همان: ۱۲۴).

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

تقدّم «إنس» 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 عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ (اسرا/۸۸).

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

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

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

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

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

و «جن» در چندین آیه بر «إنس» 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 لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ (اعراف/۱۷۶).

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

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

۶. ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرِنَا الَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلْهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا﴾ (فصلت/۲۹).

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

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

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

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

۱ -﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (هود/۱۱۹).

۲ -﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (سجده/۱۳).

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

در آیات ذکرشده، واژه‌های «جن»، «جنّة» و «جان» به کرّات واردشده است. اکنون این سؤال مطرح است که حقیقت این سه واژه چیست؟ریشهٔ اصلی این واژه‌ها از حروف [ج -ن] تشکیل‌شده است که به معنی پنهان نمودن چیزی از چشم کسی می‌باشد. و اکنون به‌طور مبسوط به بیان معنای لغوی این واژه می‌پردازیم:

* «جن» به دو معنی به‌کاررفته است:

۱. آن دسته از موجودات روحانی و غیبی که از دید انسان‌ها مخفی و پوشیده‌اند. طبق این تعریف، ملائکه و شیاطین هم «جن» به‌حساب می‌آیند. بنابراین می‌توان گفت که هر ملائکه‌ای «جن» است، اما هر «جن»ی ملائکه نیست.

۲. «جن» به معنی برخی از موجودات روحانی به‌کاررفته 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 فرمودهٔ خداوند متعال: ﴿وَأَنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِکَ تَحَرَّوْا رَشَدًا﴾ (جن/۱۴).

* «جنهٔ» به معنی گروه جنّیان است، و گاهی نیز به معنی جنون و دیوانگی است.

* «جان» به معنی نوعی از «جن» است (اصفهانی، بی‌تا: 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، ج۳: 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:

«علّت 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، بی‌تا: 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 به‌حساب آورده و مقدّم می‌دارند؟سهیلی در رابطه با این تقدم و تأخرها می‌گوید: «علّت 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» دربرگیرندهٔ ملائکه نیست، چراکه هیچ‌گاه معصیتی از آنان سر نمی‌زند، و آن سه مورد ذیل است:

۱– ﴿لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ﴾ (رحمن/۵۶ و ۷۴).

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

۳– ﴿وَأَنَّا ظَنَنَّا أَنْ لَنْ تَقُولَ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ (جن/۵).

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

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

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

علّت تقدّم «انس» در: ﴿لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ﴾ این است چیزی مورد نفی قرارگرفته است که معمولاً اقدام به آن کار از ناحیهٔ آنان ملموس‌تر و عینی‌تر است، و پرواضح است که «طمث» و هم‌خوابگی با زنان از سوی انسان‌ها کاملاً ملموس‌تر است تا این‌که این امر از سوی جنیان صورت گیرد. به همین خاطر ابتدا «انس» ذکر گردید و بر «جن» مقدّم داشته شد که نزدیکی کردن آنان با زنان عینی‌تر و مشهودتر می‌باشد.

ابن القیم درباره تقدّم «انس» در ﴿وَأَنَّا ظَنَنَّا أَنْ لَنْ تَقُولَ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ می‌گوید:

این آیه درواقع حکایتِ گفتارِ جنیانِ مسلمان به هنگام شنیدن آیاتی از قرآن است. و اولین کسانی که مورد خطاب قرآن قرار گرفتند، انسان‌ها بودند، و قرآن بر پیامبرِ آنان نازل شد، و آنان بودند که قبل از جنیان قرآن را تصدیق و تکذیب کردند. پس، در گفتار جنیانِ مؤمن، «انس» به این اعتبار مقدّم داشته شده است که قرآن ابتدا آنان را مورد خطاب قرارداد 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 کاربردند، و نوعی تهمت را از خود دور ساختند، تا قومشان آن‌ها را به پشتیبانی از انسان‌ها متهم نسازند (جوزیهٔ، ۱۹۷۰، ج۱: ۶۶).

اکنون سه موردِ باقی‌مانده را که در آن «انس» تقدّم پیداکرده است، بیان و به توضیح دلایل این تقدّم‌ها پرداخته می‌شود:

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

این آیه در سیاق تسلیت پیامبر (ص) نازل‌شده است، و این‌که ایشان در برابر شدّت عداوت و دشمنی کافرانِ قریش، غم به دل راه ندهند. به همین خاطر بهتر آن بود که «انس» مقدّم شود، چراکه بدترین نوع برخوردها از ناحیهٔ آنان به ایشان رسید.

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

در این آیه، خداوند متعال توسط پیامبر عظیم‌الشأن اسلام (ص)، ثقلین، یعنی «انس» و «جن» را به مبارزه طلبیده است تا همانند قرآن را بیاورند، پس «انس» را مقدّم داشت، زیرا قرآن به زبان آنان نازل‌شده است، و این‌که آنان اهل فصاحت و شیوا سرایی هستند، نیز پیامبر (ص) از میان آنان مبعوث شده است (بقاعی، ۱۹۹۵، ج۱۱: ۵۰۸).

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

در این آیه نیز «انس» مقدّم داشته شده، چراکه در آیهٔ شمارهٔ چهارده، خلقت انسان را قبل از خلقت «جان» مطرح کرده است، حتی در ابتدای سوره نیز، بعد از ذکر «رحمن» و مطرح‌شدن تعلیم قرآن، از خلقت انسان سخن به میان آمده است، و علّت 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 فواصلِ 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 تقدّم «جن» در آیات ذیل کاملاً واضح و مبرهن است:

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

علّت تقدّم «جن» در این آیه این است که آنان مسبّب اغوا و گمراهی انسان‌ها هستند، شاهد این ادّعا آیهٔ قبل از آن است: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا﴾ (انعام/۱۲۸).

در این آیه علّت این‌که جنیان خیل کثیری از انسان‌ها را به همراه دارند این است که این گروهِ 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 مقدّم داشت. عده‌ای نیز گفته‌اند چون جنیان در این صحنه، گروه غالب و پیروزمند به‌حساب آمده‌اند، آنان را مقدّم داشته است (بقاعی، ۱۹۹۵، ج۷: ۲۷۱).

۲ -﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرِنَا الَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلْهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا﴾ (انعام/۱۳۰).

علّت تقدّم «جن» در این آیه نیز شبیه آیهٔ قبلی است، به همین جهت، کفار ابتدا خواستار رؤیت «جن» شدند، زیرا آنان مسبّب گمراهی‌شان شدند. در سورهٔ ناس نیز «جنهٔ» بر «ناس» تقدّم پیداکرده 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 مِن 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 امّت‌های گذشته سخن به میان آمده است، ازآنجاکه آفرینش «جن» قبل از آفرینش «انس» صورت گرفته، بر «انس» تقدّم پیداکرده است. نیز به خاطر این‌که آنان پایه‌گذار گمراهی بوده‌اند (بقاعی، ۱۹۹۵، ج۷: ۳۹۷، باب بیان علّت تقدم در آیهٔ ۳۸ اعراف)، نیز به دلیل این‌که عرب‌ها، جنیان را بزرگ می‌پنداشتند و به آن‌ها پناه می‌بردند (همان، ج۱۸: ۱۵۷، باب بیان علّت تقدیم در آیهٔ شمارهٔ ۱۸ احقاف). نیز در این حالت، گروهی تقدّم پیداکرده‌اند که قوی‌تر هستند، و شکی نیست که تقدّم گروهِ

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

قوی‌تر، بهتر و اولی تر می‌باشد (همان، ج ۱۷: ۱۷۶، باب بیان علّت تقدیم در آیهٔ ۲۵ فصلت).

۶ -﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ (اعراف/۱۷۹).

دلیل تقدّم «جن» در این آیه، به‌مانند آیات قبلی، بسی آشکار است و نیازی به توضیح بیشتر ندارد.

۷ -﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (ذاریات/۵۶).

در این آیه به دلیل آن‌که به‌طور صریح از خلقت و آفرینش سخن رفته است، «جن» بر «انس» تقدّم پیداکرده است، زیرا آفرینش آنان قبل از آفرینش انسان صورت گرفته است.

۸ -﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (هود/۱۱۹، و سجده/۱۳).

در این دو آیه نیز دلیل تقدّم «الْجِنَّةِ» بر «النَّاسِ»، تقدّم زمان است، زیرا در سورهٔ هود، قبل از این‌که به این قسمت از آیه برسیم، خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ﴾، و در سورهٔ سجده نیز قبل از این بخش از آیه می‌فرماید: ﴿وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي﴾ که بیانگر آن است وارد شدن آن دو گروه به جهنم، امری محتوم و غیرقابل‌برگشت می‌باشد. پس این موضوع، یک موضوع قدیمی است و ریشه در ازل دارد. به همین خاطر گروهی مقدّم شده‌اند که از حیث زمانی قدمت و پیشینهٔ بیشتری دارند.

نیز در این دو سوره به موضوع آفرینش اشاره‌شده است؛ در سورهٔ هود و در همان آیه می‌فرماید: ﴿وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾، و در آیهٔ شمارهٔ هفت سورهٔ سجده می‌فرماید: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ (سجده/۷)، و در آیات بعدی از مراحل مختلف آفرینش انسان تا زمان مرگش صحبت می‌نماید و این بیانگر آن است که رعایت ترتیب بر اساس تقدّم زمان، بهتر و شایسته‌تر است.

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

در این آیه نیز «جن» بر «انس» تقدّم پیداکرده است، و علّت این کار یا قوّت و قدرت جسمی آنان است، و یا این‌که وضعیت شگفت‌انگیزتری دارند (زرکشی، ۱۹۸۰، ج۳: ۲۵۸).

آیهٔ: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا﴾ (رحمن/۳۳) نیز دارای چنین وضعیتی می‌باشد، زیرا جن‌ها برای بالا رفتن از آسمان، از قدرت بیشتری برخوردارند، به دلیل این‌که خداوند متعال قوی‌ترین ابزار را که عبارت از شهاب‌سنگ‌ها است برای مقابلهٔ با آنان آماده کرده است، تا با این کار، آنان را از استراق سمع بازدارد. به همین جهت در این آیه مقدّم شده‌اند (عباس، ۱۹۹۱: ۲۲۳).

۵ -۲ -تقدّم «قارون» بر «فرعون» و تأخّر آن

«قارون» در آیهٔ ذیل بر «فرعون» و «هامان» تقدّم پیداکرده است: ﴿وَقَارُونَ وَفِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانُوا سَابِقِينَ﴾ (عنکبوت/۳۹).

در رابطه با این تقدّم و تأخرها چهار دلیل ارائه‌شده است:

۱ – هنگامی‌که خداوند متعال در توصیف قوم عاد و ثمود بیان نمود که آنان چشم بینا داشتند: ﴿وَعَادًا وَثَمُودَ وَقَدْ تَبَيَّنَ لَكُمْ مِنْ مَسَاكِنِهِمْ وَزَيَّنَ 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 این‌که تورات را حفظ نموده بود، از همهٔ آن قوم بصیرت و درایت بیشتری داشت.

۲ –در تقدّم «قارون» تسلیت پیامبر نهفته است، زیرا پیامبر (ص) درنتیجهٔ حسادتی که قریش نسبت به ایشان داشتند، رنج و عذاب فراوانی را از آنان دید. همان‌گونه 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 برحسب واقعیت تقدم 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 مبیّن آن است که برخورداری از چنین جایگاهی هیچ فایده‌ای به حال صاحبش ندارد (آلوسی، ۱۹۷۸، ج۲۰: ۱۵۸).

اما تقدّم «فرعون» و «هامان» بر «قارون» در آیهٔ بیست‌وچهار سورهٔ غافر ﴿إِلَى فِرعَونَ وَهَمَنَ وَقَرُونَ فَقَالُواْ سَحِرٌ كَذَّابٌ﴾ بدان جهت است که آن آیه در سیاق نبوّت و رسالت نازل گشته است، زیرا در آیهٔ قبل از آن می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ﴾ (غافر/۲۳)، و پرواضح است که موسی ابتدا به‌سوی «فرعون» و «هامان» مأموریت یافت.

البته باید گفت این توجیه زمانی صدق می‌کند که مراد از «قارون» در آیهٔ سورهٔ غافر دوست موسی باشد. و گفته‌شده است که قارون شخص دیگری است که طلایه‌دار سربازان فرعون بود (آلوسی، ۱۹۷۸، ج۲۴: ۶۱). پس اگر چنین باشد، در تأخّر او از آن دو هیچ اشکالی به وجود نمی‌آید، زیرا او پیرو بوده، و رتبهٔ او از هامان پایین‌تر بوده است و فرعون بر آنان تقدّم پیداکرده است چون او پادشاه بوده است.

۳ -نتایج پژوهش

تقدّم و تأخر یکی از شیوه‌های بیانی قرآن کریم است که بر زیباییِ اسلوب آن دلالت دارد.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

بعضی از مستشـــرقان مدعی شده‌اند که وجودِ 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 به‌وسیلهٔ واو عطف نیز صورت گرفته اســـت – علی‌رغم این‌که گروهی معتقدند "واو عطف" اساســـاً مفید ترتیب نیست –همین حکمت وجود دارد. بدین ســـبب، هر حرفی از کلام وحی، از ســـوی ارباب فن مورد تأمل قرارگرفته، و دنیایی از علوم و معارفِ ناب به برکت مدارســـه و ممارسهٔ آن، تولید گشته، و این مسئله به‌طور طبیعی به حفظ و حراست قرآن نیز انجامیده است.

تقدم واژه به خاطر قدمـــت و تقدم زمانی مانند تقدم (صابئین) بر (نصاری) در آیه ۱۷ ســـوره حج و آیه ۶۹ سوره مائده، زیرا صابئین قبل از نصاری وجود داشته‌اند. از این باب می‌تـــوان به تقدم واژه (انس) بر (جن) در پاره‌ای از آیات اشـــاره کرد. متخصصان حوزه بلاغت و علوم قرآنـــی گفته‌اند که تقدم (انس) در موارد فوق‌الذکر، به خاطر تقدم زمانی آنان اســـت. مثلاً در آیه ۵ از سوره جن که می‌فرماید: ﴿وَأَنَّا ظَنَنَّا أَنْ لَنْ تَقُولَ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾، تقدم انس بر جن بدان جهت است که انس قبل از جن مورد خطاب قرآن قرارگرفته 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" ازنظر 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 پیداکرده بود، بر "هارون" مقدم شده است.

تقـــدم واژه به جهت رفع ابهام و دفع توهم، مانند تقدم "هارون" بر "موســـی" در آیه ۷ از ســـوره طه که چنانچه "موسی" مقدم می‌شـــد این توهم ایجاد می‌گردید که منظور ساحران از "رب" در آیه (آمنا برب. . . .) فرعون است، زیرا "فرعون" در دوران کودکی موســـی را پرورش داده بود، اما زمانی که هارون بر موســـی 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 بیشـــتری برخوردار بودند، به دلیل این‌که خداوند قوی‌ترین ابزار را که همان شهاب‌سنگ‌ها هستند برای مقابله با آنان آماده کرده است.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

منابع

ابن المنير، أحمد بن محمد الإسكندري المالكي (۱۹۷۲م). *الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال*، چاپخانه مصطفي بابي الحلبي، مصر.
ابـن جماعـة، بدرالديـن (۱۹۹۰م). *كشف المعانـي في المتشابه مـن المثانـي*، تحقيق: عبدالجـواد خلف، كراچي، سلسـلة منشورات جامعة الدراسات الإسلامية، چاپ اول.
أبـو حيـان، محمـد بن يوسـف (۲۰۰۱م). تفسـير البحر المحيـط، تحقيق: عادل أحمـد عبد الموجـود -علي‌محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، چاپ اول.
اسكافي، الخطيب (۱۹۸۱م). *درة التنزيل و غرة التأويل*، *بيروت*، دار الآفاق الجديدة، چاپ دوم.
اصفهاني، الراغب (بی‌تا). *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.
آلوسي، السيد محمود (۱۹۷۸م). *روح المعاني في تفسير القرآن الكريم و السبع المثاني*، دار الفكر، بيروت.
بقاعي، ابراهيم بن عمر (۱۹۹۵م). *نظم الدرر*، في تناسـب الآيات و السـور، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، بيروت، دار الكتب العلمية.
جرجانی، عبدالقاهر (۱۳٦٦ش). *دلایل اعجاز*، تحقیق محمد رشید رضا، چاپ سوم.
جوزية، ابن القيم (۱۹۷۰م). *بدائع الفوائد*، بيروت، دار الكتاب العربي.
الدانـي، عثمـان بـن سـعيد بن عثمان بن عمـر (۲۰۰۷م) *الفرق بين الضاد والظاء فی كتاب الله عز وجل وفی المشـهور من الكلام*، المحقق: حاتم صالح الضّامن، دمشق، دار البشائر، الطبعة الأولى.
زركشـي، بـدر الديـن محمد بن عبد الله (۱۹۸۰م). *البرهـان فی علوم القرآن*، تحقيق: محمد ابو الفضـل ابراهيم، دار الفكر، چاپ سوم.
زمخشـري، ابـو القاسـم جـار الله محمـود بـن عمر (۱٤۰۷هـ. ق). *الكشـاف عن حقائـق التنزيل وعيـون الأقاويـل فی وجوه التأويل*، بيروت: دارالكتاب العربی، چاپ سوم.
سهيلي، ابو القاسم عبدالرحمن بن عبدالله (بی‌تا). *نتائج الفكر في النحو*، تحقيق: عادل احمد عبدالموجود وعلي محمد معوّض، بيروت، دار الكتب العلمية.
عباس، فضل حسن (۱۹۹۱م). *إعجاز القرآن الكريم*، عمان.
عسكری، ابوهلال، *الصّناعتين* (۱۹۰۳م). تحقيق على محمّد الجباوی، محمّد ابوالفضل ابراهيم، داراحياء الكتب العربيّة، چاپ اوّل.
عمر، أحمد مختار عبد الحميد (۲۰۰۸م) *معجم اللغة العربية المعاصرة*، عالم الكتب، الطبعة الأولى.
كرماني، ابو القاسم محمود بن حمزه (۱۹۹۷م). *البرهان في توجيه مشابه القرآن لما فيه من الحجة و البيان*، تحقيق: دكتر السيد الجميلي، مركز التراث للنشر.
مالقـي، احمـد بـن عبـد النـور (۱۹۷۵م). *رصـف المبانـي في شـرح حروف المعانـي*، تحقيق: احمـد محمد الخراط، دمشـق، چاپخانه: زيد بن ثابت.
مرادي، الحسـن بن قاسـم (۱۹۸۳م). *الجنـي الدانـي*، تحقيق: فخرالدين قباوة و محمد نديم، بيروت، دار الآفاق الجديدة، چاپ دوم.
معرفت، محمد هادی (۱۳۷۹م). *علوم قرآنی*، تهران، سمت، چاپ اوّل.

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, Badraldin (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 -Jadija, 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]

Zamakhshari, 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]

Stylistics Studies of the Holy Quran

Stylistics Studies of the Holy Quran

ISSN Online: 2676-6035

The Nature of Image Schemas in the Attributive Uses of Fitnah in the Holy Qurʾān

Seyyed Jalal Amini [1], Blasem Mohseni [2], Amir Moqaddam Mottaqi [3]

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, Dr.Ali Shariati Faculty of Letters and Humanities, 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 Qurʾān, 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 Qurʾān 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 Qurʾān 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 Qurʾānic semantic system? Essentially, the study moves beyond the lexical meaning to explore the underlying cognitive layers and how Fitnah is conceptualized in the Qurʾān's audience's mind.

Research Methodology

This qualitative study employs a descriptive-analytical approach. Data were collected

Received: 2023-05-10 | **Received in revised from:** 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 Qurʾān. (e156-181). *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 10(18), e156-181 doi: 1022034/sshq.2023.396575.1300

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

through library research by direct reference to the Qurʾānic text, authoritative exegetical works (such as Tafsīr Al-Mīzān, Majmaʿ 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 Qurʾān.

Findings

Analysis shows that the term Fitnah in the Qurʾān 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 Sūraḥ al-Ḥadīd (Qurʾān 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 Qurʾān 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 Qurʾān 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 Qurʾān—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 Qurʾān.

Keywords: Holy Qurʾān; Fitnah; Attributive function; Semantics; Cognitive linguistics; Image schema; Motion schema

مطالعات سبک شناختی قرآن کریم
ISSN Online: 2676-6035

چیستی طرح‌واره‌های تصوری در آیات اسنادی فتنه در قرآن کریم

سیدجلال امینی [۱] ، **بلاسم محسنی** [۲] ، **امیر مقدم متقی** [۳]

۱. دانشجوی دکترای زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر شریعتی، دانشگاه فردوسی 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 نشان‌دهندهٔ اهمیت این واژه است. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی کارکردهای اسنادی آیات فتنه و چیستی طرح‌واره‌های تصوری موجود در آن می‌پردازد. نتایج این جستار بیانگر آن‌است که ماده فتنه در کاربردهای قرآنی غالباً در شکل متکلم وحده از فعل ماضی و سپس در قالب دیگر اشتقاقات به‌کار رفته‌است و همچنین نشانگر آن‌است که به ترتیب طرح‌واره حرکتی بیشترین میزان فراوانی را به خود اختصاص داده‌است و سپس طرح‌واره ظرف بودگی، نیرو - قدرتی، تماس و شئ، بیشترین میزان فراوانی را به خود اختصاص داده‌اند، اما طرح‌وارهٔ حمایت و مرکز - حاشیه،تنها در یک آیه به چشم می‌خورد.نیزطرح‌وارهٔ 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، طرح‌وارهٔ تصوری.

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 تصوری در آیات اسنادی فتنه در قرآن کریم. (۱۵۶-۱۸۱). *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*، ۱۰(شماره اول)، ۱۵۶-۱۸۱ doi: 1022034/sshq.2023.396575.1300

©۲۰۲۵ **نوع مقاله:** پژوهشی **ناشر:** دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
style.quran.ac.ir

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

۱. مقدمه

زبان را می‌توان نوعی نظام ارتباطی دانســت 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 نشــانه‌ها یا نمادها قرار دارند. «فردینان دو سوســور»، زبان‌شناس سوئیســی، این دو را «دال» (صورت) و «مدلول» (معنی) می‌نامــد. (پالمر،۱۳۶۵:۲۰) هال می‌گوید: زبان در خلا وجود ندارد. زبان در جامعه انســانی و به منظور ایجاد ارتباط به کار برده می‌شود، بنابراین، دارای معنی است (هال،۱۳۸۱:۱۳۱)

برآل می‌گوید: زبان‌شناســی برای انسان از انسان می‌گوید. زبان شناسی به او می‌گوید که برساخته از چیست و چگونه به کمال رسیده‌است،آن هم با گذر از سختی های گوناگون و سســتی های ناگزیر، حتی علی رغم عقب گرد های موقتی ای که ابزار حیاتی تمدن است (گیررتس،۱۳۹۸:۵۱)

زبان‌شناسی شناختی (cognitive)یکی از رویکردهای نسبتاً جدید در مطالعات زبان‌شناسی اســت که به بررســی رابطه میان زبان، ذهن وتجارب اجتماعی و فیزیکی انسان می‌پردازد. بر اســاس این رویکرد،مطالعه زبان بر اســاس تجربیات انسان از جهان خارج، نحوه درک و روش مفهوم‌ســازی او انجام می‌شــود. به عبارت دیگر مطالعه زبــان، مطالعه الگوهای مفهوم‌ســازی شده(Conceptualization)است. این رویکرد حاصل منازعات زبان‌شناختی میان معناشناســان زایشــی از جمله لیکاف، لانگاکر و طرفداران چامسکی است. به اعتقاد لیکاف و لانگاکر اســاس مطالعات زبانی باید بر اساس معنا و توجه به‌استعدادهای شناختی انســان باشد و بررسی معنای زبانی بر اساس معنی‌شناسی صدق و کذب نادرست است.در زبان‌شناسی شناختی برخلاف نظر صورت گرایان آنچه اصل است، معناست و صورت زبانی فرع در نظر گرفته می‌شود(شــیخ سنگ تجن،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 معنی‌شناســی شناختی به جای توجه به جهان خارج، ســاخت مفهومی یا شــناختی که انســان از تجربیات جهان خارج در ذهن خود منعکس ساخته‌اســت، مورد بررســی قرار می‌گیرد. بر اســاس این رویکرد، دانش زبانی مستقل از اندیشیدن و شناخت نیســت. 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 زبان‌شناســی را مطالعه علمی زبان در نظر بگیریم، می‌توانیم از همین الگو اســتفاده کنیم و بگوییم که معنی‌شناســی نیز مطالعه علمی معنی است این تعریف زمانی قابل قبول

اســـت که اولا بدانیم "مطالعه علمی" چیســـت و ثانیا معلوم کنیـــم، منظورمان از "معنی" چیســـت (صفوی،۱۳۸۶:۱۴)«معنی‌شناسی » اصطلاحی فنی است که به مطالعه معنی اطلاق می‌شـــود (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 شـــمار می‌رود و از اصطلاح(semantique) فرانسه نشأت می‌گیرد که برای نخستین بار از سوی برآل معرفی شـــد.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 اســـت و در اصل بازنمودهای ذهن آدمی‌را باز می‌کاود. این شـــیوه‌ی مطالعه‌ی معنی را رهیافتی بازنمودی(vepres entational) می‌نامند(صفوی،۱۳۸۳:۲۸)

معنی‌شناسی شـــناختی شعبه‌ای از دانش زبان‌شناسی اســـت (لاینز،۱۳۸۵:۳۵)، اصطلاح معنی‌شناســـی شناختی نخســـتین بار از سوی لیکاف مطرح شـــد و نگرشی را معرفی کرد که بســـیاری از معنی‌شناسان را مجذوب خود ساخت. براســـاس این نگرش، دانش زبانی مســـتقل از اندیشیدن و شناخت نیست. این دیدگاه در نقطه‌ی مقابل آرای فیلسوفانی چون فودور و زبان‌شناسانی نظیر چامســـکی قرار می‌گیرد. اینان برخلاف افرادی چون فودور و چامسکی،رفتار زبانی را بخشی از استعدادهای شناختی انسان می‌دانند؛ استعدادهایی که برای آدمی امکان یادگیری، اســـتدلال و تحلیل را فراهم می‌آورند. بنابراین شاید بتوان مدعی شد که هسته اصلی آنچه این دسته از زبان‌شناسان به آن معتقدند، در این عبارت نهفته‌است 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 برده‌است 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 آشـــکار کرده‌است و در تعمیق معانی مستخرج از آیات، نقشـــی به‌ســـزا 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» اســـت. این واژه با مشتقاتش شصت مرتبه در کارکردهای اســـنادی متفاوتی به کار رفته‌است، گاه به خداوند متعال و گاه به خود انسان و گاه به ظالمان و ستمگران اسناد داده شده‌است. همچنین واژۀ «فتنه» در کاربردهای قرآنی غالباً در شـــکل متکلم وحده از فعل ماضی و ســـپس در قالب دیگر اشتقاقات به کار رفته‌است. با توجه به اهمیت معناشناسی کارکرد اسنادی واژۀ «فتنه» در قرآن کریم، پرداختن بـــه این مقوله ضروری اســـت. از این رو، در این پژوهش با ابـــزار کتابخانه‌ای و به روش توصیفی- تحلیلی کارکرد اسنادی این واژه را واکاوی می‌کنیم.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

۱ـ۱. پرسش پژوهش

ـ این واژه با توجه به معنای ریشـــه‌ای خود در کارکردهـــای گوناگون دارای کدامین از طرح‌واره‌هاست؟

ـ کدام یک از انواع طرح‌واره‌های تصوری بیشترین بسامد را در آیات قرآن کریم داشته‌اند؟

۱ـ۲. پیشینهٔ پژوهش

در حوزهٔ معناشناسی واژگان قرآنی، پژوهش‌هایی صورت گرفته، ولی به‌کارگیری این روش سابقهٔ 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 شـــاگردش «ماکینوشینیا» - شاگرد وی که غالباً روش ایزوتســـو را در پی گرفته‌است- را از نخستین آثار با محوریت معناشناسی می‌توان دانست. علاوه بر آثار یادشده، کتاب‌ها، مقالات و پایان‌نامه‌هایی نیز صورت گرفته‌اســـت از جمله: ۱. مقالهٔ «بازشناسی مفهوم فتنه از دیدگاه قرآن(۱۳۸۸) مجلهٔ فقه و تاریخ تمدن؛ علی اصغر یساقی. ۲. چندمعنایی در قرآن کریم، مطالعهٔ مـــوردی ترجمهٔ واژهٔ فتنه(۱۳۹۰) مجلهٔ مطالعات زبان و ترجمه. ۳. مقالهٔ خانم «اعظم پرچم» و همکاران(۱۳۹۰) با عنوان «معناشناسی واژهٔ فتنه در قرآن و نقش اسمای الهی در آن» به این نتیجه رسیده‌اند که فتنه در سطح پیامبران مقدمهٔ رسیدن به مقامات الهی و معنوی و مقام خلیفه اللهی اســـت، 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 اســـت. ۴. خانم «مرضیه کهندل جهرمی» و همکاران(۱۳۹۴) در مقاله‌ای با عنوان «رسم شـــبکه معنایی(Semantics) واژهٔ 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» درارتباط است و درواقع ترسیم‌کنندهٔ نظام سیســـتماتیک است. همچنین برای کامل‌کردن معنای فتنه، ابعاد دیگر فتنه از قبیل فاعلیت فتنه، اهداف فتنه و اســـباب فتنه مورد بررسی واقع شده‌است. ۵. حوزهٔ معنایی فتنه در قرآن کریم با تأکید بر شـــناخت زمینه‌ها و بســـتر 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 ترجمهٔ واژهٔ 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.طرح واره‌های تصوری

نام های مختلفی را برای طـــرح واره‌های تصوری به کار می‌برند: ازجمله:طرح واره‌های

تصویری،طرح های ذهنی،طرح واره‌های ذهنی،طرح های تصویری،طرح های تصوری و... که همگی دلالت بر یک مدلول خاص دارند و آن طرح واره‌های تصوری می‌باشد.

یک طرح واره ذهنی، مدلی مفهومی و انتزاعی است که در نتیجه تعاملات روزمره با جهان پیرامون شـــکل می‌گیرد(تیلور و لیتل مور،۱۳۹۶:۳۲) طرح‌واره‌های تصویری،ســـاختارهای معنی دار و جسمی‌شـــده‌ای هستند که حاصل حرکات جســـم انسان در فضای سه بعدی، تعاملات ادراکی و نحوه برخورد با اجســـام هستند(راســـخ مهنـــد،۱۳۹۲:۴۲) مفهوم طرح واره‌های تصوری به نظریه لیکاف و جانســـون تحت عنوان شناخت بدن‌مند بسیار نزدیک است. جانسون(۱۹۸۷) در کتاب بدن در ذهن استدلال می‌کند که تجربه‌های بدن‌مند درون نظـــام مفهومی طرح واره‌های تصـــوری را به وجود می‌آورند.طـــرح واره‌های تصوری، از تجربیات دریافتی و حســـی نشأت می‌گیرند که نتیجه تعامل ما با جهان و محیط اطرافمان هســـتند. (روشن و اردبیلی،۱۳۹۲:۴۶,۴۷)طرح های تصویری یکی از ساخت های مفهومی مورد توجه معنی‌شناسان شناختی است. اصل مسأله این است که از ما در این جهان، اعمال و رفتارهایی بروز می‌کند؛ مثلا حرکت می‌کنیم، می‌خوریم، می‌خوابیم، محیط اطرافمان را درک می‌کنیم و از این طریق، ساخت های بنیادینی پدید می‌آوریم که برای اندیشیدن درباره امور انتزاعی‌تر به کار می‌روند.به نظر جانسون، تجربیات ما از جهان خارج، ساخت هایی در ذهن ما پدید می‌آورد که ما آن ها را به زبان خود انتقال می‌دهیم. این ساخت های مفهومی همان طرح های تصویری اند. به عبارت ساده تر طرح تصویری نوعی ساخت مفهومی است که بر حسب تجربه ما از جهان خارج در زبان ما نمود می‌یابد(صفوی،۶۷و۱۳۸۲:۶۸)در حوزه‌های فیزیکی، طرح واره‌های تصویری دو کارکرد دارند نخست، ایجاد ساختار برای تصویرهای ذهنی غنی به واسطه چنین ساختاری امکان نگاشت یک تصویر ذهنی غنی بر تصویر دیگر ایجاد می‌شـــود. دوم، طرح واره‌های تصویری از منطقی درونی 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 به‌صورت لازم و متعدی به‌کار می‌رود و متناسب با نوع کاربردی که دارد، معانی گوناگونی دارد مانند: فریفته شـــدن؛ به فتنه و فریب انداختن؛ ســـوزاندن چیزی به‌وسیله آتش؛ عذاب و شکنجه کردن؛ آزمایش کردن؛ جنگ‌ها و آشـــوب‌هایی که میان مردم رخ می‌دهد. در جایی که فتنه به خداوند متعال اســـناد داده شده به معنای آزمون گرفته شده‌است. (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج۸: ۱۲۷– ۱۲۸)

صاحـــب بن عبّاد نیز در اثر گرانســـنگ خود معانی: فریفته شـــدن؛ عذاب؛ بلاء؛ جنگ؛ ســـوزاندن؛ گمراه کردن.. را برای این واژه ارائه نموده‌اســـت (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج۹:

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

۴۴۵) ابن فارس ریشه این واژه را به‌معنای ابتلاء و امتحان گرفته‌است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج۴: ۴۷۲)

راغب اصفهانی در نگاشته ارزشمند خود دربارهٔ این واژه و کاربردهای قرآنی آن گوید: اصل «فَتْن» داخل‌کردن و گداختن طلا در آتش است تا خالص از ناخالص و خوب از بدش آشکار شود و برای دخول در آتش هم این واژه‌استعاره آمده‌است مانند ﴿يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ﴾ (ذاریات/۱۳) گاهی به آنچه عذاب از آن حاصل می‌شود فتنه گویند، مانند:﴿أَلا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا﴾ (توبه/۴۹) و گاه «فتنه» به معنی آزمون است، مثل آیه: ﴿وَ فَتَنَّاكَ فُتُوناً﴾ (طه/۴۰) واژه «فِتْنَة» همانند «بلاء» است و هر دو واژه هم در سختی و هم در آسایشی که انسان از آنها ناگزیر است به‌کار می‌روند ولی کاربرد «فتنه و بلا» در شدّت و سختی آشکارتر و بیشتر است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۲۳) وی پس از بیان نمونه‌های قرآنی این واژه می‌افزاید: 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 مقتضاء و 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 لغت‌شناسان برجسته درباره واژه «فتنه» در یک نتیجه‌گیری کلی می‌گوید: فتنه در اصل به‌معنای چیزی است که باعث اختلال همراه با اضطراب می‌شود، هر چیزی که چنین نتیجه‌ای داشته باشد، «فتنه» است و آن مصداق‌هایی دارد مانند: اموال، فرزندان، اختلاف نظر، عذاب، کفر، جنون، امتحان. (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج۹: ۲۴)

۳. چیستی طرح‌واره‌های تصوری در آیات اسنادی فتنه در قرآن کریم

همان‌گونه که اشاره شد واژه فتنه و مشتقاتش در قرآن کریم کارکردهای گوناگونی دارد. اینک نگاهی داریم به این کارکردها و برخی نمونه‌های قرآنی برای هر مورد را بررسی می‌نماییم.

۱. اسناد و کارکرد فتنه از جانب خداوند متعال

در قرآن کریم گاه فتنه به خداوند متعال اسناد داده شده‌است. این‌گونه از کارکرد، در قالب‌های گوناگونی به‌کار رفته‌است که عبارتند از:

۳ـ ۱ـ ۱. در قالب متکلم مع‌الغیر از فعل ماضی (فتنّا)

در سوره انعام آیه ۵۳ می‌خوانیم: ﴿وَكَذلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهؤُلاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنا أَ لَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ﴾ (ترجمه)«و این چنین بعضی از آنها را با بعض دیگر آزمودیم

(توانگران را به‌وسیله 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 نمی‌شناسد؟!»

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 بامصداق دیگری به این مسأله (ابتلا و آزمایش)پرداخته شده‌است.

نیز در سوره طه آیه ۸۳- ۸۶ آمده‌است: ﴿وَ ما أَعْجَلَکَ عَنْ قَوْمِکَ یا مُوسی. قالَ هُمْ أُولاءِ عَلی أَثَری وَ عَجِلْتُ إِلَیْکَ رَبِّ لِتَرْضی. قالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَکَ مِنْ بَعْدِکَ وَ أَضَلَّهُمُ السَّامِرِیُّ. فَرَجَعَ مُوسی إِلی قَوْمِهِ غَضْبانَ أَسِفاً قالَ یا قَوْمِ أَ لَمْ یَعِدْکُمْ رَبُّکُمْ وَعْداً حَسَناً أَ فَطالَ عَلَیْکُمُ الْعَهْدُ أَمْ أَرَدْتُمْ أَنْ یَحِلَّ عَلَیْکُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّکُمْ فَأَخْلَفْتُمْ مَوْعِدِی﴾ (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 به‌سوی 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 به‌سوی 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 آمده‌است: ﴿وَ لَقَدْ فَتَنَّا سُلَیْمانَ وَ أَلْقَیْنا عَلی کُرْسِیِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنابَ﴾(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:۱اولی 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 نهفته‌است.

در بخشی از آیه ۴۰ سوره قصص در بیان الطاف الهی به حضرت موسی علیه السلام آمده‌است: ﴿وَ قَتَلْتَ نَفْساً فَنَجَّیْناکَ مِنَ الْغَمِّ وَ فَتَنَّاکَ فُتُوناً فَلَبِثْتَ سِنِینَ فِی أَهْلِ مَدْیَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلی قَدَرٍ یا مُوسی﴾ (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

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

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)ومقصد(قوم بنی اسرائیل)می‌باشد.

۳ـ۱ـ۲. در قالب متکلم مع‌الغیر از فعل مضارع (لِنَفْتِنَهُمْ)

در آیه ۱۳۱ سوره طه می‌خوانیم: ﴿وَلا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلى ما مَتَّعْنا بِهِ أَزْواجاً مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَياةِ الدُّنْيا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَ رِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَ أَبْقى﴾ (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) ومسیر(حرکت نعمات به سوی خلق الله) و مقصد(نزد خلق الله) می‌باشد.

۳ـ۱ـ۳. در قالب مضارع مجهول(یُفتنون)

در سوره توبه آیات ۱۲۴– ۱۲۶ می‌خوانیم: ﴿وَ إِذا ما أُنْزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زادَتْهُ هذِهِ إِيماناً فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزادَتْهُمْ إِيماناً وَ هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ وَ أَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزادَتْهُمْ رِجْساً إِلى رِجْسِهِمْ وَ ماتُوا وَ هُمْ كافِرُونَ. أَوَلا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لا يَتُوبُونَ وَ لا هُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾(ترجمه)«و هنگامی که سوره‌ای نازل می‌شود بعضی از آنان (به دیگران) می‌گوید این سوره ایمان کدامیک از شما را افزون 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 شددر آزمودن،توبه و ... همچنان مسأله طرح‌واره حرکتی مطرح است.علاوه براین که آن جا که فرموده در دل هایشان بیماری است، به طرح‌واره ظرف بودگی اشاره دارد؛ به ترتیب ظرف دل و مظروف آن بیماری می‌باشد که در درون دل جای گرفته‌است. در خود واژه انزل(فروفرستاد) 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.

۳ـ۱ـ ۴. در قالب نفی(لایُفتَنون- إن هی إلّا فتنتک)

نیز در سوره اعراف آمده‌است: ﴿وَ اخْتارَ مُوسی قَوْمَهُ سَبْعینَ رَجُلاً لمیقاتنا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَکْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَ إِیَّایَ أَ تُهْلِکُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنَّا إِنْ هِیَ إِلاَّ فِتْنَتُکَ تُضِلُّ بِها مَنْ تَشاءُ وَ تَهْدِی مَنْ تَشاءُ...﴾(اعراف/۱۵۵)(ترجمه)«و موسی از قوم خود هفتاد تن از مردان را برای میعادگاه ما برگزید و هنگامی که زمین‌لرزه 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 هِیَ إِلَّا فِتْنَتُکَ)، «إن» حرف نفی است «هي» مبتدا و «إلا» أداۀ حصر. واژه «فتنتک» به‌معنای: ابتلاؤک، خبر برای مبتداست و جمله (تُضِلُّ بِها مَنْ تَشاءُ وَ تَهْدِی مَنْ تَشاءُ) حالیّه‌است به‌معنای: مضلا بها و هادیا. دو واژه «مَن» اسم موصول بوده و به عنوان مفعول به محلاً منصوب است.(درویش، ۱۴۱۵، ج۳: 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

۳ـ۱ـ۵. در قالب مصدری(فتنه)

در بخشی از آیه ۴۱ سوره مائده آمده‌است: ﴿.. وَ مَنْ یُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِکَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَیْئاً أُولئِکَ الَّذِینَ لَمْ یُرِدِ اللَّهُ أَنْ یُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِی الدُّنْیا خِزْیٌ وَ لَهُمْ فِی الْآخِرَةِ عَذابٌ عَظِیمٌ﴾(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 پلیدی ها و زشتی ها بر اثر گناهان می‌باشد، حال آن که خداوند به عنوان کنشگر نمی‌خواهد، دلهایشان را تطهیر نماید.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

۳ـ ۲. اسناد فتنه به پیامبر صلی الله علیه و آله

در برخی آیات از زبان مردم نادان و دشـــمنان و بدخواهانِ پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله فتنه به آن حضرت اسناد داده شده‌است. (لاتفتنّی – المفتون)

در سوره توبه آمده‌است: ﴿لَقَدِ ابْتَغَوُا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَ قَلَّبُوا لَکَ الْأُمُورَ حَتَّی جاءَ الْحَقُّ وَ ظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَ هُمْ کارِهُونَ وَ مِنْهُمْ مَنْ یَقُولُ ائْذَنْ لِی وَ لا تَفْتِنِّی أَلا فِی الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِیطَةٌ بِالْکافِرِینَ﴾(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) درحالی‌که آنها کراهت داشتند. بعضی از آنها می‌گویند به ما اجازه ده (تا در جهاد شـــرکت نکنیم) و ما را به گناه گرفتار ساز، آگاه باشید آنها (هم اکنون) در گناه سقوط کرده‌اند و جهنم کافران را احاطه کرده‌است!».

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.

۳ـ ۳. اسناد فتنه به شیطان(لایَفْتِنَنَّکُمُ)

گاه فتنه در قالب نهی، به شیطان اسناد داده شده‌است. در سوره اعراف خداوند متعال در مقام مراقبت از افتادن در دام فریب‌های شیطان، خطاب به فرزندان آدم علیه‌السلام می‌فرماید: ﴿یا بَنِی آدَمَ لایَفْتِنَنَّکُمُ الشَّیْطانُ کَما أَخْرَجَ أَبَوَیْکُمْ مِنَ الْجَنَّةِ یَنْزِعُ عَنْهُما لِباسَهُما لِیُرِیَهُما سَوْآتِهِما إِنَّهُ یَراکُمْ هُوَ وَ قَبِیلُهُ مِنْ حَیْثُ لا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّیاطِینَ أَوْلِیاءَ لِلَّذِینَ لا یُؤْمِنُونَ﴾(اعراف/۲۷) (ترجمه)«ای فرزندان آدم! شـــیطان شـــما را نفریبد آن‌چنان 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 قســـمت از آیه برای نشان دادن ابعاد فتنه در خصوص اسناد فتنه به شیطان رجیم از طرح‌واره ظرف بودگی اســـتفاده کرده؛ آن جا که می فرماید: لباسشان را از تنشان بیرون ساخت تا زشتی شان را به آن ها نشان دهد. لباس مانند ظرفی است که مظروف(بدن)را در برگرفته‌است.

۳ـ ۴. اسناد فتنه به نفس(خودفریبی)(فَتَنْتُمْ)

در کاربردهای قرآنی گاه فتنه به نفس بداندیش اســـناد داده شده‌است. در سوره حدید در بیان حال منافقان در قیامت آمده‌اســـت: ﴿یَوْمَ یَقُولُ الْمُنافِقُونَ وَ الْمُنافِقاتُ لِلَّذِینَ آمَنُوا انْظُرُونا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِکُمْ قِیلَ ارْجِعُوا وَراءَکُمْ فَالْتَمِسُوا نُوراً فَضُرِبَ بَیْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بابٌ باطِنُهُ فِیهِ الرَّحْمَةُ

وَ ظاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذابُ. يُنادُونَهُمْ أَ لَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ قالُوا بَلى وَ لكِنَّكُمْ فَتَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَ تَرَبَّصْتُمْ وَ ارْتَبْتُمْ وَ غَرَّتْكُمُ الْأَمانِيُّ حَتَّى جاءَ أَمْرُ اللَّهِ وَ غَرَّكُمْ بِاللَّهِ الْغَرُورُ. فَالْيَوْمَ لا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ وَ لا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مَأْواكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلاكُمْ وَ بِئْسَ الْمَصِيرُ﴾(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 برونش 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 سرپرستتان می‌باشد و چه بد جایگاهی است».

نور در این آیه مفهومی انتزاعی است که مسأله شعله گرفتن ازآن 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(مسیرضلالت)، مسیر(حرکت از مسیر ضلالت به مسیر حق)می‌باشد. در قسمت بعدی آیه می‌فرماید: دیواری میان آن ها 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.

۳ـ۵. اسناد فتنه به مشرکان و کافران(فتنوا - فِتنتهم - 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 الْمُؤْمِناتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذابُ جَهَنَّمَ وَ لَهُمْ عَذابُ 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: «فَتَنُوا» 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.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

در سوره نمل آیات ۴۵-۴۷ آمده‌است: ﴿وَ لَقَدْ أَرْسَلْنا إِلی ثَمُودَ أَخاهُمْ صالِحاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ فَإِذا هُمْ فَرِیقانِ یَخْتَصِمُونَ. قالَ یا قَوْمِ لِمَ تَسْتَعْجِلُونَ بِالسَّیِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ لَوْ لا تَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ لَعَلَّکُمْ تُرْحَمُونَ. قالُوا اطَّیَّرْنا بِکَ وَ بِمَنْ مَعَکَ قالَ طائِرُکُمْ عِنْدَ اللَّهِ بَلْ أَنْتُمْ 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 مقدراتتان به قدرت او تعیین می‌گردد) شما گروهی هستید که مورد آزمایش قرار گرفته‌اید».

در سوره نساء خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَ إِذا ضَرَبْتُمْ فِی الأَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ یَفْتِنَکُمُ الَّذِینَ کَفَرُوا إِنَّ الْکافِرِینَ کانُوا لَکُمْ عَدُوًّا مُبِیناً﴾(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: ﴿وَ إِنْ کادُوا لَیَفْتِنُونَکَ عَنِ الَّذِی أَوْحَیْنا إِلَیْکَ لِتَفْتَرِیَ عَلَیْنا غَیْرَهُ وَ إِذاً لاتَّخَذُوکَ خَلِیلاً وَ لَوْ لا أَنْ ثَبَّتْناکَ لَقَدْ کِدْتَ تَرْکَنُ إِلَیْهِمْ شَیْئاً قَلِیلاً﴾(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 همین‌باره علیه ایشان احتجاج واستدلال می‌کند»(طباطبایی، ج۱۳: ۲۳۷)

در سوره مائده آمده‌است: ﴿وَ أَنِ احْکُمْ بَیْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ وَ لا تَتَّبِعْ أَهْواءَهُمْ وَ احْذَرْهُمْ أَنْ یَفْتِنُوکَ عَنْ بَعْضِ ما أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَیْکَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّما یُرِیدُ اللَّهُ أَنْ یُصِیبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَ إِنَّ کَثِیراً مِنَ النَّاسِ لَفاسِقُونَ﴾(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 بعض 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) آمده‌است: ﴿سُبْحانَ اللَّهِ عَمَّا یَصِفُونَ. إِلاَّ عِبادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِینَ. فَإِنَّکُمْ وَ ما تَعْبُدُونَ. ما أَنْتُمْ عَلَیْهِ بِفاتِنِینَ. إِلاَّ مَنْ هُوَ صالِ الْجَحِیمِ﴾(صافات/۱۵۹-۱۶۳) (ترجمه)«منزه‌است خداوند از توصیفی که آنها می‌کنند. مگر بندگان مخلص خدا. شما و

آنچه پرستش می‌کنید، هرگز نمی‌توانید کسی را (با آن) فریب دهید. مگر آنها که می‌خواهند در آتش دوزخ بسوزند».

۳ـ ۶. اسناد فتنه به مؤمنان(فُتِنُوا)

در سوره نحل آیه ۱۱۰ می‌خوانیم: ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّکَ لِلَّذِینَ هاجَرُوا مِنْ بَعْدِ ما فُتِنُوا ثُمَّ جاهَدُوا وَ صَبَرُوا إِنَّ رَبَّکَ مِنْ بَعْدِها لَغَفُورٌ رَحِیمٌ﴾(ترجمه)«اما پروردگار تو نسبت به کسانی که بعد از فریب خوردن (به ایمان بازگشته‌اند 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 می‌سازد)».

این آیه دلیل روشنی است، برای قبول توبه مرتد ولی اشخاصی که در آیه مورد بحث هستند قبلا مشرک بوده‌اند و بعد مسلمان شده‌اند، بنابراین "مرتد ملی" محسوب می‌شوند نه "مرتد فطری"(مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۲۱/۱۱-۴۲۲)

در این جا طرح وارهٔ حرکتی مطرح است؛ زیرا مومنان برای در امان ماندن از فتنه کفار هجرت می‌کنند به ترتیب مبدأ (جایگاه اولیه)، مسیر (حرکت از زادگاه به سمت مقصد) و مقصد(جایگاه ثانویه) می‌باشد در قسمتی از آیه که به توبه اشاره شده نیز باید گفت یا باید خاطرنشان ساخت که در خود توبه طرح‌واره حرکتی مطرح است.

۳ـ ۷. اسناد فتنه به بنی‌اسرائیل(فُتِنتم)

در کاربردهای قرآنی گاه فتنه به بنی‌اسرائیل اسناد داده شده‌است. در سوره طه می‌خوانیم: ﴿قالُوا ما أَخْلَفْنا مَوْعِدَکَ بِمَلْکِنا وَ لکِنَّا حُمِّلْنا أَوْزاراً مِنْ زِینَةِ الْقَوْمِ فَقَذَفْناها فَکَذلِکَ أَلْقَی السَّامِرِیُّ. فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلاً جَسَداً لَهُ خُوارٌ فَقالُوا هذا إِلهُکُمْ وَ إِلهُ مُوسی فَنَسِیَ. أَ فَلا یَرَوْنَ أَلاَّ یَرْجِعُ إِلَیْهِمْ قَوْلاً وَ لا یَمْلِکُ لَهُمْ ضَرًّا وَ لا نَفْعاً وَ لَقَدْ قالَ لَهُمْ هارُونُ مِنْ قَبْلُ یا قَوْمِ إِنَّما فُتِنْتُمْ بِهِ وَ إِنَّ رَبَّکُمُ الرَّحْمنُ فَاتَّبِعُونِی وَ أَطِیعُوا أَمْرِی. قالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَیْهِ عاکِفِینَ حَتَّی یَرْجِعَ إِلَیْنا مُوسی﴾(طه/۸۷-۹۱)(ترجمه)«گفتند: ما به میل و اراده خود از وعده تو تخلف نکردیم، ولی ما مقداری از زینت‌آلات قوم را که با خود داشتیم افکندیم و سامری اینچنین القا کرد و برای آنها مجسمه‌ای 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 نمی‌بینند که (این گوساله) پاسخ آنها را نمی‌دهد؟ 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 می‌گردیم (و به پرستش گوساله ادامه می‌دهیم) تا موسی به‌سوی ما بازگردد!».

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

۳ـ ۸ . اسناد فتنه به فرعونیان(یفتنهم)

در استعمالات قرآنی گاه فتنه به فرعونیان اسناد داده شده‌است. خداوند متعال در سوره یونس می‌فرماید: ﴿فَما آمَنَ لِمُوسی إلاَّ ذُرِّیَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ عَلی خَوْفٍ مِنْ فِرْعَوْنَ وَ مَلائِهِمْ أَنْ یَفْتِنَهُمْ وَ إِنَّ فِرْعَوْنَ لَعالٍ فِی الأَرْضِ وَ إِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِینَ وَ قالَ مُوسی یا قَوْمِ إِنْ کُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَیْهِ تَوَکَّلُوا إِنْ کُنْتُمْ مُسْلِمِینَ. فَقالُوا عَلَی اللَّهِ تَوَکَّلْنا رَبَّنا لا تَجْعَلْنا فِتْنَةً لِلْقَوْمِ الظَّالِمِینَ وَ نَجِّنا بِرَحْمَتِکَ مِنَ الْقَوْمِ الْکافِرِینَ﴾(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 مبادا آنها را (با فشار و یا تبلیغات گمراه کننده) از آیینشان منحرف سازند، فرعون برتری‌جویی (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 رحمتت از(دست) گروه کافران رهایی بخش».

۳ـ ۹. کاربرد عام فتنه(الفتنه- فتنهٔ)

گاه در قرآن کریم، فتنه به‌صورت کلی و عام به کار رفته‌است؛ در سوره بقره آمده‌است: ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَیْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَ أَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَیْثُ أَخْرَجُوکُمْ وَ الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَ لا تُقاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ حَتَّی یُقاتِلُوکُمْ فِیهِ فَإِنْ قاتَلُوکُمْ فَاقْتُلُوهُمْ کَذلِکَ جَزاءُ الْکافِرِینَ﴾(بقره/۱۹۱) (ترجمه)«و آنها را [بت‌پرستانی که از هیچ گونه جنایتی 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 «وَالفِتنهٔ أشدّ مِنَ القَتلِ» فن بیان مَثَل به‌کار رفته‌است. یعنی جمله کاربرد مَثَل پیدا کرده‌است؛ زیرا خارج کردن از وطن فتنه‌ای است که فتنه‌ای دیگر به‌دنبال دارد. (درویش، ۱۴۱۵، ج۱: ۲۸۲)

در سوره بقره آیه ۱۹۳ می‌خوانیم: ﴿وَ قاتِلُوهُمْ حَتَّی لا تَکُونَ فِتْنَةٌ وَ یَکُونَ الدِّینُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلا عُدْوانَ إِلاَّ عَلَی الظَّالِمِینَ﴾(ترجمه)«و با آنها پیکار کنید! تا فتنه (و بت‌پرستی 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 طرح‌وارهٔ 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 طرح‌وارهٔ 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: ﴿قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ. الَّذِينَ هُمْ فِي غَمْرَةٍ سَاهُونَ. يَسْئَلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ الدِّينِ. يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ. ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ هذَا 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 آیهٔ به طرح‌وارهٔ ظرف بودگی اشاره دارد چرا که جهل و غفلت به مثابه ظرفی است که دروغگویان را در برگرفته‌است در این آیه طرح‌وارهٔ تماس (برخورد) نیز وجود دارد زیرا شاهد تماس آتش و دروغگویان هستیم آن جا که می فرماید 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 به‌معنای آزمایش‌کردن، امتحان نمودن و خالص نمودن است.

زمخشری در کشاف این کاربرد و ماده را به‌معنای 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 پیشی‌گرفتن 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: ﴿وَ كَذلِكَ 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

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

امت‌ها هم از انبیای خود از اینگونه خواهش‌های بیجا داشـــتند، 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 بی‌نوایان را با اینکه از صمیم دل ایمان آورده‌اند، از خود دور سازند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۷: ۱۴۱)

آنجا که می فرماید یک مشـــت فقیر بیچاره‌ای که دور خود جمع کرده‌ای، متفرق ساز به طرح‌وارهٔ توده (غیر قابل شمارش) اشاره دارد؛ چون تعدادی برای آن قائل نشده‌است و نیز شـــاهد طرح‌وارهٔ مجاورت هســـتیم چرا که میفرماید: فقیران و بیچارگان پیرامون پیامبر صلی الله می‌باشـــند؛ شـــاهد طرح‌وارهٔ مرکز حاشیه نیز هستیم چرا که پیامبر صلی الله بســـان مرکزی است که حاشـــیه (فقیران و بیچارگان) دور ایشان را احاطه کرده‌اند. طرح‌واره حمایت نیز مطرح اســـت؛ چرا که شـــاهد حمایت پیامبر صلی الله از فقیران و بیچارگان هستیم.

نویسنده ایجاز البیان در تفسیر آیه ﴿فَتَنَّا سُلَيْمانَ﴾ می‌نویسد: خلّصناه، أو ابتليناه. (نیشابوری، ۱۴۱۵، ج۲: ۷۱۳)

علامه طبرسی نیز در تفسیر آیه ۳ از سوره عنکبوت می‌نویسد: سپس خداوند سوگند یـــاد کرده و فرموده: «وَ لَقَـــدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ: همانا حتماً آزموده‌ایم آنان که پیش از امت خاتم پیامبران (صلی الله علیه وآله) بودند» و آزمایش‌هایشـــان با دستورات دینی و یا سختی‌ها و مشکلات زندگی- بر حسب اختلاف آنها بوده‌است و این آیه خود تسلی و آرامشـــی برای مســـلمانان صدر اسلام بود- که با مشـــکلاتی روبرو بودند. (طبرسی، ۱۳۶۰، ج۱۹: ۹)

مراغی در تفســـیر خود در ذیل آیه ۵۳ انعام می‌نویســـد: ســـپس تصریح کرد که‌استدلال مشرکان در مورد مستضعفان، آزمایشی از جانب خداوند و یک آزمایش است. سپس فرمود: «وَ كَذلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» یعنی و امثال آن امتحان‌ها، یعنی امتحان و آزمایش، پس برخی را با برخی دیگر آزمودیم؛ یعنی در فطرت و اخلاق انســـانی به ســـنت خود ساخته شدیم. برخی از آنها برای برخی دیگر آزمایش هستند که به‌وسیله آن واقعیت وضعیت آنها آشکار می‌شود، همانگونه که جواهرساز واقعیت طلا و نقره را با آزمایش‌کردن آنها با آتش، آشکار می‌کند. (مراغی، بی‌تا، ج۷: ۱۳۶)

تفسیر نمونه در تشـــریح 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 شدائد و فشـــارها و آزمون‌های الهی است اشاره می‌کند. نخست می‌گوید: "آیا مردم گمان کردند همین اندازه که اظهار ایمان کنند و شـــهادت به توحید و رســـالت 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 نیســـت، سنتی است که در تمام امت‌های پیشین جاری بوده‌است. می‌فرماید: "ما کسانی را کـــه قبل از آنها بودند آزمایش کردیم" ﴿وَ لَقَدْ 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 انســـان معرفی کند، باید وزن و قیمت و ارزش این ادعاها از طریق آزمون روشن شود، باید معلوم گردد تا چه اندازه نیات درونی و آمادگی‌های روحی با این گفته‌ها هماهنگ یا ناهماهنگ است؟ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۱۶: ۲۰۴– ۲۰۵)

در این جا به طرح‌وارهٔ ظرف بودگی اشـــاره کرده‌اســـت؛ 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 به‌معنای به سختی و گناه انداختن و گاه به‌معنای دیوانه و آسیب دیده از جنّ معنا شده‌است.

زمخشری در تفسیر آیه ﴿وَ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَلا تَفْتِنِّي أَلا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكافِرِينَ﴾(توبه/۴۹) می‌نویســـد: (ای پیامبر) به ما اجازه بده که کنار بنشـــینم 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 شـــما بیرون بروم، اموال و فرزندانم هلاک می‌شوند و گفته شده: جد بن قیس گفت: انصار می‌دانند که من نســـبت به زنان بی‌پروا هستم. مرا به رنج و آزار عشق «بنات الاصفر» یعنی «زن‌های روم» گرفتار مکن، لیکن با مال تو را یاری می‌کنم و خوانده شـــد: لاتفتنّی. «أَلا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا» یعنی همان فتنه‌ای که در آن ساقط شده‌اند و آن فتنهٔ عصیان است(زمخشری، ۱۴۰۷، ج۲: ۲۷۷). براین اســـاس، زمخشری در این بیان خود، جمله «وَلا تَفْتِنِّي» را این‌گونه معنا کرده: مرا در فتنه و گناه نینداز.

واژه «مفتون» در ســـوره قلم به‌معنای 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 می فرماید به‌زودی روشن خواهد شد که دیوانه واقعی کیست؟

درباره آیات آغازین سوره قلم و واژه مفتون گفته شده: «فَسَتُبْصِرُ وَ يُبْصِرُونَ. بِأَيِّكُمُ الْمَفْتُونُ» فاء برای تفریع است برحسب کلامش ﴿ما أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ﴾(قلم/۲) به اعتبار آنچه که سخن پروردگار «بِنِعْمَةِ رَبِّكَ» در باطل‌کردن آنچه که دشمنانش در شأن وی(پیامبر) گفته‌اند، اقتضا کرده‌اســـت. با بطلان بهتانشان آغاز کرد و به این نتیجه رسید که اگر به ادله نگاه کنند

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

و محاســـن را تشخیص دهند، متوجه می‌شـــوند که کدام‌یک از دو گروه شیفته انحراف از حقیقت و هدایت هستند، بیشتر مجذوب می‌شوند یا این‌که این اختلال عقل است، همانطور که آفریده‌اند و مراد همان اســـت که در قول او «وَ یُبْصِرُونَ» اســـت، ولی قول خود را وارد کرده‌است: «فَسَتُبْصِرُ» به‌طوری که دو طرف در گفتاری منصفانه (یعنی دعوت به انصاف) به شیوه سخنش: ﴿وَ إِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلى هُدىً أَوْ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾(سبأ/۲۴) زیرا قرآن به گوش آنها می‌رسد و بر آنها تلاوت می‌شود. (ابن عاشور، ۱۹۸۴، ج۲۹: ۶۱)

در جایی که فتنه به شـــیطان اســـناد داده شـــده، همانند آیه ۲۷ از سوره اعراف، به معنای فریب‌دادن و به انحراف کشـــیدن 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 گمراه‌کردن انسان‌ها نهی کرده می‌گوید: ای اولاد آدم، باید شیطان شما را گمراه نکند. اما خود اولاد آدم را نهی نکرده‌است. 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، ج۹: ۷۸)

در آنجا که فتنه به نفس اســـناد داده شده‌است به‌معنای خودفریبی می‌باشد؛ یعنی اطاعت از هوای نفس انســـان را در زمره منافقان و افراد بدفرجام قرار می‌دهد و در قیامت به‌خاطر این انتخابی که در دنیا داشته‌اند حسرت‌ها می‌خورند ولی سودی به حالشان نداشته و نوری ندارند.

در مواردی که فتنه به کافران و مشـــرکان اسناد داده شده‌است به تناسب موضوع و هدف آیه، معانی متعددی اراده شـــده، مانند: عذر و بهانه، فریب‌دادن، فریب‌خورده، در دام فتنه و آشوب افتاده، خطر و آسیب. در سوره اسراء آیه ۷۳ که فرمود: «وَ إِنْ كادُوا لَيَفْتِنُونَكَ ..» واژه «لیفتنوک» یعنی تو را فریب دهند. «فتنه» در اینجا به‌معنای فریب‌دادن است. (جعفری، بی‌تا، ج۶: ۳۳۶) در آیه ۱۰۱ از سوره نساء واژه «یفتنکم» در لغت به‌معنای اختبار و امتحان به کار رفته سپس به کشته‌شدن، فتنه اطلاق شده‌است. (سمرقندی، بی‌تا، ج۱: ۳۳۳)

در آیه ۱۱۰ از ســـوره نحل که فتنه به مؤمنان اسناد داده شده، به‌معنای شکنجه شدن و در بلاء و امتحان قرارگرفتن می‌باشد. در تفسیر آیه آمده: فَتَنُوا معناه: أحرقوا، فتنه یعنی: سوختند و طلا و نقره در آتشی که آنها را سوزاند و الفتین: سنگ داغ سیاه‌است زیرا گویی خورشید آن را ســـوزانده و کســـی که گفته آیات اخیر درباره قریش است، فتنه را به‌معنای امتحان و شکنجه درنظر گرفته‌است و این تأویل در برخی از کلام خداوند متعال تقویت می‌شود: ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا، زیرا این جمله درباره قریش منصفانه‌تر از کســـانی است که در کفر مرده‌اند و اما قریش در زمان نزول آیه، کســـانی بودند که بعد از آن توبه کردند و به محمد صلی الله علیه و آله ایمان آوردند. (اندلسی، بی‌تا، ج۵: ۴۶۲)

در مواردی که ماده فتنه به فرعونیان اســـناد داده شده‌است، معمولاً به‌معنای فریب‌دادن و به انحراف کشـــاندن و نیز به‌معنای تحت تأثیر تبلیغات گمراه‌کننده و نادرست قرار گرفتن آمده‌است.

و اما ماده فتنه در کاربردهای عام و کلی قرآنی، به‌معنای آشـــوب، 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 خالص‌شدن از ناخالصی‌هاست. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج۲: 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 فریـــب‌دادن و گاه به معنی بلا و عذاب آمده، مانند: يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ و گاه به‌معنی گمراهی آمده، مانند: وَ مَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَـــيْئاً و گاه به‌معنی شرک و بت‌پرستی یا سد راه ایمان آورندگان، آمده؛ مانند آیه مورد بحث و بعضی آیات بعد از آن که می‌فرماید: ﴿وَ قاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ ولی ظاهر این اســـت که تمام این معانی به همان ریشـــه اصلی که در معنی فتنه گفته شد، بازمی‌گردد (همانگونه که غالب الفاظ مشـــترک چنین حالی را دارند)؛ زیرا با توجه به اینکه معنی اصلی قراردادن طلا در زیر فشار آتش برای خالص‌سازی، یا جدا کردن سره از ناسره‌است، در هر مورد که نوعی فشـــار و شدت وجود داشته باشد، این واژه به‌کار می‌رود؛ مانند امتحان که معمولاً با فشـــار و مشکلات همراه اســـت و عذاب که نوع دیگری از شدت و فشار است و فریب و نیرنگ که تحت فشـــارها انجام می‌گیرد و همچنین شرک یا ایجاد مانع در راه هدایت خلق که هر کدام متضمن نوعی فشـــار 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 تبعیدکردن 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 فَسادٌ كَبِيرٌ﴾(در این آیه فتنه و فساد در کنار هم قرار گرفته)،(مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۲: 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 روشـــن‌تری پیدا می‌کند»(ناظری و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۰۷) همچنین «وحدت موضوعی یا تناســـب معنوی آیات سوره‌های قرآن به این معناست که بین آیات هر سوره یک سری روابط و پیونددهنده‌هایی وجود دارند که باعث می‌شوند متن هر ســـوره 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)

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

۵. نتیجه

تحقیق پیش‌روی بر آن بود که با نگاهی به کاربردها و کارکردهای فتنه و اشـــتقاقات این مادّه در قرآن کریم، ضمن تشریح کارکردهای اسنادی این واژه، به تبیین و معناشناسی هریک از این موارد بپردازد. از آنچه گذشت به نتایج ذیل دست یافتیم:

لغت‌شناسان برجســـته زبان و ادبیات عرب، برای ماده فتنه در کاربردهای عربی و قرآنی معانـــی متعددی ارائه نموده‌اند، مانند: فریفته‌شـــدن؛ به فتنه و فریب انداختن؛ ســـوزاندن و گداختن چیزی بوســـیله آتش؛ شـــکنجه کردن؛ آزمایش و امتحان کردن؛ جنگ و درگیری و آشـــوب هایی 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 مقتضاء و وجه حکمت اســـت 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 اشتقاقات به کار 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

آلوسی، سید محمود(۱٤۱٥ق) روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن فارس، احمد(۱٤۰٤ق) معجم مقاییس اللغه، چاپ اول، قم.

اندلسی، ابن عطیه، (بی‌تا)، المحرر الوجیز في تفسیر الکتاب العزیز، لبنان: دار الکتب العلمیة.

پالمر، فرانک ر،(بی تا)، نگاهی تازه به معنی‌شناسی، ترجمه:کورش صفوی، چاپ دوم،

تیلور، جان آر و لیتل مور،جانت(۱۳۹٦ش)،زبان‌شناسی شناختی،ترجمه:وجیهه فرشی، نجمه فرشی،ویراستار و ناظر علمی:دکتر آزیتا افراشی،چاپ اول،تهران:نشر نویسه پارسی

جعفری، یعقوب(بی‌تا)، کوثر، بی‌جا.

درویش، محیی الدین(۱٤۱٥ق) اعراب القرآن و بیانه، سوریه: دار الارشاد.

راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد(۱٤۱۲ق) المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دار القلم.

راسخ مهند،محمد(۱۳۸۹ش)، «بررسی معانی حروف اضافه مکانی فرهنگ سخن بر اساس معنی‌شناسی شناختی»،مجله ادب پژوهی،ش۱٤،صص

روشن، بلقیس و اردبیلی،لیلا(۱۳۹۲ش)،مقدمه‌ای بر معناشناسی شناختی(مجموعه نشانه شناسی و زبان‌شناسی ۱٤)،چاپ اول،تهران:نشر علم

زمخشری، جار الله محمودبن عمر(۱٤۰۷ق) الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، بیروت: دارالکتاب العربی.

سمرقندی بلخی، ابواللیث نصر بن محمد، (بی‌تا) تفسیر القرآن الکریم المسمی بتفسیر بحرالعلوم، بیروت: دارالکتب العلمیه.

شیخ سنگ تجن، شهین، (پاییز و زمستان۱۳۹٦)، « بررسی طرح واره‌های تصوری در ضرب المثل های گویش تالشی در چهارچوب معنی‌شناسی شناختی»، دو فصلنامه‌ی علمی- پژوهشی زبان‌شناخت (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)، سال هشتم، شماره‌ی دوم، صص ۱۱۳-۱۰۳

صاحب، اسماعیل بن عباد(۱٤۱٤ق) المحیط في اللغة، چاپ اول، بیروت: عالم الکتب.

صفوی،۱۳۸٦ کورش(۱۳۸٦ش)، آشنایی با معنی‌شناسی، چاپ اول، تهران:پژواک کیوان

صفوی، کوروش(۱۳۸۳)، درآمدی بر معنی‌شناسی، چاپ دوم، تهران: انتشارات سوره مهر(حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی)

طباطبایی، محمدحسین(۱۳۷٤ش) ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمدباقر، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسی، فضل بن حسن(۱۳٦۰ش) ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، محمد بیستونی، تهران: انتشارات فراهانی.

عبداللهی، حسن، نورمحمد خدایاری و علی نوروزی(۱٤۰۰ش) «بررسی نقش ساز و کار تقابل در پیوند آیات قرآن(با محوریت سورهٔ آل عمران)» دورهٔ سیزدهم، شماره ٤(پیاپی۲۷)، Doi: ۱۳/۱۰،۲۲۰٦۷.Jallv i٤،٥٩٥۳۸ صص۳۹-۲۱.

فراهیدی، خلیل بن احمد(۱٤۰۹ق) کتاب العین، چاپ دوم، قم: هجرت.

گیررتس،دیرک(۱۳۹۸ش)،نظریه‌های معنی‌شناسی واژگانی(از سری کتاب های نگین های زبان‌شناسی ۱۳)،ترجمه:کورش صفوی،چاپ سوم،تهران:نشر علمی

لاینز،جان(۱۳۸٥ش)،مقدمه‌ای بر معناشناسی زبان‌شناختی،ترجمه:حسین واله،چاپ سوم، تهران: گام نو

لیکاف، جورج، (۱٤۰۰)، قلمروی تازه‌ی علوم شناختی (آنچه مقوله‌ها درباره‌ی ذهن فاش می‌کنند)، کتاب یکم، ترجمه‌ی جهانشاه میرزا بیگی، چاپ چهارم، تهران : انتشارات آگاه.

مراغی، أحمد مصطفی(بی‌تا) تفسیر المراغي، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مصطفوی، حسن(۱٤۳۰ق) التحقیق فی کلمات القرآن، چاپ سوم، بیروت: دار الکتب العلمیة.

مکارم شیرازی ناصر(۱۳۷٤ش) تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیة.

ناظری، حسین، علی کفاش‌زاده و عباس عرب(۱۳۹۹) سال دوازدهم، شمارهٔ۲، شمارهٔ پیاپی۲۳، Doi: ۱۲/۱۰،۲۲۰٦۷ Jallv. i۲،۷۹۳۳۱- صص۱۱۱-۹۷.

نیشابوری، محمود بن ابوالحسن(١٤١٥ق) إيجازالبيان عن معاني القرآن، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
هال،رابرت اندرسن(١٣٨١ش)،زبان زبان‌شناسی،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 congnitive Linguistics Enterprise: An overview'', The Congnitive Linguistics Reader, Equinox. Poblishers. P: 263-266
Langaker, R.w. (1987). Foundations of Cognitive Grammer, Vo1.1. Stanford University Press.

سال دهم
شمارهٔ 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 Bistouni, 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]
Mustafavi. 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 Nemouneh, 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 congnitive Linguistics Enterprise: An overview'', The Congnitive Linguistics Reader, Equinox. Poblishers. P: 263-266
Langaker, R.w. (1987). Foundations of Cognitive Grammer, Vo1.1. Stanford University Press.

Stylistics Studies of the Holy Quran

Stylistics Studies of the Holy Quran

ISSN Online: 2676-6035

The Semantics of the Term "Ẓuhūr" Based on Syntagmatic and Paradigmatic Relations

Somayeh Mohammadiania [1] , Tahereh Sadat Tabatabaei Amin [2]

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

Research Article

Extended Abstract

Research Objective

The primary objective of this study is to explain the semantic components of "ẓuhūr" in the Qurʾān based on syntagmatic and paradigmatic relations. Accordingly, the syntagmatic and paradigmatic associates of "ẓuhūr" 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 Qurʾānic verses and narrations, and by identifying the syntagmatic and paradigmatic associates within the semantic field of "ẓuhūr" 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 Qurʾānic 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 "ẓuhūr" and its derivatives are examined with a focus on the semantic components of "ẓuhūr" based on syntagmatic and paradigmatic relations. According to authoritative lexicographical sources, "becoming manifest" is considered the primary semantic component of ẓuhūr. 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-Ẓāhir" 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, ẓuhūr is described

Received: 2023-01-14 | **Received in revised from:** 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 "Ẓuhūr" Based on Syntagmatic and Paradigmatic Relations. (e182-213). *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 10(18), e182-213 doi: 1022034/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 "ẓ-h-r" occur 59 times in various structures in the verses of the Holy Qurʾān. Among these, 43 occurrences—including different verbal forms of "ẓahara," "ẓāhir" (active participle), and "ẓahīr" (an adjectival form derived from the verb "ẓahara" with the verbal meaning of assistance), as well as "ẓahīrah"—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 "ẓuhūr" 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 "ẓuhūr." 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 "ẓuhūr" 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 ẓuhūr. Referential Associates: 9 words or expressions with varying frequencies that serve as referential associates in relation to ẓuhūr.

B) Verbal Syntagmatic Associates: Eight items among the associates of "ẓuhūr" are verbs. Examination of these verbal associates indicates that the root "ʿ-l-m" forms a set whose different structures co-occur with ẓuhūr. Seven verbs (ʿarrafa; sakhkhara lakum; the nominal clause "lakum al-mulk"; ayyadnā; lā yubdīna; waṣṣākum; taʿmalūn) 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 "ẓuhūr" based on paradigmatic relations, the following substitutions are examined: the substitution of "li-yuẓhirahu ʿalā al-dīn kullih" with its parallel expressions; the substitution of "lā taʿāwanū" with "taẓāharūn"; the substitution of "khalīfah," "khalāʾif," "istikbāran," and "jāʿil" with "ẓāhirīn"; the substitution of the root "ʿaraja" with "yaẓharūn"; the substitution of "li-yaṭṭaliʿa ʿalā al-ghayb," "aṭṭalaʿa al-ghayb," and the negative form of the root "ʿazaba" with "fa-lā yuẓhiru ʿalā ghaybih"; the substitution of the root "ṭalaʿa" with "aẓhara ʿalā"; and the substitution of "jāʾa amru Allāh" and "atā amru Allāh" with "ẓahara amru Allāh." In this last case, in addition to the mentioned examples, five instances with the expression "jāʾa amrunā" and three instances with the expression "jāʾa amru rabbika" occur as substitutes for "ẓahara amru Allāh." The expression "jāʾa amru rabbika" refers explicitly in two cases, and implicitly in one case, to the divine command and governance.

Keywords: Holy Qurʾān; Semantics; Ẓuhūr; Syntagmatic relations; Paradigmatic relations

مطالعات سبک شناختی قرآن کریم
ISSN Online: 2676-6035

معناشناسی واژۀ «ظهور» بر پایۀ روابط همنشینی و جانشینی در قرآن‌کریم

سمیه محمدنیا[1] ، طاهره سادات طباطبائی امین[2]

۱. طلبه سطح٤ رشته تفسیر تطبیقی موسسه آموزش عالی رفیعه المصطفی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
پست الکترونیکی: drsmohammadnia@gmail.com

۲. دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم ومعارف قرآن کریم، تهران، ایران. پست الکترونیکی : tabatabaei.amin@gmail.com

پژوهشی

چکیده

معناشناسی واژگان به‌عنوان 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 همنشین ها و جانشین های واژۀ «ظهور» با محوریت مؤلفه‌های معنایی «ظهور» به‌دست آید. با مطالعۀ منابع معتبر لغت شناسی «آشکارشدن» اصلی‌ترین مؤلفۀ 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 درآمده‌است.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، واژۀ 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 طباطبایی امین,طاهره سادات . (۱۴۰۵). معناشناسی واژۀ «ظهور» بر پایۀ روابط همنشینی و جانشینی. (۱۸۲e-۲۱۳). *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*, ۱۰(شماره اول), ۱۸۲e-۲۱۳ doi: 10.22034/sshq.2023.379323.1257

©۲۰۲۵ **نوع مقاله:** پژوهشی **ناشر:** دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
style.quran.ac.ir

۱. مقدمه

امروزه مطالعات معناشناسی درپژوهش‌های قرآنی با ارائه راهکارهای نظام‌مندعلاوه بربیان تعریفی دقیق ازمفاهیم موردمطالعه وتبیین جایگاه آن مفهوم درمیان سایرمفاهیم قرآنی لایه‌های جدیدی ازیک مفهوم را کشف کرده‌است و در تعمیق معانی مستخرج از آیات نقشی به‌سزادارد.

واژهٔ «ظهور» همواره مورد مطالعهٔ لغت پژوهان، فیلسوفان، متکلمان، عرفا و مفسران بوده و در فرهنگ شیعه از اهمیت ویژه‌ای برخورداراست، لذا در روشن‌کردن معنای این واژه تلاش‌هایی انجام شده، اما استنادات قرآنی وروایی آنان، بیشتر از باب شاهد مثال بوده وکمتر به‌عنوان کشف معنا پرداخته‌شده‌است؛ 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 وجانشین‌هاست؛ به تبع این امر، واژه‌های همنشین، جانشین «ظهور» نیز معرفی و مؤلفه‌های استخراج شده برمبنای هریک از این روابط، تبیین وتحلیل می‌شوند.

نوع تحقیق براساس نگرش‌ها، بنیادی است؛ زیرا در راستای کشف حقایق بیشتر به رشته تحریر درآمده‌است.

۱ـ۱ـ پیشینه پژوهش

به طورکلی درحوزه 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 زبان شناسی را ساختارگرایی نام نهاده‌اند. (نیازی، ۱۳۸۳: ۱۶۷) همچنین مقاله‌ها، پایان‌نامه‌هایی نیزدرچندسال 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 وحیانی 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» درقرآن شده‌است.

۱ـ۲ـ سؤالات پژوهش

ازآنجاکه واژهٔ «ظهور»، درمفهومی عام برای آشکارشدن به‌کار رفته‌است، می‌توان این واژه را مورد بررسی معناشناسانه قرار داد تا به این سؤالات پاسخ داد:

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

ـ درحوزهٔ معنایی «ظهور» چه واژه‌هایی دارای رابطهٔ همنشینی هستند؟
ـ درحوزهٔ معنایی «ظهور» چه واژه‌هایی دارای رابطهٔ جانشینی هستند؟
ـ مؤلفه‌های معنایی این واژه برمحوررابطهٔ همنشین‌ها چیست؟
ـ مؤلفه‌های معنایی این واژه برمحوررابطهٔ جانشین‌هاچیست؟

۲- مبانی نظری

۲-۱-تعاریف معناشناسی

محققان برای معناشناسی تعریف‌های گوناگون ارائه کرده‌اند. برخی براین باورند که معناشناسی اصطلاحی فنی است که به مطالعهٔ معنا(پالمر، ۱۳۶۶:۱۳) یا مطالعهٔ علمی معنا(صفوی، ۱۳۷۷:۲۷) اطلاق می‌شود. برخی نیز آن را دانشی می‌دانند که به بررسی معنا می‌پردازد. (مختارعمر، ۱۳۸۵:۱۹)

برخی نیزگفته‌اند در این‌دانش، معنا، درون نظام زبان بررسی می‌شود. (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹: ۵۲۹) همچنین معناشناسی از اسم یونانی (sema) به معنای «نشانه وعلامت»وفعل (semaino) به معنای «علامت دادن و معنادادن»گرفته شده‌است. (اِچسون، ۱۳۷۶:۱۱۳)

۲-۲- نقش زمان در معناشناسی

براساس نقش زمان درمطالعهٔ معناشناسی، آن به دو نوع همزمانی و درزمانی تقسیم می‌شود (رهنما، ۱۳۹۰ش:۲۵) که در معناشناسی همزمانی عنصر زمان حذف می‌شود و تغییرات وتطورات واژه‌ها در طول زمان لحاظ نمی‌شود؛ بلکه کل متن در یک مقطع زمانی فرض شده و مورد مطالعه قرار می‌گیرد. (صفوی، ۱۳۸۷:۱۹۷-۱۹۶؛ قائمی‌نیا، ۱۳۸۹: ۵۳۱) اما معناشناسی‌تاریخی یا درزمانی به مطالعهٔ تغییرات معنا در طول زمان می‌پردازد. (پالمر، ۱۳۶۶ :۲۹)

۲-۳- تعریف روابط همنشینی

روابط همنشینی، پیوندعناصر را در زنجیره‌ها و جملات توجیه می‌کند؛ درحالی‌که روابط جانشینی، ارتباط عناصر را با جانشین‌های آنها توصیف می‌نماید. مطابق این تعریف، زبان دستگاهی نظام‌یافته ازجانشین‌هاست که درآن، علامت‌ها از نظرمعنا و ازنظرلفظ، قلمروی یکدیگر را محدود و همدیگر را مشخص می‌کنند و روابط همنشینی که این عنصر به آن وابسته است. (بی یرویش، ۱۳۷۰: ۳۰) مفهوم همنشینی جز ارتباط یک عنصر زبانی با سایرعناصرتشکیل دهندهٔ زبان نیست درحالی‌که اصطلاح جانشینی رابطهٔ یک عنصر با عناصری است که می‌توانند به‌جای آن به‌کاربرده شوند و یا به‌عبارت‌دیگر، جایگزین آن

شـــوند. (پالمر، ۱۳۶۶:۱۵۹) رابطهٔ همنشینی کلمات، نه تنها در تحدید و تعیین معنای یک واژه و نقش کاربردی آن دخالت دارد، بلکه در هر ترکیب، اجزای جانشین‌شـــونده با آن را تعیین می‌کند. (باقری، ۱۳۸۴ :۲۰۰)

۴-۲-تعریف روابط جانشینی

روابط جانشینی واژه‌ها نیز از نظر تمایز معنایی از دو سو تأثیرگذارند. یکی اینکه مشخص می‌کنند، کدام دسته از عناصر زبانی می‌توانند بدون اینکه ترکیب جمله را به هم بزنند در بافتی مشخص جانشین یکدیگر شوند که از این طریق می‌توان، بافت‌های هم‌معنا را نیز تشخیص داد. دیگر اینکه با توجه به روابط جانشینی، معانی عناصری که بر روی محورجانشینی قرار دارند، دقیق‌تر روشـــن می‌گردد. بنابراین بررسی روابط همنشینی و جانشینی واژگان که با توجه به روابط درونی اقلام واژگانی صورت می‌گیرد. علاوه براینکه امکان طبقه‌بندی اجزای زبانی را فراهم می‌آورد. شناخت بافت‌های مترادف، متضاد و چندمعنا را نیز ممکن می‌سازد. (باقری، ۱۳۸۴ :۲۰۰ـ۲۰۱)

۳ـ مؤلفه‌های معنایی «ظهور» برمحورهمنشینی‌ها

مراد از همنشین‌ها، واژه‌هایی است که همراه «ظهور» ذکرشده و درتعیین معنای «ظهور» و تبیین مؤلفه‌های معنایی آن مؤثرند. بنابراین در انتخاب همنشین‌ها، ارتباط و تأثیری که واژهٔ همنشین در تعیین مفهوم «ظهور» دارد، مورد استناد است؛ ارتباطی که در قالب فاعل، مفعول، اضافی(مضاف، مضاف‌الیه) تحقق می‌یابد. کشف این ارتباط مفهومی از طریق مطالعهٔ بافت و ســـیاق آیات حاصل شده‌است که ۴۸ واژه یا عبارت با فراوانی مختلف در حوزهٔ معنایی «ظهور» دارای رابطهٔ همنشینی با این واژه‌اند که می‌توانند درتبیین مؤلفه‌های معنایی «ظهور» مؤثر باشند که بررسی این واژه‌ها، مشخص نمود، می‌توان آن‌ها را به دومجموعهٔ کلی تقسیم کرد: واژه‌هایی که اســـم یا عبارت اسمی هستند.(همنشین اســـمی) و واژه‌هایی که فعل یا عبارت فعلی‌اند.(همنشین فعلی)

۳ـ۱ـ همنشین‌های اسمی

همنشـــین‌ها اسمی را با مدنظر قرار دادن ترکیب صرفی و مفهومی عبارات و بافت آیات، می‌توان به ۳ گروه فاعلی، مفعولی، اضافی تقسیم کرد.

۳ـ۱ـ۱ـ همنشین‌های فاعلی

با مطالعه و بررسی در بافت آیات، ۳۰ واژه درحوزهٔ معنایی «ظهور»، رابطهٔ همنشینی فاعلی با این واژه دارند که به تفصیل به آن پرداخته می‌شود.

۳ـ۱ـ۱ـ۱ـ الله

۶ بار«الله» به‌عنوان همنشین فاعلی قریب و ۵ بار به‌عنوان همنشین فاعلی بعید به‌کاررفته‌است که تفصیل آن به شرح ذیل است:

أ) الله به‌عنوان همنشین فاعلی قریب

-«وأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيه»(تحریم:۳) زیرا به لحاظ صرفی«الله» نقش فاعلی برای «أَظْهَرَهُ» را دارد(درویش، ۱۴۱۵: ۱۳۲/۱۰) و عملی را نسبت به «ظهور» انجام می‌دهد.

-«أَلَمْ تَرَوا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرلَكُمْ مافِي السَّماواتِ وما فِي الأَرْضِ وأَسْبَغَ عَلَيكُمْ نِعَمَهُ ظاهِرَةً وباطِنَةً»(لقمان:۲۰) خداوند نعمتهای خود را -اعم از نعمتهای ظاهر و باطن- بر شما گسترده و افزون ساخت(مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۶۴/۱۷) پس بنا به بافت آیه، «الله» می‌تواند همنشین فاعلی قریب باشد.

-ضمیر«هو» در اول آیه «هُوَ الأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید:۳) براله به‌عنوان همنشین قریب، با توجه فرهنگ لغات، تفاسیر و به بافت آیات دلالت دارد. «الظَّاهِر» مخالف «الباطن» و از اسماء خداوند متعال(ابن منظور، ۱۴۱۰: ۵۲۳/۴؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۳۸۸/۳) یا اسماء حسنی(قرشی، ۱۳۷۱: ۲۷۵/۴) است که تنها یک بار در قرآن ذکر شده‌است. ظهور در مورد ذات خداوند، یعنی همان نور مجرد و منزه از هر گونه حد و مرز و نهایتی و الباطن در مقابل آن قرار دارد که همان نفس نور حق تعالی است. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۲۱/۷) در مجمع‌البحرین، ظاهر از نام‌های خداوند متعال است که به واسطهٔ آیات و نشانه‌های روشنش، دلالت بر وحدانیت و ربوبیتش می‌کند و احتمال داده شده که «الظَّاهِر» از لفظ ظهور به معنای علو و برتری باشد، که این سخن امام صادق‌ع بر این احتمال، دلالت دارد: «أَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ» (طوسی، ۱۴۰۷: ۷۱/۳) 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 صادق‌ع در مورد أسماءالحسنی: «فَالظَّاهِرُ هُوَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى». (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۱۲/۱؛ طریحی، ۱۴۰۷: ۳۸۸/۳) 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 می‌باشد همین طور، اسم برای یک مفهوم کلی است که منحصر در خداوند متعال می‌باشد پس ظهور؛ یعنی آنچه که مخفی نیست، مانند حدیثی که: «مَا فِي الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ». (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۱/۱؛ طریحی، ۱۴۰۷: ۳۸۹/۳)

پس ظاهر، آن چیزی است که تأویل آن آشکار است و معنایش معروف می‌باشد و بطن آن چیزی است که تفسیرش نهان است و محتوایش مشتبه می‌باشد. (طریحی، ۱۴۰۷: ۳۸۸-۳۸۹/۳)

ـ با دلالت ضمیر«نا» بر الله در«وجَعَلْنابَینَهُمْ وبَینَ الْقُرَی الَّتی بارَکْنافیهاقُریً ظاهِرَةً»(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 «کانَ لِسَبَإٍ» است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۶۵/۱۶) مراد از«قُریً ظاهِرَةً» این است که نزدیک به هم و پشت‌سرهم قرار داشتند، به‌طوری‌که از این قریه، آن قریه دیده می‌شد(طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۶۵/۱۶؛ خرم‌دل، ۱۳۸۴: ۸۹۹/۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۶۳/۱۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۷۷/۳؛ ابن‌جوزی، ۱۴۲۵: ۳۰۶/۱) یا بین این شهرها دهای معموره آشکار و متصل به یکدیگر قرار گرفته‌بود. (امین، بی‌تا: ۲۸۶/۱۰) روایات نقل شده در جامع البیان «قُریً ظاهِرَةً» را به «قری متصلة»، «قری عربیة»، «قری متواصلة»، «السروات»، «قری عربیة»، و «القری بین المدینة و الشام» تعبیر کرده‌اند. (طبری، ۱۴۱۲: ۵۸/۲۲) و تفسیرالبرهان هم با روایتی این آیه را اینگونه تفسیر می‌کند که «ما اهل‌بیت قریه‌هایی هستیم که خداوند در ما برکات فرستاده و شما قریه‌های ظاهره هستید. (بحرانی، ۱۴۱۵: ۵۱۴/۴؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۵۱/۲۷)

ـ در«عالِمُ الْغَیبِ فَلایظْهِرُعَلی‌غَیبِهِ أَحَداً»(جن:۲۶) الله همنشین فاعلی قریب است. کلمه «عالم الغیب» خبری است برای مبتدایی که حذف شده وتقدیرکلام «هوعالم الغیب» است(که راجع به الله است) و مفاد کلمه به کمک سیاق می‌خواهد بفهماند که علم غیب مختص به خدای تعالی است. کلمه «عالم الغیب» خبری است برای مبتدایی که حذف شده و تقدیرکلام «هوعالم الغیب» است و مفاد کلمه به کمک سیاق این است که می‌خواهد بفهماند، علم غیب مختص به خدای تعالی است و علم او ظاهر و باطن سراسرعالَم را فراگرفته و به همین جهت برای نوبت دوم غیب را به خودش نسبت داد و فرمود: کسی را بر غیب خود مسلط نمی‌کند؛ و نفرمود: «کسی را برآن مسلط نمی‌کند» تا اختصاص را برساند. (طباطبایی، ۱۳۹۰ه. ق:۲۰، ۵۳)

ـ یک مورد هم، همنشین‌های فاعلی وابسته به الله ذکرشده‌است. «أمرُالله» همنشین فاعلی قریب در(«حَتَّی جاءَ الْحَقُّ وظَهَرَأَمْرُاللّهِ»(**توبه:۴۸**) می‌باشد که ظهور أمر خداوند، در واقع خواست، اراده و حبّ حق‌تعالی است که خود عبارت از اجرایی کردن و فعلیت بخشیدن به آن (خواسته و حبّ) می‌باشد. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۲۱/۷) بنابر بافت آیه در تفسیرالمیزان، این آیه به منزله استشهاد بر آیهٔ قبلی‌است و مثال برآن مطلبی که در دوآیه قبل بود. (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۲۹۰/۹) در تفاسیر منظور از «أَمْرِاللّهِ» را دین اسلام بیان نمودند. (طبری، ۱۴۱۲: ۱۳۳/۱۰طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۶/۵ ؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۷۷/۲؛ ابن‌جوزی، ۱۴۲۵: ۳۰۶/۱)

ب) الله به‌عنوان همنشین فاعلی بعید

ـ در هر سه سورهٔ توبه آیه ۳۳، صف آیه ۹، فتح آیه ۲۸، ضمیر «هومستتر» در

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

«لِيُظْهِرَهُ» به «الله» در آیهٔ قبل آنها«يأْبَى اللَّهُ إِلاأَنْ يتِمَّ نُورَهُ»(توبه:۳۳)، «لَقَدصَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَابِالْحَقِّ»(فتح:۲۷)، «واللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ»(صف:۸) بر می‌گردد. پس «الله» همنشین بعید فاعلی در این سه مورداست.

در سه آیه مذکور، باهم‌آیی مطلق وجوددارد به‌طوری که سورهٔ توبه آیهٔ ۳۳ و سورهٔ صف آیهٔ۹ هر دو یکسان هستند؛ حتی درآیهٔ قبل هم تا حد زیادی مشترکات دارند که هر دوآیه مورد نظر، درمورد کافران ومشرکانی است که می‌خواهند نورالهی را با قدرت ضعیف خود(دهان‌شان) خاموش کنند، اماخداوندنورخود راکامل می‌کند و بافرستادن رسولی باهدایت ودین حق، دین اسلام را بر همهٔ ادیان غلبه وتسلط می‌دهد، هرچند خوشایند کافران ومشرکان نباشد. (خسروی، ۱۳۷۴ :۲، ۵۳۸) آیهٔ۲۸ سوره فتح هم مشترکات زیادی بادوسوره مذکوردارد اما موضوع آن با توجه به بافت آیات قبل، درمورد صلح حدیبیه یافتح مکه است. (طوسی، بی تا:۹، ۳۱۳)

ـ «الله» در(«وكانَ اللَّهُ قَوياعَزيزاً*وأَنْزَلَ الَّذينَ ظاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ مِنْ صَياصيهِمْ»(احزاب:۲۵ـ۲۶)؛ با توجه به بافت آیات قبل، بعد و تفسیر«وَ أَنْزَلَ الَّذينَ ظاهَرُوهُمْ» وخدای تعالی فرود آورد آنان را که احزاب را یاری دادند و پشتبانی ایشان کردند(اشکوری، ۱۳۷۳: ۶۲۴/۳) به‌عنوان همنشین فاعلی بعید می‌باشد. مظاهره یعنی استمرار و تداوم آن قوت و قدرت و در این‌آیه منظور، برتری همراه با قهر، غلبه و شدت است و در مورد قوای مادی نیز به کار می‌رود. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۲۳/۷)

«ظاهروهم» از باب مفاعله به معنای معاونت و یاری(طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۹۱/۱۶، به آنها کمک کردن است. (طبری، ۱۴۱۲: ۱۸/۱۹) «هم» در «ظاهروهم» به احزاب بر می‌گردد(زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۵۷/۱۰)

کلّیه مفسّرین اجماع کرده‌اند که پیمان‌شکنان، بنی‌قریظه بودند؛ مگر حسن که می‌گوید: آنها بنی‌النضیر بودند، و قول اوّل 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، بی‌تا: ۳۳۲/۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۵۱/۸)

ـ «فَسُبْحانَ اللَّهِ حينَ تُمْسُونَ وحينَ تُصْبِحُونَ*ولَهُ الْحَمْدفِي السَّماواتِ والأَرْضِ وعَشِياوحينَ تُظْهِرُونَ»(روم:۱۷ـ۱۸).

خداوند برای تسبیح اوقات مذکور را مخصوصاً یاد نموده که برای آن است که اوقات تجدید نعمت پروردگار بوده (طبرسی، ۱۱۲/۱۳۷۲:۱۹) پس بنا بر تفسیر، ضمیر«ه» در«لَهُ» راجع به «اللَّه» درآیه قبل، همنشین فاعلی بعید می‌باشد که در این آیات نوع عبارت‌پردازی ومفهوم آیات طوری است که اثبات می‌کند حمدکردن درزمان نیمروزهم، (علاوه برزمان‌های دیگر) مخصوص خداست.

۳ـ۱ـ۱ـ۲ـ ربّ

«ربّ» در دو مورد همنشین قریب همراه «ظَهَرَ» و «ظاهر» ذکرشده‌است.

ایـــن دو مورد («قُلْ إِنَّماحَرَّمَ رَبِّیَ الْفَواحـــشَ ماظَهَرمِنْهاومابَطَنَ‌والْإِثْمَ‌والْبَغْیَ بِغَیْرِالْحَقِّ. . . »(أعراف:۳۳)؛(«سَـــیَقُولُونَ ثَلاثَةٌ رابِعُهُمْ کَلْبُهُمْ ویَقُولُونَ خَمْسَـــةٌ سادِسُهُمْ کَلْبُهُمْ رَجْماًبِالْغَیْبِ ویَقُولُونَ سَـــبْعَةٌ‌وثامِنُهُمْ کَلْبُهُمْ قُـــلْ رَبِّی أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ مایَعْلَمُهُمْ إِلاقَلِیـــلٌ فَلاتُمارفِیهِمْ إِلامِراءً ظاهِراًولاتَسْـــتَفْتِ فِیهِمْ مِنْهُمْ أَحَداً»(کهف:۲۲). ظهـــور در این آیات به معنی هر چیزی که دیده و درک شـــود، به کار رفته‌اســـت. (راغب، ۱۴۱۲ : ۵۴۱) در تفســـیرقمی ازقول امام باقـــر(ع) می‌آورد: «فَلاتُمارِ فِیهِمْ إِلَّا مِراءً ظاهِراً» می‌گوید به همان مقداری که ما(خداوند) بـــر تو(پیامبر) از امـــر اصحاب کهف بیان کردیم، اکتفاء کـــن. (قمی، ۱۳۶۳: ۳۴/۲) و در تفسیر«ما ظَهَرَ مِنْها وَ ما بَطَنَ» مثل قول خداوند در آیهٔ «ظاهِرَ الْإِثْمِ وَ باطِنَه» دانسته‌شده‌است. (فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۳۰/۱۳؛ زمخشـــری، ۲:۱۴۰۷/۶۱و۷۹) با توجه به مفهوم آیه، «ربّی» همنشین فاعلی قریب می‌شود.

۳ـ۱ـ۱ـ۳ـ پیامبر(ص)

یک مورد پیامبر(ص) همنشینی فاعلی در مورد درآیهٔ۸۶ سوره قصص«وماکُنْتَ تَرْجُواأَنْ یلْقی إِلَیکَ الْکتابُ إِلارَحْمَةً مِنْ رَبِّکَ فَلاتَکُونَنَّ ظَهیرا لِلْکافِرینَ» ذکرشده‌اســـت که با توجه به این‌که 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)

۳ـ۱ـ۱ـ۴ـ موسی (ع)

دو مورد موسی(ع) همنشـــین فاعلی است. در آیهٔ۲۶ سوره غافر(«وقالَ فِرْعَونُ ذَرُونی أَقْتُلْ مُوسی و لْیَدْعُ رَبَّهُ إِنِّی أَخافُ أَنْ یُبَدِّلَ دینَکُمْ أَوأَنْ یُظْهِرفِی الْأَرْضِ الْفَسادَ») موسی (ع) همنشـــین فاعلی قریب «أَنْ یُظْهِر» با توجه به بافت خود آیه و آیه بعدی، فرعون با جملهٔ «إِنِّی أَخافُ أَنْ یُبَدِّلَ دِینَکُمْ أَوْ أَنْ یُظْهِرَ فِی الْأَرْضِ الْفَســـادَ» تصمیم خود را توجیه و تعلیل می‌کند دلیل ظاهر شدن فســـاد در زمین را بیان می‌کند: اینکه قوم موسی پیرویش کنند و ما (فرعون) ناچار خواهیم بود که با ایشـــان به جنگ بپردازیم و این انگیزه نابودی شهرها خواهد شـــد و به این صورت، موســـی (ع) فســـاد را ظاهر خواهد شد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۱۰/۸)

درآیهٔ۱۷ ســـوره قصص(«قالَ رَبِّ بِماأَنْعَمْتَ عَلَی فَلَنْ أَکُونَ ظَهیراًلِلْمُجْرِمینَ»*. . . قالَ لَهُ مُوســـی إِنَّکَ لَغَوِیٌّ مُبِینٌ») از این آیه استفاده می‌شود که پشتیبانی مجرمین، معصیت؛ و پشـــتیبانی مؤمنین طاعت و عبادت است، موســـی هرکه را که به ظاهراهل ایمان بود، کمـــک می‌کرد و هرکـــه را که به ظاهر اهل کفر بود، مخالفت می‌کرد. (طبرســـی ، ج۷،

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

ص۳۸۳)پس با توجه به تفاسیر، موسی همنشین فاعلی بعید با توجه به بافت و مفهوم آیات می‌باشد.

۳ـ۱ـ۱ـ۵ـ مؤمنات

دربخشی از آیهٔ۳۱ سورهٔ نور«وقُلْ لِلْمُؤْمِناتِ . . . ولایُبْدینَ زینَتَهُنَّ إلاماظَهَرمِنْها»؛با توجه به بافت آیه که سفارشاتی به زنان مؤمن است وتفاسیر که گفته‌شده:«بگو ای محمد به زنان مؤمن از امتت که غض بصر کنند و. . . »(طبری ، ۱۴۱۲، ج۱۸، ص۹۲) «مُؤْمِنات» همنشین فاعلی قریب، در اول آیه آمده‌است.

۳ـ۱ـ۱ـ۶ـ طفل

در بخش دیگری ازآیهٔ۳۱ سورهٔ نور «ولایُبْدینَ زینَتَهُنَّ إلالِبُعُولَتِهِنَّ أَو. . . أَوالطِّفْلِ الَّذینَ لَمْ یَظْهَرُواعَلی عَوراتِ النِّساءِ»؛ ضمیر«و» در«لَمْ یظْهَرُوا» راجع به «الطِّفْل» همنشین فاعلی قریب می‌باشد با این توضیح که طفل اسم جنس و در اصل مصدراست و در واحد و جمع به‌کار می‌رود و در «أَوالطِّفْلِ الَّذینَ لَمْ یَظْهَرُواعَلی عَوراتِ النِّساءِ»(نور:۳۱) جمع به‌کار رفته‌است. (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ :۲۲۶/۴)

۳ـ۱ـ۱ـ۷ـ قرآن و تورات

«. . . قالُواسِحْرانِ تَظاهَراوقالُواإِنَّابِكُلٍّ كافِرُونَ»(قصص:۴۸) «تورات وقرآن» همنشین قریب هستند با توجه به سیاق آیه و تحدی‌طلبی آیه بعدی منظور از دو ساحر، کتاب تورات و قرآن است که کافران منکرهر دوبودند. درالمیزان آمده که سیاق این آیات شهادت می‌دهدبراینکه مشرکین ازقوم رسول خدابه بعضی از اهل کتاب مراجعه نموده دربارهٔ آن جناب از ایشان نظریه خواسته‌اند و بعضی از آیات قرآن راهم که تورات را تصدیق کرده برآنان عرضه کرده‌اند واهل کتاب پاسخ داده‌اند:آری ما آنچه درقرآن در این باره آمده، تصدیق داریم و به آنچه ازمعارف حقه که قرآن متضمن آن است، ایمان داریم واصولاً آورنده قرآن را قبل ازآنکه مبعوث شود، می‌شناختیم» ومشرکین 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 مِثل آن سحر است، «سِحْرانِ تَظاهَرا؛ هر دو سحرند که یکدیگر را کمک می‌کنند». (طباطبایی، ۱۳۹۰ :۱۶، ۴۷و۴۸)

۳ـ۱ـ۱ـ۸ـ رجل

آیهٔ۴ سورهٔ احزاب «ماجَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَیْنِ فی جَوفِهِ وماجَعَلَ أَزْواجَكُمُ اللاَّئی تُظاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهاتِكُمْ»؛عبارت «أنت علیّ کَظهرأمّی» از قول مرد به زنش است که از«ظَهر» مشتق شده‌است. (قمی مشهدی، ۱۳۶۸ :۱۲۰/ ۱۳؛ فخررازی، ۱۴۲۰ :۲۹/ ۴۷۸-۴۸۱)

«و ماجَعَلَ أَزْواجَكُمُ اللَّائِی تُظاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهاتِكُمْ» در جاهلیت، رسم بود وقتی مرد از دست همسرش به خشم می‌آمد ومی‌خواست اوراطلاق دهد یک نوع طلاقشان این بودکه بگوید:پشت توچون پشت مادرم است، ویا بگوید برمن بادکه پشت توراچون پشت مادرم بدانم و این عمل را«ظهار» می‌نامیدند و یک نوع طلاق می‌دانستندکه اسلام آن را لغوکرد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۷۴/۱۶)

پس «رجل» همنشین فاعلی قریب برای «تُظاهِرُونَ مِنْ» است که با توجه به مفهوم آیه وسیاق موجود درآیه، مرد به همسرش نسبت ظهار می‌دهد.

۳ـ۱ـ۱ـ۹ـ باب

(«یَومَ یَقُولُ الْمُنافِقُونَوالْمُنافِقاتُ لِلَّذینَ آمَنُوا. . . فَضُرِبَ بَیْنَهُمْ بِسُورلَهُ بابٌ باطِنُهُ فیهِ الرَّحْمَةُ و ظاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذابُ»(حدید:۱۳)؛ همنشین فاعلی قریب «بابٌ» می‌باشد که با توجه به مفهوم آیه مشخص می‌شود.

۲ـ۱ـ۱ـ۱۰ـ الفساد

(«ظَهَرالْفَسادفِی الْبَرِّوالْبَحْربِماکَسَبَتْ أَیْدِی النَّاسِ لِیُذیقَهُمْ بَعْضَ الَّذی عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ یَرْجِعُونَ»(روم:۴۱). همنشین فاعلی قریب «الفساد» می‌باشد.

۳ـ۱ـ۱ـ۱۱ـ آن دوزن

ـ«إِنْ تَتُوباإِلَی اللَّهِ فَقَدصَغَتْ قُلُوبُکُماوإِنْ تَظاهَراعَلَیْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُومَولاهُ وجِبْریلُ وصالِحُ الْمُؤْمِنینَ والْمَلائِکَةُ بَعْدذلِکَ ظَهیرٌ»(تحریم:۴)؛ با توجه به مفهوم آیه، آن دوزن که همسران پیامبر بودند(بنابر تفاسیر، عایشه وحفصه یاسوده بودند) همنشین فاعلی قریب می‌باشد و«ا» در «تتوبا» و«تظاهرا» هم دلالت برآن دوزن دارد.

۳ـ۱ـ۱ـ۱۲ـ لِمَنْ یَکْفُرُ

ـ«ولَولاأَنْ یَکُونَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً لَجَعَلْنالِمَنْ یَکْفُربِالرَّحْمنِ لِبُیُوتِهِمْ سُقُفامِنْ فِضَّةٍومَعارِجَ عَلَیْهایَظْهَرُونَ»(زخرف۳۳)؛ «لِمَنْ یَکْفُرُ» همنشین فاعلی قریب می‌باشد زیرا واو در «یظهرون» به آن بر می‌گردد.

۳ـ۱ـ۱ـ۱۳ـ کافران زمان اصحاب کهف

«إِنَّهُمْ إِنْ یَظْهَرُواعَلَیْکُمْ یَرْجُمُوکُمْ أَویُعیدُوکُمْ فی مِلَّتِهِمْ ولَنْ تُفْلِحُواإِذاأَبَداً»(کهف:۲۰)؛ ضمیر«هُمْ» در «إِنَّهُمْ» همنشین فاعلی قریب است که به کافران زمان اصحاب کهف(دقیانوس و یارنش) بر می‌گردد. همانطور که طبری نیز منظور از این آیه را، دقیانوس ویارانش می‌داند. (طبری، ۱۴۱۲ :۱۴۹/۱۵)

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

۳ـ۱ـ۱ـ۱۴ـ الَّذینَ کَفَرُوا

«افَمَنْ هُوقائِمٌ عَلی کُلِّ نَفْسٍ بِماکَسَبَتْ وجَعَلُواللَّهَ شُرَکاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمالایَعْلَمُ فِی الأَرْضِ أَمْ بِظاهِرٍمِنَ الْقَولِ بَلْ زُیِّنَ لِلَّذینَ کَفَرُوا مَکْرُهُمْ وصُدُّواعَنِ السَّبیلِ ومَنْ یُضْلِلِ اللَّهُ فَمالَهُ مِنْهادٍ»(رعد:۳۳)؛ «الَّذینَ کَفَرُوا» همنشین فاعلی قریب می‌باشد که از سیاق آیات فهمیده می‌شود کافران برای خداوند شریک قائلند و هیچ دلیلی هم برای آن در مقابل احتجاج‌های پیامبرندارند و سخنانشان ظاهری و توخالی است. وجه ارتباط میان این سه دلیل، این است که بت‌پرستان در پرستش بتها و شریک خدا قرار دادن آنها متردد بودند، زیرا از هرطرف اشکال بر ایشان وارد بود. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۶۵/۱۱)

۳ـ۱ـ۱ـ۱۵ـ الَّذینَ عاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِکین

ـ«وبَشِّرِالَّذینَ کَفَرُوابِعَذابٍ أَلیمٍ* إِلاالَّذینَ عاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِکینَ ثُمَّ لَمْ یَنْقُصُوکُمْ شَیْئاًولَمْ یُظاهِرُواعَلَیْکُمْ أَحَدافَأَتِمُّواإِلَیْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلی مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُتَّقینَ»(توبه:۳ـ۴)؛ «الَّذینَ عاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِکینَ» همنشین فاعلی قریب است که از مشرکان استثنا شده‌اند که بر ضد شما، مشرکان را پشتیبانی نمی‌کنند.

۳ـ۱ـ۱ـ۱۶ـ الَّذینَ قاتَلُوکمْ فِی الدِّین

«إِنَّماینْهاکُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذینَ قاتَلُوکمْ فِی الدِّینِ وأَخْرَجُوکمْ مِنْ دِیارِکمْ وظاهَرُواعَلی إِخْراجِکمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ ومَنْ یتَوَلَّهُمْ فَأُولئِک هُمُ الظَّالِمُونَ»(ممتحنه:۹)؛ منظور از«الَّذینَ قاتَلُوکمْ فِی الدِّین» مشرکین مکه‌اند ومعنای «وظاهَرُواعَلی إِخْراجِکُمْ» این است که یکدیگر را در بیرون کردن شما کمک کردند و جمله «أَنْ تَوَلَّوهُمْ» بدل است از جمله «الَّذینَ قاتَلُوکُمْ». (طباطبایی، ۱۳۹۰ :۲۳۴/۱۹) که همنشین قریب فاعلی برای «ظاهَرُواعَلی» می‌باشد و با توجه به سیاق آیات به‌دست آمده‌است.

۳ـ۱ـ۱ـ۱۷ـ الَّذینَ یکْسِبُونَ الْإِثْم

«وذَرُوا ظاهِرالْإِثْمِ وباطِنَهُ إِنَّ الَّذینَ یَکْسِبُونَ الْإِثْمَ سَیُجْزَونَ بِماکانُوایَقْتَرِفُونَ* لاتَأْکُلُوامِمَّالَمْ یُذْکَراسْمُ اللَّهِ عَلَیْهِ. . . » (انعام :۱۲۱ـ۱۲۰)؛ «الَّذینَ یکْسِبُونَ الْإِثْم» همنشین فاعلی قریب است که آیه «ذَرُوا ظاهِرالْإِثْمِ وباطِنَهُ» اگرچه به‌حسب 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 نهیی که بعداً درجملهٔ «ولاتَأْکُلُوا» می‌آید. »(طباطبایی، ۱۳۹۰ :۳۳۳/۷)

۳ـ۱ـ۱ـ۱۸ـ انس و جن

درآیهٔ۸۸ سورهٔ إسراء(«قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ والْجِنُّ عَلی أَنْ یأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لایأْتُونَ

بِمِثْلِهِ ولَوکانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهیراً». انس و جن همنشین فاعلی قریب با توجه به بافت آیه و مفهومش می‌شود.

۳ـ۱ـ۱ـ۱۹ـ کافر

درآیهٔ۵۵ سوره فرقان(«ویعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مالایَنْفَعُهُمْ ولایضُرُّهُمْ وکانَ الْکافِرعَلی رَبِّهِ ظَهیراً» کافرهمنشین فاعلی قریب با توجه به بافت آیه ومفهومش است.

۳ـ۱ـ۱ـ۲۰ـ الَّذینَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ

ضمیر«هُم» راجع به «الَّذینَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ» به معنی شرکاء الهی همنشین فاعلی قریب با توجه به بافت آیه، در آیهٔ۲۲ سوره سبأ(«قُلِ ادْعُوا الَّذینَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لایمْلِکونَ مِثْقالَ ذَرَّةٍ فِی السَّماواتِولافِی الأَرْضِومالَهُمْ فیهِمامِنْ شِرْکومالَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهیرٍ».

۳ـ۱ـ۱ـ۲۱ـ الملائکه

ـ ملائکه همنشین فاعلی قریب با توجه به بافت آیه ومفهومش در آیهٔ۴ سورهٔ تحریم(«. . . فَإِنَّ اللَّهَ هُومَولاهُ و جِبْریلُ وصالِحُ الْمُؤْمِنینَ والْمَلائِکَةُ بَعْدذلِکَ ظَهیرٌ». منظور از «والْمَلائِکَةُ بَعْدذَلِکَ ظَهیرٌ» را، امیرالمؤمنین‌ع است. (قمی، ۱۳۶۳ :۳۷۶/۲) همچنین معنای «ظَهیرٌ» در تفاسیر، کمک دهنده (طوسی، بی‌تا:۴۸/۱۰)؛ پشتیبان ومقصودیاران پیغمبرص(طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۷۵/۱۰)؛ ملائکه(طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۷۱/۱۰)؛ معنای مُتظاهرون یعنی کمک کنندگان به پیامبرص. (فخررازی، ۱۴۲۰ :۲۴/ ۴۷۶ ؛زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/ ۵۶۷؛قمی‌مشهدی، ۱۳۶۸ :۱۳/ ۳۲۹)

اما در المیزان دربارهٔ «والْمَلائِکَةُ بَعْدذلِکَ ظَهیرٌ» آورده‌است: کلمهٔ «ملائکه» مبتدا و کلمه «ظهیر» خبرآن است و اگر خبر را مفرد آورده با اینکه مبتدا جمع است برای این است که بفهماند، ملائکه در پشتیبانی پیامبر(ص) متّحد و متفقند، گویی در صف واحدی قرار دارند و مِثل تن واحدند. (طباطبایی، ۱۳۹۰ :۳۳۱/۱۹)

۳ـ۱ـ۱ـ۲۲ـ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَون

«وقالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَونَ یَکْتُمُ إیمانَهُ. . . ❋یاقَومِ لَکُمُ الْمُلْکُ الْیَومَ ظاهِرینَ فِی الأَرْضِ فَمَنْ یَنْصُرُنامِنْ بَأْسِ اللَّهِ . . . »(غافر:۲۸ـ۲۹)؛ «رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَونَ» همنشین فاعلی بعید می‌باشد که با توجه به بافت آیه با آیات قبلی و مفهوم آیه است که مؤمن آل فرعون به فرعونیان می‌گوید: ای قوم من، امروز سلطنت در دست شماست وشما بر سایر مردم، یعنی بنی‌اسرائیل غلبه دارید و در زمین علو و بلندپروازی می‌کنید، فردا اگر عذاب خدا به سوی ما آید همچنان که موسی وعده‌اش را داده، چه کسی ما را یاری می‌کند؟ در این بیان خودش را هم داخل در آنان و جزو آنان قرار داده تا در ترساندنشان از عذاب خدا مؤثرتر و

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

در خیرخواهی آنان رساتر سخن گفته‌باشد و سخن بهتر در دل‌هایشان جای بگیرد وخلاصه بفهماند که عاقبتی را که برای خودش می‌خواهد برای آنان نیز می‌خواهد. (طباطبایی، ۱۳۹۰ :۳۲۹/۱۷)

۳ـ۱ـ۱ـ۲۳ـ زوج

«قَدسَمِعَ اللّهُ قَولَ الَّتی تُجادِلُکَ فی زَوجِها. . . *الَّذینَ یُظاهِرُونَ مِنْکُمْ مِنْ نِسائِهِمْ ماهُنَّ أُمَّهاتِهِمْ . . . *و الَّذینَ یُظاهِرُونَ مِنْ . . . »(مجادله:۱ـ۲ـ۳)؛ 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، اثردیگرش را که مادر شدن همسر برای شوهر باشد، انکارمی‌نماید. (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 به‌دست می‌آید.

۳ـ۱ـ۱ـ۲۴ـ أَکْثَرَالنَّاس

«. . . ولکِنَّ أَکْثَرِالنَّاسِ لایَعْلَمُونَ*یَعْلَمُونَ ظاهِرامِنَ الْحَیاةِ الدُّنْیاوهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غافِلُونَ»(روم۶ـ۷)؛«أَکْثَرَالنَّاس» همنشین فاعلی بعید است که با توجه به بافت آیه و با در نظرگرفتن این نکته که جمله «یعلمون» بدل ازجمله «لایعلمون» است و اینکه بدل، سدمسد مبدل‌منه می‌باشد، به‌دست 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، ۱۴۰۷ :۴۶۸/۳)

۳ـ۱ـ۱ـ۲۵ـ یَأْجُوجَ‌ومَأْجُوج

«قالُوایاذَاالْقَرْنَیْنِ إِنَّ یَأْجُوجَ‌ومَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِی الأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَکَ خَرْجا عَلی أَنْ تَجْعَلَ بَیْنَناوبَیْنَهُمْ سَدًّا* فَمَااسْطاعُواأَنْ یَظْهَرُوهُ‌ومَااسْتَطاعُوالَهُ نَقْباً»(کهف:۹۴ـ۹۷)؛«یَأْجُوجَ‌ومَأْجُوجَ» همنشین فاعلی بعید است که با توجه به بافت آیات مشخص می‌شود که ذوالقرنین سدی درست کرد تا مردم از شر یأجوج ومأجوج در امان باشند و در این آیه توضیح می‌دهد آنها نمی‌توانستند از سد بالا روند یا آن را سوراخ کنند. (طبری، ۱۴۱۲: ۱۶ /۲۲)

۳ـ۱ـ۱ـ۲۶ـ مشرکین

«کَیْفَ یَکُونُ لِلْمُشْرِکینَ عَهْدعِنْداللّهِ‌وعِنْدرَسُولِهِ. . . *کَیْفَ وإِنْ یَظْهَرُواعَلَیْکُمْ لایَرْقُبُوافیکُمْ إِلًّاولاذِمَّةً»(توبه:۷ـ۸)؛ معنای آیه در المیزان «چگونه مشرکین در نزدخدا ورسول عهدی

دارندحال آن که، ایشـــان اگر برشـــما دســـت یابند دربارهٔ شـــما رعایت عهد و قرابت را نخواهندکرد، امروز شـــما را با چرب‌زبانی راضی می‌کنند تا ازکشتن‌شـــان دست بردارید، ولی دل‌هایشان به گفته‌هایشان ایمان نداشته و بیشترشان فاسقند»، ذکرشده‌است. (طباطبایی، ۱۳۹۰ :۹/ ۱۵۸) پس «مشرکین» همنشین فاعلی بعید می‌باشد که نوع عبارت‌پردازی و بافت آیات آن را اثبات می‌کنند.

۳ـ۱ـ۱ـ۲۷ـ الَّذینَ أَشْرَکُوا

(«سَیَقُولُ الَّذینَ أَشْـــرَکُوا لَوشاءَ اللَّهُ ماأَشْرَکْنا ولاآباؤُنا. . . ❋ قُلْ . . . ولاتَقْرَبُواالْفَواحِشَ ماظَهَرمِنْهاومابَطَـــنَ. . . ذلِکُمْ وصَّاکُمْ بِهِ لَعَلَّکُمْ تَعْقِلُونَ»(أنعام:۱۴۸ـ۱۵۱)؛ با توجه به بافت آیات که با «قل» شروع می‌شوند وتفسیر آیات مذکور که آمده: «فبلاً عقیده مشرکین را درباره محرمات شـــرح داد واکنون به بیان آنچه واقعاً حرام است، پرداخته و می‌فرماید: به این مشـــرکین بگو»(طبرســـی، ۵۹۰/۱۳۷۲:۴) پس «الَّذینَ أَشْـــرَکُوا» همنشین فاعلی بعیداست.

۳ـ۱ـ۱ـ۲۸ـبنی اسرائیل

«وإِذأَخَذْنامیثاقَ بَنی إِسْـــرائیلَ. . . ❋ ثُمَّ أَنْتُمْ هؤُلاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَکُمْ وتُخْرِجُونَ فَریقامِنْکُمْ مِنْ دیارِهِمْ تَظاهَرُونَ عَلَیْهِمْ بِالْإِثْمِ والْعُدْوانِ. . . »(بقره:۸۳ـ۸۵)؛ درآیه ۸۳ سوره بقره با سیاق غیبت شروع می‌شود (وإِذأَخَذْنامیثاقَ بَنی إِسْرائیلَ) ولکن در جمله (لاتَعْبُدُونَ إِلَّااللَّهَ) تا آخر که نهیی اســـت که به‌صوت جمله خبریه حکایت می‌شود، سیاق به خطاب برگشت و اگر نهی را با جمله خبریه (جزخدارانمی‌پرستید) آورد، به‌خار شدت اهتمام بدان بود؛ چون وقتی نهی به این صورت درآید، می‌رســـاند که نهی کننده هیچ شکی در عدم تحقق منهی خود در خارج نـــدارد و تردید ندارد در اینکه مکلف که همان اطاعـــت داده، نهی او را اطاعت می‌کند و به‌طورقطع آن عمل رامرتکب نمی‌شـــود وهمچنین اگرامربه صورت جمله خبریه اداء شود این نکته را افاده می‌کند به خلاف اینکه امربه صورت امرونهی به‌صوت نهی اداء شـــود، که این نکته را نمی‌رساند.

بعد از ســـیاق غیبت، مجدداً منتقل به سیاق خطابی می‌شود، که قبل ازحکایت میثاق بود واین انتقال فرصتی داده برای اینکه به ابتدای کلام برگشـــت شـــود که روی سخن به بنی اســـرائیل داشـــت و در نتیجه دوجملهٔ (وأَقیمُواالصَّلاةَوآتُواالزَّکاةَ) و(ثُمَّ تَوَلَّیْتُمْ) تا آ خر به هم متصل گشته، سیاق کلام از اول تا به آخرمنتظم می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۹۰ :۲۱۸/۱) با توجه به بافت آیات قبل وسیاق «بَنی‌إِسْرائیل» همنشین فاعلی بعید می‌شود.

۳ـ۱ـ۲ـ همنشین‌های مفعولی

همنشـــین‌های مفعولی به همنشین‌هایی اطلاق شـــده که نقش مفعولی برای مادهٔ «ظهور»

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

داشته باشند که ۱۴ واژه از بررسی عبارت‌پردازی و بافت آیات به‌دست آمده‌است که تفصیل این مطلب به شرح ذیل است:

۳ـ۱ـ۲ـ۱ـ پیامبر(ص)

در یک مورد ضمیر«ه» در «أَظْهَرَهُ»راجع به پیامبر(ص) همنشین مفعولی قریب قرار گرفته‌است. آیه ۳ سوره تحریم«وأَظْهَرَهُ اللهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُ وأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ»؛ ضمیر در «أظهره» 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 برمی‌گردد. سپس معنای آیه این است که: «زمانی که رسول خدا سِرّی از اسرار خود را نزد بعضی از همسرانش ـ یعنی حفصه دختر عمر بن خطاب ـ افشاء کرد و به وی سفارش فرمود که این مطلب را به کسی نگوید، همین که حفصه آن سِرّ را بر خلاف دستور آن جناب به دیگری گفت. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۳۱/۱۹)

۳ـ۱ـ۲ـ۲ـ دین الحق

درسه مورد، آیات۳۳ سوره توبه، ۲۸ سورهٔ فتح و۹ سورهٔ صف؛«هُوالَّذی أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدی‌ودینِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ». ضمیر«ه» در «لِيظْهِرَهُ» که مرجع آن دین الحق است، همنشین مفعولی قریب قرار گرفته‌است که مرجع ضمیر«ه» در تفاسیر امام(قمی، ۱۳۶۳: ۳۱۷/۲)، دین اسلام یا دین‌الحق(طبری، ۱۴۱۲: ۸۲/۱۰؛ طوسی، بی‌تا:۲۰۹/۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۴۷/۹)، پیامبرص(طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۸/۵؛ فخررازی، ۱۴۲۰ :۸۸/۲۸) ضمیری که در «لیظهره» است به دین حق برمی‌گردد و متبادر از سیاق آیه هم همین است پس اینکه بعضی احتمال داده‌اند که ضمیر مذکور به رسول الله(ص) برگردد، احتمال بعیدی است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۴۷/۹)

۳ـ۱ـ۲ـ۳ـ فواحش

در دو مورد «الْفَواحِشَ» همنشین مفعولی قریب است. آیهٔ۳۳ سورهٔ اعراف(«قُلْ إِنَّماحَرَّمَ رَبِّيَ الْفَواحِشَ ماظَهَرَمِنْها و مابَطَنَ والْإِثْمَ والْبَغْيَ بِغَيْرِالْحَقِّ. . . »؛ در این آیه «الْإِثْمَ والْبَغْی» معطوف به «الْفَواحِش»هستند که می‌توان «الْفَواحِشَ والْإِثْمَ والْبَغْی» را با هم، همنشین مفعولی قریب دانست.

آیهٔ ۱۵۱ سورهٔ انعام «ولاتَقْرَبُواالْفَواحِشَ ماظَهَرمِنْهاومابَطَنَ»؛ «الْفَواحِشَ» همنشین مفعولی قریب است.

۳ـ۱ـ۲ـ۴ـ زینت

در یک مورد، «زینَتَ» همنشین مفعولی قریب است. آیهٔ ۳۱ سوره نور(«وقُلْ لِلْمُؤْمِناتِ

يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ ويَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ ولايُبْدينَ زينَتَهُنَّ إلاماظَهَرمِنْها. . . ».

۳ـ۱ـ۲ـ۵ـ احد

در دو مورد، «أَحَداً» همنشـــین مفعولی قریب است. در آیهٔ۴ سورهٔ توبه «إلاالَّذينَ عاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْـــرِكينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاًولَمْ يُظاهِرُواعَلَيْكُمْ أَحَداً» و آیهٔ۲۶ سورهٔ جن(«عالِمُ الْغَيْبِ فَلايُظْهِرعَلى غَيْبِهِ أَحَداً»).

المیزان در توضیح آن می‌گوید:احدی را برغیب خود اظهار نمی‌کند.

کلمه «عالم الغیب» خبری اســـت برای مبتدایی که حذف شـــده، و تقدیرکلام« هو عالم الغیب» است و مفاد کلمه به کمک سیاق این است که می‌خواهد بفهماند علم غیب مختص به خدای تعالی اســـت و به همین جهت برای نوبت دوم غیب را به خودش نســـبت داد و فرمود: کســـی را بر غیب خود مسلط نمی‌کند و نفرمود: «کسی را بر آن مسلط نمی‌کند» تا اختصاص را بر ساند وگرنه نمی‌رسانید. (طباطبایی، ۱۳۹۰ :۲۰/ ۵۳)

۳ـ۱ـ۲ـ۶ـ سد

ضمیر«هُ» در «أَنْ يَظْهَرُوهُ» راجع به ســـد، یک مورد همنشین مفعولی قریب است. آیهٔ۹۷ سورهٔ کهف(«فَمَااسْطاعُواأَنْ يَظْهَرُوهُ ومَااسْتَطاعُوالَهُ نَقْباً») براساس نظر لغویون «فَمَااسْطاعُواأَنْ يَظْهَرُوهُ» به معنی آن را علو و بالارفتن(طریحی، ۱۳۷۵ :۳/۳۹۰؛قرشی، ۱۴۱۲ :۴/۲۷۷؛ابن‌منظور، ۱۴۱۴ :۴/۵۲۶) و در مورد امور مادی و دنیوی به کار رفته‌است.(مصطفوی، ۷: ۱۴۳۰/۲۲۲)

در تفاســـیر، ازآن پس قوم یأجوج ومأجوج نتوانســـتند این سد را بالا روند یا اینکه آن را ســـوراخ کنند، زیرامحکم و مرتفع بود، بیان شده‌است. (طبرسی، ۱۳۷۲ :۶/۷۶۴؛ فخررازی، ۱۴۲۰ :۲۱/۵۰۰)

۳ـ۱ـ۲ـ۷ـ نعمت‌ها

در یک مورد «نعَمَ» همنشـــین مفعولی قریب اســـت. آیهٔ۲۰ ســـورهٔ لقمان(«اَلَمْ تَرَواأَنَّ اللَّهَ سَخَّرلَكُمْ مافِي السَّماواتِ ومافِي الأَرْضِ وأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظاهِرَةًوباطِنَةً».

۳ـ۱ـ۲ـ۸ـ مشرکین

در یک مورد «هُمْ» در «ظاهَرُوهُمْ» راجع به مشرکین همنشین مفعولی قریب است. آیهٔ۲۶ سورهٔاحزاب «وأَنْزَلَ الَّذينَ ظاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ مِنْ صَياصيهِمْ»)

۳ـ۱ـ۲ـ۹ـ فساد

«الْفَســـادَ» یک مورد همنشین مفعولی قریب در آیهٔ۲۶ سورهٔ غافر(«وقالَ فِرْعَونُ. . . أَوأَنْ يظْهِرفِي الأَرْضِ الْفَسادَ») است.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

۳ـ۱ـ۲ـ۱۰ـ معارج

«مَعارِجَ» در آیهٔ۳۳ سورهٔ زخرف«لَجَعَلْنالِمَنْ یَکْفُربِالرَّحْمنِ لِبُیُوتِهِمْ سُقُفا مِنْ فِضَّةٍ و مَعارِجَ عَلَیْهایَظْهَرُونَ») همنشین مفعولی قریب می‌باشد، زیرا ضمیر در «عَلَیها» به «مَعارِجَ» بر می‌گردد.

۳ـ۱ـ۳ـ همنشین‌های اضافی

دو واژهٔ «الْإِثْم» و «باب» هرکدام یک مورد همنشین اضافی قریب است.

۳ـ۱ـ۳ـ۱ـ الْإِثْم

درآیهٔ۱۲۰ سورهٔ انعام «وذَرُواظاهِرالإِثْمِ وباطِنَهُ»؛ «الإِثْم» همنشین اضافی قریب برای «ظاهِر» است.

۳ـ۱ـ۳ـ۲ـ باب

ضمیر«هُ» در«ظاهِرُهُ» راجع به «باب» همنشین اضافی قریب در آیهٔ۱۳ سوره حدید(«فَضُرِبَ بَینَهُمْ بِسُورلَهُ بابٌ باطِنُهُ فیهِ الرَّحْمَهٔ وظاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذابُ») قرار گرفته‌است.

۳ـ ۱ـ۴ـ همنشین‌های فعلی

هشت واژهٔ ازمجموع واژه‌های یا عبارتی‌که همنشین «ظهور» شدند، افعالی هستند که رابطهٔ همنشینی با «ظهور» دارند. بررسی این واژه‌های فعلی مشخص می‌نماید، ماده علم، ریشهٔ فعلی هست که ساخت‌های متفاوتی ازآن، همنشین «ظهور» شده و مجموعهٔ واحدی را تشکیل داده‌اند. هفت واژهٔ دیگر، افعال تک‌ساختاری هستند که همنشین «ظهور» شده‌اند.

۳ـ۱ـ۴ـ۱ـ ماده علم

مادهٔ «علم» در ساخت‌های مختلف واعم از مثبت و منفی در مجموع چهار بارهمنشین فعلی قریب ظهور ذکر شده‌است.

صورت مثبت مادهٔ «علم» به‌عنوان همنشین قریب، عبارتنداز:

ـ فعل مضارع «یعلمون» یک مورد همنشین قریب در آیهٔ۷ سوره روم(یعْلَمُونَ ظاهِرامِنَ الْحَیاهِٔ الدُّنْیاوهُمْ عَنِ الْآخِرَهِٔ هُمْ غافِلُونَ) است.

ـ فعل مضارع «أَعْلَمُ» یک مورد همنشین قریب در آیهٔ۲۲ سوره کهف(قُلْ رَبِّی أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ مایعْلَمُهُمْ إِلاقَلیلٌ فَلاتُمارفیهِمْ إِلامِراءً ظاهِراًولاتَسْتَفْتِ فیهِمْ مِنْهُمْ أَحَداً) است.

صورت منفی مادهٔ «علم» به‌عنوان همنشین قریب، عبارتنداز:

ـ فعل مضارع «لاتَعْلَمُونَ» یک مورد همنشین قریب در آیهٔ۳۳ سوره اعراف(قُلْ إِنَّماحَرَّمَ

رَبِّی الْفَواحِشَ ماظَهَرمنها و مابَطَنَ و الْإِثْمَ و الْبَغْی بِغَیرالْحَقِّ وأَنْ تُشْرِکُوابِاللَّهِ مالَمْ ینَزِّلْ بِهِ سُلْطاناً وأَنْ تَقُولُواعَلَی اللَّهِ مالاتَعْلَمُونَ)است.

ـ فعل مضارع «لایعْلَمُ» یک مورد همنشین قریب در آیۀ۳۳ سوره رعد «أَفَمَنْ هُوقائِمٌ عَلی کلِّ نَفْسٍ بِماکَسَبَتْوجَعَلُواللَّهِ شُرَکاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمالایعْلَمُ فِی الأَرْضِ أَمْ بِظاهِرٍمِنَ الْقَولِ» است.

۳ـ ۱ـ۴ـ۲ـ عَرَّفَ

فعل ماضی «عَرَّفَ» یک مورد همنشین قریب در آیۀ۳ سورۀ تحریم«وإِذأَسَرالنَّبی إِلی بَعْضِ أَزْواجِهِ حَدیثافَلَمَّانَبَّأَتْ بِهِوأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَیهِ عَرَّفَ بَعْضَهُوأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ»است.

۳ـ ۱ـ۴ـ۳ـ وصَّاکُمْ

فعل ماضی «وصَّاکُمْ» یک مورد همنشین قریب در آیۀ ۱۵۱ سورۀ انعام «ولاتَقْرَبُواالْفَواحِشَ ماظَهَرمِنْها و مابَطَنَ ولاتَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتی حَرَّمَ اللَّهُ إِلابِالْحَقِّ ذلِکُمْ وصَّاکُمْ بِهِ لَعَلَّکُمْ تَعْقِلُونَ» است.

۳ـ ۱ـ۴ـ۴ـ سخّرلَکُمْ

فعل ماضی «سَخَّرلَکُمْ» یک مورد همنشین قریب در آیۀ۲۰ سوره لقمان«الَمْ تَرَواأَنَّ اللَّهَ سَخَّرلَکُمْ مافِی السَّماواتِومافِی الأَرْضِوأَسْبَغَ عَلَیکُمْ نِعَمَهُ ظاهِرَةًوباطِنَةً» است.

۳ـ ۱ـ۴ـ۵ـ جمله اسمیه «لَکُمُ الْمُلْکُ»

جمله اسمیه «لَکُمُ الْمُلْکُ» یک مورد همنشین قریب در آیۀ۲۹ سوره غافر«یاقَومِ لَکمُ الْمُلْک الْیومَ ظاهِرینَ فِی الأَرْضِ» است.

۳ـ ۱ـ۴ـ۶ـ أیّدنا

فعل ماضی «أَیدْنَا» یک مورد همنشین قریب در آیۀ۱۴ سورۀ صف«فَأَیدْنَا الَّذینَ آمَنُواعَلی عَدُوهِمْ فَأَصْبَحُوا ظاهِرینَ»

۳ـ ۱ـ۴ـ۷ـ لایبْدینَ

فعل مضارع «لایبْدینَ» یک مورد همنشین قریب در آیۀ۳۱ سوره نور«وقُلْ لِلْمُؤْمِناتِ یغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّویحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّولایبْدینَ زینَتَهُنَّ إِلاماظَهَرمِنْها»

۳ـ ۱ـ۴ـ۸ـ تعملون

فعل مضارع «تَعْمَلُونَ» یک مورد همنشین قریب در آیۀ۳ سورۀ مجادله«والَّذینَ یظاهِرُونَ مِنْ نِسائِهِمْ . . . واللَّهُ بِماتَعْمَلُونَ خَبیرٌ»

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

۳ـ۲ـ مؤلفه‌های معنایی «ظهور» برمحورجانشین‌ها

برای دستیابی به شناسایی مؤلفه‌های معنایی «ظهور» بر محور جانشین‌های واژهٔ مذکور، در گام نخست، اقدام به شناسایی واژه‌های جانشین «ظهور» به دو روش شد.

روش اول: مطالعه و بررسی تفسیر آیات متضمن واژهٔ «ظهور» به منظور کشف آیاتی‌که مفسران، در تفسیر آیات به آن استناد داده‌اند، زیرا در آیات استنادی از واژهٔ جانشین برای تفسیر«ظهور» استفاده می‌شود.

روش دوم: مطالعهٔ همنشین همنشین‌های «ظهور» ومقایسهٔ تعابیر و بافت آیات حاوی این الفاظ با آیات در بردارندهٔ واژهٔ «ظهور».

در گام دوم، پس از شناسایی واژه‌های جانشین، آیاتی‌که واژهٔ جانشین در آنها قرار گرفته با آیاتی‌که همان عبارت‌پردازی و بافت را در میان آیات مرتبط با واژهٔ «ظهور» دارند در سبکی قیاس‌گونه بیان می‌شود تا امکان ملاحظهٔ هر دوگروه آیه، فراهم باشد.

درگام سوم، در موارد لازم، فراوانی واژهٔ جانشین در آیات قرآن بیان شده و در گام چهارم، مفهوم واژهٔ جانشین «ظهور» در فرهنگ لغت‌های عمومی، تخصصی قرآنی ـ حدیثی وتفاسیر شیعه واهل سنت بیان شده‌است.

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 هریک از جانشین‌های معنایی ظهور می‌تواند اشاره به لایه‌ای ازمعنای واژهٔ ظهور داشته باشند.

پس ازانجام مراحل فوق، دلایل هفت مورد رابطهٔ جانشینی در حوزهٔ معنایی «ظهور» با آیات متعدد جانشین، ذکرشد.

۳ـ۲ـ ۱ـ جانشینی «جاء أَمْرُاللَّهِ» و «أَتی أَمْرُاللَّهِ» با «ظَهَرَأَمْرُاللَّه»ودلایل آن

در بررسی لغوی در مفردات، «الإتیان» به معنای آسانی آمدن است و در مورد آمدن و وارد شدن شخص برای کار و تدبیر امور به‌کار می‌رود. فرمودهٔ خدای متعال در آیهٔ۱ سورهٔ نحل(أَتی أَمْرُاللَّهِ) وآیات دیگر همه در معنی أمر و تدبیر است که خداوند تدبیر امور می‌کند وهمین طورآیهٔ۲۲ سوره فجر(جاءَ رَبُّک) که همان تدبیر امور است. پس آمدن (باعبارات إتیان‌ومجیء) در آیات فوق وآیات مشابه آنها انجام دادن و پرداختن به امراست. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۰)

مفهوم واژه «مجیء» اعمّ از «إتیان» است. «جاء» برای آمدن اجسام ومعانی هر دو به‌کار می‌رود خواه آمدن ذات اجسام باشد یا امر و کار آنها باشد. (مصطفوی، ۱۴۳۰ :۱۷۲/۲)

مفهوم وخصوصیات «مجیء» با اختلاف موضوعاتش فرق می‌کند مثلاً در مادیات در

مــکان یا زمان تحقق می‌یابد، ولی در امور معنــوی و روحانی عبارتند از توجه و اتصال معنــوی و ارتباط و شــمول لطف و احاطه الهــی مانند:«وجاءَ رَبُّک، جــاءَ أَمْرُناو. . . ». (همان:۱۷۳)

همنشینی مشــترک دوفعل «جاء» و «أتی» و «ظَهَرَأَمْرُاللَّه» با «أَمْرُاللَّه» ومفهوم «پرداختن به امروتدبیرالهی»؛ طبق آیات زیر:

(لَقَدابْتَغَواالْفِتْنَــةَ مِنْ قَبْــلُ و قَلَّبُوا لَکَ الأُمُورحَتَّی جاءَ الْحَــقُّ وظَهَرأَمْراللَّهِ وهُمْ کارِهُونَ). (توبه:۴۸)

(ینادُونَهُمْ الَمْ نَکُنْ مَعَکُمْ قالُوا بَلی ولکِنَّکُمْ فَتَنْتُمْ أَنْفُســکُمْ وتَرَبَّصْتُمْ وارْتَبْتُمْ وغَرَّتْکُمُ الأَمانِی حَتَّی جاءَ أَمْراللهِ وغَرَّکُمْ باللهِ الْغَرُورُ). (حدید:۱۴)

«فَلَمَّاجاءَ أَمْرُناجَعَلْناعالِیهاســافِلَها. . . »(هود:۸۲) «ولَمَّا جاءَ أَمْرُنا نَجَّینا شُعَیباً و الَّذینَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا»(هود:۹۴)

(أَتی أَمْراللَّهِ فَلاتَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحانَهُ وتَعالی عَمَّایشْرِکُونَ). (نحل:۱)

(ولَقَدأَرْسَلْنا رُسُــلامِنْ قَبْلِکَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنا عَلَیکَ ومِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَیکَ وماکانَ لِرَسُــولٍ أَنْ یأْتِی بِآیةٍ إِلابِــإِذْنِ اللهِ فَإِذاجاءَ أَمْراللَّهِ قُضِی بِالْحَقِّ وخَســرهُنالِکَ الْمُبْطِلُونَ). (غافر:۷۸)

علاوه بر موارد ذکر شــده، پنج مورد (هود:۴۰، ۶۶، ۸۲، ۹۴؛ مؤمنون:۲۷)(جاءَأَمْرُنا) و سه مورد (هود:۷۶و ۱۰۱؛فجر:۲۲) (جاءَأَمْرُرَبِّکَ) جانشین(ظَهَرَأَمْرُاللَّه) قرار گرفته‌اند. (جاءَأَمْرُرَبِّکَ) در دو مورد صراحتاً (هود:۷۶ و ۱۰۱) و در یک مورد (وجاءَرَبُّکَ‌والْمَلَکُ صَفًّاصَفًّا)(فجر:۲۲) امر و تدبیرالهی را در تقدیر می‌گیرند که براساس آن، امرپروردگار(جاءَأَمْرُرَبِّکَ) منظوراست، نه ذات پروردگار. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۱۲)

۳ـ۲ـ۲ـ جانشینی «لِیظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کُلِّه» باموارد‌مشابه‌اش‌ودلایل آن

در بررســی فرهنگ لغت‌ها و تفاسیر، «لِیظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کُلِّه»(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 به‌عنوان دین حق بر دیگر ادیان زمان ظهورحضرت مهدی)ع)است. (کلینی، ۱۴۰۷ :۳۵۸/۱/ح۹۱؛مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳۳/۵۱؛مجلسی، ۱۳۷۸: ۱۱۳۵)

یکی دیگر ازدلایل جانشینی با واژهٔ دیگر، مشترک بودن دو واژه در همنشینی با یک مفهوم یکســان است. این سه آیه، از نظرساختارومفهوم باهم مشترک بوده و این سه آیه، می‌توانند جانشین هم باشند. طبق آیات زیر:

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

(هُوالَّذی أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدیودینِ الْحَقِّ لِیظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کُلِّهِولَوکَرِهَ الْمُشْرِکُونَ). (صف:۹؛توبه:۳۳)

(هُوالَّذی أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدیودینِ الْحَقِّ لِیظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کُلِّهِوکَفی بِاللَّهِ شَهیداً). (فتح:۲۸)

۳ـ۲ـ۳ـ جانشینی «لاتَعاونُوا» با «تَظاهَرُونَ»ودلایل آن

در مطالعه و بررسی همنشین‌های «الْإِثْمِ والْعُدْوان» 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«لاتَعاونُواعَلَی الْإِثْمِوالْعُدْوانِ» در آیهٔ۲ سوره مائده، به ادله‌هایی که اشاره می‌شود، در زمرهٔ مفاهیم جانشین با واژهٔ ظهور قرار می‌گیرد.

با بررسی لغوی در فرهنگ لغت‌های عمومی و تخصصی، «تَظاهَرُونَ»(بقره:۸۵) در مجمع‌البحرین [باب مفاعله] به معنای «تعاونون»(طریحی، ۱۳۷۵ :۳۸۷/۳) و در لسان العرب به معنای «تَتَعاونُونَ»(ابن منظور،۱۴۰۴: ۵۲۰/۴)آمده‌است. در التحقیق نیزگفته شده «مظاهره به معنای معاونت، یعنی مساعدت و کمک کردن است».(مصطفوی، ۱۴۳۰ :۲۲۰/۷)

با توجه به تفاسیر، در تفسیرالمیزان هم کلمه(تظاهرون)، از مصدر مظاهره(باب مفاعله) و مظاهره به معنای معاونت است. (طباطبایی، ۱۳۹۰ :۲۱۵/۱)؛ پس می‌توان «تَعاونُوا» را به‌عنوان جانشین «تَظاهَرُونَ» معرفی کرد.

یکی دیگر از دلایل جانشینی با واژهٔ دیگر، مشترک بودن دو واژه در همنشینی با یک مفهوم یکسان است.

همنشینی مشترک دو فعل «لاتَعاونُواعَلَی الْإِثْمِ والْعُدْوانِ» و «تَظاهَرُونَ عَلَیهِمْ بِالْإِثْمِ والْعُدْوانِ» با «الْإِثْمِ والْعُدْوان» ومفهوم «با یکدیگر همکاری می‌کنید»؛ طبق آیات زیر:

ـ(ثُمَّ أَنْتُمْ هؤُلاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَکُمْ وتُخْرِجُونَ فَریقامِنْکُمْ مِنْ دِیارِهِمْ تَظاهَرُونَ عَلَیهِمْ بِالْإِثْمِ والْعُدْوانِ وإِنْ یأْتُوکُمْ أُساری تُفادُوهُمْ وهُومُحَرَّمٌ عَلَیکُمْ إِخْراجُهُمْ). (بقره:۸۵)

ـ(لایجْرِمَنَّکُمْ شَنَآنُ قَومٍ أَنْ صَدُّوکُمْ عَنِ الْمَسْجِدِالْحَرامِ أَنْ تَعْتَدُوا و تَعاونُواعَلَی الْبِرِّوالتَّقْوی و لاتَعاونُواعَلَی الْإِثْمِ والْعُدْوانِ واتَّقُوااللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدیدالْعِقابِ). (مائده:۲)

۳ـ۲ـ ۴ـ جانشینی «خَلیفَه» و «خَلائِفَ» و «استکباراً» و «جاعلٌ» با «ظاهِرینَ» و دلایل آن

درمطالعه و بررسی همنشین‌های «فِی‌الأَرْضِ» در آیات، ۱۷۴موردمشخص شد که در بررسی بعدی بیشتر موارد به علت عدم قرب معنایی با آیه مورد نظر کنار گذاشته شدند و«خَلیفَهٔ» و «خَلائِفَ» در چهار مورد و«استکباراً» یک مورد، به ادله‌هایی که اشاره می‌شود،

در زمرهٔ مفاهیم جانشین با واژهٔ ظهور قرار می‌گیرد.

با بررسی لغوی در فرهنگ لغت‌های عمومی‌وتخصصی، خلیفه در قاموس به معنی نائب، جانشین وخلائف هم جمع خلیفه است.(قرشـــی بنایی، ۱۴۱۲ :۲۸۶/۲) 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 خلیفهٔاللهی 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 «ظاهِرینَ فِی‌الأَرْضِ» و «خَلیفَةً فِی‌الأَرْضِ» ودو مورد «خَلائِفَ» و با «فِی‌الأَرْضِ» و مفهوم «تسلط و برتری»؛ طبق آیات زیر:

(یاقَومِ لَکُمُ الْمُلْکُ الْیومَ ظاهِرینَ فِی الأَرْضِ). (غافر:۲۹)

(یاداود إِنَّا جَعَلْناکَ خَلیفَةً فِی الأَرْضِ). (ص:۲۶)

(هُوالَّذی جَعَلَکُمْ خَلائِفَ فِی الأَرْضِ). (فاطر:۳۹)

(وهُوالَّذی جَعَلَکُمْ خَلائِفَ الأَرْضِ). (انعام:۱۶۵)

عبـــارت «جاعِلٌ فِی الأَرْضِ خَلیفَـــةً» در (وإِذقالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ إِنِّـــی جاعِلٌ فِی الأَرْضِ خَلیفَةً)(بقره:۳۰) به‌عنوان جانشـــینِ جانشین‌های ظهور، با توجه به مفاهیم و بافت آیه، قرار گرفته‌است.

ـ با بررســـی لغوی در فرهنگ لغت‌های عمومی و تخصصی، استکبار با معنی طلب کبر و بزرگی(طریحـــی، ۱۳۷۵ :۴۶۶/۳)، طلب برتری و تـــرک اذعان به حق(مصطفوی، ۱۴۳۰ :۱۷/۱۰) آمده‌است.

در مفردات، برای «اسْتِکبَار» دو وجه ذکر می‌کند:۱ـ انسان قصد کند و بخواهد که بزرگ شود. ۲ـ استکبار در افزون‌طلبی‌و برتری‌جویی. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ :۶۹۷)

پس واژه «اسْتِکبَار» هم مانند «ظاهرین» به برتری‌جویی و بزرگ‌بینی اشاره دارد.

همنشـــینی مشـــترک دو واژه «ظاهِرینَ» و «اســـتکباراً» با «فِی‌الأَرْضِ» ومفهوم «تسلط و برتری‌جویی»؛

(اسْتِکْبارافِی الأَرْضِ‌ومَکْرالسَّیئ). (فاطر:۴۳)

(یاقَومِ لَکُمُ الْمُلْکُ الْیومَ ظاهِرینَ فِی الأَرْضِ). (غافر:۲۹)

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

۳ـ۲ـ۵ـ جانشینی ماده «عرج» با «یَظْهَرُونَ» 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 یعرِجُ عُروجا یعنی صَعَدَ، 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)

«ومَعارِجَ عَلَیهایَظْهَرُونَ» را در فرهنگ لغت‌ها، بالارفتن و پله‌های نردبان (ابن منظور، ۱۴۰۴ :۵۲۶/۴)، پله‌هایی که ازآن بالاروند، (طریحی، ۳۱۶/۱۳۷۵:۲) معنی کردند.

پس این دو می‌توانند، جانشین هم شوند به‌خار معنای مشترک ماده «عرج»(تَعْرُجُ، یعْرُجُویعْرُجُونَ) و«یظْهَرُونَ» با «معارج» و مفهوم «بالا می‌روند»؛ طبق آیات زیر:

(ومَعارِجَ عَلَیهایظْهَرُونَ). (زخرف:۳۳)

(مِنَ اللَّهِ ذِی الْمَعارِجِ* تَعْرُجُ الْمَلائکَةُوالرُّوحُ إِلَیهِ فی یوم). (معارج۳ـ۴)

(ولَوفَتَحْناعَلَیهِمْ بابامِنَ السَّماءِ فَظَلُّوافیهِ یعْرُجُونَ). (حجر:۱۴)

(یدَبِّرالأَمْرمِنَ السَّماءِ إِلَی الأَرْضِ ثُمَّ یعْرُجُ إِلَیهِ فی یومٍ کانَ مِقْدارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّاتَعُدُّونَ). (سجده:۵)

(یعْلَمُ مایلِجُ فِی الأَرْضِ ومایخْرُجُ مِنْهاوماینْزِلُ مِنَ السَّماءِومایعْرُجُ فیهاوهُوالرَّحیمُ الْغَفُورُ). (سبا:۲)

(هُوالَّذی خَلَقَ السَّماواتِ والأَرْضَ فی سِتَّةِ أَیام ثُمَّ اسْتَوی عَلَی الْعَرْشِ یعْلَمُ مایلِجُ فِی الأَرْضِ ومایخْرُجُ مِنْهاوماینْزِلُ مِنَ السَّماءِومایعْرُجُ فیهاوهُومَعَکُمْ أَینَ ماکُنْتُمْ واللَّهُ بِماتَعْمَلُونَ بَصیرٌ). (حدید:۴)

۳ـ۲ـ۶ـ جانشینی ماده «طلع» و منفی ماده «عزب» با «فَلایُظْهِرُعَلی‌غَیبِهِ» و «أَظْهَرَعَلَی» و ذکر دلایل آن

با بررسی لغوی در التحقیق، «ظَهَرْتَ علی کذا» زمانی به‌کار می‌رود که برمطلبی اطلاع پیداکنی»(مصطفوی، ۱۴۳۰ :۲۱۹/۷) و در مفردات راغب، «لایظْهِرُعَلی»یعنی کسی برآن مطّلع نیست(لایطلّع علیه). (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ :۵۴۱) در مجمع البیان «لایُظْهِرعَلی غَیبِهِ أَحَداً» هیچ کس ازبندگانش را بر غیبش مطّلع نمی‌کند، معنا کرده‌است. (طبرسی، ۱۳۷۲ :۵۶۳/۱۰؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۳۷۹/۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷ :۶۳۲/۴)

در قاموس، اطلاع به معنی ظاهرشدن و آگاه کردن است و به‌صورت لازم و متعدی هر دو می‌آید.«وماکانَ اللَّهُ لِیطْلِعَکُمْ عَلَی الْغَیبِ» یعنی خدا عادت نداشت که شما را

برغیب مطلع کند. اطّلاع از باب افتعال به معنی آگاه شـــدن است. (قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۲۳۰/۴)

در قاموس، عزب به معنی غائب شدن، مخفی شدن، دورشدن است.(قرشی بنایی، ۱۴۱۲ :۳۳۷/۴) «لایعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّةٍ» یعنی ازعملش پوشـــیده و مخفی نیست. (طریحی، ۱۳۷۵ :۱۲۰/۲)

همنشینی مشترک ماده «طلع»(أَطَّلَعَ الْغَیبَ(باب افتعال)؛ لِیطْلعَ عَلَی الْغَیبِ(باب افعال) و ماده «عزب»(لایعْزُبُ عَنْهُ؛مایعْزُبُ عَنْ) و «لایظْهِرعَلی‌غَیبِهِ» با «غَیب» و مفهوم «بر غیب آگاه کرد یا آگاه شد» ؛طبق آیات زیر:

(عالِمُ الْغَیبِ فَلایظْهِرعَلی غَیبِهِ أَحَداً). (جن:۲۶)

(ماکانَ اللَّهُ لِیذَرالْمُؤْمِنینَ عَلی ماأَنْتُمْ عَلَیهِ حَتَّی یمیزالْخَبیثَ مِنَ الطَّیبِ وماکانَ اللَّهُ لِیطْلعَکُمْ عَلَی الْغَیبِ ولکِنَّ اللَّهَ یجْتَبی مِنْ رُسُـــلِهِ مَنْ یشاءُ فَآمِنُوابِاللَّهِ‌ورُسُلِهِ وإِنْ تُؤْمِنُوا وتَتَّقُوافَلَکُمْ أَجْرعَظیمٌ). (آل‌عمران:۱۷۹)

(أَطَّلَعَ الْغَیبَ أَم اتَّخَذ عِنْد الرَّحْمنِ عَهْداً). (مریم:۷۸)

(قالَ الَّذینَ کَفَرُوا لاتَأْتینَاالسَّاعَةُ قُلْ بَلی و رَبِّی لَتَأْتینَّکُمْ عالِمِ الْغَیبِ لایعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّةٍ فِی السَّماواتِ و لا فِی الأَرْضِ و لاأَصْغَرمِنْ ذلِکَ و لاأَکْبَر إِلا فی کِتابٍ مُبینٍ). (سبأ:۳)

نکته‌ای که در این آیه بدان اشـــاره کرده، این اســـت که اشیاء هرچه 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 متلاشـــی گردد و به کلی آثارش ازصفحه روزگار محو و نابودشود، بازهم اعاده‌اش برای خداکاری ندارد. (طباطبایی، ۱۳۹۰:۱۶/ ۳۵۷)

(وماتَکُونُ فی شَـــأْنٍ‌وماتَتْلُوامِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ ولاتَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلاکُنَّاعَلَیکُمْ شُهُودااِذْتُفیضُونَ فیهِ‌ومایعْزُبُ عَنْ رَبِّکَ مِنْ مِثْقالِ ذَرَّةٍ فِی الأَرْضِ‌ولافِی السَّـــماءِ‌ولاأَصْغَرمِنْ ذلِکَ و لاأَکْبَرإِلافی کِتابٍ مُبینٍ). (یونس:۶۱)

در این آیه دو نکته به چشم می‌خورد، اول اینکه در موعظه به رسول خداو به امتش تشدید شـــده و دوم اینکه آنچه از قرآن که رســـول 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 آیه۲۶ جن است. (طباطبایی، ۱۳۹۰:۱۰/ ۸۸)

در دو مورد اخیر به صورت مفهومی برآگاهی خداوند برهمه چیز اشاره دارد. هیچ چیز از خدا پنهان نیست حتی به اندازهٔ ذره‌ای.

مانند موارد قبلی، با توجه به بررسی لغوی ماده «طلع» و «أَظْهَرَعَلَی» هر دو به معنی مطلع

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

وآگاه شدن وکردن است.

همنشینی مشترک ماده «طلع»(باب افتعال) و «أَظْهَرَعَلَی» بامفهوم «مطلع کردیا مطلع شد»؛ طبق آیات زیر:

(وإذأَسَـــرالنَّبی إلی بَعْضِ أَزْواجِه حَدیثافَلَمَّانَبَّأَتْ بهوأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَیه عَرَّفَ بَعْضَهُوأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّانَبَّأَهابِه قالَتْ مَنْ أَنْبَأَکَ هذاقالَ نَبَّأَنِی الْعَلیمُ الْخَبیرُ). (تحریم:۳)

(وتَحْسَبُهُمْ أَیقاظاًوهُمْ رُقُودٌ و نُقَلِّبُهُمْ ذاتَ الْیمینِ وذاتَ الشِّمالِ وکَلْبُهُمْ باسِطٌ ذِراعَیهِ بِالْوصید لَواطَّلَعْتَ عَلَیهِمْ لَولَّیتَ مِنْهُمْ فِراراً ولَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْباً). (کهف:۱۸)

(فَبِمانَقْضِهِمْ میثاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وجَعَلْناقُلُوبَهُمْ قاسِیةً یحَرِّفُونَ الْکَلِمَ عَنْ مَواضِعِه ونَسُواحَظًّامِمَّاذُکِّرُ وابِه ولاتَزالُ تَطَّلِعُ عَلی خائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلاقَلیلامِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ واصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ یحِبُّ الْمُحْسِـــنینَ). (مائده:۱۳)

(وقالَ فِرْعَونُ یاأَیهَا الْمَلَا ماعَلِمْتُ لَکُمْ مِنْ إِلهٍ غَیری فَأَوقِدلی یاهامانُ عَلَی الطِّینِ فَاجْعَلْ لی صَرْحا لَعَلِّی أَطَّلِعُ إِلی إِلهِ مُوسی وإِنِّی لَأَظُنُّهُ مِنَ الْکاذِبینَ). (قصص:۳۸)

(أَسْـــبابَ السَّماواتِ فَأَطَّلِعَ إِلی إِلهِ مُوسی وإِنِّی لَأَظُنُّهُ کاذِباًوکَذلِکَ زُینَ لِفِرْعَونَ سُوءُ عَمَلِهِ و صُدعَنِ السَّبیلِ وماکَیدفِرْعَونَ إِلافی تَبابٍ). (غافر:۳۷)

(قالَ هَلْ أَنْتُمْ مُطَّلِعُونَ* فَاطَّلَعَ فَرَآهُ فی سَواءِ الْجَحیمِ). (صافات:۵۴ـ۵۵)

نتیجه گیری

مشتقات مختلف ماده «ظهر» در ساخت‌های متفاوت در آیات قرآن کریم به‌کاررفته‌اند 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، مشـــخص نمود که واژه یـــا عبارتی با فراوانی مختلف در حوزهٔ معنایی «ظهور» دارای رابطهٔ همنشـــینی با این واژه‌اند که می‌توانند در تبیین مؤلفه‌های معنایی «ظهور» مؤثر باشند.

همنشـــین‌های اسمی که خود به سه گروه فاعلی، مفعولی، اضافی تقسیم شدند. با مطالعه و بررســـی در واژه‌هایی که رابطهٔ همنشـــینی فاعلی با ظهور داشتند، مشخص نمود که پر بســـامدترین واژه «الله» اســـت که یازده بار در همنشـــین‌های فاعلی قریب و بعید به‌کار رفته‌است.

در گروه همنشین‌های مفعولی از بررســـی عبارت‌پردازی و بافت آیات به‌دست آمد که پربسامدترین 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 بررســـی همنشین‌های فعلی ظهور مشخص شـــد که ماده علم، ریشهٔ فعلی

هســـت که ساخت‌های متفاوتی ازآن، همنشین «ظهور» شده و مجموعۀ واحدی را تشکیل داده‌اند ولی بقیه افعال به صورت، تک‌ساختاری همنشین «ظهور» شده‌اند که بنا بر بررسی و تحلیل‌ها، پربســـامدترین فعل از ماده «علم» اســـت که چهار بار در همنشین فعلی قریب به‌کار رفته‌است.

در بخش مؤلفه‌های معنایی «ظهور» بر محور جانشـــین‌ها، نیز با بررسی‌های به عمل آمده جانشـــینی «جاء أَمْرُاللَّهِ» و «أَتی أَمْراللَّهِ» با «ظَهَرَأَمْرُاللَّهِ» پربســـامدترین جانشینی با شانزده بار جانشینی در آیات به‌کار رفته‌است.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

منابع:

قرآن کریم
ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی.(١٤٢٥ه. ق). تذكره‌الأريب في تفسير الغريب (غريب القرآن الكريم). لبنان-بيروت: دارالكتب العلميه منشورات محمدعلي بيضون.
ابن منظور، محمد بن مکرم. (١٤١٠ه.ق). لسان العرب. بیروت: دار الفکر.
ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (١٤٠٨ ه. ق). روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن. مشهد: آستان قدس رضوی بنیاد پژوهشهای اسلامی.
اِچسون، جین، ترجمهٔ وثوقی حسین. (١٣٧٦ه.ش). زبان‌شناسی همگانی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
اشکوری، محمد بن علی تفسیر شریف. (١٣٧٣ ه. ش). لاهیجی. تهران: دفتر نشر داد.
امین، نصرت‌بیگم. (بی‌تا). تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن. بی‌جا: بی‌نا.
باقری، مهری. (١٣٨٤ه.ش). مقدمات زبان‌شناسی. تهران: نشر قطره.
بحرانی، هاشم بن سلیمان. (١٤١٥ ه. ق). البرهان في تفسير القرآن. قم: موسسة البعثه قسم الدراسات الإسلاميه.
بی یرویش، مانفرد، ترجمه باطنی، محمد رضا. (١٣٧٠ه.ش). زبان شناسی جدید. تهران: انتشارات آگاه.
پالمر، فرانک. ر. ترجمه صفوی، کورش. (١٣٦٦ه.ش). نگاهی تازه به معنی‌شناسی. تهران: نشر مرکز.
خرم‌دل، مصطفی. (١٣٨٤ ه. ش). تفسیر نور. تهران: احسان.
خسروی، غلامرضا. (١٣٧٤ه.ش). ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن. تهران: مرتضوی.
درویش، محی‌الدین، (١٤١٥ه.ق). اعراب القرآن الکریم و بیانه. سوریه: الارشاد.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (١٤١٢ه.ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم.
رهنما، هادی. (١٣٩١ه.ش). معناشناسی نام‌های معاد در قرآن کریم. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق.
زمخشری، محمود. (١٤٠٧ه.ق). الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. بيروت: دارالكتاب العربي.
شیخ حر عاملی، محمدبن‌حسن. (١٤٠٩ ه.ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
صفوی، کورش. (١٣٧٧ه.ش). درآمدی بر معنی‌شناسی. تهران: سوره مهر.
ـــــ(١٣٨٤ه.ش). فرهنگ توصیفی. تهران: فرهنگ معاصر.
طباطبایی، سید محمدحسین. (١٣٩٠ه.ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
طبرسی، فضل بن حسن. (١٤١٢ه.ق). تفسیر جوامع الجامع. مرکز مدیریت قم.
طبرسی، فضل بن حسن. (١٣٧٢ه.ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات ناصرخسرو.
طبری، ابوجعفر محمد بن جریر. (١٤١٢ه.ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفه.
طریحی، فخر الدین بن محمد. (١٣٧٥ه.ق). مجمع البحرین. تهران: مرتضوی..
طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: داراحیاءالتراث‌العربی.
طوسی، محمد بن حسن. (١٤٠٧ ه.ق). تهذيب‌الأحكام (تحقيق خرسان). تهران: دارالكتب‌الإسلاميه.
عیاشی، محمد بن مسعود. (١٣٨٠ ه.ق). تفسير العيّاشي. تهران: المطبعه العلميه.
فخر رازی، محمد بن عمر. (١٤٢٠ ه.ق). مفاتيح الغيب. بيروت: داراحياءالتراث‌العربي.
قائمی نیا، علیرضا. (١٣٨٩ه.ش). بیولوژی نص. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
قرشی بنایی، علی اکبر. (١٤١٢ه.ق). قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا. (١٣٦٨ه.ش). تفسیر کنزالدقائق و بحرالغرائب. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
قمی، علی بن ابراهیم. (١٣٦٣ه. ش). تفسير القمي. قم: دار الكتاب.
کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (١٤٠٧ ه.ق) الكافي. تهران: دارالكتب‌الإسلاميه..
مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (١٤٠٣ ه.ق). بحار الأنوار. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (١٣٧٨ه.ش). مهدی موعود. تهران: دارالکتب اسلامیه.
محقق، مهدی؛ خاوری، آفتاب؛ ایزوتسو. توشی هیکو. (١٣٨٥ه.ش). زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی پرفسور توشی هیکو ایزوتسو. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

مختار عمر، احمد. ترجمهٔ سیدی، سیدحسین. (۱۳۸۵ه.ش). معناشناسی. مشهد:دانشگاه فردوسی.
مصطفوی، حسن. (۱٤۳۰ه.ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ه.ش). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
نیازی، شهریار. (۱۳۸۳ه.ش). ایزوتسو و معنی شناسی قرآن سخنگوی شرق و غرب، مجموعه مقالات بزرگداشت پروفسور توشی هیکو ایزوتسو. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، موسسهٔ تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

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: Astan 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'eminia, 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]
Mostafawi, 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]

Stylistics Studies of the Holy Quran

Stylistics Studies of the Holy Quran

ISSN Online: 2676-6035

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 Moqaddas [1], **Hasan-ʿAli Nowrozi** [2]

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: Hasanalinorozi@yahoo.com

Research Article

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 from:** 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: 1022034/sshq.2023.384693.1270

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

style.quran.ac.ir

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 Qurʾān, 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 Qurʾān, 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 ṣāra ("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: Qurʾān; Comparative exegesis; Non-prostration; Type of exception; Angels; Iblīs; Jinn

مطالعات سبک شناختی قرآن کریم
ISSN Online: 2676-6035

بررسی تطبیقی عدم سجده ابلیس با محوریت آیه۳٤ سورهٔ بقره در تفسیر تسنیم و تبیان

حسین مقدس [۱] ، حسنعلی نوروزی آزارکی [۲]
۱. استادیار فقه و اصول دانشگاه علوم ومعارف قرآن کریم، ملایر،ایران.(نویسنده مسئول) m.kor82@yahoo.com
۲. استادیار تفسیر و علوم قرآن دانشگاه علوم ومعارف قرآن کریم، ملایر،ایران. Hasanalinorozi@yahoo.com

پژوهشی

چکیده

خداوند در قرآن کریم بعد از اشاره به خلقت حضرت آدم علیه السلام، درجهت 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 سرباز 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 به‌صورت 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 درتبیین ماهیت جن یا ملک بودن ابلیس اثر داشته باشد یا خیر از سوی مفسران مباحث متعددی مطرح شده‌است. این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و رویکرد تطبیقی- تحلیلی تلاش نموده تا دیدگاه صاحب تفسیر تبیان و تسنیم را بررسی نماید. هرچند محتوای هرکدام 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 نصّ قرآن کریم ابلیس از جنس جن شمرده شده‌است؛ ولی با توجه به اباء و استکباری که ورزید، جزو کافران قرارگرفت؛ 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 . (۱٤۰۵). بررسی تفسیری تطبیقی عدم سجده ابلیس با محوریت آیه۳٤ سورهٔ بقره در تفسیر تسنیم و تبیان. (e۲۱٤-۲۳٦). *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*, ۱۰(شماره اول), e۲۱٤-۲۳۷
doi: 1022034/sshq.2023.384693.1270

©۲۰۲۵ **نوع مقاله:** پژوهشی **ناشر:** دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
style.quran.ac.ir

۱ـ مقدمه

مطالعه تاریخ و ابعاد زندگی انبیاء از دیدگاه قرآن و بزرگان دین، بهترین راهنمای انسان در مسیر کمال و سعادت و برترین محرّک 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. دراین 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 تشریعی بود یا تکوینی و یا امر به ملائکه و ابلیس از یک سنخ بود یا تفاوتی میانشان وجود داشت، ویا استثناء شدن ابلیس درجریان امر به سجده در برخی آیات قرآن، به‌صورت متصل بوده‌است که حاکی از ارتباط وثیق ابلیس با ملائکه باشد و یا به‌صورت 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 شده‌است. دراین 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 درعین حال منفصل بودن را نیز مجاز می‌داند.(زمخشری،۱۴۱۳ ج۱ :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 درصف ملائکه قرار داشت؟ و درنتیجه استثناء درآیه منقطع می‌باشد. این تحقیق با رویکرد تطبیقی وتحلیل 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 واستثناء 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 داشته‌است؛ به همین جهت درمتون مقدّس ادیان و مذاهب پیشین، از ابلیس، ماهیت، گستره کوشش و راه‌های مقابله با او، و فرجام وی سخن گفته شده‌است که در بسیاری از موارد، مشابه، بلکه هم سان و در برخی موارد متفاوت است.(محمدی آشنانی، ۱۳۸۶، ص۳۶)ولذا در میان یهودیان و مسیحیان نیز ابلیس، موجودی منفی و منفور شناخته می‌شود؛ اگرچه در سفر پیدایش، عامل فریب آدم و حوّا و هبوط آنان از بهشت، «مار» معرّفی شده‌است.(کتاب پیدایش، باب ۳، آیه ۱-۱۴) هرچند عهد جدید به صراحت، ضمن گزارش ماجرای اخراج

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

وی از آسمان‌ها که به گونه‌ای متفاوت آمده، مار را همان ابلیس شناسانده‌است.(کتاب مقدس، کتاب مکاشـــفه، باب ۱۲، آیه ۹). قرآن نیز به وقایع و حوادث تاریخی و معرفتی بسیاری از جمله جریان خلقت حضرت آدم علیه الســـلام و سجده ملائکه به او و سرپیچی ابلیس از انجام امر الهی ســـخن گفته شده‌است. 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 آســـمان و امتناع از سجدهٔ آدم را تبیین کند و سپس ارتباط ابلیس با آدم(ع) و ســـقوط وی بر روی زمین را شـــرح می‌دهد. بعد از آن چگونگی تسلّط 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 بررســـی تفسیری آیات ســـجده فرشتگان بر حضرت آدم علیه السلام، فصلنامه علمی پژوهشـــی مطالعات تفسیری،زمستان ۱۳۹۲، در این مقاله نویسندگان تلاش نمودند تا به بررســـی نظر مفسران درباره چیستی و چگونگی سجده فرشتگان بپردازند؛ لذا پیرامون دیدگاه‌های مختلفی نظیر: پیشانی بر زمین نهادن فرشتگان, خضوع و خشوع آنها و قرارگرفتـــن آدم به عنوان قبله‌گاه آنان، تحقیقاتی صورت گرفت. همچنین از کتابهایی مانند ابلیس دشـــمن قسم خورده تألیف علی محمدی آشنانی،قم، بوستان کتاب،۱۳۸۴ و اثری از فتح الله نجارزادگان به نام مصاف بی پایان با شـــیطان، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۲ و اثری از محمد زمان رستمی، به نام شناخت شیطان از منظر اسلام،قم، بوستان کتاب،۱۳۹۷می‌باشد. و همچنین اثری از آون،پیتر جی، شیطان در تصوف.ترجمه مرضیه سلیمانی، تهران، انتشارات نشـــر علی، ۱۳۹۰. و تألیفی از نعمت الله صالحی حاجی آبادی با نام شیطان در کمینگاه، قم ،انتشـــارات گلهای بهشت،۱۳۸۴را می‌توان اشاره نمود. هر چند در این آثار به مسأله ابلیس و جایگاه او اشاره شده، اما درباب عدم سجده و چگونگی استثناء ابلیس، از منظر دو مفسر شیعی به‌صورت تطبیقی کاری انجام نشده‌است 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» ازماده «بلس» اســـت.(ابن فارس؛ معجـــم مقاییس اللغه؛ ج ۱، : ۲۹۹-۳۰۰). برخی معتقدند «ابلیس» از «ابلاس» (باب افعال از بلس) مشتق شده‌است؛ زیرا او از رحمت خدا ناامید شـــد.(خلیل بن احمد؛ العین؛ ج ۱،ص ۱۸۹) زمخشـــری ابلیس را لغت اعجمی دانسته و از ریشه ابلاس نمی‌داند(زمخشـــری،۱۴۰۷ق،ج۳: ۲۴) ابوعبیده نیز واژهٔ ابلیس را غیـــر منصرف و لغت اعجمی ذکر می‌کند.(ابوعبیده،۱۳۸۱ ق: ج۱: ۳۸) همچنین برخی از نویسندگان برآنند که این واژه صورت تصحیف شده واژهٔ یونانی دیابلوس است. موضوعی

که بیشتر محققان غربی به آن اذعان دارند.(جفری،۱۳۸۶،:۱۰۵)

اما با تحلیلی نسبت به واژهٔ ابلیس، که از آن در قرآن کریم گاه با عنوان شیطان«إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا »(فاطر:۶)، نیز یاد می‌شود، می‌توان گفت واژهٔ 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. ج۱، 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:

﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (یس:۶۰)

و قسم خورده ای است: قالَ فَبِعِزَّتِکَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ(ص:۸۲) که حالت تهاجمی داشته و فاصله گرفتن از آن مبتنی بر واکنشی است که با یاد خدا صورت می‌گیرد(نجارزادگان،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 شده‌است، لذا آراء در مورد این که آیا ابلیس از سنخ ملائکه بوده و یا از آغاز جن بوده و در صف ملائکه قرار گرفته‌است، میان مفسرین دیدگاه‌های متعددی وجود دارد که می‌توان آنها را به دو دیدگاه عمده تقسیم نمود:

ـ 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/ج۱: ۱۵۳) (آلوسی،۱۴۲۰ق/ ج۱: ۳۱۱)

ـ برخی نیز قائل به تفکیک بوده و از آغاز ابلیس را از سنخ جن میدانند.(جوادی آملی ۳/۱۳۸۰،:۲۹۸)

۲-۲- سجده ملائکه

آنچه از ظواهر آیات مربوط به سجده می‌توان استنباط نموده، تمامی ملائکه در برابرحضرت آدم علیه السلام سجده نمودند فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ(ص:۷۳) جمع بودن ملائکه و همراه بودن با ال و واژهٔ کلهم اجمعون تأکید را می‌رساند.(طبرسی،۱۳/۱۳۷۲: ۱۸۴) این سجده نه تنها به‌صورت همگانی صورت پذیرفته؛ بلکه به‌صورت اجتماعی و به یک باره تحقق یافته‌است.(جوادی آملی. ۳/۱۳۸۰: ۲۹۴)

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

هر چند برخی از مفسران با نظر به آیهٔ «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.

۳ـ قول به‌استثنای متصل در آیه۳۴ سورهٔ بقره

در میان علمای نحو واژهٔ «الّا »در چهار معنای استثناء، وصف به معنای غیر، عطف به معنای واو و زائده به‌کار می‌رود. (الانصاری.۱۳۶۸ج۱: ۹۸-۱۰۲) اما غلبهٔ 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.(حسن.بی تا.ج۲: ۲۹۵) با توجه به این مهم، دو دیدگاه در مورد استثنای موجود در آیهٔ ۳۴ بقره مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳ـ ۱ـ 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 به‌صورت متصل بوده، و لذا اظهار می‌دارد که ابلیس نه فقط در ردیف ملائکه ، بلکه خود ملکی بود که از مقام خویش به‌خاطر اباء و استکباری که نمود، رانده شد. دلیل این دیدگاه را در راستای اثبات مدعای فوق در ذیل تفسیر آیهٔ:

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدم فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (بقره،۳۴)

و (یادکن) هنگامی‌را 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:

۳ـ ۱ـ ۱ـ از ظاهر آیه می‌توان گفت امر مشتمل بر جمیع ملائکه است.(طوسی،بی تا، ج۱: ۱۴۸)

۳ـ ۱ـ ۲ـ آدم مسجود له بوده، و این سجده، جهت تکریم و تعظیم مقام او می‌باشد. (همان،ج۱: ۱۵۱.ج۶: ۳۳۳) و لذا صاحب تبیان مسجود الیه و قبله بودن حضرت آدم را آنگونه که برخی مانند جبایی و بلخی نقل کردند نفی می‌نماید.(همان،بی تا،ج۱: ۱۵۱)

۳ـ ۱ـ ۳ـ 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،ج۶: ۳۳۳)(همان،/۸: ۵۸۱)، در نهایت با استناد به بیانی از ابن عباس، ابن مسعود و قتاده بیان می‌دارد که ابلیس از ملائکه بوده و استثناء شده‌است. (همان، ج۱، ص: ۱۵۱) لذا دراین مورد به آیاتی مثل آیه فوق و آیهٔ «ما مَنَعَکَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُکَ» نیز استناد می‌نماید.

۳ـ ۱ـ ۴ـ یکی دیگر از ادله‌ای 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 «وَکَانَ مِنَ الْکَافِرِینَ» (بقره:۳۴) می‌باشد. در این راستا این افراد همانطور که«کان»را درآیهٔ «کان من الجن» به معنای صار دانستند.(طوسی بی تا/ج۱: ۱۵۳) در اینجا نیز معتقدند «کان» به معنای «صار» است؛ یعنی او از آغاز کافر نبوده؛ بلکه ملَکی بود که به‌واسطه ترک سجده و اباء و استکباری که نشان داد از کافرین شده‌است. لذا همچنان‌که از آیهٔ ﴿فَکَانَ مِنَ الْمُغْرَقِینَ﴾(هود،۴۲) می‌توان استنباط نمود که فرزند نوح از غرق شده‌ها گشت، لذا ابلیس نیز بعداً از کافرین شد. از این جهت شیخ طوسی نیز «کان» را به معنای «صار» می‌داند (طوسی بی تا/ج۱: ۱۵۳)

۳ـ ۱ـ ۵ـ صاحب تبیان همچنین در توضیح این که جایگاه ابلیس در میان ملائکه چگونه بوده‌است، معتقد است: ابلیس خازن بهشت بوده‌است و برخی نیز معتقدند برای ابلیس سلطنت آسمانها و زمین بوده‌است. (همان ج۱، ص: ۱۵۱)

۳ـ ۱ـ ۶ـ از این رو عده‌ای برآنند که ابلیس با شرافت‌ترین فرشتگان و دارای قبیله در میان فرشتگان به شمار می‌رفت. از صاحبان اجنحه اربعه به حساب آمده و از این رهگذر بود که در خود اقتداری بر آسمانها احساس می‌کرد. (طبری،۱/۱۴۱۲: ۱۷۸)

۳ـ ۱ـ ۷ـ برخی دیگر از صاحبان این تفکر ضمن بیان اینکه ابلیس از سنخ ملائکه بوده، معتقدند؛ ابلیس مقامی‌برتر از سایر ملائکه داشته‌است: «ابلیس قبل از گناه و تمرد از سنخ ملائکه زمین بوده و از لحاظ علم و اجتهاد بر همه فزونی داشته‌است و همین احساس مزیت و برتری موجب استکبار او گردید.» (طبرسی،۱/۱۳۷۲: ۱۹۱)،(طبری،۱/۱۴۱۲: ۱۷۸)، (حجتی. ۱۳۷۲ص.:۸۲)

۳ـ ۲ـ 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 استدلال‌های کسانی می‌پردازند که قائل به این هستند که ابلیس جدای از اینکه ملائکه بوده

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

و فقط در صف آنها قرار گرفته‌است. لذا به نظر می‌رسد استدلال این افراد را می‌توان در چهار صورت ذیل خلاصه نمود:

۳ـ ۲ـ ۱ـ خداوند می‌فرماید: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ كانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ (کهف،۵۰) (جز ابلیس که از جن بود) و معلوم است در هر جای قرآن کلمه «جنّ» آمده باشد، منظور همان جن معروف است.

۳ـ ۲ـ ۲ـ قرآن درباره ملائکه می‌فرماید: ﴿لا يَعْصُونَ اللَّهَ ما أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ ما 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.

۳ـ ۲ـ ۳ـ برای ابلیس ذریه و نسل است: ﴿أَ فَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِي وَ هُمْ 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 می باشد، در حالی که ملائکه روحانی‌اند و توالد و تناسل و خوردن و آشامیدن ندارند.

۳ـ ۲ـ ۴ـ قرآن درباره ملائکه می‌گوید: ﴿جاعِلِ الْمَلائِكَةِ 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. (طبرسی۱/۱۳۷۲: 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.ج۱: ۱۵۲) این افراد معتقدند، صرف استثنائی که در این آیات آمده دلیل نمی‌شود که ابلیس از آغاز از ملائکه بوده‌است؛ زیرا ممکن است، امر خدا هم به ملائکه و هم به جمعی از جن بوده و ابلیس مخالفت کرده باشد .

۳ـ ۳ـ 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:

۳ـ ۳ـ ۱ـ آیه کریمه که می‌فرماید ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ كانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ کلمه جن بمعنای پوشیده‌است و دسته‌ای از ملائکه از دیده‌ها پنهان بودند و لذا این کلمه به آنها گفته شده‌است. 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/ج۱: 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/ ج۱: 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 نیســـت که ملائکه را به اصناف متعددی خلق نموده باشـــد، برخی از صنف نار و برخی از نور و برخی غیر از آن، و بعید شـــمردن این مطلب نشـــان از ضعف معرفت است»(طوسی، بی تا،۱/: ۱۵۳)

۳ـ ۳ـ ۲ـ آیه کریمه ﴿لا يَعْصُونَ اللَّهَ ما أَمَرَهُمْ﴾ صفت دربانان بهشت است نه همه ملائکه.

۳ـ ۳ـ ۳ـ از منظر این دســـته از افراد ممکن اســـت، 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)

۳ـ ۳ـ ۴ـ آیه کریمه که می‌فرماید: ﴿جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُـــلًا﴾ (فاطر:۱) معارض است با آیه دیگر که می‌فرماید: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُـــلًا وَ مِنَ النَّاسِ﴾ (حج:۷۵) .از منظر شـــیخ طوســـی اگر آیه اول دال بر عمومیت است؛ لذا ابلیس نمی‌تواند رسول الهی باشد. آیه دوم هم می‌تواند با توجه به «من» تبعیضیه ظهور در تخصیص داشته و در این صورت تخصیص عموم مُجاز می‌باشد(همان)

۳ـ ۴ـ دیدگاه استاد جوادی آملی در تسنیم

اســـتاد 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 خلیفهٔ الله و این آیه به مقام کرامت و حرمت او، که مترتّب بر مقام علم است، نظر دارد. (جوادی املی.۳/۱۳۸۰: ۲۶۸)

از منظر ایشـــان مقتضای ترتیب آیات قصّه آدم در ســـوره بقره که ســـایه افکن بر آیات ســـوره‌های دیگر است، این است که سجده برای آدم پس از تخصیص خلافت برای آدم و پس از تعلیم اسماء و معلّم 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 اســـت که در آن قرار گرفته بود، لذا اســـتاد جوادی آملی در آثار قرآنی خویش بخصوص در تفسیر گرانقدر تسنیم به این مهم پرداخته‌است. از سویی به بیان اصل سجده ملائکه و کیفیت آن و همچنین به استثنای ابلیس نیز توجه داده‌اند.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

در این راســـتا می‌توان اذعان نمود در مورد سجده ملائکه و عدم سجده ابلیس با بسیاری از شبهات و ســـؤالات 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 شده‌است، مربوط به دار تشریع است یا دار تکوین؟ نظر به این که جایگاهی که ملائک در آن قرار گرفتند، محکوم به حکم تشریعی نیست و جناب آدم نیز هنوز هبوط ننموده و مبعوث به نبوت نگشته‌است، چطور می‌توان این امر را تصور نمود؟ از این رو باید اذعان نمود که مطالب قرآن کریم گاهی درباره ســـاختار 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 تشریعی آنها گفتگو نمی‌شود و زمانی در مدار احکام تشریعی 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 خفیّ و باطن آنها که منشأ تشریع احکام ویژه می‌گردد، گفتگو نخواهد شد و گاهی در محور تکوین و تشریع هماهنگ و منجسم سخن به میان آمده، که تفکیک و تجزیه آنها دشوار است.جریان آدم (علیه‌السلام) از یک سو و قصّه ابلیس از سوی دیگر می‌تواند در بخش قسم سوم مطالب قرآنی قرار گیرد؛ زیرا آدم (علیه‌السلام) از آن جهت که انسان است و ابلیس نیز از آن لحاظ که جن است، هر کدام محکوم به احکام تکلیفی خاص خواهندبود؛ گذشـــته از آن که هر کدام در ساختار تکوینی سهم بسزایی دارند. آنچه بر سختی قصّه آدم و جریان ابلیس می‌افزاید، قرین بودن تکوین و تشریع در تکوّن داستان مزبور است و تا دو بخش یاد شده تفکیک نشود و سهم هر کدام جداگانه بازگو نگردد، رسیدن به مقصد درست مشـــکل خواهد بود. (جوادی آملی.همان: ۳۰۷)، لذا تا تفکیک درستی میان عالم تشریع 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.

۳ـ ۴ـ ۱ـ ادله انقطاع استثناء از نظر استاد جوادی املی

استاد جوادی آملی در جهت اثبات این که استثناء در ایهٔ ۳۴ بقره به‌صورت 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 به‌صورت ذیل می‌توان بیان داشت:

۳ـ ۴ـ ۱ـ ۱ـ یکی از مواردی که به نظر قابل دقت می‌باشـــد، گفتگوی مســـتقیم خدای متعال با ابلیس اســـت. به خلاف سخن برخی که قائلند، خداوند با واسطه با ابلیس گفتگو نمود، (طوســـی،بی تا،ج۶: ۳۳۴) اما بر اساس نص قران کریم خداوند این موجود متمرد را

مورد خطاب قرار داده و از علت عدم سجده او می‌پرسد:﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ﴾ (حجر:۳۲) خداوند فرمود: «ای ابلیس! چرا با سجده‌کنندگان نیستی؟! در جای دیگر نیز می‌فرماید: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ (اعراف،۱۲) خداوند به او فرمود: «در آن هنگام که به تو فرمان دادم، چه چیز تو را مانع شد که سجده کنی؟

در این آیات خدای متعال از عاملی سؤال می‌کند که موجب عدم سجده ابلیس گشته‌است. ظاهر آیه فوق نشان از این دارد که چه چیزی مانع از ترک سجده شده‌است؛ اما درحقیقت مقصود این است که چه چیزی مانع از سجود گشت. (فخر رازی، ۱۴/۱۴۲۰: ۲۰۷)

این گونه سخن گفتن، یقیناً هیچ کرامت و بزرگداشتی برای ابلیس محسوب نمی‌شود؛ بلکه می‌توان اذعان نمود، نوعی سرزنش و اهانتی است که از سوی خدای متعال نسبت به مخاطب صورت می‌گیرد. 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؟ می‌گوید:

﴿قَالَ لَمْ أَكُنْ لِأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ (حجر:۳۳) گفت: «من هرگز برای بشری که او را از گلِ خشکیده‌ای که از گل بدبویی گرفته شده‌است، آفریده‌ای، سجده نخواهم کرد.

درحقیقت از خبث باطنی خود خبر می‌دهد. از این رو می‌توان گفت، تعبیر« قَالَ لَمْ أَكُنْ لِأَسْجُدَ» حکایت از یک امر ذاتی در وجود ابلیس است که خود را برتر از آن می‌بیند که بخواهد در برابر انسان سجده نماید. اگر گفت:« لَمْ أَكُنْ لِأَسْجُدَ» و نگفت: «لا اسجد»، و یا «لست اسجد» برای این است که دلالت کند، بر اینکه سرپیچی‌اش از سجده به مقتضای ذاتش بوده، اگرخودش از جوهره ذاتش خبر می‌داشت، می‌دانست که غیر این از او انتظار نمی‌رفت. (طباطبایی۱۲/۱۳۷۴: ۲۲۹) از نظر استاد جوادی، عالم فرشتگان عالم دنیا نبود؛ اما ابلیس مادهٔ دنیایی داشت و از دیرباز خوی خودخواهی در او دارای زمینه بود و با آزمون الهی بارز شد.(جوادی آملی ۴۴/۱۳۹۰: ۶۲۶)

۳ـ ۴ـ ۱ـ ۲ـ ابلیس بعد از تمرد و نافرمانی در برابر ساحت الهی درحقیقت درون مایهٔ خود را به نمایش گذاشت. او نشان داد که از آغاز در زمرهٔ کافرین به ساحت الهی است. قرآن کریم در این مورد او را کافر معرفی می‌نماید: ﴿أَبَى 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 می‌تواند حکایت از خارج بودن ابلیس از جمله ملائکه باشد؛ چه اینکه هیچ کدام از سه ویژگی مذکور در مورد ملائکه الهی صدق نمی‌کند. استاد جوادی در رابطهٔ میان این سه واژه که خود نشان از منقطع بودن استثناء ابلیس از ملائکه الهی است، بیان میدارند:

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

«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)

ایشـــان معتقدند: «(کان) در جمله (کان من الکافرین) نشان آن است که در درون شیطان، کفر مســـتتری بود که بر اثر امتحان الهی آشـــکار گردید و به فعلیت رســـید. 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 اَنانیّت و تفاخر، کفر رقیقی بود که از دیر زمان در درون شـــیطان نهفته بود و هنگام امتحان سر بر آورد؛ یعنی با آن‌که شیطان به ظاهر در صف موحّدان بود و شش هزار سال خدا را عبادت کرد،(نهـــج البلاغه،خطبهٔ قاصعه) در عین حال چنین نبود که از ابتدا موحّد ناب و مخلص بوده و فقط پس از فرمان ســـجده برای آدم، ناگهان استکبار ورزیده و کافر شده باشد، بلکه کفری درونی و مستور داشت وگرچه به ظاهر در صف بندگان بود، لیکن در باطن و سیرت در زمره کافران قرار داشت. (جوادی آملی ۳/۱۳۸۰: ۳۰۳)

۳ـ ۴ـ ۱ـ ۳ـ استاد جوادی آملی همچنین با استناد به آیه کان من الجن بیان می‌دارند:

«شـــکی نیســـت 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 جنّیان درآمد؛ زیرا معصیت خدا و مخالفت دستور او، ماهیت شخص عاصی و مخالف را از فرشته به جن تغییر نمی‌دهد؛ زیرا بین فرشـــته 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)

۳ـ ۴ـ ۱ـ ۴ـ ایشـــان با اشاره به خصلت عصیان ناپذیری ملائکه و خوی عصیان پذیری ابلیس یکی دیگر از ادله ای که دال بر انقطاع اســـتثناء و جدایی ابلیس از ملائکه اســـت را آثاری می‌داند که ویژه فرشـــتگان بوده و در ابلیس وجود ندارد. استاد جوادی در این مورد معتقدند: «آثاری که ویژه فرشـــتگان است و در جن وجود ندارد؛ نظیر خصوصیت عصمت که از آیه «لا یعصون الله ما أمرهم ویفعلون ما یؤمرون» (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)

۳ـ ۵ـ 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 موجوات، می‌توان اذعان نمـــود، هیچ موجودی در نظام خلقت بی‌حکمت نیســـت. 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 تشـــریع الهی مرتکب معصیت گشته و مســـتحق عذاب الهی است؛ اما در نظام تکوین الهی بسان سگ دست آموزی است که تنها وسوسه‌گر است. به تعبیر استاد جوادی آملی وسوسه‌اش تشریعاً بد اما تکویناً سودمند است. (جوادی آملی ۲۸/۱۳۹۲: ۱۸۰) اســـتاد جوادی آملی در جمع بین قبح تشریعی عمل ابلیس و حســـن تکوینی وجود ابلیس بیان می‌دارند: «آیت تکوینی خدا بودن ابلیس از یک سو و استحقاق دریافت رجم و لعن تشریعی خدا از سوی دیگر است؛ زیرا ابلیس مخلوق خداست و هرچه مخلوق خداست، آیت و نشانه اوست، بنابراین، ابلیس همانند سایر آفریده‌ها آیت الهی اســـت. این تحلیل که از منظر تکوین صورت پذیرفت و منافاتی با تحلیل رجیمانه و لعینانه او از منظر تشریع ندارد؛ زیرا ابلیس موجودی است مختار، متفکر و مکلّف و در برابر سیّئات خود نسبت به شریعت مسؤول است و بر اثر استکبار و تمرّد، استحقاق رجم و لعن پیدا کرده‌اســـت.» (جوادی آملی. ۳/۱۳۸۰: ۳۰۷) در این راستا اگر قرار است، بحث از وجود انسان در عالم هستی مطرح شود، بگونه ای که بتواند در سایه‌سار تهذیب نفس و خودسازی به مراحل بالای کمال انسانی دست یابد، باید رهزنی نیز باشد تا دستِ 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(طباطبایی۸/۱۳۷۴: ۴۵)

۳ـ ۶ـ امر تکوینی یا تشریعی

یکی دیگر از نکاتی که در مســـأله 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 باشـــد، باید به امری که در این راستا شـــکل می‌گیرد، توجه نمود. از این رو باید توجه نمود: آیا امر به سجود، امری تشریعی بوده و به یکسان نسبت به کل مأمورین به سجده تحقق یافت و یا به‌صورت تکوینی بوده و جای هیچ خلافی نباید تصور شـــود؛ در حالی که آنچه از قرآن کریم فهمیده می‌شود، حاکی از توبیخ 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 تشـــریعی بودن در آن عالم تصور نمی‌شـــود. با توجه به این نکته، محذور مولوی و تشریعی بودن امر نسبت به فرشتگان که اهل تکلیف نیستند، به‌وجود می‌آید. به تعبیر استاد جوادی آملی محذور امر مولوی و تشـــریعی نیز این است که فرشتگانْ اهل تکلیف نیستند و برای آنها وحی، رســـالت، امر و نهی مولوی، وعده و وعید و بهشـــت و جهنم و بالاخره اطاعت در مقابل عصیان تصور نمی‌شود؛ زیرا اگر موجودی معصوم محض بود و گناه در او

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

راه نداشـــت، 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 تشریعی و اعتباری مطرح است، مقتضی ندارد. (جوادی آملی ۱۳۸۰/ ۳ : ۲۸۸)

هر چند ممکن اســـت گفته شود، این‌گونه عناوین نسبت به جنّ قابل تصوّر است؛ یعنی آنان نیز، همانند انسان از قوانین تشریعی و اعتباری و انزال کتب و ارسال رسل برخوردارند. ثانیاً، ابلیس از جن است. ثالثاً، ابلیس به نحو تشریع، مأمور به سجده شد. از این‌رو عناوینی چون عصیان، مخالفت و استکبار درباره او اطلاق شده‌است.(همان)

اما آنچه که در اینجا باز قابل تأمل اســـت، این می‌باشـــد که چگونـــه می‌توان این امر را نســـبت به ابلیس تصور نمود با این که هنوز فضای وحی و تشریع و رسالت انبیاء به‌وجود نیامده‌است؟ و اگر هم این امر به‌صورت تکوینی بررسی شود، نه تنها جای عصیان و تمرد نمی‌باشـــد؛ حتی جای اکراه هم نخواهد بود. زیرا همان طور که اســـتاد جوادی نیز اشـــاره می‌نمایند از آیاتی نظیر«قالتا أتینا طائعین» (فصلت، آیه ۱۱) نیز اســـتفاده می‌شـــود که امر تکوینی خدا، نه تنها عصیان‌بردار نیست، بلکه کراهت‌بردار 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 نویسندگاه کل جریان سجده را به سه نحو تصور می نمایند:

ـ کل داستان اعم از اشخاص و اجزاء و روابط حقیقی به وقوع و وجود خارجی است.

ـ عناصر و اشخاص داستان وجود خارجی و حقیقی دارند؛ ولی روابط مابین آنها نمادین یا به عربی تمثیل و یا به انگلیسی سمبولیک است.

ـ 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.۱۳۷۴ج۱۴ص۲۱۹) شهید مطهری(مطهری، ۱۳۷۲.ص۱۰۴) رشید رضا(۱/۱۴۱۴: ۱۹۴) این جریان را به نوعی تمثیل معنا می نمایند. البته باید دانســـت مراد از تمثیل نه این که این جریان داســـتانی برخاسته از تخیلات بوده و هیچ گونه واقعیت خارجی ندارد. بلکه آن گونه که استاد جوادی آملی بیان می دارند می‌تواند حاکی از حقیقتی معقول در قالب محســـوس باشد.ایشـــان در این زمینه بیان می‌دارند:«حاصل این که، حقیقی بودن امر به فرشـــتگان به هر دو قِسم آن محذور دارد و چون محذور آن قابل رفع نیست و قسم سومی برای امر حقیقی تصور نمی‌شود، باید از واقعی و حقیقی بودن امر به سجده، صرف نظر و آن را بر تمثیل حمل کرد؛ چون تشریع و

تکوین گرچه با هم ناســـازگار است، لیکن نقیض یکدیگر نیست تا ارتفاع آنها محال باشد. البته تمثیلی بودن امر به ســـجده به این معنا نیســـت که معاذ الله اصل دســـتور سجده واقع نشـــده و به عنوان داستانی تخیّلی و نمادین بازگو شـــده و ساخته و پرداخته ذهن است و مطابَق خارجی ندارد، بلکه نحوه تمثیل، به این معناست که حقیقتی معقول و معرفتی غیبی به‌صورت محسوس و مشهود بازگو شده‌است»(جوادی آملی،۱۳۸۰/۳: ۲۸۹)

از ســـویی این نکته نیز قابل دقت است که به صرف معصوم بودن موجودی نمی‌توان امر تشـــریعی را برای وی مردود دانست. همانطورائمه علیهم السلام معصومند اما مشمول امر تشریعی و تکلیف الهی نیز هستند لذا همان گونه که استاد جوادی آملی معتقدند: «عصمتی که تکلیف مولوی با آن ممکن نیســـت همانا عصمت ضروری است که عصیان با آن ممتنع است؛ اما عصمتی که عصیان با آن امکان دارد، ولی واقع نمی‌شود، نظیر عصمت انسان‌های معصوم، تکلیف مولوی با آن جمع می‌شود» (همان، ص ۲۹۱)

حال چه مانعی دارد که عصمت فرشـــتگان از ســـنخ دومی بوده و همچون عصمت ائمه باشد. (ربیع نتاج.۳۹۲ ص۶۸)

۳ـ ۷ـ بررسی دو دیدگاه

در مورد اســـتثناء در عدم سجده ابلیس نسبت به حضرت آدم علیه السلام هر دو دیدگاه برآنند، تمام ملائکه و حتی ابلیس مأمور به ســـجده بوده و لیکن ابلیس تمرد نموده‌است. از منظر شـــیخ طوسی، عدم ســـجده ابلیس از باب استثناء متصل بوده و ابلیس از سنخ ملائکه معرفی می‌شود؛ اما استاد جوادی آملی در برابر این نظریه، قائل به تفکیک جنس میان ملائکه و ابلیس بوده؛ لذا این اســـتثناء را منقطع می‌گیرند. شـــیخ طوسی تخصیصاً ابلیس را خارج دانسته؛ اما استاد جوادی آملی برآنند تا ابلیس را تخصّصاً خارج نمایند. برای هر کدام از دو نظرشواهد و ادله‌ای وجود دارد.

در فرمایشـــی که از امام علی علیه السلام در خطبه قاصعه در مورد ابلیس و سرنوشت او سخن به میان آمده، می‌توان نوعی تأیید برای سخن صاحب تبیان ذکر نمود. چنان که فرمود: «فَاعْتَبِـــرُوا بِمَا كَانَ مِنْ فِعْلِ اللهِ بِإِبْلِيسَ إِذْ أَحْبَطَ عَمَلَهُ الطَّوِيلَ وَ جَهْدَهُ الْجَهِيدَ وَ كَانَ قَدْ عَبَدَ اللهَ سِـــتَّةَ آلَافِ سَنَةٍ لَا يُدْرَى أَ مِنْ سِنِي الدُّنْيَا أَمْ مِنْ سِنِي الْآخِرَةِ عَنْ كِبْرِ سَاعَةٍ وَاحِدَةٍ؛ فَمَنْ ذَا بَعْدَ إِبْلِيسَ يَسْلَمُ عَلَى اللهِ بِمِثْلِ مَعْصِيَتِهِ، كَلَّا مَا كَانَ اللهُ سُبْحَانَهُ لِيُدْخِلَ الْجَنَّةَ بَشَراً بِأَمْرٍ أَخْرَجَ بِهِ مِنْهَا مَلَكاً، إِنَّ حُكْمَهُ فِي أَهْلِ السَّمَاءِ وَ أَهْلِ الْأَرْضِ لَوَاحِدٌ» (نهج البلاغه،خطبه قاصعه)

«پـــس، از آنچه خداوند نســـبت به ابلیس انجام داد عبرت گیرید، زیـــرا اعمال فراوان و کوشش های مداوم او را با تکبّر از بین برد. او شش هزار سال عبادت کرد که مشخّص می باشد از ســـال‌های دنیا یا آخرت است، امّا با ساعتی تکبّر همه را نابود کرد. چگونه ممکن است پس از ابلیس، فرد دیگری همان اشتباه را تکرار کند و سالم بماند؟ نه، هرگز خداوند

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

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 اسلام از ابلیس تعبیر به ملکی می‌کنند که درکنار سایر ملائکه قرار داشت لیکن بخاطر اباء 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 اِسناد ملک بر ابلیس را ،همانطور که استاد جوادی آملی بیان می‌دارند از باب تغلیب دانست(جوادی آملی،۴۴/۱۳۹۷: ۶۲۰) یا اینکه در واقع ابلیس ملکی بوده و بخاطر اباء و استکبارش از جایگاه خویش رانده شده‌است؟ 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 بواسطهٔ استکباری که از خود به نمایش نهاد از جایگاه خویش کنار نهاده شد.

در قرآن کریم از علت یا علل راهیابی ابلیس به مقام قدسی سخنی به میان نیامده‌است 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 هزارساله 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 ایهٔ «فی یوم کان مقداره خمسین سنه الف سنه»(معارج: ۴) یک روز آخرت را برابر ۵۰۰۰۰سال 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 آیهٔ کان من الکافرین وجود دارد. برخی بر آنند که خداوند از ازل، نسبت به کفر ابلیس علم داشته به این که او بعداً کفر می ورزد. (فخر رازی۱۴۲۰م/ج۱: ۲۳۴) و در صورتی که کان به معنای صار نباشد و به همان معنای معهود بوده باشد حرف مِن را چگونه می‌توان معنا کرد؟ اگر مِن 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 مِن 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 گشته‌است؟می‌توان گفت برای اینکه از قبول حقیقت اباء و استکبار نمود. (مطهری . ۱۳۷۲ ج۱ .ص۲۹۲)

طبق قول برخی ابلیس مشرک است و از ترس این که صفت شرک از پیروانش زائل شود و موحد شـــوند هم چنان صورت شرک را در نفس خود نگاه می‌دارد. بنا بر این او مشرک است و و شرک او دائمی است (رستمی.۱۳۹۷ص۳۰)، (ابن عربی.بی تا ج۳ص۴۰۶)

به نظر می‌رســـد در توجیه دیدگاه صاحب تبیان می‌توان این برداشت را داشت که وقتی ســـخن از نافرمانی ابلیس به میان می‌آید ابتداء از واژهٔ «ابی» و ســـپس «استکبر» و در پایان از «کان من الکافرین» یاد می‌شـــود. واین گونه می‌توان اســـتنباط 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 شـــد که از جمله کافران قرارگرفت. از این حیث می‌توان واژهٔ «کان» را به معنای «صار» معنا نمود که نمونه این امر را می‌توان در حبط اعمال نیز تصور کرد.

از سویی استاد جوادی برای اثبات این که ابلیس از آغاز ملکی نبوده به آیه «کان من الجنّ ففسق عن أمر ربّه» (کهف،۵۰) استناد نموده‌است و ظاهراً ایشان درصدد بیان این امر هستند که ابلیس بخاطر این که ماهیتی از ســـنخ جن داشته، اقتضای عصیان را داشته؛ لذا مرتکب فســـق گشت. این برداشت را از سخنان برخی دیگر از مفســـران نیز می‌توان استنباط کرد. (طباطبایی.۸/۱۳۷۴: ۲۷).

اما به نظر می‌رســـد صرف جن بودن دلیل بر فسق و عصیان محسوب نمی‌شود؛ زیرا بر اســـاس برخی آیات و روایات جن هایی وجود دارند که عصیان ندارند؛ لذا نمی‌توان گفت چون ابلیس از سنخ جن بود مرتکب فسق و عصیان شد، هرچند مقتضی عصیان در او وجود داشته باشد. دراین باره خود استاد جوادی نیز با تقسیم نمودن ملائکه به اصناف مختلف بیان می‌دارند که طائفه‌ای از ملائکه نیز هســـتند که می‌توان درآنها فرض عصیان تصورنمود. لذا همه فرشـــتگان معصوم، یکسان نیستند؛ زیرا فرشته‌ای که مجرّد تام و عقل محض است نه عصیان او ممکن اســـت و نه تکلیف اعتباری او، ولی فرشته‌ای که مجرّد 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،۳/۱۳۸۰: ۲۹۱)

به نظر می‌رسد برای اینکه بهتر بتوان معنای استثناء را فهمید، باید دانست مخاطب اصلی «اســـجدوا» چه کسانی هســـتند؟ هردو دیدگاه مخاطب سجده را ملائکه می‌دانند. لیکن در دیدگاه اول ابلیس از آغاز ملکی بوده که خارج گشت اما از منظر جوادی آملی گرچه ملائکه از آغـــاز مخاطب قرار گرفتند؛ لیکن ابلیس نیز درصف ملائکه قرار گرفته بود. وقتی مافوق که ملائکه هســـتند، مورد خطاب واقع شدند، مادون نیز که ابلیس هست، هم مورد خطاب

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

شد. از این رو درجریان اصل خلقت جناب آدم علیه السلام هم گرچه سخن به روی ملائکه است، اما ابلیس هم مورد خطاب قرار گرفت.

درکلام اســـتادجوادی آمده است که این استثناء به ظاهرمتصل، و درواقع 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 باشـــد. و به تعبیر ابن عاشور خداوند احوال ابلیس را با نظر به معاشرت او با ملائکه مانند احوال نفوس مَلَکیه قرار داده‌اســـت. (ابن عاشـــور،بی تا،ج۱: 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 محســـوب بوده و او بخاطر تمرد استثناء گشته‌است. از این رو برخی از مفسران بیان می‌دارند که: «نزد کسانی که معتقدند «ابلیس» جزو فرشتگان است، بدون شک استثنای «متّصل» اســـت و نزد کسانی هم که آن را از جنّ می‌دانند نیز از باب تغلیب‌استثناء «متّصل» اســـت، زیرا ابلیس‌در بین هزاران فرشته فردی بی‌نام و نشان بود، از این رو خداوند یکی از آن فرشتگان را استثنا فرموده‌است»(طبرسی،۱/۱۳۷۲ : ۶۶).

لازم به ذکر است درکنار دو قول مذکور برخی به هر دو وجه تمایل پیدا کرده‌اند چنانکه زمخشـــری در ذیل آیه هر چند اســـتثناء را متصل و ابلیس را مغمور در بین ملائکه دانسته؛ لیکن اذعان می‌دارد که جائز اســـت آن را منقطع نیز بدانیم. (زمخشـــری،۱۴۱۳ ج۱ :۱۲۷) برخی نیز با انتساب قول متصل بودن به جمهور مفسران، او را ملکی دانسته که استثناء شده و درعین حال منقطع بودن را نیز بیان نموده و ابلیس را «ابو الجن» معرفی می‌کنند که هرگز ملکی نبوده‌اســـت. (ابو حیان،۱۴۲۰، ج۱: ۲۴۸) امـــا از منظر این پژوهش همان طور که در آیهٔ: ﴿إِنَّا مُنَجُّوكَ وَأَهْلَكَ إِلَّا امْرَأَتَكَ﴾(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 مفســـران اختلافی نیست؛ اما در مورد ماهیـــت ابلیس اختلاف دیدگاه وجود دارد و با نظر بـــه این که ملائکه در اصطلاح مفهوم فراگیری دارند که شامل طوائف مختلف از جمله جن نیز می‌شود، (قیصری،۱۳۷۵ص 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 درجمع میان دو دیدگاه می‌توان گفت که اگر مبنای اســـتاد 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.

۴ـ نتیجه گیری

آنچه از ظواهر آیات قران 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 به‌واسطهٔ عدم سجده از ملک بودن جدا گشته و به‌صورت جن درآمده‌است. این دیدگاه بر آنست که همان‌طور که«کان» درآیهٔ «کان من المغرقین» به معنای «صار» می‌باشد در آیه «کان من الجن» نیز «کان» به معنای«صار» بوده، لذا این گروه اســـتثناء را متصل می‌دانند. درمقابل دیدگاه فوق، مفسرانی مانند استاد جوادی آملی درتفسیر شریف تسنیم، ناظر به دیدگاه شیخ طوســـی با استناد به برخی آیات، مانند «کان من الجن» معتقدند؛ همانطور که«کان» دراینجا به معنای بودن است، در «کَانَ مِنَ الْکَافِرِینَ» 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 هرکدام از دیدگاه دو مفسر از برخی جهات درست بوده؛ اما کامل نمی‌باشـــد. زیرا می‌توان با استناد به آیه «کان من الجن» و همچنین «والجان خلقناه من قبل» اصل ماهیت جن بودن ابلیس را قبول کرد اما واژهٔ «کان» در«کان من الکافرین» را به معنای «صار» دانســـت و گفت ابلیس نه ملک که فقط درصف ملائکهٔ الهی قرار داشت و مشغول عبادت الهی بود و به‌خاطر اباء 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.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

منابع

قرآن کریم.
نهج البلاغه.
کتاب مقدس،(بی‌تا):ترجمه قدیم،انجمن پخش کتب مقدس.
ابن عاشور،محمد طاهر(بی تا): تفسیر التحریر و التنویر.ناشر دار سحنون للنشر و التوزیع.تونس.
ابوحیان، محمد بن یوسف،(١٤٢٠): البحر المحیط فی التفسیر، ١١جلد، دار الفکر . لبنان . بیروت، چاپ:اول
ابوعبیده، معمر بن مثنی، (١٣٨١ق):مجاز القرآن، ٢جلد، مکتبة الخانجي . مصر . قاهره، چاپ: اول.
الانصاری، ابن هشام.(١٣٦٨): مغنی اللبیب.ج١.قم.انتشارات سید الشهداء.چاپ چهارم
آلوسی،محمودبن عبدالله.(١٤٢٠):روح المعانی فی تفسیر القران العظیم والسبع المثانی .محقق علی عبدالباری.دارالکتب العلمیه.لبنان بیروت.چ اول
جفری، آرتور.(١٣٨٦):.واژه‌های دخیل در قرآن مجید.ترجمه فریدون بدره ای.تهران. انتشارات طوس.چ دوم.
جوادی آملی.عبدالله.(١٣٧٩): تفسیر موضوعی ج٦.قم .انتشارات اسراء.
جوادی آملی.عبدالله.(١٣٨٠):تسنیم.ج١.قم.انتشارات اسراء.
جوادی آملی.عبدالله.(١٣٩٠): تسنیم . ج٤٤. قم.انتشارات اسراء.
جوادی آملی.عبدالله.(١٣٩٢):تسنیم .ج٢٨. قم.انتشارات اسراء.
جوادی آملی.عبدالله.(١٣٩٧):تسنیم .ج٤٤.قم.انتشارات اسراء.
جوادی آملی،عبدالله.(١٣٩٨): همتایی قرآن و اهل‌بیت (علیهم‌السلام.تحقیق و تنظیم ،سید محمود صادقی قم.انتشارات اسراء.
حجتی،سید محمد باقر.(١٣٧٢): ابلیس در قرآن و حدیث نشریه نور علم مرداد و اسفند.
حسن، عباس،(بی تا): النحو الوافی، مصر، دارالمعارف، چاپ سوم.
حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی.(١٣٧٩): تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة.قم.ناشر:موسسه امام صادق علیه الاسلام.
راغب اصفهاني، حسین بن محمد،(١٤١٦ق.): المفردات في غریب القرآن. تحقیق صفوان عدنان داوودي. دمشق: دارالقلم؛
ربیع نتاج،سید علی اکبر.جهان دیده، محسن.(١٣٩٢): بررسی تفسیری آیات سجده فرشتگان بر حضرت آدم علیه‌السلام. فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات تفسیری،سال چهارم،زمستان ٩٢،شماره ١٦،صص٥٥-٧٢
رستمی، محمد زمان.(١٣٩٧):شناخت شیطان از منظر اسلام.قم. بوستان کتاب.چ اول.
رضا،رشید.(١٤١٤): تفسیر القران الحکیم الشهیر بتفسیر المنار.لبنان.دارالمعرفه.چ اول
زمخشری، محمود بن عمر(١٤٠٧ ه. ق): الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. جلد سوم.مصحح: حسین احمد، مصطفی. بیروت. دار الکتاب العربي.چ سوم
زمخشری، محمود بن عمر(١٤١٣ ه. ق): الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. جلد اول.قم.نشر البلاغه.چ اول
طباطبایی، محمدحسین،(١٣٧٤): تفسیر المیزان، ج١٤ جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی - ایران - قم، چاپ: پنجم.
طبرسی، فضل بن حسن.(١٣٧٢):مجمع البیان فی تفسیر القران.مصحح هاشم رسولی.تهران. انتشارات ناصر خسرو.
طبری.محمد بن جریر.(١٤١٢):.جامع البیان فی تفسیر القران.لبنان.دارالمعرفه.چ١
طوسی،محمد بن حسن.(بی تا): التبیان فی تفسیر القران.لبنان.دار احیاء تراث العربی.
فخر رازی،محمدبن عمر.(١٤٢٠): التفسیر الکبیر.دار احیاء التراث العربی.لبنان بیروت.چ سوم
محمدی آشنانی، علی.(١٣٨٤): ابلیس دشمن قسم خورده . قم.بوستان کتاب،
مطهری، مرتضی،(١٣٧٢): علل گرایش به مادیگری.قم.انتشارات صدرا.چ هشتم
مطهری، مرتضی،(١٣٧٢): مجموعه آثار استاد شهید مطهری ؛ ج١. قم.انتشارات صدرا.چ هشتم
مک اولیف،جین دمن.(١٣٩٤):.دائره المعارف قرآن.ترجمه حسین خندق آبادی.تهران.انتشارت حکمت.

مکارم شیرازی،ناصر(۱۳۷۰) تفسیر نمونه.ج۱، 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، ۱۳۸٦ش.
نجارزادگان،فتح الله.(۱۳۹۲):.مصاف بی پایان با شیطان.قم.بوستان کتاب. چ هشتم.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: 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
Rostami, Mohammad Zaman. (2017): Knowledge of Satan from the perspective of Islam. Qom. Bostan 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. Bostan 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, Bostan Book Publishing, First Edition, 2007.
Najarzadegan, Fathullah. (2013): Endless Confrontation with Satan. Qom. Bostan Book Publishing. Vol. 8.

Stylistics Studies of the Holy Quran

Stylistics Studies of the Holy Quran

ISSN Online: 2676-6035

An Exegetical Study of the Terms "Ṣulḥ" and "Salm" in the Holy Qurʾān: With a Focus on Verse 128 of Surah al-Nisāʾ and a Critical Evaluation of Qurʾānic Exegeses

Zohre Narimani [1]

1. Assistant Professor, Department of Quranic Interpretation and Sciences, University of Holy Quranic Sciences and Knowledge. Kermanshah. Iran. Email: narimani@quran.ac.ir

Research Article

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 Qurʾān'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, Qurʾānic 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 ṣulḥ and its derivatives—one of the frequently occurring words in the Holy Qurʾān—with particular focus on verse 128 of Surah al-Nisāʾ (Qurʾān 4). The term ṣulḥ and its derivatives occur frequently in the Qurʾān. 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-Nisāʾ.

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 Qurʾān. 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 ṣulḥ 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 from:** 2024-09-18 | **Accepted:** 2024-12-07 | **Published online:** 2026-04-21

How to cite: narimani,Z . (2026). An Exegetical Study of the Terms "Ṣulḥ" and "Salm" in the Holy Qurʾān: With a Focus on Verse 128 of Surah al-Nisāʾ and a Critical Evaluation of Qurʾānic Exegeses. (e238-255). *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 10(18), e238-255 doi: 10.22034/sshq.2024.463711.1472

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

style.quran.ac.ir

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

مطالعات سبک شناختی قرآن کریم
ISSN Online: 2676-6035

مطالعهٔ تفسیری واژگان «صلح» و«سَلم» در قرآن کریم با محوریت آیهٔ ۱۲۸ نساء و تکیه بر نقد تفاسیر

زهره نریمانی [۱]

۱. استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، کرمانشاه. ایران. پست الکترونیکی: narimani@quran.ac.ir

پژوهشی

چکیده

جایگاه هر واژه در قرآن، بر اساس هدفی مشخص و منحصربه‌خود 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، به‌کار گرفت. واژهٔ «صلح» در هشت آیه و واژهٔ «سَلم» در هفت آیه در زمینهٔ بروز اختلافات و منازعات خانوادگی و اجتماعی در قرآن، ذکر شده است. مفسران شاخص فریقین مراد خدای‌تعالی از «سَلم» در آیات هفتگانه مسالمت را سازش و آرامش دانسته‌اند. واژهٔ صلح نیز در هفت آیه در معنای احقاق حقوق تضییع‌شدهٔ مظلوم و باز ستادن آنها از ظالم تفسیر شده است. امّا در یک مورد، یعنی آیهٔ ۱۲۸سورهٔ نساء با موضوع زن و خوف نشوز و اعراض کامل شوهر از او در حوزهٔ 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 مجموعهٔ قرآن و تمرکز بر سیاق و موضوع آیات، ضمن برخورداری از رویکردی انتقادی و درنگ در آیات متحدالموضوع با ارائهٔ انتقادات و پرسش‌هایی، تفسیر مشهور را به چالش کشانده و با ارائه دلیل، اثبات می‌نماید که مراد از صلح در آیهٔ مذکور نیز مانند هفت آیهٔ دیگر، همان استیفای حقوق و بازگرداندن حقوق تضییع‌شدهٔ زن از ناحیهٔ 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 «سَلم»، اخذ نمود.

کلیدواژگان: آیهٔ ۱۲۸نساء، رویکرد انتقادی، صلح، سَلم.

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،زهره . (۱۴۰۵). مطالعهٔ تفسیری واژگان «صلح» و«سَلم» در قرآن کریم با محوریت آیهٔ ۱۲۸ نساء و تکیه بر نقد تفاسیر. (۲۳۸-۲۵۵). *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*، ۱۰(شماره اول)، ۲۳۸-۲۵۵ doi: 10.22034/sshq.2024.463711.1472

©۲۰۲۵ **نوع مقاله:** پژوهشی **ناشر:** دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
style.quran.ac.ir

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 ترجمهٔ آیات مبادرت ورزد، فهم حقیقی و مراد خدای‌تعالی 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 معنائی 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 برخلافِ تألیفات ادبی رایج، هر واژه در گفتمان قرآنی، کارکرد منحصربه‌فردی در معنادهی و تبیینِ تعالیم الهی بر عهده دارد؛ به‌گونه‌ای که رسالت هر واژه و جایگاه خاص آن در متن قرآنی، گویای بازخورد مفهوم ویژه‌ای است که از دیگر واژگانِ به‌ظاهر مترادف، هرگز به مخاطب القا نمی‌شود؛ ازاین‌رو، بحث ترادف واژگانی در قرآن و جانشینی واژه‌ای که هم‌پوشانی تام با معنای واژهٔ دیگر داشته باشد، امکان‌پذیر نیست؛ چراکه هر لفظی در قرآن، مأموریت خاص خود را دارد؛ به‌نحوی 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 درنتیجه، 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 ترجمهٔ آیات، به‌طورِ گسترده به‌کار رفته، باید مورد مداقّه قرار گیرد. واژهٔ صلح و مشتقات آن یکی از واژگان پربسامد در قرآن کریم به حساب می‌آید. این واژه در تمام ساختارش،۱۸۰ بار در ۱۷۰ آیه، به‌کار گرفته شده است.

بیشترین استفاده از این واژه در ساختار اسم فاعل (صالح) است که اغلب با واژهٔ عمل همراه شده و در حوزهٔ این مقاله قرار ندارد؛ دراین‌میان، ۸ مورد آن پیرامون اختلافات خانوادگی و اجتماعی است. جز یک مورد در سورهٔ اعراف که ناظر به توصیهٔ موسی به هارون است، بقیهٔ موارد، همگی، مدنی است. واژهٔ سلم نیز در قرآن ۱۴۰بار به کار رفته است، اما آنچه محل توجه است، کاربست هفتگانهٔ این واژه با محوریت نزاع و درگیری است. در تفسیر و ترجمهٔ واژهٔ صلح، به دلیل برخورداری از اتحاد موضوعی با آیاتِ دربردارندهٔ واژهٔ

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

«سَلم» و شباهت ظاهری میان این دو واژه، در یک آیه، دو معنا به‌جایِ یکدیگر به‌کار 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.

آیهٔ ۱۲۸ سورهٔ نساء ازجمله 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 «سَلم» به کار گرفته شده است. حال این پرسش ایجاد می‌شود که چرا فقط در همین یک مورد، از معنای حقیقی واژهٔ صلح عدول شده و معنای سلم برای آن به کار گرفته شده است؟ آیا چنین جایگزینیِ معنایی برای این آیه از پشتوانهٔ علمی و صحت تفسیری برخوردار است یا آنکه صرفاً یک خطای در تفسیر و لغت به‌حساب می‌آید؟ ازاین‌روی، بررسی لغوی واژگان «صلح» و «سَلم» با تمرکز بر آیهٔ مورد نظر و کتب لغت و نیز سیاق آیات متحدالمضمون، محور اصلی این پژوهش قرار گرفته است.

پیشینهٔ تحقیق

با بررسی و تتّبع در پژوهش‌های قرآنی صورت‌گرفته، در راستای موضوع آنچه می‌تواند باعنوان پیشینه عرضه گردد، موارد زیر است: برای فهم پیشینهٔ موضوع مقاله، باید در دو حوزه، به جستجوی پژوهش‌های انجام‌شده توجه داشته باشیم. اولین آنها در پرداختن به اصل موضوع صلح و مفهوم و چیستی آن به‌صورت مجزا است و دیگری فحص و جستجو در پژوهش‌های انجام‌شده ذیل آیهٔ ۱۲۸ سورهٔ نساء و کارهای ممحض در آن، ذیل این مفهوم است. براساس جستجوی وسیع صورت‌گرفته پیرامون اصل صلح، بیشترین کارهای انجام‌شده در حوزهٔ مباحث حقوقی و فقهی، بوده و موارد اندکی از آنها به بحث و بررسی این واژه و مفهوم آن در قرآن، اختصاص دارد؛ ازجمله مقالهٔ «دعوت، جنگ و صلح در قرآن» اثر علی شیرخانی است که در نشریهٔ علوم سیاسی شمارهٔ 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 مقولهٔ صلح در حوزهٔ داخلی و نظام خانواده نداشته است. مقالهٔ دیگر نیز تحت عنوان «جنگ و صلح از دیدگاه قرآن» اثر کاظم قاضی‌زاده در همان نشریه به سال ۱۳۸۵ شمارهٔ ۳۴، منتشر شده است که در این مقاله نیز چون دیگری به مقولهٔ صلح در حوزهٔ سیاست خارجی و در مقابل تعدی و جنگ دشمن خارجی به مرز و بوم پرداخته است، اما مقاله‌ایی که دربارهٔ صلح در تنازعات خانوادگی و درون جامعهٔ اسلامی باشد، برای نگارنده یافت نشد. ولی دربارهٔ آیهٔ ۱۲۸ سورهٔ نساء، افزون بر تمام تفاسیر ترتیبی که به اقتضای بررسی آیه به‌طورِ کلی به این آیه پرداخته‌اند، تنها اثر نگارش‌یافته مقالهٔ «واکاوی آیات نشوز ۳۴ و ۱۲۸ از منظرِ مفسران و فقها»، اثر علی غضنفری و نسیم تیموری، نشریافته در نشریهٔ پژوهشنامهٔ مطالعات میان‌رشته‌ای تفسیر و کلام، در بهار

و تابستان ۱۴۰۱شمارهٔ 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 آیهٔ ۱۲۸ نداشته و اساساً همان معنا و تفسیر شایع آن را پذیرفته است. جز این اثر در حوزهٔ آیهٔ ۱۲۸ سورهٔ نساء هیچ کار و پژوهش ممحض و تخصصیِ نشریافته در دسترس نیست.

بررسی معنائی و لغوی واژهٔ «صلح» و «سلم»

لغویون پیشین در اولین تعریف پیرامون واژهٔ صلح، آن را نقیض فساد (ازهری،۱۴۲۱: ۴/ ۱۴۲ و ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲/ ۵۱۶) و طلح (در معنای خار) (ابن‌درید، ۱۹۸۷: ۱/ ۵۴۲ و فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳/ ۱۱۷) دانسته‌اند. اما آنچه در تعریف فساد آورده‌اند، این است که فساد، خروج از امری است که برای شخص سود و نفع نداشته باشد (ابن‌معصوم, ۱۴۲۶: ۶/ ۱۴۳)؛ 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).

واژهٔ «سَلم» با فتح سین نیز در کتب لغت، گاه در معنای صلح (ازهری،۱۴۲۱: ۱۲/ ۳۱۱)[1] و گاه در معنای مخالف جنگ و فرمانبرداری، آمده است (ابن‌درید،۱۹۸۷: ۲/ ۸۵۸)[2]. 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 التبیین» با تمرکز بر جایگاه ویژهٔ هر واژه در قرآن، بر آن است که عموم مردم در کاربست واژگان، به مفاهیم خاص و تفاوت‌های ریز آنها توجهی ندارند؛ ازاین‌روی، واژهٔ «جوع» را در بسیاری مواقع، به‌جایِ واژه «سغب» که دلالت دارد بر گرسنگی عادی توأم با تندرستی و امکان توانایی برای خوردن، به‌کار می‌گیرند؛ درحالی‌که این واژه در قرآن، صرفاً دربارهٔ 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 واژهٔ «سلم»، آن را مترادف صلح پنداشته‌اند. این درحالی است که

۱) فیومی، ۲/ ۲۸۷؛ زمخشری، ۱۳۶۴: ۲/ ۸؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۸/ ۳۳۲.
۲) فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷/ ۲۶۶؛ موسی حسین،۱۴۱۰: ۱/ ۶۳۳.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

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 آیهٔ ۱۲۸ سورهٔ نساء، ادعای حاضر را تبیین خواهیم نمود.

«صلح» در قرآن

ما در این تحریر، نخست، آیات هشتگانهٔ متضمن واژهٔ «صلح» و تفسیر پیرامون آنها را عرضه می‌نماییم و پس از آن، آیات هفت‌گانهٔ دربردارندهٔ واژهٔ «سَلم» را به همین ترتیب، تقدیم نموده و سپس به بررسی و نقد لازم مبادرت می‌ورزیم.

جدول شماره۱

ردیف	آیه
۱	فَمَنْ خافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفاً أَوْ إِثْماً فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ. (بقره:۱۸۲)
۲	وَ لا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَ تَتَّقُوا وَ تُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ . (بقره:۲۲۴)
۳	وَ إِنِ امْرَأَةٌ خافَتْ مِنْ بَعْلِها نُشُوزاً أَوْ إِعْراضاً فَلا جُناحَ عَلَيْهِما أَنْ يُصْلِحا بَيْنَهُما صُلْحاً وَ الصُّلْحُ خَيْرٌ وَ أُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَ إِنْ تُحْسِنُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كانَ بِما تَعْمَلُونَ خَبِيراً.(نساء:۱۲۸)
۴	وَ لَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّساءِ وَ لَوْ حَرَصْتُمْ فَلا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوها كَالْمُعَلَّقَةِ وَ إِنْ تُصْلِحُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كانَ غَفُوراً رَحِيماً.(نساء:۱۲۹)
۵	وَ واعَدْنا مُوسى ثَلاثِينَ لَيْلَةً وَ أَتْمَمْناها بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَ قالَ مُوسى لِأَخِيهِ هارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَ أَصْلِحْ وَ لا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ (اعراف:۱۴۲)
۶	يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفالِ قُلِ الْأَنْفالُ لِلَّهِ وَ الرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَصْلِحُوا ذاتَ بَيْنِكُمْ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ. (انفال:۱)
۷	وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى الْأُخْرى فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما بِالْعَدْلِ وَ أَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ.(حجرات:۹)
۸	إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ.(حجرات:۱۰)

در فهم حقیقت و مفهوم واژهٔ «صلح» در حوزهٔ اختلافات بین افراد بشری و نزاع که در هشت آیه، مطرح شده است، آیهٔ ۱۲۸سورهٔ نساء در حوزهٔ روابط زناشوئی و اختلافات نفوذیافته بین آنها است که به خوف نشوز و اعراض از ناحیهٔ 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 آیهٔ ۳۴ سورهٔ نساء دربارهٔ خوف نشوز از ناحیهٔ زن صحبت شده و سه راهکار (موعظه، هجر در خوابگاه و ضرب) پیشنهاد داده است. در هفت آیهٔ دیگر، برقراری

«صلح» در حلّ اختلافات نیز باعنوان دستورالعمل قاطع خدای‌تعالی، پیوسته، مطرح شده است، اما آنچه محلّ توجه است، تفاوت آشکار تفسیری در این واژه در آیهٔ ۱۲۸ سورهٔ نساء با آیات هفتگانهٔ متحدالموضوع دیگر است. عموم مفسران این واژه و کاربست 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 آیهٔ ۱۸۲ بقرهٔ دربارهٔ ارث: «فَمَنْ خافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفاً أَوْ إِثْماً فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلا 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)، به‌گونه‌ایی که انحراف مستلزم ظلم به شخص یا عده‌ایی باشد، وصی می‌تواند آن را اصلاح کند و به‌گونه‌ایی عمل کند که بر کسی ظلم نشود و برای وصی در این کار گناهی نیست. (طوسی، بی‌تا: ۲/ ۱۱۴)[۱]

ذیل آیهٔ ۱۴۲ سورهٔ اعراف نیز همگان فراز «وَ أَصْلِحْ» را در معنای مخالفت با فساد و گمراهی و قرار دادن هرچیز در موضع و جایگاه شایستهٔ آن دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۸/ ۲۳۶)[۲]. نیز ذیل آیات ۹ و ۱۰ سورهٔ حجرات در فرازهای «فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما بِالْعَدْلِ* فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ»، 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، ج۱۸، ص۴۶۹)[۳]. اما آنچه محل پرسش است، تغییر معنا در تفسیر فرازهای «يُصْلِحا بَيْنَهُما صُلْحاً وَ الصُّلْحُ» از سوی مفسران ذیل آیهٔ ۱۲۸سورهٔ نساء است. مفسران برخلاف گذشته، معنای «صلح» و «دعوت» به صلح را در این آیه در معنای چشم‌پوشی زن از لغزش‌های مرد و برخورداری از رفتار لَین و آرام در مقابل غلظت و خشونت مرد و نیز گذشتن از برخی از حقوق مسلمهٔ خود و بخشیدن آنها به شوهر در ضمن و حین خوف نشوز او، دانسته‌اند (طوسی، بی‌تا: 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 سورهٔ بقره و ۱۴۲ سورهٔ اعراف و ۱۰ سورهٔ 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، ۱۴۰۶: 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.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

هماهنگ و سازگار است؟

۳. آیا ارائهٔ این تفسیر از آیه با سیاق، مقدمه و مؤخرهٔ توصیه به «صلح» و هشدار به هوای نفس و... همخوانی دارد؟

۴. آیا کاربست این تفسیر و سبک عمل می‌تواند باعنوان راهکار مناسبی در هنگامهٔ خوفِ 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 بازدارندهٔ خوبی جهت زدودن نشوز و اعراض مرد گردد؟

این پژوهش در کشف معنای صحیح واژهٔ «صلح» در حوزهٔ 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 هشت‌گانهٔ قرآن می‌پردازد و در گام دوم، با بررسی آیات متحدالموضوع و با لحاظ کردن سیاق آیهٔ ۱۲۸ سورهٔ نساء و اتخاذ رویکرد تفسیر قرآن به قرآن با نگاهی نقادانه، تفسیرهای آمده ذیل آیه را مورد ارزیابی قرار می‌دهد و تفسیر و ترجمهٔ پیشنهادی را که صد البته از خلل و نقص خالی نیست، اما بر دقت بیشتر استوار است، ارائه می‌نماید.

«سلم» در قرآن

واژهٔ 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، محلّ توجه است، کاربست هفتگانهٔ این واژگان در مواضع نزاع و درگیری است. مفسران هنگام استفادهٔ این واژگان در این حوزهٔ رفتاری، آن را به معنای سازش و تسلیم گرفته (طوسی، بی‌تا، ج۵، ص۱۴۹)[۱] و متناسب با این معنا، آیه را تفسیر نموده‌اند (ذیل، آیات هفت‌گانه را جهت سهولت در تحلیل و بررسی به‌صورت جدول ارائه می‌نماییم).

جدول شمارهٔ ۲

ردیف	آیه
۱	إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثاقٌ أَوْ جاؤُكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقاتِلُوكُمْ أَوْ يُقاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَ لَوْ شاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقاتَلُوكُمْ فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقاتِلُوكُمْ وَ أَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَما جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا. (نساء:۹۰)
۲	سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَ يَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلَّما رُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا فِيها فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَ يُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ وَ يَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْفَخُذُوهُمْ وَ اقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَ أُولئِكُمْ جَعَلْنا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطاناً مُبِيناً. (نساء:۹۱)
۳	وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (انفال:۶۱)

۱) طباطبائی، ۱۳۹۰: ۹/ ۱۵۴؛ صادقی تهرانی، : ۱۲/ ۲۷۹؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹: ۴/ ۴۸۷؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۱۳/ ۲۰۰.

ردیف	آیه
۴	الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلائِكَةُ ظالِمِي أَنْفُسِهِمْ فَأَلْقَوُا السَّلَمَ ما كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلى إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ.(نحل:۲۸)
۵	وَ أَلْقَوْا إِلَى اللَّهِ يَوْمَئِذِ السَّلَمَ وَ ضَلَّ عَنْهُمْ ما كانُوا يَفْتَرُونَ.(نحل:۸۷)
۶	ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكاءُ مُتَشاكِسُونَ وَ رَجُلًا سَلَماً لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ. (زمر:۲۹)
۷	فَلا تَهِنُوا وَ تَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَ أَنْتُمُ الأَعْلَوْنَ وَ اللَّهُ مَعَكُمْ وَ لَنْ يَتِرَكُمْ أَعْمالَكُمْ.(محمد:۳۵)

در آیات هفتگانهٔ دربردارندهٔ واژهٔ «سلم» فقط یک مورد، یعنی آیهٔ ۲۹ سورهٔ زمر، مکی بوده و بقیهٔ موارد، همگی، مدنی هستند. چهار مورد کاربست 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 برمی‌آیند (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 متعدد دارد و پیوسته بر سر او نزاع دارند را با موحدی که خالص در اختیار یک ربّ 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)[۱]، اما واضح است که میان این دو واژه تفاوت وجود دارد. ابن‌عاشور بر آن است که «سلم» با فتح و کسر سین در معنای مخالف جنگ است (ابن‌عاشور، 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 مفسرانِ ذیلِ آیهٔ ۳۵ سورهٔ محمد: «فَلا تَهِنُوا وَ تَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَ أَنْتُمُ الأَعْلَوْنَ وَ اللَّهُ مَعَكُمْ وَ لَنْ يَتِرَكُمْ أَعْمالَكُمْ»، آن را در معنای مطلق «صلح» پنداشته‌اند (طوسی، بی‌تا: ۹/ ۳۰۸)[۲] و برخی دیگر این «صلح» را با صفاتی چون اظهار عجز و خواری، همراه نموده‌اند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۲۷/ ۱۳۵)[۳]؛ درواقع، 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 معنائی این دو واژه اذعان دارند، اما واژهٔ جایگزین آن را در مخزن واژگان خود نیافته‌اند. آنان صلح را در معنای احقاق حق و دوری از ستم دانسته بودند، اما برای واژهٔ «سلم» به استفاده

۱) طباطبائی،۱۳۹۰: ۹/ ۱۱۷؛ مکارم شیرازی،۱۳۷۱: ۷/ ۲۳۰.
۲) طباطبائی،۱۳۹۰: ۱۸/ ۲۴۸؛ مدرسی، ۱۳/ ۲۷۳؛ طبری،۱۴۱۲: ۲۶/ ۴۰.
۳) ابن‌عاشور،۱۴۲۰: ۱۳/ ۲۳۴؛ سید قطب، ۱۴۲۵: ۶/ ۳۳۰۱؛ مراغی، بی‌تا: ۲۶/ ۷۶؛ طنطاوی، ۱۹۹۷: ۱۳/ ۲۴۷.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

از آن واژه با خالی نمودن معنای حقیقی از گوهر آن و اضافه نمودن اوصافی چون خواری و ضعف و ذلت و... ناچار بودند. شـــاید این خطا و دور باطل به سبب دور گشتن از عصر نزول قرآن و به حاشـــیه 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 استفادهٔ عرفی که برای «صلح» و سازش داشته‌اند، در تفسیر آیات، به‌کار گیرند؛ اما آنچه در این مقاله، محل اعتبار است، آن اســـت که مفسران، همگی در آیات هشت‌گانهٔ 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 آیهٔ ۱۲۸ ســـورهٔ نساء، به معنای سلم و سازش یا به تعبیر مفسران، «صلح» به همراه خواری و ضعف دانسته‌اند.

بررسی و نقد آراء مفسران پیرامون آیهٔ ۱۲۸ سورهٔ نساء

آیهٔ ۱۲۸ سورهٔ نساء و فراز مورد نظر، ازجمله آیاتی است که مفسران فریقین با یک فهم و برداشت با آن روبه‌رو شده‌اند. مفسران، همگی، بر این باورند که خدای‌تعالی در این آیه، فرموده است که اگر زن خوف از نشوز یا اعراض کامل شوهر از خویشتن را داشت، گناهی بر هر دوی آنها نیســـت که صلح کنند و صلح بهتر است. مفسران در این آیه، «صلح» را به معنای گذشـــتن از حقوق زن و بخشـــیدن آن به مرد جهت جلوگیری از حادثهٔ شوم طلاق دانسته‌اند. (قمی، ۱۳۶۳: ۱/ ۱۵۳)[۱]

این تفســـیر از جهات گوناگون قابلِ‌تأمل و نقد اســـت؛ ازجملهٔ این نقدها آن اســـت که براســـاس تحلیل لغوی و تبیین تفاوتِ ماهوی معنای دو واژهٔ «صلح» و «ســـلم»، 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 (یُصْلِحا بَیْنَهُما)؛ با این تفسیر و رویکرد، صلح کردن تنها متوجه زن اســـت و مرد هیچ اقدامی برای صلح نداشته و درواقع 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 زناشوئی قدم برداشته است، نمی‌تواند عامل بازدارنده و وسیلهٔ تنبیهی خوبی باشـــد 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، ۷/ ۴۷۹؛ مکارم شیرازی،۱۳۷۱: ۴/ ۱۵۰؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۷/ ۳۶۵؛ طبری، ۱۴۱۲: ۵/ ۱۹۶؛ ابوالفتوح رازی، ۶/ ۱۳۳؛ فخررازی، بی‌تا: ۱۱/ ۲۳۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/ ۵۷۱؛ سید قطب، ۱۴۲۵: ۲/ ۷۶۹؛ ابن‌عاشور،۱۴۲۰: ۴/ ۲۶۷.

خواهد داد؛ به بیان دیگر، آیه بر آن اســت تا راهکاری جهت منع و توقف بروز نشــوز و اعراض مرد ارائه دهد که زن خوف آن را داشــته است؛ حال، آیا این دستورات و اقدامات می‌تواند مانع از نشــوز و اعراض شــوهر گردد؟ به‌نظر می‌رسد این رویکرد و تعامل زن با ناســازگاری مرد به نشــوز و اعراض کامل او منجر نخواهد شد، زیرا طبع سرکش انسانی بدین‌گونه اســت که هرگاه در مســیر ظلم و طغیان گام برداشته و از جهات گوناگون مورد حمایت و ســازش قرار گیرد، خود را محق پنداشته و بر عنان گسیختهٔ خود لجام ننهاده و ظلم و طغیان را تا حد توان خویشــتن گسترش خواهد داد. خدای‌تعالی می‌فرماید:«كَلَّا إِنَّ الْإِنْسانَ لَيَطْغى. أَنْ رَآهُ اسْتَغْنى». (علق:۶-۷)

افزون بر همهٔ اینها، حادث نشــدن طلاق با وجود این شــرایط چه ارمغانی برای زن به دنبال دارد؟ مردی که اعراض و نشوز داشته و اساساً خود از حقوق خاصه و عامهٔ زناشوئی تمرد دارد و زن هم حقوق خود را به او بخشــیده، صرف اینکه او را طلاق ندهد و درواقع خویشــتن را از تمام حقوق خود سلب نموده و فقط بار تکلیف زوجیت را بر دوش خود مســتحکم نموده است، این زوجیت چه ســودی برای او به همراه دارد؟ زیرا این بخشش مشوق و مُهر تأییدی بر نشوز و اعراض مرد بوده و اگر ممکن بود مرد برای خوف از خدا و اجرای حقوق زن از تضییع 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 خویشــتن و عبور از رفتار سوء با زن وادارد. ضمن آنکه درصورت انجام این عمل، اگر زن تمام حقوق خود را به مرد بخشــید 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.

اساســاً چرا خداوند و رسول خدا و هر نفس سلیمی طلاق را امری ناخوشایند می‌دانند؟ آیا صرف واژگان لحاظ‌شــده در صیغهٔ طلاق، نفرت‌انگیز اســت یا دستاوردها و نتایج آن؟ آیا دلیل این نفرت‌انگیزی آن نیســت که در طلاق عواطف و احساســات 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 صیغهٔ طلاق به آن تن دهد؟

نقد دیگر بر این تفسیر آن است که این برداشت از آیه چگونه می‌تواند با عدالت خداوند ســازگار باشد که قرآن در آیهٔ ۳۴ سورهٔ نساء، خطاب به مردان، دربارهٔ خوف نشوز زن، سه راهکار را جهت عدول از نشوز و استیفای حق مرد عرضه نموده است، اما در آیهٔ ۱۲۸ همان ســوره به هنگامهٔ خوف نشوز و حتی بالاتر از آن، اعراض مرد از وظایف زناشوئی، به زن دستور بخشیدن دیگر حقوق خود را داده و هیچ ابزار و توصیه و روشی برای عدول مرد از

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

نشوز و اعراض ارائه ننموده باشد و حقوق تضییع شدهٔ زن بر همان منوال رها شده و افزون بر آن دستور به تضییع دیگر حقوق او داده باشد. این درحالی است که در حوزهٔ 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 توصیهٔ پایانی آیه: «أُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَ إِنْ تُحْسِنُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كانَ بِما تَعْمَلُونَ خَبِيراً» 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 طمعِ 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 زناشوئی داشته باشد و زن این پیشنهاد را مطرح نموده تا صرفاً از طلاق اجتناب نموده باشد؛ زیرا طلاق «أَبْغَضُ الْحَلَالِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى الطَّلَاق» (صنعانی، بی‌تا: ۳۹۰/۶). بر این دلیل نیز می‌توان اشکال و پرسش‌های بسیاری را مطرح نمود؛ اول آنکه اگر طلاق مبغوض‌ترین 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 همسرداری همان معلق گذاشتن زوجه نیست که خداوند در آیهٔ بعد، یعنی آیهٔ ۱۲۹ سورهٔ نساء: «وَ لَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّساءِ وَ لَوْ حَرَصْتُمْ فَلا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوها كَالْمُعَلَّقَةِ وَ إِنْ تُصْلِحُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كانَ 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 آیهٔ بعد چگونه توجیه می‌شود؟ به‌عبارت روشن‌تر، این تفسیر با آنچه در آیهٔ ۱۲۹سورهٔ 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 توسعه‌یافتهٔ امروزی، ازدواج مجدد و چندبارهٔ زن به‌راحتی میسر بوده و زن دلیلی برای تحمل شرایط سخت و خفت‌بارِ

ماندن در منزل شوهر با اعراض و نشوز نمی‌بیند؟

نقد دیگری که به خوانش مشهور از آیهٔ ۱۲۸ سورهٔ نساء وارد است، به تفسیری است که مفسران در ذیل آیهٔ ۱۲۹ آورده‌اند. مفسران بر آنند که خداوند در آیهٔ ۱۲۹، بعد از دستورات و نصایحی که در امر معاشـــرت با زنان داشت، با جملهٔ «وَ إِنْ تُصْلِحُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كانَ غَفُوراً رَحِيماً»، مردان را تشویق نموده است که درصورت مشاهدهٔ ناسازگاری زن، بی‌درنگ در صدد اصلاح برآیند؛ درواقع، «تُصْلِحُوا» 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 «ســـلم» ندانسته‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۵/ ۱۶۵ و طبرسی، ۱۳۷۹: ۳/ ۱۸۵). این چرخش معنا در یک موضوع در دو آیهٔ متوالی، به شدت، قابل‌نقد است.

اگر مفسران همانند آنچه در دیگر آیات متحدالمضمون دربارهٔ 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 آیهٔ ۱۲۸ سورهٔ نساء بر اساس معنای جدید، بهتر است بار دیگر آیه و فضای آن را بازخوانی نمائیم: «وَ إِنِ امْرَأَةٌ خافَتْ مِنْ بَعْلِها نُشُـــوزاً أَوْ إِعْراضاً فَلا جُناحَ عَلَيْهِما أَنْ يُصْلِحا بَيْنَهُما صُلْحاً وَ الصُّلْحُ خَيْرٌ وَ أُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَ إِنْ تُحْسِنُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كانَ بِما تَعْمَلُونَ خَبِيراً».

آیهٔ فوق در صدد آن است که در جامعهٔ 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 بررســـی آیاتِ دربردارندهٔ مفهوم «صلح» و «سلم»، به‌خوبی، آشـــکار است که خداوند برای حلّ تنازعات و اختلافات میان افراد جامعهٔ اسلامی، دعوت به صلح نموده، اما در برخورد و دربارهٔ مخالفان و کافران از مفهوم «ســـلم» اســـتفاده 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 آیهٔ ۳۵ سورهٔ محمد(ص)، خداوند آن را با «فَلا تَهِنُوا» همنشـــین نموده و مؤمنان را از دعوت به «سلم» برحذر می‌دارد و دلیل آن را برتری و اعتلای آنها بیان می‌کند: «فَلا تَهِنُوا وَ تَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَ أَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَ اللَّهُ مَعَكُمْ وَ لَنْ يَتِرَكُمْ أَعْمالَكُمْ». اما عکس آن، در مواضع مختلف و در اختلافات درون جامع، اســـلامی خداوند با تأکید بر جاری شدن روند صلح میان آنان، بر اجرای عدالت و رضایت افراد جامعهٔ اسلامی تأکید دارد؛ برای مثال، در آیات ۹ و ۱۰ سورهٔ حجرات، خدای‌تعالی، به صراحت، عدالت و رحمت را همنشـــین «صلح» قرار داده است: «وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُمـــا عَلَى الْأُخْرى فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما بِالْعَدْلِ وَ أَقْسِـــطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ* إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُـــوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَ اتَّقُوا 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 تعدّی کرد، با آن [طایفه‌ای] که تعدّی می‌کند بجنگید تا به فرمان خدا بازگردد. پس اگر بازگشـــت، میان آنها را دادگرانه ســـازش دهید و عدالت کنید که خدا دادگران را دوست می‌دارد* درحقیقت، مؤمنان با هم برادرند؛ پس میان برادرانتان را ســـازش دهیـــد و از خدا پروا بدارید. امید که مورد رحمت قرار گیرید».

از مجموع آیات برمی‌آید که «صلح» از ملزومات عدالت در جامعهٔ اســـلامی و زمینه‌ساز آن به‌شـــمار می‌رود. از همنشـــینی «صلح» با «أَخَوَيْكُمْ» می‌توان پی برد که روابط انسانی و عاطفی باید مبتنی بر صلح همراه با عدل و قســـط باشـــد تا رضایت افراد جامعهٔ اســـلامی برقرار شود و از بروز اختلافات و شقاق‌های آینده جلوگیری شود. در همین راستا است که خداوند هنگامهٔ اختلافات زناشویی و خوف نشوز و اعراض از سوی مرد، هردوی آنها را به «صلـــح»، 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 ستمدیدگی منجر به تشـــکیل عقده‌های دامنه‌دار، از تمرد و سرکشی زوجین و به دنبال آن نشوز و اعراض کامل بهتر است.

با این نگرش، آیهٔ مورد بحث چنین معنا می‌شـــود که اگر زن از نشوز یا دوری و اعراض کامل شـــوهر خود ترسید، یعنی نشانه‌ها و اماراتی دال بر این اتفاق در همسر خود مشاهده کرد، هیچ اشـــکالی ندارد که آن دو بین خودشان براساس عدالت صلح نمایند و صلح بهتر اســـت و چون بخل در نفس حضور داشته، پس شـــما مراقب باشید در برقراری این صلح به عدل و قســـط، 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 احســـان 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 بررســـی آیات، پیرامون اختلافات و منازعات با محوریت واژگان «ســـلم» و «صلح»، این معنا دریافت شـــد که قرآن کریم واژهٔ «صلح» را در معنای برقراری دوســـتی و آشتی ضمن ایجاد عدالت و قسط، بکار گرفته است. آنچه مبرهن است آن است که «صلح» در معنای عدالت نیســـت، بلکه عدالت از ملزومات صلح اســـت؛ یعنی «صلح» در صورتی برقرار خواهد شـــد که عدالت در ضمن آن اجرا شـــده باشد. واژهٔ «سلم»، به معنای سازش

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

و کوتاه آمدن از موضع ترس و ذلت مطرح شـــده اســـت. این در حالی اســـت که در منظر مفســـران، «صلح» تأکید شده در آیهٔ ۱۲۸ سورهٔ نساء به هنگام خوف زن از نشوز و اعراض شـــوهر، به معنای چشم پوشی از حقوق تضییع‌شـــده و بخشیدن دیگر حقوق برای حادث نشدن طلاق، است. در این پژوهش، چنین نتیجه‌گیری شد که «صلح» در این آیه نیز همچون آیات و موضوعات مشـــابه، در همان معنای راستین خود و کاربست هماهنگ قرآن در این مجموعه از آیات، یعنی برقراری آشـــتی ضمن تحفظ دیگر حقوق زن و بازیابی حقوق از دست رفته وی، است. از بررسی مجموعه آیات برمی‌آید که خداوند بنای آن دارد تا در میان جامعهٔ اسلامی در وجوه و شقوق مختلف، عدالت را اجراء و نهایی نماید؛ به‌همین سبب، از ملزومات آن، یعنی صلح، هنگام اختلافات و منازعات چه میان دو قوم و قبیله یا میان زوجین اســـتفاده نموده و پیوســـته بدان تأکید دارد؛ زیرا جامعهٔ اسلامی به‌طورِ کلی و نظام خانواده برای بقا و پویایی و سرزنده ماندن و محل اثر شدن، نیازمند افراد انسانیَ است که از عدالت بهره‌مند شده و طعم شـــیرین آن را چشیده و قسط و داد را در میان خود نهادینه نموده‌اند. افراد انسانیِ سرخورده و ناامید از عدالت در جامعهٔ اسلامی و خانواده، هرگز نمی‌توانند برای اســـتمرار وَ نشاط جامعه و خانواده مثمر ثمر شوند. عدالت، کلید واژه و رمز بقای جامعه و خانواده است. برخلافِ 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 به‌گونه‌ایی آنها را خوار و تحقیر نماید.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

منابع

قرآن کریم. ترجمهٔ مهدی فولادوند.
ابن‌درید، محمد بن حسن (۱۹۸۷). «*جمهره اللغه*». بیروت: دارالعلم الملایین.
ابن کثیر دمشقی اسماعیل بن عمرو (۱٤۱۹ق). «*تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)*». بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون.
ابن‌عاشور، محمد بن طاهر (۱٤۲۰ق). «*تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن‌عاشور*». بیروت: مؤسسة التاریخ العربي.
ابن‌منظور، محمدبن مکرم (۱٤۱٤ق). «*لسان العرب*». بیروت: دار صادر.
ازهری، محمد بن احمد (۱٤۲۱ق). «*تهذیب اللغه*». بیروت: دار إحیاء التراث العربي.
آلوسی، محمود بن عبدالله (۱٤۱٥ق). «*روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثاني*». بیروت: دار الکتب العلمیة.
بنت الشاطي، عایشه (۱۳۷٦). «*اعجاز بیانی قرآن*»، ترجمهٔ حسین صابري. تهران: انتشارات علمی و فرهنگي.
جاحظ، عمرو بن بحر (۱٤۲۳ق). «*البیان و التبیین*»، تحقیق علی أبو ملحم. بیروت: دار و مکتبة الهلال.
رازی، ابوالفتوح حسین بن علی (۱٤۰۸ق). «*روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*». مشهد : بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
زمخشری، محمود بن عمر (۱٤۰۷ق). «*الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*». بیروت: دار الکتاب العربي.
ـــــــــــ، (۱۳۶۴). «*الفائق فی غریب الحدیث*». قاهره : داراحیا الکتب العربیه.
سید بن قطب (۱٤۲٥ق). «*فی ظلال القرآن*». بیروت: دارالشروق.
صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد)۱٤۱٤ق). «*المحیط فی اللغه*»، تحقیق محمد حسن آل یاسین. بیروت: عالم الکتب.
صادقی تهرانی، محمد (۱٤۰٦ق). «*الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*». قم: فرهنگ اسلامی.
صنعانی، عبد الرزاق)بی‌تا(. «*المصنف*»، تحقیق و تخریج حبیب الرحمن الاعظمی. بیروت: منشورات المجلس العلمی.
طباطبائی، محمّد حسین (۱۳۹۰). «*المیزان فی تفسیر القرآن*». بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات طبرسی.
طبری، محمّد بن جریر (۱٤۱۲ق). «*جامع البیان فی تفسیر القرآن(تفسیر الطبری)*». بیروت: دارالمعرفه.
طبرسی، فضل بن الحسن (۱۳۷۹). «*مجمع البیان فی التفسیر القرآن*»، تصحیح ابوالحسن شعرانی. تهران: کتابفروشی اسلامیّهٔ.
طنطاوی، محمد سید (۱۹۹۷). «*التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*». قاهره: نهضة مصر.
طوسی، محمدبن الحسن) بی‌تا(. «*التبیان فی تفسیر القرآن*». لبنان: دارالاحیاء التراث العربی.
فخررازي، محمدبن عمر)بي‌تا(. «*مفاتیح الغیب*». بیروت: دار إحیاء التراث العربي.
فراهیدی، خلیل بن أحمد)۱٤۰۹ق(. «*کتاب العین*»، تحقیق مهدی المخزومی. بیروت: دار و مکتبة الهلال.
فیومی، احمد بن محمد (۱٤۱٤ق). «*المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*». قم: مؤسسه دارالهجرة.
قمی، علی بن ابراهیم (۱۳٦۳). «*تفسیر القمي*». قم: دارالکتاب.
مدرسی، محمدتقی (۱٤۱۹ق). «*من هدی القرآن*». تهران: دار محبی الحسین.
مراغی، احمد مصطفی (بی‌تا). «*تفسیرالمراغی*». بیروت: دارالفکر.
مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). «*تفسیر نمونه*». تهران: دارالکتب الإسلامیه.
موسی، حسین یوسف، الصعیدی عبدالفتاح (۱٤۱۰ق). «*الإفصاح فی فقة اللغة، الطبعة الرابعة*». قم: مرکز النشر-مکتب الاعلام الاسلامی.
ابن معصوم مدنی، سید علی بن احمد (۱٤۲٦ق). «*الطراز الأول و الکناز لما علیه من لغة العرب المعول*». قم: مؤسسة آل‌البیت علیهم السلام لإحیاء 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-'lmīya, Muhammad Ali Baydou's publications.

Ibn 'Āshour, Muhammad bin Tāhir (1420 AH). Tafsīr al-Tahrīr wal-Tanwīr (known as Ibn 'Āshour's Commentary), Beirut: Al-Ta'rīkh 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-Shātī, Ayesha (1997). 'I'jāz al-Bayānī lil-Qur'an [translated by Hossein Saberi,] Tehran: Scientific and Cultural Publications.

Jāhiz, '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: Astan 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-Hadith, Cairo: Dar 'ihyā' al-Kutub al-'Arabī.

Sayed Ibn Qutb (1425 AH), Fī Zilāl al-Qur'an, Lebanon-Beirut: Dar al-Shurouq.

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'lamī lil-Matbou'āt al-Tabrisī.

Tabarī, Muhammad bin Jarīr (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). Mafātīh 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-Hilal.

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 Mustafa (nd). Tafsīr al-Marāghī, Beirut: Dar al-Fikr.

Makarem Shirazi, Nasser (1992). The Commentary of Nemooneh, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamīyya.

Musa, Hossein Yusuf; Al-Saeidi Abdul Fattāh (1410 AH). Al-Ifsāh fī Fiqh al-Lugha, 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.

Stylistics Studies of the Holy Quran

Stylistics Studies of the Holy Quran

ISSN Online: 2676-6035

Analysis of Cohesion and Coherence in Surah al-Nabà Based on de Beaugrande's Theory and Organic Unity

Alireza Nazari [1], **Khadijeh Zarei** [2]

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

Research Article

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'ān 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 from:** 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

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

style.quran.ac.ir

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-Nabå (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-Nabå 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-Nabå; Holy Qurˀān; Organic unity

مطالعات سبک شناختی قرآن کریم
ISSN Online: 2676-6035

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_zarei94@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 وحدت‌اندام وارمتن 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 انسجام‌بخش به دو زمان یا دو مکان یا دو موصوف برمی‌گردند که این امر بیانگر انسجام و وحدت اندام‌وار 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،علی رضا و زارعی،خدیجه . (۱۴۰۵). تحلیل عوامل انسجام و پیوستگی در سوره‌ی نبأ براساس نظریهی دوبوگراند و وحدت اندام وار. (۲۵۶ه‍-۲۷۹). *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*، ۱۰(شماره اول)، ۲۵۶ه‍-۲۷۹
doi: 10.22034/sshq.2024.458852.1463

©۲۰۲۵ **نوع مقاله:** پژوهشی **ناشر:** دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
style.quran.ac.ir

۱- مقدمه

زبان‌شناسی متن شاخه‌ی نوپایی است که به بررسی روابط فراتر از یک جمله می‌پردازد. قرآن کریم کلامی برای همگان اســـت که درک معنـــای آن نیازمند توجه به همه‌ی روابط میان آیات و ســـوره‌های 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. "رقیه" و "حسن" اعتقاد دارند که اگرچه جمله، واحد اساســـی 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، پذیرفتنی‌بودن و دو مؤلفه‌ی مهم از دیدگاه آنها، انســـجام و پیوســـتگی است و از ویژگی‌های عمومی متن قرآن کریم انسجام و پیوستگی میان آیات آن اســـت. متن قرآن کریم بگونه‌ای منسجم است که گویی یک کلمه‌ی واحد است و انسجام و پیوســـتگی میان آیات نقش بسزایی در تحلیل و تفســـیر آنها دارد. سوره‌ی "نبأ" هفتاد و هشتمین سوره از ســـوره‌های 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 ســـوره نبأحوادث و رویدادها در ارتباط با یکدیگر آمده‌اند، ارتباط بین اجزای متن که از طریق عوامل روساختی انســـجام و زیرساختی پیوستگی قابل دریافت است می‌تواند به نوعی بیانگر سبک متن در شـــیوه کاربرد این عوامل انسجامی باشد و قرآن به شکل عام و ســـوره نبأ به شکل خاص می‌تواند چگونگی این سبک‌شناسی در عوامل را تبیین و تقویت نمایـــد و به نوعی وحدت‌اندام وارمتن را اظهـــار نماید. ما در این پژوهش با اتکا به تحلیل عوامل روســـاختی انسجام و زیرساختی پیوســـتگی 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؟

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

۱-۱- پیشینه

از جمله تحقیقات ارزشـــمندی که در مورد بررسی متن قرآن از حیث وحدت اندام‌وار، نظریه دوبوگراند و سوره نبأ نوشته شده است می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- حسین محسنی، افسون رزمی، (۱۳۹۸ه.ش) در مقاله‌ی خود با عنوان "بررسی کاربست عوامل هفتگانه متن‌وارگی دی بوگراند در توسعه‌ی دلالتی در قرآن کریم" به بررسی کاربست معیارهای متن‌وارگی در توسعه‌ی دلالتی در قرآن کریم می‌پردازند. نتایج پژوهش بیانگر آن اســـت که علاوه بر دو معیار انســـجام و پیوستگی، حضور پررنگ چند معیار فرامتنی مانند «پذیرفتنی‌بودن» و «موقعیت» نیز ســـبب تولید معنای بیشتر یا همان «توسعه‌ی دلالتی» آیات برای مخاطب و مترجم شده‌اند.

۲- محمد سعید مراد (۲۰۲۲م) در مقاله‌ی خود با عنوان "السبک النَّصّی فی قصة 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 اســـت. علت گزینش این موضوع توسط نویســـنده، بحث و جدل بسیار مفسران در تفاســـیر خود بوده است. نویسنده در این مقاله، ارجاعات (از جمله: ارجاع به ضمایر، اسم‌های موصول و اسم‌های اشاره) را سبب تناسب متن قصه‌ی بنی‌آدم می‌داند. به عبارتی دیگر؛ هرگاه این ضمایر در متن بکار رفته‌اند، ســـبب استحکام و انسجام متن شده‌اند. همچنین نویسنده در این مقاله به بررسی عوامل انسجام؛ از جمله تناسب و ارجاع نیز پرداخته است.

عبد الله 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 ازجنبه‌های اعجازهای قرآن برشمردند.

محمد أحمـــد(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 درمتن قرآن کریم بین سورهای مختلف وحدت موضوعی وجود دارد.

ســـیفی 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 ، ســـوره نبأ، آواشناسی، فاصله، مقطع صوتی مقدمه یکی از جنبه های اعجاز قرآن که باعث شگفتی و اعجاب میگردد چگونگی چینش واژگان و به نظم کشـــیدن آنها در ســـلک آیات است ؛ به گونه ای که اسرار و حکمت‌های

فراوانی را در خود نهفته دارد و به عنوان منبعی سرشار در استخراج نکته ها 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 نبأ در سطح فرانقش متنی طبق فرضیه نقشگرای هالیدی است از این رو با بررسی شکل مبتدا خبری و اطلاعی سوره نبأ و درک اجزاء و فنون خلق همبستگی نویسندگان به این نتیجه رسیدند که سوره نبأ از دیدگاه گفتمان بر اساس مکالمه پرسش و پاسخ بوده و در همبستگی متن آن ادات متعدد و گوناگونی موثر است که میزان بهره گیری از این فنون همبستگی دستوری لغوی یا معنایی با هم متفاوت است.

فلاحی، کتایون، دیگران(۱۳۹۷م) در مقاله خود تحت عنوان «آشنایی زدایی و برجسته سازی نحوی و بلاغی در سوره نبأ 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 می دهد که عناصر سازنده آن از قبیل معرفه و نکره، تقدیم و تاخیر، حذف و ذکر، التفات، تکرار، جملات معترضه و... از پربسامدترین نمونه های برجسته سازی در این سوره مبارکه به شمار می آیند.

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 «نبأ» براساس عوامل متنیت «دو بوگراند» وحدت انداو 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 اندام‌وار 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 می دانند 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

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

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 به‌عنوان «اصول تشکیل‌دهنده‌ی متن» عمل می‌کند. از آن میان دو ویژگی انسجام و پیوستگی، متن‌محور و سایر ویژگی‌ها (هدفمندی، توازن، پذیرش، اطلاع‌دهندگی، موقعیت‌مندی و بینامتنیت) کاربرمحور هستند. (دوبوگراند ،۲۰۰۲: ۱۴) از مضمون انسجام متنیت 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 وتکیه دوبوگراند بیشتر بر جنبه‌های معنایی متن است وهمچنین 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 می‌دانند که عبارتند از: انسجام، پیوستگی، هدفمندی بودن، پذیرفتنی بودن، حاوی اطلاعات بودن، ویژگی موقعیتی، ویژگی درون متنی 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 هم پوشی 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 تکرارشده 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 وارجاع به آن فعال می‌کند و عوامل انسجام را عبارت می‌داند از: ۱-عناصر منطقی مانند سببت و عموم خصوص۲-اطلاعات در مورد وقایع، اطلاعات، رویدادها و کارها و مواضع در هرمتن.- تجربه انسانی و پشتیبانی از تعامل اطلاعات ارائه شده توسط متن با دانش قبلی از جهان بنابراین انسجام ما را وا دار می کند که به دنبال انواع روابط معنایی و مفهومی که منجر به انسجام می شود 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 دریافت کننده از متون وابسته است و دریافت کننده با کمک اطلاعاتی که از متن‌های قبلی دارد مفهوم فعلی متن را دریافت می نامید.

حاوی اخبار بودن

متن ارائه شده باید حاوی اطلاعات مفیدی باشد و رویدادهای مورد انتظار و قطعی را برساند چنانچه متن بیان کننده 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 می گردد و به متنیت آن آسیب می رساند.

قابلیت پذیرش متن به نوع نگرش و طرز تلقی دریافت کننده متن در فرآیند ارتباط متن می‌پردازد، بگونه‌ای که متن باید حاوی وقایع و اطلاعات منسجمی باشد تا دریافت کننده بتواند با آن ارتباط برقرار کند و آن را بپذیرد(دوبوگراند، ۱۹۸۱: ۱۱و 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 معایير 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 می شود. به عوامل لغوی و عوامل

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

ذهنی، روانی و اجتماعی عوامل چهار گانه متنیت می‌گویند«عامل لغوی [متنی] همان است کـــه متن و تعابیر لغوی در گفتمان را به همدیگر مرتبط می‌کند و شـــامل دومعیار از معابیر هفتگانه است. اولینشان "انسجام" است که این معیار به ظاهر متن اهتمام دارد و در حقیقت شـــامل بر قوانین ارتباط بین عناصر ظاهر متن اســـت و دوم پیوستگی معنایی است و آن راهی برای ارتباط افکار در درون متن است(محســـنی، ۱۳۹۳: ۱۰۱). عامل غیر لغوی اگر از نوع روانشناســـانه باشد« مشتمل بر سه معیار از عوامل هفت گانه است : بینامتنیت، ویژگی موقعیتی و حاوی اخباری بودن. عامل غیر لغوی اگر از نوع ذهنی باشـــد« مشـــتمل بر یک معیار از معیارهای هفت گانه مزبور و آن «پذیرفتنی بودن» است همچنین با ویژگی موقعیتی دو عامل روانی نیز مشترک می باشد(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 شـــدن است. این واژه به معنای یکی بودن و یگانه بودن اســـت. کلمه در اصل اســـم و از ریشه وحد می باشد. وحدهٔ در اصطلاح یعنی تبدیل شدن مـــوارد متکثـــر و متعدد به یک چیز و همچنین کلمه عضویـــت، در اصطلاح به معنای زیر مجموعه یک مجموعه یک گروه یا مجموعه قرار گرفتن اســـت که مجموع آن گروه سبب اتحاد خواهند شـــد. 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 اندام‌وار و دیگری از حیث انسجام؛ این موضوع سبب انسجام بین لایه‌های درون از حیث مضمون و ظاهر خواهد شد، در متنی که دارای وحدت اندام‌وار است از حیث موضوع منسجم است و امکان تقدیم و تأخر عبارات وجود ندارد و وحدت اندام وار سبب وحدت فکر و شـــعور احساس و افکاراســـت متن خواهد شد. در متن قرآن کریم به علت توجـــه زیاد به صنایع ادبی، تصویر پردازی، قدرت وصف و دقت نظر و مهارت درانتخاب واژگان و ابداع ترکیب‌های تازه از ارزش هنری بالایی برخوردار است که به سبب وحدت اندام‌وار بین سورهای قرآن است.

۴-عوامل انسجام (Cohesion) در سوره‌ی نبأ

۴-۱-اتحاد مرجع

یکی از مواردی که "دوبوگراند" در بحث انســـجام 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. به‌عنوان 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 سُبَاتاً﴾ (نبأ/۹) ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاساً﴾ (نبأ/۱۰) ﴿وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشاً﴾ (نبأ/۱۱)

در جدول زیر تعدادی از پربسامدترین ضمایری که دارای مرجع واحدی هستند، بیان شده است:

ضمیر	تعداد ارجاع واحد	نوع ارجاع	مرجوع
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 مَفَازاً﴾ (نبأ/۳۱). ﴿حَدَائِقَ وَأَعْنَاباً﴾ (نبأ/۳۲). ﴿وَكَوَاعِبَ أَتْرَاباً﴾ (نبأ/۳۳) ﴿وَكَأْساً دِهَاقاً﴾ (نبأ/۳۴). ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَّابًا﴾ (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 بدهکاران
نا	۱۳	درون متنی	خداوند

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

ضمیر	تعداد ارجاع به ماقبل	نوع ارجاع	ارجاع داده‌شده به
أنا	۱	درون متنی	خداوند
تُ	۱	درون متنی	المرء
هم	۲	برون متنی	گناهکاران
هاء	۲	برون متنی	جهنم
واو	۳	برون متنی	گناهکاران
هاء	۱	برون متنی	نیکوکاران
هما	۱	برون متنی	السماوات و الأرض
ها	۴	برون متنی	خداوند
ها	۱	برون متنی	آب
یاء	۱	درون متنی	انسان
هم	۱	برون متنی	کافرین
کم	۱	درون متنی	کافرین
کم	۶	درون متنی	مردم

"دوبوگرانـــد" همانند دیگر نظریه‌پردازن زبان‌شناســـی متن، ارجـــاع را به دو نوع ارجاع درون‌متنی و برون‌متنی تقســـیم کرده‌اند که در سبک سوره‌ی "نبأ" شاهد هر دو نوع ارجاع هستیم:

﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ (نبأ/۱) ﴿عَنِ النَّبَإِ 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 ســـوره‌ی 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 هماهنگ در کل سوره به چشم می‌خورد. موضوع سوره، وصف قیامت و حال و نیکوکاران و بدهکاران است، بنابراین میان همه‌ی بخش‌های آن هماهنگی وجود دارد. در آیات ابتدایی سوره که به‌عنوان نمونه ذکر شده‌اند، ضمیر جمع به بدهکاران برمی‌گردد؛ زیرا آنها کسانی هستند که در مورد روز قیامت اختلاف دارند.

۴-۳-حذف

ســـاختار سطحی گاهی برعکس آنچه بیننده مشـــاهده می‌کند، ناقص است، زبان‌شناسان مرزهای مشـــخصی را برای درستی ساختار منطقی تعیین می‌کنند، گاهی کلمه یا عبارتی در جمله به سبب لفظی یا معنوی حذف می‌شـــود که از دیدگاه "دوبوگراند" این نوع حذف،

یکی از عوامل پیوســـتگی است. در سوره‌ی "نبأ" شاهد تعداد بســـیاری از انواع حذف به قرینه‌ی لفظی یا معنوی هســـتیم که هیچ خللی در معنـــا و مفهوم آیات ایجاد نکرده‌اند. در این سوره تعداد انواع حذف جمله نسبت به دیگر انواع حذف بیشتر است. به‌عنوان نمونه، می‌توان به آیات زیر اشاره نمود:

﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْداً وَلَا شَـــراباً﴾ (نبأ/۲۴) ﴿إِلَّا حَمِيماً وَغَسَّـــاقاً﴾ (نبأ/۲۵) ﴿جَزَاءً وِفَاقاً﴾ (نبأ/۲۶)

در اینجـــا، عبارت ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا﴾ در آیات ۲۴، ۲۵ و ۲۶ ســـوره‌ی «نبأ» حذف شـــده است. در این آیات گفته شده است که: نه خنکی چشند و نه شربتی؛ جز آنکه آب جوشان و چرکابه‌ای چشـــند. به عبارتی دیگر؛ می‌توان چنیـــن گفت که در این آیات از تکرار فعل «يَذُوقُونَ» پرهیز شده و تنها یک بار بکار رفته که نه‌تنها حذف آن خللی در متن ایجاد نکرده؛ بلکه ســـبب 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 ســـاختار آیات خللی ایجاد نکرده که این امر از ویژگی‌های بارز آیات ســـوره‌ی مذکور است.

حذف	شماره‌ی آیه	محذوف
جمله	۲۳	لا یذقون فیها
جمله	۲۴	لا یذقون فیها
جمله	۲۵	لا یذقون فیها
اسم	۳۱	المتفقین
اسم	۳۲	المتفقین
اسم	۳۳	المتفقین
جمله	۳۵	لا یسمعون فیها
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 هســـتند، وصل سبب ارتباط ماقبل به مابعد می‌شود(نظری، ۱۳۹۲: ۳۷). وصل به

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

وسیله‌ی ادوات ربطی در متن ایجاد می‌شود و به بررسی انسجام میان جمله‌ها می‌پردازند و میان گزاره های واپسین و پشین 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:

﴿وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِدَاداً﴾ (نبأ/۱۲) ﴿وَجَعَلْنَا سِرَاجاً وَهَّاجاً﴾ (نبأ/۱۳) ﴿وَجَنَّاتٍ أَلْفَافاً﴾ (نبأ/۱۶) ﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتاً﴾ (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 عبارت‌ها 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.

وصل زمانی	سببی	وصل عکسی	اضافی
۲۵	۴	۲۰	۲۰

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 پارگراف 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 سُبَاتاً﴾ (نبأ/۹) ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاساً﴾ (نبأ/۱۰) ﴿وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشاً﴾(نبأ/۱۱)

تکرار	تعداد تکرار	آیه
جعلنا	۴	۹، ۱۰، ۱۱، ۱۳
سیعلمون	۲	۴، ۵
یوم	۵	۱۷، ۱۸، ۳۸، ۴۰، ۳۹
کذب	۲	۲۸
رب	۲	۳۶، ۳۷
الارض	۲	۶، ۳۷
سماء	۲	۱۹، ۳۷

۴-۶-تعریف

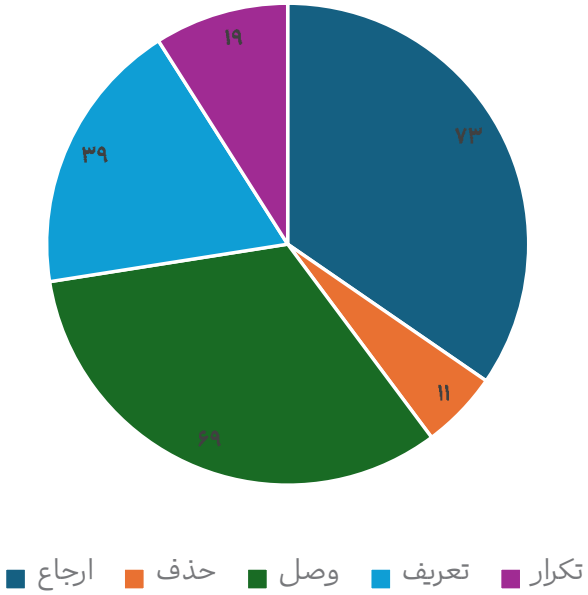
آن حدی اســـت که می‌توان براساس آن ماهیت متن را در یک نقطه مشخص کرد، سپس آن را به ماهیت اولی که در ابتدا ذکر شده است، بازگرداند:

﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتاً﴾ (نبأ/۱۷) ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجاً﴾ (نبأ/۱۸) ﴿وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَاباً﴾ (نبأ/۱۹) ﴿وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَاباً﴾ (نبأ/۲۰)

در آیات مذکور از ســـوره‌ی "نبأ"، مقصود از ﴿يَوْمَ الْفَصْلِ﴾ و ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ﴾، روز قیامت اســـت و عبارت‌های ﴿كَانَ مِيقَاتاً﴾، ﴿وَفُتِحَتِ السَّـــمَاءُ﴾ 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
سباتاً	۹	نوم
لباساً	۱۰	الیل
معاشاً	۱۱	النهار
سبعاً شداداً، سراجاً وهاجاً	۱۲، ۱۱	فوق (آسمان)
حباً، نباتاً، ثجاجاً، ألفافاً	۱۴، ۱۵	من المعصرات (الماء)

تعریف	آیه	ارجاع به
میقاتاً	۱۷	یوم الفصل
أفواجاً	۱۸	یوم
أبواباً	۱۹	السماء
سراباً	۲۰	الجبال
مرصاداً، مآباً، أحقاباً، برداً، شراباً، حمیماً، غساقاً، وفاقاً	۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶.	الجهنم
حساباً، کذاباً، کتاباً، عذاباً	۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰	المذنبون
مفازاً، أعناباً، أتراباً، دهاقاً، لغواً ولا کذاباً، حساباً	۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶.	للمتقین
خطاباً	۳۷	رب
صواباً، مآباً، أتراباً	۳۸، ۳۹، ۴۰	یوم



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، او عناصر پیوستگی را عبارت می‌دانند

از: ۱- عناصـــر منطقی مانند ســـببیت و عموم و خصوص. ۲- اطلاعـــات در مورد وقایع، رویدادها، اعمال و مواضع. ۳- تجربه‌ی انســـانی و پشـــتیبانی از تعامل اطلاعات ارائه‌شده توســـط متن با دانش قبلی از جهان. بنابراین انســـجام ما را وادار می‌سازد که به دنبال انواع روابط معنایی و مفهومی که منجر به آن می‌شـــود، باشـــیم. (حســـان،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 اســـت و این دو ملازم و همراه یکدیگر هســـتند. (یونس، ۲۰۱۳: ۲۹۷) می‌توان گفت که در متن ســـوره‌ی «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 اســـت. 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 ثَجَّاجاً﴾ (نبأ/۱۴) ﴿لِنُخْرِجَ بِهِ حَبّاً وَنَبَاتاً﴾ (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 يَتَسَـــاءَلُونَ﴾ (نبأ/۱) ﴿عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ﴾ (نبأ/۲) ﴿الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ﴾ (نبأ/۳) ﴿كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾ (نبأ/۴)

﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتاً﴾ (۱۷)

در اینجا، آیات مذکور از سوره‌ی «نبأ» با پرسشی که آنها در مورد روز قیامت دارند، آغاز شـــده اســـت، ســـپس در آیه‌ی ۱۷ به خبر یقینی که به وقوع خواهد پیوست اشاره می‌کند، بنابراین به وقوع پیوســـتن روز قیامت ســـببی 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 حِسَاباً﴾ (نبأ/۲۷) ﴿وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَّاباً﴾ (نبأ/۲۸) ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَاباً﴾ (نبأ/۲۹) ﴿فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَاباً﴾ (نبأ/۳۰)

﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَاداً﴾ (نبأ/۲۱) ﴿لِلطَّاغِينَ مَآباً﴾ (نبأ/۲۲) ﴿لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَاباً﴾ (نبأ/۲۳) ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْداً وَلَا شَرَاباً﴾ (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.

۵-۲-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:

﴿جَزَاءً مِنْ رَبِّكَ عَطَاءً حِسَاباً﴾ (نبأ/۳۶) ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازاً﴾ (نبأ/۳۱) ﴿حَدَائِقَ وَأَعْنَاباً﴾ (نبأ/۳۲) ﴿وَكَوَاعِبَ أَتْرَاباً﴾ (نبأ/۳۳) ﴿وَكَأْساً دِهَاقاً﴾ (نبأ/۳۴) ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْواً وَلَا كِذَّاباً﴾ (نبأ/۳۵)

در اینجا، عبارت «جَزَاءً مِنْ رَبِّكَ عَطَاءً حِسَاباً»، یک اجمال است که آیات مابعد برای شرح و توضیح آن و همچنین شرح و توضیح نعمت‌هایی که در بهشت به کسانی‌که 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 يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَاباً﴾ (نبأ/۳۸) ﴿ذَلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ مَآباً﴾ (نبأ/۳۹)

۵-۳-۲- وحدت موضوع

یکی از مواردی که سبب وحدت اندام وار سوره نبأ شده است است، وحدت موضوع می باشد در این سوره همه‌ی رویدادها و حوادث در سوره نبأ، به روز محشر و وضعیت دو گروه نیکوکاران و گناهکاران درآن روز مربوط می‌شود؛ بنابرین موضوع سوره روز محشر است که در آن دو گروه بدهکاران ونیکوکاران در مقابل هم قرار می‌گیند 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 مَفَازاً﴾ (نبأ/۳۱) ﴿حَدَائِقَ وَأَعْنَاباً﴾ (نبأ/۳۲) ﴿وَكَوَاعِبَ أَتْرَاباً﴾ (نبأ/۳۳) ﴿وَكَأْساً دِهَاقاً﴾ (نبأ/۳۴) ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَّاباً﴾ (نبأ/۳۵) ﴿جَزَاءً مِنْ رَبِّكَ عَطَاءً حِسَاباً﴾ (نبأ/۳۶)

موضوع سوره‌ی "نبأ" حاوی اخبار و اطلاعات قابل پیش‌بینی و مفیدی است که با تصویرسازی شرایط دوگروه گناهکاران و نیکوکاران، ذکر رویدادهایی که بصورت واقعی در جهان حقیقی رخ داده و نیز ارتباط و هماهنگی میان بخش‌های گوناگون سوره صورت

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

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 سَرَاباً﴾ (نبأ/۲۰) ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَاداً﴾ (نبأ:۲۱) ﴿لِلطَّاغِينَ مَآباً﴾ (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 درصدد بیان مضمون آیه است.

۵-۳-۳-فاصله

و در آخر آیات سوره نبأ شاهد صنایع بدیعی فاصله هستیم که مکان واحد بر می گردند و همین امر سبب انسجام آن از حیث وحدت اندام‌وار شده است. به‌عنوان نمونه، می‌توان به آیات زیر اشاره نمود:

﴿وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَاباً﴾ (نبأ/۲۰) ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَاداً﴾ (نبأ:۲۱) ﴿لِلطَّاغِينَ مَآباً﴾ (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 هرآیه و تکرار آن در آیات دیگر سبب تکرار همان موسیقی شده

اســـت و همین امر سبب انسجام بین آیات ز حیث موسیقی شده است که نقش بسزایی در انسجام آن داشته است.

۵-۴ سبک واحد.

مهم‌ترین ویژگی سبکی سوره‌ی «نبأ»، ساختار آن است و همه‌ی رویدادها در این سوره در یک بافت هماهنگ بدون هیچگونه آشـــفتگی رخ داده است. از سویی دیگر؛ خاصیت دوگانه‌ی همه‌ی عوامل ســـاختاری در این سوره و هماهنگی ســـاختار با موضوع سوره یکی از مهم‌ترین عوامل وحدت اندام وار در آن اســـت و ســـاختار سوره بگونه‌ای است که آیات ابتدایی آن دارای ارتباط معنایی با دیگر آیات هســـتند. همچنین آیات مابعد نیز دارای ارتبـــاط معنایی دور و نزدیک با آیات ماقبل و مابعد خود هســـتند. به‌عنوان نمونه، می‌توان به آیات زیر اشـــاره نمود که در جدول به آنها پرداخته شـــده است که خواننده با کمک اطلاعاتی که از آیات ماقبل آن دارد منظور و مقصود آیات و ارتباط میان ســـاختار و مضمون آنها را درک خواهد کرد. از ســـویی دیگر؛ خود این آیات در ســـوره‌ی «نبأ» با آیات دیگر قرآن کریم که در وصف قیامت آمده اســـت از جمله در سوره‌های بقره، نساء و... نیز دارای رابطه‌ی بینامتنیت هستند که این امر ارتباط و پیوستگی میان آنها را بخوبی نشـــان می‌دهد. به‌عنوان نمونه، می‌توان به روابط بینامتنیت در آیاتی از سوره‌ی «نبأ» که در جدول زیر ذکر شـــده اســـت، درک آیاتی که در سطوح دوم آمده، نیازمند توجه به دانش قبلی اســـت که ممکن است در ســـوره‌های دیگری پیش‌تر نازل شده به گونه‌ای دیگر و عیباراتی متفاوت گوش‌زد شده باشد:

﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ (۱) ﴿عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ﴾ (۲)	﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتاً﴾ (۱۷)
﴿كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾ (۴) ﴿ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾ (۵)	﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتاً﴾ (۱۷)
﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَاداً﴾ (۲۱)	﴿إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَاباً﴾ (۲۷) ﴿وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَّاباً﴾ (۲۸)

نتیجه

نتایج پژوهش بیانگر آن است که:

۱- در متن ســـوره‌ی "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 ســـوره نبأ به بیان عاقبت و سرنوشـــت دو گروه از انســـان‌ها؛ یعنی گناهکاران و نیکـــوکاران در این دنیا و آخرت می‌پردازد و رویدادها و مکان‌ها در ســـوره بصورت یک

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

داســـتان 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 ســـوره مشخص می‌گردد که زمان، مکان، صفات و ســـاختار 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 ســـوره‌ی "نبأ"، شاهد انواع روابط معنایی سبب و نتیجه، عام و خاص و انواع دیگر هستیم که سبب شـــده خواننده به نعمت‌هایی که خداوند متعال به وی ارزانی داشته اســـت و نیز ارتباط آنها با عاقبت اعمال خویش پی ببرد و همچنین سبب وحدت اندام وار در این سوره شدند.

۵- رویدادها در ســـوره‌ی "نبأ" بصورت پلکانی رخ می‌دهند و در آنها شـــاهد 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 مشـــخص برمی‌گردند که از میان آنها ارجاع به روز محشـــر 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-. همچنیـــن مجموعه‌ای از عوامل در این ســـوره؛ از جمله ضمایر، حروف تعریف و حذف در خدمت بافت ســـوره‌ی مذکور قرار گرفته و ســـبب ایجاد ســـبکی واحد و هماهنگ شـــده‌اند. از ســـویی دیگر؛ مجاورت عوامل گوناگون ماننـــد ارتباط زمانی و مکانی، ارتباط با ســـاختار متن و نیز انواع روابط معنایی ســـبب پیوستگی و انسجام متن سوره شده است.

۷-در متن ســـوره‌ی "نبأ"، مجموعه عوامل بکار رفته؛ از جمله زمان، مکان، صفت و مجموعه‌ای از رویدادها در خلقت جهان هســـتی و ارتباط منسجم میان آنها و همچنین ارتباط میان تصویر و مضمون ســـبب شـــده است که متن ســـوره بصورتی هدفمند در خدمت بیان اهداف والایی که رهگشـــای مسیر زندگی و سرنوشت انسان‌ها در زندگی باشد، قرار گیرد.

۸- متن ســـوره‌ی "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.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

منابع

قرآن کریم.
--------، روبرت، (۱۹۹۸م)، کتاب نص الخطاب الإجراء، ترجمة: تمام حسان، الطبعة الأولی، القاهرة: عالم الکتب.
احمدی‌زاده، فاطمه، (۱۳۹۵)، بررسی کاربرد دلالتی حیوانات در نهج البلاغه براساس نظریه‌ی زبان‌شناسی دی بوگراند، پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد، دانشگاه محقق اردبیلی.
الخطابي، محمد. (۱۹۹۱م). لسانيات النص (مدخل إلى إنسجام النص). ط۱. بيروت: المركز الثقافي العربي.
دی بوجراند، روبرت، (۱۹۹۸م)، الأصول الخطاب الإجراء، ترجمة: تمام حسان، القاهرة: عالم الکتب.
قیاس، لیندة، (۲۰۰۹م)، لسانیات النص النظریة والتطبیق؛ مقامات الهمدانی أنموذجاً، القاهرة: مکتبة الآداب.
محسنی، حسین، رزمی، افسون، (۱۳۹۸)، بررسی کاربست عوامل هفتگانه متن‌وارگی در توسعه‌ی دلالتی در قرآن کریم، پژوهش‌های ادبی- قرآنی، ش ٤، ١٣٦-١٠٧.
نظری، علیرضا، (۱۳۹۲)، کارکرد ادات ربطی در انسجام‌بخشی به خطبه‌های نهج البلاغه، فصلنامه پژوهش‌نامه‌ی نهج البلاغه، ش۳، ٥٤-٣٤.
یونس علی‌محمد، محمد، (۲۰۰۵-۲۰۰٤م)، المعنی فی ظلال المعنی أنظمة الدلالة فی العربیة، طرابلس: دار المدار اسلامی.

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]

Stylistics Studies of the Holy Quran

Stylistics Studies of the Holy Quran

ISSN Online: 2676-6035

The Representation of Emotion in Searle's Expressive Acts in the Holy Qur'ān Based on Plutchik's Theory (A Case Study of Juzʾ 26–28)

Mehdi Abbasi [1], Hengameh Vaezi [2], Farahnaz Yousefi [3]

1. Department of English Language, ZAH.C., Islamic Azad University, Zahedan, Iran.
Email: m.abasi6732@iau.ac.ir
2. Department of English Language and linguistics, RA.C., Islamic Azad University, Rasht, Iran.
(Author Corresponding) Email: vaezi.h@iau.ac.ir
3. Department of English Language, ZAH.C., Islamic Azad University, Zahedan, Iran.
Email: F.yousefi87@iau.ac.ir

Research Article

Extended Abstract

Research Objective:

The present study aims to investigate and analyze the expressive acts in the verses of Juzʾ 26–28 of the Holy Qurʾān. 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 Qurʾān, 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 Qurʾān 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 Qurʾān.

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 Juzʾ 26–28 of the Holy Qurʾān. 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 from:** 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'ān Based on Plutchik's Theory (A Case Study of Juzʾ 26–28). (e280-305). *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 10(18), e280-305 doi: 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 Qurʾān.

Findings:
The findings indicate that in the verses of Juzʾ 26–28 of the Holy Qurʾān, 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 Qurʾān purposefully employs expressive acts and emotions to influence the audience.

Conclusion:
This study shows that the verses of Juzʾ 26–28 of the Holy Qurʾān 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 Qurʾān. 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 Qurʾān in establishing divine communication with humanity and highlights the Qurʾān's capacity to exert emotional and ethical influence on its audience.

Keywords: Holy Qurʾān; Expressive act; Searle; Emotion Theory; Plutchik

مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم
ISSN Online: 2676-6035

بازنمایی هیجان در کنش‌های عاطفی سرل در قرآن کریم براساسِ نظریهٔ پلاچیک (مطالعهٔ موردی: جزء ٢٦ الی ٢٨)

مهدی عباسی [۱] ، هنگامه واعظی [۲] ، فرحناز یوسفی [۳]

۱. گروه زبان انگلیسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران. m.abasi6732@iau.ac.ir
۲. گروه زبان انگلیسی و زبان‌شناسی، واحد رشت، دانشگاه آزاد اسلامی، رشت، ایران(نویسنده مسئول). vaezi.h@iau.ac.ir
۳. گروه زبان انگلیسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران. F.yousefi87@iau.ac.ir

پژوهشی

چکیده

با وجود جایگاه ویژهٔ عواطف در هدایت مخاطب، تاکنون، رابطهٔ دقیق میان کنش‌های گفتاری و هیجانات در قرآن کمتر مورد بررسی قرار گرفته است؛ ازاین‌رو، شناسایی نحوهٔ 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 چرخهٔ هیجانات پلاچیک و بهره‌مندی از تفسیرالمیزان برای درک بافت معنایی آیات، تلاش شده است تا از طریق تحلیل آیات منتخب (جزء بیست‌وششم تا بیست‌وهشتم قرآن کریم)، نحوهٔ 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 ازجمله 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 کمّی، 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؛ درحالی‌که 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 رابطهٔ نزدیکی دارد.

واژگان کلیدی: پلاچیک، سرل، قرآن کریم، کنش عاطفی، نظریهٔ 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 کنش های عاطفی سرل در قرآن کریم بر اساس نظریه پلاچیک (مطالعه موردی:جزء ٢٦ الی ٢٨). *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*, ۱۰(شماره اول), ۲۸۰-e۳۰۵. doi: 10.22034/sshq.2025.521357.1544

©۲۰۲۵ **نوع مقاله:** پژوهشی **ناشر:** دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
style.quran.ac.ir

۱.مقدمه

کاربردشناسی به مطالعهٔ زبان در بافت واقعیِ 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[۱] است که نخستین‌بار جان آستین مطرح کرد و سپس جان سرل آن را گسترش داد. براساسِ این نظریه، زبان صرفاً وسیله‌ای برای انتقال اطلاعات نیست، بلکه ابزاری برای انجام کنش‌هایِ مختلفی مانند وعده دادن، تهدید کردن، درخواست کردن و غیره است. در کنار آن، نظریهٔ چرخهٔ 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 این‌که 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 استفادهٔ هم‌زمان از نظریهٔ کنش گفتار و چرخهٔ هیجانی پلاچیک، آیات جزء بیست‌وششم تا بیست‌وهشتم قرآن کریم مورد تحلیل قرار گیرند. کاربست الگوهای کنش گفتاری با تکیه بر نظریهٔ پلاچیک در خوانش آیات چگونه تبیین می‌شود؟ چه انواعی از کنش‌های گفتاری- هیجانی در آیات مورد مطالعه قابلِ‌شناسایی 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 چارچوبِ نظری در تحلیل متون مقدس، به‌ویژه قرآن کریم، می‌تواند ابزاری نوین برای تفسیرهای میان‌رشته‌ای فراهم آورد. تحلیل کنش‌های گفتاری در آیات، نه‌تنها قصد و نیت الهی را در خطاب به انسان روشن می‌سازد، بلکه با انطباق آن بر چرخهٔ 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

۲) .Plutchik's Wheel of Emotions

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

۲.پیشینهٔ تحقیق

تحقیقات پیشین در حوزهٔ کاربردشناسی قرآن عمدتاً بر کنش‌های گفتاری متمرکز بوده‌اند. عباسی (۱۳۹۲) در پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد باعنوانِ «بررسی کنش‌های گفتاری در ترجمهٔ جزء سی قرآن کریم»، به‌صورت کمّی کنش‌های گفتاری جزء سی‌ام را بررسی کرده است. نویسنده اذعان می‌دارد که در ترجمهٔ آیات جزء سی‌ام، کنش ترغیبی بیشترین کاربرد و کنش تعهدی کمترین کاربرد را دارد. گلی و همکاران (۱۳۹۹) سورهٔ زمر را با رویکرد میان‌رشته‌ای تحلیل کرده‌اند. تحقیق با روش توصیفی- تحلیلی با رویکرد میان‌رشته‌ای، پس‌از تأمل در تحلیل گفتمان سورهٔ زمر، براساسِ کنش گفتاری سرل نتیجه می‌گیرند که در گفتمان سورهٔ زمر، کنش‌های اظهاری، ترغیبی، عاطفی و اعلامی قابل‌بازیابی است. عرب و دست‌رنج (۱۳۹۹) گفتمان افعال گفتاری در آیات جهاد را مطالعه نمودند و درپایان به این نتیجه می‌رسند که بسامد کنش گفتار اظهاری و تعهدی در سورهٔ شمس، نسبت به سایر کنش‌ها، از بسامد بالاتری برخوردار است. صالحی و اکبرنژاد (۱۴۰۲) داستان حضرت یوسف(ع) را براساسِ نظریهٔ سرل با رویکردی توصیفی- تحلیلی، مورد بررسی و تحلیل قرار دادند. نتایج، نشان از آن دارد که نظریهٔ 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 براساسِ دسته‌بندی سرل، موردِ بررسی قرار داده‌اند. نویسندگان اذعان دارند که ادعیهٔ پیامبران در قرآن بر سه کنش عاطفی، اظهاری و ترغیبی استوار است. در زمینهٔ نظریهٔ 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 دریافتند 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. براساسِ این نظریه، هشت هیجان یا عاطفهٔ پلاچیک در رباعیات خیام قابل‌بازیابی است.

مطالعات پیشین نشان داده است که نظریهٔ هیجان‌های پلاچیک، تاکنون در تحلیل متون دینی، به‌ویژه قرآن کریم، به‌کارگرفته شده است. این نظریه با ارائهٔ یک چارچوب منسجم، امکان دسته‌بندی و تبیین نظام‌مند هیجانات مختلف را فراهم می‌آورد. از سوی دیگر، قرآن کریم علاوه‌بر پیام‌های معرفتی و تربیتی، با متنی عاطفی و تأثیرگذار بر مخاطبان، شناخته می‌شود. نظریهٔ پلاچیک با شناسایی سازوکارهای هیجانی، می‌تواند نقش این هیجانات را در فرآیندهایی مانند تربیت، تهدید، امیدآفرینی و سایر جنبه‌های عاطفی روشن سازد؛ بااین‌حال، مرور دقیق‌تر منابع نشان می‌دهد که تاکنون پژوهشی جامع به تحلیل همزمان کنش‌های عاطفی سرل و چرخهٔ هیجانات پلاچیک در متون قرآنی نپرداخته است. پژوهش حاضر برای نخستین‌بار 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[1]

یکی از نظریات مهم در حوزهٔ کاربردشناسی، نظریهٔ کنش گفتار است. این اصطلاح به عملی اطلاق می‌شود که درنتیجهٔ بیان یک پاره گفتار حادث می‌شود (آستین، ۱۰۷:۱۹۶۲). براساسِ این نظریه، «بسیاری از جملات را نمی‌توان بنابرشرایط صدق و کذب، تأیید و تکذیب کَرد و نیز جملاتی در زبان وجود دارد که هیچ خبر و اطلاعی به دست نمی‌دهد. برای درک بهتر موضوع که نمی‌توان دربارهٔ صدق و کذب بسیاری از جملات پرسید، می‌توان مثال آورد: «قول می‌دهم فردا به دانشکده بروم»؛ در این جمله نیز صدق یا کذب قابلِ‌تعیین نیست» (صفوی، ۱۷۳:۱۳۸۷). آستین بیان می‌کند که چنین جملاتی از نوع کنش[2] هستند. پس از آستین، شاگرد وی، جان سرل،[3] با بسط و روشمند کردن این نظریه، به‌مراتب، نقش برجسته‌تری در این عرصه ایفا کرد.

نظریهٔ کنش گفتار 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[4]: آن دسته از افعال کنشی است که نشان‌دهندهٔ باور گوینده از درستی اوضاع امور است. اظهاراتی چون بیان واقعیت، تصدیق، نتیجه‌گیری و توصیف، نمونه‌هایی از کنش‌های گفتاری اظهاری‌اند. (یول، ۷۴:۱۳۸۳)

1) Speech Act.
2) Act.
3) Searl.
4) Assertive act.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

کنش ترغیبی[1]: به آن دسته از کنش‌هایی اطلاق می‌شود که گوینده با به کارگیری آنها مخاطب را به انجام کاری وادار می‌کند که درواقع 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[2]: 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 تعهدی[3]: در این کنش، گوینده خود را ملزم به انجام عملی یا عدم انجام آن در آینده می‌کند؛ بنابراین، بیانگر قصد و نیّت گوینده است. (همان، ۷۷)

کنش اعلانی[4]: این کنش با اجرا همراه است. درواقع 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 نکوهش و ستایش در آیات، با ایجاد تأثیرات روانی، مانند ترس، شرم یا محبت، مخاطب را به تأمل و اصلاح رفتار ترغیب می‌کند. 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 برخورد است: مؤلفهٔ شناختی، افکار، باورها و انتظارهایی که نوع و شدت پاسخ هیجانی را تعیین می‌کند. هیجان‌ها متشکل از الگوهای فیزیولوژیکی و رفتارهای منحصربه‌فرد است و درواقع، 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، ۱۳۷۱:۱۰۴). پلاچیک معتقد است بین هیجان‌ها و شخصیت، ارتباطی نزدیک وجود دارد و این که شخصیت به‌عبارتی نشانگر هیجان‌هایی است که با هم ترکیب و در طول مدت زندگی فرد پایدار شده‌اند.

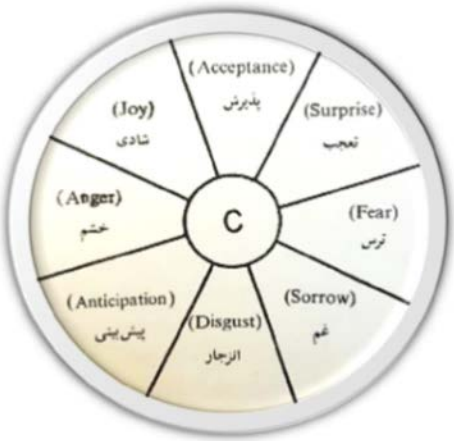
---

1) Directive act.
2) Expressive act.
3) Commisive act.
4) Declarative act.

پلاچیک اصول موضوعی در نظریهٔ خود را بیان می‌کند که به این شرح است: اصل (۱): تعـــداد اندکی از هیجانات خالص یا اولیه وجود دارند. اصل(۲): انواع هیجانات با یکدیگر مرتبط هســـتند؛ یعنی می‌توانند از اجزای مرحلهٔ هیجانات اولیه ترکیب شـــوند. اصل(۳): هیجانات اولیه از نظر فیزیولوژی و رفتار از یکدیگر متمایز می‌شوند. اصل(۴): هیجانات 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 برحسبِ زوج‌های متضادی که در دو قطب قرار دارند، بیان کرد. اصل(۶): هریک از هیجان‌ها ممکن است در درجات مختلفی از شدت یا میزان برانگیختگی بروز کند. (پلاچیک، ۵۵:۱۹۶۲)

نظریهٔ پلاچیک به دلیل ارائهٔ یک مدل ســـاختاری 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 زیرنشان داده شده است (همان: ۱۳۴).



شکل۱. برش عرضی از ساختار هیجانی پلاچیک (۱۹۶۲)

این هشـــت هیجان اصلی در تضاد با یکدیگر قرار دارند؛ به این صورت که غم در مقابل شادی، پذیرش در مقابل انزجار، تعجب در مقابل پیش‌بینی، خشم در مقابل ترس قرار دارد. براســـاسِ نظریهٔ پلاچیک در اصل (۲)، هیجان‌های موجود دیگر، ترکیبی از این هشت‌گونه 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 دایرهٔ رنگی، یک رنگ میانی به وجود می‌آید، از ترکیب هیجان‌های اولیهٔ مجاور هم نیز یک هیجان مرکب حدِ وســـط به وجود می‌آید (همان: ۱۳۶). این احساس‌های ترکیبی شامل: «خشم+ شادی=

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

غرور»، «شـــادی+ پذیرش= عشق، دوســـتی»، «پذیرش+ تعجب= کنجکاوی»، «تعجب + تـــرس= هراس، هیبت»، «ترس+ غم= ناامیدی، احســـاس گناه»، «غم+ انزجار= محنت، تأسف، پریشانی»، «خشم+ انتظار= پرخاش، کینه، سرسختی»، «انزجار+ انتظار= بدگمانی»، «خشم+ پذیرش= تسلط»، «شادی+ تعجب= مسرّت»، «پذیرش + ترس= اطاعت، تواضع»، «تعجب+ غم= آشفتگی، ناامیدی»، «ترس+ انزجار= شرم، ریا»، «غم+ انتظار= بدبینی»، «انزجار+ خشـــم= اهانت، تنفر، تغیّر، تحقیر، بیزاری، رنجش، دشـــمنی»، «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+ خشـــم= رشـــک، 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 می‌ســـازد؛ برای مثال، هیجان‌هایی مانند شـــرم 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، حـــس امید و انگیزه را در مخاطب تقویـــت می‌کنند. انطباق نظریهٔ پلاچیک با آیات قرآنی، نه‌تنها پیچیدگی‌های عاطفی متن را آشکار می‌کند، بلکه نشان‌دهندهٔ 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. تجزیـــه و تحلیـــل داده‌ها بر مبنای الگوی کنش‌های گفتاری ســـرل و چرخهٔ هیجانی پلاچیک در قرآن کریم

واژگان و کاربرد آنها همواره با حالات احساسی، رفتار و حالت‌های متفاوتی مرتبط است. هیجان و حســـی که انســـان همواره تجربه می‌کند، نقش غیرقابل انکاری در زندگی بشری دارد. در متون ادبی، همچون شعر و قرآن که نظم خاصی دارَند، تنها راه دریافت هیجانات، واژگان است. از منظر تولستوی برای دریافت احساسات و عواطف، تنها می‌توان به واژگان پناه برد (لویس، ۱۱۵:۲۰۱۱). شـــایان ذکر اســـت که نخستین اشـــارات به هیجانات اصلی پانزده قرن پیش، از سوی خداوند متعال در قرآن کریم، بیان شده است و در آیات مصحف شریف، به‌کرّات، به هیجانات غم، شادی، اندوه، دفاع و مانند اینها اشاره شده است. (نبی‌لو و دادخواه، ۱۴۰۱: ۲۹–۲۸)

در این بخش آیاتِ جزء بیست‌وشش الی بیست‌وهشتم قرآن کریم با تطبیق نظریهٔ 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 ـ 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 شرمنده می‌شود. این دسته از کنش‌ها شامل پاره گفتارهایی می‌شود که برای بیان شادی و غم، علاقه و تنفر و تمایلات و احساسات به‌کار 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، ۱۲:۱۳۸۷)

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 تخلیهٔ 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 حس 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)

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

نکوهش اخلاقی: صفات ناپسندی مثل تکبر، ریا و بخل، به‌گونه‌ای نکوهش شده‌اند که خواننده از آنها بیزار شود: «وَلا تَمْشِ فِی الأَرْضِ مَرَحًا» (با غرور و سرمستی در زمین راه مرو.) (اسراء: ۳۷)

نکوهش اجتماعی: رفتارهایی مثل غیبت یا تمسخر، به‌گونه‌ای بیان می‌شود که حس همدردی با مظلوم و خشم از ظالم ایجاد می‌شود: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا یَسْخَرْ 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: «فَکُلًّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ» (پس هرکدام 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 الْمُنَافِقِینَ فِی الدَّرْکِ الأَسْفَلِ 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 الْحَیَاةُ الدُّنْیَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ» (زندگی دنیا جز بازی و سرگرمی نیست.) (عنکبوت: ۶۴)

نمونه۱: «اتَّخَذُوا أَیْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ فَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِینٌ» (آن مردم منافق سوگند و قسم‌های خود را سپر قرار دادند پس (خلق را) از راه خدا بازداشتند، پس بر آنها کیفر عذاب ذلت و خواری خواهد بود.) (المجادلة: 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 آیهٔ فوق، می‌فرمایند که منافقان از مذهب علیه مذهب استفاده می‌کنند: «اتَّخَذُوا أَیْمانَهُمْ جُنَّةً». شیاطین جن و انس برای به انحراف کشاندن و بازداشتن مردم از راه حق، راه‌های مختلفی دارند که در قرآن مطرح شده است؛ ازجمله: سوگند دروغ که در آیهٔ 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 عَذابٌ مُهِینٌ ... فیها خالِدُونَ»؛ 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 آیهٔ فوق، مشهود است؛ از سویی دیگر، با خشم خداوند نسبت به کفار، به‌جهت 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 آیهٔ فوق، کنش عاطفی به جهت نکوهش کفار و منافقین برای بازداشتن مردم از راه خدا است.

خداوند در آیهٔ فوق، منافقین را به عذابی خفت‌آور تهدید کرده و آنان را بر نتیجهٔ عمل‌شان و بازداشـــتن مردم از راه خدا هشدار می‌دهد. هشدارهای قرآن بسیار جدی است. علت این هشـــدار، توطئهٔ 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 چرخهٔ هیجانات پلاچیک یافت نشد، هیجان تهدید است که از تلفیق دو هیجان خشم + تـــرس حاصل می‌گردد. همچنین در حوزهٔ چرخهٔ هیجانات پلاچیک، از تلفیق دو هیجان اصلی تعجب + ترس = هشـــدار، 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 آیهٔ فوق، هیجان تهدید منافقان به عذابی دردناک است.

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه (المیزان، / ۱۲۳) بیان می‌کند که منافقان با سوگندهای دروغین خود، ســـپری برای فریب مردم و بازداشـــتن آن‌ها از مسیر حق ایجاد کردند. این رفتار آن‌ها نشـــان‌دهندهٔ نفاق و دشـــمنی با خدا و رسول است و عذاب مهین (خوارکننده) نتیجهٔ مســـتقیم این انحراف است. علامه تأکید می‌کند که این عذاب، پاسخی به سوءِنیت و فریبکاری منافقین است که با مفهوم تهدید و خشم الهی در تحلیل، همخوانی دارد. همچنین، اشـــاره به عذاب مهین شدت نکوهش الهی را نشـــان 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 مُهِينٌ» به عذابی خوارکننده و دردناک اشاره دارد که شدت خشم الهی و جدیت هشـــدار را نشـــان می‌دهد. تهدید در این آیه با هدف ایجاد ترس عمیق و اصلاح رفتار منافقان طراحی شده است که نشان‌دهندهٔ شدت بالای هیجان است.

۵-۱-۲. نفرین

کنـــش عاطفی نفرین در قرآن در قالب عباراتی چون «لعنت» یا «غضب خدا» وجود دارد و به‌طورِ معمول، با خشم، انزجار و تنبیه همراه است. در قرآن، نفرین اغلب یک ابزار برای ابراز نارضایتی شـــدید 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. نفریـــنِ یا لعن در قرآن، اعلام جدی محرومیت از فضل، هدایت یا آمرزش الهی اســـت و معمولاً نســـبت به گناهان بزرگ و تکرارشونده به‌کار می‌رود. موضوعات و گروه‌های مورد لعن و نفرین در قرآن، عبارتند از: شـــیطان و پیروانش، کافران و ظالمان، قاتلان پیامبران و

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

منافقان: «إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الشَّيْطَانَ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا» (همانا خداوند شیطان را لعنت کرد و او گفت: از بندگان تو بهره‌ای معین خواهم گرفت.) (نساء: ۱۱۸)

نمونه۲: «وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُسَنَّدَةٌ يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ» (تو چون آن منافقان را مشاهده کنی، ظاهر و وجود جسمانی آنها (به آراستگی فریبنده) تو را به شگفت آرد و اگر سخن گویند (بس خوش‌گفتار 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 دربارهٔ اوضاع و شرایط را نشان می‌دهد؛ یعنی از مکنونات قلبی و حس درونی فرد خبر می‌دهد. محتوای گزاره‌ای آیهٔ فوق، شرح اوصاف و ویژگی‌های منافقین است که خداوند مورد نکوهش قرار می‌دهد. خداوند در آیهٔ فوق، می‌فرمایند: «قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ» (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 آیهٔ فوق، قابلِ‌مشاهده است؛ بنابراین، آیهٔ فوق در بردارندهٔ 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 می‌کنند: «قاتَلَهُمُ اللهُ». بیزاری یکی از هیجان‌های اولیه است که با محرک‌های ناخوشایند، برانگیخته می‌شود. در حوزهٔ چرخهٔ هیجانات پلاچیک، از تلفیق دو هیجان انزجار + خشم= هیجان تحقیر، بیزاری و خشم پدید می‌آید؛ بنابراین، خوانش هیجانی آیهٔ فوق هیجان بیزاری یا انزجار خداوند از منافقان است.

علامه در تفسیر این آیه (المیزان، ۱۹/ ۲۷۸)، می‌فرماید که عبارت «قاتَلَهُمُ اللَّهُ» نفرینی است که خداوند به‌واسطهٔ 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، نشانهٔ خشم و بیزاری خداوند از رفتار آن‌ها است؛ بنابراین، تفسیر با تحلیل مبنی بر کنش عاطفیِ نفرین و هیجانِ 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 بیانِ خشم الهی نسبت به تخلفات و انحرافات انسان‌ها، استفاده شده است. عبارت «قاتَلَهُمُ اللهُ» نفرینی صریح است که خشم و بیزاری شدید الهی از منافقان را نشان می‌دهد. شدت بالای این هیجان در استفاده از واژهٔ 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 به‌صورت‌های مختلفی به کار می‌رود تا ذهن و دل انسان را متوجه پیام الهی کند و زمینهٔ 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» (مَثل 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 الْقَصَصِ» (ما بهترین سرگذشت‌ها را برای تو حکایت می‌کنیم.) (یوسف: ۳)

نمونه۳: «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 بیانِ موضوعی با در نظر گرفتن حقیقی بودن گزاره، احساس خود را بیان می دارد. خداوند در آیهٔ 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 آیهٔ فوق، مسئلهٔ

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

مرگ را با هدف ایجاد تأمل در انسان و یادآوری این نکته که دنیا جای بقا نیست و مبادا 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 آیهٔ فوق، کنش عاطفی با هدف جلب توجه انسان به عالم بقا است.

خداوند در آیهٔ فوق، مسئلهٔ 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: «کُلُّ مَنْ عَلَیْها فانٍ» (دنیا با تمامی نعماتش فانی و زودگذر است). در حوزهٔ چرخهٔ 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 تعیین‌شده 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 آیهٔ فوق، هیجان تقدیرگرایی انسان و پذیرش آخرت است.

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه (المیزان، ۱۹/ ۴۴)، بیان می‌کند که این آیه به فانی بودن همهٔ 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 دربارهٔ 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 به‌صورت 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، به‌طور آشکار، دیده می‌شود. برخی آیات به‌طور خاص به حالت تحسر افراد در قیامت اشاره دارند که به دلیل غفلت از آموزه‌های

الهی و بی‌توجهی به دعوت پیامبران، احساس پشیمانی خواهند داشت. کنش تحسر در قرآن بازنمودهای مختلفی دارد که عبارت است از:

تحسر انسان در قیامت برگذشته: قرآن تصویرهایی از انسان در قیامت ارائه می‌دهد که با حسرت و اندوه به گذشته نگاه می‌کند: «يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطْتُ 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 نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا» (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: «وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى 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)

نمونه۴: «فَذَاقَتْ وَبَالَ أَمْرِهَا وَكَانَ عَاقِبَةُ أَمْرِهَا خُسْرًا» (تا کیفر کردار خود چشیدند و عاقبت کارشان زیانکاری (و حسرت) گردید.) (الطلاق: ۹)

در مقولهٔ کنش عاطفی، گوینده احساس خود را از طریق قدردانی، عذرخواهی، تبریک، ناسزا گفتن، خشمگین شدن و مانند آن بیان می‌دارد. در آیهٔ فوق، خداوند به احساس انسان در قبال اعمالش اشاره دارد که روی‌گرداندن از فرمان خداوند خسران، زیان‌کاری و حسرت را برای وی به دنبال دارد: «وَكَانَ عَاقِبَةُ أَمْرِهَا خُسْرًا» (پس هر کسی چنین کند، نصیبشان زیان‌کاری و حسرت گردید). خداوند با بیان عقوبت اعمال، انسان را به تأمل واداشته و اشاره می‌کند که سرانجام سرپیچی از فرمان خدا و رسول خسارت است: «عاقِبَةُ أَمْرِها خُسْراً» و احساس تحسر در آخرت را به انسان در قبال اعمال دنیا یادآوری می‌نمایند. 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 آیهٔ فوق، کنش عاطفی با هدف بیان تحسر انسان نسبت به عقوبت اعمال و کیفر کردار در آخرت و تفکر به عاقبت کار است.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

در آیهٔ فوق، خداوند سرنوشت کفار را که از فرمان خدا و رسول خدا سرپیچی می‌کنند، یادآوری می‌نمایند. خداوند می‌فرمایند: «وَكَانَ عَاقِبَةُ أَمْرِهَا خُسْرًا» (و عاقبت کارشان زیانکاری (و حسرت) گردید). در حوزهٔ چرخهٔ 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 نشان‌دهندهٔ ندامت از انجام یک عمل یا انجام ندادن آن باشد. خداوند این مهم را خاطرنشان 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 آیهٔ فوق، هیجان پشیمانی کفار در روز قیامت است. شایان ذکر است، براساس نظریهٔ 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)، به‌طور 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 نتیجهٔ 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 به‌وضوح به پیامدهای منفی اعمال و احساس ندامت اشاره می‌کند.

نوع کنش عاطفی	هیجان اصلی	شدت هیجان	هدف گفتمانی
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، به‌طور 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.

ســـتایش خداوند: ستایش ویژگی‌های برجسته در قرآن است و عمدتاً باعنوان دعوت به توجه و تقدیر از صفات خداوند مطرح می‌شود. خداوند در قرآن به‌طور مکرر برای صفات پاک و کمالات بی‌پایان ســـتایش می‌شود: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِين» (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 بشـــر بودند و از ویژگی‌های برجســـته‌ای چون صداقت، فداکاری و دیانت برخوردار بودند: «وَاذْكُرْ 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 تشـــویق مردم به پیروی از مسیر درست و انجام اعمال صالح است: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ أُولَـــئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ» (کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام دادند، بهترین آفریدگان‌اند.) (بینه: ۷)

ســـتایش از پدیده‌های طبیعی: ستایش از مخلوقات الهی و نشانه‌های عظمت خداوند در خلقت نیز در قرآن دیده می‌شود. این پدیده‌ها باعنوان 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» (وخداوند شکیبایان را دوست دارد.) (آل‌عمران: ۱۴۶)

نمونه۵: «سَـــبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي‌السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ 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)

آیهٔ فوق به تسبیح و ستایش خداوند دلالت دارد. خداوند می‌فرمایند که هرآنچه 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 اســـت. در کنش 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 شـــناخت این نوع کنش دانســـت که هر دو مورد به صورت ضمنی در آیهٔ فوق، قابل‌بازیابی اســـت؛ بنابراین، آیهٔ فوق دربردارندهٔ کنش عاطفی با هدف ستایش پروردگار از سوی کائنات عالم است.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

همان‌گونه که ذکر گردید، در این آیه به ستایش و تسبیح موجودات زمین و آسمان اشاره شده است. توجه به مسئلهٔ 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 می‌بخشـــد؛ درحقیقت، با ابراز محبت و دوستی از سوی کائنات در قبال پروردگار خویش مواجهیم. در حوزهٔ چرخهٔ هیجانات پلاچیک از ترکیب دو هیجان شادی + پذیرش= هیجان عشـــق و دوستی حاصل می‌گردد؛ از این رو، تعبیر هیجانی آیهٔ فوق هیجان دوستی و مدح کائنات در قبال خداوند خالق آسمان و زمین است.

علامه طباطبایی در تفسیر آیهٔ فوق (المیزان، ۱۹/ ۱۴۷)، بیان می‌کند که تسبیح موجودات آسمان و زمین، نشانه‌ای از عظمت و حکمت الهی است و این تسبیح به‌صورت 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 اشـــاره به تسبیح موجودات آسمان و زمین، حس ستایش و محبت به خداوند را منتقل می‌کند. شـــدت هیجان در اینجا متوسط است؛ زیرا آیه با لحنی آرام و معنوی، بدون تأکید بر احساســـات شدید، مانند خشـــم یا ترس، مخاطب را به ستایش و محبت به خدا دعوت می‌کند. این هیجان، حس آرامش و تعلقِ خاطر به پروردگار را تقویت می‌کند.

جدول۱. بسامد کنش‌های عاطفی و هیجان‌ها

ردیف	کنش عاطفی	بسامد	هیجان‌ها(بسامد)
۱	نکوهش	۶۲	شرم(۱۷)- بیزاری(۱۷)- هشدار(۷)- تاسف(۷)- غم(۶)- تقدیرگرایی(۶)- شادی(۶)- کنجکاوی(۵)- ترس(۴)- تهدید(۴)- دوستی(۴)- امیدواری(۴)- تدبیر(۴)- هیبت و هراس(۳)- ناامیدی (۳)- تعجب(۲)- غرور(۲)- تسلیم(۲)- خشم(۱)- تسلط(۱)- پشیمانی(۱)- تحقیر(۱)- حسرت(۱)- انتظار(۱)
۲	جلب توجه	۲۱	
۳	ستایش	۱۴	
۴	نفرین	۶	
۵	تحسر	۶	
۶	مجموع	۱۰۹	

هدف غیربیانی کنش‌های عاطفی، بیان حالت روانی اســـت که انســـان در آن سهیم شده اســـت. کنش‌های عاطفی یافت‌شـــده 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 مسئلهٔ معاد و قیامت توجه ویژه‌ای دارد؛ چراکه برای تعدادی از انسان‌ها تنها رستاخیز و بحث حسابرسی سبب می‌شود که از ارتکاب به بسیاری از اعمال امتناع ورزند. کنش‌های ستایش، نفرین و تحسر 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 آیهٔ ۳۰ سورهٔ آل عمران می‌فرمایند: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً وَ ما عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَها وَ بَيْنَهُ أَمَداً بَعِيداً وَ يُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ وَ اللهُ رَؤُفٌ بِالْعِبادِ» (روزی که هرکس، هر کار نیکی که انجام داده، حاضر می‌بیند؛ و آرزو می‌کند میان او و هرکار بدی که انجام داده، فاصلهٔ 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 (تبلی‌السرائر) 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. غالبِ 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 هیجانات بنیادین پیوند خورده است. هیجان‌ها با بار عاطفی منفی، مانند شرم، بیزاری و هشدار در آیاتی که

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

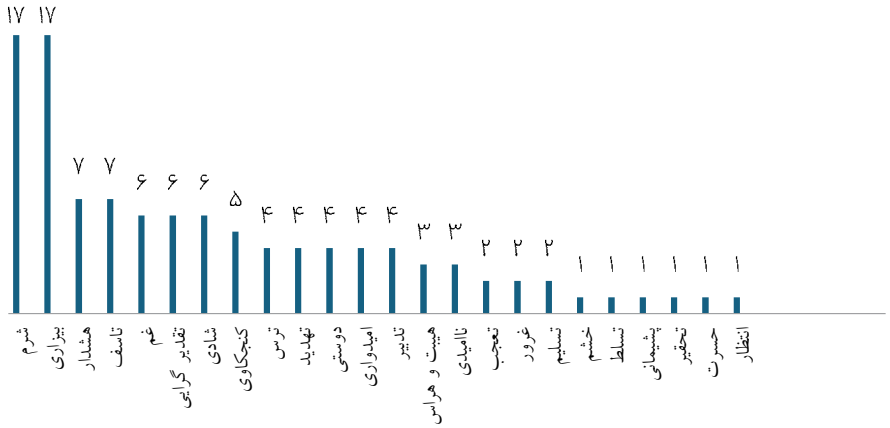
متضمن انذار و تهدید نسبت به گناه و غفلت‌اند، به کار گرفته شده و کارکرد بازدارنده و هشداردهنده دارند.

جدول۲. همبستگی انواع کنش‌های عاطفی و هیجانات غالب

نوع کنش	بسامد	هیجان غالب	بسامد 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

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 هریک 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 زمرهٔ کنش‌های هنجاری و قضاوت‌محور قرار می‌گیرد و با برانگیختن شرم در مخاطب، زمینهٔ اصلاح و خودآگاهی را فراهم می‌کند. شرم در نظریهٔ 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 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 به‌کار رفته اســـت؛ درنهایت، کنش تحسر با هیجانات ناامیدی و شرمندگی نشان‌دهندهٔ بازتاب پیامدهای غفلت، ایجاد عبرت و عدالت‌محوری در متن اســـت. این کنش‌ها با تأکید بر حس فقدان یا ناکامی، زمینهٔ بازاندیشی در رفتار و نگرش مخاطب را فراهم می‌سازند.



نمودار۱. فراوانی هیجان‌ها در آیات

نمودار۲. 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 ســـاختار با نظریهٔ کنش گفتاری سرل همسو است و با

چرخهٔ احساسات پلاچیک مطابقت دارد که نشان‌دهندهٔ توجه قرآن به ابعاد عقلانی و عاطفی طبیعت انسان است.

۶. نتیجه‌گیری

تحلیل داده‌ها نشان می‌دهد که غالب هیجان‌های شناسایی‌شده در آیات مورد مطالعه، بار عاطفی دارد. هیجان‌هایی نظیر شرم، بیزاری، هشدار، پشیمانی و تحسر بیشترین بسامد را در میان هیجان‌های استخراج‌شده 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 فرضیهٔ اول را تأیید می‌کند که کاربرد هم‌زمان نظریهٔ کنش گفتاری سرل و چرخهٔ هیجانی پلاچیک در تحلیل آیات جزء ۲۶ تا ۲۸ قرآن کریم، امکان شناسایی الگوهای زبانی‌ـ هیجانی را فراهم کرده و رابطهٔ 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، فرضیهٔ دوم، مبنی بر شناسایی انواع کنش‌های گفتاری‌ـ 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 نشان‌دهندهٔ انسجام ساختاری در آیات قرآن است که در آن کنش‌های گفتاری و هیجان‌ها به‌صورت 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 می‌کند؛برای مثال، نفرین و ملامت در آیات مربوط

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

به منافقان و کافران، با ایجاد ترس و بیزاری، مخاطب را از رفتارهای مشابه بازمی‌دارد. تحسر 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 نظریهٔ پلاچیک و کاربرد آن در تحلیل آیات قرآنی، نشان‌دهندهٔ 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 به‌طورِ هم‌زمان هشداردهنده، تأمل‌برانگیز و انگیزشی باشد. در پژوهش موردِنظر، شدت بالای هیجان‌هایی مانند بیزاری و تهدید در آیات مربوط به منافقان و کفار و شدت متوسط هیجان‌هایی مانند عشق در آیات ستایش، نشان‌دهندهٔ راهبرد عاطفی قرآن برای هدایت و اصلاح مخاطب است.

سال دهم
شمارهٔ اول
پیاپی: ۱۸
بهار و تابستان
۱۴۰۵

منابع

قرآن کریم، ترجمهٔ الهی قمشه‌ای.

پلاچیک، رابرت (۱۳۷۱). «*هیجان‌ها، حقایق، نظریه‌ها و یک مدل جدید. ترجمه محمود رمضان زاده*». مشهد: مؤسسهٔ چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.

دست رنج، فاطمه و منصوره عرب (۱۳۹۹). "کاربست نظریه کنش گفتاری در خوانش آیات جهاد"، *مطالعات تاریخی جنگ*، ٤(٢)، ٥٢-٢٣. https://doi: ٤,٢,٢.HSOW/١٠,٥٢٥٤٧

صالحی، پیمان و اکبرنژاد، مهدی (١٤٠٢)."کنش‌های گفتاری داستان حضرت یوسف(ع) در قرآن کریم (براساسِ نظریهٔ جان سرل)"، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*،٢٠(١)، ١١١-٩١. doi :https: // ٢٠٢٢,٣٨٦٨٢,٣٤٦٦.tqh/١٠,٢٢٠٥١

صفوی،کورش (۱۳۸۷). «*درآمدی بر معناشناسی*». تهران: انتشارات سورهٔ مهر.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰). «*تفسیر المیزان*»، ترجمهٔ محمدباقر موسوی همدانی، ج ۱۹. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

عباسی، مهدی (۱۳۹۲). «*بررسی کنش‌های گفتاری در جزء سی قرآن کریم*». پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، دانشگاه سیستان و بلوچستان.

علم الهدی، جمیله؛ هدائی، فاطمه و عاتکه قاسم زاده (١٤٠٠). "پژوهشی بر مفهوم هیجان در آیات قرآن کریم و رابطه آن با رشد". *آموزه‌های قرآنی*، ١٨ (٣٣)، ٣-٣٢ https://doi: ٢٠٢١,١٣١٦.qd/١٠,٣٠٥١٣.

کیایی، زهرا؛ باقری، فریبرز و خدیجه ابوالمعالی الحسینی (١٤٠٠). "بررسی طبقات هیجان در ساختار وجودی انسان در قرآن منطبق بر نظریه روان تکاملی پلاتچیک". *پژوهش در دین و سلامت*، ٧(٢) ، ١٢٤-١١٠. https://doi. jrrh.v٧i٢,٢٩٤٨٤/١٠,٢٢٠٣٧/org

ملکشاهی، منیر (۱۳۸۷). «زنان و مسئلهٔ تقدیرگرایی مورد مطالعه زنان شهر ایلام». *مجلهٔ فرهنگ ایلام*، شماره ۲۰ و ۲۱،۵۳-٤٠. https://doi: ٢٠٢٠,٦٧٧٧٨٠.dk/١٠,٣٠٤٩٥

مهرناز، گلی؛ شمس الدینی گورزانگی، مرضیه و غلامرضا رضوی دوست، (۱۳۹۹). "تحلیل متن‌شناسی سورهٔ زمر بر مبنای نظریهٔ کنش گفتار سرل". *مطالعات ادبی متون اسلامی*، ٥(٣)، ٧٤-٤٩. https://doi: ٢٠٢٠,٥٨٤٣٦,١٢٩٣.jrla/١٠,٢٢٠٨١

نبی‌لو، علی و مهدی طاهری اصل (۱۳۹۹). "بررسی کاربردشناسی کنش‌های گفتاری در بابِ شیر و گاوِ کلیله و دمنه براساسِ نظریهٔ پلاچیک". *پژوهش‌های دینی*، ١٢ (٤٤)، ٢٣٣-٢٠٥https://doi: ٢٠٢٠,٦٧٧٧٨٠.dk/١٠,٣٠٤٩٥.

نورسیده، علی اکبر و علی باقری (١٤٠٣). «تحلیل کنش‌های گفتار ادعیه پیامبران در قرآن کریم، براساسِ نظریهٔ جان سرل»، *پژوهش‌های زبانشناختی قرآن*، ١٣(٢)، ٧٦- ٥٩ https://doi:٢٠٢٤,١٤٠٠٥٨,١٩٢٥.nrgs/١٠,٢٢١٠٨.

یول، جورج (۱۳۸۳).«*کاربردشناسی زبان*». ترجمهٔ 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]

Dast 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., & and Razavi Doost, 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., & and 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]