

مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم

سال دهم، شماره دوم، پیاپی ۱۹، پاییز و زمستان 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 سبک شناختی قرآن کریم در ارزیابی ۱۴۰۴ رتبه «الف » 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 الوطنیةنابلس

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.

سخن سردبیر

به نام خداوند جان و خرد

شماره حاضر مجله علمی «مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم» در زمانی منتشر می‌شود که بازخوانی علمی و روشمند متن قرآن کریم و گسترش رویکردهای میان‌رشته‌ای به آن، بیش‌ازپیش اهمیت یافته است. قرآن کریم، افزون بر جایگاه بی‌بدیل دینی و هدایتی خود، متنی ممتاز از منظر زبان، ساختار، بیان و اثرگذاری است؛ متنی که بررسی دقیق ویژگی‌های سبکی آن می‌تواند ابعاد تازه‌ای از انسجام، معناآفرینی و شیوه‌های اقناع و تأثیرگذاری‌اش را آشکار سازد.

مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم باهدف فراهم‌کردن بستری برای پژوهش‌های دقیق، نقادانه و نوآورانه در این حوزه فعالیت می‌کند. مقالات این شماره، هر یک از منظری به بررسی ظرفیت‌های زبانی و بیانی قرآن پرداخته‌اند و می‌کوشند با بهره‌گیری از روش‌ها و چارچوب‌های معتبر پژوهشی، پیوند میان صورت زبانی و لایه‌های معنایی متن را روشن‌تر کنند. تنوع موضوعی و روش‌شناختی این پژوهش‌ها، بازتابی از گستردگی میدان مطالعات قرآنی و ضرورت گفت‌وگوی علمی میان رشته‌هایی چون زبان‌شناسی، ادبیات، تفسیر و مطالعات گفتمانی است.

انتشار هر شماره از یک مجله علمی، حاصل همکاری و تلاش جمعی است. از نویسندگان ارجمندی که پژوهش‌های خود را برای بررسی و انتشار در اختیار مجله قرار داده‌اند، داوران گرامی که بادقت و مسئولیت‌پذیری در ارتقای علمی مقالات سهم داشته‌اند، و اعضای محترم هیئت تحریریه و دست‌اندرکاران اجرایی، صمیمانه سپاسگزاری می‌کنم. همراهی این عزیزان، پشتوانه‌ای ارزشمند برای تداوم فعالیت علمی مجله و بهبود کیفیت محتوای آن است.

امیدواریم این شماره بتواند زمینه‌ساز طرح پرسش‌های تازه، تقویت روش‌های پژوهش و گسترش گفت‌وگویی علمی و منصفانه در مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم باشد. از استادان، پژوهشگران و دانشجویان دعوت می‌کنیم با نقد سازنده، پیشنهادهای علمی و ارسال پژوهش‌های اصیل خود، در پربارتر شدن این مسیر سهیم شوند.

با آرزوی توفیق برای جامعه علمی و همه پژوهشگران قرآن کریم

سردبیر مجله مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

شیوه‌نامهٔ نگارش و چگونگی پذیرش مقاله

۱- شرایط علمی:

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

۳- شیوه نامهٔ نگارش مقاله:

* شیوهٔ تنظیم مقاله:

- عنوان مقاله کوتاه و گویای محتوای مقاله باشد.
- در صفحه ای جداگانه نام و نام خانوادگی، رتبه دانشـگاهی، دانشـگاه محل خدمت، آدرس دانشگاه، شماره تلفن و پست الکترونیکی نویسنده (نویسندگان) قید گردد.
- چکیـده حدّاکثـر دارای ۱۵۰ واژه (۱۰ خـط) و دربـر دارنـدهٔ عنوان و موضـوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج باشد.
- کلیدواژه‌ها: حداکثر تا ۷ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرسـت 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

- ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز به صورت (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: شمارهٔ صفحه یا شمارهٔ جلد/صفحه) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد 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.
- سایت‌های اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام (آخرین تاریخ و زمان تجدیدنظر در پایگاه اینترنتی): «***عنوان و موضوع***»، نام و آدرس سایت اینترنتی.
- در مواردی که مطلبی عیناً از منبعی نقل می‌شود، ابتدا و انتهای مطلب، گیومه(« ») قرار داده شود. نقل به مضمون نیازی به درج گیومه ندارد.
- مقاله باید حداکثر در ۲۰ صفحهٔ ۲۳ سطری تنظیم شود.
- رعایت دستور خط فارسی مصوّب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.
- شکل لاتینی نام‌های خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در یادداشت‌ها درج شود.
- آدرس آیات قرآن بلافاصله پس از آیه و پیش از ترجمه آن، درون متن ذکر شود.
- عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.

- مقاله در کاغذ A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۷، متن مقاله با قلم BLotus 13، عربی NoorLotus 13، لاتین TimesNe-wRoman10 و یادداشت‌ها و کتابنامه BLotus12 حروفچینی شود.

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

٤- شرایط پذیرش اولیه:

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

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

- نویسنده باید تعهد نماید که 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.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

فهرست

بررسی نظام استعاری «حسد» در روایات اخلاقی و هم‌افزایی آن در قرآن کریم
نوروز امینی ، سجاد نوربخش ویشکائی ۱۰

نقش حروف جرّ در تحوّل مفهومی آیات قرآن کریم
مصطفی جوانرودی ، فرشاد مرادی ۳۴

تحلیل کارکرد شیوه‌های بیانی قرآن در تبیین مفاهیم اخلاقی
فردین دارابی میدانی ، محمدرسول تکبیری ۵۶

تأثیر حروف استعلاء بر دلالت‌های معنایی و تصویری قرآن کریم
رسول دهقان ضاد ، فرزانه عبدی ، سولماز خلیلی الهرد ۸۴

تحلیل تطبیقی کارکرد معنایی تعابیر متفاوت در آیات متشابه لفظی ۱۳۶ بقره و ۸۴ آل‌عمران
الهام زرین‌کلاه ۱۰۴

بازنمایی کنشگران اجتماعی در سورهٔ احزاب با تکیه بر الگوی ساخت‌های گفتمان‌مدار ون‌لیوون
جمال ساعدی وفا ، عاطی عبیات ، هادی مروانی ۱۳۰

تحلیل ارتباطی سورهٔ الرحمن، براساسِ نظریهٔ رومن یاکوبسن؛ بررسی کارکردهای زبانی و ساختار پیام
محمد مهدی شاهمرادی فریدونی، زهرا اسفندیاری ، محمد تقی اسماعیل پور معلم ۱۶۲

تحلیل مؤلفهٔ «لحن راوی» در روایت سورهٔ یوسف(ع)، براساسِ نظریهٔ ژرار ژنت
سیّد جعفر صادقی ۱۹۴

تحلیل پیکره‌بنیاد سبک‌شناختی مفهوم «تقوا» در سوره‌های مکی قرآن کریم
محمد طاهری ۲۲۰

تأملی در شیوه‌های اقناعی و بیانی «تصویرگری» در قرآن کریم
یوسف مقدسی ، صدرا علی پور ۲۴۲

همنشینی پارادوکسیکال «قدرت و قهاریت الهی» با «حلم و بخشش» به‌مثابهٔ الگویی از سبک منحصربه‌فرد قرآن در آیهٔ ۴۱ سورهٔ فاطر
فرزاد دهقانی ، رضا ملازاده یامچی ۲۶۶

بازخوانی ادبی ـ تفسیری آیهٔ «فَبِأَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ» با تمرکز بر «تکرار» و «ترجیع» با تأکید بر تفسیر تسنیم
المیرا رقیبی الاتیموری ، محسن نورائی ۲۹۸

Stylistics Studies of the Holy Quran

Print ISSN 2645-5714
Online ISSN 2676-6035

The Metaphorical System of Envy in Ethical Narrations and Its Mutual Reinforcement with the Holy Qur'an

Norouz Amini [1], **Sajjad Noorbakhsh Vishkaei** [2]

1. Assistant Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Literature and Humanities, University of Guilan, Iran. (Corresponding Author) Email: norouz.amini@guilan.ac.ir
2. M.A. Student in Theology (Qur'anic and Hadith Sciences), Faculty of Literature and Humanities, University of Guilan, Iran. Email: sajjadnoorbakhsh2023@gmail.com

Research Article

Extended Abstract

Research Objective: This study aims to examine the metaphorical system underlying the concept of ḥasad (envy) in Islamic ethical traditions and elucidate how it interacts and operates synergistically with the conceptual structures of relevant Qur'anic verses. As one of the fundamental moral vices, ḥasad is not only condemned in religious texts but is also associated with implicit layers of meaning and various psychological and social consequences. A deeper understanding of this concept therefore requires re-examining it within the framework of cognitive linguistics and conceptual metaphor theory. The primary objective of this study is to demonstrate how the metaphors employed in ḥadīths draw on concrete source domains to make the concept of envy more tangible and comprehensible, and how this metaphorical structure, through its conceptual interaction with Qur'anic verses, contributes to deepening meaning and reinforcing the ethical message. The study also seeks to investigate how semantic synergy between the Qur'an and ḥadīth is established in the representation of this moral vice and to elucidate the role of metaphor as a mechanism of ethical cognition.

Research Method: This study adopts a descriptive-analytical method, with its theoretical framework grounded in conceptual metaphor theory, particularly the approaches of George Lakoff and Mark Johnson. First, ethical traditions concerning envy were collected from authoritative ḥadīth sources, and the linguistic and conceptual metaphors employed in them were identified. At the initial stage, the different types of metaphors used in these traditions, including tabʿiyyah, makniyyah, taḥqīqiyyah, aṣliyyah, takhyīliyyah, and muṭlaqah, were analysed. These metaphors were subsequently examined in terms of the structure of conceptual mappings between source and target domains. In the next stage, Qur'anic verses addressing themes related to envy, including verse 54 of Sūrat al-Nisāʾ (Qur'an 4), verse 8 of Sūrat Yūsuf (Qur'an 12), verse 90 of Sūrat al-Baqarah (Qur'an 2), and verse 14 of Sūrat al-Shūrā (Qur'an 42), were

Received: 28 May 2025 | **Received in revised from:** 07 August 2025 | **Accepted:** 08 August 2025 | **Published online:** 23 October 2026

How to cite: Amini, N. & Noorbakhsh, S. (2026). The Metaphorical System of Envy in Ethical Narrations and Its Mutual Reinforcement with the Holy Qur'an. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 10(2), 10–33.

https://doi.org/10.22034/sshq.2025.526457.1551

© 2026 | authors retain the copyright and full publishing rights.

style.quran.ac.ir

Article type: Research Article

Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences

identified and compared with the metaphors found in the ḥadīths in terms of their conceptual structures. This comparison revealed conceptual synergy between the two textual sources, constituting a clear instance of intertextuality in religious texts. According to the theory of intertextuality, first developed by Julia Kristeva, shared or complementary metaphorical elements reinforce meaning and deepen the ethical message in the recipient's mind.

Findings: The findings indicate that, in Islamic traditions, envy is portrayed not merely as a psychological state but also as a destructive and concealed force that threatens faith, morality, and social relationships. Metaphors such as "envy is fire," "envy is an uncontrollable force," "envy is a corrupting substance," and "envy is a hidden disease" draw on the tangible properties of their respective source domains, such as burning, destruction, instability, and contamination, to provide a more concrete understanding of the existential dimensions of envy. The Holy Qur'an, in turn, employs concepts such as rancour, denial of divine favour, the desire for exclusivity, and discord to portray envy as a factor contributing to human misguidance and spiritual downfall. This conceptual commonality indicates linguistic and intellectual interaction between ḥadīth and the Qur'an. Through the recurrence of corresponding or complementary metaphors, the conceptual synergy between these two sources brings the semantic dimensions of envy into sharper focus and reinforces the effectiveness of the ethical message. These findings demonstrate that metaphors serve not only an explanatory function but also fulfil educational, emotional, and cautionary functions.

Conclusion: The findings of this study indicate that the metaphorical system of ḥasad in Islamic ethical traditions comprises a coherent, multilayered, and purposeful network of metaphors that deepens the recipient's ethical understanding. Beyond their linguistic and rhetorical effects, these metaphors possess a cognitive structure that clarifies abstract moral concepts and makes them more readily comprehensible. Through their interaction with the Qur'an, these metaphors give rise to a form of semantic synergy that can be understood as an intertextual mechanism for reinforcing the religious message. Within this shared representation, envy emerges as a dark, concealed, and destructive force that leads human beings away from the light of faith towards the darkness of disbelief and discord. Accordingly, metaphors are not merely literary or linguistic devices; they also play an indispensable role in religious education and the moral reform of the recipient. This study demonstrates that examining metaphor in religious texts offers a new avenue for gaining a deeper understanding of ethical concepts and recognizing the role of religious language in guiding the intellectual and spiritual development of society.

Keywords: Ḥasad (Envy); Qur'an and Ḥadīth; Conceptual Metaphor; Islamic Ethical Traditions; Conceptual Synergy; Intertextuality

مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم
Print ISSN 2645-5714
Online ISSN 2676-6035

بررسی نظام استعاری «حسد» در روایات اخلاقی و هم‌افزایی آن در قرآن کریم

نوروز امینی [۱]، **سجاد نوربخش ویشکائی** [۲]

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و علوم‌انسانی، دانشگاه گیلان (نویسنده مسئول)
ایمیل: norouz.amini@guilan.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی‌ارشد الهیات - علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و علوم‌انسانی، دانشگاه گیلان
ایمیل: sajjadnoorbakhsh2000@gmail.com

پژوهشی

چکیده

در سال‌های اخیر، تحول بنیادین در نظریه‌های زبان‌شناسی شناختی، به‌ویژه در حوزهٔ استعارهٔ مفهومی، موجب بازتعریف جایگاه استعاره از یک ابزار صرفاً بلاغی به سازوکاری شناختی برای مفهومی‌سازی مفاهیم انتزاعی و اخلاقی شده است. این رویکرد نوین امکانی فراهم می‌آورد تا مفاهیمی چون «حسد» که در متون دینی با پیچیدگی معنایی و کارکردی همراه است، از منظر تازه‌ای بازخوانی شود. پژوهش حاضر با تمرکز بر نظام استعاری حسد در روایات اسلامی و تحلیل تعامل آن با آیات قرآنی، به بررسی چگونگی بازنمایی این رذیلت اخلاقی در قالب نگاشت‌های مفهومی میان حوزه‌های عینی و انتزاعی پرداخته و با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی و در چارچوب نظریه استعارهٔ مفهومی، استعاره‌های روایی حسد نظیر «آتش»، «نیرویی سرکش»، «مادهٔ فاسدکننده» و «بیماری پنهان» استخراج و مورد تحلیل قرار گرفته‌اند. این استعاره‌ها در قالب ساختارهای مبدأ و مقصد، به بازسازی شناختی مفهوم حسد می‌انجامند و لایه‌های معنایی آن را برجسته کرده، سپس با بررسی آیات محوری، همچون آیهٔ ۵۴ سورهٔ نساء، آیهٔ ۸ سورهٔ یوسف، آیهٔ ۹۰ سورهٔ بقره و آیهٔ ۱۴ سورهٔ شوری، چگونگی تعامل مفهومی قرآن با این شبکهٔ استعاری روشن می‌گردد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که حسد در متون روایی و قرآنی، از طریق نظامی استعاری و چندلایه، به‌مثابهٔ نیرویی مخرب، پنهان و ضد ایمان تصویر می‌شود. این بازنمایی استعاری، با ایجاد هم‌افزایی مفهومی و زبانی میان قرآن و حدیث، ضمن تعمیق فهم اخلاقی، فرایند نهادینه‌سازی پرهیز از حسد در ذهن مخاطب را تسهیل می‌کند.

کلیدواژه‌ها: استعاره، بینامتنیت، حسد، روایات اخلاقی، قرآن و حدیث، هم‌افزایی مفهومی.

تاریخ دریافت: ۰۷ خرداد ۱۴۰۴ | **تاریخ اصلاح:** ۱۶ مرداد ۱۴۰۴ | **تاریخ پذیرش:** ۱۷ مرداد ۱۴۰۴ | **تاریخ انتشار آنلاین:** ۰۱ آبان ۱۴۰۵

استناد به این مقاله: امینی، نوروز و نوربخش، سجاد. (۱۴۰۵). بررسی نظام استعاری «حسد» در روایات اخلاقی و هم‌افزایی آن در قرآن کریم. *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*، ۱۰(۲)، ۱۰-۳۳.

https://doi.org/10.22034/sshq.2025.526457.1551

۱۴۰۵© نویسندگان دارنده حق مولف مقاله خود بدون محدودیت هستند
نوع مقاله: پژوهشی **ناشر:** دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
style.quran.ac.ir

۱. مقدمه

در مطالعات زبان‌شناختی، زبان، نه صرفاً ابزاری برای انتقال معانی، بلکه ساختاری پویا برای صورت‌بندی مفاهیم و سازمان‌دهی اندیشه تلقی می‌شود. در این میان، استعاره یکی از بنیادی‌ترین سازوکارهای شناختی و زبانی است که نه‌تنها کارکردهای زیبایی‌شناختی و بیانی دارد، بلکه به‌مثابهٔ ابزاری برای تفکر و فهم مفاهیم پیچیده و انتزاعی عمل می‌کند. رویکرد زبان‌شناسی شناختی در دهه‌های اخیر، نظرات منتشرشده از جورج لیکاف و مارک جانسون به شکل چشم‌گیری جایگاه استعاره را از سطح کاربردهای بلاغی سنتی به سطح ساختارهای مفهومی ارتقا داده است. (هاشمی، ۱۲۲:۱۳۸۸). در این چارچوب، مفهوم نظام استعاری[1] به مجموعه‌ای از استعاره‌های مرتبط اطلاق می‌شود که پیرامون یک مفهوم مرکزی شکل می‌گیرد و در قالب حوزه‌های مبدأ و مقصد، شبکه‌ای مفهومی را می‌سازد. مطابق با این نظریه، هر استعاره صرفاً یک رابطهٔ لفظی نیست، بلکه بازتابی از یک ساختار در ذهن انسان است که منجر به ایجاد معنا بین دو حوزهٔ ملموس‌تر (مبدأ) و دیگری انتزاعی‌تر (مقصد) می‌شود؛ برای مثال، در استعارهٔ «حسد آتشی است که ایمان را می‌سوزاند»، حوزهٔ مبدأ «آتش» و ویژگی‌های آن (سوزندگی، تخریب، گرما) به حوزهٔ مقصد «حسد» منتقل می‌شود تا تأثیر مخرب آن درک‌پذیرتر گردد.

در چنین رویکردی، ساختار مفهومی[2] مجموعه‌ای از طرح‌واره‌های ذهنی است (صفوی، ۱۳۹۹: ۳۶۷ و ۳۶۸) که در درک مفاهیم پیچیده، همچون رذایل اخلاقی، به کار گرفته می‌شود. از طرفی ساختار مفهومی قرآن، خود، بستر پویایی برای شکل‌گیری «نظام‌های استعاری» است(قائمی‌نیا، ۱۶۸:۱۴۰۳) که با سازوکارهای زبانی، مفاهیم را در قالب‌های تصویری و تجربی بازنمایی می‌کند. در ادامهٔ این فرایند، هنگامی که نظام‌های استعاری روایات را با ساختار متنی متفاوت در تعامل با قرآن قرار دهیم، پدیده‌ای به نام هم‌افزایی مفهومی شکل می‌گیرد؛ این مهم را حالتی گویند که در آن دو یا چند نظام مفهومی یا زبانی با تأکید بر عناصر مشترک یا مکمل، معنا را نه فقط منتقل، بلکه تعمیق و بازآفرینی می‌کند. (اکبرپور کیاسری و غیاثوند، ۱۴۰۱: ۸-۱۰)؛ این قاعده در نظریه‌های ادبی و نشانه‌شناسی، «بینامتنیت»[3] نام دارد که نخستین بار ژولیا کریستوا[4] توسعه داد. کریستوا می‌گوید هیچ متنی جزیره‌ای جدا از دیگر متون نیست؛ این سخن دقیقاً همان نکته‌ای را تبیین می‌کند که در تحلیل کارکرد استعاره‌های دینی نیز می‌توان یافت: استعاره‌ها در خلأ عمل نمی‌کنند،

1. metaphorical system.
2. conceptual structure.
3. Intertextuality.
4. Julia Kristeva.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

بلکه در شبکه‌ای از متون هم‌افق و هم‌سویه (قائمی‌نیا، ۱۴۰۲: ۴۴۵)، مانند قرآن، حدیث، دعا، متون عرفانی و ادبی، معنا می‌گیرند و از یکدیگر تغذیه می‌کنند.

پژوهش پیش رو، براساسِ این پیش‌فرض نظری، به تحلیل نظام استعاری «حسد» در روایات می‌پردازد و سپس این نظام را در تعامل با آیات قرآنی مربوط با جان‌مایهٔ حسد قرار می‌دهد تا چگونگی تحقق هم‌افزایی مفهومی میان دو گفتمان حدیثی و قرآنی را بررسی نماید. استعاره‌های روایات مورد بحث، گاه به‌صورت «مکنیه» و گاه در قالب «تحقیقیه» یا «اصلیه» و... ظاهر می‌شوند که به کارکردهای تأثیرگذار اخلاقی منتهی می‌گردند. در قرآن نیز حسد گاه با مفاهیم آتش، بیماری، کینه یا انکار تقدیر الهی آمیخته می‌شود که بازنمایی مفهومی (صفوی، ۱۳۹۹: ۵۶ و ۵۷) درک وجودی آن را عینی می‌سازد (قائمی‌نیا، ۱۴۰۳: ۲۶۷ و ۲۶۸). این استعاره‌ها در روایات پیش رو، باوجود تفاوت در ساخت زبانی در شبکه‌ای از مفاهیم مشترک و مکمل با قرآن قرار گرفته‌اند که موجب هم‌افزایی در معنا، تشدید پیام اخلاقی و انتقال عمیق‌تر ارزش‌ها به مخاطب می‌شوند. پرسش اصلی این پژوهش آن است که نظام استعاری و گونه‌هایی که حاکم بر روایات اخلاقی دربارهٔ حسد است، چگونه سازمان‌یافته است و این نظام چه رابطه‌ای با ساختار مفهومی آیات قرآنی مربوط به حسد دارد؟ بنابراین پژوهش حاضر در پی آن است که با استخراج استعاره‌های کلیدی از روایات، تحلیل ساختار مفهومی آن‌ها و سنجش تعامل مفهومی‌شان با آیات قرآنی، از طریق سازوکار هم‌افزایی مفهومی به شناخت دقیق‌تر زبان دین در مواجهه با مفاهیم اخلاقی، چون حسد، دست یابد. آنچه این مطالعه را متمایز می‌سازد، نه‌تنها درهم‌آمیختگی تحلیل بیانی و مفهومی است، بلکه توانایی آن در بازنمایی حسد به‌مثابهٔ نیرویی چندچهره است که در پوشش استعاره‌ها، زوایای پنهان خود را آشکار می‌سازد. این مسئله با روش پژوهش توصیفی-تحلیلی پیش رفته و بر پایهٔ مطالعات تفسیری، بیانی و لغوی، متنی و معناشناختی متکی است.

پیشینهٔ پژوهش

پژوهش‌های متعددی با محوریت بررسی «حسد» در منابع دینی، انجام شده است که هریک از زاویه‌ای خاص به تحلیل این رذیلهٔ اخلاقی پرداخته است. در این پژوهش‌ها با بهره‌گیری از آیات و روایات، ابعاد معرفتی، روان‌شناختی، اجتماعی و معنایی حسد واکاوی شده است.

- مقالهٔ «تبیین تأثیر مخرب حسد بر ساحت معرفتی و عاطفی ایمان»، به نگارش محمدجواد فلاح و کبری هواسی در فصلنامهٔ علمی-پژوهشی اخلاق پژوهی (پاییز ۱۳۹۹:

۱۱۱ - ۱۳۱) به بررسی نقش حسد در تخریب دو حوزهٔ اصلی ایمان، یعنی ساحت شناختی و عاطفی، پرداخته و نشان می‌دهد حسد با سه مؤلفهٔ شناختی و سه مؤلفهٔ عاطفی، می‌تواند ایمان را فرسایش دهد و به تضعیف باور و سلامت قلبی، یعنی ایمان افراد، منجر شود.

- مقالهٔ «آثار و پیامدهای حسد در تعاملات فردی و اجتماعی در آموزه‌های قرآنی»، نوشتهٔ محمدعلی همتی و علی شیروانی شیری در دوفصلنامهٔ علمی علوم تربیتی از دیدگاه اسلام (بهار و تابستان ۱۴۰۰: ۲۲۹ - ۲۶۴)، پیامدهای فردی، مانند اضطراب و نارضایتی از خود و اجتماعی، مانند خصومت، بخل و تضییع کرامت انسانی را در این مثاله تبیین کرده و راهکارهای تربیتی برای کنترل حسد ارائه داده است.

- مقالهٔ «پیامدشناسی حسد از منظر قرآن و روایات» به نگارش ابوالقاسم ولی‌زاده و محمدمهدی ولی‌زاده در فصلنامهٔ علمی-ترویجی در حوزهٔ اخلاق (تابستان ۱۳۹۹: ۳۷ - ۵۹)، تحلیل دوگانه‌ای از آثار معنوی (مانند زوال ایمان) و مادی (مانند افسردگی و انزوا) حسد در متون دینی، ارائه می‌دهد که بر نقش آموزه‌های دینی در پیشگیری و درمان اخلاقی این صفت رذیله، تأکید دارد.

- مقالهٔ «تحلیل استعاری احساس حسد در روایات معصومین علیهم‌السلام»، نوشتهٔ علی ایزانلو و زهرا بشری ترشیزی در مجلهٔ پژوهشی علوم قرآن و حدیث (پاییز و زمستان ۱۳۹۹: ۳۱ - ۵۲)، با تکیه بر نظریهٔ استعاره‌های مفهومی لیکاف، چگونگی استفاده از استعاره در توصیف حسد در احادیث، تحلیل شده است. پژوهش نشان می‌دهد که میزان قابلِتوجهی از احادیث مرتبط با حسد حاوی استعاره‌های شناختی با ساختاری هدفمند است.

- پایان‌نامهٔ «معنی‌شناسی واژهٔ حسد در قرآن»، نوشتهٔ صغری هداوند میرزایی با راهنمایی حسین رحمانی تیرکلایی و مشاورهٔ رحیم آقاعلی (۱۳۹۹) با تمرکز بر معناشناسی واژهٔ «حسد» در قرآن، به ریشه‌های اخلاقی، عاطفی و اجتماعی آن پرداخته است. حسد، رذیله‌ای برخاسته از بخل، کینه و حبِّ دنیا شناخته شده و پیامدهایی چون تنهایی و سختی ابدی برای فرد حسود ترسیم شده است.

پژوهش‌های مذکور، اغلب به پیامدها، ریشه‌ها، آثار اجتماعی یا فلسفهٔ تحریم حسد پرداخته‌اند و تنها در سطح محتوای معنایی یا روان‌شناختی توقف کرده‌اند. ناگفته نماند، مقالهٔ «تحلیل استعاری احساس حسد در روایات معصومین علیه‌السلام» (زهرا بَشَری ترشیزی و علی ایزانلو ،مجله پژوهشی علوم قرآن و حدیث) به تأثیر استعاره در انتقال مفاهیم مرتبط با احساس حسد پرداخته است؛ اما این نوع مطالعات، اغلب به بررسی استعاره‌های مفهومی بسنده کرده و از تحلیل ساختاری و جامع انواع استعاره‌ها در روایات

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

اخلاقی، حول محور مذکور، یعنی حسد و هم‌افزایی آن‌ها با قرآن کریم بازمانده‌اند؛ وجهی که در پژوهش‌های پیشین نیز مغفول مانده است.

۲.چارچوب نظری و مفهومی

۲-۱.تعریف نظام استعاری

نظام یا سیستم از واژهٔ «système»به‌معنای «چیزهای کنار هم چیده‌شده» در علوم مختلف، تعریفی نسبتاً هم‌افزا دارد. تعریف عمومی و بنیادین نظام، مجموعه‌ای است از اجزا یا عناصر مرتبط و وابسته به هم که با تعامل ساختاری و کارکردی، کلِّ یکپارچه‌ای را شکل می‌دهد و هدف یا عملکردی خاص را دنبال می‌کند (زمردیان، ۱۳۷۳: ۱۶۲؛ دهخدا، ۱۳۹۰: ۲/ ۱۷۴۱). این مفهوم در علوم مختلف، ازجمله مدیریت، جامعه‌شناسی، مهندسی و علوم زیستی، کاربرد دارد؛ برای مثال، در یک مرور سیستماتیک[1]، نظام به معنای رَوِشمند بودن فرآیند جستجو، انتخاب و تحلیل داده‌ها با استفاده از رویکردی مشخص و قابلِ‌تکرار است. (همان، ۱۶۲)

استعاره[2] در تعریف سنتی، آرایه‌ای بلاغی است که در آن، یک معنا به‌صورت غیرمستقیم و از طریق تشبیه ضمنی یا جایگزینی یک واژه با واژه‌ای دیگر منتقل می‌شود (علوی مقدم، ۱۳۸۸: ۱۱۶و۱۱۷)، اما در زبان‌شناسی شناختی، استعاره فراتر از کاربردی زبانی، یک فرایند ذهنی و شناختی محسوب می‌شود که انسان از طریق آن، مفاهیم انتزاعی را با اتکا به مفاهیم ملموس‌تر درک می‌کند. (لاکوف و مارک ۳ ، ۲۰۰۳: ۷-۸)

مفهوم «نظام» در چارچوب «نظام استعاری»[4] در مطالعات ادبی، زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی به مجموعه‌ای از استعاره‌ها اشاره دارد که به صورت سازمان‌یافته و منسجم در یک متن، گفتمان یا فرهنگ به کار می‌روند تا معانی خاصی را منتقل کنند. نظام استعاری، ساختاری شناختی و زبانی، به چگونگی استفاده از استعاره‌ها برای مفهوم‌سازی و فهم پدیده‌ها در یک زمینهٔ خاص، می‌پردازد. (همان، ۱۰) در زبان‌شناسی شناختی، وقتی از نظام استعاری صحبت می‌کنیم، استعاره‌ها همچون اجزای یک سیستم مفهومی عمل می‌کنند. مثلاً اگر «حسد» در متون دینی با واژه‌هایی چون بیماری، آتش، دشمن و... توصیف شود، این‌ها استعاره‌های جداگانه نیستند، بلکه در مجموع، اجزای یک «نظام مفهومی» برای درک و بازنمایی «حسد» است. (صفوی، ۱۳۹۹:۱۰۰)

1. Systematic.
2. Metaphor.
3. George Lakoff and Mark Johnson.
4. Metaphorical Systematicity.

۲-۲. اجزای نظام استعاری

نظام استعاری از سه رکن بنیادین تشکیل شده است که هم‌زمان ساختار مفهومی و کاربرد عملی استعاره را در متون دینی شکل می‌دهد: حوزهٔ مبدأ، حوزهٔ مقصد و نگاشت‌های مفهومی میان آن‌ها. حوزهٔ مبدأ[1] مفاهیمی را دربرمی‌گیرد که عینی، حسی، ملموس و برگرفته از تجربهٔ روزمره‌اند. در برابر آن، حوزهٔ مقصد[2] مفاهیمی انتزاعی، ذهنی یا اخلاقی قرار دارد؛ استعاره زمانی پدید می‌آید که ویژگی‌ها، ساختارها یا الگوهای رفتاری حوزهٔ مبدأ بر حوزهٔ مقصد انتقال داده می‌شود (صفوی، ۱۳۹۹: ۲۶۵ و ۲۶۶) که در مقام نگاشت مفهومی نامیده می‌شود و این نگاشت[3] به درک، تحلیل و ارزیابی حوزهٔ مقصد کمک می‌کند. نگاشت‌های استعاری می‌توانند ساده و تک‌لایه باشند؛ برای مثال، «حسد آتش است»؛ یا چندلایه و پیچیده که عناصر متعددی از مبدأ را به عناصر مختلفی از مقصد متصل می‌کنند. (همان، ۳۶۸-۳۷۲)

نکتهٔ مهم دیگر در فهم کارکرد نظام استعاری در متون دینی، وجود «زنجیره‌های استعاری»[4] است. زنجیرهٔ استعاری مجموعه‌ای از استعاره‌های مرتبط با یک مفهوم است که در متون مختلف، شکل‌گرفته و به‌تدریج، گسترش می‌یابند. (نویدی باغی و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۱۰-۱۱۲)؛ برای مثال، در مورد حسد، زنجیره‌ای از استعاره‌ها با محورهای «بیماری»، «سم»، «مرگ معنوی» و «دشمن درون» قابل‌شناسایی است که با ایجاد پیوندهای مفهومی، تصویری عمیق و چندسویه، اثرات اخلاقی و روانی حسد را ارائه می‌دهد؛ ازاین‌رو، فهم اجزای نظام استعاری شرط لازم برای تحلیل تأویلی و تفسیری این مفاهیم در متون مقدس است.

۲-۳. کارکردهای نظام استعاری در شناخت متون دینی

نظام استعاری در متون دینی، صرفاً ابزارهای زبانی برای تزیین یا زیبایی بیان نیست، بلکه نقشی محوری در تکوین شناخت اخلاقی و معنوی انسان ایفا می‌کند.

۲-۳-۱. نخستین کارکرد نظام استعاری، تسهیل درک مفاهیم انتزاعی است؛ مفاهیمی چون حسد، گناه، تقوا یا ایمان، مفاهیمی ذهنی و غیرملموس است که از طریق نگاشت به حوزه‌هایی ملموس و تجربی، همچون بیماری، آتش یا دشمن، برای مخاطب قابل‌فهم می‌شود. این تسهیل نه فقط در سطح ذهنی، (لیتل مور، تیلور، ۱۴۰۱: ۲۹ و ۳۰)، بلکه در

1. source domain.
2. target domain.
3. Mapping.
4. Metaphoric chain.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

سطوح احساسی و رفتاری نیز تأثیرگذار است (قائمی‌نیا، ۱۴۰۳: ۱۰۵ و ۱۰۶)؛ چراکه استعاره ذهن و عاطفه را به‌صورت هم‌زمان درگیر می‌کند.

۲-۳-۲. دومین کارکرد نظام استعاری، هدایت رفتاری و اخلاقی است. استعاره‌ها در متون دینی نیز معمولاً ارزش‌دار و جهت‌دارند (قائمی‌نیا، ۱۴۰۳: ۷۱و۷۲)؛ به‌طوری‌که مفاهیم پسندیده با استعاره‌هایی مثبت و مفاهیم ناپسند با استعاره‌هایی تهدیدکننده و منفی توصیف می‌شود؛ مثلاً توصیف حسد به «آتش» یا «بیماری» ضمن هشدار نسبت به خطر آن، مخاطب را به اجتناب و درمان اخلاقی آن فرامی‌خواند.

۲-۳-۳. سومین کارکرد، تولید معنای افزوده است. این معنا از طریق تعامل استعاره‌های مختلف دربارهٔ یک مفهوم و تلفیق نظام استعاری متنوع در یک بستر شکل می‌گیرد؛ برای مثال، هنگامی که حسد هم‌زمان به بیماری، آتش و دشمن درون تشبیه می‌شود، لایه‌های معنایی گوناگونی فعال می‌شود که مجموعاً ادراک عمیق‌تری از پیام اخلاقی متن دینی ارائه می‌دهد. این لایه‌بندی معنایی در تحلیل‌های بینامتنی، بسیار ارزشمند است.

۲-۳-۴. چهارمین کارکرد، ایجاد هم‌افزایی مفهومی در ذهن مخاطب است. وقتی استعاره‌ها تکرار می‌شوند و در متون مختلف دینی (قرآن، حدیث، دعا و ادب عرفانی) بازتاب می‌یابند، شبکه‌ای از مفاهیم شکل می‌گیرد که در نهایت، نظامی معنایی و ارزشی منسجم برای فهم، باور و عمل دینی می‌سازد. این نظام، مفاهیم اخلاقی را به‌صورت منظم و هم‌پیوند در ذهن، نهادینه می‌سازد و در تربیت دینی مؤمن نقشی بنیادی دارد.

۲-۴. جایگاه نظام استعاری در تحلیل هم‌افزایی قرآن و حدیث

نظام استعاری در بستر تعامل میان قرآن و حدیث، نه‌تنها حفظ می‌شود، بلکه گسترش می‌یابد و غنای معنایی بیشتری خواهد داشت. در بسیاری از موارد، قرآن کریم مفهومی انتزاعی را به شکل کوتاه و گزیده بیان می‌کند و این بیان در احادیث و روایات، تفصیل می‌یابد و با انواع استعاره‌ها غنا پیدا می‌کند. این تعامل نوعی بینامتنیت استعاری پدید می‌آورد که در آن یک استعارهٔ قرآنی می‌تواند در روایت‌های متعدد توسعه یابد، شاخه بگیرد و وارد حوزه‌های ادبی، عرفانی یا تفسیری شود. برای نمونه، در سورهٔ فلق، حسد، «شرّ» معرفی می‌شود: «وَ مِن شَرِّ حاسِدٍ إِذا حَسَدَ»؛ اما همین «شرّ» در احادیث با استعاره‌های «نار»، «داء»، «ظلمة» و «عدو» توسعهٔ معنایی می‌یابد. از همین رهگذر است که هم‌افزایی میان استعاره‌های روایی حسد و ساختار مفهومی آن در قرآن، زمینه‌ای برای تولید معنای افزوده فراهم می‌سازد.

۳ . نظام استعاری روایی حسد و هم‌افزایی مفهومی آن با آیات

۳-۱. روایت نخست

«**إِيَّاكُمْ وَ الْحَسَدَ؛ فَإِنَّ الْحَسَدَ يَأْكُلُ الْحَسَنَاتِ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ**: از حسد بپرهیزید؛ زیرا حسد حسنات را می‌خورد، همان‌گونه که آتش، هیزم را می‌خورد». (سجستانی،۱۴۲۰: ۴/ ۲۲۴۰)

روایت مذکور با زبانی فشرده، حسد را آفتی معرفی می‌کند که نیکی‌ها را در خود فرومی‌برد و این مفهوم را با چیره‌دستی در قالبی کوتاه به ذهن می‌نشاند. «إِيَّاكُمْ»، ضمیری منفصل در نقش مفعول برای فعل محذوف «أحذر» قرار دارد و با لحنی برنده، مخاطب را به هوشیاری در برابر حسد می‌خواند می‌خواند (ابن منظور، بی‌تا: ۱۵/ ۴۳۹؛ عبدالغنی، ۱۴۲۲: ۱/ ۳۷۴). «وَالْحَسَدَ»، معطوف به آن، حسد را چون خواستِ شومِ زوالِ نعمت دیگران نشان می‌دهد؛ به دنبالش «فَإِنَّ» با تأکید و اشاره به علت (شرتونی، ۱۳۷۴: ۱/ ۷۷)، راه را برای توضیح این هشدار باز می‌کند. «الْحَسَدَ» فاعل و «يَأْكُلُ»، فعلی به معنای «می‌خورد» در معنایی ضمنی، نابودی را تداعی می‌کند. «الْحَسَنَاتِ»، مفعول است و به اعمال نیک اشاره دارد که گویی گوهری در برابر این بلای خزنده است. «كَمَا»، با نقش تشبیه، این ویرانگری را به سوزاندن هیزم با آتش گره می‌زند؛ جایی که «النَّارُ» فاعل و «الْحَطَبَ» مفعول، صحنه‌ای از شعله‌های بی‌رحم را در ذهن زنده می‌کند. «فَإِنَّ الْحَسَدَ يَأْكُلُ الْحَسَنَاتِ»، جمله‌ای اسمیه با فاعل و فعل، کلام را استوار می‌کند، (دحداح، ۱۳۸۵: ۸۳) و «كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ»، جملهٔ فعلیه، با تشبیهی ملموس، مفهوم را به تجربه‌ای آشنا پیوند می‌زند. این ساختار نحوی، با پیوستگی و روانی، کلام را به‌سوی ذهن مخاطب هدایت می‌کند.

«الْحَسَدَ يَأْكُلُ الْحَسَنَاتِ» با استعاره‌ای چندلایه، حسد را به نیرویی تیز و گزنده بدل می‌کند که نیکی‌ها را در خود می‌جود (موسوی فندرسکی، ۱۳۸۱: ۵۷). ازآنجا که فعل «یأکل» به‌جای «يُفْسِد» یا «يُهْلِک» به‌کار رفته، استعارهٔ تبعیّه است؛ زیرا لفظ مستعار (فعل) به معنایی غیر از معنای حقیقی خود منتقل شده است؛ همچنین، جملهٔ بعدی «كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ» با ساختاری فعلیه و تشبیهی محسوس، این استعاره را تقویت کرده و با تمثیلی عینی، ذهن مخاطب را به تصویری ملموس از سوختن و نابودی رهنمون می‌سازد. این واژه از سوزاندن آتش وام گرفته و چون حسد آشکارا به آتش تشبیه نشده، این شگرد، استعارهٔ مکنیه است که شباهتی پنهان را در ذهن بیدار می‌کند. این شباهت که حسد را چون شعله‌ای کور به تصویر می‌کشد، استعارهٔ تخییلیه است، زیرا سوزاندن برای حسد در واقعیت نیست، اما ذهن را به این تصور می‌کشاند که حسد نیکی‌ها را

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

خاکستر می‌کند (موسوی فندرسکی، ۱۳۸۱: ۶۲-۶۴). این ویرانگری که از نیت پلید حسود سرچشمه می‌گیرد در جهان واقعی، رخ می‌دهد و ازاین‌رو، استعارهٔ تحقیقیه است که کلام را به حقیقتی تلخ متصل می‌کند.

تقابل حسنات که خیر و نور را نمایندگی می‌کند با حسد که تاریکی و تباهی را کشمکشی ارزشی می‌آفریند که به آن لایه‌ای پارادوکسیکال[1] می‌افزاید. تشبیه حسد به آتش با دوگانگی روشنایی و سوزندگی‌اش، حسد را رذیلتی چندچهره نشان می‌دهد که شاید در پوشش خیر پنهان شود، اما در نهان، همه چیز را به نیستی می‌برد؛ بااین‌همه، می‌توان بین مضمون حدیث مذکور با آیهٔ مبارکه، مفهوم هم‌افزا ایجاد کرد که خداوند متعال فرمود: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُم مُلْكًا عَظِيمًا﴾ (نساء: ۵۴)؛ آیهٔ شریفه در سیاق نکوهش گروهی از یهود، نازل شده که به دلیل حسادت به پیامبر و خاندانش در اقدامی عجیب، بت‌پرستی قریش را بر توحید ترجیح داده و حتی در برابر بت‌ها سجده کرده‌اند. حسادت یهود را به دو عامل اصلی نسبت می‌دهد: نخست، روحیهٔ انحصارطلبی و تمامیت‌خواهی که مانع عدالت شده و آن‌ها را از اعطای حق به دیگران بازمی‌دارد و دوم، قضاوت نادرست ناشی از حسادت به پیامبر و مؤمنان، به‌دلیل موهبت‌های الهی که به ایشان عطا شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳/ ۴۲۱). آیه تأکید دارد که یهود به‌سبب ظلم و ناسپاسی، شایستگی مناصب معنوی و مادی را از دست داده‌اند و به‌جایِ پذیرش این واقعیت، با حسد و قضاوت‌های بی‌اساس، خود را در آتش این حسادت گرفتار کرده‌اند (سید قطب، ۱۴۰۸: ۲/ ۶۸۳). حسد در هر دو قالب روایت و آیه، به‌مثابهٔ آفتی ویرانگر می‌شود؛ اولی با بیان حسادت یهود به فضل الهی (نبوت و هدایت پیامبر(ص)) و دومی با ترسیم حسد با آتشی که حسنات را نابود می‌سازد. رشک بر چیزی در روایت به آتشی تشبیه می‌شود که حسنات را نابود می‌سازد؛ گویی این رذیلت، گنجینه‌های معنوی انسان را به خاکستر بدل می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۹/ ۱۷۹ و ۱۸۰). آیه نیز این مفهوم را نیرویی تاریک می‌داند که یهود را از پذیرش فضل الهی (نبوت و هدایت) محروم ساخت که آن‌ها را به قضاوت‌های نادرست و تفرقه‌افکنی کشاند. حدیث با لحن آمرانهٔ «إِيَّاكُمْ وَالْحَسَدَ»، مؤمنان را به پرهیز فوری از حسد فرامی‌خواند و با تصویر آتش و هیزم، فوریت این هشدار را تقویت می‌کند؛ همچنین، با پرسش انکاری (أَمْ يَحْسُدُونَ)، حسد یهود را بی‌اعتبار می‌سازد و به‌طورِ ضمنی، مؤمنان را دعوت می‌کند که از این رذیلت دوری جویند و فضل الهی را با قلب‌هایی پاک بپذیرند. در هر دو متن، حسد آفتی است که باید از آن پرهیز کرد تا انسان در سایهٔ رحمت الهی به سعادت دست یابد.

1. paradoxical.

جدول شمارهٔ ۱) نظام استعاری روایت
«إِيَّاكُمْ وَ الْحَسَدَ؛ فَإِنَّ الْحَسَدَ يَأْكُلُ الْحَسَنَاتِ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ»

حوزهٔ مبدأ	حوزهٔ مقصد	نگاشت مفهومی	نوع استعاره
نار/ حطب	حسد /حسنات	نابودی (سوزاندن)	تبعیه، مکنیه، تخلییه، تحقیقیه

جدول شماره ۲) هم‌افزایی مفهومی روایت با آیهٔ ۵۴ سورهٔ نساء

وجه اشتراک استعاری	تقویت معنا در هم‌افزایی مفهومی
ویرانگر و مصرف‌کنندهٔ خوبی‌ها نار/ حسد	ترسیم نابودی جنبهٔ درونی روایت (نابودی حسنات) ترسیم نابودی جنبهٔ بیرونی آیه (انحراف از هدایت)
قربانی شعله‌های حسد هیزم/ حسنات	ترسیم زوال فردی در روایت ترسیم آسیب اجتماعی و عقیدتی در آیه

۲-۱. روایت دوم

«**كَادَ اَلْحَسَدُ أَنْ يَسْبِقَ اَلْقَدَر**: حسادت نزدیک بود از قضاوقدر الهی سبقت بگیرد.» (ابن بابویه، بی‌تا: ۲/ ۱۳۲)

واژهٔ «كَادَ»، فعلی ماضی، به‌معنای «نزدیک‌شدن به انجام کاری»، است؛ بااین‌همه، حسد را در آستانهٔ عملی جسورانه قرار می‌دهد (ابن سیده، ۱۴۲۱: ۷/ ۱۲۸). «اَلْحَسَدُ» خواستِ زوالِ نعمت از دیگری است که در نقش نیرویی پیش‌رونده ظاهر می‌شود. «أَنْ»، حرف مصدری (مغنیه، ۲۰۰۴: ۲۵۰) همراه با «يَسْبِقَ»، فعلی مضارع، به‌معنای «جلو افتادن»، مصدر «سبق» (پیشی‌گرفتن) را می‌سازد. (مهنا، ۱۴۱۳: ۱/ ۵۷۳)

«اَلْقَدَرَ» نیز چیزی است که خداوند تقدیر می‌کند (ابن منظور، بی‌تا: ۵/ ۷۴) و براساسِ آن بر امورات حکم می‌راند. نحواً، جملهٔ «كَادَ اَلْحَسَدُ أَنْ يَسْبِقَ اَلْقَدَرَ» فعلیه است؛ با فعل ناقص «كَادَ» (دحداح، ۱۳۸۵: ۳۰۸) و مصدر متصل که حالتی از تلاش برای هدفی دست‌نیافتنی را نشان می‌دهد و این ساختار با فشردگی و صراحت، مخاطب را به تأمل در گستاخی حسد وامی‌دارد. در بُعد بیانی، «يَسْبِقَ» چون در مقام فعل است، استعارهٔ تبعیه‌ای می‌سازد که به‌جایِ پیشی‌گرفتن در معنای جسمانی به طمع حسد برای غلبه بر تقدیر در ساحت معنوی اشاره دارد؛ گویی حسد با تکاپو به میدان رقابتی نابرابر گام می‌نهد (موسوی فندرسکی، ۱۳۸۱: ۵۷)؛ از طرفی حدیث حسد را صراحتاً به دونده یا

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

جنگجو تشبیه نکرده، بلکه تنها با «یَسْبِقَ» که از لوازم موجودی زنده در مسابقه است، این مفهوم را القا می‌کند؛ این ترفندِ استعارهٔ مکنیه است که شباهتی نهان را در ذهن جرقه می‌زند؛ ازآنجاکه این تصویر حسد را چون رقیبی در برابر تقدیر می‌نمایاند، استعاره تخییلیه نیز هست، زیرا پیشی‌گرفتن از تقدیر برای حسد در واقعیت، ناممکن است.. (همان، ۱۳۸۱: ۶۲؛ هاشمی، ۱۳۹۷: ۲۱۱)

مضاف بر آن، این خیال، گستاخی حسد را برجسته می‌کند؛ چون زیان‌های حسد، مانند تباهی نیت و گمراهی در عالم واقع، رخ می‌دهد، این استعاره تحقیقیه نیز هست که کلام را به حقیقتی تلخ پیوند می‌دهد؛ ازآنجاکه هیچ مناسبتی از حسد یا تقدیر در متن نیامده و تنها به شباهتی کلی بسنده شده، این استعاره مطلقه است که با ایجاز، مفهوم را بی‌پیرایه منتقل می‌کند. (موسوی فندرسکی، ۱۳۸۱: ۵۹)

تقابل حسد، رذیلتی خاکی با تقدیر، نماد حکمت آسمانی، کشمکشی ارزشی می‌آفریند که ناتوانی بشر در برابر ارادهٔ الهی را به ذهن می‌کشاند. این تقابل با نشان‌دادن حسد به‌سان نیرویی که به خیال خود با تقدیر رقابت می‌کند، گویی حسد در اوج سرکشی، تنها خود را به‌سوی نابودی می‌راند. این سرکشی در آیاتی از کلام خداوند متعادل تبیین شده است؛ برای نمونه، آیهٔ ۸ سورهٔ یوسف و آیات پیشین و پسین که نشان از ایستادگی در برابر قَدر الهی است: ﴿إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَى أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (یوسف: ۸).

حدیث موردبحث حسد را نیرویی چنان سرکش به تصویر می‌کشد که گویی با تقدیر الهی به رقابت برمی‌خیزد و این گستاخی کاذب را آیهٔ مذکور با افشای حسد برادران یوسف که آن‌ها را به قضاوت نادرست و توطئه علیه او کشاند، به‌گونه‌ای مکمل به نمایش می‌گذارد، هر دو، حسد را آفتی می‌داند که عقل را کور و قلب را به‌سوی تباهی می‌راند.

آیه در سیاق حسادت برادران یوسف به او و بنیامین نازل شده که ریشه در برتری‌جویی و احساس محرومیت آن‌ها از محبت پدرشان داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۰/ ۱۸۵) و این حسد، آن‌ها را به اتهام گمراهی به یعقوب و طرح نقشه علیه یوسف واداشت و با ایجاد بدگمانی و قضاوت یک‌جانبه، برادران را از درک فضیلت یوسف و حکمت محبت پدر محروم ساخت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۹/ ۳۲۱ و ۳۲۲). واژهٔ «عُصْبَة» به معنای گروهی است متشکل از افراد هم‌بسته و قوی که توان جمعی آن‌ها ضعف افراد را می‌پوشاند؛ به همین جهت، تعبیر «وَنَحْنُ عُصْبَةٌ» ناظر به‌نوعی تعارض روانی و اجتماعی در فرزندان یعقوب است (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۱/ ۱۲۰)؛ یعنی با آنکه ما ده نفر هستیم و توان و انسجام جمعی داریم، اما پدر ما محبّت ویژه‌اش را نثار دو کودک (یوسف و برادرش) کرده است. از

این تعبیر بوی حسد و کینه نسبت به پدر استشمام می‌شود؛ چراکه آنان محبت پدر را نه بر پایهٔ معیارهای معقول، بلکه بر مبنای قدرت عددی و جایگاه اجتماعی خود می‌سنجند (طبرسی: ۱۴۰۸: ۵/ ۳۲۴). این صفت در روایت به دونده‌ای در مسابقه‌ای نابرابر با تقدیر الهی تشبیه شده (یَسبِقِ القَدَر) که این جسارت را آیهٔ ۸ سورهٔ یوسف در اقدام برادران برای حذف یوسف از کانون محبت پدر، ترسیم کرده است؛ گویی این صفت آن‌ها را به ستیز با ارادهٔ الهی (فضل یوسف) کشانده است. حسد در هر دو متن، نه‌تنها به انکار فضل الهی (نبوت یوسف یا تقدیر) منجر می‌شود، بلکه با ایجاد بدگمانی، انسان را از عدالت و حقیقت دور می‌سازد. حدیث که زیان‌های حسادت (فساد نیت و گمراهی) را حقیقی می‌داند، با اشارهٔ آیه به پیامدهای حسدِ برادران (توطئه و قضاوت نادرست)، هماهنگ است. تقابل حسد با تقدیر در حدیث و با فضل الهی (محبت یعقوب به یوسف) در آیه، کشمکشی ارزشی می‌آفریند که پوچی حسادت را در برابر حکمت الهی نمایان می‌کند؛ چنان‌که مفسران حسد را احساسی سیاه توصیف می‌کنند که با بدگمانی، انسان را به تخریب دیگران وامی‌دارد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶؛ ۲، ۱۰۴)

جدول شمارهٔ ۳) نظام استعاری روایت «كَادَ الْحَسَدُ أَنْ يَسْبِقَ الْقَدَر»

حوزهٔ مبدأ	حوزهٔ مقصد	نگاشت مفهومی	نوع استعاره
سبقت یا رقابت	کنش حسد در برابر قدر الهی	سبقت حسد از قدر الهی به‌مثابهٔ پیشی‌گرفتن دونده از شخصی دیگر	تبعیه، مکنیه، تخلییه، تحقیقیه، مطلقه

جدول شمارهٔ ۴) هم‌افزایی مفهومی روایت با آیهٔ ۸ سورهٔ یوسف

وجه اشتراک استعاری	تقویت معنا در هم‌افزایی مفهومی
حسد نیرویی رقابت‌جو در برابر قدر الهی	ترسیم رقابت‌طلبی حسد در روایت (ویرانگری) و نمود عینی آن در آیه با ترسیم سلب تشخیص و انحراف معرفتی
قدر خط پایان و مقصد نهایی در نظام الهی	تلاش حسد برای سبقت از تقدیر الهی و اشاره به شکست معرفتی و اخلاقی در آیه

۳-۱. روایت سوم

«**الْحَسَدُ يُفْسِدُ الْإِيمَانَ كَمَا يُفْسِدُ الصَّبِرُ الْعَسَلَ:** حسادت، ایمان را فاسد می‌کند؛ همان‌گونه که صَّبر، عسل را فاسد می‌سازد.» (طبری لالکایی، ۱۴۲۶: ۶/ ۱۰۹۲)

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

روایت حسد را آفتی معرفی می‌کند که ایمان را چون ماده‌ای فاسدکننده، تباه می‌سازد و این تصویر را با مهارتی بدیع به سوی ذهن مخاطب، می‌فرستد؛ گویی هر واژه، جرقه‌ای از هشدار در جان می‌افکند. «یُفْسِدُ»، فعلی مضارع از ریشهٔ «فَسَدَ»، به‌معنای تباه‌کردن یا ازبین‌بردن است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۱/ ۴۴۷) که در اینجا، خرابی معنوی را نشان می‌دهد. «الْإِیمَانَ» به پذیرش قلبی (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸/ ۳۸۹) و به‌ویژه به باور الهی، اشاره دارد (مهنا، ۱۴۱۳: ۱/ ۴۶) که گویی گنجی گران‌بها در برابر این آفت، قرار گرفته است.

«کَمَا»، حرف تشبیه، این ویرانگری را به فساد عسل پیوند می‌زند. حول معنای لغوی و اصطلاحی واژهٔ صبر با اعراب مختلف مواردی وارد شده است؛ «الصُبُر» به ضم صاد و باء، به‌معنای زمین دارای شن یا ریگ که سخت و سفت نیست (ابن سیده، ۱۴۲۱: ۸/ ۳۱۴؛ مهنا، ۱۴۱۳: ۲/ ۶). «الصَّبِر» به فتح صاد و کسر باء در معنای شیرهٔ (عصاره) درختی که برگ‌هایش همچون تیغه‌های چاقو است؛ بلند و ضخیم و در سبزی آن، غبارآلودی و تیرگی است؛ ظاهری خشک و بویی ناخوشایند دارد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷/ ۱۱۵) یا اینکه ماده‌ای که تلخ و گس است (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۸/ ۱۳۴). بنا بر سیاق روایت که صبر به ماده‌ای فاسدکننده اطلاق می‌شود، دست‌کم گوهر معنای این لغت را می‌توان تلخی نتیجه گرفت که طعم و بوی خوشایند عسل را از بین می‌برد و به‌نظر، این معنا در جان روایت، می‌نشیند. «یُفْسِدُ» چون فعل است، حسد را به نیرویی فعال و ویرانگر بدل می‌کند که ایمان را چون ماده‌ای ارزشمند، تباه می‌سازد و این شگرد، مصداق استعارهٔ تبعیه است؛ زیرا به‌جایِ معنای تحت‌اللفظی فساد (خرابی جسمانی)، خرابی معنوی را نشان می‌دهد.

این تصویر که حسد را نیرویی موذی می‌نمایاند که ایمان را چون عسلِ شیرین، فاسد می‌کند، استعارهٔ تخییلیه است؛ زیرا فساد برای حسد در واقعیت، جسمانی نیست، اما این خیال خطر آن را در ذهن، زنده می‌کند (هاشمی، ۱۳۹۷: ۲۱۱-۲۱۳). ازآنجاکه زیان‌های آن نیز مانند تباهی ایمان و فساد نیت در عالم واقع، رخ می‌دهد، استعارهٔ تحقیقیه است که کلام را به حقیقتی گزنده پیوند می‌دهد و ازآنجاکه هیچ مناسبتی از حسد (مستعارٌمنه) یا صبر (مستعارٌله) در متن ذکر نشده و تنها به شباهتی کلی بسنده شده، یعنی ویژگی خاصی از حسد (مثل نحوهٔ خراب‌کردن) یا صبر (مثل تلخی یا چگونگی فساد) در متن تبیین نگردیده، استعارهٔ مطلقه است که با ایجاز، مفهوم را بی‌نیاز از توضیح می‌کند (موسوی فندرسکی، ۱۳۸۱: ۵۹ و ۶۴). این تداوم تلخ در حسد، دوری از احسان خدا را در پی دارد: ﴿بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يُنَزِّلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ (بقره:۹۰).

حدیث «الْحَسَدُ یُفْسِدُ الْإِیمَانَ» حسد را چون آفتی به تصویر می‌کشد که ایمان را مانند

ماده‌ای تلخ (صّبر) در خود حل می‌کند و این هشدار را آیهٔ نوشته‌شده با بیان رشک‌ورزیِ یهود با انگیزه‌ای نفسانی برای کفر به آیات الهی و تباهی ایمانشان (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵/ ۵۲۴)، به‌گونه‌ای مکمل به نمایش می‌گذارد؛ گویی، هر دو، حسد را نیرویی سیاه می‌دانند که گوهر ایمان را نابود و حسود را به سوی زیان می‌کشاند. آیه در سیاق نکوهش یهود، نازل شده که باوجود آگاهی از حقانیت اسلام، به‌دلیلِ حسد به فضل الهی (نبوت پیامبر صلی‌الله علیه و سلم)، کفر ورزیدند و خود را از سعادت محروم ساختند. یهود با کفر به پیامبر اسلام، درحقیقت، دست به معامله‌ای خسارت‌بار زدند. آنان پیش‌تر خود را وارثان نبوت می‌دانستند و در آرزوی پیامبر موعود، حتی ترک دیار گفتند و رنج اقامت در مدینه را به جان خریدند، اما هنگامی که پیامبر الهی از بنی‌اسرائیل ظهور کرد، تنها به‌خاطرِ نژاد، حسادت و از دست رفتن منافع، او را انکار کردند. این چرخش، نه‌تنها گسستی معرفتی، بلکه فروپاشی ارزشی بود (مکارم، ۱۳۷۴: ۳۴۷)؛ چراکه به گوهر، هستی و کرامت خود را فروختند و چیزی جز خشم الهی به دست نیاوردند.

واژهٔ «اشتروا» در اینجا، نه به معنای خرید، بلکه به معنای فروختن آمده است؛ یعنی آنان ایمان را با کفر معامله کردند و از کرامت انسانی به بندگی هوای نفس و شیطان سقوط کردند (همان، ۳۴۶). مفسران این حسد را ریشه‌ای تجاوزکارانه می‌دانند که با تکبر و تعصب، یهود را به انکار حقیقت و معامله‌ای زیان‌بار با ایمان‌شان سوق داد (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱/ ۳۳۵؛ سید قطب، ۱۴۰۸: ۱/ ۹۰)؛ بنابراین، حسادت با برانگیختن بدگمانی و انحصارطلبی، نه‌تنها ایمان را فاسد می‌کند، بلکه انسان را به ستیز با حکمت الهی وامی‌دارد. آیه هشداری است، حتی برای مؤمنان که حسد اگر مهار نشود، تلخی آن می‌تواند گوهر ایمان را نابود کند و انسان را به سوی عذابی خوارکننده بکشاند و همچنین دعوتی است به پالایش نفس و تسلیم در برابر مشیت الهی. معاملهٔ زیان‌بار یهود، درس عبرتی است که ضرورت تزکیهٔ نفس و پذیرش فضل الهی را راه سعادت گوشزد می‌کند. در این چارچوب، حسد نه فقط عیب اخلاقی، بلکه عاملی برای فروپاشی ایمان، سقوط شخصیت و زیستن در مدار غضب الهی تصویر می‌شود.

جدول شمارهٔ ۶) تحلیل استعاری روایت «الْحَسَدُ يُفْسِدُ الْإِيمَانَ كَمَا يُفْسِدُ الصَّبْرُ الْعَسَلَ»

حوزهٔ مبدأ	حوزهٔ مقصد	نگاشت مفهومی	نوع استعاره
مادهٔ فاسدکنندهٔ (صبر) ازبین‌برندهٔ طعم شیرین عسل	نابودکنندهٔ گوهر ایمان (حسد)	تباه‌سازی ایمان، به‌مثابهٔ تلخی عسل	تبعیه، تخلیبه، تحقیقیه، مطلقه

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

جدول شمارهٔ ۷) هم‌افزایی مفهومی روایت و آیهٔ ۹۰ سورهٔ مبارکهٔ بقره

وجه اشتراک استعاری	تقویت معنا در هم‌افزایی مفهومی
ماهیت تباه‌گری	ترسیم نابودی و تلخی طعم و گوهر ایمان در روایت و نمود عینی آن در آیه با ترسیم انکار فضل الهی و منتهی به کفر
پیامد حسد	خرابی تدریجی و نفوذ در باطن ایمان در روایت و اشاره به غضب‌های مکرر و عذاب مهین در آیه

۴-۱. روایت چهارم

«**دَبَّ إِلَيْكُمْ دَاءُ الْأُمَمِ قَبْلَكُمْ: الْحَسَدُ وَ الْبَغْضَاءُ**؛ بیماریِ امت‌های پیش از شما به‌سوی شما خزید (رسید): یکی حسد و دیگری دشمنی.» (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۳/ ۲۹)

واژهٔ «دَبَّ»، فعلی ماضی، به‌معنای خزیدن یا حرکت پنهانی است (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱/ ۴۷۷؛ ابن سیده، ۱۴۲۱: ۹/ ۲۷۹). واژهٔ «دبّ» استفاده شده تا نشان دهد که این بیماری اخلاقی، آهسته در جامعه نفوذ می‌کند، بی‌آنکه احساس شود؛ به تعبیری دیگر، حسد و به دنبالهٔ آن بغض را به موجودی موذی و سایه‌وار بدل می‌کند؛ گویی با گام‌هایی خاموش به سوی طعمه می‌خزد. «دَاءُ»، فاعل، بیماری را تداعی می‌کند (حمیری، ۱۴۲۰: ۴/ ۲۱۹۰)؛ بسان موجودی زنده که در پی تسخیر است. «الْأُمَمِ قَبْلَكُمْ» طبعاً به جوامع پیشین اشاره دارد که چون عبرتی از گذشته، زوالشان را به یاد می‌آورد. «الْحَسَدُ»، بدل یا عطف بیان (صفایی، ۱۳۸۷: ۵۱/۴) برای «دَاءُ»، آرزوی شومِ زوالِ نعمتِ دیگران است و «وَالْبَغْضَاءُ»، معطوف به آن، کینه‌ای سوزان را نشان می‌دهد (جوهری، ۱۴۰۴: ۳/ ۱۰۶۷). در بُعد بیانی، «دَاءُ الْأُمَمِ» و «دَبَّ» با استعاره‌ای چندرگه، حسد و بغض را بیماری می‌داند؛ فرضاً همانند سمی کشنده که در رگ‌های جامعه نفوذ می‌کند و آن را از درون می‌پوساند.

«دَاءُ»، اسم جنس، استعارهٔ اصلیه‌ای می‌سازد که این رذائل را به آفتی جسمانی مانند می‌کند؛ گویی داء (بیماری) نماد زهر است که جسم امت را مسموم می‌سازد (موسوی فندرسکی، ۱۳۸۱: ۵۵؛ هاشمی، ۱۳۹۷: ۲۱۲). «دَبَّ»، چون فعل است، استعارهٔ تبعیه است که به‌جایِ حرکت جسمانی، خزیدن این رذائل (حسد و کینه) را در روح و روان نشان می‌دهد؛ گویی چون ماری در سایه‌ها کمین کرده است. ازآنجاکه حدیث صراحتاً حسد و بغض را به موجود زنده یا بیماری تشبیه نکرده، بلکه با «دَبَّ» و «دَاءُ» این مفهوم را القا می‌کند، این ترفند استعارهٔ مکنیه است که شبحی از شباهت را در ذهن روشن می‌کند. این تصویر که حسد و بغض را چون بلایی خزنده می‌نمایاند، استعارهٔ تخییلیه است؛ زیرا خزیدن برای

ایـن رذائل در واقعیت، نیسـت؛ اما این خیال تهدید پنهـان آن‌ها را چون خنجری در بطن فرو می‌برد. (موسوی فندرسکی، ۱۳۸۱: ۵۵ و ۶۲-۶۳؛ هاشمی، ۱۳۹۷: ۲۱۱)

چـون زیان‌هـای حسـد و بغـض، ماننـد تفرقـه و فروپاشـی اخلاقـی در جهـان واقعـی، رخ می‌دهنـد، ایـن اسـتعاره تحقیقیـه اسـت (موسـوی فندرسـکی، ۱۳۸۱؛ ۶۴) کـه کلام را بـه حقیقتـی گزنـده پیوند می‌دهد؛ ازآنجاکه هیچ مناسـبتی از حسـد و بغض (مسـتعارٌمنه) یا بیمـاری (مسـتعارٌله) در متـن نیامـده، اسـتعارهٔ مطلقه اسـت (همـان، ۱۳۸۱: ۵۹). حسـد و بغـض کـه چـون زخم‌هایی عفونی وحـدت امـت را می‌درند، بـا آرمان ضمنی همبسـتگی، نبردی ارزشـی می‌آفرینند که سـایهٔ شـوم زوال جوامع پیشـین را به ذهن می‌کشاند. چنانچه از کلام خداوند متعال جاری شـده اسـت: ﴿وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ﴾ (شـوری: ۱۴)؛ «دَبَّ إِلَيْكُمْ دَاءُ الْأُمَمِ قَبْلَكُمْ؛ الْحَسَدُ وَالْبَغْضَاءُ» حسد و کینـه را چـون سـمی خزنـده بـه تصویر می‌کشـد که بـا نفوذ پنهـان در پیکرهٔ امـت، آن را به سـوی فروپاشـی می‌کشاند و این هشدار سـوزان را آیهٔ ﴿وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾ با افشـای حسـد با ریشـهٔ تفرقه و انشـعاب در میان اهل کتاب پس از دریافت حقیقـت، به‌گونـه‌ای مکمل به نمایش می‌گذارد؛ گویی، هـردو، این رذائل را بلایی می‌دانند که ریشه‌های وحدت را می‌خشکاند و جوامع را به پرتگاه زوال می‌راند.

آیـه در سـیاق نکوهـش قومـی نـازل شـده که بـا وجـود آگاهـی از حقانیـت دیـن، به‌دلیلِ حسـد و خودخواهی در میان خود، از وحدت الهی پراکنده شـدند و انشـعاباتی تباه‌کننده پدید آوردند؛ چنان‌که مفسـران این حسـد را انگیزه‌ای نفسـانی می‌دانند که با وجود علم به حقیقـت، آن‌هـا را بـه اختلاف و گمراهی کشـاند (طباطبایـی، ۱۳۷۸: ۴۱/۱۸؛ سـید قطب، ۱۴۰۸: ۵/ ۳۱۴۸)؛گویـی حسـد، چون آتشـی نهان، ایمـان جمعی را سـوزاند؛ بنابراین در این خوانـش، تفرقه‌افکنـی بـا کنشـی عامدانـه و آگاهانـه از سـوی نخبـگان دنیاطلـب و عـوام متعصب، تصویر می‌شـود؛ کنشـی که حقیقت را می‌دانست، اما به‌سبب اغراض شخصی آن را تحریف یا پنهان کرد.

«بغی» در این زمینه، مفهومی فراتر از ظلم صرف است و به‌معنای گرایش به افراط، خروج از حـد میانـه و تمایل به باطل در سـایهٔ منافع دنیوی اسـت (مـکارم، ۱۳۷۴: ۱/۳۸۱-۳۸۳)؛ چنان‌کـه اختلافـات مذهبی، به‌جایِ آنکـه حاصل تکثر طبیعی فهم دینی باشـد، زاییـدهٔ سـلطه‌جویی و تحمیل اراده‌های فردی بر متن وحی بود؛ بدین‌ترتیب، آیه نه‌تنها به هشـدار حدیث دربارهٔ خطر حسـد و کینه‌توزی در امت اسـلام، عمق بیشـتری می‌بخشـد، بلکه با ترسـیم الگـوی انحـراف اهل کتاب پس از آگاهی، امت را به هوشـیاری نسـبت بـه بازتولید

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

همـان چرخـه در درون خـود فرامی‌خوانـد. در ایـن میان، حسـد نه یک حالت روانی سـاده، بلکه بخشـی از سـازوکار گسـترده‌تر بغی اسـت که ایمان را می‌فرسـاید، وحدت را می‌گسلد و حقیقت را در غبار تعصبات و اغراض دنیوی پنهان می‌سـازد. در روایت آمده نیز شـاهد هسـتیم با توصیف حسـد و بغـض برای بیماری امت‌های پیشـین، خطر نفـوذ این آفت‌ها در امـت اسـلامی گوشـزد می‌شـود و آیـه این خطـر را در تفرقهٔ اهـل کتاب تبییـن می‌کند که حسدشان آن‌ها را از مسیر هدایت دور کرد.

جدول شمارهٔ ۸) تحلیل استعاری روایت (دَبَّ إِلَيْكُمْ دَاءُ الْأُمَمِ قَبْلَكُمْ: الْحَسَدُ وَ الْبَغْضَاءُ)

حوزهٔ مبدأ	حوزهٔ مقصد	نگاشت مفهومی	نوع استعاره
خزیدن موجود موذی/ بیماری پنهان	کیفیت تأثیر و نفوذ حسد	نفوذ پنهانی بیماری در جامعه	تبعیه، اصلیه، تخلییه، تحقیقیه، مطلقه

جدول شمارهٔ ۹) هم‌افزایی مفهومی با آیهٔ ۱۴ سورهٔ مبارکهٔ شوری

وجه اشتراک استعاری	تقویت معنا در هم‌افزایی مفهومی
بیماری و آفت	ترسیم نابودی جامعه به‌واسطهٔ بیماری امت‌های پیشین و نمود عینی آن در آیه با بیان ایجاد تفرقه و انشعاب در جامعه
نفوذ آهسته (دبَّ)	ترسیم سرایت تدریجی و آرام این بیماری در روایت و اشارهٔ رخ‌دادن تفرقه پس از آگاهی و دانش (علم حق)

نتیجه‌گیری

بررسـی نظام اسـتعاری حسـد بـر روی تعدادی روایـات اخلاقی و سـاختار مفهومی آن در قـرآن کریـم، طبعـاً پرده از ژرفای بلاغی و معنایی متون دینی برمی‌دارد و حسـد را چون آفتی چندچهره نمایان می‌سـازد که ایمان، وحدت و سـعادت انسانی را به مخاطره می‌افکند که امری روشن در مطالعات دینی است. این مطالعه، روایاتی را مورد واکاوی قرار داد که حسد را بـا اسـتعاره‌هایی چون «آتش»، «نیرویی سـرکش»، «مـادهٔ فاسـدکننده» و «بیماری پنهان» بـه تصویر کشـیده اسـت. این اسـتعاره‌ها، از تبعیه تا مکنیـه، تخییلیه، تحقیقیـه، اصلیه و مطلقـه، نه‌تنهـا با ایجاز و فشـردگی، زشـتی این رذیلـت را در برابر دیدهٔ خـرد می‌نهند، بلکه بـا پیونـدی بیانـی و بلاغی، مخاطب را به تأمل در پیامدهـای ویرانگر آن وامی‌دارند؛ چراکه خاصیـت ایـن نـوع از کلام اسـت. در قرآن کریم، آیاتی چون آیهٔ ۵۴ سـورهٔ نسـاء، آیهٔ ۸ سـورهٔ یوسـف، آیهٔ ۹۰ سـورهٔ بقره و آیهٔ ۱۴ سـورهٔ شـوری، حسـد را انگیزه‌ای نفسـانی برای کفر، تفرقه

و قضاوت نادرست معرفی می‌کنند که ریشه در بدگمانی و انحصارطلبی دارد. هم‌افزایی مفهومی این آیات با روایات، حسد را به‌مثابهٔ حجابی ترسیم می‌کند که بصیرت را کور و قلب را به سوی تباهی می‌کشاند؛ بااین‌همه با کاوش در تعامل مفهومی میان روایات و قرآن، نشان داده شد که استعاره‌های حسد فراتر از آرایه‌های ادبی و ابزاری برای بیداری وجدان و هدایت اخلاقی است؛ گویی هر استعاره، خاری است که در جان حسود فرومی‌رود تا او را به سویی اصلاح رهنمون سازد. یافته‌ها حاکی از آن است که حسد با ایجاد تقابل‌های ارزشی میان خیر و شر، نور و تاریکی و وحدت و تفرقه، انسان را از فضل الهی محروم می‌سازد و جامعه را به پرتگاه فروپاشی اخلاقی می‌کشاند. از منظر کاربردی، این مطالعه مخاطبان را به بازنگری در نگرش‌های خود دعوت می‌کند و با افشای چهرهٔ واقعی حسد، راه را برای پرورش فضائل اخلاقی و تقویت همبستگی اجتماعی هموار می‌سازد.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

منابع

قرآن کریم.
ابن بابویه، محمد بن علی (بی‌تا). ***«عیون أخبار الرضا علیه‌السلام»***، چاپ اول، تصحیح مهدی لاجورد. تهران: نشر جهان.
ابن حنبل، احمد بن محمود (۱۴۱۶ق). ***«مسند احمد بن حنبل»***، چاپ اول، تحقیق شعیب ارنووط. بیروت: مؤسسة الرسالة.
ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق). ***«المحکم و المحیط الأعظم»***، چاپ اول، تحقیق عبدالحمید هنداوی. بیروت: نشر دارالکتب العلمیة.
ابن منظور، محمد بن مکرم (بی‌تا). ***«لسان العرب، بیروت»***، چاپ اول. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث (۱۴۲۰ق). ***«سنن أبی داود»***، چاپ اول، تحقیق سید محمد. قاهره: دارالحدیث.
اکبرپور کیاسری، فاطمه و مهدی غیاثوند (۱۴۰۱ش). "بینامتنیت و مسأله زبان دین"، ***دوفصلنامه پژوهش‌های مابعدالطبیعی***، شمارهٔ ۶، سال سوم، ۷-۳۷.
بَشَری ترشیزی، زهرا و علی ایزانلو (۱۳۹۹). "تحلیل استعاری احساس حسد در روایات معصومین علیهم‌السلام"، ***علوم قرآن و حدیث***، ۵۲ (۲)، ۳۱-۵۲.

doi: 10.22067/jquran.2020.40095

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). ***«تفسیر تسنیم»***، تحقیق علی اسلامی. قم: مرکز بین‌المللی اسراء، چاپ هشتم.
جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴ق). ***«الصحاح»***، چاپ سوم، تحقیق احمد عبدالغفور عطار. بیروت: نشر دار العلم للملایین.
حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق). ***«شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم»***، چاپ اول، تحقیق: حسین عمری. دمشق: دارالفکر.
دحداح، انطوان (۱۳۸۵). ***«فرهنگ اصطلاحات صرف و نحو عربی»***، چاپ دوم، ترجمهٔ ابوالفضل علامی. قم: نشر ظفر.
دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۹۰). ***«لغت‌نامه: فرهنگ متوسط دهخدا»***، چاپ دوم. تهران: نشر دانشگاه تهران - مؤسسه انتشارات و چاپ.
زبیدی، ابوالفیض مرتضی (۱۴۱۴ق). ***«تاج العروس من جواهر القاموس»***، چاپ اول، تحقیق علی شیری. بیروت: دارالفکر.
زمردیان، رضا (۱۳۷۳). ***«فرهنگ واژه‌های دخیل اروپایی در فارسی «همراه با ریشه هر واژه»***، چاپ اول. مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
سید قطب (۱۴۰۸ق). ***«فی ضلال القرآن»***، چاپ پانزدهم. بیروت: دار الشروق.
شرتونی، سعید (۱۳۷۴). ***«أقرب الموارد فی فصح العربیة و الشوارد»***، چاپ اول. تهران: نشر منظمة الاوقاف و الشؤون الخیریة دارالأسوة للطباعة و النشر.
صاحب بن عباد (۱۴۱۴ق). ***«المحیط فی اللغة»***، چاپ اول، تحقیق محمدحسن آل یاسین. بیروت: نشر عالم الکتب.
صفایی، غلامعلی (۱۳۸۷). ***«ترجمه و شرح مغنی الأدیب»***، چاپ هشتم. قم: نشر قدس.
صفوی، کوروش (۱۳۹۹). ***«درآمدی بر معناشناسی»***، چاپ ششم. تهران: نشر سوره مهر.
طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۸). ***«المیزان»***، چاپ یازدهم، ترجمهٔ محمدباقر موسوی. قم: جامعه مدرسین.
طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ق). ***«مجمع‌البیان»***، چاپ دوم، تصحیح فضل‌الله یزدی طباطبایی. بیروت: نشر دارالمعرفة.
طبری لالکایی، هبه الله بن حسن (۱۴۲۶ق). ***«شرح أصول إعتقاد أهل سنة و الجماعة»***، چاپ نهم، تحقیق أحمد سعد غامدی. ریاض: نشر دار طیبه.
عبد الغنی، ایمن امین (۱۴۲۲ق). ***«النحو الکافی»***، چاپ سوم، تصحیح رمضان عبدالتواب، اسکندریه. مصر: نشر دار ابن خلدون.
علوی‌مقدم، محمد (۱۳۸۸). ***«معانی و بیان»***، چاپ نهم. تهران: انتشارات سمت - مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). ***«العین»***، چاپ دوم. قم: دارالهجرة.
فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق). ***«القاموس المحیط»***، چاپ اول. بیروت: نشر دار الکتب العلمیة.
قائمی‌نیا، علیرضا (۱۴۰۲). ***«بیولوژی نص و نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن»***، چاپ چهارم. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
قائمی‌نیا، علیرضا (۱۴۰۳). ***«استعاره‌های مفهومی و فضاهای قرآن»***، چاپ پنجم. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
لیتل مور، جنت، تیلور، جان آر (۱۴۰۱). ***«زبان‌شناسی شناختی نظریه‌ها و کاربردها»***، چاپ اول، برگردان: پارسا بامشادی، شادی انصاریان. تهران: نشر بوی کاغذ.
مغنیه، حبیب یوسف (۲۰۰۴م). ***«الوافی فی النحو والصرف»***، چاپ دوم. بیروت: نشر دار و مکتبة الهلال.
مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۸۶). ***«الأخلاق فی القرآن»***، چاپ سوم. قم: مدرسة الإمام علی بن أبی طالب.
ـــــــــــــــ (۱۳۷۴). ***«تفسیر نمونه»***، چاپ سی و دوم. تهران: دارالکتاب الإسلامیة.
موسوی فندرسکی، ابوطالب بن میرزابیک (۱۳۸۱). ***«رساله بیان بدیع»***، چاپ اول. اصفهان: دفتر تبلیغات اسلامی.
مهنا، عبدالله علی (۱۴۱۳ق) ، چاپ اول. ***«لسان اللسان»***. بیروت: دارالکتب العلمیة.
نویدی باغی، سکینه، ایزانلو، علی، قائمی‌نیا، علیرضا، آزاد، علیرضا (۱۴۰۰). «آمیزه‌های استعاری و استعاره‌های زنجیری» ، ***ذهن***، ۲۲ (۸۸) , ۹۵-۱۲۴.
ولی‌زاده، ابوالقاسم، ولی‌زاده، محمدمهدی (۱۳۹۹). «پیامدشناسی حسد از منظر قرآن و روایات»، ***فصلنامهٔ علمی پژوهشی مطالعات اخلاق کاربردی***، ۱۶(۳۸)، ۳۷-۵۹.

doi: 10.22081/jare.2020.56659.1490

هاشمی، احمد (۱۳۹۷). ***«جواهرالبلاغة»***، چاپ یازدهم. قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه.
هاشمی، زهره (۱۳۸۸). «نظریه استعاره مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون»، ***ادب پژوهی***، ۴ (۱۲)، ۱۴۰-۱۱۹.
هداوند میرزایی، صغری (۱۳۹۹). ***«معنی‌شناسی واژه حسد در قرآن»***، استاد راهنما: استاد راهنما: حسین رحمانی تیرکلایی و استاد مشاور: رحیم آقا علی. تهران: دانشگاه پیام‌نور استان تهران، مرکز پیام‌نور ورامین.
همتی، محمدعلی، شیروانی شیری، علی (۱۴۰۰). «آثار و پیامدهای حسد در تعاملات فردی و اجتماعی در آموزه‌های قرآنی»، ***علوم تربیتی از دیدگاه اسلام***، ۹(۱۶)،۱۷۹-۲۰۳.

doi:10.30497/edus.2020.239110.1387

هوایی، کبری، فلاح، محمدجواد (۱۳۹۹). «تبیین تأثیر مُخرّب حسد بر ساحت معرفتی و عاطفی ایمان»، ***فصلنامهٔ اخلاق پژوهی***. ۳ (۸)، ۱۳۱-۱۱۱.
George Lakoff and Mark Johnsen (2003) Metaphors we live by, London: The university of Chicago press.

References

The Holy Quran.
Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali, (undated): ʿUyūn Akhbār al-Riḍā (Narratives of al-Ridha, peace be upon him), edited by Mahdi Lajvardi, Tehran, Jahan Publishing, First Edition. [In Arabic]
Ibn Hanbal, Ahmad ibn Mahmoud, (1416 AH): Musnad Ahmad ibn Hanbal, edited by Shuayb Arnout, Beirut, Al-Resalah Foundation, First Edition. [In Arabic]
Ibn Sīdah, Ali ibn Ismail, (1421 AH): Al-Muḥkam wa al-Muḥīṭ al-Aʿẓam, edited by Abdul Hamid Hindawi, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, First Edition. [In Arabic]
Ibn Manẓūr, Muhammad ibn Mukrim, (undated): Lisān al-ʿArab, Beirut, Dar al-Fikr for Printing, Publishing and Distribution, First Edition. [In Arabic]
Abū Dāwūd Sijistānī, Sulaymān ibn Ashʿath, (1420 AH): Sunan Abi Dawud, edited by Sayyid Muhammad, Cairo, Dar al-Hadith, First Edition. [in Arabic]
Akbarpour Kiyasari, Fatemeh; Ghiasvand, Mahdi, (1401 SH): Intertextuality and Religious Language, Biannual Journal of Metaphysical Investigations, No. 6, Year 3, pp. 3-37. [In Persian]
Bashari Torshizi, Zahra; Izanloo, Ali, (1399 SH): Metaphorical Analysis of the envy in the narrations of the Infallibles (pbuh), Journal of Quranic and Hadith Studies, 52(2), pp. 31-52. [In Persian]
Javadi Amoli, Abdullah, (1388 SH): Tafsir Tasnim, Edited by Ali Eslami, Qom, International Center of Isra, 8th Edition. [In Persian]
Jauhari, Ismail ibn Hammad, (1404 AH): Al-Sihah, Edited by Ahmad Abdulghafour Attar, Beirut, Dar al-Ilm for Millions, 3rd Edition. [In Arabic]
Humayri, Nashwan ibn Saeed, (1420 AH): Shams al-ʿUlum wa Dawāʾ Kalam al-ʿArab min al-Kulum, Damascus, Edited by Hussein Amri, Dar al-Fikr, First Edition. [In Arabic]
Dahdah, Antwān, (1385 SH): Dictionary of Arabic Morphological and Syntactical Terms, Translator: Abolfazl Allami, Qom, Zafar Publishing, 2nd Edition. [In Persian]
Dehkhoda, Ali Akbar, (1390 SH): Lughatnama: Dehkhoda's Medium Dictionary, Tehran, University of Tehran Press, 2nd Edition. [In Persian]
Zabidi, Muhammad ibn Muhammad, (1414 AH): Taj al-ʿUrus min Jawahir al-Qamus, Edited by Ali Shiri, Beirut, Dar al-Fikr, First Edition. [In Arabic]
Zamordiyan, Reza, (1373 SH): Dictionary of Borrowed European Words in Persian "Along with the Origin of Each Word", Mashhad, Astan Quds Razavi Publication Institute, First Edition. [In Persian]
Sayyid Qutb (1408 AH): Fi Ẓilal al-Qur'an, Beirut, Dar al-Shorouq, 15th Edition. [In Arabic]
Shartuni, Saeed, (1374 SH): Aqrab al-Mawarid fi Fusha al-ʿArabiyya wa al-Shawārid, Tehran, Organization of Awqaf and Charity Affairs, Dar al-Oswah for Printing and Publishing, First Edition. [In Arabic]
Sahib ibn Abbad, (1414 AH): Al-Muḥīṭ fi al-Lughah, Edited by Muhammad Hassan Al-Yasin, Beirut, Alam al-Kutub Publishing, First Edition. [In Arabic]
Safaei, Gholamali, (1387 SH): Translation and Commentary of Mughni al-Adib, Qom, Quds Publishing, 8th Edition. [In Persian]
Safavi, Kourosh, (1399 SH): Introduction to Semantics, Tehran, Soureh Mehr Publishing, 6th Edition. [In Persian]
Tabatabai, Muhammad Husayn, (1378 SH): Al-Mizan, Translated by Muhammad Baqir Mousavi, Qom, Society of Teachers, 11th Edition. [In Persian]
Tabarsi, Fazl ibn Hasan, (1408 AH): Majma' al-Bayan, Edited by Fazlallah Yazdi Tabatabai, Beirut, Dar al-Ma'arifah, 2nd Edition. [In Arabic]
Tabari Lalkai, Hebatollah ibn Hasan, (1426 AH): Sharh Usul I'tiqad Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, Edited by Ahmad Saad Ghamdi, Riyadh, Dar Taybah Publishing, 9th Edition. [In

Persian]
Abd al-Ghani, Ayman Amin, (1422 AH): Al-Nahw al-Kafi, Edited by Ramadan Abd al-Tawab, Alexandria, Egypt, Dar Ibn Khaldun, 3rd Edition. [In Arabic]
Alavi Moghadam, Muhammad, (1388 SH): Ma'ani wa Bayan, Tehran, SAMT Publications - Center for Research and Development of Humanities, 9th Edition. [In Persian]
Al-Farahidi, Khalil ibn Ahmad, (1409 AH): Al-Ayn, Qom, Dar al-Hijrah, 2nd Edition. [In Arabic]
Fayrouzabadi, Muhammad ibn Ya'qub, (1415 AH): Al-Qamus al-Muḥīt, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, First Edition. [In Arabic]
Qaeminia, Alireza, (1402 SH): Biology of Text and Semiotics and Interpretation of the Quran, Tehran, Research Institute of Culture and Islamic Thought Publications, 4th Edition. [In Persian]
Qaeminia, Alireza, (1403 SH): Conceptual Metaphors and Spaces of the Quran, Tehran, Research Institute of Culture and Islamic Thought Publications, 5th Edition. [In Persian]
Littlemore Janet, Taylor John R., (1401 SH): Cognitive Linguistics: Theories and Applications, translated by Parsa Bamshadi, Shadi Ansarian, Tehran, booye kaghaz Publishing, First Edition. [In Persian]
Mughniyah, Habib Youssef, (2004 AD): Al-Wafi fi al-Nahw wa al-Sarf, Beirut, Dar wa Maktaba al-Hilal, 2nd Edition. [In Arabic]
Makarem Shirazi, Naser et al., (1386 SH): al-ʾAḫlāq fī al-Qurʾān (Ethics in the Quran), Qom, Imam Ali ibn Abi Talib School, 3rd Edition. [In Arabic]
_____, (1374 SH): Tafsir Namuneh, Tehran, Dar al-Kitab al-Islamiyyah, 32nd Edition. [In Persian]
Mousavi Funderski, Abutaleb ibn Mirza Bik, (1381 SH): Risalah Bayan Badi', Isfahan, Islamic Propagation Office, First Edition. [In Persian]
Mohanna, Abdullah Ali, (1413 AH): Lisān al-Lisān, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, First Edition. [In Arabic]
Navidi- Baghi, Sakineh; Izanloo, Ali; Qaeminia, Alireza; Azad, Alireza, (1400 SH): Metaphoric Amalgams and Metaphoric Chains, Zehn Journal, 22(88), pp. 95-124. [In Persian]
ValiZadeh, Abolghasem; ValiZadeh, Mohammad Mahdi, (1399 SH): Examining the consequences of jealousy from the perspective of the Qur'an and the books of hadith, Quarterly Scientific Journal of Applied Ethics Studies, 16(38), pp. 37-59. [In Persian]
doi: 10.22081/jare.2020.56659.1490
Hashemi, Ahmad, (1397 SH): Jawaher al-Balaghah, Qom, Center for Management of Seminaries, 11th Edition. [In Arabic]
Hashemi, Zohreh, (1388 SH): Conceptual Metaphor Theory from the Perspective of Lakoff and Johnsen, Adab Pazhouhi, 4(12), pp. 119-140. [In Persian]
Hadavand Mirzaei, Soghra, (1399 SH): Semantics of the Word "Jaelousy" in the Quran, Supervisor: Hossein Rahmani Tirkolaei, Co-Supervisor: Rahim Agha Ali, Payam Noor University, Tehran Province, Varamin Branch. [In Persian]
Hemati, Mohammad Ali; Shirvani Shiri, Ali, (1400 SH): Effects and Consequences of Jealousy on Individual and Social Interactions in Quranic Teachings, Quarterly Journal Islamic Perspective on Educational Science, 9(16), pp. 179-203. [In Persian]
Havasi, Kobra; Fallah, Mohammad Javad, (1399 SH): An Account of the Fatal Impact of Envy on Epistemic and Emotional Dimensions of Faith, Quarterly Journal of Moral Studies, 3(8), pp. 111-131. [In Persian]
George Lakoff and Mark Johnson (2003), "Metaphors We Live By," London: The University of Chicago Press.y, London: The University of Chicago Press.

Stylistics Studies of the Holy Quran

Print ISSN 2645-5714
Online ISSN 2676-6035

The Role of Prepositions in the Semantic Transformation of Qur'anic Verses

Mostafa Javanroudi [1], Farshad Moradi [2]

1. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Payame Noor University, Iran.
Email: mjavanrudy@pnu.ac.ir
2. M.A. in Arabic Language and Literature, Payame Noor University, Javanrud Centre, Iran.
Email: farshadmoradiarshad@gmail.com

Research Article

Extended Abstract

Introduction: The Holy Qur'an, as the most fundamental source of knowledge and guidance, has consistently attracted the attention of scholars and exegetes. The profound layers of meaning and semantic subtleties of this divine Book have given rise to numerous scholarly disciplines through-out history, including Maʿānī al-Qurʾān (The Meanings of the Qur'an), Iʿjāz al-Qurʾān (The Inim-itability of the Qur'an), and Majāz al-Qurʾān (The Metaphorical Expressions of the Qur'an). Among the structural components of Qur'anic language, prepositions (ḥurūf al-jarr) occupy a dis-tinctive position because of their frequent occurrence and essential role in establishing relationships between sentence elements. In traditional grammatical theory, these particles are generally regarded as relational elements whose meanings are realized through their connections with nouns, verbs, and other components of a sentence, rather than as independent lexical units. This perspective has sometimes contributed to insufficient attention being paid to their semantic and rhetorical subtleties in the Qur'anic text. By contrast, prominent literary exegetes, such as al-Zamakhsharī, have em-phasized the pivotal role of these particles in shaping the meaning and rhetoric of Qur'anic verses, regarding indifference to their significance as an indication of insufficient literary sensitivity. Adopting an analytical approach, this study seeks to clarify the role of prepositions in the semantic transformation of Qur'anic verses and demonstrate how they contribute significantly to deepening and modifying meaning beyond their function as grammatical connectors.

Research Objective: The principal objective of this study is to explain and analyse the role of prepositions in the process of semantic transformation in Qur'anic verses. It examines the extent to which these particles influence the meanings of Qur'anic expressions and seeks to substantiate its central hypothesis: prepositions perform functions that extend far beyond simple grammatical con-nection and can significantly modify and deepen the semantic structure of a sentence. The study also seeks to address a fundamental question: Does overlooking these particles in translation and exegesis result in semantic inadequacy in the interpretation of Qur'anic verses?

Research Method: This study adopts a descriptive-analytical approach and employs library re-search to examine authoritative literary, exegetical, and grammatical sources. Particular attention is devoted to the works of prominent rhetoricians and exegetes, especially Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn ʿUmar al-Zamakhsharī (d. 538 AH), who paid considerable attention to the literary and seman-tic subtleties of the Qur'an. Selected Qur'anic

Received: 10 January 2024 | **Received in revised from:** 13 February 2024 | **Accepted:** 20 February 2024 | **Published online:** 23 October 2026

How to cite: javanrudi, M. & moradi, F. (2026). The Role of Prepositions in the Semantic Transformation of Qur'anic Verses. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 10(2), 34–55.

https://doi.org/10.22034/sshq.2024.208496

© 2026 | authors retain the copyright and full publishing rights.

style.quran.ac.ir

Article type: Research Article

Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences

verses in which prepositions play a pivotal role in semantic transformation are examined in detail. The analytical procedures include comparing the meanings of verses when the relevant prepositions are taken into consideration with the interpreta-tions that may result from overlooking them, as well as investigating instances in which particular prepositions are used in some verses but omitted in others. The study also examines whether ne-glecting the role of these particles results in conceptual inadequacy in understanding Qur'anic verses.

Findings: The findings challenge the view that prepositions function merely as connecting ele-ments. They demonstrate that, although these particles do not generally possess independent se-mantic content in the same way as nouns and verbs, they play a vital role in shaping the semantic structure of Qur'anic sentences. In many instances, the precise meaning of a noun, verb, or even an entire sentence depends on the presence and function of a particular preposition. Through their subtle use, these particles can modify the mode of expression, expand and deepen meaning, and establish specific temporal and spatial relationships. A comparative examination of Qur'anic exege-ses and translations further indicates that overlooking the semantic contribution of prepositions can result in incomplete or ambiguous interpretations and, in certain cases, a departure from the intend-ed meaning of a verse.

The most significant functions identified for prepositions in the semantic transformation of Qur'anic verses are as follows:

• **Expansion and Deepening of Meaning:** Prepositions enrich and deepen meaning by in-troducing additional semantic nuances and specifying relationships among sentence ele-ments.

• **Expression of the State of the Subject or Object:** Certain prepositions help specify the state, quality, or manner in which an action occurs in relation to its subject or object.

• **Modification of the Style of Expression:** The use or omission of a particular preposition can alter the structure and meaning of a sentence and contribute to its rhetorical effect.

• **Establishment of Temporal and Spatial Relationships:** Prepositions frequently indicate the temporal or spatial dimensions of an event, thereby contributing to a more precise un-derstanding of its context.

• **Clarification of the Literal and Figurative Meanings of Verbs:** Certain prepositions help determine whether a verb is used in its literal or figurative sense, thereby facilitating a more precise understanding of its contextual meaning.

• Emphasis in Expression: In certain instances, prepositions contribute to the emphasis of a particular meaning or concept and draw the audience's attention to it.

Conclusion: This study concludes that prepositions are not merely grammatical and connective elements but constitute an integral and active component of the semantic system of the Holy Qur'an. Overlooking their rhetorical and semantic functions, particularly in translation and exege-sis, not only results in the loss of deeper layers of Qur'anic meaning but may also lead to a distor-tion of a verse's intended message and its misinterpretation. Although this study has elucidated sev-eral significant functions of prepositions through selected Qur'anic examples, considerable scope remains for further investigation. A comprehensive examination of the entire Qur'an to identify the various functions of these particles and formulate general principles governing their use, together with further research into the reasons for their inclusion or omission in particular contexts, could provide a foundation for future studies and complement the findings of the present research. A deeper understanding of the semantic and rhetorical subtleties of prepositions opens new avenues for appreciating the unparalleled eloquence and linguistic inimitability of the Holy Qur'an.

Keywords: Prepositions (Ḥurūf al-Jarr); Semantic Transformation; Qur'anic Verses; Qur'anic Rhetoric; Exegesis; Semantic Functions; al-Zamakhsharī; Sentence Structure; Semantics

مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم
Print ISSN 2645-5714
Online ISSN 2676-6035

نقش حروف جرّ در تحوّل مفهومی آیات قرآن کریم

مصطفی جوانرودی [۱] ، **فرشاد مرادی** [۲]

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه پیام نور، تهران ایران. ایمیل: mjavanrudy@pnu.ac.ir
۲. دانش آموخته کارشناس ارشد زبان و ادبیات عربی دانشگاه پیام نور مرکز جوانرود ایران ایمیل: farshadmoradiarshad@gmail.com

پژوهشی

چکیده

اسم و فعل در متون دستوری کلاسیک و معاصرِ عربی، مستقل در افادهٔ معنی و دو رکن اصلیِ کلام هستند؛ بنابرایـن، معانـیِ حروفِ جرّ را وابسـته دانسـته و در بهتریـن حالت، حروف جرّ را رابطِ اسـم و فعل معرفی کرده‌انـد، امّـا نظـر بـه پژوهش‌های بلاغیّون و مفسّـران ادبـی قرآن کریم، ایـن حروف، جایـگاه بلندی در مقولهٔ تحوّل مفهومی عبارات پیدا کردند. در قرآن کریم، به عنوان برجسته‌ترین کتاب در عرصهٔ بلاغت و آخریـن کتاب آسـمانی، بسـامد گسـترده‌ای از حروف جرّ وجـود دارد؛ بنابرایـن، درک نقش حروف جر در تحـوّل مفهومـی عبـارات، کمک قابلِ‌توجّهی به فهـم عمیق آیات قرآن می‌کند. شـناخت میزان اثرگذاری حروف جرّ در تحوّل مفهومی آیات قرآن کریم، هدف پژوهش حاضر اسـت. این جسـتار، با روش تحلیلی-توصیفی و با بهره‌گیری از ادیبانِ کلاسـیک در عرصهٔ تفسـیر ادبی، بر آن اسـت تا این نقشِ مهم را تحلیل و بررسـی کرده و با بیان نمونه‌هایی از آیات قرآن کریم، این تحوّل مفهومی را با و بدونِ درنظرگرفتن این نقش، بسـنجد. یافته‌ها حاکی از آن اسـت که اگرچه این حروف در تحقّق معنا نیازمندِ جمله هسـتند، امّا درواقع، ساختار و مفهوم جمله‌ها نیز در افادهٔ مفهوم خود، به این حروف نیاز دارند و شناخت این حروف، نقش گسترده‌ای در تحوّل مفهومی عبارات دارد.

کلید واژگان: تحوّل مفهومی، تفسیر ادبی، حروف جر، قرآن کریم.

تاریخ دریافت: ۲۰ دی ۱۴۰۲ | **تاریخ اصلاح:** ۲۴ بهمن ۱۴۰۲ | **تاریخ پذیرش:** ۰۱ اسفند ۱۴۰۲ | **تاریخ انتشار آنلاین:** ۰۱ آبان ۱۴۰۵

استناد به این مقاله: جوانرودی، مصطفی و مرادی، فرشاد. (۱۴۰۵). نقش حروف جر در تحوّل مفهومی آیات قرآن کریم. *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*، ۱۰(۲)، ۳۴-۵۵.

https://doi.org/10.22034/sshq.2024.208496

۱۴۰۵© نویسندگان دارنده حق مولف مقاله خود بدون محدودیت هستند
نوع مقاله: پژوهشی **ناشر:** دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
style.quran.ac.ir

۱. مقدمه

وقتی سخن از قرآن می‌آید، آیاتی آشکار، آسان و بدون تصنّع و تکلّف که به زبان عربی نازل شده به ذهن خطور می‌کند، امّا این آیات در طول تاریخِ خود، بسیاری از نظریات علمیِ پیشینه‌دار را به چالش کشیده و مغزهای متفکّر، مجامع مختلف و محافل علمی، فلسفی و ادبی فراوانی را به خود درگیر کرده است. قرآن کریم، کتابی است که هرروز و در هرعصر، زیبایی‌های جدیدی از آن جلوه‌نمایی می‌کند و مفاهیم عمیقی از آن کشف می‌شود. در گذشته نیز این اسرار پیوسته ذهنِ اندیشمندان و تذوّق ادیبان را برانگیخته بود و در قرون مختلف، کتاب‌هایی در قالب‌های «معانی‌القرآن»، «إعجازالقرآن»، «غریب‌القرآن»، «مجازالقرآن» و دیگر عناوین (ابن‌ندیم، ۱۴۱۷: ۵۳-۵۴)، به رشتهٔ تحریر درآمد و این خود، حاکی از این دغدغه بوده و چنین کاوش‌هایی، تاکنون و اکنون نیز ادامه داشته و خواهد داشت.

نظر به اهمّیّت قرآن کریم برای جامعهٔ بشری به صورت عام و مصدریّت آن برای مسلمانان، فهم درست این منبع الهی امری بسیار ضروری است و ازآنجاکه حروف جرّ نیز بسامد گسترده‌ای در ساختار زبانی این کتاب دارند، بنابراین شناخت نقش این حروف در تحوّل مفهومی آیات، اهمّیّت بسیار دارد.

حروف جرّ یکی از اجزای ظاهری و ساختاری آیات این کتاب است و در متون دستوری، نحویان حروف جرّ را جزئی غیر اصلی، وابسته به ارکان اصلی جمله، غیرمستقل در افادهٔ معنی و رابطی بین اسم و فعل معرفی نمودند (قاری، ۱۳۹۰: ۶۸-۷۲) و بنا بر این نگرش، گاهی چنین تصور می‌شود که وجود آن‌ها زیاد محل تحقیق و چندان دارای اهمّیّت نیست. امّا نظر به پژوهش‌های بلاغیّون و مفسّران ادبی قرآن کریم، هم‌چون زمخشری، این حروف نقشی بسزا و جایگاه بلندی در مقولهٔ تحوّل مفهومی عبارات دارند. زمخشری، از مفسّران و بلاغیّون ارزشمند قرن چهارم، بی‌توجّهی به حروف جارّه و ظرافت‌های ادبی آن در آیات قرآن کریم را ناشی از کج‌سلیقگی و بی‌ذوقی برمی‌شمارد. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۰۲/۳)

پژوهش حاضر به روش کتابخانه‌ای، ضمن استفاده از کاوش‌های اهل ادب و بلاغت و با بررسی و تحلیل نمونه‌هایی از آیات قرآن کریم، نقش حروف جرّ در تحوّل مفهومی آیات را با در نظر گرفتن نقش حروف جرّ و بدونِ در نظر گرفتن آن، می‌سنجد. هدف اصلی این پژوهش، بررسی نقش حروف جرّ در تحول مفهومی آیات قرآن کریم و شناخت میزان اثرگذاری آن‌هاست و بر آن است تا با بررسی علت ذکر و یا حذف حروف جرّ در برخی آیات و مطابقهٔ آیاتی که حروف جرّ در آنها گاهی ذکر و گاهی حذف شده‌اند، این فرضیه را اثبات نماید که حروف جرّ در تحول مفهومی آیات تأثیرگذار است. این جستار با

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

بهره‌مندی از روش توصیفی-تحلیلی، به‌دنبالِ پاسخ به این پرسش است که نقش حروف جرّ در تحول مفهومی آیات و عبارات چگونه است؟ و آیا بی‌توجهی به این امر، باعث نارسایی مفهومی در آیات می‌شود؟ یافته‌ها حاکی از آن است که اگرچه این حروف در تحقّق معنا نیازمندِ جمله هستند، امّا درواقع، ساختار و مفهوم جمله‌ها نیز در افادهٔ مفهوم خود، به این حروف نیاز دارند و شناخت این حروف، نقش گسترده‌ای در تحوّل مفهومی عبارات دارد. همچنین با تأمل در آیات و بررسی تطبیقی تفاسیر و ترجمه‌های آنها، نتایج بدین‌گونه است که بی‌توجهی به نقش تأثیرگذار حروف جرّ در تحول مفهومی آیات، موجب نارسایی معنایی در ترجمه و تفسیر آن می‌شود.

۲. پیشینه پژوهش

حروف جرّ، معانی آن، کاربردشان در قرآن و...، از موضوعاتی است که تحقیقات ارزنده‌ای پیرامون آن صورت گرفته است؛ برخی از این تحقیقات، عبارتند از:

۱) اصغری در رسالهٔ دکترای خود تحت عنوان «حروف جرّ در قرآن کریم با رویکرد نحوی-بلاغی» با راهنمایی دکتر محمّد فاضلی که در سال ۱۳۸۸ در دانشگاه تربیت مدرّس تهران از آن دفاع شد، به بیان مباحث نحوی و بلاغی مرتبط با حروف جرّ در قرآن پرداختند. این تحقیق براساسِ استقراء تام و دقیق و به صورت گسترده و طبقه‌بندی‌شده در کلّ قرآن کریم صورت گرفته و در آن، رابطهٔ حروف جر با متعلّقات‌شان از افعال و مشتقّات آنها مشخص شده و آمارگیری از تعداد به‌کارگیری هرمعنا برای حروف جرّ به صورت تفکیکی در کلِّ قرآن انجام پذیرفته و رسم نمودارها و جدول‌های درخورِ هربخش برای تبیین بیشتر دستاوردها، آورده شده است. همچنین در این رساله به کشف لطائفی پرداخته شده که حروف جرّ در آیات قرآنی ایجاد نموده‌اند و نقش‌هایی که حرف جرّ موجود در آیات ایفا کرده‌اند، تبیین شده است تا به‌دلیلِ اصلی جایگزینی حروف به‌جایِ یکدیگر در قرآن کریم، پی برده شود؛ درنهایت، تشخیص حقیقت یا مجاز بودن معانی حروف جرّ و ارتباط این حروف با متعلّقات‌شان، ازجمله دستاوردهای این رساله بوده که با هدف فهم دقیق‌تر مفاهیم قرآنی انجام پذیرفته است.

۲) مطاعی در پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد خود تحت عنوان «آسیب‌شناسی تفاسیر ادبی قرآن کریم پیرامون حروف جرِّ من، إلی و فی» با راهنمایی محمّدنبی احمدی که در سال ۱۴۰۱ در دانشگاه رازی کرمانشاه از آن دفاع شد، به آسیب‌شناسی برخی از مهمترین تفاسیر ادبی قرآن کریم در موضع‌گیری‌های‌شان پیرامون حروف جرِّ «مِن»، «فی» و «إلی» پرداخت. یافته‌های حاصل از این تحقیق نشان داد که مفسران در پاره‌ای از موارد، موضع‌گیری‌های

مشابهی داشتند و گاهی مسائل را به دیگری ارجاع می‌دادند و البته در مواردی نیز به دو یا چند دسته تقسیم می‌شدند. همچنین دریافت گردید که برخی از این تفسیرها در برخی آیات، از روی موضوع گذشته و لطافت موجود در استعمال حرف جرّ در آن موضع را بیان نکرده‌اند؛ حال‌آنکه برخی دیگر به کاوش دقیق آن پرداختند.

۳) خلیفهٔ شوشتری و نوایی قمصر (۱۳۹۰) در مقاله‌ای تحت عنوان «بررسی و بحث پیرامون آرای مختلف دربارهٔ حروف جرّ زائد در قرآن مجید (مطالعهٔ موردی ده جزء اول)» به بررسی آرای مختلف پیرامون حروف جرِّ زائده در قرآن، با تکیه بر ده جزء اول، پرداخته‌اند. نتایج حاصل از این پژوهش نشان داد که حروف جرِّ زائد، دو نقش کاربردی دارند؛ یکی لفظی و دیگری معنوی. همچنین بنابر یافته‌های این پژوهش، نقش کاربردی حروف جرّ زائد در ده جزء اول قرآن، همان نقش معنوی آنها، یعنی تأکید معنای کلِّ جمله است و نقش کاربردی حروف جرّ زائد، نه‌تنها در تأکید آیات، بلکه در درك مفاهیم و معانی آنها نیز مهم است.

٤) عبّاس‌زاده در مقاله‌ای تحت عنوان «کارکردهای زیباشناختی حذف حروف جارّه در قرآن کریم»، مباحثی پیرامون مسائل زیباشناختی حذف حروف جرّ ارائه داده که مهمترین یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است که حذف حروف جارّه یک هنجارگریزی نحوی است و تأثیر آن از روساخت به ژرف‌ساخت نیز می‌رسد و همچنین حذف حرف جر، متن قرآن را به متنی باز و گسسته تبدیل نموده و درنتیجه فضایی باز برای تأمّل آگاهانهٔ خواننده فراهم آورده است.

۵) مسلم‌جوی و همکاران در مقاله‌ای تحت عنوان «بررسی توصیفی نقش حروف جر در تنوّع معنایی آیات قرآن کریم با تکیه بر رویکرد نظریهٔ طرح‌وارهٔ تصویری حرکتی لیکاف و جانسون»، درصدد پاسخگویی به این پرسش بودند که طرح‌واره‌های حرکتی حروف جرّ چگونه به روشن‌داشتِ معانی و بسط آنها در آیات قرآن کمك می‌کنند. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که حرف جرّ از نظر ماهیّت، چند حالت دارد و معنای نهایی آن را موقعیّتی مشخّص می‌کند که حرف جرّ در آن به کار می‌رود. در طرح‌وارهٔ منبع- مسیر- هدف، حروف جرّ به‌طورِ گسترده در آیات قرآن برای نقشه‌برداری از حوزه‌های انتزاعی به کار رفته‌اند و در معنای مکانی- هندسی جهت‌گیری از مبدأ و مقصد، به کار می‌روند.

٦) شهبازی نیز در مقاله‌ای تحت عنوان «زیباشناسی حروف جارّه در آیات قرآن کریم از نگاه زمخشری» با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی، کوشیده است تا دیدگاه‌های بلاغی صاحب کشّاف از حروف جارّه را دسته‌بندی و مورد واکاوی قرار دهد. یافته‌های حاکی از این پژوهش، نشان می‌دهد که زمخشری زیبایی ادبی حروف جارّه را از دریچهٔ نظم و ترکیب

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

آیات می‌نگرد و در تحلیل جمال‌شناسی خود به مباحثی چون: «تعلّق»، «تنوّع دلالت» و «کارکرد بلاغی» عنایت ویژه دارد. وی با اسلوب خاص خود که مبتنی بر پرسش و پاسخ است، علّت‌های ادبی حروف را جویا می‌شود و سعی می‌کند معانی مختلف آن‌ها را باتوجه‌به فضای کلّی آیه و در همنشینی با واحدهای دیگر جمله بسنجد. همچنین نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که با تحلیل گفته‌ها و نکته‌سنجی‌های زمخشری در باب حروف جرّ، کارکردهای زیباشناختی این حروف از نگاه این مفسّر را می‌توان در سه بُعد «تصویرگرایی»، «تعدد معانی» و «مبالغه و تأکید» دسته‌بندی نمود.

پژوهش‌های مذکور، بخشی از پژوهش‌های مرتبط با موضوع حاضر بودند، امّا تاکنون پژوهشی که مستقیماً به بررسی نقش حروف جرّ در تحوّل مفهومی آیات قرآن بپردازد، صورت نگرفته و پژوهش حاضر، نخستین اقدامی است که در این زمینه صورت می‌گیرد.

۳. مبانی نظری پژوهش

۳-۱. حرف

حرف در لغت به معنای «طرف، جانب و کنار» است. برای مثال، وقتی گفته می‌شود «حرفُ السیف»؛ یعنی «لبهٔ شمشیر» یا وقتی گفته می‌شود «حرفُ السفینه» یا «حرفُ الجبل»، به‌ترتیب؛ یعنی «کنارهٔ کشتی» و «کنارهٔ کوه». این واژه، شش بار در قرآن کریم به کار رفته است. (ابن‌منظور، ۱۴۱۶: ۴۲/۹؛ فیروزآبادی، بی‌تا: ۱۷۰/۳؛ اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۲۸).

در مورد معنای حرف در اصطلاح نحویان، تعاریف بسیاری با اسلوب‌های مختلف ارائه شده است، اما سخنی که از بیشتر نحویان در شناخت حقیقت معانی حرفیّه شنیده می‌شود، نبودن علامات اسم و فعل، همراه با حرف است (ابن هشام، ۲۰۱۰، ج ۱: ۲۰). عبدالقاهر جرجانی نیز حرف را به «ما دَلَّ عَلَی مَعنَیً فِی غَیرِهِ» تعریف می‌کند. (جرجانی، ۱۴۱۲: ۳۸)؛ یعنی اینکه حرف، کلمه‌ای است که برخلاف اسم و فعل، در دلالت بر معنی، مستقلّ و قائم بنفسه نیست؛ بلکه برای تحقّق معنی، نیازمند غیر خود است و معنایش، به واسطهٔ کلمه‌ی دیگری نمود پیدا می‌کند. ابن منظور می‌گوید: «حرف» اداتی است ربط‌دهنده، و میان اسم و اسم و نیز میان فعل و فعل، و یا اسم و فعل، ایجاد رابطه می‌کند. (ابن منظور، ۱۴۱۶: ۹۳/۴)

۳-۲. حروف جرّ

واژهٔ جرّ که ریشهٔ آن «ج ر ر» است، در لغت به معنای «گرفتن» و «کشیدن» آمده است. مثلاً هنگامی که گفته می‌شود: «جَرَرتُ الحَبلَ»؛ یعنی «طناب را کشیدم». (ابن‌منظور،

۱۴۱۶: ۳۳۵/۹؛ فیروزآبادی، بی‌تا: ۹۰/۳) این ریشه، تنها یک بار در قرآن آمده است. در اصطلاح علم نحو، واژهٔ «جرّ» به‌معنای نقل یا وصل ماقبل جارّ به مابعدش از فعل یا شبه‌فعل است. به‌وسیلهٔ حرف جرّ، اسم به اسم و فعل به اسم متصل می‌گردد. (رمانی، بی‌تا: ۶۴) عبدالقاهر جرجانی در تعریف حروف جرّ می‌گوید: «حَرفُ الجرِّ ما وُضِعَ لِإفضَاءِ الفِعلِ أو مَعنَاهُ إلَى مَا يَلِيهِ نَحو: مَرَرتُ بِزَيدٍ و أنَا مَارٌّ بِزَيدٍ» (جرجانی، ۱۴۱۲: ۳۸)؛ یعنی «حرف جرّ، کلمه‌ای است که وضع شده است برای کشاندنِ فعل یا معنای فعل به کلمه‌ای که بعد از آن می‌آید؛ همانند: مررت بزید و أنا مارّ بزید». دانشمندانِ نحوی، این حروف را ازآن‌جهت که معنای افعال ماقبل را به کلمهٔ مابعد کشانده و سبب مجرورشدن آن می‌شوند، «حروف جارّه» یا «خافضه» می‌نامند. (ابن‌یعیش، ۲۰۰۱: ۴/ ۴۵۴) درموردِ تعداد حروف جرّ، اقوال متعدّی وجود دارد؛ گروه اندکی از نحویان تعداد حروف جرّ را هفده حرف دانسته‌اند و حروف «خَلا، حاشا و عَدا» را از ادوات استثناء دانسته و جزو حروف نمی‌دانند و برخی نیز همانند سیبویه، آن‌ها را ۳۳ حرف می‌دانند؛ بنابراین، واژگانی نظیر «لولا» که اگر همراه با ضمیر بیایند، جزء حروف جرّ می‌داند. (سیبویه، ۱۴۰۸: ۴۲۰) برخی نیز مانند ابن‌مالک، آن را ۲۰ حرف می‌دانند و البته قول مشهور نیز همین است؛ ایشان در بیان آن‌ها گفته است:

هَاکَ حُرُوفُ الجَرِّ وهِيَ مِن إلَى ... حَتَّى خَلَا حَاشَا عَدَا فِي عَن عَلَى
مُذ وَمُنذُ رُبَّ اللَّامُ كَي واوٌ تَـــاء ... وَالكَافُ وَالبَاءُ وَلَعَلَّ وَمَتَـــــى

(سیوطی، ۱۳۸۸: ۲۴۵)

۴. بحث و بررسی

با تأمل در تفاسیر ادبی و بلاغی قرآن کریم و دقت در نوشته‌های مفسرانی هم‌چون زمخشری، درمی‌یابیم که حروف جرّ در ایجاد ظرافت‌های ادبی و بلاغی جملات و نیز تحول مفهومی عبارات، نقشی اثرگذار و غیرقابل‌انکار دارند؛ به‌گونه‌ای که وجود این حروف در جملات، از یک حالت وابسته و کم‌اهمیت به یک بازیگر ادبی و بلاغی فعال تغییر پیدا می‌کند. با تأمل در مطالب و مثال‌هایی که ذکر می‌گردد، می‌توان نقش این حروف را در بسط و تعمیق معنا، بیان و توصیف حالت فاعل، تغییر اسلوب کلام، ایجاد طرح‌واره‌های زمانی و مکانی، تبیین معانی حقیقی و مجازی فعل و تأکید در کلام، مشاهده نمود.

۴-۱. بسط و تعمیق معنا

افعال، از حیث لزوم و تعدیه، به دو دستهٔ لازم، آنکه معنایش با فاعل تمام شده و نیاز به مفعولٌ‌به ندارد، همانند «حَسُنَ زیدٌ» و متعدّی، آنکه معنایش بدون

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

مفعولٌ‌به کامل نیست، همانند «ضَرَبَ زیدٌ عَمروًا»، تقسیم می‌شوند. افعال لازم به صورت‌های گوناگونی متعدّی می‌شوند که یکی از آن‌ها تعدیه به‌واسطهٔ حروف جرّ است؛ بنابراین، فعلی که خودش متعدّی باشد، نیازی به حرف جرّ ندارد؛ بااین‌حال، ما در قرآن کریم آیات متعدّدی را می‌یابیم که علی‌رغم متعدّی‌بودن، با حرف جرّ همراه شده‌اند. اکنون بررسی می‌کنیم تا ببینیم این حروف چه تحوّلی در مفهوم این آیات ایجاد کرده‌اند.

خداوند سبحان در قرآن، درموردِ حضرت زکریا که او را فرا می‌خواند و طلب فرزند می‌نماید، می‌فرماید: ﴿فَاستَجَبنا لَهُ وَ وَهَبنا لَهُ یحیی وَأَصلَحنَا لَهُ زَوجَهُ...﴾ (انبیاء/۹۰)؛ یعنی «ما دعایش را برآورده ساختیم و یحیی را به او بخشیدیم و همسرش را برای او شایسته و اصلاح گرداندیم». بحث درخصوصِ این فراز از آیهٔ کریمه است: «وَأَصلَحنَا لَهُ زَوجَهُ». بدین معنی که ما همسرش را برای او بایستهٔ زادوولد کردیم و او را برایش زن خوب و پارسایی نمودیم. در اینجا، چون اصلاح و بایستگی درموردِ یک نفر است و آن هم اختصاص همسر زکریا به وی است، فعل «أصلَحنا» صراحتاً مفعولِ خود را منصوب کرده و واسطه‌ای نیز میان آنها نیامده است. این درحالی‌است که در جایی دیگر از قرآن، فعل «أصلِح» با حرف جرّ «فی» همراه گشته و به‌واسطهٔ حرف جرّ معنای خود را به مفعولٌ‌به انتقال داده است. در قرآن کریم، آمده است که ﴿...وَأَصلِحْ لِی فِی ذُرِّیَّتِی...﴾ (احقاف/۱۵)؛ یعنی «و فرزندانم را صالح گردان و صلاح و نیکویی را در میان دودمانم تداوم بخش». در این آیهٔ کریمه، شاهد این ساختار هستیم که فعلِ متعدّی «أَصْلِحْ» به‌واسطهٔ حرف جرّ معنای خود را به مفعولٌ‌به انتقال داده است؛ این درحالی است که بنابر دانش نحو، افعال متعدّی مفعول خود را مستقیماً منصوب می‌کنند. ازجمله تفاوت‌های این دو آیه این است که اختصاصی که در آیهٔ قبل درخصوصِ همسر زکریا به وی بود در این آیه وجود ندارد. در این آیه سخن از یک نفر نیست، بلکه صحبت از جمع و حتی دودمانی است که در آینده می‌آیند. شاید از این روست که ذکر «فی» برای اشاره به جزئیات مفعولٌ‌بهی است که این بار یک نفر نیست، بلکه جمع کثیری است از نوادگان و آیندگان. بدیهی است که این دلیل نمی‌تواند تنها عامل ذکر و حذف «فی» در دو آیهٔ مذکور باشد و باید عوامل مهم دیگری که مستند به نظرات مفسران و ادیبان بزرگی همچون بیضاوی و زمخشری هستند، ذکر گردد تا مطلب مقبول نظر خوانندگان افتد. در زیر به شرح آراء و نظرات این بزرگان در این خصوص، می‌پردازیم.

تحوّل مفهومی: در این آیه، وجود حرف جرّ نقش ارزشمندی در تحوّل مفهومی دارد و مفهوم آیه را از یک دُعای سطحی و بدونِ تأکید به دعایی عمیق و دامنه‌دار تبدیل

می‌کنـد. در صـورت عـدم وجـود حرف جـرّ، معنای آیـه چنین می‌بـود: «پـروردگارا! اولادم را صالـح گـردان!» لیکـن بـا وجود حرف جـرّ و لحـاظِ نقش آن در تحـوّل مفهومـی، معنای آن چنین می‌شود: «پروردگارا! صلاح و درستی را در اولادم، نهادینه گردان؛ به‌صورتی‌که در آنان، رسـوخ کند و تداوم یابد!» با تدبّر در این دو عبارت، درمی‌یابیم که حرف جرّ گسـترهٔ صلاح را به کامل‌ترین حدِّ خود رسانده به‌صورتی‌که تمام جوارح و جوانحِ دودمان و تمامی جنبه‌ها را دربرگیرد. اگرچه، حسب کاوش نگارنده، با مراجعه به ترجمه‌های متعدّد قرآن کریم، کمتر ترجمـه‌ای بـود که ایـن معنا را در خود تضمین کرده باشـد، امّا در تفاسـیر مختلف و به‌ویژه تفاسـیر ادبی، به این امر اشـاره شـده اسـت. بـرای مثال، بیضـاوی در تفسـیر «أنوارالتنزیل و أسـرارالتأویل»، معنـی عمـق و شـدت موجـود در فـی را با عبارات «سـاریاً» و «راسـخاً» به تصویر می‌کشـد و می‌گوید: «وَ أَصْلِحْ لِی فِی ذُرِّیَّتِی أی اجعلْ لی الصلاحَ سـاریَاً فی ذُرّیّتِی راسِخَاً فیهم»؛ یعنی عبارت «وَ أَصْلِحْ لِی فِی ذُرِّیَّتِی» بدین معنی است که صلاح و درستی را در نوادگانم جاری کن؛ به‌گونه‌ای که در آنان رسـوخ کند و تداوم یابد. بیضاوی پس‌از آن، برای تأیید موضوع، به این بیت، استناد کرده و می‌گوید: «وَ نَحوه قولُهُ:

فـإنْ تَعْتَـذِرْ فِـی المَحَـلِّ مِـنْ ذِی ضِرُوعِهَـا
لَـدَی المَحَـلِّ یَجْـرُحُ فِـی عَراقِیبِهَـا نَصْلِـی.»

ترجمه: نظیر این‌گونه تعبیر، این شعر است که می‌گوید: «اگر به سبب خشکسالی از شیردادن به مهمانش عذر آورده و کوتاهی کند، قطعاً در لحظه، نیزه‌ام در عمق وجود و شاهرگ‌هایش فرو می‌رود.» (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۱۴/۵)

همچنین زمخشری در تفسیر کشـاف و در مطلبی مشـابه به آنچه بیضاوی گفته است، درخصـوصِ تفسـیر حـرف جرّ «فـی» می‌گوید: «فـإنْ قلتَ: مـا معنی فِی، فِی قولِـه وَ أَصْلِحْ لِی فِی ذُرِّیَّتِی؟ قلـتُ: معناهُ: أنْ یجعَـلَ ذُرّیّتَهُ موقِعَاً للصَّـلاحِ وَمَظَنَّةً لهُ کأنَّهُ قـالَ: هَبْ لِیَ الصَّلاحَ فِی ذُرّیّتِی وَأَوْقِعْهُ فیهِمْ وَنَحوُهُ:

فـإنْ تَعْتَذِرْ فِـی المَحَـلِّ مِـنْ ذِی ضِرُوعِهَا
لَـدَی المَحَلِّ یَجْـرُحُ فِـی عَراقِیبِهَـا نَصْلِی

ترجمـه: «اگـر بگویی کـه معنیِ حرف جرِّ فی در عبارت "أَصْلِحْ لِی فِی ذُرِّیَّتِی" چیسـت؟ می‌گویـم، معنایـش چنیـن اسـت که خداونـد نوادگانش را محـل و جایگاهی بـرای صلاح و درسـتی قـرار دهـد. انـگار که می‌گویـد، خداونـدا! صلاح و درسـتی را بـر نوادگانـم ببخش و آن را در میان‌شـان قرار بده. و همچنین اسـت گفتهٔ شـاعر آنجا که می‌گوید: "اگر به‌سـببِ

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

خشکسالی از شیردادن به مهمانش عذر آورده و کوتاهی کند، قطعاً در لحظه، نیزه‌ام در عمق وجود و شاهرگ‌هایش فرو می‌رود."» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۰۳/۴)

شایان ذکر است که کسانی از مفسران و مترجمان معاصر در تفسیر خود به این امر اشاره نموده و ترجمه را به صورتی که مطابق با تفسیر بیضاوی و زمخشری است آورده‌اند؛ از جملهٔ ایشان، مصطفی خرمدل است که در تفسیر نور، آیهٔ مذکور را این‌گونه ترجمه نموده است: «و فرزندانم را صالح گردان و صلاح و نیکویی را در میان دودمانم تداوم بخش.» (خرمدل، ۱۳۸۹: ۱۰۷۱) بدین‌گونه ترجمهٔ این آیه، به‌خوبی، نشان می‌دهد که اکتفا به ترجمه بدون مراجعه به تفاسیر در فهم قرآن کریم، بسیار ناکافی است. در مطلب بعدی، نمونه‌ای دیگر از همراهی حرف جرّ با افعال متعدی تحلیل می‌شود.

۲-۴. بیان حالت فاعل

برای همه، پذیرفته است که حرفی همانند «واوِ» حالیه می‌تواند به بیانِ حالت بپردازد؛ بنابراین، چنین ادّعایی درموردِ حروف جرّ، کمی دور از انتظار است. امّا با بررسی برخی از پژوهش‌های مفسّرین بلاغی کلاسیک (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۶/۴ و آلوسی، ۱۴۱۵: ۶۸/۱۲ و فخررازی، ۱۴۲۰: ۳۲۰/۲۶ و ابوحیان، ۱۴۲۰: ۹۲/۹) که در ادامه، اقوال برخی از آنان ذکر می‌شود، می‌توان برداشت نمود که یکی دیگر از تحوّلاتی که حرف جرّ در معیّت افعال متعدّی ایجاد می‌کند، این است که گاهی اوقات، حالت فاعلِ فعلِ متعدّی را بیان می‌کند؛ برای مثال، خداوند متعال در این آیه، می‌فرمایند: ﴿...لا يَسَّمَّعُونَ إِلَى الْمَلَإِ الْأَعْلَى...﴾ (صافات/۸) و می‌دانیم که فعل «لا يَسَّمَّعُونَ» خودش متعدّی است و برای تعدیه، نیازی به حرف جرّ «إلی» ندارد. حسبِ کاوش نگارندگان در قرآن کریم، تنها یک بار فعل «يَسَّمَّعُونَ» آمده است و آن هم با حرف جرِّ «إلی» همراه است. درکل، ریشهٔ «س م ع» در قرآن کریم، در باب تفعیل، جز در آیهٔ ۸ سورهٔ صافات، در قالب هیچ صیغه‌ای، اعم از مفرد، مثنی، جمع، غائب، مخاطب، متکلّم، تذکیر، تأنیث، ماضی، مضارع، امر، نهی و نفی، وارد نشده است.

تحوّل مفهومی: در آیهٔ فوق، همراهی حرف جرّ با فعل متعدّی مذکور، نشان می‌دهد که شیاطین، علی‌رغم تلاش برای گوش فرادادن به وحی و سخن فرشتگان عالم بالا، اجازهٔ شنیدن آن اسرار را نداشتند و درنتیجه مفهوم آیه، به این صورت تحوّل می‌یابد که «شیاطین، با آنکه برای گوش فرادادن به آن اَسرار تلاش می‌کردند و طالب آن بودند، امّا نمی‌توانستند گوش فرا دهند.» و همان‌گونه که ملاحظه شد، در این آیه، حرف جرِّ «إلی» تنها به معنای حرفِ ربطِ «به» نیست و به بیان حالت نیز می‌پردازد؛ بنابراین، معنای «...لا يَسَّمَّعُونَ إِلَى الْمَلَإِ الْأَعْلَى...» بدون در نظر گرفتن نقش «إلی» در بیان حالت، این‌چنین بوده

که «شیاطین نمی‌توانستند به سخنان عالم بالا گوش فرا دهند» و در این ترجمه نقش حرف جرّ «إلی» در بیان حالت، لحاظ نشده است؛ بنابراین، حرف جرّ «إلی» در این آیه، این قید حالت را نیز می‌رساند که «با آنکه برای گوش فرادادن به آن اَسرار، تلاش می‌کردند و طالب آن بودند...». آلوسی در تفسیر خود، آورده است که «وَتعدیةُ الفعلِ بإلی لتضمُّنِهِ معنَی الإصغاءِ أیْ: لا یسمعونَ مصغِینَ إلی الملأِ الأعلی، وَالمرادُ نفیُ سماعِهِم معَ کونِهم مصغِینَ، وَفیهِ دلالةٌ علی مانعٍ عظیمٍ وَدهشةٍ تذهلُهُمْ عنِ الإدراكِ» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۶۸/۱۲) (تعدیهٔ فعل با حرف جرّ «إلی»، معنیِ گوش‌فرادادن را در خود دارد؛ یعنی، با اینکه گوش فرا می‌دهند، امّا چیزی از عالم بالا نمی‌شنوند و مراد از آن، نفی سماع آنان است با اینکه گوش هم فرا می‌دهند و در آن دلالت وجود دارد بر وجود مانعی بزرگ و دهشتی که آنان را از شنیدن بازمی‌دارد.» عبارت «مصغِینَ إلی الملأِ الأعلی» در کلام آلوسی که برای تفسیر «إلی» آورده است، جملهٔ حالیه است. همچنین به عقیدهٔ برخی دیگر از مفسّرین بلاغی قرآن کریم، معنای مبالغه در نفی نیز از حرف جرّ «إلی» در این آیه، یافت می‌شود. بیضاوی در تفسیر خود آورده است: «وَتعدیَةُ السماعِ بإلی لِتضمُّنِهِ معنَی الإصغاءِ مبالغةً لنفیِهِ» (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۶/۵) (متعدی ساختن فعلِ در این آیه به‌وسیلهٔ حرف جرّ «إلی»، بدین خاطر است که در چنین حالتی، معنی اصغاء [گوش فرا دادن] را نیز می‌رساند تا بدین صورت، در نفی سماع آنان، مبالغه صورت گیرد).

متأسفانه برخی از ترجمه‌های قرآن کریم، این مورد را در ترجمهٔ خود لحاظ نکرده‌اند؛ برای مثال، الهی قمشه‌ای در ترجمهٔ خود پیرامون این آیه آورده است: «تا شیاطین هیچ از وحی و سخنان فرشتگان عالم بالا نشنوند و از هرطرف به قهر رانده شوند.» و آیتی نیز آورده است: «تا سخن ساکنان عالم بالا را نشنوند و از هرسوی رانده شوند.» در این ترجمه‌ها، هیچ نشانه‌ای وجود ندارد که نشان دهد شیاطین برای شنیدن آن سخنان تلاش می‌کردند یا نه و تنها خبر از عدم اجازهٔ شنیدن آن سخنان به شیاطین است. البته در برخی از ترجمه‌ها، این تحوّل مفهومی به‌درستی نشان داده شده است؛ برای مثال، در ترجمهٔ انصاریان آمده است: «آنان نمی‌توانند به سخنان فرشتگان بسیار مکرم و شریف گوش فرا دهند، و [هرگاه به گوش دادن برخیزند] از هرسو [شهاب] به سوی‌شان پرتاب می‌شود.» استفاده از عبارات «نمی‌توانند» و «هرگاه به گوش دادن برخیزند»، به‌درستی، به تلاش شیاطین برای استماع آن سخنان اشاره می‌کند و این همان تحوّل مفهومی است که حرف جرّ در این آیه، صورت داده است.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

۳-۴. تغییر اسلوب کلام

بنابر یافته‌های بلاغت، هرکلامی دارای اسلوبی است و بنابراین، باید با درنظر گرفتن شرایط، هر اسلوبی متناسب با مقتضای حال استفاده شود. حروف جرّ، گاهی چنان پُراهمّیّت می‌شوند که می‌توانند، به‌تنهایی، اسلوب کلام را به‌کلّی تغییر دهند و به‌این‌ترتیب، تحوّلی چشمگیر در مفهوم ایجاد کنند که اکنون این نظریه با نمونه‌ای از قرآن، موردِبررسی قرار می‌گیرد. در مقدّمه، بیان شد که افعال بنابر متون دستوری، معنای مستقل دارند، امّا معنای حروف جر وابسته به دیگر ارکان جمله است؛ ولی گاهی همین وابستگی، به حدّی در مفهوم جمله، تحوّل ایجاد می‌کند که معنای فعل را از استقلال خارج کرده و به خود وابسته می‌کند! برای مثال، خداوند متعال می‌فرمایند: ﴿...وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ...﴾ و حرف جرِّ «إلی»، همراه با فعلِ «عَهِدْنَا» آمده است.

تحوّل مفهومی: محقّقان (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۷۹/۱) بر این باورکه فعل «عهد»، هرگاه با «إلی» متعدّی شود، اسلوب کلام را از حالت امرِ صرف خارج کرده و به معنای توصیه و سفارش مبدّل می‌گرداند؛ بنابراین، بدون درنظرگرفتن نقش این حرف، معنای آیه چنین است: «به ابراهیم و اسماعیل، دستور دادیم که...»، امّا پس از اضافه شدن «إلی»، معنی آیه چنین می‌شود: «به ابراهیم و اسماعیل، سفارش نمودیم که...» و در حالت دوم، اسلوب کلام به کلّی تغییر داده شده و حفظ احترام و جایگاه مخاطب در این ساختار، بارزتر از ساختار اول است.

۴-۴. ایجاد طرح‌واره‌های زمانی و مکانی

با نگاهی دقیق‌تر به حروف جرّ و کشف نقش‌های دیگر آن در جمله، می‌توان گفت که این حروف در برخی مواقع، علی‌رغم اینکه از قیود و الفاظ زمانی و مکانی نیستند، امّا دربرگیرندهٔ مفهوم زمان و مکان هستند و یک طرح‌وارهٔ زمانی یا مکانی در جمله ایجاد می‌کنند. برای مثال، خداوند متعال می‌فرمایند: ﴿...وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئاً...﴾ (حج/۵) و در جایی دیگر می‌فرمایند: ﴿...وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئاً...﴾ (نحل/۷۰) با دقّت در این دو آیه، می‌بینیم که تنها وجهِ تفاوت ساختاری آن‌ها، وجود حرف جرِّ «مِن» در سورهٔ حج و حذف آن در سورهٔ نحل است.

تحوّل مفهومی: حرف جرِّ «من» در سورهٔ مبارکهٔ حج، مفید معنی ابتداء غایت است؛ بنابراین عبارت ﴿...لِكَيْلا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ...﴾ این مفهوم را می‌رساند که عدمِ علم، موصول است به علم، بدون هیچ فاصله‌ای؛ یعنی، بلافاصله پس از علم، عدم علم خواهد بود؛ بنابراین، در آیهٔ ۷۰ از سورهٔ نحل، عبارت ﴿...لِكَيْ لا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ...﴾، چون حاوی حرف جرّی که مفید

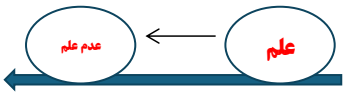
ابتداء غایت باشد نیست، پس احتمال دارد عدم علم، مانند آیهٔ سورهٔ حج، بلافاصله بعداز علم صورت گیرد و احتمال دارد که چنین امری، بعداز مدتی اتفاق بیفتد و میان علم و عدم علم، فاصله وجود داشته باشد. البته برخی از پژوهشگران نیز تفاوت رسم‌الخطِ «لِکَیْلا» و «لِکَیْ لا» را با وجود و عدم فاصله میان علم و عدم علم مرتبط دانسته‌اند. (سامرایی، ۲۰۰۸: ۱۶۷ و مطاعی، ۱۵۵-۱۵۷) به عبارتی دیگر، طرح‌واره‌های زمانی در این دو سوره که به‌وسیلهٔ حذف و ذکر حرف جرّ ایجاد شده‌اند را می‌توان به صورت زیر نشان داد:

﴿...لِکَیْ لا یَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ...﴾ (نحل/۷۰)



شکل (۱) وقوع فعل، بدون وقفهٔ زمانی

﴿...لِکَیْلا یَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ...﴾ (حج/۵)



شکل (۲) ایجاد وقفهٔ زمانی به‌وسیلهٔ حرف جر

و امّا درمورد ایجاد طرح‌واره‌های مکانی، می‌توان به این مورد اشاره کرد که خداوند متعال در آیهٔ ۵ سورهٔ فصّلت فرموده است: ﴿...وَمِنْ بَیْنِنا وَبَیْنِكَ حِجابٌ...﴾؛ درحالی‌که علی‌الظاهر، اگر حرف جرِّ «من» نیز وجود نداشت، باز معنی را می‌رساند.

تحوّل مفهومی: وجود حرف جرِّ «من» در این آیه، تحوّلی زیبا را ایجاد کرده و زمینه را برای یک طرح‌وارهٔ مکانی، فراهم نموده است؛ بنابر تحقیقات بلاغیّون و در رأس آن‌ها، زمخشری (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۸۵/۴)، اگر «مِن» در این آیه نبود، معنی چنین می‌شد که فقط حجاب و پرده‌ای میان دو طرف وجود داشت، بدون مشخّص‌کردن اندازه و گسترهٔ آن، امّا با اضافه نمودن «مِن»، معنای جمله تقویت و متحوّل شده و چنین می‌شود که حجابی از من و تو آغاز گشته و سراسر فاصله را دربرگرفته است و بنابراین، گسترهٔ این حجاب مشخص شده و پیداست. طرح‌وارهٔ مکانی ایجادشده به‌وسیلهٔ حرف جرّ را می‌توان به صورت زیر نشان داد:

بدن ذکر «مِن» به صورت:
﴿وَبَینَنَا وَبَینَکَ حِجَابٌ﴾



شکل (۳) طرح‌وارهٔ مکانی بدون حرف جرّ

﴿...وَمِنْ بَیْنِنا وَبَیْنِكَ حِجابٌ...﴾
(حج/۵)



شکل (۴) طرح‌وارهٔ مکانی با حرف جرّ

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

۴-۵. تبیین معانی حقیقی و مجازی فعل

برای برخی از مصطلحاتِ مشترک معنوی، نمی‌توان دقیقاً یک معنای واحد و همه‌گیر ارائه داد. برای مثال، واژهٔ «هدایت» اصطلاحی است که هم به معنای: «اَرَائَةَ اَلطَّرِیقِ اَلْمُوصِلُ إِلَیَّ اَلْمَطْلُوبُ» و هم به معنای «اَلدَّلَالَةُ اَلْمُوصِلَةُ» آمده است و فرق بین این دو معنی این است که معنای دوم مستلزم وصولِ طالب به مطلوب است، امّا این الزام، در معنای اول وجود ندارد و ممکن است به‌واسطهٔ راهنماییِ شخصِ هادی، طالب به مطلوب نرسد. (یزدی، بی‌تا: ۸) حروف جرّ در برخی مواقع، می‌توانند تعیین‌کنندهٔ معنای مدِّنظرِ این الفاظ در جملات باشند؛ برای مثال، خداوند متعال می‌فرمایند: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ (یونس/۳۵) (بگو: آیا هیچ‌یک از بتان و خدایان شما مشرکان (کسی را) به راه حق هدایت تواند کرد؟ بگو: تنها خداست که به راه حق هدایت می‌کند، آیا آنکه به راه حق رهبری می‌کند سزاوارتر به پیروی است یا آنکه خود هدایت نیابد؛ مگر آنکه هدایتش کنند؟ پس شما مشرکان را چه شده، چگونه قضاوت می‌کنید؟» و همانگونه که ملاحظه گردید، لفظ هدایت، هم با «إلی» و هم با «لِ» همراه شده است.

تحوّل مفهومی: با تکیه بر تفاسیر، سیاق آیات و قرائن موجود، می‌توان گفت که همراهی هدایت با «إلی» در این آیه، ناظر به معنای اول هدایت، یعنی «اَرَائَةَ اَلطَّرِیقِ اَلْمُوصِلُ إِلَیَّ اَلْمَطْلُوبُ» و همراهی این اصطلاح با «لِ»، اشاره به معنای دوم، یعنی «اَلدَّلَالَةُ اَلْمُوصِلَةُ» دارد؛ به‌عبارتی بهتر، مرجع این دو حرف، یعنی «إلی» و «لِ»، یکی نیست و مرجع «إلی» خداوند و «لِ» غیرخداوند است و طبیعتاً میان اِسناد به خداوند و غیرخداوند اختلاف مفهومی وجود دارد؛ بنابراین، مفهوم آیه چنین است که معبودانِ باطل، حتی توانایی راهنمایی به سوی حق و حقیقت را هم ندارند، چه برسد به اینکه آنان را به حقیقت برسانند، امّا خداوند باری‌تعالی، نه‌تنها می‌تواند بندگانش را به سوی حق و حقیقت راهنمایی کند، بلکه می‌تواند آنان را مستقیماً و حتی بدون هیچ سببی، به آن برساند. همچنین در تفاوت تعبیر بین «للحق» و «إلی الحق» آورده‌اند که «إلی» برای هدف و انگیزهٔ کار، ولی «لام» برای نهایت کار استفاده می‌شود. ازآنجاکه خداوند است که هرکه را بخواهد به حق راهنمایی می‌کند و این راهنمایی بر دو گونه است؛ پس با دو تعبیر آورده شده است: اول، هدایت به سوی حق به‌وسیلهٔ اسباب و بیّنات. دوم، رساندن توسط خود راهنما بدون وسایل؛ بنابراین، (یَهْدِي لِلْحَقِّ) که با لام متعدّی شده، از مختصات خداوند است که نهایت بازگشتن به اوست. برخلافِ (یُهْدِی إِلَیَّ اَلْحَقَّ) که عمومیّت دارد؛ بدین‌معنا که معصومان و اولیای الهی نیز می‌توانند به سوی حق رهنمون سازند. (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۷۸/۱۴-۷۹)

برخی دیگر از این مصطلحات هستند که نمی‌توان مصادیق آن را در یک مجموعه گرد هم آورد و نسبت به هرطیفی، معنای خاصی دارند؛ برای مثال، واژهٔ «ایمان» را به گونه‌های متعدّدی از حیث لغت و اصطلاح تعریف کرده‌اند، امّا قطع به یقین، نمی‌توان بار معنایی عبارتِ «من به مهارت این استاد، ایمان دارم» را با همان بار معنایی در جملهٔ «من به خداوند ایمان دارم» یکی دانست. در قرآن کریم، لفظ إیمان گاهی با حرف جر «لِ» استعمال شده است؛ برای مثال:

• ﴿قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ ۖ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ ۖ فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَىٰ﴾ (طه/۷۱) (فرعون گفت: شما چرا پیش‌ازآنکه من اجازه دهم به موسی ایمان آوردید؟ معلوم است که او در سحر معلم شما بوده؛ باری من شما را دست و پا، برخلافِ یکدیگر، می‌برم و بر تنهٔ نخل‌های خرما به دار می‌آویزم و خواهید دانست که عذاب (من و موسی) کدام سخت‌تر و پاینده‌تر است).

• ﴿قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ ۖ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ۚ لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (شعراء/۴۹) (فرعون به ساحران گفت: چرا بی‌اجازهٔ من ایمان به موسی آوردید؟ همانا معلوم است که این استاد بزرگ شماست که شما را ساحری آموخته! پس به‌زودی کیفر خود را خواهید دید، دست و پای شما را به اختلاف (دو طرف چپ و راست) قطع می‌کنم؛ آن‌گاه همه را به دار می‌کشم).

• ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ (بقره/۵۵) و (یاد آرید) وقتی که گفتید: ای موسی، ما به تو ایمان نمی‌آوریم تا آنکه خدا را آشکار ببینیم، پس صاعقه سوزان بر شما فرود آمد و آن را مشاهده می‌کردید).

• و آیاتی دیگر نظیر (توبه/۹۴ و ۶۱) و (إسراء/۹۳)

اما در جاهای دیگری، با حرف جرّ «باء» همراه شده است؛ برای مثال:

• ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ۖ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (ممتحنه/۴) (برای شما مؤمنان بسیار پسندیده و نیکوست که به ابراهیم و اصحابش اقتدا کنید که آنها به قوم (مشرک) خود گفتند: ما از شما و بت‌های شما که به‌جایِ خدا می‌پرستید، به‌کلی بیزاریم؛ ما مخالف و منکر شماییم و همیشه میان ما و شما کینه و دشمنی خواهد بود تا وقتی که تنها به خدای یگانه ایمان آرید؛ الّا آنکه ابراهیم

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

به پدر (یعنی عموی) خود گفت: (اگر ایمان آری) من برای تو از خدا آمرزش می‌طلبم (که از شرک و عصیان گذشته تو درگذرد) و (هرگاه ایمان نیاوری) دیگر من بر نجات تو از (قهر و غضب) خدا هیچ کاری نتوانم کرد؛ بارالها، ما بر تو توکل کردیم و رو به درگاه تو آوردیم و بازگشت تمام خلق به سوی توست).

- ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ آمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَكَرْتُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ (اعراف/۱۲۳) (فرعون گفت: چگونه پیش‌از دستور و اجازهٔ من به او ایمان آوردید؟ همانا این مکری است که در این شهر اندیشیده‌اید که مردم این شهر را از آن بیرون کنید؛ پس به‌زودی خواهید دانست!»
- ﴿فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سُجَّدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَىٰ﴾ (طه/۷۰) (پس همهٔ ساحران به سجده افتاده و گفتند: ما به خدای موسی و هارون ایمان آوردیم).
- ﴿قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (شعراء/۴۷) (گفتند: ما به خدای عالمیان ایمان آوردیم).
- و جاهای دیگری نظیر (توبه/۶۱)

تحوّل مفهومی: در آیاتی که ایمان با حرف جرّ «لِ» همراه شده است، برای غیرخداست و به‌معنای اعتماد کردن بوده و به‌عبارتی دیگر، معنای لغوی آن مدّنظر است، امّا در آیاتی که این واژه با حرف جرّ «باء» همراه شده است، منظور از آن، ایمان به خداست و معنای اصطلاحی ایمان که در کتاب‌های کلامی ذکر شده را مدّنظر دارد؛ بنابراین، می‌توان یک قاعدهٔ کلّی را در نظر گرفت و گفت: «هرگاه ایمان به‌وسیلهٔ لام تعدیه شد، منظور از آن، غیرخدا بوده و درصورتی‌که این واژه با حرف جرّ «باء» تعدیه شود، مختصّ ایمان به خداست.» (سامرایی، ۲۰۰۸: ۱۱۵-۱۱۶) در آیهٔ ۶۱ از سورهٔ مبارکهٔ توبه، واژهٔ «أمن»، با حرف جرّ همراه شده و دو معنای متفاوت به خود گرفته است. خداوند متعال می‌فرمایند: ﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ (توبه/۶۱) (از میان ایشان کسانی هستند که پیامبر را آزار می‌دهند و می‌گویند او شخصی زودباور است و نسبت به سخن این و آن سراپا گوش است. بگو او در جهت مصلحت شما، سراپا، گوش خوبی برای شماست. به خدا ایمان دارد و به سخن مؤمنان اعتماد نموده و آن را باور می‌کند. و او رحمتی است برای کسانی از شما که ایمان آورده‌اند.) مطلب قابل ذکر آنست که موضوع آیه، سخن از ایمان پیامبر(ص) به الله و مؤمنین است. ایمان به الله، با باء جرّ آمده که به‌معنایِ لغوی ایمان است و ایمان به مؤمنین با لام جرّ آمده که به‌معنایِ اصطلاحیِ ایمان است؛ یعنی پیامبر(ص) به خداوند ایمان و به مؤمنین اعتماد دارد و به منافقین اعتماد ندارد؛ به عبارت دیگر، ایشان به اقتضای رسالت رهبری، برای منافقین «اذن خیر» و شنوندهٔ خوبی است؛ ولی به مؤمنین اعتماد داشته و آنان را تصدیق می‌کند.

۶-۴. تأکید در کلام

یکی دیگر از تحوّلاتی که با حروف جرّ در جملات می‌تواند ایجاد شود، تبدیل یک جملهٔ خبری ساده، به خبری مؤکّد است؛ برای مثال، خداوند متعال می‌فرمایند: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (نساء/۲۶) و در آیهٔ بعدی می‌فرمایند: ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا﴾ (نساء/۲۷) و همانگونه که ملاحظه گردید، فعل «إرادة»، در آیهٔ ۲۶، با حرف جرّ «لِ» و در آیهٔ بعدی، با «أن» مصدریه همراه شده است.

تحوّل مفهومی: همراهی فعل «إرادة» با حرف جرّ، مفید معنای مبالغه و تأکید است (سامرایی، ۲۰۰۸: ۶۶) و ازآنجاکه در آیهٔ ۲۶، از اموری بسیار مهم، به‌صورت یک‌جا، خبر می‌دهد، نظیر بیانِ آنچه که خداوند می‌خواهد، هدایت خلق و توبه؛ بنابراین، نیازمند تأکید است و حرف جرّ، این تأکید و مبالغه را رسانده است، امّا در آیهٔ بعدی، تنها سخن از این است که خداوند، به‌دنبالِ توبهٔ شماست، امّا شهوت‌پرستان، خلاف این را می‌خواهند و این مطلب در آیهٔ قبلی نیز وجود داشت؛ بنابراین، همانند آیهٔ اول، نیاز به تأکید ندارد و به‌جایِ همراهی با «لِ»، با «أن» مصدریه همراه شده است. باتوجّه به مطالب مذکور، نتیجه چنین است که عبارت «يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ» یک جملهٔ خبری ساده است؛ امّا حرف جرّ در عبارت «يُرِيدُ اللَّهُ لِيَتُوبَ عَلَيْكُمْ»، این جمله را به خبری مؤکّد تبدیل کرده است.

۵. نتایج و پیشنهادها

مهم‌ترین نتایج حاصل از پژوهش حاضر، به‌اختصار، بدین شرح است:

اگرچه حروف جرّ جزء ارکان اصلی کلام محسوب نشده و به تعبیر نحویان، باعنوانِ رابطی در بین اسم و فعل ایفای نقش می‌کنند و دارای استقلال مفهومی نبوده و برای کسب معنی، نیازمند اسم و فعل هستند، امّا پژوهش حاضر نشان داد که این حروف نقشی بسیار فراتر از این دارند و حتی در مواقعی، نه‌تنها اسم و فعل، بلکه تمام ساختمان جمله به حرف جرّ بستگی داشته و این حروف می‌توانند، به‌تنهایی، تمام ساختمان جمله و اسلوب را دستخوش تغییر قرار دهند. یافته‌ها حاکی از آن است که ساختار عبارات در افادهٔ مفهوم خود، به این حروف نیاز دارند و شناخت این حروف نقش گسترده‌ای در تحوّل مفهومی آنها دارد؛ همچنین با تأمل در آیات و بررسی تطبیقی تفاسیر و ترجمه‌های آنها، مشخص شد که بی‌توجهی به نقش تأثیرگذار حروف جرّ در تحول مفهومی آیات، موجب نارسایی معنایی در ترجمه و تفسیر آنها می‌شود.

حروف جرّ، به صورت‌های متفاوتی، در تحوّل مفهومی آیات قرآن کریم، ایفای نقش

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

کرده‌اند که موارد به‌دست‌آمده در این پژوهش، به‌اختصار، بدین شرح است:

- بسط و تعمیق معنا
- بیان حالت فاعل
- تغییر اسلوب کلام
- ایجاد طرح‌واره‌های زمانی و مکانی
- تبیین معانی حقیقی و مجازی فعل
- تأکید در کلام

در این پژوهش، برای برخی از حروف جرّ، با تکیه بر آیاتی از قرآن کریم، نقش‌هایی ذکر شد و دریافت گردید که این حروف نقش مهمّی در تحوّل مفهومی آیات و عبارات دارند. بررسی پیرامون استخراج دیگر نقش‌ها و همچنین تفحّص پیرامون این پرسش که آیا موارد مذکور در این جستار مختص به همان آیات هستند یا می‌توان در قرآن، نمونه‌های دیگری برای آن یافت و تبدیل به یک قانون کلّی نمود (که نیاز به بررسی کامل قرآن دارد)، می‌تواند موضوعات مهمّی در تکمیل و ادامهٔ پژوهش حاضر باشد.

منابع

قرآن کریم

آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵). «***روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی***»، ط۱. بیروت: دارالکتب العلمیة.

ابن‌منظور، ابوالفضل محمد (۱۴۱۶). «***لسان العرب***»، ط۱. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

ابن‌ندیم، محمد بن إسحاق (۱۴۱۷). «***الفهرست***». تصحیح رمضان ابراهیم، ط۲. بیروت: دارالمعرفة.

ابن‌هشام أنصاری، جمال الدین. (۲۰۱۰) ***أوضح المسالک إلی ألفیة ابن مالک***. ط۱، دمشق: دارالفکر.

ابن‌یعیش، موفق الدین (۲۰۰۱). «؟»، ط۱. بیروت: دارالفکر.

ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰). «***البحر المحیط فی التفسیر***»، تصحیح صدقی محمد جمیل، ط۱. بیروت: دارالفکر.

اصغری، بهنوش (۱۳۸۸). «***حروف جرّ در قرآن کریم با رویکرد نحوی-بلاغی***». رسالهٔ دکتری، استاد راهنما: محمّد فاضلی. تهران: دانشگاه تربیت مدرّس.

بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸). «***أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)***»، ترجمهٔ محمد بن‌عبدالرحمن مرعشی، ط۱. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

جرجانی، علی بن محمد (۱۴۱۲). «***التعریفات***»، ط۱. تهران: ناصرخسرو.

خرم دل، مصطفی (۱۳۸۹). «***تفسیر نور***»، چاپ هشتم. تهران، نشر احسان.

خلیفه شوشتری، محمد ابراهیم و لیلا نوابی قمصر (۱۳۹۰). «بررسی و بحث پیرامون آرای مختلف در مورد حروف جر زائد در قرآن مجید»، ***مجلهٔ انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی***، ش۲۱. صص ۶۱-۸۰.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). «***المفردات فی غریب القرآن***»، ترجمهٔ صفوان عدنان داوودی، ط۱. بیروت: دارالشامیة.

رمّانی، علی بن‌عیسی (بی‌تا) «***معانی الحروف***». تحقیق: عرفان بن‌سلیم. بیروت: المکتبة العصریة

زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷). «***الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل وعیون الأقاویل فی وجوه التأویل***»، ط۲. بیروت: دارالکتب‌العربی.

سامرایی، فاضل صالح (۲۰۰۸). «***الأسئلة البیانیة فی القرآن الکریم***»، ط۱. قاهره: مکتبة التابعین.

سیبویه، عمرو بن‌عثمان (۱۴۰۸). «***الکتاب***». تحقیقِ عبدالسلام محمد هارون، ط۱. قاهره: خانجی.

سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر (۱۳۸۸). «***البهجة المرضیة علی الفیة ابن مالك***»، ترجمهٔ مصطفی حسینی دشتی، ط۱۹. قم: اسماعیلیان.

شهبازی، اصغر (۱۳۹۸). «زیباشناسی حروف جارّه در آیات قرآن کریم از نگاه زمخشری»، ***پژوهشنامهٔ معارف قرآنی***. شمارهٔ ۳۷. صص ۴۹-۷۵.

صادقی تهرانی، محمّد (۱۳۶۵). «***الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن***»، ج۱۴. قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.

عباس‌زاده، حمید (۱۳۹۰). «کارکردهای زیباشناختی حذف حروف جاره در قرآن کریم»، ***آموزه‌های قرآنی***، ش۱۳. صص ۸۹-۱۰۹.

فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). «***التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)***»، ط۳. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فیروزآبادی، محمد بن‌یعقوب (بی‌تا). «***قاموس المحیط***». بیروت: دارالکتب العلمیة.

قاری، صدیق احمد (۱۳۹۰). «***التسهیل السامی فی حل شرح الجامی***»، ترجمهٔ غلام محمّد شرافتمند، چ اول. تربت جام: شیخ الإسلام احمد جام.

مسلم‌جوی، مریم و محمّد حسن معصومی و محمّد جنّتی‌فر (۱۴۰۱). "بررسی توصیفی نقش حروف جر در تنوّع معنایی آیات قرآن کریم با تکیه بر رویکرد نظریهٔ طرحوارهٔ تصویری حرکتی لیکاف و جانسون"، ***مجلهٔ ذهن***، دور ۲۳، شماره ۱۹. صص ۱۷۱-۲۰۱.

مطاعی، محمّد علی (۱۴۰۱). «***آسیب‌شناسی تفاسیر ادبی قرآن کریم پیرامون حرف جر «من»، «فی» و «إلی»***». استاد راهنما: محمّدعلی احمدی. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد. کرمانشاه: دانشگاه رازی.

یزدی، عبدالله (بی‌تا). «***الحاشیة علی تهذیب المنطق للتفتازانی***». قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

References

Holy Quran
Alousi, Mahmoud bin Abdullah. (1415) Ruh al-Ma'ani in Tafsir al-Qur'an al-Azeem and Al-Saba al-Mathani. I.1, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya
Ibn Manzoor, Abulfazl Muhammad (1416) Lasan al-Arab. I.1, Beirut: Dar Ehiya al-Trath al-Arabi
Ibn Nadim, Muhammad Ibn Ishaq. (1417) Index. Ebrahim, Ramadan, vol. 2, Beirut: Daral-e-Marefa
Ibnhisham Ansari, Jamaluddin. (2010) Uzha al-Masalek by Alfiya Ibn Malik. I.1, Damascus: Dar al-Fikr.
Ibn Yaish, Mowaquddin. (2001). I.1, Beirut: Dar al-Fekr
Abuhian, Muhammad bin Yusuf. (1420) Al-Bahr al-Muhait fi al-Tafsir. Jamil, Sedqi Mohammad, Volume 1, Beirut: Dar al-Fekr
Asghari, Behnoosh (2008) Vowels in the Holy Quran with syntactic-rhetorical approach. Doctoral dissertation. Supervisor: Mohammad Fazli. Tehran: Tarbiat Madras University.
Beidawi, Abdullah bin Omar. (1418). Marashi, Muhammad bin Abd al-Rahman, vol. 1, Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi
Jurjani, Ali bin Muhammad. (1412) Definitions. 1, Tehran: Nasser Khosro
Khalifa Shushtri, Mohammad Ebrahim and Nawabi Qomsar, Leila (2013) "Examination and discussion about the different opinions about the redundant pronouns in the Holy Qur'an". Journal of the Iranian Language and Arabic Literature Association. 21. pp. 61-80.
Raghab Esfahani, Hossein bin Mohammad. (1412) Al-Mufardat fi Gharib al-Qur'an. Davoudi, Safvan Adnan. 1, Beirut: Dar al-Shamiya
Rammani, Ali bin Eisa (Beta) The meanings of letters. Research: Irfan Bensalem. Beirut: Al-Maktaba al-Asriyah
Zamakhshari, Mahmoud bin Omar. (1407). i2. Beirut: Darul Kitab al-Arabi.
Samraei, Fadel Saleh (2008) Al-Bayaniyyah questions in Al-Qur'an al-Karim. 1, Cairo: Maktaba al-Taabiin
Siboyeh, Amr bin Othman (1408) Al-Kitab. Researcher: Abdul Salam Mohammad Haroun. 1, Cairo: Khanji
Siyuti, Abd al-Rahman bin Abi Bakr. (1388) Al-Bahja Al-Mardiya Ali Alfiyyah Ibn Malik. Hosseini Dashti, Mustafa. i19. Qom: Ismailian
Shahbazi, Asghar. (2018) Aesthetics of jarrah letters in the verses of the Holy Quran from Zamakhshari's point of view. Research journal of Quranic studies. No. 37. pp. 49-75
Sadeghi Tehrani, Mohammad (1365) Al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an with the Qur'an. C14. Qom: Islamic Culture Publications.
Abbaszadeh, Hamid (1390) "Aesthetic Functions of Eliminating Jarah Letters in the Holy Quran". Quranic teachings. 13. pp. 89-109.
Fakhrazi, Muhammad bin Omar (1420) Al-Tafsir al-Kabir (Mufatih al-Gheeb). I.3, Beirut: Dar Rehaya al-Trath al-Arabi
Firouzabadi, Muhammad Bin Yaqub (Beta) Al-Muhait Dictionary. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya
Qari, Sediq Ahmad. (1390) Al-Tashil al-Sami fi solution of Sharh al-Jami. Translator: Shoraf-mand, Gholam Mohammad. First, Torbat Jam: Shaykh al-Islam Ahmad Jam.
Muslimjoy, Maryam; Masoumi, Mohammad Hassan; Jannatifar, Mohammad (1401) Descriptive study of the role of vowels in the semantic diversity of the verses of the Holy Quran

based on the approach of Likaf and Johnson's motion pictorial schema theory. Qom: Mind magazine, round 23, number 91. pp. 171-201.

Moatai, Muhammad Ali (1401) Pathology of the literary interpretations of the Holy Qur'an about the vowels "Man", "Fi" and "Eli". Supervisor: Ahmadi, Mohammad Ali. Master's thesis, Kermanshah: Razi University

Yazdi, Abdullah (Beta) al-Hashiya Ali Tahdhib al-Muntiq for Taftazani. Qom: Al-Nashar al-Islami Publishing House

Stylistics Studies of the Holy Quran

Stylistics Studies of the Holy Quran

Print ISSN 2645-5714
Online ISSN 2676-6035

An Analytical Study of the Role of Qur'anic Modes of Expression in Elucidating Ethical Concepts

Fardin Darabi Meydani [1] , **Mohammad Rasoul Takbiri** [2]

1. Ph.D. in Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) Email: fardindarabi@atu.ac.ir
2. Ph.D. in Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. Email: mrhtakbiri@gmail.com

Research Article

Extended Abstract

Research Objective: The primary objective of this study is to analyse the functions of the Qur'an's expressive devices in elucidating ethical concepts. To this end, it examines how Qur'anic rhetoric and eloquence, particularly through devices such as parables, oaths, rhetorical questions expressing denial, conditional structures (condition and consequence), and storytelling, effectively and enduringly convey ethical concepts. It also seeks to identify the expressive devices that exert the greatest influence on the moral education of recipients. Furthermore, examining the role of each of these devices in shaping and reinforcing ethical conduct in the individual and social lives of Muslims constitutes another fundamental objective of this study.

Research Method: This study adopts a qualitative, descriptive-analytical method. It draws on Qur'anic texts and authoritative Shi'i and Sunni exegetical works, including Tafsīr al-Mīzān, Fakhr al-Dīn al-Rāzī's al-Tafsīr al-Kabīr, Tafsīr Nemūneh, and Tafsīr Tasnīm. Accordingly, Qur'anic verses addressing ethical themes and employing various expressive devices are examined and analyzed. Data were collected and classified through content analysis to identify the different functions of these devices in conveying ethical concepts. Furthermore, multiple sources and diverse exegetical works were consulted to enhance the validity of the findings, and the analyses were subjected to careful and repeated examination.

Findings: The findings indicate that the Qur'an's expressive devices are not merely artistic and aesthetic features; rather, they play a central role in engaging the intellect, stimulating emotions, and directing the recipient's moral will. More specifically, the findings are as follows:

1. Parables: Parables serve as effective means of illustrating abstract ethical concepts. By presenting tangible images, they facilitate a deeper understanding of concepts such as

Received: 03 June 2025 | **Received in revised from:** 16 September 2025 | **Accepted:** 17 September 2025 | **Published online:** 23 October 2026

How to cite: Darabi Meydani, F. & Takbiri, M. R. (2026). An Analytical Study of the Role of Qur'anic Modes of Expression in Elucidating Ethical Concepts. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 10(2), 56–83.

https://doi.org/10.22034/sshq.2026.229592

© 2026 | authors retain the copyright and full publishing rights.

style.quran.ac.ir

Article type: Research Article

Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences

truthfulness, patience, and taqwā (God-consciousness). This device enables recipients to establish a deeper connection with ethical concepts through their personal experiences and apply them in their daily lives.

2. Oaths: Qur'anic oaths emphasize the significance of ethical themes and capture the recipient's attention. By generating motivation and strengthening moral resolve, this device encourages recipients to put ethical teachings into practice. In particular, in verses containing oaths, God swears by things that demonstrate the grandeur and significance of the subjects under discussion, thereby reinforcing ethical values in the recipient's mind.

3. Rhetorical Questions Expressing Denial: This device stimulates thought and reflection on ethical conduct. It prompts recipients to contemplate justice and virtuous deeds and to reconsider their own behaviour. Through rhetorical questions expressing denial, the speaker creates an intellectual environment in which recipients move beyond mere acceptance and engage in analyzing and reflecting on the concepts presented. This process contributes to strengthening their critical thinking.

4. Storytelling: Qur'anic narratives, by stimulating emotions and fostering identification with their characters, guide recipients towards internalizing ethical teachings. These narratives, particularly the stories of the prophets, serve as positive behavioral models and exert a profound influence on individuals' moral development. Stories do not merely convey information; rather, by evoking feelings and emotions, they encourage recipients to take action and transform their behaviour.

5. Conditional Structures (Condition and Consequence): This expressive device encourages recipients to perform good deeds and refrain from sinful acts by presenting the consequences of human actions, thereby contributing to the consolidation of ethical conduct. By setting out the conditions and consequences associated with human actions, the Qur'an reminds recipients of how their choices can affect their ultimate fate, thus strengthening their moral resolve.

Conclusion: The findings of this study demonstrate that the Qur'an's expressive devices, beyond their literary and artistic beauty, function as purposeful instruments for guiding human beings and reforming their moral conduct. These devices are not only effective in conveying ethical concepts but also play a vital role in bringing about positive changes in individual and social behaviour. Particularly in the contemporary era, which faces numerous challenges in the fields of education and religious propagation, attention to the Qur'an's educational methods has become an essential necessity. This study can assist designers of educational and moral development programmes in conveying the Qur'an's ethical teachings more effectively and practically.

Keywords: Qur'anic Ethical Concepts; Qur'anic Rhetoric; Literary Analysis; Rhetorical Inimitability of the Qur'an

مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم
Print ISSN 2645-5714
Online ISSN 2676-6035

تحلیل کارکرد شیوه‌های بیانی قرآن در تبیین مفاهیم اخلاقی

فردین دارابی میدانی [۱] ، **محمدرسول تکبیری** [۲]

۱. دکتری علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه علّامه طباطبائی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Fardindarabi@atu.ac.ir

۲. دکتری علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه علّامه طباطبائی، تهران، ایران. mrhtakbiri@gmail.com

پژوهشی

چکیده

قرآن کریم، متنی وحیانی و جامع است که برای انتقال مفاهیم بلند اخلاقی، صرفاً به بیان دستوری یا تعریفی بسنده نکرده، بلکه با بهره‌گیری از شیوه‌های بیانی هنرمندانه و متنوع، پیام‌های اخلاقی را در قالبی تأثیرگذار و ماندگار، ارائه نموده است. شیوه‌هایی چون تمثیل، سوگند، پرسش و پاسخ، شرط و جزا، استفهام انکاری، استفاده از داستان‌های پیامبران و ایجاز و اطناب، از مهم‌ترین عناصر بلاغی قرآن هستند که هریک به فراخور موضوع، موقعیت و مخاطب، کارکرد ویژه‌ای در انتقال مفاهیم اخلاقی دارند. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و با رجوع به آیات اخلاقی قرآن و تفاسیر معتبر شیعه و اهل سنت (مانند «المیزان»، «مجمع‌البیان»، «تفسیر کبیر» فخر رازی و...)، می‌کوشد با تحلیل این شیوه‌ها، نشان دهد که چگونه بلاغت قرآنی در خدمت تربیت اخلاقی انسان قرار گرفته و پیام‌های اخلاقی همچون صدق، عفو، صبر، تقوا، تواضع و... را در دل مخاطب می‌نشاند. یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که شیوه‌های بیانی قرآن، نه‌تنها جنبهٔ هنری و زیبایی‌شناسانه دارند، بلکه نقش محوری در اقناع عقلی، تحریک عاطفی و جهت‌دهی ارادهٔ اخلاقی مخاطب ایفا می‌کند.

تاریخ دریافت: ۱۳ خرداد ۱۴۰۴ | **تاریخ اصلاح:** ۲۵ شهریور ۱۴۰۴ | **تاریخ پذیرش:** ۲۶ شهریور ۱۴۰۴ | **تاریخ انتشار آنلاین:** ۰۱ آبان ۱۴۰۵

استناد به این مقاله: دارابی میدانی، فردین و تکبیری، محمدرسول. (۱۴۰۵). تحلیل کارکرد شیوه‌های بیانی قرآن در تبیین مفاهیم اخلاقی. *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*، ۱۰(۲)، ۵۶-۸۳.

https://doi.org/10.22034/sshq.2026.229592

©۱۴۰۵ نویسندگان دارنده حق مولف مقاله خود بدون محدودیت هستند
نوع مقاله: پژوهشی
ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
style.quran.ac.ir

۱. مقدمه

قرآن کریم، کتاب هدایت، نه‌تنها به بیان اصول دینی می‌پردازد بلکه در عرصه‌های اخلاقی نیز با بیانی هنرمندانه و جذاب، نقش مهمی را ایفا می‌کند. این متن وحیانی، به‌خوبی، درک کرده است که مفاهیم اخلاقی، اگرچه از حیث معنایی عمیق و گسترده است، اما برای تأثیرگذاری واقعی و ماندگاری در جان‌ودل انسان‌ها، نیازمند شیوه‌های بیانی خاص و متنوع است. در این راستا، قرآن از فنون بلاغی مختلفی مانند تمثیل، سوگند، داستان‌سرایی، استفهام و دیگر شگردهای بیانی بهره‌مند شده است که هریک با کارکرد منحصربه‌فرد خود در انتقال پیام‌های اخلاقی، بسیار مؤثر بوده‌اند.

این پژوهش در تبیین دو هدف اساسی به شرح زیر است: ۱) شیوه‌های بیانی قرآن (مانند تمثیل، سوگند، استفهام انکاری و...) که بیشترین تأثیر را در تبیین و انتقال مفاهیم اخلاقی به مخاطب دارد و نحوهٔ شناسایی این تأثیرات. ۲) شیوه‌های بلاغی قرآن که می‌تواند به شکل‌گیری و تقویت رفتارهای اخلاقی در زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان کمک کند.

قرآن کریم به دقت موقعیت و ذائقهٔ مخاطبان خود را مدنظر قرار داده و بر همین اساس، از ابزارهای بلاغی متفاوت بهره می‌برد تا پیامی مؤثر و تأثیرگذار ارائه دهد. در قرآن کریم، استفاده از تمثیل، سوگند، پرسش و پاسخ، شرط و جزا، استفهام انکاری، داستان‌های پیامبران و ایجاز و اطناب از مهم‌ترین ابزارهای بیانی قرآن است که برای تربیت و هدایت نوع بشر و به تعقّل و تفکّر واداشتن او است. تصاویر بیانی که از این طریق پدید آمده به بیان زندگی انسان، رابطهٔ او با جهان هستی، فرجام کار او، احوال بهشت و جهنم و نعمت‌ها و نقمت‌های آن دو، طرح قصه های عبرت‌آموز و اموری از این دست، پرداخته است (کشاورزی و زارع، ۱۳۹۷: ۲۷). برای مثال، استفاده از داستان‌های پیامبران نه‌تنها مخاطب را جذب می‌کند، بلکه الگوهای رفتاری مناسبی را نیز به او معرفی می‌کند. این داستان‌ها با بار احساسی خود می‌توانند در فرآیند تربیت اخلاقی، تأثیری عمیق و پایدار بگذارند. این متن مقدس برای رساندن مفاهیم اخلاقی خود، صرفاً به بیان صریح و مستقیم اکتفا نکرده، بلکه با بهره‌گیری از شیوه‌های متنوع بیانی، مانند تمثیل، سوگند، استفهام، داستان‌سرایی و امرونهی، پیام‌های اخلاقی را در قالبی تأثیرگذار و ماندگار عرضه کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵/ ۱۲۸؛ مطهری، ۱۳۸۰: ۲/ ۷۵). این شیوه‌ها موجب شده تا مفاهیم اخلاقی، چون صدق، صبر، تقوا و عفو، نه‌تنها به‌صورت مفهومی، بلکه به شکلی عمیق و احساسی نیز در ذهن و دل مخاطب تثبیت شود.

هدف این پژوهش، تحلیل دقیق و جامع کارکرد شیوه‌های بیانی قرآن در تبیین مفاهیم اخلاقی است. این پژوهش تلاش می‌کند تا مشخص کند که بلاغت قرآنی چگونه در راستای

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

تربیت اخلاقی انسان به کار گرفته شده است. با انجام بررسی‌های عمیق بر این شیوه‌های بیانی، ابعاد جدیدی از فرآیند تربیت اخلاقی در قرآن، شناسایی خواهد شد و اهمیت این شیوه‌ها در انتقال مفاهیم بنیادین اخلاقی، مانند صدق، صبر، تقوا و عفو بیشتر نمایان می‌گردد؛ در نهایت، این پژوهش به ما این نکته را نشان خواهد داد که شیوه‌های بیانی قرآن، نه‌تنها در خلق زیبایی‌شناسی مؤثر است، بلکه در اقناع عقل، تحریک احساسات و هدایت ارادهٔ اخلاقی مخاطبان نیز نقش کلیدی و تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کند؛ بنابراین، شناخت و تحلیل این ابزارهای بیانی به ما کمک می‌کند تا به درک عمیق‌تری از آموزه‌های اخلاقی قرآن و تأثیر آن بر زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان دست یابیم.

دو پرسش اساسی برای این پژوهش می‌تواند به شرح زیر باشد: ۱) کدام شیوه‌های بیانی قرآن (مانند تمثیل، سوگند، استفهام انکاری و...) بیشترین تأثیر را در تبیین و انتقال مفاهیم اخلاقی به مخاطب دارد و چگونه این تأثیرات قابل شناسایی است؟ ۲) چگونه شیوه‌های بلاغی قرآن می‌توانند به شکل‌گیری و تقویت رفتارهای اخلاقی در زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان کمک کند؟

تاکنون پژوهش‌های بسیاری دربارهٔ شیوه‌های بیانی قرآن انجام شده که در برخی از آن‌ها به موضوع مفاهیم اخلاقی پرداخته شده است؛ مانند پژوهش محمد اسلم رئیسی و همکاران (۱۴۰۳) با عنوان «استخدام فن بیان در جهت تأثیرگذاری مفاهیم اخلاقی در قرآن کریم؛ محورهای موضوعی: اخلاق و تربیت اسلامی» که در آن به بررسی فلسفه و کارکرد علم بیان در قرآن پرداخته و نشان می‌دهد که چگونه استفاده از استعاره، تشبیه، مجاز و کنایه در قرآن موجب تأثیرگذاری بیشتر و تفهیم عمیق‌تر مفاهیم اخلاقی و اجتماعی می‌شود. پژوهش سید محمدعلی ایازی و محمدعلی ربی‌پور (۱۳۸۷) باعنوان «گونه‌های قصر یا حصر در قرآن کریم» که به شیوه‌های مختلف حصر و قصر و تبیین جایگاه آن در قرآن کریم و علوم بلاغی از دیدگاه‌های مختلف می‌پردازد. احمد نظری و همکاران (۱۴۰۰) نیز در مقاله‌ای باعنوان «مغفولات بلاغت در «تفسیر روض‌الجنان و روح البیان» ابوالفتوح رازی» کوشیده‌اند پس از معرّفی بلاغت، سیر این علم و ابواب آن در «تفسیر روض الجنان و روح الجنان» ابوالفتوح رازی، آن دسته از زیبایی‌های ادبی را که از چشم صاحب‌نظران بلاغت به دور مانده و یا کمتر به آن پرداخته شده است، مورد تحلیل و بررسی قرار دهند. پژوهش حسین سلیمی (۱۳۹۷) باعنوان «شیوه‌های بلاغی تجلّی آیات قرآن در "منشآت" فاضل جمی» را در صورت‌های مختلف ترجمه، اقتباس، وام گیری، تلمیح، حل و نیز تأثیر پذیری‌های گزاره‌ای مورد بررسی قرار دادند. محمدرضا شالی و نیکتا میرزایی (۱۳۹۶) باعنوان «اعجاز بلاغی قرآن در آیینه لطائف حرف جرِّ لام در قرآن کریم» به تشخیص

حقیقت یا مجاز بودن معانی حرف جرِّ لام و ارتباط این حرف با متعلّق‌هایش پرداخته است.

اکثر پژوهش‌ها به‌طورِ جداگانه یا بلاغت قرآن را بررسی کرده‌اند یا مفاهیم اخلاقی را، اما پژوهشی که به تحلیل کارکردی شیوه‌های بلاغی در تبیین مفاهیم اخلاقی بپردازد، وجود ندارد. باوجود اهمیت نقش بلاغت در قرآن، پژوهش‌های جامع و نظام‌مندی که به تحلیل دقیق نقش شیوه‌های بیانی در تبیین مفاهیم اخلاقی بپردازد، محدود است. اغلب مطالعات موجود به‌صورت جداگانه به تحلیل بلاغت یا مفاهیم اخلاقی پرداخته‌اند و تلفیق این دو حوزه در قالب یک پژوهش علمی نیازمند بررسی دقیق است؛ بر این اساس، پرسش اصلی پژوهش این است که کدام شیوه‌های بیانی قرآن در تبیین و انتقال مفاهیم اخلاقی نقش کلیدی دارند و این نقش چگونه در تقویت پیام‌های اخلاقی اثرگذار است؟ پاسخ به این پرسش می‌تواند به شناخت بهتر سازوکارهای تربیت اخلاقی در قرآن و ارتقاء مطالعات بلاغی اخلاقی منجر شود.

۲. روش‌شناسی

این پژوهش از نوع کیفی و کتابخانه‌ای است که با تحلیل متون قرآنی و تفاسیر معتبر، شیوه‌های بیانی و تأثیر آن‌ها در بیان مفاهیم اخلاقی را بررسی می‌کند. تحلیل داده‌ها به روش تحلیل محتوا انجام شد که در آن، شیوه‌های بیانی قرآن و تأثیرشان در انتقال مفاهیم اخلاقی طبقه‌بندی و تبیین شده است.

در این پژوهش، آیات قرآن کریم مرتبط با مفاهیم اخلاقی را در تفاسیر «المیزان» علامه طباطبایی، «تفسیر فخر رازی»، تفسیر «نمونه» و «تسنیم» مورد کنکاش قرار داده‌ایم. برای افزایش اعتبار نتایج پژوهش، از منابع متعدد و تفاسیر مختلف بهره‌گیری شد و تحلیل‌ها با دقت و بازبینی مکرر همراه بود. اعتبار نیز با مراجعه به مفسران برجسته و تطبیق یافته‌ها با نظرات آنان تضمین شد.

۳. مفهوم‌شناسی

قرآن کریم که منبع اصلی هدایت و آموزه‌های دینی در اسلام است، نه‌تنها به بیان احکام و دستورات الهی می‌پردازد، بلکه با بهره‌گیری از شیوه‌های بیانی متنوع و فنون بلاغی، مفاهیم عمیق اخلاقی را به‌صورتی جذاب و تأثیرگذار منتقل می‌کند. در این متن، به بررسی مفهوم شیوهٔ بیانی در قرآن، جایگاه بلاغت قرآنی در انتقال مفاهیم و اهمیت مفاهیم اخلاقی در این کتاب مقدس، پرداخته خواهد شد. قرآن با استفاده از ابزارهای بلاغی، مانند تمثیل، تشبیه و داستان‌سرایی، توانسته است ارتباطی عمیق و مؤثر با مخاطبان خود

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

برقرار کند و مفاهیم اخلاقی را به‌گونه‌ای ارائه دهد که نه‌تنها فهم عقلانی، بلکه برانگیختن عواطف و انگیزه‌های اخلاقی را نیز در پی داشته باشد. این پژوهش به تحلیل کارکرد این شیوه‌ها و تأثیر آن‌ها بر درک و پذیرش آموزه‌های اخلاقی قرآن خواهد پرداخت.

۳-۱. مفهوم شیوهٔ بیانی در قرآن

قرآن با استفاده از ابزارهای بلاغی، زیبایی‌شناسی و فنون ادبی، بیان مفاهیم را تقویت کرده و به بیان جذابیت و تأثیرگذاری بیشتر این مفاهیم کمک می‌کند (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲/ ۳۲۰)؛ به‌عبارتی، شیوهٔ بیانی نوعی «فن بیانی» محسوب می‌شود که در قالب‌های مختلفی چون تمثیل، سوگند، استفهام، تشبیه، کنایه، امرونهی و داستان‌سرایی ظهور می‌یابد. هریک از این شیوه‌ها به‌گونه‌ای خاص پیام قرآن را برای مخاطب قابل‌فهم و جذاب می‌سازد و درنهایت موجب اثرگذاری بیشتر آن می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵/ ۱۲۵)؛ به‌این‌ترتیب، استفاده از چنین شیوه‌هایی در قرآن، نه‌تنها به غنای متن افزوده، بلکه موجب می‌شود تا مخاطب به‌راحتی با مفاهیم عمیق آن ارتباط برقرار کند و فهم بهتری از پیام‌های الهی داشته باشد.

۳-۲. مفاهیم اخلاقی

مفاهیم اخلاقی تصورات ذهنی هستند که از طریق استفاده از واژه‌های اخلاقی در ذهن انسان شکل می‌گیرند. در برخی موارد، مفهوم اخلاقی به تمامی مفاهیمی اشاره دارد که در جملات اخلاقی به کار گرفته می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۲۵). محقق طوسی مفاهیم در موضوع جمله‌های اخلاقی را مختص به صفات اختیاری می‌داند که ملکه شده‌اند؛ اعم از اینکه فضیلت یا رذیلت باشند، او هیئت نفسانی حاصل از عادت در انسان را ملکه می‌نامد که این هیئت به سه اعتبار، سه نام می‌گیرد. اگر این هیئت نفسانی نسبت به چیزی غیرخودش در نظر نیاید و تنها ذات آن هیئت را خطاب کنیم، به آن ملکه می‌گوییم و اگر این هیئت نفسانی را نسبت به نفسی که آن هیئت را دارد، در نظر بگیریم، به آن فضیلت یا رذیلت نفسانی خطاب می‌کنیم و اگر به اعتبار کسی یا چیزی که به‌واسطهٔ این هیئت رفتاری با او انجام می‌شود، در نظر بگیریم، نام رذیلت یا فضیلت مانند عدالت، شجاعت، عفت را بر آن می‌نهیم. (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۴۷)

۳-۳. جایگاه بلاغت قرآنی در انتقال مفاهیم

بلاغت، هنر رساندن پیام به‌گونه‌ای است که به بهترین نحو در ذهن مخاطب اثر بگذارد. قرآن کریم که کلام خداوند است، از بالاترین درجهٔ بلاغت برخوردار است که در

سه حوزهٔ «بیان» (زبان و بیان رساتر)، «معانی» (معانی دقیق و محکم) و «بَلاغ» (رسیدن پیام) تبلور یافته است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱/ ۱۱۰). این بلاغت قرآنی موجب می‌شود پیام‌های دینی، به‌ویژه آموزه‌های اخلاقی، به صورتی زیبا، دقیق و گیرا بیان شوند تا علاوه‌بر فهم عقلانی، عواطف و انگیزه‌های اخلاقی مخاطب را نیز برانگیزند. عبدالقاهر جرجانی، ادیب و متکلم اشعری، برای نخستین بار از دانشی نوین در بلاغت با دو شاخهٔ معانی و بیان یاد کرد. او نظریهٔ نظم قرآن را به‌طورِ جامع، تحلیل کرد و این نظریه را بعدها فخر رازی در «نهایة الایجاز فی درایة الاعجاز» بازسازی کرد. جرجانی بر اهمیت بافت متن تأکید دارد و مزیت بلاغی را در ارتباط معنایی کلمات در جمله می‌بیند؛ به‌طوری‌که نظم متن از چینش کلمات ناشی می‌شود. او به نحو در جایگاه پایهٔ بلاغت نگاه می‌کند و معتقد است که برای درک مزیت بلاغی متن، باید به ساختار جملات توجه کرد نه به صنایع ادبی جداگانه (جرجانی، بی‌تا: ۱/ ۷۴-۸۵).

۳-۴. تعریف و اهمیت مفاهیم اخلاقی در قرآن

اخلاق در قرآن، به مجموعه فضایل و ارزش‌هایی گفته می‌شود که فرد را در مسیر کمال و نیک‌بختی هدایت می‌کند. مفاهیمی چون صدق، صبر، عفو، تواضع، تقوا و امثال آن در قرآن بسیار تکرار شده و هرکدام جایگاه ویژه‌ای در تربیت فردی و اجتماعی دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲/ ۷۵). این مفاهیم نه‌تنها در قالب دستور مستقیم بیان شده‌اند بلکه با شیوه‌های بیانی متنوعی همراه شده‌اند تا اثرگذاری و پذیرش آن‌ها در دل و ذهن مخاطب افزایش یابد (سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۲، ص ۳۲۵). مرحوم ملامهدی نراقی هم به تأسّی از پیشینیان در جامع السعادات اخلاق را این گونه تعریف می کند: «خلق عبارت است از ملکه نفسانی که مبدأ صدور افعال است بدون فکر و تأمّل. به عبارت دیگر، کیفیت نفسانی بطیء‌الزوال و نسبتاً پایدار در انسان که به آسانی قابل تغییر نمی باشد.» (نراقی، ۱۳۸۱: ج۱، ص ۲۶)

۴. کارکردهای شیوه‌های بیانی قرآن در تبیین مفاهیم اخلاقی

قرآن کریم با استفاده از انواع بلاغت و تکنیک‌های بیانی به تبیین و تفسیر اصول اخلاقی می‌پردازد و در این راستا ابزارهای مختلفی مانند تمثیل، سوگند، استفهام انکاری، امر و نهی، و داستان‌سرایی را به کار می‌گیرد. هریک از این شیوه‌ها ویژگی‌ها و تأثیرات خاصی دارند که درنهایت، هدف آنها روشن‌سازی مفاهیم عمیق و انتزاعی اخلاقی و تربیت انسانی در مسیر حق و فضیلت است. در این پژوهش، به‌طورِ خاص به شیوهٔ تمثیل خواهیم پرداخت که با ایجاد تصویری ملموس از مفاهیم پیچیده، افراد را به درک بهتر و عمیق‌تر

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

اخلاقیات قرآن هدایت می‌کند؛ همچنین، سایر شیوه‌های بیانی باعنوانِ ابزارهایی برای تقویت و ترویج فضایل اخلاقی در زندگی فردی و اجتماعی معرفی خواهند شد.

۴-۱. تمثیل

در قرآن کریم، مباحث عقلانی زیادی وجود دارد که بسیاری از مردم قادر به درک و جذب آن‌ها نیستند؛ ازآنجاکه افراد به امور محسوس و عینی عادت کرده‌اند، خداوند متعال برخی از مفاهیم عمیق و بلند عقلانی را در قالب مثال‌ها ارائه کرده است تا عموم مردم بنا بر سطح درک خود، آن‌ها را بفهمند؛ بنابراین، هدف از مثال‌های قرآن، تبیین مسائل عمیق و بلند در راستای تفکر و فهم مردم است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۳). براساس روایتی از پیامبر اکرم(ص)، تمثیل یکی از پنج جنبهٔ قرآن به شمار می‌آید. پژوهشگران معتقدند که تمثیلات قرآنی قادرند نقش‌های متعددی را از جنبه‌های علمی، اخلاقی، تربیتی و اجتماعی ایفا کنند؛ همچنین، برخی قرآن‌پژوهان این تمثیلات را یکی از مصداق‌های اعجاز بیانی قرآن در نظر می‌گیرند (البیانونی، ۱۴۱۱، ۳۹). تمثیل یکی از برجسته‌ترین شیوه‌های بیانی قرآن است که برای روشن‌سازی مفاهیم انتزاعی و عمیق اخلاقی به کار می‌رود. این شیوهٔ بیانی با استفاده از تصویرسازی‌های ملموس و محسوس، مفاهیم دشوار را قابل‌درک و ملموس می‌سازد.

در روایات شیعه به موضوع تمثیلات قرآن توجه خاصی شده است؛ برای مثال، در روایتی از امام علی(ع)، یکی از فواید مَثَل‌های قرآن، عبرت‌آموزی آن برای اهل بصیرت ذکر شده است؛ همچنین، مَثَل‌های قرآن در کنار ویژگی‌هایی، همچون هدایتگری و ابلاغ روشن دین، قرار گرفته است. براساس روایتی از امام باقر(ع)، قرآن بر چهار محور نازل شده که یکی از آن‌ها سُنَن و تمثیلات قرآن است. در حدیثی از امام صادق(ع) آمده است که مَثَل‌های قرآن دارای فوایدی هستند و باید با دقت به آن‌ها توجه کرد و در معانی آن‌ها تفکر نمود و از آن‌ها به سادگی نگذشت (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۱/ ۹).

یکی از نمونه‌های تمثیل در قرآن که به موضوع اخلاقی مربوط می‌شود، تمثیل در آیهٔ ۲۶ سورهٔ بقره است: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ (بی تردید خدا [برای فهماندن مطلبی به مردم] از اینکه به پشه و فراتر از آن [در کوچکی] مَثَل بزند، شرم نمی‌کند؛ اما اهل ایمان آگاهند که آن مثل از سوی پروردگارشان درست و حق است و اما کافران می‌گویند، خدا از این مثل چه اراده کرده است؟! خدا بسیاری را به آن مثل [به خاطر عدم دقت و مطالعه] گمراه

می‌کند و بسیاری را به آن مثل [به سبب درک صحیح] هدایت می‌نماید؛ و جز فاسقان را به آن گمراه نمی‌کند).

برخی از یهود به آیات قرآن طعنه می‌زدند و به ذکر مثل‌هایی همچون مگس و عنکبوت انتقاد می‌کردند و می‌پرسیدند که این مثل‌ها چه فایده‌ای دارند. خداوند در این آیه به آنان پاسخ می‌دهد که ارزش مثل‌ها به کوچک یا بزرگ بودن آن‌ها نیست، بلکه به این است که چگونه می‌توانند به درک حقایق عمیق کمک کنند. گمراهی که برخی از افراد به آن دچار می‌شوند، ناشی از عدم درک و تفکر در مورد این مثل‌ها است و خداوند به کسی گمراهی نمی‌دهد، مگر آنکه خود به عدم پذیرش حقیقت پرداخته باشد؛ همچنین در تفسیر حضرت صادق(ع)، آمده است که خداوند به پشه برای مثال، اشاره کرده است تا نشان دهد که در این موجود کوچک، ویژگی‌هایی نهفته است که در موجودات بزرگ‌تر نیز وجود دارد. این امر توجه مؤمنان را به آفرینش لطیف و شگفت‌انگیز خداوند جلب می‌کند (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸ ق، ۱/ ۴۵).

تمثیل‌ها به منظور روشن کردن معانی و نزدیکی تصورات به مشاهدات واقعی به کار می‌روند. به همین دلیل، خداوند پشه و عنکبوت را نمادی از ضعف و بی‌ارزشی در نظر می‌گیرد تا وضعیت معبودهای دروغین کافران را نشان دهد. مؤمنان به‌راحتی درمی‌یابند که این مثال‌ها حقایق واضحی هستند؛ درحالیکه کافران به‌خاطرِ جهل و عشق به مقام و عادت‌های خود، به انکار می‌پردازند. این انکار، نه‌تنها سبب افزایش هدایت مؤمنان می‌شود، بلکه موجب غرق شدن فاسقان در گمراهی و ضلالت می‌گردد؛ همچنین، به‌طورِ عمومی، تمثیل‌زدن با چیزهای ناچیز در ادبیات و تاریخ مورد قبول و عادی بوده و از زمان‌های قدیم بین مردم رایج بوده است (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ۱۱۲/۱). به‌طورِکلی، این نقدها و تفسیرها نشان‌دهندهٔ اهمیت و کاربرد تمثیل‌ها در قرآن است که باید مورد توجه قرار گیرد. در استفاده از تمثیل، باید رابطهٔ مناسبی بین مثل و ممثل وجود داشته باشد. در امثال علمی و ادبی، واقعیت مثل ضروری نیست و صرفاً فرض کافی است، اما امثال قرآنی واقعیت خارجی نیز دارند؛ برای مثال، در آیهٔ ﴿مَثَلُهُم كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً﴾، اشاره شده است که امثال برای فهم و عبرت مؤمنان طراحی شده‌اند و درک صحیح آن‌ها موجب هدایت می‌شود. در مقابل، کافران به امثال قرآن بی‌اعتنایی کرده و آن‌ها را کوچک و بی‌ارزش می‌پندارند که این امر سبب افزایش کفر و ضلالت آن‌ها می‌شود. ذکر امثال در قرآن، به‌ویژه در آیات ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ و ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾، به منظور پاسخ به انتقادات منکران فصاحت و بلاغت قرآن است؛ در واقع، امثال برای توضیح حقایق و نزدیک کردن مفاهیم بلند به ذهن افراد استفاده می‌شوند و مشابهت‌هایی در آثار دیگر

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

ادبیات نیز وجود دارد (طیب، ۱۳۷۸، ۱/ ۴۸۱).

این ارتباط بین تمثیل‌ها و درک عمیق معانی، در آیهٔ ۲۶ سورهٔ بقره، به‌وضوح، نمایان می‌شود. خداوند هیچ‌گاه از بیان مثل‌ها شرم نمی‌کند؛ حتی اگر این مثل‌ها به اندازهٔ یک پشه باشد. مؤمنان می‌دانند که این مثل‌ها حقیقتی از سوی خداوند است؛ درحالی‌که کافران به تمسخر می‌گویند که خدا چه هدفی از بیان این مثل‌ها دارد! این آیه بیان می‌کند که برخی افراد به دلیل عدم تدبر و لجاجت خود به گمراهی می‌افتند و برخی دیگر که به دنبال هدایت هستند، از این مثل‌ها بهره‌مند می‌شوند. خداوند با استفاده از مثل پشه به عظمت و حکمت آفرینش اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که حتی موجودات کوچک نیز دارای کارکردها و ویژگی‌های شگفت‌انگیزی هستند؛ در نهایت، این آیه به ما یادآوری می‌کند که هدایت الهی برای همهٔ افراد فراهم است، اما نتیجهٔ نهایی به انتخاب خود آن‌ها بستگی دارد؛ مؤمنان به حق ایمان می‌آورند و کافران آن را رد می‌کنند (حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۱/ ۹۸). خداوند در آیه‌ای بیان می‌کند که از زدن مثل به پشه خجالت نمی‌کشد؛ چراکه ارزش مثل‌ها به حقارت یا بزرگی آن‌ها نیست، بلکه به عمق معانی آن‌ها مربوط می‌شود. واژهٔ «مَا» در اینجا به معنای مبهم است و به تأکید بر حقیقت اشاره دارد؛ همچنین، بیان می‌شود که برخی افراد به‌دلیل جهل و استهزاء به گمراهی می‌افتند؛ درحالی‌که دیگران از این مثل‌ها به هدایت می‌رسند؛ در نهایت، نسبت دادن گمراهی به خداوند نشان‌دهندهٔ ارتباط بین سبب و نتیجه است. (طبرسی، ۱۳۷۵: ۱/ ۳۳)

کارکرد اخلاقی تمثیل «پشه» در آیهٔ ۲۶ سورهٔ بقره، به‌خوبی، نشان‌دهندهٔ اهمیت تفکر و تدبر در آیات الهی است. این تمثیل به مؤمنان یادآوری می‌کند که حتی کوچک‌ترین موجودات نیز می‌توانند پیام‌های عمیق و ارزشمندی را به همراه داشته باشند و درک این پیام‌ها نیازمند توجه و دقت است؛ در مقابل، کافران که به این مثل‌ها بی‌اعتنایی می‌کنند، به‌دلیلِ لجاجت و عدم پذیرش حقیقت، دچار گمراهی می‌شوند؛ بنابراین، این مثال قرآنی به افراد یادآوری می‌کند که برای رسیدن به هدایت و فهم درست از حقایق، باید از پیش‌داوری‌ها و تعصبات خود دور شوند و با ذهنی باز به آیات الهی بنگرند؛ به این ترتیب، تمثیل‌ها نه‌تنها درک مفاهیم عمیق را تسهیل می‌کنند، بلکه افراد را به تفکر و تأمل در زندگی و آفرینش الهی دعوت می‌نمایند.

۴-۲. سوگند

در آیات متعدد قرآن کریم، خداوند متعال به چیزهای گوناگونی سوگند یاد کرده است؛ ازجمله ذات پاک خویش، روز قیامت، فرشتگان، ماه و خورشید؛ درحالی‌که خداوند به

سوگند نیازی ندارد، اما سوگندهای قرآن دو فایده مهم دارد: نخست، تأکید بر موضوع موردنظر و دوم، بیان عظمت چیزی که به آن سوگند داده شده است؛ زیرا هیچ‌کس به چیزهای بی‌ارزش سوگند نمی‌خورد. برخی از موضوعات آن‌قدر اهمیت دارند که خداوند در یک سوره یازده بار به آن‌ها قسم یاد کرده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۸/ ۳۱۶). در سور آغازشده با سوگند، جواب قسم نخستین و مهمترین موضوعی است که به اطلاع مخاطب می‌رسد؛ بنابر قواعد زبانی و ادبی، در هر متن بلیغی، اولین موضوع مطرح‌شده از موضوعات مهم و اساسی این است که در آیات ماتَ، [خدای متعال] توجه و تأکید ویژه‌ای بدان داشته است و آن را پیش از هر موضوع دیگری به مخاطب و خوانندهٔ خود ارائه می‌کند (سلمان‌زاده، ۱۳۹۹). سوگندهایی که به انسان خطاب شده‌اند، برای نشان دادن ارزش و مقام اوست تا انسان‌ها به ارزش وجودی خود پی ببرند و خود را به بهای اندک نفروشند و در برابر نعمت‌های فراوانی که خداوند به آن‌ها عطا کرده، برای رسیدن به قرب الهی تلاش کنند. این سوگندها همچنین نشان‌دهندهٔ ارتباط خاصی بین سوگنددهنده و موضوع سوگند است. هرچه شأن و مقام سوگنددهنده بالاتر باشد، اهمیت موضوع سوگند نیز بیشتر خواهد بود؛ ازجمله نظریاتی که دربارهٔ هدف از سوگندهای با «واو» قسم مطرح شده است، این است که «واو» قسم از معنای اصلی لغوی و اولیه خود که حکایت از عظمت چیزی است که به آن سوگند یاد شده است، خارج شده و مفهوم بلاغی جدیدی یافته و این مفهوم نیز عبارت است از جلب توجه کامل مخاطب به اموری محسوس و قابل درک برای انسان که جای هیچ جدل و چانه‌زنی در آن‌ها نیست تا این توجه مقدمه‌ای شود بر بیان مسائلی معنوی که در آن‌ها بحث و چانه‌زنی می‌شود یا مقدمه‌ای شود بر بیان امور غیبی که در چارچوب حسیات و مدرکات حس بشری قرار نمی‌گیرد. (شربتدار، ۱۳۹۹)

سوگند یکی از ابزارهای مهم برای جلب توجه و تأکید بر اهمیت یک موضوع در قرآن است. در آیات اخلاقی، سوگندها، معمولاً، برای برجسته کردن ارزش و جایگاه فضیلت‌های اخلاقی به‌کار می‌روند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۲/ ۱۱۵)؛ برای مثال، در سورهٔ عصر، خداوند به «عصر» یا «زمان» سوگند یاد کرده و بر ارزشمند بودن وقت و تلاش برای کسب فضایل اخلاقی، مانند ایمان و عمل صالح، تأکید می‌کند: ﴿وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ (عصر: ۱ و ۲). فخر رازی در تفسیر این آیه، می‌نویسد: «سوگند در قرآن، نه‌تنها برای جلب توجه است، بلکه ارزش والا و جدیت موضوع مورد سوگند را به مخاطب می‌داند.» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۲/ ۱۱۵)

در سورهٔ «عصر»، خداوند به زمان عصر قسم می‌خورد که می‌تواند به معنای عصر هر

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

پیامبری یا عصر حضرت محمد(ص) باشد که افضل همهٔ اعصار است و نمایانگر عجایب و نشانه‌های قدرت خداوند است. این سوگند همچنین می‌تواند به نماز عصر اشاره داشته باشد که فضیلت و کمال خاصی دارد؛ به‌طوری‌که از پیامبر نقل شده است که فوت نماز عصر با از دست دادن اهل و مال برابر است؛ سپس در جواب قسم به این نکته اشاره می‌شود که انسان‌ها در خطر و زیان قرار دارند، زیرا عمر خود را در امور ناپایدار صرف می‌کنند و نتایج آخرتی را که باید کسب کنند، نادیده می‌گیرند. اما افرادی که ایمان آورده و اعمال صالح انجام داده‌اند، از این زیان خارج شده و در مسیر رستگاری قرار دارند؛ همچنین این افراد به یکدیگر توصیه می‌کنند که در راه حق و صداقت باقی بمانند و بر توحید و اطاعت از خدا و رسولان او پایبند باشند که این عمل سبب سود و رستگاری آنها در زندگی جاوید خواهد شد. (کاشانی، ۱۳۳۶، ۱۰/ ۳۳۹)

انسان به‌طور طبیعی درحالِ خسارت است، زیرا به‌واسطهٔ قوا و خواسته‌های نفسانی خود، نظیر شهوات، حبِّ جاه و غفلت از آخرت، تمام توجهش معطوف به دنیا می‌شود. این خسارت، به‌نوعی، متمم خسارت‌های دیگر است، به‌طوری‌که نه‌تنها از سودی بهره‌مند نمی‌شود، بلکه سرمایه‌اش را نیز از دست می‌دهد و حتی ممکن است، به‌نوعی، بدهکار شود؛ درواقع، دنیا مزرعهٔ آخرت است و براساسِ آموزه‌های دینی، اعمال انسان در این دنیا منجر به جزای او در آخرت خواهد شد؛ بر این اساس، ملائکه در ابتدا بر فساد و خونریزی انسان‌ها در زمین تأمل کردند، اما خداوند فرمود که او به چیزی آگاه است که آن‌ها نمی‌دانند و در این تأکید بر وجود استثنائاتی در آفرینش بشر است (طیب، ۱۳۷۸: ۱۸/ ۲۲۲). انسان می‌تواند بنا بر ارزش‌های معنوی و شناخت درست از زندگی، از لحظات عمر خود بهره‌برداری کند و به‌جایِ صرف انرژی در امور ناپایدار، بر روی کارهایی تمرکز کند که به سعادت و رشد او در آخرت کمک می‌کند. توجه به این نکته که دنیا مزرعهٔ آخرت است، می‌تواند انگیزه‌ای برای انسان باشد تا در راستای اعمال نیک و پرورش روحی خود تلاش کند و از فرصت‌های زندگی، به‌خوبی، بهره‌برداری کند. در این راستا، درک عمیق از هدف وجودی و مسئولیت‌های فردی، می‌تواند انسان را در مسیر صحیح هدایت کند.

سوگند به عصر (زمان)؛ برخی می‌گویند که خداوند به نماز عصر به دلیل فضیلتش قسم خورده است یا به عصر نبوت یا به زمان که شامل شگفتی‌ها و اشاره به نفی خسران است. این اشاره به این است که انسان‌ها به دلیل نادانی، به خسران دچار می‌شوند. انسان‌ها در خسران هستند، مگر کسانی که ایمان آورده و اعمال صالح انجام دهند که آن‌ها آخرت را با دنیای خود خریده و به خوشبختی ابدی دست می‌یابند. آنان همچنین به حق توصیه کرده و صبر را در برابر معاصی و بلایای الهی توصیه می‌کنند. بیان این مطلب

نشان می‌دهد که خسران به معنای فقدان عمل صالح است. برخی مفسران اشاره کرده‌اند که «عصر» به دورهٔ خروج قائم اشاره دارد و بیان خسران برای دشمنان اهل بیت است؛ درحالی‌که مؤمنان و اعمال خوب و توصیف حق و صبر، همگی نشان‌دهندهٔ ویژگی‌های مؤمنان واقعی است (قمی مشهدی، ۱۴۲۳ق، ۱۴/ ۴۲۸). سورهٔ عصر با قسم به «عصر»، بر اهمیت زمان تأکید می‌کند و اشاره می‌کند که انسان‌ها در خسران هستند، مگر آن دسته که ایمان آورده، اعمال صالح انجام دهند و به حق و صبر توصیه کنند. این سوره نشان‌دهندهٔ پیروزی مؤمنان در برابر خسران همگانی و دعوت به توجه به نکات مثبت و اعمال نیک است. برخی تفسیرها نیز «عصر» را به دوره‌ای مرتبط می‌دانند که در آن امید به ظهور مهدی(عج) وجود دارد.

۴-۳. استفهام انکاری

استفهام انکاری، نوعی پرسش است که در آن دربارهٔ چیزی که واقع نشده و وقوع آن نیز ناممکن است، پرسیده می‌شود. این نوع استفهام به معنای نفی است و هدف از آن انکار یک امر خاص و گرفتن اعتراف از مخاطب دربارهٔ آن موضوع است. در این نوع پرسش، فرد موضوعی را که می‌خواهد انکار کند، به‌صورت پرسش مطرح می‌کند تا نشان دهد که آن موضوع درست نیست و از طرف دیگر، اعترافی به عدم صحت آن از مخاطب بگیرد. (دحداح، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۷)

استفهام انکاری در قرآن، اغلب برای رد و نفی عملی زشت یا بدکارانه به‌کار می‌رود و این شیوه موجب برانگیختن احساسات و تفکر انتقادی در مخاطب می‌شود. (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲/ ۳۲۴) برای مثال، در آیهٔ ﴿هَلۡ جَزَاءُ الۡإِحۡسَانِ إِلَّا الۡإِحۡسَانُ﴾ (الرحمن:۶۰)، این پرسش انکاری تأکید می‌کند که پاسخ به نیکی جز نیکی نیست. ورود استفهام در این مورد، به‌نوعی، تصدیق را دربر دارد؛ یعنی جزای نیکی همان نیکی است (حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۱۲/ ۴۳۳). امیرالمؤمنین علی(علیه‌السلام) در تفسیر آیهٔ «هل جزاء الإحسان إلاّ الإحسان»، می‌فرماید: «شنیدم رسول خدا (صلی‌الله علیه و آله) می‌فرماید، خداوند فرمود: «پاداش کسی که بر او نعمت داده‌ای، جز بهشت نیست.»» همچنین در کتاب «علل‌الشرائع» از حسن بن عبدالله روایت شده است که از جدش، حسن بن علی(علیهماالسلام)، حدیثی دربارهٔ تفسیر «سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلا الله و الله أکبر» نقل می‌کند که در آن، رسول خدا می‌فرماید: «و اما دربارهٔ «لا إله إلا الله»، بهای آن بهشت است و این همان است که خداوند فرموده: «آیا جزای نیکی، جز نیکی است؟» پس آیا جزای کسی که می‌گوید «لا إله إلا الله» جز بهشت است؟» همچنین در

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

کتاب «الخصال» از امام باقر(علیه‌السلام)، روایت شده که چهار چیز سریع‌ترین مجازات را دارند: «مردی که به او احسان می‌شود و او به بدی پاسخ می‌دهد.» و در کتاب «من لا یحضره الفقیه»، امام صادق(علیه‌السلام) می‌فرماید: «لعنت خدا بر کسی که مانع انجام معروف می‌شود.» پرسیده شد: «کسی که مانع معروف می‌شود چه کسی است؟» و او پاسخ داد: «مردی که نسبت به او معروفی صورت می‌گیرد و او کفر می‌ورزد و از اینکه دیگران به غیر او احسان کنند، جلوگیری می‌کند.» (قمی مشهدی، ۱۴۲۳ق، ۱۲/ ۵۸۷)

این مفهوم در روایات دیگری نیز تأکید می‌شود که نیکی پاداش نیکی را می‌طلبد و تقبیح رفتارهایی مانند نادیده گرفتن احسان به دیگران و واکنش بد به احسان بیان شده است. مفهوم استفهام انکاری در اینجا، تأکید بر این است که هیچ پاداشی جز نیکی برای نیکوکاران متصور نیست و به این ترتیب مفهوم احسان و نیکی را تقویت می‌کند. در این مورد گفته شده که آیا پاداش کسی که به شما احسان کرده است، جز این است که شکر نعمت او را کنید؟ از امام صادق(ع) نقل شده که این آیه برای همهٔ مردم، اعم از مؤمن و کافر، صدق می‌کند، زیرا هرکه برای کسی کار خوبی کرد، انتظار دارد که در مقابل آن، کار خوب ببیند. (عاملی، ۱۳۶۰: ۸/ ۱۴۷)

این نوع پرسش مخاطب را به تفکر دربارهٔ عدالت و اخلاق فرا می‌خواند و او را به بازاندیشی در رفتارهای خود وامی‌دارد (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲/ ۳۲۴). این شیوهٔ بیان به‌شدت در تثبیت مفاهیم اخلاقی نقش دارد و مخاطب را به تأمل در عدالت اخلاقی و ارزش نیکی و پاسخ آن برمی‌انگیزد. ابن عباس می‌گوید: «آیا پاداش کسی که لا اله الّا اللّه گوید و به آنچه پیامبر اسلام حضرت محمد(ص) آورده، عمل کند، جز بهشت است؟» (طبرسی، بی‌تا: ۲۴/ ۱۱۲).

گروهی از دانشمندان علم کلام گفته‌اند که پاداش خدا بر کار واجب، بخشش است نه پاداش و استحقاق. در اینجا، به تأکید بر حق خداوند و قدرت او بر بندگان اشاره شده و امام علی(ع) نیز دراین‌باره می‌گوید: «اگر کسی را بر دیگری حقّی باشد که آن دیگری بر او حقّی نداشته باشد، این حق فقط مختص به خداوند است و آفریدگانش چنین حقی ندارند» (مغنیه، ۱۳۷۸: ۷/ ۳۶۰). درنهایت، آیهٔ ﴿هَلۡ جَزَاءُ الۡإِحۡسَانِ إِلَّا الۡإِحۡسَانُ﴾ یک استفهام انکاری است که به احسانی که خداوند با دادن دو بهشت به اولیایش کرده است، پاسخ می‌دهد و بیان می‌کند که علت این احسان‌ها این است که آنان نیز اهل احسان بوده‌اند؛ بنابراین، خداوند پاداش احسان را با احسانی نظیر آن می‌دهد، اما این نکته نیز روشن است که احسان خدا فراتر از احسان بندگان است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹/ ۱۸۶)

۴-۴. امرونهی

بحث از صیغهٔ امرونهی، از دو دیدگاه مختلف، گستردگی افزون‌تری دارد: نخست آنکه بخش عمده‌ای از آیات‌الاحکام را آیاتی تشکیل داده است که تشریع در آن‌ها با صیغهٔ امرونهی صورت گرفته است و دیگر آنکه از نظر گسترهٔ مفهومی، نمونه‌هایی از کاربرد صیغه‌های امرونهی به‌صورت غیرالزامی نیز دیده می‌شود. فارغ از حالت اباحه، توجه به دو رتبه از مراتب دستوری امرونهی، یعنی رتبهٔ الزام و رتبهٔ تحریض، موجب تقسیماتی در تفسیرهای کهن شده است؛ در این میان، باید به حدیثی از حضرت علی(ع) اشاره کرد که در آن آیات قرآنی بر ۷ قسم: «امر»، «زجر»، «ترغیب»، «ترهیب»، «جدل»، «مثل» و «قصص» دانسته شده است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۰/ ۴)

آیهٔ ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ (نساء: ۳۶) دستور به توحید، احترام به والدین و اخلاق حسنه است که به‌صورت مستقیم بیان شده است. این جمله دعوت به توحید می‌کند، اما توحید عملی؛ به این معنا که شخص موحد اعمال نیک خود را که ازجمله احسان موردبحث است، صرفاً به‌خاطرِ رضای خداوند، انجام دهد و در برابر انجام آن، ثواب آخرت را بخواهد نه اینکه هوا و نفس را پیروی کرده و آن را شریک خداوند در پیروی خود بداند. دلیل بر این معنا که منظور توحید عملی می‌باشد این است که پس‌از جملهٔ «وَ اعْبُدُوا اللَّهَ»، فرموده: «وَ لا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ...» و سپس همین معنا را تعلیل کرده به اینکه «إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ مَنْ كانَ مُخْتالًا فَخُورًا» که در روایات فرموده‌اند: «مختالٌ فخور»، بخیل و کسی است که مال خود را برای ریاکاری در انظار مردم انفاق می‌کند؛ این‌ها کسانی هستند که به خداوند شرک می‌ورزند، زیرا تنها او را نمی‌پرستند و هوا و نفسشان را نیز پرستش می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۶۱/۴). پس‌از آنکه خداوند دربارهٔ یتیمان و زنان و شوهران به مکارم اخلاق امر کرد، اکنون یک سلسله از امور معنوی و کارهای پسندیده را که لازمهٔ زندگی انسان‌های واقعی است، به آن‌ها گوشزد می‌کند. ابتدا مردم را به خداپرستی امر کرده و فرموده: «وَ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ لا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً»؛ خدا را به یکتایی و عظمت، پرستش کنید و کسی را در عبادت، شریکش مگردانید، زیرا پرستش برای غیرِخدا شایسته نیست و کسی شایستهٔ پرستش است که بخشندهٔ نعمت‌ها باشد و غیر از خداوند، کسی این شایستگی را ندارد. سپس فرمود: «وَ بِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً». دربارهٔ پدر و مادر به نیکی و انعام و احترام سفارش می‌کند. (طبرسی، بی‌تا: ۱۴۱/۵)

امرونهی از شیوه‌های مستقیم‌تر بلاغی است که قرآن برای دستور دادن به اخلاق نیکو و منع از رفتار ناپسند استفاده می‌کند. این سبک‌ها، معمولاً، همراه با دلایل و پیامدها نیز بیان می‌شود تا اثر تربیتی بیشتری داشته باشند (مطهری، ۱۳۸۰: ۲/ ۷۸). مطهری دربارهٔ

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

این سبک می‌گوید: «امرونهی قرآنی همراه با دلیل و پیامدهای آن، تأثیر تربیتی عمیق‌تری دارد و سبب تحکیم آموزه‌های اخلاقی در ذهن مخاطب می‌شود» (مطهری، ۱۳۸۰: ۲/ ۷۸). علاوه‌براین، این شیوهٔ امرونهی به مؤمنان یادآوری می‌کند که پیروی از دستورات الهی نه‌تنها موجب رضای خداوند می‌شود، بلکه سبب ارتقاء شخصیت و بهبود روابط اجتماعی نیز خواهد شد؛ درواقع، دستورات اخلاقی قرآن راهنمایی برای زندگی بهتر و سازنده‌تر عمل می‌کند و هر فردی که به این آموزه‌ها توجه کند، می‌تواند در زندگی خود تغییرات مثبتی ایجاد نماید. این تأکید بر اخلاق حسنه و احترام به والدین، یکی از ارکان اصلی تربیت صحیح، نشان‌دهندهٔ اهمیت تعاملات انسانی و اجتماعی در ساختار جامعهٔ اسلامی است.

۴-۵. داستان‌سرایی

قصه‌گویی، یک شیوهٔ رایج در قرآن، عمدتاً برای هدف هدایت و بیان حقایق به‌کار می‌رود. این شیوه، به‌ویژه در داستان‌های انبیاء، به تعلیم و تربیت اخلاقی پرداخته و مخاطب را به تأمل در زندگی و انتخاب‌های انسانی دعوت می‌کند. داستان‌های قرآنی، اغلب، روایتگر سرگذشت اقوام گذشته و نحوهٔ تعامل آن‌ها با پیامبران هستند و ویژگی‌های بارز آن‌ها شامل انتخاب و حذف جزئیات و تمرکز بر پیام اصلی است. تقریباً یک‌چهارم یا یک‌ششم قرآن، به‌صورت داستان یا قصه، بیان شده است (رضازاده و شاهرودی، ۱۳۹۴)؛ برای مثال، داستان حضرت یوسف (یوسف، ٤ تا ۱۰۱) نمونهٔ بارز انتقال مفاهیم اخلاقی، چون صبر، صدق، توکل و عفو است. در قرآن، جز در موارد معدودی که سرگذشت یک فرد یا قوم، به‌طورِ مفصل، بیان شده است، سایر داستان‌ها تنها بخشی از یک سرگذشت کلی را نمایان می‌سازند. نام نوح بیش از چهل بار در قرآن ذکر شده و به‌طورِ اجمالی یا تفصیلی به بخش‌هایی از زندگی او اشاره شده است، اما در هیچ‌یک از این موارد، داستان او به شیوه‌ای کامل و تاریخی، شامل نسب و خاندان و دیگر جزئیات زندگی شخصی‌اش، نقل نشده است (حاج علی‌اکبری، ۱۳۸۸). انتخاب داستان‌ها نشان‌دهندهٔ تأکید بر اخلاق و آموزه‌های انسانی به‌جایِ جزئیات تاریخی است که خود، به‌نوعی، بیانگر ارزش‌های اخلاقی است. علامه طباطبائی در این زمینه، توضیح می‌دهد که چرا قرآن به نقل جزئیات تاریخی نمی‌پردازد. ایشان می‌فرمایند: «قرآن کریم کتابی برای دعوت و هدایت است و در این راستا، هرگز قدمی به سوی موضوعات دیگری چون تاریخ یا رمان‌نویسی برنمی‌دارد، زیرا هدف قرآن آموزش تاریخ نیست.» (فعال‌عراقی، ۱۳۷۹: ۱/ ۱۲)

سید قطب در کتاب «التصویر الفنی فی القرآن»، اهداف زیر را برای قصه‌های قرآن بیان

می‌کند (سیدقطب، ۱۴۱۵: ۴-۱۲):

۱. اثبات وحی و رسالت: قصه‌های قرآن، مانند داستان‌های ابراهیم، یوسف، موسی و عیسی، دلیلی بر وحی بودن قرآن و رسالت پیامبر است.

۲. یگانگی ادیان: قصه‌ها نشان‌دهندهٔ این است که همهٔ ادیان از جانب خدا هستند و مؤمنان امت واحدی هستند. داستان‌های انبیاء به این حقیقت تأکید می‌کنند.

۳. اساس مشترک ادیان: تمام ادیان دارای اصول مشترک هستند، به‌ویژه توحید که در قصه‌های انبیا به تکرار ذکر شده است.

٤. شیوه‌های دعوت انبیا: روش‌های دعوت انبیا مشابه است و قوم‌ها به‌طورِ مشابه به پیامبران خود پاسخ می‌دهند.

۵. پیوند بین ادیان: ارتباط و پیوستگی بین دین محمد(ص) و ادیان پیشین، به‌ویژه ابراهیم و بنی‌اسرائیل، مورد تأکید قرار می‌گیرد.

٦. یاری خداوند به پیامبران: قصه‌ها نشان می‌دهد که خداوند به پیامبرانش یاری می‌رساند و تکذیب‌کنندگان را هلاک می‌کند.

۷. تصدیق بشارت‌ها و بیم‌ها: قصه‌ها تصدیق‌کنندهٔ بشارت‌ها و بیم‌های الهی هستند و نمونه‌هایی از این تصدیق را ارائه می‌دهند.

۸. بیان نعمت‌های خداوند: داستان‌های انبیاء، نعمت‌های الهی بر بندگان خاص خود را نشان می‌دهند.

۹. دشمنی شیطان: قصه‌ها به بیان دشمنی همیشگی بین انسان و شیطان می‌پردازند و مخاطب را به دوری از وسوسه‌های شیطانی ترغیب می‌کنند.

۱۰. اهداف متفرقه: قصه‌ها همچنین به بیان قدرت خداوند در امور خارق‌العاده و سرانجام پاکی و فساد می‌پردازند و تفاوت بین حکمت انسانی و الهی را روشن می‌سازند.

این اهداف، به‌روشنی، نشان‌دهندهٔ کارکردهای اخلاقی قصه‌های قرآن است که به ترویج فضایل انسانی و یادآوری نکات اخلاقی می‌پردازد. داستان‌های قرآن، به‌ویژه قصه‌های انبیا، روایاتی است برای تعلیم و تربیت اخلاقی که مخاطب را به تأمل در زندگی و انتخاب‌های انسانی دعوت می‌کند؛ برای مثال، داستان حضرت یوسف (یوسف، ٤ تا ۱۰۱) نمونهٔ بارز انتقال مفاهیم اخلاقی، چون صبر، صدق، توکل و عفو است. این داستان، به‌طورِ خاص به ترویج ارزش‌های اخلاقی و انسانی می‌پردازد و مخاطبان را به الگوگیری از شخصیت‌های مثبت، مانند یوسف، دعوت می‌کند. علامه طباطبایی در تفسیر این قصه می‌گوید: «این داستان، نمونهٔ کامل اخلاق اسلامی را در قالب روایتی جذاب و عاطفی،

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

عرضه می‌کند که هر شنونده‌ای را به‌سوی عمل به فضایل اخلاقی دعوت می‌نماید.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲/ ۹۰)

نام‌گذاری این داستان به «أحسن‌القصص» برای بیان محبت میان محبوب و معشوق است و از آن می‌توان درسی در زمینهٔ دوستی و محبت آموخت؛ زیرا این داستان، از طریق روابط انسانی و محبت، اصول اخلاقی را به تصویر می‌کشد و روایتگر رابطهٔ میان طلب‌کننده و مطلوب است و نشان‌دهندهٔ عشق و محبوبیت است؛ یعنی داستان زیبایی یوسف و عشق یعقوب (فراهی، ۱۳۶۴: ۳۰). به‌طورکلی، پایان خوش داستان و سرنوشت نیک شخصیت‌ها یکی از ویژگی‌های داستان یوسف در «أحسن‌القصص» است که در تفسیر نور به آن اشاره شده است: «در این داستان، جهاد با نفس که بزرگ‌ترین جهاد است، مطرح می‌شود. همهٔ شخصیت‌های داستان به عاقبت خوشی می‌رسد؛ برای مثال، یوسف به مقام حکومت می‌رسد، برادران یوسف توبه می‌کنند، پدرِ نابینا بینایی خود را بازمی‌یابد و سرزمین قحطی‌زده نجات می‌یابد؛ دلتنگی‌ها و حسادت‌ها به محبت و وصال تبدیل می‌شوند.» (قرائتی، ۱۳۸۳: ۴/ ۲۲)

این پایان خوش، به‌وضوح تأکید بر این دارد که در راه رسیدن به فضایل اخلاقی و انتخاب‌های درست، امید و تلاش همواره باید مدنظر قرار گیرد. دلیل زندانی شدن یوسف در یک برداشت عرفانی، این است که یوسف در مقام اختیار قرار داشته و اختیار با اختبار همراه است (فراهی، ۱۳۶۴، ۴۹۵). در «تفسیر جامع الستین» نیز همین تأویل مطرح شده است: «یوسف زندان را اختیار کرد تا بدن خود را دچار محنت بسیار کند» (طوسی، ۱۳۵۶: ۳۶۹)؛ همچنین میبدی در «تفسیر کشف الأسرار» در عباراتی مشابه، رابطه‌ای مستقیم بین اختیار و اختبار برقرار کرده است. (میبدی، ۱۳۵۷: ۵/ ۷۰)

وجهیت مثبت داستان یوسف(علیه‌السلام)، تفسیر جدیدی از روایتگری خداوند را در مقایسه با داستان‌های ساختهٔ ذهن بشر و حتی سایر داستان‌های قرآنی به ما ارائه می‌دهد. این وجهیت مثبت، به‌ویژه در زمینهٔ اخلاقی، تعامل و ارتباط میان گوینده و مخاطب را تأیید و تقویت می‌کند؛ درواقع، تفاوت بین وجهیت مثبت و منفی در روایتگری، این است که در روایت مثبت، راوی ما را به شنیدن داستانش ترغیب می‌کند؛ زیرا او، به‌خوبی، از محتوای داستان آگاه است و می‌خواهد آن را با ما در میان بگذارد؛ با این امید که داستانش آموزنده باشد. این آموزندگی، به‌وضوح در داستان یوسف(علیه‌السلام)، مشهود است که مخاطب را به اتخاذ رفتارهای اخلاقی مثبت ترغیب می‌کند و در ابتدا و انتهای داستان یوسف علیه‌السلام نیز به‌وضوح، قابل‌مشاهده است.

۵- تأثیر شیوه‌های بیانی قرآن در تربیت اخلاقی

شیوه‌های بیانی قرآن علاوه‌بر انتقال مفاهیم، نقش مؤثری در ایجاد انگیزه، تغییر رفتار و تثبیت ارزش‌های اخلاقی در فرد و جامعه دارند. در این بخش، تأثیر این سبک‌ها را بر تربیت اخلاقی بررسی می‌کنیم.

۵-۱. نقش تمثیل در تربیت اخلاقی

تمثیل، ابزاری بیانی در قرآن، نقش بسیار مؤثری در تربیت اخلاقی افراد دارد. تمثیل با استفاده از تصاویر ذهنی روشن و ملموس به مخاطب کمک می‌کند تا مفاهیم انتزاعی اخلاقی، مانند تقوا، صبر و صدق را در ذهن خود ثبت و ماندگار کند؛ به‌ویژه در متونی که ممکن است برای بسیاری از مردم دشوار باشد، تمثیل می‌تواند پل ارتباطی مؤثری بین مفاهیم عمیق اخلاقی و درک عمومی باشد.

مطهری در این زمینه می‌گوید: «تمثیل، حالت فکری انسان را به‌صورت تصویری و عینی درمی‌آورد و همین امر سبب می‌شود، پیام‌های اخلاقی بهتر درک و پذیرفته شوند» (مطهری، ۱۳۸۰: ۳/ ۱۴۰)؛ به‌عبارت‌دیگر، تمثیل با تبدیل مفاهیم انتزاعی به تصاویری ملموس، امکان درک بهتر و عمیق‌تر این مفاهیم را فراهم می‌آورد؛ برای مثال، تمثیل «نور» در آیهٔ ۳۵ سورهٔ نور، نمایانگر هدایت و پاکی درونی است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵/ ۱۲۹). این تصویر ذهنی سبب می‌شود، فرد برای کسب این ویژگی‌ها تلاش کند و در پی دستیابی به فضایل اخلاقی، چون تقوا و صداقت، باشد.

ازآنجاکه تمثیل‌ها به دلیل تصویرسازی روشن و ملموس در انتقال مفاهیم اخلاقی، مثل «تقوا»، «صداقت» و «صبر» نقش بسیار مهمی ایفا می‌کنند، می‌توان نتیجه گرفت که این سبک بیانی نه‌تنها درک مفاهیم انتزاعی را آسان‌تر می‌کند، بلکه به مخاطب انگیزه می‌دهد تا این مفاهیم را در زندگی روزمرهٔ خود به کار بندد؛ به‌این‌ترتیب، تمثیل ابزاری تربیتی در فرآیند رشد و توسعهٔ اخلاقی افراد، نقشی اساسی دارد.

۵-۲. نقش سوگند در ایجاد توجه و انگیزه

سوگند در قرآن کریم، دو نقش اصلی در جذب توجه و ایجاد انگیزه، است. نخست، سوگند قادر است توجه مخاطب را به خود جلب کند و اهمیت موضوع را در ذهن او تثبیت نماید. این افزایش توجه به تقویت انگیزه برای پذیرش و عمل به آموزه‌های اخلاقی کمک می‌کند. به گفتهٔ فخر رازی: «سوگند سبب استحکام کلام و تشویق مخاطب به پیروی از آن می‌شود، به‌خصوص در مسائل اخلاقی که نیاز به توجه و مراقبت خاص

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

دارند.» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۲/ ۱۱۸)

نقش دوم سوگند تقویت انگیزهٔ فردی برای رعایت اصول اخلاقی است. سوگندها با جلب توجه ویژه، افراد را به انجام رفتارهای نیک تشویق می‌کنند. برای مثال، سوگند به «عصر» در سورهٔ عصر تأکید دارد که بدون ایمان و عمل صالح، انسان در زیان قرار دارد. این نوع بیان نه‌تنها اهمیت زمان را به مخاطب یادآوری می‌کند، بلکه او را به اقدام در جهت فضایل اخلاقی تشویق می‌نماید (همان)؛ بنابراین، سوگندها که ابزاری مؤثر در قرآنند، زمینه‌ای برای تقویت انگیزه‌های اخلاقی و معنوی در افراد ایجاد می‌کنند.

۵-۳. استفهام انکاری و برانگیختن تفکر اخلاقی

استفهام انکاری به‌صورت پرسش معنادار، مخاطب را وادار به تأمل و بازنگری در رفتارهای اخلاقی خود می‌کند. این شیوه، به‌ویژه در اصلاح رفتار و ایجاد شناخت اخلاقی، کارآمد است. با طرح پرسش‌های انکاری، گوینده فضایی ایجاد می‌کند که در آن مخاطب به‌جایِ پذیرش صرف، به تحلیل و تعمق در مفاهیم مطرح‌شده می‌پردازد؛ به‌عبارت‌دیگر، استفهام انکاری ابزاری است مؤثر که در ترغیب به تفکر عمل می‌کند.

سیوطی در این زمینه می‌گوید: «استفهام انکاری یک دعوت به تفکر است که باعث می‌شود مخاطب به‌جای پذیرش صرف، در مفهوم کلام تعمق کند» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲/ ۳۲۷). این نوع پرسش، با طرح موضوعاتی که نیاز به تأمل دارد، سبب می‌شود تا مخاطب به عدالت الهی و ارزش نیکی‌ها عمیق‌تر بیندیشد و در رفتار خود تجدیدنظر کند؛ بدین ترتیب، استفهام انکاری نه‌تنها صرفاً یک روش بیانی است، بلکه وسیله‌ای تربیتی و اخلاقی است که نقش بسزایی در شکل‌گیری و تقویت رفتارهای صحیح و انسانی دارد. این نوع بیان، امکان بررسی مجدد ارزش‌ها و اصول اخلاقی را برای مخاطب فراهم می‌آورد و او را به سمت تصمیمات آگاهانه‌تر هدایت می‌کند.

۵-۴. امرونهی و تثبیت رفتار اخلاقی

امرونهی قرآن دستوری است قاطع که مستقیماً رفتارهای مطلوب و نامطلوب را مشخص می‌کند و با ذکر پیامدها، این شیوه به تثبیت رفتارهای اخلاقی و دوری از گناه کمک می‌کند؛ به‌عبارت‌دیگر، این احکام نه‌تنها به ما نشان می‌دهد که چه باید کرد و چه نباید کرد، بلکه عواقب هریک از این رفتارها را نیز تبیین می‌کند و این خود سبب ایجاد انگیزه‌ای قوی در پیروی از دستورات الهی می‌شود.

مطهری دراین‌باره می‌گوید: «امرونهی، نوعی مدیریت تربیتی است که همراه با تبیین

علت و معلول، سبب بازداری و ترغیب می‌شود» (مطهری، ۱۳۸۰: ۲/ ۸۰). در این راستا، دستورات قرآن در قالب امرونهی، رفتارهای اخلاقی مطلوب را تعیین و تثبیت می‌کند و مخاطب را از گناهان بازمی‌دارد. برای مثال، آیهٔ ۳۶ سورهٔ نساء با فرمان به عبادت خدا و احسان به والدین، رفتارهای اخلاقی بنیادی را ترسیم می‌کند (همان). این نوع دستورها به فرد یادآوری می‌کند که چگونه با تقویت رابطه با خدا و دیگران، می‌تواند در راستای توسعه رفتارهای اخلاقی و مثبت حرکت کند؛ ازاین‌رو، امرونهی قرآنی نه‌تنها به رفتارهای فردی شکل می‌دهد، بلکه درنهایت بر کیفیت زندگی اجتماعی نیز تأثیر مثبت خواهد گذاشت.

۵-۵. داستان‌سرایی و تأثیر عاطفی

داستان‌های قرآنی با تحریک عواطف و همذات‌پنداری، مخاطب را به سمت درونی‌سازی آموزه‌های اخلاقی سوق می‌دهند. این روش به‌گونه‌ای طراحی شده است که آموزه‌ها تنها در سطح ذهنی نباشند، بلکه به‌صورت عملی در رفتار فرد ظهور یابند؛ به‌عبارت‌دیگر، وقتی‌که مخاطب با شخصیت‌ها و وقایع داستان‌ها احساس همدلی می‌کند، این امکان وجود دارد که مفاهیم و ارزش‌های اخلاقی به عمق وجود او نفوذ کرده و در رفتار روزمره‌اش تجلی یابد.

علامه طباطبایی در این زمینه می‌گوید: «داستان‌ها به دلیل کشش عاطفی و همذات‌پنداری، بهترین ابزار برای تثبیت آموزه‌های اخلاقی‌اند» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۹۳/۱۲). داستان حضرت یوسف نیز با جنبه‌های عاطفی و عبرت‌آمیز خود، فرآیند یادگیری اخلاقی را عمیق و پایدار می‌سازد. این داستان الگوهای اخلاقی متنوعی را به مخاطب ارائه می‌دهد که با تجارب شخصیت‌ها قابل‌درک و حس کردن هستند؛ درواقع، آموزه‌ها از طریق احساسات و عواطف نه‌تنها قابل‌فهم، بلکه به‌طورِ مؤثری قابل درونی‌سازی می‌شوند. علامه طباطبایی معتقد است که این داستان‌ها بهترین الگوهای اخلاقی را به مخاطب ارائه می‌دهند و بدین ترتیب می‌توانند تأثیرات مثبتی بر تربیت اخلاقی فرد داشته باشند.

۶. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بررسی‌های انجام‌شده نشان می‌دهد که شیوه‌های بیانی قرآن، ابزارهایی مؤثر است که در انتقال و تثبیت مفاهیم اخلاقی نقشی حیاتی ایفا می‌کنند. این شیوه‌ها با ویژگی‌های منحصر به فرد خود، هریک، به‌طورِ خاص، جنبه‌ای از اخلاق را در ذهن مخاطب نهادینه می‌کند و به شکل‌گیری رفتارهای اخلاقی کمک می‌کند؛ برای مثال، تمثیل‌ها با ارائهٔ تصویرهای واضح و ملموس، مفاهیم انتزاعی اخلاقی را به‌گونه‌ای قابل‌فهم و نزدیک به تجربه‌های روزمره تبدیل می‌کنند. سوگندها نیز با جلب‌توجه و تأکید بر اهمیت موضوعات

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

اخلاقی، انگیزه و تمایل مخاطب را برای پذیرش و عمل به این مفاهیم تقویت می‌کنند.

استفاده از استفهام انکاری شیوه‌ای بیانی است که مخاطب را به تفکر و تأمل وادار کرده و امکان بازنگری در رفتارهای اخلاقی را فراهم می‌آورد؛ همچنین، امرونهی، به‌وضوح، رفتارهای مطلوب و نامطلوب را تعیین کرده و بر عواقب آن‌ها تأکید می‌ورزد که می‌تواند به تقویت تصمیم‌گیری‌های اخلاقی در زندگی فردی و اجتماعی کمک کند.

این یافته‌ها می‌توانند در طراحی برنامه‌های آموزشی، تربیتی و فرهنگی به‌کار گرفته شوند تا آموزه‌های قرآنی در حوزهٔ اخلاق، به‌صورت کاربردی‌تر و اثربخش‌تر، منتقل شوند. با تحلیل دقیق شیوه‌های بیانی قرآن و نقش آن‌ها در انتقال مفاهیم اخلاقی، درمی‌یابیم که قرآن با بهره‌گیری از این ابزارهای متنوع، نه‌تنها مفاهیم اخلاقی را منتقل می‌کند، بلکه تأثیر عمیق و پایدار بر رفتار اخلاقی مخاطبان دارد.

هریک از این شیوه‌ها در زمینهٔ خاص خود، مخاطب را به تفکر، احساس و همذات‌پنداری دعوت می‌کند و بدین ترتیب، پیام‌های اخلاقی قرآن از سطح عقل و ذهن به عمق قلب و عمل منتقل می‌شود؛ به‌ویژه در عصر حاضر که زبان تبلیغ و تربیت با چالش‌های متعددی مواجه است، توجه به روش‌های تربیتی قرآن ضرورتی اساسی مطرح می‌شود؛ بنابراین، می‌توان نتیجه‌گیری کرد که شیوه‌های بیانی قرآن، فراتر از زیبایی‌های ادبی و هنری، ابزارهایی هدفمندند که در راستای هدایت و اصلاح اخلاقی انسان‌ها عمل می‌کنند. این ابزارها نه‌تنها در انتقال مفاهیم اخلاقی، کارآمد هستند، بلکه در ایجاد تغییرات مثبت در رفتار فردی و اجتماعی انسان‌ها نیز نقش حیاتی ایفا می‌کنند.

منابع

قرآن کریم

اسلم رئیسی، محمد، ذوالعلی، بشیر و محمد فاتحی (۱۴۰۳). ***«استخدام فن بیان در جهت تأثیرگذاری مفاهیم اخلاقی در قرآن کریم، محورهای موضوعی: اخلاق و تربیت اسلامی»***، فصلنامهٔ پژوهش‌های اخلاقی (انجمن معارف اسلامی ایران)، شمارهٔ ۱، دورهٔ ۱۵، پاییز ۱۴۰۳. http://akhlagh.saminatech.ir/Article/48303/

ایازی، سید محمد علی و محمدعلی ربی پور (۱۳۸۷). ***«گونه‌های قصر یا حصر در قرآن کریم»***. ***تحقیقات علوم قرآن و حدیث***»، ۵(۱)، ۵-۲۶. doi: 10.22051/tqh.2008.3487

البیانونی، عبدالمجید (۱۴۱۱ق). ***«ضرب الأمثال فی القرآن»***. دمشق: دار القلم.

ثقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸ق). ***«تفسیر روان جاوید»***، چاپ سوم. تهران: انتشارات برهان.

جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن (بی‌تا). ***«دلائل الاعجاز»***، تصحیح محمود محمد شاکر. قاهره: مکتبة الخانجی.

حاج علی‌اکبری، محمد (۱۳۸۸). ***«پژوهشی پیرامون قصه‌های قرآنی»***، نشریهٔ آثار ارسالی به هفدهمین جشنواره قرآنی دانشجویان سراسر کشور. https://quran.isca.ac.ir/fa/Article/Detail/5206/

حسینی شاه‌عبدالعظیمی، حسین (۱۳۶۳). ***«تفسیر اثنی عشری»***، چاپ اول. تهران: انتشارات میقات.

دحداح، انطوان (۱۳۸۵). ***«فرهنگ اصطلاحات صرف و نحو عربی»***. قم: ظفر.

رضازاده، نیلوفر و فاطمه شاهرودی (۱۳۹۴). ***«جستاری بر انواع تمثیل در مثل‌ها و قصّه‌های قرآن کریم»***، معرفت، سال بیست و یکم، شمارهٔ ۱۸۰، https://encyq.isca.ac.ir/fa/Article/Detail/15795

زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). ***«الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»***. بیروت: دار الکتاب العربی.

سلمان‌زاده، جواد (۱۳۹۹). ***«روش موضوع‌یابی در سُوَر آغازشده با سوگند؛ مطالعه موردی در سوره طور»***. مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم، ۴(شماره اول)، ۳۸-۵۵. doi: 20.1001.1.26455714.1399.3.2.3.5

سلیمی، حسین (۱۳۹۷). ***«شیوه‌های بلاغی تجلّی آیات قرآن در منشآت فاضل جمی»***، مطالعات راهبردی علوم انسانی و اسلامی، تابستان ۱۳۹۷، شمارهٔ ۱۴، https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1404447

سید قطب، ابراهیم حسین شاذلی. (۱۴۱۵هـ.ق). ***«التصویر الفنی فی القرآن»***. ۱ ج. بیروت، دار الشروق.

سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴ق). ***«الإتقان فی علوم القرآن»***. بیروت: دارالفکر.

شالی، محمدرضا و نیکتا میرزایی (۱۳۹۶). ***«اعجاز بلاغی قرآن در آیینه لطائف حرف جر لام در قرآن کریم»***، احسن‌الحدیث، پاییز و زمستان ۱۳۹۶، شمارهٔ ۴. https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1429747

شربتدار، حسن علی (۱۳۹۹). ***«سبک شناسی زیبا شناختی ادبی درجزء سی قرآن کریم»***. مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم، ۴(شمارهٔ اول)، ۵۶-۷۲. doi: 20.1001.1.26455714.1399.3.2.4.6

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). ***«تفسیر المیزان»***. ترجمهٔ سید محمدباقر موسوی همدانی، جلدهای مختلف. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۵). ***«ترجمهٔ تفسیر جوامع الجامع»***، چاپ اول. مشهد مقدس: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن (بی‌تا). ***«ترجمه تفسیر مجمع البیان»***، چاپ اول. تهران: فراهانی.

طوسی، احمد بن محمد (۱۳۵۶). ***«جامع الستین للطائف البساتین»***، تصحیح محمد روشن. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸). ***«اطیب البیان فی تفسیر القرآن»***، چاپ دوم. تهران:، انتشارات اسلام.

عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰). ***«تفسیر عاملی»***، چاپ ۱. تهران: کتاب‌فروشی صدوق.

عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). ***«تفسیر العیّاشی»***، ترجمهٔ سید هاشم رسولی محلاتی. تهران: المطبعة العلمیة.

فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). ***«مفاتیح الغیب»***. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فراهی، معین الدین بن محمد (۱۳۶۴). ***«حدائق الحقائق»***، تصحیح سید جعفر سبحانی. تهران: امیرکبیر.

فروتن تنها، مصطفی (۱۳۸۵). ***«مهم‌ترین اهداف قصه در قرآن (ترجمهٔ بخشی از کتاب التصویر الفنی فی القرآن، سید قطب)»***، روزنامهٔ رسالت، ۶ خرداد ۱۳۸۵. https://www.magiran.com/article/1083887

فعال‌عراقی، حسین (۱۳۷۹). ***«داستان‌های قرآن و تاریخ انبیاء در المیزان (جلد ۱)»***، ویرایش سیروس صدوقی. تهران: سبحان.

قرائتی، محسن (۱۳۸۳). ***«تفسیر نور»***، چاپ یازدهم. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
قمی مشهدی، محمدرضا (۱۴۲۳ق). ***«تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب»***. قم: دار الغدیر.
کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۳۶). ***«تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین»***. تهران: کتابفروشی محمد حسن علمی.
کریم‌پور، زهرا (۱۳۹۸). ***«سبک‌شناسی بیانی قرآن»***. تهران: سمت.
کشاورزی، وفادار و زارع، سوسن (۱۳۹۷). ***«سبک آرایه‌های بیانی قرآن و تأثیر آن در تربیت و هدایت انسان»***. مطالعات سبک شناختی قرآن کریم، ۲(شمارهٔ دوم)، ۲۷-۴۵. doi: 1022034/sshq.2019.102410
مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). ***«بحارالانوار»***، چاپ دوم. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
مصباح یزدی، مجتبی (۱۳۷۸). ***«فلسفه اخلاق»***. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). ***«مجموعه آثار ۲۸ (آشنایی با قرآن)»***. تهران: صدرا.
مغنیه، محمدجواد (۱۳۷۸). ***«ترجمهٔ تفسیر کاشف»***، چاپ اول. قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). ***«تفسیر نمونه»***، چاپ ۱۰. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۸). ***«مثال‌های زیبای قرآن»***، چاپ اول، تهیه و تنظیم ابوالقاسم علیان نژادی. قم: انتشارات نسل جوان.
میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۵۷). ***«کشف الأسرار وعده الأبرار»***، چاپ دوم، به اهتمام علی اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.
نراقی، ملامهدی (۱۳۸۱). ***«جامع السعادات»***. قم: دارالتفسیر
نظری، احمد، سپه وندی، مسعود و قاسم صحرائی (۱۴۰۰). ***«مغفولات بلاغت در تفسیر روض الجنان و روح الجنان ابوالفتوح رازی»***. دوفصلنامه علمی بلاغت کاربردی و نقد بلاغی، ۶(۲)، -. doi: 10.30473/prl.2022.62248.1931

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

References

The Holy Quran

Al-Bayanouni, Abdul Majid. (1411 H.Q.). Proverbs in the Quran. Damascus: Dar al-Qalam. [In Arabic]

Ameli, Ibrahim. (1360 H.S.). Ameli's Tafsir, 8 vols. Tehran: Sedough Bookstore, 1st Edition. [In Persian]

Aslami Reysi, Mohammad., Zohali, Bashir., & Fathi, Mohammad. (1403 H.S.). The application of rhetorical techniques to influence ethical concepts in the Holy Quran: Themes of Islamic ethics and education. Ethical Research Quarterly (Iranian Islamic Knowledge Association), 1(15), Fall 1403. http://akhlagh.saminatech.ir/Article/48303 [In Persian]

Ayyashi, Muhammad ibn Mas'ud. (1380 H.Q.). The Interpretation of Ayyashi, by Seyyed Hashem Rasouli Mahallati, Tehran: Al-Matba'a Al-Ilmiya. [In Arabic]

Dahdah, Antoine. (1385 H.S.). Dictionary of Arabic Morphology and Syntax. Qom: Zafar. [In Persian]

Eyazi, Seyyed Mohammad Ali., & Rabi Pur, Mohammad Ali. (1387 H.S.). Types of restriction or limitation in the Holy Quran. Researches in Quranic Sciences and Hadith, 5(1), 5-26. doi: 10.22051/tqh.2008.3487. [In Persian]

Faeq-Araqi, Hossein. (1379 H.S.). Quranic stories and the history of the prophets in Tafsir al-Mizan (Volume 1). Edited by Siros Sedoughi. Tehran: Sobhan. [In Persian]

Fakhr Razi, Muhammad ibn Omar. (1420 H.Q.). Keys to the Unseen. Beirut: Dar Iḥya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]

Farahi, Moeen al-Din ibn Muhammad. (1364 H.S.). Gardens of Truth, Edited by Seyyed Jafar Sobhani, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]

Forutantanah, Mostafa. (1385 H.S.). The main objectives of stories in the Quran (Translation of a section from The Artistic Depiction in the Quran, by Sayyid Qutb). Resalat Newspaper, June 6, 1385. https://www.magiran.com/article/1083887. [In Persian]

Ghorai, Mohsen. (1383 H.S.). Tafsir Noor, Tehran: Cultural Center of Lessons from the Quran, 11th Edition. [In Persian]

Haj Ali Akbari, Mohammad. (1388 H.S.). A study on Quranic stories. Submitted works to the 17th National Quran Festival for Students. https://quran.isca.ac.ir/fa/Article/Detail/5206/ [In Persian]

Hosseini Shah Abd al-Azim, Hossein. (1363 H.S.). The Twelver Interpretation. Tehran: Miqat Publications, 1st Edition. [In Persian]

Jorjani, Abd al-Qaher ibn Abd al-Rahman. (n.d.). Proofs of the Miraculous Nature of the Quran. Edited by Mahmoud Muhammad Shakir. 1 vol. Cairo: Al-Khanji Library.

Karimpour, Zahra. (1398 H.S.). Stylistic Analysis of the Quran. Tehran: Samet. [In Persian]

Kashani, Mulla Fathollah. (1336 H.S.). Tafsir al-Minhaj al-Sadiqin fi Ilzam al-Mukhalifin. Tehran: Bookstore Mohammad Hassan Alimi. [In Persian]

Keshavarzi, Vafadar, & Zare, Susan. (1397 H.S.). The stylistic elements of the Quran and their impact on the moral education and guidance of human beings. Stylistic Studies of the Holy Quran, 2(2), 27-45. doi: 1022034/sshq.2019.102410. [In Persian]

Majlisi, Muhammad Baqir. (1403 H.Q.). Bihar al-Anwar, Beirut: Dar Iḥya' al-Turath al-'Arabi, 2nd Edition. [In Arabic]

Makarim Shirazi, Nasser. (1371 H.S.). Tafsir-e-Namunah, 28 vols. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya, 10th Edition. [In Persian]

Makarim Shirazi, Nasser. (1378 H.S.). Beautiful Examples of the Quran, compiled by Abol-

ghasem Aliyan Nejadi, Qom: Generation of Youth Publications, 1st Edition. [In Persian]
Maybidi, Abolfazl Rashid al-Din. (1357 H.S.). Kashf al-Asrar wa Wa'd al-Abrar, Edited by Ali Asghar Hakim, Tehran: Amir Kabir, 2nd Edition. [In Persian]
Misbah Yazdi, Mojtaba. (1378 H.S.). Philosophy of Ethics. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications. [In Persian]
Motahari, Morteza. (1380 H.S.). Collected Works 28 (Introduction to the Quran). Tehran: Sadra. [In Persian]
Mughniyeh, Muhammad Jawad. (1378 H.S.). Translation of Tafsir Kashif, 8 vols. Qom: Bustan-e-Kitab Qom (Publication Office of Islamic Propagation, Qom Seminary), 1st Edition. [In Persian]
Naraqi, Molla Mahdi. (1381 H.S.). Jami al-Sa'adat. Qom: Dar al-Tafsir. [In Persian]
Nazari, Ahmad., Sepahvand, Masoud., & Sahraei, Qasem. (1400 H.S.). The neglected elements of rhetoric in the interpretations of Ruz al-Janan and Spirit of al-Janan by Abu'l-Futuh al-Razi. Scientific Journal of Applied Rhetoric and Rhetorical Criticism, 6(2), -. doi: 10.30473/prl.2022.62248.1931. [In Persian]
Qumi Mashhadi, Mohammad Reza. (1423 H.Q.). Tafsir of the Treasure of Delicacies and Ocean of Rare Things, 14 vols. Qom: Dar al-Ghadir. [In Arabic]
Razazadeh, Niloufar, & Shahroodi, Fatemeh. (1394 H.S.). An exploration of the types of parables in the proverbs and stories of the Holy Quran. Knowledge, 21, 180. https://encyq.isca.ac.ir/fa/Article/Detail/15795. [In Persian]
Salimi, Hossein. (1397 H.S.). Rhetorical techniques reflected in the Quranic verses in the letters of Fadhil Jami. Strategic Studies of Humanities and Islamic Sciences, Summer 1397, 14. https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1404447 [In Persian]
Salmanzadeh, Javad. (1399 H.S.). The thematic approach in surahs that begin with oaths; A case study of Surah Tur. Stylistic Studies of the Holy Quran, 4(1), 38-55. doi: 20.1001.1.26455714.1399.3.2.3.5. [In Persian]
Saqafi Tehrani, Mohammad. (1398 H.Q.). Javidan's Interpretation. Tehran: Borhan Publications, 3rd Edition. [In Arabic]
Sayyid Qutb, Ibrahim Hussein Shadhili. (1415 H.Q.). The Artistic Depiction in the Quran, 1 vol. Beirut: Dar al-Shurouq. [In Arabic]
Shali, Mohammad Reza., & Mirzaei, Nikta. (1396 H.S.). The rhetorical miracles of the Quran as reflected in the subtleties of the preposition "lam" in the Holy Quran. Ahsan al-Hadith, Fall and Winter 1396, 4. https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1429747. [In Persian]
Sharbatdar, Hassan Ali. (1399 H.S.). Aesthetic literary stylistics in the 30th part of the Holy Quran. Stylistic Studies of the Holy Quran, 4(1), 56-72. doi: 20.1001.1.26455714.1399.3.2.4.6. [In Persian]
Suyuti, Jalal al-Din. (1404 H.Q.). Al-Itqan in the Sciences of the Quran. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
Tabatabai, Seyyed Mohammad Hussein. (1374 H.S.). Tafsir al-Mizan. Translated by Seyyed Mohammad Baqir Mousavi Hamadani, various volumes. Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
Tabrisi, Fazl ibn Hasan. (1375 H.S.). Translation of the Tafsir of the Comprehensive Universe, 6 vols. Mashhad, Astan Quds Razavi, Islamic Research Foundation, 1st Edition. [In Persian]
Tabrisi, Fazl ibn Hasan. (n.d.). Translation of the Tafsir of Majma' al-Bayan, 27 vols. Tehran: Farahani, 1st Edition.
Tayyib, Seyyed Abd al-Hussein. (1378 H.S.). Atayyib al-Bayan in the Interpretation of the

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

Quran, Tehran: Islamic Publications, 2nd Edition. [In Persian]
Tusi, Ahmad ibn Muhammad. (1356 H.S.). Al-Jami al-Sittin in the Gardens of Bountifuls, Edited by Mohammad Roshani, Tehran: Book Translation and Publication Bureau. [In Persian]
Zamakhshari, Mahmoud ibn Omar. (1407 H.Q.). Al-Kashaf about the Truths of the Hidden Texts, 4 vols. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]

Stylistics Studies of the Holy Quran

Print ISSN 2645-5714
Online ISSN 2676-6035

The Impact of the Arabic Emphatic Letters on the Semantic and Imagistic Dimensions of the Holy Qur'an

Rasoul Dehghanzad [1] , Farzaneh Abdi [2] , Solmaz Khalili Al-Hard [3]

1. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Qom, Qom, Iran.
(Corresponding Author) Email: r.dehghanzad@qom.ac.ir
2. Ph.D. Student in Arabic Language and Literature, University of Arak, Arak, Iran.
Email: farzanehabdi199372@gmail.com
3. Ph.D. Student in Arabic Language and Literature, Shahid Madani University, Tabriz, Iran.
Email: solmaz.khalili@icloud.com

Research Article

Extended Abstract

Research Objective: This study aims to examine and analyse the functions of the emphatic (elevat-ed) letters (ḥurūf al-istiʿlāʾ)—the seven Arabic letters khāʾ, ṣād, ḍād, ṭāʾ, ẓāʾ, ghayn, and qāf—in selected Qur'anic propositions and action-oriented and pictorial sentences. It seeks to explore the semiotic significance of these letters and their role in completing and reinforcing meaning. The cen-tral concern of the study is the semantic contribution of these letters to the representation of Qur'anic imagery. In particular, it investigates how the functions associated with ḥurūf al-istiʿlāʾ, including emphatic articulation (tafkhīm), upward movement, expansiveness, and prominence, re-late to their use in verses with visual and representational dimensions. It also examines the mean-ings conveyed by individual letters in different Qur'anic contexts. Given that most Qur'anic studies have overlooked the role of individual letters in meaning formation and the development of Qur'anic discourse, focusing instead on broader linguistic structures, this study seeks to identify and investigate the functions of letters in Qur'anic imagery, with particular emphasis on ḥurūf al-istiʿlāʾ.

Research Method: This study adopts a descriptive-analytical method. First, Qur'anic verses that combine pictorial potential with the use of ḥurūf al-istiʿlāʾ are selected. Their role in constructing the imagery in question is then critically examined and analyzed. More specifically, the study seeks to identify the functions and semantic implications of ḥurūf al-istiʿlāʾ in propositions structured around action and imagery, and to assess critically their contribution to the formation, transmission, and distinctive characteristics of such imagery.

Findings: The findings indicate that ḥurūf al-istiʿlāʾ in Qur'anic verbs are predominantly employed to convey two categories of meaning. The first encompasses concepts such

Received: 05 July 2025 | **Received in revised from:** 06 November 2025 | **Accepted:** 11 November 2025 | **Published online:** 23 October 2026

How to cite: Dehghanzad, R., Abdi, F. & Khalili Alhord,, S. (2026). The Impact of the Arabic Emphatic Letters on the Semantic and Imagistic Dimensions of the Holy Qur'an. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 10(2), 84–103.

https://doi.org/10.22034/sshq.2025.532569.1560

© 2026 | authors retain the copyright and full publishing rights.

style.quran.ac.ir

Article type: Research Article

Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences

as ascent, dominance, elevation, superiority, eminence, and upward movement. The second relates to intensity, strength, power, emphatic articulation, emphasis, and insistence on conveying a message, as well as its em-bodiment and the highlighting of its significance. Although the second category is not directly re-flected in the lexical meaning of istiʿlāʾ, these letters, in their technical phonetic sense, are charac-terized by emphatic articulation and intensity. The findings suggest that both dimensions are reflect-ed in the use of these letters in Qur'anic verses.

To enhance their impact on the audience, the use of ḥurūf al-istiʿlāʾ in Qur'anic verbs is generally reinforced by various linguistic factors. These include vowel patterns, particularly the fatḥah, and grammatical case marking, particularly the accusative. Words containing these letters frequently occur with a fatḥah or an accusative ending, thereby intensifying and reinforcing the degree of is-tiʿlāʾ they convey. Furthermore, emphatic devices are employed in constructions that indicate greater emphasis, intensity, and elevation, including restrictive structures (ḥaṣr), fronting and post-ponement, and emphatic particles.

Another factor that enhances the semantic capacity of ḥurūf al-istiʿlāʾ is the use of accompanying vowels and collocated words, in accordance with the principles of proximity and collocation. Alongside words containing these letters, the Qur'an employs other words that signify intensity and elevation, such as al-samāʾ (heaven). Accordingly, the emphasis on superiority and intensity con-veyed by istiʿlāʾ is not coincidental. Other linguistic factors demonstrate the purposeful and precise use of these words to depict and embody objects and phenomena, thereby enhancing their impact on the audience.

Moreover, the depiction and embodiment of natural phenomena, as well as subjects associated with various Islamic concepts, constitute another—and perhaps the most significant—reason for the use of ḥurūf al-istiʿlāʾ in Qur'anic verses and expressions. In presenting imagery, such as depictions of the events surrounding the Day of Resurrection and representations of the Prophet's miracles, the Qur'an employs these letters in a manner that is appropriate to the context and consistent with the messages conveyed by its verses and expressions.

Conclusion: This study demonstrates that, although ḥurūf al-istiʿlāʾ are relatively small linguistic units in the construction of Qur'anic imagery, they play a significant role in conveying meaning and creating imagery by reinforcing several semantic and expressive functions. The findings show that these letters are employed in relevant Qur'anic propositions to convey upward movement, in-tensification, emphatic articulation, prominence, and expansiveness. They contribute effectively to the construction of images relating to human spiritual elevation, the expression of God-consciousness (taqwā), and the depiction of certain aspects of Paradise and Hell.

Keywords: The Holy Qur'an; Istiʿlāʾ; Arabic Letters; Imagery; Semantics

مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم
Print ISSN 2645-5714
Online ISSN 2676-6035

تأثیر حروف استعلاء بر دلالت‌های معنایی و تصویری قرآن کریم

رسول دهقان ضاد [۱] ، فرزانه عبدی [۲] ، سولماز خلیلی الهرد [۳]

۱. دانشیار گروه زبان وادبیات عربی، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسندهٔ مسئول)، r.dehghanzad@qom.ac.ir
۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه اراک، اراک، ایران، gmail.com@farzanehabdi۱۹۹۳۷۲
۳. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه شهید مدنی، تبریز، ایران، solmaz.khalili@icloud.com

پژوهشی

چکیده

نقش حروف در القاء معانی و انتقال درست و مؤثر آن بر مخاطب غیر قابلِ‌انکار است. قرآن کریم، از همان آغاز نزول، اهتمام قابلِ‌توجهی برای موسیقی و تصویر قائل بود و هماهنگی میان این دو در این کتاب آسمانی از وجوه ممتاز اعجاز قرآنی است. این مقاله بنابر اهمیت دو مقولهٔ آوا و تصویر در صدد است به معناشناسی حروف استعلاء (خاء، صاد، ضاد، طاء، ظاء، غین، قاف) در ساخت و ارائهٔ گزاره‌های تصویری آیات قرآن بپردازد و حروفی که بر بالاروندگی، تفخیم و گستردگی دلالت می‌کند را بررسی کند؛ درواقع، مقاله با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی، می‌کوشد کارکردها و دلالت‌های حروف استعلا را در واژگانی که از ظرفیت تصویری برخوردارند، استخراج و بررسی کند و سهم حروف استعلا را در چگونگی تکوین و انتقال این تصاویر نقد و تبیین کند. نتیجهٔ پژوهش نشان می‌دهد که حروف استعلا در کلماتی که از ظرفیت بصری برخوردار است به کار رفته و ابعاد تصویر را از جهت صعود، شدت، تفخیم گستردگی نشان داده است. این حروف در سازگاری کامل با تصاویر مختلف قرآنی قرار دارد و برای ساخت تصاویر مربوط به تعالی معنوی انسان، بیان تقوا و ترسیم صحنه‌هایی از بهشت و جهنم به‌طورِ مؤثر به کار رفته است.

کلیدواژه‌ها: استعلا، تصویرسازی، حروف هجائی، قرآن کریم، معناشناسی.

تاریخ دریافت: ۱۴ تیر ۱۴۰۴ | **تاریخ اصلاح:** ۱۵ آبان ۱۴۰۴ | **تاریخ پذیرش:** ۲۰ آبان ۱۴۰۴ | **تاریخ انتشار آنلاین:** ۰۱ آبان ۱۴۰۵

استناد به این مقاله: دهقان ضاد، رسول، عبدی، فرزانه و خلیلی الهرد، سولماز. (۱۴۰۵). تأثیر حروف استعلاء بر دلالت‌های معنایی و تصویری قرآن کریم. *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*، ۱۰(۲)، ۸۴-۱۰۳.

https://doi.org/10.22034/sshq.2025.532569.1560

۱۴۰۵© نویسندگان دارنده حق مولف مقاله خود بدون محدودیت هستند
نوع مقاله: پژوهشی **ناشر:** دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
style.quran.ac.ir

۱. طرح مسئله

زبان، نظامی از نشانه‌ها و دلالت‌ها است که به‌طورِ گسترده در تمامی ارکان آن حضور دارد و هر نشـانه‌ای، خرد یا کلان، برای انتقال معنایی به کار می‌رود. حرف، با اینکه کوچکترین نشانه در انتقال معنا، آوا و تصویر است، اما در تکوین و شناخت معنا نقش دارد؛ بنابراین، بررسی معنای حروف و سازگاری آن با آوا و تصویر یکی از ملزومات پژوهشی امروزی، به‌ویژه در حوزهٔ قرآن پژوهی اسـت؛ زیرا قرآن کریم حروف را در نهایت دقت و در اوج بلاغت به کار بـرده اسـت. آنچـه اهمیـت حـرف و نقـش آن در انتقال معنـا را برجسـته‌تر و بررسـی آن را پر اهمیت می‌گرداند، بررسـی آن در قالب تصاویر قرآنی اسـت؛ ازآنجاکه تصویرسازی در قرآن کریـم، از امتیـاز و اهمیـت بالایـی برخوردار اسـت و از دیرباز، دانشـمندان نحـو و بلاغت و مفسّران قرآن به‌دنبال تحلیل و تفسیر آن بوده‌اند؛ توجه به سازوکارهایی که در خلق تصاویر نقـش دارد و در ترسـیم بهتـر وجـوه آن مؤثـر اسـت، از اهمیتـی دوچنـدان برخوردار اسـت. خداوند در قرآن کریم، صور بیانی مختلفی را برای خلق تصاویر دینی به کار برده اسـت که ازجملهٔ این امکانات، استفادهٔ نظام‌مند از حروف استعلا و حروف استفال است؛ بنابراین جزئی‌ترین سازه‌ها و عناصر در متن در نقش تصاویر، دخالت دارند و در این میان، حروف که کوچک‌ترین عناصر متنی است، از اهمیتی ظریف برخوردار است.

حـروف کـه یکـی از امکانـات آوایی قـرآن اسـت در ارائهٔ معنـا و تصویر، نقـش مهمی ایفا کـرده اسـت و از جهـات مختلـف به انـواع گوناگونی تقسـیم می‌شـود؛ یکی از ایـن انواع که از جهـت تفخیـم و ترقیق اسـت، به حروف اسـتعلا و اسـتفال تقسـیم شـده اسـت. حروف استعلا شامل هفت حرف (خاء، صاد، ضاد، طاء، ظاء، غین، قاف) است که به‌طورِکلی بر تفخیم و شـدت دلالت می‌کند و در خلق تصاویر بصری که خاصیتی بالارونده و برجسـته دارند، اثر می‌گذارد (الساقی، ۱۹۷۷: ۴۳). این حروف، برعکس حروف استفال، برای انتقال معنای خاصِ مربوط به تعالی انسـانی و معنوی و سـاخت برخی تصاویر مربوط به بهشـت و جهنم، مفید اسـت. آنچه در این پژوهش مدِّ نظر اسـت، معناشناسـی این حروف در ارائهٔ تصاویر قرآنی اسـت؛ درواقع، مقالهٔ حاضر می‌کوشـد بنابر کارکردهای حروف اسـتعلا، نظیر تفخیم امور، بالاروندگی اشیاء و گستردگی و برجسته‌سازی مفاهیم، به بررسی این حروف و کارکردهای آن در واژگانی که جنبهٔ بصری و تصویری بر آن غالب است، بپردازد تا سرانجام پاسخی برای دو پرسش ذیل بیابد:

نخست: حروف استعلا چه نقشی در خلق تصاویر قرآنی و کیفیت تصاویر ایفا کرده است؟

دوم: حروف استعلا بیشتر در چه صحنه‌هایی به کار رفته است؟

می‌توان اینگونه فرض کرد:

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

۱. حروف استعلا در تعیین ویژگی تصاویر از جهت بالاروندگی، تفخیم و برجستگی نقش دارد.
۲. حروف استعلا در تصاویر مربوط به قیامت، بهشت و جهنم کاربرد بیشتری دارد.

۲. پیشینهٔ پژوهش

درخصوص حروف و نقش آن در قرآن کریم، به‌طورکلی، پژوهش‌های مختلفی صورت گرفته است، اما دربارهٔ حروف استعلا، پژوهش‌های زیر اشاراتی به این حروف داشته‌اند:

مقالهٔ (۱۳۸۹) «استعلا در معانی حروف جرّ عربی و حروف اضافهٔ فارسی»، تألیف سمیه کاظمی و همکارش. پژوهش حاضر با تکیه بر دستور زبان عربی و فارسی و مطالعات دستورپژوهان و فرهنگ‌نویسان این دو زبان و همچنین براساسِ روش تحلیلی. تقابلی به بررسی مفهوم «استعلا» که یکی از مهم‌ترین معانی حروف جرّ عربی و حروف اضافهٔ فارسی است، پرداخته است و ویژگی‌های آن دسته از حروف جر و اضافه را که نمایانگر این مفهوم است، تبیین کرده است. این پژوهش برخلافِ پژوهش ما به بررسی حروف استعلا در آیات قرانی، نپرداخته است و از این منظر با آن متفاوت است.

مقاله‌ای دیگر (۱۳۹۰) باعنوانِ «بررسی آواشناختی علم تجوید»، نوشتهٔ غلام‌عباس سعیدی است. این مقاله آنچه را که پیشینیان ما دربارهٔ تجوید گفته‌اند، از پنجرهٔ آواشناسی و واج‌شناسی امروز نگریسته و توصیفی علمی و امروزی از تجوید فرا پیش نهاده است؛ براین‌اساس، به دسته‌بندی جدیدی از حروف عربی و به تعریف جدیدی از اصطلاحاتی چون حروف متقارب، حروف متجانس و حروف متباعد و به تبیین جدیدی از فرایندهای تجویدی چون ادغام رسیده است. پرواضح است که این پژوهش و دیگر پژوهش‌های علم آواشناسی به بررسی کلی حروف پرداخته و دربارهٔ نقش و تأثیر حروف استعلا در ساخت تصاویر قرانی نپرداخته است.

کتاب «*التصویر الفنی فی القرآن*»، نوشتهٔ سید قطب (۱۹٦٦) است. نویسنده به مباحث مختلف تصویر قرآن و ویژگی‌های فنی آن پرداخته و دربارهٔ انسجام و هماهنگی میان تصاویر، قصه و نقش آن در تصاویر، سخن گفته است؛ همچنین در ضمنِ تحلیل‌ها، از نقش حروف در تصویر قرآن، مباحث مفیدی مطرح کرده است. با اینکه در مواردی این پژوهش با مقالهٔ حاضر شباهت محتوایی دارد، اما پژوهش حاضر، به‌طورِ ویژه، تنها به حروف استعلا و کارکردهای مختلف آن در تصاویر قرآنی پرداخته است.

در میان پژوهش‌های مطرح‌شده با اینکه تحقیقاتی دربارهٔ معناشناسی حروف در قرآن کریم، صورت گرفته است، اما این پژوهش، به‌طور ویژه، به نقش حروف استعلا در واژگان تصویری قرآن کریم پرداخته و از این جهت، پژوهشی نو قلمداد می‌شود.

۳. تبیین چارچوب نظری پژوهش

معناشناسی، اصطلاحی فنّی است که به مطالعهٔ معنا می‌پردازد (پالمر، ۱۳۸۷: ۱۳)؛ به عبارتی دیگر، «معناشناسی، اصطلاحی فنی است که به مطالعهٔ علمیِ معنا گفته می‌شود» (صفوی، ۱۳۸۷: ۲۷). احمد مختار عمر، معناشناسی را دانش خاص معرفی می‌کند. از نگاه او «معناشناسی، دانشی است که به بررسی معنا می‌پردازد» (مختار عمر، ۱۳۸۶: ۱۹). هر متن یا کلامی، اطلاعات و دانسته‌های فراوانی در خود، نهفته دارد و به همین دلیل، باید با آن در جایگاه موضوعی شناختی برخورد کرد. معناشناسی به‌گونه‌ای که مورد نظر ما است در پی کشف چگونگی سازماندهی این دانسته‌ها در کلام و بررسی تأثیر معنایی آنها در خواننده یا شنونده است. به تعبیری اگر زبان‌شناسی را مطالعهٔ علمی زبان در نظر بگیریم، می‌توانیم بگوییم که معناشناسی نیز مطالعهٔ علمیِ معنا است (صفوی، ۱۳۸۷: ۱۴). در معناشناسی معنا، خواه در قالب حرف، واژه یا جمله موردِ واکاوی قرار می‌گیرد؛ درواقع، هدف اصلی این رویکردِ نقدی، بررسی معنا است و در صدد کشف معانی پنهان و آشکار یک متن است.

یکی از عناصر متن که در افادهٔ معنا نقش دارد، حرف است که در عین حال، کوچک‌ترین جزء در متن، به‌شمار می‌رود. حرف، خود، گویای ارتباط آوا و معنا است. احمد زرقه بر این باور است که «حاء»، تصویر حبل (ریسمان و یا طناب) است و «راء»، تصویر رأس (سر) و «فاء»، به‌صورت و تصویرِ فم (دهان) و از این تحلیل این‌گونه نتیجه می‌گیرد که حرف، امتداد فکر و اندیشه در تعبیر و بیان است (زرقة، ۱۹۹۳: ۸۹). شایان ذکر است که اندیشمندان و پژوهشگران این عرصه، اصطلاح حرف و صوت را مترادف با یکدیگر به کار می‌برند (نمر موسی، ۲۰۱۴: ۲۷)؛ اگرچه، زبان‌شناسی قدیم، مثل ابن جنّی، اصطلاح حرف را دقیق‌تر و مختص‌تر از اصطلاح صوت می‌دانستند و می‌گفتند که صوت عام است و به چیزی اختصاص ندارد؛ چنانچه گویند: صدای مرد و صدای الاغ (ابن جنی، ۱۹۵۴: ۱/ ۱۱). در مجموع، حرف با شکل صوتی خود در توسعه و القای معنی به مخاطب، نقش دارد؛ بنابر همین اصل، برای حروف، می‌توان معنایی متصور شد؛ برای مثال، صفت استعلا و استفال، از مهمترین تقسیم‌بندی‌های حروف در القاء معنای خاص، نقش دارد. «استعلا و استفال، به‌ترتیب، موجب تفخیم و ترقیق حروفشان می‌گردند؛ بدین معنی که حروف استعلا (ص، ض، ط، ظ، غ، خ، ق) یا حروف مستعلیه به‌دلیل تمایل ریشهٔ زبان به سمت بالا و سقف دهان، پرحجم ادا می‌شوند و حروف استفال یا حروف مستفله به‌دلیل تمایل ریشهٔ زبان به سمت پایین دهان، نازک و کم حجم ادا می شوند» (ستوده‌نیا، ۱۳۹۸: ۷۵)؛ به عبارتی دیگر، استعلا در لغت به معنای ارتفاع و بالا رفتن و در دانش تجوید، یعنی بالا رفتن ریشهٔ زبان به سوی حَنَک اَعلی (سقف دهان یا کام) است. اما استفال در لغت به معنای

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

اِنخِفاض و پایین آمدن است و در دانش تجوید، یعنی پایین آمدن انتها و ریشهٔ زبان در تلفظ حرف. غیر از هفت حرف اِستِعلا، بقیهٔ حروف صفت اِستِفال دارند و به آنها حروف مُستَفِلَه می‌گویند. اِستِفال از باب اِفتِعال از ریشهٔ «سَفل» است (اِستَفَلَ، یَستَفِلُ، اِستِفال). بیشتر حروف اِستِفال ظریف و با ترقیق تلفظ می‌شوند؛ مانند: ءَا بَاء تَاء ثَاء جیم، حَاء دال، ذال، زَاء سین، شین، عین، فَا کَاف، لَام، میم، نون، واو، هَاء، یَاء. (همان، ۷۷)

این حروف در ساخت معنا، مرتبط با آوایی که تولید می‌کنند، نقش دارند و بسته به قدرت متن و صناعت آن و همچنین بسته به قدرت زبانی و ادبی گوینده در نوسان است؛ درواقع، گوینده هر چقدر به کاربرد کلمات مشتمل بر حروف استعلا در مواقع فخامت و شدت و به کاربرد کلمات حروف استفال در مواقع ضعف و انخفاض توجه کند، متن او از صناعت و بلاغت بیشتری برخوردار می‌گردد.

۴ . بحث و بررسی

در این بخش از مقاله به معناشناسی حروف استعلا در برخی از واژگان قرآن، پرداخته می‌شود و نقش حروف در ساخت معنا و تصویر، مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۴-۱. حرف «خاء»

حرف «خاء» به این دلیل که حرف استعلاء است در موارد مختلف، از واژگان قرآنی متناسب با ویژهٔ خود به کار رفته و بر تفخیم و بالاروندگی و شدّت دلالت دارد. «خاء»، یعنی از نزدیکترین محل حلق به دهان، زمانی که زبان به نوک نرم کام برسد، تلفظ می‌شود و یک مانع نرم و نفوذپذیر ایجاد می‌کند و هوای نفس «خاء» از آن مجموعهٔ نرم عبور می‌کند (حسن جبل، ۲۰۱۹: ۳۶)؛ ازجملهٔ این نمونه‌ها، آیهٔ ذیل از سورهٔ آل عمران است:

﴿خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ﴾ ؛ (در آن [لعنت] جاودانه بمانند نه عذاب از ایشان کاسته گردد و نه مهلت یابند.). (آل عمران: ۸۸)

خداوند در اینجا در فعل «یُخفف»، از حرف استعلا «خاء» استفاده کرده است. این حرف از حرکت فتحه برخوردار است و بر افزایش و بالاروندگی عذاب دلالت دارد؛ درواقع، علاوه‌بر حرف استعلا در تناسب با مفهومی که بر بالارفتن دلالت دارد به کار رفته است و شاهد تطابق میان حرف و معنا هستیم. واژگانی نظیر «یسکّن» و «یلطّف»، می‌تواند جایگزین این واژه شود که در این میان، واژهٔ «یسکّن» از استعلا برخوردار نیست و در ترسیم تصویر افزایش عذاب، به‌مانند فعل «یخفف» مؤثر نیست. خداوند در اینجا از عدم تخفیف عذاب یا افزایش و بالارفتن عذاب سخن می‌گوید. این معنا با آنچه صورت واژه اقتضا می‌کند، هماهنگ است؛

همچنین، آیه در قالب یک پیام هشداری به مخاطب ارائه شده و در ارائهٔ تصویر خود، از این حرف بهره گرفته است تا این پیام در گوش مخاطب با قوت و فخامتی بالا، جای بیفتد.

یا در نمونهٔ زیر:

﴿وَلَنُسْكِنَنَّكُمُ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِهِمْ ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ﴾ (و قطعاً پس از او، شما را در آن سرزمین ساکن خواهیم کرد. این برای کسی است که از ایستادن در برابر من در روز حساب می ترسد و از تهدید من هراس دارد). (ابراهیم: ۱۴)

در اینجا، فعل «خاف» از حرف «خاء»، از حروف استعلا، برخوردار است. خداوند این فعل را دوبار در آیه، تکرار کرده است. آیه در آغاز، پیامی را عنوان کرده است و آن اینکه سکونت در سرزمین‌های اصلی و موعود برای آنان صورت می‌گیرد؛ این امکان مشروط به چیزی است که خداوند می‌فرماید و محدود به کسانی است که از مقام و عقاب خدا بترسند؛ بنابراین، بخش دوم آیه با حرف استعلاء و صدای بلندی که ایجاد کرده ذهن مخاطب را به مسئله معطوف می‌نماید و هرکس گمان نکند که امکان بازگشت به آن سرزمین را دارد، با شنیدن این آیه به آن ایمان می‌آورد. خود مفهوم ترس، از جهت روانشناسی، نشان از بالارفتن استرس و اضطراب دارد که در ظاهر انسان، پدید می‌آید؛ بنابراین، مدلول آیه با ظاهر و حرکات و حروف در هماهنگی قرار دارد. در آیه زیر نیز می‌بنیم:

﴿كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا فَاسْتَمْتَعُوا بِخَلَاقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلَاقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلَاقِهِمْ وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (شما منافقان،) همانند کسانی هستید که قبل از شما بودند (و راه نفاق پیمودند؛ بلکه) آنها از شما نیرومندتر و اموال و فرزندانشان بیشتر بود. آنها از بهرهٔ خود (از مواهب الهی در راه گناه و هوس) استفاده کردند؛ شما نیز از بهرهٔ خود، (در این راه) استفاده کردید، همان‌گونه که آنها استفاده کردند؛ شما (در کفر و نفاق و استهزای مؤمنان) فرو رفتید؛ همان‌گونه که آنها فرورفتند؛ (و سرانجام) اعمال‌شان در دنیا وآخرت نابود شد؛ و آنها همان زیانکارانند.) (التوبه: ۶۹)

فعل مورد بحث در اینجا، خاص است که تصویر مشخصی را به ذهن متبادر می‌کند. در اینجا، معنای فعل مورد بحث فرو رفتن است که نه‌تنها بر استعلا، بلکه بر مفهومی برعکس آن دلالت می‌کند. اما مقصود خداوند در اینجا، بیشتر شدت و قوت عمل است. خداوند فرو رفتن آنها را شدید و بسیار عمیق توصیف کرده است و این در تکرار و تشبیه به‌کاررفته فهمیده می‌شود. حرف «خاء» استعلایی در اینجا برای بیان معنایی که بر شدت و فراگیری یک عمل دلالت می‌کند به کار رفته است.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

۴-۲. حرف «صاد»

این حرف در تکمیل و توسعهٔ پاره‌ای از تصاویر قرآنی، نقش دارد و باتوجه‌به اینکه حرفی استعلایی است در بیشتر اوقات برای بیان مفاهیم و ترسیم تصاویری که بر تفخیم، شدت و بالاروندگی و گستردگی دلالت می‌کند، به کار می‌رود؛ ازجمله موارد کاربرد این فعل در آیهٔ زیر، از سورهٔ آل عمران است:

﴿مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (آنچه [آنان] در زندگی دنیا [در راه دشمنی با پیامبر] انفاق می‌کنند، مانند بادی است که در آن سرمای شدیدی می‌وزد که در مزارع قومی که به آنها ستم کرده‌اند، می‌وزد و آن را نابود می‌کند. خدا به آنان ظلمی روا نداشته. او این کار را نکرد، اما آنها به خودشان ظلم کردند.) (آل عمران: ۱۱۷)

در اینجا، علاوه بر فعل موردِ بحث، فعل «ظلم» و مشتقات آن به کار رفته است؛ درواقع، کاربرد چنین واژگانی نشانگر کثرت کاربست حروف استعلا در آیهٔ فوق است. فعل «اصابت» در اینجا، از برخوردی سنگین سخن می‌گوید. حرف استعلا با معنا و مفهومی که کلمهٔ مورد نظر ترسیم می‌کند در همخوانی کامل قرار دارد. فتحه داشتن «صاد» و توأمانی آن با حرف «مد» ویژگی استعلایی حرف را تقویت کرده است، زیرا هر دو عنصر سبب بالارفتن صوت می‌گردد؛ بنابراین این واژه در هماهنگی با معنای برخورد شدید، قرار دارد و یک نوع هماهنگی میان این دو برقرار است. در آیهٔ زیر، از همین سوره نیز چنین ائتلافی دیده می‌شود:

﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (و یقینا خدا شما را در [جنگ] بدر با آنکه ناتوان بودید یاری کرد پس از خدا پروا کنید باشد که سپاسگزاری نمایید.) (آل عمران: ۱۲۳)

در اینجا، فعل «نصر» از حرف استعلای صاد برخوردار است. خداوند در اینجا از کمک کردن در جنگ بدر سخن گفته است. این نوع کمک و یاری رساندن عالی‌ترین نوع یاری رساندن است و طبق آنچه در تفاسیر و در خود قرآن بیان شده، این نصرت به‌وسیلهٔ فرشتگانی انجام شده که از آسمان به کمک مؤمنان آمده‌اند. کنش کمک کردن نوعی تصویر مشخص را در ذهن متبادر می‌کند که بر بالارفتن دلالت دارد. زیرا از جهت ذاتی کمک کردن، به‌نوعی، بلند کردن و برکشیدن و بیرون آوردن کسی از سختی و مشقت است (فرید، ۲۰۰۸: ۸۹)؛ از جهت دیگر، نوع خاص کمک کردن در اینجا که آسمانی و الهی است، میزان هماهنگی واژه را با مفهوم دوچندان کرده است. یا در آیهٔ زیر که خداوند می‌فرماید:

﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا

كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (پس هرکه را خدا بخواهد هدایت کند، دلش را به اسلام می‌گشاید و هرکه را بخواهد گمراه کند، قلبش را چنان تنگ می‌کند که گویی به سختی از آسمان بالا می‌رود. این‌گونه خداوند سرنوشت کسانی که ایمان نمی‌آورند را قرار داده است.) (انعام: ۱۲۵)

در این نمونه، هماهنگی میان معنا و حرف استعلا روشن‌تر و آشکارتر است. هم در خود واژه و هم در بافت آیه و هم با استفاده از واژگان دیگر با تکیه بر محور همنشینی، می‌توان چنین مفهومی را استنباط کرد (انیس، ۱۹۸۷: ۱۱۴) خداوند در اینجا با این واژه، از بالا رفتن و استعلا، آن هم بالارفتن از آسمان، سخن گفته است و حرف استعلا که به‌طورِ تجویدی به طرف سقف دهان تلفظ می‌شود در کنش کرداری فعل نیز این بالا رفتن به سقف آسمان دیده می‌شود؛ از این رو، نوعی کنش تصویری را ایجاد کرده است و این تصویر به صورت صعودی و بالارونده با حرف استعلا در هماهنگی تام قرار دارد.

۴-۳. حرف «ضاد»

این حرف نیز از حروف استعلا به‌شمار می‌رود و با کارکردهای مختلف خود برای بیان عملکردها و کنش‌هایی که جنبهٔ بصری دارند به کار رفته است؛ برای مثال در آیهٔ زیر از سورهٔ بقره، چنین حالتی دیده می‌شود:

﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ (مثل آنان همچون مثل کسانی است که آتشی افروختند و چون پیرامون آنان را روشنایی داد خدا نورشان را برد و در میان تاریکیهایی که نمی بینند رهایشان کرد.) (بقره: ۱۷)

این آیه از یک تمثیل زیبا استفاده کرده است. به نقل از طباطبایی در کتاب المیزان: «در آیهٔ ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً﴾، با آوردن مثلی، وضع منافقین را مجسم ساخته، می‌فرماید منافقین مثل کسی می‌مانند که در ظلمتی کور قرار گرفته، به‌طوری که خیر را از شر و راه را از چاه و نافع را از مضر، تشخیص نمی‌دهد و برای برطرف شدن آن ظلمت، دست به اسباب روشنی می‌زند یا آتشی روشن کند که با آن اطراف خود را ببینند» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۸۸/). از جهت تحلیل حرف استعلا می‌توان گفت که فعل «أضاءت» در آیه به معنی «روشنایی داد»، از حرف استعلا «ضاد» برخوردار است. خداوند در این صحنهٔ تمثیلیِ زیبا، از آتشی سخن می‌گوید که برافروخته شده و پیرامون خود را روشن می‌کند. این روشنایی از پیرامون، به‌طورِ تدریجی، بالاتر و بیشتر می‌شود و محیط وسیع‌تری را به خود می‌گیرد و از این رو با مفهوم استعلا و نحوهٔ ادای این حرف همخوانی کامل دارد. یا در آیهٔ زیر که خداوند می‌فرماید:

﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (کسانی که عهد خدا را پس از بستن، شکستند و آنچه را خدا به پیوستن آن امر فرموده، شکستند و در زمین فساد کردند، آنان زیانکارند.) (بقره: ۲۷)

در اینجا، «ضاد» در فعل ینقضون به کار رفته است. این فعل به معنای شکستن است و این شکستن علاوه‌بر تأکید بر پیام آن و صدایی که ایجاد می‌کند، به‌طورِ منطقی با حرف «ضاد»، استعلا بیان شده است (سامرائی، ۱۹۸۳: ۷۷). حالات کافران در چنین حالتی، میل به برتری‌جویی و فضل بیشتر بر پیامبر و مکتب او است؛ بنابراین، پیمان خدا را می‌شکنند تا خود را به معرض نمایش بگذارند؛ هرچند در این مثال، فعل مشمول بر حرف «ضاد»، به‌طورِ جزئی برای حالت انتزاعی به کار رفته است، اما به معنای شکستن و مجسم‌کنندهٔ صدایی است که با شکستن یک چیز ملموس به دست می‌آید؛ بنابراین، خود شکستن هم از جهت محسوس و هم از جهت معنوی نوعی صدا و پژواک خبری ایجاد می‌کند که با حرف استعلاء هماهنگ افتاده است. در نمونهٔ زیر نیز این فعل به‌خوبی به کار رفته است:

﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (و [همچنین] بر آن سه نفر که باقی ماندند [و قبولی توبه‌شان به تأخیر افتاد] تا آن جا که زمین با تمام وسعتش بر آنان تنگ شد و از خود ملول شدند و دانستند که پناهی از سوی خدا نیست؛ مگر هیچ طرفی با او نیست. پس [خدا] به آنها [توفیق] داد تا توبه کنند؛ بدون شک خداوند توبه‌پذیرندهٔ مهربان است.) (التوبه، ۱۱۸)

در اینجا، فعل «ضاق» از حرف استعلا «ضاد» بهره گرفته است. «ضاق» در اینجا به تنگ آمدن و ملول شدن را نشان می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که این تنگ آمدن بسیار شدید و قوی است. از جهت بصری، تنگ آمدن زمین برای انسان یا تنگ شدن مکانی برای انسان را می‌توان به‌گونه‌ای تصویر کرد که انسان را مجبور می‌کند به گونهٔ عمودی و ایستاده قرار بگیرد و این با حالت تلفظ «ضاد» که دهان در هنگام تلفظ به شکل عمودی است، همخوانی دارد. یا در نمونهٔ زیر که خداوند می‌فرماید:

﴿أُولَئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ يُضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾ (آنها یاوران [خدا] در زمین نیستند و هیچ دوستی جز خدا برایشان نیست؛ عذابشان دو چندان می‌شود؛ [حق] را نشنیدند و [حقیقت] را ندیدند.) (هود:۲۰)

در اینجا، فعل «یضاعف» از حرف استعلا برخوردار است و ارتباط معنای آن با استعلا روشن‌تر است؛ زیرا خداوند در اینجا، از افزایش و تشدید عذاب سخن می‌گوید که میل به بلندی و افزایش و پرحجم شدن دارد؛ همچنین، هم‌نوایی حرف استعلا با حرکت فتحه

و همراهی آن با حرف الف مد، این استعلا را بیشتر کرده است. خداوند در اینجا با کاربرد حرف استعلا، عمل دوچندان کردن را با شدّت بیان کرده است، زیرا افزودن عذاب نوعی عملکرد و واکنش شدید خداوند در مقابل کردارهای زشت کافران است.

۴-۴. حرف «طاء»

یکی دیگر از حروف استعلا در زبان عربی، حرف «طاء» است. این حرف به مانند دیگر حروف در تجسم بهتر و استعلایی تصاویر قرآنی نقش دارد و کاربست آن در آیات و واژگان قرآنی، نشانگر بالاروندگی، تفخیم و شدت یا فراگیری موضوع مورد نظر است؛ ازجمله در نمونهٔ زیر که این حرف در یک فعل به کار رفته است:

﴿الَّذِينَ قَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ وَقَعَدُوا لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا قُلْ فَادْرَءُوا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (آنهایی که نشستند و از دوستانشان گفتند، اگر دنبال ما می‌آمدند کشته نمی‌شدند. بگو اگر راست می‌گویی مرگ را از خود دور کنند.) (آل عمران: ۱۶۸)

در اینجا، حرف استعلا «طاء» از حرکت فتحه و همچنین قبل از الف مد آمده است. در این آیه، گفتار کافران به تمسخر گرفته شده است و اینکه آنها شهدا را به سخره می‌گیرند. از نگاه آنان شهدا می‌بایست از آنها اطاعت می‌کردند و در خانه می‌ماندند. فعل «اطاعوا» به معنای پیروی کردن و نوعی تصویر را به ذهن مبتادر می‌کند؛ هرچند خود واژه به‌طورِ ذاتی بر استعلاء دلالت نمی‌کند، اما واژه در جایگاه فعل شرط، قرار گرفته و از زبان کافران این شرط در نتیجه‌ای که بیان می‌شود، اهمیت دارد؛ بنابراین، حرف استعلا برای ارسال پیام مورد نظر به گونهٔ شدید و قوی بیان شده است تا بر پافشاری آنها بر عقیدهٔ باطلشان تأکید کند. این فعل، به‌صورت برجسته، انسان‌ها را نشان می‌دهد که به‌صورت کورکوارانه، از چیزی تقلید می‌کنند. یا در نمونهٔ زیر که خداوند می‌فرماید:

﴿بَلْ مَتَّعْنَا هَؤُلَاءِ وَآبَاءَهُمْ حَتَّى طَالَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا أَفَهُمُ الْغَالِبُونَ﴾ ([نه] بلکه ما به آنان و پدرانشان برکت دادیم تا عمرشان طولانی شود؛ آیا نمی‌بینند که ما می‌آییم و زمین را از کناره‌های آن کم می‌کنیم؛ آیا باز هم پیروز خواهند بود؟) (الأنبیا: ۴۴)

در این نمونه از سورهٔ انبیا، «طال» به معنای دراز کشیدن و طولانی شدن است و همراه با حرف مد نیز آمده است؛ بنابراین، تصویر مشخصی را مخابره می‌کند و حرف استعلا هم با معنی و تصویر واژه، هماهنگ است. بالاروندگی و استعلا با تکیه بر واژگان محور همنشینی، بیشتر دیده می‌شود؛ زیرا در اینجا، بالا رفتن عمر مد نظر است. این حرف با بالا رفتن کلام به سقف دهان در معنا نیز یک نوع امتداد و بلندی را نشان می‌دهد که فاعل در اینجا، واژهٔ عمر است. یا در نمونهٔ زیر که خداوند می‌فرماید:

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

﴿فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا﴾ ([درنتیجه، اقوام وحشی] نتوانستند از آن [مانع] بالا روند و نتوانستند آن را سوراخ کنند.) (الکهف: ۹۷)

در اینجا، فعل «استطاعوا» که از حرف «طاء» برخوردار است بر استطاعت و فائق آمدن بر کاری دلالت می‌کند؛ بنابراین در معنا، آشکارا بر استعلا و بلندمرتبگی دلالت می‌کند. تکرار این فعل به مانند دیگر موارد مشابه بر اهمیت و تأکید مفهوم توانستن و فائق آمدن دلالت می‌کند که حرف استعلا با شدت و جهتی که در صدای گوینده ایجاد می‌کند در هماهنگی با مفهوم مورد نظر، قرار دارد. یا در نمونهٔ زیر که خداوند می‌فرماید:

﴿يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِحَافٍ مِنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (سینی‌هایی از طلا و جام‌ها در مقابل آن‌ها قرار می‌گیرد و آنچه دل‌ها می‌خواهد و چشم‌ها می‌پسندد، وجود دارد و در آن جاودان خواهی بود.) (الزخرف: ۷۱)

در اینجا، فعل «یطاف» به‌طورکلی بر مفهوم استعلا دلالت نمی‌کند، اما با تعمق در شکل کاربرد آن و تصویری که ارائه می‌دهد، می‌توان استعلا را دریافت؛ زیرا در این آیه، مقصود سینی‌هایی هستند که از زمین برداشته شده و گردانده می‌شوند؛ همچنین، این آیه در ابتدا با حرف استعلا آغاز شده تا ذهن مخاطب را بر چیز مهم جلب کند؛ بنابراین، تصویری جذاب از بهشت می‌دهد که با حرف استعلا برجسته شده و سپس سبب می‌شود مخاطب به مفهوم آیه و پیام آن تأمل کند.

۴-۵. حرف «ظاء»

پنجمین حرف موردِ استعلا، ظاهر است. این حرف در قران کریم در هماهنگی کامل با معانی و تصاویر قرآنی که بر بالاروندگی و تفخیم دلالت می‌کند، قرار گرفته است؛ ازجمله آیهٔ زیر از سورهٔ بقره است:

﴿وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (و سایهٔ ابر را بر شما گسترانیدیم و زاغ‌ها و بلدرچین‌ها را بر شما نازل کردیم [و گفتیم] از غذای پاکی که به شما روزی دادیم بخورید و [آنها] به ما ستم نکردند، بلکه بر خود ستم کردند.) (بقره: ۵۷)

در اینجا، حرف «ظاء» در سه فعل، تکرار شده است که فعل دوم و سوم از یک ریشه‌اند. معنی فعل اول «سایه گستر کردیم» و «پوشاندیم» است. این کلمه بنابر واژه‌های همنشینی برای ابر به کار رفته است؛ بنابراین، معنا مرتبط با عناصری فوقانی و آسمانی است و جهت دهان به سمت سقف می‌رود؛ همچنین، ستم کردن، فعلی است که از جانب نیرویی برتر بر نیروی فروتر دلالت دارد و ازاین‌جهت، از معنای استعلا برخوردار است. خداوند این آیه

را با واژه‌ای مشتمل بر حرف استعلا آغاز و به پایان برده است و این نشان از اهمیت مفاهیم مندرج در فعل «ظللنا» و «یظلمون» و پیوند آن با گفتمان کلی آیه دارد.

در اینجا، از جهت جایگاه افعال دارای حروف استعلا، آیه را با فعل استعلا آغاز کرده است و با حرف استعلا پایان یافته است.

﴿فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَى أَوَلَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلٍّ كَافِرُونَ﴾ (پس چون حق از جانب ما به آنان رسید، گفتند چرا مانند آنچه به موسی داده شده به او داده نشد؟ آیا به آنچه قبلاً به موسی داده شده بود، کافر شدند؟) (القصص: ۴۸)

در این آیه از سورهٔ قصص، فعل «تظاهرا» از حرف استعلا «ظاء» برخوردار است. در اینجا، «تظاهرا» به معنای «با هم ساختن» و به عبارتی، «تبانی کردن» در زبان فارسی، است؛ بنابراین، به‌طورِ ذاتی، بر مفهوم استعلا دلالت نمی‌کند، اما شدت و فخامتی که این واژه از آن برخوردار است، نشان‌دهندهٔ خبری مهم است؛ همان‌طور که خبر تبانی در رسانه‌ها با تیتر درشت نوشته می‌شود تا برجسته شوند، خداوند آگاهانه از حرف استعلا برای بیان و برجسته کردن این کردار نادرست و مکارانه استفاده کرده است. این فعل، به‌وضوح، از جنبهٔ تصویری و بصری کنش منافقان سخن گفته است و حرف استعلا با تصویرسازی همگام شده است. یا در نمونهٔ زیر که خداوند می‌فرماید:

﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ (این [واجبات خدا] است و هرکس شعائر خدا را رعایت کند، به‌راستی، نشانهٔ پاکی دل است.) (الحج: ۳۲)

در اینجا، فعل موردِ بحث، از حرف استعلا برخوردار است. این فعل از فتحه و تشدید که میزان استعلای آن را بیشتر کرده، برخوردار است. در معنا نیز بر «بزرگی» و «برتری» دلالت می‌کند. بزرگ داشتن در اینجا بر برجسته کردن و بزرگ انگاشتن زیاد دلالت می‌کند. این برجستگی یک نوع تصویر را با خود همراه دارد؛ گویی آیین‌های الهی در تابلوها و رسانه‌های تجسمی تبلیغ و نشان داده می‌شود؛ از این رو، حرف استعلا در کنار دیگر عوامل زبانی، به‌نیکویی در آیه به کار رفته است. یا در نمونهٔ زیر از جزء پایانی قرآنی که این هماهنگی آشکارتر است:

﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى﴾ (پس شما را به آتشی که زبانه می‌کشد هشدار دادم.) (اللیل: ۱۴)

در اینجا، «تلظی» به معنای «بر فرا رفتن»، «فروزندگی» و «بالا رفتن» است. این فعل تصویری از آتش را نشان می‌دهد. از جهت معنایی، دقیقاً مطابق با صوتِ ایجادشده با حروف استعلا است؛ همچنین، تأکید و تجسمی که خداوند با این واژه در صدد بیان آن است، از دیگر عوامل استفادهٔ بجا و مناسب از حرف استعلا است. خدواند با ایجاد شدت و فخامت و

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

استعلا، مخاطب خود را بیم می‌دهد و او را نسبت به پیامد آتش عقوبت می‌دهد. «تلظی از مادهٔ لظی (بر وزن قضا) به معنی شعلهٔ خالص است و می‌دانیم شعله‌های خالص و خالی از هر گونه دود، گرما و حرارت بیشتری دارد و گاه واژهٔ لظی به خود جهنم نیز اطلاق شده است» (مکارم، ۱۳۷۳: ۲۷/۸۰)؛ بنابراین، آتشی که بدون دود باشد، ساده‌تر به بالا می‌رود و بالارفتن آن ملموس و شدیدتر است و تصویر مورد نظر با استفاده از فعل و حرف مناسب در القاء نگاشت تصویری مورد نظر، موفق عمل کرده است.

۴-۶. حرف «غین»

حرف «غین» یکی از دو حرف استعلا است که از قوت کمتری، نسبت به پنج حرف نخست، برخوردار است. از نمونه‌های کاربرد حرف «غین» در گزاره‌های تصویری قرآن، می‌توان به آیهٔ زیر از سورهٔ آل عمران اشاره کرد که خداوند می‌فرماید:

﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (و هیچ پیامبری خیانت نخواهد کرد و هرکه خیانت کند، روز قیامت با آنچه او خیانت کرده است می‌آید؛ به هرکس تمام آنچه را که به دست آورده است، داده می‌شود و به آنها ستم نمی‌شود.) (آل عمران: ۱۶۱)

در اینجا، فعل «یغل» و «یغلل» و «غل» که هرسه از یک ریشه‌اند، از حرف استعلا «غین» برخوردارند. خیانت در اینجا، به‌طورِ بصری و تجسمی به تصویر کشیده شده و از حرف استعلا بهره گرفته است. خداوند از قضیهٔ خیانت‌ورزی پیامبر سخن گفته است و عدم شایستگی پیامبر به انجام این عمل را تأکید می‌کند؛ بنابراین، این مفهوم مهم با حرف استعلا که علاوه بر برتری جویی بر شدت نیز دلالت می‌کند و میزان و اهمیت بالای فعل را نشان می‌دهد، به کار رفته است. در این آیه، ذکر پیاپی افعال نوعی پیغام مهم را مخابره می‌کند، زبان پیاپی در حالت عمودی و حرف با شدت بیان می‌شود که ذهن مخاطب را به پیام آیه جلب می‌کند.

﴿وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ (و اما آن دیوار از آن دو طفل یتیمی در آن شهر بود که پدری صالح داشتند و زیر آن گنجی برای آن دو نهفته بود؛ خدایت خواست تا به لطف خود آن اطفال به حد رشد رسند و خودشان گنج را استخراج کنند. و من این کارها نه از پیش خود (بلکه به امر خدا) کردم. این است مآل و باطن کارهایی که تو طاقت و ظرفیت بر انجام آن نداشتی..) (الکهف: ۸۲)

در اینجا، «یبلغا» از حرف استعلا «غین» برخوردار است. از جهت معنایی به معنای «به بلوغ رسیدن»، «به تکامل رسیدن» و «رشد کردن» است و در بافت آیه نیز چنین معنایی را القاء می‌کند؛ درواقع در اینجا، یک نوع کنش تصویری رو به بالا تداعی شده است و تصویر با حرف استعلا در هماهنگی کامل قرار گرفته است و نحوهٔ بیان حرف با مفهوم و تصویری که واژه دارد، هماهنگ عمل شده است. یا در آیهٔ زیر که خداوند می‌فرماید:

﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ﴾ (و بغض [و بدگمانی] را از سینه‌هایشان دور کنیم، برادرانه روبه‌روی هم بر تخته‌ها، نشسته‌اند.) (الحجر: ۴۷)

در اینجا، فعل «نزع» از حرف استعلا «عین» برخوردار است. این حرف در پایان فعل آماده است؛ زیرا کنشی که خداوند از آن سخن گفته است، سرانجام به حالت بالاروندگی و سیر صعودی می‌انجامد. (درویش، ۱۹۹۹: ۷۸)؛ درواقع، کینه و شک و شبهات نفسانی از سینه برکنده می‌شود و به بالا می‌رود. از بدن انسان کنده و مسیر صعودی به خود می‌گیرد؛ از این رو، ائتلاف حرف با معنا و همچنین نوع کاربرد فعل بسیار جلب توجه می‌کند. طبرسی در تفسیر خود با اشاره بر همین معنی برتری، می‌گوید: «وَ نَزَعْنا ما فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍ: از سینه‌های اهل بهشت، اسباب دشمنی یعنی کینه، حسد و بغض را بر کندیم» (طبرسی، ۱۴۰۸: ۱۳/ ۱۹۴)؛ درواقع، برکندن و جدا کردن از حالت صفر به سمت حالت فوقانی در این آیه با حرف استعلا، مجسم شده است. یا در نمونهٔ زیر که خداوند می‌فرماید:

﴿وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ﴾ (و با اشتیاق به سوی پروردگارت روی آور.) (الشرح: ۸)

در اینجا، حرف «غین» در فعل «ارغب» با حرکت فتحه‌ای که دارد، از استعلا، به‌نحو روشنی، برخوردار است. خداوند از یک نوع اشتیاق و علاقه‌ای فزاینده و بالارونده سخن گفته است. واژه از تأکید نیز برخوردار است و این تأکید از سیاق تقدیم و تأخیر کلام هویدا است؛ بنابراین، این فعل با حرف استعلا، نوعی پیام را به گونهٔ شدید به مخاطب مخابره می‌کند و او را از وظیفه‌ای که بر دوش او است، آگاه می‌کند.

۴-۷. حرف «قاف»

واپسین حرف موردِ بحث، حرف «قاف» است. این حرف استعلا به مانند حرف «عین»، از قوت و القاء معنای علوّ کمتری برخوردار است. این حرف هنگام تلفظ به بالاترین قسمت دهان در حنجره، اتصال پیدا می‌کند و از آنجا صادر می‌گردد (حسن جبل، ۲۰۱۹: ۴۱)؛ با این وجود، این حرف در ایجاد توسعه، تشدید و تبیین ابعاد خاص تصویر، نقش دارد. خداوند در آیهٔ سه و چهار سورهٔ «بقره» می‌فرماید:

﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ، وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ (آنان که به غیب ایمان دارند و نماز را برپا می‌دارند و از آنچه به آنان روزی داده‌ایم، انفاق می‌کنند و آنان که به آنچه بر تو و آنچه پیش از تو نازل شده ایمان دارند. آنها کسانی هستند که به آخرت ایمان دارند.) (بقره: ۳. ٤)

در این دو آیه، چهار بار افعالی به کار رفته که از حرف استعلا «قاف» برخوردار است. معنای «یقیمون» «برپا داشتن» است و به‌وضوح، از استعلا برخوردار است؛ زیرا نوعی برتری جویی و حرکت به سمت بالا را نشان می‌دهد؛ همچنین، نوعی اقدام ایجابی و روبه‌جلو است و خداوند از اقامهٔ نماز در این فعل، سخن گفته است. «رزقناهم» نیز با «الفی» که بعد از آن آمده، تجسم‌گر رزق و روزی است که از بالا می‌آید و از آسمان‌ها و از جانب خدا نصیب انسان می‌گردد؛ همچنین در ادامه، فعل «ینفقون» به معنای «بخشیدن» و «انفاق کردن» است و نشانگر این موضوع است که آنها چیزهایی را می‌بخشند و این بخشش نشانگر بزرگ‌منشی و میل به برتری و سعادت است. در نمونهٔ زیر، این حرف در فعلی دیگر به کار رفته است:

﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (این [مجازات] از آن روست که با خدا و رسولش مخالفت کردند و هرکس با خدا و رسولش مخالفت کند، قطعاً خداوند سخت‌کیفر است.) (انفال، ۱۳)

در اینجا، دو فعل از یک ریشه به کار رفته که از مفهوم استعلا برخوردار است. تشدید در «قاف» در فعل اول، نشانگر قوت و مضاعف کردن القاء معنای فعل است. این فعل به معنای فعل «مخالفت کردن» است و بنابر محور همنشینیِ این واژه با کلماتی چون الله و رسول، این آیه از نادرستی مخالفت با خدا و رسول سخن گفته است؛ درواقع، هم بر نادرستی این مخالفت و هم بر طرف‌هایی است که این مخالفت با آنان انجام می‌گیرد؛ یعنی خدا و رسولش تأکید کرده است؛ از این رو، با استفاده از حرف استعلا و معنای شدیدی که در کلام، ایجاد کرده است، نوعی هماهنگی با معنا برقرار کرده است. یا در نمونهٔ زیر که خداوند می‌فرماید:

﴿فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ (پس رفتند تا به اهل قریه‌ای رسیدند؛ از مردم آنجا غذا خواستند، اما از پذیرایی آن دو امتناع ورزیدند؛ پس در آنجا، دیواری یافتند که در شرف فروریختن بود و [بنده ما] محکم شد. [موسی] گفت، اگر می‌خواستید [می‌توانستید] برای آن پول دریافت کنید.) (الکهف: ۷۷)

در این آیه، سه فعل از حرف «قاف» برخوردار است و در هرسه موضع با حرکت فتحه همراه است و در دو مورد با حرف «الف» آمده است. این شکل از کاربرد حرف استعلا میزان القاء قوت و بالاروندگی آن را دوچندان کرده است. به‌طورِ دقیق‌تر، «انطلقا» که به

صورت مثنی آمده است و انتهای فعل علاوه‌بر حالت تلفظ حرف «قاف» به صورت عمودی قرار دارد، از رفتن و عزیمت به مکانی می‌گوید که نوعی پیشروی است. «ینقض» از جهت معنایی با استعلا پیوندی ندارد، اما بنابر پیام مهمی که دارد، با حرف استعلا «قاف» و «ضاد» و تشدیدی که بر روی «قاف» آمده، بیان شده است. در نمونهٔ پایانی، یعنی «أقام» نیز حرف استعلا با مفهوم «برپا شدن» و «بلند شدن»، همخوانی دارد. در هرسه فعل، بُعد بالاروندگی تصاویر با استفاده از حرف استعلا، نشان داده شده است.

نتیجه‌گیری

نتایج به‌دست‌آمده از این تحقیق شامل موارد زیر است:

حروف هفتگانهٔ استعلا در قرآن کریم در هماهنگی کامل با معانی و تصاویر قرآنی قرار دارند و این حروف برای تبیین ابعاد خاصی از تصویر، یعنی چیرگی، صعود، برتری‌جویی و همچنین برای بیان شدّت، قوّت، فخامت و گستردگی به کار رفته است. این ابعاد همان چیزی است که این حروف حامل آن است و کاربست حروف استعلا در تقویت و تکمیل آن، نقش دارد.

حروف استعلا در واژگان مختلفی از قرآن کریم که جنبهٔ تصویری و ظرفیت بصری دارد، به کار رفته است و غالباً با عوامل دیگری چون فتحه، اعراب نصب، حروف مد پشتیبانی شده است که درجهٔ استعلای آن را تقویت می‌کند؛ همچنین، اسالیبی چون اسلوب حصر، تقدیم و تأخیر، کاربرد ادوات تأکید در همین راستا، به کار رفته است؛ بنابراین، خدوانـد در کاربرد این حروف در خلق تصاویری که بر بالاروندگی و تفخیم دلالت می‌کند، عنایت ورزیده است.

تصاویر مختلفی از قرآن، مانند توصیف تعالی معنوی انسان، توصیف آتش جهنم، تبیین ابعاد عذاب الهی، بیان حالت‌های روحی التهاب‌آور، تجسم صفات و مشخصه‌های انسانی که بر علوّ درجه، مانند انفاق به کار رفته است و این تصاویر بنابر نیاز به تجسم دقیق و ظرفیت‌هایی آوایی که معنی بالاروندگی و تفخیم را نشان می‌دهد، از حروف استعلا بهره گرفته است؛ مثلاً، زمانی که خداوند از تمثیل آتش استفاده می‌کند، این حروف نقش ویژه‌ای ایفا می‌کنند و برای تجسم بالاروندگی شعله‌های آتش به کار می‌رود؛ برای نمونه در آیهٔ «انذرتُکُم ناراً تلظّی»، هماهنگی حرف استعلا با تصویری که خداوند مد نظر قرار داده، بسیار فنی و مبتکرانه است. یا تصویر صیحه و غریو و صور در روز قیامت یا صدای ناله‌های جهنمیان در روز جزا در میان زبانه‌های آتش با حروف استعلا، انجام گرفته است؛ بنابراین، حروف استعلا سهم بسزایی در تصویرسازی و تجسم موضوعات در قرآن، ایفا می‌کنند.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

منابع

قرآن کریم (۱۳۸۰). ترجمهٔ فولادوند، تهران: انتشارات پیام عدالت.
ابن جنی، أبوالفتح عثمان (۱۹۵۴). ***«سرّ صناعة الاعراب»***، تحقیق مصطفی السقا وآخرین، الطبعة الأولی. مصر: مطبعة مصطفی البابی الحلبی.
ستوده‌نیا، محمدرضا (۱۳۹۸). ***«دانش تجوید»***. قم: دارالعلم.
أنیس، إبراهیم (۱۹۷۸). ***«من أسرار اللغة»***، ط ۶. القاهرة: مکتبة الأنجلو المصریة.
پالمر، فرانک (۱۳۸۷). ***«نگاهی تازه به معناشناسی»***، ترجمهٔ کورش صفوی، چاپ پنجم. تهران: مرکز.
حسن جبل، محمد حسن (۲۰۱۹). ***«المعجم الإشتقاقی المؤصل لألفاظ القرآن الکریم»***. بیروت: مرکز المربّی.
الدرویش، محی‌الدین (۱۹۹۹). ***«إعراب القرآن الکریم و بیانه»***. بیروت: دار ابن‌کثیر.
زرقة، احمد (۱۹۹۳). ***«أصول اللغة العربیة أسرار الحروف»***، چاپ اول. دمشق: دارالحصاد للنشر.
الساقی، مصطفی فاضل (۱۹۷۷). ***«أقسام الکلام العربی من حیث الشکل والوظیفة»***. القاهرة: مکتبة الخانجی.
السامرائی، إبراهیم. (۱۹۸۳). ***«الفعل: زمانه وأبنیته»***، ط ۳. بیروت: مؤسسة الرسالة.
سعیدی، غلامعباس (۱۳۹۰). «بررسی آواشناختی علم تجوید»، ***مجلهٔ علوم قرآن و حدیث***، شمارهٔ ۸۶، ص ۶۳- ۸۰.
صفوی، کورش (۱۳۸ش). ***«درآمدی بر معناشناسی»***. تهران: سورهٔ مهر.
فرید عبدالله، محمد (۲۰۰۸). ***«الصوت اللغوی ودلالاته فی القرآن الکریم»***. بیروت: مکتبة الهلال.
قطب، سید (۱۹۶۶). ***«التصویر الفنی فی القرآن»***. بیروت: دارالشروق.
طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۸). ***«ترجمهٔ تفسیر المیزان»***. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ق). ***«مجمع البیان»***. بیروت: دارالمعرفة.
مختار عمر، احمد.(۱۳۸۶). ***«معناشناسی»***، ترجمهٔ سید حسن سیدی. مشهد: دانشگاه فردوسی.
مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳). ***«تفسیر نمونه»***. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
کاظمی، سمیه؛ ابن‌الرسول، محمدرضا (۱۳۸۹). «"استعلاء" در معانی حروف جرّ عربی و حروف اضافه فارسی»، ***مجله ادب پژوهی***، دورهٔ ۴، شمارهٔ ۱۳، صفحه ۱۵۷- ۱۹۴ https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.17358027.1389.4.13.7.9
نمر موسی، عبدالمعطی (۲۰۱۴). ***«الأصوات العربیة المتحولّة وعلاقتها بالمعنی»***، چاپ اول: عمان: دارالکندی للنشر والتوزیع.

Reference

Quran (1380sh), translated by Fouladvand, Tehran: Payam Adalat Publications (in Arabic)

Ibn-Jinni, Abolfath Osman (1954) The Secret of Arab Industry, research: Mustafa Al-Saqqa and others, first edition, Egypt: Mustafa Al-Babi Al-Halabi Press. (in Arabic)

Sotodehnia, Mohammadreza (1398sh), Tajweed Knowledge, Qom: Darul Alam (in Arabic)

Anis, Ibrahim. (1978). I am the secrets of language. I 6. Cairo: Al-Anjolo Egyptian Library. (in Arabic)

Palmer, Frank. (1387sh). a new look at semantics, translated by Koresh Safavi, fifth edition, Tehran: Center. (in Persian)

Hassan Jabal, Muhammad Hassan (2019), Al-Mujajm al-Ishtiqafi al-Mu'asul for Alfaaz al-Qur'an al-Karim, Beirut: Al-Morabi Center. (in Arabic)

Al-Darwish, Mohi-al-Din (1999), Arabization of the Qur'an Al-Karim and Bayaneh, Beirut: Dar Ibn Kathir. (in Arabic)

Zarqa, Ahmad (1993) Asul al-Laghga al-Arabiya, Asrar al-Haruf, first edition, Damascus: Dar al-Hasad Publishing House. (in Arabic)

Asaki, Mustafa Fazel. (1977). Types of Arabic words in terms of form and function. Cairo: Al-Khanji Library. (in Arabic)

Al-Samarai, Ibrahim. (1983 AD). Verb: time and place. I. 3. Beirut: Al-Risalah Foundation. (in Arabic)

Saeedi, Gholam Abbas, (1390sh), "Phonological review of Tajweed science", Journal of Qur'an and Hadith Sciences, No. 86, pp. 80-63 (in Persian)

Safavi, Koresh. (1387sh). Introduction to Semantics, Tehran: Surah Mehr. (in Arabic)

Farid Abdullah, Muhammad (2008), The Language Meanings and Significances in the Holy Quran, Beirut: Maktaba Al-Hilal (in Arabic)

Qutb, Sayyid (1966), Artistic Illustration in the Quran: Beirut Dar Al-Shoroq (in Arabic)

Tabatabaei, Muhammad Hossein (1378sh), Translation of Tafsir Al-Mizan, Qom: Islamic Publication Office (in Arabic)

Tabarsi, Fadl Ibn Hassan (1408gh), Majma' Al-Bayan, Beirut: Dar Al-Ma'rifa

Mukhtar Omar, Ahmad. (1386sh). Semantics, translated by Sayyid Hassan Seyidi, Mashhad, Ferdowsi University. (in Arabic)

Makarem Shirazi, Nasser (1373sh), Model Tafsir, Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islamiyya.

Kazemi, Somayeh; Ibn-e-Rasoul, Mohammad Reza (1389sh), "Istila' in the meanings of Arabic capital letters and Persian capital letters", Journal of Literary Studies, Volume 4, Issue 13, Pages 157-194 (in Persian) https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.17358027.1389.4.13.7.9

Nimr Musa, Abdul-Ma'ti (2014), Al-Aswat Al-Arabiya Al-Mutawahl Al-Mutawahl Al-Alaaqatah Bi'l-Ma'ani, First Edition: Oman: Dar Al-Kindi For Publishing and Distribution (in Arabic)

Stylistics Studies of the Holy Quran

Print ISSN 2645-5714
Online ISSN 2676-6035

A Comparative Analysis of the Semantic Function of Different Expressions in the Verbally Mutashābih Verses of al-Baqarah (2:136) and Āl ʿImrān (3:84)

Elham Zainkolah [1]

1. Assistant Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Eqlid Higher Education Centre, Iran.
Email: ezarinkolah@yahoo.com

Research Article

Extended Abstract

Research Objective: Examining and analyzing Qur'anic expressions and terminology, particularly in verses exhibiting verbal similarities (mutashābihāt lafẓiyyah), is of particular importance. Ac-cordingly, this study seeks to deepen understanding and elucidate the less apparent dimensions of such verses through an exegetical and comparative analysis of verses 136 of Sūrat al-Baqarah (Qur'an 2) and 84 of Sūrat Āl ʿImrān (Qur'an 3). Its primary objective is to identify and explain the rationale behind the differences in their wording and the semantic significance of these variations.

Research Method: Verses exhibiting verbal similarities are those that resemble one another in wording and lexical structure despite certain differences in their expressions. Verses 136 of Sūrat al-Baqarah and 84 of Sūrat Āl ʿImrān exemplify this phenomenon. Although both address the general theme of belief in God and the divine prophets, they differ in several key expressions. Given the importance of recognizing these differences for a more comprehensive understanding of the two verses, this study adopts a library-based approach to data collection and documentary analysis. Through a comparative examination of the verses and an identification of their distinguishing lin-guistic features, it seeks to explain the reasons for these differences and their respective semantic functions.

Findings: The findings indicate that verse 136 of Sūrat al-Baqarah (Qur'an 2), in light of its con-text—particularly the disputes between the People of the Book and the Muslims, during which the former asserted their superiority—employs the plural imperative qūlū (Say), enabling Muslims to respond to the People of the Book. The general scope of this plural address accounts for the subse-quent use of the preposition ilā (to), which indicates the destination of revelation as reaching the people. It also explains the repetition of the verb ūtī (was given), given the general nature of the addressees and the need for a more detailed formulation.

By contrast, verse 84 of Sūrat Āl ʿImrān (Qur'an 3) occurs in the context of verses addressing the confrontation between the People of the Book and the Prophet (PBUHH). Accordingly, in respond-ing to and refuting their statements, the verse emphasizes the Prophet's elevated status by beginning with the singular imperative qul (Say). Moreover, within this

Received: 21 August 2025 | **Received in revised from:** 22 October 2025 | **Accepted:** 25 October 2025 | **Published online:** 23 October 2026

How to cite: Zarinkolah, E. (2026). A Comparative Analysis of the Semantic Function of Different Expressions in the Verbally Mutashābih Verses of al-Baqarah (2:136) and Āl ʿImrān (3:84). *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 10(2), 104–129.

https://doi.org/10.22034/sshq.2025.542368.1577

© 2026 | authors retain the copyright and full publishing rights.

Article type: Research Article

style.quran.ac.ir

Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences

context, just as a covenant was taken from the other prophets to affirm their mutual confirmation, a separate covenant was also taken from the Prophet of this community. This further underscores the significance of the singular form of address.

This direct address, together with its emphasis on the Prophet's responsibility and the direct revela-tion of divine messages to him, accounts for the selection of the preposition ʿalā (upon), which conveys the notion of elevation or being upon something. It also explains the omission of the verb ūtī, since the addressee is specifically the Prophet and further elaboration is therefore unnecessary. Thus, the differences in the wording of these two verses do not constitute mere stylistic variations or arbitrary lexical choices. Rather, each expression carries a particular semantic significance in ac-cordance with the context and purpose of its respective verse, such that the expressions are not in-terchangeable without affecting their intended meanings.

Conclusion: The verses under consideration belong to the category of Qur'anic verses exhibiting verbal similarities, yet they differ in their forms of address, the prepositions accompanying the verb, and the degree of verbal elaboration. Specifically, in verse 136 of Sūrat al-Baqarah, the plural im-perative qūlū is used in accordance with the context and the general scope of the address. In verse 84 of Sūrat Āl ʿImrān, however, the singular imperative qul is employed to emphasize the Prophet's elevated status, confront and refute the statements of the People of the Book, and reflect the fact that a covenant was taken from him, just as it was from the other prophets.

Similarly, the preposition accompanying the verb in Sūrat al-Baqarah (Qur'an 2) is ilā, which is consistent with the plural form of address and indicates the conveyance of the message and Scrip-ture to the community as their ultimate destination. In Sūrat Āl ʿImrān (Qur'an 3), by contrast, the preposition ʿalā is used because the address is directed to the Prophet and the revelation is con-veyed directly to him. Furthermore, the verb ītāʾ (giving) is repeated in verse 136 of Sūrat al-Baqarah because of the general nature of the address and the absence of sufficient preparatory con-text in the preceding verses. In verse 84 of Sūrat Āl ʿImrān, however, the addressee is specific, and the necessary contextual groundwork has already been established in the preceding verses. Hence, there is no need to elaborate the statement or repeat this verb.

Since the context and discursive setting of each verse differ, their expressions cannot be inter-changed without altering or diminishing the message and meaning of the respective verse. Preserv-ing these differences is therefore essential for a proper understanding of the verses and the accurate interpretation of their messages and semantic nuances. The expressions in question are intercon-nected in a chain-like manner: besides being meaningfully arranged through collocation, their se-lection follows a logical pattern of substitution. They are employed with such precision in their re-spective contexts that they cannot be substituted for one another. Nor can an expression be re-moved from one verse and inserted into the other without affecting its contextual and semantic function.

Although the use of anzala (to send down) with ilā in Sūrat al-Baqarah indicates the conveyance of the message to the people as its ultimate destination, whereas its use with ʿalā in Sūrat Āl ʿImrān refers to the direct descent of revelation upon the Prophet (PBUHH), this distinction does not con-stitute a universal rule. Indeed, numerous instances in the Qur'an demonstrate otherwise. The use of anzala with either of these prepositions therefore depends on the context, the discursive setting of the verses, and the intended addressee.

Keywords: Verbal Similarities (Mutashābihāt Lafẓiyyah); Sūrat al-Baqarah (Qur'an 2); Sūrat Āl ʿImrān (Qur'an 3); Context; Form of Address

مطالعات سبک شناختی قرآن کریم
Print ISSN 2645-5714
Online ISSN 2676-6035

تحلیل تطبیقی کارکرد معنایی تعابیر متفاوت در آیات متشابه لفظی ۱۳۶ بقره و ۸۴ آل‌عمران

الهام زرین‌کلاه [۱]

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، مرکز آموزش عالی اقلید، اقلید، ایران. ezarinkolah@yahoo.com

پژوهشی

چکیده

آیات متشابه لفظی آیاتی هستند که از نظر لفظ و ساختار کلمات به یکدیگر شباهت دارند؛ اگرچه تفاوت‌های جزئی میان آن‌ها دیده می‌شود. آیه ۱۳۶ سورهٔ بقره و ۸۴ سورهٔ آل‌عمران از این نمونه‌اند که در عین شباهت در مضمون کلی (دعوت به ایمان به خداوند و پیامبران الهی) در برخی تعابیر کلیدی، متفاوتند. نظر به اهمیت شناخت این تفاوت در فهم بهتر هردو آیه، این مقاله با بکارگیری روش کتابخانه‌ای در گردآوری داده‌ها و تجزیه و تحلیل اسناد، ضمن ارزیابی تطبیقی این دو آیه و استخراج وجوه تمایز آن‌ها به تبیین علل تفاوت‌ها و کارکرد معنایی آن پرداخته است. یافته‌ها حاکی از آن است که آیه ۱۳۶ بقره، بنا بر قرار گرفتن در سیاق آیات مشاجرة اهل کتاب با مسلمان و برتر دانستن خود، مقتضیِ ذکر خطاب جمع «قولوا» در راستای پاسخ مسلمانان به اهل کتاب است. عمومیت این خطاب سبب شده که در ادامه، حرف انتهای «إلی» (به‌دلیل منتهی شدن مقصد وحی به مردم) و درنتیجه تکرار «اوتی» (بنا بر عام بودن مخاطب و ضرورت تفصیل کلام) مشاهده شود. این درحالی است که آیه ۸۴ آل‌عمران در سیاق آیاتی قرار گرفته که از یک‌سو محل تقابل اهل کتاب با پیامبر(ص) است و درنتیجه به‌منظورِ پاسخ و رد گفتار آن‌ها، نیاز به تعظیم پیامبر(ص) و شروع آیه با خطاب مفرد «قل» است و از سوی دیگر در همین سیاق، همان‌گونه که از انبیاء دیگر در تأیید نیز میثاق گرفته شده، از پیامبر امت ما نیز به‌طورِ جداگانه این پیمان گرفته می‌شود که این امر نیز بر مفرد بودن خطاب تأکید می‌کند. این خطاب و تأکید آن بر مسئولیت پیامبر(ص) و نزول مستقیم وحی بر ایشان، منجر به گزینش حرف استعلای «علی» و در نهایت حذف «اوتی» به دلیل خاص بودن ایشان و عدم نیاز به بسط کلام شده است؛ بنابراین، تفاوت تعابیر این دو آیه، تنوع بیانی و گزینش تصادفی واژگان نبوده، بلکه متناسب با سیاق و هدف آیه، هر واژه حامل بار معنایی خاص است؛ به‌طوری‌که نمی‌توان هیچ یک را جانشین دیگری نمود.

واژگان کلیدی: آل‌عمران، بقره، خطاب ، سیاق، متشابه لفظی.

تاریخ دریافت: ۳۰ مرداد ۱۴۰۴ | **تاریخ اصلاح:** ۳۰ مهر ۱۴۰۴ | **تاریخ پذیرش:** ۰۳ آبان ۱۴۰۴ | **تاریخ انتشار آنلاین:** ۰۱ آبان ۱۴۰۵

استناد به این مقاله: زرین کلاه، الهام. (۱۴۰۵). تحلیل تطبیقی کاکرد معنایی تعابیر متفاوت در آیات متشابه لفظی ۱۳۶ بقره و ۸۴ آل‌عمران. *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*، ۱۰(۲)، ۱۰۴-۱۲۹.

https://doi.org/10.22034/sshq.2025.542368.1577

۱۴۰۵© نویسندگان دارنده حق مولف مقاله خود بدون محدودیت هستند
نوع مقاله: پژوهشی **ناشر:** دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

style.quran.ac.ir

۱. مقدمه

قرآن کریم، کلام الهی و معجزهٔ جاودان پیامبر اسلام(ص)، علاوه‌بر محتوای عمیق اعتقادی، تربیتی و اخلاقی، از جنبه‌های گوناگون، ازجمله ساختار زبانی و بلاغی، همواره مورد توجه اندیشمندان و پژوهشگران علوم اسلامی بوده است. در این میان، بررسی و تحلیل تعابیر و اصطلاحات قرآنی، به‌ویژه در آیات متشابه لفظی، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. آیات متشابه لفظی که قرآن‌پژوهان با عناوین دیگری همچون «تصریف القرآن» و «اسرار التکرار» نیز به آن پرداخته‌اند، آیاتی هستند که یک موضوع را با الفاظ و تعابیر مشابه بیان می‌کنند، اما از نظر ساختار کلامی تفاوت‌های جزئی میان آن‌ها مشاهده می‌شود. برخی از این تفاوت‌های جزئی حذف و اضافه، تقدیم و تأخیر، تعریف و تنکیر، افراد و جمع، تبدیل حرفی به حرف دیگر، تبدیل واژه‌ای به واژهٔ دیگر و... است (زرکشی، ۱۴۱۰: ۲۰۲/۱). می‌توان گفت، این آیات یکی از وجوه اعجاز قرآن است، زیرا در آن‌ها، اسرار و فوائدی نهفته است که قطعاً خالی از فایده نیست؛ ازاین‌رو، تحلیل دقیق و کشف علل و وجوه این تمایزها، گامی ضروری در راستای فهم صحیح بلاغی و نکات تفسیری و اجتناب از تفسیربه‌رأی این دسته آیات است و می‌تواند درک عمیق‌تری از مقاصد الهی و پیام‌های وحیانی مذکور در آن‌ها ارائه دهد. آیات ۱۳۶ سورهٔ بقره و ۸۴ سورهٔ آل‌عمران، ازجملهٔ این آیات است که در عین شباهت در مضمون کلی، یعنی دعوت به ایمان به خداوند و پیامبران الهی در برخی تعابیر کلیدی، تفاوت دارند. این تعابیر متفاوت شامل نحوهٔ به‌کارگیری خطاب، حرف اضافه و تکرار است؛ اگرچه با مطالعهٔ نحوی این تعابیر، نکاتی در این‌باره روشن می‌شود، اما بررسی عمیق‌تر و تعیین حکمت این تفاوت‌ها، نیازمند تحلیل دقیق سیاق آیات، ساختار کلام، جایگاه مخاطب و شناخت آن است که این مهم با ارزیابی دیدگاه محققان و مفسران حاصل می‌شود؛ ازاین‌رو، مقالهٔ حاضر ضمن تحلیل تفسیری و مقایسهٔ تطبیقی این دو آیه و تعیین حکمت تمایز تعابیر، به دنبال پاسخ به این پرسش‌ها است؛

۱- چه تفاوت‌هایی میان دو آیهٔ ۱۳٦ بقره و ۸٤ آل‌عمران وجود دارد؟

۲- تفاوت‌های جزئی در عین تشابه کلی، منجر به تفاوت معنایی می‌شود یا خیر؟

۳- فلسفه و حکمت این تفاوت‌های تعبیری چیست؟

براین‌اساس، نخست لازم است، پیشینهٔ بحث بیان شود.

۲. پیشینه

درخصوص متشابهات لفظی، برخی به‌صورت مستقل و برخی دیگر در لابه‌لای

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

پژوهش‌های خود به این مهم پرداخته‌اند. کتاب‌های نافع، کتاب خلف بن‌هشام و حمزة بن حبیب الزیات است که ابن‌ندیم از آن‌ها نام برده، اما عنوان کتب ایشان را ذکر ننموده (ابن‌ندیم، بی‌تا: ۵۵)، «متشابه القرآن کسایی»، «مجالس ابن‌جوزی فی المتشابه من الآیات القرآنیه» و... که در راستای حفظ بهتر آیات، صرفاً در آن‌ها آیات متشابه لفظی از سایر آیات تفکیک شده و «درة التنزیل و غرة التأویل اسکافی»، «البرهان فی متشابه القرآن کرمانی»، «فتح الرحمن بکشف ما یلبس فی القرآن» انصاری که علاوه‌بر استخراج آیات متشابه لفظی، تا حدودی به شرح آن نیز پرداخته‌اند، نمونه‌ای از آثار مستقل نگاشته‌شده در زمینهٔ متشابهات لفظی است؛ همچنین، برخی آثار تألیف‌شده در زمینهٔ علوم قرآنی، همچون «البرهان فی علوم القرآن زرکشی» و« الاتقان فی علوم القرآن» سیوطی از پژوهش‌هایی است که در لابه‌لای آن به برخی آیات متشابه نیز پرداخته شده است. در برخی از تفاسیر نیز به اقتضای بحث ذیل این آیات، تا حدودی به این مبحث اشاره شده است. در سال‌های اخیر نیز مقالاتی دربارهٔ برخی آیات متشابه به رشتهٔ تحریر در آمده است. مقالهٔ حسینی و همکاران (۱۳۸۷) که به مباحث کلی مربوط به آیات متشابه، همچون تعریف تشابه، حکمت آن در قرآن و... می‌پردازد، نجفی و همکاران(۱۳۹۸) که زیبایی‌شناسی آیات متشابه قرآن را در مقالهٔ خود بیان می‌کنند و تاجی (۱۴۰۳) که با تکیه بر روش نوین معناشناسی شناختی، آیات متشابه سورهٔ بقره را تحلیل می‌نماید، از این نمونه است. بدیهی است در هیچ‌یک از این آثار، بررسی دقیق و تطبیقی آیات متشابه ۱۳۶ بقره و ۸۴ آل‌عمران و بیان علل تشابه آن‌ها در خلال آراء محققان و مفسران، انجام نشده است.

۳. معناشناسی متشابه لفظی در لغت و اصطلاح

واژهٔ متشابه در لغت، از مصدر «تشابه» و ریشهٔ «شبه» به معنای «مثل» و «مانند» است. «شبه» دراصل بر چیزی اطلاق می‌شود که از نظر شکل، رنگ یا اوصاف، شبیه چیز دیگری باشد (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۲۴۳/۳). این واژهٔ زمانی به کار می‌رود که چیزی شبیه چیز دیگر باشد تا آنجا که در تشخیص مانعی ایجاد نکند» (طریحی، ۱۴۰۳: ۳۵۰/۶). براین‌اساس، باید گفت «شبه» به معنای شبیه و مانند بودن است که سبب دشواری در تمییز دادن میان مشابه می‌شود.

اما در حوزهٔ علوم قرآنی، واژهٔ متشابه، لفظی است که وجوه معنایی متعدد را دربرگرفته و مورد شبه است؛ به‌گونه‌ای که قابل تأویل به وجه صحیح یا ناصحیح است. این نوع متشابه، درواقع، همان متشابه معنوی است که در برابر محکم قرار می‌گیرد. نوع دیگر متشابه لفظی

است که در برابر آیات محکم قرار نمی‌گیرد، بلکه الفاظ آن‌ها متشابه است. براین‌اساس، متشابه لفظی، آیاتی از قرآن است که در یک موضوع یا سایر موضوعات تکرار شود و دارای الفاظی شبیه به یکدیگر باشد. این دسته آیات اگرچه شباهت دارند، اما دارای تفاوت نیز می‌باشند. این نوع تفاوت‌ها غالباً در تقدیم و تأخیر، زیادت یا نقصان، ذکر برخی اجزا یا حذف آن، تعریف و تنکیر، جمع یا مفرد بودن واژگان، ایجاز یا اطناب، تبدیل حرفی به حرف دیگر یا کلمه‌ای به کلمهٔ دیگر مشاهده می‌شود. (زرکشی، ۱۴۱۰: ۲۰۲/۱)

۴. تفاوت‌ها و شباهت‌های ظاهری آیهٔ ۱۳۶ بقره و ۸۴ آل‌عمران

﴿قُولُوا آمَنّا بِاللهِ وَ ما أُنزِلَ إِلَيْنا وَ ما أُنزِلَ إِلى إِبْراهيمَ وَ إِسْماعيلَ وَ إِسْحاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الأَسْباطِ وَ ما أُوتِيَ مُوسى وَ عيسى وَ ما أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنهُم وَ نَحنُ لَهُ مُسلِمُونَ﴾ (بگویید ما به خدا و به آنچه بر ما نازل شده و به آنچه بر ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط نازل آمده و به آنچه به موسی و عیسی داده شده و به آنچه به همهٔ پیامبران از سوی پروردگارشان داده شده، ایمان آورده‌ایم؛ میان هیچ یك از ایشان فرق نمی‌گذاریم و در برابر او تسلیم هستیم.)» (بقره: ۱۳۶)

﴿قُلْ آمَنّا بِاللهِ وَ ما أُنزِلَ عَلَيْنا وَ ما أُنزِلَ عَلى إِبْراهيمَ وَ إِسْماعيلَ وَ إِسْحاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الأَسْباطِ وَ ما أُوتِيَ مُوسى وَ عيسى وَ النَّبِيُّونَ مِن رَبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنهُم وَ نَحنُ لَهُ مُسلِمُونَ﴾ (بگو به خدا و آنچه بر ما نازل شده و آنچه بر ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط نازل گردیده و آنچه به موسی و عیسی و انبیای [دیگر] از جانب پروردگارشان داده شده، گرویدیم و میان هیچ یك از آنان فرق نمی‌گذاریم و ما او را فرمانبرداریم).» (آل عمران/۸۴)

رویکرد عالمان دینی در بیان نوع ارتباط میان این دو آیه، متفاوت است؛ به‌گونه‌ای که برخی آن‌ها را کاملاً مشابه دانسته و این تشابه را یکی از مصادیق پیوستگی و وحدت میان دو سورهٔ بقره و آل‌عمران مطرح کرده‌اند (سیوطی، ۱۴۰۶: ۷۳)؛ درحالی‌که از منظر بسیاری از مؤلفان کتب متشابه لفظی و مفسران، تفاوت‌های معناداری میان این دو آیه وجود دارد که ناشی از تفاوت الفاظ است.

این موارد به شرح ذیل است:

– هر دو آیه با خطاب آغاز شده است، ولی خطاب در آیهٔ ۱۳۶ با عبارت «قولوا» و به‌صورت جمع و در آیهٔ ۸۴ با عبارت «قل» و به‌صورت مفرد آمده است.

– در هر دو آیه، محور کلام ایمان به خدا و آنچه بر انبیاء نازل شده است؛ درعین‌حال، عبارت مربوط به نزول وحی در آیهٔ بقره، به‌صورت ﴿وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ با حرف جر «إلی» آمده، اما آنچه در سورهٔ آل‌عمران دیده می‌شود، به‌صورت ﴿وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا﴾ با حرف جرّ «علی» است.

- هردو آیه به ذکر تمامی انبیاء که به‌ترتیب، شامل ابراهیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب، اسباط، موسی، عیسی و نبیون می‌شود، پرداخته است.. دراین‌میان، در آیهٔ ۱۳۶ بقره، عبارت «ما اوتی» دو بار و به‌صورت ﴿وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَبِّهِمْ﴾ و در آل‌عمران یک بار و به‌صورت ﴿وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيُّونَ مِن رَبِّهِمْ﴾ و با حذف «مَا أُوتِيَ» آمده است.

- نفی تفریق و عبارت تسلیم در هردو آیه، به‌صورت کاملاً یکسان و به شکل ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ﴾ و ﴿وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾، دیده می‌شود.

براین‌اساس، درمجموع، ۵ شباهت و ۳ تفاوت میان این دو آیه دیده می‌شود.

محور مقایسه	نوع قیاس	آیهٔ ۱۳۶ بقره	آیهٔ ۸۴ آل‌عمران
شروع آیه	تشابه	خطاب	خطاب
زمینهٔ خطاب	تشابه	«آمنا بالله و ما انزل...»	«آمنا بالله و ما انزل...»
ترتیب ذکر انبیاء	تشابه	إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ	إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيُّونَ
عبارت نفی تفریق	تشابه	لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ	لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ
عبارت تسلیم	تشابه	وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ	وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ
نوع خطاب	تفاوت	قُولُوا	«قل»
حرف اضافهٔ فعل «أنزل»	تفاوت	وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا	وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا
تکرار عبارت «ما اوتی»	تفاوت	وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ	وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيُّونَ

۵. تحلیل تفسیری آیهٔ ۱۳۶ سورهٔ بقره

آیهٔ ۱۳۶ سورهٔ بقره یکی از آیات کلیدی در تبیین جهان‌بینی توحیدی و جامع‌نگر اسلام نسبت به پیامبران و ادیان الهی است که در آن، خداوند به مسلمانان دستور می‌دهد، موضع اعتقادی خود را با صراحت و شفافیت بیان نمایند.

این آیه تبیین مبسوط ملت ابراهیم در آیهٔ قبل است که از آن یا از آورندهٔ آن باعنوانِ «حنیف» یاد شده است. و ازآنجاکه ملت ابراهیم (حنیف)، همان اسلام است و غیرازآن پذیرفته نیست، می‌توان آن را به انبیای دیگر نیز اسناد داد؛ بنابراین، بنا بر اینکه در آیهٔ قبل و در پاسخ به دعوت اهل کتاب به یهودیت و مسیحیت، به‌نحو اجمال و مبسوط، از پیروی از آیین ابراهیم و ملت حنیف سخن گفت، در این آیه، به تفصیل آن اجمال

پرداخته و فرمود، ملت حنیف همان ایمان به توحید، حقانیت آنچه بر انبیاء نازل شده و... است. (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۲۱۷/۷)

جامعیت ایمان اسلامی از دیگر مباحث محوری در این آیه، است که با عبارت﴿آمَنّا بِاللهِ وَما أُنزِلَ إِلَيْنا وَما أُنزِلَ إِلى إِبْراهيمَ وَإِسْماعيلَ وَإِسْحاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْباطِ وَما أُوتِيَ مُوسى وَعيسى وَما أُوتِيَ النَّبِيُّونَ﴾ بیان شده است؛ به‌گونه‌ای که خداوند در آن، ایمان اسلامی را ایمانی جامع که شامل ایمان به خدا و همهٔ پیامبران و کتاب‌های الهی است، می‌داند. (طبرسی ۱۲۷۲: ۴۰۵/۱؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۳۹۵/۱).

مطلب مورد تأکید دیگر در این آیه، نفی تبعیض و تأکید بر وحدت پیامبران است که از عبارت ﴿لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ﴾ برداشت می‌شود. این عبارت، درواقع، بیانگر اشتراک همهٔ انبیاء در اصلِ رسالت و دعوت به توحید مشترک و عدم تفاوت در اصل پیام است. (سید قطب، ۱۴۰۸: ۱۱۸/۱؛ نسفی، ۱۴۱۶: ۲۵۳/۱)

۶. تحلیل تفسیری آیهٔ ۸۴ سورهٔ آل‌عمران

آیهٔ ۸۴ سورهٔ آل‌عمران از آیات مهم قرآن است که به‌صراحت بر ایمان به خداوند و همهٔ پیامبران و کتب آسمانی تأکید و هرگونه تفریق و تبعیض میان آنان را نفی می‌نماید. در تفسیر این آیه، دو قول ذکر شده است؛ نخست آنکه آیه رد بر کافرانی است که به برخی از پیامبران ایمان آورده و برخی دیگر را انکار کرده‌اند؛ بنابراین، آیه نازل شد و بر وحدت ایمان به همهٔ انبیاء تأکید نمود؛ و قول دوم آن است که آیه مطابق با وعده‌ای است که قبلاً مبنی بر ایمان پیامبر(ص) به همهٔ انبیاء پیشین، به‌صورت تفصیلی، داده بود (طوسی، ۱۴۰۹: ۵۱۹/۲). و این ازجمله شواهدی است که شهادت می‌دهد بر اینکه مراد از میثاق، میثاقی است که از همهٔ انبیاء و امت‌های پیشین گرفته شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۳۷/۳)؛ بنابراین، آیهٔ ۸۴ آل‌عمران نیز همچون آیهٔ ۱۳۶ بقره در سیاق دعوت به ایمان به خداوند و پیامبران الهی است. (طوسی، ۱۴۰۹: ۵۱۹/۲)

۷. تعابیر مختلف در دو آیه و کارکرد آن

همان‌طور که در جدول بیان شد، سه تفاوت عمده میان دو آیهٔ موردِبحث، از نظر ساختار ظاهری، وجود دارد. این موارد به شرح ذیل است:

۷-۱. خطاب: تعابیر متفاوت «قولوا» و «قل»

یکی از تفاوت‌های ظاهری آیات متشابه موردِبحث، نوع به‌کارگیری خطاب است؛ به‌گونه‌ای که آیهٔ ۱۳۶ بقره با عبارت ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ﴾ با خطاب جمع، درحالی‌که آیهٔ متشابه

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

آن یعنی ۸۴ سورهٔ آل‌عمران با «قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ» آغاز شده است.

بررسی آراء مفسران ذیل آیات مذکور، نشان می‌دهد که در سبب این تفاوت، موارد مختلف مطرح شده است؛ اگرچه برخی به این مطلب اشاره نکرده‌اند (نک. طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۸۸/۲؛ ثعالبی، ۱۴۱۸: ۳۲۴/۱)؛ درعین‌حال، برخی دیگر به این مهم پرداخته‌اند. توضیح آنکه خداوند در آیهٔ قبل از آیهٔ ۱۳۶ سورهٔ بقره، گفتار یهودیان و مسیحیان که هریک دین خود را تنها راه هدایت دانسته و دیگر ادیان را مردود می‌شمردند با ذکر عبارت ﴿كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا﴾ (البقره: ۱۳۵) بیان نموده است. شأن نزول این آیه چنین است: «عبدالله بن‌صوریا، کعب بن‌اشرف، مالك بن‌صیف و جماعتی از یهود و نصارای نجران با مسلمانان مشاجره نمودند و هر طایفه‌ای می‌گفتند که دین ما نزد پروردگار صحیح و بر حق است؛ یهود می‌گفتند، پیغمبر ما، موسی، از همهٔ پیغمبران و کتاب آسمانی ما تورات از همهٔ کتاب‌ها با فضیلت‌تر است. نصاری می‌گفتند، پیغمبر ما، عیسی، از همهٔ پیغمبران و کتاب آسمانی انجیل از همهٔ کتاب‌ها بهتر است و هریك از این دو طایفه به مسلمانان می‌گفتند، به دین ما وارد شوید؛ ازاین‌رو، این آیه نازل شد» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/ ۴۰۳و۴۰۲) و خداوند در ادامه با نزول آیهٔ ۱۳۶ با ذکر عبارت «قُولُوا»، خطاب به تمام مسلمانان، دستور می‌دهد که شما نیز در پاسخ به این انحصارطلبی یهود و نصارا، اعلام نمایید ایمان محدود و انحصاری این دو گروه نیست، بلکه شامل ایمان به همهٔ پیامبران و آنچه بر ایشان نازل شده است، می‌باشد و در این خصوص، تفاوتی میان هیچ فرد و گروهی نیست (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۰۵/۱)؛ بنابراین، مطابق این سیاق و فضای گفتمانی که میان مسلمانان و اهل کتاب رخ داده، اقتضا می‌کند که در پاسخ به واژهٔ «قالوا» در آیهٔ ۱۳۵، واژهٔ «قُولُوا» در آیهٔ ۱۳۶ قرار بگیرد؛ این درحالی است که سیاق و فضای نزول در سورهٔ آل عمران، به‌گونه‌ای دیگر است. در ارتباط با شأن نزول این آیه و آیهٔ قبل و بعد آن، آمده که اهل کتاب دربارهٔ دین ابراهیم(ع) با هم اختلاف داشتند؛ ازاین‌رو، نزد پیامبر(ص) به مخاصمه رفته و هریک خود را به دین ابراهیم سزاوارتر دانستند، اما پیامبر(ص) فرمود: «هردو فرقهٔ یهود و نصارا از دین ابراهیم بری و جدا هستند». این پاسخ پیامبر(ص) سبب شد که آن‌ها خشمگین شده و با غضب به پیامبر(ص) و سوگند به خدا، بگویند که از قضاوت تو راضی نیستیم و دینت را قبول نداریم؛ براین‌اساس، این آیات نازل شد و گفتار آن‌ها را پاسخ داد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۸۷/۲)؛ ازاین‌رو، لازم است در ادامهٔ آیهٔ ۸۳، پاسخ پیامبر(ص) به گفتار آن‌ها و تقابل با توهین‌شان بیان شود؛ بنابراین، ضرورت دارد با خطاب «قل» آغاز شود تا هم پاسخ پیامبر(ص) به آن‌ها باشد و هم با ذکر خطاب خاص به پیامبر(ص)؛ درمقابل، برخورد نادرست اهل کتاب شأن و جایگاه ایشان را تعظیم نماید.

اندلسی نیز با اشاره به ظرافت‌های بیانی در گزینش واژگانی در قرآن، سبب ذکر خطاب خاص به پیامبر(ص) در آیهٔ ۸٤ سورهٔ آل‌عمران و جدا کردن ایشان از سایرین را سیاق آیات می‌داند. از منظر او، از آنجا که خداوند در آیهٔ ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ﴾ (آل عمران: ۸۱)، با ذکر عبارت «ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ»، از گرفتن میثاق یاد نموده؛ ازاین‌رو، در آیهٔ ۸٤، به‌طورِ ویژه، پیامبر(ص) را در این مأموریت مشخص کرد تا از این طریق، مقام او را تأییدکننده و گواه آنچه بر پیامبران پیشین که از آن‌ها پیمان گرفته شده است، آشکار نماید (اندلسی، ۱۴۲۰: ۲۴۸/۳). این سخن نیز نشان از عظمت و جایگاه پیامبر(ص) دارد.

صاحب تفسیر تسنیم نیز حکمت این نوع خطاب را سیاق آیات می‌داند. وی بر این باور است که خداوند در این آیه، پس از هشدار به کسانی‌که بعداز اعتراف به پیمان خدا، از انبیاء و امت‌هایشان در پذیرش حق و ایمان به نبوت پیامبر اسلام(ص)، از این میثاق الهی اعراض کردند و دین غیرالهی را برگزیدند، با التفات از غیب در آیهٔ قبل ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ به خطاب در آیهٔ موردبحث (قُلْ...) در مقام تقابل متذکر می‌شود که پیامبر(ص) و امت او براساسِ عمل به آن میثاق، به خدا، قرآن و حقانیت انبیاء الهی و کتب آسمانی ایمان دارند؛ به عبارت دیگر، خداوند در آیات قبل، از پیمان انبیاء و امت‌ها در پذیرش حق و ایمان به انبیاء و تصدیق کتب آسمانی پیشین خبر داد؛ آن‌گاه افرادی که از این پیمان اعراض نمودند، فاسق نامید. سپس در این آیه از ایمان پیامبر(ص) و امت ایشان سخن گفت و ایمان، اعتقاد و تسلیم را در اعتقاد به مبانی دین و اعتراف به حقانیت انبیاء الهی و تصدیق کتب آسمانی دانست (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۷۱۸/۱۴)؛ براین‌اساس است که در این آیه با خطاب «قل» به پیامبر(ص) دستور می‌دهد، بر طبق میثاقی که از او گرفته شده، رفتار نموده و از جانب خود و امتش بگوید: «آمَنّا بِاللهِ وَ ما أُنزِلَ عَلَيْنا»؛ درواقع، این خطاب به‌صورت بسیار دقیق، جایگاه ویژهٔ پیامبر(ص) را در مقام ناقل، مبلغ و مؤید تمامی وحی‌های انبیاء پیشین، تبیین نموده و او را از سایر انسان‌ها و حتی انبیاء متمایز می‌نماید و جایگاه پیامبر(ص) را باعنوانِ میراث‌دار و مجری حقایق الهی تثبیت می‌کند.

علامه طباطبایی نیز بر این باور است، اما تمرکز وی بیش‌تر بر مسئلهٔ اخذ میثاق است. وی ضمن اینکه آیات ۸۱ تا ۸۵ سورهٔ آل عمران را در یک سیاق بیانی دانسته، متذکر می‌شود این آیات نیز همانند آیات قبل خود در ارتباط با اهل کتاب و رفتار آن‌ها است. زیرا آن‌ها با هدف جابجایی کلمات خدا و مشتبه کردن حقایق بر مردم، به‌دنبال این بودند که در ذهن مردم، میان پیامبران تفرقه انداخته و بگویند: «ما آن پیامبر را قبول داریم،

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

ولـی این (یعنی رسـول خـدا(ص)) را قبول نداریـم»؛ بنابراین، خداونـد در این آیات، ضمن ردِّ این تهمت که پیامبری همچون عیسـی(ع) و موسـی(ع) دسـتور داده باشـند که خودِ او یا ملائکه را ارباب بگیرند، تخطئه یهود و نصارا را شـدت بخشـیده و می‌فرماید: «نه‌تنها آن دو بزرگـوار چنیـن چیزی را نگفته بودند، بلکه نمی‌توانسـتند بگوینـد؛ زیرا خداوند از تمامی انبیاء پیمان گرفته که به همهٔ پیامبران (چه پیغمبران قبل از خود و چه بعد ازخود-) ایمان آورند و او را یاری کنند؛ به این معنا که هر پیغمبری، پیغمبران قبل از خود را تصدیق کند و مردم را به آمدن پیغمبران بعد از خودش بشارت دهد؛ همان‌طور که عیسی(ع)، پیامبر قبل از خود، یعنی موسی(ع) را تصدیق کرد و به آمدن پیامبر بعد از خودش، یعنی محمد(ص) بشـارت داد و همچنین، خدای‌تعالی از انبیاء پیمان گرفت که از مردم و امت خود پیمان بگیرند و حدِّاقل آنان را شاهد بر خودشان قرار دهند؛ ازاین‌رو است که در آیهٔ ۸۴، به رسول گرامـی خـود نیز دسـتور می‌دهد که خود آن جنـاب نیز طبق این پیمان عمـل نموده و آن را قبـول کنـد و درنتیجه، هم بـه خدا و هم به تمامی احکامی کـه خدای‌تعالی بر انبیای خود نازل کرده، ایمان بیاورد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۳/۳۳۱ و ۳۳۲)

برخی مفسـران دیگر نیز بدون اشـاره به سـیاق کلام و فضای گفتمانی حاکم بر این آیات، بیان می‌کنند، همان‌طور که سلاطین و پادشاهان تنها از جانب خود سخن می‌گویند، خداوند نیز به پیامبر(ص) دستور داده که تنها از جانب خود سخن گوید؛ ازاین‌رو خطاب به صورت مفرد آمده اسـت (زمخشـری، ۱۴۰۷: ۱/۳۸۱؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۲/۳۴۵)؛ اگرچه این افراد به سیاق آیات دراین‌باره اشاره نکرده‌اند، اما این گفتار نیز برخاسته از همان سیاق است؛ درعین‌حال، این مطلب به این معنا نیست که آیهٔ ۸۴ متوجه مردم نبوده و نیاز به توجه و عمل آن‌ها به این آیه نیسـت، بلکه این آیه، همانند سـایر آیات قرآن که خطاب به پیامبر(ص) است، حکم آن شامل و متوجه عموم مردم می‌شود؛ درواقع، خطاب به پیامبر(ص) در این آیه، مثل این است که به رئیس جمعیتی خطاب شود از طرف خود و زیرمجموعهٔ خود مطلبی را اعلام نماید. ذکر ایمان با ضمیر جمع و به صورت «آمنّا» در ادامهٔ این آیه، بیانگر این مطلب و مؤید آن است؛ ازاین‌رو، براساسِ آنچه بیان شد، هیچ یک از این خطاب‌ها به صورت تصادفی و بدون دلیل در ایـن دو آیـه قـرار نگرفته‌انـد، بلکـه هریک، به دقـت و ظرافت تمام انتخـاب و در جایگاه و مکان صرفاً مختص به خود قرار گرفته‌اند و تحت هیچ شرایطی امکان جایگزینی آن‌ها با هم نیست. زیرا هرکدام از آن‌ها معنا و کارکرد منحصربه‌خود را ایفا می‌نماید.

۷-۲. حرف جر: تعابیر متفاوت «أُنزِلَ إِلَيْنا» و «أُنزِلَ عَلَيْنا»

تفاوت دیگر دو آیهٔ متشـابه موردِبحث، به‌کار رفتن فعل «أُنزِلَ» با حروف متعدی متفاوت

است. توضیح آنکه در قرآن کریم، فعل «نزل» با حروف جر متفاوتی همراه شده است که هرکدام بار معنایی و نحوی خاصی دارند. دو مورد مهم آن همان‌طور که بیان شد، ﴿أُنزِلَ إِلَيْنا﴾ و ﴿أُنزِلَ عَلَيْنا﴾ است که در آیات ۱۳۶ بقره و ۸۴ آل‌عمران دیده می‌شود. این دو عبارت از نظر نحوی و معنایی تفاوت‌هایی دارند که در منابع تفسیری به آن پرداخته شده است. در این دو آیه، پس از «أُنزِلَ» که فعل ماضی مجهول است، حرف جر می‌آید که متمم فعل محسوب می‌شود و رابطهٔ معنایی بین فعل و متمم را مشخص می‌کند. این متمم فعلی در این دو آیه، «إِلَيْنا» یا «عَلَيْنا» است.

به‌منظورِ فهم دلیل این مطلب که چرا در آیهٔ بقره، حرف جر فعل «أُنزِلَ»، «إلینا» و در آل‌عمران «علینا» است، شناخت این دو حرف جر و کارکرد معنایی هریک ضرورت دارد. توضیح آنکه «عَلی» در زبان عربی برای موقعیتی است که چیزی از بالا بر چیزی فرود می‌آید و مختص جهتی از جهات شش‌گانه است؛ درحالی‌که «إلی» برای رسیدن و انتهای حرکت به سوی مقصد از هریک از جهات شش‌گانه (راست، چپ، جلو، عقب، بالا، پایین) به کار می‌رود و اختصاص به جهت خاصی ندارد؛ بنابراین، اگر چیزی از جهتی به سوی شیء دیگر حرکت کند و به آن برسد، گفته می‌شود «انتهی إلیه» (به آن رسید) و این اختصاص به جهت خاص ندارد، اما «عَلی» زمانی به کار می‌رود که چیزی از بالا بر چیزی قرار گیرد؛ ازاین‌رو، «عَلی» نشان‌دهندهٔ نزول مستقیم و از بالا و دربرگیرندهٔ وحی است؛ یعنی وحی مستقیماً بر پیامبر(ص) نازل می‌شود و «إلی» نشان‌دهندهٔ جهت و رسیدن پیام است؛ یعنی پیام وحی پس از پیامبر(ص) به سوی امت‌ها و پیروان می‌رسد. (اسکافی، ۱۴۲۲: ۲۶و۲۷)

کرمانی نیز به این مورد تأکید نموده و بیان می‌کند «إلی» در زبان عربی بدون اینکه به جهت یا موقعیت توجه نماید، نشان‌دهندهٔ رسیدن به مقصد، انتها و غایت است؛ درواقع، این حرف اضافه بیان می‌کند که چیزی به نقطهٔ نهایی خود، صرف‌نظر از اینکه از کجا یا چگونه رسیده است؛ اما «علی» به‌طورِ خاص به جانب بالا، استعلاء و نزول از بالا به پایین دلالت داشته و غالباً برای بیان نزول مستقیم از مقام بالاتر به پایین‌تر به کار می‌رود (کرمانی، ۱۴۱۸: ۱۱۷)؛ ازاین‌رو، «علی» بیشتر مخصوص پیامبران و نشان‌دهندهٔ جایگاه ویژهٔ آنان در دریافت وحی است؛ درحالی‌که «إلی» بر رسیدن پیام به مقصد، اعم از پیامبر یا امت، تأکید دارد. (نسفی، ۱۴۱۶: ۲۵۳/۱؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۶: ۱۴۸/۱).

اسکافی در تبیین این‌گونه موارد گفته است که «علی» بر فوقیت و آمدن از فوق دلالت دارد بنابراین، به یک جهت از جهات شش‌گانه (بالا و پایین، چپ و راست و...) اختصاص دارد، اما «إلی» بر منتها و نقطهٔ پایان دلالت دارد. نقطهٔ پایان نیز نسبت به هریک از شش

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

جهت، امکان‌پذیر است، زیرا حرکت چیزی به سوی چیز دیگر ممکن است از بالا یا پایین یا غیره باشد. پس «إلی»، برخلافِ «علی»، به جهت خاصی اختصاص ندارد. در مواردی که به انزال وحی به انبیاء مربوط می‌شود، «علی» مناسب است؛ زیرا وحی به آنها نازل شده است. تعبیر «انزلنا علیک» بر این نکته دلالت دارد که وحی از جانب فوق آمده است؛ درمجموع، خلاصهٔ گفتار محققان فوق چنین است: ازآنجاکه مطابق با سیاق و فضای سخن، خطاب در سورهٔ بقره به همهٔ مردم است و کتاب و پیام‌ها هم به همهٔ امت‌ها منتهی می‌شود؛ ازاین‌رو، استفاده از «انزل إلینا» درست و دقیق است؛ درواقع در آیهٔ سورهٔ بقره، خطاب از ابتدا با ذکر «قولوا» و به مردم بوده؛ بنابراین در انزال هم انتها و مقصد نهایی نزول وحی که مردم هستند را در نظر گرفته و درنتیجه حرف انتهای «إلی» به‌کار رفته است. اما دربارهٔ آیهٔ ۸٤ آل‌عمران، باتوجه‌به اینکه در آیات قبل، یعنی آیهٔ ۸۱ و آیهٔ ۸۳، خطاب به پیامبر(ص) بوده و سبب شده آیهٔ ۸٤ با خطاب «قل» آغاز شود؛ بنابراین، متناسب با این نوع خطاب و محوریت پیامبر(ص)، تمرکز بر ابتدای نزول یعنی از جبرئیل به پیامبر(ص) بوده نه مقصد نهایی نزول و درنتیجه حرف استعلاء آمده است، اما این مطلب به این معنا نیست که این نزول در همین مرحلهٔ آغازین مانده و به مقصد نهایی خود که مردم هستند، منتهی نمی‌شود، بلکه در ادامه، شامل مردم نیز خواهد شد (ضمایر جمع در آیهٔ ۸٤، مؤید این گفتار است)؛ بنابراین، «علی» که دلالت بر نزول از بالا دارد، مناسب‌تر است؛ البته در میان محققان، برخی دیگر (کرمانی، ۱۴۱۸: ۱۱۸) ضمن بیان استدلال فوق، خطاب مذکور در آیهٔ ۸٤ آل‌عمران را مختص پیامبر(ص) دانسته و امت را در آن شریک نمی‌دانند که این گفتار صحیح نیست؛ زیرا همان‌طور که قبلاً نیز گفته شد، ذکر خطاب مفرد در آیهٔ ۸٤ سورهٔ آل عمران به معنای انحصار آن به پیامبر(ص) نیست، بلکه باتوجه‌به ضمایر متکلم مع‌الغیر و جمع که در واژگان «آمَنّا»، «عَلَیْنا»، «لا نُفَرِّقُ» و «نَحنُ» مذکور در این آیه آمده، حکم آن مشمول و متوجه عموم نیز می‌شود؛ درعین‌حال، نتیجه‌گیری فوق دربارهٔ دو آیهٔ ۱۳٦ بقره و ۸٤ آل‌عمران، ذهن را به سمت این پرسش سوق می‌دهد؛ باتوجه‌به اینکه در بسیاری از آیات قرآن، انزال با حروف استعلاء و یا انتها آمده، آیا می‌توان این مهم، را به این آیات نیز تعمیم داد؟ پاسخ به این پرسش نیازمند بررسی و ارزیابی است.

بررسی دیدگاه محققان دراین‌باره، حاکی از پاسخ‌های متفاوت به این پرسش است؛ به‌این‌ترتیب که برخی نزول وحی بر پیامبر(ص) را فقط با حرف «إلی» و بر مردم را با «علی» صحیح می‌دانند (سیوطی،۱۴۱۴: ۳۳۰/۱). این درحالی است که برخی دیگر به کار بردن هریک از این موارد به‌جایِ دیگری را مجاز دانسته‌اند (ابن‌زبیر، ۱۴۰۳: ۲۳۸/۱). نسفی ازجمله افرادی است که اصل در کاربرد «علی» را بر کسی می‌داند که وحی مستقیماً بر او

نازل شده و «إلی» را در مواردی می‌داند که گیرندهٔ وحی مردم است. وی می‌گوید: «اگرچه در قرآن در مواردی، همچون ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ و ﴿أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾، هردو تعبیر، دربارهٔ پیامبران و غیرآنان به کار رفته، اما اصل در کاربرد «عَلی» برای کسی است که وحی مستقیماً بر او نازل شده و کاربرد «إلی» برای امت‌ها به صورت مجازی است؛ بنابراین، در دو موضع مختلف، دو لفظ متفاوت به کار رفته و آنچه پس از آن‌ها آمده نیز از همین قاعده پیروی می‌کند تا معنا به‌صورت دقیق و حقیقی منتقل شود؛ درواقع، ازآنجاکه گیرندهٔ حقیقی وحی انبیاء هستند، در مورد آن‌ها حرف «علی» بکار رفته، اما امت‌ها به این دلیل که گیرندهٔ مجازی آن می‌باشند، در مورد آن‌ها «إلی» آمده است. (نسفی، ۱۴۱۶: ۲۵۳/۱)

صاحب «ملاک تأویل فی متشابه اللفظ» از افرادی است که همچون نسفی، معیار را در رعایت این اصل می‌داند. از منظر وی این کارکرد و قاعده علاوه‌بر دو آیهٔ ۱۳۶ بقره و ۸۴ آل‌عمران در اکثر مواردی که در قرآن سخن از نزول وحی بر پیامبر(ص) است («أُنزِلَ» با «عَلَی») و مواردی‌که نزول وحی به امت یا گروهی از مردم اشاره دارد («أُنزِلَ» با «إِلَی») دیده می‌شود؛ مانند آیهٔ ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ (البقره: ۲۸۵)؛ اگرچه وحی به پیامبر(ص) نازل می‌شود، اما مقصد نهایی امت است. هرچند گفتن «أُنْزِلَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» مجاز است، اما اگر براساس اصل زبان و بدون تقدیر و تضمین بگوییم، درست این است که «أُنْزِلَ عَلَى الرَّسُولِ» و «أُنْزِلَ إِلَى الْمُؤْمِنِينَ» بگوییم. (ابن‌زبیر، ۱۴۰۳: ۲۳۸/۱-۲۴۰)

اسکافی نیز بر این باور است که در اکثر مواردی‌که انزال بر پیامبر(ص) مطرح شده با «علی» متعدی شده است و در اکثر مواردی که انزال بر مردم مطرح شده با «إلی» متعدی شده است؛ زیرا وحی بر پیامبر(ص) از جانب فوق آمده، ولی بر مردم از جانب فوق نیامده است؛ بلکه آن حضرت وحی را به آنها انتقال داده است؛ بنابراین، سیر وحی به آن‌ها پایان یافته است. وی در تکمیل تبیین فوق، این نکته را می‌افزاید که هرجا تعبیر «انزلنا الیک» (در خطاب به پیامبر(ص)) آمده است، تکلیف آن حضرت مورد تأکید قرار گرفته و در مورد چیزهایی که عالِم یک امت باید برای آنها تبیین کند، به‌منزلهٔ امت خودش نازل شده است؛ مانند آیهٔ ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّينَ﴾ (الزمر: ۲) که خداوند در آن به اخلاص در عبادت امر نموده و مراد از آن پیامبر(ص) و امتش است و همهٔ آن‌ها به انجام دادن این امر مکلف هستند یا در آیهٔ ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٤٤)، خداوند آن حضرت را به تبیین آنچه برای مردم بر وی نازل ساخته، امر فرموده است؛. بنابراین، در هر موردی که با «الی» متعدی می‌شود، گویا بدین معناست که به جایی منتهی می‌شود که دیگر پس‌از آن، جایی در

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

کار نیست و در هر موردی که با «علی» متعدی می‌شود، بدین معناست که برتری تو به این است که آنچه را بر گردنت هست، ادا کنی و انذار و بشارت دهی (اسکافی، ۱۴۲۲: ۱۹ و ۲۲۵)؛ درواقع، تبیین اسکافی بیانگر دو مطلب است؛ مطلب اول اینکه وحی، مسیر یکسانی ندارد؛ به‌گونه‌ای که در مورد پیامبر(ص) سیر عمودی و از بالا به پایین و در مورد مردم، سیر افقی انتقال از پیامبر(ص) به سوی ایشان است؛ ازاین‌رو، انزال در مورد اول با «علی» و در مورد دوم با «الی» متعدی می‌شود. مطلب دوم اینکه هرگاه پیامبر(ص) با امت مشترک شود، به‌گونه‌ای که وحی هم امت و هم خود وی را در برگرفته و یا در سیاق امر به تبیین یا بشارت و انذار و مانندِ آن باشد، حرف «الی» به کار می‌رود.

بررسی‌های انجام شده در آیات قرآن و موارد استعمال انزال با حروف جرّ «علی» و «إلی» نیز نشان می‌دهد که این کارکرد قابلِ‌تعمیم به همهٔ موارد نبوده و یک قاعدهٔ کلی و یک اصل قطعی محسوب نمی‌شود؛ زیرا در آیاتی از قرآن، مشاهده می‌شود که در مورد پیامبر(ص) نیز «إلی» به کار رفته و شامل موارد فوق نیز نمی‌باشد. آیات مشابه سورهٔ زمر که در یکی «الی» ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّينَ﴾ (الزمر: ۲) و در دیگری «علی» ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ...﴾ (الزمر: ۴۱) آمده، از این نمونه است. اسکافی در بیان تفاوت این دو آیه، بیان می‌کند که در ظاهر آیهٔ دوم، معنای وعید قصد شده و چیزی از ظاهر آن حذف شده و به همین جهت با «علی» آمده است، اما آیهٔ ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُن لِّلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ (النساء: ۱۰۵) که مشابه آیهٔ ۴۱ سورهٔ زمر است، ولی ازآنجاکه ظاهر آن معنای وعید را لازم گرفته با «علی» آمده است. (اسکافی، ۱۴۲۲: ۲۲۶)

گفتار زمخشری نیز در راستای عدم تعمیم این قاعده است. به باور وی، کسانی‌که تفاوت دو عبارت «أُنزِلَ إِلَی» و «أُنزِلَ عَلَی» را بزرگ می‌دانند و میان این کلمات تفاوت شدید قائل می‌شوند، سخت‌گیر و متعصب هستند. وی دراین‌باره بیان می‌کند اگر کسی بگوید چرا «انزال» در این آیه با حرف استعلاء متعدی شده، اما در سورهٔ بقره با حرف انتها؟ در پاسخ باید گفت، به این دلیل که هر دو معنای استعلاء و انتها در این‌جا وجود دارد و نیز به دلیل اینکه وحی از بالا فرو فرستاده می‌شود و به پیامبر(ص) منتهی می‌شود؛ همچنین در مواردی به یکی از این دو معنا و گاهی هم به معنای دیگر آمده است؛ بنابراین، کسی‌که بگوید «علینا» برای فعل «قل» و «إلینا» برای فعل «قولوا» می‌آید تا میان پیامبر(ص) و مؤمنان تفاوت بگذارد، به دلیل آنکه وحی از طریق استعلاء بر پیامبر(ص) نازل می‌شود و به مؤمنان از طریق انتها می‌رسد؛ درواقع، چنین فردی از حق گذشته و دچار تعصب شده است؛ زیرا در قرآن از هردو مورد وجود دارد. آیات ﴿بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾ (النساء: ۱۶۶)،

﴿أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ (المائده: ٤٨) و ﴿آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (آل‌عمران: ٧٢) از این نمونه است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۸۱/۱)؛ بنابراین، براساس آنچه بیان شد، نتیجه‌گیری حاصل از دو آیهٔ موردِبحث، قابلِ‌تعمیم به موارد مشابه کاربرد انزال با حروف استعلاء و انتها نیست، زیرا آنچه در مورد دو آیهٔ موردِبحث بیان شد، ناشی از سیاق و فضای سخن حاکم بر این آیات است و در مورد سایر آیات مطرح نیست. و روشن است که باتوجه‌به عوامل متعدد، همچون اسباب نزول، آیات قبل و بعد، هریک از این آیات، فضای کلامی منحصربه‌خود خواهند داشت؛ همچنین، آیات موردِبحث جزء آیات متشابه لفظی هستند؛ درحالی‌که آیات دیگر چنین نیستند. ارزیابی انجام‌شده نیز این مطلب را تأیید می‌کند. طبق بررسی انجام‌شده و براساسِ جدول و نمودار ذیل، نه‌تنها اکثر مواردی که حرف استعلا با انزال و مشتقات آن به کار رفته دربارهٔ پیامبر(ص) نیست، بلکه از نظر تعداد (٣٦ مورد)، با مواردی که این حرف در مورد غیر ایشان آمده (٣٦ مورد)، کاملاً برابر است؛ همچنین، نتایج بررسی کاربرد حرف انتها، کاملاً برعکسِ گفتار مؤلفان فوق است؛ زیرا این بررسی‌ها نشان می‌دهد که در قرآن، از مجموع ٤٠ مورد کاربرد ذکر انزال و مشتقات آن با حرف انتهای «إلی»، تعداد موارد کاربرد این حرف دربارهٔ پیامبر(ص) ٢٦ مورد و دربارهٔ غیرِایشان ١٤ مورد است.

براین‌اساس، باید گفت، نه‌تنها عامل تعیین‌کننده و قاعدهٔ کلی تابع قواعد نحوی نیست، بلکه قاعدهٔ کلی نیز در اینجا وجود ندارد و آنچه تأثیرگذار و تعیین‌کننده است، سیاق و فضای سخن و حاکم بر آیات است.

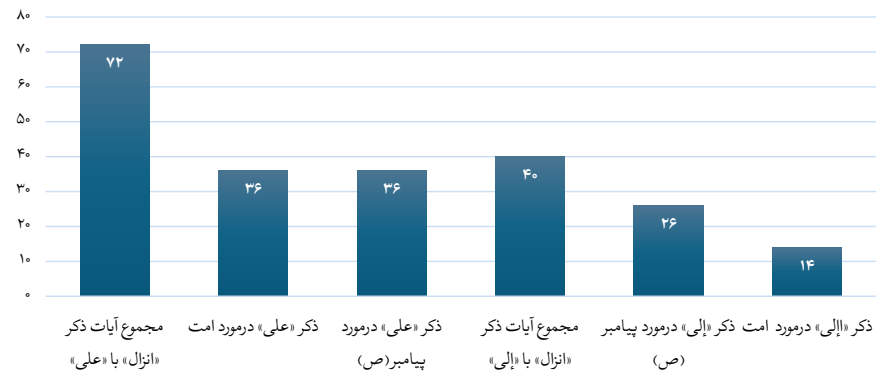
آیاتی که در آن «علی» دربارهٔ امت به کار رفته است	آیاتی که در آن «إلی» دربارهٔ پیامبر(ص) به کار رفته است
﴿وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى...﴾ (البقرة: ٥٧)	﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ (البقرة: ٤)
﴿... فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ (البقرة: ٥٩)	﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ﴾ (البقرة: ٩٩)
﴿بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يُنَزِّلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ...﴾ (البقرة: ٩٠)	﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ ...﴾ (البقرة: ٢٨٥)
﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا ...﴾ (البقرة: ٩١)	﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ ...﴾ (النساء: ٦٠)
﴿... وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَ...﴾ (البقره: ١٠٢)	﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ ...﴾ (النساء: ١٠٥)

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

آیاتی که در آن «علی» دربارهٔ امت به کار رفته است	آیاتی که در آن «إلی» دربارهٔ پیامبر(ص) به کار رفته است
﴿مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ ...﴾ (البقرة: ۱۰۵)	﴿لكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ ...﴾ (النساء: ۱۶۲)
﴿... اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَ الْحِكْمَةِ ...﴾ (البقرة: ۲۳۱)	﴿لكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ ...﴾ (النساء: ۱۶۶)
﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا ...﴾ (آل عمران: ۷۲)	﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ ...﴾ (المائدة: ۴۸)
﴿ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُعَاسًا ...﴾ (آل عمران: ۱۵۴)	﴿... احْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ...﴾ (المائدة: ۴۹)
﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ ...﴾ (النساء: ۱۴۰)	﴿... بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ...﴾ (المائدة: ۶۴)
﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ ...﴾ (النساء: ۱۵۳)	﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ...﴾ (المائدة: ۶۷)
﴿إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ ...﴾ (المائدة: ۱۱۲)	﴿وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ ...﴾ (المائدة: ۸۱)
﴿قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ ...﴾ (المائدة: ۱۱۵)	﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ ...﴾ (المائدة: ۸۳)
﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا ...﴾ (الأنعام: ۸۱)	﴿فَإِنْ كُنتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ ...﴾ (يونس: ۹۴)
﴿أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْكِتَابُ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ ...﴾ (الأنعام: ۱۵۷)	﴿كِتَابٌ أُنْزِلَ إِلَيْكَ ...﴾ (الأعراف: ۲)
﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ ...﴾ (الأعراف: ۲۶)	﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ ...﴾ (الرعد: ۱)
﴿... وَأَنْزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ ...﴾ (الأعراف: ۱۶۰)	﴿أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى ...﴾ (الرعد: ۱۹)
﴿... يُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ ...﴾ (الأنفال: ۱۱)	﴿وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ ...﴾ (الرعد: ۳۶)
﴿ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ ...﴾ (التوبة: ۲۶)	﴿الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ...﴾ (إبراهيم: ۱)
﴿يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ ...﴾ (التوبة: ۶۴)	﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ...﴾ (النحل: ۴۴)

آیاتی که در آن «علی» دربارهٔ امت به کار رفته است	آیاتی که در آن «إلی» دربارهٔ پیامبر(ص) به کار رفته است
﴿أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرَؤُهُ ...﴾ (الإسراء :۹۳)	﴿وَقَالُوا مَا لِهذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ ...﴾ (الفرقان: ۷)
﴿قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا﴾ (الإسراء:۹۵)	﴿... فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ (القصص: ۲۴)
﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ.. نَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى﴾ (طه: ۸۰)	﴿وَلَا يَصُدُّنَّكَ عَنْ آيَاتِ اللَّهِ بَعْدَ إِذْ أُنْزِلَتْ إِلَيْكَ ...﴾ (القصص: ۸۷)
﴿... فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ (الحج: ۵)	﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ ...﴾ (العنكبوت: ۴۷)
﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ ...﴾ (الفرقان: ۲۱)	﴿وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقَّ ...﴾ (سبأ: ۶)
﴿إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾ (الشعراء: ۴)	﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ ...﴾ (الزمر: ۲)
﴿وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَى بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ﴾ (الشعراء: ۱۹۸)	
﴿تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ﴾ (الشعراء: ۲۲۲)	
﴿إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلَى أَهْلِ هذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ ...﴾ (العنكبوت: ۳۴)	
﴿أَمْ أَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُوا بِهِ يُشْرِكُونَ﴾ (الروم: ۳۵)	
﴿وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمُبْلِسِينَ﴾ (الروم: ۴۹)	
﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى قَوْمِهِ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ جُنْدٍ مِنَ السَّمَاءِ ...﴾ (يس: ۲۸)	
﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ...﴾ (فصلت: ۳۰)	
﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ ...﴾ (فصلت: ۳۹)	
﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ ... فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ ...﴾ (الفتح: ۱۸)	
﴿... فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى ...﴾ (الفتح: ۲۶)	

نمودار تعداد آیات ذکر «انزال» با «الی» و «علی»



۳-۷. حذف یا تکرار «ما أُوتی»

همان‌طور که مشاهده می‌شود در هردو آیهٔ موردِبحث، عبارت «ما أُوتی» آمده است؛ اگرچه این عبارت به نوعی مترادف با «انزل» است، درعین‌حال به باور برخی مفسران به‌دلیل تنوع بیان، زیبایی کلام، پرهیز از تکرار «انزل» (اجهوری، ۱۴۳۰: همان؛ انصاری، ۱۴۲۴: ۳۴) و جامعیت (نسفی، ۱۴۱۶: ۲۵۳/۱)، به‌جایِ «انزل» به کار رفته است. اما به‌نظر می‌رسد، دیدگاه علامه طباطبایی درمورد سبب به‌کارگیری «ایتاء» به‌جایِ «انزال»، جامع‌تر است. وی معتقد است که اتفاقاً تعبیر اصلی که در همه‌جا باید ذکر شود، همان «ایتاء» است؛ هم‌چنان‌که در سورهٔ انعام، بعد از ذکر ابراهیم و انبیاء، بعد و قبلش، آمده است: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾ (الأنعام: ۸۹)، اما ازآنجاکه لفظ «ایتاء» تصریح در وحی و انزال نداشته و مطابق آیهٔ ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾ (لقمان: ۱۲) و ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾ (الجاثیه: ۱۶) شامل موارد دیگر، همچون حکمت لقمان و اعطای کتاب، حکم و نبوت به بنی‌اسرائیل نیز می‌شود؛ همچنین، نظر به اینکه هم یهودیان و هم مسیحیان ابراهیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب و اسباط را از ملت خود می‌شمردند، به‌نوعی‌که یهودیان آن‌ها را یهودی و مسیحیان، مسیحی می‌پنداشتند؛ بنابراین، اگر در این دو آیه، «و ما اوتی ابراهیم و اسماعیل» می‌آمد، بر این مطلب که نامبردگان شخصاً صاحب ملت و وحی بودند، به‌طور صریح، دلالت نمی‌کرد. و احتمال داده می‌شد که آنچه به ایشان داده شده، همان‌ها بوده که به موسی(ع) و عیسی(ع) داده‌اند و آنان تابع اینان بوده‌اند؛ هم‌چنان‌که به‌خاطرِ همین تبعیت، «ایتاء» را به بنی‌اسرائیل نیز نسبت داده است؛ ازاین‌رو، برای دفع این توهم، درخصوص ابراهیم، اسماعیل، اسحاق و یعقوب، لفظ «انزال» را آورده تا بفهماند به ایشان نیز وحی می‌شده (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۱۱/۱)؛ درعین‌حال، این عبارت در سورهٔ بقره، دوبار (یک بار قبل از

«موسی» و «عیسی» و بار دیگر قبل از «النبیّون» به صورت وَ ما أُوتی مُوسی وَ عیسی وَ ما أُوتی النَّبِیُّونَ) و در سورهٔ آل‌عمران یک بار (قبل از «موسی» و «عیسی» و به صورت وَ ما أُوتی مُوسی وَ عیسی وَ النَّبِیُّونَ) آمده است.

در ارتباط با سبب تکرار یا حذف آن در آیات متشابه موردِ بررسی، محققان دلایلی را ذکر کرده‌اند. برخی بر این باورند که حکمت اینکه در سورهٔ آل‌عمران این عبارت تکرار نشده، این است که واژهٔ ایتاء در ابتدای آیهٔ ۸۱ همین سوره، در عبارت ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ﴾ (آل‌عمران: ۸۱)، ذکر شده بود. همین امر کافی است تا از تکرار این عبارت در آیهٔ ۸٤ بی‌نیاز شود؛ این درحالی است که در سورهٔ بقره، چنین مقدمه‌ای قبل از آیهٔ ۱۳٦ وجود ندارد؛ ازاین‌رو، تکرار آن به جهت تأکید بر عدم تفریق در ایمان به پیامبران و وضوح بیش‌تر معنا ضرورت داشت (سیوطی، ۱۴۱۴: ۳۳۰/۱)؛ براین‌اساس، می‌توان گفت عبارت «وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ» همان معنای «ما أُوتی النَّبِیُّونَ» را افاده می‌کند (اسکافی، ۱۴۲۲: ۴۸) . ازاین‌رو، این حذف از باب اختصار کلام و با سیاق مناسب‌تر است (اجهوری، ۱۴۳۰: همان)؛ این درحالی است که برخی دیگر سبب تکرار در سورهٔ بقره را از باب بسط کلام و به دلیل خطاب عام می‌دانند (اندلسی، ۱۴۲۰: ۲۴۹/۳؛ انصاری، ۱۴۲۴: ۳۴). اندلسی دراین‌باره بیان می‌کند، با توجه به اینکه خطاب در آیهٔ ۱۳٦ بقره جمع و شامل عموم مردم است، عبارت «ما اوتی» تکرار شده؛ درواقع، از بسط کلام استفاده می‌شود و موضوع با جملات و عبارات گسترده‌تر و کامل‌تر مطرح می‌شود تا همهٔ مخاطبان بتوانند آن را به خوبی، درک کنند؛ این درحالی است که زمانی که خطاب به صورت خاص است، یعنی مخاطب محدود و معین است؛ گوینده می‌تواند با اختصار و بدون بسط، منظور خود را برساند، زیرا مخاطب خاص، زمینه‌ها و شرایط کلام را بهتر می‌فهمد و نیازی به توضیح زیاد و گسترش مطلب نیست؛ ازاین‌رو، ادر سورهٔ آل‌عمران، عبارت «ما اوتی» تکرار نشده است. زیرا مخاطب شخص پیامبر(ص) است (اندلسی، ۱۴۲۰: ۲۴۹/۳) و ایشان نیز به تمام جوانب و شرایط مسلط است؛ درحالی‌که در آیهٔ ۱۳٦ بقره، چنین نیست و عموم مردم با سطوح درک متفاوت، مورد خطاب هستند؛ بنابراین، لازم است تکرار انجام شود که هم مطلب، به‌خوبی، تفهیم شود و هم تأکیدی بر بیان مطالب باشد؛ البته ذکر این مطلب حائز اهمیت است که این قاعده کلی نیست و قابلِ‌تعمیم به سایر موارد نیست؛ زیرا در مواردی، با وجود خاص بودن مخاطب، به‌دلیل نوع درک و فهم مخاطب، لازم است تکرار صورت بگیرد و نه حذف و گاه نیز حذف در کلام صورت می‌گیرد تا کلام افادهٔ تعمیم شود؛ بنابراین، اینجا نیز مخاطب خاص کلام، تعیین‌کننده است و ازآنجاکه خطاب به شخص پیامبر(ص) است، الزام

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

تکرار فعل از بین می‌رود. صاحب «ملاک‌التأویل» نیز نوع خطاب را دراین‌باره مؤثر دانسته و بیان می‌کند، نظر به اینکه در سورهٔ بقره، خطاب به پیامبر(ص) و مؤمنان با هم است، تأکید بر ذکر وحی به پیامبران مناسب است، زیرا مؤمنان بین پیامبران فرق نمی‌گذارند و دیگران فرق گذاشته‌اند؛ بنابراین، تأکید بر ایمان به همهٔ پیامبران و تثبیت این عقیده لازم بوده است، اما در آل‌عمران که خطاب ابتدا به پیامبر(ص) است، نیاز به این تأکید نیست، زیرا مقام پیامبر(ص) بالاتر از تفرقهٔ میان پیامبران است. (ابن‌زبیر، ۱۴۰۳: ۲۳۸/۱)

۸. تحلیل و بررسی: نقش سیاق در انتخاب الفاظ

سیاق، مجموعهٔ قرائن لفظی، معنایی، عقلی و شرایط زمانی و مکانی است که نظم و انسجام کلام را شکل می‌دهد و معانی مقصود را در متن آشکار می‌سازد (رجبی، ۱۳۸۵: ۹۲)؛ درواقع، آنچه از مباحث فوق برمی‌آید، این است که انتخاب واژگان و تفاوت در تعابیر میان دو آیهٔ متشابه موردِبحث، ریشه در تفاوت‌های موجود در سیاق آن‌ها دارد؛ به‌عبارتی‌ساده‌تر، همین تفاوت سیاق است که موجب می‌شود علی‌رغم شباهت ظاهری دو آیه، هرآیه رنگ و معنای ویژهٔ خود را داشته باشد. قرائن سیاقی تأثیرگذار در انتخاب واژگانی این دو آیه، به شرح ذیل است:

یکی از قرائن در اینجا، مقام کلام است که درواقع، هدفی کلی است که گوینده سخن را برای تحقق آن مطرح کرده است؛ برای مثال، هرگاه گوینده درصدد مدح و تمجید کسی، سخنی بر زبان آورد، مقام آن سخن مدح است؛ براین‌اساس، می‌توان گفت مقام سخن دربارهٔ آیهٔ ۸٤ آل‌عمران که به جهت تعظیم و تشریف پیامبر(ص) با «قل» آغاز شده نیز چنین است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۸۱/۱). این درحالی است که آیهٔ ۱۳٦ بقره در مقام پاسخ به سخن متعصبانهٔ اهل کتاب در آیهٔ قبل که گفتند «قَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا»، به مؤمنان می‌گوید شما همانند یهود که حضرت عیسی(ع) و پیامبر(ص) و کتاب‌های انجیل و قرآن را قبول نداشتند و مانند نصارا که پیامبر(ص) و کتابش را رد نمودند، نباشید (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۲۱۷/۷).

قرینهٔ سیاقی دیگر، خطاب است؛ درواقع، تمامی تمایزهای این دو آیه، همگی، به‌نوعی، ریشه در این قرینهٔ سیاقی دارد. توضیح آنکه؛ آیات ۱۳٦ بقره و ۸٤ آل‌عمران با دو خطاب مختلف «قولوا» و «قل» شروع می‌شود. این امر به این دلیل است که آیهٔ ۱۳٦ بقره در سیاق دعوت جمعی به ایمان و بر شمول و مشارکت امت، تأکید دارد، اما آیهٔ ۸٤ آل‌عمران در سیاق موضع پیامبر(ص) بوده؛ بنابراین، از تعبیر «قل» که بر مسئولیت و جایگاه ایشان دلالت دارد، استفاده می‌شود. این تفاوت اولیه در خطاب،

درادامه، عامل تفاوت متمم‌های «انزال» («إلی» یا «علی») نیز می‌شود و بر اساس همین سیاق است که تعیین می‌شود که «انزل» در کدام آیه با کدام حرف جر بیاید و کدام حرف جر برای بیان دقیق‌تر معنا مناسب‌تر است؛ بنابراین در مواردی‌که وحی به صورت مستقیم و از جانب فوق بر پیامبر(ص) نازل شده، سیاق آیه «عَلَی» را اقتضا می‌کند؛ اما در مواردی‌که وحی یا کتاب آسمانی به سوی امت یا گروهی از مردم آمده، سیاق «إِلَی» را می‌طلبد؛ درواقع، سیاق در آیهٔ ۱۳۶ بقره، جهت‌گیری نزول وحی را به سمت امت نشان می‌دهد و تأکید بر جنبهٔ ارتباطی و انتقالی وحی دارد و در سورهٔ آل‌عمران سیاق بر جنبهٔ الزام‌آور و مسئولیت‌آوری وحی تأکید می‌کند. مجدداً همین سیاق و خطاب در حذف یا تکرار «ما اوتی» تأثیر گذار می‌شود. و این‌گونه است که سیاق با اثرگذاری خود در تعیین نوع خطاب، گزینش حرف جر و در نهایت، ذکر یا عدم ذکر «ما اوتی»، اجزای این دو آیه را به سوی مقاصد و معانی خاصی هدایت نموده و فهم دقیق آن را ممکن می‌نماید؛ ازاین‌رو، آیات قرآن مجموعهٔ تصادفی از کلمات نیست، بلکه هرکلمه با دقت بسیار انتخاب شده است تا مفاهیم دینی به بهترین شکل در دل جمله‌ها و ساختارهای مختلف آیات بیان شود. این انتخاب دقیق واژگان، تناسب آن‌ها با معنای مورد نظر، جایگاه مناسب‌شان در جمله و هماهنگی‌شان با واژه‌های قبل و بعد، همگی ریشه در سیاق دارد؛ درواقع، به‌واسطهٔ همین هماهنگی و تناسب و توجه به سیاق و ارتباط آیات با یکدیگر است که می‌توان به یک نظام معنایی منسجم در قرآن دست یافت و لایه‌ها و ابعاد مختلف معانی آن را بهتر درک نمود؛ بنابراین، مجموعهٔ واژگان یک آیه، در عین تناسب لفظی و معنایی با آیهٔ دیگر، به‌دلیلِ سیاق منحصربه‌فرد خود در جانشینی از یکدیگر نیز از نظم و اسلوب خاصی پیروی می‌نمایند و نمی‌توان هیچ‌یک را جایگزین دیگری نمود.

نتیجه‌گیری

دستاورد پژوهش حاضر درموردِ تحلیل تطبیقی تعابیر متفاوت مذکور در آیات ۱۳۶ سورهٔ بقره و ۸۴ سورهٔ آل‌عمران، به شرح ذیر است:

۱- آیات مذکور در زمرهٔ آیات متشابهٔ لفظی است که از نظر نوع خطاب، حرف اضافهٔ متمم فعل و بسط و تفصیل کلام با هم متفاوت است؛ به این صورت که نوع خطاب در آیهٔ بقره به‌دلیلِ سیاق آیات و خطاب آن به عموم، جمع (قولوا) و در آل‌عمران به دلیل نشان دادن عظمت پیامبر(ص) و مقابله با گفتار اهل کتاب و رد آن‌ها، همچنین اخذ میثاق از پیامبر(ص)، همان‌گونه که از سایر انبیاء گرفته شده، خطاب به صورت مفرد (قل) آمده

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

است. حرف اضافهٔ متمم فعل در بقره نیز به‌دلیل همان خطاب جمعی حرف انتها (إلی) و بیانگر رساندن پیام و کتاب به امت، مقصد نهایی و در آل‌عمران به دلیل خطاب به پیامبر(ص) و نزول مستقیم وحی به ایشان، حرف استعلا (علی) است؛ همچنین به‌دلیلِ خطاب عام در آیهٔ بقره و عدم مقدمه‌چینی در آیات قبل آن، واژهٔ ایتا تکرار شده؛ این درحالی است که در آیهٔ آل‌عمران هم مخاطب خاص است و هم در آیات قبل، مقدمه‌چینی لازم انجام شده؛ ازاین‌رو، نیاز به بسط کلام و تکرار این واژه نبوده است.

۲- باتوجه‌به اینکه سیاق و فضای سخن در هریک از آیات موردِبحث، متفاوت است، امکان جایگزینی این عبارات با هم، بدون آنکه پیام و مفهوم آیه دچار تغییر و نقصان شود، وجود ندارد؛ بنابراین، حفظ این تفاوت‌ها برای فهم صحیح آیات و انتقال دقیق پیام و بار معنای آن ضروری است. زیرا این واژگان به‌گونه‌ای زنجیروار با هم در ارتباط هستند که علاوه‌بر چینش معنادار در هم‌نشینی در جانشینی نیز از گزینش منطقی الگو می‌گیرند و چنان در سیاق خود به‌کار رفته‌اند که امکان جانشینی آن‌ها با هم و یا حذف از یک آیه و اضافه به دیگری و بالعکس وجود ندارد.

۳- اگرچه ذکر «انزال» با «إلی» در آیهٔ بقره در رساندن پیام به مردم به معنای مقصد نهایی و «علی» در آل‌عمران درمورد نزول مستقیم وحی بر پیامبر(ص) به‌کار رفته، اما این مطلب یک قاعدهٔ کلی نیست، بلکه در موارد متعدد، خلاف آن در قرآن، دیده شده است؛ ازاین‌رو، به‌کار رفتن «انزال» با هریک از این حروف، به سیاق، فضای سخن آیات و مخاطب کلام بستگی دارد.

منابع

قرآن کریم

ابن‌زبیر، احمد بن‌ابراهیم (۱۴۰۳). ***«ملاک التأویل فی متشابه اللفظ من آی التنزیل»***، چاپ اول. بیروت: دارالغرق الإسلامی.

اجهوری، عطیه (۱۴۳۰). ***«إرشاد الرحمن لأسباب النزول و الناسخ و المنسوخ و المتشابه و تجوید القرآن»***، چاپ اول. دارالبیضاء: مرکز التراث الثقافی المغربی.

اسکافی، محمد بن‌عبدالله (۱۴۲۲). ***«درة التنزیل و غرة التأویل فی بیان الآیات المتشابهات فی کتاب الله العزیز»***، چاپ اول. بیروت: دارالمعرفة.

ابن‌فارس، احمد (۱۴۰۴). ***«معجم مقاییس اللغه»***. قم: مکتبة الاعلام الاسلامی.

ابن‌ندیم، محمد بن‌اسحاق (بی‌تا). ***«الفهرست»***. بیروت: دار المعرفة.

اندلسی، ابوحیان (۱۴۲۰). ***«البحر المحیط فی التفسیر»***، چاپ اول. بیروت: دار الفکر.

تاجی، مهدیه (۱۴۰۳)، ***«تحلیل آیات متشابه لفظی سوره بقره با تکیه بر روش نوین معناشناسی شناختی»***، اندیشه های قرآنی متفکران معاصر، سال اول، شماره اول، بهار و تابستان، صص ۵۸-۳۳.

ثعالبی، عبدالرحمن بن‌محمد (۱۴۱۸). ***«الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن (تفسیر الثعالبی)»***، چاپ اول. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

جوادی آملی (۱۴۰۱). ***«تسنیم، تفسیر قرآن کریم»***، چاپ نهم. قم: مرکز نشر اسراء.

ـــــــ (۱۳۹۸). ***«تسنیم، تفسیر قرآن کریم»***، چاپ پنجم. قم: مرکز نشر اسراء.

حسینی، بی بی زینب، رضایی کرمانی، محمدعلی (۱۳۸۷). «پژوهشی درباره آیات متشابه لفظی قرآن کریم. مطالعات اسلامی»: ***علوم قرآن و حدیث***، سال چهلم، شماره ۸۱. صص ۱۱۰-۸۳.

رجبی، محمود (۱۳۸۵). ***«روش شناسی تفسیر قرآن»***. قم: انتشارات سمت.

زرکشی، محمد بن‌بهادر (۱۴۱۰). ***«البرهان فی علوم القرآن»***. بیروت: دار المعرفة.

زمخشری، محمود (۱۴۰۷). ***«الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»***، چاپ سوم. بیروت: دارالکتب العربی.

سیوطی، عبدالرحمن (۱۴۰۶). ***«تناسق الدرر فی تناسب السور»***، چاپ اول. بیروت: دار الکتب العلمیه.

ـــــــ (۱۴۱۴). ***«قطف الأزهار فی کشف الأسرار»***، چاپ اول. دوحه: وزارة الأوقاف و الشؤون الاسلامیه.

طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷). ***«المیزان فی التفسیر القرآن»***، چاپ پنجم. قم: انتشارات جاممعة مدرسین حوزه علمیه.

طبرسی، فضل بن‌حسن (۱۳۷۲). ***«مجمع البیان فی التفسیر القرآن»***، چاپ سوم. تهران: انتشارات امیرکبیر.

ـــــــ (۱۴۱۲). ***«تفسیر جوامع الجامع»***، چاپ اول. قم: حوزهٔ علمیه.

طریحی، فخرالدین (۱۴۰۳). ***«مجمع البحرین»***. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طوسی، محمد بن‌حسن (۱۴۰۹). ***«التبیان فی التفسیر القرآن»***. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

انصاری، زکریا بن‌محمد (۱۴۲۴). ***«فتح الرحمن شرح ما یلبس من القرآن»***، چاپ اول. بیروت: دار الکتب العلمیه.

فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۶). ***«بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز»***، چاپ سوم. قاهره: جمهوریة مصر العربیه.

قاسمی، جمال‌الدین (۱۴۱۸). ***«تفسیر القاسمی (محاسن التأویل)»***، چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه.

قرشی، علی‌اکبر (۱۳۷۷). ***«تفسیر احسن الحدیث»***، چاپ سوم. تهران: بی‌نا.

قطب، سید (۱۴۰۸). ***«فی ظلال القرآن»***، چاپ پانزدهم. بیروت: دار الشرق.

کاشانی، فتح‌الله (۱۳۸۱). ***«زبدة التفاسیر»***، چاپ اول. قم: مؤسسة المعارف اسلامی.

کرمانی، محمد بن‌حمزه (۱۴۱۸). ***«البرهان فی متشابه القرآن»***، چاپ دوم. مصر: دار الوفاء.

ـــــــ (بی‌تا). ***«غرائب التفسیر و عجائب التأویل»***، چاپ اول. جده: دار القبلة للثقافة الإسلامیه.

مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴). ***«التفسیر الکاشف»***، چاپ اول. ایران: دارالکتاب الاسلامی.

نجفی ایوکی، علی، زرکار، زهره (۱۳۹۸). «زیبایی شناسی آیات مشابه در قرآن کریم»، ***پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن***، دوره۷، شماره۲، شماره پیاپی ۱۴، صص ۱۵۰-۱۳۵.

نسفی، عبدالله بن‌احمد (۱۴۱۶). ***«مدارک التنزیل و حقائق التأویل (تفسیر النسفی)»***، چاپ اول. بیروت: دار النفائس.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

References

The Holy Qur'an.

Ibn al Zubayr, Ahmad ibn Ibrahim (1403 A.H.). Mīzān al Ta'wīl fī Mutashābih al Lafẓ min Āy al Tanzīl (The Criterion of Interpretation in Ambiguous Expressions of Qur'anic Verses). Beirut: Dār al Gharq al Islāmī, 1st ed.

Ajhūrī, 'Aṭiyyah (1430 A.H.). Irshād al Raḥmān li Asbāb al Nuzūl wa al Nāsiḫ wa al Mansūkh wa al Mutashābih wa Tajwīd al Qur'ān (Guidance of the Merciful on the Causes of Revelation, Abrogating and Abrogated, Ambiguities, and Qur'anic Recitation). Casablanca: Markaz al Turāth al Thaqāfī al Maghribī, 1st ed.

al Iskāfī, Muhammad ibn 'Abd Allāh (1422 A.H.). Durat al Tanzīl wa Ghurat al Ta'wīl fī Bayān al Āyāt al Mutashābihāt fī Kitāb Allāh al 'Azīz (The Pearl of Revelation and the Brightness of Interpretation in Explaining the Ambiguous Verses). Beirut: Dār al Ma'rifah, 1st ed.

Ibn Fāris, Ahmad (1404 A.H.). Mu'jam Maqāyīs al Lughah (Dictionary of Linguistic Scales). Qom: Maktabat al I'lām al Islāmī.

Ibn al Nadīm, Muhammad ibn Isḥāq (n.d.). al Fihrist (The Catalogue). Beirut: Dār al Ma'rifah.

al Andalusī, Abu Ḥayyān (1420 A.H.). al Baḥr al Muḥīṭ fī al Tafsīr (The Comprehensive Ocean in Qur'anic Exegesis). Beirut: Dār al Fikr, 1st ed.

Taji, Mahdieh. (1403 A.H.). "An Analysis of Verbal Ambiguities in Surah al-Baqarah Based on the Modern Approach of Cognitive Semantics." Qur'anic Thought of Contemporary Thinkers, 1(1), Spring–Summer, 33–58.

al Tha'ālabī, 'Abd al Raḥmān ibn Muhammad (1418 A.H.). al Jawāhir al Ḥisān fī Tafsīr al Qur'ān (The Precious Jewels in Qur'an Commentary). Beirut: Dār Iḥyā' al Turāth al 'Arabī, 1st ed.

Javadi Amoli, 'Abdollah (1401 A.H.). Tasnīm: Tafsīr al Qur'ān al Karīm (Tasnīm: Exegesis of the Holy Qur'an). Qom: Nashr e Esrā', 9th ed.

——— (1398 A.H.). Tasnīm: Tafsīr al Qur'ān al Karīm. Qom: Nashr e Esrā', 5th ed.

Hosseini, Bibi Zeynab, & Rezaei Kermani, Mohammad Ali. (1387 A.H.). "A Study of Verbal Ambiguities in the Holy Qur'an." Islamic Studies: Qur'anic Sciences and Hadith, 40(81), 83–110.

Rajabī, Mahmoud (1385 A.H.). Methodology of Qur'anic Interpretation. Qom: SAMT Publications.

Al-Zarkashi, Muhammad ibn Bahadir. (1410 A.H.). Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

al Zamakhsharī, Mahmoud (1407 A.H.). al Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al Tanzīl (The Revealer of Realities of the Qur'anic Secrets). Beirut: Dār al Kutub al 'Arabī, 3rd ed.

al Suyūṭī, 'Abd al Raḥmān (1406 A.H.). Tanāsuq al Durrar fī Tanāsub al Suwar (The Harmony of Pearls in the Order of Chapters). Beirut: Dār al Kutub al 'Ilmiyyah, 1st ed.

——— (1414 A.H.). Qaṭf al Azhar fī Kashf al Asrār (Gathering the Blossoms in Unveiling the Mysteries). Doha: Ministry of Endowments and Islamic Affairs, 1st ed.

al Ṭabāṭabā'ī, Muhammad Ḥusayn (1417 A.H.). al Mīzān fī Tafsīr al Qur'ān (The Scale in Qur'anic Commentary). Qom: Islamic Seminary Teachers Association Press, 5th ed.

al Ṭabrisī, Faḍl ibn Ḥasan (1372 A.H.). Majma' al Bayān fī Tafsīr al Qur'ān (The Comprehensive Compilation in Qur'anic Exegesis). Tehran: Amīr Kabir Publications, 3rd ed.

——— (1412 A.H.). Tafsīr Jawāmi' al Jāmi' (The Comprehensive Exegesis). Qom: Ḥawzah 'Ilmiyyah Press, 1st ed.

al Ṭurayḥī, Fakhr al Dīn (1403 A.H.). Majma' al Baḥrayn (The Confluence of the Two Seas). Beirut: Dār Iḥyā' al Turāth al 'Arabī.

al Ṭūsī, Muhammad ibn al Ḥasan (1409 A.H.). al Tibyān fī Tafsīr al Qur'ān (The Clarification in Qur'anic Exegesis). Beirut: Dār Iḥyā' al Turāth al 'Arabī.

al Anṣārī, Zakarīyā ibn Muhammad (1424 A.H.). Fatḥ al Raḥmān Sharḥ Mā Yulbas min al

Qur'ān (The Opening of the Merciful: Explanation of Qur'anic Ambiguities). Beirut: Dār al Kutub al 'Ilmiyyah, 1st ed.

al Fayrūzābādī, Muhammad ibn Ya'qūb (1416 A.H.). Baṣā'ir Dhawī al Tamīz fī Laṭā'if al Kitāb al 'Azīz (Insights of the Discerning into the Subtleties of the Noble Book). Cairo: Arab Republic of Egypt, 3rd ed.

al Qāsimī, Jamāl al Dīn (1418 A.H.). Tafsīr al Qāsimī (Maḥāsin al Ta'wīl) (The Beauties of Interpretation). Beirut: Dār al Kutub al 'Ilmiyyah, 1st ed.

Quraishī, 'Alī Akbar (1377 Sh.). Tafsīr Aḥsan al Ḥadīth (The Best of Sayings Commentary). Tehran: n.p., 3rd ed.

Quṭb, Sayyid (1408 A.H.). Fī Ẓilāl al Qur'ān (In the Shade of the Qur'an). Beirut: Dār al Sharq, 15th ed.

Kāshānī, Fatḥ Allāh (1381 A.H.). Zubdat al Tafāsīr (The Essence of Commentaries). Qom: Mu'assasat al Ma'ārif al Islāmiyyah, 1st ed.

al Kirmānī, Muhammad ibn Ḥamzah (1418 A.H.). al Burhān fī Mutashābih al Qur'ān (The Proof Concerning the Ambiguous in the Qur'an). Egypt: Dār al Wafā', 2nd ed.

——— (n.d.). Gharā'ib al Tafsīr wa 'Ajā'ib al Ta'wīl (The Marvels of Exegesis and Wonders of Interpretation). Jeddah: Dār al Qiblah li al Thaqāfah al Islāmiyyah, 1st ed.

Mughniyyah, Muhammad Jawād (1424 A.H.). al Tafsīr al Kāshif (The Explanatory Commentary). Iran: Dār al Kitāb al Islāmī, 1st ed.

Najafi Ivaki, Ali, & Zarkar, Zahra. (1398 A.H. Sh.). "The Aesthetics of Similar Verses in the Holy Qur'an." Research Journal of Qur'anic Exegesis and Language, 7(2), Issue 14, 135–150.

al Nasafī, 'Abd Allāh ibn Ahmad (1416 A.H.). Madārik al Tanzīl wa Ḥaqā'iq al Ta'wīl (Perceptions of Revelation and Realities of Interpretation). Beirut: Dār al Nafā'is, 1st ed

Stylistics Studies of the Holy Quran

Print ISSN 2645-5714
Online ISSN 2676-6035

The Representation of Social Actors in Sūrat al-Aḥzāb: An Analysis Based on Van Leeu-wen's Model of Social Actor Representation

Jamal Saedi Vafa [1], Ati Abyat [2], Hadi Marvani [3]

1. Visiting Professor, Hazrat Rasool Akram (PBUHH) Campus, Farhangian University, Khuzestan, Iran. (Corresponding Author) Email: jamal.saedi67@gmail.com
2. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Farhangian University, Tehran, Iran. Email: A.abyat@cfu.ac.ir
3. Arabic Language Teacher, Khuzestan Province, Iran. Email: hadimarvani993@gmail.com

Research Article

Extended Abstract

Research Objective: This study aims to analyse the representation of social actors in Sūrat al-Aḥzāb (Qur'an 33) through the lens of Theo van Leeuwen's framework for the discursive con-struction of social actors. As one of the significant theoretical frameworks in critical discourse anal-ysis, this model examines how individuals, groups, and institutions are represented in texts and seeks to uncover the underlying linguistic and discursive mechanisms involved in their representa-tion. Since the Holy Qur'an, as a religious, cultural, and identity-forming text, plays a significant role in shaping the social and value systems of Muslim societies, analyzing its discourse can con-tribute to a better understanding of power relations, identity construction, and value orientations within Islamic society.

Sūrat al-Aḥzāb (Qur'an 33) is a Medinan Sūrah revealed in connection with various social, politi-cal, familial, and ethical issues. It addresses significant subjects, including the Battle of the Confed-erates (Ghazwat al-Aḥzāb), the Prophet's role in Muslim society, the status of women, and the con-duct of hypocrites. Through specific linguistic structures, the sūrah delineates identity boundaries between believers and non-believers, strengthens social cohesion, and reinforces Islamic values. Accordingly, selecting this sūrah for an analysis of the discursive representation of social actors can reveal various dimensions of linguistic and discursive construction.

Research Method: This study adopts a qualitative, descriptive-analytical approach. Its data com-prise the verses of Sūrat al-Aḥzāb, which are examined in light of van Leeuwen's theoretical framework and its analytical categories. These include deletion, nomination, identification, and role allocation, among others. Using these categories, the study examines how social actors are repre-sented in the Qur'anic text and demonstrates how the linguistic structures employed in the Sūrah convey ideological, ethical, and identity-related meanings.

Received: 14 July 2025 | **Received in revised from:** 20 September 2025 | **Accepted:** 22 September 2025 | **Published online:** 23 October 2026

How to cite: saedi vafa, J., Abyat, A. & Marvani, H. (2026). The Representation of Social Actors in Sūrat al-Aḥzāb: An Analysis Based on Van Leeuwen's Model of Social Actor Representation. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 10(2), 130–161.

https://doi.org/10.22034/sshq.2025.534565.1563

© 2026 | authors retain the copyright and full publishing rights.

Article type: Research Article

style.quran.ac.ir

Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences

Findings: The findings indicate that social actors in Sūrat al-Aḥzāb (Qur'an 33) are represented in ways that serve the Qur'an's educational, ethical, and political objectives. The Prophet of Islam (PBUHH) is presented as the central social actor and is characterized by obedience to God, guid-ance, patience, exemplary conduct, and his role as a focal point of unity within Muslim society. Believers, in turn, are represented through attributes such as loyalty, truthfulness, steadfastness, self-sacrifice, and obedience to the Prophet. By contrast, hypocrites and the enemies of Islam are characterized by hypocrisy, fear, instability, betrayal, divisiveness, and attempts to undermine the Muslim community. Muslim women are also represented as active and responsible social actors in both the social and familial spheres. Their roles in maintaining moral boundaries, observing hijab, obeying the Prophet, and participating in the social structure are particularly emphasized.

Another significant finding concerns the deletion and indirect reference of certain social actors, which reflect particular discursive orientations within the text. Such omissions generally occur in references to the enemies of Islam or hypocrites and contribute to strengthening the collective iden-tity of believers while undermining the position of their opponents. Furthermore, specific nomina-tion strategies and the use of evaluative attributes to describe social actors play an important role in shaping the audience's perceptions of them and reinforcing Islamic values. Similarly, the allocation of active roles to believers and passive or negative roles to hypocrites reflects the text's value orien-tation and contributes to the reinforcement of Islamic discourse.

Conclusion: The study demonstrates that Sūrat al-Aḥzāb (Qur'an 33) employs discursive struc-tures to represent social actors in a purposeful manner. Through specific linguistic mechanisms, it contributes to reinforcing Islamic values, strengthening religious identity, and delineating ethical and social boundaries. These representations not only serve the Qur'an's religious and educational objectives but also reveal the discursive complexities of the sacred text in addressing the social and political issues of the period of revelation. Analyzing these structures can contribute to a better un-derstanding of the role of language in shaping identities and power relations in religious texts and provide a basis for comparative studies in the field of religious discourse.

Keywords: The Holy Qur'an; Sūrat al-Aḥzāb (Qur'an 33); Representation of Social Actors; Criti-cal Discourse Analysis; Van Leeuwen's Framework

مطالعات سبک شناختی قرآن کریم
Print ISSN 2645-5714
Online ISSN 2676-6035

بازنمایی کنشگران اجتماعی در سورۀ احزاب با تکیه بر الگوی ساخت‌های گفتمان‌مدار ون‌لیوون

جمال ساعدی وفا[1] ، عاطی عبیات[2] ، هادی مروانی[3]

۱. دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران. (نویسندۀ مسئول).
jamal.saedi67@gmail.com

۲. دانشیار گروه آموزشی زبان وادبیات عرب دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.
A.abyat@cfu.ac.ir

۳. دانش‌آموخته کارشناسی آموزش زبان عربی، دانشگاه فرهنگیان، ایران.
hadimarvani993@gmail.com

پژوهشی

چکیده

سورۀ احزاب، یکی از سوره‌های مدنی قرآن کریم، از غنای گفتمانی بالایی برخوردار است و کنشگران اجتماعی گوناگونی را در بستر وقایع تاریخی، اجتماعی و اخلاقی بازنمایی می‌کند. این پژوهش با تکیه بر الگوی ساخت‌های گفتمان‌مدار تئو ون‌لیوون انجام شده است. این الگو با مفاهیمی همچون حذف، اظهار، فعال‌سازی، منفعل‌سازی، تشخص‌بخشی و انتزاع، امکان تحلیل انتقادی گفتمان را فراهم می‌سازد. در این پژوهش، پس از استخراج داده‌ها از متن سورۀ احزاب و با بهره‌گیری از رویکرد توصیفی-تحلیلی، موارد کاربرد مؤلفه‌های ون‌لیوون در بازنمایی شخصیت‌هایی نظیر پیامبر اکرم(ص)، همسران پیامبر، مؤمنان، منافقان و مشرکان بررسی شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که سورۀ احزاب با بهره‌گیری هدفمند از حذف و اظهار کنشگران به تقویت گفتمان توحید، حمایت از نهاد نبوت و تحکیم جایگاه اجتماعی زنان پیامبر می‌پردازد؛ همچنین، استفاده از ساخت‌های انتزاعی در بیان عملکرد منفی مخالفان، نشان از لایه‌مندی ایدئولوژیک در گفتمان قرآنی، دارد.

در مجموع، نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که سورۀ احزاب با بهره‌گیری از سازوکارهای زبانی متنوع، به‌گونه‌ای هدفمند در جهت برجسته‌سازی مفاهیم دینی و اجتماعی، گام برداشته و تحلیل گفتمان انتقادی امکان واکاوی این فرایند را فراهم ساخته است.

کلمات کلیدی: الگوی ون‌لیوون، بازنمایی کنشگران اجتماعی، تحلیل گفتمان انتقادی، سورۀ احزاب، قرآن کریم .

تاریخ دریافت: ۲۳ تیر ۱۴۰۴ | **تاریخ اصلاح:** ۲۹ شهریور ۱۴۰۴ | **تاریخ پذیرش:** ۳۱ شهریور ۱۴۰۴ | **تاریخ انتشار آنلاین:** ۰۱ آبان ۱۴۰۵

استناد به این مقاله: ساعدی وفا، جمال، عبیات، عاطی و مروانی، هادی. (۱۴۰۵). بازنمایی کنشگران اجتماعی در سورۀ احزاب با تکیه بر الگوی ساخت‌های گفتمان‌مدار ون لیوون. *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*، ۱۰(۲)، ۱۳۰-۱۶۱.

https://doi.org/10.22034/sshq.2025.534565.1563

۱۴۰۵© نویسندگان دارنده حق مولف مقاله خود بدون محدودیت هستند
نوع مقاله: پژوهشی **ناشر:** دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
style.quran.ac.ir

۱. مقدمه

تحلیل گفتمان انتقادی که یکی از این رهیافت‌ها است با تمرکز بر پیوند میان زبان، قدرت و ایدئولوژی، می‌کوشد سازوکارهای نهفتهٔ سلطه یا مقاومت را در قالب انتخاب‌های زبانی آشکار سازد. «درواقع، تحلیل گفتمان رویکردی است که در راستای شناسایی کدهای زبانی و شناسایی اجزای متن، ازجمله مفروضات، اصطلاحات با گرایش‌های منطقی و فکری، است» (الریامی، ۲۰۱۹: ۱۴۰۹)؛ در این میان، نظریهٔ «بازنمایی کنش‌گران اجتماعی» تئو ون‌لیوون[1] با ارائهٔ مفاهیمی چون حذف، اظهار، فعال‌سازی، منفعل‌سازی و انتزاع، امکان تحلیل نحوهٔ حضور یا غیاب عاملان اجتماعی در متن را فراهم می‌سازد. این الگو، بستری علمی برای بازخوانی نقش زبانی در ترسیم ساختارهای اجتماعی و هویتی فراهم می‌کند.

تئو ون‌لیوون، از نظریه‌پردازان برجستهٔ تحلیل گفتمان انتقادی، الگویی مفهومی برای بازنمایی کنشگران اجتماعی در متن‌ها، ارائه کرده است. این الگو به بررسی نحوهٔ حضور، غیاب و نوع بازنمایی افراد یا گروه‌ها در گفتمان‌های مختلف می‌پردازد.

ون‌لیوون با تمرکز بر سازوکارهای زبانی، نشان می‌دهد که چگونه کنشگران می‌توانند در متن‌ها حذف یا اظهار شوند. مفاهیم «فعال‌سازی» و «منفعل‌سازی» در این چارچوب، به نحوهٔ نسبت دادن کنش یا پذیرش کنش به کنشگران اشاره دارد. «تشخص‌بخشی» به بازنمایی افراد باعنوان موجوداتی دارای هویت انسانی می‌پردازد؛ درحالی‌که «انتزاع» آن‌ها را به مفاهیم یا گروه‌های غیرشخصی تقلیل می‌دهد. این الگو امکان تحلیل دقیق نحوهٔ ساخت معنا در گفتمان‌های سیاسی، اجتماعی، دینی، رسانه‌ای، آموزشی و حقوقی را فراهم می‌سازد. با بهره‌گیری از این ابزارها، می‌توان روابط قدرت، ایدئولوژی و جهت‌گیری‌های گفتمانی را در متن‌ها آشکار کرد. رویکرد ون‌لیوون، تحلیل‌گران را قادر می‌سازد تا فراتر از سطح واژگان به ساختارهای پنهان معنا دست یابند. در مجموع، الگوی بازنمایی کنشگران اجتماعی ابزاری کارآمد برای تحلیل انتقادی گفتمان‌های پیچیده محسوب می‌شود.

قرآن کریم، نه‌تنها دارای ساختار زبانی منحصر به‌فرد است، بلکه در جای‌جای آن با استفاده از این ساخت‌ها، تصویری از نظم اجتماعی مطلوب و مرزبندی هویتی از منظر الهی ارائه می‌شود. پژوهش حاضر با هدف بررسی نحوهٔ بازنمایی کنش‌گران اجتماعی در سورهٔ احزاب، می‌کوشد نشان دهد که چگونه گزینش‌های زبانی در این سوره، بازتابی از نگرش قرآنی نسبت به ساخت قدرت، روابط اجتماعی و هویت فردی و جمعی است.

1. Leeuwen, Theo Van.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

چنین تحلیلی می‌تواند درک تازه‌ای از لایه‌های معنایی و ایدئولوژیک متن قرآن ارائه کند و افق‌های نوینی در مطالعات بینارشته‌ای قرآن بگشاید.

این پژوهش در تلاش پاسخگویی به پرسش‌های زیر است:

۱. مؤلّفه‌های گفتمان‌مدار ون‌لیوون چگونه در بازنمایی کنش‌گران اجتماعی در سورهٔ احزاب به‌کار رفته‌اند و هرکدام چه کارکردی در این بازنمایی دارند؟

۲. ایدئولوژی حاکم (چه به‌صورت آشکار و چه به‌صورت پنهان) چگونه از طریق بازنمایی کنشگران اجتماعی در سورهٔ احزاب، براساسِ الگوی گفتمان‌مدار ون‌لیوون، بازتاب می‌یابد؟

۲-۱. اهمیت پژوهش

پژوهش حاضر با تمرکز بر بازنمایی کنش‌گران اجتماعی در سورهٔ احزاب بر پایه چارچوب نظری ون‌لیوون، تلاشی نوآورانه در تلفیق تحلیل گفتمان انتقادی با مطالعات قرآنی است. این رویکرد با عبور از قرائت‌های سنتی به واکاوی نحوهٔ حذف، برجسته‌سازی و تعیین هویت کنش‌گران در متن وحیانی می‌پردازد؛ و از این رهگذر، وجوه پنهان ایدئولوژی، قدرت و ساخت‌های اجتماعی مستتر در زبان قرآن را آشکار می‌سازد. تمایز این پژوهش در بهره‌گیری از نظریه‌ای مدرن و تخصصی برای بازخوانی آیات یک سورهٔ خاص با زمینهٔ تاریخی و اجتماعی منحصربه‌فرد است که می‌تواند افق‌های جدیدی در مطالعات میان‌رشته‌ای و زبان‌شناسی انتقادی قرآن بگشاید.

۲-۱. پژوهش‌های پیشین

در حوزهٔ تحلیل گفتمان انتقادی مدل ون‌لیوون، موضوع پژوهش‌های گوناگون قرار گرفته است. یکی از محورهای اصلی این پژوهش‌ها، بررسی قرآن کریم و روایت‌های داستانی آن با تکیه بر مؤلفه‌های نظریهٔ نشانه‌شناسی اجتماعی است؛ ازجمله:

۱- ملا ابراهیمی، و همکاران (۱۴۰۲) مقاله‌ای باعنوانِ «تحلیل انتقادی گفتمان‌مدار براساس الگوی ون‌لیوون داستان حضرت موسی در سورهٔ طه به عنوان نمونه» به چاپ رساندند و نتایج پژوهش نشان داد که الگوی نشانه‌شناسی اجتماعی ون‌لیوون ابزاری مؤثر برای تحلیل داستان حضرت موسی(ع) در سورهٔ طه است. در این تحلیل، مؤلفهٔ اظهار با بسامد ۶۳۷، بیشترین کاربرد را داشته است. در مقابل، مؤلفهٔ «حذف کنشگر» تنها ۱۳۷ بار به‌کار رفته است. این یافته نشان می‌دهد که روایت قرآنی بر برجسته‌سازی کنشگران برای تقویت پیام‌های اخلاقی، تأکید دارد.

۲- یزدان و همکاران (۱۳۹۹) در پژوهشی باعنوانِ «تحلیل ساخت‌های گفتمان‌مدار در سورهٔ مریم براساسِ الگوی وَن‌لیوون» با تکیه بر الگوی ون‌لیوون، به تحلیل ساخت‌های گفتمانی در سورهٔ مریم، پرداخته است. یافته‌ها نشان داد که مؤلفهٔ «اظهار کنشگر» بیشترین بسامد را در میان مؤلفه‌ها دارد. این نتیجه بنابر ویژگی‌های مخاطب‌شناختی سوره، نشان از انتخاب آگاهانهٔ راهبردهای بیانی دارد.

۳- پژوهش خاکپور و همکاران (۲۰۰۸) باعنوانِ «بازنمایی کنشگران اجتماعی در سورهٔ یوسف براساس مدل ون‌لیوون» با بهره‌گیری از الگوی جامعه‌شناختی معنایی ون‌لیوون به بررسی نحوهٔ بازنمایی کنش‌گران اجتماعی در سورهٔ یوسف، پرداخته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که مؤلفه‌های شمول و سرکوب بیشترین بسامد را در آیات دارند؛ خداوند از طریق نام‌بردن و برجسته‌سازی، نقش فعال شخصیت‌هایی چون یوسف و عزیز مصر را بازتاب داده است. تحلیل‌های آماری نیز نشان می‌دهد که ساختار گفتمانی این سوره، ظرفیت بالایی برای گفتمان‌پژوهی انتقادی دارد.

٤- عرب یوسف‌آبادی و همکاران (۱۳۹٦) در پژوهش «بررسی ساختارهای گفتمان‌مدار سورهٔ قصص براساسِ الگوی ون‌لیوون»، با استفاده از الگوی نشانه‌شناسی اجتماعی ون‌لیوو، به تحلیل ساختارهای گفتمان‌مدار سورهٔ قصص پرداخته است. یافته‌ها نشان داد که مؤلفهٔ «اظهار کنشگر» با بسامد ۹۱۶، بیشترین فراوانی را داشته؛ درحالی‌که مؤلفهٔ «پوشیدگی» تنها ۲۴۵ بار به‌کار رفته است. این نتایج بیانگر تأکید سوره بر بازنمایی شفاف کنشگران اجتماعی و برجسته‌سازی نقش آن‌ها در روایت قرآنی است.

گروه دومِ پژوهش‌ها به بررسی و تحلیل سورهٔ احزاب پرداخته‌اند؛ این مطالعات با بهره‌گیری از رویکردها و روش‌های مختلف علمی انجام شده‌اند که برخی از آن‌ها عبارت است از:

۱- حکم‌آبادی و همکاران (۱۳۹۸) در پژوهشی باعنوانِ «کشف الاستدلالی ساختار و غرض سورهٔ مبارکهٔ احزاب»، به تحلیل ساختار و غرض سورهٔ احزاب پرداخته است. آن‌ها با روش استدلالی، نشان داده‌اند که سوره از ده سیاق تشکیل شده که همگی در راستای تقویت فرمان‌پذیری از خدا و پیامبر(ص) برای تحکیم امت اسلامی سامان یافته است.

۲- حسین‌آبادی و همکاران (۱٤۰۲) در پژوهش دیگری باعنوانِ «تحلیل سورهٔ احزاب براساسِ واژهٔ کلیدی اطاعت»، پژوهش حسنی حسین‌آبادی و همکاران با تمرکز بر واژهٔ کلیدی «اطاعت» به تحلیل سورهٔ احزاب به‌مثابهٔ متنی مستقل و منسجم پرداخته است. آنان با بررسی سیاق‌های مختلف سوره و استخراج موضوعات و واژگان کلیدی هر بخش، نشان داده‌اند که محور اصلی سوره، اصلاح سبک زندگی مؤمنان در پرتو اطاعت از خدا،

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

پیامبر(ص) و اهل طهارت است. این مطالعه با رویکردی نوآورانه، انسجام معنایی سوره را از منظر تحلیل متن ادبی و دینی برجسته کرده است.

۳- نادری قهفرخی (۱۴۰۱) با پژوهشی در «گسترهٔ تأثیر سیاق آیات سورهٔ احزاب بر مصداق‌شناسی امانت در آیهٔ ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ﴾ با رویکردی تحلیلی. انتقادی به بررسی نقش سیاق آیات سورهٔ احزاب در تفسیر و تعیین مصداق واژهٔ «امانت» در آیهٔ ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ...﴾، پرداخته است. وی با نقد دیدگاه‌های مفسران، نشان می‌دهد که بسیاری از تفسیرها بدون توجه به بافت سورهٔ ارائه شده است. در مقابل، این پژوهش با تمرکز بر فضای کلی سوره، «رهبری پیامبر اکرم(ص)» را مصداقی قابل توجه برای امانت، مطرح می‌کند.

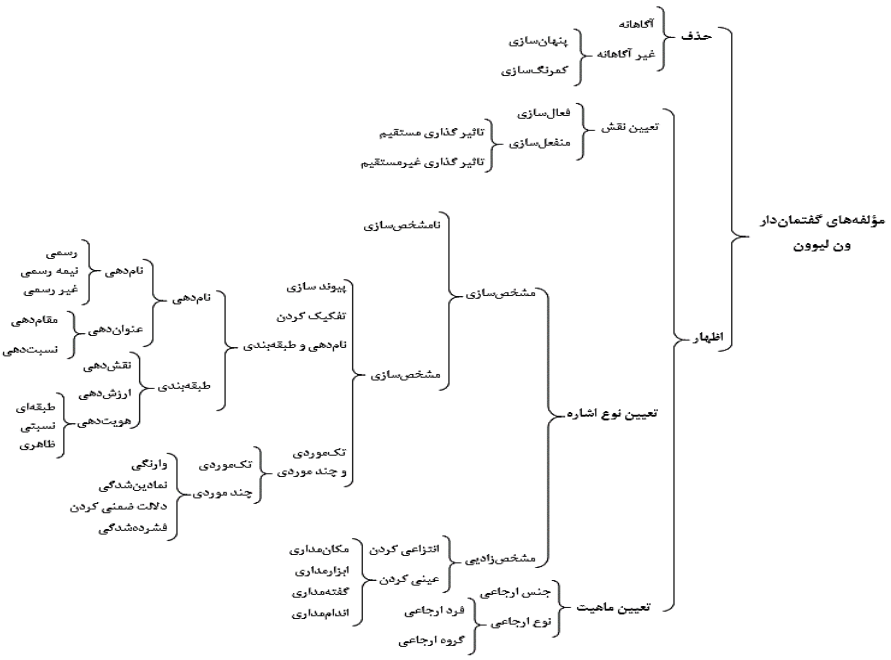
با مرور ادبیات پژوهش، ب‌روشنی، مشخص می‌گردد که تاکنون هیچ مطالعه‌ای، به‌طورِ مستقل، سورهٔ احزاب را بر پایهٔ الگوی گفتمان‌مدار ون‌لیوون مورد واکاوی قرار نداده است؛ از این‌رو، پژوهش حاضر با تکیه بر مؤلفه‌های جامعه‌شناختی. معنایی این الگو در پی ارائهٔ تحلیلی گفتمانی از سورهٔ احزاب است تا کارآمدی و تناسب شیوه‌های مختلف بیان گفتمان‌ساز در انتقال پیام‌های قرآنی، سنجیده شود؛ اگرچه تحقیقات پیشین به کاربرد نظریهٔ ون‌لیوون در تحلیل سوره‌هایی چون توبه، یوسف و قصص پرداخته‌اند، اما تنوع گستردهٔ کنش‌گران اجتماعی، ازجمله پیامبر(ص)، مؤمنان، منافقان و زنان در سورهٔ احزاب، فرصتی منحصربه‌فرد برای تحلیل عمیق گفتمان‌محور فراهم می‌آورد که تاکنون، مغفول مانده است.

۲. مباحث نظری

۲-۱. مبانی نظریه ون‌لیوون

ون‌لیوون یکی از پژوهشگران نشانه‌شناسی است که در آثار خود، طیفی گسترده از متون دیداری و نوشتاری را تحلیل کرده است. ون‌لیوون را می‌توان از پیشگامان نظریهٔ نشانه‌شناسی اجتماعی دانست؛ رویکردی نوین که با نگاهی انتقادی به بازنمایی‌های بصری و چندوجهی بر بسترهای اجتماعی شکل‌گیری معنا تأکید دارد. «ون‌لیوون متأثر از ایدهٔ هلیدی دربارهٔ زبان و با همکاری گونتر کرس، سعی کرد نشان دهد که آیا می‌توان نظرات و مفاهیم زبانشناسی هلیدی را بر ارتباطات بصری به‌کار بست؟ این تلاش او به چاپ کتاب «خوانش تصاویر» انجامید که نظریهٔ جامعی دربارهٔ ارتباطات بصری، ارائه می‌دهد»(بوسه و همکاران، ۱۴۰۰: ۲۴۱). به اعتقاد ون‌لیوون «می‌توان با استفاده از عناصر زبانی و مؤلفه‌های گفتمان‌مدار، شرایط اجتماعی مؤثر بر تولید متن

را تعییـن کـرد و نقـش بافـت اجتماعـی را بر شـیوهٔ تولید متن موردِبررسـی قـرار داد». (ون لیوون، ۱۹۹۶: ۳۳۲)



الگوی ون‌لیوون را می‌توان یکی از برجسته‌ترین الگوها در زمینهٔ تحلیل انتقادی گفتمان بـه شـمار آورد. «ون لیـوون تحلیل گفتمان انتقادی را از حوزهٔ زبان‌شناسـی به عالم اجتماع کشـاند و شـاخص‌های جامعه‌شـناختی معنایی را ملاک تحلیلش قرار داد. وی دلیل این امـر را «نبـودن رابطـهٔ صددرصـد مسـتقیم میان شـاخص‌های زبان‌شـناختی و نقـش آن‌ها می‌داند». (پهلوان و همکاران، ۱۳۸۸: ۵۴)

لیـوون مؤلفه‌هـای جامعه‌شـناختی. معنایـی الگـوی خـود را معرفـی می‌کنـد و در ایـن چارچوب، مجموع افرادی که در یک رویداد، حضور دارند را باعنوانِ «کارگزاران اجتماعی»، نام‌گـذاری می‌کنـد. بـا ایـن نـگاه بـه سـورهٔ احـزاب و تطبیـق آن بـر نظریهٔ لیـوون، کارگـزاران اجتماعـی ایـن سـوره شـامل افـرادی هسـتند کـه در رویدادهـا و داسـتان‌های مختلف آن مشـارکت دارند. حضور این کارگزاران اجتماعی، با مؤلفه‌های گفتمان‌مداری که در جدول زیر به آن اشاره شده است، مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

۲-۲. تعریف مفاهیم

۲-۲-۱. بازنمایی: بازنمایی، یک فرآیند اجتماعی است که طی آن چیزی با مظهر یا نماد چیز دیگری شناخته می‌شود. این واژه هم به خود فرآیند اشاره دارد. فرآیندی که در آن نشانه‌ها حامل یا نمایندهٔ معانی خاصی می‌شوند و هم به نتیجهٔ این فرآیند، یعنی آن چیزی که با نماد یا مظهر یک معنا درک می‌شود؛ به عبارت دیگر، می‌توان گفت: «بازنمایی همان فرایند اجتماعی فهم‌پذیرسازی در چارچوب همهٔ نظام‌های دلالت‌کنندهٔ در دسترس فیلم، نوشتار، گفتار و... است». (هارتلی و همکاران، ۱۳۸۵: ۳۴۱)

۲-۲-۲. کنش‌گر اجتماعی: هنگامی که بخواهیم کنشگری اجتماعی را تعریف کنیم، نخست باید خود کنش‌گری[1] را مدنظر قرار دهیم. کنش‌گری یعنی به کارگیری اقدام مستقیم و قابلِ‌توجه برای دستیابی به یک نتیجهٔ معمولاً سیاسی یا اجتماعی[2]؛ اگر این اقدامِ مستقیم در عرصهٔ اجتماع باشد، با نام کنش‌گری اجتماعی خوانده می‌شود. کنشگری اجتماعی[3] اقدامی هدفمند برای ایجاد تغییرات اجتماعی پایدار است. هر شخصی با هر هدفی که به آن علاقه دارد، اگر برای ایجاد تغییرات مؤثر و متناسب با هدف خویش تلاش کند، می‌تواند به یک فعال و کنشگر اجتماعی تبدیل شود. براساسِ فرهنگ لغت آکسفورد، فعال اجتماعی «کسی است که برای دستیابی به تغییرات سیاسی یا اجتماعی، به‌ویژه، به‌منزلهٔ عضوی از یک سامان با اهداف خاص، تلاش می‌کند[4]». (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۴۰۰: ۱۴)

۲-۲-۳. گفتمان: واژهٔ «گفتمان»، معادل فارسی واژهٔ فرانسوی «Discourse» و لاتین «Discursus»، به معنی گفت‌وگو، محاوره و گفتار است؛ «گفتمان از آن دسته مفاهیمی است که معانی گوناگونی برای آن بیان شده است. این امر ناشی از گستردگی کاربرد آن در حیطه‌های گوناگون مطالعاتی است. میشل فوکو با خوانش گفتمان به‌مثابهٔ قدرت از گفتمان باعنوان مجموعهٔ قواعد، اصول و صورت‌بندی‌هایی که به‌طورِ ناآگاهانه علوم اجتماعی و انسانی را احاطه کرده است، یاد می‌کند» (تاجیک ۱۳۷۹: ۲۷). تحلیل گفتمان در زبان فارسی به سخن‌کاوی، تحلیل کلام و تحلیل گفتار ترجمه شده است. «روش تحلیل گفتمان، یکی از روش‌های کیفی مورد توجه محققان است که معانی را در ریشهٔ شرایط اجتماعی هر پیام، باتوجه‌به گیرنده و فرستنده، جست‌وجو می‌کند» (بشیر، ۱۳۸۵: ۱۴). به نوشتهٔ ون‌دایک، «گفتمان، هم صورتی خاص از کاربرد زبان و هم صورتی خاص از تعامل اجتماعی را در بر می‌گیرد و به‌مثابهٔ رویدادی ارتباطی در موقعیت اجتماعی است. تحلیل

1. Activism.
2. Activism, In: Cambridge dictionary.
3. Social activism.
4. Activist, In Oxford Advanced Learner's Dictionary.

گفتمـان را براسـاسِ مقولـهٔ کنـش نیـز می‌تـوان تعریف کـرد؛ یعنی تحلیـل گفتمـان به‌مثابهٔ کنش جاری اجتماعی با تأکید بر نظم و سـازمان اسـت» (ون‌دایک، ۱۳۸۲: ۸۰)؛همچنین در تعریـف تحلیـل گفتمـان، آورده‌اند: «تحلیل گفتمان به معنای بررسـی و تجزیه و تحلیل زبـان در کاربردهـای آن اسـت؛ به‌عبارتِ‌دیگـر، این نوع تحلیـل نمی‌تواند تنهـا به توصیف سـاختارهای زبانـی، بـدون در نظر گرفتـن اهـداف و کارکردهایـی کـه این سـاختارها برای بررسـی مسـائل انسـانی به کار می‌روند، محدود شـود» (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۹). و هدف تحلیل گفتمانی آیات قرآن «توصیف کلام معنی‌دارِ فراتر از جمله است». (آقا گل‌زاده، ۱۳۸۵: ۴۶)

۳-۲. تحلیل مؤلفه‌های گفتمان‌مدار در داده‌های پژوهش

هر گفتمان با تکیه بر مبانی بنیادین خود، روش متناسـبی تولید و پدیده‌های اجتماعی را در قالب آن تحلیل می‌کند؛ زیرا درحقیقت، «گفتمان، زبان ورای جمله و عبارت است» (عرب یوسف‌آبادی، ۱۳۹۶: ۴۶). بنابر این مسئله در این قسـمت با بررسی و تحلیل نظام زبانی در سورهٔ احزاب، مؤلفه‌های گفتمان‌مدار ون‌لیوون از آن استخراج و اهداف به‌کارگیری هریک از آنها نیز مشـخص می‌شـود. الگوی لیوون دو شـاخهٔ اصلی حذف و اظهار دارد که هریـک به دسـته‌های جداگانه‌ای تقسـیم می‌شـود. ایـن بخش‌ها هرکدام نقـش خاصی در پردازش و تحلیل اطلاعات ایفا می‌کند.

۳. بخش تطبیقی و تحلیلی پژوهش

۳-۱. حذف[1]

قرآن کریم سرشـار از ظرافت‌های بلاغی اسـت که دانشـمندان مسـلمان، به‌ویژه بلاغیون و مفسـران، در طـول تاریـخ به جنبه‌های مختلـف آن پرداخته‌اند. یکـی از این ظرافت‌های برجسـته، «ایجاز» اسـت که خود به دو شاخهٔ اصلی ایجاز به حذف و ایجاز به قصر تقسیم می‌شود: «حذف بخشی از ارکان اصلی یا فضلهٔ کلام، درواقع، نوعی خروج از اقتضای ظاهر حـال بـه دلیـل اغراض بلاغـی و طلب معنای ثانویه اسـت. حـذف در زبان عربـی، به‌دلیلِ ایجازگویی عرب، از ارزش بالایی برخوردار است». (حموده، ۱۹۹۸: ۴)

در الگـوی ون لیـوون مؤلفـهٔ «حذف به‌گونه‌ای اسـت کـه تعدادی از کارگـزاران اجتماعی طی گفتمان، بازنمایی نشـوند. {حذف می‌شـوند} و حذف گاه آگاهانه[2] است و به اهداف و منافـع تولیدکننـدگان متن بسـتگی دارد و گاه غیرآگاهانه[3] اسـت و بر فرض آن اسـت که

1. Elusion.
2. Purposely.
3. Innocent.

خواننده یا شنونده از هویت کارگزار حذف‌شده آگاه است و او را می‌شناسد» (عرب یوسف‌آبادی، ۱۴۰۰: ۱۵۶). «حذف آگاهانه در پیوند با اهداف نویسنده و برای ایجاد تصور مورد نظر در مخاطب، صورت می‌گیرد» (سادات مقداری و جهانگیری ۱۳۹۴: ۱۲۷). و خود به دو نوع پنهان‌سازی[1] و کمرنگ‌سازی[2] تقسیم می‌شود.

پنهان‌سازی به این صورت است که با حذف کارگزار اجتماعی، به‌طورِ کامل و فعالیت آن، روبه‌رو هستیم؛ به‌گونه‌ای که هیچ قرینه‌ای بر آن دلالت نمی‌کند و از این رو، بازشناسی کارگزار اجتماعی به هیچ عنوان در گفتمان امکان‌پذیر نیست. (ون لیوون، ۲۰۰۸: ۲۹) که در ادامه به برخی از موارد موجود در سورهٔ احزاب، اشاره خواهد شد:

﴿هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا﴾ (الأحزاب: ۱۱): فعل «ابْتُلِيَ» مجهول است و کارگزار آن (الله) که حذف شده است. این حذف فاعل مطابق با مفهوم «پنهان‌سازی کارگزار اجتماعی» در نظریهٔ ون‌لیوون است؛ زیرا هیچ قرینه‌ای برای بازشناسی عامل (ابْتُلِيَ، وَزُلْزِلُوا) وجود ندارد. با این ساختار، تمرکز بر تجربهٔ مؤمنان قرار می‌گیرد و مسئولیت عمل در سطح گفتمانی محو می‌شود.

﴿مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلًا﴾ (الأحزاب: ٦١): افعال «ثُقِفُوا»، «أُخِذُوا» و «قُتِّلُوا» همگی به‌صورت مجهول آمده‌اند و فاعل آن‌ها به‌طورِ کامل، حذف شده است. این ساختار از منظر نظریه لیوون مصداق پنهان‌سازی کارگزار اجتماعی است، زیرا هیچ قرینه‌ای برای شناسایی عامل این افعال وجود ندارد؛ درنتیجه، کارگزار اجتماعی کنش‌ها در گفتمان، محو شده و تمرکز بر سرنوشت محتوم منافقان و شدت مجازات آن‌ها قرار گرفته است.

﴿وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سُئِلُوا الْفِتْنَةَ لَآتَوْهَا وَمَا تَلَبَّثُوا بِهَا إِلَّا يَسِيرًا﴾ (الأحزاب: ١٤): افعال «دُخِلَت» و «سُئِلُوا» به‌صورت مجهول آمده‌اند و فاعل آن‌ها به‌صراحت ذکر نشده است. این ساختار از منظر نظریه ون‌لیوون مصداقی از پنهان‌سازی کارگزار اجتماعی است؛ زیرا هیچ قرینهٔ زبانی برای شناسایی عامل ورود پرسش وجود ندارد؛ در نتیجه، مسئولیت کنش‌ها در سطح گفتمان محو شده و تمرکز بر ضعف و نفاق مخاطبان (منافقان) قرار می‌گیرد.

در کمرنگ‌سازی با حذف کارگزار از گفتمان برخلافِ پنهان‌سازی اثر و نشانه‌ای از او در متن بر جای است؛ به‌طوری‌که می‌توان به صورت ضمنی به وجود او در متن، پی برد. به این اثر در بلاغت سنتی، حذف به قرینهٔ لفظی می‌گویند. (یوسف‌آبادی و همکاران،

1. Suppression.
2. back grounding.

۱۳۹۷: ۱۴۸) که در ادامه به برخی از آن‌ها در سورهٔ احزاب اشاره می‌شود:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (الأحزاب: ۱): فعل‌های «اتَّقِ» و «لَا تُطِعِ» به‌صورت امری و خطاب مستقیم به پیامبر(ص) آمده‌اند، اما از بافت معنایی آیه، به‌وضوح، قابلِ‌استنباط است. این حذف فاعل، مصداق کمرنگ‌سازی کارگزار اجتماعی است، زیرا اثر و نشانه‌ای از او در متن، باقی مانده است. در بلاغت سنتی، این نوع حذف را «حذف به قرینهٔ لفظی» می‌نامند. ساختار آیه بر انتقال پیام الهی با ایجاز و تمرکز بر وظیفهٔ پیامبر تأکید دارد.

﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ (الأحزاب: ۷۱): کارگزار این دو فعل (يُطِعِ، فَازَ) ضمیر مستتر هو است که به اسم شرط «مَن» بازمی‌گردد که از ساختار جمله و قرینهٔ لفظی، به‌وضوح، قابلِ‌استنباط است. این حذف فاعل، مصداق کمرنگ‌سازی کارگزار اجتماعی است؛ زیرا نشانه‌ای از او در متن باقی مانده و قابلِ‌بازشناسی است. ساختار آیه بر اطاعت‌پذیری و پیامد روشن آن رستگاری عظیم تأکید دارد.

﴿قُلْ مَن ذَا الَّذِي يَعْصِمُكُم مِّنَ اللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً ۚ وَلَا يَجِدُونَ لَهُم مِّن دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ (الأحزاب: ۱۷): افعال «قُلْ» و «أَرَادَ»، هر دو، بدون ذکر صریح فاعل آمده‌اند، اما از بافت معنایی آیه، فاعل آن‌ها، خداوند، به‌وضوح، قابلِ‌استنباط است. این حذف فاعل با وجود قرینهٔ معنایی، مصداق کمرنگ‌سازی کارگزار اجتماعی است؛ درنتیجه، ساختار آیه با ایجاز بلاغی، تمرکز را از گوینده به پیام منتقل کرده و بر قدرت مطلق الهی تأکید می‌ورزد.

۲-۳. اظهار[1]

از دیدگاه ون‌لیوون، هنگامی‌که کنش‌گران اجتماعی، به‌طورِ صریح و مشخص در متن یا گفتمان، حاضر باشند، پدیدهٔ اظهار رخ داده و آن را در سه شیوهٔ **تعیین نقش**، **تعیین نوع اشاره** و **تعیین ماهیت** تقسیم‌بندی می‌کند.

۱-۲-۳. تعیین نقش[2]

لیوون معتقد است «نقش‌هایی که در تصویرسازی به کارگزار داده می‌شود، جهت تعیین کارگزار[3] و یا پذیرندهٔ عمل[4] است» (عرب یوسف‌آبادی، ۱۴۰۰: ۱۵۶). وی از این دو به تعیین

1. Inclusion.
2. Role allocation.
3. Agent.
4. Patient.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

نقش یاد می‌کند؛ تعیین نقش به دو صورت «فعال‌سازی»[1] و «منفعل‌سازی»[2] صورت می‌گیرد. در فعال‌سازی، کارگزار اجتماعی که نیرویی فعال و پویا است در یک کنش مشارکت داده می‌شود (نورمندی‌پور، و همکاران، ۱۴۰۲: ۴۳)؛ درواقع، محرک و اجراکنندهٔ تمامی اعمال است. شاهدمثال این پدیده در سورهٔ احزاب به این صورت است:

﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمُ اللَّائِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ (الأحزاب: ٤): در این آیه، خدا باعنوان کارگزار اجتماعی فعال و پویا است در اینکه انسان را با دو قلب در بدنش نیافریده و زنان مظاهره (طلاق ظهاری) را مادران واقعی قرار نداده و فرزندخواندگان را فرزندان حقیقی ندانسته و اینکه خداوند همواره حق را بیان می‌کند.

﴿وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا﴾ (الأحزاب: ۱۲): در این آیه، منافقان و آنان که در دلهای‌شان مرض (شک و ریب) است، باعنوانِ کارگزاران اجتماعی فعال در تضعیف ایمان و ایجاد تردید در جامعه ایفای نقش می‌کنند.

﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا وَلَا يَأْتُونَ الْبَأْسَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الأحزاب: ۱۸): در این آیه، خداوند در مقام ناظر آگاه و داور اجتماعی، تصویرسازی شده است. او رفتار منافقان را شناسایی و افشا می‌کند، کسانی که دیگران را از جهاد باز می‌دارند، اما خودشان کمترین مشارکت را دارند.

﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (الأحزاب: ٤٠): در این آیه، پیامبر اکرم(ص) کارگزار اجتماعی فعال و پویایی است که در جایگاه رسول خدا و خاتم پیامبران، معرفی شده‌اند؛ به این معنا که ایشان آخرین پیامبر الهی است و پس از ایشان، پیامبری نخواهد آمد.

اما در روش **منفعل‌سازی**، «کنشگر اجتماعی متحمل اثر یک کنش می‌شود و به گونه‌ای تصویرسازی می‌شود که گویی به عمل تن می‌دهد یا آن را می‌پذیرد یا اثر آن را به خود می‌گیرد» (اسدی و همکاران، ۱۳۹۴: ۹). این مقوله، خود، شامل دو دسته است که عبارت است از تأثیرپذیری مستقیم و غیرمستقیم، به گونه‌ای که در تأثیرپذیری مستقیم منفعل‌سازی، کارگزار اجتماعی به‌طورِ مستقیم به کاری منصوب می‌شود، اما در تأثیرپذیری غیرمستقیم، کارگزار اجتماعی به‌طورِ غیرمستقیم، دریافت‌کنندهٔ نتیجهٔ عمل است (ون لیوون، ۲۰۰۸: ۳۳). شواهد آن در سورهٔ احزاب به این صورت است:

1. Activation.
2. Passivation.

﴿لِيَجْزِيَ اللَّهُ الصَّادِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ إِنْ شَاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (الأحزاب: ٢٤): افعال «لِيَجْزِيَ» و«يُعَذِّبَ» نشان می‌دهند که صادقان ومنافقان در مقام کنش‌گران منفعل، بازنمایی شده‌اند؛ زیرا آن‌ها دریافت‌کنندهٔ پاداش یا عذابند نه فاعل کنش. این ساختار از منظر لیوون مصداق منفعل‌سازی مستقیم است؛ چراکه کارگزار اجتماعی مستقیماً در معرض اثر کنش الهی قرار دارد؛ درنتیجه، تمرکز گفتمان بر قدرت و ارادهٔ خداوند است و عاملیت انسان‌ها به‌صورت منفعل تصویر شده است.

﴿وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا﴾ (الأحزاب: ٢٦): در این آیه، اینکه خداوند آن گروه اهل کتاب (از یهودان) را که پشتیبان و کمک مشرکان بودند، از حصار و سنگرهاشان فرود آورد و در دل‌شان (از شما مسلمین) ترس افکند تا آنکه گروهی از آنها را به قتل رسانیده و گروهی را اسیر می‌کردید، گروه منفعل‌ساز اجتماعی معرفی شده‌اند. تأثیر در این آیه، اهل کتاب گروهی که منفعل‌ساز اجتماعی معرفی شده‌اند تا نشان داده شود چگونه ترس الهی آنان را از جایگاه قدرت و مقاومت به وضعیت فروپاشی و تسلیم روانی و نظامی در برابر مسلمانان سوق داد.

﴿إِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ...﴾ (الأحزاب: ١٩): مخاطب «رَأَيْتَهُمْ» پیامبر است و ضمیر «هُمْ» به منافقان بازمی‌گردد. در این ساختار، منافقان، کنشگران اجتماعی منفعل‌ساز تصویر شده‌اند که در مواجهه با ترس، دچار اضطراب و نگاه‌های آشفته می‌شوند. این تصویر بلاغی، ضعف درونی و نفاق آنان را در لحظهٔ بحران، برجسته می‌سازد.

اما مقوله منفعل‌سازی غیرمستقیم که اغلب با حروف اضافه همراه است (ملا ابراهیمی، ۱۴۰۲: ۱۰):

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾ (الأحزاب: ٧): نمونه‌ای دقیق از منفعل‌سازی غیرمستقیم با بهره‌گیری از حرف جرّ «مِن» است که در آن کنش الهی (اخذ میثاق) با فاعل مشخص انجام می‌شود، اما دریافت‌کنندهٔ کنش (نُوحٍ، إِبْرَاهِيمَ، مُوسَى، عِيسَى، ابْنِ مَرْيَمَ) از طریق ساختار بلاغی غیرمستقیم تصویر می‌گردد. چنین چینشی، تمرکز معنایی را از کنشگری پیامبران به عظمت و ابتکار کنش الهی منتقل می‌کند و در عین حال، پذیرش مسئولیت آنان را به‌صورت ضمنی و تأثیرگذار القا می‌نماید.

﴿لَّا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِن بَعْدُ وَلَا أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ...﴾ (الأحزاب: ٥٢): ضمیر «لَكَ» با حرف جرّ «لِ» به پیامبر که دریافت‌کنندهٔ حکم الهی معرفی شده است و منفعل‌سازی

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

غیرمستقیم نیز معرفی شده که در آن کنش (تحریم ازدواج و تبدیل همسران) از سوی فاعل الهی صادر شده، اما پیامبر از طریق حرف اضافه در جایگاه پذیرندهٔ اثر قرار گرفته است و فضای آیه را به سوی تسلیم و پذیرش هدایت می‌کند.

﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ (الأحزاب: ۴۳): ضمیر «کُمْ» با حرف جرّ «عَلَی»، مؤمنان را در جایگاه دریافت‌کنندهٔ کنش الهی قرار می‌دهد. این ساختار نمونه‌ای از منفعل‌سازی غیرمستقیم است که در آن کنش (صلوات و رحمت) از سوی خداوند و فرشتگان انجام می‌شود، اما مؤمنان از طریق حرف اضافهٔ «عَلَی» هدف کنش قرار گرفته‌اند. چنین نحوی با برجسته‌سازی رحمت الهی، مؤمنان را در موقعیتی تصویر می‌کند که پذیرندهٔ لطف و هدایت‌اند.

۲-۲-۳. تعیین نوع اشاره[1]:

تعیین نوع اشاره با بازنمایی کارگزار اجتماعی در مقام انسان و با کمک مواردی که مشخصه‌های انسانی دارند، صورت می‌گیرد یا در مقام غیرانسان و به کمک مواردی که دربردارندهٔ مشخصه‌های غیرانسانی است (ون لیوون، ۲۰۰۸: ۳۸) که به نوع اول، تشخص‌بخشی و به نوع دوم، تشخص‌زدایی می‌گویند.

۱-۲-۲-۳. تشخص‌بخشی[2]: نحوهٔ تشخّص‌بخشی «کارگزاران اجتماعی هم مشخص‌کنندهٔ گروهی است که کارگزار عضو آن است و هم رابطهٔ بین فرد نام‌گذار و نام‌گذاری‌شده را مشخص می‌کند» (ریچاردسون، ۲۰۰۷: ۴۹) تشخص‌بخشی به دو مقولهٔ مشخص‌سازی[3] و نامشخص‌سازی[4] تقسیم می‌گردد. در تعریف نامشخص‌سازی، ون‌لیوون آورده است که «چنانچه هویت کارگزاران اجتماعی، باعنوان افراد یا گروه‌های نامشخص و ناشناس معرفی شوند، از شیوهٔ نامشخص‌سازی استفاده شده است» (همان، ۳۹). به‌طور معمول، نامشخص‌سازی با به‌کارگیری ادات ابهام و ضمایر مبهم، مانند «هرکس»، «اندکی» و «آن‌ها» در جلوی اسامی و تعبیرات، ظاهر می‌شود (سعیدنیا و همکاران، ۱۳۹۳: ۶۹۴) که در سورهٔ احزاب به این صورت است:

﴿وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ ...﴾ (الأحزاب: ۱۳): هویت (طَائِفَةٌ) مشخص نشده است. نامشخص‌سازی در این آیه با کاربرد «طائفة» موجب پنهان‌سازی هویت کنش‌گران اجتماعی و کاهش مسئولیت فردی آنان شده و امکان تعمیم‌پذیری

1. Reference allocation.
2. Personification.
3. Determination.
4. Indetermination.

رفتارهای منفی در ساختار اجتماعی را فراهم می‌سازد.

﴿وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا﴾ (الأحزاب: ٢٦): در این آیه همچنین هویت کارگزاران (فَرِيقًا) تعیین نشده است. نامشخص‌سازی کارگزاران با واژهٔ «فریقًا» در این آیه، با حذف هویت فردی، موجب تعمیم‌پذیری پیام و تمرکز بر پیامدهای جمعی شکست می‌شود تا ساختار قدرت مغلوب‌شده به‌صورت کلی و عبرت‌آموز بازنمایی گردد.

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الأحزاب: ٢١): در این گفتمان، هویت کارگزار «مَنْ» به صورت مبهم و نامشخص معرفی شده است. نامشخص‌سازی کارگزار با واژهٔ «مَنْ» در این آیه، با حذف هویت فردی و استفاده از ضمیر شرطی، موجب تعمیم الگوپذیری از رسول‌الله به طیف گسترده‌ای از مؤمنان واجد ویژگی‌های ایمانی شده و کارکردی فراگیر، تربیتی و انگیزشی در گفتمان قرآنی ایجاد می‌کند.

﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ (الأحزاب: ٦): در این آیه، نامشخص‌سازی در کارگزار (بَعْضُهُمْ) صورت گرفته است. نامشخص‌سازی کارگزار با واژهٔ «بَعْضُهُمْ» در این آیه، با حذف هویت فردی و استفاده از ضمیر جمعی، بر پیوندهای نسبی با ساختار اجتماعی عام، تأکید می‌کند تا حکم الهی دربارهٔ اولویت ارث‌بری، فراگیر و قابلِ‌انطباق بر همهٔ مؤمنان باشد.

برخلاف آن، «اگر هویت کارگزاران اجتماعی که در قالب مشخصه‌ها و ویژگی‌های انسانی منعکس شده‌اند، به طرز آشکار و روشن، مشخص گردد، فرآیند مشخص‌سازی به کار گرفته شده است» (ون‌لیوون، ۲۰۰۸: ۳۹). این شیوه نقش مهمی در متن ایفا می‌کند؛ چراکه علاوه‌بر نسبت دادن معنا و ارزش‌های اجتماعی خاص به کارگزار اجتماعی، نوعی انسجام بین او با دیگر کارگزاران اجتماعی توصیف‌شده در متن نیز به وجود می‌آورد. (یوسف‌آبادی، ۱۳۹۶: ۵۲)

ون‌لیوون مؤلفهٔ مشخص‌سازی را در چهار دسته تقسیم‌بندی می‌کند که عبارت است از؛ **پیوند، تفکیک، نام‌دهی. طبقه‌بندی و چندموردی**.

الف) پیوند[1]: در نظریهٔ ون‌لیوون یکی از شیوه‌های بازنمایی کنشگران اجتماعی است که به‌جایِ تمرکز بر افراد، آنان را در قالب گروه‌های اجتماعی مرتبط با یکدیگر معرفی می‌کند. منظور از این شیوه، «تشکیل دادن گروه‌هایی از کنشگران اجتماعی است که درخصوصِ

1. Association.

موضوعی با هم متفق و هم‌نظر هستند؛ بنابراین کارگزاران و کنشگران اجتماعی با استفاده از این مؤلفهٔ صریح، به شکل گروهی و پیوسته بازنمایی می‌شوند» (یارمحمدی، ۱۳۹۰: ۱۷۳). در فرایند پیوند، «کارگزاران اجتماعی تشخّص‌دار ممکن است به شکل گروه‌هایی نمایانده شوند که دربارهٔ فعالیتی نقطه‌نظر واحدی دارند یا عمل واحدی را انجام می‌دهند» (ون لیوون، ۲۰۰۸: ۳۷). در علم بلاغت، این روش باعنوانِ عطف و معطوف شناخته می‌شود که در سورهٔ احزاب نیز بدین شکل به کار رفته است.

﴿لِّيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ (الأحزاب: ۷۳): در این آیه، پیوندی میان بهره‌مندی مردان و زنان منافق و مشرک از عذاب الهی و نیز پذیرش توبهٔ مردان و زنان با ایمان از سوی پروردگار برقرار شده است.

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ (الأحزاب: ۵۹): خداوند پیامبر را مأمور ساخته است که همسران، دختران و زنان مؤمن را به رعایت پوشش فراخوانَد؛ امری که همهٔ آنان را در یک حکم الهی به هم پیوند می‌دهد.

﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ (الأحزاب: ۳۵): مردان مسلمان و زنان مسلمان، مردان با ایمان و زنان با ایمان، مردان مطیع فرمان خدا و زنانی که از فرمان خدا اطاعت می‌کنند، مردان راستگو و زنان راستگو، مردان شکیبا و زنان شکیبا، مردان با خشوع و زنان با خشوع، مردان انفاق‌گر و زنان انفاق‌کننده، مردان روزه‌دار و زنانی که روزه می‌دارند، مردانی که دامان خود را از آلودگی به بی‌عفتی حفظ می‌کنند و زنانی که پاکدامنند و مردانی که بسیار به یاد خدا هستند و زنانی که بسیار یاد خدا می‌کنند، در مقام چند کارگزارِ اجتماعی بهره‌مند از مغفرت و پاداش عظیم الهی، میان آن‌ها پیوند خورده است.

ب) تفکیک[1]: در این شیوه، مرزبندی مشخصی میان یک کنشگر اجتماعی و گروه‌های مشابه او ایجاد می‌شود؛ به‌عبارت‌دیگر، «این مؤلفه مبتنی بر صراحت، یک فرد یا گروه اجتماعی را صریحاً از دیگر گروه‌ها جدا می‌کند. در یک ساخت، ممکن است عناصر طبقه‌بندی‌شده، جدا و تفکیک شوند». (صاحبی و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۲۳) این شیوه معمولاً با واژگان «أمّا»، «إمّا»، «ضدَّ»، «إلاَّ» و... همراه است.

1. Differentiation.

﴿لَّا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِن بَعْدُ وَلَا أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ رَّقِيبًا﴾ (الأحزاب: ۵۲): در این آیه، پیامبر اکرم(ص) از ازدواج با زنان جدید و جایگزینی همسران نهی شده است؛ مگر کنیزانی که در مالکیت او هستند.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَىٰ طَعَامٍ...﴾ (الأحزاب: ۵۳): در این آیه، مؤمنان به دو گروه تفکیک شده‌اند؛ گروه اول کسانی که بدون اذن، وارد خانهٔ پیامبر می‌شوند (نکوهش‌شده) و گروه دوم کسانی که تنها پس از اجازه برای طعام، داخل می‌شوند. این تفکیک با ادات استثناء «إلا»، صورت گرفته و مرز رفتاری مشخصی را ایجاد کرده است.

﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (الأحزاب: ۴۰): در این آیه، هویت عرفی پیامبر در مقام پدر امت، نفی شده و در مقابل، هویت تشریعی او در جایگاه رسول خدا و خاتم پیامبران، برجسته شده است. این تفکیک، با ایجاد مرز معنایی روشن، جایگاه پیامبر را از روابط نسبی جدا کرده و در مقام الهی و رسالتی تثبیت می‌کند.

ج) نام‌دهی[1]. طبقه‌بندی[2]: در فرایند نام‌دهی و طبقه‌بندی، از ابزارهایی جهت به‌تصویر کشیدن کارگزاران اجتماعی استفاده می‌شود که اگر در یک گفتمان، «کارگزار اجتماعی بنا بر هویت منحصربه‌فردش، بازنمایی شود، شیوهٔ نام‌دهی به کار رفته است. و اگر بنا برهویت جمعی و نقش‌هایی که در آن با دیگر کارگزاران سهیم است، بازنمایی شود، از شیوهٔ طبقه‌بندی استفاده شده است». (ون لیوون، ۲۰۰۸: ۳۸)

کنشگر با هویت منحصربه‌فرد خود، بازنمایی و معمولاً در اسامی خاصی، نمود می‌یابد. نام‌دهی سه نوع است (نام‌دهی رسمی[3]، نیمه‌رسمی[4] و غیررسمی[5]): آن‌جا که نام خانوادگی کنش‌گر ذکر می‌شود، نام‌دهی رسمی شکل می‌گیرد. در نام‌دهی، می‌توان عنوان‌دهی که به «مقام‌دهی»[6] و «نسبت‌دهی»[7] تقسیم می‌شود، استفاده کرد و در آن هویت کنشگر اجتماعی از طریق عنوان‌ها و القاب مشخص می‌گردد.

در فرایند نام‌دهی که کنش‌گران براساسِ نام و هویت منحصربه‌فردشان نمایانده می‌شوند،

1. Aomination.
2. Categorization.
3. Formalization.
4. Semiformalization.
5. Informalization.
6. Honorification.
7. Affiliation.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

اغلب اسم‌های علم (خاص) و عنوان‌دهی عنوان یا لقب مورد استفاده قرار می‌گیرد که در سوره احزاب عبارت است از:

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ۖ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا﴾ (الأحزاب: ۷): با استفاده از اسم‌های خاص، مانند «نُوح»، «إِبْرَاهِيم»، «مُوسَى»، «عِيسَى» و ضمیر «مِنكَ»، فرایند نام‌دهی صورت گرفته است. این نام‌ها کنشگران اجتماعی را با هویت فردی و تاریخی بازنمایی می‌کنند که بر مسئولیت و جایگاه خاص پیامبران تأکید دارد.

﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (الأحزاب: ٤٠): واژهٔ «مُحَمَّد» اسم علم به‌کار رفته و نمونه‌ای روشن از نام‌دهی در نظریهٔ ون‌لیوون است. این نام‌گذاری، هویت فردی پیامبر اسلام را به‌صورت خاص و متمایز بازنمایی می‌کند.

﴿وَاتَّبِعْ مَا يُوحَى إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (الأحزاب: ۲): واژهٔ «رَبِّكَ» نوعی عنوان‌دهی است که نقش هدایت‌گرانه و ولایت الهی خداوند را نسبت به پیامبر بازنمایی می‌کند. این عنوان، رابطهٔ تشریعی میان کنشگر الهی و پیامبر را در ساختار گفتمانی آیه، تثبیت می‌سازد.

﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الأحزاب: ۲۱): عنوان‌دهی ﴿رَسُولِ اللَّهِ﴾ است؛ این عنوان هویت پیامبر را باعنوانِ نمایندهٔ خداوند و الگوی رفتاری در گفتمان ایمانی، بازنمایی می‌نماید اما در استراتژی طبقه‌بندی «کنشگران باتوجه‌به هویت جمعی و نقش‌هایی که در آن با کنشگران دیگر سهیم هستند، معرفی می‌گردند» (سعیدنیا، ۱۳۹۳: ۶۹۵). ون‌لیوون این فرایند را به سه شاخهٔ **نقش‌دهی**[1]، **ارزش‌دهی**[2] **و هویت‌دهی**[3] تقسیم‌بندی می‌کند.

الف) نقش‌دهی: در نظریهٔ ون‌لیوون، هویت افراد بنا بر نوع کاری که انجام می‌دهند، شکل می‌گیرد؛ یعنی هر کنش‌گر اجتماعی با انجام یک عمل خاص، نقشی در گفتمان می‌گیرد. این نقش‌پذیری جایگاه و هویت اجتماعی او را در ساختار گفتمان، مشخص می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه عمل او در شکل‌گیری معنا مؤثر است.

﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾ (الأحزاب: ۳): در این آیه، خداوند در مقام نگهبان و کارساز انسان (وَكِيلًا)، بازنمایی شده است که کنش پشتیبانی و کفایت را انجام می‌دهد

1. Functionalization.
2. Appraisment.
3. Identification.

و نقش گفتمانی حافظ و حامی را به خود اختصاص می‌دهد؛ بنابراین، ساختار گفتمان آیه، رابطه‌ای مبتنی بر اعتماد و وابستگی معنوی بین انسان و خدا را سامان‌دهی می‌کند. ﴿لِّيَجْزِيَ اللَّهُ الصَّادِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ إِن شَاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ (الأحزاب: ٢٤): در این آیه، «اللّه» از طریق کنش «غفران» و «رحمت» نقش‌پذیری گفتمانی اله‌بخش و مهرورز را می‌یابد. این بازنمایی هویتی متعالی و اخلاق‌محور برای خداوند در ساختار اجتماعی گفتمان دینی، ایجاد می‌کند. کنش‌های «غَفُورًا رَّحِيمًا» بیانگر نسبت الهی با کنشگران اجتماعی (صادقان و منافقان) بر پایهٔ بخشایش و شفقت‌اند.

﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ ۖ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب: ٧٢): واژه‌های «ظَلُومًا جَهُولًا» می‌تواند نشانه‌ای از نقش‌پذیری انسان در گفتمان الهی تلقی شود؛ انسان با پذیرش امانت، وارد کنشی پرخطر و معنابخش شد. توصیف او با واژه‌های «ظالم» و «نادان» نه صرفاً صفت، بلکه ساختار ارزشی است که هویت او را در این گفتمان، شکل می‌دهد.

ب) ارزش‌دهی: در این دسته‌بندی، کنشگران با استفاده از اصطلاحات ارزشی و تقابلی بازنمایی می‌شوند که شامل ارزش‌دهی مثبت و ارزش‌دهی منفی است (فیزوزجایی، ١٣٩٦: ١٤٣)؛ مانند مؤمن، فاسق، صالح، منافق، عادل، تقواپیشه، کافر، نیکوکار، گناهکار...

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (الأحزاب: ١): واژگان «الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ» نمونه‌ای بارز از ارزش‌دهی منفی در گفتمان قرآنی است؛ این واژگان کارگزارانی را بازنمایی می‌کنند که در برابر حقیقت قرار دارند. استفاده از این تقابل، نه‌تنها جایگاه اخلاقی آن‌ها را مشخص می‌کند، بلکه نقشی در هدایت گفتمان به سوی تقوا و اطاعت الهی دارد. این بازنمایی، هم‌زمان با هشدار، هویت آنان را در ساختار ارزشی قرآن، تثبیت می‌سازد.

﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ ۗ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ...﴾ (الأحزاب: ٦): اصطلاح «بِالْمُؤْمِنِينَ» نشان‌دهندهٔ ارزش‌دهی مثبت است که جایگاه اجتماعی و ایمانی آنان را در گفتمان قرآنی، برجسته می‌کند. این واژه با پیوند معنوی به پیامبر، هویتی ممتاز برای مؤمنان ترسیم می‌کند.

ج) هویّت‌دهی: کارگزاران برحسبِ ویژگی‌های ذاتی و دائمی، طبقه‌بندی می‌شوند و به آنها هویّت خاصی داده می‌شود (سادات مقداری، جهانگیری، ١٣٩٤: ١٣٠)؛ یعنی کارگزاران اجتماعی بر پایهٔ هویت و ماهیت خود نه براساسِ اقدامات و فعالیت‌هایی که

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

انجام می‌دهند، تصویرسازی می‌شوند. هویّت‌دهی به سه دسته تقسیم‌بندی می‌شود:

هویّت‌دهی طبقه‌ای[1] (مقوله‌ای): در این تکنیک، براساسِ قراردادهای طبیعی، فرهنگی و تاریخی، همانند نژاد، قومیت، جنسیت، زبان، فرهنگ، مذهب، فرقهٔ اجتماعی و... بازنمایی می‌شود. (ون لیوون: ۲۰۰۸: ۴۰)

﴿لَّا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِن بَعْدُ وَلَا أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ...﴾ (الأحزاب: ۵۲): هویّت‌دهی طبقه‌ای در این آیه با بازنمایی «النساء» و «أزواج»، براساسِ جنسیت و جایگاه اجتماعی به تثبیت حدود شرعی روابط خانوادگی پیامبر پرداخته و نقش زن را در چارچوب احکام الهی، به‌صورت ساختاری و هنجاری تعریف می‌کند.

﴿مَّا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ ۖ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمُ...﴾ (الأحزاب: ٤): هویّت‌دهی طبقه‌ای در این آیه با بازنمایی «رَجُلٍ» و «أَزْوَاجَكُم»، براساسِ جنسیت، ساختار طبیعی و شرعی، روابط خانوادگی را تثبیت کرده و انسجام هویتی و حقوقی در نظام اجتماعی مؤمنان را تقویت می‌کند.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ...﴾ (الأحزاب: ٤٩): هویّت‌دهی طبقه‌ای در این آیه با بازنمایی «الَّذِينَ آمَنُوا» و «الْمُؤْمِنَاتِ»، براساسِ جنسیت و ایمان، ساختار حقوقی ازدواج و طلاق را در چارچوب هنجارهای شرعی و اجتماعی امت اسلامی، تثبیت می‌کند.

﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (الأحزاب: ٤٠): هویّت‌دهی طبقه‌ای این آیه با بازنمایی «رَسُولَ اللَّهِ» و «خَاتَمَ النَّبِيِّينَ»، براساسِ جایگاه اجتماعی و دینی، نقش منحصربه‌فرد پیامبر اسلام را در ساختار نبوت تثبیت کرده و مرجعیت نهایی او را در گفتمان وحیانی تأیید می‌کند.

در آیات ذکرشده، هویت‌دهی طبقه‌ای (مقوله‌ای)، براساسِ جنسیت، مذهب و جایگاه اجتماعی، نمود پیدا کرده است.

هویّت‌دهی نسبتی[2]: براساسِ روابط خویشاوندی، دوستی و روابط شغلی با یکدیگر، طبقه‌بندی می‌شوند.

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ۖ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا﴾ (الأحزاب: ۷): هویّت‌دهی نسبتی در تعبیر «عیسی ابنِ مَرْیَم» با تأکید بر پیوند خویشاوندی، نقش خانوادگی را در تعریف هویت پیامبر، تثبیت کرده و مشروعیت

1. Classification.
2. Relational identification.

نبوت او را در چارچوب نسب و تاریخ مقدس، تقویت می‌نماید.

﴿مَّا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ ۚ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمُ اللَّائِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَاهِكُمْ ۖ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ (الأحزاب: ٤): در این هویّت‌دهی نسبتی با بازنمایی «أُمَّهَاتِكُمْ» و «أَبْنَاءَكُمْ»، براساسِ پیوندهای خانوادگی، مرزهای شرعی نسبت‌های واقعی و ساختگی را تفکیک کرده و نظام حقوقی خانواده را بر پایهٔ نسب حقیقی، تثبیت می‌کند.

﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ ۗ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ...﴾ (الأحزاب: ٦): هویّت‌دهی نسبتی در «وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ» با تبدیل رابطهٔ زناشویی به پیوند مادری، جایگاه شرعی و اجتماعی همسران پیامبر را تثبیت کرده و مرزهای خانوادگی امت اسلامی را در چارچوب احکام الهی بازتعریف می‌کند.

در آیات ذکرشده، طبقه‌بندی کارگزاران، براساسِ هویت آن‌ها، صورت گرفته است که در چارچوب روابط خویشاوندی و خانوادگی، آشکار (هویّت‌دهی نسبتی) می‌شود. (ون لیوون، ۲۰۰۸: ۴۰)

هویّت‌دهی ظاهری[1]: به نوعی از بازنمایی کنش‌گر اجتماعی اطلاق می‌شود که در آن فرد نه براساسِ نقش، عملکرد یا ارزش‌های درونی، بلکه صرفاً بر پایهٔ ویژگی‌های محسوس و ظاهری، توصیف می‌گردد؛ ازجمله سن، جنسیت، پوشش، رنگ پوست، وضعیت جسمی یا ویژگی‌های بدنی دیگر.

﴿أَشِحَّةً عَلَيْكُمْ ۖ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَىٰ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ ۖ فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُم بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ أَشِحَّةً عَلَى الْخَيْرِ ۚ أُولَٰئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ ۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾ (الأحزاب: ۱۹): هدف از این نوع بازنمایی، افشای نفاق درونی از طریق توصیف واکنش‌های ظاهری و رفتاری افراد در موقعیت‌های بحرانی برای تمییز مؤمنان واقعی از مدعیان ایمان است.

﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ ۖ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...﴾ (الأحزاب: ۳۳): در این آیه، نقد هویّت‌سازی مبتنی بر جلوه‌گری ظاهری و تأکید بر بازگشت به ارزش‌های درونی و رفتارهای مبتنی بر تقوا در ساختار اجتماعی اسلامی است.

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ (الأحزاب: ۵۹): تأمین امنیت اجتماعی زنان از

1. Physical identification.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

طریق تمایز هویتی مبتنی بر پوشش برای جلوگیری از تعرض و حفظ کرامت آنان در فضای عمومی است.

در آیات بالا، هویت‌دهی ظاهری از طریق توصیف ویژگی‌های جسمی و رفتاری، مانند چرخش چشم‌ها، پوشش و اجتناب از خودنمایی، نمود پیدا کرده است.

د) تک‌موردی و چندموردی

کارگزار اجتماعی می‌تواند در آنِ واحد، یک یا چند نقش اجتماعی را ایفا کند. «اگر کارگزار تنها یك نقش اجتماعی داشت، مشخص‌سازی از نوع تك‌موردی[1] است و اگر بیش از یك نقش اجتماعی ایفا نمود، مشخص‌سازی از نوع چندموردی[2] است». (همان)

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (الأحزاب: ۱): در این آیه، پیامبر اکرم(ص) باعنوانِ کارگزار الهی، نقش اصلی و تک‌موردی خود را در هدایت امت و اطاعت از دستورات الهی، ایفا می‌کند و آیهٔ فوق تأکید می‌کند که کارگزار باید در انجام نقش خود مستقل و دور از تأثیرات منفی دیگران باشد.

﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا﴾ (الأحزاب: ٦٧): نقش تک‌موردی در بخش «سران» و «بزرگان» نمود دارد؛ زیرا کارگزار اجتماعی در اینجا، درمقامِ رهبر یا راهنما، نقش مشخص و تک‌موردی در هدایت یا گمراهی دیگران، ایفا می‌کند.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ...﴾ (الأحزاب: ۵۳): نقش تك‌موردی در «وارد شدن به خانهٔ پیامبر» نمود دارد؛ زیرا کارگزار اجتماعی در اینجا، تنها یک نقش مشخص و محدود (رعایت حریم خصوصی) را ایفا می‌کند. چهار دسته زیرمجموعهٔ مشخص‌سازی چندموردی قرار می‌گیرند که شامل **وارونگی**[3]، **نمادین‌شدگی**[4]، **دلالت ضمنی**[5]، **فشرده‌شدگی**[6] است؛ به‌طوری‌که در حالت وارونگی، «کارگزار اجتماعی با دو نقش متضاد و وارونه در داستان، بازنمایی می‌شود». (یارمحمدی، ۱۳۹۸: ۷۱-۷۰) یا «تخیلی (اسطوره‌ای، داستانی جایگزین همتایان واقعی) است که به آن چندموردیِ نمادین‌شدگی می‌گویند». (ون لیوون، ۲۰۰۸: ۴۰) و در دلالت ضمنی ممکن است که «یک کارگزار اجتماعی مشخّص و منحصربه‌فرد، درعین‌حال، مقوله یا نقش دیگری را بر عهده داشته باشد». (سادات مقداری و جهانگیری ۱۳۹۴: ۱۳۰)؛

1. Single case.
2. Differentiation.
3. Inversion differentiation.
4. Symbolic differentiation.
5. Connotation differentiation.
6. Compression differentiation.

«بدین‌گونه که صفتی خاص از گروهی از کارگزاران گرفته می‌شود و آنگاه به هریک از افراد آن گروه اطلاق می‌شود که به آن چندموردیِ فشرده‌شدگی می‌گویند» (همان)؛ البته سورهٔ احزاب فاقد حالت نمادین‌شدگی است.

﴿لِّيَسْأَلَ الصَّادِقِينَ عَن صِدْقِهِمْ ۚ وَأَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (الأحزاب: ۸): **حالت وارونگی** در بخش «و برای کافران عذاب دردناکی آماده کرده است» نمود دارد. این بخش در مقابل با «صادقان» قرار می‌گیرد و دو نقش متضاد و وارونه را نشان می‌دهد؛ صادقان که موردِ پرسش و پاداش قرار می‌گیرند و کافران که عذاب دردناکی برایشان آماده شده است.

﴿وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِم مِّنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سُئِلُوا الْفِتْنَةَ لَآتَوْهَا وَمَا تَلَبَّثُوا بِهَا إِلَّا يَسِيرًا﴾ (الأحزاب: ١٤): حالت وارونگی در بخش، «اگر از آنها درخواست بازگشت [به شرک و جنگ با مؤمنان] درخواست می‌شد، فوراً آن را می‌پذیرند»، نمود دارد. این بخش در تضاد با نقش مثبت و پایدار یک کارگزار اجتماعی است که باید در برابر فتنه و انحراف مقاومت کند. در اینجا، کارگزار به‌جایِ ایستادگی، به‌سرعت تسلیم فتنه می‌شود که نقشی وارونه و متضاد با انتظار از یک کارگزار مسئول است.

﴿قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَعْصِمُكُمْ مِنَ اللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً...﴾ (الأحزاب: ۱۷): تضاد «سوء» و «رحمة» نمونه‌ای از حالت وارونگی است که کارگزار الهی با دو نقش متقابل (تهدید و بخشش) بازنمایی می‌شود. این وارونگی، قدرت مطلق خدا را در شکل‌گیری معنا و جهت‌گیری انسان برجسته می‌کند. موقعیت انسان در این گفتمان، میان بیم و امید نوسان دارد و این دوگانه‌گرایی فهمی عمیق‌تر از اختیار الهی ارائه می‌دهد.

﴿وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُّؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا﴾ (الأحزاب: ۳۱): در این آیه، اطاعت خاضعانه از خدا و پیامبرش و کار شایسته انجام دادنِ همسران پیامبر نمونه‌ای از «**چندموردی فشرده‌شدگی**» است؛ زیرا صفات مذکور به‌صورت یکپارچه و فشرده به تمام افراد واجد شرایط گروه نسبت داده شده است.

﴿مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ ۖ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ ۖ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾ (الأحزاب: ۲۳): این آیه به‌طورِ ضمنی، نشان می‌دهد که مؤمنان صادق در عهد خود با خدا، نقش دوگانه‌ای دارند: هم در جایگاهِ افراد مشخص و منحصربه‌فرد (شهیدان و منتظران) و هم در جایگاهِ اعضای گروهی که صفت مشترک «صدق در عهد» را دارند.

﴿وَإِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (الأحزاب: ۲۹): زنان پیامبر(ص) در مقامِ افراد مشخص و منحصربه‌فرد، نقش دیگری نیز

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

ایفا می‌کنند؛ آن‌ها باعنوانِ «**محسنات**» نیکوکاران دسته‌بندی می‌شوند و پاداش عظیمی برایشان در نظر گرفته شده است. (دلالت ضمنی)

۲-۲-۲-۳. تشخص‌زدایی[1]: پیش از این، گفته شد که تعیین نوع اشاره به دو شاخهٔ تشخّص‌بخشی و تشخّص‌زدایی تقسیم می‌شود. در تشخص‌زدایی، «هرگاه که کارگزار اجتماعی با ویژگی‌ها و مشخصه‌های غیرانسانی منعکس شود، از شیوهٔ تشخّص‌زدایی به کار گرفته شده است» (ون لیوون، ۲۰۰۸: ۴۶)(VanLeeuwen, ۲۰۰۸:۴۶). این شیوه به دو مقولهٔ انتزاعی‌سازی[2] و عینی‌سازی[3] تقسیم می‌شود. «در انتزاعی‌سازی ویژگی یا صفت و خصوصیت کارگزار جایگزین او می‌شود و کارگزار به این صورت در داستان، منعکس و بازنمایی می‌شود. اما در عینی‌سازی، کارگزار اجتماعی با ارجاع به مکان، عمل یا چیزی دیگری نشان داده می‌شود؛ به بیان ساده‌تر، کارگزار اجتماعی به کمک کارگزار دیگری بازنمایی می‌شود». (همان: ۴۰) چنانچه کارگزار اجتماعی به مکان اشاره داشته باشد، عینی‌سازی در قالب **مکان‌مداری**[4] نمود می‌یابد؛ درصورتی‌که بر ابزار تأکید شود، عینی‌سازی ابزارمدار[5] خواهد بود. اگر عینی‌سازی بر گفتار یا نوشتار کارگزار تمرکز یابد، **گفته‌مدار**[6] نامیده می‌شود و درنهایت، اگر به بخشی از بدن کارگزار اشاره کند، اندام‌مدار[7] تلقی می‌گردد.

﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا...﴾ (الأحزاب: ۷۲): در آیهٔ موردِنظر، **انتزاعی‌سازی** وجود دارد؛ زیرا ویژگی «حمل امانت» به جایِ خودِ کارگزاران غیرانسانی (آسمان‌ها، زمین و کوه‌ها) مطرح شده است. این عناصر با صفت یا خصوصیت انتزاعی توصیف می‌شوند.

﴿وَإِذْ قَالَت طَّائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ...﴾ (الأحزاب: ۱۳): عینی‌سازی از نوع مکان‌مدار است؛ زیرا کارگزار با ارجاع به مکان (یثرب) و خطاب به اهل آن بازنمایی شده است.

﴿إِذْ جَاءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا﴾ (الأحزاب: ۱۰): **عینی‌سازی** از نوع **اندام‌مدار** است؛ زیرا کارگزار از طریق اشاره به اجزای بدن (چشم‌ها و قلب‌ها) و حالات آن‌ها به تصویر بیان شده است.

1. Impersonification.
2. Abstraction.
3. Objectivation.
4. Orbital Position.
5. Orbital Tool.
6. Speech circuit.
7. Fitness circuit.

﴿أَن تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُم مَّعْرُوفًا ۚ كَانَ ذَٰلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾ (الأحزاب: ٦): عینی‌سازی از نوع ابزارمدار است؛ زیرا کارگزار با ارجاع به شیء (کتاب)، ابزاری برای ثبت و سند نشان داده شده است.

﴿وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ (الأحزاب: ٢٣): عینی‌سازی از نوع گفته‌مدار است؛ زیرا کارگزاران از طریق اشاره به گفتار و محتوای آن، بازنمایی شده‌اند.

۳-۳. تعیین ماهیت: در مباحث پیشین، پدیدهٔ اظهار به سه بخش تعیین نقش، تعیین نوع اشاره و تعیین ماهیت تقسیم شد. تعیین ماهیت که در آن کارگزار اجتماعی به‌صورت عام (جنس) یا خاص (نوع) منعکس می‌شود؛ از این رو، تعیین ماهیت کارگزار اجتماعی شامل دو دسته **جنس ارجاعی**[1] و **نوع ارجاعی**[2] است. جنس ارجاعی تعیین ماهیت به این صورت است که کارگزار اجتماعی بر امری عام، همچون انسان، حیوان و... دلالت داشته باشد، اما نوع ارجاعی این‌گونه نیست و کارگزار بر گروهی خاص (و یا امری خاص)، همچون مسلمان، رسول خدا و... دلالت کند. (یزدان و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۸۸)

﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ... وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ﴾ (الأحزاب: ٧٢): واژهٔ «الْإِنسَانُ» مثالی روشن از جنس ارجاعیِ تعیین ماهیت است که بر یک نوع عام از کنش‌گر اجتماعی دلالت دارد. انسان در اینجا، به‌مثابهٔ نوعی موجود مکلف و مسئول بازنمایی می‌شود نه یک فرد خاص. این ارجاع عام، هویت جمعی انسان را در مواجهه با امانت الهی، تعریف و معناپردازی می‌کند.

﴿يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ... ﴾ (الأحزاب: ٣٣): کارگزار (النَّاسُ) بر امری عام (انسان‌ها) دلالت دارد؛ بنابراین، جنس ارجاعی تعیین ماهیت در این آیه، وجود دارد و هویت جمعی کنش‌گران را در پرسش، از حقیقت غایی نمایان می‌سازد.

لیوون برای نوع ارجاعی، دو زیرمقولهٔ **فردارجاعی**[3] و **گروه‌ارجاعی**[4] قائل است. «زمانی که کارگزار به صورت فرد نمایانده شود، حالت فردارجاعی است و آنگاه که به صورت گروه بازنمایی شود گروه‌ارجاعی است.» (نورمندی‌پور، و همکاران، ۱۴۰۲: ۵۳)

﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الأحزاب: ٢١): (رَسُولِ اللَّهِ) کنش‌گری منحصربه‌فرد بازنمایی شده که در چارچوب نظریهٔ ون‌لیوون، مصداق بارز «فردارجاعی» است. این بازنمایی، ویژگی‌های رفتاری و

1. Genericization.
2. Specification.
3. Individualization.
4. Assimilation.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

الگـووار پیامبـر را بـه فردی خاص نسـبت می‌دهد و نه بـه گروهی عام. چنیـن هویت‌دهی، نقش الگویی پیامبر را در شکل‌گیری ارزش‌های گفتمانی تقویت می‌کند.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾ (الأحزاب: ٤١): کارگزار (الَّذِينَ آمَنُوا) بر گروهی خـاص (مؤمنـان) دلالـت دارد؛ بنابرایـن نـوع ارجاعـیِ تعیین ماهیـت وجـود دارد و به‌دلیلِ اینکه به صورت گروه (الَّذِينَ آمَنُوا) بیان شده است، گروه ارجاعی نیز محسوب می‌شود.

﴿وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾ (الأحزاب: ٢٣): کارگـزار (الْكَافِرِيـنَ وَالْمُنَافِقِيـنَ) بر دو گروه خاص دلالت دارد. باتوجه‌به اینکه این گروه‌ها به صورت مشـخص و محدود، تعریف شـده‌اند، نـوع ارجاعی تعییـن ماهیت وجود دارد و به‌دلیل اینکه به صـورت گروه (الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ) بیان شده‌اند، گروه ارجاعی نیز محسوب می‌شوند.

۴. نتیجه‌گیری

تحلیـل بازنمایـی کنشـگران اجتماعـی در سـورهٔ احزاب، براسـاسِ الگوی سـاخت‌های گفتمان‌مـدار ون‌لیـوون، نشـان می‌دهد کـه متن قرآنی، بـه صورت نظام‌مند از سـازوکارهای معنابخـش بـرای شـکل‌دهی بـه هویـت، نـق، و جایـگاه کنش‌گـران، بهـره می‌گیـرد. یکی از مهم‌تریـن سـازوکارهای معنابخـش در سـورهٔ احـزاب، بهره‌گیـری هدفمنـد از دو سـاختار «حذف» و «اظهار» است که نقش محوری در بازنمایی کنش‌گران ایفا می‌کند. در مواردی، قـرآن با حذف برخی فاعلان از سـطح زبان‌شـناختی متن، تمرکز را بـر پیام و پیامد کنش‌ها می‌گـذارد و از ایـن طریق، خواننده را از قضاوت دربارهٔ فاعل بازمی‌دارد یا معنایی کلی‌تر و تعمیم‌پذیرتـر القـا می‌کند؛ در مقابل، اظهار کنش‌گران کلیـدی، همچون «النبی»، «زوجاته» و «المؤمنیـن»، همـراه بـا فعال‌سـازی ایـن سـوژه‌ها در بافت‌هـای ارزشـی مثبت بـه تقویت مشـروعیت، الگوسـازی اخلاقـی و هدایت‌گـری اجتماعـی انجامیـده اسـت. ایـن تعامـل سـنجیده میـان حذف و اظهـار، سـازوکاری بلاغـی و ایدئولوژیک به‌منظور برجسته‌سـازی معنـا و جهت‌دهـی به نگاه مخاطب فراهم می‌سـازد. و در سـطوح مختلـف، از ارزش‌دهی (مثبـت و منفـی) گرفتـه تـا تعییـن جنـس ارجاعـی و هویت‌دهـی فردی یـا گروهی، قـرآن از زبـان که ابزاری ایدئولوژیک اسـت برای جهت‌دهـی باورها، نهادینه‌سـازی رفتارها و تنظیم مناسـبات اجتماعـی بهـره می‌بـرد. واژگانـی نظیـر «المؤمنیـن»، «الکافریـن»، «الإنسـان» و «النـاس»، نمودهـای متفاوتـی از بازنمایـی هویتـی را بازتـاب می‌دهنـد کـه در برخـی موارد، براسـاسِ ویژگی‌های ظاهری یا ارجاع عام یا خاص اسـتوارند و در برخی دیگر با تقابل‌های معنایـی یـا حالـت وارونگـی، تضادهـای مفهومـی را برجسـته می‌کننـد؛ همچنیـن، نقـش پیامبـر در آیـهٔ «لَقَـدْ كَانَ لَكُـمْ فِي رَسُـولِ اللَّهِ أُسْـوَةٌ حَسَـنَةٌ»، نمونه‌ای از فـرد ارجاعی با هویت

الگویی است که در ساختار گفتمان دینی، کارکردی هدایت‌گر و تربیتی دارد؛ از سوی دیگر، عباراتی چون «الکافرین و المنافقین» نقش تهدیدکننده و انحرافی را در سیستم ارزشی گفتمان قرآنی به تصویر می‌کشند. این تمایزهای گفتمانی، نه‌تنها بیانگر موقعیت کنش‌گران، بلکه نمایان‌گر سازوکارهای مفهومی است که قرآن با آن به بازتولید و تثبیت معنا در ذهن مخاطب می‌پردازد. در مجموع، با اتکا بر چارچوب ون‌لیوون، می‌توان گفت که سورهٔ احزاب با ساختارهای زبانی هدفمند، شبکه‌ای پیچیده از روابط معنایی و هویتی را بنیان می‌گذارد که مخاطب را به واکنش تفسیری، ارزشی و کنشی دعوت می‌کند؛ و این ویژگی، قدرت نهفتهٔ زبان در شکل‌دهی به واقعیت اجتماعی در متون دینی را آشکار می‌سازد.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

منابع

قرآن کریم،

اسدی، مسعود؛ ارسلان، گلفام؛ آقاگل‌زاده، فردوس و آزیتا افراشی (۱۳۹۴). ***«مؤلفه‌های زبان‌شناختی و جامعه‌شناختی معنایی و بازنمایی کنشگران اجتماعی در متون مطبوعاتی»***، جستارهای زبانی، ۲۳ (۲)، ۱-۲۴.
https://ensani.ir/file/download/article/20150615144159-9471-161.pdf

آقاگل‌زاده، فردوس (۱۳۸۵). ***«تحلیل گفتمان انتقادی»***، چاپ ۱. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

بوسه، بئاتریکس؛ مونتورو، روسیو؛ نورگارد، نینا. (۱۴۰۰). ***«فرهنگ سبک‌شناسی»***. (ترجمهٔ احمد رضایی جمکرانی و مسعود فرهمندفر). تهران: نشر مروارید.

بشیر، حسن (۱۳۸۵)، ***«تحلیل گفتمان دریچه‌ای بر روی کشف ناگفته‌ها»***. تهران: دانشگاه امام صادق(ص).

پهلوان، محمدرضا؛ صحراگرد، رحمان؛ فلاحی، محمدهادی؛ (۱۳۸۸ ه.ش)، ***«شیوه‌های بازنمایی کارگزاران اجتماعی در نشریات دوره مشروطه از منظر گفتمان شناسی انتقادی با عنایت به مولفه های گفتمان مدار جامعه شناختی»***، زبانشناسی و گویش‌های خراسان، ۵۱ تا ۷۳.

تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۹). ***«گفتمان و تحلیل گفتمان»***. تهران: انتشارات فرهنگ گفتمان.

حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر (۱۴۰۰). ***«اصول اخلاق کنشگری اجتماعی روحانیون در آموزه‌های شیعی و آیین کاتولیک»***، مطالعات اخلاق کاربردی (اخلاق)، ۱۱ (۶۶)، ۱۱-۴۳.
https://doi.org/10.22081/jare.2022.63090.1709

حموده، محمد. (۱۹۹۸). ***«الإيجاز فی البلاغة العربية»***. القاهرة: دار المعارف.

الریامی، علی بن حمد (۲۰۱۹). ***«تحليل الخطاب المفهوم والمنهج»***، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالزقازيق، ۹ (۲)، ۱۴۰۵-۱۴۳۲.

سادات مقداری، صدیقه و جهانگیری شکوفه (۱۳۹۴). ***«تحلیل گفتمان انتقادی شعر دفاع مقدس برای کودکان از منظر رهیافت ون‌لیوون»***، متن‌پژوهی ادبی، ۱۹(۶۵)، ۱۲۱-۱۶۰.

سعیدنیا، نرجس، اسدی مسعود و سید تقی اندی (۱۳۹۳)، ***«بازنمایی زن در رمان‌های سووشون و سنگ صبور از منظر تحلیل گفتمان انتقادی»***، همایش زبان شناسی دانشگاه علامه طباطبایی مجموعه مقالات نهمین همایش زبان شناسی ایران (جلد اول) ، ۴ (۱۰)، ۶۸۷-۷۰۴. http://noo.rs/kc8sY

صاحبی، سیامک، فلاحی محمدهادی و نسترن توکلی (۱۳۸۹)، ***«بررسی و نقد روایی گلستان براساس نظریهٔ تحلیل انتقادی گفتمان»***، پژوهش زبان و ادبیات فارسی، ۴ (۱۶)، ۱۰۹-۱۳۳
https://literature.ihss.ac.ir/Article/10064

عرب یوسف‌آبادی، عبدالباسط، عبدالله‌زاده فؤاد و فرشته افضلی (۱۳۹۷). ***«گفتمان کاوی زبانی سوره الجن: بررسی آماری»***، پژوهش‌نامهٔ معرف قرآنی، ۹ (۳۳)، ۱۳۹-۱۶۲.

عرب یوسف‌آبادی، عبدالباسط؛ برآبادی، الیاس؛ میرزاده، طاهره. (۱۳۹۶). ***«بررسی ساخت‌های گفتمان‌مدار سوره قصص بر اساس الگوی ون‌لیوون»***. پژوهش‌های ادبی - قرآنی، ۵(۳)، ۳۹-۶۲.

عرب یوسف‌آبادی، فائزة و زهرا داور (۱۴۰۰). ***«تحلیل گفتمان انتقادی کتاب اسرار التوحید بر مبنای الگوی ون‌لیوون»***، پژوهش‌های ادب عرفانی، ۱۵ (۴۷)،۱۶۶-۱۵۳.
https://doi.org/10.22108/jpll.2022.127653.1590

فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹). ***«تحلیل انتقادی گفتمان»***، ترجمهٔ فاطمه شایسته پیران و دیگران، چاپ ۱. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.

یزدان، هدی، مظفری، سودابه؛ علی اسودی. (۱۳۹۹). ***«تحلیل ساخت‌های گفتمان‌مدار در سوره مریم بر اساس الگوی ون‌لیوون»***، مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم، ۳ (۴)، ۱۷۸-۱۹۰.

ملا ابراهیمی، عزت عزیزی‌مراد، قاسم، طرفی سلمانی، کریم و زهرا کریم (۱۴۰۲). ***«تحلیل انتقادی گفتمان‌مدار بر اساس الگوی ون‌لیوون داستان حضرت موسی در سوره طه به عنوان نمونه»***، فصلنامهٔ پژوهش‌های ادبی.قرآنی، ۱۱ (۴۳)، ۱-۲۰.
https://doi.org/10.22034/paq.2024.2021085.3810

نورمندی‌پور، مهدیه، انصاری نرگس و عبد العلی آل‌بویه لنگرودی (۱۴۰۲). ***«بررسی و تحلیل نحوه بازنمایی کارگزاران اجتماعی در خطبه شقشقیه براساس الگوی جامعه شناختی - معنایی ون‌لیوون»***، پژوهشنامهٔ نهج‌البلاغه، ۱۱ (۴۳)، ۳۶-۵۸.

https://doi.org/10.22084/nahj.2024.28558.2992

هارتلی، جان و همکاران (۱۳۸۵). ***«مفاهیم کلیدی در ارتباطات»***، ترجمهٔ میرحسن رئیس‌زاده. تهران: فصل نو.

ون‌دایک، تئون (۱۳۸۲). ***«مطالعاتی در تحلیل گفتمان: از دستور متن تا گفتمان‌کاوی انتقادی»***، ترجمهٔ گروه مترجمان. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.

ون‌لیوون، تئو (۲۰۰۵). ***«آشنایی با نشانه‌شناسی اجتماعی»***، ترجمهٔ محسن نوبخت. تهران: علمی.

یارمحمدی، لطف الله (۱۳۸۳). ***«گفتمان شناسی رایج و انتقادی»***. تهران: هرمس.

ـــــــ (۱۳۸۹). ***«ارتباطات از منظر گفتمان‌شناسی انتقادی»***. تهران: هرمس.

ـــــــ (۱۳۹۰). ***«درآمدی به گفتمان‌شناسی»***. تهران: هرمس.

Leeuwen, Theo Van, (2008). Discourse and Practice, New Tools for Critical Discourse Analysis, Oxford University Press.

Richardson, J. E. (2007). Analyzing newspapers: An approach from critical discourse analysis. New York: Palgrave Publishing.

Van Leeuwen, T.A. (1996), “The representation of social actors”. In CaldasCoulthard, C.R. & Coulthard, M.(Eds.). Texts and Practices: Readings in CDA. London: Routhledge

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

References:

The Holy Qur'an

Aghagolzadeh, F. (2006). Critical discourse analysis. Tehran: Scientific and Cultural Publishing. [In Persian]

Al-Riyami, A. H. (2019). Discourse analysis: Concept and methodology. Journal of the Faculty of Islamic and Arabic Studies for Women in Zagazig, 9(2), 1405–1432. https://doi.org/10.21608/JFAZ.2019.67475 (doi.org in Bing) [In Arabic]

Arab Yousefabadi, A.; Abdollahzadeh, F.; Afzali, F. (2018). Linguistic discourse analysis of Surah Al-Jinn: A statistical study. Quranic Knowledge Research Journal, 9(33), 139–162. [In Persian]
https://doi.org/10.22054/rjqk.2019.34572.1751

Arab Yousefabadi, A.; Barabadi, E.; Mirzadeh, T. (2017). Discourse structures in Surah Al-Qasas based on Van Leeuwen's model. Quranic Literary Studies, 5(3), 39–62. [In Persian]

Arab Yousefabadi, F.; Davar, Z. (2022). Critical discourse analysis of Asrar al-Tawhid based on Van Leeuwen's model. Journal of Mystical Literature Studies, 15(47), 153–166. [In Persian]
https://doi.org/10.22108/jpll.2022.127653.1590

Asadi, M.; Arslan, G.; Aghagolzadeh, F.; Afrashi, A. (2015). Linguistic and socio-semantic components and representation of social actors in press texts. Linguistic Essays, 23(2), 1–24. [In Persian]
https://lrr.modares.ac.ir/article_6351.html

Bashir, H. (2006). Discourse analysis: A gateway to uncovering the unspoken. Tehran: Imam Sadiq University. [In Persian]

Bosse, B.; Montoro, R.; Nørgaard, N. (2021). Stylistics dictionary (A. R. Jamkarani & M. Farhamandfar, Trans.). Tehran: Morvarid Publishing. [In Persian]

Fairclough, N. (2018). Critical discourse analysis (F. Shayesteh Piran et al., Trans.). Tehran: Center for Media Studies and Research. [In Persian]

Fallahi, M. H.; Sahebi, S.; Tavakoli, N. (2010). Narrative critique of Golestan based on critical discourse analysis theory. Persian Language and Literature Research, 4(16), 109–133. [In Persian]
https://literature.ihss.ac.ir/Article/10064

Hartley, J., et al. (2006). Key concepts in communication (M. Ra'eeszadeh, Trans.). Tehran: Fasl-e No Publishing. [In Persian]

Hammouda, M. (1998). Al-Ijaz fi al-Balaghah al-Arabiyyah. Cairo: Dar al-Ma'arif. [In Arabic]

Hosseini Qaleh Bahman, S. A. (2022). Ethical principles of social activism among clerics in Shiite teachings and Catholic doctrine. Applied Ethics Studies, 11(66), 11–43. [In Persian]
https://doi.org/10.22081/jare.2022.63090.1709

Karimi Firouzjaei, A.; Naeimi, F. (2017). Discourse analysis of social justice from Imam Khomeini's perspective based on Van Leeuwen's socio-semantic approach. Journal of Islamic Revolution Studies, 19(74), 129–150. [In Persian]
https://doi.org/10.1001.1.24236462.1396.19.74.7.9

Leeuwen, T. van (1996). The representation of social actors. In C. R. Caldas-Coulthard & M. Coulthard (Eds.), Texts and practices: Readings in CDA. London: Routledge.

Leeuwen, T. van (2005). Introduction to social semiotics (M. Nobakht, Trans.). Tehran: Elmi Publishing. [In Persian]

Leeuwen, T. van (2008). Discourse and practice: New tools for critical discourse analysis. Oxford University Press.

Meghdari, S.; Jahangiri, Sh. (2015). Critical discourse analysis of Sacred Defense poetry for children based on Van Leeuwen's approach. Literary Text Research, 19(65), 121–160. [In Persian]

Molla Ebrahimi, E.; Azizi Morad, G.; Tarafi Salmani, K.; Karim, Z. (2024). Critical discourse analysis based on Van Leeuwen's model: The story of Prophet Moses in Surah Taha. Quranic Literary Research Quarterly, 11(43), 1–20. [In Persian]
https://doi.org/10.22034/paq.2024.2021085.3810
Mozaffari, S.; Asoudi, A.; Yazdan, H. (2020). Discourse structures in Surah Maryam based on Van Leeuwen's model. Stylistic Studies of the Holy Qur'an, 3(4), 178–190. [In Persian]
https://doi.org/10.22034/sshq.2020.235392.1032
Normandipour, M.; Ansari, N.; Al-Bouyeh Langroudi, A. (2024). Representation of social actors in the Sermon of Shaqshaqiyyah based on Van Leeuwen's socio-semantic model. Nahj al-Balagha Research Journal, 11(43), 36–58. [In Persian]
https://doi.org/10.22084/nahj.2024.28558.2992
Pahlavan, M. R.; Sahragard, R.; Fallahi, M. H. (2009). Modes of representing social actors in Constitutional-Era periodicals from the perspective of critical discourse analysis. Linguistics and Dialects of Khorasan, 51–73. [In Persian]
Richardson, J. E. (2007). Analyzing newspapers: An approach from critical discourse analysis. New York: Palgrave Publishing.
Saeednia, N.; Asadi, M.; Andi, S. T. (2014). Representation of women in the novels Savushun and The Patience Stone from the perspective of critical discourse analysis. Proceedings of the 9th Iranian Linguistics Conference, 4(10), 687–704. [In Persian]
http://noo.rs/kc8sY
Van Dijk, T. (2003). Studies in discourse analysis: From text grammar to critical discourse analysis (Group of Translators, Trans.). Tehran: Center for Media Studies and Research. [In Persian]
Yarmohammadi, L. (2004). Mainstream and critical discourse analysis. Tehran: Hermes. [In Persian]
2009) ———————). Communication from the perspective of critical discourse analysis. Tehran: Hermes. [In Persian]
2010) ———————). Introduction to discourse analysis. Tehran: Hermes. [In Persian]

Stylistics Studies of the Holy Quran

Print ISSN 2645-5714
Online ISSN 2676-6035

A Communicative Analysis of Sūrat al-Raḥmān in Light of Roman Jakobson's Theory: Linguistic Functions and Message Structure

Mohammad Mahdi Shahmoradi Faridouni [1], Zahra Esfandiyari [2], Mohammad Taqi Esmaeilpour Moallem [3]

1. Associate Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. (Corresponding Author) Email: mm.shahmoradi@umz.ac.ir
2. M.A. Student in Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: esfandiari.umz403@gmail.com
3. Assistant Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: m.esmaeilpour@umz.ac.ir

Research Article

Extended Abstract

Research Objective: This study aims to examine the communicative structure and linguistic functions of Sūrat al-Raḥmān based on Roman Jakobson's communication theory. Sūrat al-Raḥmān is one of the most remarkable chapters of the Holy Qur'an. Through its rhetorical and musical features and distinctive linguistic structures, it establishes effective communication between God and its recipients, namely humankind and jinn. This study seeks to demonstrate how the sūrah effectively conveys divine concepts through Jakobson's six elements of communication (sender, receiver, message, context, code, and channel) and the corresponding language functions. It also examines how the repetition of the phrase "Fa-bi-ayyi ālāʾi rabbikumā tukadhdhibān" [So which of your Lord's bounties will you both deny] and the use of distinctive linguistic devices reinforce the Sūrah's message.

Research Method: This study employs a descriptive-analytical method to examine the communicative elements and language functions of Sūrat al-Raḥmān through a linguistic analysis based on Jakobson's theory. To provide a more precise account of these language functions, it draws on exegetical sources, Qur'anic studies, and linguistic research. The discussion begins with an introduction to Jakobson's communication theory and then analyses its application to the Qur'anic text, with particular emphasis on Sūrat al-Raḥmān.

Findings: The findings indicate that Sūrat al-Raḥmān, through the comprehensive coordination of communicative elements and language functions, presents a comprehensive model of effective divine communication.

• **Sender:** Almighty God, who conveys His message to humankind and jinn.

• **Receiver:** The recipients of this Sūrah are humankind and jinn, who are directly addressed.

Received: 23 February 2025 | **Received in revised from:** 13 July 2025 | **Accepted:** 14 July 2025 | **Published online:** 23 October 2026

How to cite: shahmoradi fereidoni, M. M., esfandiari, Z. & esmaeilpour moallem, M. T. (2026). A Communicative Analysis of Sūrat al-Raḥmān in Light of Roman Jakobson's Theory: Linguistic Functions and Message Structure. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 10(2), 162–193.

https://doi.org/10.22034/sshq.2025.508187.1522

© 2026 | authors retain the copyright and full publishing rights.

Article type: Research Article

style.quran.ac.ir

Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences

• **Message:** The content of this sūrah revolves around three principal themes: (1) the description of divine blessings; (2) the invitation to gratitude and reflection; and (3) reminders of the Resurrection and the fate of humankind and jinn.

• **Context:** Sūrat al-Raḥmān was revealed in a Meccan context and, in consideration of the circumstances of that period, addresses such concepts as divine mercy and the majesty of creation.

• **Code:** Classical Arabic, characterized by a distinctive linguistic style, rhymed prose (sajʿ), and repetition, constitutes a prominent feature of this sūrah.

• **Channel:** The channel of communication in this Sūrah is divine revelation, conveyed to the Prophet of Islam (PBUHH) through Gabriel and subsequently transmitted to later generations through recitation and reading.

From the perspective of language functions, Sūrat al-Raḥmān skillfully employs all six of Jakobson's language functions:

• **Referential Function:** The Sūrah extensively describes divine blessings and the order of creation, emphasizing divine justice and wisdom.

• **Emotive Function:** The choice of words and the vivid descriptions of divine mercy and justice, together with the repetition of the phrase "Fa-bi-ayyi ālāʾi rabbikumā tukadhdhibān" [So which of your Lord's bounties will you both deny], evoke feelings of gratitude and reflection in the recipients.

• **Phatic Function:** Directly addressing humankind and jinn, together with the repeated use of the key phrase, establishes a form of continuous dialogue between God and the recipients.

• **Poetic Function:** Linguistic musicality, poetic imagery, and purposeful repetition enhance the beauty and appeal of the message.

• **Metalingual Function:** By introducing and explaining certain fundamental concepts, such as God's all-encompassing mercy and divine justice, Sūrat al-Raḥmān reinforces the metalingual function.

• **Conative Function:** Through explicit and implicit commands, the Sūrah invites its recipients to reflect, express gratitude, refrain from sin, and remain mindful of the Hereafter.

Conclusion: The findings indicate that Sūrat al-Raḥmān provides a remarkable example of the harmony between communication theory and language functions. It not only conveys spiritual and divine messages but also engages its recipients in an active and effective communicative process through its distinctive linguistic features. The purposeful repetition of the phrase "Fa-bi-ayyi ālāʾi rabbikumā tukadhdhibān" [So which of your Lord's bounties will you both deny], as a linguistic and rhetorical strategy, underscores the undeniable nature of divine blessings. Furthermore, the use of rhymed prose (sajʿ), linguistic rhythm, and verbal imagery contributes to a better understanding and acceptance of the divine message.

This study demonstrates that, through the application of communicative and linguistic principles, the Holy Qur'an presents a communicative structure that extends far beyond that of a religious text and can serve as a significant model for the analysis of religious communication and Qur'anic linguistics.

Keywords: Sūrat al-Raḥmān; Roman Jakobson's Communication Theory; Language Functions; Communicative Analysis; Qur'anic Linguistics

مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم
Print ISSN 2645-5714
Online ISSN 2676-6035

تحلیل ارتباطی سورۀ الرحمن، براساسِ نظریۀ رومن یاکوبسن؛ بررسی کارکردهای زبانی و ساختار پیام

محمد مهدی شاهمرادی فریدونی [۱]، زهرا اسفندیاری [۲]، محمد تقی اسماعیل پور معلم [۳]

۱. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (نویسندۀ مسئول).
mm.shahmoradi@umz.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.
esfandiari.umz403@gmail.com

۳. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. m.esmaeilpour@umz.ac.ir

پژوهشی

چکیده

نظریه ارتباطی رومن یاکوبسن، با تأکید بر شش عنصر ارتباطی (فرستنده، گیرنده، پیام، زمینه، کد و کانال) و شش کارکرد زبانی (عاطفی، همدلی، ارجاعی، ادبی، متازبانی و دستوری)، چارچوبی جامع برای تحلیل شیوه‌های انتقال پیام در متون زبانی و دینی فراهم می‌کند. این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی، به بررسی تحلیل ارتباطی و کارکردهای زبانی سورۀ الرحمن در این چارچوب پرداخته است. اهمیت این بررسی در آن است که سورۀ الرحمن، یکی از شاخص‌ترین سوره‌های ادبی و موسیقایی قرآن کریم با بهره‌گیری از بافت زبانی منسجم و تصاویر هنری، نمونه‌ای ممتاز از زبان‌شناسی قرآنی به‌شمار می‌آید. مسئلۀ اصلی تحقیق این است که سورۀ الرحمن چگونه از عناصر ارتباطی شش‌گانه و کارکردهای زبانی برای برقراری ارتباطی مؤثر میان خداوند (فرستنده) و مخاطبان انسانی و جن (گیرندگان) بهره می‌گیرد. یافته‌ها نشان می‌دهد که عنصر فرستنده با استفاده از صفت «الرحمن» و افعال خالقانه و آموزشی، نقش هدایت‌گر ایفا می‌کند. گیرندگان با خطاب مستقیم و پرسش‌های توبیخی درگیر ارتباط می‌شوند. پیام سوره با محورهای نعمت‌های الهی، دعوت به شکرگزاری و یادآوری قیامت، منتقل می‌شود. زمینه‌های زمانی، مکانی و اعتقادی به درک عمیق‌تر پیام کمک می‌کنند. کد زبانی (عربی فصیح، بلاغی و موسیقایی) و کانال ارتباطی (وحی و قرائت) نقش مؤثری در ماندگاری و تأثیر پیام دارند. در سطح کارکردهای زبانی، سورۀ الرحمن از کارکرد عاطفی برای القای حس رحمت و عظمت، کارکرد همدلی برای ایجاد تعامل با مخاطب، کارکرد ارجاعی برای بیان نظم آفرینش، کارکرد ادبی برای زیبایی و موسیقی زبانی، کارکرد متازبانی برای توضیح مفاهیم الهی و کارکرد دستوری برای دعوت به رفتارهای اخلاقی، بهره می‌گیرد.

واژگان کلیدی: تحلیل ارتباطی، زبان‌شناسی قرآنی، سورۀ الرحمن، کارکردهای زبانی، نظریۀ رومن یاکوبسن.

تاریخ دریافت: ۰۵ اسفند ۱۴۰۳ | **تاریخ اصلاح:** ۲۲ تیر ۱۴۰۴ | **تاریخ پذیرش:** ۲۳ تیر ۱۴۰۴ | **تاریخ انتشار آنلاین:** ۰۱ آبان ۱۴۰۵

استناد به این مقاله: شاهمرادی فریدونی، محمد مهدی، اسفندیاری، زهرا و اسماعیل پور معلم، محمد تقی. (۱۴۰۵). تحلیل ارتباطی سوره الرحمن بر اساس نظریه رومن یاکوبسن؛ بررسی کارکردهای زبانی و ساختار پیام. *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*، ۱۰(۲)، ۱۶۲-۱۹۳.
https://doi.org/10.22034/sshq.2025.508187.1522

۱۴۰۵© نویسندگان دارنده حق مولف مقاله خود بدون محدودیت هستند
نوع مقاله: پژوهشی **ناشر:** دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
style.quran.ac.ir

۱. مقدمه

قرآن کریم در جایگاه معجزهٔ ماندگار، گنجینه‌ای بی‌نظیر از معارف الهی، زیبایی‌شناسی ادبی و ساختارهای زبانی است که توانسته در طول تاریخ توجه اندیشمندان، زبان‌شناسان و مفسران را به خود جلب کند. سورهٔ الرحمن، یکی از سوره‌های برجستهٔ قرآن کریم با ترکیبی از مضامین عمیق معنوی و جلوه‌های شگفت‌انگیز ادبی به معرفی نعمت‌های الهی، قدرت خالق و یادآوری قیامت می‌پردازد. این سوره که با عبارت تکرارشوندهٔ ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ شناخته می‌شود، از نظر محتوایی و موسیقایی مخاطب را به تفکر در نعمت‌های خداوند و شکرگزاری فرا می‌خواند. ویژگی برجستهٔ بافت زبانی این سوره، بهره‌گیری از تکرار هدفمند، تقارن معنایی، سجع‌های هماهنگ و موسیقی زبانی دلنشین است که در کنار خطاب گفت‌وگویی به انسان و جن، ساختاری ریتمیک و تأثیرگذار پدید آورده و ارتباطی زنده و پویا با مخاطب برقرار می‌سازد.

یکی از رویکردهای نوین در تحلیل متون مذهبی، بهره‌گیری از نظریه‌های زبان‌شناختی برای درک عمیق‌تر ساختار ارتباطی و پیام‌های محتوایی است. نظریه ارتباطی رومن یاکوبسن که بر شش عامل ارتباطی (فرستنده، گیرنده، پیام، زمینه، کد و کانال) و شش کارکرد زبانی (عاطفی، هم‌دلی، ارجاعی، ادبی، متازبانی و دستوری) استوار است، ابزاری مؤثر برای بررسی چگونگی انتقال پیام در متون دینی و ادبی ارائه می‌دهد. این نظریه با تأکید بر نقش کارکردهای زبانی در شکل‌دهی به معنای متن و نحوهٔ انتقال پیام به مخاطب، ظرفیت بالایی برای تحلیل ساختارهای ارتباطی و زیبایی‌شناسی زبان قرآن کریم فراهم می‌آورد.

تحلیل سورهٔ الرحمن، براساسِ نظریه ارتباطی یاکوبسن، فرصتی برای کشف جنبه‌های جدیدی از ارتباط الهی در قرآن فراهم می‌کند. این پژوهش می‌کوشد تا با تکیه بر این چارچوب نظری، نقش عوامل و کارکردهای زبانی در انتقال پیام‌های محوری سورهٔ الرحمن را بررسی کند. ازآنجاکه این سوره ویژگی‌های ادبی و بلاغی منحصربه‌فردی دارد، انتخاب آن باعنوان موضوع تحقیق، امکان ارائهٔ تحلیل جامع‌تری را فراهم می‌سازد.

پرسش اصلی این پژوهش آن است که سورهٔ الرحمن چگونه از عناصر ارتباطی و کارکردهای زبانی مختلف، برای انتقال مؤثر پیام‌های الهی بهره می‌گیرد؟ همچنین، چالش محوری تحقیق بررسی میزان انطباق ساختارهای زبانی این سوره با الگوی نظری یاکوبسن و تحلیل نقش آن در شکل‌دهی به تجربهٔ معنوی مخاطب است.

در این مقاله، پس‌از معرفی نظریه ارتباطی یاکوبسن و بررسی ساختار کلی سورهٔ الرحمن، عوامل شش‌گانهٔ ارتباط و کارکردهای زبانی آن تحلیل می‌شوند. هدف از این پژوهش، فهم

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

دقیق‌تر از نحوهٔ انتقال پیام الهی و نقش زبان در برقراری ارتباط با مخاطبان انسانی و جن است. این تحلیل می‌تواند راهگشای پژوهش‌های بیشتری در حوزهٔ تحلیل زبان‌شناختی متون قرآنی باشد و به درک عمیق‌تر از جنبه‌های زبانی و معنایی قرآن کمک کند.

روش تحقیق در این پژوهش، توصیفی-تحلیلی است؛ به این معنا که ابتدا با بهره‌گیری از چارچوب نظری رومن یاکوبسن، ساختار ارتباطی سورهٔ الرحمن تبیین شده و سپس کارکردهای زبانی آن با تحلیل محتوای آیات مورد بررسی، قرار می‌گیرد.

۱-۱. پیشینهٔ تحقیق

مطالعات پیشین دربارهٔ سورهٔ الرحمن، عمدتاً بر جنبه‌های بلاغی، تفسیری و زیبایی‌شناختی متمرکز بوده است. اما به‌کارگیری نظریه یاکوبسن در تحلیل قرآن به‌صورت جامع، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. از جمله پژوهش‌هایی که این مدل ارتباطی را در قرآن بررسی کرده‌اند، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- «تحلیل زبان‌شناختی سورهٔ نازعات با تکیه بر الگوی ارتباطی رومن یاکوبسن» به قلم حمیرانی و هاشمی در مجله قرآنیکا سال ۱۴۰۳شماره۱، برخی از زوایای سوره را با بهره‌گیری از مدل ارتباطی یاکوبسن مورد تحلیل قرار داده است تا ضمن معرفی نقش‌های ارتباطی موجود، مفاهیم بنیادین را استخراج کند.

- «تحلیل کارکرد همدلی نظریه زبانی یاکوبسن در سوره‌های مدنی و مکی (مطالعهٔ موردی: جزء نخست و سی‌ام)» به قلم پاکتچی، اشرفی و فخاری در مجلهٔ مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی سال ۱۴۰۳ شمارهٔ ۲۸، با مطالعهٔ جزء۱ باعنوانِ آیات مدنی و بخش‌های مکی جزء ۳۰، نشان دادند که آیات با کارکرد همدلی در قرآن، وجود دارد و فراوانی این کارکرد در آیات مکی، بیش از آیات مدنی است.

- «شیوه‌های ارتباط کلامی پیامبران(ع) در سورهٔ مبارکهٔ غافر، براساسِ الگوی ارتباط کلامی یاکوبسن» به قلم نعمتی و فعلی در مجلهٔ مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم، سال ۱۴۰۱، شمارهٔ ۲، کلام پیامبران را در این سوره، باتوجه‌به رویکرد زبان‌شناسی الگو یاکوبسن، مورد بررسی قرار داده‌اند.

- «تمایز سوره‌های مکی و مدنی، براساس نقش‌های زبانی (مطالعهٔ موردی سوره‌های مریم و طه، نور و احزاب، براساسِ الگوی ارتباطی رومن یاکوبسن)» به قلم سلیمی و انصاری در فصلنامهٔ پژوهش‌های ادبی-قرآنی سال ۱۴۰۰، شمارهٔ ۲، به بررسی نقش‌های زبانی در سوره‌های مذکور پرداخته‌اند.

- «بررسی خطاب در قرآن، برمبنایِ مدل ارتباطی یاکوبسن با تکیه بر سه مخاطب

«انسـان»، «بنـی‌آدم» و «نـاس»» بـه قلم درویشـی رکنـی، گلفـام و حاجی‌خانـی در فصلنامهٔ پژوهش‌های ادبی. قرآنی سـال ۱۳۹۹، شـمارهٔ ۲، براسـاسِ مدل ارتباطی یاکوبسن، به بررسی روشـی می‌پـردازد کـه قـرآن مـردم را بـا واژه‌های «نـاس»، «بنـی‌آدم» و «انسـان» مخاطـب قرار می‌دهد.

- «تحلیل زبان‌شـناختی واژه‌های حمد و شـکر در آیات قرآن کریم، برپایهٔ الگوی ارتباطی یاکوبسن و رده‌بندی کولماس» به قلم یعقوبی و کرد زعفرانلو در فصلنامهٔ پژوهش‌های ادبی. قرآنی سـال ۱۳۹۷، شـمارهٔ ۱، به بررسـی فراوانی مفاهیم حمد و شـکر باتوجه‌به این رویکرد، پرداخته‌اند.

این پژوهش تلاش می‌کند تا با استفاده از این چارچوب نظری، نگاهی نوین به ابعاد زبانی و ارتباطی سـورهٔ الرحمن بیفکند. در مقایسـه با پژوهش‌های پیشین که عمدتاً بر سوره‌های خاص یا نقش‌های زبانی منفرد (مانند همدلی یا خطاب) متمرکز بوده‌اند، ویژگی برجستهٔ ایـن پژوهـش، تحلیل جامـع و هم‌زمان تمامی عناصـر ارتباطی و کارکردهـای زبانی در یک سـورهٔ واحـد و کامـلاً ادبی. موسـیقایی، مانند سـورهٔ الرحمن اسـت. افزون بر ایـن، باتوجه‌به بافت ویژهٔ زبانی و ریتمیک این سـوره و کاربرد گسـتردهٔ تکنیک‌های تکرار و تقارن، بررسـی آن از منظر نظریه یاکوبسـن می‌تواند ابعاد تازه‌ای از نحوهٔ انتقال پیام الهی در قرآن را آشـکار سازد.

۲. مبانی نظری

بـرای تحلیل ارتباطی سـورهٔ الرحمن، چارچوب نظری ایـن پژوهش بر نظریهٔ ارتباطی رومن یاکوبسـن اسـتوار اسـت. ایـن نظریـه، یکـی از مدل‌هـای تأثیرگـذار در زبان‌شناسـی و علوم ارتباطـات، فرآینـد ارتبـاط را به شـش عامل اصلی تقسـیم می‌کنـد و برای هر عامـل، کارکرد زبانی متناظر تعریف می‌نماید.

۲-۱. نظریه ارتباطی یاکوبسن: عوامل و کارکردها

دیدگاه‌هـای متعـددی در حـوزهٔ کاربـرد زبان مطرح شـده اسـت کـه یکی از آن‌هـا الگوی ارتباطی یاکوبسـن اسـت. او شخصیتی چندبعدی اسـت که در زمینه‌های گوناگون بررسی زبـان، از قبیـل: گویش‌شناسـی، اسطوره‌شناسـی، سبک‌شناسـی، زبان‌شناسـی تاریخـی، مردم‌شناسـی و... موفق بوده اسـت (یاکوبسـن، ۱۳۹۶: ۱۰). رومن یاکوبسن در نظریهٔ ارتباطی خـود، شـش عامـل اصلـی بـرای فرآینـد ارتبـاط معرفـی می‌کنـد و معتقـد اسـت کـه در هـر موقعیت، یکی از عوامل غالب است و این عامل غالب منش کلی پیام را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد (چندلر، ۱۳۸۷: ۲۶۰):

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

۱. فرستنده[1]: فرد یا نهادی که پیام را برای گیرنده تولید و ارسال می‌کند.

۲.گیرنده[2]: فرد یا نهادی که پیام را دریافت و تفسیر می‌کند.

۳. پیام[3]: محتوای اصلی که میان فرستنده و گیرنده منتقل می‌شود.

٤. زمینه[4]: موقعیت یا موضوعی که پیام در آن ارائه می‌شود و باید برای فرستنده و گیرنده قابل درک باشد.

۵. کد[5]: نظام زبانی یا رمز مشترک میان فرستنده و گیرنده که پیام در آن رمزگذاری شده است.

٦. کانال[6]: وسیله‌ای که از طریق آن پیام منتقل می‌شود.

هریک از این عوامل با یکی از کارکردهای زبانی مرتبط است که عبارت‌اند از:

۱. کارکرد عاطفی[7]: بیان احساسات و نگرش فرستنده.

۲. کارکرد هم‌دلی[8]: برقراری یا حفظ ارتباط میان فرستنده و گیرنده.

۳. کارکرد ارجاعی[9]: اشاره به موضوع یا محتوای پیام.

٤. کارکرد ادبی[10]: تأکید بر زیبایی‌شناسی و ساختار پیام.

۵. کارکرد متازبانی[11]: تمرکز بر توضیح و تعریف زبان یا کد مورد استفاده.

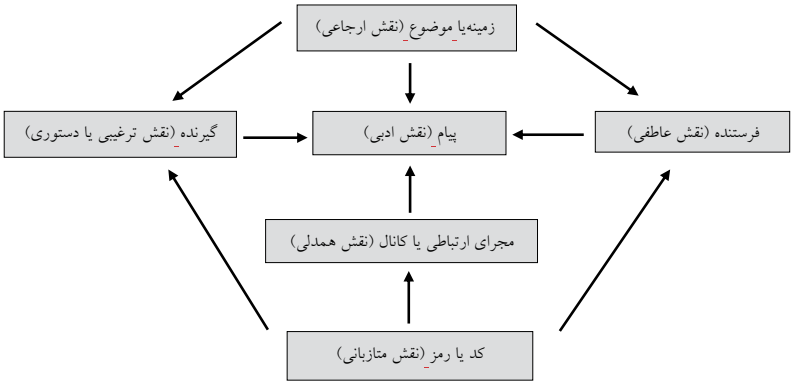
٦. کارکرد دستوری[12]: تلاش برای تأثیرگذاری بر رفتار یا نگرش گیرنده.

یاکوبسن معتقد است در کنش ارتباطی، نخست، فرستنده پیامی را برای گیرنده می‌فرستد. این پیام برای این‌که بتواند مؤثر باشد، باید به موضوع یا مصداقی اشاره کند. موضوع باید برای گیرنده قابل درک باشد و همچنین رمزگانی که برای فرستنده و گیرنده که رمزگذار و رمزگردان پیام هستند، شناخته شده باشد. سرانجام به کانالی نیاز است که به فرستنده و گیرندهٔ پیام امکان می‌دهد تا ارتباط برقرار کنند (یاکوبسن، ۱۳۸۰: ۹۱). نظریهٔ

1. Sender.
2. Receiver.
3. Message.
4. Context.
5. Code.
6. Channel.
7. Emotive.
8. Phatic.
9. Referential.
10. Poetic.
11. Metalinguistic.
12. Conative.

او با تمرکز بر ابعاد مختلف ارتباط، ابزاری جامع برای تحلیل متون دینی فراهم می‌آورد.

مدل نظریه نقش‌های زبانی یاکوبسن



۱-۲. معرفی سورهٔ الرحمن

سورهٔ الرحمن، یکی از سوره‌های برجستهٔ قرآن کریم، دارای ویژگی‌های منحصربه‌فردی است که آن را به یکی از محبوب‌ترین سوره‌ها تبدیل کرده است. این سوره که در مکه نازل شده در شمار سوره‌های مکی قرآن قرار دارد و در ترتیب موجود، پنجاه‌وپنجمین سورهٔ قرآن کریم است (معرفت،۱۳۸۱: ۹۰) و از نظر محتوا، سبک و موسیقی زبانی، ویژگی‌های خاصی دارد که آن را از دیگر سوره‌ها متمایز می‌سازد. الرحمن به معنای «بخشنده»، از اسامی بارز خداوند است که با رحمت گسترده و جهانی او ارتباط دارد. صفت «رحمان» اشاره به رحمت عام خداوند دارد که شامل مؤمن و کافر نیکوکار و گنهکار می‌شود. رحمت حقیقی، رحمت خداوند است و اینکه پدر و مادر نسبت به فرزندان خود مهربان‌اند و بسیاری از مردم نسبت به دوستان و علاقه‌مندان خود محبت دارند؛ همهٔ اینها شعاع کمرنگی از رحمت پروردگار است (مکارم‌شیرازی، ۱۳۶۹: ۳۵/۴). سورهٔ الرحمن ۷۸ آیه دارد. این سوره با نام «عروس قرآن» نیز شناخته می‌شود (نوری،۱٤۰۸: ٤٥۱/٤)؛ چراکه به‌طور خاص بر جلوه‌های رحمت الهی و نعمت‌های بی‌شمار او تأکید دارد. این سوره از نخستین آیاتش، با یادآوری صفت الرحمن، انسان را به درک عظمت خداوند و التفات به نعمت‌های بی‌شمار او دعوت می‌کند:

محتوای سورهٔ الرحمن در سه محور اصلی، قابل دسته‌بندی است:

۱. توصیف نعمت‌های الهی: این سوره از ابتدای آفرینش، آموزش قرآن، آفرینش انسان و

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

نعمت بیان تا نعمت‌های طبیعی مانند خورشید، ماه، دریاها، زمین و آسمان را مورد توجه قرار می‌دهد.

۲. دعوت به تأمل در نعمت‌ها و رحمت الهی: تکرار عبارت ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ که ۳۱ مرتبه در این سوره آمده است، نشان‌دهندهٔ تأکید بر شکرگزاری و پذیرش نعمت‌های الهی است.

۳. یادآوری قیامت و سرنوشت نهایی انسان: بخشی از سوره به توصیف قیامت، حسابرسی الهی و پاداش و مجازات اخروی اختصاص دارد. (ر.ک: مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴: ۹۱/۲۳-۹۲)

سورهٔ الرحمن با تکرار عبارت ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾، فضایی منحصربه‌فرد و آهنگین ایجاد می‌کند. این تکرار نوعی مکالمه با انسان و جن به کار می‌رود و مخاطب را به تأمل در نعمت‌های الهی فرا می‌خواند. این ویژگی موسیقایی همراه با بهره‌گیری از سجع، تقارن و تصویرسازی، بلاغت این سوره را به اوج می‌رساند. همچنین، استفاده از تضاد میان رحمت و عدالت الهی (نعمت‌ها در برابر عذاب) به تقویت پیام معنوی سوره کمک می‌کند.

در این سوره، انسان و جن، به‌طور مستقیم، مخاطب قرار می‌گیرند: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ﴾ (۳۱) «ای جن وانس به زودی به حساب کار شما خواهیم پرداخت» (مدرسی، ۱۳۷۷: ۳۲۸/۱۴). این سوره با خطاب مستقیم به دو گروه از مخلوقات خداوند، بر فراگیری پیام الهی و شمول آن بر تمامی موجودات تأکید دارد.

سورهٔ الرحمن با ترکیب آموزه‌های الهی و جلوه‌های ادبی و بلاغی، نمونه‌ای بی‌بدیل از ارتباطات قرآنی است. این سوره علاوه‌بر جنبه‌های ارجاعی و توصیفی، از ابزارهای زبانی ادبی نیز بهره می‌برد تا پیام خود را به شکلی مؤثرتر به مخاطبان منتقل کند. ترکیب این دو جنبه موجب می‌شود که سورهٔ الرحمن انتخابی مناسب برای تحلیل ارتباطی باشد.

۳. تحلیل عوامل ارتباطی در سورهٔ الرحمن

سورهٔ الرحمن، یکی از سوره‌های شاخص قرآن کریم، از نظر ساختار زبانی و ارتباطی، ظرفیت بالایی برای تحلیل، براساس نظریهٔ ارتباطی رومن یاکوبسن، دارد. این سوره با بهره‌گیری از عوامل شش‌گانهٔ ارتباطی (فرستنده، گیرنده، پیام، زمینه، کد و کانال) و تأکید بر ارتباط مستقیم با مخاطبان، امکان ارائهٔ نمونه‌ای برجسته از یک متن ارتباطی قرآنی را فراهم می‌سازد. در این بخش، هریک از عوامل ارتباطی این سوره، براساس مدل یاکوبسن، تحلیل می‌شود:

۳-۱. فرستنده[1]

فرستنده، کسی است که پیامی را برای گیرنده می‌فرستد؛ این پیام برای مؤثر بودن، باید به موضوعی اشاره کند (یاکوبسن، ۱۳۸۰: ۹۱). فرستندهٔ پیام در سورهٔ الرحمن، خداوند متعال است که در همان آغاز سوره با نام «الرحمن» معرفی می‌شود. انتخاب این صفت الهی در جایگاه نخستین واژهٔ سوره، تأکیدی بر رحمت گسترده و فراگیر خداوند است که تمام ابعاد خلقت و نعمت‌ها را دربرمی‌گیرد. این نام، نماد ارتباطی است که بر عشق، بخشش و هدایت استوار است.

خداوند باعنوان فرستندهٔ پیام در آغاز سوره با نام ﴿الرَّحْمَنُ﴾ معرفی می‌شود که این انتخاب زبانی، از همان ابتدا زمینهٔ معنایی پیام را بر محور رحمت الهی قرار می‌دهد. در ادامه، نقش او باعنوان خالق در افعال صریح ﴿خَلَقَ الإِنسَانَ﴾(۳) و ﴿خَلَقَ الجَانَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ﴾ (۱۴) بیان می‌شود؛ ساختار فعلی (فعل ماضی معلوم) در این آیات، بر انجام قطعی و کنشی فعل خلقت از سوی خداوند باعنوان فاعلِ شناخته‌شده (فرستنده) تأکید می‌کند. علاوه‌بر نقش خالق، نقش هادی و معلم نیز در عبارات ﴿عَلَّمَ القُرآنَ﴾(۲) و ﴿عَلَّمَهُ البَيانَ﴾(٤) بازنمایی شده است. در اینجا نیز ساختار فعلی (عَلَّمَ) با فاعل ضمنی (الله) نشان‌دهندهٔ انتقال دانش و معنا از فرستنده (خداوند) به گیرنده (انسان) است؛ یعنی فرایند آموزش و هدایت، بخشی از نقش ارتباطی فرستنده در متن زبانی سوره، تجلی یافته است؛ به همین ترتیب، تکرار ساختار خطابی در آیهٔ ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾، نشان‌دهندهٔ تأکید بر نقش کنشی خداوند باعنوان پیام‌رسان فعال است که نه‌تنها به بیان نعمت‌ها بسنده نمی‌کند، بلکه مخاطب را به بازخورد، پاسخ و تأمل فرا می‌خواند.

۳-۲. گیرنده[2]

در این سوره، دو گروه اصلی باعنوان گیرندگان فعال پیام الهی، مورد خطاب مستقیم قرار می‌گیرند:

انسان‌ها (الإنس): انسان‌ها در مقام مخلوقاتی دارای عقل، اختیار و توان درک زبان با ساختارهای صریح خطاب و افعال کنشی، خطاب قرار می‌گیرند. مثال آن در استفاده از ساختار فعلی ﴿خَلَقَ الإِنسَانَ﴾(۳) و عبارت ﴿وَالأَرْضَ وَضَعَهَا لِلأَنَامِ﴾(۱۰) است که ضمیر ضمنی ﴿لِلأَنَامِ﴾ (همگان از جمله انسان‌ها) را باعنوانِ مخاطب غیرمستقیم، بازنمایی می‌کند.

1. Sender.
2. Receiver.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

جن‌ها (الجن): حضور این گروه باعنوان گیرندگان مستقیم پیام، با استفاده از نداء صریح ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾(۳۵) مشخص می‌شود؛ ساختار «يَا» (أداة نداء) در زبان عربی، قوی‌ترین نشانهٔ فراخوانی مخاطب زنده و فعال است؛ علاوه‌بر این، تکرار عبارت ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ (با ضمیر «كُمَا»: تثنیه که به دو گروه انسان و جن ارجاع می‌دهد) نقش گفت‌وگویی و تعامل‌محور این ارتباط را برجسته می‌کند. این ساختار مخاطبان را در جایگاه گیرندگان پاسخ‌گو و کنش‌مند قرار می‌دهد که باید به پیام الهی واکنش نشان دهند (میرمحمدی زرندی، ۱۳۸۹: ۱۴۸/۴)؛ بنابراین، از منظر نقش ارتباطی «گیرنده» در مدل یاکوبسن، ساختارهای زبانیِ خطاب مستقیم، نداء، ضمیرهای خطاب و استفهام توبیخی، همگی، گویای حضور گیرندهٔ فعال و مشارکت‌جویانه در سورهٔ الرحمن است.

۳-۳. پیام[1]

پیام‌ها با هدف جلب توجه مخاطب، صادر می‌شود که مخاطب به سخن گوش می‌دهد و هدف اصلی این است که ارتباطی را برقرار کنند، آن را ادامه دهند یا قطع کنند (حاتمی و همکاران، ۱۳۹۲: ۹۴). پیام سورهٔ الرحمن چندوجهی و شامل سه محور اصلی است که در سراسر سوره تکرار و تأکید می‌شوند:

۳-۳-۱. توصیف نعمت‌های الهی

یکی از محورهای اصلی پیام، معرفی و توصیف نعمت‌های مادی و معنوی خداوند است. این نعمت‌ها شامل عناصر طبیعی (مانند خورشید، ماه، دریاها و زمین) و نعمت‌های خاص‌تر، مانند «قرآن»، «بیان» و «عدالت» است.

﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾(۵) (نظم الهی در طبیعت): خورشید و ماه با یک نظام مخصوص در سیر و حرکت هستند؛ بر آن، آثار بی‌شمار مترتب می‌شود؛ ازجمله اختلافات در فصول چهارگانه و تشخیص اوقات، ایام، سال و غیره که نمونه‌های از آن شامل می‌شود. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۸۱/۱۶، ر.ک: مغنیه، ۱۴۲۴: ۲۰۵/۷)

﴿عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (۲-٤): پیام اصلی این آیات، تأکید بر اهمیت تعلیم و هدایت است. این آیات، به‌طور مستقیم، به خواننده یادآوری می‌کنند که خداوند رحمت و علم بی‌پایان دارد و نه‌تنها انسان را آفریده، بلکه ابزار شناخت و بیان عطا کرده است. بنا بر سیاق در تعلیم خداوند متعال، قرآن کریم و ادای تلاوت آن‌است و این جز با آسان کردن نطق بر خلق و آسان بیرون آمدن حروف صورت نمی‌گیرد (ر.ک: ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق: ۴۵۲/۷).

1. Message.

۳-۳-۲. دعوت به تفکر و شکرگزاری

پیام الهی در این سوره با دعوت به تأمل در عظمت خلقت و قدردانی از نعمت‌ها همراه است. تکرار عبارت ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ برای محوری مرکزی، مخاطبان را وادار به تفکر می‌کند. این عبارت به‌صورت گفت‌وگویی با انسان‌ها و جن‌ها مطرح شده و از آنان می‌خواهد تا نعمت‌ها را انکار نکنند. (سبزواری، ۱۴۰۲: ۷۱/۷)

۳-۳-۳. یادآوری قیامت و عدالت الهی

بخش دیگری از پیام سوره به یادآوری قیامت و عدالت الهی اختصاص دارد. این پیام شامل توصیفاتی از وقایع قیامت و سرنوشت نهایی انسان‌ها و جن‌ها است. آیات ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (۲۶-۲۷) بر فناپذیری همهٔ مخلوقات و بقای خداوند تأکید دارد. «هرکه در زمین است از جن وانس یا ذات‌الارواح هلاک شوند و هیچ چیز صفت بقا متصف نخواهد شد، جز ذات احدیت الهی» (شعرانی و کاشانی، ۱۳۶۳: ۷۸/۶). نکتهٔ مهم این‌است که سرنوشت نهایی آنان به چگونگی زندگی آن‌ها در دنیا و اطاعت یا نافرمانی از خداوند، بستگی دارد.

۳-۴. زمینه (موضوع)[1]

زمینه در نظریه یاکوبسن به محیط، شرایط یا بستر ارتباطی اطلاق می‌شود که پیام در آن ارائه می‌شود؛ زیرا هدف هرگونه ارتباط، ایجاد واکنش نزد گیرنده است. در این کارکرد، پیام به سوی مخاطب جهت می‌یابد و حکم می‌تواند عقل گیرنده یا احساس او را هدف خود قرار دهد (نعمتی و فعلی، ۱۴۰۱: ۱۷۳). در سورهٔ الرحمن، زمینه چندین بُعد مهم دارد:

۳-۴-۱. زمینهٔ زمانی و مکانی

سورهٔ الرحمن در دوران مکی نازل شده است؛ یعنی دوره‌ای که دعوت پیامبر اسلام(ص) در فضای فرهنگی و اجتماعی جامعهٔ مشرک مکه با مقاومت‌ها و چالش‌های فراوان روبه‌رو بود. زمینهٔ زمانی نزول این سوره، ابتدای دعوت اسلامی است که محور آن معرفی آموزه‌های توحیدی و جلوه‌های رحمت و قدرت الهی بوده است؛ از سوی دیگر، زمینهٔ مکانی این سوره، محیط مشرکان مکه است که جهان‌بینی توحیدی برایشان تازگی داشت و پذیرش آن نیازمند تأمل و بازنگری در باورهای پیشین‌شان بود. در این فضا، تأکید سوره بر رحمانیت الهی و نظام حکیمانهٔ آفرینش (آیات: ﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾ (۱-۳))، مخاطبان را به درک تازه‌ای از جایگاه خداوند و رابطه‌ی انسان با او دعوت می‌کند

1. Context.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

و بستری فراهم می‌سازد تا آنان پیام توحیدی قرآن را با آمادگی ذهنی بیشتری دریافت کنند؛ بنابراین، ساختار محتوایی و زبانی آیات آغازین سوره، کاملاً با زمینهٔ زمانی (ابتدای دعوت) و زمینهٔ مکانی (جامعهٔ مشرک مکه) همخوان است و این انطباق در تقویت کارکرد ارتباطی متن نقش مؤثری دارد.

۳-۴-۲. زمینهٔ مخاطبان

زمینهٔ مخاطبان در سورهٔ الرحمن، به شناختی اشاره دارد که از وضعیت فکری، اعتقادی و سطح آمادگی گروه‌های گیرندهٔ پیام به دست می‌آید. در این سوره، دو گروه انسان و جن باعنوان مخاطبان اصلی معرفی می‌شوند. از نظر زمینهٔ فکری، انسان‌ها در دوران نزول سوره (دوران مکی)، عمدتاً با باورهای شرک‌آمیز و نگاه اسطوره‌ای به عالم مواجه بودند؛ سوره با تأکید بر یکتاپرستی و نظام حکیمانهٔ آفرینش، تلاش می‌کند این زمینه را اصلاح کند. آیات مرتبط با آفرینش انسان و بیان نعمت‌ها (مانند: ﴿خَلَقَ الإِنسَانَ﴾ (۳)، ﴿وَالأَرْضَ وَضَعَهَا لِلأَنَامِ﴾ (۱۰)، ﴿يُخْرَجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾ (۲۲)) نشان می‌دهد که سطح دریافت مخاطب انسانی براساسِ شگفتی از نظام خلقت و نعمت‌های ملموس تحریک می‌شود.

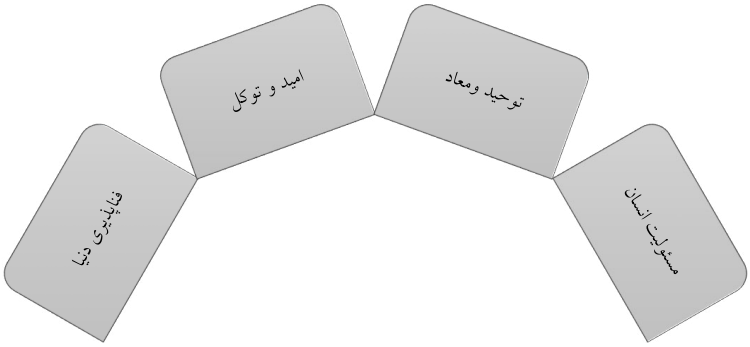
در مورد جن‌ها، آیهٔ ﴿يَا مَعْشَرَ الجِنِّ وَالإِنسِ﴾ (۳۳) با خطاب مستقیم (أداة نداء)، نشان می‌دهد که این گروه نیز باعنوان مخاطبانی با درک و اختیار کافی برای پاسخ به پیام الهی در نظر گرفته شده‌اند؛ بنابراین، پیام این سوره متناسب با سطوح شناختی، فکری و اعتقادی این دو گروه تنظیم شده و از ابزارهای زبانی و تصویری متناسب برای تعامل با هر دو بهره می‌برد.

۳-۴-۳. زمینهٔ اعتقادی

زمینهٔ اعتقادی در سورهٔ الرحمن بر مبنای توحید، رحمت الهی و معاد استوار است. در این سوره، با تأکید بر رحمت عام الهی (الرَّحْمَنُ) و نظام حکیمانهٔ آفرینش، مخاطبان (انسان و جن) به شناخت صحیح از قدرت و ربوبیت الهی فراخوانده می‌شوند. آیات ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (۲۶-۲۷)، صریح‌ترین نمود زمینهٔ اعتقادی معاد و فناپذیری مخلوقات است که ذهن مخاطب را به جاودانگی خالق و محدودیت موجودات معطوف می‌سازد. (مغنیه، ۱۴۲۴: ۲۰۹/۷)

این محورها سبب می‌شود که بافت معنایی و انتظاری مخاطب در فرآیند دریافت پیام دگرگون شود؛ به‌گونه‌ای که پیام الهی در بستری از مفاهیم کلیدی چون توحید، رحمت، معاد، اعتماد به خدا و پرهیز از دلبستگی به دنیا به مخاطب منتقل می‌شود؛ بنابراین، زمینهٔ اعتقادی شکل‌دهندهٔ نحوهٔ تفسیر و درک مخاطب از کلِّ پیام سوره است.

زمینه‌های اعتقادی آیات ۲۶-۲۷



۳-۵. کد (رمز)[1]

کد به نظام زبانی یا رمز موردِاستفاده برای انتقال پیام اطلاق می‌شود و هدف از آن تبیین معنای نشانه‌هایی است که ممکن است گیرنده آن را متوجه نشود و یا به مفهوم خاصی اشاره کند (احمدی، ۱۳۷۰: ۱۴۱). در قرآن کریم، زبان عربی فصیح، برای کد اصلی در تمامی سوره‌ها به‌کار رفته است؛ با این حال، هر سوره بنا بر موضوع، سبک و اهداف خود، از ظرفیت‌های زبانی و بلاغی متفاوتی بهره می‌گیرد. در سورهٔ الرحمن، این کد با ویژگی‌های خاصی، چون ساختار بلاغی آهنگین، تکرار هدفمند و تصویرسازی‌های ادبی، برجسته می‌شود.

۳-۵-۱. ساختار زبانی و بلاغی

سورهٔ الرحمن از کد زبانی زبان عربی فصیح و کلاسیک بهره می‌گیرد؛ زبانی که با ساختار نحوی دقیق، واژگان پرمعنا و الگوهای بلاغی قوی شناخته می‌شود. در این سوره، رمزگان زبانی شامل استفاده از افعال ماضی با بار قطعیّت (مانند: ﴿عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾، ﴿خَلَقَ الإِنسَانَ﴾)؛ ترکیب‌های وصفی و اضافی پرطنین (﴿ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾)، استفاده از اسلوب‌های بلاغی چون استفهام انکاری، تکرار و سجع و ریتم زبانی حاصل از هم‌نشینی مصوت‌ها و واج‌آرایی (به ویژه در تکرار عبارت ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾) است. این کد زبانی، امکان درک مشترک میان فرستنده (خداوند) و گیرنده (انسان و جن) را فراهم می‌کند؛ زیرا ساختار آشنا و زیبای زبان عربی کلاسیک، هم از نظر معنایی و هم از نظر موسیقایی، تأثیر عمیقی بر مخاطب می‌گذارد؛ به‌طور خاص، تکرار عبارت ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ با استفاده از استفهام انکاری و تکرار هدفمند، بخشی از همین رمزگان

1. Code.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

زبانی است که نقش تأکیدی و تعاملی در بافت ارتباطی سوره، ایفا می‌کند و مخاطب را به تأمل و بازخورد فرا می‌خواند.

۳-۵-۲. تصاویر زبانی و ادبی

سورهٔ الرحمن از تصاویر زبانی غنی برای ایجاد تأثیر در مخاطب استفاده می‌کند. این تصاویر شامل توصیف نعمت‌های مادی (مانند ﴿البحرَین﴾(۱۹)، ﴿اللؤلؤ﴾(۲۲)، ﴿الشَّمْسُ﴾(۵)، ﴿القمر﴾(۵)، ﴿النَّجمُ﴾(٦)، ﴿الشَّجَرُ﴾(٦)) و وقایع قیامت (مانند ﴿انْشَقَّتِ السَّمَاءُ﴾(۳۷)) است. این کلمات، با فصاحت و بلاغت ویژه، نظم حاکم بر طبیعت و عظمت خالق را به تصویر می‌کشند. نخست در آیهٔ بیان‌شده، سیر نظم و حرکتشان را مشاهده کن و عظمت ما را درک نما؛ سپس نظرت را به زمین و روئیدنی آن بینداز که نگاه گیاهان بر زمین پهن شده و درختان ساقه‌دار که هردو سجده می‌کنند. (دستغیب، بی‌تا: ۴۴)

۳-۵-۳. کدهای صوتی

در سورهٔ الرحمن، عناصر مختلفی ازجمله تکرار هدفمند، سجع و تقارن زبانی در کنار یکدیگر، موسیقی زبانی خاص و دلنشینی ایجاد می‌کنند که به تقویت پیام و تثبیت آن در ذهن مخاطب کمک می‌نماید. این ویژگی‌های صوتی، سوره را هنگام تلاوت به متنی تأثیرگذار و ماندگار در گوش شنوندگان تبدیل می‌کند؛ برای نمونه، تکرار آیهٔ ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾(۳۱ بار در سوره) با وزن متقارن و تکرار واج‌های «ی»، «ک» و «ب» در قافهٔ ﴿تُكَذِّبَانِ﴾، نوعی ضرب‌آهنگ ذهنی ایجاد می‌کند که مخاطب را درگیر پاسخ‌گویی ذهنی و عاطفی می‌سازد؛ همچنین، در آیات ﴿خَلَقَ الإِنسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾(۳-٤) یا ﴿يُخْرَجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾(۲۲)، سجع در پایان عبارات (قافیه‌ی -ان، -انُ، -انَ) و توازن هجایی، ساختار آهنگین و هماهنگی ایجاد می‌کند که انتقال پیام را از طریق القاهای صوتی مؤثرتر می‌سازد.

۳-۶. کانال[1]

کانال در ارتباط، وسیله‌ای است که پیام از طریق آن منتقل می‌شود. این می‌تواند شامل زبان گفتاری، نوشتاری یا حتی رسانه‌های تصویری و صوتی باشد. براساسِ الگوی یاکوبسن در حیطهٔ نقش همدلی قرار می‌گیرد. در سورهٔ الرحمن، کانال ارتباطی شامل سه بخش اصلی است:

1. Channel.

۳-۶-۱. وحی الهی

اولین و اصلی‌ترین کانال انتقال پیام وحی الهی است که از طریق جبرئیل به پیامبر اسلام(ص) منتقل شده است. در گفتمان قرآنی «وحی»، همان مجرای ارتباطی، وظیفهٔ انتقال تعالیم میان خالق و مخلوق را دارد (اقبالی، ۱۴۰۱: ۸۱). این کانال الهی نقش واسطه میان خداوند و پیامبر را ایفا می‌کند.

۳-۶-۲. قرائت و تلاوت

دومین کانال انتقال پیام در سورهٔ الرحمن، قرائت و تلاوت قرآن است. متن آهنگین و موسیقایی سورهٔ الرحمن، هنگام تلاوت، توجه مخاطبان را به خود جلب می‌کند. این ویژگی شنیداری سبب می‌شود پیام به‌صورت مؤثر به انسان‌ها و حتی جن‌ها منتقل شود.

۳-۶-۳. قابلیت شمول در زمان و مکان

همانند دیگر سوره‌های قرآن کریم که با ویژگی‌های زبانی و محتوایی خود، پیام‌های الهی را برای تمام زمان‌ها و مکان‌ها قابلِ‌فهم و ماندگار ساخته‌اند، سورهٔ الرحمن نیز با ساختار ارتباطی ویژه و موسیقی زبانی مؤثر خود، نمونه‌ای برجسته از این شمول و فرازمانی بودن به شمار می‌آید. پیام این سوره برای تمامی انسان‌ها و جن‌ها در هر عصر و نسلی، قابل درک و کاربردی است.

۴. تحلیل کارکردهای زبانی در سورهٔ الرحمن

سورهٔ الرحمن، یکی از برجسته‌ترین سوره‌های قرآن کریم، با بهره‌گیری از ساختار زبانی منحصربه‌فرد خود، به‌ویژه در زمینهٔ ایجاد احساسات قوی و ارتباط هم‌دلانه، نمونه‌ای عالی برای تحلیل، براساسِ نظریه ارتباطی رومن یاکوبسن، است.

۴-۱. کارکرد عاطفی[1]

کارکرد عاطفی زبان به بیان احساسات و نگرش فرستنده نسبت به موضوع یا مخاطب می‌پردازد؛ تأثیری از احساس خاص گوینده را به وجود می‌آورد؛ خواه آن احساس را داشته باشد یا وانمود کند که چنین احساسی را دارد (آقابابایی وصفوی، ۱۳۹۵: ۱۴). در سورهٔ الرحمن، این کارکرد به‌طورِ برجسته‌ای در نحوهٔ توصیف نعمت‌های الهی و ایجاد حس شکرگزاری و تعجب در مخاطب، نمایان است. برخی از ویژگی‌های کارکرد عاطفی در این سوره عبارت است از:

1. Emotive Function.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

۴-۱-۱. تأکید بر عظمت و رحمت الهی

یکی از جلوه‌های کارکرد عاطفی در این سوره، ایجاد احساس عظمت، رحمت و در عین حال، هیبت الهی است؛ برای نمونه، آیات ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾(۲۶-۲۷) با ترکیب زبان خبری و تصویرسازی قوی از فناپذیری همگان و جاودانگی خداوند، احساس فروتنی، شگفتی آمیخته با ترس مقدس[1] و احساس وابستگی به پروردگار ازلی را در دل مخاطب برمی‌انگیزند.

استفاده از ترکیب ﴿ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ نیز بار عاطفی ویژه‌ای دارد؛ زیرا هم عظمت (جلال) و هم لطافت و رحمت (اکرام) الهی را در یک بیان جمع می‌کند و نوعی پیوند عاطفی عمیق با مخاطب برقرار می‌سازد.

۴-۱-۲. ایجاد حس شگفتی و تعجب

ایجاد حس شگفتی و تعجب در سورهٔ الرحمن، از طریق توصیف هنری پدیده‌های طبیعی و نظام‌های پیچیدهٔ آفرینش صورت می‌گیرد؛ برای نمونه، آیات ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ * بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾(۱۹-۲۰) با تصویرسازی زبانی از دو دریای همجوار با مرز ناپیدا و نفوذناپذیر، تقابل معنایی میان «یلتقیان» (در حال ملاقات) و «لا یبغیان» (عدم تجاوز و اختلاط) را در ذهن مخاطب شکل می‌دهند. این تقابل معنایی، همراه با کاربرد فعل‌های مضارع (یلتقیان، لا یبغیان) که بر پویایی و استمرار این وضعیت خارق‌العاده تأکید دارد، حس شگفتی نسبت به نظم و قدرت پنهان الهی را در مخاطب برمی‌انگیزد؛ افزون بر این، کاربرد واژهٔ «بَرْزَخٌ» (مرز ناپیدا و نهانی)، نوعی ابهام معنایی مثبت ایجاد می‌کند که تصور ذهنی مخاطب را به سوی عظمت و رازآلودگی خلقت سوق می‌دهد و از این طریق، شگفتی و تعجب فکری و عاطفی را به‌شکلی هنری القا می‌نماید.

۴-۱-۳. تشویق به شکرگزاری

سوره به‌صورت مکرر از مخاطبان می‌پرسد که کدام‌یک از نعمت‌های خداوند را انکار می‌کنند: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾. این جمله با لحن پرسشی-توبیخی همراه است و احساساتی از شرمندگی و نیاز به قدردانی در مخاطب ایجاد می‌کند.

۴-۱-۴. توصیف عدالت الهی

بخش‌هایی از سوره که به عدالت الهی و قیامت اشاره دارد، احساس احترام و ترس

1. Awe.

مقدس را در مخاطب برمی‌انگیزد: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيهَا فَانٍ * وَيَبقَى وَجهُ رَبِّكَ ذُو الجَلَالِ وَالإِكرَامِ﴾ (۲۶ـ۲۷)؛ یعنی هرکس که بر روی زمین است از حیوانات و جان‌داران، هالک و فانی‌است و آنچه باقی می‌ماند پروردگار توست؛ پس خداوند مرگ را فاصله بین ثواب و عمل قرار داد تا بنده طاعت را به‌جای آورد برای خوبی آن؛ پس مستحق ثواب شود (همان، ۳۰۵و۳۰۶) و این نشان می‌دهد که عدالت الهی پایدار است و خداوند همیشه در حال نظارت بر انسان است و به انسان یادآوری می‌کند که در زندگی خود باید به انصاف و عدالت رفتار کند؛ زیرا درنهایت، اعمال او باقی می‌ماند و در پیشگاه خداوند قضاوت می‌کند.

۴-۲. کارکرد هم‌دلی[1]

کارکرد هم‌دلی به برقراری و حفظ ارتباط میان فرستنده و گیرنده تمرکز دارد. مرجع پیام همدلانه خود ارتباط است، همان‌طور که پیام هنری خود پیام و مرجع پیام عاطفی خود فرستنده است (گیرو، ۱۳۸۰: ۲۳). در سورهٔ الرحمن، این کارکرد از طریق ابزارهای زبانی مختلف به کار گرفته شده است:

۴-۲-۱. تکرار عبارت «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ»

این عبارت که ۳۱ بار در سوره تکرار شده است، مانند یک نقطهٔ اتصال مداوم عمل می‌کند و ارتباط میان خداوند و مخاطبان (انسان و جن) را زنده نگه می‌دارد. این تکرار نه‌تنها تأمل در نعمت‌های الهی را تقویت می‌کند، بلکه نوعی گفت‌وگوی پیوسته میان فرستنده و گیرنده ایجاد می‌کند.

۴-۲-۲. خطاب مستقیم به انسان و جن

خطاب مستقیم به دو گروه انسان و جن با عبارت «يَا مَعْشَرَ الجِنِّ وَالإِنسِ» نشانه‌ای از کارکرد هم‌دلی است. این خطاب، ارتباطی مستقیم و بی‌واسطه میان فرستنده و گیرنده برقرار می‌کند و حس مشارکت مخاطبان در گفت‌وگو را تقویت می‌نماید: «يَا مَعْشَرَ الجِنِّ وَالإِنسِ إِنِ استَطَعتُم أَن تَنفُذُوا مِن أَقطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرضِ فَانفُذُوا.» (۳۳) در این گفت‌وگو، فرستنده (خداوند) به گیرنده (جن وپری، انس و آدم) خطاب می‌کند: «اگر می‌توانید از نواحی و کناره‌های آسمان و زمین بیرون روید، پس از آن بگریزید ولی نمی‌توانید...» (فیض‌الاسلام اصفهانی، ۱۳۷۸: ۱۰۵۵/۳)

1. Phatic Function.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

کارکرد ارتباطی	عبارت مرتبط	شرح کارکرد
تقویت حس تعلق و مشارکت	يَا مَعْشَرَ الجِنِّ وَالإِنسِ	خطاب مستقیم دو گروه، احساس مشارکت را افزایش می‌دهد
یادآوری محدودیت	لا تنفذون إلا بسلطان	تأکید بر محدود بودن قدرت مخلوق
تشویق به تفکر و تأمل	إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السماوات والأرض	شنونده را به اندیشه و پرسش دربارهٔ قدرت خود و خالق فرا می‌خواند
ایجاد فضای صمیمانه	يَا مَعْشَرَ الجِنِّ وَالإِنسِ	خطاب به صورت مستقیم
ایجاد حس برابری	يَا مَعْشَرَ الجِنِّ وَالإِنسِ	خطاب در یک جمله و به‌صورت یکسان

۴-۲-۳. دعوت به پاسخ‌گویی

عبارت ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾، به‌صورت ضمنی، مخاطب را به پاسخ‌گویی دعوت می‌کند. پس از ذکر نعمت‌های الهی ذکرشده: «پس ای گروه جن وانس، کدام‌یک از نعمت‌های پروردگارتان را که یاد شد، تکذیب و انکار می‌کنید و می‌گویید از خداوند نیست؟»، تا قاریان و سامعان، از سوی خدا بودنِ نعمت‌ها را تصدیق کنند (مشکینی‌اردبیلی، ۱۳۹۲: ۶۳/۸). این تکرار از مخاطبان می‌خواهد که تأمل کرده و موضع خود را در قبال نعمت‌های الهی مشخص کنند. این نوع پرسش، حس گفت‌وگو و تعامل را میان فرستنده و گیرنده تقویت می‌کند.

۴-۲-۴. ایجاد ارتباط عاطفی از طریق زیبایی زبانی

موسیقی زبانی سورهٔ الرحمن که از عناصری همچون تکرار هدفمند، سجع و تقارن زبانی شکل می‌گیرد، موجب می‌شود، مخاطب احساس نزدیکی بیشتری با پیام پیدا کند. این ارتباط هم‌دلانه به حفظ توجه مخاطب کمک می‌کند و پیام را در ذهن او تثبیت می‌نماید (برای نمونه: آیات ۷-۹).

۴-۳. کارکرد ارجاعی

کارکرد ارجاعی زبان به انتقال اطلاعات و اشاره به حقایق مربوط به جهان، انسان و خالق می‌پردازد. جملات اخباری معمولاً از این نوع نقش برخوردار است و در آن گزاره‌ها قابل صدق و کذب‌اند (صفوی، ۱۳۹۲: ۲). در سورهٔ الرحمن، بخشی از آیات سوره، به‌ویژه در

توصیف نظام آفرینش، نعمت‌های الهی و وقایع قیامت، از این کارکرد بهره می‌برد. البته بنا بر اینکه ۳۱ آیه از مجموع ۷۸ آیهٔ سوره، به تکرار جملهٔ ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ اختصاص دارد که از نوع استفهام انکاری است و نه جملهٔ اخباری، نمی‌توان کارکرد ارجاعی را در کلِّ سوره، گسترده دانست؛ بلکه در آیات توصیفی و بیانی سوره، این کارکرد برجسته‌تر ظاهر می‌شود.

۴-۳-۱. اشاره به نعمت‌های الهی

سورهٔ الرحمن با اشاره به نعمت‌های مادی و معنوی، ازجمله آفرینش انسان، جن، خورشید، ماه، درختان و دریاها، توجه مخاطب را به عظمت خلقت خداوند جلب می‌کند. کارکرد ارجاعی در این آیات، به واقعیتی فراتر از خودشان اشاره می‌کند. این توصیفات در قالب زبانی ساده و در عین حال، عمیق ارائه شده‌اند: ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ * وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾(۵-۶). سراسر هستی، از اوج ستارگان تا درختان روییده بر زمین، مقهور اراده و قوانین الهی است. حاکمیت نظم، قانون‌مندی و هدفداری بر زوایای وجودی خورشید و ماه، گیاهان از بوته‌ها تا درختان در اطاعت و فرمانبرداری، نمودهایی از آفرینش و رحمانیت خداوند را به تصویر می‌کشند (هاشمی‌رفسنجانی، ۱۳۸۶: ۱۸/۲۲۰-۲۱۹).

۴-۳-۲. یادآوری عدالت و نظام الهی

در آیات سوره، بر عدالت و نظم الهی تأکید شده است. خداوند در توصیف «میزان» به تعادل و عدالت اشاره دارد و انسان‌ها را از هرگونه طغیان و کاهلی در رعایت این نظم برحذر می‌دارد: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ﴾(۷-۸). در کارها افراط (أَلَّا تَطْغَوْا) و تفریط (لَا تُخْسِرُوا) نباشد؛ کم‌کاری هم از جانب همگان کم‌فروشی محسوب می‌شود (قرائتی،۱۳۹۵: ۱۵). آیات، دعوتی است به مردم که امور خود را در تعامل با این عالم براساس عدل قرار بدهند؛ زیرا این گمراهی برای ترازویی است که خداوند در اختیارشان قرار داده است و آن عقلشان است که وظیفهٔ تنظیم در مسیرشان را دارد. (خطیب، ۱۴۲۴ق: ۱۴/۶۶۶)

۴-۳-۳. اشاره به وقایع قیامت

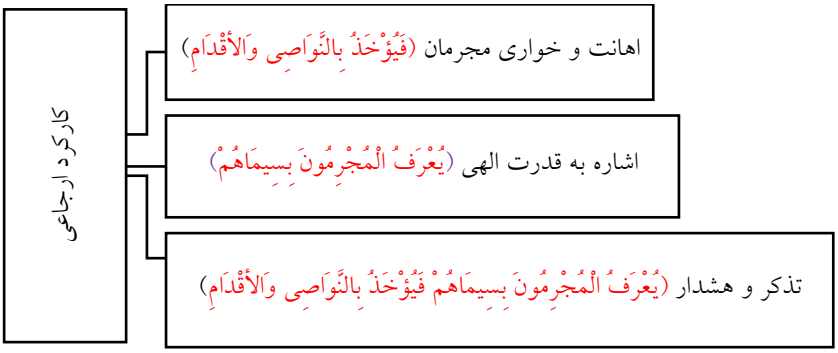
کارکرد ارجاعی در توصیف وقایع قیامت نیز به کار رفته است. خداوند با توصیف جزئیات روز قیامت و فناپذیری تمام مخلوقات، مخاطب را به تأمل در عظمت و بقای خالق دعوت می‌کند: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾(۲۶-۲۷) (صادقی‌تهرانی، ۱۳۷۷: ۵۳۲). آیات با تقابل بین فنا و بقاء، تصویر واضح از پایداری

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

خداوند ارائه می‌دهند. با یادآوری فناپذیر بودن دنیا به‌صراحت می‌گوید که همهٔ موجودات روی زمین، روزی نابود خواهند شد؛ پس انسان نباید به آن دل ببندد و همچنین توجه به بقای خداوند امید به آخرت را در انسان زنده می‌کند و آنچه نزد او است، از قبیل ثواب و جزا، باقی می‌ماند.

۴-۳-۴. اشاره به سرنوشت نهایی انسان و جن

سورهٔ الرحمن به‌صراحت به سرنوشت نهایی انسان و جن در قیامت اشاره دارد و آن‌ها را به تفکر دربارهٔ اعمالشان دعوت می‌کند. این آیات، پیام الهی را با استفاده از تصاویر ملموس و شفاف به مخاطب منتقل می‌کنند: ﴿يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ﴾(٤١) (خطیب‌شربینی و شمس‌الدین، ۱۴۲۵ق: ۱۷۲/۴) «آری که در آن روز، سوال نمی‌شود، بلکه مجرمان با قیافه‌هایشان شناخته می‌شوند و مأموران جهنم این دو (موی پیش‌سر و پاها) را می‌گیرند و با نهایت ذلت به دوزخ می‌افکنند و چه صحنه‌ای دردناک و وحشتناک است آن!» (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۵۶/۳)



۴-۴. کارکرد ادبی

کارکرد ادبی زبان در سورهٔ الرحمن، برجسته است و از ابزارهای زبانی متنوعی برای ایجاد زیبایی و تأثیرگذاری بیشتر، استفاده شده است. این کارکرد توجه ما را به ساختار نحوی، زبان ادبی و الگوهای نهفته در خود پیام جلب می‌کند؛ تأکید بر خود پیام، جنبه‌های شاعرانه و زیبایی‌آفرینی زبان را برجسته می‌کند. (علوی‌مقدم، ۱۳۷۷: ۲۳۵)

۴-۴-۱. تکرار آهنگین عبارت «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ»

تکرار این عبارت که ۳۱ بار در سوره آمده است، نه‌تنها به تقویت موسیقی زبانی کمک

می‌کند، بلکه باعنوان عنصری ادبی، تأکیدی بر اهمیت شناخت و قدردانی از نعمت‌های الهی دارد؛ بدین‌ترتیب که خداوند بزرگ در خلال شمردن نعمت‌های خویش و به‌منظور تحریک و تشویق عواطف بشری، سعی نموده است، حس حق‌شناسی و شکرگزاری را در انسان بیدار کند و از طریق عنوان کردن نعمت‌های بزرگ (خلقت انس و جن، تعلیم قرآن و ...) شوق طاعت و بندگی را در او بیفزاید (نظری و لطفی، ۱۳۹۲: ۹). این تکرار، حس تأمل و پاسخ‌گویی را در مخاطب ایجاد می‌کند.

۴-۴-۲. موسیقی زبانی

استفاده از قافیه‌ها، سجع و توازن در سورهٔ الرحمن سبب شده است که این سوره، هنگام تلاوت، تأثیری عمیق و الهام‌بخش بر شنونده بگذارد: ﴿فِيهَا فَاكِهَةٌ وَالنَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ * وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ﴾ (۱۱-۱۲). الأَكْمَام، هرچیزی است که پوشیده می‌شود؛ مانند لوقا و خرما و الرَّيْحَانُ، رزق است و مراد آنچه که تغذیه می‌شود که همان میوهٔ درخت خرما است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۴۴/۴)؛ این دو کلمه، دارای سجع متوازن است. توازن بین کلمات وعبارات، ریتمی موزون ایجاد کرده است و ارتباط میان آن‌ها محکم‌تر شده است که توانسته به انتقال بهتر پیام کمک کند.

۴-۴-۳. تصویرسازی زبانی

یکی از ویژگی‌های برجستهٔ کارکرد ادبی در این سوره، استفاده از تصاویر زبانی غنی و پرجزئیات است که مخاطب را به تصور صحنه‌های آفرینش و قیامت دعوت می‌کند: ﴿فَإِذَا انْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ﴾ (۳۷) «وروز قیامت موقعی است که آسمان شکافته و از یکدیگر جدا شود مانند گل سرخ رنگین ومانند روغن گداخته، آب گشته و جاری گردد» (خسروانی، ۱۳۵۰-۱۳۵۱: ۱۵۳/۸). اولین تدبیر خداوند همان برپا نمودن روز قیامت که با فروپاشی نظام حاکم بر جهان است، بیان شده است (حاتمی، ۱۳۹۶: ۴۵)؛ درواقع با استفاده از آرایهٔ تشبیه، لحن حماسی ایجاد شده است و تأثیر آن را برای خواننده که این رویداد عظیم قیامت را تصویرسازی کند، دوچندان کرده است.

۴-۴-۴. استفاده از تقارن مفهومی

سورهٔ الرحمن با استفاده از تقارن میان نعمت‌ها و عدالت الهی، ساختاری منظم و هماهنگ ایجاد کرده است. تقارن میان آیات مربوط به دنیا (۴-۱۳) و آخرت (۳۵، ۳۶، ۴۶، ۴۸و...)، نعمت‌ها و عذاب‌ها (۳۲-۷۳) و انسان و جن (۱۴و۱۵)، نشان‌دهندهٔ نظم خاصی در این سوره است.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

۴-۴-۵. توصیف شاعرانهٔ نعمت‌های بهشتی

در آیات پایانی سوره، بهشت و نعمت‌های آن با زبانی شاعرانه و زیبا توصیف شده است. این توصیفات، مخاطب را به تأمل در عظمت و لطف خداوند دعوت می‌کند: ﴿كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ﴾(۵۸) این تشبیه بلیغ از نوع تشبیه عقلی به حسی است که به زیبایی و شفافیت زنان بهشتی اشاره دارد که آنان در روشنی مانند یاقوت و در سفیدی مانند مرجان هستند (طبرسی، ۱۳۷۷: ۲۰۷/۶). ﴿فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ﴾(۷۰) خداوند متعال این نعمت‌ها را برای بندگان خود در بهشت آماده کرده است تا آن‌ها را به‌خاطرِ ایمان و عمل صالح‌شان پاداش دهد.

۴-۵. کارکرد متازبانی (فرازبانی)

کارکرد متازبانی زبان به تعریف و توضیح مفاهیم زبانی و اصطلاحات مورد استفاده می‌پردازد. هدف از این کارکرد، «روشن‌کردن معنای نشانه‌هایی‌است که امکان دارد گیرندهٔ پیام آن‌ها را درک نکند؛ مانند پرسش دربارهٔ کلمات و توضیح برای مخاطب» (علوی‌مقدم، ۱۳۷۷: ۲۳۴). در سورهٔ الرحمن، این کارکرد به‌ویژه در معرفی و توضیح مفاهیم الهی، نعمت‌ها و اصول آفرینش دیده می‌شود.

۴-۵-۱. تعریف و توضیح صفات الهی

سورهٔ الرحمن با نام «الرحمن» آغاز می‌شود که یکی از جامع‌ترین صفات خداوند است. این صفت با سایر صفات و اعمال الهی در آیات دیگر توضیح داده می‌شود: ﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الإِنسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾(۱-٤) در این آیات، رحمت الهی با آموزش قرآن و تعلیم بیان به انسان، به‌صورت کاربردی، توضیح داده می‌شود. ریاعی چنین می‌نویسد: «رحمت آغازگر خلقت است که از سر محبت ظهور یافته است و آنچه همهٔ اجزاء هستی را در وحدتی هماهنگ قرار داده است، نیروی اعجاب‌انگیز عشق است و تعلیم قرآن شأن رحمن است و برای تعلیم گرفتن باید بر درسش حاضر باشی؛ حضوری که مملو از عشق و محبت است. آفریننده‌ای که رحمت مطلق انسان را خلق کرده است و بیانی که او تعلیم می‌دهد، دارای قدرت عظیمه است.» (ریاعی، ۱۳۹۵: ۱۱-۱۵)

۴-۵-۲. تشریح مفاهیم طبیعی و کیهانی

سورهٔ الرحمن با اشاره به پدیده‌های طبیعی، مانند خورشید، ماه، دریاها و آفرینش انسان، به توضیح نقش این پدیده‌ها در نظام آفرینش می‌پردازد: ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ * وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾(۵-٦) ازجمله نعمت‌ها، وجود خورشید و ماه است که زندگی

بدون آن‌ها منظم نمی‌گردد و از روی حساب و تقدیر خداوندی در حرکتند. در آیهٔ ششم، سجدهٔ گیاهان، یعنی در برابر الهی خاضع هستند و در روییدن، تولید، میوه و غیره از ارادهٔ الهی تبعیت می‌کنند که همهٔ این‌ها نشان از اطاعت و تسلیم در برابر خداوند تعبیر می‌شود (قرشی، ۱۳۷۷: ۴۷۱/۱۰). این توصیف‌ها نه‌تنها بر نقش این عناصر تأکید دارد، بلکه به توضیح هماهنگی میان اجزای خلقت نیز می‌پردازد.

۴-۵-۳. تعریف و تشریح مفاهیم اخلاقی و اعتقادی

در این سوره، مفاهیمی مانند عدالت، شکرگزاری، و توجه به قیامت با استفاده از توصیف و توضیح، روشن می‌شوند: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ﴾ (۷-۸). یکی از نعمت‌های الهی طبقات آسمان و آنچه بالای سرِ اهل زمین است و «میزان» ابزاری برای سنجش، اقسامی دارد که ازجملهٔ آن عدالت است که شامل تمام معیارهای عقلی وشرعی و اخلاقی است. برپایی آسمان و آفرینش آن برمبنای میزان و حکمتی ربانی بوده وَ «وَضَعَ الْمِيزَانَ» که میزان تکوین و تشریع و هم میزان، فطرت‌ها و سایر جهات معنوی و مادی را در بر دارد که هرگز نباید در آن طغیان شود (صادقی‌تهرانی، ۱۳۸۸: ۱۸۹/۵). رعایت عدل و انصاف، به‌نوعی، شکرگزاری عملی محسوب می‌شود؛ زیرا انسان با رفتار عادلانه، نشان می‌دهد که نعمت عقل و هدایت الهی را به‌درستی به‌کار می‌گیرد و از آن در مسیر حق استفاده می‌کند. این عمل، هم نشانهٔ قدردانی از نظام حکیمانهٔ الهی است و هم زمینه‌ساز سعادت اخروی است؛ چراکه مطابق آموزه‌های قرآنی، عدالت یکی از ارزش‌های محوری در سنجش اعمال در قیامت است. آیات ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ﴾ (۷-۸) با تشبیه «میزان» به یک معیار دقیق کیهانی، این حقیقت را به زبانی ساده و ملموس برای مخاطب توضیح می‌دهد؛ همان‌گونه که نظام آسمان بر پایهٔ تعادل و اندازه‌گیری دقیق برپاست، روابط انسانی نیز باید براساسِ عدالت استوار باشد و از طغیان (افراط و تفریط) در این میزان پرهیز شود.

۴-۵-۴. تکرار برای تثبیت مفاهیم

تکرار عبارت ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ یکی از جلوه‌های کارکرد متازبانی است که مخاطب را به تأمل در معنا و مفهوم «آلاء» (نعمت‌ها) و شکرگزاری از آن‌ها دعوت می‌کند (قمی، ۱۴۰۴ق:۳۴۴/۲)، پس از ذکر نعمت‌های گوناگون مادی و معنوی که یکی از دیگری گرانبهاتر است، این استفهام تقریری است در مقام اقرار گرفتن و توبیخ کردن و خداوند با این جمله جن و انس را دربرابر این واقعیت قرار می‌دهد که پیرامون این مسائل بیندیشند و بدون این‌که نیاز به تعلیم دیگری باشد، از عقل خود بپرسند که آیا هیچ‌یک از نعمت‌های

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

الهی قابلِ‌انکار است و اگر نیست چرا نعمت خود را نشناسد و چرا شکر منعم را وسیلهٔ شناخت او قرار ندهند (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۱۴/۳). این تغییر ناگهانی در کلام، تأثیری عمیق بر مخاطب دارد و این تکرار پس از ذکر هر نعمت، تأکید بیشتری بر این موضوع دارد و موجب می‌شود تا مخاطب به‌طورِ جدی‌تر به این پرسش پاسخ دهد.

۴-۶. کارکرد دستوری (ترغیبی)

کارکرد دستوری زبان زمانی فعال می‌شود که فرستنده تلاش کند بر رفتار یا تفکر گیرنده تأثیر بگذارد. در چنین حالتی، از افعالِ ندایی یا امری استفاده می‌شود (قاسم‌پور، ۱۳۸۶: ۶۵). در سورهٔ الرحمن، این کارکرد از طریق خطاب مستقیم به انسان و جن و همچنین استفاده از دستورات و دعوت‌های الهی برجسته شده است.

۴-۶-۱. دعوت به شکرگزاری

عبارت ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ که ۳۱ بار در سوره تکرار شده است، یک پرسش توبیخی است که مخاطب را به شکرگزاری و تأمل در نعمت‌های الهی دعوت می‌کند. با این تکرار، خداوند از ما می‌خواهد که آیات را دوباره بخوانیم؛ شاید نکته‌ای از آن دریافت کنیم و راه گذر از این رنج و اسارت چگونه میسر است. خطرات را گوشزد می‌کند و ما باید برای این لطف، از او تشکر کنیم (ریاعی، ۱۳۹۵: ۵۱). این دعوت با لحنی دستوری و تأکیدی همراه است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت.

۴-۶-۲. دستورات اخلاقی و دینی

در این سوره، خداوند انسان‌ها و جن‌ها را به رعایت عدالت و دوری از طغیان دعوت می‌کند: ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ (۹) میزان به معنای وسیلهٔ سنجش و معیار تشخیصِ حق از باطل و عدل و جور است. ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ﴾ امری است که به نهی عطف شده است و واژهٔ «قسط» به معنای عدل است و جملهٔ ﴿وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ نهی دیگری است که به آن امر عطف شده است؛ «وَلَا تُخْسِرُوا» در مورد سنجیدن، به معنای کم فروختن و زیاد خریدن است؛ به‌نحوی که سبب خسارت فروشنده یا خریدار شود (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۹۷/۱۹). این دستور مستقیم به برقراری عدالت و اجتناب از بی‌عدالتی، نمونه‌ای روشن از کارکرد دستوری است.

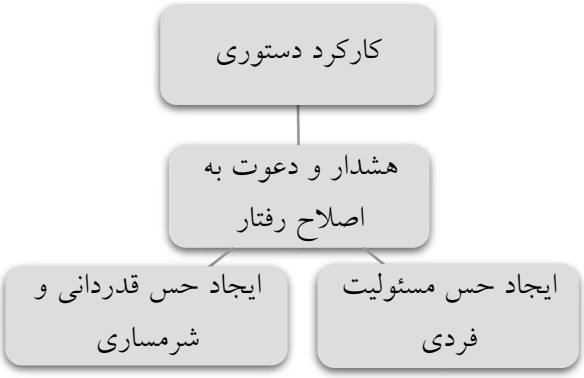
۴-۶-۳. دعوت به تفکر در آفرینش

خطاب مستقیم به انسان و جن در آیات، مانند ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ﴾، نوعی دعوت

به تفکر و تأمل در آفرینش و عظمت خداوند است: ﴿إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾ (۳۳) «ای گروه جن و انس اگر می‌توانید و توانایی دارید، از اطراف آسمان‌ها و زمین بیرون روید تا بگریزند از عذاب و مرگ، نمی‌توانید و قادر نیستید، مگر به تسلط و قدرت من که به شما عطا نمایم» (شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۴۱۸/۱۲). به لحاظ دستوری که در قالب یک شرط (إِنِ اسْتَطَعْتُمْ)، یک درخواست (فَانفُذُوا) و یک نتیجهٔ قطعی (لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ) بیان شده است، با طرح پرسش، دو گروه را به تفکر در مورد قدرت خداوند و محدودیت‌هایشان و با اشاره به عبارت «أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، به نظام منظم و دقیق در آفرینش دعوت می‌کند.

۴-۶-۴. هشدار دربارهٔ قیامت و عذاب الهی

آیاتی که به وقایع قیامت و عذاب الهی اشاره دارند، نوعی هشدار و دعوت به اصلاح رفتار است: ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِن نَارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنتَصِرَانِ﴾(۳۵) «در روز قیامت برای شما (جن و انس)، شعلهٔ آتش که از آتش جدا می‌شود و مس‌گداختهٔ آب‌شده، فرستاده می‌شود؛ پس کسی نیست که شما را یاری کند» (طیب، ۱۳۷۸: ۳۸۱/۱۲). توصیف وقایع، تصویری واضح برای انسان‌ها ترسیم می‌کند و با جملهٔ «فَلَا تَنتَصِرَانِ» که تأکید بر عدم یاری دارد، نشان می‌دهد که هر فردی مسئول اعمال خود است و هیچ‌کس نمی‌تواند به دیگری کمک کند و به انسان یادآوری می‌کند که با انجام اعمال نیک و دوری از گناهان، می‌توانند از عذاب الهی در امان باشند و به رستگاری برسند.



۴-۶-۵. تشویق به عمل صالح

آیات پایانی سوره که به توصیف بهشت و نعمت‌های آن می‌پردازد، نوعی تشویق به انجام اعمال صالح و پرهیز از گناه است: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾(٤٦) (زمخشری،

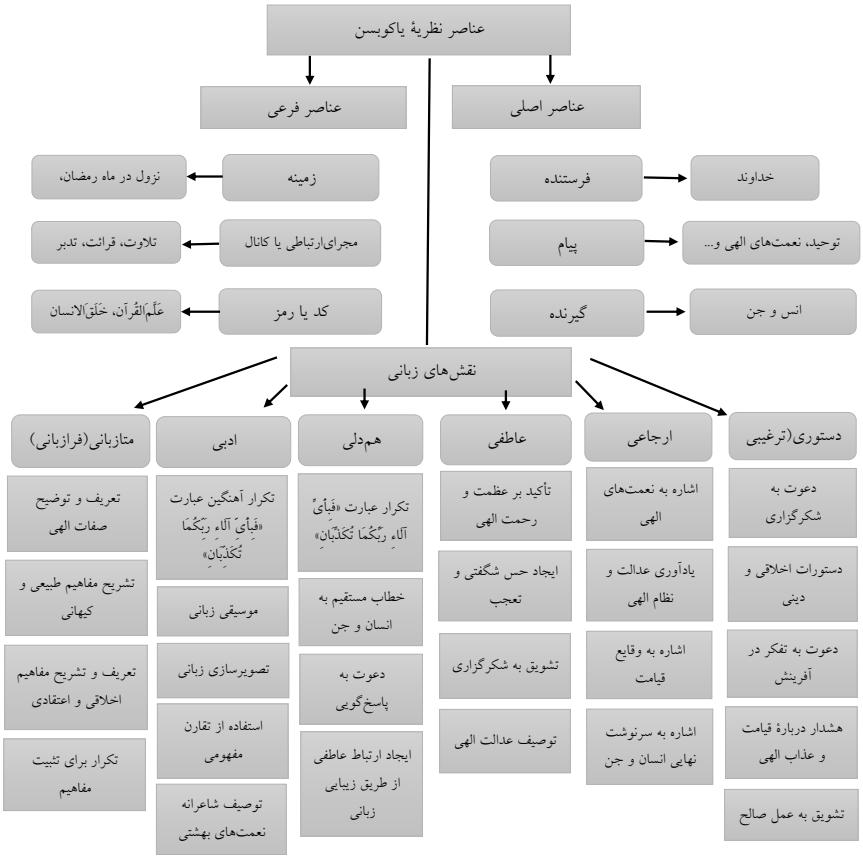
سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

۱۴۰۷: ۴۵۱/۴). امام صادق می‌فرماید: «او کسی است که می‌داند خدا او را می‌بیند و آنچه می‌گوید، می‌شنود و آنچه از خیر و شر انجام می‌دهد می‌داند و این توجه او را از انجام اعمال قبیح باز می‌دارد.» (کلینی، ۱۳۶۹: ۵۷/۲)

نتیجه

این پژوهش با هدف تحلیل سورهٔ الرحمن، براساسِ نظریهٔ ارتباطی رومن یاکوبسن، انجام شد. نظریهٔ یاکوبسن که بر شش عنصر ارتباطی (فرستنده، گیرنده، پیام، زمینه، کد و کانال) و شش کارکرد زبانی (عاطفی، همدلی، ارجاعی، ادبی، متازبانی و دستوری) استوار است، چارچوبی جامع برای بررسی نحوهٔ انتقال پیام در متون دینی فراهم می‌آورد. یافته‌های تحقیق نشان داد که عنصر فرستنده (خداوند) با انتخاب صفت «الرحمن» و افعال آموزش‌دهنده (عَلَّمَ) و خالقانه (خَلَقَ)، نقش هدایت‌گرانهٔ خود را در سوره، برجسته می‌سازد. گیرنده‌های پیام (انسان و جن) از طریق خطاب مستقیم و پرسش‌های توبیخی فعالانه در فرآیند ارتباط درگیر می‌شوند. پیام سوره با سه محور: نعمت‌های الهی، دعوت به شکرگزاری، و یادآوری قیامت به مخاطب منتقل می‌شود. زمینه‌های زمانی، مکانی و اعتقادی به تقویت درک پیام کمک می‌کنند. کد زبانی (عربی فصیح و بلاغی) با استفاده از سجع، تکرار و تصویرسازی‌های هنری، انتقال معنا را تسهیل می‌کند. کانال ارتباطی (وحی و قرائت) امکان دریافت پیام را برای مخاطبان انسانی و جن در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها فراهم می‌آورد. از منظر کارکردهای زبانی، سورهٔ الرحمن کارکرد عاطفی را با القای حس عظمت، رحمت و ترس مقدس تقویت می‌کند. کارکرد همدلی از طریق تکرار پرسش‌گرانه و خطاب مستقیم، تعامل میان خداوند و مخاطب را زنده نگه می‌دارد. کارکرد ارجاعی با توصیف دقیق نظم آفرینش و وقایع قیامت، حقایق جهان را باز می‌نماید. کارکرد ادبی با بهره‌گیری از موسیقی زبانی، تقارن و تصویرسازی به زیبایی پیام می‌افزاید. کارکرد متازبانی از طریق توضیح مفاهیم الهی، نظام کیهانی و ارزش‌های اخلاقی به فهم مخاطب یاری می‌رساند. کارکرد دستوری با دعوت به شکرگزاری، عدالت و عمل صالح رفتار مخاطب را جهت‌دهی می‌کند. در مجموع، سورهٔ الرحمن با بهره‌گیری هماهنگ از عناصر ارتباطی و کارکردهای زبانی، نمونه‌ای ممتاز از یک متن دینی ادبی است که نه‌تنها پیام‌های محتوایی عمیق را منتقل می‌کند، بلکه تجربه‌ای معنوی و زیبایی‌شناسانه برای مخاطب خلق می‌نماید. این تحلیل نشان می‌دهد که نظریه یاکوبسن ظرفیت بالایی برای تبیین شیوه‌های ارتباطی قرآن کریم دارد.

مدل ارتباطی سورهٔ الرحمن، براساسِ نظریهٔ رومن یاکوبسن



سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

منابع

قرآن‌کریم

ابن‌کثیر، اسماعیل‌بن عمر (۱۴۱۹ق). ***«تفسیرالقرآن العظیم»***. بیروت: دارالکتب العلمیه.

احمدی، بابک (۱۳۷۰). ***«ساختار و تاویل متن»***. تهران: نشر مرکز.

آقابابایی، سمیّه، ایران‌زاده، نعمت‌الله و صفوی، کورش. (۱۳۹۵). بررسی ساختار ادب غنایی از دیدگاه زبانشناسی با تکیه بر نظریّهٔ «نقش‌های زبانی یاکوبسن». متن پژوهی ادبی، ۲۰(۶۹)، ۷-۳۴.

https://doi.org/10.22054/ltr.2016.6840

اقبالی، مسعود (۱۴۰۱). ***«کارکرد نقش‌های زبانی در تبیین مفاهیم تربیتی - اجتماعی سورهٔ حجرات، با تکیه بر الگوی ارتباطی رومن یاکوبسن»***. پژوهش‌های ادبی - قرآنی، ۱۰(۲)، ۷۷-۹۲.

https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23452234.1401.10.2.5.6

چندلر، دانیل (۱۳۸۷). ***«مبانی نشانه‌شناسی»***، ترجمهٔ مهدی پارسا، چاپ سوم. تهران: سورهٔ مهر.

حاتمی، سعید، قاسم‌زاده، سیدعلی و امیری، نجمه (۱۳۹۲). ***«تحلیل رویکرد تعلیمی ابوسعید ابوالخیر بر مبنای نظریه ارتباط کلامی رومن یاکوبسن»***. پژوهش‌نامه ادبیات تعلیمی، ۵(۱۷)، ۸۷-۱۱۴.

https://sanad.iau.ir/Journal/parsadab/Article/1028923

حسینی همدانی، محمد (۱۴۰۴). ***«انوار درخشان در تفسیر قرآن»***. تهران: لطفی.

خسروانی، علی‌رضا (۱۳۵۱). ***«تفسیر خسروی»***. تهران: کتاب‌فروشی اسلامیه.

خطیب‌شربینی، محمدبن احمد و شمس‌الدین، ابراهیم (۱۴۲۵ق). ***«السراج‌المنیر»***. بیروت: دارالکتب‌العلمیه.

خطیب، عبدالکریم (۱۴۲۴ق). ***«التفسیر القرآنی للقرآن»***. قاهره: دارالفکر العربی.

دستغیب، عبدالحسین (بی‌تا). ***«بهشت جاودان تفسیر سوره شریفه الرحمن»***. قم: دارالکتاب.

ریاعی، مسعود (۱۳۹۵). ***«تفسیر مهر: در شرح معانی سوره الرحمن»***. تهران: عصر کنکاس.

زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). ***«الکشاف»***. لبنان: دارالکتاب العربی.

سبزواری، محمد (۱۴۰۲ق). ***«الجدید فی تفسیرالقرآن المجید»***. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.

شاه‌عبدالعظیمی، حسین (۱۳۶۳). ***«تفسیر اثنی‌عشری»***. تهران: میقات.

شعرانی، ابوالحسن و کاشانی، فتح‌الله (۱۳۶۳). ***«تفسیر خلاصه منهج الصادقین»***. تهران: اسلامیه.

صادقی‌تهرانی، محمد (۱۳۷۷). ***«البلاغ فی تفسیرالقرآن بالقرآن»***. قم: مکتبه محمدالصادقی الطهرانی.

ـــــــــ (۱۳۸۸). ***«ترجمان فرقان»***. قم: شکرانه.

صفوی، کوروش (۱۳۹۲). ***«از زبان‌شناسی به ادبیات»***. تهران: سورهٔ مهر.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۵۲). ***«المیزان فی‌تفسیرالقرآن»***. بیروت: موسسه الاعلمی‌للمطبوعات.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷). ***«تفسیر جوامع الجوامع»***، ترجمهٔ احمد امیری شادمهری. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

طیب، عبدالحسین (۱۳۷۸). ***«اطیب البیان فی تفسیرالقرآن»***. تهران: اسلام.

علوی‌مقدم، مهیار (۱۳۷۷). ***«نظریه‌های نقد ادبی معاصر، صورت‌گرایی و ساختارگرایی»***، چاپ اول. تهران: سمت.

فیض‌الاسلام اصفهانی، علی‌النقی (۱۳۷۸). ***«ترجمه و تفسیر قرآن عظیم»***. تهران: فقیه.

قاسم‌پور، قدرت (۱۳۸۶). ***«درآمدی بر فرمالیسم در ادبیات»***، چاپ اول. اهواز: نشر رسش.

قرائتی، محسن و متوسلی، علی‌محمد (۱۳۹۵). ***«تفسیر سوره‌های الرحمن و واقعه»***. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

قرشی، علی‌اکبر (۱۳۷۷). ***«تفسیر احسن‌الحدیث»***. تهران: بنیاد بعثت، مرکز چاپ و نشر.

قمی، علی‌بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). ***«تفسیرالقمی»***. قم: دارالکتاب.

کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۹). ***«اصول کافی»***، ترجمهٔ سید جواد مصطفوی. تهران: کتاب‌فروشی اسلامیه.

مشکینی‌اردبیلی، علی (۱۳۹۲). ***«تفسیر روان»***، جلد ۸. قم: مؤسسهٔ علمی‌فرهنگی دارالحدیث.

مکارم‌شیرازی، ناصر (۱۳۶۹). ***«پیام قرآن (تفسیر موضوعی)»***، جلد ۴، قم: انتشارات نسل جوان.

ـــــــــ (۱۳۷۴). ***«تفسیر نمونه»***، جلد ۳. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

گیرو، پی‌یر (۱۳۸۰) ***«نشانه‌شناسی»***، ترجمهٔ محمد نبوی، چاپ چهارم. تهران: آگاه.
مدرسی، محمدتقی (۱۳۷۷). ***«تفسیر هدایت»***. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
معرفت، محمدهادی (۱۳۸۱). ***«علوم‌القرآن (التمهید فی علوم‌القرآن)»***. قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق). ***«التفسیرالکاشف»***. ایران: دارالکتاب الاسلامی.
میرمحمدی زرندی، ابوالفضل (۱۳۸۹). ***«تفسیر بلاغ»***. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ‌ونشر بین‌الملل.
نظری، علی و لطفی، افتخار (۱۳۹۲). ***«سورهٔ مبارکه الرحمن از منظر سبک‌شناسی»***. همایش اعجاز قرآن، دوره ۲.
https://quran.sbu.ac.ir/documents
نعمتی، فاروق و فعلی، بهنام (۱۴۰۱). ***«شیوه‌های ارتباطی کلامی پیامبران (ع) در سورهٔ مبارکه غافر بر اساس الگوی ارتباطی رومن یاکوبسن»***. مطالعات سبک‌شناختی قرآن‌کریم، ۶(۲)، ۱۶۶-۱۸۷. doi: 10.22034.sshq.2023.367012.1222
نوری، میرزاحسین (۱۴۰۸ق). ***«مستدرک‌الوسائل»***. قم: آل‌البیت.
هاشمی‌رفسنجانی، اکبر (۱۳۸۶). ***«تفسیر راهنما»***، چاپ پنجم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
یاکوبسن، رومن (۱۳۸۰). ***«ساخت‌گرایی، پساساختارگرایی و مطالعات ادبی»***، ترجمهٔ فرزان سجودی و همکاران. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی حوزه هنری.
ـــــــ (۱۳۹۶). ***«زبان‌شناسی و شعرشناسی»***، ترجمهٔ کوروش صفوی در مجموعه مقالات نشانه‌شناسی، گردآورنده: امیرعلی نجومیان، جلد ۱. تهران: مروارید.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

References:

Holy Quran
Ibn Kathir, Isma'il ibn Umar (1419 AH). Tafsir al-Qur'an al-Azim. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
Ahmadi, Babak (1370 SH). Structure and Interpretation of Text. Tehran: Nashr-e Markaz. [In Persian]
Aghababai, S., Iranzadeh, N. & Safavi, K. (2016). An Investigation of the Structure of Lyrical Literature from a Linguistic Perspective based on Jacobson's theory of Language Functions. Literary Text Research, 20(69), 7–34. https://doi.org/10.22054/ltr.2016.6840
Eghbali, Masoud (1401 SH). The function of language roles in explaining the educational-social concepts of Surah Al-Hujurat based on Roman Jakobson's communication model. Quranic Literary Studies, 10(2), 77–92. doi: 20.1001.1.23452234.1401.10.2.5.6 [In Persian]
Chandler, Daniel (1387 SH). Foundations of Semiotics (Trans. Mehdi Parsa), 3rd Ed. Tehran: Sooreh Mehr. [In Persian]
Hatami, Saeed; Ghasemzadeh, Seyed Ali; Amiri, Najmeh (1392 SH). An educational analysis of Abu Sa'id Abul-Khayr based on Roman Jakobson's communication theory. Didactic Literature Studies, 5(17), 87–114. https://sanad.iau.ir/Journal/parsadab/Article/1028923 [In Persian]
Hosseini-Hamedani, Mohammad (1404 SH). Anvār-e Derakhshān in the Interpretation of the Qur'an. Tehran: Lotfi. [In Persian]
Khosravani, Alireza (1350–1351 SH). Khosravi Interpretation. Tehran: Eslamiyeh Bookstore. [In Persian]
Sharbini, Muhammad ibn Ahmad & Shams al-Din, Ibrahim (1425 AH). Al-Siraj al-Munir. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
Khatib, Abdul Karim (1424 AH). Al-Tafsir al-Qur'ani lil-Qur'an. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi. [In Arabic]
Dastgheib, Abdolhossein (n.d.). Eternal Paradise: Interpretation of Surah al-Rahman. Qom: Dar al-Ketab. [In Persian]
Riaei, Masoud (1395 SH). Mehr Commentary: On the Meaning of Surah al-Rahman. Tehran: Asr-e Konkās. [In Persian]
Zamakhshari, Mahmud ibn Umar (1407 AH). Al-Kashshaf. Lebanon: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
Sabzevari, Mohammad (1402 AH). Al-Jadid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid. Beirut: Dar al-Ta'aruf. [In Arabic]
Shah-Abdolazimi, Hossein (1363 SH). Tafsir-e Asna Ashari. Tehran: Meeqat. [In Persian]
Sha'rani, Abolhasan & Kashani, Fathollah (1363 SH). Abridged Tafsir of Minhaj al-Sadiqin. Tehran: Eslamiyeh. [In Persian]
Sadeghi-Tehrani, Mohammad (1377 SH). Al-Balaghi fi Tafsir al-Qur'an bil-Qur'an. Qom: Maktabat Mohammad al-Sadeghi al-Tahrani. [In Arabic]
1388) ———————————— SH). Tarjoman-e Furqan. Qom: Shokraneh. [In Persian]
Safavi, Kourosh (1390 SH). From Linguistics to Literature. Tehran: Sooreh Mehr. [In Persian]
Tabataba'i, Mohammad Hossein (1352 SH). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Beirut: Al-A'lami Publications. [In Arabic]
Tabarsi, Fazl ibn Hasan (1408 AH). Majma' al-Bayan. Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
1377) ———————————— SH). Tafsir-e Jawame' al-Jawame'. Ed. Ahmad Amiri Shadmehri, Mashhad: Astan Quds Razavi, Islamic Research Foundation. [In Persian]
Tusi, Mohammad ibn Hasan (n.d.). Al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
Tayyeb, Abdolhossein (1378 SH). Atiyyab al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an. Tehran: Islam Publications. [In Persian]
Alavi-Moghaddam, Mahyar (1377 SH). Modern Theories of Literary Criticism: Formalism and

Structuralism. 1st Ed. Tehran: SAMT. [In Persian]
Feyz al-Islam Esfahani, Ali Naqi (1378 SH). Translation and Interpretation of the Holy Qur'an. Tehran: Faqih. [In Persian]
Ghasempour, Ghodrat (1386 SH). Introduction to Formalism in Literature. 1st Ed. Ahvaz: Reshesh. [In Persian]
Qara'ati, Mohsen & Motavasseli, Ali-Mohammad (1395 SH). Interpretation of Surahs al-Rahman and al-Waqi'ah. Tehran: Center for Lessons from the Qur'an. [In Persian]
Qorashi, Ali Akbar (1377 SH). Tafsir Ahsan al-Hadith. Tehran: Be'that Foundation. [In Persian]
Qomi, Ali ibn Ibrahim (1404 AH). Tafsir al-Qomi. Qom: Dar al-Ketab. [In Arabic]
Kulaini, Mohammad ibn Ya'qub (1369 SH). Usul al-Kafi (Trans. Seyyed Javad Mostafavi). Tehran: Eslamiyeh Bookstore. [In Persian]
Meshkini-Ardebili, Ali (1392 SH). Tafsir-e Ravan (Vol. 8). Qom: Dar al-Hadith Cultural Institute. [In Persian]
Makarem Shirazi, Naser (1369 SH). Payam-e Qur'an: Thematic Interpretation (Vol. 4). Qom: Nasl-e Javan Publications. [In Persian]
1374) ———————— SH). Tafsir-e Nemuneh (Vol. 3). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyeh. [In Persian]
Girot, Pierre (1380 SH). Semiotics. (Trans. Mohammad Nabavi), 4th Ed. Tehran: Agah. [In Persian]
Modarresi, Mohammad-Taqi (1377 SH). Tafsir al-Hedayah. Mashhad: Astan Quds Razavi, Islamic Research Foundation. [In Persian]
Ma'refat, Mohammad-Hadi (1381 SH). Quranic Sciences (Al-Tamhid fi 'Ulum al-Qur'an). Qom: Al-Tamhid Cultural Institute. [In Persian]
Moghniyeh, Mohammad-Jawad (1424 AH). Al-Tafsir al-Kashif. Iran: Islamic Book House. [In Arabic]
MirMohammadi Zarandi, Abolfazl (1389 SH). Tafsir-e Balagh. Tehran: Islamic Propagation Organization. [In Persian]
Nazari, Ali & Lotfi, Eftekhar (1392 SH). Surah al-Rahman from a stylistic perspective. Quranic Miracles Conference, 2nd Round. https://quran.sbu.ac.ir/documents [In Persian]
Nematī, Fārooq & Fa'eli, Behnam (1401 SH). The verbal communication strategies of prophets (PBUT) in Surah Ghafir based on Roman Jakobson's model. Stylistic Studies of the Holy Qur'an, 6(2), 166–187. doi: 10.22034.sshq.2023.367012.1222 [In Persian]
Noori, Mirza Hossein (1408 AH). Mustadrak al-Wasa'il. Qom: Al al-Bayt. [In Arabic]
Hashemi Rafsanjani, Akbar (1386 SH). Tafsir Rahnama (5th Ed.). Qom: Islamic Propagation Office. [In Persian]
Jakobson, Roman (1380 SH). Structuralism, Post-Structuralism and Literary Studies (Trans. Farzan Sojoudi et al.). Tehran: Islamic Arts Organization. [In Persian]
1396) ———————— SH). Linguistics and Poetics, Trans. Kourosh Safavi, in Semiotics Papers, Vol. 1, ed. Amir Ali Nojoumian. Tehran: Morvarid. [In Persian]

Stylistics Studies of the Holy Quran

Stylistics Studies of the Holy Quran

Print ISSN 2645-5714
Online ISSN 2676-6035

The Narrator's Tone in the Qur'anic Narrative of Sūrat Yūsuf: An Analysis Based on Gérard Genette's Narrative Theory

Seyyed Jafar Sadeghi [1]

1. Assistant Professor, Department of Theological Education, Farhangian University, Tehran, Iran.
Email: dr.sadeghi@cfu.ac.ir

Extended Abstract

Research Article

Research Objective: Narratology, as a branch of literary studies, provides a systematic framework for analyzing narrative structures and their effects on the recipient. Among the various components of narrative, the narrator's tone plays a significant role in shaping the recipient's experience and conveying the narrative's messages. Sūrat Yūsuf, as one of the most coherent and remarkable narratives in the Qur'an, provides a suitable context for examining the narrator's tone through its linear, character-centred narrative structure. This sūrah recounts the life of Prophet Yūsuf (Joseph), from his childhood dream to his attainment of a distinguished position and his eventual reunion with his family. Owing to its distinctive narrative features and emphasis on moral and spiritual concepts, it provides a prominent example for the study of tone in religious texts.

This study aims to analyse the tone of the divine narrator in Sūrat Yūsuf in light of Gérard Genette's narratological theory. It seeks to identify the characteristics of the narrator's tone, its role in conveying spiritual and moral messages, and its influence on the recipient's emotional and cognitive experience. By examining how linguistic and rhetorical devices are employed to create different tones, including dramatic, emotional, judgmental, and guiding tones, as well as the narrator's interaction with the recipient, the study investigates this key component of the narrative. It also seeks to answer the following questions: How does the narrator's tone transform the story into an instrument of spiritual guidance? What stylistic and rhetorical features contribute to tonal variation? How does this tone shape the recipient's experience?

Research Method: This study employs qualitative content analysis within a narratological framework. Its theoretical foundation is Gérard Genette's narratological theory, according to which narrative is examined at three levels: story, narrative, and narrating. Within this framework, tone is considered one of the key components of narrating. To analyse the narrator's tone in Sūrat Yūsuf, the text of the sūrah was systematically examined, and relevant verses were subjected to analysis. The analysis focused on three prin-

Received: 11 May 2025 | **Received in revised from:** 28 August 2025 | **Accepted:** 29 August 2025 | **Published online:** 23 October 2026

How to cite: Sadeghi, S. J. (2026). The Narrator's Tone in the Qur'anic Narrative of Sūrat Yūsuf: An Analysis Based on Gérard Genette's Narrative Theory. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 10(2), 194–219.
https://doi.org/10.22034/sshq.2025.522711.1546

© 2026 | authors retain the copyright and full publishing rights.

Article type: Research Article

style.quran.ac.ir

Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences

cipal dimensions: the narrator's position (extradiegetic and omniscient); stylistic and rhetorical features (such as direct dialogue, poetic imagery, and repetition); and tonal variations at different stages of the narrative, ranging from dramatic to judgmental and guiding tones. The data were analyzed through close examination of the verses and identification of key examples, including verses 4, 7, 11, 31–35, and 102. Particular attention was paid to linguistic and rhetorical devices, such as metaphor, repetition, and parenthetical questions, as well as grammatical and lexical structures, in order to identify the characteristics of the narrator's tone and their effects on the recipient.

Findings: The analysis of the narrator's tone in Sūrat Yūsuf demonstrates that the divine narrator, occupying an extradiegetic and omniscient position, employs linguistic and rhetorical devices to create a multilayered and dynamic tone that transforms the story into an instrument of spiritual and moral guidance. The narrator's position, characterized by absolute authority and knowledge, lends the narrative a decisive, authoritative, and unambiguous tone. Stylistic and rhetorical features, such as direct dialogue and poetic imagery in the description of Yūsuf's dream, create dramatic and emotional tones that immerse the recipient in the emotional atmosphere of the story. The repetition of key words and the use of rhetorical devices also generate judgmental and ironic tones that condemn the characters' wrongful conduct. Tonal variations throughout the narrative further demonstrate its dynamic character. While maintaining the narrator's transcendent position, these variations shape the recipient's emotional and cognitive experience and reinforce the narrative's educational messages.

Conclusion: The tone of the divine narrator in Sūrat Yūsuf, grounded in an extradiegetic and omniscient position and conveyed through linguistic and rhetorical devices such as direct dialogue, poetic imagery, and concise structures, transforms the story into a powerful instrument of spiritual and moral guidance. Through its variations across dramatic, emotional, judgmental, and guiding modes, this tone not only advances the narrative but also invites the recipient to reflect on divine wisdom and moral lessons. The stylistic and rhetorical features establish the narrator's authority and credibility while enriching the narrative's tonal variation. Dynamic tonal shifts at different stages of the narrative shape the recipient's emotional and cognitive experience and, by fostering empathy and reflection, deepen the story's educational messages. Ultimately, the narrator's tone in Sūrat Yūsuf functions not merely as a means of storytelling but also as an instrument of instruction and spiritual elevation.

Keywords: Narratology; Narrator's Tone; Gérard Genette; Sūrat Yūsuf

مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم
Print ISSN 2645-5714
Online ISSN 2676-6035

تحلیل مؤلفهٔ «لحن راوی» در روایت سورهٔ یوسف(ع)، براساسِ نظریهٔ ژرار ژنت

سیّد جعفر صادقی [۱]

۱. استادیار گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران E-mail: dr.sadeghi@cfu.acir

پژوهشی

چکیده

داستان حضرت یوسف(ع) در قرآن، روایتی منسجم است که بستری غنی برای تحلیل مؤلفه‌های روایی، به‌ویژه لحن راوی، فراهم می‌کند. این مطالعه با هدف بررسی چگونگی شکل‌گیری و کارکرد لحن راوی در این داستان، براساسِ نظریهٔ روایت‌شناسی «ژرار ژنت»، روایت‌شناس فرانسوی، انجام شده است. سؤال اصلی این است که چگونه لحن راوی از طریق فنون زبانی و بلاغی، داستان را به ابزاری برای هدایت معنوی و اخلاقی تبدیل می‌کند؟ روش تحقیق مبتنی بر تحلیل کیفی متن سورهٔ یوسف، با تمرکز بر شناسایی ویژگی‌های سبکی و بلاغی لحن، مانند گفت‌وگوهای مستقیم، تصاویر شاعرانه و ابزارهایی مانند تأکید و تضاد در چارچوب نظری ژنت است. یافته‌ها نشان می‌دهد که راوی الهی، با جایگاه برون‌داستانی یا سوم شخص و دانای کل، از لحن‌های نمایشی، عاطفی، قضاوت‌گر و هدایت‌گر استفاده می‌کند تا تجربهٔ مخاطب را شکل دهد. این لحن‌ها، از طریق ساختارهای موجز و شیوه‌های بلاغی، تنش‌های روایی را تقویت نموده و پیام‌های تربیتی را برجسته می‌سازد. لحن راوی با ایجاد حس همدلی در گفت‌وگوها و تأمل در قضاوت‌های ارزشی، داستان را به شاهدی بر حکمت الهی تبدیل می‌کند. نتیجهٔ کلی تحقیق نشان می‌دهد که لحن راوی در سورهٔ یوسف، از یک‌سو روایت را پیش می‌برد و از سوی دیگر در مقامِ ابزاری مهم برای آموزش و هدایت، عمل می‌کند.

واژگان کلیدی: روایت‌شناسی ، ژرار ژنت، سوره یوسف(ع)، لحن راوی.

تاریخ دریافت: ۲۱ اردیبهشت ۱۴۰۴ | **تاریخ اصلاح:** ۰۶ شهریور ۱۴۰۴ | **تاریخ پذیرش:** ۰۷ شهریور ۱۴۰۴ | **تاریخ انتشار آنلاین:** ۰۱ آبان ۱۴۰۵

استناد به این مقاله: صادقی، سید جعفر. (۱۴۰۵). تحلیل مؤلفه «لحن راوی» در روایت سوره یوسف(ع) بر اساس نظریه ژرار ژنت. *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*، ۱۰(۲)، ۱۹۴-۲۱۹.

https://doi.org/10.22034/sshq.2025.522711.1546

۱۴۰۵© نویسندگان دارنده حق مولف مقاله خود بدون محدودیت هستند
نوع مقاله: پژوهشی **ناشر:** دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
style.quran.ac.ir

۱- مقدمه

روایت‌شناسی، شاخه‌ای از مطالعات ادبی است که چارچوب نظام‌مندی برای بررسی ساختارهای روایی و تأثیر آن‌ها بر مخاطب ارائه می‌دهد. در این میان، لحن راوی یکی از مؤلفه‌های محوری است که نحوهٔ ارائهٔ داستان و هدایت تجربهٔ مخاطب را شکل می‌دهد. داستان یوسف، زندگی این پیامبر را از رؤیای کودکی تا رسیدن به مقام در مصر و وصال خانواده روایت می‌کند و یکی از روایت‌های منسجم قرآنی است که با ویژگی‌های روایی منحصربه‌فرد، ظرفیتی مناسب برای تحلیل لحن راوی فراهم می‌کند.

هدف این پژوهش، تحلیل لحن راوی در سورهٔ یوسف با تکیه بر نظریهٔ روایت‌شناسی «ژرار ژنت» است. این مطالعه به دنبال شناسایی ویژگی‌های لحن راوی الهی و نقش آن در انتقال پیام‌های معنوی و اخلاقی است. در کنار این هدف، بررسی نحوهٔ تعامل راوی با مخاطب، چگونگی استفاده از ظرافت‌های زبانی برای ایجاد لحن‌های متنوع و تأثیر این لحن‌ها بر تجربهٔ مخاطب نیز مورد نظر است.

مطالعهٔ لحن راوی در متون روایی، به‌ویژه در متون دینی، از چند حیث اهمیت دارد. نخست، لحن همانند پلی بین متن و مخاطب عمل می‌کند و نحوهٔ دریافت پیام را تحت تأثیر قرار می‌دهد (هرمان[1]، ۲۰۰۹: ۸۹). در متون دینی که هدف اصلی هدایت و آموزش است، لحن راوی می‌تواند ابزار قدرتمندی برای انتقال معانی عمیق و ایجاد ارتباط عاطفی با مخاطب باشد. دوم آنکه تحلیل لحن در چارچوب روایت‌شناسی، امکان مقایسهٔ متون دینی با سایر گونه‌های روایی را فراهم می‌کند و به درک تفاوت‌ها و شباهت‌های روایی کمک می‌کند (تولان[2]، ۲۰۱۶: ۱۱۵)؛ از سوی دیگر، سورهٔ یوسف به‌دلیل ساختار داستانی منسجم و تأکید بر مفاهیم اخلاقی و معنوی، نمونه‌ای برجسته برای مطالعهٔ لحن در متون دینی است. این سوره، با ارائهٔ روایتی خطی و شخصیت‌محور، فرصتی منحصربه‌فرد برای بررسی چگونگی استفاده از لحن برای هدایت مخاطب به سوی تأمل و عبرت، فراهم می‌کند؛ همچنین، مطالعهٔ لحن در متون دینی به غنای روایت‌شناسی نیز کمک می‌کند؛ زیرا این متون اغلب از راویانی با جایگاه متعالی و دانای کل، مانند خداوند یا فرستادگان او، برخوردار است که ویژگی‌های خاصی به لحن آن‌ها می‌بخشند (فلودرنیک[3]، ۲۰۱۹: ۶۷). این ویژگی‌ها، مانند اقتدار الهی و جهت‌گیری تربیتی، تحلیل لحن را از منظر روایت‌شناسی پیچیده‌تر، ولی درعین‌حال، جذاب‌تر می‌کنند.

1. Herman, David.
2. Toolan, Michael.
3. Fludernik, Monika.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

یکی از مسائل محوری، پیچیدگی جایگاه راوی الهی در سورهٔ یوسف است. راوی این سوره که از منظر روایت‌شناسی، برون‌داستانی و دانای کل است، از اقتداری برتر برخوردار است که لحن او را از راویان متداول در متون ادبی متمایز می‌کند. این جایگاه، امکان ایجاد لحن‌هایی چندگانه (مانند نمایشی، عاطفی، قضاوت‌گر یا هدایت‌گر) را فراهم می‌کند، اما چگونگی استفاده از این لحن‌ها برای پیشبرد داستان و انتقال پیام‌های اخلاقی، همچنان نیازمند بررسی است؛ برای مثال، آیا راوی از لحن نمایشی برای درگیر کردن مخاطب در لحظات ویژه و برجستهٔ داستان استفاده می‌کند، یا از لحن تأملی برای تشویق به عبرت‌آموزی بهره می‌برد؟ این پرسش، به‌ویژه در زمینه‌ای که داستان یوسف پر از تنش‌های عاطفی و تحولات معنوی است، اهمیت می‌یابد.

مسئلهٔ دیگر، نقش فنون زبانی و بلاغی در ایجاد لحن است. در متون دینی، اغلب از زبان شاعرانه، تکرار مضامین و تصاویر نمادین برای تقویت پیام د استفاده می‌شود (هرمان، ۲۰۰۹: ۹۲). در سورهٔ یوسف، استفاده از گفت‌وگوهای مستقیم، توصیف‌های بصری و قضاوت‌های ارزشی نشان‌دهندهٔ تنوع سبکی است، اما چگونگی تأثیر آنها بر لحن راوی و نحوهٔ تعامل راوی با مخاطب هنوز به‌صورت نظام‌مند بررسی نشده است؛ برای نمونه، آیا تصاویر شاعرانه در توصیف رؤیاها، لحن را نمایشی‌تر می‌کند؟ یا قضاوت‌های ارزشی لحن را به سوی هدایت‌گری سوق می‌دهد؟ این مسئله، به‌ویژه در متنی که هدف آن آموزش و هدایت است، نیازمند تحلیل عمیق است.

مسئلهٔ بعد، تأثیر لحن بر تجربهٔ مخاطب است. لحن راوی هم داستان را روایت می‌کند و هم تجربهٔ عاطفی و شناختی مخاطب را هم هدایت می‌کند (تولان، ۲۰۱۶: ۱۲۰). در سورهٔ یوسف، داستان با لحظات عاطفی، مانند جدایی یوسف از خانواده و لحظات معنوی، مانند تحقق رؤیا، آمیخته است. در این متن، لحن راوی می‌تواند مخاطب را به سوی همدلی، تأمل یا عبرت‌آموزی سوق دهد؛ بااین‌حال، چگونگی تعامل این لحن با مخاطب و تأثیر آن بر فهم پیام‌های داستان، همچنان جای بررسی دارد؛ برای مثال، آیا لحن عاطفی در گفت‌وگوهای خانوادگی، حس همدلی را تقویت می‌کند؟ یا لحن قضاوت‌گر در مذمت رفتارهای نادرست، مخاطب را به تأمل اخلاقی دعوت می‌کند؟ این مسئله، به‌ویژه در متنی با هدف تربیتی، نیازمند کاوش دقیق است.

این مسائل، در مجموع، خلأهایی را در تحلیل روایی سورهٔ یوسف نشان می‌دهد که این پژوهش قصد دارد با روش تحلیل محتوای کیفی و مبتنی بر تحلیل متن سورهٔ یوسف و با استفاده از چارچوب روایت‌شناسی ژرار ژنت، ویژگی‌های سبکی و بلاغی لحن راوی را

بررسی و به پرسش‌های پژوهشی زیر پاسخ دهد.

۱. لحن راوی الهی در سورهٔ یوسف، چگونه از طریق فنون زبانی و بلاغی، داستان را به ابزاری برای هدایت معنوی و اخلاقی تبدیل می‌کند؟

۲. کدام ویژگی‌های سبکی و بلاغی در لحن راوی داستان یوسف به کار گرفته شده‌اند و چگونه بر تنوع لحن تأثیر می‌گذارند؟

۳. لحن راوی در سورهٔ یوسف، چه نقشی در تجربهٔ عاطفی و شناختی مخاطب و تقویت پیام‌های تربیتی داستان ایفا می‌کند؟

۲- پیشینه

با وجود اهمیت لحن راوی در شکل‌دهی تجربهٔ روایی، تحلیل نظام‌مند آن در متون دینی و قرآنی، به‌ویژه سورهٔ یوسف، کمتر مورد توجه قرار گرفته و بسیاری از مطالعات پیشین بر دیگر جنبه‌های این سوره، تمرکز دارد؛ بنابراین، جنبه‌های روایی، به‌ویژه لحن، اغلب به‌صورت پراکنده یا بدون چارچوب نظری منسجم بررسی شده است. این خلأ، موجب شکل‌گیری پژوهش حاضر گردیده است.

تحلیل روایی داستان‌های قرآنی در پژوهش‌های زیادی مورد توجه قرار گرفته است. سورهٔ یوسف به‌دلیلِ ویژگی‌هایی مانند بلندی داستان و انسجام متن، بیشتر بررسی شده است. میر (۱۹۹۲) در مقاله‌ای که در نشریهٔ «جهان اسلام[1]» منتشر نموده و با ترجمهٔ ابوالفضل حری در نشریهٔ کتاب ماه دین در سال ۱۳۹۱ انتشار یافته است، طرح، مضامین و شخصیت‌های این داستان را از منظر ادبی تحلیل نموده است. صالحی (۱۳۹۵) طرح داستان یوسف را در چارچوب الگوی سیمپسون بررسی کرده است. در مقالهٔ دیگری، آیت‌الهی (۱۳۸٦) به صورت کلی، عناصر داستان این سوره را تحلیل نموده است. پژوهش دیگری که رجبی و آذر (۱۳۹۱) سامان داده‌اند به بررسی و تحلیل طرح داستان یوسف با تأکید بر نظریهٔ پیرنگ لاریوای پرداخته است. در پژوهش اقارب‌پرست و مطیع (۱۳۹۷)، تحلیل داستان یوسف بر پایهٔ روایت‌شناسی با تکیه بر نظریهٔ ژپ لینت ولت ارائه شده است. بررسی واحدهای روایی داستان یوسف در چهار متن تفسیری کهن فارسی نیز در پژوهش دشتی آهنگر (۱۳۹۸)، پدید آمده است.

پژوهش‌های یادشده علی‌رغم تحلیل ادبی و اغلب روایی داستان یوسف، از نظر موضوع و رویکرد تحلیلی، متفاوت از پژوهش حاضر هستند و هم‌پوشانی با آن ندارند. نزدیک‌ترین پژوهش به این مقاله را مرامی و همکاران (۱٤۰۱) سامان داده‌اند که زمانمندی

1. The Muslim World.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

روایت در داستان یوسف را براساسِ نظریهٔ ژرار ژنت بررسی کرده است. با وجود قرابت این مقاله با پژوهش پیش‌رو، تفاوت اصلی آنها را می‌توان در کلی بودن پژوهش مذکور در تحلیل داستان، براساسِ نظریهٔ ژرار ژنت دانست؛ درحالی‌که پژوهش حاضر با تمرکز بر بخشی از آن نظریه، صرفاً بر تحلیل محور لحن راوی، براساس نظریهٔ ژرار ژنت، شکل گرفته و به‌تفصیل به بررسی آن با ذکر نمونه‌های متعدد و متنوع از آیات سورهٔ یوسف پرداخته و نقش، نوع و کارکردهای لحن را در آن داستان تحلیل نموده است؛ ازاین‌رو، این پژوهش دارای تفاوت با کارهای پیشین و درنتیجه، نوآوری است.

۳- نظریهٔ روایت‌شناسی ژرار ژنت

دانش «روایت‌شناسی» مجموعه‌ای از اصول کلی دربارهٔ ژانرهای روایی، نظام‌های حاکم بر روایت و ساختار پیرنگ است که به تحلیل چگونگی شکل‌گیری و سازماندهی روایت‌ها در متون ادبی و غیرادبی می‌پردازد (مکاریک، ۱۳۸۴: ۱۴۹). روایت، بنیادی‌ترین اصل متون نمایشی و داستانی است و شناخت شیوه‌های کارکرد آن، فهم عمیق‌تر متون ادبی را تسهیل می‌کند (وبستر، ۱۳۸۱: ۷۹ و ۹۲). در متون دینی، مانند سورهٔ یوسف که به‌دلیلِ روایت نمایشی و منسجم خود باعنوانِ «أحسن‌القصص»، یعنی بهترین داستان‌ها، توصیف شده است (یوسف: ۳)، روایت‌شناسی ابزار قدرتمندی برای درک پیام‌های عاطفی، اخلاقی و تربیتی ارائه می‌دهد. ساختارگرایان روایت را شامل نقل حوادث داستان، چگونگی بیان آن‌ها و سازماندهی روایت می‌دانستند (بنت و رویل، ۱۳۸۸: ۷۲) و این دیدگاه‌ها پایه‌ای برای نظریه‌های پیشرفته‌تر فراهم کرد.

«ژرار ژنت»[1]، نظریه‌پرداز برجستهٔ فرانسوی در آثار خود چارچوبی منسجم برای تحلیل روایت ارائه کرده است. او روایت را به سه سطح داستان، روایت و روایتگری تقسیم می‌کند (ایگلتون، ۱۳۸۰: ۱۴۵). داستان به توالی حوادث، به‌ترتیبی که واقعاً رخ داده‌اند، اشاره دارد. روایت ترتیب و شیوهٔ ارائه رویدادها در متن است و روایتگری فرآیند نقل داستان و رابطهٔ راوی با آن را دربرمی‌گیرد (همان). ژنت برای اولین بار، بین داستان و روایت تمایز قائل شد و داستان را توالی حوادث، به‌ترتیب وقوع واقعی و روایت را به‌ترتیب ارائهٔ رویدادها در متن، معرفی کرد. این سه سطح از طریق سه مؤلفهٔ زمان، وجه و آوا یا لحن روایی با یکدیگر تعامل دارند (قهرمانی و همکاران، ۱۳۹۶: ۵۳). به‌واقع در نظریهٔ ژرار ژنت، برای بررسی و تحلیل داستان، از منظر روایت‌شناسی، سه مؤلفهٔ یادشده

1. Gérard Genette.

مطرح و روایات در قالب این عناصر بررسی می‌گردد تا وجود و ضرایب بهره‌گیری از این مؤلفه‌ها و زیرمجموعهٔ آنها سنجیده شود (طلایی و همکاران، ۱۴۰۲: ۲۶۱). این تمایز برای تحلیل متون پیچیده‌ای مانند سورهٔ یوسف که روایتی چندلایه با پیام‌های عمیق دینی دارد، بسیار کاربردی است.

«لحن» در اصطلاح ادبی، احساسی است که گوینده می‌خواهد منتقل کند (شمیسا، ۱۳۸۳: ۲۹۵) و به جنبه‌ای عاطفی و احساسی اشاره دارد که گوینده قصد انتقال آن را دارد و با نحوهٔ برخورد راوی با مخاطب و آهنگ بیان او مرتبط است. این مؤلفه در آثار گوناگون شعر و نثر می‌تواند انواع مختلفی مانند رسمی، عامیانه، طنزآمیز، حماسی یا غنایی داشته باشد و تحت تأثیر عواملی نظیر واج‌ها، شیوهٔ گزینش واژه‌ها، ساختار جملات، انواع صنایع ادبی و فضای سبکی اثر شکل می‌گیرد (انوشه، ۱۳۸۱: ۲/ ۱۲۱). در این معنا، لحن، کیفیت عاطفی و سبکی صدای راوی است که از طریق انتخاب واژگان و ساختارهای زبانی، معنا و احساس روایت را منتقل می‌کند (انوشه، ۱۳۸۱: ۲/ ۱۲۱).

در نظریهٔ ژنت، «آوا» یا «صدا» که باعنوانِ «لحن» نیز شناخته می‌شود به رابطهٔ راوی با روایت از دیدگاه موقعیت‌های زمانی مکانی می‌پردازد. این مؤلفه بررسی می‌کند که زمان روایت و زمان متن چه نسبتی با یکدیگر دارند و چگونه راوی موقعیت‌های متفاوت زمانی مکانی را در داستان بازگو می‌کند (احمدی، ۱۳۸۰: ۳۱۷)؛ به عبارت دیگر، مفهوم روایت‌شناختی لحن که ژنت آن را به‌صورت منسجم معرفی کرد به لحن یا صدای راوی اشاره دارد و پیش از او، روایت‌شناسان بین حالت (وجه) و لحن تفاوتی قائل نبودند. لحن روایت با دو بُعد دیگر، یعنی نسبت زمان روایت رویدادها با زمان وقوع آن‌ها و موقعیت و مکان راوی در نقل روایت در پیوند است. (اسکولز، ۱۳۷۹: ۲۳۲)

برای تحلیل لحن راوی در سورهٔ یوسف، موقعیت راوی نقش اساسی دارد. این موقعیت لحن را با اقتدار و هدایت‌گری همراه می‌کند؛ زیرا راوی قرآنی کاملاً معتبر است و برخلافِ متون ادبی غیردینی، هیچ‌گونه عدم اطمینان در روایت، وجود ندارد. ویژگی‌های سبکی و بلاغی متن، مانند استفاده از تشبیه، استعاره، تکرار واژه‌ها و گفت‌وگوهای نمایشی بین شخصیت‌ها به ایجاد لحنی پویا و اثرگذار کمک می‌کند. آهنگ آیات، به‌ویژه در بخش‌های گفت‌وگومحور یا توصیف رنج و پیروزی یوسف، بر جنبهٔ عاطفی و تربیتی لحن تأکید دارد. لحن همچنین برای تأثیرگذاری بر مخاطب اولیه که در وهلهٔ نخست، شخص پیامبر اکرم(ص) و سپس مردم مکه بودند و نیز برای مخاطبان بعدی طراحی شده است، از طریق تأکید بر درس‌های اخلاقی و عاطفی تقویت می‌شود.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

۴- تحلیل لحن راوی در داستان یوسف(ع)

داستان حضرت یوسف(ع) از تحکم و انسجام مستحکمی پیروی کرده است و خواننده با خواندن و درک بخش اولیه داستان، خودبه‌خود، به سمت ادامهٔ داستان سوق پیدا می‌کند تا به پایان و هدف کلی آن دست یابد (حاجی‌زاده و همکاران، ۱۴۰۴: ۱۳۸). در این پژوهش، تحلیل محتوای داستان یوسف در سه محور «موقعیت راوی»، «ویژگی‌های سبکی و بلاغی» و «تغییرات لحن در روایت»، براساسِ چارچوب روایت‌شناسی ژرار ژنت، دسته‌بندی شده است. موقعیت راوی جایگاه برون‌داستانی و دانای کل راوی الهی را مشخص می‌کند که پایهٔ تحلیل لحن است. ویژگی‌های سبکی و بلاغی ابزارهای زبانی را بررسی می‌کند که لحن را شکل می‌دهد. تغییرات لحن نیز پویایی لحن را در روایت نشان می‌دهد. این سه محور، به‌ترتیب، ساختار، ابزار و عملکرد لحن را پوشش می‌دهند تا تحلیلی جامع و نظام‌مند ارائه شود که در ادامه با ارائهٔ کلیات و بررسی دو نمونه برای هریک از محورهای ذکرشده، بدان می‌پردازیم.

۴-۱- موقعیت راوی

در چارچوب روایت‌شناسی ژرار ژنت، موقعیت راوی که عاملی محوری در شکل‌گیری لحن راوی است، به جایگاه او در برابر داستان از منظر زمانی و مکانی و اقتدارش در نقل روایت، وابسته است (ژنت، ۱۹۸۰: ۲۱۲) راوی می‌تواند در زمان‌های مختلفی نسبت به رویدادها قرار گیرد: پیشازمانی[1] که لحنی پیش‌گویانه ایجاد می‌کند؛ همزمانی[2] که فوریت و نمایش را منتقل می‌کند؛ پسازمانی[3] که اغلب لحنی تأملی یا قضاوت‌گر به همراه دارد (همان، ۲۱۷). از نظر مکانی، راوی ممکن است درون‌متنی باشد که لحنی صمیمی یا محدود به دیدگاه شخصی به روایت می‌بخشد یا برون‌داستانی که با فاصله‌گیری از داستان، لحنی متعالی و اقتدارگرا ایجاد می‌کند (تایسن، ۱۳۸۷: ۳۶۴). این جابه‌جایی بر گفتار و لحن او تأثیر می‌گذارد (اخوت، ۱۳۷۱: ۲۰۵). لحن یا صدای راوی به این معنا است که روایت از چه راوی استفاده می‌کند و شامل پرسش‌هایی مانند «روایت بیان کیست؟»، «تا چه حد رسا است؟» و «چقدر قابل اعتماد است؟» می‌شود (احمدی، ۱۳۸۰: ۳۱۷). هنگام تحلیل صدا، رابطهٔ راوی (عمل روایتگری) با داستانی که گفته می‌شود و روشی که داستان با آن بیان می‌شود، بررسی می‌گردد (دزفولیان و مولودی، ۱۳۸۸: ۹۰). این مؤلفه به دو جنبه تقسیم می‌شود: روایت از کجا صورت گرفته است (از داخل متن یا خارج از متن)

1. prolepsis.
2. Synchrony.
3. analepsis.

و زاویهٔ دید یا کانونی‌سازی که به این پرسش پاسخ می‌دهد که روایت از دیدگاه چه کسی شکل می‌گیرد.

ژنت معتقد است که روایت می‌تواند کانونی‌سازی نشده باشد یا کانونی‌سازی داخلی (از دیدگاه شخصیتی در داستان) یا خارجی (از دیدگاه راوی خارج از داستان) داشته باشد (یعقوبی، ۱۳۹۱: ۲۹۴). زاویه دید همان مکان روایت است که شامل درون‌داستانی و برون‌داستانی است. روایت درون‌داستانی را راوی اول شخص یا دوم شخص و روایت برون‌داستانی را راوی سوم شخص بیان می‌کند. راوی سوم شخص شامل یکی از موارد «دانای کلِّ نامحدود»[1]، «دانای کلِّ محدود»[2] و «دانای کلِّ نمایشی»[3] است. دانای کلِّ نامحدود از همهٔ رخدادها، گفت‌وگوها، افکار و احساسات شخصیت‌ها آگاهی کامل دارد. از نکات دیگر در نظریهٔ ژنت، «دیدگاه»[4] است که از آن باعنوان «کانون روایت»[5] و «چشم‌انداز»[6] نیز یاد می‌شود و منظری است که نویسنده یا راوی برای نگریستن به داستان خود انتخاب می‌کند (شفق و همکاران، ۱۳۹۲: ۷). انواع دیدگاه شامل «دیدگاه برتر» یا دانای کل، «دیدگاه همسان» یا کانون درونی و «دیدگاه خارج» یا کانون بیرونی است. در این میان، دیدگاه برتر دیدگاهی است که راوی از پشت سر یا بالا به وقایع یا شخصیت‌های داستان نگاه می‌کند؛ او جایگاهش برتر است و به‌عبارتی، دانای کلی است که از شخصیت‌ها آگاهی کامل دارد. ژنت دیدگاه برتر را «بدون شعاع کانونی» می‌داند (اخوت، ۱۳۷۱: ۹۷). ژنت در پژوهش‌های خود چهار سطح از گفتار را معرفی کرده که با آنها گونه‌های متعدد گنجاندن کلام در سخن مشخص می‌شود: گفتار مستقیم، گفتار غیرمستقیم، گفتار غیرمستقیم آزاد و گفتار روایت‌شده. (برای آگاهی بیشتر نک: اخوت، ۱۳۷۱: ۹۷؛ تودوروف، ۱۳۸۲: ۵۷؛ اوجبی، ۱۳۸۹: ۱۲۴)

اعتبار راوی نیز بر لحن تأثیر عمیقی دارد؛ راوی معتبر که اطلاعاتش حقیقت پذیرفته می‌شود، لحنی مطمئن و هدایت‌گر تولید می‌کند؛ درحالی‌که راوی با اعتبار مشروط یا محدود ممکن است لحنی تردیدآمیز یا چندلایه داشته باشد (شلومیت ۷، ۲۰۰۲: ۱۰۰-۱۰۲). میزان دخالت راوی نیز تعیین‌کننده است؛ دخالت فعال، مانند اظهارنظر مستقیم، لحنی جهت‌دار یا قضاوت‌گر ایجاد می‌کند؛ درحالی‌که روایت

1. unlimited omniscient.
2. limited omniscient.
3. dramatic omniscient.
4. perspective.
5. the narrative center.
6. View.
7. Rimmon-Kenan, Shlomith.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

منفعل‌تر به لحنی خنثی و گزارش‌گونه منجر می‌شود (ژنت، ۱۹۸۰: ۲۵۹-۲۶۲). این عوامل با یکدیگر، لحن را به ابزاری برای شکل‌دهی به تجربهٔ روایی تبدیل می‌کنند؛ به‌گونه‌ای که جایگاه راوی نحوهٔ تعامل روایت با مخاطب را هدایت می‌کند. (ابوت[1]، ۲۰۰۸: ۶۸).

در سورهٔ یوسف، موقعیت راوی الهی، یک راوی برون‌داستانی و دانای کل استکه لحن راوی را به نحوی متمایز شکل می‌دهد. این راوی از منظری فراتر از زمان و مکان داستان عمل می‌کند که لحنی سرشار از اقتدار و قاطعیت ایجاد می‌کند. دانایی مطلق راوی که به تمام جزئیات داستان و سرنوشت شخصیت‌ها اشراف دارد، لحنی مطمئن و عاری از ابهام به روایت می‌بخشد. اعتبار مطلق راوی الهی از جایگاه متعالی و بی‌بدیل او نشئت می‌گیرد و لحنی هدایت‌گر و تربیتی تولید می‌کند که هدفش ارائهٔ عبرت و حکمت است. دخالت فعال راوی که از طریق تأکید بر خواست خداوند و درس‌های اخلاقی بروز می‌یابد، لحنی قضاوت‌گر و هدفمند ایجاد می‌کند. این لحن، با زبانی صریح و تأثیرگذار، روایت را به ابزاری برای تعالی معنوی تبدیل می‌کند.

۴-۱-۱- تحلیل آیهٔ ۷

آیهٔ ﴿لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلسَّائِلِينَ﴾ (یوسف: ۷) ساختاری موجز دارد که در آغازین آیات سوره، متکفل آگاهی‌بخشی و اهتمام مخاطب گردیده است (سیدقطب، ۱۴۲۵: ۴/ ۱۹۷۳)؛ بر این اساس، لحن آیه نیز تأملی، عبرت‌آموز و هدایت‌گر است که جایگاه راوی الهی را تأیید می‌کند. عبارت «لَقَدْ كَانَ» با تأکید قطعی و استفاده از حرف تحقیق «قد» لحنی قضاوت‌گر و اطمینان‌بخش ایجاد می‌کند که داستان را واقعیتی مسلّم و درس‌آموز ارائه می‌دهد. واژهٔ «آيَاتٌ» (نشانه‌ها) با معرفی داستان یوسف که مجموعه‌ای از درس‌های حکمت‌آمیز است و لحنی تربیتی و عبرت‌آموز به آیه می‌بخشد، بر هدفمندی راوی در هدایت مخاطبان تأکید دارد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱/ ۸۷) بر آن است که این واژه، دلالت بر توحید الهی می‌کند و اشاره به این حقیقت دارد که خدا، ولی و همراه بندگان خویش است و عهده‌دار آن است که آنان را به عرش عزت برساند.

عبارت «لِلسَّائِلِينَ» (برای جویندگان) لحن را به سوی حالتی دعوت‌کننده و فراگیر سوق می‌دهد که نه‌تنها مخاطب اولیه، بلکه هر جویای حقیقتی را خطاب قرار می‌دهد. این انتخاب واژگانی، داستان را به ابزاری برای تأمل و یادگیری تبدیل می‌کند. ساختار کوتاه

1. Abbott, H. Porter.

و صریح آیه، مشابه آیهٔ ۳، لحنی قاطع و عاری از ابهام ایجاد می‌کند که دانایی مطلق و اعتبار راوی را منعکس می‌کند. این لحن، با جهت‌گیری تربیتی، بر نقش روایت که منبعی برای حکمت است، تأکید دارد.

۴-۱-۲- تحلیل آیهٔ ۱۰۲

آیهٔ ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ الَّذِي نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾ (یوسف: ۱۰۲) نمونه‌ای دیگر است که به پیامبر(ص) خطاب شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷۷/ ۲۵۰). این آیه از طریق انتخاب واژگان، ساختار دستوری و جهت‌گیری روایی، لحنی اقتدارگرا، هدایت‌گر و تأملی را به نمایش می‌گذارد که جایگاه راوی الهی، برون‌داستانی، دانای کل و معتبر را به‌صورت برجسته بازتاب می‌دهد. عبارت ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ﴾ (این از اخبار غیب است) با تأکید بر منشأ غیبی روایت، لحنی متعالی و اطمینان‌بخش ایجاد می‌کند که بر دانای کل بودن راوی دلالت دارد. این عبارت، داستان را فراتر از دسترس بشری معرفی می‌کند که تنها از طریق راوی الهی قابل دسترسی است و لحنی قاطع و غیرقابل خدشه به آیه می‌بخشد. ضمیر «نُوحِيهِ إِلَيْكَ» (آن را به تو وحی می‌کنیم) با ارجاع مستقیم به فرآیند وحی، بر اعتبار مطلق راوی تأکید دارد و لحنی هدایت‌گر و معنوی ایجاد می‌کند که هدفش انتقال حکمت به پیامبر(ص) است.

عبارت ﴿وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾ (و تو نزد آن‌ها نبودی آن‌گاه که تصمیم گرفتند و توطئه کردند) با اشاره به عدم حضور مخاطب در صحنهٔ رویدادها، اشارهٔ دیگری به وحیانیت قرآن و عدم حصول این داستان از طریقی جز وحی دارد (حوی، ۱۴۲۴: ۵/ ۲۷۰۳) و لحنی تأملی و قضاوت‌گر به آیه می‌بخشد. این بخش، با برجسته کردن فاصلهٔ زمانی‌ـ‌مکانی بین مخاطب و رویدادهای داستان، جایگاه برون‌داستانی راوی را تقویت می‌کند و لحنی متعالی ایجاد می‌کند که بر اشراف کامل راوی به جزئیات پنهان داستان (مانند توطئه برادران) دلالت دارد. واژهٔ «يَمْكُرُونَ» (توطئه می‌کنند) با بار معنایی منفی، قضاوت ارزشی راوی را منعکس می‌کند و لحنی سرزنش‌آمیز و عبرت‌آموز به آیه می‌افزاید که رفتار برادران را نمونه‌ای از خطا معرفی می‌کند. ساختار خبری و موجز آیه، با جملات مستقیم و صریح، لحنی روشن و مؤثر ایجاد می‌کند که از ابهام یا تردید به‌دور است و بر دانایی و اعتبار راوی تأکید دارد. این لحن، با جهت‌گیری تربیتی، داستان را به ابزاری برای تأمل و یادگیری تبدیل می‌کند که در عین حال که رویدادها را گزارش می‌دهد، مخاطب را به سوی فهم عمیق‌تر هدایت می‌کند.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

۴-۲- ویژگی‌های سبکی و بلاغی

در چارچوب روایت‌شناسی ژرار ژنت، ویژگی‌های سبکی و بلاغی لحن راوی به انتخاب واژگان، ساختارهای دستوری و شگردهای بلاغی بستگی دارد که نحوهٔ ارائهٔ روایت و تأثیر آن بر مخاطب را شکل می‌دهند (ژنت، ۱۹۸۰: ۲۶۱). این ویژگی‌ها، از طریق آهنگ جملات، تکرار، تصاویر شاعرانه یا قضاوت‌های ارزشی، لحن را به محملی برای انتقال معنا و هدایت عاطفی و شناختی مخاطب تبدیل می‌کند. سبک روایی می‌تواند از طریق جملات خبری صریح، لحنی قاطع و هدایت‌گر ایجاد کند؛ درحالی‌که استفاده از زبان شاعرانه یا گفت‌وگوهای مستقیم، لحنی عاطفی یا نمایشی به وجود می‌آورد (هرمان، ۲۰۰۹: ۸۵). فنون بلاغی مانند تأکید، تضاد یا ارجاعات نمادین، لحن را تقویت و پیام روایت را برجسته می‌کند. به گفتهٔ تولان، انتخاب واژگان و ساختارهای زبانی می‌تواند اقتدار راوی را تثبیت کند یا حس همدلی با شخصیت‌ها را در مخاطب برانگیزد (تولان، ۲۰۱۶: ۱۱۲). فنون بلاغی که ابزار زبانی است، نقش محوری در تثبیت جایگاه برون‌داستانی و دانای کلِّ راوی در روایت دارد. این فنون، از طریق ساختارهای زبانی هدفمند، اقتدار و هویت متعالی راوی را در متون روایی، به‌ویژه متون دینی، برجسته می‌کند. در چارچوب روایت‌شناسی ژرار ژنت، جایگاه راوی که هدایت‌کنندهٔ روایت است، از طریق فنونی مانند استعاره، تکرار و کنایه تقویت می‌شود.

چنان‌که در نمونه‌هایی از سورهٔ یوسف نیز بیان خواهد شد، به نظر می‌رسد که استعاره، با ایجاد تصاویر نمادین، جایگاه راوی را در مقام ناظری دانا و حکیم، تثبیت می‌کند؛ برای مثال، استفاده از نمادهای طبیعی در توصیف رویدادها، روایت را به سطحی برتر ارتقا می‌دهد و اقتدار راوی را در ارائهٔ حقیقت، نشان می‌دهد. تکرار واژگان کلیدی، مانند عبارات تأکیدی، توجه مخاطب را به پیام‌های محوری جلب و جایگاه راوی را باعنوانِ مرجعی معتبر، تقویت می‌کند. این فن، با ایجاد آهنگ کلام، روایت را منسجم و تأثیرگذار می‌سازد. کنایه، با ایجاد لایه‌های معنایی پنهان، جایگاه دانای کلِّ راوی را برجسته می‌کند و با اشارهٔ غیرمستقیم به نیت‌های شخصیت‌ها یا پیامدهای رویدادها، آگاهی فراگیر راوی را نشان می‌دهد و لحنی قضاوت‌گر ایجاد می‌نماید که مخاطب را به تأمل دعوت می‌کند؛ همچنین، فنونی مانند تقابل‌های زبانی، با ایجاد تضاد بین خیر و شر، جایگاه راوی را در مقام مفسری اخلاقی تثبیت می‌کند. این تقابل‌ها، با برجسته کردن ارزش‌های روایی، راوی را در موقعیتی قرار می‌دهد که نه‌تنها داستان را روایت می‌کند، بلکه آن را هدایت می‌کند. در مجموع، این فنون، با تقویت لحن نمایشی و هدایت‌گر، جایگاه راوی را از یک ناظر ساده به

یک راهنمای معنوی ارتقا می‌دهد؛ در نتیجه، فنون بلاغی با ایجاد انسجام روایی و تأثیر عاطفی، اقتدار و هویت متعالی راوی را در برابر مخاطب، تثبیت کرده و روایت را به ابزاری برای هدایت و آموزش تبدیل می‌کند.

در داستان یوسف نیز ویژگی‌های سبکی و بلاغی لحن راوی الهی که از جایگاه برون‌داستانی و دانای کل برخوردار است، با استفاده از زبان صریح، تصاویر شاعرانه و شگردهای بلاغی، اقتدار و هدایت‌گری را منتقل می‌کند. راوی از جملات خبری کوتاه و قاطع استفاده می‌کند که لحنی اطمینان‌بخش و معتبر ایجاد می‌کند و روایت را حقیقتی غیرقابل خدشه ارائه می‌دهند. تکرار واژگان محوری، مانند ارجاعات به مشیت الهی یا نشانه‌ها، لحنی تأملی و عبرت‌آموز به وجود می‌آورد که داستان را به مجموعه‌ای از درس‌های معنوی تبدیل می‌کند. تصاویر شاعرانه، مانند توصیف‌های بصری از صحنه‌های برجسته، لحنی نمایشی و عاطفی ایجاد می‌کند که مخاطب را در تجربهٔ احساسی داستان، همراه می‌سازد. فنون بلاغی مانند تضاد بین خیر و شر یا تقوا و گناه و تأکیدها، لحنی قضاوت‌گر به روایت می‌بخشد که رفتارهای شخصیت‌ها را ارزیابی و پیام‌های اخلاقی را برجسته می‌کند. استفاده از گفت‌وگوهای مستقیم که احساسات و انگیزه‌های شخصیت‌ها را آشکار می‌کند، لحنی صمیمی و همدلانه ایجاد می‌کند؛ درحالی‌که مواضع راوی، با زبانی متعالی، لحن را به سوی هدایت‌گری و حکمت سوق می‌دهد. این ویژگی‌های سبکی و بلاغی با دقت در ساختار روایت به کار گرفته شده‌اند و لحن راوی الهی را به ابزاری قدرتمند برای انتقال پیام‌های تربیتی و معنوی، تبدیل می‌کند.

۴-۲-۱- تحلیل آیهٔ ۴

آیهٔ ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ (یوسف: ٤)، نقطهٔ آغاز داستان یوسف، از طریق ویژگی‌های سبکی و بلاغی برجسته، لحن راوی الهی را به شکلی نمایشی، عاطفی و هدایت‌گر شکل می‌دهد که جایگاه برون‌داستانی، دانای کل و معتبر او را بازتاب می‌دهد. این آیه، با استفاده از گفت‌وگوی مستقیم، تصاویر عاطفی، تکرار واژگانی و ساختار موجز، لحنی چندلایه ایجاد می‌کند که مخاطب را در فضای روایی داستان، غوطه‌ور می‌سازد و زمینه‌ساز پیام‌های معنوی و تربیتی روایت می‌شود.

اولین ویژگی سبکی، استفاده از گفت‌وگوی مستقیم در عبارت ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ﴾، است که لحنی صمیمی و عاطفی به آیه می‌بخشد. استفاده از عبارت

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

«یَا أَبَتِ» (ای پدرم) نشان‌دهندهٔ رحمت، رأفت و شفقت مابین یوسف و یعقوب است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱/ ۷۷) و این خطاب با لحن محترمانه و عاطفی، رابطهٔ نزدیک یوسف و پدرش را منتقل می‌کند و حس همدلی را در مخاطب برمی‌انگیزد. این گفت‌وگوی مستقیم با ارائهٔ صدای یوسف از منظر راوی الهی، لحنی نمایشی ایجاد می‌کند که مخاطب را به‌طورِ مستقیم وارد صحنهٔ رؤیا می‌سازد و انتظار برای تحولات بعدی را تقویت می‌کند. به گفتهٔ سیسرون (۱۳۵٤: ۳۲۵) ساختار موجز گفت‌وگو، با حذف جزئیات غیرضروری و تأکید بر عبارات محوری، شدت عاطفی را از طریق فشردگی و بیان مستقیم تقویت می‌کند. این ساختار، با ایجاد آهنگ کلام سریع و هدفمند، احساسات شخصیت‌ها را بی‌واسطه منتقل کرده و مخاطب را در لحظه‌های عاطفی غوطه‌ور می‌سازد. تمرکز روایی با برجسته‌سازی نکات محوری گفت‌وگو افزایش یافته و لحنی فشرده و تأثیرگذار ایجاد می‌شود که روایت را پویا و منسجم نگه می‌دارد.

ویژگی بلاغی برجستهٔ این آیه، استفاده از تصاویر شاعرانه در عبارت ﴿أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ﴾ (یازده ستاره و خورشید و ماه) است که لحنی خیال‌انگیز و نمادین ایجاد می‌کند. این تصویر، با به‌کارگیری نمادهای آسمانی، رؤیای یوسف را نشانه‌ای از عظمت و مشیت الهی معرفی می‌کند و لحنی متعالی و هدایت‌گر به آیه می‌بخشد. انتخاب واژگان آسمانی (ستاره، خورشید، ماه)، نه‌تنها حس شگفتی و عظمت را منتقل می‌کند، بلکه با ایجاد کنتراست[1] بین دنیای مادی و معنوی، مخاطب را به تأمل در معنای عمیق‌تر رؤیا، دعوت می‌کند. این شگرد بلاغی، که از طریق زبان شاعرانه و نمادین عمل می‌کند، لحن راوی را به سوی حالتی عبرت‌آموز سوق می‌دهد که داستان را منبعی برای حکمت ارائه می‌دهد.

تکرار واژهٔ «رَأَیْتُ» (دیدم) در «إِنِّی رَأَیْتُ» و «رَأَیْتُهُمْ»، فن بلاغی دیگری برای تأکید است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵/ ۳۱۹) که درنتیجه، لحنی تأکیدآمیز و در عین حال، نمایشی به آیه می‌افزاید. این تکرار، با برجسته کردن تجربهٔ شخصی یوسف، حس اهمیت رؤیا را منتقل می‌کند و لحن را به سوی حالتی عاطفی و درگیرکننده هدایت می‌کند. این شگرد، با ایجاد آهنگ کلامی، توجه مخاطب را به مرکزیت رؤیا در داستان، جلب می‌کند و بر نقش آن که محرک و مسبّب وقوع ماجرای روایت است، تأکید دارد. همچنین، عبارت «لِی سَاجِدِینَ» (برای من سجده‌کنان) با بار معنایی

۱. کُنْتْراست (به فرانسوی: Contraste): (کُ تْ) [فر.] (اِ.) ۱ – تضاد احساسات و افکار و رنگ‌ها. ۲ – میزان اختلاف میان روشن‌ترین و تیره‌ترین بخش یک تصویر (فرهنگ معین).

قوی، لحنی قاطع و پیش‌گویانه ایجاد می‌کند که تحقق آینده‌ای عظیم را نوید می‌دهد. این انتخاب واژگانی که بر اقتدار و جایگاه والای یوسف در آینده، دلالت دارد، لحن راوی را به سوی حالتی هدایت‌گر و اطمینان‌بخش سوق می‌دهد که مخاطب را به اعتماد به مشیت الهی دعوت می‌کند. چنانکه سید قطب (۱۴۲۵: ۴/ ۱۹۷۱) تأکید دارد که این عبارت موجب شد که براساسِ احساس و بصیرتی که داشت متوجه شأن والای این فرزند در ورای این رؤیا گردد.

در مجموع، آیهٔ ٤ سورهٔ یوسف از طریق گفت‌وگوی مستقیم، تصاویر شاعرانه، تکرار واژگانی و ساختار موجز، لحنی نمایشی، عاطفی، هدایت‌گر و عبرت‌آموز ایجاد می‌کند که ویژگی‌های سبکی و بلاغی راوی الهی را به نمایش می‌گذارد. این لحن، با جلب توجه مخاطب به رؤیای یوسف و پیام‌های معنوی آن، روایت را به ابزاری برای انتقال حکمت و هدایت تبدیل می‌کند. ویژگی‌های این لحن در بخش‌های بعدی با بررسی آیات دیگر سورهٔ یوسف تعمیق خواهد شد.

۴-۲-۲- تحلیل آیهٔ ۱۱

آیهٔ ۱۱ سورهٔ یوسف مثالی دیگر است: ﴿قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ﴾. این آیه که بخشی از گفت‌وگوی برادران یوسف با پدرشان است، از طریق ویژگی‌های سبکی و بلاغی برجسته، لحن راوی الهی را به شکلی نمایشی، عاطفی و قضاوت‌گر شکل داده، جایگاه برون‌داستانی، دانای کل و معتبر او را بازتاب می‌دهد. لحن آیه، با استفاده از گفت‌وگوی مستقیم، فنون بلاغی مانند پرسش معترضه و تأکید و ساختار موجز، مخاطب را در فضای پرتنش و عاطفی روایت همراه می‌سازد.

اولین ویژگی سبکی، استفاده از گفت‌وگوی مستقیم در عبارت ﴿قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ﴾، است که لحنی نمایشی و عاطفی به آیه می‌بخشد. خطاب «يَا أَبَانَا» (ای پدر ما) با لحن صمیمی و توأم با احترام، ظاهراً حس اعتماد و نزدیکی برادران به پدرشان را منتقل می‌کند، اما از منظر راوی دانای کل که از نیت واقعی برادران آگاه است، این خطاب تلویحاً لحنی قضاوت‌گر و کنایه‌آمیز به آیه می‌افزاید. این گفت‌وگوی مستقیم، با ارائهٔ صدای برادران از منظر راوی الهی، مخاطب را به‌طورِ مستقیم وارد صحنهٔ گفت‌وگو می‌سازد و با ایجاد تنش روایی، حس تردید و انتظار برای تحولات بعدی را برمی‌انگیزد. ساختار موجز گفت‌وگو با حذف جزئیات غیرضروری، بر شدت عاطفی و تمرکز روایی می‌افزاید و لحنی فشرده و تأثیرگذار به وجود می‌آورد.

ویژگی بلاغی برجسته، استفاده از پرسش معترضه در ﴿مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ﴾

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

(چرا به ما درباره یوسف اعتماد نداری؟)، است که لحنی چالش‌برانگیز و عاطفی ایجاد می‌کند. این پرسش با لحن اعتراضی و ظاهراً دفاعی، تلاش برادران برای جلب اعتماد پدر را به نمایش می‌گذارد (نک: ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۱۲/ ۲۸)، اما از منظر راوی که نیت پنهان آن‌ها را می‌داند، این شگرد بلاغی حس طنز و نکوهش را القا می‌کند. این تضاد بین ظاهر صمیمی و خیرخواهانهٔ گفتار برادران و نیت توطئه‌گرایانهٔ واقعی آن‌ها، لحنی قضاوت‌گر و سرزنش‌آمیز به آیه می‌بخشد که مخاطب را به تأمل در رفتار منافقانهٔ برادران دعوت می‌کند؛ بنابراین، این فن بلاغی با برجسته کردن عدم صداقت برادران، روایت را عبرتی اخلاقی ارائه می‌دهد.

فن بلاغی تأکید در عبارت ﴿وَإِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ﴾ (و ما برای او خیرخواهیم) با استفاده از دو حرف تأکید «إِنَّ» و «لَ»، لحنی قاطع و نمایشی به آیه می‌افزاید. این تأکید، ظاهراً خیرخواهی برادران را برجسته می‌کند، اما از منظر راوی دانای کل که از نیت واقعی آن‌ها آگاه است، این ادعا لحنی کنایه‌آمیز و سرزنش‌آمیز ایجاد می‌کند. واژهٔ «نَاصِحُونَ» (خیرخواه) با بار معنایی مثبت در تضاد با نیت پنهان برادران، تلویحاً رفتار آن‌ها را که نمونه‌ای از ریاکاری است، نکوهش می‌کند. این شیوه، با ایجاد تقابل بین گفتار و نیت، لحن راوی را به سوی حالتی عبرت‌آموز و قضاوت‌گر هدایت و مخاطب را به تأمل در پیام‌های اخلاقی داستان دعوت می‌کند.

ساختار دستوری موجز آیه، با جملات خبری کوتاه و پی‌درپی، لحنی صریح و عاری از ابهام ایجاد می‌کند که جایگاه دانای کل و معتبر راوی الهی را تقویت می‌کند. این ساختار با تمرکز بر گفت‌وگو و حذف جزئیات غیرضروری، لحنی متمرکز و مؤثر به وجود می‌آورد که روایت را حقیقتی غیرقابل خدشه ارائه می‌دهد. ترکیب این ساختار با روش‌های بلاغی یادشده، لحنی ایجاد می‌کند که هم نمایشی و عاطفی است و هم قضاوت‌گر و عبرت‌آموز. این ویژگی‌ها، ریشه در جایگاه متعالی راوی دارد و آیه را به نقطه‌ای برجسته در روایت تبدیل می‌کند که تنش روایی را تقویت می‌نماید و زمینه‌ساز توطئهٔ برادران می‌شود.

۴-۳- تغییرات لحن در روایت

در چارچوب روایت‌شناسی ژرار ژنت، لحن راوی در طول روایت به دلیل تغییرات در ساختار روایی، جهت‌گیری گفتمان، یا تعامل با مخاطب می‌تواند دگرگون شود که این تغییرات به عوامل متعددی مانند پیشرفت داستان، نقش راوی در مراحل مختلف و هدف روایت بستگی دارد (ژنت، ۱۹۸۰: ۲۶۲). لحن ممکن است از حالت توصیفی

و خنثی به قضاوت‌گر، از عاطفی به تأملی یا از نمایشی به هدایت‌گر تغییر کند که هریک به نحوهٔ دخالت راوی و جایگاه او در برابر رویدادها وابسته است (همان، ۱۹۸۸: ۱۰۱-۱۰٤). این تغییرات به راوی امکان می‌دهد تا تجربهٔ مخاطب را در مراحل مختلف داستان هدایت کند؛ برای مثال، در آغاز یک روایت، لحن ممکن است معرفی‌کننده و زمینه‌ساز باشد؛ درحالی‌که در اوج داستان، لحنی نمایشی و تنش‌زا غالب می‌شود و در پایان، لحنی تأملی یا نتیجه‌گیرانه به کار گرفته می‌شود (ابوت، ۲۰۰۸: ۷۲). این پویایی لحن به راوی اجازه می‌دهد تا با تغییر در سطح دخالت یا تأکید بر جنبه‌های خاص داستان مخاطب را به سوی فهم عمیق‌تر هدایت کند؛ همچنین، تغییرات لحن می‌تواند از طریق انتخاب واژگان، ریتم جملات یا جابجایی بین گفت‌وگو و گزارش روایی ایجاد شود که هریک بر تأثیر عاطفی و شناختی روایت اثر می‌گذارد (ریمون-کنان، ۲۰۰۲: ۹۳-۹۵). تغییرات مذکور، به‌ویژه در روایت‌هایی با هدف تربیتی یا اخلاقی، ابزاری برای تقویت پیام اصلی داستان است.

در روایت یوسف، تغییرات لحن راوی الهی، باتوجه‌به مراحل مختلف داستان، به شکلی هدفمند و پویا بروز می‌یابد. در بخش‌های ابتدایی داستان، لحن راوی اغلب معرفی‌کننده و هدایت‌گر است که زمینهٔ روایت را برای مخاطب آماده می‌کند. این لحن، با تأکید بر ارادهٔ الهی، داستان را منبعی برای عبرت، معرفی می‌کند. با پیشرفت داستان به بخش‌های نمایشی، مانند توطئه‌ها یا مواجهه‌های عاطفی، لحن به سوی حالتی تنش‌زا و عاطفی تغییر می‌کند که از طریق گفت‌وگوهای شخصیت‌ها و توصیف‌های فشرده تقویت می‌شود. این تغییر، مخاطب را با تجربهٔ احساسی داستان همراه می‌سازد. در مراحل بعد، به‌ویژه در لحظات بحرانی، مانند آزمون‌های اخلاقی یا تحولات محوری، لحن راوی به سوی حالتی قضاوت‌گر و تأملی متمایل می‌شود که رفتارها و تصمیم‌های شخصیت‌ها را ارزیابی می‌کند و درس‌های اخلاقی را برجسته می‌سازد. در پایان روایت، لحن به سوی حالتی نتیجه‌گیر و عبرت‌آموز حرکت می‌کند که با زبانی متعالی و تربیتی، پیام‌های حکمت‌آمیز داستان را جمع‌بندی می‌کند. این تغییرات لحن که از دانایی مطلق و اعتبار الهی راوی نشئت می‌گیرد، روایت را به ابزاری برای هدایت معنوی و اخلاقی تبدیل می‌کند.

۴-۳-۱- تحلیل آیات ۴ تا ۶

آیات ٤ تا ٦ سورهٔ یوسف که گفت‌وگوی یوسف با پدرش، پاسخ یعقوب و اظهارنظر راوی الهی را دربرمی‌گیرد، تغییرات پویای لحن راوی را در مراحل ابتدایی روایت به

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

نمایش می‌گذارد و جایگاه راوی الهی، برون‌داستانی، دانای کل و معتبر را بازتاب می‌دهد. در آیهٔ ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ (یوسف: ٤)، لحن راوی با نقل گفت‌وگوی مستقیم یوسف، حالتی نمایشی و عاطفی ایجاد می‌کند. واژگان شاعرانه، مانند ﴿أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ﴾ (یازده ستاره و خورشید و ماه) و تکرار «رَأَيْتُ» (دیدم)، لحنی خیال‌انگیز و تأثیرگذار به وجود می‌آورد که مخاطب را در فضای رؤیایی و عاطفی گفت‌وگو درگیر می‌سازد. این لحن نمایشی، با معرفی رؤیای یوسف برای نقطه آغاز داستان، حس کنجکاوی و انتظار را در مخاطب برمی‌انگیزد و روایت را به سوی تنش‌های بعدی هدایت می‌کند.

در آیهٔ ﴿قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (یوسف: ٥)، لحن راوی با نقل پاسخ یعقوب به سوی حالتی هشداردهنده و عاطفی تغییر می‌کند. خطاب صمیمی «يَا بُنَيَّ» (ای پسرکم) و واژهٔ «كَيْدًا» (توطئه) لحنی محافظانه و پراحساس ایجاد می‌کند که نگرانی پدرانهٔ یعقوب را منتقل می‌کند. عبارت ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (همانا شیطان برای انسان دشمنی آشکار است) با قضاوت ارزشی، لحنی سرزنش‌آمیز و عبرت‌آموز به آیه می‌افزاید که رفتار احتمالی برادران را که نتیجهٔ وسوسهٔ شیطانی است، نکوهش می‌کند. این تغییر لحن از نمایشی به هشداردهنده، با حفظ جایگاه برون‌داستانی راوی، داستان را به سوی تنش‌های نمایشی پیش می‌برد و مخاطب را برای تحولات بعدی آماده می‌کند.

در ادامه، آیهٔ ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (یوسف: ٦) شاهد تغییر لحن به حالتی تأملی و هدایت‌گر است. عبارت «وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ» (و این‌گونه پروردگارت تو را برمی‌گزیند) با ارجاع به مشیت الهی، لحنی قاطع و اطمینان‌بخش ایجاد می‌کند که جایگاه متعالی و دانای کلّ راوی را برجسته می‌سازد. واژگان «تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ» (تعبیر رؤیاها) و «يُتِمُّ نِعْمَتَهُ» (نعمتش را کامل می‌کند) لحنی تربیتی و امیدبخش به آیه می‌بخشد و آینده‌ای روشن برای یوسف و خاندانش را نوید می‌دهد. عبارت پایانی ﴿إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (همانا پروردگارت دانا و حکیم است) با قضاوت ارزشی، لحنی تأملی و عبرت‌آموز ایجاد می‌کند که بر حکمت الهی تأکید دارد. ساختار خبری و صریح این آیه با جملات مستقیم، لحنی متعالی و هدایت‌گر به وجود می‌آورد که داستان را منبعی برای درس‌های معنوی معرفی می‌کند.

در مجموع، آیات ٤ تا ٦ تغییرات پویای لحن راوی را از نمایشی و عاطفی (آیهٔ ٤) به هشداردهنده و سرزنش‌آمیز (آیهٔ ٥) و سپس به تأملی و هدایت‌گر (آیهٔ ٦) نشان می‌دهد. این تغییرات که از جایگاه برون‌داستانی و دانای کلِّ راوی نشئت می‌گیرد، روایت را به ابزاری برای ایجاد تنش، انتقال عبرت و هدایت معنوی تبدیل می‌کند.

۴-۳-۲- تحلیل آیات ۳۱-۳۵

آیات ۳۱ تا ۳۵، صحنهٔ فتنهٔ همسر عزیز مصر، واکنش زنان شهر، پاسخ یوسف و پیامدهای امتحان اخلاقی او را به تصویر می‌کشد. این آیات، تغییرات پویا در لحن راوی الهی را به نمایش می‌گذارد که جایگاه برون‌داستانی، دانای کل و معتبر او را در یک واحد روایی پرتنش بازتاب می‌دهد. نخستین آیهٔ این مجموعه چنین است: ﴿فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ (یوسف: ۳۱). در این آیه، لحن راوی با توصیف صحنه و نقل گفت‌وگوی زنان، حالتی نمایشی و عاطفی ایجاد می‌کند. واژه‌های «أَكْبَرْنَهُ» (او را بزرگ داشتند) و «وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ» (دست‌هایشان را بریدند) با تصاویر بصری قوی، لحنی پرتنش و مؤثر به وجود می‌آورند که شدت تأثیر زیبایی یوسف بر زنان را منتقل می‌کند. گفت‌وگوی زنان که با عبارات ﴿حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾، بیان شده با زبانی شاعرانه، این لحن نمایشی را تقویت می‌کند و مخاطب را در فضای احساسی و پرهیجان صحنه وارد می‌سازد. این لحن، با به‌کارگیری توصیف‌های فشرده و گفت‌وگوی مستقیم، تنش روایی را به اوج می‌رساند و مخاطب را برای آزمون اخلاقی بعدی آماده می‌کند.

در آیهٔ ﴿قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونًا مِنَ الصَّاغِرِينَ﴾ (یوسف: ۳۲)، لحن راوی با نقل گفت‌وگوی همسر عزیز مصر، به سوی حالتی سرزنش‌آمیز و قضاوت‌گر تغییر می‌یابد. عبارت ﴿وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ﴾ (او را به خود دعوت کردم، اما او خویشتنداری کرد) با قضاوت ارزشی، مقاومت اخلاقی یوسف را ستایش و رفتار آن زن را نکوهش می‌کند و لحنی سرزنش‌آمیز و عبرت‌آموز ایجاد می‌کند. تهدید همسر عزیز مصر که گفته بود: ﴿لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونًا مِنَ الصَّاغِرِينَ﴾، لحن را به سوی حالتی تهاجمی و پرتنش سوق می‌دهد و نیت نادرست او را برجسته می‌سازد. این تغییر لحن با حفظ جایگاه برون‌داستانی راوی، مخاطب را به تأمل در پیامدهای اخلاقی رفتارها دعوت می‌کند.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

آیهٔ ﴿قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (یوسف: ۳۳) با نقل دعای یوسف، لحنی عاطفی و التماسی ایجاد می‌کند. سخنی که یا بر زبان رانده و یا در دل گذرانده، اما به‌هرحال، مناجات با خداوندی است که شاهد ماجرا بوده است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۱۲/ ۵۷). خطاب «رَبِّ» (ای پروردگارم) و درخواست ﴿إِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ﴾ (اگر توطئهٔ آن‌ها را از من دور نکنی)، حس آسیب‌پذیری و نیاز به توکل یوسف را منتقل می‌کند که لحنی صمیمی و معنوی به آیه می‌بخشد. این لحن، با برجسته کردن تقوای یوسف، مخاطب را به همدلی با او و تأمل در ارزش خویشتنداری دعوت می‌کند. در آیهٔ بعد، یعنی ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (یوسف: ۳٤)، لحن راوی به سوی حالتی هدایت‌گر و اطمینان‌بخش تغییر می‌یابد. عبارت ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ﴾ (پروردگارش دعایش را اجابت کرد) و ﴿إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (او شنوا و داناست) با تأکید بر مشیت الهی، لحنی قاطع و تأملی ایجاد می‌کند که بر حکمت و قدرت خداوند تأکید دارد. تأکید بر استجابت دعا در میانهٔ روایت، مخاطب را متوجه این موضوع می‌سازد که نتیجهٔ اخلاص، همراهی خداوند است (طوسی، بی‌تا: ۶/ ۱۳۶).

آیهٔ ﴿ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيَسْجُنُنَّهُ حَتَّى حِينٍ﴾ (یوسف: ۳۵) لحن را به سوی حالتی قضاوت‌گر و سرزنش‌آمیز سوق می‌دهد. عبارت ﴿مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ﴾ (پس از آنکه نشانه‌ها را دیدند) با اشاره به بی‌توجهی اشراف به نشانه‌های بی‌گناهی یوسف، لحنی نکوهش‌آمیز ایجاد و تصمیم ناعادلانهٔ آن‌ها را محکوم می‌کند. این لحن، با ساختار خبری و صریح بر دانای کل بودن راوی تأکید دارد و داستان را عبرتی برای مخاطب، ارائه می‌دهد.

در مجموع، آیات ۳۱-۳۵ تغییرات لحن راوی را از نمایشی و عاطفی (آیهٔ ۳۱) به سرزنش‌آمیز و قضاوت‌گر (آیهٔ ۳۲)، عاطفی و التماسی (آیهٔ ۳۳)، هدایت‌گر و اطمینان‌بخش (آیهٔ ۳٤) و سپس قضاوت‌گر و سرزنش‌آمیز (آیهٔ ۳۵) نشان می‌دهد. این تغییرات، بر نقش الهی در هدایت داستان و عبرت‌آموزی تأکید دارد.

نتیجه‌گیری

تحلیل لحن راوی در سورهٔ یوسف در چارچوب نظریهٔ ژنت، نشان می‌دهد که راوی الهی با جایگاه برون‌داستانی و دانای کل، از طریق فنون زبانی و بلاغی، لحنی چندلایه ایجاد و داستان را به ابزاری برای هدایت معنوی و اخلاقی تبدیل می‌کند. لحن راوی در لحظات مختلف، از نمایشی و عاطفی تا قضاوت‌گر و هدایت‌گر، تغییر می‌کند و با

استفاده از گفت‌وگوهای مستقیم، تصاویر شاعرانه و ساختارهای موجز تجربه‌ای عمیق برای مخاطب فراهم می‌سازد. این لحن با برجسته کردن مشیت الهی و نکوهش رفتارهای نادرست، پیام‌های تربیتی را نیز تقویت می‌کند. ویژگی‌های سبکی، مانند جملات خبری صریح و فنون بلاغی، مانند تکرار، تضاد و پرسش معترضه، اقتدار و تأثیر راوی را نشان می‌دهد؛ درحالی‌که لحن عاطفی در گفت‌وگوها، حس همدلی را برمی‌انگیزد؛ بر این اساس، لحن راوی الهی در سورهٔ یوسف، از طریق گفت‌وگوهای مستقیم و تصاویر نمادین، داستان را به ابزاری برای هدایت معنوی تبدیل می‌کند؛ به‌گونه‌ای که مخاطب را به تأمل در حکمت الهی و درس‌های اخلاقی دعوت می‌کند. از سوی دیگر ویژگی‌های سبکی، ازجمله ساختار موجز و خصوصیات بلاغی، مانند تأکید و طنز تلویحی، لحن را متنوع می‌سازد و حالاتی چون نمایشی، عاطفی، و قضاوت‌گر را ایجاد می‌کند که هریک به تقویت جنبه‌ای از روایت کمک می‌کند؛ همچنین لحن راوی با ایجاد تنش‌های نمایشی و قضاوت‌های ارزشی، تجربهٔ عاطفی و شناختی مخاطب را هدایت می‌کند و با القای حس همدلی و تأمل، پیام‌های تربیتی را عمیق‌تر می‌سازد. درنهایت، این مطالعه نشان می‌دهد که لحن راوی در سورهٔ یوسف، نه‌تنها داستان را پیش می‌برد، بلکه ابزاری است که برای آموزش و هدایت عمل می‌کند.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

منابع

قرآن کریم.
ابن‌عاشور، محمّدطاهر (۱۴۲۰). «***التحریر و التنویر***». بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
احمدی، بابک (۱۳۸۰). «***ساختار و تأویل متن***». تهران: نشر مرکز.
اخوت، احمد (۱۳۷۱). «***دستور زبان داستان***». اصفهان: نشر فردا.
اسکولز، رابرت (۱۳۷۹). «***درآمدی بر ساختارگرایی در ادبیات***». ترجمهٔ فرزانه طاهری. تهران: آگاه.
اوجبی، علی (۱۳۸۹). «***عیار نقد***». تهران: خانهٔ کتاب.
ایگلتون، تری (۱۳۸۰). «***پیش‌درآمدی بر نظریه نقد ادبی***». ترجمهٔ عباس مخبر. تهران: نشر مرکز.
بنت، اندرو؛ نیکوالس روبل (۱۳۸۸). «***مقدمه‌ای بر ادبیات. نقد و نظریه***». ترجمهٔ احمد تمیمداری. تهران: پژوهشکدهٔ مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
تایسن، لیس (۱۳۸۷). «***نظریه‌های نقد ادبی معاصر***». ترجمهٔ مازیار حسین‌زاده و فاطمه حسینی. تهران: نگاه امروز- حکایت قلم نوین.
تودوروف، تزوتان (۱۳۸۲). «***بوطیقای ساختارگرا***». ترجمهٔ محمد نبوی. تهران: آگه.
حاجی زاده، مهین، غیبی، عبدالاحد و احمدی، قادر. (۱۴۰۴). واکاوی داستان حضرت یوسف (ع) در قرآن کریم با تکیه بر نظریه رمزگان پنج‌گانه رولان بارت. مطالعات سبک شناختی قرآن کریم، ۹(۱)، 120–141. https://doi.org/10.22034/sshq.2025.187548
حوی، سعید (۱۴۲۴). «***الأساس فی التفسیر***». قاهره: دار السلام.
دزفولیان، کاظم؛ مولودی، فؤاد (۱۳۸۸). «روایت‌شناسی تاریخ بیهقی (بررسی ساز و کار روایت حکایت بوبکر حصیری) بر اساس نظریه ژنت». ***تاریخ ادبیات***. ش ۳. صص ۵۴- ۱۰۱.
سید قطب، ابراهیم حسین (۱۴۲۵). «***فی ظلال القرآن***». بیروت: دارالشروق.
شفق، اسماعیل و همکاران (۱۳۹۲). «بررسی کانون روایت در اسرارالتوحید». ***پژوهشنامه نقد ادبی و بلاغت***. د ۲. ش۱ صص ۱-۲۰. doi.org/10.22059/jlcr.2013.35926
شمیسا، سیروس (۱۳۸۳). «***نقد ادبی***». تهران: فردوس.
طباطبایی، سید محمّد حسین (۱۳۹۰). «***المیزان فی تفسیر القرآن***». بیروت: اعلمی.
طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). «***مجمع البیان فی تفسیر القرآن***». بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
طلائی، فرامرز؛ فرهمند سرابی، محمد؛ ولیزاده، ودود و جلالت، فرامرز (۱۴۰۲). «نقد روایت‌شناسانه داستان حضرت عیسی(ع) در قرآن بر اساس نظریه ژرار ژنت و مولفه زمان». ***مطالعات سبک شناختی قرآن کریم***, ۷(۱), ۲۵۸-۲۷۷. doi:1022034/sshq.2023.385186.1289
طوسی، محمّد بن حسن (بی‌تا). «***التبیان فی تفسیر القرآن***». بیروت: دار احیاء التراث العربی.
قهرمانی، علی، شیدایی، ارزو و حسینی، صدیقه. (۱۳۹۶). «***بازخوانی وجه و لحن روایی داستان «ابومعزّی»، اثر نجیب کیلانی از منظر ساختارگرایانه ژرار ژنت***». دو فصلنامه روایت‌شناسی. ش۱. سال دوم. صص ۸۰-۵۱.
مکاریک، ایرنا ریما (۱۳۸۴). «***دانشنامه نظریه ادبی معاصر***». ترجمهٔ محمد نبوی و مهران مهاجر. تهران: نشر آگاه
وبستر، راجر (۱۳۸۱). «***پیش درآمدی بر مطالعه نظریه ادبی***». ترجمهٔ الله دهنوی. تهران: روزگار.
یعقوبی، رویا (۱۳۹۱). «***روایت‌شناسی و تفاوت میان داستان و گفتمان براساس نظریات ژرار ژنت***». پژوهشنامه فرهنگ و ادب. ش ۱۳. سال هشتم. صص ۲۸۹- ۳۱۱.
Abbott, H. Porter. (2008). The Cambridge introduction to narrative. Cambridge University Press.
Cicero, Marcus Tullius. (1954). Rhetorica ad Herennium (H. Caplan, Trans.). Loeb Classical Library, Harvard University Press.
Fludernik, Monika. (2019). An introduction to narratology (2nd ed.). Routledge.

Genette, Gérard. (1980). Narrative discourse: An essay in method (J. E. Lewin, Trans.). Cornell University Press.
Genette, Gérard. (1988). Narrative discourse revisited (J. E. Lewin, Trans.). Cornell University Press.
Herman, David. (2009). Basic elements of narrative. Wiley-Blackwell.
Rimmon-Kenan, Shlomith. (2002). Narrative fiction: Contemporary poetics (2nd ed.). Routledge.
Toolan, Michael. (2016). A critical introduction to narrative. Routledge.

References:

Holy Quran.
Abbott, H. Porter. (2008). The Cambridge introduction to narrative. Cambridge University Press.
Ahmadi, Babak (1380SH). Structure and Interpretation of Text. Tehran: Nashr-e Markaz. [In Persian]
Akhavat, Ahmad (1371SH). Grammar of Story. Isfahan: Nashr-e Farda. [In Persian]
Bennett, Andrew; Nicholas Royle (1388SH). An Introduction to Literature, Criticism, and Theory. Translated by Ahmad Tamimdari. Tehran: Pazhuheshkadeh-ye Motale'at-e Farhangi va Ejtema'i. [In Persian]
Cicero, Marcus Tullius. (1954). Rhetorica ad Herennium (H. Caplan, Trans.). Loeb Classical Library, Harvard University Press.
Dezfulian, Kazem; Moloudi, Fouad (1388SH). "Narrative Analysis of Tarikh-e Beyhaqi (Examining the Narrative Mechanism of the Story of Bubakr Hasiri) Based on Genette's Theory." Tarikh-e Adabiyat, No. 3, pp. 54-101. [In Persian]
Eagleton, Terry (1380SH). An Introduction to Literary Criticism Theory. Translated by Abbas Mokhber. Tehran: Nashr-e Markaz. [In Persian]
Fludernik, Monika. (2019). An introduction to narratology (2nd ed.). Routledge.
Genette, Gérard. (1980). Narrative discourse: An essay in method (J. E. Lewin, Trans.). Cornell University Press.
Hajizadeh, Mahin; Ghaibi, Abdulahad, and Ahmadi, Qader (1404 SH). "Analysis of the Story of Prophet Yusuf (PBUH) in the Quran Based on Roland Barthes' Five Codes Theory." Quranic Stylistic Studies, 9(1), 120-141. doi: 10.22034/sshq.2025.187548 [In Persian]
Genette, Gérard. (1988). Narrative discourse revisited (J. E. Lewin, Trans.). Cornell University Press.
Hawi, Saeed (1424AH). Al-Asas fi al-Tafsir. Cairo: Dar al-Salam. [In Arabic]
Herman, David. (2009). Basic elements of narrative. Wiley-Blackwell.
Ibn Ashur, Muhammad Tahir (1420AH). Al-Tahrir wa al-Tanwir. Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-Arabi. [In Arabic]
Makaryk, Irena Rima (1384SH). Encyclopedia of Contemporary Literary Theory. Translated by Mohammad Nabavi and Mehran Mohajer. Tehran: Nashr-e Agah. [In Persian]
Oujabi, Ali (1389SH). The Criterion of Criticism. Tehran: Khaneh Ketab. [In Persian]
Rimmon-Kenan, Shlomith. (2002). Narrative fiction: Contemporary poetics (2nd ed.). Routledge.
Sayyid Qutb, Ibrahim Husayn (1425AH). Fi Zilal al-Quran. Beirut: Dar al-Shuruq. [In Arabic]
Scholes, Robert (1379SH). An Introduction to Structuralism in Literature. Translated by Farzaneh Taheri. Tehran: Agah. [In Persian]
Shafaq, Esmaeil, et al. (1392SH). "Examining the Narrative Focus in Asrar al-Tawhid." Pazhuheshnameh-ye Naqd-e Adabi va Balaghat, Vol. 2, No. 1, pp. 1-20. https://doi.org/10.22059/jlcr.2013.35926 [In Persian]
Shamisa, Sirus (1383SH). Literary Criticism. Tehran: Ferdows. [In Persian]
Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn (1390SH). Al-Mizan fi Tafsir al-Quran. Beirut: A'lami. [In Arabic]
Tabresi, Fazl ibn Hasan (1372AH). Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran. Beirut: Mu'assasat al-A'lami lil-Matbu'at. [In Arabic]
Talaei, Faramarz; Farhmand Sarabi, Mohammad; Valizadeh, Vadoud, and Jalalat, Faramarz (1402 SH). "Narratological Critique of the Story of Prophet Jesus (PBUH) in the Quran Based on Gérard Genette's Theory and the Component of Time." Quranic Stylistic Studies, 7(1), 258-277. doi: 10.22034/sshq.2023.385186.1289 [In Persian]
Todorov, Tzvetan (1382SH). Structuralist Poetics. Translated by Mohammad Nabavi. Tehran:

Agah. [In Persian]
Toolan, Michael. (2016). A critical introduction to narrative. Routledge.
Tusi, Muhammad ibn Hasan (n.d.). Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
Tyson, Lois (1387SH). Contemporary Literary Criticism Theories. Translated by Maziar Hosseinzadeh and Fatemeh Hosseini. Tehran: Negah-e Emruz - Hekayat-e Qalam-e Novin. [In Persian]
Webster, Roger (1381SH). An Introduction to the Study of Literary Theory. Translated by Allah Dehnavi. Tehran: Roozegar. [In Persian]
Ya'qubi, Roya (1391SH). "Narratology and the Difference Between Story and Discourse Based on Gérard Genette's Theories." Pazhuheshnameh-ye Farhang va Adab, No. 13, Year 8, pp. 289-311. [In Persian]

Stylistics Studies of the Holy Quran

Print ISSN 2645-5714
Online ISSN 2676-6035

A Corpus-Based Stylistic Analysis of the Concept of "Taqwā" in the Meccan Sūrahs of the Holy Qur'an

Mohammad Taheri [1]

1. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran.
Email: mtaheri@basu.ac.ir

Extended Abstract

Research Article

Research Objective: This study aims to provide a novel, evidence-based analysis of the central concept of taqwā (God-consciousness) in the formative discourse of Islam and to demonstrate the potential of corpus-based approaches to provide an in-depth and objective analysis of the semantic layers of key concepts in the Holy Qur'an. To this end, it examines the stylistic and semantic dimensions of taqwā across the 86 Meccan Sūrahs of the Qur'an. Drawing on corpus linguistics, the study moves beyond traditional approaches to analysis and maps the semantic network of taqwā through lexical collocation analysis. It investigates the strategic functions of taqwā in two domains: distinguishing the identity of believers and establishing the foundations of Islamic creed (monotheism and eschatology). Specifically, it seeks to answer the following questions: What dimensions of taqwā are highlighted by its patterns of usage during the Meccan period, and how did these patterns contribute to the formation of the identity of the nascent Muslim community?

Research Method: This study adopts a descriptive-analytical method and employs a mixed-methods approach, combining quantitative and qualitative analyses within the framework of corpus linguistics. The research corpus, comprising the complete text of the 86 Meccan Sūrahs, was extracted from Tanzil.net, a reliable digital source. For the quantitative analysis, AntConc software was used to calculate the absolute frequency and distribution of all derivatives of the root w-q-y across the corpus. The analysis focused primarily on lexical collocations, through which statistically significant collocates of the key lexical forms of taqwā within a five-word span to the left and right (L5–R5) were identified using the Log-Likelihood (LL) measure. In the qualitative phase, the extracted collocates were classified into thematic clusters according to their shared semantic domains. The contexts of the relevant Qur'anic verses (concordance lines) were then examined to analyse and interpret the semantic and stylistic implications of these patterns and elucidate the position of taqwā in the Meccan discourse.

Received: 04 May 2025 | **Received in revised from:** 05 August 2025 | **Accepted:** 07 August 2025 | **Published online:** 23 October 2026

How to cite: Taheri, M. (2026). A Corpus-Based Stylistic Analysis of the Concept of "Taqwā" in the Meccan Sūrahs of the Holy Qur'an. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 10(2), 220–241.

https://doi.org/10.22034/sshq.2025.521200.1543

© 2026 | authors retain the copyright and full publishing rights.

Article type: Research Article

style.quran.ac.ir

Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences

Findings: The quantitative analysis revealed that, of the 258 occurrences of the root w-q-y throughout the Qur'an, 154 (approximately 60%) occur in the Meccan Sūrahs. This notably high frequency demonstrates the strategic significance of this concept during the formative period of Islam. Furthermore, the predominance of plural morphological forms, such as al-muttaqīn/al-muttaqūn and yattaqūn, underscores the social and exhortative dimensions of this concept during this period. The most significant findings emerged from the collocation analysis, which revealed a four-dimensional semantic network surrounding the concept of taqwā:

1. The Cluster of Guidance, Faith, and Certitude: The strong collocational associations of taqwā with words such as hudā (guidance), yuʾminūn (they believe), al-ghayb (the unseen), and al-kitāb (the Book) indicate that taqwā is both a prerequisite for accepting revelation and its natural outcome.

2. The Cluster of Punishment, Warning, and Eschatological Fear: Significant collocations with terms such as ʿadhāb (punishment), al-nār (the Fire), yawm (the Day of Resurrection), and khawf (fear) demonstrate that fear of divine retribution constitutes one of the principal semantic components of taqwā and serves as a motivation for piety.

3. The Cluster of Salvation, Prosperity, and Reward: The collocational associations of taqwā with words such as al-mufliḥūn (the successful), al-jannah (Paradise), ajr (reward), and khayr (goodness) highlight its positive dimension as a means of attaining eternal felicity and divine reward, thereby fostering the motivation of hope.

4. The Cluster of Truth, Veracity, and Divine Command: The association of taqwā with terms such as al-ḥaqq (truth) and al-ṣidq (veracity), together with direct commands to be mindful of Allah and the Lord, demonstrates that taqwā is closely intertwined with adherence to truth, sincerity, and obedience to divine commands.

Conclusion: The concept of taqwā in the Qur'anic discourse of the Meccan period was a multidimensional and fundamental concept that contributed to distinguishing the identity of believers and establishing the foundations of Islamic creed (monotheism and eschatology). It provided an essential framework for shaping the identity of the nascent Muslim community and regulating its relationship with God, revelation, and the Hereafter. The corpus-based analysis demonstrated that this concept is underpinned by a dual motivational structure: on the one hand, fear of divine retribution (the deterrent dimension) and, on the other, hope for salvation and reward (the encouraging dimension). Taqwā is simultaneously presented as a prerequisite for the heart's receptivity to Qur'anic guidance and as a natural outcome of faith in the Qur'an. These findings, supported by quantitative data and statistical analyses, demonstrate that corpus-based methods are effective tools for uncovering the subtle semantic layers and stylistic patterns of the Qur'an and can contribute to a deeper and more objective understanding of its central concepts.

Keywords: Corpus-Based Stylistics; Taqwā; Lexical Collocation; Quantitative Qur'anic Analysis; Meccan Sūrahs

مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم
Print ISSN 2645-5714
Online ISSN 2676-6035

تحلیل پیکره‌بنیاد سبک‌شناختی مفهوم «تقوا» در سوره‌های مکی قرآن کریم

محمد طاهری [۱]
۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی ، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. mtaheri@basu.ac.ir

پژوهشی

چکیده

این پژوهش با رویکردی نوین در مطالعات قرآنی، به تحلیل سبک‌شناختی و معناشناختی مفهوم محوری «تقوا» در پیکره‌ای متشکل از ۸۶ سورهٔ مکی قرآن کریم می‌پردازد. با استفاده از ابزارهای زبان‌شناسی پیکره‌ای، تحلیل‌های کمی (فراوانی) و کیفی (هم‌آیی) بر روی مشتقات ریشهٔ «و»، «ق» و «ی» انجام شد تا کارکرد و ابعاد معنایی این مفهوم در گفتمان تأسیسی اسلام تبیین گردد. یافته‌های کلیدی نشان می‌دهد که بسامد بسیار بالای واژگان تقوا (حدود ۶۰٪ کل کاربرد قرآنی) در این دوره، حاکی از نقش استراتژیک آن در شکل‌دهی به هویت جامعهٔ نوپای مسلمانان است. مهم‌ترین نتیجه، آشکارسازی یک شبکهٔ معنایی چهاروجهی پیرامون تقوا است. تحلیل هم‌آیی نشان داد که این مفهوم، به‌طور هم‌زمان، با چهار خوشهٔ معنایی اصلی پیوند دارد: ۱) هدایت، ایمان و یقین؛ ۲) عذاب، هشدار و بیم اخروی؛ ۳) رستگاری، فلاح و پاداش؛ و ۴) حق، صدق و امر الهی. این الگوها ثابت می‌کنند که تقوا در گفتمان مکی، مفهومی چندبعدی است که بر یک دوگانهٔ انگیزشی استوار است؛ از یک سو، ترس از عقوبت الهی (خوشهٔ دوم) و از سوی دیگر، امید به رستگاری و پاداش (خوشهٔ سوم)؛ علاوه‌براین، تقوا برای پیش‌شرط و لازمهٔ پذیرش وحی و هدایت (خوشهٔ اول) و همچنین نتیجهٔ طبیعی التزام به حق و فرمان الهی (خوشهٔ چهارم) معرفی می‌شود. این پژوهش اثبات می‌کند که تقوا در این دوره، چارچوبی اساسی برای تمایز هویتی مؤمنان و پایه‌ریزی اصول اعتقادی (توحید و معاد) بوده و روش پیکره‌بنیاد قادر به ارائهٔ تحلیلی مستند و عمیق از این ابعاد است.

کلیدواژه‌ها: تحلیل کمی قرآن، تقوا، سبک‌شناسی پیکره‌بنیاد، سوره‌های مکی، هم‌آیی واژگان.

تاریخ دریافت: ۱۴ اردیبهشت ۱۴۰۴ | **تاریخ اصلاح:** ۱۴ مرداد ۱۴۰۴ | **تاریخ پذیرش:** ۱۶ مرداد ۱۴۰۴ | **تاریخ انتشار آنلاین:** ۰۱ آبان ۱۴۰۵

استناد به این مقاله: طاهری، محمد. (۱۴۰۵). تحلیل پیکره‌بنیاد سبک‌شناختی مفهوم «تقوا» در سوره‌های مکی قرآن کریم. *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*، ۱۰(۲)، ۲۲۰-۲۴۱.

https://doi.org/10.22034/sshq.2025.521200.1543

۱۴۰۵© نویسندگان دارنده حق مولف مقاله خود بدون محدودیت هستند
نوع مقاله: پژوهشی **ناشر:** دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
style.quran.ac.ir

۱- مقدمه

قرآن کریم، کتاب مقدس مسلمانان، منبع اصلی تشریع و هدایت و شاهکار بی‌بدیل زبانی و ادبی، همواره کانون توجه عالمان، مفسران، متکلمان، ادیبان و زبان‌شناسان در طول تاریخ اسلام، بوده است. مطالعهٔ ساختار زبانی، ویژگی‌های سبکی و ابعاد معنایی این متن مقدس از دیرباز تحت عناوینی چون «علوم القرآن»، «تفسیر» و به‌ویژه، علم بلاغت و «اعجازالقرآن» پیگیری شده است. دانشمندان مسلمان با دقتی مثال‌زدنی به تحلیل جنبه‌های گوناگون فصاحت و بلاغت قرآن، ازجمله انتخاب واژگان، ساختارهای نحوی، صور خیال، موسیقی کلام و تناسب آیات و سور پرداخته‌اند و آثاری گران‌سنگ در این زمینه پدید آورده‌اند (بنگرید به: زرکشی، ۱۹۵۷؛ السیوطی، ۱۹۷۴). در دوران معاصر، با ظهور و گسترش دانش زبان‌شناسی نوین و شاخه‌های متنوع آن، رویکردهای جدیدی برای تحلیل علمی و نظام‌مند زبان قرآن فراهم آمده است. سبک‌شناسی، یکی از شاخه‌های میان‌رشته‌ای زبان‌شناسی و نقد ادبی، با هدف توصیف و تبیین علمی انتخاب‌های زبانی مؤلف و تأثیرات آن بر خواننده یا شنونده، ابزارهای مفهومی و روش‌شناختی کارآمدی را برای تحلیل دقیق‌تر سبک قرآن ارائه می‌دهد.

تحولات اخیر در روش‌های تحلیل زبانی با ظهور و توسعهٔ زبان‌شناسی پیکره‌ای، تغییراتی اساسی ایجاد کرده است. این رویکرد که بر تحلیل حجم عظیمی از داده‌های زبانی واقعی (پیکره‌ها) با استفاده از ابزارهای رایانه‌ای استوار است، امکان بررسی‌های کمی، آماری و عینی الگوهای زبانی را فراهم می‌آورد که پیش‌ازاین یا ناممکن بود یا بسیار دشوار. جان سینکلر، از پیشگامان این حوزه، تأکید دارد که «مطالعهٔ پیکره، شواهدی را ارائه می‌دهد که با اتکای صرف به شهود زبانی قابل دستیابی نیست» (سینکلر، ۱۹۹۱: ۴). این رویکرد امکان مشاهدهٔ الگوهای تکرارشونده، فراوانی واژگان و ساختارها و به‌ویژه، پدیدهٔ «هم‌آیی» یا هم‌نشینی معنادار واژگان را در مقیاسی وسیع فراهم می‌سازد؛ به تعبیری، زبان‌شناسی پیکره‌ای گونه‌ای «روش‌شناسی است که شهود را با شواهد تجربی تکمیل می‌کند و امکان آزمودن فرضیه‌ها دربارهٔ زبان را براساس کاربرد واقعی آن، فراهم می‌آورد» (مک‌انرنی و هاردی، ۲۰۱۲: ۱). کاربرد زبان‌شناسی پیکره‌ای در مطالعات متون مقدس، ازجمله قرآن کریم، حوزه‌ای نوظهور و پرظرفیت است. این رویکرد می‌تواند با ارائهٔ تحلیل‌های کمی دقیق از ویژگی‌های واژگانی، نحوی و معنایی متن به فهم عمیق‌تر سبک منحصربه‌فرد قرآن، شناسایی الگوهای پنهان در آن و حتی کمک به حلّ برخی مباحث تفسیری و تاریخی، مانند تمایز سبک‌شناختی سوره‌های مکی و مدنی، یاری رساند.

در میان مفاهیم اصلی و پرتکرار قرآن کریم، مفهوم «تقوا» جایگاهی ویژه و محوری دارد.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

این واژه که از ریشهٔ «وقی» به معنای حفظ کردن، نگه‌داشتن و پرهیز کردن مشتق شده است، یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم اخلاقی، معنوی و اجتماعی در نظام اندیشهٔ قرآنی است. توشیهیکو ایزوتسو، زبان‌شناس و قرآن‌پژوه ژاپنی در تحلیل معناشناختی خود از قرآن، تقوا را در کنار مفاهیمی چون ایمان، اسلام و احسان، جزو مفاهیم کلیدی جهان‌بینی قرآنی قرار می‌دهد و بر اهمیت آن در شکل‌دهی به شخصیت فرد مؤمن تأکید می‌کند (ایزوتسو،۱۳۶۱: ۳۰۴-۳۱۰). فراوانی قابل‌توجه مشتقات این ریشه در سراسر قرآن (بیش از ۲۵۰ بار)، خود گواهی بر اهمیت آن است. بنابر اینکه بخش قابل‌توجهی از نزول قرآن (حدود دوسوم حجم قرآن و نزدیک به سه‌چهارم تعداد سوره‌ها) در دورهٔ مکی صورت گرفته است، مطالعهٔ ویژگی‌های گفتمان قرآنی در این دوره، از اهمیت بسزایی برخوردار است. سوره‌های مکی که در شرایط خاصّ دعوت اولیه اسلام در مکه نازل شده است، عمدتاً بر اصول اعتقادی (توحید، نبوت، معاد)، انذار و تبشیر، قصص انبیای پیشین، و تزکیهٔ نفس و تحکیم پایه‌های اخلاقی و معنوی فرد و جامعهٔ نوپای مسلمان تمرکز دارد. در چنین بستری، مفهوم «تقوا» در جایگاه یکی از ارکان اصلی شخصیت مطلوب مؤمن و جامعهٔ اسلامی، نقشی برجسته ایفا می‌کند.

پژوهش حاضر در پی آن است تا با به‌کارگیری روش‌شناسی زبان‌شناسی پیکره‌ای به تحلیل کمی و کیفی کاربرد واژگان مرتبط با مفهوم «تقوا» (مشتقات ریشه «وقی») در پیکرهٔ سوره‌های مکی قرآن کریم، بپردازد. هدف اصلی، شناسایی الگوهای فراوانی این واژگان و تحلیل الگوهای هم‌آیی (هم‌نشینی) آن‌ها با سایر واژگان است تا از این رهگذر، ابعاد معنایی، کارکردی و سبک‌شناختی مفهوم تقوا در گفتمان قرآنی مکی با دقتی بیشتر تبیین شود. این پژوهش می‌کوشد به پرسش‌های اساسی زیر پاسخ دهد:

۱. تحلیل هم‌آیی واژگان کلیدی مرتبط با «تقوا» در سوره‌های مکی، چه شبکهٔ معنایی را پیرامون این مفهوم ترسیم می‌کند و این شبکه چگونه ابعاد اصلی تقوا را در گفتمان تأسیسی اسلام تبیین می‌کند؟

۲. الگوهای پرتکرار و سبک‌شناختی کاربرد «تقوا» در سوره‌های مکی، چه کارکردهای گفتمانی و راهبردی را برای این مفهوم در دورهٔ نخست دعوت اسلامی، به‌ویژه در تمایزبخشی به هویت مؤمنان و برقراری ارتباط با مخاطبان آن دوره، آشکار می‌سازد؟

انتظار می‌رود نتایج این پژوهش، ضمن ارائهٔ داده‌های کمی مستند دربارهٔ یکی از مفاهیم محوری قرآن، نشان دهد که چگونه تحلیل‌های پیکره‌بنیاد، به‌ویژه تحلیل هم‌آیی، می‌تواند لایه‌های معنایی ظریف و الگوهای سبکی متن قرآن را آشکار سازد و به غنای مطالعات قرآنی بیفزاید.

۲- پیشینهٔ پژوهش

مطالعهٔ سبک و زبان قرآن کریم پیشینه‌ای دارد به قدمت تاریخ اسلام. از همان سده‌های نخستین، دانشمندان مسلمان مجذوب ویژگی‌های منحصربه‌فرد زبانی و ادبی قرآن شدند و تلاش کردند تا جنبه‌های گوناگون «اعجاز» بیانی آن را تبیین کنند. آثاری چون «مجازالقرآن» ابوعبیده معمر بن مثنی (متوفی ۲۰۹)، «تأویل مشکل‌القرآن» ابن قتیبه دینوری (متوفی ۲۷۶)، «النکت فی اعجازالقرآن» رمانی (متوفی ۳۸۴)، «بیان اعجازالقرآن» خطابی (متوفی ۳۸۸)، «اعجازالقرآن» باقلانی (متوفی ۴۰۳)، «دلائل‌الاعجاز» و «اسرارالبلاغه» عبدالقاهر جرجانی (متوفی۴۷۱) و آثار مفسران بزرگی چون طبری، زمخشری، فخر رازی و دیگران سرشار از تحلیل‌های دقیق زبانی، بلاغی و سبکی دربارهٔ قرآن است. این سنت غنی، پایه‌های محکمی را برای درک زیبایی‌شناسی و قدرت تأثیرگذاری زبان قرآن فراهم آورد. در دوران معاصر، با پیشرفت‌های زبان‌شناسی و نقد ادبی، مطالعات سبک‌شناختی قرآن وارد مرحلهٔ جدیدی شد. پژوهشگران کوشیده‌اند با بهره‌گیری از نظریه‌ها و روش‌های زبان‌شناسی نوین، مانند ساختارگرایی، نقش‌گرایی، تحلیل گفتمان، به تحلیل نظام‌مندتر ویژگی‌های سبکی قرآن بپردازند. آثاری چون «الاسلوب فی تفسیرالقرآن» امین الخولی، «التصویرالفنی فی القرآن» سید قطب (۱۹۶۶) و تحلیل‌های بنت‌الشاطئ (عایشه عبدالرحمن) نمونه‌هایی از تلاش برای پیوند میان مطالعات سنتی و رویکردهای نوین است. حسین عبدالرئوف در کتاب «سبک‌شناسی قرآن کریم، "تحلیل زبانی"»، تلاشی جامع برای به‌کارگیری مفاهیم زبان‌شناسی در تحلیل لایه‌های مختلف آوایی، واژگانی، نحوی و معنایی سبک قرآن ارائه داده است. او معتقد است، قرآن یک پدیدهٔ زبانی منحصربه‌فرد است که تحلیل آن نیازمند ابزارهای دقیق زبان‌شناسی است.

در پژوهش‌های ایرانی در دههٔ اخیر، پژوهش‌هایی متعدد به‌طورِ خاص به تحلیل هم‌آیی واژگان در قرآن، پرداخته‌اند. خاکپور و همکاران (۱۳۹۵) باهم‌آیی واژگانی را در دو سورهٔ حج و مؤمنون، بررسی وتحلیل کرده‌اند. براساسِ این پژوهش، اکثر صورت‌های باهم‌آیند در سورهٔ حج، بی‌فاصله و در سورهٔ مؤمنون، بافاصله است. امیری‌فر و همکاران (۱۳۹۵) هم چالش‌های ترجمه در باهم‌آیی‌های قرآنی را مد نظر قرار داده و به این نتیجه رسیده‌اند که: «عدم توجه مترجمان قرآن به این پدیده باعنوانِ یک واحد ترجمه، در موارد بسیاری ترجمه‌هایی مختلف از یک باهم‌آیی یکسان قرآنی به دنبال داشته است و از طرفی مترجمان از باهم‌آیی‌های مختلف قرآنی، ترجمه‌هایی یکسان ارائه داده‌اند».

سیدی و اخلاقی (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با مطالعهٔ موردی سورهٔ بقره، نشان داده‌اند که چگونه تحلیل هم‌آیی می‌تواند به فهم بهتر روابط معنایی میان واژگان در یک سورهٔ خاص کمک

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

کند. نویسندگان این مقاله چندی بعد در قالب کتابی تحت عنوان «نگرشی بر ویژگی‌های سبکی قرآن کریم در باهم‌آیی واژگان» (۱۳۹۹)، به تحقیقات خود توسعه بخشیدند. در این پژوهش، انواع روابط مختلف باهم‌آیی و مشکلات و محدودیت‌های آن مورد توجه قرار گرفته و در ادامه نیز تعریف باهم‌آیی‌ها و اصطلاحات مربوط به آن بیان شده است. سپس رویکردها، کارکردها، معیارها و ویژگی‌های باهم‌آیی از هم متمایز شده و بعدازآن، مسائل مربوط به باهم‌آیی‌های قرآنی مطرح شده است. در انتها نیز باهم‌آیی‌های استخراج‌شده از قرآن کریم در جدول‌هایی مجزا برای هر سوره، نشان داده شده و مورد تحلیل قرار گرفته است.

نهیرات و محمدیان (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با موضوع "هم‌آیی واژگانی تقابلی مکمل در قرآن کریم" به این نتیجه رسیده‌اند که ترکیب قرآنی «جَنَّات النَّعِیمِ»، هم‌آیی کاملاً مشهود با سبک به‌وجود آورده است.

در مقاله‌ای دیگر، روستایی و روانشاد (۱۴۰۰) تأثیر بافت زبانی آیات سورهٔ ابراهیم(ع) در چینش و گزینش باهم‌آیی واژگان را بررسی و تحلیل کرده‌اند. نتایج این پژوهش حاکی از این است که گزینش و چینش هم‌آیی واژگان در بافت زبانی آیات، متناسب با مفاهیم و موضوعاتی است که سیاق قرآنی در پی انتقال آن به مخاطب است. هم‌آیی واژگان در این سطح، علاوه‌بر خلق یک ترکیب اصطلاحی متداول در زبان در تعیین حوزهٔ دلالی واژهٔ همنشین، تأثیر بسزایی داشته است.

آقایی و رضوانی حقیقی شیرازی (۱۴۰۲) نیز طی پژوهشی باهم‌آیی کلمات مقترن و انواع آن را در قرآن کریم با همین عنوان واکاویده و تعداد ۱۴ نوع هم‌آیی واژگان را در متن قرآن تشخیص داده‌اند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که قرآن کریم برای القای اندیشه و مفاهیم و تأثیرگذاری بر مخاطب از شگردهای گوناگونی استفاده کرده است که یکی از مهمترین این شگردها، کاربرد هم‌آیی واژگان در بافت زبانی آیات است. در این پژوهش، تعداد ۱۴ نوع از انواع باهم‌آیی واژگان در قرآن کریم، همچون تقارب، شمول معنایی، تقابل معنایی، جزءواژگی، هم‌آوایی حوزه‌ای، تداعی آوایی، باهم‌آیی حجمی، باهم‌آیی نبوی (آیت)، رابطهٔ وسیله و ابزار، رابطهٔ جنسی، رابطهٔ مکانی، رابطهٔ زمانی، رابطهٔ علّی و رابطهٔ صفتی-اسنادی، کشف و استخراج گشته است.

در یک پژوهش گسترده‌تر، کیخا (۱۴۰۲)، باهم‌آیی واژگان قرآن در سوره‌های حج، مؤمنون، رعد و ابراهیم را در قالب یک کتاب، ارائه کرده است؛ بنابراین، پژوهش در این سوره‌ها، رابطهٔ «تقابل» بیشترین وقوع را دارد؛ همچنین کلمات باهم‌آیندِ استخراج‌شده از نظر داشتن فاصله یا نداشتن فاصله نیز مورد بررسی قرار گرفتند و نتیجهٔ به‌دست‌آمده نشان داد، اکثر صورت‌های باهم‌آیند به صورت بدون فاصله مشاهده شدند.

از دیگر سو، در خصوص مفهوم محوری «تقوا»، مطالعات متعددی از منظر تفسیری، کلامی، اخلاقی و معناشناختی صورت گرفته است. مفسران کلاسیک و معاصر، به‌تفصیل، دربارهٔ ریشهٔ لغوی، معانی اصطلاحی، مصادیق و آثار تقوا در آیات مختلف، بحث کرده‌اند. در میان مستشرقان، ایزوتسو در اثر کلاسیک خود، «خدا و انسان در قرآن»، تحلیل معناشناختی عمیقی از واژهٔ تقوا و شبکهٔ مفهومی آن در قرآن، ارائه داده است (ایزوتسو، ۱۳۶۱). او نشان می‌دهد که چگونه معنای این واژه از ریشهٔ لغوی «ترس آمیخته با احتیاط» به مفهوم پیچیدهٔ «آگاهی دائمی از حضور خداوند و پرهیز از نافرمانی او» تطور یافته است.

مقالاتی مانند «مفهوم تقوا و کاربرد آن در قرآن کریم» (صفری، ۱۳۷٤) نیز به بررسی کاربرد خاص این مفهوم در قرآن پرداخته‌اند. به گفتهٔ مؤلف این مقاله، معنای واژهٔ تقوا در قرآن، ثابت نیست و علاوه‌بر اطاعت از اوامر و پرهیز از نواهی الهی، متضمن مفاهیمی چون حراست نفس و خویشتن‌بانی نیز هست.

با وجود این پژوهش‌های ارزشمند، خلأ محسوسی در زمینهٔ تحلیل کمی و پیکره‌بنیاد مفهوم تقوا، به‌ویژه با تمرکز بر دورهٔ مکی نزول قرآن، وجود دارد؛ مطالعه‌ای که به‌طورِ مشخص با استفاده از روش‌های زبان‌شناسی پیکره‌ای (تحلیل فراوانی و هم‌آیی) به بررسی الگوهای کاربرد مشتقات این موضوع اصلی قرآنی بپردازد و دلالت‌های سبک‌شناختی و معناشناختی این الگوها را تبیین کند. پژوهش حاضر در صدد است تا با پر کردن این خلأ، گامی نو در جهت پیوند میان مطالعات قرآنی و زبان‌شناسی پیکره‌ای بردارد و درکی عمیق‌تر و مستندتر از جایگاه و ابعاد مفهوم تقوا در گفتمان سور قرآن مکی، ارائه دهد.

۳- روش پژوهش

این پژوهش از منظر روش‌شناختی، یک پژوهش توصیفی-تحلیلی است که با بهره‌گیری از یک رویکرد ترکیبی (کمی و کیفی) در چارچوب زبان‌شناسی پیکره‌ای به انجام رسیده است. این روش‌شناسی با هدف تلفیق دقت آماری و عمق تفسیری انتخاب گردید تا تحلیلی چندوجهی از مفهوم «تقوا» در گفتمان قرآنی، ارائه دهد.

مرحلهٔ نخست پژوهش به طراحی و آماده‌سازی پیکره اختصاص یافت. در این مرحله، متن کامل ۸۶ سورهٔ مکی از منبع دیجیتال استاندارد و معتبر «تنزیل» استخراج شد. انتخاب این پیکره به‌صورت هدفمند انجام شد تا تحلیل بر دوره‌ای متمرکز شود که پایه‌های اعتقادی و اخلاقی اسلام درحالِ شکل‌گیری بود. این پیکره، که تقریباً دوسوم حجم کلِّ قرآن را دربرمی‌گیرد، بستری وسیع و قابلِ‌اتکا برای بررسی‌های آماری فراهم آورد.

مرحلهٔ دوم، شامل تحلیل‌های کمی بود که با استخراج نظام‌مند داده‌ها آغاز شد.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

نخست، تمامی صورت‌های صرفی مشتق از ریشهٔ «و»، «ق» و «ی» با استفاده از منابع لغوی شناسایی شدند. سپس، با به‌کارگیری نرم‌افزار تحلیل پیکره ، فراوانی مطلق و توزیع این مشتقات در کلِّ پیکرهٔ مکی و در هریک از سوره‌ها به‌صورت جداگانه محاسبه گردید. در ادامه، تحلیل هم‌آیی واژگان باعنوانِ مرحله‌ای کلیدی در تحلیل کمی، انجام شد. پربسامدترین مشتقات تقوا باعنوانِ «گره» (واژه کانونی)، انتخاب و هم‌نشین‌های معنادار آن‌ها در بازه ۵ واژهٔ چپ و راست (R۵-L۵) شناسایی شدند. برای تضمین اعتبار آماری، از شاخص لوگ-لایکهود) با آستانهٔ معناداریِ بالا (LL > ٦,٦٣) استفاده شد که قادر است پیوندهای واژگانی غیرتصادفی را با دقت بالایی مشخص کند.

مرحلهٔ نهایی پژوهش به تحلیل کیفی و تفسیر نتایج اختصاص داشت. در این مرحله، فهرست هم‌آیندهای معنادار که در فاز کمی استخراج شده بود، مورد بررسی عمیق قرار گرفت. این هم‌آیندها براساسِ حوزه‌های معنایی مشترک در خوشه‌های موضوعی، طبقه‌بندی شدند؛ سپس، با بررسی خطوط همخوانی (آیات کامل)، بافتار کاربرد هر هم‌آیی تحلیل گردید. این الگوهای آماری و خوشه‌های معنایی در پرتو مبانی نظری پژوهش، به‌ویژه، ویژگی‌های گفتمان مکی و نظریه هم‌آیی، تفسیر شدند تا دلالت‌های آن‌ها بر ابعاد معنایی و کارکردهای سبک‌شناختی تقوا تبیین گردد. این رویکرد یکپارچه اطمینان می‌دهد که نتایج نهایی هم بر شواهد عینی و قابلِ‌تکرار استوار بوده و هم از تفسیر غنی و بافت‌مند برخوردار باشند.

۴- مبانی نظری: چارچوبی برای تحلیل پیکره‌بنیاد سبک قرآن

این پژوهش بر مبانی نظری و روش‌شناختی سه حوزهٔ اصلی استوار است: زبان‌شناسی پیکره‌ای، تحلیل هم‌آیی واژگان و ویژگی‌های سبکی و محتوایی سوره‌های مکی قرآن با تمرکز ویژه بر مفهوم تقوا. درک عمیق این مبانی برای تفسیر یافته‌های پژوهش ضروری است.

۴-۱. زبان‌شناسی پیکره‌ای: رویکردی تجربی به مطالعهٔ زبان

زبان‌شناسی پیکره‌ای در اساس یک روش‌شناسی است نه یک شاخهٔ مستقل از زبان‌شناسی با نظریه‌های خاص خود (مک‌انری و ویلسون، ۲۰۰۱: ۱) . این رویکرد بر این اصل استوار است که تحلیل زبان باید مبتنی بر شواهد واقعی کاربرد زبان باشد نه صرفاً بر شهود یا مثال‌های ساختگی پژوهشگر. پیکره در این معنا به «مجموعه‌ای از قطعات زبان اطلاق می‌شود که به‌گونه‌ای انتخاب شده‌اند تا نمایندهٔ یک گونه یا زیرگونهٔ زبانی باشند و به‌صورتی ذخیره شده‌اند که امکان پردازش رایانه‌ای را فراهم آورند». (سینکلر، ۱۹۹۱: ۴)

کاربرد زبان‌شناسی پیکره‌ای در مطالعات سبک‌شناختی امکان بررسی عینی

ویژگی‌های سبکی یک نویسنده، یک دوره، یک ژانر یا یک متن خاص را فراهم می‌آورد. با تحلیل الگوهای واژگانی (مانند تنوع واژگانی، نسبت اسم به فعل، فراوانی واژگان خاص) و الگوهای نحوی (مانند طول جمله، پیچیدگی ساختاری، استفاده از ساختارهای خاص) می‌توان به توصیف دقیق‌تری از سبک متن دست یافت (مالبرگ، ۲۰۰۷). در مورد قرآن کریم، این رویکرد می‌تواند به شناسایی ویژگی‌های سبکی منحصربه‌فرد آن و تمایزات سبکی میان بخش‌های مختلف، مانند سوره‌های مکی و مدنی کمک کند.

۲-۴. هم‌آیی واژگان

مفهوم هم‌آیی که ریشه در کارهای زبان‌شناس بریتانیایی جی. آر. فرث دارد، بر این ایده استوار است که «یک کلمه از طریق همراهانش شناخته می‌شود» (فرث، ۱۹۵۷: ۱۱). هم‌آیی به تمایل ذاتی و آماری معنادار دو یا چند واژه به هم‌نشینی مکرر در زبان اشاره دارد؛ به‌گونه‌ای که این هم‌نشینی فراتر از آنچه صرفاً تصادف یا قواعد دستوری ایجاب می‌کند، رخ دهد. این پدیده بخشی از دانش واژگانی معنایی گویشوران یک‌زبان را تشکیل می‌دهد. سینکلر هم‌آیی را «وقوع دو یا چند واژه در مجاورت نزدیک یکدیگر در متن» تعریف می‌کند (سینکلر، ۱۹۹۱: ۱۷۰) و بر اهمیت آن در درک معنا و ساختار زبان تأکید دارد. او همچنین میان هم‌آیی (تمایل آماری هم‌نشینی واژگان) و هم‌بستگی (تمایل هم‌نشینی یک واژه با مقولات دستوری خاص) تمایز قائل می‌شود.

تحلیل هم‌آیی از چند جهت حائز اهمیت است. نخست، به کشف لایه‌های معنایی کمک می‌کند؛ هم‌آیی‌ها می‌توانند جنبه‌های ظریف معنایی یک واژه را که ممکن است در تعاریف فرهنگ لغت نیامده باشد، آشکار کنند و به روشن شدن حوزهٔ معنایی و تداعی‌های آن یاری رسانند. دوم، در شناسایی الگوهای سبکی مؤثر است؛ انتخاب هم‌آیی‌های خاص می‌تواند بخشی از سبک یک نویسنده یا یک متن باشد و در متون مختلف ممکن است برای بیان یک مفهوم، از الگوهای هم‌آیی متفاوتی استفاده شود. سوم، به فهم ساختار گفتمان کمک می‌کند؛ الگوهای هم‌آیی می‌توانند به انسجام متن یاری رسانده و نشان‌دهندهٔ چارچوب‌های مفهومی زیربنایی گفتمان باشند (استابز، ۲۰۰۱: ۲۹-۳۱). نتیجه این که تحلیل هم‌آیی ابزاری قدرتمند برای تحلیل مفاهیم کلیدی است و بررسی هم‌آیی‌های یک مفهوم کلیدی، مانند تقوا در قرآن، می‌تواند شبکهٔ واژگانی و مفهومی پیرامون آن را ترسیم کرده و درک عمیق‌تری از ابعاد مختلف آن ارائه دهد.

برای شناسایی و اندازه‌گیری هم‌آیی‌های معنادار از نظر آماری، از شاخص‌های مختلفی استفاده می‌شود. این شاخص‌ها میزان هم‌نشینی دو واژهٔ یک «گره» و یک «هم‌آیند» را

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

باتوجه‌به فراوانی کلی آن‌ها در پیکره، مقایسه می‌کند. ازجمله شاخص‌های رایج می‌توان به شاخص همبستگی متقابل اشاره کرد که میزان وابستگی آماری میان دو واژه را اندازه‌گیری می‌کند و به هم‌آیی‌های کم‌بسامد، اما انحصاری، تمایل دارد. تی.اسکور میزان اطمینان از اینکه هم‌نشینی دو واژه تصادفی نیست را می‌سنجد و به هم‌آیی‌های پربسامدتر تمایل دارد. زد.اسکور نیز عملکردی مشابه تی.اسکور دارد. یکی از قوی‌ترین شاخص‌ها لوگ-لایکهود است که هم به فراوانی و هم به توزیع توجه دارد و برای شناسایی هم‌آیی‌های معنادار در پیکره‌های بزرگ، بسیار مناسب است (رایسون و گارسید، ۲۰۰۰) . در این پژوهش از تحلیل هم‌آیی، به‌ویژه با استفاده از شاخص لوگ-لایکهود، برای شناسایی واژگانی استفاده می‌شود که به‌طورِ معناداری در مجاورت (مثلاً در بازهٔ ۵ کلمه قبل و ۵ کلمه بعد) مشتقات ریشهٔ «وقی» در سوره‌های مکی، ظاهر می‌شود.

۴-۳. سوره‌های مکی قرآن: بستر نزول و ویژگی‌های گفتمانی

تقسیم‌بندی سوره‌های قرآن به «مکی» و «مدنی» یکی از قدیمی‌ترین و بنیادی‌ترین طبقه‌بندی‌ها در علوم قرآنی است که براساسِ زمان و مکان نزول (پیش یا پس از هجرت پیامبر(ص) از مکه به مدینه)، صورت می‌گیرد؛ اگرچه در مورد مکی یا مدنی بودن تعداد کمی از سوره‌ها اختلاف‌نظر وجود دارد، اما عموماً پذیرفته شده است که ۸۶ سوره مکی و ۲۸ سوره مدنی است (زرکشی، ۱۹۵۷: ۱/۱۹۳-۲۰۶). این تقسیم‌بندی علاوه بر جنبه‌های جغرافیایی و زمانی، بازتاب‌دهندهٔ دو مرحلهٔ متمایز از دعوت اسلامی و دو بستر اجتماعی-سیاسی متفاوت است که منجر به تفاوت‌های قابل‌توجهی در محتوا، سبک و آهنگ کلام شده است. آنجلیکا نویورث، قرآن‌پژوه و اسلام‌شناس آلمانی، بر اهمیت تحلیل قرآن در بستر تاریخی نزول آن و با توجه به مخاطبان اولیه، تأکید می‌کند و معتقد است سوره‌های مکی، به‌ویژه سوره‌های متقدم، بازتاب‌دهندهٔ گفتگوی پرشور پیامبر با جامعهٔ مشرک مکه است.(نویویرث، ۲۰۰۷: ۸۱-۸۵)

سوره‌های مکی ویژگی‌های کلی متمایزی دارند. از نظر محتوا، تمرکز اصلی بر اصول اعتقادی، شامل توحید (دعوت به پرستش خدای یگانه و نفی شرک)، معاد (تأکید بر رستاخیز، حسابرسی، بهشت و دوزخ)، نبوت (اثبات رسالت حضرت محمد(ص) و ذکر داستان پیامبران پیشین برای تأیید و تسلی ایشان و عبرت دیگران)، توجه به نشانه‌های خلقت (قدرت خداوند در آفرینش آسمان‌ها، زمین و انسان) و مسائل اخلاق و تزکیه (دعوت به ارزش‌های اخلاقی نظیر صبر، شکر و پرهیز از رذایل) است. از نظر سبک، این سوره‌ها، اغلب با ایجاز و کوتاهی آیات شناخته می‌شوند، به‌ویژه سوره‌های کوتاه آخر

قرآن کـه آیـات کوتاه، مـوزون و آهنگیـن دارد. لحن کلام غالباً قاطع و پرشـور اسـت و زبان، اغلب، کوبنده، انذاردهنده و تبشـیرکننده به‌نظر می‌رسـد. اسـتفادهٔ زیاد از سـوگند (قسـم) بـرای تأکیـد بر حقانیت پیام و جلب‌توجه مخاطب نیز از ویژگی‌های بارز این دوره اسـت. تکرار مفاهیم کلیدی، مانند توحید و معاد به شیوه‌های مختلف و کاربرد فراوان واژهٔ «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» (خطاب عام به همه مردم) نیز در این سـوره‌ها، مشـاهده می‌شـود. نکتهٔ مهم دیگر، غیاب نسـبی آیات احکام تفصیلی اسـت؛ زیرا مسائل فقهی و حقوقی عمدتاً در سوره‌های مدنی و پس از تشـکیل جامعهٔ اسلامی، مطرح شده‌اند. مطالعهٔ سوره‌های مکی ازآن‌جهت اهمیت دارد که پایه‌های فکری و معنوی اسـلام در این دوره، بنا نهاده شـد و گفتمان قرآنی بـرای اولیـن بار در تعامل با مخاطبان اولیه شـکل گرفت. فهم دقیـق مفاهیم کلیدی، مانند «تقوا» در این بسـتر اولیه، برای درک تطور بعدی آن‌ها و جایگاه‌شـان در نظام کلی اندیشـهٔ قرآنی، ضروری است.

۴-۴. مفهوم «تقوا» در قرآن کریم با تأکید بر بستر مکی

واژهٔ «تقوا» و مشتقات آن از ریشهٔ «وقی» در زبان عربی، حول محور معنای «حفظ کردن»، «نگه داشتن» و «محافظت کردن از آسیب و گزند»، می‌چرخد (ابن منظور، ۱۹۹۴: ۴۰۱-۴۰۲). ایـن معنـای لغوی پایه در کاربرد قرآنی به یـک مفهوم دینی و اخلاقی پیچیده و چندوجهی تحـول یافته اسـت. مفسـران و لغت‌شناسـان قـرآن معانی مختلفـی را برای تقـوا در قرآن ذکر کرده‌انـد، ازجملـه خوف و خشـیت از خدا (ترس آگاهانـه و احترام‌آمیز از مقام خداوند و از عواقب نافرمانی او)، پرهیزگاری و خویشتن‌داری (اجتناب از گناهان، محرمات و هرآنچه انسان را از خدا دور می‌کند)، حفظ نفس از عذاب الهی (التزاماتی که فرد برای نجات خود از کیفـر الهـی انجـام می‌دهد، از طریـق اطاعت و ترک معصیت)، اطاعـت از اوامر و نواهی (پای‌بندی عملی به دستورات خداوند) و آگاهی و خداحضوری (توجه دائمی به خداوند و نظارت او بر اعمال).

در سـوره‌های مکـی، بنابـر فضـای دعـوت اولیـه و تقابـل بـا شـرک و انـکار معـاد، بـه نظر می‌رسـد، جنبه‌هایی از معنای تقوا برجسـتگی بیشتری داشته باشـد. یکی از این جنبه‌ها، پیونـد تقـوا بـا ایمـان و پذیـرش وحـی اسـت. تقـوا، اغلب، شـرط یا نتیجهٔ پذیـرش هدایت قـرآن معرفی می‌شـود؛ مثـلاً: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ (اعـراف: ۲۰۱). جنبـهٔ مهـم دیگـر، تأکید بر بیـم از آخرت اسـت؛ بنابر محوریت معاد در گفتمان مکی، تقوا غالباً در معنای ترس از عذاب روز قیامت و تلاش برای نجات از آن بـه کار می‌رود و انذارهای مکرر قرآن در سـوره‌های مکـی، مخاطبان را به «اتَّقَوْا النَّار» یا

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

«اتَّقَوْا یَوماً» فرامی‌خوانـد؛ همچنیـن، رابطهٔ تقوا با صداقت و حق‌طلبی نیز مشـهود اسـت؛ به‌گونـه‌ای کـه تقوا بـا تصدیق حق و پیـروی از پیامبـران پیوند می‌خـورد؛ مثلاً: ﴿وَالَّذِی جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِکَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ (زمر: ۳۳). درنهایت، تقـوا مقدمه‌ای برای تزکیه و رسـتگاری معرفـی می‌شـود. تقوا راه رسـیدن به فلاح و رسـتگاری اسـت و متقیـن الگوی اخلاقـی و دریافت‌کننـدگان پـاداش الهـی مطـرح می‌شـوند. تحلیـل پیکره‌بنیـاد فراوانـی و هم‌آیی واژگان مرتبط با تقوا در سـوره‌های مکی می‌تواند این ابعاد معنایی را با ارائهٔ شـواهد کمی مستند، روشن‌تر سازد و نشان دهد کدام جنبه‌ها در این دوره، از نزول قرآن برجستگی بیشتری داشته‌اند.

۵- یافته‌های پژوهش: الگوهای فراوانی و هم‌نشینی «تقوا» در گفتمان مکی

تحلیـل پیکرهٔ ۸۶ سـورهٔ مکی قـرآن کریم با اسـتفاده از روش‌های زبان‌شناسـی پیکره‌ای، نتایـج قابل‌توجهـی را درخصـوصِ فراوانی و الگوهـای هم‌آیی واژگان مرتبط بـا مفهوم «تقوا» (مشـتقات ریشـه «و»، «ق» و «ی») آشکار سـاخت. این یافته‌ها در دو بخش اصلی تحلیل فراوانی و تحلیل هم‌آیی ارائه می‌شود.

۵-۱. تحلیل فراوانی: حضور پررنگ «تقوا» در گفتمان مکی

بررسـی دقیـق پیکرهٔ سـوره‌های مکی نشـان داد کـه مشـتقات مختلف ریشـهٔ «و»، «ق» و «ی»، در مجمـوع، ۱۵۴ بـار در ایـن سـوره‌ها به کار رفته‌انـد. بنابر اینکه کل کاربرد این ریشـه و مشـتقاتش در قـرآن کریـم، ۲۵۸ بـار اسـت، این یافته حاکی از آن اسـت که حـدود ۵۹٫۷٪ (نزدیـک بـه ۶۰٪) از کلِّ مـوارد کاربـرد مفهوم تقوا در قرآن، در سـوره‌های مکی، متمرکز شـده است. این تمرکز بالا، حتی با در نظر گرفتن اینکه سوره‌های مکی تقریباً دو سوم حجم قرآن را تشـکیل می‌دهند، نشـان‌دهندهٔ اهمیت محوری و بسامد نسبتاً بالاتر این مفهوم در دورهٔ اولیهٔ دعوت اسلامی در مکه است و با تأکید این سوره‌ها بر بنیادهای اعتقادی و اخلاقی، همخوانی دارد. فراوانی این واژگان در میان ۸۶ سـورهٔ مکی یکسـان نیسـت و برخی سوره‌ها به‌شـکل محسوسـی کاربرد بیشتری از این مفهوم را نشـان می‌دهد که می‌تواند بازتاب تمرکز موضوعی آن سوره‌ها باشد. جدول ۱، ده سورهٔ مکی با بیشترین فراوانی مطلق مشتقات ریشهٔ «و»، «ق» و «ی» را نشان می‌دهد که شامل سوره‌های طولانی و جامعی مانند اعراف و انعام می‌شـود که به‌تفصیل به داسـتان پیامبران، جدال با مشـرکین و اصول اعتقادی می‌پردازد و به‌طور طبیعی دربرگیرندهٔ تکرار بیشتری از این مفهوم کلیدی است:

ردیف	نام سوره	تعداد رخداد	درصد از کل رخدادها در سور مکی (۱۵۴ مورد)
۱	اعراف	۱۴	۹.۱٪
۲	انعام	۱۳	۸.۴٪
۳	شعراء	۱۰	۶.۵٪
۴	قصص	۹	۵.۸٪
۵	نحل	۹	۵.۸٪
۶	یونس	۸	۵.۲٪
۷	زمر	۷	۴.۵٪
۸	مؤمنون	۶	۳.۹٪
۹	هود	۶	۳.۹٪
۱۰	مریم	۵	۳.۲٪

تحلیل فراوانی صورت‌های صرفی مختلف، مشتق از ریشهٔ «و»، «ق» و «ی» نیز الگوهای جالبی را آشکار می‌سازد.

جدول ۲ فراوانی پرکاربردترین صورت‌های صرفی در پیکرهٔ سوره‌های مکی را نشان می‌دهد:

مثال	درصد از کل (۱۵۴)	تعداد رخداد	صورت صرفی
﴿وَالَّذِی جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ (زمر: ۳۳)	۲۷.۳٪	۴۲	المُتَّقِین / المُتَّقُون [اسم فاعل جمع]
﴿وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (انعام:۵۱)	۲۲.۷٪	۳۵	یَتَّقُون [فعل مضارع جمع غائب]
﴿قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمْ﴾ (زمر:۱۰)	۱۷.۵٪	۲۷	اتَّقُوا [فعل امر جمع]
﴿فَمَنِ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ (أعراف:۳۵)	۱۱.۰٪	۱۷	تَقْوَی [اسم مصدر]
﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى﴾ (لیل:۱۷)	۷.۱٪	۱۱	أَتْقَی [اسم تفضیل مفرد]

براساسِ این جدول، صورت‌های صرفی جمع، شامل الْمُتَّقِینَ/ الْمُتَّقُونَ (اسم فاعل جمع، با ۴۲ رخداد، ۳،۲۷ ٪)، یَتَّقُونَ (فعل مضارع جمع غایب، با ۳۵ رخداد، ۲۲.۷ ٪) و اتَّقُوا (فعل امر جمع، با ۲۷ رخداد، ۱۷.۵ ٪)، بیشترین فراوانی را دارد. این غلبهٔ صورت‌های جمع نشان می‌دهد که گفتمان تقوا در سوره‌های مکی، غالباً ناظر به یک گروه (مؤمنان)

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

یـا دعـوت عمومی به تقوا اسـت. البته صورت‌های مفرد نیز کاربرد دارند؛ مانند اسـم مصدر تَقْـوَی (۱۷ رخـداد، ۱۱.۰ ٪) کـه بـه خـود مفهوم تقوا اشـاره دارد و اسـم تفضیل مفـرد أَتْقَی (۱۱ رخـداد، ۷.۱ ٪) کـه برای اشـاره به افراد نمونه به کار رفته اسـت. این الگـو بر وجه اجتماعی مفهوم تقوا در این دوره، تأکید می‌کند.

۵-۲. تحلیل هم‌آیی: شبکهٔ معنایی «تقوا» در سوره‌های مکی

تحلیل هم‌آیی واژگان (با استفاده از شاخص لوگ-لایکهود و بازه R۵-L۵) برای گره‌های اصلـی مرتبـط با تقوا (به‌ویـژه، المتقین/المتقـون، یتقون، اتقوا، تقوی)، الگوهای هم‌نشـینی معناداری را آشکار کرد. هم‌آیندهای پرتکرار و با امتیاز آماری بالا را می‌توان در چهار خوشهٔ معنایـی اصلـی طبقه‌بنـدی کـرد که شـبکه‌ای غنـی پیرامـون مفهوم تقـوا در گفتمـان مکی ترسیم می‌کنند.

اولین خوشـهٔ معنایی، خوشـهٔ هدایت، ایمان و یقین است. واژگان مرتبط با تقوا با بسامد بسـیار معنـادار بـا کلماتی کـه بر هدایت، ایمان، بـاور به غیب و دریافت پیـام الهی دلالت دارنـد، هم‌نشـین می‌شـوند. هم‌آیندهـای کلیـدی در ایـن خوشـه عبـارت اسـت از: هُـدًی (هدایت)، یُؤْمِنُونَ (ایمان می‌آورند)، الَّذِینَ آمَنُوا (کسانی که ایمان آوردند)، الْغَیْبِ (غیب)، یُوقِنُـونَ (یقیـن دارنـد)، الذِّکْـرِ (یادآور، قـرآن)، آیَـات (آیات، نشـانه‌ها) و الْکِتَـابِ (کتاب). نمونه‌هایـی ماننـد ترکیب پرتکـرار «...هُدًی لِّلْمُتَّقِینَ» یـا پیوند میان «الَّذِینَ یُؤْمِنُـونَ بِالْغَیْبِ» و «أُولَئِـکَ هُـمُ الْمُتَّقُـونَ» و آیاتی نظیر «..إِنَّ فِی ذَلِکَ لَآیَاتٍ لِّقَوْمٍ یَتَّقُونَ» این ارتباط را نشـان می‌دهد. دلالت این خوشـه آن اسـت که در گفتمان مکی، تقوا ارتباط تنگاتنگی با پذیرش پیـام الهـی، ایمـان به مبانـی آن (به‌ویژه غیب) و قرار گرفتن در مسـیر هدایـت دارد. تقوا هم شرط لازم برای بهره‌مندی از هدایت قرآن و هم نتیجهٔ طبیعی ایمان و یقین است.

دومیـن خوشـه، خوشـهٔ عـذاب، هشـدار و بیـم اخـروی اسـت. دسـتهٔ مهـم دیگـری از هم‌آیندها، واژگانی است که به مفاهیم عذاب الهی، آتش دوزخ، روز قیامت، ترس و هشدار اشـاره دارد. هم‌آیندهای کلیدی، شامل عَذَاب (عذاب)، النَّارِ (آتش)، یَوْم (روز [قیامت])، خَوْف (ترس)، یَحْذَرُونَ (حذر می‌کنند، می‌ترسـند)، نَذِیر (هشـداردهنده) و عِقَاب (کیفر) می‌شود. عباراتی مانند «وَاتَّقُوا النَّار...» یا «وَاتَّقُوا یَوْمًا...» و آیاتی که عذاب کافران را زمینه‌ای برای تقوا پیشـه کردن دیگران معرفی می‌کند، مانند «لَعَلَّهُمْ یَتَّقُونَ» یا مسـتقیماً بندگان را به تـرس و تقـوا از خداونـد فرامی‌خوانند، ماننـد «...یَا عِبَـادِ فَاتَّقُون»، نمونه‌های این هم‌نشـینی اسـت. دلالت این خوشـه آن اسـت کـه بُعد بازدارندگـی و ترغیب به پرهیـز از عقوبت الهی یکـی از مؤلفه‌هـای اصلـی معنایـی تقـوا در سـوره‌های مکـی اسـت و باتوجه‌بـه تمرکـز ایـن

سوره‌ها بر انذار مشرکان، طبیعی است که تقوا راه نجات از عذاب و آتش معرفی شود و جنبهٔ «خشیت» و «حذر» در آن برجسته باشد.

سومین خوشه، خوشهٔ رستگاری، فلاح و پاداش است. در مقابل خوشهٔ عذاب، واژگان مرتبط با تقوا با کلماتی که بر نتیجهٔ مثبت عمل، رستگاری، موفقیت و پاداش اخروی (به‌ویژه بهشت) دلالت دارند نیز هم‌نشینی قوی نشان می‌دهند. هم‌آیندهای کلیدی این دسته عبارت است از: الْفَلَاح/ الْمُفْلِحُونَ (رستگاری/ رستگاران)، الْفَوْز/ الْفَائِزُونَ (کامیابی/ کامیاب‌شدگان)، الْجَنَّة (بهشت)، أَجْر (پاداش)، مَغْفِرَة (آمرزش)، رَحْمَة (رحمت) و خَيْر (خوبی، بهتر). توصیف متقین در عبارت ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ یا وعده‌هایی نظیر ﴿لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ﴾ یا ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ (القلم: ۳۴) و تأکید بر اینکه ﴿وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ (الأنعام: ۳۲)، نمونه‌هایی از این الگو است. دلالت این خوشه تأکید بر وجه ایجابی و غایت‌شناختی تقوا است؛ تقوا فراتر از مفهوم سادهٔ پرهیز از گناه، کلید دستیابی به سعادت ابدی، رضایت الهی و بهترین پاداش‌ها است و انگیزهٔ امید و شوق به پاداش الهی را در کنار انگیزهٔ ترس از عذاب، محرک‌های تقوا معرفی می‌کند.

چهارمین و آخرین خوشه، خوشهٔ حق، صدق و امر الهی است. این دسته از هم‌آیندها شامل واژگانی می‌شود که به مفاهیم حق، راستی، پیروی از دستورات الهی و ارتباط با پروردگار اشاره دارند. هم‌آیندهای کلیدی آن عبارت است از: الْحَقّ (حق)، الصِّدْق (راستی)، آمَنُوا (که بر تصدیق حق دلالت دارد)، أَمْر (امر، فرمان)، رَبّ (پروردگار) و اللَّهِ (خدا). آیاتی مانند ﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ (زمر: ۳۳) یا آیاتی که ارتباط نشانه‌های الهی (حق) و تقوا را بیان می‌کنند: ﴿...لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ﴾ (یونس: ۶) و همچنین دستورهای پرتکرار «اتَّقُوا اللَّه» یا «اتَّقُوا رَبَّكُمْ» این پیوند را نشان می‌دهند. دلالت این خوشه آن است که تقوا در گفتمان مکی عمیقاً با شناخت و پذیرش حق، صداقت در گفتار و باور، و التزام به فرمان پروردگار پیوند خورده است. متقی کسی است که جانب حق را می‌گیرد، پیام راستین الهی را تصدیق می‌کند و محور زندگی خود را اطاعت از الله و رب قرار می‌دهد.

تحلیل هم‌آیی حاکی از آن است که مفهوم تقوا در سوره‌های مکی در مرکز شبکه‌ای معنایی قرار دارد که چهار محور اصلی آن عبارت است از: ۱) پیوند با هدایت و ایمان، ۲) ارتباط با بیم از عذاب و آخرت، ۳) اتصال به امید رستگاری و پاداش و ۴) ملازمت با حق‌گرایی و اطاعتِ امر الهی. این یافته‌ها تصویر دقیق‌تری از ابعاد معنایی تقوا در نخستین مراحل شکل‌گیری گفتمان اسلامی ارائه می‌دهد.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

۶- تحلیل و بحث

ابزارهـای زبان‌شناسـی پیکـره‌ای، به‌ویـژه تحلیـل فراوانـی و هم‌آیـی، می‌توانـد فراتـر از برداشـت‌های شـهودی یا تحلیل‌های موردی، الگوهای عینی و قابل‌سـنجش را در متن قرآن آشکار کند. ارائهٔ آمار دقیق فراوانی، شناسایی هم‌آیی‌های کلیدی با استفاده از شاخص‌های آماری و امکان بررسـی نظام‌مند خطوط همخوانی، به پژوهشـگر اجازه می‌دهد تا با اطمینان و دقـت بیشـتری دربـارهٔ ویژگی‌هـای سـبکی و معنایی متـن قضاوت کنـد. البته ایـن روش، جایگزین تفسیر سنتی یا تحلیل بلاغی نیست و در واقع مکمل و تقویت‌کنندهٔ آن‌ها است و می‌تواند شـواهد جدیدی را برای تأیید یا تعدیل دیدگاه‌های پیشـین ارائه دهد. همان‌طور که مک‌انری و ویلسون اشاره می‌کنند، «هدف زبان‌شناسی پیکره‌ای، ارائهٔ توصیف‌های دقیق‌تر و جامع‌تر از زبان، براسـاسِ شـواهد واقعی است» (مک‌انری و ویلسـون، ۲۰۰۱: ۲). این دقت و جامعیت می‌تواند به غنای مطالعات قرآنی در ابعاد مختلف کمک کند.

یافته‌هـای کمـی حاصـل از تحلیـل فراوانـی و هم‌آیـی واژگان مرتبـط بـا «تقـوا» در پیکـرهٔ سـوره‌های مکـی، زمانـی اهمیـت بیشـتری می‌یابد که در چارچـوب نظری پژوهـش و بافت تاریخـی. گفتمانـی نزول این سـوره‌ها، مورد تحلیل و تفسـیر قرار گیرد. ایـن بخش به بحث و بررسی دلالت‌های این یافته‌ها می‌پردازد. محوریت و برجستگی معنایی تقوا در دورهٔ مکی کـه از فراوانی بسـیار بالای مشـتقات ریشـهٔ «و»، «ق» و «ی» (۱۵۴ بار، حـدود۶۰٪ کلِّ کاربرد قرآنی) مشـهود است، فراتر از یک مشاهدهٔ آماری صرف، نشان‌دهندهٔ محوریت استراتژیک مفهوم تقوا در گفتمان تأسیسی اسلام است. در شرایطی که پیامبر(ص) در مکه با جامعه‌ای عمدتـاً مشـرک، منکر معـاد و درگیر با مناسـبات قبیله‌ای و ارزش‌های جاهلـی روبه‌رو بود، قـرآن کریـم مفهوم تقوا را یکی از سـنگ‌بناهای اصلی هویت فـردی و جمعی مؤمنان جدید مطـرح می‌کنـد. تأکید مکـرر بر «اتقوا الله»، «اتقـوا ربکم» و توصیف مؤمنان راسـتین باعنوانِ «المتقین»، نشـان می‌دهد که تقوا یک شـاخص تمایز میان جامعهٔ نوپای اسلامی و محیط پیرامـون عمـل، می‌کـرده اسـت. ایـن یافته با نظر ایزوتسـو کـه تقـوا را جزو مفاهیـم کلیدی و محوری جهان‌بینی قرآن می‌داند، همسـو اسـت و نشـان می‌دهد که این محوریت از همان دورهٔ مکی آغاز شده است.

الگوی هم‌آیی بسـیار قوی میان واژگان تقوا و واژگان حوزهٔ هدایت (هدی، یؤمنون، یوقنون، الکتـاب، آیات) یکی دیگر از یافته‌های مهم اسـت که نشـان‌دهندهٔ رابطهٔ دوسـویه میان تقوا باعنـوانِ پیش‌شـرط و محصول هدایت اسـت. از یک سـو، آیاتی ماننـد ﴿... هُـدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ یا ﴿... لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ﴾ نشـان می‌دهد که داشـتن درجه‌ای از تقوا (به‌معنای گشـودگی به حقیقـت، پرهیز از لجاجت و شـاید ترسـی اولیه از عواقـب انکار)، لازمهٔ بهره‌منـدی واقعی از

هدایت قرآن و درک نشانه‌های الهی است؛ گویی قلب متقی، آمادهٔ دریافت نور وحی است. از سوی دیگر، کسانی که به غیب ایمان می‌آورند و هدایت الهی را می‌پذیرند، «المتقون» توصیف می‌شوند: ﴿...أُولَئِکَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ (زمر: ۳۳). در این نگاه، تقوا محصول طبیعی و تجلی عملی ایمان راستین است. این رابطهٔ دیالکتیکی نشان می‌دهد که تقوا فراتر از یک دستور صرف اخلاقی، فرآیندی شناختی-معنوی فعال است که با پذیرش وحی آغاز شده و در طول مسیر ایمان، تعمیق می‌یابد. تحلیل پیکره‌ای این پیوند وثیق را به‌طورِ کمی مستند می‌سازد.

هم‌آیی‌های پرتکرار واژگان تقوا با مفاهیم عذاب، نار، یوم‌القیامة و خوف، بر غلبهٔ بُعد اخروی و بازدارندگی در معنای تقوا در گفتمان مکی تأکید دارد. همان‌طور که پژوهشگران اشاره کرده‌اند، یکی از مضامین غالب سوره‌های مکی، به‌ویژه سوره‌های اولیه، هشدار نسبت به روز جزا و توصیف عواقب کفر و شرک است (فائز، ۱۳۷۸:۶۲). در چنین فضایی، تقوا سپر محافظ (همان معنای ریشه‌ای وقی) در برابر آتش دوزخ و عذاب الهی معرفی می‌شود. دستور مکرر به «اتقوا النار» یا «اتقوا یوماً...» دقیقاً بر همین جنبه تأکید دارد. این یافته به‌معنای نفی سایر ابعاد تقوا در دورهٔ نزول سور مکی نیست، اما نشان می‌دهد که انگیزهٔ ترس از عقوبت و تلاش برای نجات اخروی، یکی از محرک‌های اصلی و برجسته برای دعوت به تقوا در این دوره بوده است. این امر با مراحل اولیهٔ دعوت دینی که غالباً با تأکید بر هشدار و بشارت همراه است، همخوانی دارد. به گفتهٔ بیکر «فراوانی و هم‌آیی واژگان می‌تواند ایدئولوژی‌ها و جهت‌گیری‌های ارزشی نهفته در متن را آشکار سازند (بیکر، ۲۰۰۶: ۷۱)؛ از این رو، تأکید بر تقوا در کنار عذاب، بازتاب جهان‌بینی اخروی و نظام ارزشی مبتنی بر پاداش و جزای الهی در قرآن مکی است.

در کنار جنبهٔ بازدارندگی، هم‌آیی تقوا با مفاهیم فلاح، فوز، جنة و اجر، تقوا در جایگاه مسیر رستگاری و الگوی مطلوب را برجسته می‌کند و جنبهٔ ایجابی و امیدبخش آن را نمایان می‌سازد. تقوا علاوه بر رهایی از عذاب الهی، مسیر نیل به بهشت و کسب رضایت الهی است. توصیف «المتقین» باعنوانِ «المفلحون» یا وعدهٔ «جنات النعیم» به آن‌ها، تصویری از الگوی مطلوب مؤمن را ترسیم می‌کند که نه‌تنها از عذاب در امان است و به بالاترین درجات کامیابی و سعادت نائل می‌شود. این دوگانگی «ترس از عذاب» یا «امید به پاداش» یکی از ویژگی‌های کلیدی سبک انگیزشی قرآن است و تحلیل هم‌آیی نشان می‌دهد که مفهوم تقوا دقیقاً در کانون این دوگانگی قرار دارد و هردو جنبه را به‌طورِ هم‌زمان فعال می‌کند؛ همچنین، هم‌آیی تقوا با واژگانی چون حق، صدق، رب و الله، بر پیوند تقوا با حق‌گرایی و عبودیت تأکید می‌کند. تقوا در سور مکی قرآن، از پرستش الله و پذیرش

ربوبیت او جدایی‌ناپذیر است: ﴿اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾ و ﴿يَا عِبَادِ فَاتَّقُونِ﴾ (زمر: ۱۶)؛ علاوه‌براین، تقوا با صداقت در پذیرش و ابلاغ پیام حق پیوند خورده است: ﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ (زمر: ۳۳). این نشان می‌دهد که تقوا در این دوره، صرفاً یک فضیلت اخلاقی فردی نیست و عمیقاً با جهت‌گیری بنیادی فرد نسبت به خداوند و حقیقت گره خورده است. متقی کسی است که در برابر حق تسلیم است و زندگی خود را براساسِ بندگی پروردگار تنظیم می‌کند.

این یافته‌ها همچنین زمینه‌ای برای بررسی تفاوت‌های احتمالی با گفتمان مدنی فراهم می‌کند که می‌تواند موضوع تحقیقات آتی باشد. انتظار می‌رود که در سوره‌های مدنی، با تشکیل جامعهٔ اسلامی و نیاز به تنظیم روابط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، ابعاد دیگری از تقوا مانند ارتباط آن با عدل، قسط، وفای به عهد، اصلاح ذات‌البین، جهاد و احکام شرعی برجسته‌تر شوند. آیهٔ معروف ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (حجرات: ۱۳) که تقوا را ملاک برتری انسان‌ها فارغ از رنگ و نژاد معرفی می‌کند در یک سورهٔ مدنی آمده و بُعد اجتماعی تقوا را نشان می‌دهد. تحلیل پیکره‌ای تطبیقی میان دو دورهٔ مکی و مدنی می‌تواند این تطور و گسترش معنایی مفهوم تقوا را به‌طورِ دقیق‌تری مستند سازد.

نتیجه‌گیری

رویکرد پیکره‌بنیاد قادر به ارائهٔ تحلیل‌های عینی، مستند و نظام‌مند از متن قرآن است و این رویکرد می‌تواند در مقام ابزاری قدرتمند در کنار روش‌های سنتی، به فهم عمیق‌تر سبک و محتوای قرآن کمک کند. کاربست این رویکرد درمورد واژهٔ تقوا و مشتقات آن در قرآن کریم، حاکی از آن است که نخست، فراوانی و محوریت واژگان مرتبط با تقوا در سوره‌های مکی بسیار بالا است (حدود۶۰٪ کلِ کاربرد قرآنی) که نشان‌دهندهٔ نقش محوری این مفهوم در گفتمان تأسیسی اسلام و تمایزبخشی به هویت مؤمنان است و غلبهٔ صورت‌های صرفی جمع مشتقات این واژه بر وجه اجتماعی و دعوتی آن تأکید دارد. دوم آنکه تحلیل هم‌آیی، شبکهٔ معنایی تقوا در دورهٔ مکی را آشکار ساخت که چهار خوشهٔ اصلی آن عبارت است از هدایت، ایمان و یقین؛ عذاب، هشدار و بیم اخروی؛ رستگاری، فلاح و پاداش؛ حق، صدق و امر الهی. این خوشه‌ها نشان می‌دهند که تقوا با پذیرش وحی، ترس از عقوبت، امید به ثواب، و التزام به حق و عبودیت، پیوندی ناگسستنی دارد. سوم، ابعاد غالب معنایی در دورهٔ مکی، عمدتاً در چارچوب اصول اعتقادی (توحید و معاد)، تزکیهٔ نفس فردی، ایجاد تمایز هویتی با شرک و آماده‌سازی قلوب برای پذیرش وحی، مطرح می‌شود و ابعاد مربوط به بیم از عواقب اخروی و امید به پاداش الهی در این دوره، برجستگی ویژه‌ای دارد.

منابع

آقایی، رحیم و محمد رضوانی و مهدی حقیقی شیرازی (۱۴۰۲)، ***«با هم‌آیی کلمات مقترن و انواع آن در قرآن کریم»***، مطالعات قرآن و حدیث، شمارهٔ اول، صص ۱-۳۳. doi: 10.30497/qhs.2023.244390.3760

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۹۹۴). ***«لسان العرب»***. بیروت: دار صادر.

امیری فر، محمد و کبری روشنفکر و خلیل پروینی و عالیه کرد زعفرانلو کامبوزیا (۱۳۹۵). ***«چالش‌های ترجمه در باهم‌آیی‌های قرآنی (بررسی موردی: ترکیب های وصفی و اضافی)»***، مطالعات ترجمهٔ قرآن و حدیث، شماره ۵، صص ۱-۲۵. doi: 20.1001.1.24233757.1395.3.5.8.5

ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۱). ***«خدا و انسان در قرآن»***، ترجمهٔ احمد آرام. تهران: شرکت سهامی انتشار.

خاکپور، حسین و ولی اله حسومی و فاطمه کیخا (۱۳۹۶). ***«بررسی و تحلیل با هم آیی واژگانی سورهٔ حج و مؤمنون»***. مطالعات ادبی متون اسلامی، شمارهٔ۲، صص ۹-۳۹. doi: 10.22081/jrla.2018.49520.1160

روستایی، علیرضا و علی اصغر روان شاد (۱۴۰۰)، ***«تأثیر بافت زبانی در گزینش باهم‌آیی واژگان قرآن کریم (مطالعهٔ موردی سوره ابراهیم(ع))»***. پژوهش‌های زبانشناختی قرآن، شمارهٔ اول، صص ۴۳-۶۰. doi:10.22108/nrgs.2021.125953.1605

زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله (۱۹۵۷). ***«البرهان فی علوم القرآن»***، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.

سیدی، سید حسین و الهام اخلاقی (۱۳۹۱). ***«تحلیل رابطهٔ باهم‌آیی واژگان در قرآن کریم (مطالعه موردی سورهٔ بقره)»***، دوفصلنامهٔ مطالعات قرآنی و روایی، شمارهٔ۲، صص۹-۲۹. https://quran.isca.ac.ir/fa/Article/Detail

سیدی، سید حسین و الهام اخلاقی (۱۳۹۹). ***«نگرشی بر ویژگی های سبکی قرآن کریم در باهم‌آیی واژگان»***. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (۱۹۷۴). ***«الإتقان فی علوم القرآن»***، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. الهیئة المصریة العامة للکتاب.

صفری، سید ناصر (۱۳۷۴). ***«مفهوم تقوا و کاربرد آن در قرآن کریم»***، پژوهش‌های قرآنی، شمارهٔ ۴، صص. ۲۵۱ - ۲۶۸ https://jqr.isca.ac.ir/article_22458_7f65b5ab0058bc5ee4e1a86eccfddfca.pdf

عبدالرووف، حسین (۱۳۹۰). ***«سبک‌شناسی قرآن کریم (تحلیل زبانی)»***، ترجمهٔ پرویز آزادی. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).

فائز، قاسم (۱۳۷۸). ***«معیارهای شناخت آیات و سور مکی و مدنی»***. مقالات و بررسی‌ها، شماره ۶۶، صص ۶۸-۴۷. https://jmb.ut.ac.ir/article_12788_fca962b84cbc504ff9e9be6816ea7f28.pdf

قطب، سید (۱۹۶۶). ***«التصویر الفنی فی القرآن»***. قاهره: دار الشروق.

کیخا، فاطمه (۱۴۰۲). ***«بررسی و تحلیل باهم‌آیی واژگان قرآن در سوره‌های حج، مؤمنون، رعد و ابراهیم»***. زاهدان: دیار آفتاب.

نهیرات، احمد و عباد محمدیان (۱۳۹۶). ***«هم‌آیی واژگانی تقابلی مکمل در قرآن کریم؛ مطالعهٔ موردی آیات مرتبط با ترکیب "جَنَّات النَّعیم"»***، دو فصلنامهٔ کتاب قیم، شمارهٔ ۷، صص ۵۵-۷۶. https://kq.meybod.ac.ir/article_1126_2fc5c785c110aabb52e55fceecfc3ff93.pdf

References

The Holy Quran

Abd al-Ra'uf, Hussein, (1390 SH), Stylistics of the Holy Quran (linguistic analysis), Translated by Parviz Azadi, Tehran: Imam Sadiq University Press [In Persian].

Aghaei, Rahim and Mohammad Rezvani, and Mahdi Haghighi Shirazi, (1402 SH), The collocation of paired words and its types in the Holy Quran, Qur'an and Hadith Studies, No. 1, pp. 1-33. https://doi.org/10.30497/qhs.2023.244390.3760 [In Persian].

Al-Suyuti, Jalal al-Din 'Abd al-Rahman, (1974), Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an, Investigated by Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, Al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah lil-Kitab [In Arabic].

Al-Zarkashi, Badr al-Din Muhammad ibn Abdullah, (1957), Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an, Investigated by Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, Cairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah [In Arabic].

Amiri Far, Mohammad and Kobra Roshanfekr,and Khalil Parvini and Alieh Kord Zafaranlu Kambuziya, (1395 SH), Translation challenges in Qur'anic collocations (case study: descriptive and additional compounds), Journal of Qur'an and Hadith Translation Studies, No. 5, pp. 1-25 [In Persian]. doi: 20.1001.1.24233757.1395.3.5.8.5

Baker, P. (2006). Using corpora in discourse analysis. Continuum

Fa'iz, Qasem, (1378 SH), Criteria for recognizing Meccan and Medinan verses and surahs, Maqalat wa Barrasiha (Articles and Reviews), No. 66, pp. 47-68 [In Persian]. https://jmb.ut.ac.ir/article_12788_fca962b84cbc504ff9e9be6816ea7f28.pdf

Firth, J. R. (1957). A synopsis of linguistic theory, 1930–1955. In Studies in linguistic analysis (pp. 1–31). Blackwell.

Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram, (1994), Lisan al-Arab, Beirut: Dar Sader [In Arabic].

Izutsu, Toshihiko, (1361 SH), God and man in the Qur'an, Translated by Ahmad Aram, Tehran: Sherkat-e Sahami Enteshar [In Persian].

Keykha, Fatemeh, (1402 SH), Review and analysis of the collocation of Quranic words in the surahs of Hajj, Momenoon, Ra'd and Ibrahim, Zahedan: Diyar-e Aftab [In Persian].

Khakpour, Hossein and Valiollah Hasoumi and Fatemeh Keykha, (1396 SH), Review and analysis of the lexical collocation of Surah Hajj and Mominoon, Literary Studies of Islamic Texts, No. 2, pp. 9-39. https://doi.org/10.22081/jrla.2018.49520.1160 [In Persian].

Mahlberg, M. (2007). Corpus stylistics: Bridging the gap between linguistic and literary studies. In M. Hoey, M. Mahlberg, M. Stubbs, & W. Teubert (Eds.), Text, discourse and corpora: Theory and analysis (pp. 219–246). Continuum.

McEnery, T., & Hardie, A. (2012). Corpus Linguistics: Method, Theory and Practice. Cambridge University Press.

McEnery, T., & Wilson, A. (2001). Corpus linguistics: An introduction (2nd ed.). Edinburgh University Press.

Neuwirth, A. (2007). "Orientalism in Oriental Studies? Qur'anic Studies as a Case in Point". Journal of Qur'anic Studies, 9(2), 115–127.

Nohayrat, Ahmad and Ebad Mohammadian, , (1396 SH), Complementary contrastive lexical collocation in the Holy Quran; a case study of verses related to the phrase 'Jannat al-Na'im', Kitab-e Qayyim Biannual Journal, No. 7, pp. 55-76 [In Persian]. https://kq.meybod.ac.ir/article_1126_2fc5c785c110aabb52e55fcecfc3ff93.pdf

Qutb, Sayyid, (1966), Al-Taswir al-Fanni fi al-Qur'an, Cairo: Dar al-Shuruq [In Arabic].

Rayson, P., & Garside, R. (2000). Comparing corpora using frequency profiling. In Proceedings of the Workshop on Comparing Corpora (pp. 1–6). Association for Computational Linguistic.

Roustaei, Alireza and Ali Asghar, Ravanshad (1400 SH), The effect of linguistic context in the selection of collocations of the words of the Holy Quran (case study of Surah

Ibrahim),Linguistic Researches of the Qur'an, No. 1, pp. 43-60. https://doi.org/10.22108/nrgs.2021.125953.1605 [In Persian].
Safari, Seyyed Naser, (1374 SH), The concept of piety and its application in the Holy Quran, Qur'anic Researches, No. 4, pp. 251-268 [In Persian]. https://jqr.isca.ac.ir/article_22458_7f-65b5ab0058bc5ee4e1a86eccfddfca.pdf
Seyyedi, Seyyed Hossein and Elham Akhlaghi, (1399 SH), A look at the stylistic features of the Holy Quran in word collocations, Mashhad: Islamic Research Foundation [In Persian].
Seyyedi, Seyyed Hossein and Elham Akhlaghi, , (1391 SH), Analysis of the relationship of word collocations in the Holy Quran (case study of Surah Baqarah), Biannual Journal of Quranic and Narrative Studies, No. 2, pp. 9-29 [In Persian]. https://quran.isca.ac.ir/fa/Article/Detail
Sinclair, J. (1991). Corpus, concordance, collocation. Oxford University Press.
Stubbs, M. (2001). Words and phrases: Corpus studies of lexical semantics. Blackwell.

Stylistics Studies of the Holy Quran

Print ISSN 2645-5714
Online ISSN 2676-6035

A Reflection on the Persuasive and Rhetorical Techniques of Imagery in the Holy Qur'an

Yousef Moghaddasi [1] , **Sadra Alipour** [2]

1. Assistant Professor, Department of Islamic Education, Farhangian University, Tehran, Iran (Corresponding Author).
Email: yusef.mogaddasi@cfu.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Islamic Education, Islamic Azad University, Maku Branch, Maku, Iran.
Email: dr.sadralipour@gmail.com

Research Article

Extended Abstract

Research Objective: This article aims to examine the persuasive and rhetorical techniques and imagery employed in the Holy Qur'an from a stylistic and rhetorical perspective. Through an anal-ysis of the linguistic and rhetorical structures of Qur'anic verses, the study seeks to demonstrate how the Qur'an employs artistic and linguistic devices to influence its audience.

Language is the most important means of interaction among human beings. Throughout history, people have used it to communicate their intentions and convey their messages to others. Alongside the emergence and development of civilizations, language has also flourished and acquired artistic forms, eventually giving rise to various forms of poetry and prose. Despite their differences, human societies share many common features in their use of language to exchange messages and convey meanings, thereby addressing problems and facilitating the complexities of life. This indicates, first, that wherever human civilization has emerged, literature has also flourished; and second, that the languages and literatures of different civilizations stem from characteristics shared by all human beings. These common communicative purposes include acquiring knowledge and imparting it to others; securing the recipient's participation or motivating them to respond; expressing personal emotional states and analyzing inner feelings; eliciting reactions from the audience; and conveying one's intentions to others.

At times, human beings modify the phonological, morphological, and semantic structures of lan-guage and arrange them in such a way that they influence the human aesthetic sensibility and artis-tic disposition. At this point, language moves beyond its simple and unadorned form and seeks to influence and persuade its audience. In this artistic form, language undergoes a new birth: it ele-vates ordinary verbal communi-

Received: 12 March 2025 | **Received in revised from:** 30 July 2025 | **Accepted:** 07 August 2025 | **Published online:** 23 October 2026

How to cite: Mogaddasi, Y. & Alipour, S. (2026). A Reflection on the Persuasive and Rhetorical Techniques of Imagery in the Holy Qur'an. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 10(2), 242–265.

https://doi.org/10.22034/sshq.2025.511294.1533

© 2026 | authors retain the copyright and full publishing rights.

cation to a higher level by engaging the audience's inherent capaci-ties, including feelings, emotions, conscience, and artistic perception, and creates diverse ways of conveying meaning.

One of the most vibrant and fascinating fields of Qur'anic scholarship is the endeavour to elucidate the Qur'an's captivating expressive style and its seemingly enchanting language. Over time, some of the most diligent and accomplished scholars in the religious sciences devoted their scholarly ef-forts to this subject. Each sought to examine the distinctive features and merits of the Qur'an's mode of expression from a particular perspective and to uncover the secret behind the inimitability and captivating power of this heavenly Book. Nevertheless, despite their extensive efforts, they acknowledged that the full dimensions of its magnificent expressive style remained elusive. Among these eminent scholars and intellectuals were al-Farrāʾ (d. 207 AH), Maʿmar ibn al-Muthannā (d. 210 AH), al-Jāḥiẓ (d. 255 AH), Ibn Qutaybah (d. 276 AH), al-Zajjāj (d. 285 AH), al-Wāsiṭī (d. 306 AH), al-Rummānī (d. 384 AH), al-Khaṭṭābī (d. 388 AH), al-Bāqillānī (d. 403 AH), Ibn Sinān al-Khafājī (d. 466 AH), ʿAbd al-Qāhir al-Jurjānī (d. 471 or 473 AH), al-Zamakhsharī (d. 538 AH), and Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 607 AH), among others. These leading figures devoted a substantial part of their scholarly, literary, and Qur'anic endeavours to discovering the distinctive characteris-tics of the Qur'an's style, the secrets of its eloquence and inimitability, and its profound effects on human souls, hearts, and minds.

It should be acknowledged that the Qur'an's visual, dramatic, and artistic expression constitutes a remarkable dimension of its inimitability, standing out among its other stylistic and structural won-ders. Some scholars have examined this aspect in terms of rhetoric (al-Jurjānī, 1387 AH, pp. 32–75), while others have focused on its musical structure (al-Rāfiʿī, 1361 SH, pp. 167–170). The pre-sent study seeks to demonstrate how a sequence of seemingly abstract and unadorned words can possess greater pictorial power than a painter's brush or a film camera.

Research Method: The present study employs a descriptive-analytical method and qualitative content analysis. Selected Qur'anic verses are examined from the perspectives of stylistics and classical rhetoric, including simile, metaphor, figurative language, rhymed prose (sajʿ), and con-ciseness (ījāz), alongside an analysis of persuasive concepts in modern linguistics.

Findings: What aroused the interest and enthusiasm of the early Muslims among the Arabs was the Qur'an itself, whose captivating and astonishing effect lay in its artistic beauty, manifested in a sweet and appealing form. The early Arabs apprehended this beauty through their innate and natu-ral sensibilities, which drew them towards the Holy Qur'an and Islam. The Qur'an's mode of ex-pression is fundamentally image-based, and this characteristic is evident throughout the entire text. Through the power of its words, the Qur'an transforms abstract meanings into tangible, imagina-tive images and turns static pictures into dynamic and vivid scenes.

The term "imagery" does not occur in ʿilm al-bayān, one of the three branches of classical rhetoric (ʿilm al-maʿānī, ʿilm al-bayān, and ʿilm al-badīʿ). Rather, it is a relatively recent concept addressed by modern rhetoric. It extends beyond the famil-

iar figures of speech—simile, representation, fig-urative language, metonymy, and metaphor—that constituted the subject matter of classical rheto-ric. In this artistic conception of imagery, visual effects are produced through the distinctive harmo-ny and coherence of phrase structures, the careful selection of words, the musical qualities generat-ed by the choice of words and letters, and various modes of expression, such as interrogative and vocative forms, exclamation, commands and prohibitions, emphatic particles, and other subtle rhe-torical devices.

It must be acknowledged that imagery is one of the most powerful instruments of the Qur'an's ex-pressive style. The Holy Qur'an creates images from abstract concepts, psychological states, and tangible events, gradually bringing them to life. In this process, an abstract meaning becomes a liv-ing entity or a dynamic movement; a psychological state is transformed into a radiant tableau or a brilliant spectacle; a human example or ideal becomes a living model; and human nature takes on a beautifully formed physical embodiment. Likewise, events, vistas, stories, and scenes are presented in such a distinctive, vivid, and immediate manner that they appear to have been infused with life, movement, and creative dynamism.

When movement is introduced into these images, it engages every dimension of the imagination and eventually brings the scene so close that it seems to unfold as a live performance. At this point, spectators and listeners become almost overwhelmed by what they behold, as though they are sud-denly transported to the very centre of the events. Scenes follow one another, and events unfold in rapid succession. The listener may even forget that the words are being recited, imagining instead that a storm is sweeping across and destroying an entire world. Similarly, when a parable is presented, the listener imagines that the scene is being enacted before their eyes or that the event is actually taking place. These distinctive features breathe fresh life into the text, like a soul-nourishing breeze. These are, after all, words through which tongues are set in motion and hidden emotions are invigorated. Through such vivid portrayals and creative imagery, human beings come to feel that what they are reading is not merely an account of life but life itself.

The findings indicate that the Holy Qur'an employs three principal strategies to persuade its audi-ence: rational persuasion, through proof and logical argumentation; emotional persuasion, through artistic and sensory imagery; and authoritative persuasion, through appeals to the authority of the Messenger and divine revelation. The diversity of imagery and rhetorical devices in Qur'anic vers-es plays a significant role in influencing the audience psychologically and intellectually.

Conclusion: The central aim of this study is to demonstrate how the Holy Qur'an seeks to per-suade its audience through techniques that go beyond simple and unadorned language, thereby il-luminating many of the less apparent aspects of Qur'anic meanings and facilitating a deeper under-standing of its objectives. The analysis reveals that the language employed by the Qur'an possesses artistic dimensions that address the various capacities of human beings. The explanations provided in the study demonstrate that Qur'anic imagery operates miraculously across three dimensions: "in-fluence," "persuasion," and "attitudinal change," with a hierarchical relationship among them.

Both influence and persuasion serve the ultimate purpose of changing attitudes. Accordingly, alongside logical arguments, sensory approaches—such as emotionally charged descriptions, visual representation, and artistic imagery—should also be employed in engaging with the Holy Qur'an.

By integrating expressive and persuasive techniques, the Holy Qur'an creates a unique discourse that not only conveys religious concepts but also offers readers a literary and artistic experience. Understanding these mechanisms can lead to a deeper appreciation and comprehension of the sa-cred text.

Keywords: Qur'anic Rhetoric; Persuasion; Imagery; Stylistics; Discourse Analysis

مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم
Print ISSN 2645-5714
Online ISSN 2676-6035

تأملی در شیوه‌های اقناعی و بیانی «تصویرگری» در قرآن کریم

یوسف مقدسی [۱] ، **صدرا علی پور** [۲]

۱. استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. yusefmogaddasi@cfu.ac.ir
۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، ماکو، ایران. dr.sadralipour@gmail.com

پژوهشی

چکیده

بهره‌برداری از جلوه‌های تصویری در فرهنگ و ادبیات در همهٔ جوامع انسانی، پیشینهٔ تاریخی دارد. با تصویر هنرمندانه و تجسم اندیشه‌ها و عواطف، مخاطب اقناع شده و به درک و باوری عمیق گسیل داده می‌شود. قرآن مشحون از تصویر و تصویرپردازی است. تصویرسازی‌های قرآن، به دایرهٔ بیان بلاغی، همچون تشبیه، استعاره، مجاز و کنایه محدود نمی‌شود، بلکه در فضای کلِّ سوره‌های قرآن از عناصر گوناگونی موج می‌زند که ذهن و حس و خیال آدمی را برمی‌انگیزند تا او را مجاب به ایمان و تغییر اندیشه و نگرش نمایند.

هدف تصویرگری قرآن، متقاعد ساختن انسان به پیام‌های الهی ارائه‌شده در قالب تصاویر است. شیوهٔ آن بیان یک معنای انتزاعی در قالب یک تصویر واقعی به مخاطب است. این مقاله بر آن است تا با روش اسنادی، توصیفی و با استفاده از سیاق و دقت در نصِّ آیات، به استخراج، تبیین معناشناختی و تحلیل اسلوب بیانی فن «تصویرگری» بپردازد. یافته‌های این تحقیق در مسئله، تأملی در شیوه‌های اقناعی و بیانی تصویرگری در قرآن کریم، ایضاح می‌کند که قرآن از طریق تصویرسازیِ ذهنی، مفاهیم انتزاعی را عینی می‌سازد تا وضوح آنها در ذهن مخاطب بیشتر و در نتیجه تعامل مخاطب با متن بهتر گردد. و اینکه تصویرسازی در آیات قرآن، محدود به دایرهٔ بلاغت نیست، بلکه از عناصر گوناگونی مانند موسیقی آیات، توضیحات دقیق و تقابل صحنه‌ها تشکیل می‌شود تا حس و خیال را برانگیزاند و مقاصد قرآنی در دل و جان مخاطب نفوذ و رسوخ یابد.

واژگان کلیدی: اسلوب بیانی، اقناع، بلاغت قرآن کریم، تحلیل گفتمان، تصویرگری، سبک‌شناسی.

تاریخ دریافت: ۲۲ اسفند ۱۴۰۳ | **تاریخ اصلاح:** ۰۸ مرداد ۱۴۰۴ | **تاریخ پذیرش:** ۱۶ مرداد ۱۴۰۴ | **تاریخ انتشار آنلاین:** ۰۱ آبان ۱۴۰۵

استناد به این مقاله: مقدسی، یوسف و علی پور، صدرا. (۱۴۰۵). تأملی در شیوه های اقناعی و بیانی «تصویرگری» در قرآن کریم. *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*، ۱۰(۲)، ۲۴۲-۲۶۵.

https://doi.org/10.22034/sshq.2025.511294.1533

۱۴۰۵© نویسندگان دارنده حق مولف مقاله خود بدون محدودیت هستند
نوع مقاله: پژوهشی
ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
style.quran.ac.ir

مقدمه

﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ...﴾ (او خداوندی است خالق، آفریننده ای بی سابقه، و صورتگری (بی نظیر)...) (حشر: ٢٤).

خداوند هم‌زمان با آفرینش انسان، قدرت تعقل و تفکر را به او ارزانی داشت و نطق و زبان‌آوری را به او الهام کرد تا به سرعت و با بهترین شیوهٔ ارتباط در انتقال معانی و مفاهیم، از آن بهره گیرد. با پیشرفت دانش بشری، انسان علاوه‌بر سخن گفتن، راه‌های دیگری برای انتقال معنا و مفهوم یافت؛ یکی از این راه‌ها، تصویرگری است. تصویرگری یکی از شیوه‌های ارتباطی است. می‌توان گفت که این مکانیزم ارتباطی همان دلالت وضعی غیرلفظی در علم منطق است که در قرآن کریم نیز به وفور یافت می‌شود.

وجود این دلالت به بافت زبان قرآن مربوط است. بافت زبان قرآن، فضایی مستعد و پخته برای استخدام انواع آرایه‌ها است؛ از قبیل جناس، اشتقاق، طباق، تقابل، تناسب، ائتلاف، مشاکله، عکس و تبدیل، تصویر، مراعات‌النظیر، ایهام، لف‌ونشر، هماوایی، حس‌آمیزی و... به کارگیری آرایه‌های ادبی نوعی هنر است. (مقدسی، ۱۳۹۵)

قرآن کتاب هدایت و تربیت انسان است. برای تربیت انسان شیوه‌های گوناگونی را به خدمت گرفته است تا بتواند بالاترین نفوذ و تأثیرگذاری بر انسان را داشته باشد. یکی از شیوه‌های به کار رفته در تربیت انسان، ارائهٔ تصویر از یک پیام است که آن تصویر و عواطف و احساسات مخاطب را برانگیزد و او را به تفکر و اندیشه فرا خواند. این شیوه، ترکیب و ساختار خاصی دارد: «ساختار پیام‌های قرآن، ادبی است. در ساختار ادبی، چهار عنصر "اندیشه، عاطفه، خیال و اسلوب تعبیر" وجود دارد». اندیشهٔ عاطفه و خیال، عناصر معنوی یک متن و اسلوب تعبیر، عنصر مادی آن به حساب می‌آید.

عصر اندیشه در تصویرسازی، فرآیندی است که در آن تصویرساز با استفاده از خلاقیت و مهارت‌های خود، ایده‌ها و مفاهیم را به تصاویر قابل درک و تأثیرگذار از جهان هستی، انسان و زندگی تبدیل می‌کند و با مخاطب ارتباط مؤثر برقرار می‌سازد.

در قرآن دو نکته از عاطفه استنباط می‌شود: نکتهٔ اول اینکه منظور تهییج عواطف مخاطب است که از طریق اسلوب بیانی، تصویرگری موسیقی الفاظ و ساختار هنری منحصربه‌فرد قرآن صورت می‌گیرد تا او را جلب و تغییر و تعدیل لازم را در ابعاد شناخت، عاطفه و رفتار او ایجاد کند. نکتهٔ دوم آنکه در تصویرهای قرآن، عواطف و احساسات شخصیت‌ها و قهرمانان در موقعیت‌ها، صحنه‌ها و حوادث گوناگون به شکلی بدیع و بی‌بدیل به تصویر کشیده شده است که این موضوع نیز در تهییج عواطف مخاطب نقش عمده‌ای دارد.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

عنصر خیال در آیات قرآن، مربوط به مخاطب است که با شنیدن و خواندن آن آیات، تصوری از پیام آیات در ذهن خود می‌سازد و سپس معنای انتزاعی آن را می‌یابد.

عنصر اسلوب تعبیر، جلوهٔ بیرونی و عرضهٔ خارجی عناصر معنوی سه‌گانهٔ فکر، عاطفه و خیال است؛ بنابراین آن را عنصر لفظی می‌نامیم.

تمام پیام‌های قرآن از عنصر «اندیشه» و «اسلوب ادبی» برخوردار است. دو عنصر «خیال» و «عاطفه» در قرآن وجود دارد، اما این دو عنصر موجود در قرآن با آثار ادبی تفاوت دارند. قرآن امور غیرواقعی را در قالب تصویر، ارائه نکرده است. آنچه را که قرآن در قالب تصویر ارائه نموده، همگی واقعی است. این نکته یکی از تفاوت‌های اساسی تصویرهای قرآن با دیگر تصاویر ارائه‌شده در آثار ادبی است. تصویرسازی ابزار مناسب و مخصوص اسلوب قرآنی است و هدفش آرایش تزیین اسلوب بیانی به صور خیال معروف در علم بیان نیست، بلکه یک قانون کلی و عام در سراسر آن است که به معنی نیز توجه دارد و از حرکت و پویایی برخوردار است. به یک مثال در این مورد توجه کنید: ﴿إِنَّ الذینَ کَذَّبوا بِایاتِنَا وَاستَکبَرُوا عَنها لا تُفَتَّحُ لَهُم أبوابُ السَّماء و لا یَدخلونَ الجنَّة حَتَّی یَلِجَ الجَمَلُ فی سَمِّ الخیاطِ وَکَذلِکَ نَجزی المُجرمینَ﴾ (به واقع کسانی که آیات ما را دروغ شمردند و از [پذیرفتن] آنها تکبر ورزیدند درهای آسمان برایشان گشوده نمی‌شود و در بهشت درنمی‌آیند؛ مگر آنکه شتر در سوراخ سوزن داخل شود و اینگونه خلافکاران را کیفر می‌دهیم) (اعراف:۴۰). قرآن کریم یک معنای انتزاعی را در قالب تصویر به مخاطب خود ارائه می‌دهد. قرآن تکذیب‌کنندگان و مستکبران را از ورود به بهشت ممنوع و غیرممکن اعلام می‌کند. این ممنوعیت را در قالب «گشودن درهای آسمان و ورود شتر از سوراخ سوزن» به تصویر می‌کشد. این تصویر زنده، پویا و متحرک است. این دو تصویر در ذهن مخاطب وارد شده و با عبور از ذهن و خیال او معنای مجرد و انتزاعی محرومیت از نعمت بهشت را به تصویر می‌کشد.

مسئلهٔ این مقاله تأملی در شیوه‌های اقناعی و بیانی تصویرگری در قرآن کریم است. قرآن از طریق تصویرسازی ذهنی، مفاهیم انتزاعی را عینی می‌سازد تا وضوح آنها در ذهن مخاطب، بیشتر و درنتیجه، تعامل مخاطب با متن، بهتر گردد و دریافتی بهتر از پیام قرآنی از سوی او انجام شود. البته قرآن بر گونهٔ خاص از تصویرسازی تأکید نمی‌کند، بلکه برای اقناع مخاطب و با سبکی ویژه از گونه‌های متنوعی از تصاویری که در درون بافت در تکاملِ با هم هستند، بهره می‌جوید. تصویرسازی‌ها به دایرهٔ بیان بلاغی همچون تشبیه، استعاره، مجاز و کنایه محدود نمی‌شود، بلکه از عناصر گوناگونی مانند موسیقی آیات، توضیحات دقیق و تقابل صحنه‌ها تشکیل می‌شود تا حس و خیال را برانگیزاند؛ بنابراین،

تصویرسازی ذهنی با چارچوب فضای کلی سوره هماهنگ است.

پرسش پژوهش

۱- تصویرگری چه نقشی در اقناع مخاطب قرآنی دارد؟

۲- تصویرسازی چه جایگاهی در اسلوب بیانی قرآن دارد؟

پیشینهٔ پژوهش

رویکرد استفاده از تصویر باعنوان یکی از وجوه اعجاز بیانی قرآن در آثاری مانند «*اعجاز القرآن*» ابوبکر باقلاّنی (۴۰۳ق) و «*دلائل الاعجاز*» عبدالقاهر جرجانی (۴۷۱ق) نمایان است. باقلاّنی و جرجانی، هر دو، برآنند که نشان دهند، قرآن کلام خدا و تقلیدناپذیر است و ازآنجاکه هیچ بشری نمی‌تواند مانند قرآن یا بخشی از آن را بیاورد؛ بنابراین قرآن معجزه است. در این مقام، قرآن دلیل اصالت و صحت نبوت محمد(ص) و در نتیجه، دین اسلام است. چنین آثاری اساساً درصدد بررسی جنبه‌های ادبی قرآن از منظری مستقل نیستند. در ۱۹۳۹، سید قطب می‌گوید که اگرچه قطعاً آثاری دربارهٔ ویژگی‌های بلاغی قرآن وجود دارد، تا به امروز هیچ‌گونه مطالعه و بررسی ادبی (هنری) دربارهٔ قرآن صورت نگرفته است (سیدقطب، ۱۴۱۵). در سال‌های اخیر، جنبه‌های ادبی قرآن بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. سید قطب با یک نگاه جدید به مسائل ادبی قرآن، باب جدیدی در بلاغت قرآن گشود که با ذوق سلیم انسان معاصر هماهنگ بود. ایشان نظریهٔ «تصویر فنی» را در علم بلاغت، مطرح نمود. سید قطب در این باره می‌گوید: «کار اصلی من در مکتب قرآن، همین است که جنبهٔ هنری و ویژگی‌های ادبی قرآن، جلوه‌گر شود و اندیشه‌ها، زیبایی‌های نهفتهٔ او را ادراک کنند. به نظر من، اعراب در آغاز نیز از همین طریق در حوزهٔ کشش و جاذبهٔ شکوه هنر قرآنی قرار گرفتند و همین بیان زیبا بود که تا به عمق وجود آنها نفوذ کرده و احساسات آنها را برانگیخت». (سید قطب، ۱۴۱۵)

یکی از آثار برجسته در این رابطه، کتاب «*ساختارهای ادبی مضامین دینی در قرآن*» با گردآوری و ویراستاری عیسی بُلاّطه است. همان‌طور که بُلاّطه[1] در مقدمهٔ این کتاب، یادآور می‌شود، ساختارهای ادبی عناصر گوناگون و متعددی را دربرمی‌گیرد، مانند: «زبان، واج‌شناسی، صرف (ریخت‌شناختی)، نحو، وزن و آهنگ، بلاغت، تألیف و سبک. به این موارد باید مسائل مربوط به لحن، آوا، گفتار شفاهی، تصویرپردازی، نمادپردازی، تمثیل، گونهٔ ادبی، دیدگاه، ارتباطات درون‌متنی، صورت‌ها یا شکل‌های مشابه درون‌متنی و

1. Literary structures, x.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

ویژگی‌های ادبی دیگر را نیز افزود که همه در یک بستر فرهنگی و معرفت‌شناسی تاریخی گرد آمده‌اند». همهٔ این عناصر در تلفیق با یکدیگر «پیام و معنای کامل قرآن را پدید می‌آورند که نسل‌های متعدد برای درک آن تلاش کرده‌اند.» (همان)

اصطلاح تصویر فنی در علوم بلاغت قدیم با این نام مطرح نبود. در بلاغت قدیم، تصویرگری در قالب صور خیال و با عناوین «تشبیه»، «تمثیل»، «کنایه»، «مجاز» و «استعاره» تصویرهای زیبا، بدیع و تخیلی ارائه می‌کرد. «تصویرگری در قرآن منحصر به صور خیالِ یادشده در علم بیان نیست، بلکه علاوه‌بر آن، انتخاب دقیق و لطیف کلمات، هماهنگی حروف و حرکات، وجود مدّها و تشدیدها و ترکیب هماهنگ جمله‌ها و عبارات، استفاده از اسلوب‌های بیانی و... دست به دست هم می‌دهند تا تصویری محسوس، زنده، پویا و خیال‌انگیز را در مقابل دیدگان مخاطب شکل دهند» (عباس نژاد، ۱۳۸۵). نویسندهٔ دیگری در این باره می‌گوید: «اسلوب قرآن ویژگی‌های خاص خود را دارد که عبارتند از "زیبایی لفظی، جذابیت صوتی، عاطفی بودن، اتفاق جمله‌بندی‌ها و نوآوری" در فراز و فرود کلام و رساندن حداکثر معنا در حداقل لفظ» (زرقانی، ۱۴۱۶ق: ۲/ ۹۰۳). اگرچه در آثار بلاغی فاخر که از ادیبان، باقلانی و جرجانی به دست آمده است، استنباط می‌شود که آنها عنایت خاصی به اعجاز بیانی قرآن داشته‌اند، ولی به‌صراحت به استفاده از تصویرگری در قرآن، اشارتی نرفته است. سید قطب به‌وضوح اشاره می‌کند که تا قرن بیستم هیچ‌گونه مطالعهٔ هنری در قرآن، صورت نگرفته است. او سعی کرده نظریهٔ تصویر فنی را در علم بلاغت، مطرح نماید و جاذبه‌های شکوه هنر قرآنی را به صورت جدی مطرح می‌کند. بعد از او بزرگانی به مانند بلاطه ورزقانی نیز به تعریف و توضیح علوم بلاغی و وجوه واژگان قرآنی اکتفا نموده‌اند. وجه تمایز این مقاله، بررسی شیوه‌های اقناعی و بیانی صرفاً «تصویرگری» قرآن کریم است که با مثال‌های متعدد قرآنی سعی کرده به ایضاح و تبیین موضوع مقاله بپردازد و با عنایت به اهمیت «تصویرگری» در تعمیق محتوای آیات از همهٔ مقدورات لفظ، معنا و خیال و حس بهره گیرد.

روش‌شناسی، ابزار و جامعهٔ پژوهش

این مطالعه یک تحقیق کیفی است که به صورت پژوهش توصیفی- تحلیلی انجام یافته و داده‌ها با استفاده از روش تحلیل محتوا به شیوهٔ سندکاوی و به گونهٔ معمول در آیات قرآن کریم، بررسی گردیده است. جامعهٔ آماری آیات شریفه به تناسب موضوع است که به صورت نمونه، مورد مطالعه قرار گرفته‌اند.

ابزار پژوهش، قرآن کریم و تفاسیر کتاب‌هایی است که دربارهٔ تصویرسازی تحقیق

کرده‌اند. خداوند متعال که اولین معلم انسان است، خود مبدع شیوه‌های گوناگون برای ارائهٔ پیام‌هایش در قرآن کریم است. تصویرگری یکی از شیوه‌هایی است که در پیام‌های قرآن به فراوانی می‌توان یافت. این مقالهٔ پردازش این شیوهٔ اقناعی و تبلیغی را متعهد است.

تصویرسازی

در سدهٔ اخیر، متخصصان علم ارتباطات، برای مؤثر ساختن پیام‌های اقناعی خود به شیوه‌ای متوسل شدند که با نام تصویرسازی معرف و مشهور شده است. علت توسل به این شیوه، اثر اقناعی کلماتی است که در یک پیام به کار گرفته می‌شوند. هر پیام ارائه‌شده می‌تواند تصویری را در ذهن مخاطب ابداع کند. تصاویر ایجادشده در ذهن انسان: «به منزلهٔ پندارهایی است که افکار و اعمال او را به جهتی خاص هدایت می‌کند. این تصاویر نقش تئوری‌های خام و اولیه را دارند که "حقایق" مسائل را در اختیار مخاطب قرار می‌دهند. ضروری‌ترین موضوعات را مشخص و نحوهٔ تفکر ما را دربارهٔ دنیای اجتماعی و فردی مشخص می‌سازند». (پراتکانیس، ۱۳۸۴: ۷)

ما با این نوع تصویرسازی‌ها، بسیار مواجه می‌شویم. خبرها، فیلم‌ها و گزارش‌هایی که از طریق رسانه‌ها پخش می‌شود، نوعی تصویرسازی از یک شخص، فرهنگ، اجتماع، دولت و گروه است. تصویرسازی در دنیای امروزی برای فعالیت‌های تبلیغی یک اصل پذیرفته‌شده است که در تمام حوزه‌های زندگی انسان کاربرد دارد. بخشی از وقت انسان صرف تماشا یا خواندن و شنیدن این تصویرسازی‌های کلامی یا نوشتاری می‌شود.

معنی و مفهوم تصویرسازی

تصویر در لغت به معنای صورت و شکل قرار دادن برای چیزی یا نقش و رسم نمودن چیزی است (دهخدا، ۱۳۶۵، ۴/ ۵۹۳۳۱۳ و معین، ۱/ ۱۳۸). تعاریف گوناگونی از گذشته تاکنون، برای مفهوم اصطلاحی «تصویر» و «تصویرگری» ارائه گردیده که در هر کدام از زاویه‌ای خاص به این موضوع جالب توجه نگریسته شده است.

انوری در تعریف تصویر چنین می‌آورد: «تصویر، کلامی غنی است که بیشتر از عناصری محسوس تشکیل شده و دربردارندهٔ فکر یا احساسی است و بر چیزی بیش از معنای ظاهری کلام دلالت دارد و نیز گفته اند: "تصویر (ادبی) هر نوع آرایهٔ کلامی به شکل‌هایی از نوع تشبیه، استعاره، مجاز، کنایه و مانند آنهاست که به منظور ایجاد صورت‌های ذهنی و انگیزش عاطفه به کار می‌رود."» (انوری، ۳/ ۱۷۶۶) برخی نیز «تصویر» را در مباحث ادبی به «مجموعه تصرفات بیانی و مجازی اطلاق نموده‌اند که گوینده با کلمات تصویر می‌کند و نقشی را در ذهن خواننده یا شنونده به وجود می‌آورد». (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵)

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

تصویر، تابلویی است که از کلمات ساخته شده است. تشبیه یا استعاره می‌تواند یک «تصویر» بیافریند، اما در عین حال، برخی تعابیر توصیفی را می‌توان سراغ گرفت که بدون چنین عناصری نیز قدرت خلق تصاویری با شکوه و خیره‌کننده را دارد. «تصویر ادبی، به معنای به کار گرفتن سخن، به‌گونه‌ای خاص است که در آن معانی و مفاهیم به روش جدید و ابتکاری تجسم می‌یابند و حتی به اشکالی قابل رؤیت جلوه‌گر می‌شوند و درحقیقت، در این گونه موارد، سخن از قالب تنگ خود خارج شده و به عالمی زنده و پر نشاط پا می‌گذارد.» (یاسوف، ۱۹۸۳: ۹۰) از آنچه گفته شد، به‌خوبی روشن می‌شود که ابزار تصویرگری در حوزهٔ ادبیات، همان الفاظ و عبارات هستند نه قلم و رنگ و عکس. حال با یک غور اجمالی به بررسی این مقوله در «قرآن» می‌پردازیم.

مؤلفه‌های تصویر قرآنی

قرآن با مجسم ساختن امور معنوی و انتزاعی در قالب و هیئتی مادی و محسوس، تصاویری تأثیرگذار در ذهن مخاطبش خلق می‌کند؛ برای مثال در آیهٔ ﴿مَّثَلُ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لاَّ يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُواْ عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلاَلُ الْبَعِيدُ﴾ با تمثیلی امری معنوی را به‌صورت امری محسوس مجسم می‌کند و در آیهٔ ۳۰ آل‌عمران نیز امری معنوی را به امری محسوس مبدل می‌گرداند. (نور: ۳۰)

دومین مؤلفهٔ تصویر قرآنی آن است که انسان در برحه‌های متفاوت زندگی خویش به صور گوناگون با این واقعیت‌ها در تماس است که البته در زمان نزول قرآن نازل شده‌اند؛ چه به صورت قصص یا الگوهای یادشدهٔ قرآنی که به‌واسطهٔ آنها تفاوت میان حقیقت و واقعیت هنری را به تصویر می‌کشد.

مؤلفهٔ سوم، عنصر خیال است. آنچه که از موجودات محسوس ریشه می‌گیرد از حس فراتر رفته و به تصویر ذهن تبدیل می‌شود که خود خیال‌برانگیز است و انسان را به حاضر نمودن تصویرهای ذهنی ذخیره‌شده در حافظه به واقعیت حسی وامی‌دارد (صافات: ۴۸ و ۴۹). خداوند متعال در قرآن برای برانگیختن احساس مخاطب از انواع تخیل حسی بهره می‌گیرد. وهم با ابداع تصاویری پویا و زنده، مخاطب را دنبال خود می‌کشد و ذهن و جان مخاطب را با حرص و ولع آمادهٔ القاء موضوع موردنظر می‌نماید.

مؤلفهٔ چهارم، عاطفه است که به تأثیرگذاری تصویر کمک می‌کند. تصویر بدون عواطف انسانی سرد و بی‌روح است. هر تصویری موجبات تهییج عواطف می‌گردد. تصاویر قرآنی احساس دینی و احساس انسانی را برمی‌انگیزد و این تصویر عمق وجود انسان را به حرکت صعودی و معنوی درمی‌آورد تا او بتواند از سویدای دل و عمق وجود خویش به فطریات

اصیل روی آورد و لذت ببرد.

مؤلفهٔ پنجم، زبان است. بیان قرآنی بهترین وجه انسجام و فضا را برای ایجاد کلمات درست کرده است. واژگانی را مصور نموده و با فضای روانی یا احساسی عامی که ترسیم می‌نماید، متجانس است. (شفیعی، ۲۱)

مؤلفهٔ ششم آهنگ است. ضرب‌آهنگ در تصویر قرآنی، نشان از معنا و بافت کلی سوره است. گاه تند است و گاهی کند و به‌طورِ کلی، آهنگ از نوع سیاق آیات و فضای کلی سوره نیز متأثر است.

مؤلفهٔ هفتم، هماهنگی هنری است. هماهنگی در چینش عبارات، هماهنگی آهنگ واژه با فضای تصاویر، هماهنگی آهنگ جملات با فضای تصویر، هماهنگی ناشی از تقابل میان چند تصویر که در کنار هم می‌آیند، از دیگر ابزارهای هنری است که قرآن برای رساندن پیام خویش از آن بهره می‌گیرد. (علی الصغیر، ۱۹۹۹: ۱۹)

تصویرگری در قرآن

آنچه در این قسمت در صدد تبیین آنیم، مربوط به تصویرگری‌های قرآن در موضوعات مختلف است. «غایت هنر در آن است که هرگونه احساس خفته، تمایلات و اشتیاق را در انسان بیدار کند، در آنها جان بدمد، دل را سرشار کند و همه چیز را برای انسان‌های رشدیافته و رشدنکرده، احساس‌پذیر کند. هنر تصویرگری می‌تواند آنچه را که عاطفهٔ انسان در درونی‌ترین و نهفته‌ترین زوایای خود دارد، تجربه کند و بپروراند. آنچه را که در ژرفا و جنبه‌های مختلف نهاد انسان وجود دارد به بخش جنبش درآورد و برانگیزد و آنچه را که روح علاوه‌بر این‌ها در اندیشه و در فکرت خود اندوخته است و ذاتی و والاست، مانند شکوه، نجابت، ابدیت و حقیقت برای احساس و مشاهده، قابل تمتع کند...» (فتح‌الهی، ۱۳۸۹: ۴۹۹)

سیوطی، معتقد بود «که یکی از اهداف تمثیل‌های قرآن، به تصویر کشیدن مقصود در قالب محسوس است.» (سیوطی، ۲/ ۱۳۸۴) مثال‌هایی از این‌گونه تصاویر به اختصار و اشاره‌وار، چنین است: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الذی خَلَقَ السَّماواتِ وَالارضَ فی سِتة أیامٍ ثُمَّ استوی عَلَی العَرشِ یُغشی اللَیلَ النَّهارَ یَطلُبُهُ حثیثاً وَ الشَّمسَ والقَمَرَ والنجومَ مُسَخَّراتٍ بِأمرِهِ ألا لَهُ الخلقُ والامرُ تبارکَ اللهُ رَبُّ العالمینَ﴾ (در حقیقت پروردگار شما آن خدایی است که آسمانها و زمین را در شش روز آفرید؛ سپس بر عرش [جهانداری] استیلا یافت. روز را به شب که شتابان آن را می‌طلبد می‌پوشاند و [نیز] خورشید و ماه و ستارگان را که به فرمان او رام شده‌اند [پدید آورد]. آگاه باش که [عالم] خلق و امر از آن اوست. فرخنده خدایی

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

است پروردگار جهانیان.) «در این آیه، استعاره‌ای به کار گرفته شده است که شنونده با شنیدن آن، پادشاهی در خیال خویش می‌سازد که از ادارهٔ قلمرو حکومت خویش فارغ شده است و... هرچند برای خدا نه تختی است و نه جلوسی.» (طباطبایی، ۵/ ۱۳۷۹)

آیهٔ دیگری که یک تصویر ترسناک را ارائه می‌کند این چنین است: ﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (پیش از آنان کسانی بودند که مکر کردند. [ولی] خدا از پایه بر بنیانشان زد؛ در نتیجه از بالای سرشان سقف بر آنان فرو ریخت و ازآنجاکه حدس نمی‌زدند عذاب به سراغشان آمد.) «این آیه، نکته‌ای را یادآور می‌شود که مربوط به تصویرگری قرآن است. با وجود واژهٔ «سقف» نیازی به قید «مِن فوقِهِم» نبود؛ زیرا روشن است که سقف در بالای سر قرار می‌گیرد، اما این ترکیب و قید که به نظر اطناب می‌آید به شنونده کمک می‌کند که وضع وحشتناک و هراس‌آوری را که گروهی به آن گرفتار شدند، بهتر و روشن‌تر تصور کند.» (درویش، ۱۴۰۸) مثال دیگری از تصویرگری قرآن آیهٔ ﴿وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ ضَلُّوا قَالُوا لَئِن لَّمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (و چون انگشت ندامت گزیدند و دانستند که واقعاً گمراه شده‌اند، گفتند اگر پروردگار ما به ما رحم نکند و ما را نبخشاید، قطعاً از زیانکاران خواهیم بود.) بر هم زدن دست‌ها، کنایه از شدت ندامت و حسرت است. خداوند برای بیان میزان پشیمانی آنان، گزارشی مختصر از وضع روحی آنان می‌دهد و در این گزارش به تصویری کوتاه از بر هم زدن دست‌ها، بسنده می‌کند. مثال دیگری که دو تصویر را هم‌زمان ترسیم می‌کند آیهٔ «وَ ضَرَبَ اللَّهُ مثلاً قَريةً كَانَت اٰمِنةً مطمَئِنَّةً يَأتِيها رِزقُها رَغداً من كُلِّ مَكانٍ فَكَفَرَت بِأنعُمِ اللهِ فَأذَاقَها اللهُ لِباسَ الجُوعِ والخَوفِ بِما كَانوا يَصنَعونَ.» (و خدا شهری را مثل زده است که امن و امان بود [و] روزیش از هر سو فراوان می‌رسید؛ پس [ساکنانش] نعمت‌های خدا را ناسپاسی کردند و خدا هم به سزای آنچه انجام می‌دادند، طعم گرسنگی و هراس را به [مردم] آن چشانید). در این آیه، علاوه‌بر حس‌آمیزی غریبی که وجود دارد، تصویری گویا و روشن از وضع کافران نیز آمده است. تصویری که از این آیه در ذهن شنونده ساخته می‌شود، لباس‌هایی از جنس گرسنگی و بیم است که بر تن کافران کرده‌اند. این تصویر بسی گویاتر از بیان صریح و مستقیم دربارهٔ ترس و گرسنگی کافران در روز جزا است.

قرآن کتاب هدایت و تربیت انسان است. برای تربیت انسان شیوه‌های گوناگونی را به خدمت گرفته است تا بتواند بالاترین نفوذ و تأثیرگذاری بر انسان را داشته باشد. یکی از شیوه‌های به کار رفته در تربیت انسان ارائهٔ تصویر از یک پیام است که آن تصویر و عواطف و احساسات مخاطب را برانگیزد و او را به تفکر و اندیشه فرا خواند. این شیوه، ترکیب و

ساختار خاصی دارد: «ساختار پیام‌های قرآن، ادبی است. در ساختار ادبی، چهار عنصر "اندیشه"، "عاطفه"، "خیال" و "اسلوب تعبیر" وجود دارد». اندیشهٔ عاطفه و خیال، عناصر معنوی یک متن و اسلوب تعبیر عنصر مادی آن به حساب می‌آید.

عنصر اندیشه به میزان برانگیخته شدن شنونده و خواننده برای تفکر پیرامون مفهوم موجود در تصویرِ ارائه‌شده از جهان هستی، انسان و زندگی می‌توان مورد بررسی قرار داد. در قرآن، دو نکته از عاطفه استنباط می‌شود: نکتهٔ اول اینکه منظور تهییج عواطف مخاطب است که از طریق اسلوب بیانی، تصویرگری موسیقی الفاظ و ساختار هنری منحصربه‌فرد قرآن صورت می‌گیرد تا او را جلب و تغییر و تعدیل لازم را در ابعاد شناخت، عاطفه و رفتار او ایجاد کند. نکتهٔ دوم آنکه در تصویرهای قرآن، عواطف و احساسات شخصیت‌ها و قهرمانان در موقعیت‌ها، صحنه‌ها و حوادث گوناگون به شکلی بدیع و بی‌بدیل به تصویر کشیده شده است که این موضوع هم در تهییج عواطف مخاطب نقش عمده‌ای دارد.

عنصر خیال در آیات قرآن مربوط به مخاطب است که با شنیدن و خواندن آن آیات، تصوری از پیام آیات در ذهن خود می‌سازد و سپس معنای انتزاعی آن را می‌یابد. تمام پیام‌های قرآن دارای عنصر «اندیشه» و «اسلوب ادبی» است. دو عنصر «خیال» و «عاطفه» در قرآن وجود دارد، اما این دو عنصر موجود در قرآن با آثار ادبی، تفاوت دارد. قرآن امور غیرواقعی را در قالب تصویر، ارائه نکرده است. آنچه قرآن در قالب تصویر ارائه نموده، همگی واقعی هستند. این نکته یکی از تفاوت‌های اساسی تصویرهای قرآن با دیگر تصاویر ارائه‌شده در آثار ادبی است.

تصویرسازی ابزار مناسب و مخصوص اسلوب قرآنی است و هدفش آرایش تزیین اسلوب بیانی به صور خیال معروف در علم بیان نیست، بلکه یک قانون کلی و عام در سراسر آن است که به معنی یکدیگر توجه دارد و از حرکت و پویایی و... برخوردار است؛ به یک مثال در این مورد توجه کنید: ﴿إِنَّ الذینَ کَذَّبوا بِایاتِنَا وَاستَکبَرُوا عَنها لا تُفَتَّحُ لَهُم أبوابُ السَّماء و لا یَدخلونَ الجنَّة حَتَّی یَلِجَ الجَمَلُ فی سَمِّ الخیاطِ وَکَذلِکَ نَجزی المُجرمینَ﴾ (به‌واقع کسانی که آیات ما را دروغ شمردند و از [پذیرفتن] آنها تکبر ورزیدند، درهای آسمان برایشان گشوده نمی‌شود و در بهشت در نمی‌آیند، مگر شتر در سوراخ سوزن داخل شود و اینگونه خلافکاران را کیفر می‌دهیم.) (اعراف:۴۰) قرآن کریم یک معنای انتزاعی را در قالب تصویر به مخاطب خود ارائه می‌دهد. قرآن تکذیب‌کنندگان و مستکبران را از ورود به بهشت ممنوع و غیرممکن اعلام می‌کند. این ممنوعیت در قالب تصویر «گشودن درهای آسمان و ورود شتر از سوراخ سوزن» به تصویر می‌کشد. این تصویر زنده، پویا و متحرک است. این دو تصویر در ذهن مخاطب وارد شده و با عبور از ذهن و خیال او معنای مجرد

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

و انتزاعی محرومیت از نعمت بهشت را به تصویر می‌کشد.

انواع تصویرسازی

تصویرگری از جهات گوناگون قابل تقسیم‌بندی است که به چند مورد آن اشاره می‌شود.

مواد و محتوای تصویر

یکی از تقسیم‌بندی‌های تصویر از جهت مواد و محتوای تشکیل‌دهندهٔ آن است. منظور از مواد، عناصر مادی موجود در تصویر است؛ مانند طبیعت، حیوانات، انسان و ... و منظور از محتوا، پیامی است که در قالب تصویر به مخاطب ارائه می‌شود.

آیات بسیاری از قرآن برای به تصویر کشیدن یک پیام از موادی کمک می‌گیرند تا زمینهٔ پذیرش مخاطب خود را فراهم کند؛ برای مثال در آیهٔ ﴿وَ قالَ المَلِکُ إِنّی أری سَبعَ بَقَراتٍ سِمانٍ یأکُلُهُنَّ سَبعٌ عِجافٌ وَ سَبعَ سُنبُلاتٍ خُضرٍ وَ أُخَرَ یابِساتٍ یا أَیُّها المَلأُ أفتُونی فِی رُویایَ إِن کُنتُم لِلرؤیَا تَعبُرونَ﴾ (و پادشاه [مصر] گفت من در [خواب] دیدم هفت گاو فربه است که هفت [گاو] لاغر آنها را می‌خورند و هفت خوشهٔ سبز و [هفت خوشهٔ] خشکیدهٔ دیگر. ای سران قوم! اگر خواب تعبیر می‌کنید، دربارهٔ خواب من به من نظر دهید) (یوسف: ۴۳). در این آیه، از هفت گاو چاق «هفت گاو لاغر»، «هفت سنبلهٔ سبز» و «هفت سنبلهٔ خشک» باعنوان مواد تشکیل دهندهٔ این تصویر است و آیهٔ ﴿أُولَئِکَ لَهُم جَنّاتُ عَدنٍ تَجری مِن تَحتِهِمُ الانهارُ یُحَلَّونَ فِیها مِن أساوِرَ مِن ذَهَبٍ وَ یلبَسونَ ثِیاباً خُضراً مِّن سُندُسٍ وَ إِستبرقٍ مُتَّکِئِینَ فِیها عَلَی الأرائِکِ نِعمَ الثّوابُ وَ حَسُنَت مُرتفقاً﴾ (کسانی که بهشتهای عدن به ایشان اختصاص دارد که از زیر [قصرها] شان جویبارها روان است در آنجا با دستبندهایی از طلا آراسته می شوند و لباس هایی سبز از پرنیان لطیف و حریر زبر می پوشند در آنجا بر سریرها تکیه می‌زنند چه خوش پاداش و چه عالی تکیه گاهی) (کهف: ۳۱). در این آیه، از «دستبند طلایی»، «لباس سبزرنگ ابریشمی» و «تخت‌ها» باعنوان مواد تشکیل‌دهندهٔ این تصویر یاد شده است.

چهار عنصر یک متن ادبی در این دو آیه، وجود دارد. اندیشه دربارهٔ اینکه چگونه گاوهای لاغر و سنبله‌های خشک، گاوهای چاق و سنبله‌های سبز را می‌خورند و جانبخشی (تشخیص) به سنبله‌ها نوعی تخیل است.

پیام‌های تصویری آیه

محتوای آیه دارای لااقل چهار پیام است که عبارت‌اند از:

۱- نهرهای بهشتی از زیر درختان و از زیر قصرهای بهشتی جاری هستند.

۲- بهره‌منـدی بهشـتیان از زیـورآلات، نشـان می‌دهـد کـه انسـان فطرتـاً زیـور و آرایـش را دوست دارد.

۳- ایمـان و عمـل بـه دسـتورات الهـی و دوری از تجملات حـرام در دنیا، رمز رسـیدن به تجملات ابدی در آخرت است.

٤- معـاد، روحانـی و جسـمانی اسـت. چـون اگر معـاد روحانی بـود، نیازی به طـلا و حریر نبود. (قرائتی، جلد/ ١٦٧)

تقسیم تصویر

تصویر به مفرد یا سـاده و مرکب یا متداخل تقسـیم می‌شـود. تصویر مفرد نیز به مجمل و مفصل تقسیم می‌گردد.

• تصویـر مفـرد مجمل، از دو پدیدهٔ بسـیط تشـکیل می‌شـود که از اجتمـاع آن دو، پدیدهٔ سومی به وجود می‌آید. آیهٔ ﴿أم تَحسَبُ أنَّ أکثرَهُم یَسمَعُونَ أو یَعقِلُونَ إن هُم إلا کَالأنعامِ بَل هُم أضلُّ سبیلاً﴾ (یا گمان داری که بیشترشـان می‌شـنوند یا می‌اندیشـند آنان جز مانند سـتوران نیسـتند، بلکه گمراه‌ترند) (فرقان: ٤٤). عبارت ﴿إن هُم إلا کَالأنعَامِ﴾ یک تصویر مفرد است. در این عبارت قرآنی، تصویر کافران به چهارپایان تشبیه شده است. دو تصویر مفرد «کافران» و «چهارپایان» تصویر سوم را برای نتیجه بیان می‌دارد. تصویر سوم عدم درک و فهم کافران است که وجه مشترک دو تصویر اول و دوم است.

• تصویر مفرد مفصل، این نوع تصویر از دو پدیدهٔ بسیط تشکیل می‌شود که چند ویژگی مشـترک در ایـن دو تصویـر وجـود دارد؛ آیـهٔ ﴿خُشَّـعاً أبصارُهُـم یَخرُجُونَ مِـنَ الاجداثِ کَأنَّهُم جَرادٌ مُنتَشِرٌ﴾ (در حالی که دیدگان خود را فروهشـته اند چون ملخهای پراکنده از گورها[ی خود] برمی آیند) (قمر: ٧). در این آیه، دو تصویر مفرد وجود دارد: «سـر برآوردن انسـان‌ها از قبـر» و «پراکنـده بودن، همچون ملخ». در این دو تصویر، عناصر مشـترکی وجود دارد که به چنـد مورد آن اشـاره می‌شـود. اول: خیزش؛ انسـان‌ها و ملخ‌هـا از جایـی برمی‌خیزند، دوم: پراکندگی؛ دو گروه به سویی پراکنده می‌شوند. سوم: درهم‌ریختگی.؛ چهارم: تراکم؛ پنجم: غوغا و آشوب. این عناصر مشترک میان دو تصویر، گویای این مطلب است که ویژگی‌های گوناگونی باید در یک تصویر مفرد شـکل بگیرد تا تصویری مانند خروج ناگهانی انسـان‌ها از قبر تصور شود.

قرآن هرگاه بخواهد توجه مخاطب را به یک پدیدهٔ گذرا در لابه‌لای پدیده‌های دیگر جلب کند، از تصـویر مفرد بهـره می‌برد؛ مانند این آیه: ﴿أفلَا یَتَدبَّرونَ القُرآنَ أم عَلَی قُلُوبٍ أقفالُها﴾ (آیا به آیات قرآن نمی‌اندیشند یا [مگر] بر دلهای‌شان قفل‌هایی نهاده شده است.) در این

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

آیه، قفل خوردن بر دل‌ها یک تصویر ساده است که وضعیتی سریع و گذرا که تدبر در قرآن است، ایجاب می‌کند.

تصویر مرکب

• تصویر مرکب، یک مجموعه تصویر کلی است که از چند تصویر مرتبط با هم تشکیل شده و لایه‌ها و ابعاد گوناگون دارد. آیهٔ ذیل بهترین شاهد برای تصویر مرکب است: ﴿اللَّهُ نورُ السَّماواتِ وَالأَرضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشكاةٍ فِيها مِصباحٌ فِي زُجاجةٍ الزُّجاجةُ كَأَنَّها كَوكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجرةٍ مباركةٍ زيتُونةٍ لا شَرقيةٍ وَلا غَربيةٍ يَكادُ زيتُها يُضيءُ وَلَو تَمسَسهُ نارٌ نورٌ على نُورٍ يَهدي اللَّهُ لِنورِهِ مَن يَشاءُ وَيَضرِبُ اللَّهُ الأَمثالَ لِلناسِ وَاللَّهُ بِكُلِ شَيءٍ عَليمٌ﴾ (خدا نور آسمان‌ها و زمین است؛ مثل نور او چون چراغ‌دانی است که در آن چراغی و آن چراغ در شیشه‌ای است. آن شیشه گویی اختری درخشان است که از درخت خجسته زیتونی که نه شرقی است و نه غربی، افروخته می‌شود. نزدیک است که روغنش هر چند بدان آتشی نرسیده باشد، روشنی بخشد؛ روشنی بر روی روشنی است. خدا هر که را بخواهد با نور خویش هدایت می‌کند و این مثل‌ها را خدا برای مردم می‌آورد و خدا به هر چیزی داناست) (نور: ۳۵). در این آیه، «نور و قندیل»، «چراغ و بلور»، «بلور و ستارهٔ پرفروغ» تصاویر مفرد است که در مجموع، یک تصویر می‌سازد.

تصویر مرکب در جایی کاربرد دارد که بخواهیم مخاطب خود را به یک پدیدهٔ عمومی و جهان‌شمول (مثل ایمان و کفر) و آثار مترتب بر آن که نیازمند تفکر عمیق است، دعوت کنیم. در آیهٔ فوق، تمام تصاویر مفرد با هم همسو شده‌اند تا یک تصویر مرکب از نور خدا را به ذهن و دل مخاطب برسانند. این نور در معنای انتزاعی آن، با ایمان، بهشت، هدایت و ائمه(ع) تطبیق داده شده است. نمونهٔ دیگری از تصویر مرکب را در آیهٔ ﴿أَو كَظُلُماتٍ فِي بَحرٍ لُجِّيٍّ يَغشاهُ مَوجٌ مِن فَوقِهِ مَوجٌ مِن فَوقِهِ سَحابٌ ظُلُماتٌ بَعضُها فَوقَ بَعضٍ إِذا أَخرَجَ يَدَهُ لَم يَكَد يَراها وَمَن لَم يَجعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِن نورٍ﴾ (یا [کارهایشان] مانند تاریکی‌هایی است که در دریایی ژرف است که موجی آن را می‌پوشاند [و] روی آن موجی [دیگر] است [و] بالای آن ابری است، تاریکی‌هایی است که بعضی بر روی بعضی قرار گرفته است. هرگاه [غرفه] دستش را بیرون آورد، به زحمت آن را می‌بیند و خدا به هرکس نوری نداده باشد، او را هیچ نوری نخواهد بود) (نور:۴۰). در این آیه، چند تصویر جزئی گوناگون مانند «اعماق دریا»، «امواج متلاطم» و «ابر سیاه» پی‌درپی آمده است تا یک تصویر کلی را تشکیل دهد که با رفتار کافری که در وادی گمراهی و جمود فکری زندگی می‌کند، تناسب داشته باشد. تصویر مرکب این آیه، قسمت اخیر آن، یعنی ﴿وَمَن لَم يَجعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً

فَما لَهُ مِن نورٍ﴾، است که وضعیت کافر را در قالب فرو رفتن در ظلمت‌های گوناگون که راه خروجی ندارد، به تصویر کشیده است. نمونهٔ دیگری از آیات قرآن که تصویر مرکب را ارائه می‌نماید، آیهٔ ﴿یا أَیُّها الَّذینَ آمَنُوا لا تُبطِلُوا صَدَقاتِکُم بِالمَنِّ وَالأذی کَالذِی یُنفِقُ مَالَهُ رِئَا النَّاسِ وَ لا یُؤمِنُ بِاللهِ وَالیومِ الآخِرِ فَمَثَلُهُ کَمَثَلِ صَفوَانٍ عَلیهِ تُرابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَکَهُ صَلداً لا یَقدِرُونَ عَلَی شَیءٍ مِّما کَسَبوا وَاللهُ لا یَهدی القَومَ الکافِرینَ﴾ (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، صدقه‌های خود را با منت و آزار، باطل مکنید؛ مانند کسی که مالش را برای خودنمایی به مردم، انفاق می‌کند و به خدا و روز بازپسین ایمان ندارد. پس مَثَلِ او همچون مَثَلِ سنگ خارایی است که بر روی آن، خاکی (نشسته) است و رگباری به آن رسیده و آن (سنگ) را سخت و صاف بر جای نهاده است. آنان (= ریاکاران) نیز از آنچه به دست آورده‌اند، بهره‌ای نمی‌برند؛ و خداوند گروه کافران را هدایت نمی‌کند) (بقره: ٢٦٤). مشخصهٔ این نوع تصویر مرکب، تأثیر و اعجاب‌برانگیزی چشم‌گیر آن است؛ زیرا این تصویر مرکب به تصویر دیگری که از نظر ساختار همانند است، متکی است به شکلی که این تصویر ساختاری دوگانه می‌یابد. تصویری که این آیه ارائه می‌دهد در مرحلهٔ نخست، دو جنبه دارد: «باطل کردن صدقه با منت و آزار و انفاق ریاکارانه»؛ جنبهٔ دوم تصویر ترکیبی دوگانه دارد. در ترکیب هر تصویر از این نوع، معمول این است که شیئی مورد تشبیه خود، محل تشبیهی دیگر باشد (یعنی مشبهٌ‌به، خود مشبهی در یک تشبیه جدید باشد). این جنبه اعجاب‌برانگیزی هنری خاصی دارد که در تصویر متداخل به چشم می‌خورد. این آیه، چنین تصویر متداخلی را ارائه می‌دهد. تصویرهای مرکب معمولاً در قالب تشبیه مرکب یا داستان‌واره ارائه می‌شود. آیهٔ مذکور در قالب تشبیه مرکب آمده است. قرآن برای تبیین مسائل مبتلا به مردم که نیازمند تحلیل و تبیین دقیق است از تصویر مرکب کمک می‌گیرد تا مخاطب آن را راحت‌تر درک کند و برای ادراک آنها از مقارنه و مقایسهٔ موقعیت محسوس‌تر و قابل‌تجربهٔ همگانی بهره می‌برد. نمونهٔ آن، آیهٔ ﴿اعلَموا أَنَّما الحیاةُ الدّنیا لَعِبٌ وَلَهوٌ وَزِینَةٌ و تفاخُرٌ بَینَکُم و تَکاثُرٌ فِی الاموالِ والاولادِ کَمَثَلِ غَیثٍ أعجبَ الکُفَّارَ نَباتُهُ ثُمَّ یَهیجُ فَتَراهُ مُصفرًّا ثُمَّ یَکُونُ حُطاماً وَ فی الاخرةِ عذابٌ شَدیدٌ وَ مغفِرةٌ مِّن اللهِ وَ رِضوانٌ وَمَا الحیاةُ الدنیا إِلا مَتَاعُ الغُرُورِ﴾ (بدانید که زندگی دنیا، درحقیقت، بازی و سرگرمی و آرایش و فخرفروشی شما به یکدیگر و زیاده‌خواهی در اموال و فرزندان است. [مَثَلِ آنها] چون مَثَلِ بارانی است که کشاورزان را رستنی آن [باران] به شگفتی اندازد؛ سپس [آن کشت] خشک شود و آن را زرد بینی؛ آنگاه خاشاک شود و در آخرت [دنیاپرستان را] عذابی سخت است و [مؤمنان را] از جانب خدا آمرزش و خشنودی است و زندگانی دنیا جز کالای فریبنده نیست) . (حدید:٢٠)

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

این آیه، زندگی دنیایی انسان و مراحل عمر آدمی را به پنج مرحله تقسیم کرده و آن را با بارش باران و رویش گیاهان مقایسه کرده است. این مراحل بدین شکل به تصویر کشیده شده است.

مرحلهٔ اول: «لعب» یا بازی‌های کودکانه دورهٔ کودکی که در زندگی گیاهی به بارش باران و رویش طبیعت مثال زده شده و با واژهٔ «غیث» به آن اشاره شده است. دو واژهٔ «لعب» و «غیث» در برابر هم قرار گرفته و یک تصویر می‌سازد.

مرحلهٔ دوم: «لهو» یا خوشی‌های باطل دورهٔ نوجوانی که به شگفت‌انگیزی گل و گیاه مثال زده و این که کفار از آن شگفت‌زده می‌شوند ﴿أعجبَ الکُفَّارَ نَباتُهُ﴾.

مرحلهٔ سوم: «زِینَةٌ» یا خودآرایی و جلوه‌گری دورهٔ جوانی که به اوج شکوفایی و زیبایی گل و گیاه تشبیه شده و با عبارت «ثُمَّ یَهیجُ» بیان گردیده است.

مرحلهٔ چهارم: «تفاخُرٌ بَینَکُم» یا فخرفروشی و خودستایی انسان در میان‌سالی به‌خاطرِ موقعیت‌های دنیایی که با پژمردگی و افول زیبایی گل و گیاه مقایسه شده و با عبارت «فَتَراهُ مُصفرًّا» آمده است.

مرحلهٔ پنجم: «تَکاثُرٌ فِی الاموالِ والاولادِ» یا حرص برای افزودن اموال و فرزندان در پایان عمر که با پوسیدگی و نابودی گل و گیاه مقایسه شده و با عبارت ﴿ثُمَّ یَکُونُ حُطاماً﴾ به آن اشاره شده است.

قرآن در سه مرحلهٔ «کودکی»، «نوجوانی» و «جوانی و بزرگسالی»، تصویری زیبا و جذابرا ارائه نموده تا توجه مخاطب را جلب نماید و به نوعی حس بصری انسان را به خدمت گرفته تا دو تصویر مرکب که هدف اصلی این آیه است را ارائه نماید. دو تصویر نهایی، وضعیت کفار و مؤمنان در آخرت و زندگی اخروی آنها است که کفار در عذاب سخت گرفتار و مؤمنان در پناه آمرزش و خشنودی خدا از نعمات بهشتی برخوردارند. ارائهٔ این همه تصویر یک نتیجهٔ نهایی دارد و یک پیام به مخاطبان خود القا می‌کند و آن نتیجه و پیام این است که زندگی دنیایی ازبین‌رفتنی است و هر کسی که به آن دل ببندد، دچار عذاب زندگی اخروی خواهد شد. (جعفری، ۱۳۶۵)

تصویر داستان‌واره یا تشبیه تمثیلی

نوعی از تصاویر مرکب است که براساسِ یک حکایت واقعی یا فرضی بنا شود؛ به شرط اینکه از یک قهرمان یا یک حادثهٔ مفرد و گذرا تجاوز نکند. مثال برای چنین تصویری آیهٔ ۲۶۶ از سورهٔ بقر است: ﴿أیَودُّ أحَدُکُم أن تکُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّن نخیلٍ وَأعنابٍ تَجری مِن تَحتِها الانهارُ لَهُ فِیها مِن کُلِّ الثَّمراتِ وَاصابَهُ الکِبرُ وَلَهُ ذُرِّیَّةٌ ضُعَفاء فَأصابَهَا إعصارٌ فِیهِ نارٌ

فَاحتَرَقَت كَذلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُم الايات لَعلَّكُم تَتَفَكَّرونَ﴾ (آیا کسی از شما دوست دارد که باغی از درختان خرما و انگور داشته باشد که از زیر آنها نهرها روان است و برای او در آن (باغ) از هر گونه میوه‌ای (فراهم) باشد و درحالی‌که او را پیری رسیده و فرزندانی خردسال دارد، (ناگهان) گردبادی آتشین بر آن (باغ) زند و (باغ یکسر) بسوزد؟ این‌گونه، خداوند آیات (خود) را برای شما روشن می‌گرداند؛ باشد که شما بیندشید).

تصویر فوق در ضمن بحث از انفاق، آمده است. در این تصویر، به‌جایِ آنکه یکی از ادات تمثیل یا تشبیه طرف دیگر تصویر را تشکیل دهد، یک «حکایت»، طرف دیگر را تشکیل داده است. داستان، قهرمانی را فرض می‌کند که صاحب باغی از خرما و انگور است که نهرهای روان از زیر درختان جاری است. قهرمان به سن پیری رسیده، درحالی‌که خاندان و فرزندانی ضعیف را اداره می‌کند؛ در این میان، ناگهان تندبادی بر باغ می‌وزد و آتشی را در آن می‌گستراند و باغ را می‌سوزاند. حالت و وضعیت روحی و روانی این قهرمان در چنین موقعیتی، چگونه است؟ در این آیه، چنین موقعیتی به تصویر کشیده شده است.

این تصویر تمثیلی، یک قهرمان، یک رخداد طبیعی، یک محیط و یک عنصر غافل‌گیرکننده دارد. در این تصویر، یک مقایسه وجود دارد که به‌جایِ ادات تشبیه به یک حکایت کوتاه برای طرف دوم تصویر، متوسل شده است.

تصویرگری با تصاویر متضاد

یکی دیگر از شیوه‌های تصویرگری قرآن، ارائهٔ تصاویر متضاد است. قرآن برای اقناع مخاطبان خود از شیوهٔ مقابله و مقایسه بهرهٔ فراوانی می‌برد. تصاویر متضاد بسیار راحت‌تر و سریع‌تر درک می‌شوند و مخاطب به‌وسیلهٔ آن با حقیقت هریک از تصاویر آشنا می‌شود و این بهترین راه برای به اندیشه واداشتن مردم و ارائهٔ حقایق به آنها است. آیهٔ ﴿مَثَلُ الفَريقَينِ كَالأعمَى و الاصمِّ والبصيرِ والسَّميعِ هَل يَستويانِ مَثلاً أفلا تذكرونَ﴾ (مثل این دو گروه چون نابینا و کر [در مقایسه] با بینا و شنوا است. آیا در مثل یکسانند؟ پس آیا پند نمی‌گیرید) (هود: ۲۴). در این آیه، دو گروه با هم مقایسه شده است؛ کافر با عنوان «نابینا» و «ناشنوا» و مؤمن باعنوانِ «بینا» و «شنوا»، هم‌زمان با هم مقایسه شده است. نابینایی و ناشنوایی به گمراهی و ضلالت و بینایی و شنوایی به هدایت و رشد ختم خواهد شد. آیهٔ دیگری که با ارائهٔ تصاویر متضاد می‌خواهد دو نگرش ایمان و کفر را که یکی حق و دیگری باطل است و هم‌زمان با آن انسان مؤمن و وضعیت آیندهٔ او و موقعیت کافر و آیندهٔ او را به تصویر کشیده است، عبارت است از: ﴿وَ قُلِ الحَقُّ مِن ربِّكُم فَمَن شاء فَليومِن وَ مَن شَاء فَليَكفُر إنّا اعتدنا لِلظالمينَ ناراً أحاطَ بِهِم سُرادِقُها وَإن يَستغيثوا يُغاثُوا بِماء كالمُهلِ يَشوى الوُجُوهَ بِئسَ

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

الشرابُ وَسَاءت مُرتفقاً * إِنَّ الذينَ آمنوا و عَمِلوا الصَّالحاتِ إِنّا لا نُضيعُ أجرَ مَن أحسنَ عَمَلاً * أولئِکَ لَهُم جَنَّاتُ عَدنٍ تجری مِن تَحتِهِمُ الانهارُ يُحَلَّونَ فيها مِن أساورَ مِن ذَهَبٍ و يَلبسُونَ ثياباً خُضراً من سُندُسٍ وإِستبرقٍ مُتكئينَ فِيها على الارائِکِ نِعمَ الثَّوابُ وَ حَسُنَت مُرتفقاً﴾ (و بگو حق از پروردگارتان [رسیده] است؛ پس هرکه بخواهد، بگرود و هرکه بخواهد، انکار کند که ما برای ستمگران آتشی آماده کرده‌ایم که سراپرده‌هایش آنان را دربرمی‌گیرد و اگر فریادرسی جویند، به آبی چون مس گداخته که چهره‌ها را بریان می‌کند، یاری می‌شوند. وه! چه بد شرابی و چه زشت جایگاهی است [کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند [بدانند که] ما پاداش کسی را که نیکوکاری کرده است، تباه نمی‌کنیم]! آنانند که بهشت‌های عدن به ایشان اختصاص دارد که از زیر [قصرها]شان جویبارها روان است. در آنجا با دستبندهایی از طلا آراسته می‌شوند و جامه‌هایی سبز از پرنیان نازک و حریر ستبر می‌پوشند. در آنجا بر سریرها تکیه می‌زنند؛ چه خوش پاداش و نیکو تکیه‌گاهی!) در این آیات یک تصویر از انتخاب انسان، یک تصویر از حق و باطل، یک تصویر از ایمان و کفر، یک تصویر از وضعیت مؤمن و تصویر از وضعیت کافر در قالب کلمات و جملات، آمده است. این مقایسه و مقارنه، یک هدف دارد؛ آن هدف متقاعد کردن مخاطب برای پذیرش ایمان و انجام عمل صالح و بهره‌مندی از آثار معنوی آن است.

نتیجه

قرآن کتاب هدایت به ایمان و شورانگیزی است. برای همین از ابزارهای زبانی در شوریدن حس و خیال و عقل انسان فراوان بهره می‌برد. از وجوه علوم بلاغت و تصویرگری که همه در راستای یک هدفند و آن حیات‌بخشی به انسان است، از عبارات شیوا، آهنگین، جذاب و اسلوب بیانی بدیع استفاده می‌کند؛ چنانکه نه فقط مؤمنان، بلکه دشمنان خود را به سوی خود جذب می‌نماید. برای منظور خود، تصویرگری می‌کند و از شیوه‌های گوناگون اقناعی، ازجمله تشبیه، استعاره، تشخیص مکنیه، مجاز و تمثیل ،استفاده می‌کند. تصویرسازی قرآنی به‌گونه‌ای است که خوانندهٔ آیات فراموش می‌کند، این کلامی که خوانده می‌شود، به شکل حادثه یا منظره‌ای برای او جلوه می‌کند و حقیقتاً تصور می‌کند که در خود حیات است نه حکایت از حیات.

تصویرگری قرآن با تصویرگری اقناع‌کنندگان دیگر، تفاوت دارد. این تفاوت در موضوع و هدف، بسیار متمایز است. موضوعات مطرح در تصاویر قرآنی مربوط به جهان هستی، یگانگی خداوند، زندگی دنیایی انسان، گذرا بودن این زندگی، آخرت و زندگی همراه با رنج و عذاب یا همراه با نعمات بهشتی، ایمان و کفر، رفتار مؤمنانه و کافرانه و منافقانهٔ انسان است.

هدف تصـویرگری قـرآن، متقاعد سـاختن انسـان به پیام‌های الهـی ارائه‌شـده در قالب تصـاویر اسـت. کارکـرد دینـی تصویر محـدود نیسـت، بلکـه دربردارنده نگرش اسـلامی به زندگـی، هسـتی و انسـان اسـت کـه در آن تصویرها و صحنه‌ها بـرای تحقق غـرض دینی با بافت و تناسب این ساختار هنری مبتنی بر تصویر موجود در سبک قرآنی سازگاری دارند.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

منابع

قرآن کریم
نهج البلاغه،
انوری، حسن (۱۳۸۴). ***«فرهنگ بزرگ سخن»***، چاپ چهارم. تهران: انتشارات سخن.
آقا حسینی، حسین و زهرا آقا زینالی (۱۳۸۶). ***«مقایسه اجمالی صور خیال در بلاغت فارسی و انگلیسی»***، نشریهٔ علمی- پژوهشی گوهر گویا، شمارهٔ یک، بهار، صفحات ۴۹-۷۷.
پراتکانیس، آنتونی و الیوتی آرنسون (۱۳۸۴). ***«عصر تبلیغات»***، ترجمهٔ کاووس سید امامی و محمد صادق عباسی، چاپ چهارم. تهران: انتشارات سروش.
جعفری، محمدتقی (۱۳۶۵). ***«زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام»***، چاپ اول. تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
درویش، محی الدین (۱۴۰۸ ق). ***«اعراب القرآن و بیانه»***، چاپ اول. دمشق: دار ابن کثیر.
دهخدا، علی اکبر (۱۳۶۵). ***«فرهنگ لغت»***، چاپ اول. تهران: مؤسسهٔ دهخدا.
زرقانی، محمد عبدالعظیم (۱۴۱۶ ق). ***«مناهل العرفان فی علوم القرآن»***، چاپ اول. بیروت: دارالفکر.
سید قطب، محمد (۱۳۵۹). ***«التصویر الفنی فی القرآن»***، ترجمهٔ محمد علی عابدی، چاپ اول. تهران: مرکز نشر انقلاب.
سیوطی، جلال الدین (۱۳۸۴). ***«الاتقان فی علوم القرآن»***، ترجمهٔ مهدی حائری قزوینی، چاپ پنجم.تهران: انتشارات امیرکبیر.
شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۵). ***«صور خیال در شعر فارسی»***، چاپ دهم. تهران: انتشارات آگاه.
طباطبایی، سید محمد حسینی (۱۳۷۹). ***«المیزان فی تفسیر القرآن»***، ترجمهٔ سید محمد باقر موسوی همدانی، چاپ چهارم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
عباس نژاد، محسن (۱۳۸۵). ***«قرآن، ادب و هنر»***، چاپ اول. مشهد: مؤسسهٔ انتشاراتی بنیاد پژوهش¬های قرآنی حوزه و دانشگاه.
علی الصغیر، محمد حسین(۱۹۹۹). ***«نظریه النقد العربی، دارالمورخه العربی»***. بیروت: الطبعه الاولی، ۹۱۹۹.
فتح اللهی ، ابراهیم (۱۳۸۹). ***«متدلوژی علوم قرآن»***، چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق.
قرائتی، محسن (۱۳۷۴). ***«تفسیر نور»***، ج ۵، چاپ اول. تهران: مؤسسهٔ در راه حق، وزارت فرهنگ و ارشاد
کاملی، ابراهیم، استخراج شیوه های اقنائی قرآن، (۱۳۹۲ ش)، تهران، ایران.
معین، محمد (۱۳۸۱). ***«فرهنگ فارسی معین»***، چاپ هشتم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
مقدسی، یوسف (۱۳۹۵). ***«بلاغت قرآن»***، چاپ اول. تبریز: انتشارات پژوهش¬های دانشگاه.
یاسوف، احمد (۲۰۰۶). ***«الصورة الفنیة فی الحدیث النبوی»***، چاپ اول. دمشق: دارالکتب.

References

The Holy Quran

Nahj al-Balagha

Anwari, Hassan, (1384), Farhang Bozorg Sokhan, 4th edition, Sokhan Publications, Tehran, Iran. [in Persian]

Agha Hosseini, Hossein, and Zahra Agha Zeinali (1386AH). "A Brief Comparison of Imagery in Persian and English Rhetoric," *Gohar-e Guya* (Scientific-Research Journal), No. 1, Spring, pp. 49–77.

Pratkanis, Anthony, Arnson, Elliott, (1384), The Age of Propaganda, translated by Kavous Seyyed Emami and Mohammad Sadeq Abbasi, 4th edition, Soroush Publications, Tehran, Iran. [in Persian]

Jafari, Mohammad Taqi, (1365), Beauty and Art from the Perspective of Islam, 1st edition, Islamic Culture and Publications Office, Tehran, Iran. [in Persian]

Darwish, Muhi al-Din, (1408 AH), Arabs of the Quran and its Explanation, first edition, Dar Ibn Kathir, Damascus, Syria. [in Arabic]

Dehkhoda, Ali Akbar, (1365 AH), Dictionary, first edition, Dehkhoda Institute, Tehran, Iran. [in Persian]

Zarqani, Muhammad Abdul Azim, (1416 AH), Manahil al-Irfan fi 'Ulum al-Quran, first edition, Dar al-Fikr, Beirut, Lebanon. [in Arabic]

Sayyid Qutb, Muhammad, (1359 AH), Al-Taswir al-Fani fi al-Quran, translated by Mohammad Ali Abedi, first edition, Enghelab Publishing Center, Tehran, Iran. [in Persian]

Suyuti, Jalal al-Din, (1384 AH), Al-Itqan fi al-Ulum al-Quran, translated by Mehdi Haeri Qazvini, fifth edition, Amir Kabir Publishing, Tehran, Iran. [in Persian]

Shafi'i Kadkani, Mohammad Reza (1385 AH), Imagination in Persian Poetry, tenth edition, Agah Publishing, Tehran, Iran. [in Persian]

Tabataba'i, Seyyed Mohammad Hosseini, (1379AH), Al-Mizan fi tafsir al-Quran, translated by Seyyed Mohammad Baqir Mousavi Hamedani, fourth edition, Islamic Publications Office, Qom, Iran. [in Persian]

Abbas Nejad, Mohsen, (1385), Quran, Literature and Art, First Edition, Publishing House of Quranic Research Foundation of the Seminary and University, Mashhad, Iran. [in Persian]

Ali al-Sagheer, Mohammad Hossein, Theory of Arabic Criticism, Dar al-Morkheh al-Arabi, Beirut, First Edition, 1999[in Arabic].

Fathollahi, Ibrahim, (1389), Methodology of Quranic Sciences, Second Edition, Imam Sadeq University Press, Tehran, Iran. [in Persian]

Qara'ati, Mohsen, Tafsir of Noor, Vol. 5, First Edition, Dar Rah al-Haqq Institute, Ministry of Culture and Guidance, Publication Date 1374. [in Persian]

Kameli, Ibrahim, Extraction of Methods of Persuasion of the Quran, (1392), Tehran, Iran. [in Persian]

Moeen, Mohammad, (1381AH), Moeen's Persian Dictionary, 8th edition, Amir Kabir Publications, Tehran, Iran.

Moqaddasi, Yousef, (1395AH), Rhetoric of the Quran, University Research Publications, First Edition, Tabriz, Iran.

Yasuf, Ahmad, (2006), Al-Sura'at Al-Fatiyyah Fi Al-Hadith Al-Nabawi, First Edition, Dar Al-Kutb, Damascus, Syria. [in Arabic]

Stylistics Studies of the Holy Quran

Print ISSN 2645-5714
Online ISSN 2676-6035

The Paradoxical Juxtaposition of "Divine Power and Irresistible Sovereignty" with "For-bearance and Forgiveness": A Distinctive Feature of Qur'anic Style in Verse 41 of Sūrat Fāṭir

Farzad Dehghani [1] , **Reza Mollazadeh Yamchi** [2]

1. Associate Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran. Email: f.dehghani@hsu.ac.ir
2. Postdoctoral Researcher in Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (Corresponding Author) Email: reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir

Research Article

Extended Abstract

Research Objective: This study analyses a distinctive stylistic phenomenon in verse 41 of Sūrat Fāṭir (Qur'an 35), in which God's cosmic power in sustaining the heavens and the earth is juxta-posed with the two ethical attributes of Ḥalīm (Forbearing) and Ghafūr (All-Forgiving). The central research question concerns how two seemingly contrasting concepts—absolute power in sustaining the cosmos and ethical forbearance expressed through clemency and forgiveness—are artistically and meaningfully connected. This juxtaposition is not merely a linguistic feature; rather, it reveals a distinctive pattern of Qur'anic expression in which divine omnipotence is interwoven with ethics and mercy, giving rise to an unparalleled mode of expression.

The study aims to demonstrate that this stylistic juxtaposition extends beyond a simple proposition-al structure and provides a means of identifying a distinctive pattern in Qur'anic expression, one that points to the Qur'an's uniqueness and transcendent nature. By examining this linguistic archi-tecture in detail, the study seeks to establish the Qur'an's rhetorical inimitability not merely at the level of vocabulary and rhetorical devices but also at the level of the relationships and co-occurrence of concepts.

Research Method: The study adopts a qualitative, descriptive-analytical approach, with data col-lected through library research and documentary sources. Its methodological framework rests on two complementary approaches. The first is structural-stylistic analysis, which involves identifying the key linguistic elements of the verse, analyzing its syntactic and rhetorical relationships, and ex-amining the phonetic and semantic dimensions of the contrast between the attributes of power and mercy. The second is comparative discourse analysis, which, at the intradiscursive level, compares the formulation of the concepts of power and forbearance across different exegetical paradigms and, at the extradiscursive level, examines the contrast between material-mythological narratives and the Qur'an's

Received: 13 August 2025 | **Received in revised from:** 11 December 2025 | **Accepted:** 17 December 2025 | **Published online:** 23 October 2026

How to cite: Dehghani, F. & mollazadeh, R. (2026). The Paradoxical Juxtaposition of "Divine Power and Irresistible Sovereignty" with "Forbearance and Forgiveness": A Distinctive Feature of Qur'anic Style in Verse 41 of Sūrat Fāṭir. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 10(2), 266–297.

https://doi.org/10.22034/sshq.2025.540546.1574

© 2026 | authors retain the copyright and full publishing rights.

Article type: Research Article

style.quran.ac.ir

Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences

theological-ethical model. This dual approach provides a methodological basis for the study and facilitates a renewed understanding of the Qur'an's rhetorical inimitability.

Findings: The findings indicate that the juxtaposition of cosmic power with forbearance and for-giveness produces a subtle semantic shock. The audience, whose expectations may be directed to-wards attributes associated with majesty and severity, such as ʿAzīz (the Almighty), Jabbār (the Compeller), or Muntaqim (the Avenger), is instead confronted unexpectedly with attributes of mer-cy and forbearance. This semantic shift not only highlights the contrast but also leads to a redefini-tion of the concept of power in the Qur'an. In this verse, divine power is examined through four interpretive paradigms: narrative, theological, esoteric, and scientific. In the narrative paradigm, God's power is depicted through the preservation of the order of creation. In theology, the sustaining of the heavens and the earth is regarded as an indication of divine omnipotence. In mysticism, forbearance is interpreted as a mechanism that prevents the collapse of the universe in response to human sin. In contemporary scientific interpretations, the verse is understood as alluding to cosmic order and the laws of nature. Across these paradigms, forbearance and forgiveness function as ethi-cal forces that direct power away from violence and towards mercy.

The findings further demonstrate that this juxtaposition constitutes a distinctive stylistic pattern for which no direct parallel has been identified in human discourse. In human literature, power and mercy are generally portrayed as opposing poles; the Qur'an, however, combines them to establish a paradigm in which power is grounded in ethics. By generating creative tension, this pattern prompts the audience to reflect and expands the semantic potential of the verse beyond ordinary expression. The diversity of interpretations offered in commentaries on this verse—from linguistic discussions to philosophical, mystical, and scientific interpretations—further attests to its structural richness. This diversity does not stem from textual ambiguity but from the expressive potential and linguistic architecture of the Qur'an, which have challenged exegetes throughout the centuries and prompted them to explore further layers of meaning.

Conclusion: The study concludes that the juxtaposition of cosmic power with forbearance and for-giveness in verse 41 of Sūrat Fāṭir (Qur'an 35) constitutes a deliberate and distinctive stylistic tech-nique that reveals the Qur'an's rhetorical inimitability at the level of conceptual architecture. By creating creative tension between two seemingly contrasting semantic domains, this juxtaposition transforms the representation of absolute divine power into one of ethically oriented power and pre-sents a new paradigm of the theology of power. This paradigm, characterized by three compo-nents—transcendent abstraction, paradoxical comprehensiveness, and the primacy of ethics over power—constitutes one manifestation of the Qur'an's rhetorical inimitability. It demonstrates that the Qur'an's uniqueness lies not only in its vocabulary and rhetorical devices but also in the archi-tecture of the relationships among its concepts. Thus, moving beyond traditional approaches to the study of inimitability, this research proposes a new avenue for understanding the Qur'an's distinc-tive style. It maintains that structural-stylistic analysis can provide researchers with new and de-monstrable evidence of the Qur'an's rhetorical inimitability.

Keywords: Rhetorical Inimitability (Iʿjāz Bayānī); Qur'anic Style; Ethics; Conceptual Co-occurrence; Sūrat Fāṭir (Qur'an 35)

مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم
Print ISSN 2645-5714
Online ISSN 2676-6035

همنشینی پارادوکسیکال «قدرت و قهاریت الهی» با «حلم و بخشش» به‌مثابهٔ الگویی از سبک منحصربه‌فرد قرآن در آیهٔ ۴۱ سورهٔ فاطر

فرزاد دهقانی [۱] ، **رضا ملازاده یامچی** [۲]

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران. f.dehghani@hsu.ac.ir
۲. دانش آموخته پسا دکتری، علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول)
reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir

پژوهشی

چکیده

این پژوهش به تحلیل یک پدیدهٔ سبکی منحصربه‌فرد در آیهٔ ۴۱ سورهٔ فاطر، یعنی هم‌نشینی قدرت کیهانی و حلم و غفران، می‌پردازد و آن را به‌مثابهٔ الگویی از سبک منحصربه‌فرد قرآن معرفی می‌کند. مسئلهٔ اصلی، چگونگی پیوند هنرمندانه و معنادار میان دو مفهوم ظاهراً متضاد اِمساک (نگه داشتن کیهان) و وصف الهی به حلیم و غفور است. روش پژوهش، مبتنی بر تحلیل سبک‌شناسی ساختاری و تحلیل گفتمان تطبیقی بر روی مجموعهٔ وسیعی از منابع تفسیری است. یافته‌ها نشان می‌دهد این همنشینی، یک شوک معنایی خفیف ایجاد می‌کند. ذهن خواننده که برای شنیدن صفات دیگری از جنس قدرت و جبروت، مانند «عزیز»، «جبار» و «منتقم» آماده شده بود، ناگهان با صفات رحمت مواجه می‌شود. مفهوم قدرت در این آیه، در چهار پارادایم روایی، کلامی، باطنی و علمی بازنمایی شده و حلم نیز به‌مثابهٔ یک مکانیزم، برای ممانعت از فروپاشی عالم در برابر گناه بشر عمل می‌کند. نوآوری این پژوهش در شناسایی مکانیسم هم‌جواری پارادوکسیکال است که با ایجاد یک تنش خلاق، قدرت مطلق را به یک قدرت اخلاق‌محور تبدیل می‌کند. این مقاله استدلال می‌کند که این الگو، سه مؤلفهٔ متمایزِ انتزاع متعالی، جامعیت پارادوکسیکال و تقدم اخلاق بر قدرت است که در کنار یکدیگر، ی سبکی منحصربه‌فرد را تشکیل می‌دهند. این الگو، به دلیل تمایز بنیادین با تلقی‌های بشری از قدرت، یکی از مظاهر یا شواهد اعجاز بیانی قرآن است.

واژه‌های کلیدی: اخلاق، اعجاز بیانی، سبک منحصربه‌فرد قرآن، سورهٔ فاطر، هم‌نشینی.

تاریخ دریافت: ۲۲ مرداد ۱۴۰۴ | **تاریخ اصلاح:** ۲۰ آذر ۱۴۰۴ | **تاریخ پذیرش:** ۲۶ آذر ۱۴۰۴ | **تاریخ انتشار آنلاین:** ۰۱ آبان ۱۴۰۵

استناد به این مقاله: دهقانی، فرزاد و ملازاده یامچی، رضا. (۱۴۰۵). همنشینی پارادوکسیکال «قدرت و قهاریت الهی» با «حلم و بخشش» به مثابه الگویی از سبک منحصر به فرد قرآن در آیه ۴۱ فاطر. *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*، ۱۰(۲)، ۲۶۶-۲۹۷.
https://doi.org/10.22034/sshq.2025.540546.1574

۱۴۰۵© نویسندگان دارنده حق مولف مقاله خود بدون محدودیت هستند
نوع مقاله: پژوهشی **ناشر:** دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
style.quran.ac.ir

۱. مقدمه و بیان مسئله

زبان قرآن کریم در توصیف ذات الهی، از معماری بیانی پیچیده، چندلایه و هدفمند بهره می‌برد که فهم آن نیازمند عبور از تحلیل‌های دقیق و عمیق است. یکی از نمونه‌های برجستهٔ این معماری، در آیهٔ ۴۱ سورهٔ فاطر، تجلی می‌یابد؛ جایی که دو مفهوم، به‌ظاهر، نامتجانس (قدرت مطلق کیهانی و حلم و بخشش اخلاقی) در یک ساختار بیانی واحد و پیوسته به هم می‌پیوندند؛ از یک سو، آیه با تصویر قدرتی عظیم آغاز می‌شود که حافظ نظام آفرینش از فروپاشی است: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا﴾ (طبری، ۱۴۱۲ق، ۲۲: ۹۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۶: ۲۴۵) و از سوی دیگر، با توصیف خداوند به دو صفت لطیف و انسانی پایان می‌پذیرد: ﴿إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾. (طبرانی، ۲۰۰۸م، ۵: ۲۶۹؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ۶: ۴۹۴)

این هم‌نشینی، یک پارادوکس الهیاتی ادبی را پیش روی مخاطب قرار می‌دهد؛ چگونه می‌توان میان نگه‌داشتن کیهان و بردباری اخلاقی، پیوندی طبیعی و معنادار برقرار کرد؟ این دو حوزهٔ معنایی (یکی متعلق به فیزیک عالم و دیگری به روان‌شناسی اخلاقی) در نگاه نخست، گسسته و نامرتبط به نظر می‌رسد؛ با این حال، تاریخ غنی تفسیر قرآن، آن‌گونه که در منابع این پژوهش گردآوری شده، نشان می‌دهد که این هم‌نشینی هرگز تصادفی تلقی نشده، بلکه همواره مفسران را به تأمل در سازوکار این تنش خلاق و راز نهفته در آن واداشته است. (زجاج، ۱۴۰۸ق، ۴: ۲۷۳؛ ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ۸: ۴۹۷)

مسئلهٔ اصلی این پژوهش نه تکرار معانی منفرد هر بخش از آیه، بلکه کالبدشکافی خودِ عملِ کنار هم قرار گرفتن این دو مفهوم است؛ عملی که به نظر می‌رسد، یک تکنیک سبکی هدفمند و منحصربه‌فرد، برای ارائهٔ یک پیام عمیق‌تر باشد. این پژوهش در پی آن است که نشان دهد این هم‌نشینی منحصربه‌فرد، فراتر از یک گزارهٔ ساده، کلید کشف الگویی سبکی در بیان قرآنی است که بر بی‌همتایی و ماهیت فرابشری آن دلالت دارد.

اهمیت این پژوهش در عبور از رویکردهای سنتی اعجاز بیانی و ورود به تحلیل ساختاری سبک‌شناختی نهفته است. مطالعات کلاسیک اعجاز، عمدتاً بر شناسایی آرایه‌های بلاغی یا فصاحت واژگان تمرکز داشته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۸: ۶۴۴)؛ در حالی که این پژوهش، ادعای بی‌همتایی قرآن را نه در اجزای منفرد، بلکه در معماری رابطه میان این اجزا جستجو می‌کند. نوآوری بنیادین این اثر در آن است که به جای تمرکز بر «چه چیزی گفته شده»، به «چگونه گفته شده» می‌پردازد و استدلال می‌کند که شیوهٔ هم‌نشینی دو مفهوم قدرت کیهانی و حلم اخلاقی، خود یک الگوی سبکی منحصربه‌فرد الهی است. این مدل، الگویی پیچیده و چندوجهی است که بازتولید آن در کلام بشری (که غالباً

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

قدرت و رحمت را در دو قطب متضاد تصویر می‌کند) ناممکن می‌نماید.

گسترهٔ وسیع و تنوع شگفت‌انگیز تفاسیر ارائه‌شدهٔ ذیل این آیه که از مباحث لغوی (نحاس، ۱۴۲۱ق، ۳: ۲۵۵؛ فراء، ۱۹۸۰م، ۲: ۳۷۰) تا تأویلات فلسفی (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۶: ۲۴۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۱۷: ۵۵)، روایی (طبری، ۱۴۱۲ق، ۲۲: ۹۴)، عرفانی (قشیری، ۲۰۰۰م، ۳: ۲۰۹) و علمی معاصر (مراغی، بی‌تا، ۲۲: ۱۳۷) را در بر می‌گیرد، خود شاهدی بر ظرفیت معنایی فوق‌العاده و ساختار ادبی منحصربه‌فرد این آیه است. این پژوهش بر این باور است که چنین کثرت تفسیری نه از ابهام متن، بلکه از غنای ساختاری آن نشئت می‌گیرد؛ ساختاری که با ایجاد یک تنش خلاق، ذهن مفسران را طی قرون به چالش کشیده و وادار به تولید معنا کرده است؛ بنابراین، تحلیل این معماری زبانی که نوآوری اصلی این مقاله است، مسیری نوین برای فهم اعجاز قرآن، نه به عنوان یک ادعای کلامی، بلکه به‌مثابهٔ واقعیت سبکی قابلِ‌اثبات، ارائه می‌دهد.

براساسِ مسئلهٔ طرح‌شده، این پژوهش در پی پاسخ به سه پرسش کلیدی است:

۱. مؤلفه‌های هم‌نشینی (قدرت کیهانی و حلم و غفران) در منظومه‌های تفسیری، چگونه تعریف، صورت‌بندی و مدل‌سازی شده‌اند؟

۲. مفسران از قرون اولیه تا دوران معاصر، با چه ابزارهای لغوی، کلامی، فلسفی یا روایی ابعاد قدرت مطلق الهی در امساک را همزمان با عمق بردباری او در حلم را کاوش کرده‌اند؟ (واحدی، ۱۴۳۰ق، ۱۸: ۴۳۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۶: ۲۴۵).

۳. وجوه تمایز این الهیات قدرت قرآنی با تلقی‌های رایج بشری از قدرت چیست و چگونه این تمایز می‌تواند یکی از مظاهر یا شواهد اعجاز بیانی قرآن باشد؟

۱-۱. روش‌شناسی

ابزار گردآوری داده‌ها در این پژوهش، روش کتابخانه‌ای. استنادی است و نوع پژوهش، کیفی با رویکرد توصیفی - تحلیلی در سطح تحلیل محتوا است. ساختار روش‌شناختی تحقیق بر دو مسیر مکمل استوار است: تحلیل سبک‌شناسی ساختاری و تحلیل پارادایم تطبیقی.

قلمرو داده‌ای شامل مجموعه‌ای مستند از تفاسیر معتبر پیرامون آیهٔ ۴۱ سورهٔ فاطر است که امکان ارائهٔ تحلیل‌های ژرف‌نگر و مبتنی بر شواهد را فراهم می‌سازد. در مسیر نخست، تحلیل سبک‌شناسی ساختاری در سه مرحلهٔ عملیاتی، اجرا می‌شود:

الف. استخراج عناصر کلیدی زبانی و مفهومی آیه شامل واژگان «یُمسِك»، «تَزُولا»، «حَلِیم» و «غَفُور»؛

ب. تحلیل روابط نحوی و بلاغی، تحلیل بافت موقعیتی، تحلیلِ سطح موسیقایی: هماهنگی آوایی و وزنی میان این عناصر با تمرکز بر تقابل معنایی صفات قدرت، رحمت و غفران؛

پ. بررسی نحوهٔ چینش و هم‌نشینی مفاهیم در ساختار بیانی آیه برای کشف الگوی سبکی قرآن در ترکیب صفات جلال و جمال.

در مسیر دوم، تحلیل پارادایم تطبیقی در دو سطح انجام می‌شود:

درون‌گفتمانی: مقایسهٔ نحوهٔ صورت‌بندی مفاهیم قدرت و حلم در پارادایم‌های تفسیری مختلف (روایی، کلامی، فلسفی، عرفانی) برای آشکارسازی تنش‌های معنایی و تحول‌های مفهومی؛

برون‌گفتمانی: تحلیل تضاد میان روایت منسوب به کعب‌الاحبار (در جایگاه نمایندهٔ گفتمان اسطوره‌ای-مادی) (طبری، ۱۴۱۲ق، ۲۲: ۹۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۳: ۶۱۸) و الگوی الهیاتی-اخلاقی قرآن با استناد به منابع تفسیری معتبر.

این روش دوگانه با تکیه بر داده‌های مشخص و تحلیل مرحله‌مند، بنیانی روشن برای اعتبار علمی پژوهش فراهم می‌آورد و مسیر فهمِ شاهدی نوین از اعجاز بیانی قرآن را هموار می‌سازد.

۲. همنشینی «قدرت و قهاریت الهی» با «حلم و بخشش»

تعبیر «همنشینی» از ارکان معناشناسی هم‌زمانی است. معناشناسی هم‌زمانی که با نام‌هایی چون معناشناسی توصیفی و سیاق‌شناسی نیز شناخته می‌شود، به بررسی معنای واژگان در یک زمان خاص، بدون توجه به تحول تاریخی آن‌ها، می‌پردازد (روبینز، ۱۳۸۴ش، ۴۱۸؛ نکونام، ۱۳۹۰ش، ۳۴۲). این رویکرد بر دو محور «همنشینی» و «جانشینی» استوار است. فرث (۱۹۵۷) باهم‌آیی را رابطهٔ معنایی میان واژگان مجاور دانست. کروز (۱۹۸۶) آن را هم‌وقوعی واژگان با معنای روشن معرفی کرد. بنسون و ایلسون (۱۹۹۳) نیز باهم‌آیی واژگانی را همنشینی واژه‌ها و باهم‌آیی دستوری را ترکیب آن‌ها با حرف اضافه یا جمله‌واره تعریف کرده‌اند. (نصری و همکاران، ۱۴۰۲ش، ۱۸۰)

در آیهٔ ۴۱ سورهٔ فاطر، «قدرت و قهاریت الهی» به صورت همنشین با «حلم و بخشش» در یک سیاق، قرار گرفته است؛ ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولا وَلَئِنْ زالَتا إِنْ أَمْسَكَهُما مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كانَ حَلِيماً غَفُوراً﴾ (همانا خدا آسمان‌ها و زمین را نگاه می‌دارد تا نیفتند و اگر بیفتند بعداز او هیچ‌کس آنها را نگاه نمی‌دارد؛ اوست بردبار آمرزنده). (فاطر: ۴۱)

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

«قدرت و قهاریت الهی» ← «حَلِیماً» ← «غَفُوراً»

آیهٔ فوق، پس از اثبات یگانگی ربوبی خداوند، بر استمرار خلقت و تدبیر الهی تأکید می‌کند. فعل «یُمْسِكُ» نشان‌دهندهٔ قدرتی است که نه‌تنها آفریننده، بلکه نگهدارندهٔ هستی است. ساختار شرطی آیه، انحصار این قدرت را در ذات الهی برجسته می‌سازد و صفات «حلیم» و «غفور» در پایان، دلیل تأخیر در فروپاشی عالم را در بردباری و بخشش الهی معرفی می‌کند (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۱۷: ۵۵-۵۶)؛ این ترکیب، تصویری از قدرت اخلاق‌محور و رحمانی خداوند ارائه می‌دهد.

شایان ذکر است، آیهٔ ﴿غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ...﴾ (غافر: ۳) را می‌توان نمونه‌ای دیگر در تأیید الگوی سبکی در قرآن، برشمرد. در هر دو آیهٔ «فاطر: ۴۱» و «غافر: ۳»، ساختاری بیانی شکل گرفته که در آن، قدرت مطلق و قهاریت الهی در کنار حلم، بخشش و پذیرش توبه قرار می‌گیرد؛ ترکیبی که نه تهدیدآمیز، بلکه تربیت‌گر و امیدبخش است. در «فاطر: ۴۱»، پس از تصویر قدرت بی‌بدیل خداوند در نگاه‌داشتن آسمان‌ها و زمین، آیه با صفات «حلیم» و «غفور» پایان می‌یابد؛ و در «غافر: ۳»، صفات «غافرالذنب» و «قابل‌التوب» در کنار «شدیدالعقاب» و «ذی‌الطول» آمده‌اند. این هم‌نشینی سنجیده، تصویری متعادل از قدرت اخلاق‌محور الهی ترسیم می‌کند که انسان را نه با ترس، بلکه با امید و آگاهی به سوی بازگشت و اصلاح فرا می‌خواند.

شایان ذکر است که همنشینی پارادوکسیکال «قدرت» و «قهاریت الهی» با «حلم» و «بخشش» در آیهٔ ۴۱ سورهٔ فاطر، الگویی از سبک منحصربه‌فرد قرآن کریم به‌شمار می‌آید. این چینش و هم‌نشینی، همراه با تحلیل‌های زبانی، اعم از موقعیتی، نحوی، بلاغی و موسیقایی، ویژگی‌ای است که تنها در قرآن دیده می‌شود؛ به‌گونه‌ای که در کتاب‌های آسمانی پیشین، چنین مهندسی و ترکیب بیانی به چشم نمی‌خورد؛ برای نمونه، در اوستا آمده است: «ای اَهورا، پرسشی از تو دارم؛ خواستارم حقیقت را بر من آشکار سازی. چه نیرویی زمین را در پایین و سپهر را در بالا نگه داشته است و از فرو افتادنش جلوگیری می‌کند؟» (اشتودگات-یسنا، هات۴۴، بند۴) در عهد قدیم بیان شده است: «تو تنها خداوند هستی. آسمان‌ها و ستارگان را تو آفریدی؛ زمین و دریا و موجودات آنها را نیز تو به وجود آوردی و به همه حیات بخشیدی.» (کتاب نحیما، باب۹، جمله ۶) همچنین آمده است: «خدا آسمان را بر بالای فضای خالی گسترانیده و زمین را بر نیستی معلق ساخته است.» (کتاب ایوب، باب۲۶، جمله ۷) و نیز: «خداوند بخشنده و مهربان است؛ او دیرغضب و پرمحبت است.» (کتاب مزامیر، باب۱۰۳، جمله ۸) در جای دیگر،

می‌خوانیم: «من یهوه هستم؛ خدای رحیم و مهربان، خدای دیرخشم و پراحساس، خدای امین که به هزاران نفر رحمت می‌کنم و خطا و عصیان و گناه را می‌بخشم، ولی گناه را هرگز بی‌سزا نمی‌گذارم. انتقام پدران را از فرزندان آن‌ها تا نسل چهارم می‌گیرم.» (سفر خروج، باب۳۴، جملات ۶-۷) در عهد جدید نیز آمده است: «او صبر می‌کند و فرصت بیشتری می‌دهد تا گناهکاران توبه کنند، چون نمی‌خواهد کسی هلاک شود.» (نامه دوم پطرس، باب۳، جمله ۹).

در مقابل، در اشعار جاهلی هنگامی که سخن از قدرت و قهاریت به میان می‌آمد، تأکید بیشتر بر کمال و شدت این قدرت بود؛ بی‌آنکه اشاره‌ای به حلم و بخشش شود؛ برای نمونه در بیتی از «معلّقهٔ» عمرو بن کلثوم، آمده است:

ألا لا یعلَـــم الأقـــوام أنّـــا تَضعضَـعنا و انّـا قَـد ونینـا

(آیتی، ۱۳۴۵: ۱۰۵)

هان مبادا دشمن بپندارد و خیال کند که ما در جنگ، سست و ناپایداریم.

و در بیتی از «معلّقهٔ» حارث بن حلزه، چنین آمده است:

و فعلنا بهم کمـــا علم اللّه و مـــا إن للحائنیـــن دماء

(ابن سراج، ۲۰۰۸: ۱/ ٦٨٧)

کاری بر سرشان آوردیم که جز خدای نداند؛ حتی خون‌بهای کشتگانشان نیز داده نشد.

این درحالی است که قرآن با ترکیب منحصربه‌فرد خود، همزمان قدرت و قهاریت را با حلم و بخشش در کنار هم می‌نشاند؛ سبکی که بعدها شعرای اسلامی، متأثر از فرهنگ وحیانی در اشعار خود با اقتباس از قرآن، بازتاب دادند؛ برای نمونه، مولوی می‌سراید:

از خشم تو لرزان است هر ذرهٔ خاک از حلم تو ایمن گشته‌ایم از هر باک
لطـــف تـــو رهانید ز بنـــد گناه کیست جز تو غفار و جز تو پناه؟

(مولوی، ۱۳۷٦: ۸/ ۱۰۱۸)

و سعدی نیز در همین راستا می‌گوید:

کریمی که در بخشش و لطف و جود گنهـــکار را در پناهـــش ربود
ز قدرش جهـــان را ثبات و قرار ز حلمش بـــود مهلتی بر گنهکار

(سعدی، ۱۳۸۹: ۵۲۲)

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

۲-۱. معنای اساسی «حلم»

«حِلم»، به معنای امهال و تأخیر در اجرای مجازاتی است که فرد مستحق آن است. این معنا در توصیف فعل الهی نیز به‌کار رفته است؛ چنان‌که حلم خداوند نسبت به گناهکاران در دنیا، فعلی است که با تعجیل در عقوبت منافات دارد و درعین‌حال، جلوه‌ای از نعمت و عافیت الهی به‌شمار می‌آید؛ بااین‌حال، حلم در صورتی روا نیست که موجب فساد یا زیان برای یکی از مکلفان گردد؛ زیرا در چنین حالتی، تأخیر در مجازات برخلافِ مصلحت عمومی خواهد بود. افزون بر این، حلم را نباید با ترک تعجیل در مجازات یکی دانست؛ چراکه ترک در حق خداوند متعال، جایز نیست. ترک، فعلی است که در محل قدرت واقع می‌شود و با آنچه ترک شده در تضاد است و ازاین‌رو، نمی‌توان آن را به خداوند نسبت داد. نکتهٔ مهم دیگر آن است که حلم تنها از کسی رواست که قدرت بر مجازات یا تأدیب، مانند ضرب، داشته باشد؛ و از کسی که فاقد چنین قدرتی است، حلم معنا ندارد؛ بنابراین، حلم نه صرفاً امتناع از مجازات، بلکه نوعی کنترل ارادی و آگاهانه بر قدرتِ تنبیه است که در چارچوب حکمت و مصلحت اعمال می‌شود. (عسکری، بی‌تا: ۱۷)

واژهٔ «أحلام»، جمعِ «حلیم»، به معنای افراد خردمند و بردبار در یک قوم به‌کار می‌رود. این کاربرد نشان‌دهندهٔ جایگاه اجتماعی و اخلاقی حلم در فرهنگ عربی است. در «تهذیب‌اللغة»، آمده است که «أحلامُ‌القوم» به خردمندان و بردباران آن قوم اطلاق می‌شود و مفرد آن «حَلیم» است (ازهری، ۲۰۰۱: ۵/ ۶۹-۷۰). فعل «حَلُمَ یَحْلُم» به معنای بردبار شدن معرفی شده است و صفت «حَلیم» در توصیف خداوند متعال به معنای صبور، شکیبا و دارای تأخیر در مجازات، آمده است. این ویژگی الهی در متون دینی، نشانه‌ای از رحمت و حکمت خداوند تلقی می‌شود. (همان)

ابن فارس ریشه‌های واژهٔ «حلم» را به سه اصل معنایی مستقل بازمی‌گرداند که هریک دلالت بر مفهومی متفاوت دارند: نخست، ترک شتاب‌زدگی و رفتار سنجیده؛ دوم، سوراخ شدن یا فساد جسمی؛ و سوم، رؤیا دیدن در خواب. در معنای نخست، «حِلم» در برابر «طَیش» (سبک‌سری و شتاب‌زدگی)، قرار دارد. در این کاربرد، گفته می‌شود: «حَلَمتُ عنه، أَحلُم، فأنا حَلیم»؛ یعنی نسبت به او بردباری کردم و من بردبارم. این معنا ناظر به خویشتن‌داری در برابر هیجان و خشم، است و از مهم‌ترین فضایل اخلاقی در فرهنگ عربی و اسلامی به‌شمار می‌آید (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۲/ ۹۳)؛ براین اساس، واژهٔ «حِلم» به معنای مهار نفس در برابر هیجان، اضطراب و خشم تعریف شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۵۳). این واژه دلالت بر نوعی کنترل درونی دارد که فرد را از واکنش‌های تند و ناپخته بازمی‌دارد و او را به سوی رفتار سنجیده و آرام سوق می‌دهد.

۲-۲. معنای اساسی «غفر»

اصل مادهٔ «غفر» از ریشهٔ «غ ف ر»، دراصل، دلالت بر «پوشاندن» دارد و بیشتر مشتقات این ریشه به همین معنا بازمی‌گردد؛ مگر مواردی اندک که از این قاعده مستثنا شده است. «غَفْر» به معنای «پوشش» است و واژه‌های غُفران و غَفْر نیز هم‌معنا هستند. گفته می‌شود: ﴿غَفَرَ اللَّهُ ذنبَهُ غَفْرًا و مَغفِرَةً و غُفرانًا﴾؛ یعنی خداوند گناه او را پوشاند و آمرزید (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۴/ ۳۸۵). «الغَفْر» به معنای بیم، پرهیز و آن نیروی محافظی است که انسان را از آلودگی و ناپاکی در امان می‌دارد. از همین معنا است که گفته‌اند: «اغْفِرْ ثوبَکَ فی الوِعاء»؛ یعنی جامه‌ات را در ظرف شست‌وشو قرار ده تا چرک و آلودگی‌اش زدوده شود؛ همچنین گفته‌اند: «اصبغ ثوبَکَ»؛ جامه‌ات را رنگ‌آمیزی کن؛ چراکه رنگ کردن لباس، پوششی است بر ناپاکی آن و جلوه‌ای از پاکی و آراستگی می‌بخشد. واژگان «غُفران و مَغفِرة» نیز در همین راستا، به معنای بخشش الهی‌اند؛ رحمتی از سوی خداوند که بنده را از رسیدن عذاب محفوظ می‌دارد و او را در پناه لطف خویش قرار می‌دهد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۰۹)

شایان ذکر است که در پایان آیه، با ذکر صفات «حلیم» و «غفور»، ساختار بیانی قرآن از تصویر قدرت مطلق الهی به سوی گشودگی اخلاقی و امکان بازگشت سوق می‌یابد. این چرخش سبکی، نه‌تنها تعادل معنایی آیه را حفظ می‌کند، بلکه کارکردی تربیتی دارد؛ حلم الهی مانع از شتاب در مجازات می‌شود و غفران او پذیرای توبه در هر مرحله و شرایطی است؛ بنابراین، ذیل آیه ناظر به وضعیت مشرکان است و با تأکید بر شمول رحمت الهی، امکان بازگشت و اصلاح را (—پس‌از انحراف عقیدتی) مورد تأیید قرار می‌دهد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۸/ ۲۸۸). این پیوند میان قدرت و رحمت از مؤلفه‌های کلیدی سبک قرآنی در هدایت مخاطب است.

هم‌نشینی «قدرت و قهاریت الهی» با «حلم و بخشش»، در آیهٔ مورد بحث، یک معماری سبکی هدفمند است که با بهره‌گیری از مکانیسم پارادوکسیکال، الهیاتی از قدرت اخلاق‌محور را بنیان می‌نهد؛ ساختاری که در آن، قدرت مطلق نه در تضاد با رحمت، بلکه در خدمت آن قرار می‌گیرد. این ساختار، به‌دلیل پیچیدگی مفهومی و تمایز بنیادین با الگوهای بشری در توصیف قدرت، به‌مثابهٔ الگوی سبکی منحصربه‌فرد عمل کرده و شاخصی قابلِ‌تحلیل از اعجاز بیانی قرآن کریم است.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

۲-۳. تحلیل زبانی (موقعیتی، نحوی، بلاغی، موسیقایی) آیه

الف. تحلیل بافت موقعیتی

انسان، جانشین در زمین، شده، اما ناسپاس است. مشرکان برای خدا شریک قائل می‌شوند؛ درحالی‌که هیچ قدرتی ندارند. خداوند رازهای آسمان و زمین را می‌داند و تنها اوست که همه چیز را تدبیر می‌کند (فاطر: ۳۹-۴۰). در ادامه، سیاق به اثبات قدرت مطلق خداوند در نگه‌داری و حفظ هستی می‌پردازد و هرگونه شریک یا جانشینی را در این قدرت نفی می‌کند (نک: فاطر/۴۱). پایان این آیه با صفات «حلیم» و «غفور» همراه شده است تا پس از بیان عظمت الهی، دل‌ها آرامش یابد. در ادامه، آیه به وعده دروغین مشرکان اشاره دارد که ادعا می‌کردند اگر پیامبری برای آنان بیاید، حتماً ایمان می‌آورند؛ اما واقعیت نشان می‌دهد که انسان‌ها حتی با دیدن نشانه‌ها نیز همچنان به انکار ادامه می‌دهند (نک: فاطر/۴۲).

براین اساس، آیهٔ ۴۱ در قلب یک سیاق تربیتی و توحیدی قرار دارد و قبل از آن، نقد شرک و ناسپاسی انسان است. بعد از آن، نقد وعده‌های دروغین ایمان‌آوری. آیهٔ ۴۱ نقش محوری دارد، اثبات قدرت خدا در نگه‌داری هستی، مقدمه‌ای برای اثبات حقانیت پیامبران و رد شرک.

ب. تحلیل نحوی

جمله در آیهٔ ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ أَنْ تَزُولا﴾ با «إِنَّ» آغاز می‌شود که نشان‌دهندهٔ تأکید است؛ یعنی این گزاره، نه‌تنها خبری است، بلکه باید با یقین پذیرفته شود (درویش، ۱۴۱۵: ۸/ ۱۶۵). فعل «يُمْسِكُ» مضارع مرفوع است (صافی، ۱۴۱۸: ۲۲/ ۲۸۵) و دلالت بر استمرار دارد؛ خداوند همواره و پیوسته نگهدارنده است. مفعول اول و دوم «السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ» و «أَنْ تَزُولا» است. دومی به صورت مصدر مؤول آمده و نشان می‌دهد که خداوند مانع از زوال آن‌ها است. (طوسی، بی‌تا: ۸/ ۴۳۷)

ساختار جمله در آیهٔ ﴿وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ﴾، شرطی مرکب است؛ شرط اول «لَئِنْ زَالَتَا» و شرط دوم «إِنْ أَمْسَكَهُمَا...» است. «زالَتَا» فعل ماضی مثنی مؤنث، فرض محال است؛ یعنی اگر آسمان و زمین زوال یابند (که نمی‌یابند). «إِنْ أَمْسَكَهُمَا» نیز شرطی است که وقوع آن نفی می‌شود؛ هیچ‌کس پس از خداوند توان نگه‌داری آن‌ها را ندارد. «مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ» با دو «مِن» زائده، نفی مطلق را می‌رساند؛ یعنی حتی یک نفر هم نمی‌تواند پس از خداوند، این کار را انجام دهد. (نحاس، ۱۴۲۱: ۳/ ۲۵۵)

عبارت «إِنَّهُ كانَ حَلِيماً غَفُوراً» جملهٔ اسمیه تأکیدی با «إِنَّهُ»، برای تثبیت صفات الهی است (صافی، ۱۴۱۸: ۲۲/ ۲۸۴). «كانَ»، فعل ناقص ماضی، دلالت بر استمرار صفات دارد. «حَلِيماً» و «غَفُوراً» دو صفت الهی‌اند که در پایان آیه آمده است تا پس از بیان عظمت و قدرت، آرامش و رحمت را القا کند.

ت. تحلیل بلاغی

تقابل میان «يُمْسِكُ» و «تَزُولا» و سپس «زالَتا» و «أَمْسَكَهُمَا» نوعی تضاد معنایی ایجاد می‌کند که قدرت خدا را در برابر ناتوانی دیگران برجسته می‌سازد.

کاربست «أَنْ تَزُولا» به‌جایِ «زوالهما»، یعنی استفاده از مصدر مؤول (أن + فعل مضارع) به‌جایِ اسم مصدر «زوال»، سبب ایجاد ایجاز و تأکید بر فعل‌پذیری و امکان وقوع زوال می‌شود؛ یعنی ممکن است، ولی خداوند مانع زوال آن‌هاست. (طوسی، بی‌تا: ۸/ ۴۳۷)

«لَئِنْ زَالَتَا» فرضی است که وقوع آن محال است؛ این تکنیک بلاغی برای تأکید بر استواری خلقت و قدرت مطلق خداوند به کار رفته است (فراء، ۱۹۸۰: ۲/ ۳۷۰؛ نحاس، ۱۴۲۱: ۳/ ۲۵۵). عبارت «مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ» با تکرار «مِن» و استفاده از «أَحَدٍ» که نکره در سیاق نفی است، قدرت را منحصر به خداوند می‌کند (نحاس، ۱۴۲۱: ۳/ ۲۵۵) و از منظر بلاغی از قاعدهٔ نفی انحصاری استفاده شده است. ترتیب صفات نیز به‌نوبهٔ خود، حامل زیبایی بلاغی است؛ «حَلِيماً» پیش‌از «غَفُوراً» آمده تا نشان دهد، بردباری الهی مقدم بر آمرزش است؛ خداوند ابتدا تحمل می‌کند؛ سپس می‌بخشد.

ث. تحلیلِ سطح موسیقایی: هماهنگی آوایی و وزنی

در بررسی واج‌شناختی و تحلیل دلالت‌های آوایی حروف در زبان عربی، برخی اصوات، به‌سبب ویژگی‌های صوتی خاص خود، نقشی مؤثر در انتقال بارهای احساسی و معنایی ایفا می‌کنند؛ ازجمله، حرف «ت» در شمار حروف انفجاری قرار دارد؛ منشأ صوتی آن را حاصل از ضربهٔ شدید انگشتان بر کف دست دانسته‌اند و این ویژگی صوتی را نمادی از شدت و انفجار در تولید آوا، تلقی کرده‌اند (عباس، ۱۹۹۸: ۵۵). این تحلیل واجی با دلالت‌های معنایی نیز هم‌خوانی دارد؛ چراکه بسیاری از افعال و مصادری که با «تاء» پایان می‌پذیرند، حامل مفاهیمی چون خشونت، شدت و قساوت‌اند؛ مانند افعال «بَتَّ»، «بَغَتَ»، «زَمَتَ» و موارد مشابه (همان: ۵۹). در افعال «تَزُولا» و سپس «زالَتَا»، حضور حرف «ت» در معنای فرو افتادن آسمان و زمین، تداعی‌گر صحنه‌ای هولناک و ضربه‌ای شدید و خشن است که تصویرسازی آوایی آن را تقویت می‌کند.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

تکرار، از ارکان بنیادین در زیبایی‌شناسی هنری به‌شمار می‌آید و مقصود از آن بازآفرینی عناصر مشابه در جایگاه‌های مختلف متن یا اثر است. این امر می‌تواند در قالب تکرار حروف، واژگان، عبارات یا ساختارهای نحوی، جلوه‌گر شود و با ایجاد نوعی هماهنگی و انسجام به غنای هنری و تأثیرگذاری اثر بیفزاید (خرقانی، ۱۳۹۶: ۱۸-۲۱). تکرار واج‌های «س»، «م»، «ك»، «ل»، «ا» در واژگان کلیدی مانند «يُمْسِكُ»، «السَّماواتِ»، «تَزُولا» سبب ایجاد موسیقی درونی و هماهنگی صوتی می‌شود؛ همچنین، واژگان کلیدیِ «يُمسِكُ» و «أَمْسَكَهُمَا» از ریشهٔ «م س ك» با تکرار، تأکید بر قدرت نگهدارندهٔ خداوند دارد و واژهٔ «زوال» در دو شکل «تَزُولَا» و «زَالَتَا»، تکرار شده تا مفهوم تهدید زوال برجسته شود.

حرف «سین» جزو صفات سایشی آوا در زبان عربی و مقابل صفات انفجاری است (متقی‌زاده و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۰۸)؛ بنابراین، واج «س» در «يُمسِكُ السَّمَاوَاتِ» و «إِنْ أَمْسَكَهُمَا» با صدای نرم و کشیده، حس استمرار و نگهداری را القا می‌کند. واج «ز» در «تَزُولَا» و «زَالَتَا» با صدای لرزان و لغزنده، حس زوال و ناپایداری را منتقل می‌کند. این تضاد واجی بین «س» (ثبات) و «ز» (زوال)، به‌زیبایی، دو مفهوم را در سطح آوایی به هم پیوند می‌دهد.

ساختار دو جمله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا﴾ و ﴿وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ﴾ از نظر نحوی و وزنی تقارن دارند و با «إِنَّ» و «إِنْ» آغاز می‌شوند که حس توازن و تأکید را تقویت می‌کند. براساس تحلیل‌های آواشناختی، حروف «ح» و «غ» در زبان عربی در زمرهٔ اصواتِ دارای صفت سایشی جای می‌گیرند؛ ویژگی‌ای که آن‌ها را در برابر حروف انفجاری قرار می‌دهد و از حیث شیوهٔ تولید صوت، تمایزی بنیادین میان این دو گروه ایجاد می‌کند (متقی‌زاده و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۰۸). در پایان آیه ﴿إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾، حضور واج‌های نرم «ح» و «غ» در کنار وزن آرام و ملایم آیه، فضایی سرشار از اطمینان و آرامش را پس از توصیف عظمت قدرت الهی به مخاطب منتقل می‌سازد. این نظم آوایی، نه‌تنها واجد زیبایی هنری است، بلکه به‌گونه‌ای هدفمند، دو مفهوم متقابل «زوال» و «حفظ الهی» را در سطح صوتی و معنایی به یکدیگر پیوند می‌زند. موسیقی درونی این عبارت قرآنی، تأثیر عاطفی آن را به‌طرزی چشمگیر افزایش داده و مخاطب را در تجربه‌ای هم‌زمان از هیبت و رحمت الهی غرق می‌سازد.

۳. صورت‌بندی‌های متکثر قدرت: بازخوانی فعل «یُمْسِکُ» در چارچوب پارادایم‌های تفسیری

مفهوم قدرت در آیهٔ ۴۱ سورهٔ فاطر که با فعل کلیدی «یُمْسِکُ» نمایندگی می‌شود در گسترهٔ تاریخ تفسیر قرآن، همچون منشوری معرفتی، عمل کرده است که هر جریان فکری، بازتابی از مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خود را در آن منعکس ساخته است. این فعل نه صرفاً یک گزارهٔ نحوی، بلکه نقطهٔ کانونی برای بازنمایی قدرت الهی در ساحت‌های گوناگون معنا است؛ از قدرت تکوینی و نظام‌مند گرفته تا قدرت اخلاقی و رحمانی.

تحلیل این بازنمایی‌های متکثر، افزون بر تعمیق فهم معنایی آیه، امکان ردیابی تطور اندیشهٔ اسلامی در مواجهه با مفهوم قدرت الهی را فراهم می‌سازد. این صورت‌بندی‌ها را می‌توان در قالب چند پارادایم تفسیری اصلی (ازجمله روایی، کلامی، فلسفی، عرفانی و علمی) دسته‌بندی و بررسی کرد. هریک از این پارادایم‌ها، با تکیه بر دستگاه مفهومی خاص خود، به بازخوانی فعل «یُمْسِکُ» پرداخته و از این رهگذر، تصویری متمایز از قدرت الهی در متن قرآن، ارائه داده‌اند؛ چنین رویکردی، نه‌تنها به فهمی نظام‌مند از ساختار بیانی آیه منجر می‌شود، بلکه زمینه‌ساز تحلیل سبک‌شناختی و گفتمانی قرآن در نسبت با مفاهیم بنیادینی چون حلم و غفران، است؛ مفاهیمی که در کنار قدرت، منظومه‌ای پیچیده و چندلایه از الهیات قرآنی را شکل می‌دهند.

۳-۱. پارادایم روایی-لغوی: قدرت به‌مثابهٔ کنش محافظتی مستقیم

در لایهٔ نخست و بنیادی تفسیر، واژهٔ «امساک» به معنای ملموس و مستقیم خود، یعنی نگه‌داشتن و منع فیزیکی، درک شده است؛ برداشتی که ریشه در معنای لغوی واژه و آثار صحابه و تابعین دارد و قدرت الهی را به‌مثابهٔ کنشی محافظتی، بی‌واسطه و دائمی بر هستی تصویر می‌کند. در این چارچوب، خداوند آسمان‌ها را از سقوط و زمین را از فروپاشی بازمی‌دارد؛ حفاظی فیزیکی که توقف آن، به فروپاشی نظام عالم می‌انجامد (طبری، ۱۴۱۲: ۲۲/ ۹۴؛ سمرقندی، ۱۴۱۶: ۳/ ۱۱۳). این تفسیر، بر قدرت فعال و مطلق خداوند در هر لحظه، تأکید دارد و آن را از تصور خالقی منفعل که پس‌از آفرینش، جهان را رها کرده، متمایز می‌سازد.

مفسرانی چون ابن عباس، امساک را به معنای بازداشتن آسمان‌ها و زمین از زوال مکانی دانسته‌اند (فیروزآبادی، بی‌تا: ۳۶۸) و قتاده نیز بر همین معنا تأکید کرده است (طبری، ۱۴۱۲: ۲۲/ ۹۴). این برداشت، تصویری نیرومند از سلطهٔ کامل الهی بر قوانین طبیعت ارائه می‌دهد؛ گویی بقای عالم، امری ذاتی نیست، بلکه موهبتی مستمر و وابسته به ارادهٔ فعال خداوند است.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

اوج این پارادایم در تقابل روایی میان عبدالله بن مسعود و کعب‌الاحبار نمایان می‌شود؛ تقابلی که در منابع تفسیری با حساسیت خاصی نقل شده است (طبری، ۱۴۱۲: ۲۲/ ۹۵). ابن مسعود در واکنش به توصیف کعب از آسمان‌ها در حال گردش بر دوش فرشته، این دیدگاه را کذب و بازمانده‌ای از یهودیت دانسته و استدلال کرده که گردش، نوعی زوال و خروج از مکان است و با آیه‌ای که از نگه داشتن آسمان‌ها و زمین از زوال سخن می‌گوید، ناسازگار است. (ابن‌عطیه، ۱۴۲۲: ۴/ ۴۴۲؛ طبری، ۱۴۱۲: ۲۲/ ۹۵)

این موضع‌گیری صرفاً اختلافی علمی در کیهان‌شناسی نیست، بلکه مرزبندی گفتمانی است که تفسیرهای اسطوره‌پردازانه و مادی‌انگارانه از قدرت الهی را طرد کرده و فهمی تنزیهی و مبتنی بر حاکمیت مستقیم خداوند بر عالم را تثبیت می‌کند؛ بدین‌سان، این پارادایم روایی لغوی، ضمن ارائهٔ تصویری روشن از قدرت الهی به پالایش اندیشهٔ تفسیری از عناصر انسان‌وارانه و اسطوره‌ای نیز یاری رسانده است.

در پایان، شایان ذکر است که این پارادایم با تقلیل «امساک» به نگه‌داری فیزیکی، فهمی مکانیکی و دفعی از قدرت الهی ارائه می‌دهد؛ همچنین با نادیده‌گرفتن سیاق آیه و هم‌نشینی صفات حلم و غفران، از ظرفیت‌های اعجاز بیانی قرآن غافل می‌ماند.

۳-۲. پارادایم کلامی‌ـ‌فلسفی: قدرت به‌مثابهٔ ضرورت وجودشناختی

اندیشهٔ تفسیری در گذار از سطح ابتدایی معنا، به‌سرعت از برداشت فیزیکیِ صرف از «امساک» عبور کرده و آن را به سطحی انتزاعی‌تر و وجودشناختی ارتقا داده است. در این چارچوب مفهومی که متکلمان و فلاسفهٔ مسلمان صورت‌بندی کرده‌اند، آیه نه‌تنها توصیف‌کنندهٔ قدرت الهی، بلکه برهانی قاطع بر توحید ربوبی و وابستگی ذاتی و دائمی هستی به خداوند تلقی می‌شود. (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۸/ ۴۹۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۶/ ۲۴۵)

«امساک» در این نگاه، دیگر به معنای صرفِ جلوگیری از سقوط یا حرکت نیست، بلکه به معنای اعطای وجود و استمرار فیض در هر لحظه است. عالم ممکنات، همان‌گونه که در پیدایش خود نیازمند علت موجده (واجب‌الوجود) است، در بقای خود نیز لحظه‌به‌لحظه به علت مبقیه محتاج است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷/ ۵۵). از این منظر، زوال آسمان‌ها و زمین نه یک احتمال فیزیکی، بلکه سرنوشت محتوم هر موجود ممکنی است که فیض وجود از او باز گرفته شود. خداوند با امساک خویش، نیستی را از هستی دور می‌سازد و بقای آن را تضمین می‌کند؛ این تفسیر، آیه را به ابزاری نیرومند در احتجاج کلامی علیه مشرکان و دهریون بدل کرده است.

فخر رازی، آیه را پاسخی به شرک‌ورزی آنان دانسته و تأکید می‌کند که لازمهٔ شرک، فروپاشی آسمان‌ها و زمین است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۶/ ۲۴۵). در این تحلیل، قدرت الهی نه‌تنها نیروی خالق، بلکه تنها نیروی نگهدارنده و مدبر عالم معرفی می‌شود. اگر این امساک وجودشناختی لحظه‌ای برداشته شود، هیچ قدرتی (نه شرکای خیالی مشرکان و نه هیچ موجود دیگری) توانایی بازگرداندن نظام هستی به قوام و پایداری‌اش را نخواهد داشت: «وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ» (طوسی، بی‌تا: ۸/ ۴۳۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۳/ ۶۱۷)؛ بدین‌سان، این تفسیر آیه را از یک گزارهٔ کیهان‌شناختی به اصلی بنیادین در هستی‌شناسی توحیدی بدل می‌سازد. قدرت الهی در این پارادایم، ساختاری و بنیادین است؛ تار و پود عالم به آن وابسته است و مفهوم «خلق جدید» یا «فیض مستمر وجود» را در خود نهفته دارد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ۱۴/ ۱۰۷)؛ بنابراین، آیه نه صرفاً دربارهٔ نگه‌داشتن دو کره، بلکه دربارهٔ منطق وجود و بقای کلّ هستی سخن می‌گوید و نشان می‌دهد که توحید، یگانه اصل تبیین‌کنندهٔ پایداری عالم است.

پارادایم کلامی- فلسفی با ارتقای معنای «امساک» به سطحی وجودشناختی، آیه را به برهانی عقلانی بر توحید و وابستگی هستی به فیض مستمر الهی تبدیل می‌کند؛ بااین‌حال، این تفسیر از سیاق بیانی آیه فاصله می‌گیرد و هم‌نشینی صفات «حلیم» و «غفور» را در تحلیل خود نادیده می‌گیرد؛ همچنین، غلبهٔ نگاه انتزاعی و عقل‌گرایانه ممکن است تأثیر بلاغی و ایمانی آیه را تضعیف کند. برای حفظ انسجام معنایی، این رویکرد نیازمند پیوند روشن‌تری میان قدرت هستی‌بخش و رحمت اخلاقی خداوند است.

۳-۳. پارادایم باطنی- تأویلی: قدرت به‌مثابهٔ تجلی در انسان کامل

در مواجهه با آیه‌ای که به اِمساک الهی اشاره دارد، دو رویکرد تفسیری متمایز شکل گرفته است: نخست، رویکردی ظاهری که بر جنبه‌های لفظی، نحوی و کلامی آیه تمرکز دارد؛ و دوم، رویکردی تأویلی که در پی کشف لایه‌های باطنی و هستی‌شناختی این مفهوم است. رویکرد دوم، به‌ویژه در سنت‌های عرفانی، به صورت یک پارادایم معنایی منسجم بروز یافته که قدرت الهی را نه صرفاً نیرویی انتزاعی، بلکه به‌مثابهٔ حقیقتی متجلی در ساختار هستی، یعنی انسان کامل، بازخوانی می‌کند.

در این چارچوب، اِمساک دیگر صرفاً به معنای نگه داشتن آسمان‌ها و زمین نیست، بلکه دلالت بر نوعی تدبیر وجودی دارد که از طریق واسطه‌ای الهی، یعنی انسان کامل، تحقق می‌یابد. این واسطه، خلیفهٔ الهی و مظهر جامع اسمای خداوند، نقشی محوری در حفظ و پایداری هستی ایفا می‌کند. چنین برداشتی، رابطهٔ میان عالم صورت و عالم معنا

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

را از حالت انفصال به پیوندی وجودی ارتقا می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که بقای عالم مادی وابسته به حضور مستمر قطب معنوی در عالم روحانی تلقی می‌شود.

مفسران عرفانی، در تأویل آیه، آسمان‌ها را به عالم ارواح و زمین را به عالم اجساد یا عالم حس تعبیر کرده‌اند. آنان بر این باورند که همان‌گونه که خداوند با قدرت خویش نظام این دو عالم را حفظ می‌کند، این حفظ در مرتبه ظهور، از طریق انسان کامل صورت می‌پذیرد (حقی برسوی، بی‌تا: ۷/ ۳۵۹). این دیدگاه، نه‌تنها بر نقش انسان کامل در تدبیر هستی تأکید دارد، بلکه او را به‌مثابهٔ واسطهٔ فیض الهی معرفی می‌کند که استمرار وجودی عالم به او وابسته است.

قشیری در «لطایف الاشارات» با بیانی دقیق و شاعرانه می‌نویسد: «خداوند آسمان‌ها را با قدرتش نگه داشته، با حکمتش استوار ساخته و با مشیتش آراسته است» (قشیری، ۲۰۰۰: ۳/ ۲۰۹). این سه‌گانهٔ قدرت، حکمت و مشیت در نگاه عرفانی در وجود انسان کامل به‌صورت اتمّ و جامع، تجلی می‌یابد؛ بنابراین، انسان کامل، نه‌تنها حامل صفات الهی است، بلکه تجلی‌گاه تدبیر الهی در عالم است؛ در نتیجه، مفهوم اِمساک در این پارادایم تأویلی، از سطح فیزیکی و طبیعی به سطحی وجودی و متافیزیکی ارتقا می‌یابد. پایداری جهان نه براساسِ قوانین مکانیکی، بلکه بر بنیاد حضور مستمر و فعّال واسطه‌ای از فیض الهی استوار است؛ واسطه‌ای که در قالب انسان کامل، محور تعادل و بقای هستی تلقی می‌شود.

پارادایم باطنی - تأویلی با تفسیر «امساک» که تجلی قدرت الهی در انسان کامل است، افقی ژرف و هستی‌شناختی از آیه می‌گشاید؛ اما درعین‌حال، از چند منظر قابل نقد است. نخست آنکه این رویکرد با فاصله‌گیری از سیاق لفظی، نحوی و بلاغی آیه، نسبت دقیق میان واژگان کلیدی و ساختار بیانی آن را نادیده می‌گیرد. دوم آنکه با واسطه‌سازی انسان کامل در تدبیر هستی، نوعی تأخیر در ربوبیت مستقیم الهی پدید می‌آورد که ممکن است با اصل توحید افعالی در تعارض باشد.

۳-۳-۱. پارادایم تأویلی. شیعی

در گفتمان امامیه، مفهوم اِمساک الهی با تکیه بر روایات متعدد اهل بیت(ع)، از سطحی کلی و انتزاعی به صورتی دقیق، مصداقی و هستی‌شناختی صورت‌بندی می‌شود. این رویکرد، برخلافِ تفسیرهای صرفاً لفظی، بر آن است که وجودی که خداوند به‌واسطهٔ او آسمان‌ها و زمین را از زوال حفظ می‌کند، همان حجت الهی و امام معصوم در هر عصر است؛ امری که در منابعی چون نورالثقلین، به‌روشنی، بیان شده است. (حویزی، ۱۴۱۵: ۴/ ۳۶۹)

در روایتی از امام رضا(ع)، این پیوند، به‌صراحت، بیان می‌شود: «بِنَا يُمْسِكُ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا» (به‌واسطهٔ ما خداوند آسمان‌ها و زمین را از زوال نگه می‌دارد) (حویزی، ۱۴۱۵: ۴/ ۳۶۹). با این تعبیر که «نَحْنُ حُجَجُ اللَّهِ فِي خَلْقِهِ وَ خُلَفَاؤُهُ فِي عِبَادِهِ وَ أُمَنَاؤُهُ عَلَى سِرِّهِ وَ نَحْنُ كَلِمَةُ التَّقْوَى وَ الْعُرْوَةُ الْوُثْقَى وَ نَحْنُ شُهَدَاءُ اللَّهِ وَ أَعْلَامُهُ فِي بَرِيَّتِهِ بِنَا يُمْسِكُ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ أَنْ تَزُولا وَ بِنَا يُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَ يَنْشُرُ الرَّحْمَةَ وَ لَا تَخْلُو الْأَرْضُ مِنْ قَائِمٍ مِنَّا ظَاهِراً أَوْ خَافٍ وَ لَوْ خَلَتْ يَوْماً بِغَيْرِ حُجَّة: ما حجّت‌های خداییم در میان آفریدگانش و جانشینان اوییم در میان بندگانش و امینان اوییم بر رازهای الهی. ما همان کلمهٔ تقواییم و دستگیرهٔ استوار که هرگز گسسته نمی‌شود. ما شاهدان خداییم و نشانه‌های آشکار او در میان آفریده‌هایش. به‌واسطهٔ ما، خداوند آسمان‌ها و زمین را از زوال نگه می‌دارد و به‌واسطهٔ ما باران را فرو می‌فرستد و رحمت را در عالم منتشر می‌سازد. زمین هیچ‌گاه از قیام‌کننده‌ای از میان ما خالی نمی‌ماند، خواه آشکار باشد یا پنهان؛ و اگر روزی زمین از حجّت الهی خالی بماند، بی‌درنگ فرو می‌ریزد.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳/ ۳۵؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵: ۱/ ۲۰۲).

این روایت، امام را نه صرفاً یک رهبر دینی، بلکه واسطه‌ای وجودی در بقای عالم معرفی می‌کند. این معنا در روایات متواتری چون: «لَوْ بَقِيَتِ الْأَرْضُ بِغَيْرِ إِمَامٍ سَاعَةً لَسَاخَتْ» (حویزی، ۱۴۱۵: ۴/ ۳۶۹) تأیید و تقویت می‌شود. روایت مذکور به صورت پرسش و جواب بوده است که ابوحمزهٔ ثمالی، از امام صادق(ع) نقل می‌کند که پرسیدم: «آیا زمین بدون امام باقی می‌ماند؟» فرمود: «اگر زمین حتی یک ساعت بدون امام باقی بماند، فرو می‌ریزد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳/ ۲۱؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵: ۱/ ۲۰۱). این روایت، بر ضرورت وجود امام در هر زمان برای بقای نظام هستی تأکید دارد و از منظر کلامی به ولایت تکوینی مرتبط است. چنین بیانی، مفهوم اِمساک را به ولایت تکوینی پیوند می‌زند؛ ولایتی که امام را نه‌تنها راهنمای تشریعی، بلکه قلب هستی و محور پایداری تکوینی عالم معرفی می‌کند.

در این دستگاه فکری، امام معصوم باعنوانِ انسان کامل و حجت الهی، واسطه‌ای است که فیض بقا از طریق او به کلِّ عالم جاری می‌شود. او نه در حاشیهٔ هستی، بلکه در مرکز آن قرار دارد؛ نقشی که در عرفان اسلامی نیز به انسان کامل نسبت داده می‌شود؛ بدین ترتیب، پارادایم باطنی-تأویلی، با تلفیق دو بیان عرفانی و شیعی، قدرت الهی را از یک مفهوم متعالی و دور از دسترس، به حقیقتی زنده، حاضر و جاری در کالبد هستی تبدیل می‌کند و ژرف‌ترین لایهٔ معنایی اِمساک را آشکار می‌سازد.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

۳-۴. پارادایم علمی-عصری: قدرت به‌مثابهٔ قانون‌مندی کیهانی

در دوران معاصر، هم‌زمان با رشد چشمگیر علوم طبیعی، به‌ویژه در حوزه‌های کیهان‌شناسی و فیزیک نظری، رویکرد تفسیری نوینی در میان برخی مفسران پدید آمد که در پی آن بودند تا مفاهیم قرآنی را با یافته‌های علمی روز هم‌افق سازند و از این رهگذر، تفسیری عقل‌گرایانه و علمی از آیات ارائه دهند. در این چارچوب، آیهٔ شریفهٔ ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا﴾ نه بیان دخالتی معجزه‌وار و لحظه‌به‌لحظه از سوی خداوند است، بلکه به‌مثابهٔ اشاره‌ای به حاکمیت مطلق الهی از طریق قوانین ثابت و نظام‌مند طبیعت تفسیر می‌شود.

مفسران این جریان، ازجمله مراغی و مغنیه، بر این باورند که قدرت خداوند در خودِ ساختار قانون‌مند عالم نهفته است؛ قوانینی که خداوند آن‌ها را وضع کرده و به‌طورِ مستمر، حفظ می‌کند؛ به‌ویژه، قانون جاذبه که یکی از ارکان بنیادین پایداری کیهان است در این تفسیر، جایگاهی محوری دارد. از نگاه این مفسران، آنچه آسمان‌ها و زمین را از زوال و فروپاشی بازمی‌دارد، نه دخالت‌های گسسته و فوق‌طبیعی، بلکه نظمی دقیق و پیوسته است که در قالب قوانین فیزیکی، تجلی یافته است. (مراغی، بی‌تا: ۲۲/ ۱۳۷؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۶/ ۲۹۶)

علامه شعرانی نیز با دقتی زبانی و علمی به نکته‌ای ظریف اشاره می‌کند: «قرآن نمی‌فرماید خداوند آسمان‌ها و زمین را از افتادن نگه می‌دارد؛ چراکه در فضای کیهانی، مفاهیم بالا و پایین به معنای زمینی آن بی‌معناست، بلکه تعبیر «أَنْ تَزُولَا» را به‌کار می‌برد؛ یعنی جلوگیری از زوال، انحراف یا خروج از جایگاه و مدار طبیعی.» این تعبیر، به‌طرزِ شگفت‌انگیزی با یافته‌های نجوم مدرن هم‌خوان است؛ جایی که کرات آسمانی در مدارهایی معین و با فاصله‌هایی دقیق نسبت به یکدیگر در حرکت‌اند و همین نظم، مانع از تصادم و فروپاشی آن‌ها می‌شود. (شعرانی، ۱۳۸۶: ۳/ ۱۰۸۵)

این رویکرد، درواقع، پلی میان پارادایم کلامی-فلسفی سنتی و جهان‌بینی علمی معاصر برقرار می‌سازد. اگر در فلسفهٔ اسلامی، خداوند باعنوانِ ضامن بقای هستی معرفی می‌شود، در این تفسیر علمی، همان ابقا از طریق سازوکارهای طبیعی و قابلِ‌مشاهده تحقق می‌یابد؛ سازوکارهایی که خود، آیات و نشانه‌های قدرت و حکمت الهی‌اند. در این نگاه، قدرت خداوند نه در نقض قوانین طبیعت، بلکه در وضع، تنظیم و استمرار آن‌ها تجلی می‌یابد.

از این منظر، آیهٔ موردِبحث از یک گزارهٔ صرفاً اعتقادی به گزاره‌ای عقل‌پذیر و هم‌ساز با معرفت علمی مدرن تبدیل می‌شود و نشان می‌دهد که زبان قرآن از چنان ظرفیت

انعطاف‌پذیری برخوردار است که می‌تواند در هر عصر، متناسب با افق معرفتی آن زمان، بازخوانی و فهم شود؛ بنابراین، اِمساک در این پارادایم، به معنای حاکمیت بلامنازع خداوند بر نظامی یکپارچه، قانون‌مند و منظم است؛ نظامی که از کوچک‌ترین ذرات تا بزرگ‌ترین کهکشان‌ها، همگی در مدارهای خود به فرمان او، پایدار مانده‌اند و این خود، بزرگ‌ترین تجلی قدرت الهی است.

در پایان، شایان ذکر است که برای پرهیز از هرگونه تعارض با دیدگاه شیعی دربارهٔ نقش امام معصوم(ع) که واسطهٔ فیض و حجت الهی است، باید به نکته‌ای ظریف توجه داشت: در نگاه شیعی، امام(ع) نیز در چارچوب همین نظام الهی، عمل می‌کند. اختیاری که به امام داده شده، استقلالی از ذات الهی ندارد، بلکه آن‌به‌آن، از سوی قدرت مطلق الهی افاضه می‌شود؛ بنابراین، تصور واگذاری کامل تدبیر هستی به امام، نادرست است؛ بلکه امام مجرای ارادهٔ خداوند در عالم است نه جایگزین او؛ ازاین‌رو، تفسیر علمی از امساک، نه تنها با دیدگاه شیعی در تعارض نیست، بلکه می‌تواند مکمل آن باشد؛ چراکه هردو بر استمرار فیض الهی و وابستگی هستی به ارادهٔ خداوند تأکید دارند؛ هرچند یکی از منظر قانون طبیعی و دیگری از منظر ولایت تکوینی باشد.

پارادایم علمی-عصری با تفسیر «امساک» که قانون‌مندی کیهانی است، قدرت الهی را در نظم دقیق طبیعت بازخوانی می‌کند. این رویکرد با هم‌افق‌سازی مفاهیم قرآنی و یافته‌های علمی، آیه را از یک گزارهٔ اعتقادی به بیانی عقل‌پذیر و تجربی ارتقا می‌دهد؛ بااین‌حال، در صورت غفلت از لایه‌های بلاغی و سیاقی آیه، ممکن است به تقلیل‌گرایی علمی بینجامد.

۴-بلاغت توحیدی: بررسی مکانیسم سبکی در تولید معنا و قدرت اخلاقی

پس‌از واکاوی ابعاد دوگانهٔ «قدرت» و «حلم و بخشش» در چارچوب تفسیری آیه، اکنون زمان آن فرا رسیده است که به ژرفای اصلی این پژوهش، یعنی سازوکار سبکی آن، پرداخته شود. در این مرحله، روشن خواهد شد که هم‌نشینی این دو مفهوم در متن آیه، نه حاصل تصادف یا چینشی ساده، بلکه نوعی آفرینش هنری و زبانی است؛ فرآیندی بلاغی که در آن، دو عنصر ناهمگون در هم می‌آمیزند و مؤلفه‌ای نو، یعنی قدرتی اخلاق‌مدار، پدید می‌آید. این دگرگونی از رهگذر بهره‌گیری از شگردهای دقیق بیانی و ساختاری رخ می‌دهد که در ادامه، به‌تفصیل، بررسی خواهد شد.

۴-۱. تکنیک هم‌جواری پارادوکسیکال: خلق یک فضای معنایی معلق

هستهٔ سبکی منحصربه‌فرد این آیه، پیش و بیش‌از هر چیز، بر پایهٔ تکنیک

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

«هم‌جواری پارادوکسیکال» بنا شده است؛ شگردی بلاغی که به‌طورِ عمدی، مخاطب را در فضایی معنایی، معلق میان دو تصویر ذهنی، متضاد قرار می‌دهد؛ از یک سو، آیهٔ تصویری از عظمت و سلطهٔ مطلق الهی بر هستی ارائه می‌دهد؛ قدرتی که با یک اراده، نظام سترگ آسمان‌ها و زمین را از فروپاشی بازمی‌دارد و در صورت عدم اراده، هیچ نیرویی در عالم، توان حفظ آن را ندارد (طوسی، بی‌تا: ۸/ ۴۳۷). این تصویر، حس هیبت، عظمت و فاصله‌ای لایتناهی را در ذهن مخاطب برمی‌انگیزد. در سوی دیگر، بی‌درنگ پس‌از این نمایش قدرت، آیه با لطیف‌ترین صفات اخلاقی، یعنی حلم و غفران، به توصیف ذات الهی می‌پردازد؛ صفاتی که یادآور بردباری، نزدیکی، «به تأخیر انداختن» و بخشش‌اند (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹: ۶/ ۴۹۴؛ طبرانی، ۲۰۰۸: ۵/ ۲۶۹). این هم‌نشینی، نوعی شوک معنایی لطیف ایجاد می‌کند؛ ذهن مخاطبی که انتظار شنیدن صفاتی هم‌جنس با قدرت و جبروت (نظیر عزیز، جبار، منتقم) را دارد، ناگهان با صفات رحمت مواجه می‌شود. این تعلیق و غافل‌گیری، خود، تکنیک بیانی نیرومند است که مانع از تثبیت ذهنی مخاطب در تصویر قدرت صرف شده و او را به تأمل و بازاندیشی وامی‌دارد.

زبان آیه به‌گونه‌ای طراحی شده که اجازه نمی‌دهد خواننده در تصویر قدرت، متوقف بماند. ساختار نحوی نیز در خدمت این تعلیق است: استفاده از ساختار شرطی (وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا...) که بنا بر تحلیل نحویون برجسته‌ای چون فراء، به معنای فرض محال یا «لو امتناعیه» است (فراء، ۱۹۸۰: ۲/ ۳۷۰؛ نحاس، ۱۴۲۱: ۳/ ۲۵۵)، قدرت را در قالب امکانی فرضی عرضه می‌کند و سپس بی‌درنگ آن را با یک حقیقت قطعی و دائمی پاسخ می‌دهد: «إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا». این گذار از فرضی مقتدرانه به واقعیتی اخلاقی، خلأیی تأمل‌برانگیز در ذهن مخاطب پدید می‌آورد: چه نسبتی میان این دو ساحت وجود دارد؟ این پرسش، دقیقاً، همان نقطه‌ای است که متن در پی برانگیختن آن است تا زمینهٔ فهمی ژرف‌تر از غایت‌مندی قدرت الهی را فراهم آورد.

۴-۲. اصل غایت‌مندی: الحاق حلم به‌مثابهٔ جهت‌دهی به قدرت

برآیند نهایی هم‌نشینی پارادوکسیکال در این آیه، صرفاً برانگیختن حس شگفتی در مخاطب نیست، بلکه فراتر از آن، بازتعریفی بنیادین از خودِ مفهوم قدرت را رقم می‌زند. الحاق عبارت ﴿إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ در پایان آیه، همچون یک اصل غایت‌مند عمل می‌کند که جهت‌گیری و هدف قدرت مطلق الهی را آشکار می‌سازد. این آرایش بیانی، قدرت را از سطح یک نیروی صرفاً تکوینی، خنثی و فاقد اراده، به مرتبه‌ای اخلاق‌محور،

هدفمند و آگاهانه ارتقا می‌دهد. قدرت الهی دیگر ابزاری برای سلطه‌جویی یا جلوه‌گری نیست، بلکه در خدمت هدفی متعالی قرار گرفته است: اعطای مهلت برای بخشش و فرصت‌دهی برای بازگشت و توبه. این همان کیمیاگری زبانی قرآن است؛ پیوندی میان فیزیک و اخلاق، میان قانونمندی کیهانی و رحمت الهی.

این پیوند معنایی در سنت تفسیری با تأکیدی گسترده و تقریباً اجماعی همراه بوده است. بسیاری از مفسران، از دوره‌های نخستین تا دوران معاصر، به این نکته پرداخته‌اند که ذکر حلم و غفران در این موضع، پاسخی است به پرسشی مقدر: چرا با وجود کفر و شرک انسان‌ها، خداوند عذاب را بر آنان نازل نمی‌کند و نظام عالم را بر سرشان فرو نمی‌ریزد؟ (زجاج، ۱۴۰۸: ۴/ ۲۷۳؛ نسفی، ۱۴۱۶: ۳/ ۴۹۹) نقطهٔ اوج این تحلیل در ارجاع به آیهٔ ۹۰ سورهٔ مریم، نهفته است: ﴿تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا﴾. این پیوند بینامتنی که مفسرانی چون قرطبی (۱۳۶۴: ۱۴/ ۳۵۷)، بیضاوی (۱۴۱۸: ۴/ ۲۶۱)، فخر رازی (۱۴۲۰: ۲۶/ ۲۴۵) و دیگران برقرار کرده‌اند، نشان می‌دهد که شرک، به‌تنهایی، نیرویی کیهان‌شکن است که شایستگی فروپاشی عالم را دارد.

در این چارچوب، اِمساک الهی دیگر یک کنش روزمره و طبیعی نیست، بلکه نوعی مقاومت فعال در برابر نیرویی ویرانگر است؛ و آنچه به این اِمساک معنا و جهت می‌بخشد، دقیقاً صفت حلم الهی است. خداوند، به‌واسطهٔ بردباری‌اش، مانع از واکنش طبیعی کیهان در برابر گناه می‌شود تا مسیر برای غفران و بخشش هموار بماند؛ ازاین‌رو، ساختار آیه به‌گونه‌ای طراحی شده که مخاطب را از سطح درک قدرت به سطح درک هدف قدرت سوق دهد. قدرت در این دستگاه معنایی، ابزاری است که غایت آن تحقق رحمت و مغفرت است. این الگوی الهیاتی از قدرت که در آن نیروی مطلق در خدمت اخلاق متعالی قرار می‌گیرد، از برجسته‌ترین و ژرف‌ترین آموزه‌های قرآنی است که در قالبی هنرمندانه و موجز در این آیه، به تصویر کشیده شده است.

۴-۳. مطالعهٔ تطبیقی درون‌گفتمانی: تقابل الهیات قدرت در قرآن با تلقی اسطوره‌ای

برای فهم ژرفا و تمایز الهیات قدرت اخلاق‌محور در قرآن، ضروری است آن را در نسبت‌سنجی با گفتمان‌های رقیب و بدیل مورد بررسی قرار دهیم. منابع تفسیری مورد استفاده در این پژوهش، نمونه‌ای ممتاز و مستند از چنین تقابلی را در اختیار قرار می‌دهد؛ مواجههٔ صریح و نقادانه سنت تفسیری نخستین با گفتمان اسطوره‌ای. مادی که در روایت منسوب به «کعب‌الاحبار»، تجسم یافته است. این روایت، صرفاً یک نقل تاریخی نیست، بلکه بازتاب منظومهٔ فکری کامل دربارهٔ ماهیت قدرت الهی

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

است؛ منظومه‌ای که در بنیادهای خود با منطق قرآنی در تضاد قرار دارد. تحلیل این تقابل، سبک بیانی قرآن را به‌گونه‌ای داده‌محور و ملموس از سایر الگوهای رایج متمایز می‌سازد.

در گفتمان منسوب به «کعب‌الاحبار»، قدرت الهی از خلال سازوکارهایی مادی، مکانیکی و انسان‌واره توصیف می‌شود. در این تصویر، آسمان‌ها بر محوری همچون سنگ آسیاب می‌چرخند و این محور بر دوش فرشته‌ای قرار دارد (ابن‌عطیه، ۱۴۲۲: ۴/ ۴۴۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۴/ ۳۵۷). این تصویر دارای سه مؤلفهٔ اساسی است: نخست، تجسیم، زیرا قدرت الهی به کنشی فیزیکی و قابل‌تصور فروکاسته می‌شود. دوم، واسطه‌گرایی مادی؛ چراکه ثبات عالم وابسته به ساختاری مکانیکی و بیرونی است. و سوم، مهم‌ترین ویژگی، فقدان بُعد اخلاقی؛ چراکه نگه‌داشتن آسمان‌ها در این مدل، عملی مکانیکی و فاقد ارتباط با اراده، حلم، غفران یا وضعیت اخلاقی انسان‌ها تلقی می‌شود. این نوع نگاه در بسیاری از اساطیر کهن نیز رایج است؛ جایی که خدایان یا نیروهای کیهانی، براساسِ قوانین فیزیکی یا وظایف از پیش تعیین‌شده عمل می‌کنند نه بر پایهٔ منطق اخلاقی متعالی.

در نقطه مقابل، گفتمان قرآنی که در نقد صریح عبدالله بن مسعود و دیگر مفسران متجلی شده، این تلقی را به‌طورِ بنیادین، رد می‌کند. ابن مسعود با استناد مستقیم به آیهٔ ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا﴾، هرگونه حرکت و چرخش را مصداق زوال دانسته و مدل مکانیکی را مردود اعلام می‌کند (طبری، ۱۴۱۲: ۲۲/ ۹۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۵/ ۲۵۵). این نقد، صرفاً مخالفت با یک روایت خاص نیست، بلکه رد یک پارادایم فکری است. در این چارچوب، گفتمان قرآنی قدرت را انتزاعی، بی‌واسطه و ذاتاً اخلاقی معرفی می‌کند: قدرتی که نیازی به واسطه‌های مادی یا ساختارهای مکانیکی ندارد (بی‌واسطگی)، به‌طورِ مستقیم و با ارادهٔ مطلق عمل می‌کند (انتزاع) و همان‌گونه که در بخش پیشین تحلیل شد در خدمت غایتی اخلاقی چون حلم و غفران قرار دارد.

این تقابل نشان می‌دهد که قرآن به‌صورت آگاهانه درحالِ بنیان‌گذاری مدلی نوین از الهیات قدرت است؛ مدلی که مرزهای خود را با تلقی‌های اسطوره‌ای و مادی‌گرایانهٔ عصر خود و حتی دوره‌های بعدی مشخص می‌سازد. از این منظر، سبک قرآنی نه‌تنها بدیلی مفهومی ارائه می‌دهد، بلکه به‌طورِ فعال به نقد و واسازی مدل‌های رقیب می‌پردازد. این ویژگی، یعنی ارائهٔ الهیاتی از قدرت که در تقابل مستقیم با فیزیک اسطوره‌ای قرار دارد، یکی از برجسته‌ترین و بی‌همتاترین وجوه تمایز بیانی قرآن است.

۵- صورت‌بندی الگوی سبکی قرآن: مؤلفه‌ها و دلالت‌ها

در پرتو تحلیل‌های پیشین، روشن شد که هم‌نشینی مفاهیم قدرت کیهانی و حلم و غفران در آیهٔ موردِنظر، حاصل یک معماری زبانی پیچیده، سنجیده و هدفمند و منحصربه‌فرد است؛ معماری‌ای که نه‌تنها در سطح معنا، بلکه در لایه‌های ساختاری و بیانی نیز واجد انسجامی چشمگیر است. اکنون، با بهره‌گیری از سنتز داده‌های حاصل از کالبدشکافی پارادایم‌های تفسیری و مطالعات تطبیقی، می‌توان به شناسایی و صورت‌بندی دقیق مؤلفه‌هایی پرداخت که در کنار یکدیگر، الگوی سبکی ویژهٔ قرآن را در توصیف قدرت الهی، رقم می‌زنند.

این الگو، نه یک مؤلفهٔ منفرد، بلکه منظومه‌ای از عناصر سبکی مفهومی است که در تعامل و هم‌افزایی با یکدیگر، متنی بی‌مانند و منحصربه‌فرد خلق می‌کنند. ازجملهٔ این عناصر می‌توان به مواردی چون هم‌جواری پارادوکسیکال، تعلیق معنایی، پیوند بینامتنی، غایت‌مندی اخلاقی و بی‌واسطگی ارادهٔ الهی اشاره کرد؛ مؤلفه‌هایی که در کنار هم، نه‌تنها تصویر قدرت را بازتعریف می‌کنند، بلکه آن را در خدمت یک منطق اخلاقی متعالی قرار می‌دهند. این سبک، به‌جایِ تکیه بر تجسیم یا مکانیزم‌های مادی، بر انتزاع، معناگرایی و جهت‌داری اخلاقی استوار است و از همین‌رو، تمایز بنیادین خود را با گفتمان‌های رقیب حفظ می‌کند.

۵-۱. مؤلفهٔ اول: انتزاع متعالی در برابر تجسیم مادی

نخستین و بنیادی‌ترین مؤلفه در ساختار سبکی قرآن، تأکید مکرر و هدفمند آن بر «انتزاع متعالی» در توصیف قدرت الهی است؛ همان‌گونه که در تقابل میان گفتمان قرآنی و روایت اسطوره‌ای. مادی منسوب به «کعب‌الاحبار» مشاهده شد، قرآن به‌طورِ صریح و قاطع، از هرگونه تجسیم، انسان‌وارگی یا تقلیل قدرت مطلق به سازوکارهای فیزیکی و مادی اجتناب می‌ورزد (طبری، ۱۴۱۲: ۲۲/ ۹۵؛ ابن‌عطیه، ۱۴۲۲: ۴/ ۴۴۲). درحالی‌که ذهن انسان برای فهم قدرت، غالباً به دنبال تکیه‌گاه‌هایی محسوس و مادی، چون ستون یا دوش فرشته می‌گردد، قرآن قدرت را در قالب اراده‌ای مطلق، انتزاعی و بی‌واسطه ترسیم می‌کند؛ انتزاعی که نه سرد و مکانیکی، بلکه واجد معنا و جهت‌داری اخلاقی است.

این ویژگی در سراسر طیف پارادایم‌های تفسیری، از روایی تا فلسفی و علمی، بازتاب یافته است. در پارادایم روایی، ابن مسعود با رد گردش مکانیکی آسمان‌ها، اِمساک را به ارادهٔ محض الهی نسبت می‌دهد و بدین‌سان، واسطه‌های مادی را حذف می‌کند.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

در پارادایم فلسفی، این انتزاع به سطحی وجودشناختی ارتقا می‌یابد؛ جایی که اِمساک به‌مثابهٔ فیض دائمی و ضرورت وجودی تلقی می‌شود، امری کاملاً غیرمادی و فرازمانی (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۶/ ۲۴۵؛ طباطبایی، : ۱۷/ ۵۵)؛ حتی در پارادایم علمی معاصر نیز با وجود بهره‌گیری از مفاهیمی چون جاذبه، این نیروها نه علل مستقل، بلکه به‌مثابهٔ نشانه‌هایی از اراده‌ای قانون‌گذار و آگاه معرفی می‌شوند (مراغی، بی‌تا: ۲۲/ ۱۳۷؛ شعرانی، ۱۳۸۶: ۳/ ۱۰۸۵)؛ بر این اساس، در تمامی لایه‌های معنایی و تفسیری، یک اصل مشترک و پایدار قابل شناسایی است؛ قدرت الهی در قرآن، فراتر از چارچوب‌های مادی تعریف می‌شود و در ساحت اراده و علم مطلق، جای می‌گیرد. این انتزاع متعالی، نخستین خط تمایز میان بیان قرآنی و بسیاری از توصیفات بشری از قدرت است؛ تمایزی که نه‌تنها سبک قرآن را متمایز می‌سازد، بلکه بنیان الهیاتی آن را نیز از سایر گفتمان‌ها جدا می‌کند.

۵-۲. مؤلفهٔ دوم: جامعیت پارادوکسیکال در برابر تقلیل‌گرایی

دومین مؤلفهٔ بنیادین در الگوی سبکی منحصربه‌فرد قرآن، «جامعیت پارادوکسیکال» آن است؛ ویژگی‌ای که در برابر گرایش طبیعی ذهن و زبان بشری به تقلیل‌گرایی در مواجهه با مفاهیم متعالی، قد علم می‌کند. انسان، برای فهم‌پذیر ساختن مفاهیم پیچیده، غالباً آن‌ها را به یکی از وجوه برجسته‌شان فرو می‌کاهد. در حوزهٔ الهیات قدرت، این تقلیل‌گرایی معمولاً در دو قالب ظاهر می‌شود: یا تصویری از خدایی قهار و جبار که قدرتش بی‌حد و مرز است و حتی از محدودیت‌های اخلاقی نیز فراتر می‌رود (همچون بسیاری از خدایان اساطیری)؛ یا تصویری از خدایی مهربان و منفعل که قدرتش در سایهٔ رحمت، پنهان شده و فاقد جنبهٔ قهاریت است.

سبک بیانی قرآن، به‌طورِ فعال با این دوگانهٔ تقلیل‌گرایانه مقابله می‌کند. الگوی سبکی قرآن نه در انتخاب یکی از این دو وجه، بلکه در جمع میان اضداد و درآمیختن دو کمال، به‌ظاهر متناقض در اوج خود است: قدرت در نهایت جبروت و حلم و غفران درنهایتِ لطافت. آیهٔ موردِبحث، نمونه‌ای ممتاز از این جامعیت است. از یک سو، عبارت ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ﴾ تصویری از قدرت مطلق، استغنا و بی‌نیازی را ترسیم می‌کند؛ قدرتی که هیچ شریک و همتایی ندارد و بقای هستی به ارادهٔ او وابسته است (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۹/ ۳۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۸/ ۶۴۴). این تصویر، به‌تنهایی، می‌تواند حس ترس، عظمت و فاصله را در مخاطب برانگیزد، اما بی‌درنگ و بدون هیچ واسطه‌ای، متن با عبارت «إِنَّهُ كَانَ

حَلِیمًا غَفُورًا»، این تصویر را تکمیل می‌کند؛ جمعی میان قهاریت و رحمانیت که در آن دو صفت متضاد در اوج خود و به‌صورت هم‌زمان به نمایش درمی‌آیند. این توانایی در ترسیم هم‌زمان دو وجه متعالی، فراتر از ظرفیت‌های معمول زبان انسانی است و نشان از سبک بیانی منحصربه‌فرد قرآن دارد.

سنت تفسیری نیز این جامعیت را به‌خوبی درک کرده و همواره کوشیده است تا هر دو وجه را در کنار یکدیگر تبیین کند. مفسران، از یک سو به تحلیل قدرت مطلق الهی پرداخته‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۶/ ۲۴۵) و از سوی دیگر، با توجه به سبب نزول آیه (اشاره به اقوال کفرآمیز) و پیوند آن با آیاتی چون ﴿تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ﴾، بر عمق حلم و غفران الهی در برابر بزرگ‌ترین گناهان، تأکید کرده‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۴/ ۳۵۷). این تلاش تفسیری برای حفظ هر دو وجه، خود، گواهی است بر آنکه متن قرآنی این صفات را به‌صورت غیرقابل تفکیک و در قالبی واحد، عرضه کرده است؛ ازاین‌رو، جامعیت پارادوکسیکال قرآن که از هرگونه ساده‌سازی و تقلیل‌گرایی پرهیز دارد، دومین خط تمایز بنیادین میان بیان قرآنی و توصیفات بشری از امر متعالی به‌شمار می‌رود؛ تمایزی که نه‌تنها سبک قرآن را متمایز می‌سازد، بلکه افق‌های تازه‌ای در الهیات قدرت می‌گشاید.

۵-۳. مؤلفهٔ سوم: تقدم اخلاق بر قدرت در برابر قدرت به‌مثابهٔ هدف

نهایی‌ترین و شاید بنیادین‌ترین مؤلفه در الگوی سبکی منحصربه‌فرد قرآن در آیهٔ ۴۱ سورهٔ فاطر، استقرار یک سلسله‌مراتب ارزشی و غایی است که در آن، اخلاق بر قدرت تقدم می‌یابد. این تقدم، نوعی وارونگی رادیکال در برابر تلقی رایج بشری از قدرت محسوب می‌شود. در اغلب نظام‌های فکری و اسطوره‌ای، قدرت نه یک ابزار، بلکه به‌مثابهٔ هدف غایی و ارزشی فی‌نفسه تلقی می‌شود؛ ارزشی که سایر اصول، از جمله اخلاق یا در خدمت آن قرار می‌گیرند یا در برابر آن رنگ می‌بازند. اما ساختار بیانی قرآن، به‌ویژه در این آیه، این هرم ارزشی را واژگون می‌سازد: قدرت کیهانی با تمام جبروت و عظمتش، مقدمه‌ای است برای تجلی حقیقتی والاتر، یعنی حلم و غفران الهی.

تحلیل ساختاری آیه، این تقدم را به‌روشنی نشان می‌دهد. آیه با توصیف قدرت آغاز می‌شود، اما با بیان غایت اخلاقی به پایان می‌رسد. این چینش، کاملاً هدفمند است. همان‌طور که در تحلیل‌های تفسیری به‌تفصیل آمده، اِمساک آسمان‌ها و زمین، واکنشی است به بحرانی بالقوه که از کنش غیراخلاقی انسان، یعنی شرک، سرچشمه می‌گیرد؛ کنشی که به تعبیر مفسران، شایستگی فروپاشی کیهان را دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۶/

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

۲۴۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۲/ ۱۸۰). در این معادله، قدرت الهی (اِمساک) به‌مثابهٔ ابزاری برای مدیریت بحران عمل می‌کند، اما آنچه جهت‌دهندهٔ اصلی این ابزار است، حلم و غفران الهی است. خداوند از قدرت خود بهره می‌گیرد، زیرا حلیم و غفور است. این بدان معنا است که ارادهٔ اخلاقی الهی بر نمایش صرف قدرت، تقدم دارد. او می‌توانست با قدرت خود گناهکاران را نابود سازد، اما به‌واسطهٔ حلم، از این قدرت برای حفظ و امهال استفاده می‌کند تا مسیر بخشش گشوده بماند. (نسفی، ۱۴۱۶: ۳/ ۴۹۹؛ خطیب شربینی، ۱۴۲۵: ۳/ ۴۰۷)

این تقدم اخلاق بر قدرت در تضاد کامل با مدل قدرت، به‌مثابهٔ هدف قرار دارد. در آن مدل، قدرت برای ارعاب، تثبیت سلطه و حذف رقیب به کار می‌رود، اما در مدل قرآنی، قدرت برای ایجاد بستری امن جهت رشد اخلاقی، توبه و بازگشت انسان به کار گرفته می‌شود. سید قطب، به‌زیبایی، اشاره می‌کند که پیوست آیه با ﴿إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ نه‌تنها الهام‌بخش است، بلکه غافلان را به بهره‌گیری از فرصت امهال، پیش از آنکه از دست رود، فرا می‌خواند. (قطب، ۱۴۲۵: ۵/ ۲۹۴۹)

این ویژگی، یعنی قرار دادن قدرت مطلق تکوینی در خدمت غایت اخلاقی متعالی، ژرف‌ترین و متمایزترین وجه الگوی سبکی قرآن است. سبکی که نه‌تنها حقیقتی الهیاتی را بیان می‌کند، بلکه بنیان‌گذار نظام ارزشی کامل است؛ نظامی که در آن، نیرومندترین موجود، بردبارترین و بخشنده‌ترین نیز هست. و این قلب پیام اخلاقی قرآن را شکل می‌دهد.

۶- نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر، با هدف تحلیل و کالبدشکافی یک پدیدهٔ سبکی منحصربه‌فرد در آیهٔ ۴۱ سورهٔ فاطر (یعنی هم‌نشینی قدرت کیهانی و حلم و غفران) آغاز شد؛ روشن گردید که این هم‌نشینی، حاصل یک معماری بیانی پیچیده، سنجیده و هدفمند است نه یک چینش تصادفی یا صرفاً بلاغی و الگویی سبکی منحصربه‌فرد قرآن را به نمایش گذاشت. تحلیل‌های صورت‌گرفته بر پایهٔ طیفی گسترده از منابع تفسیری، نشان داد که مفهوم قدرت در این آیه در چهار پارادایم اصلی، صورت‌بندی شده است: روایی لغوی (کنش محافظتی مستقیم)، کلامی-فلسفی (ضرورت وجودشناختی)، باطنی-تأویلی (تجلی در انسان کامل) و علمی-عصری (قانون‌مندی کیهانی)؛ در مقابل، حلم و غفران نیز نه باعنوان صفاتی منفرد، بلکه به‌مثابهٔ اصولی کیهان‌شناختی و پاسخ‌هایی به بحران بالقوهٔ ناشی از گناه بشر، بازتعریف شده‌اند.

مکانیسم سبکی این هم‌نشینی «هم‌جواری پارادوکسیکال» شناسایی شد؛ شگردی بیانی که با ایجاد تعلیق معنایی، قدرت مطلق را از سطحی تکوینی و خنثی به سطحی اخلاق‌محور و غایت‌مند ارتقا می‌دهد. این مکانیسم، نه‌تنها مانع از تثبیت ذهنی مخاطب در تصویر قدرت صرف می‌شود، بلکه او را به تأمل در معنا و غایت آن وامی‌دارد.

این الگوی بیانی یک «الگوی سبکی» تحلیل شد که بر سه مؤلفهٔ کلیدی استوار است: ۱. انتزاع متعالی در برابر تجسیم مادی، ۲. جامعیت پارادوکسیکال در برابر تقلیل‌گرایی و ۳. تقدم اخلاق (به‌ویژه حلم و غفران) بر قدرت در برابر قدرت به‌مثابهٔ هدف. مطالعهٔ تطبیقی این مؤلفه‌ها با گفتمان‌های رقیب، به‌ویژه روایت اسطوره‌ای-مادی، تمایز بنیادین سبک قرآن را به‌صورت عینی و داده‌محور آشکار ساخت.

یافتهٔ نهایی این تحقیق آن است که این الگوی سه‌وجهی، به‌سبب پیچیدگی ساختاری، عمق الهیاتی و فاصلهٔ مفهومی با الگوهای رایج بشری در توصیف امر متعالی، می‌تواند «قرینه‌ای برجسته» بر اعجاز بیانی قرآن تلقی شود؛ بر همین اساس، این پژوهش پیشنهاد می‌کند که چارچوب تحلیلی ارائه‌شده (یعنی جستجوی الگوی سبکی در هم‌نشینی مفاهیم به ظاهر متضاد، به‌ویژه، قدرت در کنار حلم و غفران) می‌تواند به‌عنوان روشی کارآمد برای واکاوی سایر آیات مشابه و غنی‌سازی مباحث مربوط به اعجاز بیانی قرآن، مورد بهره‌برداری قرار گیرد.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

منابع

قرآن کریم، ترجمهٔ محمد مهدی فولادوند.
کتاب مقدّس (عهد عتیق و عهد جدید) (۱۳۸۸). ترجمهٔ فاضل خان همدانی. تهران: انتشارات اساطیر.
«یسنا (بخشی از کتاب اوستا)» (۱۳۸۰)، تحقیق: ابراهیم پور داود، تهران: اساطیر.
ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵). ***«کمال الدین و تمام النعمه»***. تهران: اسلامیه.
ابن سراج (۲۰۰۸). ***«جواهر الأداب و ذخائر الشعراء و الکتاب»***. دمشق: منشورات الهئیه الجامه السوریه للکتاب.
ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰). ***«تفسیر التحریر و التنویر»***. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲). ***«المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز»***. بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴). ***«معجم المقاییس اللغه»***. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹). ***«تفسیر القرآن العظیم»***. بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.
ابو حیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰). ***«البحر المحیط فی التفسیر»***. بیروت: دارالفکر.
ازهری، محمد بن احمد (۲۰۰۱). ***«تهذیب اللغه»***. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
آیتی، عبدالحمید، ***«ترجمه معلقات سبع»***. (۱۳۴۵). تهران: سازمان انتشارات اشرفی.
بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸). ***«أنوار التنزیل و أسرار التأویل»***. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
خرقانی، حسن (۱۳۹۶). ***«عوامل پدیدآورنده ضرب‌آهنگ در قرآن»***. پژوهش‌های قرآنی، ۲۲(۳)، ۴–۲۷.
Doi: https://doi.org/10.22081/jqr.2017.46503.1395
خطیب شربینی، محمد بن احمد (۱۴۲۵). ***«السراج المنیر»***. بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
درویش، محی‌الدین (۱۴۱۵). ***«اعراب القرآن الکریم و بیانه»***. حمص: الارشاد.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). ***«مفردات الفاظ القرآن»***. بیروت: دارالعلم.
روبینز، آر. اچ. (۱۳۸۴). ***«تاریخ مختصر زبان‌شناسی (ترجمه علی محمد حق‌شناس)»***. تهران: بی‌جا.
زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷). ***«الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»***. بیروت: دارالکتاب العربی.
زجاج، ابراهیم بن سری بن سهل (۱۴۲۰). ***«اعراب القرآن»***. قاهره-بیروت: دارالکتاب المصری - دارالکتب اللبنانی، چاپ چهارم.
سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۸۹). ***«کلیات سعدی»***، به اهتمام محمدعلی فروغی. تهران: امیرکبیر.
سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر (۱۴۰۴). ***«الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور»***. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
شعرانی، ابوالحسن (۱۳۸۶). ***«پژوهش‌های قرآنی علامه شعرانی»***. قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
صافی، محمود (۱۴۱۸). ***«الجدول فی إعراب القرآن و صرفه و بیانه مع فوائد نحویه هامه»***. دمشق: دارالرشید.
طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰). ***«المیزان فی تفسیر القرآن»***. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸). ***«التفسیر الکبیر»***. اربد، اردن: دارالکتاب الثقافی.
طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). ***«مجمع البیان فی تفسیر القرآن»***. تهران: ناصر خسرو.
طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲). ***«جامع البیان فی تفسیر القرآن»***. بیروت: دارالمعرفة.
طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). ***«التبیان فی تفسیر القرآن»***. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
عباس، حسن (۱۹۹۸). ***«خصائص الحروف العربیة و معانیها»***. دمشق: منشورات اتحاد کتاب العرب.
عسکری، حسن بن عبدالله (بی‌تا). ***«الفروق فی اللغة»***. بیروت: دارالآفاق الجدیدة.
فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). ***«التفسیر الکبیر»***. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
فراء، یحیی بن زیاد. (۱۹۸۰). ***«معانی القرآن»***. قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتاب.
قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). ***«الجامع لأحکام القرآن»***. تهران: ناصر خسرو.
قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۲۰۰۰). ***«لطائف الاشارات: تفسیر صوفی کامل للقرآن الکریم»***. قاهره: الهیئة المصریة

العامة للكتاب.
قطب، سید (۱۴۲۵). ***«فی ظلال القرآن»***. بیروت: دارالشروق.
ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶). ***«تأویلات أهل السنة»***. بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
متقی‌زاده، عیسی و همکاران (۱۳۹۶). ***«زیبایی‌شناسی ضرب‌آهنگ در سوره‌های نازعات و تکویر»***. پژوهش‌های ادبی-قرآنی، ۵(۱)، ۱۰۱—۱۷۷. Doi: 20.1001.1.23452234.1396.5.1.5.9
مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳). ***«بحارالأنوار»***. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
مراغی، احمد مصطفی (بی‌تا). ***«تفسیر المراغی»***. بیروت: دارالفکر.
مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴). ***«التفسیر الکاشف»***. قم: دارالکتاب الإسلامی.
مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). ***«تفسیر نمونه»***. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۱). ***«الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل»***. قم: مدرسة الإمام علی بن أبی‌طالب(ع).
مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۷۶). ***«کلیات شمس تبریزی (دیوان کبیر)»***، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
نسفی، عبدالله بن احمد (۱۴۱۶). ***«مدارک التنزیل و حقائق التأویل»***. بیروت: دارالنفائس.
نصری، محمد؛ نصرت‌زاده، حیدر و شهرام مدرس خیابانی (۱۴۰۲). ***«باهم‌آیی و ابهام واژگانی و مشکلات مربوط به معادل‌گزینی آن‌ها در متون بانکی با استفاده از نظریه معناشناسی ساختارگرا»***. پژوهش‌های زبان‌شناختی در زبان‌های خارجی، ۱۳(۲)، ۱۷۷—۱۹۲. Doi: https://doi.org/10.22059/jflr.2022.349034.989
نکونام، جعفر (۱۳۹۰). ***«درآمدی بر معناشناسی قرآن»***. قم: دانشکده اصول‌الدین.
نحاس، ابوجعفر احمد بن محمد (۱۴۲۱). ***«اعراب القرآن»***. بیروت: منشورات محمدعلی بیضون، دارالکتب العلمیه. {در عربی}
واحدی، ابوالحسن علی بن احمد (۱۴۳۰). ***«التفسیر البسیط»***. [بی‌جا]: عمادة البحث العلمی - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامیة.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

References

The Holy Qur'an, translated by Mohammad Mehdi Fooladvand.

The Holy Bible (Old Testament and New Testament). (1388 SH). Translated by Fazel Khan Hamadani. Tehran: Asatir Publications. [In Persian]

Yasna (Part of the Avesta). (1380 SH). Edited by Ebrahim Pourdavoud. Tehran: Asatir. [In Persian]

Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali. (1395 AH). Kamal al-Din wa Tamam al-Ni'mah. Tehran: Islamiyyah. [In Arabic]

Ibn Siraj. (2008 CE). Jawahir al-Adab wa Dhakha'ir al-Shu'ara' wa al-Kuttab. Damascus: Publications of the Syrian University Authority for Books. [In Arabic]

Ibn 'Ashur, Muhammad al-Tahir. (1420 AH). Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. Beirut: Mu'assasat al-Ta'rikh al-'Arabi. [In Arabic]

Ibn 'Atiyyah, 'Abd al-Haqq ibn Ghalib. (1422 AH). Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Publications of Muhammad Ali Baydoun. [In Arabic]

Ibn Faris, Ahmad ibn Faris. (1404 AH). Mu'jam al-Maqayis al-Lughah. Qom: Islamic Media Office. [In Arabic]

Ibn Kathir al-Dimashqi, Isma'il ibn 'Umar. (1419 AH). Tafsir al-Qur'an al-'Azim. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Publications of Muhammad Ali Baydoun. [In Arabic]

Abu Hayyan, Muhammad ibn Yusuf. (1420 AH). Al-Bahr al-Muhit fi al-Tafsir. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]

Azhari, Muhammad ibn Ahmad. (2001 CE). Tahdhib al-Lughah. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]

Ayati, Abdulhamid. (Trans.). (1345 SH). Tarjumeh-ye Mo'allaqat-e Sab' [Translation of the Seven Mu'allaqat]. Tehran: Ashrafi Publishing Organization. [In Persian]

Baydawi, 'Abd Allah ibn 'Umar. (1418 AH). Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]

Kharaqani, Hasan. (1396 SH). "Factors Creating Rhythm in the Qur'an." Qur'anic Studies, 22(3), 4–27. https://jqr.isca.ac.ir/article_64528.html. [In Persian]

Khatib al-Sharbini, Muhammad ibn Ahmad. (1425 AH). Al-Siraj al-Munir. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Publications of Muhammad Ali Baydoun. [In Arabic]

Darwish, Muhyi al-Din. (1415 AH). I'rab al-Qur'an al-Karim wa Bayanuh. Homs: Al-Irshad. [In Arabic]

Raghib al-Isfahani, Husayn ibn Muhammad. (1412 AH). Mufradat Alfaz al-Qur'an. Beirut: Dar al-'Ilm. [In Arabic]

Robins, R. H. (1384 SH). A Short History of Linguistics. Translated by Ali-Mohammad Haqshenas. Tehran: n.p. [In Persian]

Zamakhshari, Mahmud ibn 'Umar. (1407 AH). Al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi. [In Arabic]

Zajjaj, Ibrahim ibn al-Sari. (1420 AH). I'rab al-Qur'an. 4th ed. Cairo–Beirut: Dar al-Kitab al-Misri & Dar al-Kutub al-Lubnani. [In Arabic]

Sa'di, Muslih ibn 'Abd Allah. (1389 SH). Kulliyat-e Sa'di. Edited by Mohammad Ali Foroughi. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]

Suyuti, 'Abd al-Rahman ibn Abi Bakr. (1404 AH). Al-Durr al-Manthur fi al-Tafsir bi al-Ma'thur. Qom: Public Library of Ayatollah al-'Uzma Mar'ashi Najafi. [In Arabic]

Sha'rani, Abu al-Hasan. (1386 SH). Qur'anic Studies of Allameh Sha'rani. Qom: Bustan-e Ketab Qom (Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom). [In Persian]

Safi, Mahmoud. (1418 AH). Al-Jadwal fi I'rab al-Qur'an wa Sarfihi wa Bayanihi ma'a Fawa'id Nahwiyyah Hammah. Damascus: Dar al-Rashid. [In Arabic]

Tabataba'i, Muhammad Husayn. (1390 AH). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Beirut: Mu'assasat

al-A‘lami lil-Matbu‘at. [In Arabic]
Al-Tabarani, Sulayman ibn Ahmad. (2008 CE). Al-Tafsir al-Kabir. Irbid, Jordan: Dar al-Kitab al-Thaqafi. [In Arabic]
Al-Tabrisi, Fadl ibn Hasan. (1372 SH). Majma‘ al-Bayan fi Tafsir al-Qur’an. Tehran: Nasir Khusraw. [In Persian]
Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir. (1412 AH). Jami‘ al-Bayan fi Tafsir al-Qur’an. Beirut: Dar al-Ma‘rifah. [In Arabic]
Al-Tusi, Muhammad ibn Hasan. (n.d.). Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur’an. Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi. [In Arabic]
Abbas, Hasan. (1998 CE). Khasa’is al-Huruf al-‘Arabiyyah wa Ma‘aniha. Damascus: Publications of the Arab Writers Union. [In Arabic]
Al-‘Askari, Hasan ibn ‘Abd Allah. (n.d.). Al-Furuq fi al-Lughah. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah. [In Arabic]
Fakhr al-Razi, Muhammad ibn ‘Umar. (1420 AH). Al-Tafsir al-Kabir. Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi. [In Arabic]
Al-Farra’, Yahya ibn Ziyad. (1980 CE). Ma‘ani al-Qur’an. Cairo: Egyptian General Authority for Books. [In Arabic]
Al-Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad. (1364 SH). Al-Jami‘ li-Ahkam al-Qur’an. Tehran: Nasir Khusraw. [In Persian]
Al-Qushayri, ‘Abd al-Karim ibn Hawazin. (2000 CE). Lata’if al-Isharat: A Complete Sufi Tafsir of the Holy Qur’an. Cairo: Egyptian General Authority for Books. [In Arabic]
Qutb, Sayyid. (1425 AH). Fi Zilal al-Qur’an. Beirut: Dar al-Shuruq. [In Arabic]
Al-Maturidi, Muhammad ibn Muhammad. (1426 AH). Ta’wilat Ahl al-Sunnah. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Publications of Muhammad Ali Baydoun. [In Arabic]
Motaghizadeh, Isa, et al. (1396 SH). “Aesthetics of Rhythm in Surahs al-Nazi‘at and al-Takwir.” Qur’anic-Literary Studies, 5(1), 101–177. DOI: 10.22059/jflr.2022.349034.989. [In Persian]
Majlisi, Muhammad Baqir ibn Muhammad Taqi. (1403 AH). Bihar al-Anwar. Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi. [In Arabic]
Maraghi, Ahmad Mustafa. (n.d.). Tafsir al-Maraghi. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
Mughniyah, Muhammad Jawad. (1424 AH). Al-Tafsir al-Kashif. Qom: Dar al-Kitab al-Islami. [In Arabic]
Makarem Shirazi, Naser. (1371 SH). Tafsir-e Nemuneh. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]
Makarem Shirazi, Naser. (1421 AH). Al-Amthal fi Tafsir Kitab Allah al-Munazzal. Qom: Madrasat al-Imam Ali ibn Abi Talib (AS). [In Arabic]
Mawlawi, Jalal al-Din Muhammad Balkhi (Rumi). (1376 SH). Kulliyat-e Shams Tabrizi (Diwan-e Kabir). Edited by Badi‘ al-Zaman Foruzanfar. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
Nasafi, ‘Abd Allah ibn Ahmad. (1416 AH). Madarik al-Tanzil wa Haqa’iq al-Ta’wil. Beirut: Dar al-Nafa’is. [In Arabic]
Nasri, Mohammad; Nosratzadeh, Heydar; and Modarres Khiabani, Shahram. (1402 SH). “Collocation, Lexical Ambiguity, and Problems of Equivalence in Banking Texts Using Structuralist Semantics.” Linguistic Research in Foreign Languages, 13(2), 177–192. DOI: https://doi.org/10.22059/jflr.2022.349034.989 [In Persian]
Nekounam, Jafar. (1390 SH). An Introduction to Qur’anic Semantics. Qom: Faculty of Usul al-Din. [In Persian]
Al-Nahhas, Abu Ja‘far Ahmad ibn Muhammad. (1421 AH). I‘rab al-Qur’an. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Publications of Muhammad Ali Baydoun. [In Arabic]
Wahidi, Abu al-Hasan Ali ibn Ahmad. (1430 AH). Al-Tafsir al-Basit. [n.p.]: Deanship of Scientific Research – Imam Muhammad ibn Saud Islamic University. [In Arabic]

Stylistics Studies of the Holy Quran

Stylistics Studies of the Holy Quran

Print ISSN 2645-5714
Online ISSN 2676-6035

A Literary and Exegetical Re-examination of the Qur'anic Verse "Fa-bi-ayyi ālāʾi rabbikumā tukadhdhibān": A Focus on Repetition and Refrain in Tafsīr Tasnīm

Elmira Raghibi Alateymouri [1] , **Mohsen Nouraei** [2]

1. PhD Candidate in Qur'anic Sciences and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: e.raghibi04@umail.umz.ac.ir
2. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. (Corresponding Author). Email: m.nouraei@umz.ac.ir

Research Article

Extended Abstract

Research Objective: This study aims to investigate in depth the meanings of parallel verses in the Holy Qur'an, namely, verses that may appear identical in form but convey distinct meanings. It focuses on the parallel verses in Sūrat al-Raḥmān, which contains the highest frequency of repeated verses in the Qur'an. Accordingly, it examines the interpretations offered by contemporary exegetes, who, building on earlier exegetical perspectives, have sought to provide new insights into the meanings of Qur'anic verses. In this regard, Javadi Amuli, in his exegesis Tafsīr Tasnīm, introduces a new term for the recurring verses in Sūrat al-Raḥmān, describing them as a tarjīʿ-band (refrain). Another objective of this study is to examine the nature of the tarjīʿ-band and the rationale behind applying this designation to these verses. It also explores the semantic implications of the term tarjīʿ-band and the extent to which it corresponds to the meanings conveyed by this group of verses.

Research Method: This study adopts a descriptive-analytical method. The descriptive analysis focuses on two areas: the views of Qur'anic exegetes and the perspectives of Persian literary scholars on repetition and the tarjīʿ-band. Subsequently, Javadi Amuli's exegetical views are analyzed to examine the relationship between the literary devices of repetition and the tarjīʿ-band and the verses under consideration in Sūrat al-Raḥmān.

Findings: The findings indicate that the verse under consideration is not merely a repetition and that the term ālāʾ, as used in the thirty-one occurrences of this verse in Sūrat al-Raḥmān, does not convey the same meaning in every instance. An examination of the exegetical views presented in Tafsīr Tasnīm reveals the considerable significance of employing rhetorical devices in the interpretation of Qur'anic verses, as these devices contribute to conveying their intended messages. An analysis of the exegetical discussions of this Sūrah in Tafsīr Tasnīm yields two principal findings. First, all the occurrences of

Received: 12 March 2025 | **Received in revised from:** 22 July 2025 | **Accepted:** 23 July 2025 | **Published online:** 23 October 2026

How to cite: raghibi, E. & nouraei, M. (2026). A Literary and Exegetical Re-examination of the Qur'anic Verse "Fa-bi-ayyi ālāʾi rabbikumā tukadhdhibān": A Focus on Repetition and Refrain in Tafsīr Tasnīm. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 10(2), 298–324.

https://doi.org/10.22034/sshq.2025.512148.1535

© 2026 | authors retain the copyright and full publishing rights.

Article type: Research Article

style.quran.ac.ir

Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences

the verse address the same recipients. Second, the meaning of ālāʾ varies from one occurrence to another and refers to the preceding verse or verses. The combination of these two distinct yet shared characteristics is consistent with the concept of the tarjīʿ-band and serves to convey the message of each occurrence. Within this interpretive framework, an attempt has been made to distinguish between worldly blessings, the blessings associated with Hell, and those associated with Paradise in determining the meaning of ālāʾ. The findings also clarify, from the perspective of the tarjīʿ-band, the distinction between the spiritual ranks of the muqarrabūn (those brought near to God) and the abrār (the righteous). Consequently, the interpretation based on the concept of the tarjīʿ-band is supported by stronger corroborative evidence and is therefore more compelling.

Conclusion: This study arrives at two principal conclusions. First, the tarjīʿ-band is a rhetorical device in Persian language and poetry that falls within the broader category of repetition. From this perspective, repetition is likewise regarded as one of the literary devices that enhance eloquence and rhetorical effectiveness. These literary devices have their roots in the Arabic language and the eloquent expression of the Holy Qur'an. In Persian poetry, the tarjīʿ-band consists of a refrain repeated across separate stanzas and, semantically, refers exclusively to the stanza immediately preceding it.

Second, the recurring verse in Sūrat al-Raḥmān also functions as a tarjīʿ-band. In other words, each of its thirty-one occurrences is semantically connected only to the verse or verses immediately preceding it. Throughout this sūrah, the refrain follows each description of worldly blessings, with each occurrence referring specifically to the particular blessing or blessings under discussion, rather than encompassing other worldly blessings mentioned in preceding or subsequent passages. The same principle applies to the references to Hell and Paradise. In light of the principle of divine justice, the punishments of Hell are also classified among the ālāʾ (divine favours). Were the verse "Fa-bi-ayyi ālāʾi rabbikumā tukadhdhibān" [So which of your Lord's bounties will you both deny] not to function as a tarjīʿ-band, the discussion of the differences in the ranks of the inhabitants of Paradise in this sūrah would lose much of its significance. Therefore, a comprehensive study of Qur'anic exegesis requires examining rhetorical devices in both Persian and Arabic.

Keywords: Holy Qur'an; Sūrat al-Raḥmān; Repeated Verses; Repetition; Tarjīʿ-band (Refrain); Tafsīr Tasnīm

مطالعات سبک شناختی قرآن کریم
Print ISSN 2645-5714
Online ISSN 2676-6035

بازخوانی ادبی تفسیری آیهٔ «فَبِأَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ» با تمرکز بر «تکرار» و «ترجیع» با تأکید بر تفسیر تسنیم

المیرا رقیبی الاتیموری [۱] ، محسن نورائی [۲]

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.
e.raghibi04@umail.umz.ac.ir

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. (نویسندهٔ مسئول)
m.nouraei@umz.ac.ir

پژوهشی

چکیده

شماری از آیات قرآن، دقیقاً تکرار شدند. به باور گروهی از قرآن‌پژوهان، این موارد «تکرار» و براساسِ دیدگاه جوادی آملی در تفسیر تسنیم، «ترجیع‌بند» است. آیهٔ شریفهٔ «فَبِأَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ» که سی‌ویک بار در سورهٔ مبارکهٔ «الرحمن» به کار رفته، یکی از مهمترین موارد آیات تکراری است. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای به بررسی ابعاد ادبی، لغوی و تفسیری این موضوع پرداخته است. براساسِ نتیجهٔ پژوهش حاضر، تعبیر یادشده تکراری نیست و تعبیر «آلاء» در این سی‌ویک آیه نیز به معنای یکسان نیست. با بررسی آرای تفسیری در تفسیر تسنیم، این نتیجه حاصل می‌شود که اطلاق فنون بلاغی بر آیات قرآن، بسیار حائز اهمیت بوده؛ زیرا پیام آیات را منتقل می‌کند. با تحلیل آرای تفسیری ذیل این سوره در تفسیر تسنیم، دو نکته حاصل می‌شود؛ اول آنکه مخاطبان این آیات، همگی، یکسان و دوم آنکه مفهوم «آلاء» در هرکدام از آیات، متفاوت از دیگری و ناظر به آیات ماقبل خود است. جمع دو امر متفاوت و مشترک، به صورت توأمان، با اصطلاح «ترجیع‌بند» تناسب دارد و رسانای پیام هرکدام از این آیات است. در تفسیر مذکور، تحقیق در تفکیک نعمات دنیا، جهنم و بهشت در تعریف واژهٔ «آلاء» در این راستا، صورت گرفته است؛ همچنین یافته‌های پژوهش، تفاوت مقام مقربان با ابرار را از منظر ترجیع‌بند تبیین می‌نماید؛ در نتیجه دیدگاه ترجیع‌بند از مؤیّدات و قوّت افزونتری برخوردار است. پژوهش حاضر در حوزهٔ مطالعات ادبی و نیز مطالعات تفسیری سودمند و کاربردی است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، آیات مکرّر، ترجیع‌بند، تکرار ، تفسیر تسنیم، سورهٔ الرحمن.

تاریخ دریافت: ۲۲ اسفند ۱۴۰۳ | **تاریخ اصلاح:** ۳۱ تیر ۱۴۰۴ | **تاریخ پذیرش:** ۰۱ مرداد ۱۴۰۴ | **تاریخ انتشار آنلاین:** ۰۱ آبان ۱۴۰۵

استناد به این مقاله: رقیبی، المیرا و نورائی، محسن. (۱۴۰۵). بازخوانی ادبی- تفسیری آیه «فَبِأَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ» با تمرکز بر «تکرار» و «ترجیع». *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*، ۱۰(۲)، ۲۹۸-۳۲۴.

https://doi.org/10.22034/sshq.2025.512148.1535

۱۴۰۵© نویسندگان دارنده حق مولف مقاله خود بدون محدودیت هستند
نوع مقاله: پژوهشی **ناشر:** دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
style.quran.ac.ir

۱. مقدمه

در طول تاریخ اسلام، تلاش‌ها برای فهم مراد الهی به این دلیل بوده که «قرآن اصالت خود را در گذشت تاریخ نگاه داشته و از گزند هرگونه آفات در امان مانده است» (معرفت، ۱۳۹۳: ۱). این کتاب آسمانی با اصالت، هرکه را که به او نزدیک می‌شود و برای فهم قرآن تلاش می‌کند به مراتب بالای درک و کمال می‌رساند؛ «نوع بزرگانی که در حوزه‌هایی از دانش‌ها و تخصص‌های اسلامی استقرار دارند، هنگامی که در محضر قرآن قرار می‌گیرند، احساس می‌کنند در کنار قرآن، اندیشه‌شان به کمال می‌رسد» (یزدان‌پناه، ۱۴۰۰: ۴۵). این همه کوشش در راه دریافت پیام‌های قرآن منجر به بروز دیدگاه‌های متفاوتی از جانب مفسران شده است. در میان دیدگاه‌های مفسران، پژوهشگران بسیاری به بررسی نظرات ایشان در مورد یک یا چند سوره یا حتی تعدادی از آیات یک سوره پرداخته‌اند. در این بین، سوره‌هایی از قرآن که آیاتی هم‌شکل دارند، بسیار مورد توجه بوده است.

آیهٔ ﴿فَبِأَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ﴾ (الرحمن: ۱۳) در فواصل مشخص در بین آیات سورهٔ الرحمن به صورت مکرر آمده است که موضوع اصلی این پژوهش است. در طول ادوار تفسیری، به‌طورِ متناوب در بین آرای مفسران، از این آیه برای «تکرار» یاد شده است، اما ازجمله نظرات متفاوت اطلاق «ترجیع‌بند» بر آن است و هرکدام از آن‌ها ادلّه‌ای بر نظر خود اقامه کرده‌اند.

﴿فَبِأَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ﴾ در قالب سی‌ویک آیه، به‌صورت یک‌درمیان یا چند در میان در سورهٔ مبارکهٔ «الرحمن» آمده است. از نگاه عده‌ای از مفسران این آیه «تکرار» است (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۳۴۷/۲۹)[1]؛ از طرف دیگر، جوادی آملی عنوان «تکرار» را برای این آیه استفاده نمی‌کند و «ترجیع‌بند» را به کار می‌برد.[2] او که از مفسران معاصر است، برای اولین بار، از این اصطلاح استفاده کرده است. با بررسی سایر تفاسیر، اعم از متقدمان و متأخران و معاصران، هیچ‌کدام این اصطلاح را برای این آیه به کار نبرده‌اند. به‌علّت اختلاف نظر میان مفسران، برخی از ایشان نه «تکرار» و نه هیچ عنوان دیگری را برای این آیه به کار نبرده‌اند و صرفاً معنا و مفهوم آیه را بررسی و در این زمینه، سکوت کرده‌اند.

در بررسی لغوی و ساختاری ﴿فَبِأَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ﴾، این نکات حاصل می‌شود: «أَیّ» اسم استفهام است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۲۶) و نشان می‌دهد این آیه، پرسشی است. «فبِأَیِّ» متعلق به «تُکَذِّبانِ» است و «آلاء» مضاف‌الیه آن است (درویش، ۱۴۱۵ق:

۱. فیض‌کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۱۰۸/۵؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۲۰/۲۳؛ حسینی‌شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۴۰۶/۱۲.
۲. جوادی‌آملی، جلسهٔ ۱۱: ۱۳۹۶/۸/۸؛ جلسهٔ ۱۷: ۱۳۹۶/۹/۴.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

۳۹۸/۹). خودِ واژهٔ «آلاء» که مفرد آن «أَلًا» و «إلیً» است (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ق:۸۴) به‌معنای نعمت و برکت است (بستانی، ۱۳۷۵: ۱۲۰) که اصل معنای آن درخت همیشه‌سبز است (ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق: ۴۴۳/۱۰) «رَبِّکُما» نیز مضاف‌الیه «آلاء» است (دعاس و همکاران، ۱٤۲۵ق: ۲۹۱/۳). با بررسی ترکیب آیه، پرسش‌های پژوهش این‌گونه طرح می‌شود که جوادی آملی چرا در تفسیر خود، «ترجیع‌بند» را به‌جایِ «تکرار» به کار برده است؟ اساساً «ترجیع‌بند» چیست و چه تناسبی با این سوره دارد؟ کدام بخش از آیهٔ شریفه موجب گشته «ترجیع‌بند» به‌جایِ تکرار در تفسیر تسنیم استفاده شود؟ فرضیه‌ها بدین‌ترتیب است که علت اطلاق «ترجیع‌بند» بر این آیات هم‌شکل، وجود مفاهیم متفاوتی است که هرکدام از «آلاء» در این آیات نسبت به سایر آیات، ﴿فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُما تُكَذِّبانِ﴾ دارد. و دیگر اینکه «ترجیع‌بند» شاخه‌ای از تکرار و از فنون بلاغی زبان است که بر مفاهیم یکسان و گوناگون، به‌صورت توأمان، دلالت دارد. «آلاء» در هرکدام از این آیات، مفهومی متمایز از دیگر آیات هم‌شکل خود را می‌رساند که در کنار مخاطبان یکسان این آیات، یعنی مرجع ضمیر «کما»، موجب اطلاق «ترجیع‌بند» به‌جایِ تکرار از جانب صاحب تفسیر تسنیم شده است.

اهمیت و ضرورت این پژوهش از آنجایی روشن می‌شود که در مورد قرآن کریم، اطلاق فنون بلاغی بر دریافت پیام آیات، مؤثر است. تحلیل و واکاوی آرای مفسر معاصری همچون جوادی آملی که در راستای ارائهٔ نکاتی جدید در تفسیر قرآن، تلاش و اقدام نموده است، موجب فهمی طریف از آیات کریمهٔ قرآن می‌شود. این سی‌ویک آیه در سورهٔ مبارکهٔ الرحمن، هم‌زمان بر دو امر مشابه و متفاوت تأکید دارد که در تفسیر تسنیم بدان پرداخته شده است. این دقت در نکات تفسیری این سوره در سایر تفاسیر مشاهده نمی‌شود؛ بنابراین، پیام این آیات با تفکیک موضوعی به مخاطبان منتقل نمی‌شود؛ درنتیجه، اگر این تبیین صورت نگیرد، گمان می‌شود این دسته از آیات در قرآن کریم، همگی، امری واحد محسوب می‌شود؛ اگرچه نظم‌آهنگ زیبایی دارد، اما صرفاً بازگو شده‌اند.

۲. پیشینهٔ پژوهش

با محوریت سورهٔ الرحمن، پژوهش‌هایی صورت گرفته است. برخی از این پژوهش‌ها به بحث تکرار و محورهای آیهٔ مدّنظر پرداخته و تعدادی از آن‌ها به تشریح سایر موضوعات در این سوره، اقدام کرده‌اند. ازجملهٔ این پژوهش‌ها:

الطبطبائی (۲۰۱٦) در مقالهٔ خود با عنوانِ «منظومة الجمل القرآنیة المکررة فی ضوء

السیاق و المعنی دراسة نصیة دلالیة» به مجموعهٔ تکرارها در قرآن، اعم از تکرارهای کم‌تعداد، از دو مرتبه تا تکرارهای بسیار، چون سی‌ویک آیهٔ هم‌شکلِ سورهٔ الرحمن پرداخته است. نویسنده انواع تکرار، ازجمله تکرار حروف تا کلمات و عبارات و آیات را در کلِّ سوره‌های قرآن، دسته‌بندی کرده است. و تکرار مفاهیم نیز با شاهدمثال‌ها ذکر شده‌است. ازجمله یافته‌های این پژوهش، فهم انواع تکرارها در سیاق نص و اعجاز و زیبایی قرآن (دلیل عروس بودن سورهٔ الرحمن) است. در مورد آیهٔ «فَبِأَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ» با اشاره به انواع نعمات دنیوی و اخروی در سورهٔ الرحمن، این آیه را تکرار و به معنی تأکید دانسته است. در این پژوهش با آنکه مسئلهٔ تکرار در قرآن به صورت جامع تفحص شده است، لکن اقدام به بررسی آیهٔ «فَبِأَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ» به صورت اختصاصی، یعنی لایه‌های معنایی آن، نشده است. در این پژوهش، دلیل نام گرفتن این سوره باعنوانِ عروس قرآن این است که سی‌ویک آیه، بدون استناد، ذکر شده، اما مثلاً در دیگر پژوهش‌ها که ذکر خواهد شد، اوصاف بهشت دلیل این نام‌گذاری است.

طرافی و ذباح (۲۰۲۱) در پژوهش خود باعنوانِ «جمالیات التکرار فی سورة الرحمن»، از ابعاد مختلفی این سوره را بررسی کرده‌اند؛ به‌طورکلی، به انواع نعمات موجود در این سوره پرداخته و آن سی‌ویک آیه را تکرار، به‌منظور عدم نسیان این نعمات و نیز زیبایی این سوره، دانسته‌اند؛ بنابراین، از جهت این تکرار، سوره الرحمن را عروس قرآن بیان کرده و آن را متناسب با بلاغت غیربشری (وجه اعجاز) کتاب الهی معرفی کرده‌اند. پژوهش مذکور که در زمینهٔ زبان‌شناسی عربی انجام گرفته است، به برداشت‌های تفسیری آیات نپرداخته است. تک‌تک این آیات هم‌شکل، دامنهٔ مخاطبان آن، دلالت‌های متفاوت آلاء و اطلاق فن بلاغی خاص بر آن در این تحقیق کاوش نشده است.

امانی‌پور (۱۳۸۸) در مقالهٔ خود باعنوانِ «عنصر تکرار در قرآن، بررسی علل تکرار آیات با محوریت سورهٔ الرحمن»، عنصر «تکرار» در قرآن با محوریت سورهٔ الرحمن را بررسی و علل این تکرار را مخاطبان گوناگون و عدم تحریف قرآن و حفظ آهنگ سوره عنوان کرده است. با وجود این نتایج اما به‌طورِ مشخص به معنای «آلاء» در این تکرارها و تحلیل نظرات در مورد انواع مخاطبان سوره نپرداخته است.

خرّمی(۱۳۹۳) در پژوهشی با موضوع «بلاغت تکرار در قرآن و شعر قدیم عربی (جاهلی)»، از منظر علوم بلاغی به فلسفه و اغراض تکرار در قرآن و اشعار دوران جاهلیت پرداخته و آیات مکرر سورهٔ الرحمن را بزرگترین ترجیع‌بند قرآن ذکر می‌کند. او که غیر از جوادی آملی تنها پژوهشگری است که این اصطلاح را در مورد این آیه به کار می‌برد، اما هیچ شرح و

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

تحلیلی در این خصوص، ارائه نمی‌دهد.

پورجعفر و وثیق (۱۳۸۷) در مقالهٔ «تصویر باغ و عناصر منظر در قرآن با تأکید بر سورهٔ الرحمن»، تصویرگری بهشت در سورهٔ الرحمن و عناصر اصلی باغ اسلامی در تمدن‌های گذشته و ارتباط آن با امور مقدس را مطرح کرده‌اند.

رضوان و زرین‌پور (۱۳۹۲) به جنبه‌های زیبایی‌شناسی و طراوات اعجاب‌انگیز این سوره در مقام عروس قرآن با فاصله‌های منظمی که در آن قرار دارد در پژوهشی باعنوانِ «بررسی زیبایی‌شناسی مقابله و فاصله در سورهٔ الرحمن» پرداخته‌اند.

ربیع‌نتاج و خلیلی (۱۳۹۵) در مقالهٔ «پژوهشی در تفسیر باطنی آیات ۱۹ تا ۲۲ سورهٔ الرحمن»، فقط آیات ۱۹ تا ۲۲ این سوره را بررسی کرده و چیستیِ حقیقی دو دریای مطرح‌شده در این آیات و مصادیق آن را در بین معصومین(ع) با تکیه بر روایات، استخراج کرده‌اند.

در مقالهٔ دهقان، زارع‌زردینی و میرحسینی (۱۴۰۰) باعنوانِ «بررسی تفسیری نظائر آیات در سوره‌های هم‌جوار به‌مثابهٔ اولین گام درتفسیر قرآن به قرآن (مطالعه موردی سوره‌های الرحمن و واقعه)»، معانی مشترک سورهٔ الرحمن با سورهٔ واقعه، کاوش شده است. در این مقاله، از جهت محوریت معنا، «تبیین درجات بهشت و جهنم» و «قدرت خداوند در پرتو اشاره به طبیعت و فرهنگ» در این دو سوره، بررسی شده و بیان اجمالی معانی در یکی از این سور و تفصیل معنای مورد نظر در سورهٔ دیگر و سبک‌های بیانی متفاوت در موضوعات مشترک مورد بررسی قرار گرفته است. این مقاله بیشتر در حوزهٔ تناسب سور نگاشته شده است.

در این مقالات، بنابر نکات مطرح‌شده، هرکدام به طریقی پژوهشی نوآورانه در حوزهٔ خود نسبت به سورهٔ الرحمن محسوب می‌شوند، اما بررسی دقیق آیهٔ ﴿فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُما تُكَذِّبانِ﴾ از جهت نعمات و مخاطبان و گوناگونی یا یکسانی معنای این آیات مکرّر صورت نگرفته است و جای خالی این امور دیده می‌شود.

در مقالات و پژوهش‌های مذکور، وجوه مختلفی از سورهٔ الرحمن در مسیر تبیین قرار گرفته است، اما آنچه که جای خالی آن نسبت به پژوهش‌های این سوره دیده می‌شود و رسالت مقالهٔ حاضر رفع این نقیصه تا حد ممکن است، تحلیل دقیق آیهٔ ﴿فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُما تُكَذِّبانِ﴾ از جهت مخاطبان، مفهوم آلاء، وجوه معنای همسان و ناهمسان و گزینش بهترین اصطلاح بلاغی بر این آیهٔ شریفه است و در این راستا، کاوش آرای جوادی آملی، صاحب تفسیر تسنیم، در مقام مفسر معاصر، مورد تأکید است.

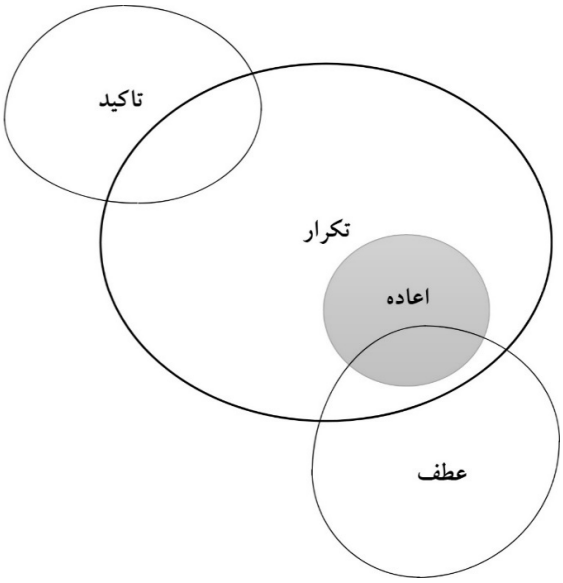
۳. بررسی معنایی «تکرار»

«تکرار» از ریشهٔ «کرّر» و مصدر آن «الکرّ» به معنای رجوع و اعادهٔ مرتبه‌ای بعد از دیگری است (ابن‌منظور،۱۴۱۴ق: ۱۳۵/۵؛ ابن‌سیده،۱۴۲۱ق: ۶۵۲/۶). «تَکرار» مصدر و «تِکرار» اسم مصدر بوده و به معنای رجوع و بازگشت به چیزی است. به تکرار، «عطف» نیز گویند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۳۵/۵؛ مرتضی‌زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۴۴۱/۷). عطف به معنای توجه کردن (راغب اصفهانی،۱۴۱۲ق:۵۷۲) و به سوی چیزی گراییدن است. (بستانی، ۱۳۷۵:۶۱۴)

«تکرار» در اصطلاح، یعنی: «آوردن عناصر متماثل و مشابه در مواضع گوناگون یک اثر هنری و فنی؛ و تکرار اساس لحن و موسیقی در تمامی اشکال است» (وهبه؛ المهندس، ۱۹۸۴م: ۱۱۷/۱). تکرار در شعر و ادب، یکی از پایه‌های هنر ادبیات است (خرمی، ۱۳۹۳). رجوع متکلم به لفظ واحد به‌جایِ لفظ یا معنا، از دیگر معانی «تکرار» است. (الحموی، بی‌تا: ۴۴۹/۲)

تکرار با اعاده و عطف و تأکید تفاوت دارد. تفاوت تکرار با اعاده: تکرار به عودت هرچیزی برای یک مرتبه یا بیشتر اطلاق می‌شود و اعاده فقط برای یک مرتبه است. هنگامی که می‌گویند «فلانی چیزی را اعاده کرد»، فقط دو مرتبه را افاده می‌کند؛ یعنی مرتبهٔ ابتدایی و فقط بار دوم نه بیشتر، اما جملهٔ «چیزی را تکرار کرد»، ابهام دارد؛ چون دو مرتبه یا مراتب بیشتری را می‌رساند؛ بنابراین، وقتی شخصی می‌گوید «چند مرتبه اعاده کردم»، زبان‌دانان او را ناآشنا به لغت می‌دانند؛ چراکه باید می‌گفت تکرار کردم (عسکری، ۱۴۰۰ق:۳۱).

تفاوت تکرار با عطف: عطف صرفاً به معنای متمایل شدن و انصراف و بازگشت است که این میل و انصراف لزوماً مثل مرتبهٔ اول نیست (مهنا، ۱۴۱۳ق: ۱۹۰/۲). اگر آن بازگشت به امر اولی، چه در لفظ و چه در معنا، باشد، دراین صورت، با تکرار و اعاده به یک معناست؛ به همین دلیل است که علمای لغت این سه واژه را باعنوانِ مترادف نیز مطرح می‌کنند؛ حال اگر آن بازگشت چند مرتبه باشد، فقط با تکرار مترادف است. از منظر نحویون، عطف حتماً با واسطه (حروف عاطفه) صورت می‌گیرد، اما در تکرار نیازی به واسطه نیست؛ یعنی مثلاً می‌شود کلامی را چند مرتبه تکرار کرد، اما بین هر مرتبه با قبلی هیچ واسطه‌ای نباشد (الشرتونی، ۱۳۸۷: ۱۹۳/۲). تفاوت تکرار با تأکید در دو شرط است؛ اول، اتصال و دوم اینکه بیش از سه مرتبه نباشد که در تکرار این شروط وجود ندارد. (مرتضی‌زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۴۴۰/۷)



تصویر شمارهٔ (۱): حوزهٔ معنایی تکرار

۴. بررسی چیستی «ترجیع‌بند»

چیستی «ترجیع‌بند» برای یافتن تناسب یا عدم تناسب اطلاق این اصطلاح به این کریمه، بررسی می‌شود؛ اولین ترجیع‌بند در آثار ادب فارسی، بر جای مانده است (قادری، ۱۳۸۴). «ترجیع‌بند» از خصائص شعر فارسی است. «ترجیع» در لغت به معنای «رد کردن پیوسته و پیاپی صدا با آواز موزون در تلاوت و غناء و آواز است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق:۳۴۴)؛ به عبارت دیگر، «نغمه گردانیدن»، «رجعت» است. و در اصطلاح، نام شعری است که در بندهای هم‌وزن و به قوافی مختلف سروده می‌شود و در فواصل بندها یک بیت تکرار می‌گردد. این بیت مکرر را «ترجیع» نام نهاده‌اند. معنی ترجیع در اینجا بازگشت است به خانه‌ای دیگر نه تحریر صوت و گرداندن آواز در گلو که برخی ادبا ذکر کرده‌اند. (سید، ۱۳۷۶:۳۹)

متن یا شعری که ترجیع‌بند داردهٔ همچون دایره‌ای است که مرکز دایره نقطهٔ عطفِ بندهای ترجیع‌بند است که مانند شعاع‌های دایره و همگی به‌طورِ هم‌زمان به سوی مرکز، یعنی بندگردان، گرایش دارند (مشیری، ۱۳۸۵)؛ بنابراین، ترجیع‌بند سروده‌ای نیست که صرفاً قصد تکرار بندی را داشته باشد، بلکه برای آن بخش از شعر یا غزلی که سروده شده، حالت تأکید دارد و مضمون آن بند را مورد توجه بیشتر قرار می‌دهد؛ به همین خاطر است که بند برگردان را نقطهٔ اتکاء شاعر دانسته‌اند. (مهران، ۱۳۶۳:۳۱)

در بررسی فصاحت و بلاغت زبان، ابعاد معانی و بیان و بدیع ملاحظه می‌شود. یکی

از انواع بدیع، «تکرار» است. تکرار را دارای انواع و اقسامی می‌دانند که یکی از انواع تکرار «ترجیع‌بند» است (شمیسا، ۶۲:۱۳۷۴). تکرار در زیباشناسی هنر، از مسائل اساسی است. انواع تکرار در شعر قدیم و نو دیده می‌شود و از انواع مختصات سبک ادبی است (همان، ٦٣). بحث «تکرار»، به‌ظاهر، مسئله‌ای ساده و کم‌اهمیت جلوه می‌کند، اما گاهی بلاغت کلام منوط به تکرار کلام است (خرمی، ۱۳۹۳). گشودن باب بلاغت بر ادیبان ایران، بی شکستن طلسمِ آن با زبان عربی امکان‌پذیر نبوده است (ثروتیان، ۱۰:۱۳۶۹). و چون قالب شعری ترجیع‌بند در زمان غزنویان هم‌زمان با نشر زبان عربی شکل گرفت، بی‌شک این قالب شعری به‌گونه‌ای به فنون بلاغی زبان عربی ارتباط پیدا می‌کند و می‌توان حدس زد که به‌نوعی، اقتباس از آن است.

«تکرار» که بعدها انواعی از آن همچون ترجیع‌بند ایجاد شد، پیش از تولد سبک خراسانی در ایران در میان علمای اسلامی به کار می‌رفت و سابقهٔ این فن زیباشناسی به اشعار جاهلی پیش از اسلام باز می‌گردد. سید مرتضی در مجالس و امالی خود به ذکر اشعاری از مهلهل بن ربیعه پرداخته که فقط یک مصراع از آن هشت مرتبه در شعر تکرار شده است (ابن‌عاشور، بی‌تا:۲۳۰/۲۷). جای دقت است که سید مرتضی ذیل سورهٔ الرحمن هنگام پرسش از ایشان در مورد عامل تکرار در این سوره به شعر مهلهل استناد می‌کند. یا مثلاً در اشعار امرئ‌القیس که از شعرای دورهٔ جاهلی بوده، شواهدی یافت می‌شود که در ترکیب اشعارش تکرار وجود داشته است. (امرئ‌القیس، ۲۰۰۴:۱۵۸)

قرآن کتاب تاریخ نیست؛ کتاب اخلاق است. کسانی که می‌خواهند به مردم اخلاق بیاموزند، باید مکرر بگویند تا گفته‌های آنان در وجود مردم اثر بگذارد؛ سبک انسان‌سازی این‌گونه است (خمینی، بی‌تا:۱۵۹/۹). و ازآنجاکه بیان ایرانی‌ـ اسلامی تحت تأثیر تفسیر قرآن به وجود آمده است و حدّ کمال یافته است، از منظر اصول و طبقه‌بندی، همان استخوان‌بندی قدیم با بحثی تازه‌تر در آن رعایت شده است (ثروتیان، ۱۳:۱۳۶۹). در کنار این مطالب، نباید از نظر دور داشت که سبک قرآن جاذبیت و ظرافت شعر، حسن و لطافت سجع را دارد؛ بی آنکه در تنگنای قافیه و وزن دچار شود. (معرفت، ۲۳۰:۱۳۹۰)

با توصیفات فوق قطعاً «تکرار» در شعر جاهلی وجود داشته و در قرآن نیز وجود دارد که در قرآن هیچ تکرار بی‌فایده‌ای وجود ندارد. با اینکه در قرآن الفاظ و عبارات به عینه تکرار می‌شوند، اما ملال‌آور نیستند، بلکه با اسلوبی تازه مفهوم‌سازی می‌کنند (خرمی، ۱۳۹۳). «ترجیع‌بند» بی‌شک طفیلی بلاغت عربی و بیان شیوای قرآن است.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

۵. ترجیع‌بند سورهٔ الرحمن: تکرار ادبی

از مباحث فوق چند نکته حاصل می‌شود:

اول؛ «تکرار» یک فن بلاغی و زیباشناسی کلام است.

دوم؛ «تکرار» مشابهت‌ها و تفاوت‌هایی با سایر فنون کلام، اعم از اعاده و عطف و تأکید، دارد.

سوم؛ در ادبیات عربی دوران جاهلی، فن تکرار به کار برده می‌شد.

چهارم؛ قرآن، یک کتاب اخلاق با وجوه اعجاز ادبی، دارای فنون بلاغی این زبان، از جمله «تکرار»، است.

پنجم؛ ادب پارسی در دوران رشد و تعالی خود، از زبان عربی و قرآن بهره برده است.

ششم؛ در سیر رشد زبان فارسی، از «تکرار» باعنوانِ یکی از فنون زیبایی کلام، استفاده شده است.

هفتم؛ «ترجیع‌بند» از انواع قالب‌ها در شعر پارسی، زیرمجموعهٔ «تکرار» محسوب می‌شود و به گونه‌ای ملهم از فنون بلاغی زبان تازی و قرآن است.

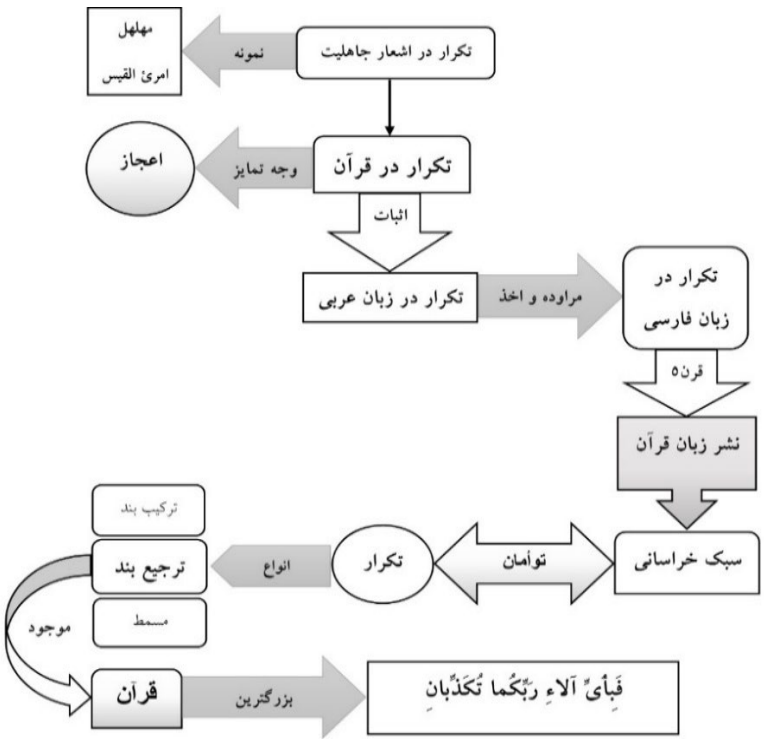
هشتم؛ آیهٔ ﴿فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُما تُكَذِّبانِ﴾ در سورهٔ الرحمن را هم می‌توان «تکرار» اطلاق کرد و هم «ترجیع‌بند» و اگر «تکرار» عنوان شود، ازآنجاکه فنی ادبی است، قطعاً نباید جدا از بلاغت و فصاحت فوق‌العادهٔ قرآن دانست و از طرفی «ترجیع‌بند» چون اصطلاحی وضع‌شده برای کلام بلیغ و ادیبانهٔ زیبا است که تناسب با این آیه دارد، عنوان صحیحی است.

نهم؛ ترجیع‌بند از موضع تقیید به شعر اختصاص دارد و از موضع اطلاق برای غیرِشعر، اعم از نثر کتب ادبی و کتب مقدس، مثل قرآن نیز به کار می‌رود؛ بنابراین، «بزرگترین ترجیع‌بند قرآن در سورهٔ الرحمن است.» (خرمی، ۱۳۹۳)[1]

بنابر تعریف ترجیع‌بند (رجوع هر ترجیع به بند ماقبل خود و دقیق‌تر بودن آن نسبت به تکرار) از نظر نگارندگان، عنوانِ «ترجیع‌بند» بر این آیهٔ کریمه، اطلاق بهتری است. بعد از بررسی آرای مفسران، ذیل آیهٔ کریمهٔ ﴿فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُما تُكَذِّبانِ﴾، چند دلیل برای این انتخاب حاصل شده است؛ اول اینکه اموری همانند در این آیاتِ مشابه، در کلِّ سورهٔ الرحمن، وجود دارد. این دلیل باعنوانِ «دامنهٔ مخاطبان آیه» در ادامهٔ پژوهش با استناد به آرای مفسران و با تأکید بر نظر جوادی آملی، مذکور است. مرجع ضمیر «کما»، یعنی مخاطبانِ تمامی این سی‌ویک آیه، انس و جن است؛ و این مخاطبان در هرآیه نسبت آیهٔ

۱. این پاسخی منطقی بلاغی است. منظور از ترجیع‌بند، مجاز مفرد مرسل است که یکی از علاقه‌های آن مطلق و مقید است.

به دیگر تغییر نمی‌کند. دوم؛ اموری هستند که در هرکدام از این آیات در طول سوره، تغییر می‌کند و به بند یا به بیان بهتر به آیه یا چند آیهٔ ماقبلِ خود باز می‌گردد. این دلیل تحت عنوان «انواع دیدگاه‌ها در معنای آلاء» با تکیه بر تفاسیر، به‌ویژه، تفسیر تسنیم در ادامهٔ این نوشتار، مطرح است؛ بنابراین، مفاهیم مشابه و گوناگون به صورت توأمان در آیهٔ ﴿فَبِأَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ﴾ وجود دارد که مخاطبان ثابت، مثل مرکز دایرهٔ ترجیع‌بند، بدون تغییر، مفهوم مشابه و تفاوت معانی آلاء، همچون شعاع دایرهٔ ترجیع‌بند، مفاهیم گوناگون در هرکدام از این آیات هستند.



تصویر شماره(۲): ترجیع‌بند در سورهٔ الرحمن

۶. دامنهٔ مخاطبان آیه

این آیه به صورت استفهام است. مخاطبان آن کدام افراد یا گروه‌ها هستند، اولین مسئله‌ای است که تبیین می‌شود.

آرای مرجع ضمیر «کما» در «رَبِّکُما»، از این قرار است؛

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

اول، مرد و زن: بعضی از مفسرین گفته‌اند خطاب در آیه متوجه مرد و زن از بنی‌آدم است؛ چراکه «الثَّقَلانِ» در آیهٔ ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلانِ﴾ (الرحمن:۳۱)، درحقیقت، مورد خطاب است و ثقلین نیز باتوجه‌به آیهٔ ﴿وَ الْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾ (الرحمن:۱۰) داخل در «الانام» است و «الانام» به معنی بنی‌آدم است (آلوسی، ۱۴۱۵ق:۱۰۴/۱۴). اساساً به‌خاطرِ همین رویکردِ عده‌ای از مفسران است که تعدادی از مترجمان، «الانام» را «آدمیان» و «مردم» ترجمه کرده‌اند. (پاینده، بی‌تا:۴۵۰؛ انصاریان، ۱۳۸۳:۵۳۱)

دوم، دو خطاب به یک طایفه: دو بار انسان را خطاب کرده است. مثل اینکه به دو پلیس دستور دهند، «اضربا عنقه: بزنید گردنش را» که درواقع گفته باشند، «اضرب عنقه اضرب عنقه» و این دو خطاب هم انکار و هم توبیخ را نشان دهد. (آلوسی، ۱۴۱۵ق:۱۰۴/۱۴)

سوم، لفظ واحد و دو مراد: درواقع، لفظ مفرد به صورت «فبأی آلاء ربك تكذب» است، ولی مراد از دو چیز یعنی «تکرار» و «تأکید» بوده؛ بنابراین، به‌صورت مثنی ذکر شده است. (فخررازی، ۱۴۲۰ق:۳۴۶/۲۹)

چهارم، قلب و زبان: همچنین آلوسی تکذیب قلبی بدون جاری ساختن بر زبان همچون منافقین و تکذیب با زبان بدون تکذیب در قلب، همچون معاندان را ذکر کرده است. گویی اینکه بگوید، «ای قلب و زبان! کدام نعمت پروردگارتان را تکذیب می‌کنید؟» (فخررازی، ۱۴۲۰ق:۳۴۶/۲۹)

پنجم، مکذّبان سمعی و برهانی: دو گروه، مخاطبان این آیه هستند؛ اول آن دسته که دلایلی که از پیامبر(ص) و قرآن شنیدند را تکذیب می‌کنند و گروه دیگر کسانی هستند که ادلّهٔ عقلی و برهانی که نشانه‌های آفاقی و انفسی نشانگر آن است را تکذیب می‌کنند. (فخررازی، ۱۴۲۰ق:۳۴۶/۲۹)

ششم، عموم جن و انس: خطاب در آیه، متوجه عموم جن و انس است؛ چراکه در همین سوره، صریحاً می‌فرماید: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَ الْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا...﴾ (الرحمن: ۳۳) (طباطبایی، ۱۴۱۷ق:۹۸/۱۹)

بنابر تعدّد نظرات، مراد الهی از این ترجیع‌بند باید بررسی شود. رأی اول همراه رأی ششم بررسی می‌شود. در مورد نظر دوم باید ذکر شود که فقط آلوسی این نظر را ذکر و علامه طباطبایی از جانب او بازگو کرده است. صاحب روح‌المعانی هیچ دلیلی برای این مورد متذکر نشده است؛ بنابراین، علامه طباطبایی این مطلب را مقبول نمی‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق:۹۸/۱۹)؛ از این جهت، برای نگارندگان نیز قابل قبول نیست. نظرات سوم و چهارم و پنجم را تنها فخر رازی در تفسیر خود ذکر کرده است و تقریباً در میان سایر مفسران عامه

و خاصه، این آراء دیده نمی‌شود و البته خودِ او صرفاً این نظرات را مطرح کرده و دلیلی بر آنها اقامه نکرده و در تفسیر این آیه، نظر ششم را شرح داده است. او یادآور می‌شود که این نظرات (سوم و چهارم و پنجم) نزدیک به هم هستند و آنچه که از ظاهر این آیه و سایر آیات این سوره برمی‌آید، همان جن و انس است (فخررازی، ۱۴۲۰ق:۳۴۷/۲۹)؛ درنتیجه، سه رأی سوم و چهارم و پنجم مورد اعتنا نیست؛ بنابراین آرای اول و ششم بررسی می‌شود.

در واکاوی نظر اول، نیاز به بررسی واژگانی است. ضمیر «کما» در «ربّکما»، ثقلین را مطرح می‌کند و ثقلین هم داخل در «الانام» است. برای تشخیص درست مخاطبان آیه، لازم است معنای «الانام» استخراج شود. عده‌ای از لغویون «الانام» را به معنی «هر مخلوقی بر روی زمین» دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق:۳۸۸/۸)[1]. دستهٔ دوم، آن را صرفاً به معنای «خلق» ترجمه کرده‌اند (ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق:۴۹۱/۱۰؛ حمیری، ۱۴۲۰ق:۳۳۷/۱). دستهٔ سوم، «الانام» را خودِ معنای «جن و انس» گرفته‌اند (فیومی، ۱۴۱۴ق:۲۶؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق:۹/۴؛ طریحی، ۱۳۷۵:۶/۱۵). دستهٔ چهارم که نظر اقلیّت لغت‌شناسان است، معنای «مردم» را ذکر کرده‌اند (بستانی، ۱۳۷۵:۱۳۶)؛ حال آنکه «الانام» فقط به معنای «بنی‌آدم» باشد که دو طایفه از آن، یعنی زن و مرد، مخاطبان این ترجیع‌بند باشند نه صرفاً به این خاطر که در بین آرای اهل لغت و ادب آمده باشد؛ این نظر در موضع اقلی قرار دارد و عموم لغت‌شناسان، این کلمه را به معنای مخلوقات و جن و انس تلقی کرده‌اند، بلکه با استناد به شواهدی مهم از همین سورهٔ مبارکه، مقصود زن و مرد نیست؛ شاهد اول: آنکه به استناد آیهٔ ۳۳ از همین سوره، هم انس و هم جن، مخاطبان این سوره هستند نه فقط دو نوع از جنس انسان. شاهد دوم: با استناد به آیهٔ اول که می‌فرماید: «الرَّحْمنُ» (الرحمن:۱)، واژهٔ «الرحمن»، صیغهٔ مبالغه از رحمت است و بر زیادی رحمت دلالت می‌کند؛ رحمتی که به‌وسیلهٔ بذل نعمت، دلالت بر رحمت عمومی خدا دارد. در این سوره، انواع نعمت‌های دنیوی و اخروی که مایهٔ انتظام عالم انس و عالم جن است، ذکر شده است. این نکته را علامه طباطبایی یادآور می‌شود؛ بنابراین در ادامه، اشاره دارد به اینکه نباید به بیان بعضی از مفسران گوش داد که گفته‌اند، خطاب در آیه، متوجه مرد و زن از بنی‌آدم است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق:۹۸/۱۹-۹۴). در این بین، تنها نظر ششم باقی می‌ماند که خطاب در آیه را متوجه «جن و انس» می‌داند.

۶-۱. خطاب به عموم جن و انس

غالب مفسران، خطاب آیهٔ شریفهٔ ﴿فَبِأَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ﴾ را به عموم جن و انس

۱. ازهری، ۱۴۲۱ق:۳۴۶/۱۵؛ صاحب، ۱۴۱۴ق:۴۱/۱۰؛ ثعالبی، ۱۴۱۴ق:۱۷۲/۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق:۳۷/۱۲.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

می‌دانند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق:۹۸۳۴۶/۱۹)[۱]. در میان مفسرانِ بنام، زمخشری نیز گرچه به صورت واضح مخاطبان آیه را معرفی نکرده است، اما با دلالت‌هایی که ذکر کرده است، می‌توان بر همین رأی قائل شد که عموم جن و انس مورد استفهام هستند. او در تفسیر خود، «ربّکما تکذّبان» را به «الانام» ارجاع داده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق:۴۴۵/۴). طبق مطالب قبل، غالب معنایی در میان اهل لغت برای «الانام»، «مخلوقات» و «جن و انس» است.

جوادی‌آملی نیز بر این نظر است که خطاب در آیهٔ شریفه به مؤمن و کافر و طوایف مختلف بنی‌آدم نیست (جوادی‌آملی، جلسه۱۲: ۱۳۹۶/۸/۹). چه اینکه پیش‌تر، نظر فخر رازی مبنی بر عدم تطبیق مخاطبان به انواع تکذیب‌کنندگان، اعمّ از سمعی و برهانی، گذشت. در تفاسیر دیگر نیز اینکه «کفار» و «مشرکان» مخاطب قرار گرفته باشند را مقبول نمی‌دانند و خطاب را بر «جن و انس» قلمداد کرده‌اند. (طیب، ۱۳۷۸: ۳۷۴/۱۲)

براساسِ دیدگاه جوادی آملی، به دو دلیل «جن و انس» مخاطبان آیه معرفی شده‌اند: ۱. طبق آیهٔ ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ...﴾ (الرحمن: ۳۳). در این سوره، مخاطب خداوند، جنیان و انسان‌ها است. ۲. به شهادت آیهٔ ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنكُمْ﴾ (انعام: ۱۳۰)، خطاب در «فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُما تُكَذِّبانِ» به جن و انس است. چون در هر دو آیه، خطاب به صورت «من حیث المجموع» است نه به صورت جمیع و این یعنی اینها پیامبری دارند، خطاب به مجموع است. به این مجموع جن و انس می‌گویند؛ پیامبری برای شما آمده است؛ یعنی از جنس مجموع، نه از جنس جمیع؛ بنابراین، دلیلی وجود ندارد که بعضی از انبیا از جن بوده‌اند یا از خود جن پیامبری بوده است. بعید است آن‌ها به آن مقام وحی‌یابی برسند. این خطابِ ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنكُمْ﴾، که به معنی از مجموع آمده نه از جمیع، بدین معنی نیست که از انسان‌ها پیامبری داریم؛ از جن‌ها هم پیامبری داریم. از مجموع، پیامبری داریم؛ مثل اینکه قرآن کریم به مجموعِ زن و مرد خطاب کرده است که از جنس شما، یعنی انسان، پیامبری آمده است نه بدین معنی که بعضی از انبیا زن و بعضی مرد بوده‌اند. در اینجا نیز ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنكُمْ...﴾ (انعام:۱۳۰)، بدان معنا است که آنها مؤمن و کافر دارند، منافق دارند، حساب و کتاب دارند، معاد دارند، در قیامت مسئولیت دارند (و مانند این مسائل هم برای انسان هم برای جن وجود دارد)؛ بنابراین، ظاهر ﴿فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُما﴾ به شهادت آیهٔ ۱۳۰ سورهٔ مبارکهٔ «انعام» خطاب به مؤمن و کافر نیست، بلکه خطاب به جن و انس است. (جوادی‌آملی، جلسه۱۲: ۱۳۹۶/۸/۹)

در میان دلایلی که از جانب مفسران مطرح شده است، دو دلیل فوق از جامعیت

۱. مکارم‌شیرازی، ۱۱۳/۱۳۷۴:۲۳؛ طیب، ۱۳۷۸: ۳۷۴/۱۲؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق:۲۰۶/۷؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق:۳۴۶/۲۹.

مطلوبی برخوردار است؛ بنابراین، برای مطوّل نشدن این بخش، صرفاً به ذکر جامع‌ترین ادلّهٔ تفسیری بسنده کرده و از این رهگذر نظر منتخب نگارندگان، مخاطب بودن عموم جن و انس است.

۷. انواع دیدگاه‌ها در معنای «آلاء»

در ترجیع‌بند سورهٔ الرحمن از «آلاء» پرسش شده است. سی‌ویک مرتبه این پرسش در فواصل مختلف، از آیات این سوره ذکر شده است. در مورد چیستی «آلاء» و نعماتی که مورد استفهام قرار می‌گیرد در میان مفسران، چند دیدگاه وجود دارد:

اول، تمام عالم با همهٔ اجزایش در قالب یک امر واحد: سوره دلالت دارد که خدای‌تعالی عالم و اجزای آن، از قبیل زمین و آسمان و انس و جن را طوری آفریده و نیز اجزای هریک را طوری نظم داده که جن و انس بتوانند در زندگی خود از آن بهره‌مند شوند و قهراً عالم به دو قسمت و دو نشئهٔ تقسیم می‌شود؛ یکی نشئهٔ دنیا که به‌زودی خودش با اهلش فانی می‌شود و یکی دیگر نشئهٔ آخرت که همیشه باقی است. با این بیان، روشن می‌شود که عالم هستی، از دنیایش گرفته تا آخرتش، نظامی واحد دارد؛ بنابراین، آنچه در عالم هست، چه عینش و چه اثرش، از نعمت‌ها و آلای خدای‌تعالی است و به همین جهت، پشت سر هم از خلایق با عتاب می‌پرسد که ﴿فَبِأَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ﴾ (طباطبایی، ۱۴۱۷ق:۹۹/۱۹). این پرسش پی‌درپی، تکرار محسوب می‌شود و به جهت تأکید بوده و همچون تکرار و تأکیدی است که در سورهٔ شعراء ﴿إِنَّ فِی ذٰلِکَ لَآیَةً وَما کانَ أَکْثَرُهُمْ مُؤْمِنِینَ﴾ آمده است (فخررازی، ۱۴۲۰ق:۱۱۹/۴). و این تکرار برای یادآوری و تذکر به دور از فراموشی برای هر زمانی است (زمخشری، ۱۴۰۷ق:۴۳۹/۴)؛ این دیدگاه اول است.

دوم، اشخاص حقیقی: طبق تعدادی از روایات در تفاسیر اثری، رسول‌الله(ص) و وصی ایشان، یعنی علی(ع) یا عیسی(ع) و رسول‌الله(ص) را «آلاء» می‌دانند. روایات به نقل از خودِ تفاسیر از این قرار است: امام صادق(ع) فرمود: «خدای‌تعالی فرموده است، به کدام دو نعمت کفران می‌ورزید؟ به پیامبر(ص) یا علی(ع)؟» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق:۱۹۰/۵؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق:۲۳۱/۵)

شیخ طوسی دو نعمتی که در آیهٔ «فَبِأَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ»، راجع به آن می‌پرسد را شأن عیسی(ع) و رسول‌الله(ص) دانسته و بشارت عیسی(ع) به رسالت و شأن خاتم‌الانبیاء(ص) است (طوسی، بی‌تا:۴۴۳/۱). مفسران دیگری نیز این مطلب را ذکر کرده‌اند. (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۳۳/۲؛ حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹ق:۶۱۴)

سوم، سی‌ویک نعمت: برخی از مفسران گویند، هر استفهامی با دیگری در مصداق

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

نعمت، متفاوت است. در میان اهل سنت، آلوسی بر این نظر است. او تنها یک مطلب کوتاه در این‌باره آورده که این آیه سی‌ویک مرتبه تکرار شده است، ولی هرکدام از این آیات، متعلق به آیات ماقبل خود است و از آن آیاتِ ویژه می‌پرسد (آلوسی، ۱۴۱۵ق:۹۷/۱۴). در میان مفسران، تنها جوادی آملی، به‌صراحت، ذیل این آیه می‌گوید: «نعمت‌ها فرق می‌کند و چون نعمت فرق می‌کند در قبال این نعمت، می‌فرماید: «این نعمت متعلّق به کیست؟ ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾، غیر از ﴿خَلَقَ الْجَانَّ مِن مَارِجٍ مِن نَارٍ﴾ است، غیر از ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ﴾ است. نعمت‌ها متعدد است»؛ هر نعمتی را جداگانه ذکر می‌کند و بعد می‌فرماید: «منکر کدام نعمت هستید؟» (جوادی‌آملی، جلسه۱۲: ۱۳۹۶/۸/۹)»

در میان دیدگاه‌های فوق، دیدگاه اول بسیار کلی و دیدگاه دوم حاوی مصادیق خاصی است؛ در دیدگاه دوم که تحت عنوان «اشخاص حقیقی» مطرح شد، مصادیق ویژه‌ای همچون پیامبر اکرم(ص)، امام علی(ع) و حضرت عیسی(ع) مطرح شده است. قابل ذکر است که البته کلِّ عالم و اجزای آن نعمت الهی است و نباید آن را تکذیب کرد، اما باتوجه‌به سایر نظرات، اینکه در آیات مختلفِ این سوره، از نعمات مختلفی در دنیا و آخرت صحبت می‌کند، چه بسا آلائی را هم که متذکر می‌شود، ویژه باشد و نه کلی و جامع. از طرف دیگر در سُوَر دیگر، از عالمِ مخلوقات یاد شده، ولی در هیچ کجا، مثل سورهٔ الرحمن، بحث از تکذیب و پرسش از جن و انس مطرح نشده است؛ چه بسا منظور از آلاء در این سوره، غیر از تمامی عالم خلقت باشد؛ در غیر این صورت، مثل سایر سور قرآن در این موضوع، نیازی به طرح پرسش‌های متعدد نبود؛ البته این نکته صرفاً یک احتمال است تا نظر نهایی نگارندگان در میان تمام آرای تفسیری مشخص شود.

دیدگاه دوم نیز به نوعی درست است؛ انبیای الهی و اوصیای ایشان جزء ارزشمندترین نعمات الهی هستند، اما به دلیل محدود بودن قائلان بر این نظر، صرفاً مصادیقی در نظر گرفته می‌شوند و البته این مطلب از آنجایی قوّت می‌یابد که در میان ارائه‌دهندگان این تفسیر، شیخ طوسی بعد از آنکه در تفسیرش از رسول‌الله(ص) و عیسی(ع) باعنوانِ نعمتین، ذیل این آیه، یاد می‌کند، اشاره دارد که در این سی‌ویک آیهٔ سورهٔ الرحمن، نعمت دوم غیر از اول و نعمت سوم غیر از دوم است و این تا آخر سوره به همین ترتیب است (طوسی، بی‌تا: ۴۴۳/۱)؛ بنابراین دیدگاه سوم قوت می‌یابد و به همین علت، این آیه ترجیع‌بند عنوان شد؛ درنتیجه، «آلاء» در هریک از آیات سورهٔ الرحمن به معنایی است که با آیهٔ دیگر متفاوت است و سی‌ویک نعمت مقصود است.

۸. اقسام «آلاء» در آیات ﴿فَبِأَیِّ آلاَءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبَانِ﴾

چند قسم از آلاء در این سوره وجود دارد. این نعمات مربوط به دنیا و آخرت می‌شود. و در کنار هر نعمتی از نعمت‌های دنیا، ترجیع‌بندگونهٔ ﴿فَبِأَیِّ آلاَءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبَانِ﴾ دارد؛ این بخش اوّل است. در کنار هر نعمتی از نعمت‌های آخرت، ترجیع‌بند «فَبِأَیِّ آلاَءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبَانِ» دارد؛ این برای آخرت است. چیزی در دنیا و در آخرت نیست مگر اینکه نعمت الهی است (جوادی‌آملی، جلسه ۱۷: ۱۳۹۶/۹/۴). اقسام آلاء براساسِ معیار «سی‌ویک نعمت» در هرکدام از ترجیع‌بندها تعریف می‌شود که مطابق تفسیر تسنیم، تعریف هرکدام از آلاء به آیات ماقبلِ خود بازمی‌گردد که بدین‌ترتیب است:

از آیات پنجم تا سی‌ام در موردِ آلاء و نعمات دنیوی است. در مجموع، هشت ترجیع‌بند در این آیات، وجود دارد که هرکدام به معنی فقط آیات ماقبل خودش است؛ برای مثال، به ترجیع‌بند چهارم، یعنی ﴿فَبِأَیِّ آلاَءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبَانِ﴾ (الرحمن: ۲۱) استدلال می‌شود؛ در این آیه معنای «آلاء» از آیات ﴿مَرَجَ الْبَحْرَیْنِ یَلْتَقِیَانِ* بَیْنَهُمَا بَرْزَخٌ لاَ یَبْغِیَانِ﴾ (الرحمن: ۲۰-۱۹) استخراج می‌شود که به مفهوم عدم خلط دو آب شور و شیرین در دریا و نیز دلالت به داشتن نظم در جامعه و نفی تفکرات التقاطی است. (جوادی‌آملی، جلسه۱۲: ۱۳۹۶/۸/۹)[۱]

بعد از ذکر آلاءِ دنیوی، برخی عذاب‌های جهنم را بیان و آن‌ها را نعمت یاد می‌کند. در میانهٔ طیف نعمت‌های دنیوی و نعمت‌های بهشت، این عذاب‌های اخروی هستند که جزء آلاء شمرده می‌شوند. با استناد به این سوره، در فرهنگ و زبان قرآن، حتی جهنم نیز نعمت است. شدت‌ها و عقوبت‌ها وقتی با کلِّ انس و جن مقایسه شود، نعمت می‌شود؛ چون در نظام هستی، سوق دادن بدکاران و اهل شقاوت به سرنوشتی که مقتضای عمل ایشان و اثر کردار خود آنان باشد، از لوازم صلاح و نظام عام جاری در کل و حاکم بر جمیع است و خود نعمتی نسبت به کلِّ عالم جن و انس است؛ هرچند که نسبت به طایفه‌ای خاص، یعنی مجرمین، نقمت و عذاب باشد. و این نظیر همان سنت‌ها و قوانینی است که می‌بینیم در جوامع بشری جریان دارد که سخت‌گیری دربارهٔ اهل بغی و فساد، شرط قوام زندگی جامعه و بقای آن است که مایه قوام زندگی کلِّ جامعه و بقای آن نیز می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۹۹/۱۹)؛ زیرا در نظام خلقت، به هر حال، روزی باید از تمام آنان که این همه جُرم و جنایت کردند، انتقام بگیرند. آن روزی که طاغی گرفتار قانون الهی می‌شود، این ظهور عدل خداست و عدل خدا در انتقام ظهور می‌کند که ﴿إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِینَ مُنْتَقِمُونَ﴾ (سجده:۲۲). اگرچه جهنم جای بدی برای مؤمنان است، اما نسبت به اصل

۱. دلالت ترجیع‌بندهای چهارم و پنجم بر وجود امام علی(ع) و حضرت زهرا(س) و حسنین(ع) از منظر تفسیر تسنیم، جزء تأویلات این آیات است و در زمره‌ی تفسیر محسوب نمی‌شود.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

عدالت در نظام هستی، جای بسیار خوبی است. (جوادی‌آملی، جلسه۱۷: ۱۳۹۶/۹/۴)

آیات سی‌ویکم تا چهل‌وپنجم در مورد جهنم است. در مجموع، هفت ترجیع‌بند در این آیات وجود دارد که همچون بند گذشته، یعنی بند مربوط به آلاء دنیوی، این آیات نیز تنها به معنای آیهٔ ماقبلِ خودشان هستند؛ برای مثال، معنای «آلاء» در آیهٔ ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ (الرحمن: ۳۶) به آیهٔ ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِن نَارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنتَصِرَانِ﴾ (الرحمن: ۳۵) بازمی‌گردد؛ آلاء در ترجیع‌بند یازدهم سوره به معنای «شواظ»، شعلهٔ خالص بی‌دود و «نحاس»، دود خالص بی‌شعله که دود برای خفه کردن و «شواظ» برای سوزاندن است، می‌باشد که در جهنم، مادهٔ سوختنی مجازایی نیست، بلکه هیزم جهنم خود انسانِ ظالم است. (جوادی‌آملی، جلسه۲۰: ۱۳۹۶/۹/۸)

پس از ذکر جهنم، نعمات بهشتی مطرح می‌شود. دلیل تقدّم ذکر جهنم بر بهشت، تفصیل نعمت‌های بهشت و انواع مقامات آن بوده و خداوند خواسته که ذکری کوتاه‌تر نسبت به جهنم داشته باشد و این نکته با بدایت سوره، یعنی آغاز با صفت رحمانیت الهی در تناسب است. (جوادی‌آملی، جلسه۲۲: ۱۳۹۶/۹/۱۲)

آیات چهل‌وششم تا هفتادوهفتم، در مجموع، شانزده ترجیع‌بند در مورد آلاء بهشتی است. در این قسمت از سوره نیز هرکدام از «آلاء» تنها به معنای آیات ماقبل خودشان است؛ برای مثال، معنای آلاء در ترجیع‌بند هجدهم این سوره، یعنی آیهٔ ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ (الرحمن: ۵۱)، به آیهٔ ﴿فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ﴾ (الرحمن:۵۰) بازمی‌گردد که دو چشمهٔ جوشان مهیا برای اهل بهشت است که به سمت جایگاه بهشتیان حرکت می‌کنند (جوادی‌آملی، جلسه۲۲: ۱۳۹۶/۹/۱۲). این درحالی است که معنای آلاء در ترجیع‌بند بیستم یعنی آیهٔ ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ (الرحمن: ۵۵)، به آیهٔ ﴿مُتَّكِئِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ﴾ (الرحمن: ۵۴) ارجاع دارد که به مفهوم تکیه‌گاه بهشتیان و فرش‌هایی با آستر ابریشم است، برای آنها چون نمونه‌ای ندارد ذکر نفرمود. و نیز آسان بودن چیدن میوه‌های بهشتی است (جوادی‌آملی، جلسه۲۲: ۱۳۹۶/۹/۱۲). معنای آلاء در آیهٔ ۵۱ سوره، هرگز به معنای فرش‌های بهشتی نیست؛ همانگونه که معنای آلاء در آیهٔ ۵۵ به معنای چشمه‌های جوشان بهشتی نیست.

باید توجه نمود که اگر بر مبنای ترجیع‌بند، پیام هرکدام از آیات ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾، مشخص نشود، مفاهیمی کاملاً متضاد از آیات برداشت می‌شود؛ مثلاً در جایی که آلاء به معنای نعمات بهشتی است، با عذاب جهنمی خلط می‌شود؛ درحالی‌که از هرکدام از این آیاتِ هم‌شکل، مقصودی جدا از دیگری منظور است. در تمامی این سی‌ویک آیه، معنای آلاء از ظواهر و معنای مصرّح آیه یا آیات ماقبل خود حاصل می‌شود.

هشت وصف برای بهشت مقرّبان، هشت وصف برای بهشت اصحاب یمین، هشت بار هم برای اسرار خلقت و دنیا و هفت بار هم برای جریان دوزخ است که ۳۱ بار آیهٔ نورانی ﴿فَبِأَیِّ آلَاءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبَانِ﴾ ذکر شده است (جوادی‌آملی، جلسه۲۵: ۱۳۹۶/۹/۱۸). بهشت و ما فیها در دو طیف به عنوان آلاء آمده است و پاداش متفاوت بهشتیان در این سوره در بندهای مجزا، ذکر شده است. در ترجیع‌بندهای سوره، هرکدام از آنها در مصادیق آلاء، جدای از دیگری است و همه بر نعمت‌هایی واحد دلالت ندارد؛ وگرنه لزومی نداشت که جداگانه مورد پرسش قرار گیرند.

۸-۱. تفاوت مقام «مقرّبان» و «اصحاب یمین»

آیه ٤٦ سورهٔ مبارکهٔ الرحمن، بیانگر مژدهٔ دو باغ بهشتی به بهشتیان است: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾ و برای کسی که از مقام پروردگارش بترسد، دو باغ بهشت است. تأمل در مفاد آیهٔ شریفه، همراه توجه به آیات قبل و بعد، چند نکته را روشن می‌نماید.

اول، در آیهٔ ﴿هَـٰذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ﴾ (الرحمن: ٤٣)، عذاب جهنم به صورت معرفه آمد است، اما در آیهٔ چهل‌وششم، ثواب‌های بهشتی به صورت نکره آمده است که دلالت بر حد و حصر نداشتن این ثوابها است. (فخررازی، ١٤٢٠: ٣٦٩/٢٩)

دوم، خائف کسی است که در برابر خدا احساس ذلت می‌کند؛ بنابراین، سبب خوف او، ذلت خودش است که تفاوتی ظریف با معنای خاشی دارد و آن اینکه خاشی کسی است که سبب خوف او عظمت مخشی (خدا) است (همان). اما هر دو معنا محتمل است؛ چراکه از «مقام» یادشده است. خوف از مقام پروردگار یا به معنی خوف از مواقف قیامت و حضور در پیشگاه خدا برای حساب است یا به معنی خوف از مقام علمی خدا و مراقبت دائمی او نسبت به همهٔ انسان‌ها است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴:۲۳/۱۶۱). امام صادق(ع) در تفسیر خائفان، ذیل این آیه فرمود: «مَنْ عَلِمَ انَّ اللَّهَ يَرَاهُ، وَيَسْمَعُ مَا يَقُولُ، وَيَعْلَمُ مَا يَعْمَلُهُ مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ، فَيَحْجُزُهُ ذَلِكَ عَنِ الْقَبِيحِ مِنَ الاعمال، فَذَلِكَ الَّذِي خافَ مَقامَ رَبَّهُ، وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوى» (عروسی حویزی، ۱۹۷/۱۴۱۵:۵). از این حدیث برمی‌آید که خائف در تمام لحظه‌ها، رعایت مقام الهی را می‌کند و همواره از هوای نفس به دور است.

سوم، مقربان افرادی هستند که به‌خاطرِ قرب به ذات پاك الهی، کمترین ترك اولی و غفلت مایه وحشت آنها است و گاه بدون همهٔ این‌ها، هنگامی که تصور آن ذات نامحدود و عظمت بی‌انتها را می‌کنند در مقابل او احساس حقارت کرده و حالت خوف به آنها دست می‌دهد؛ این خوفی است که از نهایت معرفت پروردگار حاصل می‌شود و مخصوص عارفان و مخلصان درگاه او است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۶۲/۲۳). خائفان در

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

«لِمَنْ خافَ مَقامَ...» دلالت بر مقربان دارد. «هشت باری که دربارهٔ آن دو بهشتی که گفته مخصوص مقرّبین است.» (جوادی‌آملی، جلسه۲۵: ۱۳۹۶/۹/۱۸)

چهارم، مقربان همان‌ها هستند که در وصف ایشان می‌فرماید: ﴿فَأَمَّا إِن كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ* فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّةُ نَعِيمٍ﴾ (واقعه: ۸۹ و۸۸). در این آیات، هیچ دلیلی بر تقدیر و حصر وجود ندارد؛ بنابراین، خودِ بهشتی روح و ریحان است؛ بهشتی خودش بهشت است (جوادی‌آملی، جلسه۲۵: ۱۳۹۶/۹/۱۸). از این حیث، فخر رازی نیز آیهٔ چهل‌وششم الرحمن را بر بی حدوحصر بودن پاداش‌های بهشتی عنوان کرده است.

بعد از هشت ترجیع‌بند در وصف مقربان در ادامه می‌فرماید: ﴿وَمِنْ دُونِهِمَا جَنَّتَانِ﴾ (الرحمن: ٦٢). در این آیات، از دو بهشت سخن می‌گوید که در مرحلهٔ پایین‌تر و طبعاً برای افرادی است که در سطح پایین‌تری از ایمان و خوف از پروردگار قرار دارند و به تعبیر دیگر، هدف، بیان وجود سلسله‌مراتب به تناسب ایمان و عمل صالح است (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۷۶/۲۳)؛ بنابراین، در این مورد، پیامبر(ص) فرمود: «جَنَّتَانِ مِنْ ذَهَبٍ لِلْمُقَرَّبِينَ، وَ جَنَّتَانِ مِنْ وَرِقٍ لاصحاب الْيَمِينِ» (جلال‌الدین السیوطی، بی‌تا: ۷۰۸/۷)[1]. آن دو بهشتی که ظاهراً مخصوص مقرّبان است، برتر از این دو بهشتی است که مخصوص ابرار و اصحاب یمین است. اصحاب یمین تحت اشراف مقرّبانند: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ* وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ* كِتَابٌ مَرْقُومٌ* يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ (مطفّفین: ۱۸.۲۱). اکنون، مقربان شاهد اعمال اصحاب یمین هستند، آخرت حسابش جداست که برتر هستند. اگر مقربان شاهد اعمال اصحاب یمین هستند، یقیناً درجات بهشت آنها برتر است. اصحاب یمین نامهٔ اعمال آنها در علّیین است و این علّیین مشهود مقرّبان است؛ بنابراین، الآن مقربان شاهدند؛ چون شاهدند اشراف دارند؛ چون اشراف دارند، احیاناً تأثیرگذار هم هستند؛ بنابراین، شما می‌بینید اوصافی که برای بهشت مقربان ذکر می‌کند با اوصافی که برای بهشت اصحاب یمین ذکر می‌کند خیلی متفاوت است. در آن‌جا، سخن از ﴿فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ﴾ (الرحمن: ٥٦) است که این از قصر است نه از قصور؛ از کوتاهی نیست، از کوتاه کردن است. این عالماً و عامداً چشمشان را کوتاه می‌کنند نه اینکه قصور داشته باشند، مژه‌کوتاه، کم‌دید و کم‌بین باشند. اینها قاصرات می‌شوند؛ اما حوری‌هایی که در بهشت اصحاب یمین‌اند، مقصور هستند؛ یعنی تحت اشراف دیگران هستند که این‌ها را در خیمه‌ها نگه می‌دارند. (جوادی‌آملی، جلسه۲۶: ۱۳۹۶/۹/۱۹)

بنابر اختلاف مقام اهل بهشت، از پاداش‌های متفاوت ایشان باتوجه‌به مقامشان در دو گروه مقربان و ابرار (اصحاب یمین)، یاد شده است. طبق بررسی آرای مفسران ذیل

۱. منظور از طلا و نقره، اختلاف مرتبت و مقام ایشان است.

آیات توصیف بهشت در سورهٔ الرحمن، مشخص شد که هرکدام از نعمات که در بهشت وجود دارد، برای طایفه‌ای از اهل آنجا است که با طایفهٔ دیگر فرق دارد؛ بنابراین، هرکدام از ترجیع‌بندهای این سوره به نعمتی خاص دلالت دارند و عدم تکذیب آن را از مخاطبان قرآن می‌خواهند.

۹. نتایج تحقیق

در زبان عربی، به‌ویژه قرآن کریم، تکرار وجود دارد. تکرار فنی بلاغی محسوب می‌شود که در متون ادبی وجود دارد. زبان فارسی که در ارتباط با زبان عربی و قرآن بوده نیز از فن تکرار برای کمال خود بهره جسته و فنونی همچون ترجیع‌بند از آن ساخته است. ترجیع‌بند یک فن ادبی است که بر امور مشابه و متفاوت هم‌زمان با هم دلالت دارد. از طرف دیگر در قرآن کریم، آیات هم‌شکل دیده می‌شود. یکی از بزرگترین آیات هم‌شکل قرآن در سورهٔ الرحمن وجود دارد. اطلاق تکرار بر سی‌ویک آیهٔ ﴿فَبِأَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ﴾ در این سوره، از طرفی درست و از طرفی رسانای معنای دقیق آن نیست. از مفسران معاصر، جوادی آملی در تفسیر خود به‌نام تفسیر تسنیم، برای این آیات، «ترجیع‌بند» را به کار برده است.

با کاوش آرای تفسیری و با تحلیل نظرات صاحب تفسیر تسنیم، این نتیجه حاصل شد که در تمامی آیات هم‌شکل سورهٔ الرحمن، یک امر واحد وجود دارد و آن هم مخاطبان آن است. تمامی جن و انس در تمامی این آیات، مورد خطاب قرار دارند. یک مسئلهٔ متفاوت، هم‌زمان در این آیات دیده می‌شود و آن معنای واژهٔ «آلاء» است که در هرکدام از این آیات با دیگر آیات تفاوت دارد و معنای آن ناظر به آیه یا آیات ماقبلِ خود است؛ بنابراین، نظراتی همچون تمامی نعمت‌های عالم خلقت به صورت یکسان مورد پرسش قرار گرفته باشد، از احتمال کمتری برخوردار است؛ در غیر این صورت، لزومی نداشت بارها تکرار شود. اطلاق فنون بلاغی بر آیات کریمهٔ قرآن بسیار حائز اهمیت است؛ چراکه بار معنایی داشته و در صورت عدم دقت در این موضوع، پیام آیات الهی، به‌خوبی، فهم نمی‌شود. باتوجه‌به گروه‌های گوناگون نعمت در این سوره، یعنی نعمت‌های دنیوی و اخروی و تقسیم نعمت‌های اخروی به جهنم و بهشت و حتی طرح اختلاف نعمت‌های مقامات بهشتیان یعنی مقرّبان و اصحاب یمین، اطلاق اصطلاح «ترجیع‌بند» بر این آیات، مؤید و استوار است.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

منابع

قرآن کریم. قم،چاپ اسوه
آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق). ***«روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم»***. بیروت: دارالکتب العلمیة.
ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق). ***«المحکم و المحیط الاعظم»***. بیروت: دارالکتب‌العلمیة.
ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی‌تا). ***«التحریر و التنویر»***. بیروت: موسسة التاریخ.
ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). ***«لسان العرب»***. بیروت: دارصادر.
ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). ***«تهذیب اللغة»***. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
امانی پور، رضا (۱۳۸۸). ***«عنصر تکرار در قرآن بررسی علل تکرار آیات با محوریت سوره الرحمن»***. زلال وحی. ۱۵و۱۶، ۳۹-۳۸. https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1483872/
امرئ القیس بن حجر (۲۰۰۴). ***«دیوان امرئ القیس»***. بیروت: دارالمعرفة.
انصاریان، حسین (۱۳۸۳). ***«ترجمه قرآن»***. قم: اسوه.
بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۶ق). ***«البرهان فی تفسیر القرآن»***. تهران: بنیاد بعثت.
بستانی، فواد افرام. (۱۳۷۵). ***«فرهنگ ابجدی»***. تهران: اسلامی.
پاینده، ابوالقاسم (بی‌تا). ***«ترجمهٔ قرآن»***. تهران: جاویدان.
پورجعفر، محمدرضا؛ وثیق، بهزاد (۱۳۸۷). ***«تصویر باغ و عناصر منظر در قرآن با تاکید بر سوره الرحمن»***. باغ نظر. ۹، ۳۴-۲۳. https://www.bagh-sj.com/article_51.html
ثروتیان، بهروز (۱۳۶۹). ***«بیان در شعر فارسی»***. تهران: برگ.
ثعالبی، عبدالملک بن محمد (۱۴۱۴ق). ***«فقه اللغة»***. بیروت: دارالکتب العلمیة.
جلال الدین سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (بی‌تا). ***«الدر المنثور»***. بیروت: دار الفکر.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶). ***«تفسیر تسنیم»***. www.esra.ir.
حسینی استرآبادی، سید شرف الدین علی (۱۴۰۹ق). ***«تاویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة»***. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزهٔ علمیه قم.
حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳). ***«تفسیر اثناعشری»***. تهران: میقات.
الحموی، ابن حجة (بی‌تا). ***«خزانة الادب و غایة الارب»***. بیروت: دارالصادر
حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق). ***«شمس العلوم»***. دمشق: دارالفکر.
خرّمی، مهدی (۱۳۹۳). ***«بلاغت تکرار در قرآن و شعر قدیم عربی (جاهلی)»***. جستارهای زبانی. ۱۸. ۱۱۰-۹۱. http://lrr.modares.ac.ir/article-14-9285-fa.html
خمینی، سید روح الله (بی‌تا). ***«صحیفه نور»***. قم: مرکز حفظ و نشر آثار امام خمینی(ره).
درویش، محی‌الدین (۱۴۱۵ق). ***«اعراب القرآن و بیانه»***. سوریه: دارالارشاد.
دعاس؛ حمیدان؛ قاسم (۱۴۲۵ق). ***«اعراب القرآن الکریم»***. دمشق: دارالمنیر.
دهقان، سمیرا؛ زارع زردینی، احمد؛ یحیی، میرحسینی (۱۴۰۰). "بررسی تفسیری نظائر آیات در سوره‌های همجوار به مثابه اولین گام درتفسیر قرآن به قرآن(مطالعه موردی سوره‌های الرحمن و واقعه)". ***مطالعات تفسیری***. ۴۷. ۲۰۸-۱۹۱. http://tafsir.maaref.ac.ir/article-1-1774-fa.html
راغب‌اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). ***«مفردات الفاظ القرآن»***. بیروت: دارالقلم.
ربیع‌نتاج، سید علی‌اکبر؛ خلیل، میثم (۱۳۹۵). "پژوهشی در تفسیر باطنی آیات۱۹ تا۲۲ سوره الرحمن". ***علوم و معارف قرآن و حدیث***. ۹. ۱۰۸-۹۱. https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1232459/
رضوان، هادی؛ زرین‌پور، داود (۱۳۹۲). "بررسی زیبایی شناسی مقابله و فاصله در سوره الرحمن". ***تحقیقات علوم قرآن و حدیث***. ۱۹. ۷۳-۵۷. https://doi.org/10.22051/tqh.2014.900
زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق). ***«الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»***. بیروت: دارالکتاب العربی.
ـــــــ (۱۹۷۹م). ***«اساس البلاغة»***. بیروت: دار صادر.

سید، جعفر (۱۳۷۶). ***«خلاصه سبک شناسی و انواع شعر پارسی»***. تهران: تربیت.
الشرتونی، رشید (۱۳۸۷). ***«مبادی العربیة»***. قم: دارالفکر.
شمیسا، سیروس (۱۳۷۴). ***«نگاهی تازه به بدیع»***. تهران: فردوس؛ دیدگاه.
صاحب، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق). ***«المحیط فی اللغة»***. بیروت: عالم الکتب.
طباطبایی، سید محمدرضا (۱۳۹۰). ***«صرف ساده»***. قم: دارالعلم.
طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). ***«المیزان فی تفسیر القرآن»***. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
الطبطبائی، عبدالمحسن (۲۰۱۶). ***«منظومة الجمل القرآنیة المکررة فی ضوءالسیاق و المعنی»***. رسالة المشرق.۳۱. ۷۵-۵.
طرافی، ام هانی؛ ذباح، سمیة (۲۰۲۱). ***«جمالیات التکرار فی سورةالرحمن»***. راهنما: حمودی، سعید. جمهوری الجزایر. دانشگاه محمد بوضیاف. دانشکده زبان و ادبیات. پایان‌نامه کارشناسی ارشد.
طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). ***«مجمع البحرین»***. تهران: مرتضوی.
طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). ***«التبیان فی تفسیرالقرآن»***. بیروت: دارالحیاء التراث العربی.
طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸). ***«اطیب البیان فی تفسی رالقرآن»***. تهران: اسلام.
عروسی‌حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق). ***«تفسیر نورالثقلین»***. قم: اسماعیلیان.
عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق). ***«الفروق فی اللغة»***. بیروت: دار الافاق الجدیدة.
فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). ***«مفاتیح الغیب»***. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). ***«کتاب العین»***. قم: هجرت.
فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق). ***«القاموس المحیط»***. بیروت: دار الکتب العلمیة.
فیض‌کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ق). ***«تفسیر الصافی»***. تهران: الصدر.
فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق). ***«المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی»***. قم: دارالهجرة.
قادری، محمدرضا (۱۳۸۴). ***«جستاری در قالب‌های شعری ترکیب‌بند و ترجیع‌بند»***. زبان و ادبیات فارسی.۲. ۴۲-۲۵. https://ensani.ir/fa/article/56283/
قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸). ***«تفسیر کنز الدقائق وبحر الغرائب»***. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق). ***«تاج العروس»***. بیروت: دارالفکر.
مشیری، مهشید (۱۳۸۵). "ترجیع‌بند صبر یا سرو قامت دوست". سعدی شناسی. ۹. ۱۱۰-۱۰۴. https://www.fars-encyclopedia.com/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=39
معرفت، محمدهادی (۱۳۹۳). ***«تاریخ قرآن»***.تهران: سمت.
ـــــــ (۱۳۹۰). ***«علوم قرآنی»***. تهران: سمت.
مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق). ***«تفسیر الکاشف»***. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
مکارم‌شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). ***«تفسیر نمونه»***. تهران:دارالکتب الاسلامیه.
مهران، احمد (۱۳۶۳). ***«ترجیع‌بند (انسان در آئینه زمان)»***. بی‌جا. بی‌نا.
مهنا، عبدالله علی (۱۴۱۳ق). ***«لسان اللسان»***. بیروت: دارالکتب العلمیة.
وهبه، مجدی؛ المهندس، کامل (۱۹۸۴). ***«معجم المصطلاحات العربیة فی اللغة و الادب»***. بیروت: مکتبة لبنان.
یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۴۰۰). ***«منزلت بی‌مانند المیزان و بایسته‌های امروزین تفسیر»***. قم: کتاب فردا.

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵

References

The Holy Quran
Alusi, M. (1415AH). Spirit of Meanings in the Interpretation of the Great Quran. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
Azharī, M. (1421AH). Refinement of Language. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
Ansarian, Hossein. (2004). Translation of the Quran. Qom: Osveh. [In Persian]
Al-Hamawi, I. (n.d.). The treasury of literature and the ultimate goal. Beirut: Dar al-Sader. [In Arabic]
Al-Shartuni, R. (2008). Mabadi al-Arabiya. Qom: Dar al-Fikr. [In Arabic]
Al-Tabtabaei, Abdul Mohsen (2016). "The System of Repeated Quranic Sentences in the Light of Context and Meaning". Risalat al-Mashreq.31. 75-5. [In Arabic]
Aroosi-Hoeizi, A. (1415AH). Tafsir Noor al-Thaqalayn. Qom: Ismailian. [In Arabic]
Askari, H. (1400AH). Al-Furuq fi al-Lugha. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadida. [In Arabic]
Amani-Pour, R. (2009). The Element of Repetition in the Quran: An Examination of the Reasons for the Repetition of Verses with a Focus on Surah Ar-Rahman. Zolal-e-Wahi. No. 15 and 16, pp. 39-38. [In Persian] https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1483872/
Bahrani, H. (1416AH). The Proof in the Interpretation of the Quran. Tehran: Bonyad Ba'athat. [In Arabic]
Boustani, F. (1996). Alphabetical Dictionary. Tehran: Islamic. [In Persian]
Darvish, M. (1415AH). The grammar of the Quran and its explanation. Syria: Dar al-Irshad. [In Arabic]
Dehghan, S; Zare-Zardini, A; Mir-Hosseini, Y. (2021). An Interpretative Study of the Parallels of Verses in Neighboring Surahs as the First Step in Tafsir of the Quran by the Quran (A Case Study of Surahs Ar-Rahman and Al-Waqi'ah). Interpretative Studies. No. 47, pp. 208-191. [In Persian] http://tafsir.maaref.ac.ir/article-1-1774-fa.html
Duas; Hamidan; Qasim. (1425AH). The grammar of the Holy Quran. Damascus: Dar al-Munir. [In Arabic]
Fakhr Razi, M. (1420AH). Mafatih al-Ghayb. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
Farahidi, Kh. (1409AH). Kitab al-Ayn. Qom: Hijrat. [In Arabic]
Firoozabadi, M. (1415AH). Al-Qamus al-Muhit. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [In Arabic]
Fayd Kashani, M. (1415AH). Tafsir al-Safi. Tehran: Al-Sadr. [In Arabic]
Fayoumi, A. (1414AH). Al-Misbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir lil-Raf'i. Qom: Dar al-Hijra. [In Arabic]
Hosaini-Estar Abadi, Sh. (1409AH). Interpretation of the apparent verses regarding the virtues of the pure lineage. Qom: Islamic Publications Office of the Society of Teachers of Qom Seminary. [In Arabic]
Hosseini-Shah Abd al-Azim, H. (1984). Twelver Interpretation. Tehran: Miqat. [In Persian]
Hamiri, N. (1420AH). The sun of sciences. Damascus: Dar al-Fikr. [In Arabic]
Ibn Sidah, A. (1421AH). The Definitive and the Greatest Surrounding. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
Ibn Ashour, M. (n.d.). The Liberation and Enlightenment. Beirut: History Foundation. [In Arabic]
Ibn Manzur, M. (1414AH). The Language of the Arabs. Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
Imru' al-Qais ibn Hujr. (2004). Diwan of Imru' al-Qais. Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
Jalal al-Din al-Suyuti, A. (n.d.). The Pearl of the Collected. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
Jawadi Amoli, A. (2017). Tafsir Tasnim. www.esra.ir. [In Persian]

Khomeini, R. (n.d.). Sahifeh Nour. Qom: Center for the Preservation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]

Khorrami, M. (2014). The Rhetoric of Repetition in the Quran and Ancient Arabic Poetry (Jahiliyyah). Linguistic Studies. No. 18, pp. 110-91. [In Persian] http://lrr.modares.ac.ir/article-14-9285-fa.html

Murtaza Zabidi, M. (1414AH). Taj al-Arous. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]

Ma'refat, M. (2014). History of the Quran. Tehran: Samt. [In Persian]

_____. (2011). Quranic Sciences. Tehran: Samt. [In Persian]

Mughniyeh, M. (1424AH). Tafsir al-Kashif. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]

Makarem Shirazi, N. (1995). Tafsir Namunah. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]

Mehrān, A. (1984). Tarjih Band (Human in the Mirror of Time). Bi-Ja. Bi-Na. [In Persian]

Mohnna, A. (1413AH). Lisan al-Lisan. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]

Moshiri, M. (2006). The Refrain of Patience or the Tall Figure of a Friend. Saadi Studies. Issue 9. 110-104. [In Persian]

https://www.fars-encyclopedia.com/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=39

Payandeh, A. (n.d.). Translation of the Quran. Tehran: Javidan. [In Persian]

Pour-Jaafar, M; Vaziq, B. (2008). The Image of the Garden and Landscape Elements in the Quran with Emphasis on Surah Ar-Rahman. Bagh-Nazar. No. 9, pp. 34-23. [In Persian] https://www.bagh-sj.com/article_51.html

Qomi-Mashhadi, M. (1989). Tafsir Kanz al-Daqaiq wa Bahr al-Ghara'ib. Tehran: Organization for Printing and Publication of the Ministry of Islamic Guidance. [In Arabic]

Qaderi, M. (2005). An Inquiry into the Poetic Forms of Tazmin and Tarji'band. Persian Language and Literature. No. 2, pp. 42-25. [In Persian] https://ensani.ir/fa/article/56283/

Raghib Isfahani, H. (1412AH). The vocabulary of the Quranic words. Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic]

Rabii-Nataj, A; Khalil, M. (2016). A Study on the Esoteric Interpretation of Verses 19 to 22 of Surah Ar-Rahman. Sciences and Knowledge of the Quran and Hadith. No. 9, pp. 108-91. [In Persian] https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1232459/

Rezvan, H; Zarrin-Pour, D. (2013). A Study of Aesthetic Contrast and Distance in Surah Ar-Rahman. Researches in Quranic Sciences and Hadith. No. 19, pp. 73-57. [In Persian] https://doi.org/10.22051/tqh.2014.900

Seyyed, J. (1997). Summary of Stylistics and Types of Persian Poetry. Tehran: Tarbiat. [In Persian]

Shamisa, C. (1995). A Fresh Look at Rhetoric. Tehran: Ferdows; Didgah. [In Persian]

Sahib, I. (1414AH). Al-Muhit fi al-Lugha. Beirut: Alam al-Kutub. [In Arabic]

Tha'alibi, A. (1414AH). The Jurisprudence of Language. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]

Tabatabai, M. (2011). Simple Morphology. Qom: Dar al-Ilm. [In Arabic]

Tabatabai, M. (1417AH). Al-Mizan in the Interpretation of the Quran. Qom: Office of Islamic Publications of the Society of Teachers of Qom Seminary. [In Arabic]

Tahriri, F. (1996). Majma' al-Bahrain. Tehran: Mortezaei. [In Arabic]

Tarafi, Umm Hani; Dhabah, Somayeh. (2021). "The Beauty of Repetition in Surah al-Rahman". Supervisor: Hamoudi, Said. Republic of Algeria. Mohamed Boudiaf University. Faculty of Language and Literature. Master's thesis. [In Arabic]

Tusi, M. (n.d.). Al-Tibyan in the Interpretation of the Quran. Beirut: Dar al-Haya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]

Tayyib, A. (1999). Atyab al-Bayan in the Interpretation of the Quran. Tehran: Islam. [In Arabic]
Wahba, M; Al-Muhandis, K. (1984 AD). Dictionary of Arabic Terminology in Language and Literature. Beirut: Lebanon Library. [In Arabic]
Yazdanpanah, Y. (2021). The Unmatched Status of the Scale and Contemporary Interpretations, Qom: Ketab-e Farda. [In Persian]
Zamakhshari, M. (1407AH). Al-Kashaf. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
_____. (1979). Asas al-Balagha. Beirut: Dar Sader. [In Arabic]

سال دهم
شمارهٔ دوم
پیاپی: ۱۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۵