

## دو فصلنامه

# مطالعات ادب اسلامی

سال اول، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۴۰۱

واژه گزینی و گرته برداری دستوری در ترجمه های کهن قرآن (مقایسه کشف الأسرار و روض الجنان) ..	۱
علی اصغر شهبازی	
جمالیات الناص القرآنی فی روایة ياصاحبی السجن لأیمن العتوم	۱۹
شهره برباری، سعاد طوبی	
آرایه مراعات نظیر در پنج جزء آخر قرآن کریم.....	۴۵
حسن سربار، سرگل ویسی	
الاستراتیجیة التوافصیة والتداولیة فی القصص القرآنی: سوره یوسف أنمودجا ..	۶۳
خدیجه مرات	
التراکیب العدولیة ومقاصدھا الدلالیة فی القرآن الکریم.....	۸۳
مبروکہ الہاشمی علی البویشی	
تأثیر ابو علی فارسی بر نظریة «نظم» جرجانی از جنبه های نحوی، لغوی و بافت کلام .....	۱۰۳
سجاد عربی، سید حیدر فرع شیرازی	
تجلى قرآن در رمان «رؤوس الشیاطین» اثر أیمن العتوم .....	۱۲۵
محمد رضا عزیزی پور، مرند نادری	
دينامیک الاتزیاح الدلایلی فی القرآن الکریم بین إلف الاستعمال وعمق الدلالة.....	۱۴۳
السید محمد سالم العوضی، رجب إبراهیم أحمد عوض	
کاربست نظریه اسکوپوس در ارزیابی کیفی ترجمه علی ملکی از قرآن کریم؛ مورد مطالعه المدثر.....	۱۶۳
علی افضلی، لطیفه شهبازی	
معناشناسی واژه عذاب و ترکیب‌های اضافی آن در قرآن کریم با تاکید بر رابطه هم‌نشینی .....	۱۸۷
حسین مهتدی، نوش آفرین مرسلی	
معناشناسی اسلوب کنایه در نهج البلاغه (مطالعه موردي خطبه قاصعه).....	۲۰۹
سودابه مظفری، فاطمه خرمیان	
کارکرد معنایی واژه «ید» و مشتقات آن در قرآن کریم (مطالعه موردي تفسیر المیزان) .....	۲۲۹
مهرداد آقایی، آرزو حسین پور	
چکیده های انگلیسی.....	۲۴۵

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ





## دو فصلنامه مطالعات ادب اسلامی

دوره اول، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۴۰۱

دو فصلنامه مطالعات ادب اسلامی بر اساس مجوز شماره ۸۳۵۰۸ مورخ ۱۴۰۰/۰۶/۲۲ مدیر کل دفتر سیاست گذاری و برنامه ریزی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی در حوزه های زبان و ادبیات عربی با تمرکز بر ادب اسلامی و با هدف نشر پژوهش های مبتکرانه، علمی و اصیل در جهت تبیین، تفہیم و گسترش ابعاد مختلف ادبیات اسلامی به دو زبان فارسی و عربی منتشر می شود. گستره موضوعات مقالات این مجله در موضوع های زیر است:

۱. پژوهش های اصیل در زمینه متون شعر با رویکرد اسلامی در دوره های مختلف تاریخ ادبیات؛
۲. پژوهش های اصیل در زمینه متون نشر با رویکرد اسلامی در دوره های مختلف تاریخ ادبیات؛
۳. پژوهش در حوزه نقد و نظریه پیرامون مطالعات اسلامی؛
۴. پژوهش در موضوعات ادبیات تطبیقی اسلامی.

کلیه حقوق برای دانشگاه کردستان محفوظ است. درج مطالب این نشریه لزوماً منعکس کننده نظارت مجموعه دست اندر کاران دو فصلنامه نیست و بنا به تعهدی که نویسنده(گان) به همراه مقاله به محله ارسال می نمایند، بدیهی است صحت مطالب هر مقاله، بر عهده نویسنده(گان) است.



صاحب امتیاز: دانشگاه کردستان

مدیر مسؤول: محسن پیشوایی علوی (دانشیار دانشگاه کردستان، سنندج)

سردبیر: سید مهدی مسبوق (استاد دانشگاه بوعلی سینا، همدان)

جانشین سردبیر: هادی رضوان (دانشیار دانشگاه کردستان، سنندج)

دبیران تخصصی: ۱. حسن سرباز (دانشیار دانشگاه کردستان، سنندج)

۲. شرافت کریمی (استادیار دانشگاه کردستان، سنندج)

مدیر اجرایی: جمیل جعفری (استادیار دانشگاه کردستان، سنندج)

ناشر: انتشارات دانشگاه کردستان

### هیئت تحریریه نشریه بر اساس ترتیب الفبایی

#### بین المللی:

أمير رفيق عولا محمود المصيفي (أستاذ بجامعة سوران، إقليم  
كردستان العراق)

دلدار غفور حمد أمين (أستاذ بجامعة صلاح الدين، إقليم  
كردستان العراق)

سعاد بنسناسي (أستاذة بجامعة وهران ۱ أحمد بن بلة، الجزائر)  
السيد محمد سالم العوضي (أستاذ بجامعة مينيسوتا، أمريكا)  
عاصم شحادة صالح علي (أستاذ بجامعة الإسلامية العالمية،  
كوالالامبور، ماليزيا)

مصطفى محمد رزق السواحلي (أستاذ بجامعة سلطان شريف  
علي، بروناي دار السلام)

#### داخلی:

جهانگیر امیری (استاد دانشگاه رازی کرمانشاه)

حسن سرباز (دانشیار دانشگاه کردستان)

سید فضل الله میرقادری (استاد دانشگاه شیراز)

عبدالله رسول نژاد (دانشیار دانشگاه کردستان)

محسن پیشوایی علوی (دانشیار دانشگاه کردستان)

محمد على آذرشپ (استاد دانشگاه تهران)

مرتضی قائمی (استاد دانشگاه بوعلی سینا همدان)

وحید سبزیان پور (استاد دانشگاه رازی کرمانشاه)

تلفن تماس: ۰۸۷۳۳۶۶۴۶۰۰ (داخلی ۲۲۱۲)

واتساب: ۰۹۱۸۸۷۷۴۵۲۱

رايانame: [jilr@uok.ac.ir](mailto:jilr@uok.ac.ir)

وبگاه: <https://jilr.uok.ac.ir>

ویراستار علمی: شرافت کریمی

ویراستار فنی: جمیل جعفری

ویراستار انگلیسی: جمیل جعفری

صفحه آراء: جمیل جعفری

#### نشانی نشریه:

سنندج، بلوار پاسداران، دانشگاه کردستان، دانشکده زبان و ادبیات، گروه زبان و ادبیات عربی

کد پستی: ۶۶۱۷۷-۱۵۱۷۵

## شرایط پذیرش مقاله و ویژگی‌های آن در مجله مطالعات ادب اسلامی

مقاله ارسالی باید دارای ویژگی‌های زیر باشد:

۱. در حیطه موضوعات تعریف شده برای محتوای نشریه مطالعات ادب اسلامی باشد.
۲. حاصل کار پژوهشی نویسنده / نویسنده‌گان باشد و در حوزه ادبیات اسلامی از اصالت علمی برخوردار باشد.
۳. در نشریه دیگری چاپ نشده و یا هم‌زمان برای سایر مجلات داخلی یا خارجی ارسال نشده باشد.
۴. مقاله باید دارای بخش‌های زیر باشد:  
چکیده (به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی)؛  
مقدمه (شامل بیان مسئله، سؤالات تحقیق و پیشینه)؛  
چارچوب نظری؛  
متن اصلی؛  
نتیجه گیری؛  
فهرست منابع.
۵. لازم است کلیه موارد قید شده در فایل راهنمای نویسنده‌گان، به طور کامل و با دقت رعایت شود.
۶. مقاله باید در محیط نرم افزار ورد ۲۰۱۰ و یا نسخه‌های بروزتر، تایپ شده باشد.
۷. حجم مقاله باید از ۲۲ صفحه یا از ۷۰۰۰ کلمه بیشتر باشد.
۸. مقاله باید منحصراً از طریق وبگاه اختصاصی مجله به نشانی: <https://jilr.uok.ac.ir> ارسال شود.

## راهنمای نویسنده‌گان

۱. نوع و اندازه خط در مقالات فارسی، Nazanin B با اندازه ۱۲ و در مقالات عربی، Traditional Arabic با اندازه ۱۴ است.
۲. فاصله بین سطرها یک سانتی‌متر است.
۳. نوع کاغذ A4 انتخاب می‌شود و اندازه حاشیه‌های بالا و پایین ۴،۵ و حاشیه‌های راست و چپ، ۴ سانتی‌متر است.
۴. هر عنوان فرعی، از متن ماقبل یک سانتی‌متر فاصله خواهد داشت؛ یعنی، پس از هر پاراگراف، یک اینتر اضافه زده شده، سپس عنوان فرعی آورده می‌شود.
۵. رعایت قواعد املاء در نگارش فارسی (مانند: نیم فاصله، ویرگول، ویرگول نقطه و ...) و در نگارش عربی (مانند: رعایت همزه‌های وصل و قطع، چسبیدن واو عطف به کلمه مبعد، ویرگول، ویرگول نقطه و ...) لازم است.
۶. فایل اصلی مقاله، بدون ذکر نام نویسنده (نویسنده‌گان) آورده می‌شود و مشخصات کامل نویسنده (نویسنده‌گان) با ذکر وابستگی دانشگاهی، رایانمه، نشانی و شماره همراه، در فایل دیگری قید می‌شود.
۷. چکیده در حداقل ۲۵۰ کلمه آورده می‌شود که شامل خلاصه‌ای از بیان مسأله، اهداف، روش تحقیق، و نتایج است.
۸. تعداد واژگان کلیدی، حداقل ۷ واژه است.
۹. اگر بند (پاراگراف)، بلافاصله به دنبال عنوان بباید، بدون تورفتگی (ایندنت) نوشته می‌شود؛ اما اگر، به دنبال بند دیگری قرار گیرد، نیم سانتی‌متر به عنوان تورفتگی در سطر اول، اعمال خواهد شد.
۱۰. برای تفکیک بخش‌های مقاله از هم دیگر، از نظام شماره‌گذاری به شرح زیر بهره برده می‌شود:

۱	- مقدمه
۱-۱	- بیان مسأله
۲-۱	- سؤالات تحقیق
۳-۱	- پیشینه تحقیق
۲	- چارچوب نظری
۳	- تحلیل
۴	- نتایج

۱۱. نام کتاب و نام مجله، به صورت مایل (ایتالیک) نوشته می‌شود. عنوان مقالات نیز به دو شکل آورده می‌شوند: داخل گیومه «» یا بدون گیومه.
۱۲. برای اجتناب از اشتباه در تاریخ چاپ کتب، بهتر است برای تاریخ قمری، حرف ق و برای تاریخ شمسی، حرف ش، آورده شود؛ اما تاریخ میلادی، به دلیل عدم التباس، بدون حرف م ذکر می‌گردد.
۱۳. برای نوشتن ابیات شعری، از جدول بهره برده می‌شود تا به حفظ زیبایی بصری، کمک شود.

## شیوه نگارش ارجاعات

۱. ارجاعات مستقیم درون گیومه قرار می‌گیرند.
۲. ارجاعات در ضمن مقاله، به صورت درون متنی آورده می‌شوند و از آوردن آن‌ها در پاورقی، اجتناب می‌گردد. در نوشتن ارجاع درون متنی، از پرانتز استفاده شده و از شیوه زیر پیرروی می‌شود:  
(نام خانوادگی، سال چاپ: شماره جلد / شماره صفحه) = (ضیف، ۱۹۸۲: ۲۵۱/۲)  
(نام خانوادگی، سال چاپ، شماره صفحه) = (فاخوری، ۱۹۹۰: ۴۵)  
در صورتی که مؤلفین ۲ نفر باشند: (نام خانوادگی نفر اول و نام خانوادگی نفر دوم، سال چاپ: شماره صفحه) = (حسینی و احمدی، ۱۳۸۴: ۲۷)  
در صورتی که مؤلفین بیش از ۲ نفر باشند: (نام خانوادگی نفر اول و همکاران، سال چاپ: شماره صفحه) = (رحمانی و همکاران، ۱۴۰۲: ۴۷)  
آیات قرآنی داخل پرانتز ویژه نگارش آیات آورده می‌شوند و ارجاع به آن‌ها چنین نوشته می‌شود: (بقره/ ۱۴۵).
۳. اقتباس بیش از ۴۰ واژه، با فونتی کوچک‌تر از متن اصلی ۱۱ در متن فارسی و ۱۳ در متن عربی) نوشته شده و در بنده (پاراگرافی) جداگانه که یک سانتی متر تورفتگی دارد، بدون علامت نقل قول، آورده می‌شوند.

برنجکار درباره اندیشه ارسطو می‌نویسد:

ارسطو چون به چگونگی طبیعت چشم دوخته بود، هیچ گاه از عقل که محرّک نامتحرّک است، نتوانست پا را فراتر گذارد؛ زیرا با کشف آن، نهایی ترین علل چگونگی طبیعت مکشوف گشته و تبیین صیروفت و تبدّل موجودات طبیعی به یکدیگر، ممکن می‌گردد (برنجکار، ۱۳۷۴: ۲۵ و ۲۶).

۵. منابع پایانی، بدون عدد گذاری و بدون تورفتگی، نوشته می‌شوند؛ اما اگر منبع بیش از یک سطر باشد، در سطر دوم و ...، از تورفتگی (Hanging) بهره برده می‌شود.
۶. منابع پایانی بر اساس نظام ارجاع نویسی APA نوشته می‌شوند که شیوه آن، تلویحًاً در مثال‌های زیر، بیان شده است:

الف. مقاله:

۱-۱. یک مؤلف:

حمیدی، علی (۲۰۲۰). أثر علم الدلالة في تفسير القرآن الكريم. دراسات الأدب الإسلامي، سال اول، شماره ۲، ۳۸-۲۰.

۱-۲. دو مؤلف:

حميدي، على؛ وأحمدى، حسن (٢٠٢٠). أثر علم الدلالة فى تفسير القرآن الكريم. دراسات الأدب الإسلامى، سال اول، شماره ٢، ٣٨-٢٠.

### ١-٣. سه مؤلف:

حميدي، على؛ وأحمدى، حسن؛ و باقري، سعيد (٢٠٢٠). أثر علم الدلالة فى تفسير القرآن الكريم. دراسات الأدب الإسلامى، سال اول، شماره ٢، ٣٨-٢٠.

### ١-٤. بيش از سه مؤلف:

حميدي، على؛ وأحمدى، حسن؛ باقري، سعيد؛ و ديجران (٢٠٢٠). أثر علم الدلالة فى تفسير القرآن الكريم. دراسات الأدب الإسلامى، سال اول، شماره ٢، ٣٨-٢٠.

## ب. كتاب:

### ١-١. يك مؤلف:

حميدي، على (١٩٧٢). علم البلاغة من منظور الدراسات المعاصرة (الطبعة السادسة). (على يونسى، مترجم) بيروت: دار الفكر.

### ١-٢. دو مؤلف:

حميدي، على؛ وأحمدى، حسن (١٩٧٢). علم البلاغة من منظور الدراسات المعاصرة (الطبعة السادسة). (على يونسى، مترجم) بيروت: دار الفكر.

### ١-٣. سه مؤلف:

حميدي، على؛ وأحمدى، حسن؛ و باقري، سعيد (١٩٧٢). علم البلاغة من منظور الدراسات المعاصرة (الطبعة السادسة). (على يونسى، مترجم) بيروت: دار الفكر.

### ١-٤. بيش از سه مؤلف:

حميدي، على؛ وأحمدى، حسن؛ باقري، سعيد؛ و ديجران (٢٠٢٠). علم البلاغة من منظور الدراسات المعاصرة (الطبعة السادسة). (على يونسى، مترجم) بيروت: دار الفكر.

## ج. پایان نامه:

صادقت، سالم (٢٠١٤). *التناص الدينى فی شعر أبي العتاھيہ* (رسالہ ماجستیر). جامعۃ کردستان، سندج.  
کرمی، جمال (٢٠٢). *الشخصیه و اثرها فی التماسک النصی فی روایه المستنقع لحنان مینه* (اطروحة دكتوراه).  
جامعۃ طهران، طهران.

### د. سایت اینترنتی:

نام خانوادگی، نام (سال، ماه روز). عنوان صفحه. بازاری از سایت .... [ذکر آدرس سایت]  
اسدی، محمد باقر (١٤٠١ش، دی ٢٥). آموزش ساده صرف فعل ماضی و مضارع در عربی با خصایر. بازاری از سایت عربی برای همه: <http://arabiforall.com/post/560/>

\*\*\*\*\*

### راهنمای فونت

البحوث العربية	مقالات فارسي
Traditional Arabic 16 Bold	عنوان العنوان B Nazanin 14 Bold
Traditional Arabic 14 Bold	كلمة "الملاخص" و عبارة "الكلمات المفتاحية" B Nazanin 12 Bold
Traditional Arabic 12	نص الملاخص والكلمات المفتاحية B Nazanin 10
-----	Times New Roman 13 Bold
-----	Times New Roman 11 Bold
-----	Times New Roman 11
Traditional Arabic 14	نص المقال B Nazanin 12
-----	عبارات انگلیسی در مقالات Times New Roman 11
Traditional Arabic 13 Bold	عبارات عربي در مقاله النصوص المنسولة (آيات القرآن، أبيات الشعر) Traditional Arabic 13 Bold
Traditional Arabic 14 Bold	تیترهای سطح اول و بیشتر عناوین المستوى الأول أو ما دونه B Nazanin 12 Bold
Traditional Arabic 13	منابع و مأخذ فارسي المراجع العربية B Nazanin 11
-----	منابع و مأخذ لاتين Times New Roman 10
Traditional Arabic 12	ارجاعات درون متنی فارسي الإحالات الداخل نصية B Nazanin 10
-----	ارجاعات درون متنی لاتین Times New Roman 9

## فهرست مطالب

### صفحه

### عنوان

واژه‌گزینی و گرتهبرداری دستوری در ترجمه‌های کهن قرآن (مقایسه کشف الاسرار و روض الجنان) ..... ۱	علی اصغر شهبازی (استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه بین المللی امام خمینی، قزوین، ایران)
جملات التناص القرآني في رواية "يا صاحبى السجن" لأيمن العتوم (مقاربة سيميائية لعبدة العنوان) ..... ۱۹	شهيرة بباري (قسم الآداب واللغة العربية، كلية الآداب واللغات، جامعة محمد خضر، بسكرة، الجزائر) سعاد طويل (قسم الآداب واللغة العربية، كلية الآداب واللغات، جامعة محمد خضر، بسكرة، الجزائر)
آرایه مراعات نظری در پنج جزء آخر قرآن کریم ..... ۴۵	حسن سریاز (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران) سرگل وسی (کارشناس ارشد دانشگاه کردستان، سنندج، ایران)
الاستراتيجية التواصلية والتداولية في القصص القرآني؛ سورة يوسف أنموذجا ..... ۶۳	خديجة مرات (قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة محمد لمين دباغين، سطيف ۲، الجزائر)
الترakinip العدولية ومقاصدها الدلالية في القرآن الكريم ..... ۸۳	مبروكه الهاشمي علي الوعيشي (الأستاذ المساعد بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية التربية، جامعة طرابلس، ليبيا)
تأثیر ابو علی فارسی بر نظریة «نظم» حر حانی از جنبه‌های نحوی، لنوی و بافت کلام ..... ۱۰۳	سجاد عربی (دانشجوی دکترای زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران) سید حیدر فرع شیرازی (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران)
تجلي قرآن در رمان «رؤوس الشياطين» اثر أيمن العتوم ..... ۱۲۵	محمد رضا عزيزی پور (استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران) مرشد نادری (کارشناس ارشد زبان و ادبیات عربی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران)
دينامية الانزياح الدلالي في القرآن الكريم بين إلف الاستعمال وعمق الدلالة ..... ۱۴۳	السيد سالم العوضي (أستاذ مشارك بكلية اللغات والاتصال بجامعة زين العابدين، تونساجانو، مالیزیا) رجب إبراهيم أحمد عوض (أستاذ مساعد بكلية اللغة العربية بجامعة السلطان عبدالحميد معظم شاه الإسلامية العالمية، مالیزیا)
کاربست نظریه اسکوپوس در ارزیابی کیفی ترجمه‌های ملکی از قرآن کریم؛ مورد مطالعه سوره المدثر ..... ۱۶۳	علی افضلی (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه تهران، تهران، ایران) لطیفه شهبازی (کارشناس ارشد مطالعات ترجمه، داشگاه تهران، تهران، ایران)
معناشناسی واژه عذاب و ترکیب‌های اضافی آن در قرآن کریم با تاکید بر رابطه همنشینی ..... ۱۸۷	حسین مهندی (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران) نوش آفرین مرسلی (کارشناس ارشد زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران)
معناشناسی اسلوب کنایه در نهج البلاغه (مطالعه موردی خطبه قاصده) ..... ۲۰۹	

- سودابه مظفری (استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران)  
فاطمه خرمیان (دکترای زبان و ادبیات عربی دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران)
- کار کرد معنایی واژه «ید» و مشتقات آن در قرآن کریم (مطالعه موردی تفسیر المیزان) ..... ۲۲۹
- مهرداد آقایی (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران)
- آرزو حسین پور (کارشناس ارشد زبان و ادبیات عربی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران)
- چکیده های انگلیسی ..... ۲۴۰



## واژه‌گزینی و گرته‌برداری دستوری در ترجمه‌های کهن قرآن (مقایسه کشف الاسرار و روض الجنان)

علی اصغر شهبازی<sup>۱</sup> (استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه بین المللی امام خمینی، قزوین، ایران)

تاریخ الوصول: ۱۴۰۰/۰۱/۲۶

تاریخ القبول: ۱۴۰۰/۰۳/۲۹

صفحات: ۱۸-۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۱۹

### چکیده

برگردان‌های کهن فارسی از آیات شریف قرآن کریم در زمرة ذخائر ارزشمند ادب فارسی است. کشف الاسرار مبیدی و روض الجنان ابوالفتوح رازی از جمله این آثار است که تاریخ تألیف هر دو، به فاصله‌ی یک دهه از یکدیگر، به سده ششم هجری برمی‌گردد. مبیدی در سال ۵۲۰ هجری، و ابوالفتوح نیز در اواسط این سده، یعنی در میان سال‌های ۵۱۰ ق و ۵۵۶ ق، به تألیف این دو اثر پرداخته‌اند. ترجمه و دقت ادبی این دو اثر ارزشمند، آن‌ها را از آثار پیشین خود متمایز ساخته و در بخش تفسیر نیز میراثی پریار از مسائل فقهی، عرفانی و حدیثی، به یادگار گذاشته‌اند. در این مقاله با تمرکز بر برگردان واژگان شماری از آیات قرآن کریم در این دو اثر، به مسئله واژه‌گزینی و گرته‌برداری‌های نحوی در این دو ترجمه می‌پردازیم. پدیده‌ای که در میان ترجمه‌های کهن، به دلیل التراجم قابل توجه متوجهان به متن مبدأ، تا حدودی مرسوم و متداول بوده است و از امانتداری آن‌ها پرده بر می‌دارد. نتیجه این بررسی بیانگر این است که تبعیت از اسلوب آیات قرآنی و توجه به ساختار عربی آیات در نزد هر دو مترجم به روشنی قابل ملاحظه است؛ ولی این مسئله در نزد مبیدی بسیار کمرنگ‌تر از صاحب روض الجنان است؛ از همین روست که ترجمه آیات در بخش نخست (النوبه الأولى) کشف الاسرار بسیار روان‌تر از روض الجنان جلوه می‌کند. در واژه‌گزینی نیز ترجیح مبیدی بر کاربرد واژه‌های فارسی‌تبار و بومی است، چنان‌که افزوده‌های تفسیری و ذکر مرافد‌ها، در روانی نشر ترجمه وی نقشی برجسته ایفا نموده و جمله‌بندی و خصوصیات نحوی وی را به ساختار فارسی نزدیک‌تر ساخته است.

**کلیدواژه‌ها:** ترجمه آیات، ابداع واژگانی، گرته‌برداری، کشف الاسرار، روض الجنان.

<sup>۱</sup> پست الکترونیک: shahbazi@hum.ikiu.ac.ir

## اختیار المعادل والاقتراض اللغوي في الترجمات القديمة للقرآن الكريم (مقارنة كشف الأسرار وروض الجنان نموذجاً)

### الملخص

إن الترجمات القرآنية القديمة إضافة إلى قيمتها التاريخية، لها أهمية فائقة من الجهة الأدبية واللغوية. ولعلها هي أولى الترجمات التي ظهرت في تاريخ الترجمة الفارسية. وصلت إليها ذخائر ثمينة من المفردات والمصطلحات الفارسية عبرها وصانت نفسها من يد الفنان والزوال. كانت معظم الترجمات القديمة تعول على النص القرآني وتراعي نظم الأصل وترتيبه وتنقل المعنى اللغوي للمفردات. فترجمة القدماء كانت موجهة في الأساس نحو اللغة المصدر ، وضعوا معادلات فارسية تحت العبارات القرآنية واقتدوا بصياغتها ونحوها. ومن بين هذه الترجمات الзамنة كشف الأسرار للمبیدی وروض الجنان لأبي الفتوح الرازی، يعود تاریخهما إلى القرن السادس الهجري، يفصل بينهما عقد من الزمان. في المقال هذا، نحاول أن نذكر على عدد من آيات القرآن الكريم للكشف عن كيفية اختيار الكلمات وظاهرة الاقتراض اللغوي. تشير نتائج هذه الدراسة إلى أن اتباع أسلوب الآيات القرآنية والاهتمام بالبنية العربية لآيات أمر ملحوظ لدى المترجمين. لكن هذه المسألة أقل أهمية عند المبیدی. فترجمته تعدّ دقة لغويةً وذات المعادلات الفارسية الواضحة إضافة إلى كونها مفعمة بجمال الأنفاظ والعبارات. فالناظر في النوعية الأولى التي اختصت بترجمة الآی القرآنية يدرك أن المبیدی حدا حذو نقلة الترجمة الرسمية (أی ترجمة الطبری) إذ اختصّ جلّ اهتمامه بذكر المعنى اللغوي للمفردات والإتيان بنظيراتها الفارسية.

**الكلمات المفتاحية:** ترجمة الآی القرآنية، الإبداع اللغوي، الاقتراض، كشف الأسرار، روض الجنان.

## ۱- مقدمه

بی‌گمان یکی از جلوه‌های آیات آسمانی که رائحه‌ای دل‌انگیز به ادب فارسی بخشیده، برگردان‌های کهن این کتاب جاویدان به زبان فارسی است؛ چه آن‌که، افزون بر انتقال میراثی گران‌بها از واژگان، ادبی سترگ به ارمغان نهاده و ویژگی‌های نثر فارسی آن روزگاران را به نیکی ترسیم می‌کند، به گونه‌ای که امروز هیچ زبان‌دان و مترجم زیردستی خود را بی‌نیاز از این گنجینه‌ی پُربهای نمی‌داند و در واقع، تک تک واژه‌ها و تعابیر این آثار، ارزش زبانی و تاریخی عظیمی دارد که اینک راه‌گشای محققان در زمینه‌های ترجمه و زبان‌شناسی است. تاریخ دقیق نخستین برگردان‌های قرآن به درستی مشخص نیست، چرا که پاره‌ای از این آثار در طول روزگاران از میان رفته و یا تنها بخش ناچیزی از آن‌ها باقی مانده است که در تعیین دوره تاریخی آن اختلاف وجود دارد. اما آنچه مسلم است آغاز ترجمه قرآن به شکل رسمی، به فتوای علماء و شیوخ مأواه‌النهر و به درخواست امیر سامانی (۳۵۰-۳۶۵ ق) بوده است که زمان آن به سده چهارم هجری برمی‌گردد، هر چند که به باور برخی از صاحب‌نظران، در فاصله سده نخست تا چهارم هجری هم نشانه‌هایی از ردپای ترجمه‌های متعدد وجود دارد (رواقی، ۱۳۸۶: ۴۷؛ آذرنوش و دیگران، ۱۳۸۹: ۱۶). پس از این امر شکوهمند به صورت رسمی در قرن چهارم، برگردان‌های قرآن سیری صعودی به خود می‌یابند، به گونه‌ای که ترجمه‌های متعددی چون: ترجمه آهنگین، ترجمه و تفسیر قرآن پاک، ترجمه و تفسیر سورآبادی، تاج التراجم اسفراینی، در سده‌های پنجم و ششم پدیدار می‌گرددند، اما با آغاز قرن هفتم هجری، گویی تا حدودی از شتاب این روند کاسته شده و رو به افول می‌گذارد که به اعتقاد اهل تحقیق و نظر، علاوه بر هجوم مغول، رشد تصوف و سلفی گری، در این امر تأثیری مستقیم داشته است (ر.ک: رضایی اصفهانی، ۱۳۸۶: ۵۵).

از میان تفسیرها و برگردان‌های مهم قدیمی که در ادب فارسی از اهمیت و جایگاهی ویژه برخوردار بوده، و در حفظ واژگان و بالندگی نثر فارسی نقشی نموده است، تفسیر کشف الأسرار میدی و روض الجنان ابوالفتوح رازی است که تاریخ تألیف هر دو، به فاصله‌ی یک دهه از یکدیگر، به سده ششم هجری برمی‌گردد. میدی در سال ۵۲۰ هجری، و ابوالفتوح نیز به گمان غالب در اواسط این سده، یعنی در میان سال‌های ۵۱۰ و ۵۵۶ ق، به تألیف این اثر پرداخته است (بهار، ۱۳۴۹: ۳۹۲/۲). نثر نسبتاً روان و دققت ادی این دو اثر ارزشمند، آن‌ها را از آثار پیشین خود گذاشته‌اند. افزون بر آن، آثاری از این دست، در تحول جریان نثر فارسی نقشی مهم ایفا نموده‌اند، دکتر ذبیح الله صفا در این زمینه می‌نویسد: «نشر پارسی در این عهد تدریجاً از حالت ساده قدیم بیرون می‌رفت، و پارسی روان و دل‌انگیزی که در آثار دوره سامانی می‌بینیم اندک اندک به نشر متكلّف مصنوع که آمیزش بسیار با تازی یافته باشد، بدل می‌گردید. مبدأ و منشأ اصلی تغییر سبک

پارسی را در این عهد باید رواج ادبیات عربی در میان طبقه درس خوانده دانست، و این امر علاوه بر آن که نتیجه نفوذ روزافزون دین اسلام و متعلقات آن بود، از توسعه مدارس دینی و تعدد آنها در سراسر کشور نیز حاصل شده بود؛ زیرا این مدارس که رائج‌ترین مراکز تدریس و تحصیل بود، وسیله قاطعی برای آشنایی و اعتیاد طالبان علم با زبان و ادب عربی شد و آن زبان را در این نفوذ معنوی بخشید» (صفا، ۱۳۹۲: ۳۳۲).

## ۲- پیشینه پژوهش

به دلیل اهمیت این دو تفسیر، پژوهش‌گران بسیاری به بررسی آن دو همت گماشته و پرده از جنبه‌های ادبی و زبانی آن گشوده‌اند، از جمله این تحقیق‌های ارزشمند، می‌توان به مواردی چون: تحقیق در تفسیر ابوالفتوح رازی تأییف عسکر حقوقی، و لطایفی از قرآن کریم (برگزیده از کشف الأسرار و عده الأبرار)، از محمدمهدی رکنی، اشاره کرد که هر یک تأییفاتی مستقل در راستای ویژگی‌های ادبی و زبانی این دو اثرند. درباره بررسی چگونگی ترجمه آیات در این دو تفسیر و دیگر ترجمه‌های کهن نیز، کتاب تاریخ ترجمه از عربی به فارسی (از آغاز تا عصر صفوی)، اثر آذرنوش، تحقیقی عالمانه و روشنمند در این زمینه است. آثار دیگری نیز در قالب مقالات به انجام رسیده است که می‌توان از نمونه‌هایی چون: «سبک معیار در ترجمه آیات قرآنی کشف الاسرار و روض الجنان» (ناصح، ۱۳۷۹ش)، «تأثیر عرفان بر تفاسیر قرآن بر اساس روض الجنان و کشف الاسرار» (باباسالار، ۱۳۸۷ش)، «چند ویژگی زبانی در ترجمه آیات تفسیر کشف الاسرار» (طاهری و دیگران، ۱۳۹۱ش)، وغیره، یاد کرد. در این آثار و نمونه‌های مشابه که مورد بررسی قرار گرفت مقایسه و تطبیق چگونگی ترجمه این دو تفسیر همدوره، چندان مورد اهتمام نبوده و تشابه و اختلاف آن‌ها به نیکی تبیین نگشته است. با توجه به این مسئله در این نوشتار مختصر، تلاش گردید با نگاهی دوباره و خوانشی نو به این دو اثر گرانقدر، ویژگی‌های زبانی موجود در انتخاب واژه‌ها بررسی و ارائه گردد تا از رهگذر آن به پرسش‌های زیر، پاسخی مناسب ارائه گردد:

- الف) این دو ترجمه در مسئله ابداع واژگان و گرتهداری دستوری چه ویژگی‌هایی دارند؟  
ب) تفاوت‌ها و شباهت‌های مختصات زبانی این دو تفسیر در برگردان آیات قرآن، در چه مواردی است؟

از آن‌جا که بیان تمامی ویژگی‌ها و بررسی کامل آیات در نوشتاری چنین، امکان پذیر نیست، به مطالعه و بررسی ترجمه گزیده‌هایی از آیات، اکتفا گردید تا به پاره‌ای از اصول و سبک زبانی دو ترجمه و تفاوت‌های آن دو دست یازیم.

### ۳- مسئله واژه‌گزینی<sup>۱</sup> در ترجمه‌های کهن قرآن

همیت عمدۀ ترجمه‌های دیرین را باید در انتخاب معادل‌ها و واژه‌ها دانست. واژه‌ها و برابرنهاده‌های قرآنی بر اساس مفهوم و نمودهای کلمات عربی ساخته یا انتخاب می‌شد و در این فرآیند ساختار واژه و فصاحت آن از دقیقی خاص همراه بود. این شیوه کار مترجمان قدیم، مسئله توأم‌مندی دستگاه نظام‌مند زبان فارسی را در معادل‌جویی‌ها و واژه‌سازی‌ها به خوبی نشان می‌دهد. تفاسیر قرن‌های چهارم تا ششم که واژه‌گزینی محور کار آنهاست، «در زمینه باورهای دینی، از خداشناسی و آفرینش گرفته تا فرجم‌شناسی از منابع کهنی که در اختیار داشتند، بهره گرفتند» (آذرنوش، ۱۳۷۵: ۴۲) و فرهنگی از کلمات اصیل را ارائه نمودند.

هر محققی که متن ترجمه آیات را در این دو تفسیر خواندنی دنبال نماید با گنجینه‌ای از برابرنهاده‌های ناب و اصیل فارسی در برابر واژگان و تعابیر عربی روبرو می‌شود که در برگردان آیات چشم‌نوازی می‌کنند؛ از همین‌روست که این آثار نثر دینی را به شکوه خود در زبان فارسی رسانندند. از رهگذر چنین ترجمه‌هایی با برابرنهاده‌های دقیق آشنا می‌شویم و به توان زبان فارسی در برگردان آیات قرآن پی می‌بریم. البته به طور کلی توجه به این نکته ضروری است که نظر کشف الأسرار برخلاف روض الجنان به دلیل ذوق ادبی صاحب آن، به سبک و سیاق نثر روان فارسی نزدیک‌تر است؛ «زیرا این کتاب در حال گذر از نشر مرسل قرن پنجم و ششم بوده و به نثر مسجع و تا حدودی مصنوع قرن هفتم گرایش دارد، در حالی که نثر روض الجنان در سیطره نثر قرن پنجم و ششم بوده و در گزینش واژگان و کاربرد نحو کلام گاه وابسته به دوره پیش از خود است که همین امر نیز ملول استفاده محض از تفاسیر عربی و کاربرد جملات فارسی بر مبنای نحو حاکم بر زبان تازی است» (باباسالار، ۱۳۸۷: ۹). برابرنهاده‌های فارسی این دو تفسیر گاه ابتکاری و گاه متأثر از ترجمه تفسیر طبری (تفسیر رسمی) بوده است. به اعتقاد برخی از محققان «ترجمه رسمی از گواه‌ترین سرچشمه‌های زبان فارسی سیراب شده و به تأیید بزرگ‌ترین دانشمندان و فقیهان خراسان مؤید گردیده است و لاجرم برای هر مترجم دلگرمی و پشتونه بی‌مانند بوده است» (آذرنوش، ۱۳۵۷: ۲۰۸).

با مطالعه برابرنهاده‌ها در دو ترجمه مبتدی و ابوالفتوح، به نظر می‌رسد برابریابی فارسی در تفسیر کشف الأسرار بسیار بیشتر از تفسیر ابوالفتوح است. صاحب این تفسیر سعی کرده در قبال هر کلمه مفرد یا ترکیب عربی، یک کلمه مفرد فارسی یا در صورت ناتوانی یک جمله فصیح به کار برده و حتی المقدور از استعمال کلمه عربی اجتناب کرده است. چنان‌که در ازاء ۱۳۹ کلمه عربی که سوره انشقاق دارد، ۲۴۰ کلمه فارسی به کار برده است و از این همه فقط ۱۲ کلمه عربی، و بقیه فارسی است و این موضوع دلیلی بر قدرت ترجمه و احاطه‌وى بر زبان فارسی است (سلماسی‌زاده، ۱۳۶۹: ۱۰۰).

<sup>۱</sup>. wordage

واژگانی چون: سفیه (جن/۴): نابخرد نابکار؛ قاسطون (جن/۱۴): کژراهان؛ مشرکین (بینه/۶): انباز گیران؛ جنّة (ناس/۶): پریان؛ کافرون (کافرون/۱): ناگرویدگان؛ شاکر (مدثر/۳): سپاس‌دار؛ آئیه من فضّه (انسان/۱۵): پیرایه‌های سیمین؛ قواریر (انسان/۱۶): آبگینه؛ جنات (بنا/۱۶): میوه‌ستان، یتقدّم (مدثر/۴۰): پای پیش نهد؛ یتأخّر (مدثر/۴۰): پای با پس نهد. ایرانیان به واسطه ترجمه‌های فارسی قرآن آشنایی گستردۀای با پیام الهی آن یافتند و بسیاری از واژه‌های دینی و حکمی فارسی نیز با بروز در این ترجمه‌ها از زوال و فراموشی در امان ماند.

نمونه‌هایی از واژه‌گزینی:

**﴿وَ لَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظًا الْقُلْبَ لَأْنَفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ﴾** (آل عمران/۱۵۹)

ابوالفتح: و اگر می‌شدی درشت خو سخت دل پراکنده می‌شدن از حوالی تو پس درگذر. مبیدی: و اگر تو درشت بودی ستبر دل بی‌رحمت، باز پراکنندی از گرد بر گرد تو، (و حلقه صحبت تو شکسته گشته).

**﴿وَ يَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا﴾** (بنا/۴۰)

ابوالفتح: گوید ناگرویده، کاشک من بودمی خاک. مبیدی: گوید و ناگرویده گوید: کاشک من خاک بودمی، کاشک من خاک گشتمی. **﴿إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكُتْ أَهْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبْرُ مُلُومِينَ﴾** (مؤمنون/۶) ابولفتح: الّا بر زنانشان یا آنچه دارند دستهاشان که ایشان را ملامت نبود. مبیدی: مگر بر جفتان خویش، یا بر بردگان خویش، که ایشان که زنان دارند یا کنیزکان نکوهیده نیستند.

**﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْتُهُ وَ قَطَعْنَ أَيْدِيهِنَّ وَ قُلْنَ حَاشَ لَهُ﴾**

مبیدی: ... چون بدیدند او را، بزرگ آمد ایشان را جمال او [او شکفت آمد ایشان را آن دیدار او]، و دستها بپیچیدند، و گفتند پرغست بادا... .

نخستین نقطه اشتراک این دو تفسیر، استقلال ترجمه‌ها از تفسیر است و این مسأله تقریباً در میان مفسران آن روزگار رایج بوده است که پس از ارائه ترجمه‌ای اختصاصی از آیات، به شرح و تبیین آیات می‌پرداختند، با این تفاوت که در ترجمه مبیدی آیات به مقاطع و بخش‌های کوتاه تقسیم گشته و در برابر آن ترجمه‌ها ذکر شده است. در این بخش مستقل، نشانی از آزادی زبانی ترجمه‌های داخل تفسیر، وجود ندارد و التزام به ساختار عربی - چنان‌که در ادامه به آن اشاره خواهد شد - به وضوح دیده می‌شود.

### ۳- جلوه‌های زبانی محدوده جغرافیایی در برگردان آیات

نکته‌ای که با خوانش این ۵ و ترجمه، به روشنی دریافت می‌شود، نمایش ویژگی‌های زبانی که متأثر از محدوده جغرافیایی این دو مفسّر است، می‌باشد. در روض الجنان فعل‌های شرطی و تردیدی، به صیغه خاصی که فقط در قرن چهارم یا در قرن پنجم، معمول بوده است، به وفور دیده می‌شود؛ فعل‌های زیر که در ساختاری خاص ذکر گشته از این نمونه‌هاست:

«مرد را دیدمانی از اهل بهشت در میان ما می‌رفتی و ندانستیدیمی» (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۹/۱۸).

«مسلمانان گفتند اگر ما دانستمانی که کدام عمل است که خدای دوست دارد، ما آن عمل

کردمانی و جان و مال در آن راه بذل کردمانی» (همان، ۱۷۹/۱۹).

«اگر دانستمانی که حق است، متابعت کردمانی» (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۲۲۶/۲۰).

افرودن پیشاوند «ها» بر سر افعال نیز نکته زبانی دیگری است که یادگار لهجه محلی صاحب روض الجنان است که در پهلوی شمالی و ولایات اطراف «ری» و «شهمیرزاد» و «سنگسر» معمول بوده است (در ک: بهار، ۱۳۴۹: ۳۹۲/۲)، نمونه‌های زیر از آن جمله‌اند:

«حلال نباشد شما را که هاگیری از آن چه داده باشید زنان» (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۲۷۱/۳).

و نیز در ترجمه آیه: **﴿وَقَالَ لَا تَخَدِّنَ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا﴾** (نساء ۱۱۸)، «و گفت، یعنی

شیطان: هایگیرم از بندگان نصیبی مقدار مقطوع» (همان، ۱۲۲/۶).

«تمایل که هایگردیدی از غار ایشان به جانب دست راست» (همان، ۳۳۱/۱۲).

خصوصیات زبانی روزگار میبدی نیز در کشف الأسرار به نیکی نمایان است «در صیغه جمع فعل «بودن»، گاهی به جای «باشید/ بوید» صورت «بید» دیده می‌شود و این از مختصات گویشی خاص باشد» (خانلری، ۱۳۶۵: ۳۰۴/۲). **﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ﴾** (بقره ۱۳) میبدی: «آگاه بید بدرستی که ایشان نازیرکان و سبکسارانند» و در جای دیگر: «آگاه بید و بدانید که بی خردان و سفیهان ایشانند» (میبدی، ۱۳۷۱: ۷۹—۷۵/۱). و در ترجمه آیه: **﴿تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْأَمْ وَالْعَدْوَانِ﴾** (بقره ۸۵/۱)، «یک دیگر را بار و هم پشت می‌بید بر رنج نمودن مظلومان، بیزه کاری و افزون جویی» (میبدی، ۱۳۷۱: ۲۵۸/۱).

استفاده از کلمه «هیچ» برای دلالت بر پرسش گاه در این دو تفسیر دیده می‌شود که در این مورد پاسخ جمله منفی است (خانلری، ۱۳۶۵: ۲۸۶/۳)، برای نمونه:

**﴿قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ﴾** (شعراء ۷۲/۱)

ابوالفتح: «گفت هیچ شنوند از شما چون خوانی؟» (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۳۲۲/۱۴).

میبدی: «گفت هیچ بشما نیوشند چون خوانید» (میبدی، ۱۱۴/۷).

﴿قَالَ هَلْ عَسِيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقُتْلَ﴾ (بقره/۲۴۶)، «گفت شما هیچ بر آنید؟ اگر بر شما نویسنده غزا کردن و شما را بآن فرمایند» (میبدی، ۱۳۷۱: ۶۵۷/۱)، «قُلْ هَلْ عِنْدُكُمْ مِنْ عِلْمٍ﴾ (اعلام/۱۴۸)، «گوی بنزدیک شما هیچ معلومی و نامهای از الله و حجتی هست» (میبدی، ۱۳۷۱: ۵۰۶/۳)، و در برخی موارد نیز «هرگز» معادل استفهام ذکر گشته است: «هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا﴾ (زمرا/۲۹) «هرگز یکسان باشند هر دو در صفت؟» (میبدی، ۴۰۲/۸).

### ۳- واژه‌های عربی تبار در برگردان آیات (وامواژه‌ها)

پدیده وام‌گیری واژگانی دیگر مسأله مهمی است که بررسی آن در ترجمه‌های دیرین قرآن از اهمیت به سزاگی برخوردار است. این فرآیند برای رفع نیازهای جدید زبانی در ترجمه‌های دیرین قرآن ملاحظه می‌گردد؛ اما، گستره آن در برابر واژه‌های نونهاد بسیار ناچیز و محدود می‌باشد. به اعتقاد برخی، حجم این واژه‌ها از ۵ درصد در نمی‌گذرد (آذرنوش، ۱۳۷۵: ۴۲)، اما این مقدار اندک هم در بررسی سبک زبان ترجمه مهم به نظر می‌آید؛ چرا که مترجمان قدیم هرچند در برابر ساختار نحوی قرآن، ابتکار عملی از خود نشان نداده و تسلیم آن شدند؛ اما در برابر کلمات قرآن، مسأله اینگونه نبوده و عمده تلاششان انتخاب واژگان اصیل فارسی بوده است. البته، به احتمال قوی این واژه‌های قرضی در آن برهه تاریخی پرکاربرد و متداول بوده و مترجمان چاره‌ای جزء کاربرد آن نداشته‌اند. واژه‌هایی چون مسجد، سلام، زکات، حج، عمره، شیطان، حرام، حلال، غیبت، رحمت، عبرت، سجده، رکوع، که دربردارنده بار معنوی و مذهبی هستند نمونه‌هایی از وامواژه‌هایی است که مستقیم به دل این ترجمه‌ها راه یافته است.

افزون بر این نوع قرض‌گیری، کاربرد افعال یا مصادر ترکیبی (فارسی- عربی) چون «هدایت کردن»، «مداهنه کردن»، «مهلت دادن»، «کید کردن»، «اجابت کردن» یا اسم‌هایی چون «توبه- کنندگان»، «فاسقان»، «متابعت» و مانند آن در ترجمه ابوالفتوح به فراوانی دیده می‌شود؛ در تفسیر کشف الاسرار بسیار اندک می‌باشد. برای نمونه در ترجمه آیات زیر اینگونه می‌بینیم:

﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا وَأَكِيدُ كَيْدًا﴾ (طارق/۱۶ و ۱۷)

ابوالفتوح: ایشان کید می‌کنند کیدی. و کید کنم من کیدی.

میبدی: ایشان دستانی می‌سازند نهانی ساختنی و من کاری می‌سازم نهانی.

﴿فَمَهِلِ الْكَافِرِينَ أَمْهَلْهُمْ رُؤْيَاً﴾ (طارق/۱۶ و ۱۷)

ابوالفتوح: مهلت ده کافران را، مهلت ده ایشان را مهلت دادنی.

میبدی: این ناگرویدگان را درنگ ده فرو گذار ایشان را اندک روزگار.

﴿وَدُوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾ (قلم/۹)

میبدی: دوست می‌دارند که تو فرا ایشان گرایی بچیزی، تا فرا تو گرایند.

ابوالفتح: ایشان می خواهند که تو چون باشی مداهنه کنی تا ایشان مداهنه کنند.

﴿فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَّفَ عَنْهُ كَيْدُهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (یوسف: ۳۴)

ابوالفتح: اجابت کرد او را خدایش، بگردانید از او کید ایشان که او شنوا و دانست

میبدی: پاسخ کرد او را خداوند او، بگردانید ازو آن کوشش بد ایشان، که اوست آن شنوای دانا.

﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِيفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبُ هَذَا حَلَالٌ وَ هَذَا حَرَامٌ لَتُشْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبُ﴾

(تحل ۱۱۶)

ابوالفتح: مگویی آن را که وصف می کند زبانهای شما دروغ، این حلال است و این حرام است تا فرو بافی بر خدای دروغ، که آنان که فرو می بافند.

میبدی: نه در ایستید و هر چه فرا زبان آید بدروغ گوئید، که این گشاده است و روا و این بسته است و ناروا، تا در ایستید و دروغ گوئید بر خدای تعالی.

#### ۴- مسئله گرتهداری<sup>۱</sup> در ترجمه‌های کهن

گرتهداری پدیده زبانی میان ابداع و وام‌گیری است. مسائلهای که بر اساس ویژگی‌های زبان‌شناختی زبان مبدأ شکل می‌یابد و به تدریج در میان گویشوران زبان مقصد جا یافته و مرسوم می‌گردد. به عبارت دیگر، گاه اجزای یک ترکیب، جدا جدا از اجزای ترکیب خارجی ترجمه شده و در کنار هم قرار می‌گیرند که با ساختار زبان مقصد متفاوت است. مانند راه آهن که ترجمه لفظ به لفظ از فرانسوی یا مغزشویی که عیناً ترجمه از brain washing انگلیسی است (نجفی، ۱۳۹۱: ۱۰)، گرتهداری از قرن پنجم هجری میان مترجمها و نویسندهای ایرانی بسیار رواج یافت. این در حالی است که هرچه به زمان جلوتر می‌رویم تعداد گرتدها بیش تر می‌شود. سپس اندک اندک در ذهن افراد جای می‌گیرد و مردم ناخودآگاه آنها را در گفته‌ها و نوشه‌ها به کار می‌برند. وی اشاره می‌کند که می‌توان صدھا پاره گفته و ترکیب فارسی را یافت که از ترکیب واژه‌های عربی گرتهداری شده‌اند. احتمال دارد، ترکیب‌های «ای کاش، ای دریغ، و گرنه، بنابراین، شکایت برداشتن و موارد مشابه» به ترتیب پاره گفته‌هایی عربی «یا لیت، واحسرتاه، والا، بناء علی هذا، رفع الشکوى» تقلید شده باشند. به باور برخی از زبان‌شناسان هم قرض‌گیری و هم گرتهداری، اغلب صورت کامل در زبان مقصد تلفیق می‌شود، هر چند گاهی با برخی تغییرات معنایی رویه رو هستند که این امر می‌تواند آنها را به واژه‌های هم ریشه غیر واقعی تبدیل کند (آذرنوش، ۱۳۷۵: ۴۶).

<sup>۱</sup>. معادل loanshift در فرانسه و calque در انگلیسی.

#### ۴- گرتهداری از ساختار آيات

یکی از ویژگی‌های باز این دو ترجمه تأثیرپذیری از دستور عربی، و گرتهداری ساختاری از متن قرآن است، پدیده‌ای که در میان ترجمه‌های کهن، به دلیل التزام قبل توجه متجمان به متن مبدأ، تا حدودی مرسوم و متداول بوده است. این مسئله که تا حد بسیاری از امانتداری علمای پیشین پرده بر می‌دارد در پای گذاری و تحکیم روش ترجمه واژه به واژه مؤثر بود. مسئله‌ای که به اعتقاد برخی آثار سلبی و ناخوشایندی بر نظر فارسی با خود به همراه داشته است؛ به تعبیر دیگر این شیوه که نخستین روش در این ترجمه‌ها بود، سبب شد که «بسیاری از متجمان عبارات فارسی خود را در قالب جملات عربی درآورند. بسیاری از خوانندگان آن آثار به همان ساختارهای نامأتوس با زبان فارسی خوگرفتند و آن‌ها را فارسی انگاشتند. این شیوه به ترجمه‌های غیرقرآنی هم راه یافت و به صورت پدیده زبان‌شناختی شگفتی درآمد که جلوه آن به کار رفتن انبوهی از واژه‌ها، اصطلاحات، ترکیبات و جملات عربی و گرتهداری گسترده از زبان عربی در زبان فارسی بود (آذرنوش، ۱۳۸۹: ۱۴). نمونه‌های بر جسته این اثرپذیری را در عناوین زیر به فراوانی می‌توان ملاحظه کرد، هر یک از این عنوانین با بیان مثالی تبیین می‌گردد:

#### ۴-۱- ساختار مفعول مطلق

به وجود آمدن «مفعول مطلق» به شیوه‌ی عربی، یکی از این پدیده‌های زبانی است که با تکیه بر ساختار عربی به زبان فارسی راه یافت. این عنصر ساختاری که نقش قید را بازی می‌کند از گروه قیدهای کیفیت به شمار می‌رود. در عربی این نوع مفعول مطلق فراوان است. اما در فارسی چنین نیست و آن جا هم که به کار می‌رود، بیش تر تحت تأثیر عربی است. از همین رو در آثاری که از عربی ترجمه شده است، بسیار است و آشکار است که با ساختمان زبان فارسی چندان منطبق نیست» (فرشیدورد، ۱۳۸۰: ۳۴۵) مانند:

﴿وَرَكُنَا بِعْضَهُمْ يَوْمَئِدُ مَوْجٌ فِي بَعْضٍ وَنُفَحَّ فِي الصُّورِ فَجَمَعَنَاهُمْ جَمِيعًا﴾ (کهف/۹۹)

میبدی: «و ایشان را با هم آریم بعرصه با هم آوردنی

ابوالفتح رازی: «و رها کنیم بعضی را آن روز موج می‌زنند در بھری و بدمند در صور، گرد آریم ایشان را گرد آوردنی»

﴿إِذَا زُلِّتِ الْأَرْضُ زُلْزاً﴾ (زلزال/۱)

میبدی: «آن گه که بجنبانند زمین را بجنباییدن آن»

ابوالفتح: «چون بجنبانند زمین جنباییدنش»

﴿أَنَا صَبَّبْنَا الْمَاءَ صَبَّاً﴾ (عبس/۲۵)

میبدی: «ما فرو ریختیم آب باران فرو ریختنی.»

ابوالفتوح: «ما بـریختیم آب را ریختنی».

نباید از نظر دور داشت که میبدی گاه به علت هنر سخنوری که دارد از اسلوب ترجمه صرف مفعول مطلق و آوردن ساختار عربی سریاز زده و جملاتی در ساختار و اسلوب فارسی بیان می کند: **﴿وَدَائِنِهِ عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَذَلِكُتْ قُطْوَفُهَا تَدْلِيلًا﴾** (انسان/۱۴)، ابوالفتوح: «مسخر گردانند میوه او را [مسخر] گردانیدنی»، میبدی: «تزدیک باشان سایه های آن و چیدن میوه ها دست ها را نزدیک و آسان» و یا در این شاهد مثل: **﴿قَوَابِرٍ مِّنْ فِضَّةٍ قَدَرُوهَا تَفْدِيرًا﴾** (انسان/۱۶)، ابوالفتوح: آگینه از سیم انداخته باشد ایشان را انداختنی»، میبدی: «آگینه هایی که گویی سیم است باست ایشان بر اندازه شراب راست کرده اند».

#### ۲-۱-۴- ترکیب «أصْبَحَ+خَبْر»

این فعل ۲۸ بار در قرآن کریم کار برد داشته است که در غالب موارد به عنوان فعل کمکی و معادل «صار» (در معنای صیرورت و دگرگونی) بوده است، در این گونه ساختارها این فعل دیگر هسته مرکزی جمله به شمار نمی آید، بلکه در کنار سایر عناصر جمله، مقصود و معنای دیگری افاده می کند. در بررسی این دو تفسیر، اختلاف ترجمه این دو فعل را شاهدیم؛ چرا که در بسیاری از موارد صاحب روض الجنان معنای اصیل و تام کلمه را بدون اهتمام به ساختار جملات در نظر می گیرد و عبارت هایی مانند «در روز شد»، «در روز آمد»، «بامداد کرد» و غیره در برگردان آن بیان می دارد. این در حالی است که در ترجمه میبدی این فعل در غالب موارد با توجه به ساختار کلی آیات و با تکیه بر اجزای آیه معنای تام و معنای صیرورت را افاده می کند؛ نمونه های زیر بیان گر این مسئله است:

**﴿فُلَّ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَأْوِكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَاتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾** (ملک/۳۰)

ابوالفتوح رازی: «بگو می بینید اگر بامداد کند آب] از شما فرو شده، کیست که آرد شما را آبی روان؟»

میبدی: «بگو چه بینید. اگر این آب شما هنگامی در زمین فرو شود آن کیست که شما را آب آرد آشکارا بر روی زمین روان و پیدا»

**﴿فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرْعِ﴾** (قلم/۲۰)

ابوالفتوح: «در روز آمد آن بستان مانند صریم».

میبدی: «آن بستان زمینی گشت چون شب سیاه درو نه نبات نه آب»

**﴿فَالَّتَّ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾** (آل عمران/۱۰۳)

ابوالفتوح: «با هم آورد میان دلهای شما، در روز آمدی به نعمت او برادران»

میبدی: «میان دلهای شما الفت نهاد و فراهم آورد، تا بکرد نیک وی یکدگر را برادران گشته»

ذکر این نکته ضروری است که در آیاتی چون ۵۶ و هجده سوره «قصص» این فعل در روض الجنان در معنای اصلی خود (صیرورت) ترجمه گشته است. **﴿وَاصْبَحَ فُؤادُ مُوسَى فَارِغًا﴾** (قصص/۱۰)؛ **﴿فَاصْبَحَ فِي الْمَدِيْنَةِ خَائِفًا يَتَرَكَّبُ﴾** (قصص/۱۸)، «و گشت دل مادر موسی پرداخته» / «پس گشت در شهر مصر از کشنتر رسیده»؛ اما در تفسیر آیه ابوالفتوح معنای تام آن را بیان کرده است: «در روز آمد دل مادر موسی، فارغاً، پرداخته» (ابوفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۵/۱۰۳)، «او در روز آمد، یعنی موسی - علیه السلام - در آن شهر خایف و اندیشه ناک» (همان، ۱۱۲/۱۵). این مطلب را در ترجمه «لایزال» نیز شاهدیم (توبه/۱۱۰).

### ۳-۱-۴- ترکیب «کان + فعل مضارع»

این ترکیب در قرآن از بسامد بالای بخوردار است، خود این فعل ۴۲۲ مرتبه در آیات کاربرد داشته است (عبدالباقي، ۱۳۶۴: ۴۲۲). چنان که می‌دانیم آن گاه که خبر «کان» جمله فعلیه باشد، دیگر معنای «بودن» از آن فهمیده نمی‌شود، بلکه این دست از افعال به مثابه افعال کمکی بوده که زمان و معنای فعل اصلی را تغییر می‌دهند. التزان دقیق به ترکیب آیات و ساخت وازگانی در ترجمه‌های کهن و وسوس در این موضوع، گاه آن‌ها را از ارائه ساختاری متناسب زبان مقصود باز داشته است این مسئله را در ترجمه فعل‌های کمکی و قیود به وضوح می‌توان ملاحظه نمود؛ برای نمونه:

**﴿خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ سَالِمُونَ﴾** (قلم/۴۳)

ابوفتوح رازی: «ذلیل باشد چشم‌هاشان، باز پوشند ایشان را خواری و بودند که می‌خوانندشان با سجود و ایشان سلامت یافته بودند»  
میبدی: «و چون ایشان را با سجود خواند و ایشان با سلامت بودند و پشت‌ها نرم احابت نکردند»

**﴿إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ﴾** (حاقه/۳۳)

ابوفتوح: «که او بود نگرویده به خدای بزرگوار»

میبدی: «او بنگرویده بود بآن خدای بزرگوار»

**﴿ذَلِكَ الْيَوْمُ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ﴾** (معارج/۴۴)

ابوفتوح: «آن است آن روز که بودند و عده کردگان»

میبدی: «آن روز است که درین گیتی ایشان را و عده می‌دادند»

**﴿وَأَنَّهُ كَانَ يَقُولُ سَفِينَاهَا عَلَى اللَّهِ شَطَاطًا﴾** (جن/۴)

ابوفتوح رازی: «بدرستی که او بود می‌گفت بی خردی ما بر خدای بیدادی»

میبدی: «آن بی خرد نابکار گوی ما بر خدای می‌دروغ گفت».

شایان ذکر است که میبدی در برگردان غالب آیاتی که در خبر «کان» یکی از صفات جلاله حق تعالی ذکر گشته است (از قبیل: إن الله كَانٌ... / إنه كَانٌ... / كَانَ اللَّهُ...)، از قیودی مانند «همیشه»، «همیشه»، «از همیشه» بهره می‌گیرد تا ضمن برداشتن مفهوم زمان از این فعل ناسخ، معنای دوام و ثبوت آن صفت به عبارت راه یابد؛ خود وی در این باره این‌گونه آورده است: «در قرآن هر جا که «کان» است به «الله» پیوسته، معنی آنست که لم یزل، همیشه چنان بود که هست» (میبدی، ۱۳۷۱، ۴۰۷/۲). اما در ترجمه ابوالفتوح رازی این فعل معمولاً به عبارت‌هایی مانند: «هست»، «بوده است»، «بود»، ترجمه گشته و در موارد نادری نیز قید «همیشه» را در ترجمه‌ها نظاره گریم. در نمونه‌های زیر این مسأله را به نیکی شاهدیم:

﴿وَ لِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ كَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (فتح/۷)

میبدی: «و خدای راست سپاه‌های آسمان و زمین، الله است آن توانای دانا همیشه»

ابوفتوح رازی: «راست لشکرهای آسمانها و زمین، و بود خدای قوی و غالب»

﴿وَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ (فتح/۱۴)

میبدی: «وَ اللَّهُ أَمْرَزَ كَارَ اسْتَ بَخْشَائِنِدَه هَمِيشَه»

ابوفتوح: «و بوده است خدای آمرزنده و بخشاینده»

﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ (نساء/۳۴)

ابوفتوح: «خدای همیشه بزرگ بوده است»

میبدی: «که الله خداوندیست برتر و مهتر همیشه‌ای»

﴿وَاسْتَغْفِرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ (نساء/۱۰۶)

ابوفتوح: «آمرزش خواه از خدای که خدای همیشه آمرزنده و بخشاینده است»

میبدی: «و آمرزش خواه از خدای، که خدای آمرزگار است مهربان همیشه‌ای»

﴿إِنْ كُنْتُ فُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ (مائده/۱۱۶)

طبری: اگر بودم که گفتم آن را که دانستی تو آن را، دانی آنچه اندر تن منست و نه دانم آنچه اندر تن تو است.

ابوفتوح: و اگر گفته بودمی تو دانستی دانی آنچه در نفس من است و من ندانم آنچه در نفس تو است.

میبدی: اگر چنانست که گفتم تو خود دانسته‌ای، تو دانی که در نفس من چیست و من ندانم که در نفس تو چیست.

﴿وَ الْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعَرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ (یس/۳۹)

ابوفتوح: «و ماه را بینداختیم خانه‌ها تا گشت چون سر شاخ دیرینه»

میبدی: «و ماه اندازه کردیم آن را در رفتن منزلها در شب‌نوز، تا آن گه که باز گردد، چون شاخ خرما بن یک ساله خشک» در این آیه شریفه «عاد» مفهوم صیرورت و دگرگونی را افاده می‌کند و نباید آن را فعل تامه به شمار آورد (معروف، ۱۳۹۰: ۲۰۷).

#### ۴-۱-۴- مطابقت حال با صاحب حال

در فارسی، حال (قید حالت) بر خلاف عربی با صاحب حال مطابقت نمی‌کند، اما در ترجمه‌ی تحت‌اللفظی از جمله‌های عربی، گاهی این مطابقت دیده می‌شود و پیداست که چنین موردی تحت تأثیر ترجمه به وجود آمده است. مثال: «به گزاف در زمین مروید بدکاران.» (میبدی، ۴۸۲/۷)، که ترجمه‌ی «لَا تَعْثُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ» (عنکبوت ۳۶) و «بَدْكَارَانَ» به معنی «بدکارانه» و «با بدکاری» که قید حالت است و بر خلاف سیاق عبارت فارسی است و به پیروی از «مفسدین» عربی که حال است، به صورت جمع آمده است. آیه‌ی مشابه: ﴿كَانَ لَمْ يَعْنُوا فِيهَا أَلَا إِنَّ مُؤْمِنَوْكُمْ أَلَا بُعْدًا لِّتَمُودُ﴾ (هود/۶۸).

#### ۴-۱-۵- مطابقت صفت با موصوف

نکته دیگری که گاه در ساختار دستوری ترجمه‌های کهن به تبع از نحو عربی ملاحظه می‌شود مطابقت میان صفت و موصوف می‌باشد. خانلری می‌نویسد: «در زبان‌های ایرانی باستان صفت با موصوف از جهات متعدد جنس، عدد و حالت نحوی مطابقت می‌کرده است. با متروک شدن صرف اسم، یعنی افتادن اجزای صرفی آخر کلمه که بر این نکته‌ها دلالت می‌کرد طبعاً مطابقت صفت با اسم نیز متروک شد و به این طریق در فارسی میانه دیگر نشانی از این مطابقت نماند» (خانلری، ۱۳۶۵: ۱۲۲/۳).

نمونه‌هایی از مطابقت صفت و موصوف:

﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخْلَدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِيبَتِهِمْ لُؤْلُؤًا مَنْثُورًا﴾ (انسان ۱۹)

ابوالفتح: «بر ایشان پسرانی جاودانی، چون بینی ایشان را، پنداری که مرواریدند پراکنده» میبدی: «و بخدمت می‌گردد بر ایشان غلامانی چون کودکان نوزاد آراستگان جاوید جوان چون ایشان»

و گاه ساختار عربی به شکلی دیگر در ترجمه‌ها خود را آشکار می‌سازد و آن هم در مواردی است که مسندالیه جمله جمع ذوی العقول بوده و فعل در آغاز آیات آورده شده است که به نظر می‌رسد مترجم روند جملات را حفظ کرده و فعل را مفرد ذکر می‌کند، برای نمونه: ﴿سَأَهْمَمْ حَرَنَتُهَا أَمَّا يَأْنِكُمْ نَذِير﴾ (ملک/۸)، میبدی: «بپرسد ایشان را عذاب‌سازان دوزخ. نیامد بشما هیچ آگاه کننده؟ و ترساننده».

#### ۶-۱-۴- ساختار امر و نهی

شایان توجه است در پاره‌ای از موارد، ویژگی‌های زبانی ترجمه این دو مفسر با یکدیگر تفاوت قابل ملاحظه‌ای می‌یابد که از جمله این موارد، ترجمه ساختارهای امری و گاه فعل‌های نهی در آیات است. در این ساختارها میبدی گاه از الگوهای دعایی بهره می‌جوید و برگردان خود را با ترکیب دعایی عرضه می‌دارد؛ نمونه‌هایی را مورد توجه قرار می‌دهیم:

﴿فَلَيُعْدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ﴾ (قریش/۳)

میبدی: «پس ایدون بادا که خدای این خانه پرستند».

ابوالفتح رازی: «بپرستی خداوند این خانه را».

﴿خَتَّامُهُ مُسْكٌ وَّفِي ذَلِكَ فَلَيَتَّقَاسِ الْمُتَّقَاسُونَ﴾ (مطففين/۲۶)

میبدی: «...آمیغ آن مشک و ایدون بادا که کوشندگان درین کوشند»

ابوالفتح رازی: «که مهر آن مشک باشد و در این باید تا رغبت کنند رغبت کنان»

﴿وَلْيَحْشُّ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرَيْةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِم﴾ (نساء/۹)

میبدی: «و ایدون باد که بترساد ایشان، که اگر بگذارند»

جمله «ایدون باد» اصل آن از زبان پهلوی، و صورت دیگر «ایتون بوات» است که در آخر جملات دعایی کاربرد داشته است که نظیر آن «آمین» در عربی است (ركنی، ۲۰: ۱۳۹۱)، و چنان که ملاحظه می‌شود صاحب کشف الأسرار در برخی از آیات آن را به جای «باید» در امر غایب به کار برده است.

البته به نظر می‌رسد صاحب کشف الأسرار بر اساس تناسب با سیاق جمله این ترکیب را بر جملات افزوده است چرا که در ترجمه همه آیات این مسأله قابل مشاهده نیست، برای نمونه:

﴿فَلَيُنْظِرُ الْإِنْسَانَ مِمَّ خُلِقَ﴾ (طارق/۵)

میبدی: «در نگرا مردم که از چه چیز آفریدند او را»

﴿فَلَيُدْعُ نَادِيْهُ﴾ (علق/۱۷)

میبدی: «گوی یاران و قوم خویش خوان»

ابوالفتح: «گوییم بخوان اهل مجمع خود را»

و آنچه در هر دو ترجمه دیده می‌شود آغاز نمودن این گونه جملات با مشتقهای فعل «گفتن» است. به نظر می‌رسد هر آن را جای‌گرین فعل مقداری می‌دانند و یا برای روانی ترجمه از آن استفاده کرده‌اند.

## ۵- افزوده‌های تفسیری

در میان تفسیرهای کهن که ترجمه مستقل از آیات ارائه داده‌اند، عنصر افزوده‌های تفسیری بسیار کم‌رنگ و گاه بسیار ناچیز به نظر می‌آید و این بهره‌گیری در شیوه‌سازی و زیباسازی ترجمه نبوده است؛ بلکه در مسیر تفہیم مضمون به کار می‌رفته است. در کتاب تاریخ ترجمه در ایران آمده است: برخی ترجمه‌ها از دوره‌ای به بعد به پیروی از ساختار زبان فارسی است، تفاوت این ترجمه‌ها با ترجمه‌های پیشین احتمالاً در سه جهت بوده است: (الف) تغییر یافتن دیدگاه متجمان درباره پیروی کردن دقیق از ساختار زبان مبدأ که لاجرم بر زبان مقصد تأثیر می‌گذاشت. (ب) تحول تدریجی زبان فارسی و تواناتر شدن آن در بیان مقصود. (ج) تواناتر شدن خود متجمان در ترجمه، یافتن اعتماد به نفس بیشتر و توجه کردن به تناسب و توازنی هر دو زبان مبدأ و مقصد (آذرنگ، ۱۳۹۴: ۱۰۶).

میبدی را باید در افزودن کلمات و توجه به محدودفات قرآنی، در میان متجمان و مفسران قدیمی پیشگام دانست، با بررسی ترجمه او افزوده‌های بسیاری برای روانی ترجمه‌اش می‌یابیم که این مسئله ترجمه وی را با دیگر ترجمه‌های پیشین یا هم عصر او تمایز می‌سازد. صاحب کشف الأسرار با ذکر افزوده‌های تفسیری، مترافات و گاه تقدیرات برای محدودفات قرآنی، در بسیاری از موارد نشر خود را از ابهام به دور داشته و وضوح و روانی در آن دیده می‌شود. حال آن که این ویژگی در روض الجنان رازی همچون ترجمه‌های دیرین چون طبری بسیار کم‌رنگ بوده و به گونه‌ای که خواننده گاه از دریافت مفهوم آیه عاجز می‌ماند.

﴿وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَا الْكِتَابُ لَا يَعْلَمُ صَغِيرًا وَلَا كَبِيرًا إِلَّا أَخْصَاصَا هَا﴾ (کهف/۴۹)

میبدی: «و گویند ای وای بر ما، نفرینا بر ما، چیست این نامه را، چه حالت این نامه؟ فرو نمی‌گذارد این نامه از کرد ما نه خرد و نه بزرگ...»  
 ابوالفتوح: «گویند: ای وای ما! چیست این نامه را که رها نکرده است هیچ گناه خرد و بزرگ آلا بشمرده است...»

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ (لقمان/۱۸)

میبدی: «الله دوست ندارد ازین هر خرامنده‌ای خرامان، لافزی خویشن‌ستایی»  
 ابوالفتوح: «بدرستی که خدای ندارد دوست هر متکبری فخر کننده را.»

## ۶- نتیجه‌گیری

سده ششم هجری شاهد میلاد دو تفسیر برجسته روض الجنان و کشف الأسرار است که هر دو نقطه اعتلای ترجمه و تفسیرنگاری قرآن کریم است. بررسی و مقایسه ترجمه مستقل آیات در این دو تفسیر نشان می‌دهد، علی رغم تقارن زمانی این دو اثر، ویژگی سبکی و ساختاری متفاوتی در

برگردان‌های خود از آیات دارند که ظاهراً بخشی از این اختلاف متأثر از گویش‌های منطقه جغرافیایی این دو مفسر بوده که در نثر هر دو نمایان است. توجه به ترجمه تفسیر طبری (تفسیر رسمی) و بهره‌گیری از آن در معادل‌بایی‌ها از نقطه اشتراک هر دو مترجم است (این نکته به اثبات محققان و قرآن‌پژوهان رسیده است). توجه به ساختار عربی و تبعیت از اسلوب آیات قرآنی را در نزد هر دو مترجم به شیوع می‌توان یافت؛ ولی آن‌چه که به نظر می‌آید این است که این مسأله در نزد مبتدی کم‌رنگ‌تر از صاحب روض الجنان است؛ از همین روست که نشر مبتدی در بسیاری از موارد طبیعی و گوارا تر از روض الجنان جلوه می‌کند، این مسأله را در برخی ترکیب‌ها و ساختارهای قرآن چون برگردان فعل‌های کمکی، به اثبات رساندیم. همچنین بهره‌گیری مبتدی از افزوده‌های تفسیری در مقابل حذف‌های قرآنی، در روانی نثر وی نقشی برجسته ایفا نموده و جمله‌بندی و خصوصیات نحوی وی را به ساختار فارسی نزدیک‌تر ساخته است.

## منابع و مأخذ

قرآن کریم

- آذرنگ، عبدالحسین (۱۳۹۴). تاریخ ترجمه در ایران: از دوران باستان تا پایان عصر قاجار. تهران: ققنوس.
- آذرنوش، آذرناش (۱۳۷۵). تاریخ ترجمه از عربی به فارسی (از آغاز تا عصر صفوی). تهران: سروش.
- آذرنوش، آذرناش؛ رحمتی، محمد کاظم؛ هاشمی، احمد (۱۳۸۹). ترجمه قرآن: مبانی نظری و سیر تاریخی. تهران: نشر کتاب مرجع.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- باباسلا، اصغر (۱۳۸۷). «تأثیر عرفان بر تفاسیر قرآن بر اساس دو تفسیر روض الجنان و کشف الاسرار». مطالعات عرفانی، شماره ۷، ص ۵-۲۴.
- بهار، محمدتقی (۱۳۴۹). سبک‌شناسی (چاپ سوم). تهران: امیرکبیر.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۶). منطق ترجمه قرآن. قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.
- رکنی، محمد مهدی (۱۳۷۰). لطایفی از قرآن برگزیده از کشف الاسرار و وعدة الأبرار (چاپ پنجم). مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- رکنی، محمد مهدی (۱۳۹۱). برگزیده کشف الاسرار وعدة الأبرار (چاپ دهم). تهران: سمت.
- رواقی، علی (۱۳۸۶). «ترجمه قرآن کریم برپایه متون کهن». گزارش میراث، دوره دوم، سال دوم، شماره ۱۴ و ۱۳.
- سلماسی‌زاده، جواد (۱۳۶۹). تاریخ ترجمه قرآن در جهان. تهران: امیرکبیر.
- صفا، ذبیح الله (۱۳۹۲). تاریخ ادبیات در ایران. تهران: انتشارات فردوس.
- عبدالباقي، محمدفؤاد (۱۳۶۴). المعجم المفہرس لألغاظ القرآن الکریم. قاهره: دارالحدیث.
- فرشیدورد، خسرو (۱۳۸۰). گفتارهایی درباره دستور زبان فارسی. تهران: امیرکبیر.

- قاسم‌پور، محسن (۱۳۹۲). جریان‌شناسی تفسیر عرفانی قرآن. تهران: سخن.
- مرتضایی، عزت‌الله (۱۳۸۹). مبیدی و تفسیر کشف الأسرار. تهران: خانه کتاب.
- میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱). کشف الاسرار وعدة الابرار. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- نائل خانلری، پرویز (۱۳۶۵). تاریخ زبان فارسی. ج ۲. تهران: نشر نو.
- نجفی، ابوالحسن (۱۳۹۱). غلط ننویسیم (فرهنگ دشواری‌های زبان فارسی). تهران: نشر دانشگاهی.

## جماليات التناص القرآني في رواية "يا صاحبي السجن" لأمين العتوم

(مقاربة سيميائية لعنية العنوان)

شهرة برباري<sup>۱</sup> (قسم الأداب واللغة العربية، كلية الأداب واللغات، جامعة محمد خضر، بسكرة، الجزائر)

سعاد طويل (قسم الأداب واللغة العربية، كلية الأداب واللغات، جامعة محمد خضر، بسكرة، الجزائر)

تاریخ الوصول: ۱۴۰۱/۰۴/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۷

تاریخ القبول: ۱۴۰۱/۰۴/۰۷

صفحات: ۴۴-۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۱۶

### الملخص

يُعدّ التناص بأنواعه ومستوياته المختلفة أحد الظواهر الفنية المهمة في تشكيل النص الأدبي المعاصر، فهو من الأسس الجمالية التي ينهض عليها، لذلك حظي باهتمام بارز من الدارسين في النقد الأدبي المعاصر، ويحاول هذا البحث استجلاء نوع منه هو التناص القرآني؛ الذي اخترنا له رواية "يا صاحبي السجن" لأمين العتوم مدونة تطبيقية له، وهي مدونة ثرية في توظيفها للتناص القرآني؛ مركzin في ذلك على عنية العنوان - الرئيس منه والعناوين الفرعية - محاولين تقديم مقاربة سيميائية لها؛ كونها الأنسب في استنطاق العتبات النصية، التي وقفت منها على توظيف الرواية للنص القرآني وأليات اشتغاله في عنية العنوان، ودلالاته وأبعاده الفكرية والجمالية. وبعد البحث يمكن القول إن هذه المقاربة قد حققت الغاية الجمالية والدلالية والمعرفية منها؛ من خلال بحث تجليات التناص القرآني في عنوان رواية (يا صاحبي السجن) بوصفها علامات سيميائية دالة، كما خلصت إلى مجموعة من النتائج تجملها في أن التناص القرآني في رواية (يا صاحبي السجن) شكل ظاهرة جمالية عكست زاويتين من رؤية الكاتب؛ رؤية المبدع ورؤية البطل الذي عاش التجربة واقعاً، ما مكّنه من نقلها بتفاصيل تظافرت البيانيات السردية وعنصرها من زمان ومكان وشخصيات من تصويرها بلغة واسفة بدعة، ظهر جلياً أثر النص القرآني فيها؛ إذ أخذ مساحة واسعة من الحضور المباشر وغير المباشر، عبر نصوص المتن وعناوينها؛ هذه العناوين مع المتن شكلت عتبات عدت نصوصاً قائمة بذاتها، تجّح من خلالها الروائي أimin العتوم في تقديم صورة فريدة من استغلال الطاقات اللغوية والتوصيرية للنص القرآني الجليل؛ تجعل منه غاية لوقف المبدع عليها والإفادة منها على المستوى اللغوي والدلالي.

**الكلمات المفتاحية:** القرآن الكريم، التناص، عنية العنوان، السجن، أمين العتوم.

<sup>۱</sup> الكاتب المسؤول؛ البريد الإلكتروني: chahira.barbari@univ-biskra.dz

## زیبایی شناسی بینامتنیت قرآنی در رمان "یا صاحبی السجن" اثر ایمن عتوم (تحلیل نشانه شناسی آستانه عنوان)

### چکیده

بینامتنیت با انواع و سطوح مختلف خود یکی از پدیده‌های هنری مهم در شکل‌گیری متن ادبی معاصر است و به همین دلیل از طرف ناقدان، مورد توجه فراوانی قرار گرفته است. این مقاله در تلاش است تا نوع قرآنی تناص را که از غنای خوبی برخوردار است در رمان "یا صاحبی السجن" اثر ایمن عتوم با تمرکز بر عنوان اصلی و دیگر عناوین فرعی مورد بررسی قرار دهد. این پژوهش با شیوه توصیفی-تحلیلی و با رویکرد نقد نشانه شناسی، انجام پذیرفت و بر اساس آن می‌توان گفت که این رویکرد به غایت زیبایی شناختی، معنایی و شناختی آن دست یافته است. با بررسی جلوه‌های بینامتنی قرآنی در عناوین رمان (یا صاحبی السجن) به عنوان نشانه‌های نشانه‌شناختی مهم، مجموعه‌ای از نتایج به دست آمده که بر اساس آن می‌توان گفت بینامتنیت قرآنی در رمان (یا صاحبی السجن) پدیده‌ای زیباشناختی است که دو زاویه دید نویسنده را منعکس می‌سازد. زاویه دید اول از آن خالق و نگارنده اثر و زاویه دید دوم بیانگر قهرمانی است که تجربه داستانی را به عنوان یک واقعیت زندگی کرده است و او قادر می‌سازد تا آن را با جزئیات ساختارهای روایی ترکیبی و عناصر زمان، مکان و شخصیت‌ها به تصویر بکشد و به زبانی شیوا به توصیف آن بپردازد. نویسنده رمان، از طریق متن و عناوین آن، حوزه وسیعی از حضور مستقیم و غیرمستقیم را به خود اختصاص داده است. این عناوین، آستانه‌هایی را تشکیل می‌دهند که متون مستقلی را به وجود می‌آورند. ایمن عتوم از طریق این عناوین موفق شده تصویری بی‌نظیر از بهره‌برداری از انرژی‌های زبانی و تصویری متن ارجمند قرآنی ارائه دهد و آن را هدفی در جهت فایده رساندن در سطوح زبانی و معنایی، قرار دهد.

**کلمات کلیدی:** قرآن کریم، بینامتنیت، آستانه عنوان، زندان، ایمن عتوم.

## ۱- المقدمة

المهدف من هذا البحث تطبيق آلية نقدية على إحدى الروايات العربية التي تتميز باستخدام العبارات القرآنية والإشارة إليها وهذه الآلية قد عرفت في الآونة الأخيرة باسم التناص وهو "عمل ثقافي من طبيعته التمثيل والحوار، والتفاعل مع الآخر، يثبت أن المبدع لا يبدأ من الصفر، وإنما يبدأ مع الآخرين من حيث انتهوا، والاهتمام بطاقة العنوان السيميائية تدفعنا شرعاً أم أيينا إلى قراءة مستوى العنوان في تناصاته". (قطوس، ۲۰۰۱: ۱۶۲)

وقد وقع اختيارنا لبحث هذه الظاهرة على رواية "يا صاحي السجن" للروائي والشاعر الأردني "أمين العتوم"؛ الذي تميز في اختيار عنوانين كتاباته الروائية بنمط واحد من التركيب وهو آيات وتراكيب قرآنية؛ وجاءت عنوانين روایاته كالتالي: (يسمعون حسيسها، حديث الجنود، نفر من الجن، خاوية، اسمه أحمد، ذائقه الموت، كلمة الله، تسعه عشر، يا صاحي السجن)؛ هذه الرواية الأخيرة التي اخترناها نموذجاً تطبيقياً لبحث التناص القرآني فيها، إذ وسم العنوان الرئيس والعنوان الفرعية للرواية التي جاءت بدورها تناصات قرآنية باستحضاره لآيات وتراكيب قرآنية جعلها عنوانين فرعية لفصول الرواية. والقراءة الأولى لهذه العنوانين توقفنا على السمة الأساسية التي قام عليها اختيار الكاتب لها، وهي اتكاؤه على النص القرآني، باستحضار آياته وتراكيبه وجعلها عنوانين للرواية وفصولها، وهذا يفتح أفق التلقي أمام القارئ ببحث العلاقات الدلالية والسياقية والثقافية بينها وبين النصوص المركبة؛ التي حوت بدورها تناصات عديدة مع القرآن الكريم بأسلوب ظاهر وآخر خفي توزع بشكل لافت على صفحات الرواية، مما يجعلنا نحدد تصوراً عن المرجعية الثقافية الإسلامية للكاتب أمين العتوم؛ هذه المرجعية التي قامت على القرآن الكريم نصاً محورياً فيها ونحن نحاول أن نجيب عن السؤال الآتي:

۱. كيف قام أمين العتوم باستحضار الآيات القرآنية في روايته؟
۲. ما دور التناص القرآني في تطور أحداث الرواية؟

## ۲- الأطر النظرية

### ۱-۱- التناص

مصطلح التناص مصطلح نقدی حدیث؛ يمثل ظاهرة جمالية، يتحدد معناها بالتدخل والتفاعل بين النصوص الإبداعية وغيرها من النصوص، وهو يعني في أبسط صوره "أن يتضمن نص أدبي ما نصوصاً أو أفكاراً أخرى سابقة عليه عن طريق الاقتباس أو التضمين أو التلميح أو الإشارة، أو ما شابه ذلك"

من المقوء الثقافي لدى الأديب؛ بحيث تندمج هذه النصوص أو الأفكار مع النص الأصلي وتندغم فيه ليتشكل نص جديد واحد متكامل". (الزعبي، ٢٠٠٠: ١١)

وقد شكل البحث عن هذا المفهوم في التراث الناطق العربي تركيزاً على مصطلحات: الاقتباس والتضمين والسرقات الأدبية؛ التي أخذت مساحة أكبر من المقاربة بينها وبين التناص مفهوماً وممارسة تطبيقية في قراءة العلاقات والتفاعل بين النصوص في الدرس الناطق.

ولفظ السرقة في ميدان الأدب، "يجمع معان كثيرة، بعضها يتصل بالسرقة والبعض الآخر لا يمت لها بصلة ما، على أنها مع ذلك لفظة عامة تشمل أنواع التقليد والتضمين والاقتباس والتحوير" (هدارة، ١٩٨٥: ٣)، فالسرقة الشعرية هي أن يعمد شاعر لاحق، فيأخذ من شعر الشاعر السابق بيته شعرياً، أو شطر بيته أو صورة فنية أو حتى معنى ما، "موضوع السرقات الأدبية من أهم الموضوعات التي أولاًها نقاد الأدب كثيراً من اهتمامهم وعنايتهم، إذ كان من الأهداف النقدية الوقوف على مدى أصلية الأعمال الأدبية المنسوبة إلى أصحابها، ومقدار ما حوت من الجدة أو التقليد، ومعرفة ما امتاز به الأديب الآخر". (عزم، ٢٠٠١: ١٠٩)

وقد شغلت هذه القضية النقاد والبلغيين القدماء، الذين جعلوا لهذا الموضوع باباً واسعاً في مؤلفاتهم النقدية والبلاغية، جمعوا فيه الشواهد والأمثلة، وحددوا له مصطلحاته، كما طور النقاد المتقدمون، ومن بعدهم من المتأخرین في المصطلح وأدخلوا عليه ألفاظاً ومصطلحات جديدة، ويندو لنا جلياً من خلال تتبع نشأة هذا المصطلح وهذه القضية في النقد العربي القديم.

ونشير إلى أن الشعراء الجاهلين قد وعوا هذه الظاهرة، وأشاروا إليها في أشعارهم، ومن ذلك قول عنترة بن شداد:

**هَلْ غَادَرَ الشُّعَرَاءُ مِنْ مُتَرَدِّمٍ**

حيث لاحظ الشاعر أن المعاني الخاصة بالطلل قد استهلكتها الشعراً قبله، فهم ما تركوا مجالاً إلا

سبقوا إليه، ويؤكد ذلك قول كعب بن زهير:

**مَا أَرَانَا نَفْرَوْلُ إِلَّا رَجِيمًا**

فهو يقر بأن "الشعراء يكررون موضوعات ومعانٍ بعينها، وأن معجمهم الفني يكاد يكون جاهزاً، وهذا التصور كان من أولويات الإبداع في الدرس الناطق العربي القديم، ونجد هذه الرؤية متبلورة عند

الشعراء القدامی، وواضحة في أشعارهم بأن نفوا صفة السرقة عما ينظمون، فهي مسألة طبيعية قديمة في تاريخ الأدب العربي، وفي الشعر منه على وجه الخصوص". (عزام، ۲۰۰۱: ۲۶۴) والدارس للخطاب النبدي والبلاغي العربي القديم في مصادره الأصلية يجد شديد عنایتهم بهذه القضية؛ التي شغلت حيزاً كبيراً من دراساتهم، وكان هدفهم النبدي الأول من تلك الدراسات الوقوف على مدى أصلة الأعمال الأدبية (عزام، ۲۰۰۱: ۱۰۹)، ومقدار ما فيها من المجد والابتكار أو التقليد والاتّباع.

والملاحظ أن "المفهومات التراثية حول المعارضة وحول السرقات تصلبت رؤيتها حول الأصل وعلى صاحب الفضل وعلى فضيلة السبق، وبعده تنتهي مهمة الناقد التراشی، بينما يكون مفهوم التناص أنه حضور لنصوص متعددة، مع النظر إلى تلك النصوص بحسب أنها مدخلات نصية وتحولات فنية". (عبد، د.ت: ۲۳۰)

أما مصطلح التناص فقد ظهر عند الغرب في نقدمهم الحديث؛ إذ "شكل النظر إلى النص الأدبي من زاوية التفاعل مع النصوص الأخرى مبحثاً مهماً في النظرية النقدية الحديثة، تشعبت قضياته تحت مصطلح (Intertextualité)، وهي كلمة مركبة من: *Inter* و *Textualité*؛ ترجمت إلى العربية بالتناص، والتداخل النصي، أو التفاعل النصي وغير ذلك، ووجد بعض الدارسين في هذا البحث النبدي سنداً نظرياً للحديث عن كتابة أدبية من الدرجة الثانية؛ وهي الكتابات المبنية على صلات بغيرها من النصوص الأدبية مهما كانت هذه الصلات ظاهرة أو خفية". (بتشي، ۱۶: ۲۰۰۷)

فكل كاتب "يتبع نصوصه الإبداعية ضمن بنية نصية سابقة أو معاصرة، وتتموقع كتاباته نفسها إذا توفرت فيها الشروط النصية المناسبة ضمن البنية النصية نفسها؛ عندما تصبح قابلة لأن تتفاعل معها نصوص أخرى". (يقطين، ۱۰۳: ۲۰۰۱)

فالتناص هو تشكيل نص جديد من نصوص أخرى بطرق مختلفة "يتفاعل بواسطتها النص مع الماضي والحاضر والمستقبل وتفاعله مع القراء والنصوص الأخرى". (عزام، ۱۹۹۶: ۱۴۸) وبعد "الباحث السيميولوجي ميخائيل باختين أول من أكد على الطابع الحواري للنص الأدبي، وقد استغلت ذلك الباحثة 'جوليا كريستيفا' لتجهيز مصطلح التناص لأول مرة في النظرية النقدية الحديثة من خلال أبحاثها التي كتبتها بين سنتي ۱۹۶۶ و ۱۹۶۷م، وأصدرتها في مجلتي *Telquel* (Telquel) و *Critique* (Critique)، وأعادت نشرها في كتابها سيميويتik (Sémiotique)، ونص الرواية (Le texte du roman) وفي مقدمة كتاب دوستوفسكي لباختين". (بتشي، ۱۸: ۲۰۰۷)

والتناص عند كريستيفا هو ذلك التقاطع داخل النص للتعبير عن قول مأخوذ من نصوص أخرى؛ فكل نص يتشكل من فسيفساء من الشواهد وكل نص هو امتصاص لنصوص أخرى أو تحويل عنها. (المناصرة، ٢٠٠٦: ١٤٠)

ويندرج هذا المفهوم عندها ضمن الإنتاجية النصية؛ بمعنى أنه مرتبط عندها بالنص المولّد الذي يهتم بالكيفية التي يتم بها توليد النصوص وفق نصوص سابقة؛ فيكون النص بذلك إنتاجية ومبادرة وتفاعل بين النصوص، وبهذا التصور للتناص استطاعت كريستيفا اقتراح رؤية نقدية جديدة تؤكد افتتاح النص الأدبي على عناصر لغوية وغير لغوية. (بتشي، ٢٠٠٧: ١٩)

وقد تلقى النقاد بعد كريستيفا هذا المصطلح والمفهوم، وتناولوه برأي جديدة مثل: جاك دريدا ورولان بارت وجيار جينيت ويوري لوغان وميشار ريفاتير وغيرهم، كما تلقفه النقاد العرب بالدراسة والبحث وقدموا بحوثا قيمة حول التناص ومصطلحاته ودلائلها وتطبيقاته، منهم سعيد يقطين وبعد المالك مرتاض ومحمد مفتاح، وبعد الله الغذامي الذي يرى أن "مفهوم تداخل النصوص هو من المفهومات الأساسية في قراءة الأدب وتحليله بما يعني التعامل مع النص على أنه بنية مفتوحة على الماضي مثلما أنه وجود حاضر يتحرك نحو المستقبل". (الغذامي، ١٩٩٣: ١١١)

هذا وبعد التناص أهم الآليات والتقنيات "التي يبني عليها افتتاح النص الأدبي"، ومن الإستراتيجيات القرائية والتأويلية المهمة؛ فهي تتخذ المعلوم وسيلة للمجهول، وإن كل نص تأويلي أو كل نص إبداعي مزيج من تراكمات سابقة بعد أن خضعت للانتقاء ثم التأليف، والتناص يوظف لدى القارئ في تفكك الكتابة وسر أغارها والكشف عن معانيها وإيحاءاتها ودلائلها". (الموسوي، ٢٠١٥: ١١٥)

"كما أنه مفهوم يوفر إمكانيات التحليل التي يفتحها، التي لا تنفصل عن فكرة الإنتاجية الأدبية؛ فالتناص يتصل بعمليات الامتصاص والتحويل الجذري أو الجزئي لعدد من النصوص الممتدة بالقبول أو الرفض في نسيج النص الأدبي المحدد، فالنص الأدبي يندرج في فضاء نصي أوسع، وهذا ما يجعل البحث المستوعب لا يكفي بقراءة مرضية للنص الواحد، بل بمقارنة ترى في النصوص حوارا فنيا لممارسات متعددة". (الموسوي، ٢٠١٥: ١٦٩)

وتبعاً لذلك منح التناص صفة التعدد للنص، "وهذا لا يعني أن النص ينطوي على معانٍ عدة فحسب؛ وإنما يتحقق فيه تعدد المعنى ذاته، وهذا يجعل النص يخضع لتأويل حر، ذلك أن تعددية النص لا للتباين محتوياته، وإنما يمكن أن يطلق عليه التعدد للدلائل التي يتكون منها؛ فالنص نسيج

من الاقتباسات والإحالات والأصداء من اللغات والثقافات السابقة والمعاصرة، وبالتالي يصير التناص مصدرًا للإنتاجية وتعدد المعانٍ والافتتاح. (الموسوي، ۲۰۱۵: ۱۷۰)

كما أنه يضفي بعدها جمالياً على النص عندما يسمح بالالتلاقي والتفاعل بين النصوص، ليؤكد عدم انغلاقها على نفسها، وافتتاحها على غيرها من النصوص لأن التناص يعد توسيعاً وافتتاحاً لمعنى التأثير والتأثر عندما يتصل النص بمراجعات وإحالات دينية وفلسفية وفكريّة وأدبية بواسطة التناص. (الموسوي، ۲۰۱۵: ۱۰۹)

ووفق تلك المرعيات تعددت أنواع التناص؛ فمنه الديني والتاريخي والأدبي والأسطوري وغيرها، تبعاً لجنس النص الغائب، ولكل منها آليات ومستويات في الحضور، وستنقف منها عند التناص القرآني الذي اختبرناه ظاهرة، نحاول في الجانب التطبيقي من البحث كشف تجلياتها ودلائلها في عتبة العنوان لرواية "يا صاحبي السجن" لأمين العتون.

ويندرج التناص القرآني ضمن التناص الديني الذي يعني حضور نصوص دينية من آيات قرآنية وأحاديث نبوية وشخصيات وقصص تتصل بالنصوص الدينية...، في النص الإبداعي وتدخلها في نسقه البياني وانسجامها مع السياق الدلالي، وبعد هذا الحضور سمة بارزة في النصوص الشعرية والسردية العربية المعاصرة؛ إذ لا يكاد يخلو نتاج مبدع منه في إشارة إلى البيئة والثقافة والمرجعية الدينية التي أسهمت في تكوين التجربة الإبداعية.

ونشير هنا أن التراث النقدي والبلاغي العربي قد حفل ببحث مثل هذا التداخل، متمثلًا في ظواهر بلاغية عديدة منها: الاقتباس الذي يدل على حضور النص القرآني؛ والاقتباس هو أن يورد المبدع عبارة من القرآن الكريم يظهر أنه منه، وإن كان الحضور ظاهراً لفظاً سمي استدلاً أو استشهاداً.

ولكن قيمة التناص تبرز في تجاوز ذلك، فليست قيمته بوصفه منهجاً تحليلياً، مقصورة على تجاوز أسوار المصطلحات التراثية، وإنما ينفتح لما هو أرحب، فمن مجالاته العكوف على مقاربة تحليلية ماهية التحولات ومسارات التبادلات، وكيفية التمثيل لنص سابق ومدى حضوره في نص لاحق (عبيد، دت: ۲۳۶)؛ فالتناص يبحث في التداخل والتفاعل والتعليق بين النصوص على مستوى بنية النص، وأبعادها الدلالية والجمالية، ومدى التماثل أو الاختلاف بين تلك النصوص.

## ٢-٢- عنية العنوان

يكتسب العنوان أهمية في الكتاب أو النص، من خلال كونه المؤشر التعريفي به، والحد الفاصل بين معرفته أو الجهل به من قبل المتلقى، وهو الدال على مضمونه، فعنوانه هو: "اسمه الذي يعرف به، وعيشه عن غيره، وهو وثيق الصلة بالدلالة اللغوية لكلمة (عنوان) ...، فهو أول ما يظهر أمامك من الكتاب، كما أنه يدل على ما وراءه، ويستدل به على موضوع الكتاب". (الدكان، ٢٠١٤: ٣٨٤) والدلالة اللغوية للفظ عنوان تشير إلى الخروج والظهور فـ"عنونت الشيء: أبديته، وعنونت به عنونته: أخرجته وأظهرته" (ابن منظور، ٢٠٠٠: ٣١٧/١٠)، فالعنوان محور مهم لضبط انسجام النص وفهم وإظهار ما غمض منه، وإجمال لما فصل فيه.

"وقد استقطب مفهـل (العنوان) الدراسات النظرية والتطبيقية في النقد العربي الحديث، التي اتجهت بصفة أساسية إلى البحث في هذا المفهـوم، والقضايا الفرعية التي يـشيرـها". (أشهـبون، ٢٠١١: ٩) أما مفهـوم العنوان فقد أخذ طابعاً لسانـياً وسيـمـيـائـياً؛ فيـعـرـفـ"ليـوـ هـوكـ" مـثـلاـ بـأـنـهـ: "مجـمـوعـ العلاقات اللسانـية التي يمكن أن ترسم على نـصـ ما من أجل تعـيـينـهـ، وكـذـاـ الإـشـارـةـ إلىـ المـحـتـوىـ العـامـ، وأـيـضاـ إلىـ جـذـبـ القـارـئـ". (أشـهـبونـ، ٢٠١١: ١٧)

وبـذـلـكـ يكونـ العنـوانـ عـبـارـةـ عـنـ رسـالـةـ؛ وهـذـهـ الرـسـالـةـ يـتـبـادـلـهاـ المرـسـلـ إـلـيـهـ، بـحـيثـ يـسـهـمـانـ فـيـ التـوـاصـلـ المـعـرـفـيـ وـالـجمـالـيـ، وـيـخـفـيـ العنـوانـ أـكـثـرـ مـاـ يـظـهـرـ، وـيـسـكـنـ أـكـثـرـ مـاـ يـصـرـحـ لـيـعـلـمـ أـفـقـ المـتـلـقـيـ عـلـىـ اسـتـحـضـارـ الغـائـبـ أـوـ المـسـكـوتـ عـنـهـ أـوـ الثـاوـيـ تـحـتـ العنـوانـ. (قطـوسـ، ٢٠٠١: ٥٠)

فـهـوـ أـوـلـ شـيـفـرـةـ رـمـزـيـةـ يـلـتـقـيـ بـهـاـ القـارـئـ، وـهـوـ أـوـلـ مـاـ يـشـدـ اـنـتـباـهـهـ وـمـاـ يـجـبـ التـركـيزـ عـلـيـهـ وـفـحـصـهـ وـتـحـلـيلـهـ، بـوـصـفـهـ نـصـاـ أـولـياـ يـشـيرـ، أـوـ يـخـبـرـ، أـوـ يـوـحـيـ بـهـاـ سـيـأـيـةـ، وـعـلـىـ الـقـرـاءـةـ باـعـتـبـارـهـاـ تـلـقـيـاـ منـهجـيـاـ أـنـ تـلـفـتـ إـلـىـ العنـوانـ مـحـاـوـلـةـ رـيـطـهـ بـجـسـدـ النـصـ، وـإـذـنـ فـالـعـنـوانـ لـيـسـ عـنـصـراـ زـائـدـ؛ وـإـنـماـ هوـ عـتـبةـ أـوـلـىـ مـنـ عـتـباتـ النـصـ، وـعـنـصـرـ مـهـمـ فيـ تـشـكـيلـ الدـلـالـةـ وـتـفـكـيـكـ الدـوـالـ الرـمـزـيـةـ، وـإـيـضـاـ خـارـجـ قـصـدـ إـضـاءـةـ الدـاخـلـ، لـيـسـ العنـوانـ حـلـيـةـ، وـإـنـماـ هوـ عـنـصـرـ مـواـزـ ذـوـ فـعـالـيـةـ فيـ مـوـضـعـةـ النـصـ فيـ الـفـضـاءـ الـاجـتمـاعـيـ لـلـقـرـاءـةـ". (قطـوسـ، ٢٠٠١: ٥٣)

ويـحدـرـ الإـشـارـةـ إـلـىـ أـنـ العنـوانـ فـيـ الـخـطـابـ الرـوـائـيـ قدـ اـخـنـدـ "مـوـقـعـهـ الـخـاصـ وـالـمـتـمـيـزـ، انـطـلـاقـاـ مـنـ بـنـيـتـهـ التـرـكـيـبـيـةـ وـالـسـيـمـيـائـيـةـ، كـمـاـ يـعـلـنـ عـنـ وـجـودـهـ بـصـفـتـهـ نـصـاـ مـصـغـرـاـ (...ـ)، وـلـكـونـهـ عـلـامـةـ نـصـيـةـ وـسـيـمـيـائـيـةـ نـاطـقـةـ وـمـعـبـرـةـ، فـقـدـ غـدـاـ العنـوانـ الرـوـائـيـ مـوـضـعـ الـدـرـسـ السـيـمـيـوـلـوـجـيـ بـاـمـتـيـازـ؛ـ يـتـمـثـلـهـ الـبـاحـثـ عـلـىـ

صورة نظام سيمبولوجي، متعدد القيم الجمالية والأبعاد الإيديولوجية في إمبراطورية علم العلامات التي لا حدود لها (أشهبون، ۲۰۱۱: ۱۴)

وبذلك "شكل العنوان الروائي المخطة النقدية الأولى التي تستهوي الباحث السيمبولوجي، وتستوقفه لكي يتأملها من أجل استنطاق مكتوناها؛ ما دامت السيمبولوجيا هي ذلك العلم الذي يبحث في أنظمة العلامات سواء أكانت لغوية أو أيقونية أو حركية" (أشهبون، ۲۰۱۱: ۱۵).

وبعد العنوان عالمة سيميائية تؤدي وظائف إبلاغية وتواصلية؛ أولئك السيمبولوجيا أهمية بالغة؛ باعتباره مصطلحا إجرائيا ناجعا في مقاربة النص الأدبي، ومفتاحا أساسيا يتسلح به المخلل للولوج إلى أغوار النص قصد استنطاقها وتأويلها، ويستطيع العنوان أن يقوم بتفكيك النص من أجل تركيبه عبر استكناه بنائه الدلالية والرمزية.

تبعا لما سبق "فإن قيمة العنوان في علاقته بالنص غير المستكشف، شبيه بقيمة الكلمة فيما تزيد تعينه؛ فهو عالمة نصية تسعى إلى الكشف عن ملامح المجهول المنتظر (النص)، وتخلق جوا من الألغة يستأنس بها القارئ قبل أن ينخرط في رحلة استكشاف النص، والتسلل إلى ردهاته الداخلية". (أشهبون، ۲۰۱۱: ۱۵)

وبذلك أصبح العنوان نصا له أدبيته وجماليته وطاقته اللامحدودة على إنتاج الدلالة؛ ومقارنته "مقاربة نقدية فاعلة حول علاقة العتبات والنصوص المحيطة بالنص المركزي، تحول معها مفهوم العتبة بالتدريج من اعتباره مكونا نصيا عرضيا ليصبح بناء نصيا له خصائصه الشكلية ووظائفه الدلالية، التي تمكنه من إدارة جدل خالق بينه وبين أبنية أخرى لها نفس الدرجة من التعقيد (بنية النص أفق الانتظار)"، (أشهبون، ۲۰۰۹: ۲۷)؛ إذ تمثل عتبة العنوان عالمة دالة تحدد ملامح أولية لهوية النص. كل ذلك جعل المبدعين يهتمون بعتبة العنوان تركيباً ودلالة وعلاقة مع النصوص، في خطوة من الوعي الإبداعي والنقدi بتأثير تلك العلاقة في إنتاج الدلالة وخلق جسر للتواصل مع المتلقي، فكان اختيار العناوين إستراتيجية إبداعية تبين توجه المبدع وهوية نصوصه.

### ٣- تجليات التناص القرآني في عنوان رواية "يا صاحبي السجن" لأمين العتوم

#### ٣-١- بين يدي النص والظاهرة

كما ذكر من قبل: "التناص عمل ثقافي من طبيعته التمثيل وال الحوار، والتفاعل مع الآخر، يثبت أن المبدع لا يبدأ من الصفر، وإنما يبدأ مع الآخرين من حيث انتهوا، والاهتمام بطاقة العنوان السيميائية تدفعنا شرعاً أميناً إلى قراءة مستوى العنوان في تناصاته". (قطوس، ٢٠٠١: ١٦٢)

وقد وقع اختيارنا لبحث هذه الظاهرة على رواية "يا صاحبي السجن" للروائي والشاعر الأردني أمين العتوم؛ الذي تميز في اختيار عناوين كتاباته الروائية بنمط واحد من التركيب وهو آيات وتراتيب قرآنية؛ وجاءت عناوين رواياته كالتالي: (يسمعون حسيسها، حديث الجنود، نفر من الجن، خاوية، اسمه أحمد، ذاتفة الموت، كلمة الله، تسعه عشر، يا صاحبي السجن)؛ هذه الرواية الأخيرة التي اخترناها نموذجاً تطبيقياً لبحث التناص القرآني فيها، إذ وسم العنوان الرئيس والعناوين الفرعية للرواية التي جاءت بدورها تناصات قرآنية باستحضاره لآيات وتراتيب قرآنية جعلها عناوين فرعية لفصول الرواية. والقراءة الأولى لهذه العناوين توقفنا على السمة الأساسية التي قام عليها اختيار الكاتب لها، وهي اتكاؤه على النص القرآني، باستحضار آياته وتراتيبه وجعلها عناوين للرواية وفصولها، وهذا يفتح أفق التلقي أمام القارئ ببحث العلاقات الدلالية والسياسية والثقافية بينها وبين النصوص المركبة؛ التي حوت بدورها تناصات عديدة مع القرآن الكريم بأسلوب ظاهر وآخر خفي توزع بشكل لافت على صفحات الرواية، مما يجعلنا نحدد تصوراً عن المرجعية الثقافية الإسلامية للكاتب أمين العتوم؛ هذه المرجعية التي قامت على القرآن الكريم نصاً محورياً فيها.

ويمكن القول إن التناص مع القرآن الكريم من دواعي البيان، وهو ضرب من البلاغة التي تسمى لغة الكاتب، وتمنحها قيمة معرفية ودلالية وجمالية عالية، وتظهر العمق الثقافي للكاتب وهويته، كما يضفي قوة على بنية النص، أما الحضور الظاهر بالاقتباس المباشر للتراث والآيات القرآنية الذي يأتي أحياناً في سياق الاستشهاد قوي الحجة والاستدلال الذي لا يقبل الرد؛ يجعل النسق النصي بالغ الإحكام. والعتوم قد استحضر من كلام الله آيات كثيرة ومشاهد وقصصاً وعبارات؛ جاءت إجمالاً في عناوين الرواية، كما جاءت مبثوثة في ثنايا الرواية مرتاناً ومرة استشهاداً ومرة إشارة؛ إذ خالط أسلوب القرآن الكريم أسلوب الكاتب في مواضع كثيرة من الرواية، ما ينم على تشربه من هذا المعين العالي؛ الذي ظهر أثره في فصاحة اللغة السردية، والبلاغة في التعبير، والجمال في التصوير، والرقى في الأسلوب، والعمق في المعاني.

وهذا لما تتميز به لغة القرآن الكريم من إشعاع وتجدد، ولما فيها من طاقات إبداعية تصل بين الكاتب والمتلقي؛ بحيث يستطيع التأثير في المتلقي بشكل مباشر، يضاف إلى ذلك قابليتها المستمرة لإعادة التشكيل والصياغة من جديد (الخلي، ۲۰۰۷: ۱۰۰)، لما اتصف به النص القرآني الجليل من النظم الجيد الوثيق، وما اشتمل عليه من بدائع الأوصاف، وروائع الحكمة.

ويمكن الوقوف عند لغة الرواية في استحضارها للقرآن الكريم نصاً وقصصاً وإشارات وفق نقاط

خمس:

**أولاً:** استحضار القصص القرآني؛ كقصة يوسف عليه السلام، وقصة أصحاب الكهف، وقصة

آدم عليه السلام والنبي عن الشجرة، والغراب في قصة قabil وهابيل.

**ثانياً:** استخدام بعض التعبيرات القرآنية التي تظهر أثر القرآن الكريم في اللغة والصياغة والأسلوب، مثل: (لم نكن أحد عشر كوكباً، بل كنا تسع آيات / وسيق الذين أدخلوا معهم السجن / والفاصل بينهما واد غير ذي زرع / وينكس الآخرون على أعقاهم / وتعيدها سيرها الأولى / أما تشناق الصحراء إلى وايل، فإن لم يصبها وايل فطل / الثلاثة الذين خلفوا عني / لقد جئت على قدر يا وطني....)، وغيرها كثير من التراكيب والصور التي تتعجب بما الرواية؛ ما منحها سمة الإدھاش للمتلقي، وجعله يقف عند قوة اللغة والبراعة في الاستخدام، كما أوحى له بقدرة الكاتب على الاقتباس والإشارة والتکيف الدلالي من خلال هذه التراكيب التي تنبئ باتساع معجمه الذي يصطحب بصبغة لغوية متاح من لغة القرآن، وهي بدورها تحيل المتلقي على آيات القرآن الكريم وقصصه وسياقاتها ودلائلها.

**ثالثاً:** الاستشهاد بأيات قرآنية على مدار الرواية، وهي أكثر من أن تحصر؛ وقد كانت هذه الاستشهادات حاضرة في حواره الداخلي مع نفسه أو في حواراته ومناقشاته مع رفقاء في السجن، مثل قوله: "كان يتعدد على ألسنتهم، في كل نقاش يدخلون فيه، قول الله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لِيَسْتَخْلَفُنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيَمْكِنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيَبْدِلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ حُرُوفِهِمْ أَمْنًا﴾ (النور/ ۵۵)، كانوا مطمئنين إلى أن وعد الله في هذه الآية سيتحقق، ويردفونها بآية أخرى: ﴿فَاصْرِرْ إِنْ وَعَدَ اللَّهُ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخْفِنَكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ﴾ (الروم/ ۶۰)" (العنوم، ۲۰۱۵: ۱۹۲)، أو يأتي الاستشهاد في سياق الوصف بصورة عامة.

**رابعاً:** قراءة القرآن ومدارسته طيلة مدة السجن فقد كان المصحف رفيق السجين منذ أول يوم دخله فيه، فكان خير معين له، كما شكل محوراً للتدارس بين بعض السجناء؛ إذ كانت تقام حلقات لدورس في التفسير أو اللغة منها ما نقله لنا الكاتب في مقطع من مشهد يقول فيه: "أما دروس اللغة،

فما زلت أذكر حين حضرت درساً شرح فيه الشيخ المحاز وعلاقاته، وما قال: قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءَ مَاءً فَسَالَتْ أُودِيَّةٍ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَيْدًا رَأِيْبًا﴾ (الرعد/١٧)، نحن لا نقول: سالت الأودية، بل نقول: سال الماء في الأودية، وهذا محاز، أما علاقته فهي علاقة الأودية بالماء؛ إذ إنها محل الماء، فيصبح اللون البديعي في الآية: محاز مرسل علاقته المحلية...". (العتوم، ٢٠١٥: ١٩٤)

خامسًا: التناص الظاهر باستحضار آيات أو تراكيب قرآنية وهو ما خصصناه موضوعاً للبحث من خلال تتبع الظاهرة في عتبات العنوانين.

وفي هذه الصور من الاستحضار دلالة ما يتمتع به العتوم من زخم ثقافي وعلمي ذي مرجعية دينية ولغوية محورها القرآن الكريم، وقد أثرى هذاحضور الفكره وعمق الرؤية إلى الأحداث، وأسهم في تشكيل البناء الفني للرواية تشكيلًا فريداً في لغته وأسلوبه السردي البديع.

وتندرج رواية "يا صاحبي السجن" ضمن أدب السجون، وهي تقدم سيرة السجين السياسي "أيمان العتوم" منذ لحظة اعتقاله من بيته ليلاً على أيدي أجهزة الأمن ثم أخذه إلى إحدى زنزانات المخابرات في إربد، ثم ترحيله إلى مخابرات عمان، ثم إلى سجن سوافة أين قضى مدة سجنه، بعد الحكم عليه بثمانية أشهر من قاضي المحكمة العسكرية في عمان، وكان ذلك بسبب قصيدة ألقاها الشاعر في ندوة شعرية بعجلون، اتهم بأنه طال الذات الملكية وانتقد سياسة الحكومة الأردنية فيها، وقد ذكر ذلك في مقاطع من الرواية منها هذا المقطع السردي المواري - بينه وبين القاضي - الذي يجسد جزءاً من المحاكمة، يقول:

"وبدأ الحوار:

- قصائدك قوية، أنا أقرأ بعضها منذ زمن.

- شكراً.

- أمس استمعت إلى شريط الفيديو الذي تظهر فيه بقلعة عجلون وأنت تلقي قصائدك!!

- قصائد صارخة.

- أنت القائل:

أيها السادة مهلاً لا تخافوا

إنني أحفر قبري قبل موتي

داعياً الله أن يأخذني نحو السماء

إن عيش المرء في ظل حكومات أبي جهل بلاه في بلاء؟

- نعم بكل حرف فيها.

- إن هذه الكلمات إساءة للمقامات العليا.

- ليس فيها من هذا شيء، إنما تتحدث بلسان المواطن عن حاله في أي بلد عربي، لا على وجه الخصوص...". (العتم، ٢٠١٥ : ٢٠٧)

وقوله في موضع آخر: "ماذا فعلت في شعري، غير أنني رفعت صوتي عالياً بـ(لا) للصلاح والتطبيع مع اليهود؟؟ هل من المقبول أنهم كانوا يتظرون مني أن أمدح المفاوضات، وأصطف إلى جانب المسلمين؟" (العتم، ٢٠١٥ : ٥٠)

وتبدو الرواية – بوصفها جنساً أدبياً – بأنماها فن الخروج عبر الذات إلى العالم الأوسع المتمثل في شرائح أخرى من البشر للعيش بينهم ومعهم، ومحاورتهم في واقع اجتماعي تاريخي يضم في جوهره التوك إلى الحرية والتقدم والجمال دون أن يستطيع ذلك. (دراج، ١٩٩٩ : ٧)

لذا فإن الاحتفاء بالرواية في شكل من أشكاله هو احتفاء بالحرية، احتفاء بالحقيقة المغيبة واحتفاء بالبشر على هذه الأرض وهم يكتبون تاريخ روحهم وكل ما يمسي هذه الروح إنسانياً واجتماعياً وثقافياً وعرفياً؛ لأن الرواية في وقت يتهمش فيه كل جهد خلاق تغدو المرجع الأكثر دلالة واتساعاً يتبع سيرة الإنسان ومسيرته، والمدى الذي وصلته تأملاته وأشواقه ومعارفه التي تبدأ بعتبة البيت أو ما دونها وصولاً إلى أكثر قضاياه الفلسفية تعقيداً. (دراج، ١٩٩٩ : ٨)

هكذا حملت الرواية هموم وتأملات ورؤى وتفاصيل حياة المجتمع بكل تقسيماته العمودية والأفقية، بكل طبقاته، بكل مؤسساته وبيوتها وشوارعه، كيف لا وقد فتحت يديها لاحتضان وتلقي كل ما يدور في جنبات هذه الأمكنة وغيرها، بأزمنتها وشخصوها بالوقوف عندها واقعاً أو تجاوزها جرأة وخيالاً يحمل عالماً مثالياً أو تكميلياً لما لم يكن واقعاً؛ فهي تترجم طموحات وآمال الواقع والمستقبل كما يراد له أن يكون، ولرباتها فقد احتضنت الإنسان؛ وكان الرجل والمرأة جوهراً لها بما يحملان من رؤى ومواقف ولدت خطابات مختلفة الحمولة (اجتماعية، ثقافية، سياسية...) شكلت ببعادها الواقعية والفلسفية تضاريس الرواية شكلاً ومضموناً.

والرواية التي بين أيدينا "يا صاحي السجن" واقعية سير ذاتية بامتياز، تركت خطوط الطول والعرض فيها على حياة السجن في بعض جوانبها الاجتماعية المنفتحة على أبعاد نفسية وفكرية وسياسية، فإذا كانت الرواية تمثل خطاب الواقع؛ فإن النتيجة الموضوعية هي أن كل جزء وعنصر فيه يحمل تلك الأبعاد، لذلك كانت العناصر السردية من أحداث ومكان وזמן وشخصيات عناصر

حملة بحث عن الإنسان بمختلف وضعياته الاجتماعية وحالاته النفسية ومواقفه الفكرية والسياسية خلال تجربة السجن. وقد عرض الكاتب هذه التجربة في طابع سردي بديع الوصف؛ نقل من خلاله تفاصيل الحياة داخل السجن، بشخصياته من رجال أمن وسجيناء وزائرين بمختلف طبقاتهم وصفاتهم وقصصهم وثقافتهم. ثم حدد الفضاء المكاني في افتتاحه وانغلاقه، والزمني في رتابته وتشظيه؛ ما أسهم في تكوين ملامح الحياة داخل عالم السجن وهوبي الشخصيات، كما انعكس عليها بشكل طبيعي بفعل التأثير في رسم تقاسيم هذا العالم.

إذا كان الزمن يمثل الخط الذي تسير عليه الأحداث، فإن المكان يظهر على هذا الخط وبصاحبه ويحتويه؛ فالمكان هو الإطار الذي تقع فيه الأحداث، وهناك اختلاف بين طريقة إدراك الزمن وطريقة إدراك المكان؛ إذ إن الزمن يرتبط بالإدراك النفسي أما المكان فيرتبط بالإدراك الحسي، ومن هنا ندرك ترابط zaman والمكان فالمكان ليس حقيقة مجردة وإنما يظهر من خلال الأشياء التي تشغل الفراغ، وأسلوب تقديم الأشياء هو الوصف، بينما يرتبط الزمن بالأفعال. (العالم، ١٩٩٣: ١٣) كما بث صور الأحداث والمشاهد في علاقتها بالملكونات السردية من مكان وزمان وشخصيات، فقدم صورة متكاملة في بناء سردي متكامل الأساق. وقد أحال العنوان الرئيس على تصور بعض من هذه التجربة، ومنح القارئ أدلة دلالة أولياً؛ أن الرواية من أدب السجون، وسنحاول مقارنته بحثاً في بنائه التناصية ودلائلها وجمالياتها.

### ٢-٣ - التناص القرآني في عتبة العنوان الرئيس

يحيى عنوان الرواية (يا صاحبي السجن) على قصة النبي يوسف عليه الصلاة والسلام، وهو مقتبس من الآية الكريمة: ﴿يَا صَاحِبِي السِّجْنِ أَرْبَابُ مُتَفَرِّقُونَ حَيْرٌ أَمَّ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْفَهَارُ﴾ (سورة يوسف / ٣٩)، إذ أخذ الكاتب جزءاً من الآية فجاءت جملة النداء (يا صاحبي السجن) مكتملة تركيبياً؛ فأسلوب النداء يقوم على عنصري أداة النداء والمنادى، لكنها غير مكتملة في صورتها الدلالية التي يتغيّرها النداء؛ وهو جذب الاهتمام والإنتصات من المنادى ثم يأتي الإخبار بأمر ما، وهو ما نصت عليه الآية في قوله تعالى على لسان يوسف عليه السلام إخباراً لصاحبيه في السجن: ﴿أَرْبَابُ مُتَفَرِّقُونَ حَيْرٌ أَمَّ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْفَهَارُ﴾؛ وهو ما حذفه الكاتب منها لتنفتح قراءة المتلقى وتبحث في العلاقة التناصية، ومدى تفاعلها دلالياً بين النصين، وأول ما ينبعه به القارئ أن فحوى الخبر ما جاء تفصيلاً في نص الرواية، في محاولة لسبّ أغوارها بحثاً وكشفاً لشخصيات المنادى والمنادى والرسالة أو الخبر بينهما.

وحاء في تفسير الآية: "إِنَّ يُوسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَقْبَلَ عَلَى الْفَتَيَّبِينَ بِالْمُخَاطَبَةِ وَالدُّعَاءِ لَهُمَا إِلَى عِبَادَةِ اللَّهِ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَخَلَعَ مَا سِواهُ مِنَ الْأَوْثَانِ الَّتِي يَعْبُدُهَا قَوْمُهُمَا، فَقَالَ: أَلَّا زَيَّبُ مُنْفَقُونَ حَيْرٌ أَمِ الَّهُ الْوَاحِدُ الْفَهَارُ أَيِّ الْذِي ذَلِكَ كُلُّ شَيْءٍ لَعْزٌ جَلَالٌ وَعَظَمَةٌ سُلْطَانٌ، لَمْ يَبْيَأْ لَهُمَا أَنَّ الَّتِي يَعْبُدُوهُنَّا وَيُسَمُّونَهَا أَهِلَّةٌ إِمَّا هُوَ جَهَنَّمُ مِنْهُمْ، وَسَمِيمَةٌ مِنْ تِلْقَاءِ أَنفُسِهِمْ، تَلَاقَاهَا حَقْفُهُمْ عَنْ سَلَفِهِمْ، وَلَيَسْ لِذَلِكَ مُسْتَنِدٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ". (ابن كثير، دت: ۳۳۴/۴)

كما جاء التركيب مكرراً في آية أخرى من السورة نفسها، قال تعالى على لسان نبيه يوسف عليه السلام: «يَا صَاحِي السَّجْنِ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْتَقِي رَيْهُ حَمْرًا وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ» (سورة يوسف / ۴۱)، التي جاء في تفسيرها: "يقول لهما يا صاحبي السجن أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْتَقِي رَيْهُ حَمْرًا وَهُوَ الَّذِي رَأَى أَنَّ اللَّهَ يَعْصِرُ حَمْرًا، وَلَكِنَّهُمْ لَمْ يُعْصِيْنَ لِئَلَّا يَخْرُجَنَّ ذَاكَ، وَلَهُمَا أَبْهَمَهُ فِي قَوْلِهِ وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ وَهُوَ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ الَّذِي رَأَى أَنَّهُ يَخْمِلُ فَوْقَ رَأْسِهِ حَمْرًا، ثُمَّ أَعْلَمَهُمَا أَنَّ هَذَا قَدْ فُرِغَ مِنْهُ، وَهُوَ وَاقِعٌ لَا مَحَالَةٌ، لِأَنَّ الرُّؤْيَا عَلَى رِجْلِ طَائِرٍ مَا لَمْ يُعْبَرْ فَإِذَا عَسِرَتْ وَقَعَتْ". (ابن كثير، دت: ۳۳۴/۴) وذلك تأويل يوسف لرؤى صاحبيه في السجن.

والنص السردي الذي بين أيدينا يتحمل صوريَّ التناص مع الآيتين الكريمتين؛ ليحمل العنوان دلالات مكثفة، وتكتفي المتلقى القراءة الأولى للعنوان لتحليله على ما هو معروف منها من قصة النبي يوسف عليه السلام وتجربته في السجن، كما يحمل العنوان تأويلات عدة ترتبط بمقاربة تجربة بطل الرواية بتجربة النبي يوسف عليه السلام التي يحاول الكاتب بث إشارات تحمل عناصر تشابه بينهما؛ كدلالة السجن ظلماً، وتقاسم محنَّة السجن مع عدد من السجناء كانوا اثنين في قصة يوسف عليه السلام، وكانوا أكثر من الاثنين بكثير في الرواية.

فتتجدد خطاب الاثنين يحمل بدوره دلالات عده؛ منها مخاطبة السجين "أين العtom؟" لأصحابه في السجن وعدهم متغير من مرحلة إلى أخرى من مراحل سجنه، استقرت القراءة الأولى أنَّ منهم أصدقاء مقدمين على غيرهم لاتفاق شخصياتهم وثقافتهم وقضاياهم واهتماماتهم وهم: يوسف، وعكرمة، وعلى ، وقد كثر ذكرهم في الرواية وصفا لشخصياتهم وثقافتهم واهتماماتهم وقضاياهم؛ "هؤلاء الثلاثة كانت تهمتهم واحدة، وتجتمعهم علاقة قرني واحدة" (العتوم، ۲۰۱۵: ۷۰)، ويقول في موضع آخر: "شكلت قضية عكرمة وعلى ويوسف أبرز قضايا محكمة أمن الدولة في تلك الفترة". (العتوم، ۲۰۱۵: ۱۲۴)

ولذلك فالقراءة الثانية: فتحتمل أن يكون الخطاب على لسان السجين 'يوسف' وله ما يدعمه في الرواية وهو ما جاء في المقطع السردي الآتي: "بدأت اعتاد حياة السجن... وبدأ أفتح عيني على كل ما يدور حولي، (يوسف) الذي دخل معه السجن فتى هما (عكرمة) و(علي) اعتاد فيما بعد أن يخدمنا أكثر من سواه في أمور الطعام، حتى إنه كان يذهب قبل الموعد المقرر إلى مطبخ السجن، وبعد إلينا بطعامنا بلقيه بين أيدينا، وينثر العبرة الأثيرة التي اقتبسها من الكتاب المعجزة: ﴿لَا يَأْتِكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقُونَهُ إِلَّا تَبَأْثِكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلِمْنِي رَبِّي﴾، فكنا نرد عليه: ﴿يُوسُفُ أَيُّهَا الصَّدِيقُ أَفْتَأِ﴾" (العتوم، ٢٠١٥: ٩٤)، فجاء العنوان محيلاً على الآية الثانية، ولعل الكاتب اختار العنوان تبعاً لذلك تعسماً للتجربة، أما استحضار الآية الأولى فيه دلالة على الحق في القضية، وأن الله الواحد القهار قدر ذلك لحكمته سبحانه.

وجاء العنوان من الناحية التركيبية جملة اسمية، مما جعله لا يرتبط في حركيته بالزمن في أبعاده الثلاثة المعروفة، وهذا ما يعطي العنوان ومعه الرواية انفتاحاً زمنياً غير محدد، رغم تحديده بمدة السجن إلا أن في التجربة تعبيراً عن صبغتها الإنسانية. وقد حقق العنوان أهم وظائفه وغاياته، وهي تقريره للمضمون من القارئ، من حيث كونه يمثل إجمالاً وتلخيصاً له، كما فتح أفق قراءة محدد من حيث الزمان والمكان، ما منح المتلقى حرية التأويل وإنتاج المعاني والوقوف على جماليات التصوير التناصي الذي أظهر تداخلاً دالياً بين النصين في تألف بين الحضور والغياب بينهما.

### ٣-٣- التناص القرآني في العناوين الفرعية (العبارات الداخلية)

جاءت العناوين الفرعية مبنية على الآيات والتركيب القرآنية، وعددها سبعة عشر عنواناً مثلت سبعة عشر فصلاً بنائياً لأحداث الرواية، كالتالي:

العنوان الأول - ٠٠ -	﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ تَبَرَّاهَا﴾	الحادي، من الآية ٢٢
العنوان الثاني - ٠١ -	﴿يَقْصُنُ الْحَقَّ﴾	الأنعام، من الآية ٥٧
العنوان الثالث - ٠٢ -	﴿فَلَمْ يَأْتِ بَعْضُهَا فَلَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكُنْ يَرَاهَا﴾	النور، من الآية ٤٠
العنوان الرابع - ٠٣ -	﴿لِكُلِّ نَبِيٍّ مُسْتَقْرُرٌ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾	الأنعام، ٦٧
العنوان الخامس - ٠٤ -	﴿إِعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ﴾	الأنعام، من الآية ١٣٥
العنوان السادس - ٠٥ -	﴿وَمَا شَدِيدَنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا﴾	يوسف، من الآية ٨١

١٠٤	هد، من الآية ١٨	﴿وَمَا نُؤْخِرُهُ إِلَّا لِأَجْلٍ مَعْدُودٍ﴾ ﴿أَدْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ﴾	العنوان السابع - ٦٠ - العنوان الثامن - ٧٠ -
٣٤	لقمان، من الآية ١٦٤	﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًّا﴾ ﴿وَمَا مِنَ إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾	العنوان التاسع - ٨٠ - العنوان العاشر - ٩٠ -
٢٠	الأحزاب، من الآية ٢	﴿يَسَّالُونَ عَنِ أَئْبَانِكُمْ﴾ ﴿وَاللَّيْلُ إِذَا سَجَى﴾	العنوان الحادي عشر - ١٠٠ - العنوان الثاني عشر - ١١ -
٨	الأنبياء، من الآية ١٤	﴿لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ﴾ ﴿أَقْرَأْ كِتَابَكَ﴾	العنوان الثالث عشر - ١٢ - العنوان الرابع عشر - ١٣ -
٣٧	الإسراء، من الآية ٧٧	﴿وَخُفْيَ فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهٌ﴾ ﴿قَالَ إِنَّكُمْ مَاكِثُونَ﴾	العنوان الخامس عشر - ١٤ - العنوان السادس عشر - ١٥ -
١١	غافر، من الآية ١	﴿فَهَلَ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ﴾	العنوان السابع عشر - ١٦ -

وستحاول فيما يأتي الوقوف عند بعض هذه العبرات لتكون نماذج لمقارنة التناص القرآني، وقد اخترنا منها:

### العنوان الأول: ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ تَبْرَأُهَا﴾

الذي نسبت الآية فيه ترتيمها برقم (٠) للدلالة على ما قبل دخول السجن وبدأ العد بما بعدها دلالة على بداية حياة وتجربة جديدة مثلها السجن. والعنوان الأول هو: ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ تَبْرَأُهَا﴾؛ إذ صور الكاتب في هذا الفصل الذي يمثل فاتحة الرواية استرجاعه للذكرى قبل أن يفصل في سرد أحداث الرواية القائمة على تجربة السجن، تلك المصيبة التي ابتلي بها منتصف شهر آب من عام ١٩٩٦، يقول: "أنا شاعر بسيط يحاول أن يتطلع آلة الزمن ليرجع بذاكرته إلى الوراء قليلاً فيكتب ما غيبته سجون الأيام والسنين". (العتوم، ١٥: ٢٠)

والتركيب مأخوذه من الآية الكريمة: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَبْرَأُهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِسِيرٍ﴾ (الحديد / ٢٢)؛ جاء في تفسير الآية: "يُخْبِرُ تَعَالَى عَنْ قَدَرِهِ السَّابِقِ فِي حَلْقِهِ قَبْلَ أَنْ يَبْرُأَ الرِّبْرَةَ فَقَالَ بِمَا أَصَابَ مِنْ مُصِيَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَيْ فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَبْرَأُهَا أَيْ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَخْلُقَ الْحَلِيقَةَ وَتَبْرَأَ النَّسَمَةَ (...)"، حَدَّثَنِي يَعْقُوبُ، حَدَّثَنِي ابْنُ عُلَيْةَ عَنْ مَنْصُورٍ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ: كُنْتُ جَالِسًا مَعَ الْحَسَنِ فَقَالَ رَجُلٌ

سله عن قوله تعالى: مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَبْرَأَهَا فَسَأَلَتُهُ عَنْهَا فَقَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ وَمَنْ يَشْكُّ فِي هَذَا؟ كُلُّ مُصِيَّةٍ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ فَقِي كِتَابٌ اللَّهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَبْرَأَ السَّمَاءَ. وَقَالَ فَتَاهَدَهُ: مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيَّةٍ فِي الْأَرْضِ قَالَ: هِيَ السَّنُونُ يَعْنِي الْجُذْبُ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ يَقُولُ: الْأَوْجَاعُ وَالْأَمْرَاضُ، قَالَ: وَبَلَغْنَا أَنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ يُصِيَّهُ حَدْشٌ عُودٌ وَلَا نَجْبَةٌ قَدَمٌ وَلَا حَلْجَانٌ عَرَقٌ إِلَّا يَدْئِبُ، وَمَا يَعْفُو اللَّهُ عَنْهُ أَكْثَرُ". (ابن كثير، د: ٥٨/٨)

وهي الدلالات ذاتها التي تحضر في فاتحة الرواية في تناص تالفي؛ إذ تمنح الآية القارئ أولاً دلالة تسليم الكاتب بهذا الابتلاء لأنه أمر مقدر مكتوب في قضاء الله من قبل براء النسمة.

وثانياً تضعه بصدق مقدمة حوت إجمالاً ورؤيه عامه لبنية الرواية في مضمونها، يظهر ذلك في قوله: "في لحظات الصمت الرهيبة كان يحدق في الأفق، وأي أفق تحمله البغر المسكينة؟ لكنه بصيرة جاءت من السماء تكشف له هذا الأفق عن مدى واسع.. اخترق المسافة الشحيحة عند أول اصطدام بهذا الجدار الأبله، لكي يصنع أفقه الخاص به، أفقه الذي امتد بعيداً.. وصنع فيه حكايات وحكايات... في البئر وجد كثيراً من الكنوز المدفونة.. رموه هناك و قالوا: يلتقطه بعض السيارة، ولم يعلموا أن النبوة أولها إلقاء في الجب...!! مساكين أولئك الذين ظنوا أن الموت أو الغياب السحيق سوف يودي بصاحب الجب، لم يدر في خلدهم يوماً أن الفضاءات المطلقة تبدأ من الجحور الضيقة.. هناك تصنع الحياة، ويعاد ترتيب مكوناتها... هناك يتهدجاً الإنسان حروف ولادته من جديد". (العتوم، ٦:٢٠١٥)

يضعنا هذا المقطع السردي أمام المشهد كاملاً، لخصه الكاتب بأسلوب بارع وتصوير بديع منحه بعداً جمالياً تمازج فيه الواقع بالخيال، ويتلخص المشهد فيما منحته تجربة السجن على صعوبتها وضيق مكانتها وتشظي زمنها ومرارة الحياة فيها، من افتتاح أفق وإفاده منها بوصفها مرحلة حياتية كان لا بد أن يعيشها، فيتسع المكان ويكتسب دلالات جديدة من الصبر والإيمان والتسليم والرضا وقرار التغيير نحو الأفضل، وكان لحضور القصة القرآنية عزاء وسلوى وغموض احتذاء، فهذا النبي الصابر يوسف عليه السلام كان باطن محتنه في البئر والسجن منحة النبوة وأي منحة أعظم من مقام النبوة.

يظهر ذلك في قول الكاتب في المقطع السابق: "في البئر وجد كثيراً من الكنوز المدفونة"، وقوله: "لم يعلموا أن النبوة أولها إلقاء في الجب"، وهنا تصوير بارع جمع فيه الجب والسجن من قصة يوسف عليه السلام في صورة واحدة؛ إذ شبه السجن بالجب ثم حمله دلالة المرحلتين معاً، ويظهر تأثره بأسلوب القرآن في قوله: "رموه هناك و قالوا: يلتقطه بعض السيارة"، في تناص مع الآية الكريمة: ﴿قَالَ

قائِلٌ مَنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَالْقُوْهُ فِي غَيَّبَتِ الْجُنُبِ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعْلَيْنِ ﴿١٠﴾)، وكما كان الجب بداية الأمر عند يوسف عليه السلام، كان السجن بداية جديدة للكاتب.

### العنوان الثالث: ﴿ظُلْمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكُنْ يَرَاهَا﴾

يروي الكاتب في هذا الفصل تفاصيل الليلة الأولى في سجن المخبرات، وإنما للليلة مظلمة، تتوزع ظلمتها على المكان والزمان والتفكير والشعور بالوحدة والخوف والغرابة والظلم والتساؤل والجهول...، كل ذلك يحيل عليه العنوان الذي حضر تناصاً حمل دلالات جديدة ارتبطت بواقع الليلة، والعنوان من الآية الكريمة: ﴿أَوْ كَظُلْمَاتٍ فِي بَحْرٍ جُنُبٍ يَعْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلْمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكُنْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهَ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ (النور/٤٠)، وجاء في تفسيرها: "قال قتادة الجعدي هو العبيق يعشأه موج من فوقه موج من سحاب ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكن يرها ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور" (ابن كثير، دت: ٦٥/٦)، فالدلالة في الآية الكريمة تقوم على صورة تشبيه قلب الكافر في جهله وتيهه بظلمة البحر اللجي، وظلمة الموج من فوقه، وظلمة السحاب فوقهما؛ ظلمات لا ترى يده فكيف بغيرها.

وأقرب منها الصورة التي نقلها العتوم واصفاً ظلمة الزنزانة، وظلمة الليل، وظلمة النفس التي تتخطى تساؤلاً وحسرة أمام هذا الواقع الجديد، يتجلى ذلك في قوله: "ووجدت نفسي وحيداً مع الضابط، أفضى بنا بباب الغرفة إلى دهليز معتم، لا أدرى إن كان معتماً بالأساس، أم أنه أعمى لحظة وصولي إلى هنا... مشى أمامي الضابط وتبعته... كان الظلام يغلق الدهليز" (العتوم، ٢٠١٥: ٢١) وقوله في مقطع ثان: "استبدلت العتمة بالمكان.. تركني وحيداً في الظلمة، لأول مرة في حياتي أجد نفسي في زنزانة انفرادية، لا أدرى كيف يمكن أن أستعيد تلك اللحظة الفارقة في حياتي، وأستحضر الشعور الحقيقي حينها... كان شعوراً مزيجاً من الدهشة والخوف والقلق والترقب والانبهار وعدم التصديق..." كل ذلك يتضارب في الآن نفسه". (العتوم، ٢٠١٥: ٢٢)

وقوله في مقطع آخر: "كان الظلام سيد الموقف، لم أر شيئاً، خلت أني أسبح في أمواج الليل، لا أدرى كيف فقر إلى ذهني المشوش بيت امرئ القيس:

وليل كموج البحر أرخي سدوله      علىيّ بأشواع الهمـوم ليـتـلـي

(العتوم، ٢٠١٥: ٢٣)

نقل لنا تلك المشاعر في صورة مركبة تكاملت معاني الظلمة فيها بجوانبها النفسية والواقعية والتخيلة منها، فكان ظلمات متراكبة بعضها فوق بعض؛ ظلمة الليل وظلمة الزنزانة وظلمة النفس التي تفيض معاني العتمة فيها على دلالات الوحدة والخوف والتربّب؛ في تناص قام على مقاربة لطيفة بين الظلمات في النص القرآني الذي مثله عنوان الفصل، والظلمات في النص السري الذي شكل تفصيلاً للعنوان.

### العنوان السادس: ﴿وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا مَا عَلِمْنَا﴾

يمثل هذا الفصل شهادة حية على طبيعة الحياة في السجن، يسردها الكاتب بتفاصيلها سرداً بدليعاً جمع فيه بين وصف لمشاهد من محكمته، ونقل حقائق عن المحاكمات والسجيناء ورجال الأمن والقضاء، وإن كانت الرواية كلها تقوم على سرد أحداث لا تخرج عن ذلك إذ طبعها نوع من التداخل والتشابه بين فصولها إلا أن كل فصل فيها كان محوره الأساس وقضيته الأولى ما يمثل تفصيلاً وشرحًا للعنوان الذي اختير له، وهذا هو مناط بحثنا، في محاولة لكشف الخيط الدلالي بين العنوان الفرعي ومضمون الفصل أولاً ثم تعاقبه مع العنوان الرئيس.

وبالعودة إلى هذا العنوان نجد أنه تناصاً مع الآية الكريمة: ﴿وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا مَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ﴾ (يوسف / ٨١)، فإن كانت دلالة الآية شهادة إخوة يوسف بما علموا من حادثة سرقة صواع الملك في قصة يوسف عليه السلام، إذ أمروا "أن يُخْرِبُوا أَبَاهُمْ بِصُورَةٍ مَا وَقَعَ، حَتَّى يَكُونَ عُذْرًا لَهُمْ عِنْدَهُ، وَيَتَّصَلُّوا إِلَيْهِ وَيَبْرُءُوا بِمَا وَقَعَ بِقَوْلِهِمْ وَقَوْلُهُ: بِمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ" قال قتادة وعكرمة: ما علمنا أنَّ ابْنَكَ سَرَقَ . وقال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم: بما علِمْنَا في الغَيْبِ أنه سرق لَهُ شَيْئًا". (ابن كثير، دت: ٣٤٦ / ٤)

ففي الرواية شهادة من الكاتب/بطل على مرحلة تاريخية مهمة في تاريخ المملكة الأردنية الحديث (مرحلة نهاية التسعينيات)، لخصها تعدد النشاط السياسي إبان هذه المرحلة منها مظاهرات التي سميت بانتفاضة الحبز عام ١٩٩٦م، ولقب سجناء القضية بأحداث الحبز، التي كانت بسبب أزمة ارتفاع أسعار الحبز وتدني المستوى المعيشي للشعب.

التي جاء ذكرها في هذا الفصل في مقطع يقول فيه: "بدأنا نتعرف إلى جيراننا في الغرفة... إنهم سجناء أحداث الحبز عام ١٩٩٦م، وهو الجموعة التي اعتقلت إثر قيام الجنوب بهبته وانتفاضته ضد

قرار رفع أسعار الخبز التي أقرتها حكومة (عبد الكريم الكباريقي) رئيس الوزراء آنذاك، وقد عصفت هذه الأحداث بالبلاد وأكتسبت أهمية خاصة". (العتوم، ۲۰۱۵: ۹۵)

ونشير هنا إلى أن الكاتب قد عرض قضايا عديدة للمعتقلين السياسيين ذكرها في موضع آخر من الرواية منها (قضية حقوق الألغام، وحزب التحرير...)، وغيرها من القضايا لمساجين ممن لقيهم العتوم خلال مدة سجنه.

كما يمثل الفصل شهادة على حياة السجن والسجناء كما ذكرنا منها ما جاء في قوله: "مجتمع السجن مجتمع تتدنى فيه الكرامة إلى أقل مستوىاتها، ليس من هدف للشرطي هنا إلا أن يحترف الطرق التي يهين بها السجناء، ولذلك كان السجناء يشكلون جماعات ليحموا أنفسهم من تغول بعض الشرطة الفاسدين"، وقوله: "لو قدر لمراقب حيادي أن ينظر إلى السجن من أعلى، لرأى تيار الحياة عجيبة؛ سيل من السجناء ذوي اللباس الأزرق، حلقي الرؤوس مكشوفينها، يذرون الساحات كأنهم يهربون من أنفسهم، وبينهم أفراد من الأمن العام ذوو اللباس الرسمي، وأحياناً المربع، يعتمرون قبعاتهم، ويشكلون جزءاً غير متناسب من هذه اللوحة الحائرة". (العتوم، ۲۰۱۵: ۱۱۲)

### العنوان الثامن: ﴿اَدْخُلُوا مَسَاكِنَكُم﴾

هذا العنوان حمل استحضار الآية الكريمة حمل استحضار الآية الكريمة: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ اَدْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَعْلَمُنَّكُمْ سُلَيْمانٌ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (النمل/ ۱۸)، في تناص تحالفي بين النص الأصلي وهو الآية التي جاءت لتخبر بالحوار بين النمل الذين أمرتهم النملة الحكيمه بدخول مساكنهم تحصنا وأمنا من تحطيمهم، ليحمل التركيب دلالة مغايرة وهي دخول السجن تنفيذاً لمدة الحكم، وأي مسكن ومأمن في السجن؟ ثم يكسر أفق توقع القارئ مرة ثانية بحمل السجن لدلالة الانفتاح.

يظهر ذلك في قول الكاتب: "وسيق الذين أدخلوا السجن معى إلى غرفة الملابس، هناك مارستنا بعض الحرية في التقاط قطع الأفرهول الأزرق التي تناسبنا.. كان سجن سوافة منجماً من التجارب الثرة، وسقا من الخبرات المختلفة، وعلما من الحكايا التي تستحق أن تروى، فيه رأيت ما لا يمكن أن أراه خارجه، ولو قصدت إلى ذلك سبيلاً، وفيه تعنتت التجربة على المستوى الشخصي، حتى استطاعت أن تصنع مني إنساناً قوياً. أنا الآن أقول وملء رغبتي: شكرًا معتقل سوافة لقد كنت معلمًا بارعاً، وكنت بين يديك تلميذاً لاماً". (العتوم، ۲۰۱۵: ۱۴۳)

وقوله في موضع آخر: "أو أن العودة إلى السجن تشبه نوعاً ما العودة إلى الوطن. ألم يكن السجن آنذاك وطننا، وبيتنا الذي نأوي إليه بعد تعب المسير؟!". (العتوم، ٢٠١٥: ١٠٨) وقد ذكر في الفصل السابق وصفاً مشابهاً، قال: "أردت أن أتعلم في السجن ما لم أتعلمه طيلة حياتي قبل الدخول إلى هذا العالم، لقد كنت أحياه أحاول أن أتعلم الحياة هناك، كنت تائفاً إلى أن أفهمها. كم أضعننا من الشهور والسنين نحاول أن نعرف من نحن أو ما نحن فما اهتدينا! لقد كان السجن أفضل قدر للالتقاء بإنسان يمكنه أن يجيب عن هذا التساؤل". (العتوم، ٢٠١٥: ٩٨ و ٩٩)

في حين الانفتاح والانغلاق في هذا المكان (السجن)؛ تبدو الشخصية متذبذبة بين الانفتاح الذي يوحى ويبدل عليه (الوطن، البيت، الأمان، الحرية)، والانغلاق الذي يوحى ويبدل عليه (الوحدة، التضييق، الظلم، القيود)؛ وفي ذلك إشارة إلى أن الارتباط بالمكان يتراوح بين التوافق والتنافر والتوازي في الوصف تبعاً للجانب التأثيري. إذ يبدو السجن مكاناً مغلقاً محظوظاً الحظوظ دلالة الانغلاق والوحدة، كما نافرته دلالة الحرية والأمن والعيش في عالم خاص متخيلاً غير عن الانفتاح والالحدود؛ الذي دلت عليه فكرة التفكير في الحياة الجديدة والانطلاق، كما يوحى هذا التناقض بالاضطراب وعدم التوازن داخل النفس، فأضفى أسلوب المفارقة هذا ملهمًا جمالياً في حسن الجمع بين الانفتاح الانغلاق مكاناً، وبين الانفتاح والانغلاق دلالة، ما أسهم في نقل المتلقى إلى فضاء مكانى مزدحم بالأمكنة التي تشكلت معها ملامح الشخصية في جانبها النفسي الذي يجتمع فيه الانغلاق وغياب الأمن مع الانفتاح والأمن.

## العنوان الثاني عشر: ﴿وَاللَّيلُ إِذَا سَجَى﴾

يشكل الزمن المكون الفني الأهم في الرواية خاصة في ارتباطها بالواقع، والزمن يؤطر مراحل حياة الإنسان، فكل حركة وكل سكون لها ارتباط بالزمن. والزمن في الرواية يظهر في كل العناصر البنائية لها، من شخصيات وأحداث وأمكنة حيث تتحرك كلها في زمن، الذي قد تجري الأحداث فيه وفق تسلسلها المنطقي بشكل تصاعدي أو تنازلي، "على أن استجابة النص الروائي لهذا التتابع المنطقي الطبيعي في عرض الأحداث حالة افتراضية أكثر مما هي واقعية؛ لأن تلك المتواليات الحكائية قد تتبع كثيراً أو قليلاً عن المجرى الخطي للسرد؛ فهي تعود إلى الوراء ل تسترجع أحداثاً تكون قد حصلت في الماضي، أو على العكس من ذلك تقفز إلى الأمام ل تستشرف ما هو آت أو متوقع من الأحداث، وفي كلتا الحالتين تكون إزاء مفارقة زمنية توقف استرسال الحكي المتنامي، وتفسح المجال أمام نوع من

الذهب والإياب على محور السرد" (بحرووي، ١٩٩٠: ١١٩)، وما لا شك فيه ان لهذه المفارقات بما تحويه من تداخل وتشظز للزمن، تأثير في سير الأحداث من حيث ارتباطها بالواقع، وتأثير على الشخصيات في بعدها النفسي من حيث ارتباطها بالأحداث والمكان.

وقد أوردنا هذا الحديث عن الزمن لتميز العنوان الفرعي للفصل الثاني عشر من الرواية بدلالة على الزمن، ففي قراءتنا الأولى أن استحضار الآية الكريمة: ﴿وَاللَّيلُ إِذَا سَجَحَ﴾ (الضحى / ٢)، لم يكن بخنا عن سياق قصة قرآنية أو دلالات معينة لتركيب قرآنية، وإنما قصد دلالة زمن الليل تحديداً، واللافت أن النص القرآني زاخر بالآيات التي ذكر فيها هذا الزمن، لعل أقربها السورة التي سميت باسمه (سورة الليل) التي بدأت بقسم الله عز وجل بالليل ما كان ليمنع الدلالة قوة وعمقاً، ولكن اختيار الكاتب للآية من سورة الضحى ينم عن قصد آخر وهو الوصف في الفعل (سجى)؛ الذي يعني (سكنَ فأَطْلَمَ وَادْلَمَ) (ابن كثير، دت: ١١١/٨). والفصل ثري بالمقطوع السردية الواسعة لهذا الزمن وتعليقه بدلالة معينة؛ وقد تكرر لفظ (الليل) أكثر من عشرين مرة، منها ما ورد في المقطوع السردية الآتية:

قوله: "كان الليل صديقاً حلواً... يهبط أهبط... يدنو أدنوا... ويناجيني ويغازلني... كان الليل قدماً جداً... يروي لي حزني من قبل مجبي... ويلم دموعي بمحروفي، ويعيد كتابتها فوق جدار القلب... ويعحو عنه اليأس". (العتوم، ٢٠١٥: ٢٤٢) وقوله: "كان الليل للحظة الشهائية في الحياة، فاصل زمني خارج إطار الزمن نفسه، إن سكتك صنع لك الحدث متماهياً مع كل الأزمنة، حتى يكاد يكون بلا زمن، أو أن يكون الزمن كله". (العتوم، ٢٠١٥: ٢٤٢)

وقوله: "يرسم السجين لوحته من الألوان كثيرة، وفي حالي كان الليل أفضل الألوان في تخليل لوحاتي، لم يكن الليل متعددًا، ولا فيه من سواه، كان فرداً وكان خاصاً، لا يقبل القسمة على اثنين". (العتوم، ٢٠١٥: ٢٤٣). أما القراءة الثانية فتفقوم على أن هذا الاستحضار يأخذنا إلى دلالة التناص مع سورة الضحى ومناسبة نزولها، التي جاء في تفسيرها: "عن ابن عباسٍ: لَمَّا نَزَّلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْقُرْآنُ أَبْطَأَ عَنْهُ جَبْرِيلٌ أَيَّامًا فَتَعَيَّنَ بِذَلِكَ، فَقَالَ الْمُشْرِكُونَ: وَدَعَهُ رَبُّهُ وَقَلَّاهُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ مَا وَدَعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى وَهَذَا قَسْمٌ مِنْهُ تَعَالَى بِالضَّحْكِ وَمَا جَعَلَ فِيهِ مِنَ الضَّيَاءِ وَاللَّيلُ إِذَا سَجَحَ أَيْنَ سَكَنَ فَأَطْلَمَ وَادْلَمَ". (ابن كثير، دت: ١١١/٨).

وكأنه استأنس بأن بعد ظلام الليل ضياء النهار، وقد أقسام الله بهما في مواساة ربانية للنبي صلى الله عليه وسلم أن لم يدعه ربه. ولذلك نجد الكاتب في مواضع أخرى، يلبس الليل ثوب الزمن المناسب من اليوم للاسترجاع ومحاسبة النفس، يقول: "في الليل يبراً الجسد من طينيته، فتتجلى الروح

في ثوب الحكمة". وقوله: "جعل الليل الساجي بعد النهار اللاهب لكي تبكي على ما اجترحت، وتحسّر على ما فات حتى ولو كان خيرا!! فالحسرة هنا سؤال المتبه: أما كان يمكن الاستزادة؟".  
(العتوم، ٢٠١٥: ٢٤٤)

ويمارس الزمن لعبته إلى نهاية الرواية التي ختمت بفصل عنوانه: **﴿فَهَلْ إِلَىٰ حُرُوجٍ مِّنْ سَبِيلٍ﴾**، تركيب انتظره القارئ من بداية الرواية ليجيب على الاستفهام بنعم هناك سبيل للخروج، منتظرًا بذلك نهاية تجربة السجن التي عاشها الكاتب بطلا لرواية تظافرت فيها حدود الزمان ومعالم المكان وملامح الشخصيات، ويشكل الزمن المكون الفني الأهم في الرواية خاصة في ارتباطها بالواقع، والزمن يؤطر مراحل حياة الإنسان، فكل حركة وكل سكنة لها ارتباط بالزمن. كما جاء في قوله: "مر زمن كأنه ما مر، ومر زمن كأنه سنوات طوال... يتقن الزمن في الحالين لعبته، ونصفي نحن إلى إيقاعه، ونبتسم أو نعبس، وهو في الحالين غير مكتثر" (العتوم، ٢٠١٥: ٣٣٤).

#### ٤ - نتائج

شكل التناص القرآني في رواية (يا صاحبي السجن) ظاهرة جمالية عكست زاويتين من رؤية الكاتب؛ رؤية المبدع ورؤية البطل الذي عاش التجربة واقعاً، ما مكنته من نقلها بتفاصيل تظافرت البنية السردية وعناصرها من زمان ومكان وشخصيات من تصويرها بلغة واصفة بدعة ظهر جلياً أثر النص القرآني فيها؛ إذ أخذ مساحة واسعة من الحضور المباشر وغير المباشر، عبر نصوص المتن وعناوينها؛ هذه العناوين مع المتن شكلت عتبات عدت نصوصاً قائمة بذاتها. وقد قدمنا في بحثنا هذا محاولة لكشف تجلّيات التناص القرآني في تلك العتبات، واستجلاء منحاجها الجمالي في كشف العلاقات بين النصوص، وبين العناوين والنصوص.

مثلت هذه العناوين علامات سيميائية مجملة، مكثفة الدلالة، سعينا من خلالها إلى كشف العلاقة بينها بوصفها دوالاً مدلولات مثلتها النصوص السردية المفصلة لها. ويمكن القول إن الروائي أيمن العتوم قد نجح في تقديم صورة فريدة من استغلال الطاقات اللغوية والتصويرية للنص القرآني الجليل؛ بجعل منه غاية لوقف المبدع عليها والإفادة منها على المستوى اللغوي والدلالي والجمالي. فالنص القرآني نص معجز، أضاف التناص معه مركز شد انتباه المتلقى وربطه بهذا النص المفرد، الذي أخذ الكاتب من بعض آياته وتراثيه إستراتيجية في اختيار عناوين الرواية (الرئيس منها والفرعي)؛ ما حدد أفق انتظار باتجاه معين. وقد عكست هذه الإستراتيجية العلاقة بين النصوص ضمن ثنائية (الحاضر / الغائب)؛ إذ

غدا وفقها النص القرآني دائم الحضور، أما القارئ فتتغير وجهته إلى بحث الدلالات الغائية التي قد تمثل مقصدية الكاتب أو ما ينتجه المتلقي من دلالات جديدة، وبحث العلاقات التفاعلية وتالفها وتخالفها بين النصين، ما يحقق القيمة الجمالية منها.

## المراجع

- ابن منظور. (٢٠٠٠). لسان العرب. بيروت، لبنان: دار صادر.
- أحمد الرعي. (٢٠٠٠). التناص نظرياً وتطبيقياً. عمان، الأردن: مؤسسة عمون للنشر والتوزيع.
- أحمد طعمة الحلبي. (٢٠٠٧). التناص بين النظرية والتطبيق 'شعر البياتي نموذجاً'. دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب.
- أمين العتموم. (٢٠١٥). يا صاحبتي السجن. القاهرة: دار المعرفة للنشر والتوزيع.
- بسام قطوس. (٢٠٠١). سيماء العنوان. عمان: وزارة الثقافة.
- حسن بحراوي. (١٩٩٠). بنية الشكل الروائي 'الفضاء- الزمن- الشخصية'. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- رجاء عيد. (دت). القول الشعري 'منظورات معاصرة'. الإسكندرية: منشأة المعارف.
- سعید یقطین. (٢٠٠١). افتتاح النص الروائي 'النص والسياق'. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- عبد القادر بقشی. (٢٠٠٧). التناص في الخطاب النصلي والبلاغي 'دراسة نظرية وتطبيقية'. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق.
- عبد الله الغزامي. (١٩٩٣). ثقافة الأسئلة في مقالات النقد والنظرية. الكويت: دار سعاد الصباح.
- عبد المالك اشہبون. (٢٠٠٩). عتبات الكتابة في الرواية العربية. اللاذقية: دار الحوار.
- عبد المالک اشہبون. (٢٠١١). العنوان في الرواية العربية 'دراسة'. دمشق: دار محاکاة للدراسات والنشر والتوزيع.
- عز الدين المناصرة. (٢٠٠٦). علم التناص المقارن 'نحو منهج عنكبوتى تفاعلي'. عمان: دار مجذاوي للنشر والتوزيع.
- عزيز حسين علي الموسوي. (٢٠١٥). النص المفتوح في النقد العربي الحديث. عمان: دار المنهجية للنشر والتوزيع.
- عماد الدين ابن كثیر. (دت). تفسیر القرآن العظیم. بيروت: دار الكتب العلمية.
- فيصل دراج. (١٩٩٩). أفق التحولات في الرواية العربية 'دراسات وشهادات'. عمان: دار الفنون، مؤسسة عبد الحميد شومان.

- محمد بن سعد الدكان. (٢٠١٤). *بلاغة العقل العربي: تحليلات المثقفة في التراث النقدي*. الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي.
- محمد عزام. (١٩٩٦). *النقد والدلالة نحو تحليل سيمياني للأدب*. منشورات وزارة الثقافة.
- محمد عزام. (٢٠٠١). *النص الغائب، تحليلات التناص في الشعر العربي*. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب.
- محمد مصطفى هدارة. (١٩٨٥). *مشكلة السرقات في النقد العربي "دراسة تحليلية مقارنة"*. القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية للطباعة والنشر.
- محمود أمين العالم. (١٩٩٣). *الرواية بين زمنيتها وزمنها، مقاربة مبدئية عامة*. القاهرة: فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

## آرایهٔ مراعات نظیر در پنج جزء آخر قرآن کریم

حسن سرباز<sup>۱</sup> (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران)

سرگل ویسی (کارشناس ارشد دانشگاه کردستان، سنندج، ایران)

تاریخ الوصول: ۱۴۰۰/۰۲/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۲۲

صفحات: ۴۵-۶۱

تاریخ القبول: ۱۴۰۱/۰۴/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۰۷

### چکیده

یکی از جنبه‌های اعجاز قرآن کریم، اعجاز بلاغی و بیانی آن است که از دیرباز توجه ادبیان و سخنوران را به خود جلب کرده و زمینه‌ی پیدایش و گسترش علوم مختلفی از جمله علوم بلاغی را فراهم کرده است. قرآن پژوهان برای پی بردن به اعجاز بیانی قرآن کریم و اثبات دقیق و علمی آن، الفاظ، کلمات، جملات، ساختار زبانی و نظم کلامی آن را از زوایای مختلف زبانی و ادبی مورد مطالعه و نکناش قرار داده و در این زمینه بیشترین بهره را از علوم بلاغی و فنون سه‌گانه‌ی آن یعنی معانی، بیان و بدیع برده‌اند. یکی از آرایه‌های بدیعی که در قرآن کریم کاربرد زیادی دارد و بر زیبایی ساختار زبانی آن افزوده است، آرایه‌ی مراعات نظیر و ملحقات آن یعنی تشابه الأطراف و ایهام تناسب است. در مراعات نظیر باید تناسب و هماهنگی معنایی بین واژگان وجود داشته باشد و این واژگان نباید نسبت به یکدیگر هیچ‌گونه تضاد و تناقضی داشته باشند. در آرایه‌ی مراعات نظیر، چینش الفاظ و واژگانی که باهم هماهنگی و تناسب معنایی دارند باعث به وجود آمدن آهنگ و موسیقی دلنشیین در کلام می‌شود که مخاطب را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. در این پژوهش تلاش می‌شود با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، آرایه‌ی مراعات نظیر و تلفیق آن با برخی از آرایه‌های بدیعی دیگر در پنج جزء پایانی قرآن کریم مورد بررسی قرار گیرد. تنتیجه پژوهش نشان می‌دهد که این آرایه در آیات مورد نظر بیشتر در کنار آرایه‌های دیگری همچون تلمیح، مبالغه، لف و نشر، تنسيق الصفات، جناس و سجع به کار رفته است. اگرچه در مواردی به تنها‌ی هم به کار رفته است.

**کلید واژه‌ها:** قرآن کریم، زیبایی‌شناسی قرآن کریم، صنایع بدیعی، محسنات معنوی، مراعات نظیر.

## دراسة مواعة النظير في الأجزاء الخمسة الأخيرة من القرآن الكريم

### الملخص

ومن مظاهر إعجاز القرآن الكريم إعجازه البلاغية والتعبيرية التي طلما جذب انتباه الكتاب والمحاذفين، ووضع الأساس لظهور وتوسيع العلوم المختلفة، بما في ذلك العلوم البلاغية. من أجل معرفة معجزة التعبير للقرآن الكريم وإثباته الدقيق والعلمي، درس علماء القرآن واستكشفوا مفرداته وكلماته وجملته وتركيبه اللغوي وترتيبه اللفظي من زوایاً لغوية وأدبية

<sup>۱</sup> نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: h.sarbaz@uok.ac.ir

مختلفة، وفي هذا السياق هم استفادوا أكثر من العلم، فقد تم استخدام البلاغة وتقنياتها الثلاثة، أي المعانى والبيان والبديع. ومن المحسنات المنتشرة بكثرة في القرآن الكريم والتي تضيف إلى جمال بنائه اللغوية محسنة مراعاة النظير وملحقاته، أي تشابه الأطراف وإيهام التنااسب. في مراعاة النظير، يجب أن يكون هناك تناسب وتناغم دلالي بين الكلمات ويجب ألا يكون لهذه الكلمات أي تناقضات مع بعضها البعض وينتهي هذا التلااؤم إلى خلق أغنية وموسيقى ممتعة في الكلمات التي تثير إعجاب الجمهور. تم في هذا البحث، باستخدام المنهج الوصفي - التحليلي، دراسة مراعاة النظير ودمجها مع بعض المحسنات البديعية الأخرى في الأجزاء الخمسة الأخيرة من القرآن الكريم. وتبين نتائج البحث أن هذه المحسنة تستخدم في الغالب إلى جانب الصناعات البديعية الأخرى مثل التلميح والبلاغة واللف وتنسق الصفة والجنس وال-song، وإن كانت تستخدم وحدها في بعض الحالات.

**الكلمات الرئيسية:** القرآن الكريم، جمالية القرآن، الصناعات البديعية، المحسنات المعنوية، مراعاة النظير.

## ۱- مقدمه

قرآن کریم به عنوان یک متن مقدس علاوه بر وحیانی و آسمانی بودنش، از نظر سبک بیانی و ساختار زبانی و نظم کلامی هم یک شاهکار ادبی- زبانی شمرده می‌شود که از دیرباز توجه ادبیان و سخنوران را به خود جلب کرده و زمینه‌ی پیدایش و گسترش علوم مختلفی همچون صرف، نحو، بلاغت و... را فراهم کرده است. فصاحت و بلاغت و زیبایی قرآن کریم در حدی است که از زمان نزولش تا به امروز فصیحان و بلیغان را به شگفتی واداشته و به اعجاز بیانی آن اعتراف کرده‌اند. قرآن پژوهان برای پی بردن به اعجاز بیانی قرآن کریم و اثبات دقیق و علمی آن، الفاظ، کلمات، جملات، ساختار زبانی و نظم کلامی آن را مورد مطالعه و کاوش قرار داده و با تألیف کتاب‌هایی تحت عنوان «اعجاز القرآن» در پیدایش و گسترش علوم بلاغی نقش برجسته‌ای را ایفا کرده‌اند.

پیوستگی قرآن با علوم بلاغی در حدی است که از یک طرف بعضی از محققان، درک و فهم قرآن را منوط به آشنایی با بلاغت که ریشه در فطرت آدمی دارد دانسته‌اند (فضیلت، ۱۳۸۶: ۲۴)، و از طرف دیگر فصاحت و بلاغت الفاظ و عبارات قرآن کریم، ساختار زبانی و نظم کلامی و موسیقی دلنشیں آیات و تصویرپردازی‌های زیبای آن بر غنای علوم بلاغی و تقویت ذوق ادبی و بلاغی ادبیان و سخنوران افزوده است؛ به طوری که اگر بزرگانی همچون زمخشری، فخر رازی، عبدالقاهر جرجانی، سکاکی، خطیب قزوینی، تفتیانی و بسیاری دیگر از بزرگان بلاغت به استدان صاحب سخن و صاحب قلم در عرصه‌ی دانش بلاغت تبدیل شده و آثار و تألیفاتشان تا به امروز ارزشمند و ماندگار مانده است، همگی نتیجه‌ی تأثیر پذیری آنان از کلام قرآن کریم و ثمره‌ی فصاحت و بلاغت آن است.

علوم بلاغی که امروزه شامل سه فن معانی، بیان و بدیع می‌شود در ابتداء حد و مرز این سه فن بلاغت چندان مشخص نبوده و از هم جدا نبوده‌اند و بعدها به وسیله‌ی سکاکی در کتاب «مفتاح العلوم» و خطیب قزوینی در کتاب‌های «تلخیص المفتاح» و «الإیضاح» از هم تفکیک شده‌اند (ضیف، بی‌تا: ۳۷۴-۳۷۵). علم بدیع به عنوان فن سوم علوم بلاغی، علمی است که به بررسی وجوده تحسین کلام پس از مطابقتش با مقتضای حال (علم معانی) و وضوح دلالتش بر معنا (علم بیان) می‌پردازد و به دو گونه محسنات معنوی و محسنات لفظی یعنی وجوده که وابسته به زیبایی معنا و وجوده که وابسته به زیبایی لفظ است تقسیم می‌شود. صنایع بدیعی یکی از معیارهایی است که موجب زیبایی و موسیقایی‌تر شدن کلام می‌شود (القزوینی، ۱۹۸۹: ۴۷۷ و قصاب، ۱۴۰۲: ۲۰۱۲). یکی از محسنات معنوی که موجب زیبایی معنای کلام می‌شود، مراعات نظری است که به آن تناسب و ائتلاف و مؤاخات و تلفیق نیز گفته‌اند.

## ۱- سؤالات تحقیق

در این پژوهش تلاش می‌شود با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی به بررسی زیبایی‌شناسی شیوه‌های به کار رفتن آرایه‌ی مراعات نظیر در پنج جزء آخر از قرآن کریم پرداخته شود و به دو سؤال زیر پاسخ داده شود.

۱. ظرفت‌ها و زیبایی‌های مراعات نظیر در پنج جزء آخر قرآن کریم چگونه است؟
۲. مراعات نظیر در پنج جزء آخر قرآن کریم به چه شیوه‌ایی به کار رفته است؟

## ۲- پیشینهٔ پژوهش

مراعات نظیر یکی از محسنات معنوی در علم بدیع است که در تمام کتاب‌های بلاغی، بدان پرداخته شده است و در اینجا به مهمترین پژوهش‌هایی اشاره می‌شود که به بررسی و تحلیل مراعات نظیر در قرآن کریم پرداخته‌اند.

کمال الدین عبدالغنى المرسى (بی‌تا)، در کتاب «مراعاة النظير في كلام الله العلي القدير دراسة بلاغية في إعجاز الأسلوب القرآني» به اعجاز اسلوب قرآنی پرداخته و آن را در سه فصل تدوین نموده است؛ در فصل اول به اصطلاح، معنا و مفهوم مراعات نظیر در بلاغت پرداخته و این آرایه را در سوره‌ی فاتحه بررسی نموده است. در فصل دوم وجوده مراعات نظیر که شامل مناسبت یا تناسب، مؤاخات، ائتلاف، حسن نسق، انسجام، تشابه الأطراف، مشاكله و لف و نشر است را در کتب بلاغی با ذکر شواهدی از اشعار عربی و آیات قرآنی که جز چند آیه آن مربوط به پنج جزء آخر قرآن کریم نیست، مورد بررسی قرار داده است. در فصل سوم به معنی اعجاز قرآن، تحدى قرآن، اعجاز قرآن از نگاه ابن حزم و جلال الدین سیوطی و نظریهٔ صرفه پرداخته است. همانگونه که از فصول این کتاب مشخص است، این کتاب اگرچه یکی از منابع این پژوهش به حساب می‌آید، ولی تفاوت اساسی با آن دارد؛ چراکه در این پژوهش آرایهٔ مراعات نظیر در پنج جزء آخر قرآن کریم و ارتباط آن با دیگر آرایه‌های بدیعی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

عبدالفتاح لاشین (۱۹۹۹) در کتاب «البدیع في ضوء أساليب القرآن»، محسنات لفظی و معنوی بدیع را با استناد به آیات قرآنی مورد بررسی قرار داده و در پایان کتاب هم به بررسی بدیعیات و سرققات شعری پرداخته است. لاشین در بحث مراعات نظیر از آیات قرآنی تنها به آیات ۴ و ۷ سوره‌ی فتح و آیه ۵ سوره‌ی الرحمن استناد کرده است (لاшин، ۱۹۹۹: ۳۸-۵۰).

حسن خرقانی (۱۳۹۲) در کتاب «زیباشناسی قرآن از نگاه بدیع»، در هفت فصل به بررسی زیبایی‌شناسی قرآن کریم از نظر آرایه‌های بدیعی پرداخته که در آن مراعات نظیر و چند آرایه دیگر را بررسی نکرده است. وی در این باره می‌گوید: «نگارنده فصل دیگری به نام تناسب‌های معنایی در قرآن کریم را نیز طراحی کرده بود که شامل تناسب‌های معنایی در واژگان، درون آیات و سوره‌های

قرآن کریم می‌شد و آرایه‌هایی همچون مراعات نظیر، ارصاد، تمکین، براعت استهلال، براعت ختام و مانند آن را دربرداشت، به توفیق الهی این آراههای در جای مناسب و در حلقه سوم از سلسله زیباشناسی قرآن عرضه خواهد شد» (خرقانی، ۱۳۹۲: ۱۷).

حمدۀ خالد محمد علوان (۲۰۱۶) در پایان نامه کارشناسی ارشد خود در دانشگاه اسلامی غزه تحت عنوان «الألوان البديعية في السور المكية دراسة وصفية تحليلية»، محسنات لفظی و معنوی را در سوره‌های مکی قرآن کریم بررسی کرده و نکته قابل توجه در این پژوهش این است که در میان این محسنات، مراعات نظیر دیده نمی‌شود.

نصر الدین ابراهیم احمد حسین (۲۰۱۳) در مقاله‌ی «علم البديع وبلاغته في ضوء القرآن الكريم دراسة بلاغية تحليلية»، به بررسی شش آرایه جناس، مراعات نظیر، سجع، توریه، طباق و مقابله در کل قرآن کریم پرداخته است. عبد الواحد عبدالله الخمیسی (۲۰۱۷)، در مقاله‌ی «مراعاة النظير في القرآن الكريم»، به اثبات اعجاز بلاغی قرآن کریم و تبیین آرایه‌ی مراعات نظیر با ذکر شواهدی از اشعار عربی و آیات قرآنی پرداخته است.

میرمستنصر (۱۳۸۸)، در مقاله‌ی «فنون و صنایع ادبی در قرآن» برشی فنون و صنایع ادبی به کار رفته در قرآن از جمله: فصل و وصل بلاغی، مراعات نظیر، مجاز و غیره را بررسی کرده است. حسینی و فتحی (۱۳۸۹)، در مقاله‌ی «مراعات نظير، زبور آرایه‌ها» به تعریف آرایه‌ی مراعات نظیر پرداخته‌اند و معتقدند که تعاریف جامعی از این آرایه صورت نگرفته است و همچنین در این مقاله، به بررسی این آرایه در آیاتی محدود از قرآن کریم به صورت پراکنده پرداخته شده است.

## ۲- چارچوب نظری

### ۲-۱- مراعات نظیر

مراعات نظیر یکی از محسنات معنوی علم بدیع است که تناسب و ائتلاف و توفیق و تلفیق هم نامیده می‌شود و عبارت است از این که دو یا چند واژه که از نظر معنی با هم تناسب دارند و تناسب آن‌ها از نوع تضاد نیست در کلام کنار همدیگر جمع شوند (التفازانی، ۲۰۰۱: ۶۴۴)، یعنی در مراعات نظیر باید تناسب و هماهنگی بین واژگان وجود داشته باشد و این تناسب می‌تواند از نوع تناسب لفظ با معنی، لفظ با لفظ و یا معنی با معنی باشد و این واژگان نباید نسبت به یکدیگر هیچ‌گونه تضاد و تنافضی داشته باشند (عتیق، بی‌تا: ۱۷۹).

مراعات نظیر از مؤثرترین آرایه‌های ادبی است که ادیب، با انتخاب واژگان مناسب، آن را می‌آفریند. این آرایه سبب فعل شدن دیگر آرایه‌های ادبی نیز می‌شود. مراعات نظیر همیشه در قالب یک کلام ادبی شکل می‌گیرد. هماهنگی و تناسبی که در آرایه‌ی مراعات نظیر وجود دارد باعث به وجود آمدن آهنگ، موسیقی و کلامی دلنشیں در سخن ادبی می‌شود. تناسب میان واژگان زمانی

ارزش هنری پیدا می کند که سخن، ادبی باشد و کلام از زیورهایی، همچون: تشبیه، تلمیح، کنایه، ایهام، استعاره و غیره بهره گرفته باشد و از دیگر سو، صنایع بدیعی، زمانی کلام را ادبی و خیال‌انگیز می کنند، که با واژگان متناسب همراه گردند؛ بنابراین چنین است که آرایه مراجعات نظری با دیگر صنایع بدیعی و بیانی لازم و ملزم یکدیگرند (حسینی و فتحی، ۱۳۸۹: ۸۰).

مراجعات نظری یا آرایه تناسب، انتخاب واژگانی متناسب در جمله است که اگر این واژگان به درستی و به دور از تکلف انتخاب شوند، بر زیبایی ادبی آن می افزایند. علمای بلاغت دو آرایه تشابه الأطراف و إیهام تناسب را زیر مجموعه و از ملحقات آرایه مراجعات نظری به شمار آورده‌اند.

## ۲-۲- تشابه الأطراف

تشابه الأطراف یکی از ملحقات مراجعات نظری است و بدین معنی است که در پایان کلام مطلبی بیاید که با ابتدای کلام تناسب آشکار یا پنهان داشته باشد یعنی کلام به آنچه مناسب معنی آغاز کلام است پایان پذیرد. به عبارتی دیگر گاهی تناسب بین اول و آخر کلام وجود دارد مانند: ﴿لَا تدرکَ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ الْلَطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (أنعام/١٠٣)، در این آیه واژه‌ی «اللطیف» که در پایان کلام آمده با جمله‌ی «لَا تدرکَ الْأَبْصَارُ» و واژه‌ی «الخبیر» هم با جمله‌ی «وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» تناسب معنایی دارد (التفتازانی، ۲۰۰۱: ۶۴۵). این صنعت را در فارسی و عربی تحت عنوان تشابه الأطراف عنوان کرده‌اند. اما در منابع بدیعی فارسی به تشابه الأطراف، گاهی تسبیغ نیز گفته‌اند (شمیسا، ۱۳۸۱: ۸۳).

## ۲-۳- ایهام تناسب

آرایه‌ی ایهام تناسب یکی دیگر از ملحقات مراجعات نظری است و در واقع از ترکیب دو آرایه‌ی ایهام و تناسب یا مراجعات نظری به وجود می‌آید. ایهام تناسب بدین معنی است که واژه‌ای در کنار واژه‌ای دیگر ذکر شود و به اعتبار معنای مقصود در کلام تنسی با آن واژه نداشته باشد، ولی به اعتبار معنای دیگری که آن واژه دارد و در کلام مورد نظر نیست، تناسب معنایی دارد مانند: ﴿الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ يُحْسِبَا وَ التَّجْمُ وَ الشَّجَرُ يَسْجُدَا﴾ (الرحمن/۵) در این آیه منظور از واژه‌ی «النجم» گیاه کوتاه و نازک بی ساقه است که با این معنی هیچگونه تناسب معنایی با دو واژه‌ی «الشمس» و «القمر» ندارد، اتا از نظر معنای دیگر آن، یعنی ستاره با آن دو تناسب معنایی دارد (التفتازانی، ۲۰۰۳: ۳۹۱ و عتیق، بی‌تا: ۱۸۱).

### ۳- شیوه‌های به کار رفتن مراعات نظیر در پنج جزء آخر قرآن کریم

مراعات نظیر به عنوان یکی از محسنات معنوی و به خاطر ایجاد تناسب در میان واژگانی که در کنار هم قرار می‌گیرند باعث زیبایی کلام می‌شود و زمانی این زیبایی افزایش پیدا می‌کند که این آرایه با آرایه‌های دیگری همچون تلمیح، تشبيه، کنایه، مبالغه، جناس، لف و نشر و... به کار برود. در این بخش از پژوهش، به کار رفتن مراعات نظیر با آرایه‌های تلمیح، مبالغه، لف و نشر، تنسیق الصفات، جناس و سجع در پنج جزء آخر قرآن کریم مورد بررسی قرار می‌گیرد.

#### ۱- مراعات نظیر و تلمیح

تلمیح از ملحقات علم بدیع است که از ریشه‌ی «لمح» و در لغت به معنای «به گوشی چشم نگریستن است» و در اصطلاح عبارت است از اشاره به داستان یا شعر و یا مثلی مشهور بدون تصریح کردن بدان (النفتازانی، ۷۳۰: ۲۰۰) تا با تداعی شدن آن مقصود گوینده، واضح‌تر و مؤثر‌تر شود.

در برخی آیات مراعات نظیر همراه با تلمیح به کار رفته است که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود.

**﴿كَذَّبُتْ قَبْلَهُمْ قَوْمٌ نُوحٍ وَاصْحَابُ الرَّسِّ وَقُوْدٌ، وَعَادٌ وَفَرْعَوْنُ وَإِخْوَانُ لُوطٍ، وَاصْحَابُ الْأَيْكَةِ وَقَوْمُ تَبَعٍ كُلُّ كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقٌّ وَعِيدٌ﴾** (سوره ق/۱۲-۱۴). در این آیات سوره‌ی مبارکه‌ی ق، تناسب عبارات و واژگان به وضوح دیده می‌شود؛ چراکه وازگان قوم نوح، أصحاب الرس، قوم ثمود، قوم عاد، قوم فرعون، قوم لوط، أصحاب الأیکه و قوم تبع با هم تناسب دارند و هر کدام از این اقوام، فرستادگان الهی زمان خود را تکذیب کردند و مورد خشم و غصب خداوند قرار گرفتند. از طرف دیگر در این آیات تلمیح وجود دارد؛ چون هر کدام از این واژگان به یک رخداد تاریخی و داستانی یکی از پیامبران اشاره دارد که در گذشته رخ داده و در قرآن کریم به آن اشاره شده است.

واژه‌ی «الرس» به معنی چاه و «اصحاب الرس» از بقایای قوم ثمود هستند که پیامبر خود را در چاه انداختند. واژه‌ی «الأیکه» به معنی درخت پر شاخ و برگ است و منظور از «اصحاب الأیکه» قوم شعیب است. «تبع» نام یکی از پادشاهان یمن است که قوم خود را به توحید و خدا پرستی دعوت کرد، ولی آنان دعوت او را نپذیرفتند (الصابونی، بی‌تا: ۳/۲۴۳). در واقع تمام این اقوام به تعبیر قرآن کریم، پیامبران خود را تکذیب کردند و راه بت پرستی، خرافات، فساد و ظلم و نافرمانی و طغیان را در پیش گرفتند و سرانجام مورد خشم و غصب الهی قرار گرفتند و هر کدام از آن‌ها به وسیله‌ی عذابی در دنک هلاک و نابود شدند.

**﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا إِمْرَأَةً نُوحٍ وَأُمْرَأَةً لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عَبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَا هُمَا فَلَمْ يُعْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّالِّيْنَ، وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ آمَنُوا إِمْرَأَةً فِرْعَوْنَ**

إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِي لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَخَيْرٌ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ، وَمَرْبُمْ أَنْتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَخْصَصْتُ فَرْجَهَا فَنَفَخْتُنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رِهْكَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْفَانِتِينَ﴿١﴾.

(سوره تحریم/ ۱۰-۱۲).

در این آیات سوره‌ی تحریم نیز تلفیقی از دو آرایه‌ی مراعات نظیر و تلمیح دیده می‌شود. در آیه‌ی دهم، میان دو واژه‌ی امرأه نوح و امرأه لوط تناسب و مراعات نظیر برقرار است؛ چرا که هر دو از همسران پیامبرانی هستند که به شوهران خود خیانت کردند. در این آیه همچنین به یک جریان تاریخی اشاره شده است که در آن دو زن که هر دو، همسر دو پیامبر الهی بودند، به همسران خود خیانت کردند و با مخالفان آنان همراهی و هم دست شدند. قرآن کریم این دو مثال را به عنوان پند و اندرزی برای کافران ذکر کرده که مبادا گمان کنند که کسی یا چیزی می‌تواند عذاب خدا را از آنان دفع کند (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۳۷۴/ ۲۸). در آیات یازدهم و دوازدهم نیز هردو آرایه وجود دارند و زیبایی آیه‌ها را دوچندان کرده‌اند. در این آیات از یک طرف میان آسیه همسر فرعون و حضرت مریم تناسب وجود دار؛ چراکه هردوی آنان جزو زنان با ایمان و پاکدامن و الگویی برای زنان مؤمن بودند و از طرف دیگر به صورت تلمیح به داستان همسر فرعون و حضرت مریم اشاره می‌کنند. «در این آیات این بار قرآن مثالی از دو زن با ایمان و مسلمان زده، زن فرعون مثالی برای متانت زنان مؤمن و مریم، مثالی برای زنان خاشع و فروتن آورده و هدف خداوند متعال از آوردن این دو الگو، ترغیب و تشویق مؤمنان است (همان: ۳۷۶/ ۲۸).

در این آیات آرایه‌ی مقابله نیز وجود دارد؛ چون در آیه‌ی دهم همسر نوح و همسر لوط به عنوان مثالی برای کافران و در مقابل در آیات یازدهم و دوازدهم همسر فرعون و مریم به عنوان مثالی برای مؤمنان ذکر شده‌اند.

تلفیق مراعات نظیر و تلمیح در آیه ۶ سوره‌ی صف، آیه ۴ سوره حلقه، آیات ۱۵ و ۱۶ سوره‌ی نازعات، آیه ۱۹ سوره أعلى و آیات ۹ و ۱۰ سوره‌ی فجر نیز به کار رفته است.

### ۳- مراعات نظیر و مبالغه

«مبالغه» در لغت، کوشش بسیار و زیاده‌روی در کار و در اصطلاح علم بدیع آن است که ادعا شود صفتی در شدت و ضعف به حدی رسیده است که محال با بعيد باشد. برخی از علمای بلاغت مبالغه را به لحاظ شدت و ضعف به سه نوع تقسیم کرده‌اند: ۱- تبلیغ، این است که صفت ادعا شده عقلاء و عادتاً ممکن باشد. ۲- اغراق، و آن زمانی است که صفت ادعا شده عقلاء ممکن باشد و بتوان آن را پذیرفت، اما از روی عادت محال و بعيدالوقوع باشد. ۳- غلو، و آن ادعای صفتی است که عقلاء و عادتاً محال و غیر ممکن باشد (التفاساری، ۲۰۰۳: ۴۰۸-۴۰۹).

از نظر بلاغیان دو نوع اول مبالغه مقبول و نوع سوم در سه حالت مقبول است: ۱- اگر واژه‌ای در آن باشد که آن را به ممکن الواقع بودن نزدیک سازد، مانند واژه «یکاد» در آیه **﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسِسْهُ نَارٌ﴾** (سوره نور / ۳۵). ۲- اگر غلو دربر دارنده نوعی خیال‌پردازی زیبا باشد. ۳- اگر غلو به روش هزل و شوخی آمده باشد. (همان: ۴۱۰-۴۱۱ و طبیبان، ۱۳۸۸-۴۳۵-۴۳۷). در واقع در مبالغه و اغراق بلاغی، قصد فریب‌کاری و تمویه و تزویر در کار نیست، بلکه سیاق کلام و مقتضیات حال و مقام همه دست به دست هم می‌دهند و بهترین قربینه را به کار می‌آورند که مقصود گوینده تزیین سخن است به صنعت مبالغه و اغراق، نه کذب است و دروغ‌گویی (همایی، ۱۳۸۹: ۱۷۴). بدیهی است آنچه از مبالغه در قرآن کریم آمده است از نوع مقبول آن است که به نمونه‌هایی از تفیق مراعات نظیر و مبالغه در پنج جزء آخر قرآن کریم اشاره می‌شود.

**﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخِرُ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنْ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنابِرُوا بِالْأَلْقَابِ إِنَّ الْإِسْمَ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتَبَّعْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾** (سوره حجرات / ۱۱)

در این آیه عبارات **«لَا يَسْخِرُ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ»** و **«لَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ»** و **«لَا تَنابِرُوا بِالْأَلْقَابِ»** هماهنگی و تناسب معنایی و در نتیجه مراعات نظیر وجود دارد؛ چرا که هر کدام از این‌ها گناهانی هستند که مؤمنان از آن‌ها نهی شده‌اند توبه کردن از آن‌ها واجب است. در پایان آیه با اسلوب قصر و به صورت مبالغه بر این نکته تأکید شده است که هرکس بعد از ارتکاب این گناهان توبه نکند ظالم است زیرا، با دست‌دارزی به مردم ظلم کرده است و به خاطر راضی شدن به عذاب آخرت به خود نیز ظلم کرده است و این مطلب با اسلوب قصر و به صورت مبالغه به کار رفته است گویی جز آنان کس دیگری ظالم نیست تا آنان از این کار رشت خود دست بردارند (ابن‌عاشر، ۱۹۸۴: ۲۶-۲۵۰).

**﴿يَوْمَ نَقُولُ جَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَنَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾** (سوره ق / ۳۰)

در این آیه‌ی شریفه میان دو عبارت **«هَلِ امْتَلَأْتِ»** و **«هَلْ مِنْ مَزِيدٍ»** هماهنگی و تناسب معنایی وجود دارد و از طرف دیگر عبارت **«هَلْ مِنْ مَزِيدٍ»** بر گنجایش زیاد جهنم دلالت می‌کند به طوری که نه تنها ظرفیت تمام دوزخیان را دارد، بلکه ظرفیت اضافی هم دارد؛ بنابراین، می‌توان گفت در این آیه هم دو آرایه‌ی مراعات نظیر و مبالغه به طور همزمان وجود دارند. اگرچه زمخشri سؤال و جواب از جهنم را از باب تخییل به منظور تصویر و تثبیت معنا در ذهن مخاطب دانسته (زمخشri، ۱۹۹۸: ۱۵/۶۰۱)، اما برخی از مفسران دیگر این دیدگاه زمخشri را رد کرده و این سؤال و جواب را حقیقی دانسته‌اند (اللوسی، بی‌تا: ۲۶/۱۸۷-۱۸۸).

### ۳-۳- مراعات نظیر و لف و نشر

لف و نشر (طی و نشر) آن است که امور متعددی را به طور تفصیل یا اجمالی ذکر نمایند، سپس آنچه مربوط به هر کدام از آن چیزهایست به گونه‌ی پراکنده و بدون تعیین ذکر شود، بر اساس اعتماد به عملکرد شنونده در تشخیص دادن آنچه برای هریک از آن امور است. لف و نشر، دو قسم دارد: ۱- لف و نشر مرتب که در آن واژه‌های نشر به ترتیب واژه‌های لف است. ۲- لف و نشر مشوش که در آن واژه‌های نشر به ترتیب واژه‌های لف نباشد (الهاشمی، ۱۹۹۴: ۳۲۲). در این بخش، به نمونه‌هایی از ترتیب آرایه‌های مراعات نظیر و لف و نشر در آیات پنج جزء آخر قرآن کریم اشاره می‌شود.

﴿ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُمْ صَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ مِنْهُمْ اهْتَدَى، وَلَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَأَوْا عَمِلُوا وَيَمْرِزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى﴾ (سوره نجم ۳۰-۳۱)

در این آیات، دو عبارت «إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُمْ صَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ» و «لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَأَوْا عَمِلُوا» با همدیگر و دو عبارت «وَهُوَ أَعْلَمُ مِنْهُمْ اهْتَدَى» و «وَيَمْرِزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى» نیز با همدیگر هماهنگی و ارتباط معنایی دارند و چون ابتدا از گمراهان و هدایت یافتنگان سخن گفته شده و سپس به ترتیب مجازات گمراهان و پاداش نیک هدایت یافتنگان مطرح شده است، پس در این آیات دو آرایه‌ی مراعات نظیر و لف و نشر مرتب در کنار هم به کار رفته‌اند.

﴿كَذَّبُ ثُمُودٍ وَعَادٍ بِالْقَارِعَةِ، فَامَّا ثُمُودٌ فَأَهْلَكُوا بِالْطَّاغِيَةِ، وَامَّا عَادٍ فَأَهْلَكُوا بِرِيعٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةً﴾ (سوره حلقه ۴-۶)

در این آیات نیز همانند آیات قبل تناسب بین سیاق آیات نشان می‌دهد که در آن‌ها دو آرایه‌ی مراعات نظیر و لف و نشر مرتب وجود دارد؛ چراکه در این آیات، ابتدا به دو قوم شمود و عاد که دو قوم طغیانگرند اشاره شده و بعد از آن به سرنوشت دو قوم اشاره شده است که هر کدام از آنان بخاطر نافرمانی از خدا و پیامبرانش و تکذیب آنان، مورد خشم و غضب خداوند قرار گرفتند و قوم شمود به وسیله‌ی صاعقه و رعد و برق و قوم عاد به وسیله‌ی تنبدی سرد و سوزنده نابود شدند.

﴿وَأَنَّا مِنَ الْمُسْلِمُونَ وَمِنَ الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّرُوا رَشَدًا، وَامَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ (سوره جن ۱۴-۱۵)

در این آیات هم دو عبارت «وَأَنَّا مِنَ الْمُسْلِمُونَ» و «فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّرُوا رَشَدًا» و دو عبارت «وَمِنَ الْقَاسِطُونَ» و «وَامَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا» هم تناسب معنایی و مراعات نظیر و هم لف و نشر مرتب وجود دارد؛ چون ابتدا جنیان به دو دسته‌ی مسلمان و قاسط تقسیم شده و سپس به ترتیب به سرانجام هر کدام از آنان اشاره شده است.

### ۴-۳- مراعات نظیر و تنسيق الصفات

تنسيق، در لغت به معنی آراستن و ترتیب دادن است و در اصطلاح بدیع تنسيق الصفات آرایه‌ای است که در آن متکلم، برای یک اسم چند صفت مختلف، پی‌درپی و متناسب می‌آورد و هدف از آن زینت بخشیدن به کلام و نیز ایجاد تنوع در آن است (النویری، ۱۴۲۳/۷: ۱۳۱ و رادویانی، ۱۳۶۲: ۷۲). این آرایه در قرآن کریم در بسیاری از سوره‌ها و آیه‌ها به وضوح دیده می‌شود و در آیات زیر ترکیبی از دو آرایه مراعات نظیر و تنسيق الصفات قابل مشاهده است.

**﴿إِنَّ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ لَمْ يَرْتَأُوا وَجَاهُهُمْ بِأُمُوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾** (سوره حجرات/۱۵)

خداوند متعال در این آیه، مؤمنان را با صفت‌های مختلفی (ایمان داشتن به خدا و پیامبرش، شک و تردید به خود راه ندادن، جهاد کردن با مال و جان در راه خدا و صداقت در ایمان) توصیف کرده است که از این جهت آیه دارای آرایه‌ی تنسيق الصفات است و از آنجایی که این صفت‌ها دارای ارتباط و تناسب معنایی با یکدیگر هستند، با هم آرایه مراعات نظیر دارند. تلفیق این دو آرایه نظم و زیبایی خاصی به آیه بخشیده است.

**﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةُ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ، هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهْمِنُ الْغَرِيزُ الْجَنَانُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ، هُوَ اللَّهُ الْأَخْلَقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَنْسَاءُ الْحُسْنَى يُسَيِّخُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْغَرِيزُ الْحَكِيمُ﴾** (سوره حشر/۱۵-۲۲)

در این آیات سوره‌ی مبارکه‌ی حشر، آمدن صفت‌های متوالی خداوند که نشانگر آرایه‌ی تنسيق الصفات است، نظم و زینت خارق‌العاده‌ای به آیات بخشیده است، این صفت‌ها همگی دارای تناسب و هماهنگی معنایی و در نتیجه دارای آرایه‌ی مراعات نظیر نیز هستند و همگی بر جلال و جمال خداوند رحمان و رحیم دلالت می‌کنند. در این آیات قرآنی در سه بخش صفات جلال و جمال خداوند و اسماء حسنای او ذکر شده‌اند که هر بخش با صفت توحید **﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ هُوَ اللَّهُ﴾** آغاز شده است و آثار این اسماء و صفات در هستی و زندگی انسان قابل مشاهده است و در واقع قلب مؤمن بهترین تجلیگان آن‌ها است (سید قطب، ۱۹۸۸: ۳۵۲/۶).

**﴿عَسَى رَبُّهُ إِن طَلَقْكُنَّ أَن يُبَدِّلَهُ أَزْواجًا حَيْرًا مِنْكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَاتِنَاتٍ تَائِبَاتٍ غَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيَّبَاتٍ وَأَبْكَارًا﴾** (سوره تحریم/۵)

در این آیه به صفات متوالی و پی در پی زنان مؤمن اشاره شده که چون در میان آن‌ها هماهنگی و تناسب معنایی وجود دارد می‌توان گفت در این آیه هم دو آرایه مراعات نظیر و تنسيق الصفات وجود دارد که زیبایی و آهنگ خاصی به آیه بخشیده است.

ترکیب دو آرایه‌ی مراعات نظیر و تنسيق الصفات در آیات مبارکه‌ی ۸ و ۱۲ سوره‌ی احکاف، ۵۸ سوره‌ی ذاریات، ۵ و ۶ سوره‌ی نجم، ۴۲ سوره‌ی قمر، ۷ سوره‌ی ممتحنه، ۱۴ سوره‌ی ملک، ۱ تا ۴ سوره‌ی اخلاص و ۱ تا ۳ سوره‌ی ناس نیز به کار رفته است.

### ۳-۵- مراعات نظیر و جناس

جناس یکی از مهمترین محسنات لفظی علم بدیع است که از تشابه دو لفظ در تلفظ و مغایرت آن‌ها در معنا پدید می‌آید و به آن تجنیس و مجانست نیز می‌گویند. جناس به دو نوع جناس تمام و جناس ناقص تقسیم می‌شود؛ جناس تمام آن است که دو لفظ متجلans در نوع حروف، تعداد حروف، شکل و هیئت حروف و ترتیب حروف مثل هم و در معنی با هم متفاوت باشند و جناس ناقص آن است که در دو یا چند مورد از موارد چهارگانه با هم اختلاف داشته باشند (الهاشمی، ۱۹۹۴: ۳۴۳-۳۴۵). یکی از انواع جناس هم جناس اشتقاء است که عبارت است از این‌که دو لفظ متجلans در اصل اشتقاء و ریشه‌ی کلمات با هم مشترک باشند (سیوطی، ۱۹۷۴: ۳۱۲/۳). جناس در سطح کلمات هماهنگی پدید آورده و شنونده را برای گوش دادن به کلام تشویق می‌کند (همان: ۳۱۰/۳). ارزش جناس به موسیقی و آهنگی است که در کلام خلق می‌کند. جناس از ترکیب صوت با معنا حاصل می‌شود و زیبایی جناس در گرو ارتباط آن با معنی کلام است. آرایه‌ی جناس و انواع آن در بسیاری از آیات قرآن کریم دیده می‌شود که بر فضای موسیقایی آن تأثیر زیادی دارد به ویژه اگر همراه با آرایه‌های دیگر از جمله مراعات نظیر به کار برود. در این بخش نمونه‌هایی از تلفیق این دو آرایه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

**﴿وَمَنْ أَصْلَلَ مِنْ يَذْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ﴾**  
(سوره أحکاف/۵)

به کار رفتن الفاظ متناسب در کنار کلمات متجلans در کلام باعث آهنگین شدن کلام می‌شود و بر روح و جان شنونده تأثیر می‌گذارد. تلفیق دو آرایه‌ی مراعات نظیر و جناس در آرایه‌ی فوق، بر زیبایی آن افزوده است. در این آیه واژه‌های «یدعوا»، «یستجب» و «دعاء» از لحاظ معنایی باهم تناسب دارند و از طرف دیگر در این آیه دو واژه‌ی یدعوا و دعاء باهم جناس اشتقاء دارند.

**﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارِكًا فَانْبَثَتْ يَهُ جَيَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ﴾** (سوره قمر/۹)

در این آیه بین واژه‌های «سماء» و «ماء» و همچنین میان دو واژه‌ی «أنبتنا» و «حب الحصید» تناسب معنایی وجود دارد و دو واژه‌ی «سماء» و «ماء» با هم جناس غیر تمام مردوف دارند؛ چراکه دو واژه‌ی متجلans در یک حرف اضافی در اول کلمه با هم اختلاف دارند.

**﴿الَّذِينَ إِذَا أَكْتَلُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفِفُونَ، وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَرَزُّوْهُمْ يُخْسِرُونَ﴾** (سوره مطففين/۳-۲).

در این آیات نیز بین واژه‌های «اکْتَالُوا» (با کیل و پیمانه خریدند و دریافت داشتند)، «يَسْتَوْفُونَ» (به تمام و کمال و بیش از اندازه می‌گیرند)، «كَالُوهُمْ» (برای مردم می‌پیمایند) و «وَزَّوْهُمْ» (برای مردم وزن می‌کنند)، آرایه‌ی مراعات نظری و تناسب معنایی وجود دارد و دو واژه‌ی «اکْتَالُوا» و «كَالُوهُمْ» نیز با هم جناس است تقاض دارند.

**﴿وَنِلْ لِكُلٌ هُمَّةٌ لَمَّةٌ﴾** (سوره همزة ۱)

در این آیه دو واژه‌ی «هُمَّةٌ» (عیجو) و «لَمَّةٌ» (طعنهزن) هردو از اعمال ناشایستی هستند که خداوند مؤمنان را از ارتکاب آن‌ها بر حذر داشته است، از این نظر این دو واژه در یک گروه معنایی قرار دارند و دارای آرایه‌ی مراعات نظری هستند. همین دو واژه آرایه‌ی جناس از نوع لاحق هم باهم دارند؛ چراکه دو لفظ متجلانس در نوع حرف بعيد المخرج باهم تفاوت دارند. این دو از لحاظ معنی آن اندازه به هم نزدیکند که در موارد بسیاری به عنوان دو لفظ مترادف استعمال شده‌اند، هرچند با یکدیگر فرق دارند ولی این تفاوت به گونه‌ای است که عده‌ای مفاهیم «هُمَّةٌ» را برای «لَمَّةٌ»، و عده‌ای مقاصد «لَمَّةٌ» را برای «هُمَّةٌ» ذکر کرده‌اند. معنای هُمَّةٌ، بسیار غیبت‌کننده، و لَمَّةٌ سخت - عیجو و هُمَّةٌ، عیجوی با اشاره به دست، لَمَّةٌ با زبان. هُمَّةٌ، آن که روبرو بدگوئی کند، و لَمَّةٌ آن که در غیاب. هُمَّةٌ، آن که آشکارا و به آواز بلند بگوید، لَمَّةٌ در پنهانی و با اشاره ابرو و چشم (خرمدل، ۱۳۹۲: ۱۳۲۴). پس هر که آبرو و حیثیت مردم را به بازی گیرد، و آنان را تحقیر کند و برای خوشایند خود یا دیگران کارهایشان را ناچیز شمارد و بدیشان بدیها را نسبت دهد، و در حضور یا در غیاب، آنان را توهین و تحقیر نماید، و بزرگی خود را در کوچکی مردم ببیند، هُمَّةٌ و لَمَّةٌ است. تلفیق مراعات نظری با جناس در آیات مبارکه‌ی ۲۹ سوره‌ی فتح، ۱۷ سوره‌ی حجرات، ۷ و ۱۱ و ۱۲ سوره‌ی مجادله، ۶ سوره‌ی صف، ۱۴ سوره‌ی تغابن، ۸ سوره‌ی تحریم، ۲۰ سوره‌ی مزمول، ۲ تا ۴ سوره‌ی مرسلاط، ۲ تا ۴ سوره‌ی نازعات، ۱۷ و ۱۸ سوره‌ی انشقاق، ۳ سوره‌ی بلد، ۲ و ۳ سوره‌ی شمس نیز دیده مشود.

### ۳-۶- مراعات نظری و سجع

سجع یکی از آرایه‌های لفظی بدیع است که سکاکی آن را در نثر همانند قافیه در شعر دانسته و گفته‌است: «ومن جهات الحسن الأسجاع وهى فى النثر كما فى القوافي فى الشعر» (السکاکی، ۱۹۸۷: ۴۳۱). از آنجایی که نقش اساسی قافیه در شعر ایجاد موسیقی کناری و افزودن بر موسیقی شعر است، پس سجع هم در نثر به جملات و عبارات ارزش موسیقایی می‌دهد و آن‌ها را آهنگین می‌کند (مرتضایی، ۱۳۹۴: ۸۴). بدیعیان، سجع را به سه دسته تقسیم کرده‌اند؛ سجع مطرف، ترصیع و سجع متوازی. سجع مطرف آن است که پایان دو عبارت در واجه‌ای آخر مثل هم ولی در وزن عروضی

باهم متفاوت باشند. ترصیع عبارت است از این‌که تمام کلمات دو عبارت یا بیشتر آن‌ها در وزن عروضی و حرف روی یا واج آخر مثل هم باشند. سجع متوازی هم آن است که تنها کلمات پایانی دو عبارت مسجع در وزن و حرف روی مثل هم باشند و کلمات قبل از آن‌ها در هردو یا یکی از آن‌ها باهم متفاوت باشند (التفتازانی، ۴۳۷-۴۳۸: ۲۰۰۳). اقسام مختلف این آرایه در قرآن کریم کاربرد زیادی دارد و آنچه که بر زیبایی آن می‌افزاید به کار رفتن آن در کنار آرایهٔ مراعات نظیر است که به نمونه‌هایی از تلفیق این دو آرایه در پنج جزء آخر قرآن کریم اشاره می‌شود.

### ﴿فِي سِدْرٍ مَحْضُودٍ وَ طَلْحٍ مَنْصُودٍ وَ ظَلِيلٍ مَمْدُودٍ﴾ (سوره واقعه / ۲۸-۳۰)

در این آیات سوره‌ی واقعه دو آرایهٔ مراعات نظیر و سجع متوازی به زیبایی در کنار هم به کار رفته‌اند؛ چون هماهنگی و تناسب معنایی و در نتیجهٔ مراعات نظیر میان واژه‌های «سدرٍ مخصوص» (درخت سدر بی خار)، «طلحٍ منضود» (درخت موز با میوه‌های متراکم) و «ظلٌ ممدود» (ساخه گسترده شده) واضح و آشکار است و کلمات پایانی هر بخش یعنی «محضود و منضود و ممدود» هم در وزن عروضی و هم در حرف روی و واج پایانی مثل هم هستند ولی واژه‌های دیگر یعنی «سدر و طلح و ظل» اگرچه در وزن عروضی مثل هم هستند ولی در حرف روی و واج پایانی باهم تفاوت دارند، بنابراین، این آیات باهم آرایه‌ی سجع متوازی هم دارند.

### ﴿فِيهَا سُرُّ مَرْفُوعَةٍ وَ أَكْوابٌ مَوْضُوعَةٍ﴾ (سوره الغاشیة / ۱۳-۱۴)

در این آیات سوره‌ی غاشیه هم دو آرایهٔ مراعات نظیر و سجع از نوع متوازی دیده می‌شود که نظم و فضای موسیقایی زیبایی به آیات بخشیده است. در این آیات کلمات «سُرُّ موضعه» (تخت‌های بلند و عالی) و «أَكْوابٌ مَوْضُوعَةٍ» (ساغرهای نهاده شده)، از یک طرف باهم تناسب و هماهنگی معنایی دارند؛ چراکه هر دوی آن‌ها جزو نعمت‌هایی هستند که خداوند در بهشت برای مؤمنان آماده ساخته است، بنابراین در میان این کلمات آرایهٔ مراعات نظیر وجود دارد. از طرف دیگر هم چون واژه‌های پایانی این عبارات باهم در وزن عروضی و واج پایانی مثل هم هستند و واژه‌های دیگر در هر دو مورد با هم اختلاف دارند، پس در میان این عبارات آرایهٔ سجع از نوع متوازی نیز وجود دارد.

### ﴿يَتَبَيَّمَا ذَا مَغْرُورَةٍ، أَوْ مِسْكِينَةٍ ذَا مَئْرَبَةٍ﴾ (سوره بلد / ۱۵-۱۶)

در این آیات میان واژه‌های «يتیم» و «مسکین» که به نوعی هردو واژهٔ حس ترحم را در انسان زنده می‌کنند، هماهنگی و تناسب معنایی از نوع مراعات نظیر وجود دارد و واژه‌های پایانی آیات یعنی «مقریه و متربه» در وزن عروضی و حرف روی مثل هم هستند، ولی واژه‌های دیگر یعنی «يتیماً و مسکینناً» در وزن و حرف روی باهم تفاوت دارند، پس در این آیات سجع متوازی نیز وجود دارد که باعث آهنگی دلنشیین و یکنواخت شده و حس التذاذ را در شنونده به وجود می‌آورد. علاوه بر

این دو آرایه، در دو واژه‌ی «مقریة و متربة»، آرایه‌ی جناس ناقص لاحق نیز وجود دارد که بر زیبایی آیات افروده است.

همانگونه که ملاحظه می‌شود در تمام نمونه‌های فوق تلفیقی از دو آرایه‌ی مراعات نظیر و سجع از نوع متوازی دیده می‌شود، اما در پنج جزء آخر قرآن کریم اگرچه سجع مطرف در آیه‌ی **﴿مالکم لاترْجُونَ اللَّهُ وَقَارَاً وَ قدَ حَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾** (سوره نوح ۱۳-۱۴) میان دو واژه‌ی «وقاراً و أطواراً» دیده می‌شود، ولی نمونه‌ای یافت نشد که در آن به طور همزمان هم مراعات نظیر و هم سجع مطرف وجود داشته باشد. در مورد تلفیق مراعات نظیر و سجع از نوع ترصیع می‌توان به آیات **﴿والعادیات ضَبَحَا فَالْمُؤْرِيَاتِ قَدْحَا﴾** (سوره عادیات ۲-۱) استناد کرد؛ چراکه از یک طرف میان دو آیه هماهنگی و تناسب معنایی وجود دارد و اولی به معنی اسباب تازنده‌ای که نفس زنان پیش می‌روند و دومی به معنی اسبابی که بر اثر برخورد سمهایشان به سنگ‌های سر راه جرقه بر می‌افروزند می‌باشد و از طرف دیگر دو واژه‌ی «عادیات و موریات» باهم و دو واژه‌ی «ضَبَحَا و قَدْحَا» باهم در وزن عروضی و حرف روی مثل هم هستند و در نتیجه میان دو آیه علاوه بر مراعات نظیر، جناس از نوع ترصیع هم وجود دارد، البته عده‌ای از بلاغیان از جمله ابن اثیر در کتاب المثل السائر (۱: ۲۵۵) و یحیی بن علی در کتاب الطراز لأسرار البلاغة و علوم حقائق الإعجاز (۲: ۱۹۴، ۳: ۱۴۲۳) معتقدند که نوع کامل ترصیع در قرآن کریم وجود ندارد.

تلفیق دو آرایه‌ی مراعات نظیر و سجع متوازی در آیات ۹ سوره‌ی فتح، ۲ و ۳ سوره‌ی طور، ۲۱ تا ۲۳ سوره حلقه، ۱۱ تا ۱۴ و ۱۹ تا ۲۱ سوره معارج، ۳۳ و ۳۴ سوره مدتر، ۸ و ۹ سوره نازعات، ۲۰ و ۲۱ سوره تکویر، ۱ و ۲ سوره انفطار، ۴ و ۵ سوره غاشیه، کل آیات سوره شمس و... و مراعات نظیر و سجع از نوع ترصیع در آیات ۸ و ۹ سوره مرسلات نیز دیده می‌شود.

#### ۴- نتیجه‌گیری

با نگاهی اجمالی به بررسی آرایه‌ی مراعات نظیر در پنج جزء آخر قرآن کریم می‌توان موارد زیر را به عنوان نتیجه‌ی این تحقیق برشمرد:

مراعات نظیر یکی از مؤثرترین و پرکاربردترین آرایه‌های معنوی فن بدیع است که کاربرد آن در قرآن کریم نیز از بسامد بالایی برخوردار است. در آرایه‌ی مراعات نظیر، چینش الفاظ و واژگانی که باهم هماهنگی و تناسب معنایی دارند باعث به وجود آمدن آهنگ و موسیقی دلنشیینی در کلام می‌شود که مخاطب را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. آرایه‌ی مراعات نظیر همیشه به تنها یی در کلام به کار نمی‌رود، بلکه اغلب با فنون بیانی و آرایه‌های بدیعی دیگر مثل تشبيه، مجاز، استعاره، کنایه، تلمیح، مبالغه، تنسيق الصفات، جناس، سجع و... می‌آمیزد تا مضمون مورد نظر بهتر و زیباتر ارائه شود. در پنج جزء آخر قرآن کریم تلفیق مراعات نظیر با آرایه‌های معنوی تلمیح، مبالغه، تنسيق

الصفات و لف و نشر باعث ایجاد هماهنگی و تناسب معنایی زیبایی میان الفاظ و واژگان و عبارات در آیات قرآنی شده است. تلفیق مراجعات نظیر با آرایه‌های لفظی جناس و سجع علاوه بر ایجاد هماهنگی و تناسب معنایی، آهنگ و موسیقی دلنشیینی در آیات قرآنی ایجاد کرده است که توجه هر خواننده‌ای را به خود جلب می‌کند.

### منابع

#### القرآن الکریم

- ابن اثیر، ضياء الدين (۱۹۹۸). *المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر*. تحقيق: الشيخ كامل محمد محمد عويضة. چاپ اول. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن عاشور التونسي، محمد الطاهر بن محمد (۱۹۸۴). *التحريير والتنوير*. تونس: دار التونسيّة.
- أحمد حسين، نصرالدين ابراهيم (۲۰۱۳). علم البديع وبلاعاته في ضوء القرآن الكريم دراسة بلاغية تحليلية. مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، العدد الثاني، ۱۱۸-۱۴۱.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (۲۰۰۳). *مختصر السعد شرح تلخيص كتاب مفتاح العلوم*. تحقيق: عبد الحميد هنداوى. بيروت: المكتبة العصرية.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (۲۰۰۱). *المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم*. تحقيق: عبد الحميد هنداوى. بيروت: دار الكتب العلمية.
- حسيني، مجتبى؛ وفتحى، غلامرضا (۱۳۸۹). «مراجعات نظير زیور آرایه ها». *فصلنامه پژوهشی تحقیقات زبان و ادب فارسی*، دوره جدید، ش: سوم: ۶۷-۸۱.
- خرقانی، حسن (۱۳۹۲). *زیبا شناسی قرآن از نگاه بدیع* (چاپ اول). مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- خرمدل، مصطفی (۱۳۹۲). *تفسیر نور*. تهران: نشر احسان.
- خطيب قزوینی، جلال الدين محمد بن عبدالرحمن (۱۹۸۹). *الإيضاح في علوم البلاغة*. شرح و تعليق: محمد عبد المنعم خفاجی. بيروت: الشركة العالمية للكتاب.
- الخميسي، عبدالواحد عبدالله (۲۰۱۷). «مراجعة النظير في القرآن الكريم». *مجلة النوعي الإسلامي*، ش: ۶۲-۶۵.
- رادویانی، محمدين عمر (۱۳۶۲). *ترجمان البلاغة*. به تصحیح و اهتمام: پروفسور احمد آتش و انتقاد استاد ملک الشعرا بھار. تهران: اساطیر.
- الزمخشري، جار الله أبوالقاسم محمود بن عمر (۱۹۹۸). *الكشف عن حقائق عوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل* (چاپ اول). الرياض: مكتبة العبيكان.
- السكاكى، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر (۱۹۸۷). *مفتاح العلوم* (چاپ دوم). بيروت: دار الكتب العلمية.
- سيوطى، جلال الدين (۱۹۷۴). *الاتقان في علوم القرآن*. تصحیح: محمد ابوالفضل ابراهيم. القاهرة: دار الفكر.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۱). *نگاهی تازه به بدیع*. مشهد: فردوس.
- الصابونی، محمد علی (بی‌تا). *صفوة التفاسیر*. بيروت: دار القرآن الکریم.

- ضیف، شوقي (بی‌تا). *البلاغة: تطور و تاريخ* (چاپ دوازدهم). القاهرة: دار المعارف.
- طبیبیان، سید حمید (۱۳۸۸). برابرهای علوم بلاغت در فارسی و عربی براساس تلخیص المفتاح و مختصر المعانی (چاپ اول). تهران: امیرکبیر.
- عبدالغنى المرسى، کمال الدین (بی‌تا). *مراجعة النظير فى كلام الله العلى القدير*. الاسكندرية: جامعه الإسكندرية.
- عتيق، عبدالعزيز (بی‌تا). *علم البديع*. بيروت: دار النهضة العربية.
- علوان، حمادة خالد محمد (۲۰۱۶). *الألوان البديعية في السور المكية دراسة وصفية تحليلية* (رسالة ماجستير). كلية الآداب بالجامعة الإسلامية، غزة.
- العلوى، يحيى بن حمزة (۱۴۲۳). *الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حفائق الإعجاز* (چاپ اول). بيروت: المكتبة العصرية.
- فضیلت، محمود (۱۳۸۶). *زیبایی‌شناسی قرآن*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- قصاب، ولید إبراهيم (۲۰۱۲). *البلاغة العربية: علم البديع*. دمشق: دار فكر.
- قطب، سید (۱۹۸۸). *فى ظلال القرآن* (چاپ پانزدهم). القاهرة: دار الشروق.
- لاشین، عبدالفتاح (۱۹۹۹). *البديع في ضوء أساليب القرآن*. القاهرة: دار الفكر العربي.
- مرتضایی، سید جواد (۱۳۹۴). *بديع از بلاغت* (چاپ اول). تهران: انتشارات زوار.
- میر، مستنصر (۱۳۸۸). «فنون و صنایع ادبی در قرآن». ترجمه ابوالفضل حری. *فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهش‌های قرآنی*، سال یازدهم، دوره ۱۵، ش ۵۹-۱۵۴، ۱۷۸-۱۷۸.
- التویری، شهاب الدین أحمد بن عبدالوهاب (۱۴۲۳). *نهاية الأرب في فنون الأدب*. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية.
- الهاشمي، احمد (۱۹۹۴). *جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع*. بيروت: دار الفكر.
- همایی، جلال الدین (۱۳۸۹). *فنون و صناعت ادبی* (چاپ اول). تهران: اهورا.



## الاستراتيجية التواصلية والتداویلیة في القصص القرآني؛ سورة يوسف أنموذجًا

خديجة مرات<sup>۱</sup> (قسم اللغة العربية وأداتها، جامعة محمد بن دباغين، سطيف ۲، الجزائر)

تاریخ الوصول: ۱۴۰۰/۰۱/۲۷

تاریخ القبول: ۱۴۰۱/۰۴/۱۱

صفحات: ۶۲-۸۰

### الملخص

بعد الخطاب القرآني رسالة تحمل في داخلها غاية خطابية يوجهها المرسل إلى المرسل إليه لهدف استراتيجي هو التواصل، فالقرآن الكريم رسالة من الله تعالى أنزلها على رسوله محمد (ص) ليبلغها إلى أمته؛ ومن بين ما جاء في تلك الرسالة قصص الأنبياء والمرسلين وما تعرضوا له من قبل أنفسهم، والحجج التي أتيتهم الله بها؛ وذلك لأخذ العبرة والموعدة من الأمم السابقة، هذا ما يستدعي استراتيجية خطابية تواصيلية قائمة على السياق وطرف العمليات التواصيلية (المتكلّم/المتلقّى)، وبذلك يكون النص القرآني نصاً تداولياً بامتياز، ذلك لأنَّ التداویلية هي دراسة المنجز اللغوي أثناء الاستعمال؛ أي دراسة اللغة عند استعمالها في الطبقات المقامية المختلفة باعتبارها كلاماً موجهاً من المحاطِب إلى المتلقِي بلفظ محدد في مقام محدد لتحقيق غرض تواصلي. تهدف هذه الدراسة إلى تبيان البعد التواصلي والتداویل في القصص القرآني، باستخدام المقارنة التداویلية للخطاب القرآني، والتي ترتكز اهتمامها على أمرتين هما: الخطاب ضمن السياق الذي ورد فيه، والدور التواصلي الذي يؤديه كلٌّ من المرسل والمرسل إليه أثناء العملية التواصيلية، وذلك من خلال رصد آليات المقارنة التداویلية "كالحجاج والاستلزم الحواري والأفعال الكلامية والحوار" وغيرها الموجودة في القصص القرآنية، بحيث تسلط هذه الورقة البحثية الضوء على قصة يوسف، وذلك من خلال السياق الذي يقوم أساساً على الغرض والمقصود الذي يريد المحاطِب بإصاله، إضافة إلى انسجام واتساق الكلام وجريانه على أسلوب واحد، كما يهتم بالظروف المحيطة بالعملية التواصيلية وأحوال المحاطِبين فيها؛ نجد هذه العناصر مجتمعة في القصص القرآني.

**الكلمات الرئيسية:** التداویلية، الأفعال الكلامية، الحجاج، الحوار، استراتيجية الخطاب، القصص القرآني.

<sup>۱</sup> البريد الإلكتروني: khadidjamerat@gmail.com

## استراتژی تبادلی و عملگرا در داستان سرایی قرآنی؛ نمونه موردنی سوره یوسف

### چکیده

گفتمان قرآنی پیامی است که در درون خود هدفی گفتمانی دارد که فرستنده آن را برای هدف راهبردی ارتباط به مخاطب هدایت می کند. قرآن کریم پیامی از جانب خداوند متعال است که بر رسولش محمد(ص) نازل کرده است تا آن را به امت خود برساند؛ از جمله آن چه در قرآن آمده است، داستان انبیا و رسولان و آنچه امتحان شهادت در معرض آن قرار گرفته است، تا سبب پند پذیری و عبرت آموزی باشد. این امر مستلزم یک راهبرد ارتباطی گفتمانی مبتنی بر زمینه و دو طرف فرآیند ارتباطی (گوینده/گیرنده) است و بنابراین متن قرآن کاملاً یک متن عملگرا است، زیرا رویگرد عملگرا به زبان، عبارت است از بررسی کلام در حین ارائه به گیرنده؛ یعنی مطالعه زبان زمانی که در مقامات متفاوت به عنوان یک سخنرانی از مخاطب به گیرنده با عبارتی خاص در مکانی خاص برای رسیدن به هدف ارتباطی استفاده می شود. این پژوهش با هدف تبیین بعد ارتباطی و عملگرا در داستان‌ها و گفتمان قرآنی به بررسی داستان یوسف پیامبر می‌پردازد و بر دو نکته تمرکز دارد: گفتمان در خلال بافتی که در آن به کار رفته است و تعیین نقش فرستنده و مخاطب در فرآیند ارتباطی، با تکیه بر مکانیزم عملگرایانه در کلام از قبیل: حجاج، افعال کلامی، گفت‌و‌گو و سایر موارد موجود در داستان‌های قرآنی.

**واژگان کلیدی:** زبانشناسی عملگرا، افعال کلامی، مجادله، گفت‌و‌گو، استراتژی گفتمان، داستان سرایی قرآنی.

## ۱- المقدمة

تقوم اللغة من المنظور التداولي بوظيفتين رئيسيتين ترتبطان بمقاصد الإنسان الذي يستعملها، وبوضعه الاجتماعي وأهدافه؛ فالناس عندما يتحدثون لا يفعلون ذلك مجرد تحريك أعضاء النطق، ولكن ليؤدوا من خلال كلامهم هاتين الوظيفتين؛ وهما: الوظيفة التعاملية والوظيفة التفاعلية (الشهري، ۴: ۲۰۰)

وتعزف الوظيفة التعاملية على أنها ما تقوم به اللغة من نقل ناجح للمعلومات تبرز من خلاله قيمة الاستعمال اللغوي، فيذكر المرسل جهده نحو بناء الخطاب ليستطيع المرسل إليه أن يأخذ منه المعلومات الصحيحة والدقيقة. وتساعد هذه الوظيفة على تطوير الثقافات من خلال تناقل المعلومات، وتتمكن من التواصل بين البشر سواء بعرض التوجيه أو التعليم أو غير ذلك. (المصدر نفسه: ۴) أمّا الوظيفة التفاعلية فهي التي يقيم الناس بها علاقاً لهم الاجتماعية ويتحققون لأنفسهم غاياتها، ويتمثل في قدر كبير من المعاملات اليومية التي تحدث بينهم، فقد يقتصر دور اللغة في بعض السياقات على إقامة العلاقات وتشبيتها، وقد يتجاوز إلى التأثير وغيره (المصدر نفسه: ۴) ويكمّن دورها الرئيس في التعبير عن المقاصد التي ينويها المتكلّم؛ فاللغة هنا لا تؤدي فقط وظيفة مرجعية تحيل إلى مدلول، بل تؤدي وظيفة تداولية تتفاوت بحسب القصد أو الهدف الذي من أجله يسوق المتكلّم خطابه (المصدر نفسه: ۵). يقوّم الخطاب وفق الوظيفة التداولية على جملة من العناصر هي: (المصدر نفسه: ۶)

**المرسل:** هو طرف الخطاب الأول الموجه إلى الطرف الثاني من أجل إكمال دائرة العملية التخاطبية قصد إفهامه مقاصده والتأثير فيه وبذلك يقوم ببراعة ما يقتضيه موقعه الاجتماعي والوظيفي عند إعداد خطابه، بناءً على ما يتواافق مع السياق العام الذي يفرض عليه أن يحدد لكلّ غرض آلياته وأدواته اللغوية.

**المرسل إليه:** وهو الطرف الثاني من الخطاب، بحيث تتجه إليه لغة الخطاب، ويقوم بدور توجيه المرسل إلى اختيار أدوات الخطاب انطلاقاً من علاقته السابقة بالمرسل لكونه هو المفسّر والمفكّك لشفرات الخطاب ومؤوله.

**السياق:** وهو الإطار العام الذي يسهم في ترجيح أدوات بعينها و اختيار آليات مناسبة لعملية الفهم والإفهام بين طرق الخطاب.

**الخطاب:** وهو ثمرة اجتماع العناصر الثلاثة السابقة؛ إذ تبرز فيه الأدوات اللغوية والآليات الخطاطية المنتقة، يسعى الخطاب من خلال الوظيفتين التعاملية والتفاعلية إلى التعبير عن مقاصد معينة وتحقيق أهداف محددة، لذا فقد تم اختيار المقاربة التداولية للدراسة، كونها تتمّ بالنص الخطابي ضمن سياقه

وهو يؤدي دوره التواصلي جامعاً بين قطبي العملية التواصلية المرسل والمسل إلية) أي بعبارة أخرى بين (المخاطب والمخاطب)، وتمثل وظيفة التداوile في: استخلاص العمليات التي تمكّن الكلام من التجدد في إطاره الذي يشكل الثلاثية الآتية: المرسل المتنقى الوضعية التبليغية، إنّ أي تحويل تداوile يستلزم بالضرورة التحديد الضمني للسياق التي تؤول فيه الجملة. (سعاد شابي، ٢٠١٥: ٢٢٠) وتقوم المقاربة التداوile على مجموعة من المستويات التي تحدد الغرض والغاية من القصص القراء؛ كما تبيّن استراتيجية التواصل من خلال القصة القراء؛ ومن بين تلك المستويات نذكر: مستوى الأفعال الكلامية؛ إذ يتضح من خلالها بعد التواصلي التداوile للقصة القراء، إضافة إلى مستوى الحاجة وفيه يبرز دور الإقناع والتأثير، أمّا المستوى الآخر فهو مستوى الحوار؛ وهو مستوى تداوile تواصلي بامتياز، لأنّه يحدث بين طرف الخطاب.

## ٢ - الإطار المفهومي والمنهجي للدراسة

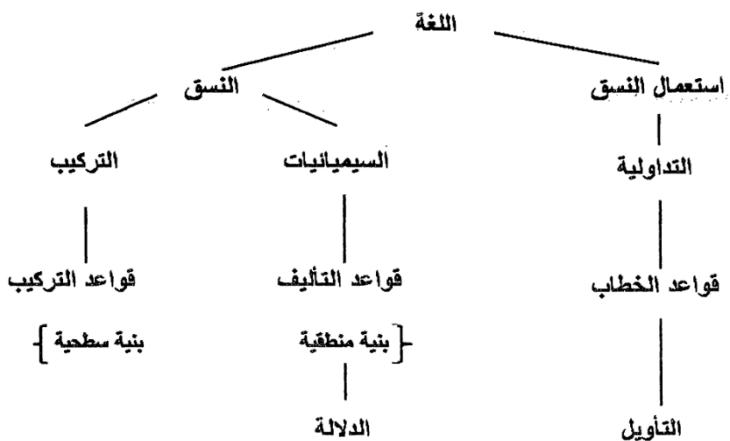
### ١-٢ التداوile

يطلق على التداوile مجموعة من التسميات منها: التداوليات، البراغماتية، الوظيفية، السياقية... وكلّها مقابلة لكلمة *pragmaticus* اليونانية المشتقة من "pragma" وتعني الحركة أو الفعل "action" بيد أنّ مصطلح التداوile يظلّ الأكثر شيوعاً واستعمالاً بين الباحثين.

**الدلالة اللغوية للتداوile:** قد جاء في معجم لسان العرب أنّ الدولة: انقلاب الزمان من حال البوس والضرر إلى حال الغبطة والسرور، والدولة العقبة في المال، والدولة في الحرب أن تدال إحدى الفتين على الأخرى، يقال كانت لها عليهم الدولة (ابن منظور، لاتا: ٣٢٧/٥) يتضح من خلال المفهوم الذي جاء به ابن منظور أنّ التداول مقترب بالتبادل والتحاور، ومنه المداولة يعني تقلّب القضية معرفة وجهها المختلفة قبل البت في الأمر؛ وهذا الفعل يقتضي الاستشارة وتبادل الآراء والأخذ بوجهات النظر المختلفة. (جود خدام، ٢٠١٦: ١٤-١٣)

**الدلالة الاصطلاحية للتداوile:** عُرف آن ربول وجاك موشلار (Anne Raboul and Jacques Muslar) التداوile على أَنَّها: "دراسة استعمال اللغة في مقابل دراسة النسق اللغوي، الذي يدخل بصيغة صريحة في اختصاصات اللسانيات، وعندما تتحدث عن استعمال اللغة، فإنّ هذا الاستعمال ليس محايضاً، فالإشاريات على سبيل الذكر لا يمكن أن تؤول إلا داخل سياقها اللفظي، كما أنّ الكلمات تدال في مناسبات كثيرة على معانٍ تفوق ما ننوي التعبير عنه" (المصدر نفسه: ١٥-١٦) وقد

وضّحت آن ریول وجاك موشلار علاقه دراسة النسق ودراسة استعمال النسق بالخطاطة الآتية:  
 (المصدر نفسه: ۱۶)



## ٢-٢ - الأفعال الكلامية

يقصد بالفعل الكلامي: "كل ملفوظ ينهض على نظام شكلي، دلالي، إنجازي وتأثيري وفضلاً عن ذلك يعد نشاطاً مادياً نحوياً يتسلّل أفعال" *Actes locutoires* "لتحقيق أغراض إنجازية" *Actes illocutoires* تخص ردود فعل المتكلمي (كالرفض والقبول) ومن ثم فهو فعل يطمح إلى أن يكون ذات تأثير في المخاطب اجتماعياً ومؤسسياً ومن ثم إنجاز شيء ما" (مسعود صحراوي، ٢٠٠٥: ٢٠). وقد فرق أوستين بين ثلاثة أنواع من الأفعال المرتبطة بالأداء اللغوي؛ الفعل الفونتيكي، والفعل الكلامي، والفعل الخطابي؛ حيث يقول: "فاما الفعل الفونتيكي فهو مجرد التلفظ ببعض الأصوات المقروعة المحمولة في الهواء، أما الفعل الكلامي فهو النطق بعض الألفاظ والكلمات، أي إحداث أصوات على أنحاء مخصوصة متصلة -على نحو ما- بمعجم معين ومرتبطة به ومتماشية معه وخاضعة لنظامه، أما الفعل الخطابي فهو طريقة تأدية الإنجاز وكيفيته باستعمال كل الألفاظ مقرونة إلى حد ما معنى ما بالمعنى والمراجع" (جون لانكشو أوستين، ٢٠٠٦: ١٢٤).

ويتميز الفعل الكلامي الكامل بثلاث خصائص هي (جيوفري ليتش، ٢٠١٢: ٢٥٨): أنه فعل دال، فعل إنجازي (أي ينجز الأشياء والأفعال الاجتماعية بالكلمات) وأنه فعل تأثري (أي يترك آثاراً معينة في الواقع، خصوصاً إذا كان فعلاً ناجحاً). ويعدّ السياق عنصراً مهماً في تشكيل الدلالة؛ وقد أشار لذلك فان ديك بقوله "السياق عبارة عن اتجاه مجرى الأحداث، فليس السياق مجرد حالة لفظ وإنما

هو متواالية من أحوال اللفظ، فضلاً على ذلك لا تظل المواقف متماثلة في الزمان وإنما تتغير... وقد يكون اتجاه الأحداث هذا دالاً على حالة ابتدائية وأحوال وسطى وحالة نهائية." (فان ديك، ٢٠٠٠: ٣)

وقد قسم أوستين الأفعال الإنجازية إلى أقوال تقريرية وأقوال إنسانية:

**الأقوال التقريرية:** وهي الأساليب الخبرية عند العرب ويقصد بها الأقوال التي تحتمل الصدق أو الكذب، بعبارة أخرى هي الأقوال التي يمكن الحكم عليها بالصدق إن طابت نسبة الكلام فيها الواقع، وبالكذب إن لم تطابق نسبة الكلام فيها الواقع، ومنها: الأقوال الدالة على الثبات، الأفعال الإخبارية، والأفعال الدالة على الحكم.

**الأقوال الإنسانية:** وهي أقوال لا يقوم المرسل فيها لا بالوصف ولا بالإخبار ولا بالتمثيل، كما أنها لا تخضع لمعيار الصدق أو الكذب، أي أن ميزتها الأساسية أن التلفظ بها يساوي تحقيق فعل في الواقع، وقد صنفها سيرل إلى أفعال كلامية مباشرة، وأفعال كلامية غير مباشرة.

**الأفعال الكلامية المباشرة:** وتتساوى فيها الصيغة مع المحتوى، أي أن الأقوال هنا تدل صيغتها على ما تدل عليه هذه الأقوال؛ وهي: الأقوال الاستفهامية، الأقوال الناهية، الأقوال الأمرية، والغرض من هذه الأقوال هو التأثير في المتلقين واقناعهم.

**الأفعال الكلامية غير المباشرة:** وهي مجموعة الأقوال التي لا تدل صيغتها على ما تدل عليه، كالاستفهام الإنكاري، والتشويق.

### ٣-٢- استراتيجية الخطاب

يتخّذ المرسل لتحقيق استراتيجية الخطاب خططاً معينة لتحقيق مقاصده، وهي ما يطلق عليها استراتيجيات؛ تطرّد هذه الاستراتيجيات بعينها، من خلال أنساق لغوية وأدوات معينة، فتصبح ظاهرة لافتة للنظر، فتكتسب القيمة التي ترسّحها تستحق الدرس والتحليل في نماذج مختلفة من الخطاب، وبصفتها اطرادات لغوية تجسّدها كفاءة المرسل التدوائية في خطابه. وبوصفها ثمرة لسلسلة من الإجراءات الذهنية التي يقوم بها (الشهري، ٤: ٢٠٠٧) ويكون في ذلك كلّه محكوماً بتأثيرات كل العناصر السياقية السالفة؛ فيguide الخطاب عندها عالمة على مجموعة من هذه الانتظامات التي تعبّر عن التفكير النظري والإنجاز اللغوي الذي يرى المرسل أنّه الأمثل من بين الإمكانيات التي تتيحها اللغة في جميع مستوياتها، وذلك للارتفاع بأداء القول وتحقيق ما يريد في خطابه. (المصدر نفسه)

وتحكم الخطاب مجموعة من المعايير، معيار العلاقة التخاطبية بين أطراف الخطاب التي تنتراوح قرباً وبعداً، علوّاً ودليلاً، وتدرج فيه مجموعة من الاستراتيجيات: كالاستراتيجية التضامنية؛ ويكون فيها طرفاً الخطاب من الأقران وبعتر فيها المرسل بأدوات لغوية كثيرة مثل: الضمير "نحن" الذي يدل على الجمع بين طرفي الخطاب. والاستراتيجية التوجيهية؛ تتجسد من خلال آليات صريحة تسهم في توجيه المرسل للمرسل إليه باستعمال أدوات الأمر والنهي والتحذير والإغراء... ويزداد هاهنا دور السلطة الاجتماعية وغير الاجتماعية في إعطائهما المرسل نفوذاً يمارسه من خلال الأدوات اللغوية (المصدر نفسه).

ويعدّ معيار دلالة الشكل هو المعيار الثاني لتصنيف استراتيجيات الخطاب؛ وقد يكون قصداً مباشراً أي واضحاً من خلال الخطاب، وقد يكون غير مباشر وهاهنا يكون المعنى مستلزمًا من شكل الخطاب، وبالتالي يصبح شكلاً يسلمه قصداً غير المعنى الذي يدل عليه ظاهر القول أو الكلام، فالمرسل هنا يستخدم شكلاً ما بقصد تبطين مقاصده مما يستدعي تدخل السياق لفك شفرات الخطاب وسيجيئ هذا الضرب من الاستراتيجيات، بالاستراتيجية التلميحية؛ إذ يستخدم المرسل فيها مثلاً أساليب الاستفهام الذي لا يقصد منه السائل أن يسأل عن مجهول وإنما الخروج عن ذلك إلى مقصد آخر مثل الالتماس، ومن آليات الاستراتيجية التلميحية "الاستلزم الحواري" وكافة أنواع المجاز.

(المصدر نفسه: ٨)

وقد يتوخى المرسل استراتيجيات تحقق أهدافاً تتناسب مع صنف آخر له بدوره أهداف ومقاصد أخرى، أي إنّ ظاهر الخطاب الشكلي لم يعد دليلاً كافياً لتصنيفه، وهذا ما يجعل الاستراتيجية إطاراً عاماً ملائماً للتصنيف ينضوي تحته أكثر من صنف من أصناف الخطاب، وبحيث يمكن إعادة تصنيف أشكال الخطاب حسب الاستراتيجية إلى خطاب إقناعي، أو تلميحي، أو مباشر (المصدر نفسه: ٩) هذا فيما يخصّ المرسل، ولا يمكن إغفال دور وأهمية المرسل إليه الذي يمارس معه المرسل فعله الخطابي، فمن خلال النظر إلى العنصر السياقي نستطيع التمييز نوع استراتيجية الخطاب؛ تضامنية أم توجيهية، بحيث يقوم بفرض الغرض من الخطاب بأسلوب مباشر بواسطة أدوات لغوية مباشرة.

(المصدر نفسه)

## ٤-٤- الحجاج

يعرف الحجاج على أنه "جنس خاص من الخطاب، يبني على قضية أو فرضية خلافية، يعرض فيها المتكلّم دعوه مدرومة بالتبيرات، عبر سلسلة من الأقوال المترابطة ترابطًا منطقياً، قاصداً إلى إقناع

الآخر بصدق دعوه والتأثير في موقفه أو سلوكه تجاه تلك القضية" (محمد العبد: ٢٠٠٢م: ٤٤/٦٠) إن تحديد مفهوم الحاجاج يختلف وتعريفه يتتنوع، ولا غرابة في ذلك البحث واسع والعوامل التي تساهم في إنتاج الحاجاج عديدة ومتراكمة، ويضع له دارسوه محددين أساسيين اثنين (كورنيليا، ٢٠٠٣م: ١٣).

**الحجاج خطاب إقناعي:** أي هدفه التأثير في المتلقى إما لتدعم موقفه، وإما لتغيير رأيه وتبني موقف جديد، سواء كان هذا الموقف يقتصر على الاقتناع الذاتي أو يقتضي فعلاً ما؛ إذن، المحدد الأول ينطلق من وظيفة الحاجاج، وليس من شكله اللغوي أو محتواه الخطابي، لأنّه يمكن أن يتواجد مع الوصف أو مع السرد أو مع الشعر أو غيرها.

**الحجاج قابل للتقييم الأخلاقي** (وإن كانت مقاييس هذا التقييم تمثل في ذاتها إشكالية): أي أنه يوجد نوع من الاتفاق على وجود حجاج " حقيقي " وحجاج " مزيف " (ويقال أيضاً: حجاج سفسيطائي)، ولكن الصعوبة تمثل في وضع المقاييس للتمييز بين ما هو من صنف المغالطة وما هو من صنف الحاجاج السليم. يتتنوع الحاجاج في القرآن الكريم بين ذكر الحجة والتبيّحة الآيات القرآنية والحجاج بالاستفهام، النفي، الحصر، النداء، والحجاج بالصورة البيانية: الاستعارة الحاجاجية، التشبيه. (شادي، لاتا: ٩١)

## ٥-٥- القصص القرآني

تعرف القصة على أَكْمَـا "وسيلة من وسائل التعبير عن طريق سرد ومتابعة الآثار، والتقطيب عن أحداث وقعت في الزمن الغابر نساحتها الناس، أو غفلوا عنها لتقدم الزمن، وفيها تماسك سردي بين أجزائها كما يجب أن تكون لها بداية وكفاية، والغاية منها لفت النظر إليها لتكون عبرة وعظة للناس (صابر مشيل، ٢٠٠٩: ٤٦/١١) قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولَـٰئِكَ الْأَلْبَـٰبِ وَمَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرِي وَلَكِنْ تَصْدِيقًا لِّذِي بَيْهِ وَتَفْصِيلًا كُلَّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (سورة يوسف/١١١). أمّا القصة القرآنية فهي أنباء وأخبار تاريخية عن أحداث وقعت في القرون والأزمنة الماضية، كما تشمل النبوءات السابقة خلال المسيرة الإنسانية منذ بدء الخليقة، وحتى نزول القرآن الكريم من خلال عرض مشوق مثير لا نظير له في الأساليب العربية المعهودة. (المصدر نفسه: ٤٧ - ٤٨)

### ٣- الاستراتيجية التواصلية والتدوائية في سورة يوسف

#### ٣-١- التعريف بسورة يوسف

الاسم الوحيد لهذه السورة هو "يوسف": ووجه تسميتها ظاهر لأنها قصت قصة يوسف عليه السلام كلها، ولم تذكر قصتها في غيرها، ولم يذكر اسمه في غيرها إلا في سورة الأنعام، وغافر، وفي هذا الاسم تميز لها من بين السور المفتتحة بحروف (الـ) (ابن عاشور، ١٩٧٦: ١٢-١٩٧) وهي إحدى السور المكية التي تناولت قصص الأنبياء، وقد أفردت الحديث عن قصة نبي الله "يوسف بن يعقوب"، وما لاقاه عليه السلام من أنواع البلاء، ومن ضروب الحزن والشدائد من إخوته ومن الآخرين، في بيت عزيز مصر، وفي السجن وفي تأمر النسوة حتى نجاه الله من ذلك الضيق، والمقصود بها تسلية النبي صلى الله عليه وسلم بما مر عليه من الكرب والشدة، وما لاقاه من أذى القريب والبعيد (الصابوني، لاتا: ٣٥/٢).

#### ٤- الأفعال الكلامية في سورة يوسف

أعاد سيرل تقسيم الأفعال الكلامية، واقتصر خمسة أصناف هي:

١) **الأخبار:** «*assersifs*» تبلغ خبراً، وهي تمثيل الواقع وتسمى أيضاً: التأكيدات، الأفعال الحكمية.

٢) **الأوامر:** «*directifs*» تحمل المخاطب على فعل معين.

٣) **النصرحات:** «*expressif*» وهي الأفعال التمرسية عند أوستين، وتعبر عن حالة، مع شروط صدقها.

٤) **الإنجازيات:** «*declarations*» (الإدلةات): تكون حين التلقيظ ذاته (خليفة بوجادي، ٢٠٠٩: ٩٩)

هذا وقد وضع اثنين عشرة مقياساً لنجاح الفعل الإنجازي، منها: غاية الفعل، توجيهه، حالته السيكولوجية... وسماها شروط النجاح. وهي تستند كثيراً إلى قوانين الحادثة عند جرايس (Grace)، ووسع مفهوم الفعل الإنجازي ليتجاوز ارتباطه بالمتكلم إلى العرف الاجتماعي اللغوي، وجعل للقوة الإنجازية أدلة عاليها: "تقديم، تأخير، نبر، تنعيم، علامات ترقيم". (المصدر نفسه: ١٠٠) يحمل القرآن الكريم في طياته لغة تأثيرية، ومقاصد ضمنية، لا تفهم إلا من السياق؛ هذا الأخير الذي تقوم نظرية الأفعال الكلامية بتحليله وتفكيكه، وتعدّ سورة يوسف أحد سور القرآن التي تتجلّي فيها تظاهرات الأفعال الكلامية، والقوة الإنجازية، ويظهر ذلك من خلال ما سيأتي ذكره من تحليل ووصف.

### ٣-٣- استراتيجية الأفعال التوجيهية الأمرية

تعرف هذه الأفعال على أنها محاولة جعل المستمع يتصرف بطريقة تجعل تصريحه متلائماً مع المحتوى الخبري للتوجيه، فكل توجيه هو تعبير عن رغبة أن يقوم المستمع بالفعل الموجه له. وتتجسد التوجيهات في الأوامر والتواهي والطلبات والتنبيه والنصائح (جون سيرل، ٢٠٠٦: ٢١٨). ومن شروط هذه الأفعال التوجيهية (الأمرية) قدرة المتلقى على القيام بالفعل الموجه له من قبل المتكلّم؛ ذلك لأنّ الفعل التوجيهي هدفه توجيه المرسل إليه إلى فعل شيء ما، ويحاول المرسل تحقيق هذا الهدف بدرجات مختلفة تراوّح بين "اللين والإغراء والاقتراح أو النصائح" وبين العنف والشدة وذلك بالإصرار على فعل الشيء، ويشترط فيها أن يكون مقتضى الأمر مستقبلاً وأن يكون المطلوب منه قادراً على الإنجاز. (يوسف نجعوم، ٢٠١٨: ٢٢٢) بحيث ينطوي تحت لواء هذا الصنف كلّ من الأمر والاستفهام والرجاء، والاستعطاف، والتشجيع والدعوة والنصائح... وقد أضاف أوستين مجموعة من الأفعال الأخرى كأفعال السلوك وأفعال القرارات (محمد أحمد نخلة، ٢٠٠٢: ٧٩) إنّ سورة يوسف والتي هي موضوع الدراسة والتحليل قد تنوّعت فيها القوى الإنجازية بين الأفعال التوجيهية المباشرة وغير المباشرة وهذا ما سيتّبع توضيحه فيما يأتي.

### ٣-٤- استراتيجية الأفعال التوجيهية المباشرة

جاءت هذه الأفعال بقوى إنجازية مختلفة، بحيث وردت بصيغة الأمر والنهي والرجاء وقد احتل الأمر المرتبة الأولى من حيث الورود، سواءً أكان مباشراً أم غير مباشر، ومن بين الآيات التي ورد فيها الأمر بنوعيه المباشر وغير المباشر ما يلي:

**الأمر:** تتفق كتب المدونات البلاغية على أنّ الأمر هو طلب حصول الشيء استعلاً، أي أن يكون الأمر أعلى درجة من المأمور، وقد ورد الأمر في سورة يوسف في مواضع عديدة منها: قال الله تعالى: "أرسله معنا غداً يرتع ويلعب وإنّا له لحافظون" (سورة يوسف / ١٢). وكذلك في قوله تعالى على لسان عزيز مصر حين قال لأمرأته: "وقال الذي اشتراه من مصر لامرأته أكرمي مثواه" (سورة يوسف / ٢١). وجاء الفعل التوجيهي كذلك في قوله تعالى أيضاً على لسان عزيز مصر: "يوسف أعرض عن هذا" (سورة يوسف / ٢٩). وورد الأمر كذلك في قوله تعالى على لسان الفتى لسيدنا يوسف عليه السلام: "نَبَّتْنَا بِتَأْوِيلِه إِنَّ رَوْاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ" (سورة يوسف / ٣٦). في حين جاء الأمر على لسان سيدنا يوسف في أمره لفتى التاجي في قوله تعالى: "أذكري عند ربك" (سورة يوسف / ٤٢). وورد في قوله تعالى على لسان إخوة يوسف:

"فَأَرْسَلَ مَعًا أَخَانَا نَكْتَلَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" (سورة يوسف / ٦٣)، ثُمَّ على لسان أبناء يعقوب لأخيهم يوسف في قوله تعالى: "فَأَوْفُ لَنَا الْكِيلَ وَتَصَدِّقَ عَلَيْنَا" (سورة يوسف / ٨٨). إنَّ هذه الآيات التي تم عرضها وردت فيها صيغة الأمر للطلب والعرض.

**النهي:** يصاغ النهي بالفعل المضارع + حرف النهي "لا"، وهو نوع من الطلب كذلك، إذ يعرف عند البلاغيين على أنه طلب الكف عن فعل الشيء ستعلاءً. وقد ورد في سورة يوسف في قوله تعالى: "لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ" (سورة يوسف / ١٠). وهما هنا لم يحدث فعل القتل ليوسف من قبل إخوته بل رموه في الجب.

**الرجاء:** يعرف الرجاء في اصطلاح البلاغيين على أنه ما يُطلب فيه أمر ممكن أو مُنتظر المحدث، ويكون عادة مسبوقاً بـ "العلّ وعسى" وورد في سورة يوسف في قوله تعالى على لسان عزيز مصر: "عسى أن ينفعنا" (سورة يوسف / ٢١).

### ٣-٥- استراتيجية الأفعال التوجيهية غير المباشرة

وردت الأفعال التوجيهية غير المباشرة في سورة يوسف مختلفة من حيث القوى الإنجازية، وتراوحت بين استفهام وأمر ونفي ونداء.

**الاستفهام:** يعرف الاستفهام على أنه: "طلب فهم شيء لم يتقدم لك علم به، بأداة من أدواته وهي: الهمزة، هل، من، متى، أيان، وأين، وأني وكيف، وكم، وأي" (المراجعي، ١٩٩٣: ٦٣). وقد ورد الاستفهام في سورة يوسف استفهاماً غير مباشر، خرج إلى أغراض أخرى، وذلك في قوله تعالى على لسان سيّدنا يوسف عندما سأله الفتى اللذين كانوا معه في السجن: "ياصاحي السجن أرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار" (سورة يوسف / ٣٩). والغرض الذي خرج إليه الاستفهام هنا هو الدعوة إلى توحيد الله وإخلاص العبودية له، وهو الرسالة التي جاء من أجلها كل الأنبياء والرسل وهان دعوه ونصح على ترك عبارة الأصنام المتعددة والانصياع لأوامر الله تعالى وحده لا شريك له. كما ورد في قوله تعالى: "هَلْ ءامِنْتُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمْنَتُمْ عَلَى أَخِيهِ مِنْ قَبْلٍ" (سورة يوسف / ٦٤). ويدو هنا أنَّ الاستفهام غير حقيقي يُنتظر منه جواباً أو ردّاً، بل هو لوم وعتاب لإخوة يوسف من قبل أبيهم ونذكيرهم ب فعلتهم مع أخيهم يوسف من قبل، بعدما اثمنهم عليه وتركه يذهب معهم.

**الأمر:** ذكرنا سابقاً الأمر التوجيهي المباشر، وهما نتطرق إلى الأمر غير المباشر، وقد ورد في سورة يوسف في مواضع مختلفة وآيات عديدة منها قوله تعالى: "أَقْتُلُو يُوسُفَ أَوْ اطْرُحُوهُ أَرْضًا" (سورة

يوسف /٩)، والغرض منه هاهنا التخيير. كذلك في قوله تعالى: "فخذ أحذنا مكانه" (سورة يوسف /٧٨). وهنا يبدو خروج الأمر من صيغته الحقيقة إلى غرض الرجاء، بحيث ترجوا أبناء يعقوب أخاهم يوسف أن يأخذ أحداً غير أخيه الذي اختاره حتى لا يحزن أباهم ثانية بعد حزنه الطويل على يوسف. وجاء الأمر بعرض الدعاء في قوله تعالى على لسان سيدنا يوسف: "توفيق مسلماً ولحقني بالصالحين" (سورة يوسف /١٠١).

**النهي:** ورد النهي في سورة يوسف بعرض النصح والإرشاد في نص حديثنا يعقوب لأبنائه بالتفرق وأخذ كل عوامل الخيبة والحدر عند دخولها إلى مصر، في قوله تعالى: "لاتدخلوا من باب واحد" (سورة يوسف /٨٧).

### ٦-٣- استراتيجية الأفعال الإخبارية التقريرية

يعرف سيرل الأفعال الإخبارية بأكّها: "التعهد للمستمع بحقيقة الخبر، فهي أن نقدم الخبر بوصفه تمثيلاً لحالة موجودة في العالم... وشرط الصدق في الإثباتيات هو دائم الاعتقاد فكل إثبات هو تعبير عن اعتقاد" (جون سيرل: ٢١٧) وكما هو معلوم أن الأفعال الإخبارية يشترط فيها مطابقة الكلام للواقع، وقد وردت هذه الأفعال في سورة يوسف مباشرة وغير مباشرة.

### ٧-٣- استراتيجية الأفعال الإخبارية المباشرة

وردت في سورة يوسف مجموعة من الأفعال الإخبارية المباشرة، مع تنوع القوى الإنجازية بين التأكيد والبرهان... ومن أمثلة التأكيد قوله تعالى "أوحينا إليه لتبينهم بأمرهم هذا وهم لا يشعرون" (سورة يوسف /١٥). في هذه الآية الكريمة تأكيد على أن الله تعالى أوحى إلى سيدنا يوسف ما يبني إخوته فعله، أي أوحى إليه أئمّهم سيقومون بإلقاءه في الجب، وكذلك في قوله تعالى: "إِنَّ لِأَجْدَ رِيحَ يُوسُفَ" (سورة يوسف /٩٤). في الآية الكريمة تأكيد من سيدنا يوسف للأهل قريته أنه يشم رائحة يوسف، وقد أكد سيدنا كلامه بحرف التوكيد "إن" و "لام التوكيد" لإثبات صحة كلامه الذي قام أهله بالتنفيذ والرفض والتكذيب.

الملاحظ أن كل الآيات السابقة ذكرها تحقق فيها المحتوى القضوي وشرط الإخلاص، ومن الأفعال الإخبارية المباشرة التي وردت في سورة يوسف "تقديم الحقائق" وذلك كقوله تعالى: "لَمَّا بَلَغَ أَشْدَهُ آتَيْنَا حَكْمًا وَعِلْمًا" (سورة يوسف /٢٢). في هذه الآية الكريمة تقديم لحقيقة نبوة سيدنا يوسف عليه السلام

واعتراف بفضل الله عز وجل عليه، فقد أتاه الله حكمة وعلمه تأويل الرؤيا والأحلام، كذلك في قوله تعالى على لسان سيدنا يعقوب: "وَمَا أَغْنَى عَنْكُم مِّنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ" (سورة يوسف / ٦٧)، تنبئ هذه الآية الكريمة إلى تيقن سيدنا يعقوب عليه السلام أن الحكم لله وحده وأنه لا يغنى عن أبنائه شيئاً، وهما تحقق شرط المحتوى القصوي متمثلاً في الإخلاص لله. أمّا في قوله تعالى: "وَشَهَدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا" (سورة يوسف / ٢٦)، فهنا تقديم برهان على براءة يوسف من الاتهام الموجه إليه، إذ شهد شاهد من أهل زوجة عزيز مصر أن القميص قدّ من الخلف.

### ٨-٣- استراتيجية الأفعال الإخبارية غير المباشرة

وردت الأفعال الإخبارية بأسلوب غير مباشر في موضعين وبقوتين إنجازيتين مختلفتين، الأولى اعتقاد والثانية تأكيد. الاعتقاد: ورد الاعتقاد هاهنا بصيغة الدعاء، وذلك في قوله تعالى: "قَالَ رَبِّ الْسَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مَنْ يَدْعُونِي إِلَيْهِ" (سورة يوسف / ٣٣)، وهما تمثل الاعتقاد في يقين سيدنا يوسف أن ما طلب منه فاحشة وأمر مريب، لذا فقد اختار السجن رغم ظروفه القاسية وعوامله السيئة، بدل ارتكاب الفاحشة. والتأكد: وتمثل هاهنا في صيغة القسم في قوله تعالى "قَالُوا تَالَّهِ لِقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْنَأْتُمُنْفِسَةً فِي الْأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَارِقِينَ" (سورة يوسف / ٧٣)، فقد أكد إخوة يوسف براءتهم من تهمة السرقة المنسوبة إليهم.

### ٩-٣- الأفعال التعبيرية

وعرفها سيرل بقوله: "هي التعبير عن شرط الصدق للفعل الكلامي والنماذج على التعبيريات هي الاعتذارات والتشرفات والتهاني... والمحظى الخبر في التعبيريات من الناحية النمطية ليس له الاتجاه ملائمة، لأن حقيقة المحتوى الخبر يسلم بما فحسب... وشرط الصدق في التعبيريات يتغير بغير نعط التعبير فالاعتذار مثلاً يكون صادقاً إذا كان المتكلم يشعر بالأسف فعلاً عمّا يعتذر عليه" (المصدر نفسه: ٢١٩) وقد تنوّعت الأفعال التعبيرية في سورة يوسف بين المباشرة وغير المباشرة.

**الف- استراتيجية الأفعال التعبيرية المباشرة:** وتمثلت في بعض المشاعر والأحساس النفسية، منها الغيرة والحسد التي ألمت بأبناء يعقوب من أخيه يوسف لما أحosoه من ميل وحبّ من أبيه اتجاههم بحيث يقول تعالى: "إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخْوَهُ أَحَبُّ إِلَيْ أَبِيهِمَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ" (سورة يوسف / ٨). كذلك يمثل كلّ من الفرح والبشرى الأفعال التعبيرية المباشرة وقد وردت هنا في

فرح السيارة التي وجدت يوسف في البئر وذلك في قوله تعالى: "قال يابشوى هذا غلام" (سورة يوسف/١٩). ينتهي الغضب والانفعال كذلك إلى الأفعال التعبيرية المباشرة وتجسدت هاهنا في قوله تعالى: "فأسّرها يوسف في نفسه ولم يدّها لهم" (سورة يوسف/٢٧)، إنّ انفعال يوسف وغضبه كان ردّ فعل من ادعاء إخوته واتهمهم له بالسرقة. وبعد الحزن كذلك جزء من الأفعال التعبيرية المباشرة، وقد جاء في سورة يوسف في قوله تعالى على لسان سيدنا يعقوب: "وتولى عنهم وقال يأسفي على يوسف وايضاً عيناه من الحزن فهو كظيم" (سورة يوسف/٨٤)، وفي هذه الآية الكريمة تجسيد حالة سيدنا يوسف لحزنه الشديد على فقد يوسف.

**بـ- استراتيجية الأفعال التعبيرية غير المباشرة:** وقد وردت في موضوعين بصيغة واحدة وهي "الأمر" بقوتين إنجازيتين مختلفتين الأولى اعتذار، والثانية تأنيب وعتاب، فالاعتذار جاء موضعه في قوله عزّ وجلّ: "يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا" (سورة يوسف/٢٩). إنّ الاعتذار هنا في هذه الآية الكريمة التماس من عزيز مصر ليوسف عليه السلام من فعل امرأته، أمّا العتاب فجاء في قوله تعالى على لسان عزيز مصر: "وَاسْتَغْفِرِي لِذنبِكِ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الْخَاطِئِينَ" (سورة يوسف/٢٩)، حيث طلب هنا عزيز مصر من زوجته التوبة والاستغفار.

### ٣ - ١٠ - استراتيجية الأفعال الإلزامية (الوعدية)

يعرف الإلزام على أنه "تعهد من المتكلم ل المباشرة مساق الفعل المثل في محتوى الخبري وتتوفر نماذج الإلزاميات في الموعيد والندور والرهون والعقود والضمادات (المصدر نفسه: ٢١٨) تقوم الأفعال الالتزامية والتوجيهية على مبدأ أنّ اتجاه المطابقة في كلّيهما واحدٌ وما يمنع من جعلهما فعلاً واحداً سبيباً هما: الأول هو أنّ المرجع في الالتزاميّات هو المتكلّم أمّا في التوجيهيات فهو المخاطب، والثاني أنّ المتكلّم في الالتزاميّات لا يحاول التأثير في السامعين وفي التوجيهات يحاول التأثير فيه". (محمد أحمد نخلة، ٢٠٠٢: ٧٩)

**الفـ- استراتيجية الأفعال الإلزامية المباشرة:** تنوّعت في هذا الصنف القوى الإنجازية بين الرفض والوعد والإذنار... وقد جاء غرض الوعود في قوله تعالى على لسان أبناء يعقوب عليه السلام: "إِنَّا لَهُ لَحَافِطُون" (سورة يوسف/١٢). حيث أنّ إخوة يوسف وعلواً بأباهم بأن يحفظوا أخاهم، وأن لا يخاف عليه فهو في حمایتهم. أمّا الرفض فتجسد في ترفع سيدنا يوسف عليه السلام عن طلب زوجة عزيز مصر لعفافه وعفته حيث يقول تعالى على لسان سيدنا يوسف عليه السلام: "قَالَ معاذُ اللَّهِ" (سورة

يوسف/ ۲۳) وقد جاء الإنذار في قوله تعالى: "فَإِنْ لَمْ تَأْتُوْنِي بِهِ فَلَا كِيلَ لَكُمْ عِنْدِي وَلَا تَقْرِبُونَ" (سورة يوسف/ ۶۰)، وفي هذه الآية الكريمة ينذر سيدنا يوسف إخوته إن لم يأتوا بأخيهم فلن يكيل لهم من الخطبة.

**بــ استراتيجية الأفعال الإلزامية غير المباشرة:** ورد الأمر هنا ضمنياً في قول امرأة العزيز لي يوسف عليه السلام: (هيت لك). وبقوة إنجازية هي "الترغيب" أي ترغيب امرأة العزيز يوسف عليه السلام في فعل الفاحشة ومراودتها له، قال عزّ وجلّ: "وَرَاوَدَتْهُ أَلَّىٰ هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هِيَتْ لَكَ" (سورة يوسف/ ۲۳).

### ١١-٣ـ استراتيجية الأفعال الإعلانية (الإيقاعية)

تعرف الأفعال الإعلانية على أنها: "إحداث تغيير في العالم بتمثيله وكأنه قد تغير، فتخلق الأفعال الأدائية حالة فقط من خلال تمثيله وكأنه قد تغير؛ وخير مثال على ذلك قول أحدهم: (أنا أستقيل)." (جون سيرل، ۲۰۰۶: ۲۱۹)

**الفــ استراتيجية الأفعال الإعلانية المباشرة:** تنوعت القوى الإنجازية للأفعال الإعلانية في سورة يوسف فمنها ماورد للقرار كقوله تعالى: "وَأَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَاتِ الْجَبَّ" (سورة يوسف/ ۱۵)، وهنا يتجسد قرار أبناء يعقوب حول إلقاء أخيهم يوسف في الجبّ بدلاً من قتيله. وهناك ما دلت على التقسيم والتشمين، ويتجلّى ذلك في قوله تعالى: "وَشَرَوْهُ بِشَمْنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمٍ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الْرَّاهِدِينَ" (سورة يوسف/ ۲۰)، وهنا في هذه الآية الكريمة اشتري الراحلة يوسف عليه السلام بشمن بخس وذلك لأنّ اخوة يوسف فرروا التخلص منه بأيّ ثمن.

**بــ استراتيجية الأفعال الإعلانية غير المباشرة:** جاءت الأفعال الإعلانية غير المباشرة في سورة يوسف بصيغتي الأمر والنداء وبقوتين إنجازيتين هما الاقتراح والاتهام، فالاقتراح في الرأي الذي جاء به ابن يعقوب وهو أن يلقوا يوسف في البئر حيث يقول تعالى: "أَلْقُوهُ فِي غِيَابَاتِ الْجَبَّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعْلِينَ" (سورة يوسف/ ۱۵). أما الاتهام فورد في اتهام يوسف لإخوته بالسرقة في قوله تعالى: "أَيْتُهَا الْعِبَرَ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ" (سورة يوسف/ ۷۰).

### ١٢-٣ـ الحوار في سورة يوسف

معلوم أنّ الحوار هو نوع من الحديث القائم بين شخصين، بحيث: "يتناول الحديث طرفان أو أكثر عن طريق السؤال والجواب بشرط وحدة الموضوع، أو المدف، فيتبادران النقاش حول أمر معين، وقد

يصلان إلى نتيجة وقد لا يقنع أحدهما الآخر ولكن السامع يأخذ العبرة ويكون لنفسه وقفا" (سعاد شابي، ٢٠١٥: ٩١) وبعد القرآن الكريم وثيقة رائعة من وثائق الحوار الديني الذي يتعلّق بكل قضايا العقيدة ابتداءً من فكرة وجود الله ووحدانيته إلى الأحكام الشرعية" (المصدر نفسه: ١٠١) وقد انبى الخطاب السردي في سورة يوسف على الحوار الذي هدفه التواصل والإقناع بوحدانية الله وحق عبادته، ويتجلّى هذا فيما يلي:

- ١- حوار يوسف عليه السلام مع أبيه.
- ٢- حوار إخوة يوسف مع أبيهم.
- ٣- حوار السيارة الذين اشتروا يوسف.
- ٤- حوار يوسف مع امرأة العزيز.
- ٥- حوار يوسف مع عزيز مصر.
- ٦- حوار يوسف مع صاحبي السجن.
- ٧- حوار يوسف مع إخوته.

وعلى سبيل المثال حوار يوسف مع صاحبي السجن يبرز جلياً مقصداً «الدعوة إلى الله»، حيث اعتصم النبي يوسف، عليه السلام، في حواره مع الفتىين بصفات جعلته المثل الكامل لهم وللبشرية كافية، إذ لم يشرع بعرض دعوته إلا بعدما أحسن الاستماع إليهما وهم يعرضان عليه رؤياهما؛ ليكون أكثر تأثيراً فيهما بأخلاقه وأدبه، وتدرج، عليه السلام، في دعوته وألزمهم الحجة؛ بأن بين لهم رجحان التوحيد على اتخاذ الآلهة المتعددة، ثم يبرهن على أن ما يسمونه آلهة ويعبدونه من دون الله لا يستحق العبودية والألوهية، ثم نص على عبادة الواحد الفرد الصمد، وذلك من الأسلوب الحكيم في الدعوة إلى الله، حيث قدم المداية والإشادة والنصيحة والموعظة، ثم شرع في تفسير رؤياهما بعد ذلك.

### ٣- الحجاج في سورة يوسف

افتتح الخطاب القرآني بمقطوعة فاتحة تتربّك من الأحرف المتقطعة المشكّلة، ومن جملة قرآنية تنجز حجيته، وتثبت سمات البيان والصدق في آياته، وفي إشاراته السردية التي تتحسّن عبر حالات زمنية ومكانية متقلّلة، فقصص علينا قصة يوسف ذات المؤشرات المنجزة في ظروف تاريخية معينة كانت مسوّغاً لإنتاجها التلفظي، وأعيدت صياغتها في السياق التنزيلي من حيث سماتها الاتصالية والسردية ومسارها الحجاجية الموجهة. اتصل يوسف بابيه يعقوب واخوه مؤشرات رؤياه المنجزة لفعل الحدث المرتقب، وأحابه يعقوب بالامتناع عن إخبار إخوته بقصة الرؤيا، وتعييرها لهم، لأنّه يملك كفاءة تأويل

الرؤى الصادقة في ظروفها المؤشر عليها بواسطة قرائتها. وقد أحاط يعقوب بقصدية ذات يوسف المتلفظة، حيث اختاره الله تعالى وملكه القدرة التوأمية المتعلقة بالسيرة التاویلية للنسق الاشاري الذي ينسجم حالة تفسيره مع الحالات ظرفية وجودية، ومقامات نفسية واجتماعية (غمشی بن عمر، ٢٠١١: ٢٢٠).

وفي موضع آخر تبرز الحجاجية لدى يوسف عندما "هيأت امرأة العزيز الظرف المكاني المناسب لإنجاز الاتصال الجنسي مع يوسف، فغلقت أبواب بيتها إغلاقاً شديداً مبالغة فيه، واغتنمت سياق زوجها الرمزي الغيابي، فطلبت منه إشباع رغبتها الجنسية الطائشة بتلفظها لصيغة أدائية تمثل في حدود مراودته، ومعاكسته والتحرش به، ولكنها رفض طلبها ولم يصح لخطاب رغبتها الشهوانية، وأنجز فعل الشكر لله الذي أحسن مثواه، وأعطاه كفاءة الحكم والعلم التي تقويه في الانتصار على الخصم، وتعويض افتقاره السري وأعانه على التعفف واجتناب الوقوع في الزنا بروبيته لبرهان حجاجي صرف عنه الضر والمنكر. وذكر الله تعالى مقوماً حجاجياً يختص به يوسف: بأنه من العباد المخلصين، فأنجز بذلك معطى الوفاء والالتزام ونبذ الخيانة، وأنه "كان ما أتاه الله سبحانه من آداب الأنبياء، وأخلاق الأصفقاء، في العفاف، وصيانة النفس عن الأدناس" (المصدر نفسه: ٢٢٣).

هذا وقد استعمل يوسف أسلوب الإقناع لتبلیغ رسالة التوحيد مسبقاً، فأنجز أفعالاً تلفظية تمثل في فعل الاتفاق على الإصغاء لهما فسمع رؤيتهم، وفعل إنجاز الوعد بتأويل رؤيتهم قبل موعد إتيان الطعام المحدد، ولما وفرا له كذلك حسن الإصغاء لإنجاح اتصاله الجواري، أبدى لهما مبدأ التعاون التخاطبي، وابتدا رسالته بإخبارهم أن ملكته التاویلية استمدتها من قدرة الله - تعالى - المعرفية المطلقة، ثم درج إلى نبذ عبادة الفاعلين في إدخاله السجن ظلماً، ثم ذكرهم باتباعه ملة آبائه الأولين المرتبطة بعدم الشرك والشكر لله تعالى ثم عرض عليهم الاستدلال بقياس (الخلف) بتقدیم أطروحة كاذبة (أرباب متفرقون) وعرض نقیضها (الله الواحد القهار) الأطروحة الصادقة (المصدر نفسه: ٢٢٦).

#### ٤- النتيجة

نصل إلى خاتمة الدراسة وذلك بعد عرض الاستراتيجية التواصلية والتداولية في قصة سيدنا يوسف من أفعال كلامية وحوار وحجاج، ليتنهي بما المطاف إلى استعراض أقلم النتائج وهي كما يلي:

تعدّ القصة في الخطاب القرآني وسيلة للإقناع والتأثير؛ إذ يستخدم الدليل والمحجة في شكل قصة، ويأخذ صورته من واقع الحياة وحوادثها، لذا فإنّ القصص القرآني هو أحد الأساليب التي حملها القرآن

ليحاجّ بها الناس. إنّ دور أفعال الكلام؛ الخبري منها والإنسائي في سورة يوسف، كان حجاجياً بالدرجة الأولى، يهدف إلى الإقناع وهي: أفعال الكلام في جوهرها تقنيات حجاجية توافت عليها السورة، إما في مواضع الحوار بين الشخصيات، أو في الخطاب القراء العام في السورة، وهذا بعدّ من الآليات الاستراتيجية الإقناعية في القرآن. ظهر الحجاج في سورة يوسف كفعل لغوي مركب تتضمنه شروطه ومنطوقاته للدفاع عن الدعوى المعروضة على المتكلمين، وهذا ما يتجلّ في دفاع سيدنا يوسف -عليه السلام- عن الدعوة إلى الله في حواره مع السجينين، للوصول إلى إقناعهما بصدق دعواه وهي الإيمان بالله وتوحيده. تنوّعت الأفعال الكلامية في سورة يوسف عليه السلام بين التوجيهية والإخبارية والتعبيرية والإعلانية والالتزامية، وتعدّ الأفعال التوجيهية (الأمرية) والإخبارية (التقريرية) هي الأكثر حضوراً في السورة. إنّ الأفعال الكلامية المباشرة قد غلبت على الأفعال الكلامية غير المباشرة؛ لأنّ هذه الأخيرة فيها تحليل وتفسير من طرف المخاطب، أمّا الأولى فيليقّها المخاطب دون تعليل وقد جاء خطاب السورة القراءنية في مواقف لا تحتاج إلى تفكير.

## فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

- ابن عاشور، الطاهر (١٩٧٦). تفسير التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية للنشر.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (لا ت). لسان العرب. بيروت: دار صادر للنشر.
- أحمد مصطفى المراغي (لا ت). علوم البلاغة (البيان والمعانى والبيان). بيروت: دار الكتب العلمية.
- أوستين، جون لانكشوش (٢٠٠٦). نظرية أفعال الكلام العامة. (ترجمة: عبد القادر قنفي). المغرب: منشورات إفريقيا الشرق.
- بوجادى، خليفة (٢٠٠٩). في اللسانيات التداولية، محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم. الجزائر: بيت الحكمة، العلمية.
- ختام، جواد (٢٠١٦). التداولية أصولها واتجاهاتها. عمان: الأردن. دار كنوز المعرفة، چاپ اول.
- سيبل، جون (٢٠٠٦). العقل واللغة والمجتمع (الفلسفة في العالم الواقع). ترجمة: سعيد الغانمي، الدار العربية للعلوم. بيروت: لبنان.
- شابي، سعاد (٢٠١٥). الأفعال الكلامية والأفعال الحجاجية في سورة النمل مقاربة تداولية، مجلة رفوف، مخبر المخطوطات الجزائرية في إفريقيا، جامعة أدرار - الجزائر\* العدد الثامن.

- الشهري، عبد الهادي بن ظافر (٢٠٠٤). استراتيجية الخطاب؛ مقاربة لغوية تداولية. بيروت: دار الكتاب الجديد المتعدد.
- الصابوني، محمد علي (لا تا). صفوة التفاسير. بيروت: دار الجيل.
- صحراوي، مسعود (٢٠٠٥). التداولية عند العلماء العرب (دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللسانی العربي). بيروت: دار الطليعة.
- غمشی بن عمر (٢٠١١). سيميولوجيا الاتصال في الخطاب الديني، قصص الأنبياء في لقمان الكريم نموذجاً (أطروحة الدكتوراه)، جامعة الجزائر ٣.
- فانديك (٢٠٠٠). النص والسياق. (ترجمة: عبدالقادر قنيري). المغرب: دار إفريقيا الشرق.
- كورنيليا فونزاد، صكومي (٢٠٠٣). الحجاج في المقام المدرسي. تونس: منشورات كلية الآداب.
- ليتش، جيوفري (٢٠١٢). مبادئ التداولية. (ترجمة: عبدالقادر قنيري). المغرب: منشورات إفريقيا الشرق.
- محمد العبد (٢٠٠٢). النص الحجاجي العربي دراسة في وسائل الإقناع. مجلة فصول، الهيئة العامة للكتاب، مصر، العدد ٦٠.
- مشيل، صابر (٢٠٠٩) القصة القرآنية مفهوماً وأسلوباً. المجلة الجامعية، ليبيا، العدد ١١.
- نخلة، محمود أحمد (٢٠٠٢). آفاق جدلية في البحث اللغوي المعاصر. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.
- يوسف نجعوم (٢٠١٨). تداولية الخطاب الإقناعي في كتاب نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب (أطروحة الدكتوراه). جامعة العربي بن مهيدی، أم البوachi.



## التركيب العدولية ومقاصداتها الدلالية في القرآن الكريم

مروكة الماشي على البوعيشي<sup>۱</sup> (الأستاذ المساعد بقسم اللغة العربية وأدابها، كلية التربية، جامعة طرابلس، ليبيا)

تاریخ الوصول: ۱۴۰۰/۰۱/۲۸

تاریخ القبول: ۱۴۰۰/۰۴/۲۶

صفحات: ۹۹-۸۱

### الملخص

يمحىول هذا البحث معالجة التركيب النحوية في العربية التي اعنى البحث التحوي بتحديد المنازل التي تننزل فيها، ولذلك سلط الضوء على تلك التركيب اللغوية التي عدلت عن النمطية في التعبير من وجهة نظر تداولية؛ بغية الوصول إلى دراسة نحوية تعنى بالتركيب والتحليل ودلالات الجمل من خلال مقاماتها. وقد انتفع البحث بالأنظار اللسانية الحديثة، وبخاصة الاتجاه الوظيفي منها ونظرته التداولية إلى اللغة، واستكنته أنظار النحاة، وتوقف عند أعمال المفسرين فانتهى إلى أن مباحث النحو يتحقق بها فهم البنية التركيبية ودلالتها، وأعمال المفسرين يتحدد بما أهداف التعبير والتواصل، وبهما يوقف على دلالة التركيب وأسراها، مع اتخاذه من المنهج الوصفي إلى ذلك سبيلا.

**الكلمات الرئيسية:** تركيب، عدول، دلالة، تداول.

## ترکیب‌های نحوی قاعده گریز در قرآن کریم و دلالت‌های آن

### چکیده

هدف از کتابت این پژوهش، پرداختن به عباراتی است که ظاهرا بر خلاف نمط و شیوه نحویان به کار برده شده‌اند و قواعد نحوی مورد پذیرش، در آن نادیده گرفته شده است تا این رهگذر، به تحلیل عبارات فوق پرداخته شده و دلالت‌های آن از منظر معنی شناسی مورد بررسی قرار گیرد و هنجار گریزی آن‌ها برجسته شود. در این تحقیق، با شیوه توصیفی-تحلیلی و با رویکرد نظریات زبانشناسی نوین، به ویژه رویکرد نقشگران و نگاه عملگرایانه به زبان، با تکیه بر دانش نحو و با بهره بردن از نظرات مفسرین، این نتیجه به دست آمد که علم نحو در شناخت ساختار ترکیبی کلام مؤثر است کما این که تفسیر رویکردی غایت محور و ارتباطی را دنبال می‌کند و با ترکیب آن دو می‌توان دلالتها و اسرار نهفته کلام الهی را در قرآن جست و جو کرد.

**کلیدواژه‌ها:** ترکیب‌های نحوی، قاعده گریزی، معنائشناسی، زبانشناسی عملگرایانه.

<sup>۱</sup> البريد الإلكتروني: mbouashi@yahoo.com

## المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على أشرف الخلق أجمعين سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه الطاهرين، وبعد: لا نستطيع أن ندرك من اللغة غرضاً، ولا أن نفيده منها معنى إلا إذا ارتبطت كلماتها بعضها ببعض، وصارت كل لفظة متصلة بالأخرى نوعاً من الاتصال، وفي ضوء هذا الترابط وهذه الصلات تكمن المعانى والأفكار التي تحظى بها النصوص اللغوية، والمعلوم أن دعومه اللغة وحياتها تنطلق من سماتها التواصلية التي تستمد قوامها من فعل التخاطب الإنساني، فاللغة خاصية الإنسان إذ إنما أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم كما قال ابن جني (ت ٣٩٢ هـ) (ابن جني، ١٩٥٧ م: ١/٣٣) ومن اللفظ الأخير في التعريف تكتسب اللغة أسباب وجودها ونجاحها، وارتباط اللغة بالمقاصد والأغراض ينحو بالدراسات اللغوية إلى إيلاء دراسة الجملة أهمية كبيرة، وتوسيع دائرة البحث في دلالتها؛ لتكون بذلك نقطة انطلاق بوصفها بنية صغيرة على مستوى الخطاب، وإحدى دعائمه التي يقوم عليها، فهي عنصر أساسي في بنائه وتركيبة.

شغلت الجملة اهتمام النحويين فقد درسوا منذ سيبويه (ت ١٨٨ هـ) أنماطها وطريقة بنائها، كما عالجوا جانباً كبيراً من ضوابط تشكيلها، ورسم بنيتها التركيبية والدلالية، بل إنهم ربطوا بين مظاهر مخصوصة في نظمها، وضوابط تحكمها وتسوغها، كالتقديم والتأخير، والمحذف، والزيادة.. وغيرها، مع العلم أن سيبويه لم يستخدم مصطلح "الجملة" بل استعمل مصطلح "الكلام" للتعبير عن موضوعات نحوية متعددة، ومنها ما يتحدد مع مفهوم الجملة. (سيبوبيه، ١٩٨٨ م: ١/٢١، ٢٥، ١٢٢، ٤/٢٢١).

والتصنيف للجملة العربية يقوم على الإسناد الذي هو لغة: مصدر مصوغ من الفعل الرباعي أسنداً، ويعني: إضافة الشيء إلى الشيء، وكل شيء أسنداً إليه شيئاً فهو مسنداً، يقال: الدهر مسنداً؛ لأن الأشياء تسند إليه، والكلام مسنداً ومسند إليه. (الفراهيدي، د.ت: ٧/٢٢٨ - ٢٢٩)، وفي الاصطلاح؛ نسبة أحد الجزأين إلى الآخر ليفيد المخاطبفائدة يصح السكوت عليها. (السيوطى، ٤٠٠٢ م: ٨٠)، أو هو ضم إحدى الكلمتين إلى الأخرى على وجه الإفاده التامة، أي على وجه يحسن السكوت عليه. (الجرجاني، ٢٢، ٢٣: ١٩٨٥ م)، فالإسناد هو العلاقة الرابطة بين طرفيه وهما المسنداً والمسند إليه، وذهب بعضهم إلى حد الإسناد بأنه "عملية ذهنية تعمل على ربط المسنداً بالمسند إليه" (المخزومي، ١٩٨٦ م: ٣١).

وقد انقسمت الجملة بناءً على هذا التصنيف إلى نوعين رئيسين: الجملة الاسمية (المبتدأ والخبر)، والجملة الفعلية (الفعل والفاعل)، وأضاف صاحب المفصل الجملة الشرطية حيث جعلها جملة مستقلة

نصّ عليها، ومثّل لها، وزاد الجملة الظرفية (المخشري، د.ت: ۲۴)، وأكّد ابن هشام (ت ۷۶۱هـ) على الجملة الظرفية دون الشرطية، وهي المصدرة بظرف أو جار و مجرور (الأنصاري، ۱۹۹۱م: ۲/۷)، ولكن منهم من ردّ هاتين الزيادتين حيث قال ابن يعيش (ت ۶۴۳هـ) "وهي في الحقيقة ضربان: فعلية واسمية؛ لأن الشرطية في التحقيق مركبة من جملتين فعليتين: الشرط فعل وفاعل، والجزء فعل وفاعل، والظرف في الحقيقة للخبر الذي هو استقر" (ابن يعيش، د.ت: ۸۸/۱).

وقد اعتد النحاة في تحديد نوع الجملة بتصدرها، والمراد بالصدر "المسنن أو المنسد إليه، فلا عبرة بما تقدم عليهما من المحروف" (الأنصاري، ۱۹۹۱م: ۲/۸، ۷)، فالجملة من نحو: كيف جاء زيد؟ **﴿فَأَيَّ**  
**آيَاتِ اللَّهِ تُكَرُّونَ﴾** (غافر/ ۸۰)، فعلية لأن الاعتداد بما هو صدر في الأصل، ولأن هذه الأسماء التي تبتدئ بها في نية التأخير، وكذا الجمل في نحو: يا زيد، **﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ إِسْتَجَارَكَ﴾** (التوبه/ ۶)  
**﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا﴾** (النحل/ ۵) **﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى﴾** (الليل/ ۱)؛ لأن صدورها في الأصل أفعال، والتقدير: أدعوا زيدا، وإن استجارك أحد، وخلق الأنعام، وأقسم بالليل" (الأنصاري، ۱۹۹۱م: ۲/۸). وتقسيمهم هذا لا غبار عليه، ويتفق إلى حد بعيد مع واقع الجملة العربية التي لا تعود أن تكون اسمية أو فعلية، ولكن النحاة اختلفوا في الأساس الذي يستند إليه هذا التقسيم، فذهب بعضهم إلى تقسيم الجملة إلى اسمية أو فعلية بالنظر إلى الإسناد إلى اللفظ والمعنى المحدد بحسب طبيعة الجملة، فالاسمية في رأيهم ما كان المستند إليه فيها اسماء مع إفاده الدوام والثبوت، والفعلية ما كان المستند إليه فيها فعلا مع إفاده التجدد، أو اتصف المستند بالمستند إليه اتصفافا متعددًا (الجرجاني، د.ت: ۱۷۳-۱۷۴). وذهب بعضهم الآخر إلى تقسيم الجملة على أساس من التفريق اللغطي المض، فالاسمية – في رأيهم – هي التي تبدأ باسم، والفعلية هي التي تبدأ بفعل (الأنصاري، ۱۹۹۱م: ۲/۷).

أما المحدثون فلم يخرجوا عن حدود ما قاله القدامي في هذه المسألة، فمنهم من ذهب إلى القول بأن الجملة الفعلية ما كان المستند فيها فعلا، والجملة الاسمية ما كان المستند فيها اسماء، وهو بذلك يتبعون من الإسناد أساسا للتقسيم من دون اعتداد بموقع المستند فعلا كان أو اسماء من الجملة (المخزومي، ۱۹۸۶م: ۳۹-۴۲).

### تأليف بنية الجملة

وضع النحاة وهم يدرسون الأبواب النحوية المختلفة أصولا مجردة لبنية الجملة، فالبنية الأساسية للجملة الاسمية تتكون من: مبتدأ + خبر ——— جملة اسمية، أي: (مسند إليه + مسند)، وهي الجملة التي

صدرها اسم صريح أو مؤول في محل رفع، أو اسم فعل عند بعضهم، أو هي التي في صدرها حرف غير مكفوف مشبه بالفعل، فالمجمل: محمد مجتهد، أن تفعل المعروف خير لك، هيئات العقيق، أن محمدا رسول الله، قائم الزيدان عند من يميزه وهم الكوفيون، جمل اسمية، ومثلها في الحكم: محمد أكرم خالدأ عند أهل البصرة هي جملة اسمية.

وتكون الجملة الفعلية من: فعل + فاعل —— جملة فعلية، أي: (مسند + مسند إليه)، وهي التي في صدرها فعل تام أو ناقص، ضرب اللص، كان زيد قائما، يقوم زيد، وقم (الأنصاري، ١٩٩١م: ٧/٢)، ويعذّون منها كذلك خالدأ أكرم محمد؛ لأن الاسم الذي في صدرها في نية التأخير (الأنصاري، ١٩٩١م: ٨/٢).

وهذه البنية نواة الجملة هي العمدة التي لا بد من وجود طرفيها لفظاً أو تقديراً؛ لأنها اللوازم التي لا يستغني عنها، فعليها يُبني ما لا ينحصر من الصور الجزئية، وعليها أيضاً يقوم المعنى الأصلي للجملة المتمثل في الإخبار العام المجرد، كقولنا: الحياة جميلة، أشرقت الشمس، وهذه الجمل تتضمن حكماً عاماً مطلقاً مستفاداً من علاقة الإسناد المجردة، أي: غير المرتبطة بعلاقة نحوية، أو دلالية إضافية، ولا يتشرط في هذه البنية الدلالة على معنى تام فقد تكون جزءاً من جملة أكبر فلا يتم المعنى إلا بالإضافات الأخرى، جاء في تعريف الجملة أنها "عبارة عن مركب من كلمتين أُسندت إحداهما إلى الأخرى سواء أفاد كقولك: زيد قائم، أو لم يفده كقولك: إن يكرمني فإنه جملة لا تفيد إلا بعد مجيء جوابه" (الجرجاني، ١٩٨٥م: ٨٢).

فالبناء الأساسي للجملة هو أول مراحل تكوينها، ويجعل منها جملة مطلقة تتضمن ركني الإسناد، وليس مقيدة بأية قيود.

وقد نصيف على البناء الأساسي هذا إضافات يسميها النحاة الفضلة، والجدير باللحظة أن هذه التسمية لا تعني أنه يمكن الاستغناء عنها، فإنما قد تكون واجبة الذكر لأن المعنى يتوقف عليها، كما في قوله تعالى ﴿وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى﴾ (النساء / ٤١)؛ فإنه لا يمكن الاستغناء عن كسسال التي هي فضلة، فالمقصود بمصطلحي العمدة والفضلة أنه لا يمكن أن تتالف جملة من دون عمدة مذكورة أو مقدرة، في حين أنه يمكن أن تتالف من دون فضلة.

وهذه الفضلة تكون علاقات نحوية جديدة تمد في بناء الجملة من خلال معانٍ وظيفية مخصوصة، وروابط تركيبية محددة، ثم إن هذه العناصر المضافة تولد ضرباً من الوظائف الدلالية بحكم افتراضها بقيم معنوية افتراضنا متصلة، وتمتد الجملة بهذه العناصر وفق الإمكانيات اللغوية المتاحة التي تقوم على التعلق،

ومراعاة حال الكلام بعضه من بعض، ومن خلال تناسق الدلالة، وتلاقي المعاني على الوجه الذي يقتضيه العقل كما يقول عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ) (الجرجاني، د.ت: ٤٩ و ٥٠)، ومن هنا نجد أن النحو والدلالة يتعانقان يكُون الفهم الصحيح للنص، وهذا التعانق يعتمد أساساً على الفهم الصحيح للنحو، وبذلك يتضح أن الوصف النحوي ليس جاماً خالياً من الدلالة، إذ الوصف النحوي وصف للعلاقات التي تربط عناصر الجملة الواحدة بعضها بعض، والعلاقة التي تصفها القاعدة النحوية هي نفسها مستمدّة من أمرتين: الأولى — لغوي يحكمه وضع الكلمات بطريقة معينة، والثانية — عقلي وهو المفهوم المترتب عن الوضع السابق من حيث ارتباط كل هيئة تركيبية بدلالة وضعيّة (السعريان، د.ت: ٢٣٣)، وكل الأمرين متعاونان تعاوّنا متداخلاً ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر.

ومهما يكن من أمر فإن الجملة المحتوية على المسند والمسند إليه، وهي الجملة المطلقة تحول بالعناصر المضافة إلى جملة مقيدة، تتضمن مع علاقة الإسناد موقع جديدة تحلّلها عناصر إضافية ترتبط بطرق الإسناد ارتباطاً مخصوصاً، تتعدد صوره وتباين دلالاته، وهي بذلك تقيد الحكم المستفاد من علاقة الإسناد. ومن العناصر التي يمكن إضافتها للجملة زيادة فعل ناسخ على الجملة الاسمية، نحو: كان الجو جميلاً، ظنتك راحلاً، وزيادة إضافات للجملة الفعلية نحو: أقبل الطفل ماشياً، أكملت الدرس صباح اليوم.

ففي الجمل السابقة خرجت علاقة الإسناد عن إطارها، وتقييدت بارتباطها بعناصر جديدة ضمن علاقة نحوية معروفة في العربية قيدت الحكم المتحصل من الإخبار كقيد الزمن، أو الظن، أو الحالة، وتتنوع المقيدات في العربية وتتشكل في صور شتى تتمثل في وظائف نحوية مختلفة رصدها النحاة وصنفوها، وهي عناصر لغوية مخصوصة تفطن النحاة لوظيفتها في التركيب، وما تضفيه من معانٍ تخرج الحكم في الجملة من إطاره وعموميته.

### الوظائف النحوية

وقد وصف النحاة الجمل وقوانيين نظمها وتحديد العلاقات بين أركانها من خلال إفراد باب لكل وظيفة، ولكنهم لم يستعملوا مصطلح وظيفة، وعبروا عنه بمصطلح عام هو لفظ (المعنى) فقالوا: معنى الفاعلية، ومعنى المفعولية... إلخ، وقد فصلوا فيه حيث تناولوا:

١. الوظيفة الصوتية: من حيث تحديد تأثير الأصوات وتأثير بعضها على بعض، وصفاتها ومحارجها... إلخ.

٢. الوظيفة الصرفية: من حيث ما يحتلها من مبان صرفية سواء أكانت على مستوى المفرد أم الجملة.

٣. الوظيفة النحوية: من حيث الإعراب والرتبة والمطابقة والربط والحذف والتقدم والتأخير، وغير ذلك من الخصائص.

وقد تم تقسيم المركبات التي تمثل الوظائف السابقة قسمين: قسم تمثله الكلمة الواحدة وما تحويه من أصوات، أو ما تتركب معه من كلمات فترتبط عناصرها على نحو لا يخرجها من حالة الإفراد، نحو: المضاف والمضاف إليه، والموصول والمصلة، والجار وال مجرور، والتابع والمتبع... إلخ. وقسم يمثله المركب الإسنادي سواء أكان يصلح أن يشغل وظيفة نحوية أم لا على نحو ما ذكره النحاة من تقسيمهم الجمل إلى ما له محل من الإعراب، وما ليس له محل من الإعراب (الأنصاري، ١٩٩١: ٢/٨٦، ١٥). وما له محل من الإعراب هي الجمل التي تتعلق مع ما قبلها تركيباً دلاليًا، أما التي لا محل لها من الإعراب فهي التي تتعلق مع ما قبلها دلاليًا مع استقلالها التركيبي.

والدلالات المكتسبة من الوظائف النحوية المختلفة هي دلالات تكتسبها الجملة أو الجمل عن طريق القواعد النحوية القاضية بترتيب الألفاظ وفق ترتيب المعنى المراد، ولذا يشترط علماء نحو أن يجري ترتيب الكلمات بحسب ما رسموه من قواعد، "أي إن الكلمة تكتسب تحديداً وثُبّر جزءاً من الحياة الاجتماعية والفكرية عندما تحل في موقع نحوي معين في التركيب الإسنادي وعلاقاته الوظيفية" (الداية، ١٩٩٦: ٢١).

والتالحة بين المفردات ووظائفها النحوية في الجملة تفاعل دلالي نحوي معاً، لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر؛ لأن المفردات من غير نظام نحوي يحكمها ويرتبط ما بينها لا يتأتى لها اجتماع إلا في المعاجم، والنظام النحوی من غير مفردات تقوم به، وتحقق وجوده العقلي وعاء فارغ لا يقوم إلا في عقول أبناء اللغة، ولا يجد سبيلاً لتحقيقه إلا في الجمل التي ينطقوها أو يكتبونها، وبينهم اتفاق جماعي عليها، وقد نالت فاعلية المعنى التحوي الدلالي في شرح النصوص وتقديرها اهتمام الكثير من القدماء (العلوي، ٢٠٠٢: ١٤٩، ١٧٩).

وما سبق يمكن أن نبرز المحاور التي ترتكز عليها الجملة، وهي:

١. وظائف نحوية عمدية وفضيلة تمتد المنطق بالمعنى.

۲. مفردات يتم الاختيار من بينها لشغل الوظائف النحوية السابقة، يقول ابن جني: "فكانت الأصول متداة، ومواد الكلم معرضة لهم وعارضة أنفسها على تخديرهم، جرت لذلك مجرى مال ملقي بين يدي صاحبه، وقد أجمع إنفاق بعضه دون بعده، فميّز رديئه وزائفه، فنفاه أليته كما نفوا عنهم تركيب ما قبّح تأليفه، ثم ضرب بيده على ما أطف [قرب ودنا] له من عرض جيدة، فتناوله للحاجة إليه، وترك البعض؛ لأنّه لم يرد استيعاب جميع ما بين يديه منه" (ابن جني، ۱۹۵۷: ۶۵).

۳. علاقات دلالية متفاعلية بين الوظائف النحوية والمفردات المختارة.

۴. سياق خاص ترد فيه الجملة لتؤدي المعنى المطلوب.

### التراتيب الدولية

وضع النحوة ترتيباً عاماً للجملة الفعلية عدّوه قاعدة قلماً يحيدون عنها، فعناصرها — في رأيهم — تتحذّل الترتيب الآتي:

- فعل + فاعل + فضلة.
- وترتيب آخر للجملة الاسمية يتمثل في:
- مبتدأ + خبر + فضلة.

والعربية كما هو معلوم لغة مرنّة؛ لذلك قد لا يلتزم المتكلم أو الكاتب بهذا الترتيب فتأتي الجملة هكذا:

- فعل + فضلة + فاعل، فضلة + فعل + فاعل ... وهكذا.
- خبر + مبتدأ + فضلة، فضلة + مبتدأ + خبر، مبتدأ + فضلة + خبر ... وهكذا.

ما حدا بالنحوة إلى وضع استدراكات على تلك القواعد تحت التسميات التي أوجدوها مثل: التقديم وجوباً أو جوازاً أو ممتنعاً، فقد ألمزوا أنفسهم بمعايير ثابتة بعد استقرارهم اللغة العليا وفي مقدمتها القرآن الكريم ثم كلام العرب شرعاً ونثراً. وجعلوا تلك القواعد هي الأصل من باب أن الكلام "يكون له أصل ثم يتسع فيه" (المفرد، ۱۹۹۴: ۱۸۴)، وما اختلف هو تغيير أو عدول، والعدل في اللغة هو "عدل عنه يعدل عدلاً وعدولاً: حاد، وإليه عدولاً: رجع، والطريق: مال... وانعدل عنه وعادل اعوج" (الفهروزآبادي، ۲۰۰۵: ۱۰۳۰) وعدل عن الشيء يعدل عدلاً وعدولاً: حاد، وعن الطريق: جار، وعدل إليه عدولاً: رجع، وما له معنيل ولا معدول أي مصْرِف، وعدل الطريق: مال

... والعدول من قوله: عدل عنه يعدل عدولاً إذا مال كأنه يميل من الواحد إلى الآخر" (ابن منظور، د.ت: ٢٨٤٢).

وفي اصطلاح القدماء: هو طريقة أداء المعنى بالخروج على مألف الصياغة، والعدول من حال إلى حال، وقد تعدد المصطلحات المعبرة عن هذه الظاهرة عندهم فعرفت بـ(مخالفة مقتضى الظاهر، والمجاز، بالإضافة إلى العدول)، ومصطلح مخالفه مقتضى الظاهر ذكره سيبويه نقلاً عن الخليل، وإن كان لم يعرفه إنما مثلّ له بعدد من الأمثلة منها: وضع غير العاقل موضع العاقل، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّمَلُ اذْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ﴾ (النمل/١٨)، ومن ثم استحق غير العاقل صفة العاقل فعوّل معاملته، وأخذ أحکامه. (سيبویه، ١٩٨٨: ٤٧ / ٢)، كما ذكره ابن فارس (ت ٣٩٥ هـ) مبيناً أنّ من سنن العرب "مخالفة ظاهر اللفظ معناه، كقولهم عند المدح: قاتله الله ما أشعره، فهم يقولون هذا ولا يريدون وقوعه" (ابن فارس، ٢٠٠٥: ٣٣٤).

أما مصطلح المجاز فقد استخدمه أبو عبيدة (ت ٢١٠ هـ)، وجعله محور كتابه (مجاز القرآن)، موضحاً له عدة أضرب منها: مجاز ما جاء من لفظ خير الحيوان والموات على لفظ خير الناس، كما في قوله تعالى: ﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكِبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِين﴾ (يوسف/٤)، ومجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الغائب ومعناها للشاهد، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَبَّ فِيهِ﴾ (البقرة/١)، بجازه: ألم، هذا القرآن، ومجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الشاهد، ثم ثُرِكت ومحولت إلى مخاطبة الغائب، كما في قوله عزّ وجلّ: ﴿حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفَلَكِ وَجَرِينَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾ (يونس/٢٢)، أي بكم (أبو عبيدة، د.ت: ١١، ١٠ / ١).

أما مصطلح العدول فهو في اصطلاح النحوين "خروج الاسم عن صيغته الأصلية إلى صيغة أخرى" (البرجاني، ١٩٨٥: ١٥٢) أي إنه إخراج للاسم عن صيغته الأصلية بغير القلب، ولا التخفيف، ولا إلحاق معنى، كما في (مثنى، وثلاث، ورباع) فهي "معدولة عن أعداد مكررة؛ وإنما منعت الصرف لما فيها من العدلين: عدّلها عن صيغتها، وعدّلها عن تكرارها" (الزمشي، ١٩٩٥: ٤٥٧ / ١) ومن ثم فهو لا ينون لأنّه صرف عن وجنه (أبو عبيدة، د.ت: ٢ / ١٥٢). أما المحدثون فاستخدمو مصطلحات (الانزياح، والانحراف، والانتهاك، والمخالفة، وخرق السنن، والإزاحة، والمفارقة ...) وغيرها للتعبير عنه، وعنوا بهذه المصطلحات "تصريف مستعمل اللغة في هيكل دلائلها، أو أشكال تراكيبيها بما يخرج عن المألف" (المستدي، د.ت: ١٠٠، ١٦٣). والجمل بهذا التغيير يمكن تسميتها تراكيب، وهي الأنماط اللغوية التي تُعدّ فيها عن الأصل، وتتمثل في خيارات متعددة للمتكلّم.

إن الجانب التركيبية للغة يعبر عن تجانس وحدات الجملة التي تشكل في تجانسها نسقاً ذاتياً وظائف لغوية ونحوية، والجدير باللاحظة أن العدول لا يعني انكسار النظام النحوي، وعدم الالتزام بقواعد "الصحة الدلالية مشروطة بالصحة النحوية" (عبد اللطيف، م: ٢٠٠٠: ٥٨). وتعد الرتبة المقاييس الذي تترتب به الوحدات النحوية، وهي "علاقة بين جزأين مرتبين بين أجزاء السياق يدل موقع كل منهما من الآخر على معناه" (حسان، د.ت: ٢٠٩)، إذ تأخذ الكلمة موقعاً معيناً في الجملة لتلعب دوراً في علاقتها مع غيرها، بالإضافة إلى المعاني والأساليب والسياقات المختلفة؛ لتؤدي وظائف نحوية ودلالية في التركيب، والرتبة في النحو هي تلك المحفوظة وغير المحفوظة، والرتبة المحفوظة قريبة لفظية إذا اختلت اختلاط التركيب وقدد دلالته وتماسكه، ومن أمثلتها "أن يتقدم الموصول على الصلة، والموصوف على الصفة، ويتأخر البيان عن المبني، والتوكيد عن المؤكّد، وتقدم حرف الجر على المجرور، وحرف العطف على المعطوف، والفعل على الفاعل أو نائب الفاعل، والمضاف على المضاف إليه، وحرف القسم على المقسم به" (حسان، د.ت: ٢٠٧).

ومن الرتب غير المحفوظة "رتبة المبتدأ والخبر، ورتبة الفاعل والمفعول به، ورتبة الضمير والمرجع ورتبة الفاعل، والتمييز بعد نعم، ورتبة المفعول به والفعل" (حسان، د.ت: ٢٠٧) مما يقبل التقديم والتأخير دون إخلال بمعنى المبني، لتتعين أكثر وتتضمن موقعها ودورها بالعلامة الإعرابية، فعندما يحدث تغيير وحركة فالإعراب هو الذي يحدد معناها ويحفظ رتبتها، إذ هو تحليل للوحدات اللغوية الدالة في التركيب قواعدياً، وبيان لجوهرها وماهية حدودها ومعانيها وظيفياً. ففي نحو قولنا: جاء زيد ماشياً يمكن أن تتولد أنماط كثيرة منها:

زيد جاء ماشياً — جاء ماشياً زيد — ماشياً جاء زيد ...

وكل نمط من هذه الأنماط يختلف عن غيره بنية ودلالة؛ لأن أي تغيير في المبني لا بد أن يصاحبه تغيير في المعنى إلا أن يكون لغة، وهو أمر يُكسب اللغة مرونة واسعة، ويُكفل لها خيارات كثيرة، وقد عالج النحاة والمفسرون الأنماط السابقة، وغيرها من الأنماط كالزيادة، والجملة الاعتراضية، وتذكير المؤنث، وتأنيث المذكر، والتضمين، ووقوع الفعل الماضي موقع المضارع أو العكس ... إلخ التي عُدل فيها عن الأصل وفق أساليب توافق منطلقات كل فريق، فالنحاة غالباً قد يشرحون تركيباً من مثل: ماشياً جاء زيد على أنه قد قدم فيه الحال على العامل وعلى صاحب الحال جوازه، ومثل هذا يقولونه إذا تقدمت الحال على صاحبها فقط، كما في قولنا: جاء ماشياً زيد، وهذا التحليل اليسير سببه نظر النحاة إلى التراكيب على أساس أن لها أصولاً تركيبية توافق مع القواعد التي يضعونها.

ورغم أن النحاة شغلوا بالمقال وأصوله التركيبية عنوا أيضاً بالمقام الخارجي وما يحيط بالظاهرة اللغوية من ملابسات تكتنفها تصل بالمتكلم، أو المخاطب، أو ظروف الكلام، إلا أن هذه العناية جاءت بقدر، كأن يكون ذلك للحكم على ما يجوز وما لا يجوز من التراكيب؛ حرصاً على اللغة في مستواها العادي المأثور الموصى إلى فهمها وتعلمها، من ذلك مثلاً أن سيبويه لا يستقيم عنده أن يقول: هذا أنت، ويجيز هذا هو، حيث قال: "لأنك لا تشير للمخاطب إلى نفسه ولا تحتاج إلى ذلك، وإنما تشير له إلى غيره" (سيبوه، م ١٩٨٨: ١٤١)، وقد اعتمد في ذلك على بعد خارجي محض، وهو أيضاً يفسر الحذف في قوله: أقِيمياً مرة وقيسياً أخرى؟ بتصدير: أتحوّل تقييمياً مرة وقياسياً أخرى، وقال عن هذا: "فأنت في هذه الحال تعمل في تثبيت هذا له، وهو عندك في تلك الحال في تلّون وتنقل، وليس يسأله مسترشداً عن أمر هو جاهل به ليفهمه إياه، ويخبره عنه، ولكنّه وبمحض ذلك" (سيبوه، م ١٩٨٨: ٣٤٣)، فهو بهذا يبين مقاصد هذا الحذف في ضوء معطيات المقام.

كما أشار ابن جني إلى التحرر من قيد الرتبة في قوله: "فإن كانت هناك دلالة أخرى من قبل المعنى وقع التصرف فيه بالتقديم والتأخير، نحو: أكل يحيى كمثرى: لك أن تقدم وأن تؤخر كيف شئت ... وكذلك لو أومأت إلى رجل وفرس، فقلت: كلّم هذا فلم يجبه، لجعل الفاعل والمفعول أيهما شئت؛ لأن في الحال بياناً لما تعني" (ابن جني، م ١٩٥٧: ٣٥)، فمن الممكن أن يدخل الرجل أو (هذا) المشار بما إليه في علاقة الفاعلية والمفعولية مع الفعل (كلّم)، أما الفرس أو (هذا) المشار بما إليه فلا يدخل في علاقة الفاعلية مع الفعل (كلّم) إلا على سبيل المجاز لا الحقيقة، ولذلك قال ابن جني: "لم يجبه" فتدخل القرينة الحالية لكشف العناصر النحوية، فيكون الفاعل (هذا) هي المشار بما إلى الرجل وإن تأخرت، والمفعول به (هذا) المشار بما إلى الفرس وإن تقدمت.

ومثل ذلك ما عرض له ابن هشام في باب المنصوبات المتشابهة: ما يحتمل الحالية والتمييز، من ذلك "كرم زيد ضيفاً، إن قدّرت أن الضيف غير زيد فهو تمييز محول عن الفاعل، يمتنع أن تدخل عليه (من)، وإن قدرّ نفسه احتمل الحال والتمييز" (الأنصارى، م ١٩٩١: ٢٦٦)، فهو هنا يوجه المنصوب إلى كونه تميّزاً بناءً على حدّ التمييز الذي وضعه النحاة، واحتماله أن يكون حالاً أو تمييزاً بدللتين: إن كان المعنى أن زيداً هو الذي كرمَ كان (ضيفاً) تميّزاً، وإن كان المعنى أن زيداً كرمَ عندما صار ضيفاً كان (ضيفاً) حالاً. ومن ذلك أيضاً الحديث عن توسط المفعول بين الفعل وفاعله حيث عُدّ تحريكها لعنصر من مكانه إلى مكان ليس له في الأصل، وهذا التحرير ينبع عن مقصود وغاية، ولإثارة الاهتمام (سيبوه، م ١٩٨٨: ٣٤)، قال ابن جني: "أصل وضع المفعول أن يكون فضلة، وبعد الفاعل

ك: ضرب زيد عمرا، فإن عناهم ذكر المفعول قدموه على الفاعل فقالوا: ضرب عمرا زيد، فإن ازدادت عنایتهم به قدموه على الفعل الناصبه فقالوا: عمرا ضرب زيد، فإن تظاهرت العناية به عقدوه على أنه رب الحملة، ويجاوزوا به حد كونه فضلة فقالوا: عمرو ضربه زيد، فجاوزوا به مجينا ينافي كونه فضلة" (ابن جني، ۱۹۹۴: ۶۵). وتبقى هذه العناية بالمقام على مستوى معين؛ إذ لم يكن مبدأ أساسيا في عملهم الذي يقوم على وصف الظاهرة النحوية، وتقعيد قواعدها، وما يجب أن تكون عليه.

أما المفسرون فإنهم ينظرون إلى الدلالة التي يعطيها التركيب، وبخاصة أن مجالهم هو النظر في النص اللغوي (القرآن الكريم) وليس وضع القواعد التجريبية، من ذلك مثلا قول الزمخشري (ت ۵۳۸هـ) في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ لَّوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ حَرَائِنَ رَحْمَةً رَّبِّيْ إِذَا لَأْمَسْكُتُمْ حَشْيَةً إِلَنْفَاقَ﴾ (الإسراء / ۱۰۰) "لو حقها أن تدخل على الأفعال دون الأسماء، فلا بد من فعل بعدها في (لَّوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ) وتقديره: لو تملكون تملكون و(أنتم تملكون) فيه دلالة على الاختصاص، وأن الناس هم المختصون بالشح المتباخر ... وذلك لأن الفعل الأول لما سقط لأجل المفسر برز الكلام في صورة المبتدأ والخبر" (الزمخشري، ۱۹۹۵: ۲/ ۶۶۸، ۶۶۹).

كما استفادوا من قواعد النحو الخاصة بالتقديم والتأخير في تفاسيرهم، وتحليلهم للنص القرآني، قال تعالى: ﴿أَنْفَكَا آهَةً دُونَ اللَّهِ ثُرِيدُونَ﴾ (الصافات / ۸۶) "(أفكاكا) مفعول له تقديره: أثريدون آلة من دون الله إفكا، وإنما قدم المفعول على الفعل للعناية، وقدم المفعول له على المفعول به؛ لأنه كان الأهم عنده (أي عند إبراهيم عليه السلام) أن يكافحهم بأنهم على إفوك وباطل في شركهم" (الزمخشري، ۱۹۹۵: ۴/ ۴)، والتقديم والتأخير واضح في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاتحة / ۴) حيث تقدم المفعول على فعله؛ ليدل على أن العبودية لله رب العالمين، وتعين الإتيان بالضمير منفصلا، ولا يمكن الإتيان به متصلة لتأخر الفعل، "والحصر المستفاد من تقديم المعمول في قوله: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ) حصر حقيقي؛ لأن المؤمنين الملئين لهذا الحمد لا يعبدون إلا الله" (بن عاشور، ۱۹۸۴: ۱/ ۱۸۳)، قوله سبحانه: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ "إذا أتتم الحامد حمد ربه يأخذ في التوجيه إليه بإظهار الإخلاص له؛ انتقالا من الإفصاح عن حق الرب إلى إظهار مراعاة ما يقتضيه حقه تعالى على عبده من إفراده بالعبادة والاستعانة، فهذا الكلام استئناف ابتدائي" (بن عاشور، ۱۹۸۴: ۱/ ۱۷۷)، ووجه تقديم قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ على قوله سبحانه: ﴿إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ "أن العبادة تقرب للخالق تعالى فهي أجدر بالتقديم في المناجاة، وأما الاستعانة فهي لنفع المخلوق للتيسير عليه، فناسب أن يقدم المناجاة على الاستعانة" (بن عاشور، ۱۹۸۴: ۱/ ۱۸۶)، ... وغير ذلك كثير في تفاسيرهم.

وبذلك فإن رصد الوظائف والأدوار والحدود في الجملة هو الذي يوقف على أغراض المتكلمين أثناء الحديث والتواصل، وهو الذي يساعد في التفريق بين الواقع التي تحتلها الألفاظ في عملية التقديم والتأخير في التراكيب المختلفة، والجملة في تكوينها تشمل وسائل تؤدي إلى اتساقها وانسجامها في سياقها التركيبي في وحداتها الداخلية، ما يجعلها متناثمة والسياق الخارجي، فالمواقف في بعض الأحيان تحتاج إلى عبارات تخرج عن السياق والوضع الأصلي التي وضعت لها في دلالتها لتكون مناسبة والغرض الذي وضعت له.

### المعالجة اللسانية الحديثة للتراكيب

اهتمت الدراسات اللسانية الحديثة بعلم التراكيب، وقد اختلفت منطلقاتها ومناهجها في وصف التراكيب اللغوية:

1. المنهج البنوي الوصفي: اهتم هذا المنهج بالمادة اللغوية جاعلاً من الدرس اللساني مجموعة من الخطوات التحليلية لوصف التراكيب اللغوية، ولم يحفل بطريق التوليد اللغوي، كما أنه أبدى اهتماماً ضعيفاً بوظائف المكونات داخل الجملة. (كلارك، ٢٠١٥: ١٢٣، ١٢٤).
2. المنهج التحويلي التوليدى: لقد كان من الطبيعي أن تقوم مدرسة لسانية جديدة على أنماض المدرسة البنوية، وكانت هذه المدرسة هي المدرسة التحويلية التوليدية التي غيرت وجهة البحث اللساني من الاهتمام بالوصف وما يقوم عليه من استقراء للمادة اللغوية وتعليلها، إلى الوصف والتفسير في الوقت ذاته، لقد انصب اهتمام التوليديين على صياغة قواعد عامة يمكن أن تشمل كل اللغات، وصياغة مثل تلك القواعد تفرض الاستناد إلى نماذج مفترضة مستنبطه وفقاً لمعايير منطقية ورياضية، وقد ثُبِّتَ هذا المنهج على أساس وجود تركيبات أساسية مشتركة بين جميع اللغات، وتمثل وظيفة القواعد التحويلية في تحويل هذه التراكيب الأساسية إلى تراكيب سطحية، ويقصد بها التراكيب المنطقية فعلاً ويسمعها الناس، أما عملية وصف العلاقة بين التركيب الباطني والتركيب الظاهري فتسمى تحويلاً، وهي تصف الظاهرة اللغوية دلائلاً يرتكز إليها السطحية المنجزة فعلاً إلى بنية عميقة دون نظر إلى بعد الخارجي للظاهرة المتمثل في موقف المتكلم والمخاطب، والظروف الكلامية التي تكتنفها ... إلخ. (ذكرى، ١٩٨٦: ١٥، ١٩). وقد فرض تطور علم الدلالة على الباحثين عدد العناصر الدلالية جزءاً أساسياً في وصف الظاهرة اللسانية وتفسيرها، مما استدعى إدخال

عدد كبير من المعطيات اللغوية الجديدة، وطرح قضايا معرفية ونظيرية جديدة تعالج القصور، وتسدّ التغرات التي لم ينتبه إليها المنهج التحويلي؛ فهو لم يوجه الاهتمام الكافي إلى أثر التفاعل التخاطبي في موقف الخطاب، كما أنه جعل النحو عملية آلية حيث تتولد التراكيب بوساطة قواعد تحويلية فحسب، ولم يقدم أي تبرير وظيفي لحدوث هذه التحويلات في مراحل مختلفة من توليد الجملة ولا سيما الجانب التداولي، ولذلك بُرِزَت متاهج متعددة تناول تفسير اللغة من زوايا مختلفة منها:

٣. المنهج الوظيفي: فتح المنهج الوظيفي للغة آفاقاً جديدة في الدرس اللغوي متوجهها بقوّة إلى المعنى، فبدأ بدلالـة المفردة ثم الجملة، وانتهـى بدلـالة الخطاب والسيـاقـية والنـحو الوظـيفـيـ، وإذا كانت اللسانـيات البنـويـة قد حـصـرت عـنـايـتها في مـكـونـاتـ النـصـ الدـاخـلـيـ، فإنـ التـداـولـيـ تـجاـوزـتـ هـذـهـ المـكـونـاتـ فـتـعمـقـتـ فيـ المـكـونـاتـ الـخـارـجـيـةـ المؤـثـرـةـ فيـ المـفـهـومـ النـاتـجـ عنـ المـتـلـقـيـ، وـتـبـعـتـ مـقـاصـدـ المـتـكـلـمـ الـيـ يـفـهـمـهـاـ المـتـلـقـيـ، وهـيـ إـنـ كـانـتـ غـيرـ صـرـيـحةـ أوـ مـباـشـرـةـ فإـنـهـ تـنـقـلـ رـسـالـةـ مـفـهـومـةـ الـقـصـدـ؛ ولـذـلـكـ يـتـمـيـزـ الـاتـجـاهـ الـوـظـيـفـيـ مـنـ بـيـنـ الـاتـجـاهـاتـ الـأـخـرىـ بـأـنـهـ يـرـبـطـ الـلـغـةـ بـالـوـظـيـفـةـ الـتـيـ تـؤـديـهاـ مـنـ جـانـبـ، وـبـالـيـقـيـةـ الـاجـتمـاعـيـةـ وـتـضـافـرـ الـعـنـاصـرـ مـنـ جـانـبـ آخرـ؛ ولـذـلـكـ نـجـدـ الـوـظـيـفـيـنـ يـنـكـبـونـ عـلـىـ الـأـشـكـالـ الدـالـلـيـةـ، وـيـعـتـدـونـ بـالـقـامـ، وـيـنـظـرـونـ فيـ الـقـوـلـ، مـقـابـلـ انـكـبـابـ الـبـنـيـوـيـنـ وـالـتـحـوـيـلـيـنـ عـلـىـ الـأـشـكـالـ الدـالـلـةـ، وـاـهـتـمـامـهـمـ بـالـنـظـرـ الـلـغـويـ الـصـرـفـ. (المـتـوكـلـ، ٢٠٠١، ١٥: ٢٤).

### معالجة النـحةـ

لقد كان النـحوـ العـرـبـيـ مـنـذـ نـشـأـتـهـ الـأـوـلـيـ مـهـتـمـاـ بـالـمـعـنـىـ، يـعـتـدـ بـهـ وـبـدـورـهـ فيـ التـقـعـيدـ، وـقـدـ دـلـ عـلـىـ فـكـرةـ تـبـعـيـةـ الـبـنـيـةـ لـلـوـظـيـفـةـ بـدـلـائـلـ عـدـيـدـةـ كـ(ـالـغـرضـ، وـالـقـصـدـ، وـالـهـدـفـ، وـالـمـعـنـىـ، وـالـمـرـمـىـ، وـالـنـيـةـ، وـالـحـالـ...ـ).ـ كماـ اـهـتـمـ النـحـاةـ بـالـتـقـعـيدـ لـمـفـاهـيمـ مـهـمـةـ فيـ النـحوـ مـنـهـاـ مـفـهـومـ الـإـسـنـادـ الـذـيـ يـخـتـلـلـ الـأـنـماـطـ الـمـخـتـلـفـةـ لـلـجـمـلـةـ، وـيـعـدـ اـسـتـيـعـابـ الـجـمـلـ الـلـغـوـيـ فـيـ ظـاهـرـةـ الـإـسـنـادـ تـجـريـداـ قـوـيـاـ فـيـ النـحوـ، وـوـضـعـتـ لـهـ لـذـلـكـ مـبـادـئـ مـوـضـحـةـ لـمـظـهـرـهـ، نـحـوـ:ـ "ـالـإـسـنـادـ لـاـ يـتـأـتـيـ بـدـوـنـ طـرـفـيـنـ:ـ مـسـنـدـ وـمـسـنـدـ إـلـيـهـ"ـ (ـالـرـمـشـريـ، دـ.ـتـ:ـ ٢ـ٤ـ).ـ وـحـدـدـ نـوـعـ الـطـرـفـيـنـ، أوـ طـرـيـقـةـ الـتـرـكـيـبـ، فـهـوـ لـاـ يـحـصـلـ إـلـاـ مـنـ اـسـمـيـنـ، أوـ مـنـ فـعـلـ وـاسـمـ وـيـسـمـيـ الـجـمـلـةـ.ـ (ـابـنـ يـعـيشـ، دـ.ـتـ:ـ ١ـ/ـ ٢ـ٠ـ).

ومن الأصول التي وصفها النحاة أيضا ترتيب عناصر الجملة نحو: "الأصل أن يذكر الفاعل عقب الفعل قبل ذكر المفعول" (ابن الأباري، ١٩٨٧ م: ١ / ١٧٩). كما حدد العلماء القدامى التركيب: "وذلك أن التركيب على ضررين: تركيب إفراد، وتركيب إسناد، فتركيب الإفراد أن تأتي بكلمتين فترتكبهما وتعلمهما كلمة واحدة بإزاء حقيقة واحدة، بعد أن كانتا بإزاء حقيقتين، وهو من قبيل النقل، ويكون في الأعلام نحو: مundi كرب وحضرموت وقالي قلا، ولا تفيد هذه الكلم بعد التركيب حتى يخبر عنها بكلمة أخرى نحو: مundi كرب مقابل، وحضرموت طيبة، وهو اسم بلد باليمن، وتركيب الإسناد أن تركب كلمة مع كلمة تنسب إحداها إلى الأخرى" (ابن عبيش، د.ت: ١ / ٢٠).

كما أن النحاة بينوا العلاقة بين الأنماط التركيبية التجزئية مثل: (المبتدأ + الخبر) و (ال فعل + الفاعل + الفضلة) وهي أنماط محددة، ويمكن حصرها لأنها أمور كلية، وبين الجمل التي يمكن أن تصاغ عليها وقرروا أنه يمكن أن تصاغ عليها جمل غير مخصوصة، إذ "يتخرج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئية" (الأنصاري، ١٩٩١ م: ١ / ١٤).

ومن المهام التي قام بها النحاة الربط بين القاعدة المحددة والمثال الكلامي الذي لا ينحصر، فوضعوا يدا على هذه ويدا على تلك، مع مراعاة أن القواعد النحوية المنظمة للعلاقات التركيبية نابعة أساسا من ملاحظة الأمثلة الكلامية غير المخصوصة وفهمها، ولقد عبر ابن جني عن بعض هذا في قوله: "ألا تراك حين تسمع (ضرب) قد عرفت حدثه وزمانه، ثم تنظر فيما بعد فتقول: هذا فعل، ولا بد له من فاعل، فليت شعري من هو؟ وما هو؟ فتباحث حينئذ إلى أن تعلم الفاعل من هو، وما هو حاله من موضع آخر، لا من مسموع (ضرب)، ألا ترى أنه يصلح أن يكون فاعله كل مذكر يصح منه الفعل مجملًا غير مفصل، فقولك: (ضرب) زيد، و (ضرب) عمرو، و (ضرب) جعفر ونحو ذلك شرع سواء، وليس لضرب بأحد الفاعلين هؤلاء ولا غيرهم خصوص ليس له بصاحب، كما يختص بالضرب دون غيره من الأحداث، وبالماضي دون غيره من الأبنية" (ابن جني، ١٩٥٧ م: ٣ / ٩٨، ٩٩)، وقول ابن جني: (عرفت حدثه وزمانه) و (لا بد له من فاعل) يوضح دلالة الفعل على بعض المعنى، وعبارته: (ألا ترى أنه يصلح أن يكون فاعله كل مذكر ...) تعني أن الفعل (ضرب) بدلاته على الحدث والزمن الماضي لا يختار لفاعليته إلا كل مذكر فلا يصلح من أنثى، وهذا جزء من المعنى الذي يتعلق بفاعل يصلح منه الضرب، وهذا جزء آخر من المعنى؛ لأنه يتضمن أن يكون شخصا قادرا على الضرب، ومعنى هذا أن كل كلمة تختار وتطلب ما يدخل معها في علاقة نحوية مع ترابط دلالي، وهو ما يؤكد ما أشار إليه البحث آنفا من أن هناك تلاحمًا بين المفردات ووظائفها النحوية في الجملة، وهو ما يبينه النحاة بجلاء.

كما لاحظ النحاة المتقدمون اللغة في إطارها التركيب، وكونها الخاص من خلال هذا التركيب، وتعلق بعضها ببعض على نحو يجسد حركتها الداخلية، ويدل على قدرة التركيب المعين في بنية السطحية على إبراز الدلالة المحددة المعينة دون غيرها، وفي سياقها الذي يكتنفها أو تجري فيه، ولذلك أكد سيبويه في وقت مبكر أن مدار الكلام على تأليف الجملة وما فيها من حسن أو قبح، ولكن استعمال دلالته، وتغيير الاستعمال تغيير للدلالة. (سيبویه، ۱۹۸۸م: ۲۵، ۲۶).

وأصل النحاة المتقدمون لوظائف الكلمة في الجملة، والجملة في الكلام بأن فرقوا بين الجملة والكلام، واشترطوا الإفادة وحسن السكوت في الكلام، والإفادة مقتنة باستقلال الجملة، وعدم احتياجها إلى ما يتم معناها، وقد لا يحسن السكوت وإن احتوت عنصريها الأساسيين: المسند والمسند إليه.

اهتموا بظاهرة العدول وذلك بتغيير الرتبة، أو بمحذف عنصر أو زيادته، كما عبروا عن مفهوم البنية العميقية بطرق مختلفة مثل قولهم: أصله كذا، أو كأنه كذا من ذلك مثلاً: "هذا باب يمحذف المستثنى فيه استخفاذاً وذلك قوله: ليس غير، وليس إلا، كأنه قال: ليس إلا ذاك، وليس غير ذاك ولكنهم حذفوا ذلك تخفيفاً، وأكتفاء بعلم المخاطب ما يعني" (سيبویه، ۱۹۸۸م: ۳۴۴، ۳۴۵).

### معالجة المفسرين

لقد وضع المفسرون القدامى شروطاً لمن أراد أن يتنظم في هذا العلم الجليل، وأكثر هذه الشروط يصب في السياق والمقام، وما يحيط بالنص القرآني من ظروف وملابسات لا بد للمفسر من الوعي بها قبل مباشرته التفسير القرآني، فاشترطوا التمكن من دقائق العربية، وأحكامها الصوتية والبنائية والتراكيبية والدلالية، ومعرفة أوجه الإعجاز القرآني على مستوى التركيب واللفظ والدلالة، وما تجري عليه لغة القرآن من إيحاز وتشبيه واستعارة، وتلاؤم الحروف والكلمات والصيغ والألفاظ، وتعريف القصص، وحسن بيان المقاصد والأغراض (الفیروزآبادی، د.ت: ۱/۶۸) وغير ذلك مما يدخل في السياق اللغوي، وما يتطلبه من استحضار النص القرآني جميعه عند تفسير بعضه؛ لأن القرآن يفسر بعضه ببعض، ومعرفة أوجه السياق اللغوي، وكيفية تحركها بما يؤكّد ارتباط آي الذكر الحكيم بعضها ببعض (الزرکشي، ۲۰۰۶م: ۱/۳۶). كما اشترطوا شروطاً أخرى منها:

معرفة أسباب النزول، والوقائع الملائبة لنزول الآية أو النص القرآني (الفيروزآبادي، د.ت: ١٠٨ / ١)، كما اشترطوا معرفة الناسخ والمنسوخ ليسلم المفسر من الأغلاط، والخطأ الفاحش، والتأويلاط المكرورة. (الفيروزآبادي، د.ت: ١١٧ / ١).

اهتم المفسرون ببيان العلاقات التداولية الحاصلة بين آيات القرآن الكريم متاجورة أو متباعدة، ومن هذه العلاقات: التفسير والبيان، أو ما أطلقوا عليه التتميم مما يساعد على كشف المراد من اللفظ المعين، ويزال ما يظن فيه من الخفاء، كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَئَنَاكُم مِّنْ آلِ فَرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَخِّنُونَ أَنْتَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ (النساء / ٤٨)، بترك العاطف بين يذبحون ويسومونكم بيان لقوله (يسومونكم) وبذلك يتحدد المراد من العذاب. (الرمخشي، ١٩٩٥ م: ٢٧٩ / ١).

كما أكدوا على ضرورة معرفة ما كان على الإجمال، وهو ما تحتمل فيه الألفاظ أكثر من معنى، وما كان على التفصيل الذي يقوم بتعيين تلك الاحتمالات، وما بين الإجمال والتفصيل يمكن الكشف عن العلاقات التداولية التي تحكم أسس الترابط الوثيق بين آيات الذكر الحكيم دلاليا وأسلوبيا، من ذلك ما ورد من إجمال وتفصيل في قوله عز وجل: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يَوْمَئِذٍ يَتَفَرَّقُونَ فَأُمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يَجْرُونَ وَأُمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءُ الْآخِرَةِ فَأُولَئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُونَ﴾ (النساء / ١٤-١٦). فالإجمال تفرق الناس حين قيام الساعة، ثم تلاه التفصيل بذكر قسمي الناس المؤمنين والكافرين، وما ل كل منهما.

### المقاصد التداولية لبعض الآيات القرآنية

التداول لغة: مصدر تداول، يقال دال يدول دول: انتقل من حال إلى حال، وأدال الشيء: جعله متداولًا، وتناولت الأيدي الشيء: أخذته هذه مرة وتلك مرة. (ابن منظور، د.ت: ١٤٥٦، ١٤٥٥). وفي الاصطلاح: "هي دراسة اللغة قيد الاستعمال أو الاستخدام، بمعنى دراسة اللغة في سياقاتها الواقعية لا في حدودها المعجمية، أو تراكيبها النحوية، وهي دراسة الكلمات والعبارات والجمل كما نستعملها ونفهمها ونقصد بها، في ظروف ومواقف معينة" (مزيد، ٢٠١٠ م: ١٨).

وهذه إيضاحات للمقاصد التداولية التي تصاحب العدول في بعض الآيات القرآنية:

الآلية: ﴿وَتَسْجِدُنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسُ عَلَى حَيَاةٍ﴾ (البقرة / ٩٥).

مظاهر العدول: التكير في كلمة (حياة).

المقصد: التحقيق، أي: مطلق حياة ولو كانت حقيقة. (الأندلسي، م٢٠٠١: ١ / ٤٨١).

الآية: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي عَمَرَاتِ الْمَوْتِ﴾ (الأعماق / ٩٤).

مظاهر العدول: حذف جواب الشرط.

المقصد: التفحيم والتعظيم؛ إذ تقدير الجواب لرأيت أمراً عظيمـاً. (الزمخشري، م١٩٩٥: ٢ / ٤٤).

الآية: ﴿أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغَى رَبَا﴾ (الأعماق / ١٦٦).

مظاهر العدول: تقديم المفعول به.

المقصد: التخصيص والحصر. (الزمخشري، م١٩٩٥: ١ / ٢٣).

الآية: ﴿وَرَاوَدَهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ﴾ (يوسف / ٢٢).

مظاهر العدول: استخدام الاسم الموصول (التي) للتعريف بالفاعل.

المقصد: التحقيق، واستهجان التصریح بالاسم. (الأندلسي، م٢٠٠١: ٥ / ٢٩٤).

الآية: ﴿فَغَشَيْهِمْ مِنَ الْيَمِّ مَا غَشَيَّهُمْ﴾ (طه / ٧٧).

مظاهر العدول: استخدام الاسم الموصول (ما) للتعريف بالفاعل.

المقصد: وقد جاء هنا للتفحيم والاختصار، أي: غشـيـهمـ أمرـ كـبـيرـ لا يـعـلـمـ كـنهـهـ إـلـاـ اللهـ. (الأندلسي،

(٢٤٥ / ٦ م٢٠٠١).

الآية: ﴿وَإِذَا رَأَكَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَتَخَذُونَكَ إِلَّا هُرُوا أَهْنَاهُ الَّذِي يَذْكُرُ آهْنَكُمْ﴾ (آلـأـبـيـاءـ / ٣٦).

مظاهر العدول: استخدام اسم الإشارة (هذا) للتعريف بالمبتدأ.

المقصد: التحقيق والإيذاء. (ابن عاشور، م١٩٨٤: ١٧ / ٦٥).

الآية: ﴿لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (التغابن / ١).

مظاهر العدول: تقديم الجار والمجرور (الخبر).

المقصد: اختصاص الملك والحمد لله، لا لغيره. (الزمخشري، م١٩٩٥: ٣ / ٥٣٣). ... والله أعلم.

### الخاتمة

حاول هذا البحث أن يصف التراكيب العدولـية بالـحدـيـثـ عنـ الجـملـةـ، وما أـقرـهـ لهاـ النـحـاةـ منـ أـصـلـ، ثمـ ماـ اعتـراـهاـ منـ تـغـيـيرـ أـدـىـ بـهاـ لـالـعـدـولـ عنـ أـصـلـهاـ إـلـىـ تـركـيبـ جـديـدـ يـحـمـلـ دـلـلـاتـ مـخـلـفةـ. وـعـرـضـ باـخـتـصـارـ ماـ حـمـلـهـ الـدـرـاسـاتـ الـحـدـيـثـ مـنـ نـظـريـاتـ مـتـنـوعـةـ تـحـتمـ بـالـتـركـيبـ وـالـمعـنـىـ كـالـبـنـيـوـنـ، وـالـتـحـوـيلـيـةـ، وـالـوـظـيفـيـةـ الـتـيـ اـخـتـلـفـ مـنـ تـلـقـائـهاـ وـمـنـاهـجـهاـ، فـالـبـيـوـنـ يـعـالـجـونـ الـجـمـلـ مـنـ بـابـ كـوـنـهاـ ظـواـهرـ تـرـكـيـبـيـةـ،

والتحوّليون ينظرون لجوانبها الدلالية، أما الوظيفيون فيميطون اللثام عن ظواهرها التداولية. كما عرج إلى عرض آراء النحاة، ومدى قرئهم من أنظار المحدثين، لولا أن ما قدموه جاء مبعثراً في كتبهم، ولم يتضمن قانوناً يعالج التراكيب، ولا نظرية تؤطر له الأسس. أما المفسرون فقد كان تناولهم وتقارهم مع المحدثين أكبر؛ نظراً لأنّهم اتخذوا من توضيح النص اللغوي (القرآن الكريم) هدفهم، فجعلهم ذلك يدركون بعمق ما وراء التركيب من مقاصد وأغراض، وقد استفادت هذا البحث مما وصلوا إليه حين عرض أمثلة من التراكيب العدلوية في الآيات القرآنية، وما ترمي إليه من مقاصد تداولية.

## المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية قالون.

- ابن حني، أبو الفتح عثمان (١٩٥٧م). *الخصائص*. (تحقيق: محمد النجار). مصر: المكتبة العلمية.
- ابن حني، أبو الفتح عثمان (١٩٩٤م). *المحتسب*. (تحقيق: علي النجدي وآخرون). مصر: مطابع الأهرام.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (١٩٨٤م). *التحرير والتنوير*. تونس: الدار التونسية للنشر.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد (٢٠٠٥م). *الصاحبي* (ط١.). (تحقيق: أحمد صقر). مصر: مؤسسة المختار.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (د.ت). *لسان العرب*. مصر: دار المعارف.
- ابن يعيش، يعيش بن علي (د.ت). *شرح المفصل*. مصر: إدارة الطباعة المئوية.
- أبو عبيدة، معمر بن المثنى (د.ت). *مجاز القرآن*. (تعليق: محمد سزيكين). مصر: مكتبة الحانجي.
- الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن (١٩٨٧م). *الإنصاف في مسائل الخلاف*. بيروت: المكتبة العصرية.
- الأندلسي، محمد بن يوسف (٢٠٠١م). *تفسير البحر المحيط*. (تحقيق: عادل عبد الموجود، علي معرض). لبنان: دار الكتب العلمية.
- الأنصارى، ابن هشام (١٩٩١م). *معنى الليبب* (ط١.). (تحقيق: حنا الفاخوري). لبنان: دار الجيل.
- الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن (د.ت). *دلائل الإعجاز*. (تعليق: محمود شاكر). مصر: مكتبة الحانجي.
- الجرجاني، علي بن محمد (١٩٨٥م). *كتاب التعريفات*. لبنان: مكتبة لبنان.
- حسان، تمام (د.ت). *اللغة العربية معناها ومبناها*. المغرب: دار الثقافة.
- الداية، فايز (١٩٩٦م). *علم الدلالة العربي* (ط٢.). سوريا: دار الفكر.
- الزرκشي، محمد بن عبد الله (٢٠٠٦م). *البرهان في علوم القرآن*. (تحقيق: أبي الفضل الدمياطي). مصر: دار الحديث.

ذكرها، ميشال (١٩٨٦م). *الأُلْسُنِيَّةُ التُّوْلِيدِيَّةُ وَالتُّحْوِيلِيَّةُ وَقُوَّاعِدُ الْلُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ* (ط. ٢). لبنان: المؤسسة الجامعية.  
الزمخشري، محمود بن عمر (١٩٩٥م). *تَفْسِيرُ الْكَشَافِ*. (تصحيح: محمد شاهين). لبنان: دار الكتب  
العلمية.

الزمخشري، محمود بن عمر (د.ت.). *المفصل*. لبنان: دار الجليل.  
السعان، محمود (د.ت.). *علم اللغة*. Lebanon: دار النهضة العربية.  
سيبويه، أبو بشر عمرو (١٩٨٨م). *الكتاب*. (تحقيق: عبد السلام هارون). مصر: مكتبة الماخنجي.  
السيوطى، عبد الرحمن جلال الدين (٢٠٠٤م). *معجم مقاليد العلوم*. (تحقيق: محمد عبادة). مصر: مكتبة  
الآداب.

عبد اللطيف، محمد حماسة (٢٠٠٠م). *النحو والدلالة* (ط. ١). مصر: دار الشروق.  
العلوي، يحيى بن حمزة (٢٠٠٢م). *الطراز*. (تحقيق: عبد الحميد هنداوى). لبنان: المكتبة العصرية.  
الفراهيدى، الخليل بن أحمد (د.ت.). *كتاب العين*. (تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي).  
الفیروزآبادی، محمد بن یعقوب (٢٠٠٥م). *القاموس المحيط*. (إشراف: محمد العرسوسی). لبنان: مؤسسة  
الرسالة.

الفیروزآبادی، محمد بن یعقوب (د.ت.). *بصائر ذوي التمييز*. تحقيق: محمد النجار. لبنان: المكتبة العلمية.

كلارك، سيمون (٢٠١٥م). *أسس البنية* (ط. ١). (ترجمة: سعيد العليمي). مصر: دار بدائل.  
المبرد، محمد بن يزيد (١٩٩٤م). *المتنصب*. تحقيق: محمد عضيمة. مصر.

المتوكل، أحمد (٢٠٠١م). *قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية*. المغرب: دار الأمان.  
المخزومي، مهدي (١٩٨٦م). *في النحو العربي* (ط. ٢). لبنان: دار الرائد العربي.

مزيد، بهاء الدين محمد (٢٠١٠م). *تبسيط التناولية* (ط. ١). مصر.  
المسدّى، عبد السلام (د.ت.). *الأُسلُوبُ وَالْأُسْلُوبُ* (ط. ٣). ليبيا: الدار العربية للكتاب.



## تأثیر ابو علی فارسی بر نظریه «نظم» جرجانی از جنبه‌های نحوی، لغوی و بافت کلام

سجاد عربی<sup>۱</sup> (دانشجوی دکترای زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران)

سید حیدر فرع شیرازی (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران)

تاریخ الوصول: ۱۴۰۱/۰۷/۰۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۰۸

تاریخ القبول: ۱۴۰۱/۰۴/۱۱

صفحات: ۱۰۰-۱۲۰

### چکیده

در ظهور نظریه نظم عبد القاهر جرجانی، دانشمندان و نحویان زیادی مثل: سیبیویه، مبرد، ابو هلال عسکری و غیره تأثیرگذار بوده‌اند. عبد القاهر نحو را از طریق کتاب‌های ابو علی فارسی آموخت. این موضوع فرضیه تأثیر ابو علی را بیشتر از هر دانشمند دیگری در ظهور این نظریه مطرح می‌کند. دلایل وجود دارد که نشان می‌دهد ابو علی فارسی بر جرجانی تأثیر گذاشته و آراء او نقش مستقیمی در تکامل نظریه نظم داشته است. در مقاله حاضر تلاش می‌شود با تکیه بر روش توصیفی- تحلیلی تأثیر ابو علی فارسی بر جرجانی و جایگاه او در نظریه نظم از جنبه‌های مختلف به ویژه نحوی، لغوی و سیاقی بررسی و تبیین شود. نتایج پژوهش نشان می‌دهد ابو علی فارسی تأثیر غیر قابل انکاری بر عبد القاهر گذاشته و جایگاه والایی در ظهور و پختگی نظریه نظم جرجانی دارد. نظم در دیدگاه ابو علی عبارت است از تالیف کلام و الحال الفاظ به یکدیگر بر اساس روشی مخصوص و با نظم و ترتیبی که به قصد متکلم و هدف او منتهی شود. ابو علی نحو را از معانی وضعی و قاموسی خارج و به صورت کاربردی و در قالب بافت کلام به کار برد و جرجانی نیز ادامه‌دهنده و تکمیل‌کننده همین راه بود و آن را در قالب نظریه نظم نشان داد.

**کلید واژه‌ها:** قرآن کریم، نظریه نظم، عبد القاهر جرجانی، ابو علی فارسی، نحو.

### أثر أبي على الفارسي في نظرية النظم للجرجانى نحوياً ولغوياً وسياقياً

### الملخص

النظم هو إنشاء أفضل علاقة نحوية بين الكلمات المستخدمة لنقل الغرض أو المعنى. فقد كان للعديد من النحوين مثل "سيبويه" و "مبرد" وغيرهم تأثير كبير في ظهور النظرية على يد الجرجاني، ولكن لأن عبد القاهر تعلم النحو من خلال كتب أبي على ، فإن هذا الأمر يطرح فرضية تأثير الفارسي في ظهور نظرية النظم أكثر من غيره من النحوين. هناك أدلة علمية دقيقة تدل على أن هناك تأثير كبير لأبي على في الجرجاني كما أن هذه الأدلة

<sup>۱</sup> نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: arabisajad@gmail.com

تشير إلى دور مباشر له في نضج نظرية النظم. نسعى من خلال الورقة إلى تبيين تأثير أبي على الفارسي على الجرجاني وموقعه من هذه النظرية وفق المنهج الوصفي التحليلي، حيث أظهرت النتائج التأثير الكبير لأبي على الفارسي في جوهر نظرية النظم ونضجها من مختلف الجوانب، فوضع أبو على الفارسي الحجر الأساس لنظرية النظم من خلال آرائه النحوية الدقيقة والمستمدة من المنطق والفلسفة. النظم عند أبي على الفارسي يعني تكوين الكلام وربط المفردات بعضها البعض في إطار أسلوب محدد وحيث ينتهي إلى قصد المتكلم . أخرج أبو على الفارسي النحو من المعانى الوضعية والمعجمية واستخدمه في إطار التراكيب ونسيج الكلام فأنجز عبد القادر المسير وأكمله حتى أظهر نفسه في شكل نظرية النظم. كما يمكن تفسير هذا التأثير من جانب البنية النحوية والبنية المعجمية وسياق الكلام في مختلف المجالات.

**الكلمات المفتاحية:** القرآن الكريم، نظرية النظم، عبدالقاهر الجرجاني، أبو علي الفارسي، النحو.

## ۱- مقدمه

«عبد القاهر جرجانی» را وضع علم معانی عربی می‌دانند که با دیدگاه‌های نحوی و بلاغی خود تحولی شگرف در علوم عربی ایجاد کرد. دیدگاه‌های منحصر به فرد او باعث ظهور نظریات تأثیرگذاری در حوزه علوم بلاغت و معانی و بیان عربی و نقد ادبی شد؛ نظریاتی که با گذر زمان نه تنها غبار فرسودگی نمی‌گیرند، بلکه بر اهمیت آن‌ها روز به روز افزوده می‌گردد. یکی از این نظریات، «نظریهٔ نظم» است که با تکیه بر علوم مختلفی مطرح شد. عبد القاهر جرجانی توانست با استمداد از دیدگاه‌های دانشمندان سابق خود و با تلفیق علم نحو و بلاغت، این نظریه را مطرح کند. او در این نظریه، دیدگاه‌های پیش از خود را به چالش کشید و قائل به نظمی بود که تنها از طریق ایجاد ارتباط و هماهنگی میان لفظ و معنا بروز می‌کند. بیشتر اندیشمندان و منتقدان کهنه به جدایی لفظ و معنا اعتقاد داشتند و اصالت را برای لفظ قائل می‌شدند، اما جرجانی این ایده را با طرح نظریهٔ نظم به چالش کشید و تأکید کرد که لفظ و معنا را نمی‌توان از همدیگر جدا کرد. او اساس کار خود را در طرح این نظریه، علم نحو قرار داد و براساس دیدگاه‌های نحوی خود که از دانشمندان سابق آموخته بود، چنین نظریه‌ای را وارد علوم عربی کرد. هرچند در کتابها و آثاری که درباره عبد القاهر جرجانی نوشته شده، صراحتاً به مذهب نحوی وی اشاره نشده است، اما دلایل وجود دارد که نشان می‌دهد وی به مکتب بصره بیشتر تمایل داشته و علم نحو را از «ابو علی فارسی» آموخته است.

نظریهٔ نظم همچون دیگر نظریه‌ها به صورت ناگهانی ظهر نکرد. بدون شک جرجانی به عنوان پایه‌گذار این نظریه برای طرح آن از نظریه پردازان و دانشمندان پیش از خود بی‌نیاز نبوده است. رگه‌هایی از این نظریه را می‌توان در آثار دانشمندان پیش از جرجانی اعم از دانشمندان علوم بلاغی و نحوی مشاهده کرد. در طرح این نظریه تأثیر نحویان، صاحبنظران و دانشمندانی نظریه «سیبویه»، «جاحظ»، «مبرد»، «ابوهلال عسکری» و ... هویداست. یکی از اصلی‌ترین نحو دانانی که نامش در ارتباط با این نظریه از قلم افتاده، «ابو علی فارسی» است؛ ابو علی در طرح دیدگاه‌های نحوی خود، به آیات قرآنی و قرائت‌های هفتگانه بسیار زیاد استناد کرده و تلاش کرده است با طرح نظرات مختلف، بهترین و منطقی‌ترین دیدگاه را به مخاطب خود معرفی کند؛ به همین دلیل بررسی جایگاه او نسبت به نظریه تأثیرگذار نظم بیش از پیش ضرورت پیدا می‌کند. درباره مذهب ابو علی در نحو که به شدت به سیبویه نزدیک است، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد؛ برخی وی را پیرو مذهب بغداد می‌دانند (ضیف، ۲۰۰۸: ۷) و برخی دیگر پیرو مذهب بصره (شلبی، ۱۹۸۹: ۱۰۵)، ولی در هر صورت این نحوی ایرانی پیشوای عبد القاهر جرجانی در علم نحو و راهگشای او در این زمینه بوده است.

از همین رهگذر دلایل زیادی نظیر تلمذ عبد القاهر جرجانی نزد ابو علی فارسی که علم نحو را از کتب نحوی او آموخت و همچنین اهتمام بالای او به آثار نحوی ابو علی، باعث می‌شود فرضیه تأثیر ویژه ابو علی بر جرجانی و نقش اثرگذار او در طرح نظریه نظم توسط جرجانی مطرح شود؛ زیرا پایه‌های اولیه علم نحو توسط خواهرزاده ابو علی فارسی با تکیه بر دیدگاه‌های نحوی خود ابو علی در وجود جرجانی بنیان نهاده شد و پس از آن بود که چنین نظریه‌ای موجودیت پیدا کرد. بر همین اساس تحقیق حاضر به دنبال پاسخ به سوالات زیر است:

۱. دیدگاه ابو علی فارسی درباره نظریه نظم چیست؟
۲. تأثیرات ابو علی بر نظریه جرجانی از جنبه‌های نحوی، لغوی و بافت کلام کدامند؟

## ۱- اهمیت و لزوم تحقیق

نظریه نظم عبد القاهر جرجانی تحولی شگرف در علوم بلاغی و موضوع اعجاز قرآن کریم ایجاد کرد. با توجه به ارتباط این نظریه با قرآن کریم و لزوم معرفی هر چه بیشتر آن، اهمیت و ضرورت انجام تحقیق از همین موضوع نشات می‌گیرد. آشنایی با ابو علی فارسی و دیدگاه‌های نحوی و بلاغی او و جایگاه او در ادبیات و علوم عربی از دیگر دلایلی است که لزوم انجام تحقیق حاضر را توجیه می‌کند.

## ۲- پیشینه تحقیق

نظریه نظم از جمله نظریات بنیادین بلاغی است که عبد القاهر جرجانی آن را در دو کتاب «دلائل الإعجاز» و «أسوار البلاغة» مطرح کرده است. علاوه بر دو کتاب مذکور، تحقیقات و آثار زیادی درباره نظریه نظم عبد القاهر جرجانی انجام گرفته است که در آنها به بررسی زوایای مختلف این نظریه پرداخته شده است، از آن میان به چند مورد که با تحقیق حاضر قرابت بیشتری دارد، اشاره می‌شود:

«درویش الجندي» در سال ۱۹۶۰ میلادی در پژوهشی تحت عنوان «نظرية عبد القاهر في النظم» اشاره می‌کند که نظریه نظم در نظر عبد القاهر دعوت آشکار به بررسی نحو به شیوه ای جدید و مبتنی بر حس و ذوق و حسن اختیار به جای روش سنتی است که به اعراب اهتمام می‌ورزد (الجندي، ۱۹۶۰م: ۱۲۲). «البحث البلاغي عند أبي علي الفارسي وأثره في الدراسات البلاغية» تالیف «فوزی السعید عبد ربه عید» در سال ۱۹۸۹ میلادی که در آن به موضوع تأثیر ابو علی فارسی بر عبد القاهر جرجانی و دیدگاه‌های بلاغی او اشاره‌ای گذرا کرده، اما به جزئیات بیشتر در این خصوص اشاره‌ای نکرده است. از دیگر تحقیقات مهم انجام شده در ارتباط با موضوع حاضر، پایان‌نامه دکترای «عبدالفتاح اسماعیل شلی» تحت عنوان «أبو على الفارسي حياته ومكانته بين أئمة التفسير العربية

و آثاره في القراءات والنحو» در سال ۱۹۸۹م است که نویسنده در آن به طور کامل و به تفصیل درباره تمامی زوایای زندگی و آثار ابو علی و دیدگاه‌های نحوی او سخن رانده، اما درباره ارتباط وی با عبد القاهر و یا نظریه نظم وی سخنی به میان نیاورده و تنها به برخی نظریات بلاغی وی اشاره کرده است. اثر مهم دیگر در این زمینه پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «علاقة الدرس النحوی بالدرس البلاغی عند عبد القاهر الجرجاني» (رابطه نحو با بلاغت از نگاه عبد القاهر جرجانی) نوشته «عبد خلیفه» در سال ۲۰۱۰ میلادی است که نویسنده در آن نگاه عبد القاهر به علم نحو را بازتاب می‌دهد؛ در این کتاب به تلمذ غیر مستقیم عبد القاهر نزد ابو علی فارسی و مطالعه آثار وی از سوی عبد القاهر اشاره می‌شود و نتیجه می‌گیرد که اساس نظریه نظم را دیدگاه‌های نحویان تشکیل می‌دهند. «نظریة النظم عند عبد القاهر الجرجاني، ومفاهيم البنية في الاصطلاح النديبيوي» نوشته «سمیة الہادی» از الجزایر است که نویسنده در آن چنین می‌نویسد: «نظریة نظم با کnar هم قرار دادن علم بلاغت و علم نحو توانت استمرار پیدا کند» (الہادی، ۳۶۹: ۲۰۱۴).

«أسس نحوية ولغوية في التفكير البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني» (ارکان نحوی و لغوی اندیشه-های بلاغی عبدالقاهر جرجانی) مقاله‌ای نوشته «ابتسام احمد حمدان» در شماره سوم مجله «دراسات فى اللغة العربية وأدابها» در سال ۲۰۱۰ میلادی هست که در آن اشاره می‌کند به اینکه نظریه نظم به دلیل برخورداری عبد القاهر از نوعی مهارت زبانی و نحوی مبتنی بر نگرشی صحیح شکل گرفت (حمدان، ۲۰۱۰: ۲۱). «بازخوانی نظریة نظم عبد القاهر الجرجاني» نوشته «فلاحتی و اشرف» (مجلة مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۵۴، ۱۳۹۲ش) که در آن به استفاده بالای عبد القاهر جرجانی از آرای ابوهلال در طرح این نظریه اشاره کرده است.

«واکاوی نظریه نظم عبد القاهر جرجانی» مقاله دیگری نوشته «علی نوروزی» در نخستین همایش ملی نظریه و نقد ادب در ۲۰۱۱م است که نویسنده در آن آورده است: «عبد القاهر در تبیین فصاحت کلام نظریه‌ای را مطرح کرد که در سخنان پیشینیان همچون جاحظ و عبد الجبار معتزلی هم اشاراتی گذرا و موجز به آن را می‌توان یافت». بنابر آنچه گفته شد و با وجود کثرت تحقیقات صورت گرفته درباره نظریه نظم عبد القاهر جرجانی، نگارندگان در بررسی‌های خود، به پژوهشی که به صورت مستقل به بررسی تاثیر ابو علی فارسی بر نظریه نظم عبد القاهر جرجانی و جایگاه او در این خصوص پرداخته باشد، دست نیافتنند؛ لذا، تحقیق حاضر برخلاف دیگر تحقیقات انجام شده درباره تاثیر ابو علی فارسی بر عبد القاهر جرجانی و نظریه نظم وی، تحقیقی مستقل است و با ذکر مثال و به طور مفصل زوایای مختلف این تاثیرگذاری و جایگاه او در این نظریه را بررسی و تشریح می‌کند.

### ۱-۳- روش تحقیق

روش تحقیق در پژوهش حاضر از نوع توصیفی- تحلیلی و استنباطی است. در ابتدا مطالب مرتبط با موضوع تحقیق گردآوی شده و سپس ذیل عناوین اصلی و فرعی و با ذکر مثال تبیین شده است. بر این اساس ابتدا کلیات مرتبط با تحقیق ذکر شده و سپس تأثیرگذاری ابو علی فارسی بر نظریه نظم عبد القاهر جرجانی در حوزه‌ها و زمینه‌های مختلف و با ذکر مثال تشریح و تحلیل شده و در نهایت نیز نتایج حاصل شده ارائه، و به سوالات تحقیق پاسخ داده شده است.

### ۲- چارچوب نظری

#### ۲-۱- نظریه نظم

نحویان سهم بزرگی در زمینه بررسی کلام و جمله و برسی دقیق آنها دارند. سیبیویه از قدیمی‌ترین کسانی محسوب می‌شود که به موضوع کلام و موضوعات مرتبط با آن از قبیل تقدیم و تأخیر، حذف و ذکر و فصل و وصل پرداخته است و نحویان و بلاغیان و ناقدان از نظریات او در این زمینه استفاده کرده‌اند، اما نه سیبیویه و نه هیچ یک از این نحویان این موضوع را نظم نام‌گذاری نکردن، بلکه آنها را قواعدی که اعراب در سخنان و سخن گفتن از آن پیروی می‌کنند، نام‌گذاری کردند. «نظم در لغت به معنای فراهم آوردن و پیوند دادن دو یا چند چیز با یکدیگر است» (مصطفی و دیگران، ۱۴۱۰ هـ: ذیل «ن ظ م»)، این واژه به معنای «به رشتہ کشیدن دانه‌های مروارید نیز به کار برده می‌شود» (همان منبع). خود جرجانی در کتاب دلائل الاعجاز نظریه نظم را این‌گونه تعریف می‌کند: «بدان که نظم آن است که کلام را براساس علم نحو ادا کنی و براساس قوانین و اصول آن عمل کرده و روش‌هایش را بشناسی و برخلاف آن اقدام نکنی» (جرجانی: ۱۹۸۴، ۷۷).

جرجانی با این دیدگاه، نظریه نظم را که اساس آن را علم بلاغت و نحو قرار داده بود، مطرح کرد. به گفته عبدالقاهر، نظم مراعات قواعد کلام و نظم دستوری و عقلی ناشی از آن و عدم خروج از قواعد دستوری و معنایی است. «برخی از محققان، جرجانی را به عنوان اولین شخصی معرفی می‌کنند که پس از قاضی عبدالجبار تفسیر منطقی از نظریه نظم ارائه کرده و آن را با معانی ثانویه جمله در ارتباط دانسته و نام «معنی المعنی» را برای آن برگزیده است» (ابولیل، ۱۴۲۷ هـ: ۱۶۳). منظور جرجانی از معنا در واقع مفهوم ظاهری لفظ است که بدون نیاز به واسطه دریافت می‌شود، ولی معنای آن بخش از معنای لفظ است که با تأمل در آن دریافت می‌شود و مخاطب را از راههایی مانند کنایه و تشبيه از یک معنا به معنای دیگر سوق می‌دهد (همان: ۱۶۴). نظم در واقع تألیف کلمات در جمله براساس معانی آن است و از آنجایی که این موضوع در علم نحو بررسی می‌شود و نحو خود اسامی مورد استفاده در آن را تعیین می‌کند، زبان پژوهان عربی، نام «معانی نحو» را برآن اطلاق کرده‌اند (مصطفی، ۲۰۰۷: ۲۳۳).

### ۳- تحلیل

#### ۳-۱- دلایل اولیه تأثیر ابو علی فارسی بر جرجانی

دلایل اولیه و ملموسی وجود دارد که اثبات می‌کند عبد القاهر جرجانی از جمله کسانی بوده است که بیش از دیگران، تحت تأثیر ابو علی فارسی بوده است. این تأثیرات در شخصیت وی تجلی یافت. می‌توان مهمترین نشانه‌ها و دلایل ابتدایی این تأثیر را در موارد زیر خلاصه کرد:

جرجانی نحو را از «ابوالحسین محمد بن الحسین بن عبدالوارث فارسی» خواهرزاده ابو علی فارسی آموخت و در کلاس درس هیچ فرد دیگری در نحو حاضر نشد و چه بسا همین ارتباط در ظهور تأثیر ابو علی بر جرجانی سهیم باشد؛ موضوعی که باعث شد پس از مرگ ابو علی به آثار وی اهتمام ورزد و آثار او را مطالعه کند.

اهتمام جرجانی به آثار ابو علی فارسی و شرح، توضیح و تلخیص آنها؛ برای مثال وی کتاب الایضاح در نحو را در کتابی به نام «اللغوی فی شرح الایضاح» خلاصه کرده است. جرجانی همچنین کتاب الایضاح را در کتابی با عنوان «الإیجاز» خلاصه کرده است.

شرح کتاب «النکملة» نوشته ابو علی فارسی با عنوان «المقتصد فی شرح النکملة» که در آن به موضوعات لغوی و صرفی پرداخته است.

جرجانی در آثار خویش از آرای نحوی ابو علی فارسی استفاده و آنها را تأیید کرده است. کمتر پیش می‌آید که وی از آرای ابو علی انتقاد، و یا آنها را رد کند (معاشی، ۲۰۱۲: ۲۹۱ - ۲۹۳).

بنابراین، شالوده علم نحو توسط آرا و دیدگاه‌های نحوی ابو علی فارسی در عبد القاهر بنیان نهاده شد و به نظر می‌رسد جرجانی مسیر خود برای نام‌گذاری نظریه نظم را از آرای ابو علی آغاز کرده است. پایه‌های اولیه علم نحو در نزد جرجانی به واسطه ابو علی فارسی نهادینه شد که از طریق خواهرزاده وی و به صورت غیرمستقیم بوده است. این موضوع از یک طرف نشان می‌دهد که عبد القاهر در علم نحو آرای ابو علی را می‌پسندیده و به دیدگاه‌هاییش نزدیکتر بوده است و از طرف دیگر می‌تواند بیانگر این موضوع باشد که پایه‌گذار دیدگاه‌های اولیه او برای طرح نظریه نظم-حداقل در نحو- بیشتر از هر دانشمند دیگری ابو علی بوده است. علاوه براین اهتمام بالای عبد القاهر به آثار ابو علی فارسی که به شرح و تلخیص شماری از آنها نیز اقدام کرد، یکی دیگر از دلایلی است که از اثرگذاری آرای ابو علی و تأثیر بالای او روی عبد القاهر و نظریه نظم حکایت دارد؛ چرا که او آرای دیگر دانشمندان پیش از خود را نیز مطالعه کرده بود، اما تا این اندازه به آرای آنها اهتمام نوزیده بود.

### ۳-۲- اثر ابو علی فارسی بر نظریه نظم

بدون شک ظهور علم نحو تحول بزرگی در علوم عربی ایجاد کرد و باعث شد تا زبان از اشتباهات لفظی و معنوی در امان بماند و ترکیب کلام عرب، ویژگی روش مند و فصیح و روشن به خود بگیرد. به همین دلیل بود که منتقدان همواره نویسنده‌گان و ادبی را به شناخت زبان و علم نحو توصیه، و آنها را به مراءات اعراب ملزم کرده‌اند (الخنین، ۲۰۰۷: ۱۲). همین علم بود که پایه‌گذار ظهور نظریات تأثیرگذاری نظریه نظم در بلاغت و نقد ادبی عربی گردید و عبد القاهر جرجانی را در کشف و بسط این مفهوم و نام‌گذاری آن یاری رساند. جرجانی به خوبی علم نحو را آموزش دیده و ملکه ذهنیش شده بود؛ به گونه‌ای که وی را در بیان آرای نقدی یاری می‌کرد؛ در کتاب «نזהه الادباء في طبقات الادباء» نوشته ابن انباری از عبد القاهر به عنوان یکی از بزرگان علم نحو بیاد شده است (الانباری، بی‌تا: ۳۶۳). او در موارد زیادی به ابو علی فارسی و آرای او استناد می‌کند (القطی، ۱۹۸۶: ۱۸۸/۲). از همین منظر می‌توان چنین نتیجه‌های نیز گرفت که تأثیر نحوی ابو علی بر عبد القاهر، باعث تأثیر آرای نقدی ابو علی فارسی بر عبد القاهر جرجانی و در نهایت ظهور نظریه نظم می‌شود و او را در ابراز دیدگاه‌های نحوی و نقدی در ادبیات عربی یاری می‌رساند.

### ۳-۳- ارتباط و قرابت ابو علی به رمانی دلیل تأثیر او بر نظریه نظم

«ابوالحسن علی بن عیسی الرمانی» (۵۳۸۶) از یاران و دوستان نزدیک ابو علی فارسی بود که به همراه وی در راه تحصیل علم تلاش می‌کرد و همان راه دشواری را پیمود که ابو علی فارسی نیز طی کرد. در تحقیقات مختلف آمده است<sup>۱</sup> که رمانی از مهمترین کسانی بوده است که پیش از عبد القاهر جرجانی به نظریه نظم اشاره کرده است و بدون شک حضور او در کنار ابو علی و نزدیک بودنش به ابو علی می‌تواند تأثیر بسیاری در طرح این مسئله از سوی او داشته باشد. ذکر این نکته ضروری است که رمانی در علوم عربی پیشرو بود و در طبقه ابو علی فارسی و سیرافی به شمار می‌رفت. او نحو را با منطق درهم می‌آمیخت. رمانی کتاب سیبویه در نحو را شرح نمود و کتاب‌های زیادی تالیف کرد<sup>۲</sup> و در سال ۳۸۴ هـ نیز درگذشت.

<sup>۱</sup>- برای نمونه ر، ک: ولید محمد مراد، نظرية النظم وقيمتها العلمية في الدراسات اللغوية، صص ۲۵-۲۷ و احمد سید محمد عمار، نظرية الإعجاز القرآني وأثارها في النقد الأدبي العربي القديم، ص ۱۳۲ وسلطان منير، إعجاز القرآن بين المعتلة والأشاعرة، ص ۷۷ - ۷۵ .

<sup>۲</sup>- از مهمترین آثار رمانی می‌توان به «النُّكْتَ في إعجاز القرآن»، «الأَلْفَاظُ الْمُتَرَادِفَةُ»، «الاشتقاقُ الْكَبِيرُ» و «الخلافُ بَيْنَ سِيِّبَوِيَّهُ وَالْمِيرِدَ» اشاره کرد.

اشاره‌های رمانی به نظریه نظم که از باران نزدیک ابو علی فارسی نیز بوده است، قطعاً تأثیر بسزایی در طرح نهایی این نظریه از سوی عبد القاهر جرجانی داشته است. رمانی در بحث قضیه «اعجاز» از نظم سخن به میان آورده است؛ وی در رساله «النکت في اعجاز القرآن» چنین اشاره می‌کند: «بلغات ده قسم است: ایجاز، تشبیه، استعاره، تلاؤم، فواصل، تجانس، تصریف، تضمین، مبالغه و حسن بیان» (الرمانی، ۱۹۵۶: ۷۶). رمانی شرح هریک از این اقسام را همراه با تعاریف کوتاه و مثال‌ها و شواهد مربوطه ذکر می‌کند و درباره باب «التلاؤم» که او قضیه نظم را در آن مطرح کرده، به تفصیل توضیح نمی‌دهد و تناسب و سازگاری مورد نظر وی به انسجام حروف کلمه و گوش‌نواز بودن آن حروف منحصر می‌شود و در این باره چنین آورده است: «سبب تلاؤم و تناسب، در واقع تنظیم و منظم آوردن حروف در تالیف است و هرچه حروف منظم‌تر در کنار یکدیگر قرار گیرند، سازگاری و تناسب بیشتری بین آنها وجود دارد. اما دلیل تنافر حروف همان طور که الخليل نیز گفته است، دوری شدید یا نزدیکی شدید بین آنها است» (الرمانی، ۱۹۵۶: ۹۶). هر چند سخن رمانی درباره نظم اشاره‌ای گذرا بیش نیست، اما بدون شک همین اشاره در عبد القاهر جرجانی تأثیر خود را بر جای گذاشت و در ظهور این نظریه از سوی وی سهم داشت، و از آنجا که وی در کنار ابو علی فارسی در یک طبقه قرار گرفته و همواره همراه وی در درس اساتید مختلف حضور داشته؛ لذا می‌توان تأثیر ابو علی بر جرجانی را از این ناحیه نیز نتیجه گرفت.

### ۳-۴- تاکید بر دلایل عقلی

یکی از اصلی‌ترین ویژگی‌ها در نظریه نظم عبد القاهر که خود در کتاب دلائل الاعجاز نیز به آن اشاره کرده، نحوه چینش واژگان و ترکیب‌ها در کنار یکدیگر به شیوه‌ای است که عقل سليم آن را پرپذیرد؛ موضوعی که ابو علی فارسی در آثار خود نیز بر آن تاکید فراوان داشته است. وی در جای کتاب خود به دلایل عقلی استناد می‌جوید و معتقد است که هر حکمی که صادر می‌شود باید دلایل عقلی در پشت آن وجود داشته باشد و در این باره چنین می‌گوید: «خلاصه چیزی که من در پی بیان آن هستم، این است که هر کلام و لفظ نیکو و پسندیده‌های لاجرم باید دلیلی معلوم و معقول داشته باشد و برای صحت آن نیز دلیلی داشته باشیم» (الجرجانی، ۱۹۸۴: ۴۱). براساس این موضوع، عنصر عقل و منطق از عناصر اساسی در نظریه نظم به شمار می‌رود؛ چرا که هر نظمی باید از نظر عقلی و منطقی تأیید شود؛ بنابراین، می‌توان نظریه او را یک نظریه صرفاً عقلی دانست؛ این موضوع از گرایش نحوی وی به مذهب بصری نیز سرچشمه می‌گیرد؛ مذهبی که ابو علی فارسی نیز به آن گرایش داشته است.

در سوی دیگر ابو علی در قیاس عقلی شهره خاص و عام بوده و به واسطه قیاس‌هایش شناخته شده است. ابن جنی در این باره می‌گوید: «ابو علی در مورد اهمیت قیاس به من گفت: «من اگر در

صد مسئله سمع، دچار اشتباه شوم، چندان برایم سخت نیست، اما هرگز نمی‌توانم قبول کنم که در یک قیاس دچار اشتباه شوم» (ابن جنی، ۱۹۵۷: ۸۸/۲). از سوی دیگر گرایش ابو علی فارسی به معترضه و اعتقاد او به جایگاه عقل و آزاد بودن اندیشه، این مجال را به او می‌داد تا برخلاف نحویانی چون «ابوسعید سیرافی» (۳۶۸) که بر پیروی از قدمای اجتهاد و تحریک اصرار می‌ورزیدند، به اجتهاد و تجدید و نوآوری در زبان بپردازد. از نظر او که به حق، پیشوای مکتب قیاس در نحو است، زبان مقدس نیست و می‌توان به تصحیح اشتباهات و نواقص آن پرداخت و آن را همپا با تحولات زمان و شرایط نو وفق داد (هلال، ۲۰۰۶: ۴۳۶-۴۳۷).

علاوه بر این از نظر عبد القاهر جرجانی، نظم صنعتی است که با نیروهای درک کننده انسان بویژه عقل ارتباط نزدیک داشته باشد و نظم واحدهای زبانی، در ساختار منطقی آن بازتابی برای مضمون باشد (صوم، ۱۹۸۱: ۵۰۶). این عقل‌گرایی ابو علی فارسی را در جای کتاب دلائل الاعجاز عبد القاهر جرجانی که نظریه نظم در آن مطرح می‌شود، نیز می‌توان دید؛ از آن جمله است آنجا که می‌گوید: «هدف از نظم سخنان این نیست که الفاظ آن در نطق پشت سر هم قرار گیرند، بلکه هدف از نظم این است که معنای آن هماهنگ باشد و معانی به شیوه ای بباید که عقل اقتضا می‌کند» (الجرجانی، ۱۹۸۴: ۴۹). این موضوع نشان می‌دهد که جرجانی در بررسی ارتباط اجزاء تشکیل دهنده کلام و شکل‌گیری بافت کلام تابع دیدگاه‌های ابو علی فارسی و علم نحوی بوده که جزئیات آن را از او آموخته است؛ چرا که همین شیوه پرداختن به اجزاء کلام و شکل‌گیری سخن فصیح که ابو علی از آن در زمان خود به «جمله» نام می‌برد، از سوی جرجانی با عبارت نظم خود را نشان می‌دهد. بنابراین اصرار بالای عبد القاهر جرجانی بر دلایل عقلی در طرح نظریه نظم و چینش کلمات، می‌تواند از گرایش او به ابو علی فارسی و روش‌های عقلی او در تبیین مسائل نحوی و قرائت‌های قرآنی نشأت گرفته باشد و هرچند او به صراحت به پیروی از ابو علی در آثار خود اشاره نکرده، اما اشاره‌های مکرر او به موضوع دلایل عقلی در نظم کلام و چینش واژگان و شکل‌گیری عبارتی که بیانگر نظریه نظم باشد، یادآور شیوه ابو علی در تحلیل متون مختلف است و می‌تواند دلیل دیگری برای اثبات نقش ابو علی فارسی بر نظریه نظم عبد القاهر جرجانی باشد؛ چرا که جرجانی در آثار خود بویژه دلائل الاعجاز در صدد آن است تا با دلایل عقلی و منطقی –که شباهت زیادی به نحوه تفسیرهای ابو علی در کتب نحوی او دارد– راز اعجاز سخن و نظم کلام را تبیین کند.

### ۳-۵- قرائت‌های قرآنی بین ابو علی و جرجانی

در ابتدا چنین به نظر می‌رسد که نظریه نظم عبد القاهر با تعدد قرائت‌های قرآنی سنخیتی ندارد و با دیدگاه‌های جرجانی درباره این نظریه در تضاد است؛ چرا که در نظریه نظم تنها به یک معنا

اشاره می‌شود در حالی که قرائت‌های قرآنی معانی مختلف را ایجاد می‌کند.<sup>۱</sup> جرجانی در کتاب الدلائل به بیش از صد و پنجاه آیه استشهاد کرده است که چهل تای آنها حاوی قرائت‌های مختلف است و بقیه یعنی صد و پنج آیه دیگر خالی از قرائت‌های قرآنی است. این تعداد غیر از آیاتی است که در مقدمه کتاب آورده است؛ زیرا به آنها در مسأله نظم استناد نمی‌کند (جمعه و موسی، ۹: ۲۰۱۱). اما استناد عبد القاهر جرجانی به قرائت‌های قرآنی مورد تأیید ابو علی فارسی که در تشریح مزیت یک قرائت بر قرائت دیگر تلویحاً به نظریه نظم اشاره می‌کند، از دیگر نشانه‌های رد پای ابو علی فارسی در نظریه «نظم» است.

اگرچه جرجانی برخلاف استاد خود ابو علی فارسی به تعدد قرائت‌های قرآنی توجهی نمی‌کند، اما در برخی اوقات قرائت مورد تأیید او را به کار می‌برد. در اولین موردی که یک قرائت قرآنی در کتاب جرجانی مطرح می‌شود، او با دیدگاه ابو علی فارسی متفق است و قرائت وی را بر دیگری ترجیح می‌دهد. در آیه «إِنَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمِيَةَ وَالدَّمْ» بین نصب «ميٰة» بنابر لغو عمل «إن» به دليل «ماي كافه» و رفع «ميٰة» بنابر خبر «إن» به تأویل «إِنَّ الَّذِي حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ مِنَ الْمَطَاعِمِ الْمِيَةُ»، نصب را ترجیح می‌دهد. ابو علی در کتاب الحجۃ للقراءات السبع قرائت الزجاج با نصب را انتخاب، و جرجانی نیز همین دیدگاه ابو علی را تأیید می‌کند (جرجانی، ۱۹۸۴: ۲۵۲). از طرفی دیگر اهتمام ابو علی فارسی به موضوع قرائت‌های قرآنی که در کتاب «الحجۃ لقراءات السبع» به وضوح تشریح شده، خود بیانگر موضوع مهم دیگری است که از سوی عبد القاهر در نظریه نظم مطرح شده است و آن هم موضوع بررسی ساختارها و شیوه‌های مختلف ایراد کلام به هدف دستیابی به بهترین و مناسب‌ترین عبارت است. عبدالقاهر در این باره چنین می‌گوید: «ما هدفی را که ناظم (منظور از نظام کسی که در پی نظم کلام است) از طریق نظم به دنبال آن است نمی‌دانیم جز این که او به وجوده مختلف هرباب نگاه می‌کند و بهترین عبارت را که به هدفش نزدیک است بر می‌گزیند، مثلاً به وجوده مختلف «زید منطلق»، «زید ينطلق»، «ينطلق زید»، «منطلق زید»، «زید منطلق»، «المنطلق زید»، «زید هو منطلق»، و «زید هو المنطلق» نگاه می‌کند و بهترین عبارت را در هدفی که به دنبال آن است انتخاب می‌کند. در شرط و جزاء نیز به وجههایی که در سخن وجود دارد، نگاه می‌کند (الجرجانی، ۱۹۸۴: ۸۱). موضوع بررسی وجههای مختلف یک عبارت و یک سخن همان نکته‌ای است که در بررسی قرائت‌های قرآنی از سوی ابو علی نیز مد نظر قرار گرفته است، برای مثال به اختلاف قراء در کلمه «نُسِّهَا» (بقره/۱۰۶) اشاره کرده و پس از بررسی وجوده مختلف و معانی مختلف، بهترین گزینه برای سیاق کلام را انتخاب کرده است (الفارسی، ۲۰۰۷: ۳۰/۲-۴۳). این موضوع

<sup>۱</sup>- منظور قرائت‌هایی است که معنای متن قرآنی را بدون ایجاد اختلاف و تضاد تغییر می‌دهد نه قرائت‌هایی که معنا را تغییر نمی‌دهد.

به وضوح به قضیه نظم در قرآن کریم و موضوع اعجاز نیز اشاره دارد که نشان می‌دهد نظم قرآن کریم ایجاد می‌کند بهترین گزینه برای سیاق هر کلام انتخاب شود.

بنابراین، می‌توان چنین نتیجه گرفت که قرائت‌های قرآنی نیز می‌تواند یکی دیگر از دلایلی باشد که تأثیر ابو علی فارسی بر نظریه نظم عبد القاهر را نشان می‌دهد؛ زیرا نه تنها نحوه پرداختن ابو علی به قرائت‌های قرآنی و انتخاب بهترین قرائت خود به نحوی بیانگر زوایای نظریه نظم است، بلکه عبد القاهر در کتاب دلائل الاعجاز که آن را به طرح نظریه نظم اختصاص داده، از همان شیوه‌های پیروی کرده که ابو علی فارسی نیز در تبیین قرائت‌های قرآنی و انتخاب مناسب‌ترین قرائت دنبال کرده است، چه آنکه روش جرجانی نیز در این کتاب طرح شیوه‌های بیانی مختلف، تکرار مسئله و انتخاب مناسب‌ترین عبارت با ذکر دلایل قاطع و مبرهن و اقناع خواننده است؛ موضوعی که به وفور می‌توان آن را در آثار ابو علی بویژه الحجۃ للقراء السبعۃ ملاحظه کرد.

### ۳- شالوده نظریه نظم در آثار ابو علی

ابو علی فارسی تأثیری غیر قابل انکار بر بلاغت بر جای گذاشت، آثار ارزشمند او در ساخت کاخ عظیم بلاغی تأثیر بسزایی داشت و بر غنای آن افزود که قابل انکار نیست. اگر چه کتابی مستقل درباره بلاغت و مطالعات بلاغی از خود بر جای نگذاشت، اما آرای او که در کتب مختلفش مطرح شده است؛ بر این موضوع صحه می‌گذارد. از سوی دیگر دو شخصیت نظیر ابو الفتح عثمان بن جنی (ت ۳۹۲ه) و عبد القاهر جرجانی (ت ۴۷۱ه) در مکتب او تلمذ کرده بودند که دارای اندیشه بلاغی ممتازی بودند.

نظم از نگاه ابو علی، «تالیف کلام و پیوستان کلماتش به یکدیگر به شیوه‌ای مخصوص و روشنی است که به قصد متكلم منتهی شود» (فارسی، ۱۹۶۹: ۹). به نظر می‌رسد این تعریف، اساس نظریه نظمی را تشکیل می‌دهد که عبد القاهر جرجانی مطرح کرده است؛ چرا که نظیر همین موضوع را عبد القاهر جرجانی در دلائل الاعجاز در تشریح «نظم» مطرح کرده و چنین آورده است: «نظم جز این نیست که ساخت را به گونه‌ای بیان کنی که علم نحو اقتضا می‌کند. نظم در واقع رعایت قوانین و اصول علم نحو، دانستن روش‌های آن و عدم عدول از آن است» (الجرجانی، ۱۹۸۴: ۶۴). موضوع نظم در نگاه ابو علی فارسی بر همین معنا مبتنی است؛ می‌توان گفت عبد القاهر در طرح نظریه نظم از آنچه ابو علی فارسی مطرح کرده بود، خارج نشد فقط در ترتیب اصول این نظریه، بسط و توضیح آن و محوریت دادن به آن در بلاغت پا را فراتر گذاشت. کما اینکه می‌بینیم موضوع ارتباط عرباب به نظم ترکیب‌ها از ابو علی فارسی به روشنی روایت شده است و این ارتباط با اهداف متكلم روشن و واضح است. اما اساسی که این نظریه بر آن بنا شد را به روشنی نزد ابو علی فارسی می‌بینیم. این موضوع را به وضوح می‌توان در بررسی یک متن و بیان روابط میان الفاظ آن از سوی ابو

علی مشاهده کرد (عبدربه، ۱۹۸۹: ۱۲۳). برای مثال ابو علی فارسی در تشریح یکی از ابیات فرزدق درباره امام سجاد (علیه السلام) همین موضوع را مطرح می‌کند که بی ارتباط با نظریه نظم نیست:

**يَكَادْ يُمسِكَهُ عَرْفَانَ رَاحْتَهُ**

(الفرزدق، ۱۹۸۷: ۵۱۲)

ابو علی فارسی در تشریح نحوی این شعر می‌گوید: «شایسته است عرفان را مفعول له و رکن الحطیم را فاعل یمسک قرار دهیم و بگوییم: **يَكَادْ يُمسِكَهُ رَكْنَ الْحَطِيمِ** (نژدیک است رکن حطیم او را نزد خود نگه دارد) و مصدر را به مفعول اضافه و فاعل را حذف کنیم یعنی عرفان الرکن راحته که فاعل حذف شده است. همانند حذفی که در سخن **بِسْأَلِ نَعْجِنَكَ** رخ داده است و این در معنا روشنتر است» (الفارسی، ۱۹۸۵: ۳۴۳). ابو علی سپس به خوانش‌های دیگر بیت اشاره می‌کند و در ادامه همین متن می‌آورد: «و اگر بخواهی می‌توانی این را نیز بگویی: **يَمْسِكَهُ عَرْفَانَ رَاحْتَهُ، رَكْنَ و عَرْفَانَ** را فاعل یمسک قرار دهی و مصدر را به فاعل (راحة) اضافه کنی و الرکن را به عنوان مفعول، منصوب گردانی؛ به طوری که گویا این معنا او را می‌گیرد نه رکن، همانطور که در وجه اول آورده شد یعنی نژدیک است او را در این مکان نگه دارد و او را نسبت به دیگران سزاوارتر قرار دهد و این اقدام پسندیده‌ای است اگر با دستش بیشتر رکن را لمس کند؛ یعنی با کثرت لمس آن، دستش رکن را می‌شناسد که در این صورت معرفت به دست نسبت داده شده است هرچند در حقیقت منسوب به آن نباشد، بلکه به انسان نسبت داده می‌شود» (همان منبع). در ادامه باز هم ساختار دیگری را مطرح می‌کند و مهمترین ویژگی موجود در نظریه نظم یعنی تلفیق لفظ و معنا به بهترین شکل یادآوری می‌کند و در ادامه همین مطلب آورده است: «جايز است گفته شود: **يَكَادْ يُمسِكَهُ عَرْفَانَ رَاحْتَهُ** که با این معنا قابل تفسیر است: **يَكَادْ يُمسِكَهُ أَنْ عَرْفَ الرَّكْنَ رَاحْتَهُ** (نژدیک است شناختن رکن گردد که با این معنا قابل تفسیر است: **يَكَادْ يُمسِكَهُ أَنْ عَرْفَ الرَّكْنَ رَاحْتَهُ**) است که در لفظ به وجه اول نژدیک‌تر و در معنا به وجه دوم نژدیک‌تر است» (همان: ۳۴۴).

چنانکه در متن فوق مشخص می‌شود، ابو علی با تشریح روابط میان الفاظ و معانی بیت، به موضوع نظم اشاره ضمنی می‌کند و سخن وی بیانگر همان اصول اساسی نظریه نظم است که عبد القاهر آنها را «نظم»، «ترتیب»، «موقعیت»، «تعليق» و «صیاغة» معرفی کرده است؛ به دیگر بیان، عبد القاهر جرجانی در اوایل کتاب «دلائل الاعجاز» که در آن درباره نظریه نظم به تفصیل سخن می‌گوید، تعریفی از این نظریه ارائه می‌کند که بیانگر همین مطالبی است که ابو علی در آثار خود بازها مطرح کرده و بین لفظ و معنا با درنظر گرفتن موقعیت عبارت‌ها و ارتباط میان آنها و در نهایت انتخاب بهترین معنا و عبارت ارتباط ناگسستنی برقرار کرده است. عبد القاهر در آغاز کتاب

دلائل الاعجاز با اشاره به همین موضوع چنین می‌نویسد: «علوم است که نظم کلام چیزی جز وابسته کردن کلمات به کلمات دیگر نیست. کلمات سه قسم‌اند: اسم و فعل و حرف. و نیز معلوم است که برای ارتباط دادن میان کلمات، راهها و قوانین مخصوصی وجود دارد و آن نیز از سه قسم بیرون نیست: ۱. ارتباط یک اسم به اسم دیگر، ۲. ارتباط یک اسم با یک فعل ۳. ارتباط حرف با یک اسم و یک فعل (جرجانی، ۱۹۸۴: ۳۰). ابو علی در کتاب «الايضاح العصدي» هم به همین موضوع را با تاب داده است بدون اینکه نامی از «نظم» به میان بیاورد. او در این باره در بابی تحت عنوان «باب آنچه از این سه کلمه تشکیل شود، کلامی مستقل را شکل می‌دهد» می‌نویسد: «اسم با اسم جمع بسته می‌شود و کلام مفیدی را تشکیل می‌دهد مانند این سخن ما که می‌گوییم: عمرُ أخوك، وبشرُ صاحبک. فعل با اسم ائتلاف می‌کند و کلامی مفید را رقم می‌زند مانند: کتب عبدُ الله، و سُرُّ بَكُّ. جمله زیدٌ في الدارِ نیز از همین قبیل است. و حرف بر هر یک از این دو جمله داخل می‌شود و کلامی مستقل را تشکیل می‌دهد مانند این سخن ما که می‌گوییم: إن عمرًا أخوك، وما سُرُّ صاحبک، وهل كتب عبدُ الله، وما سُرُّ بَكُّ، ولعلَّ زيدًا في الدارِ» (الفارسی، ۱۹۶۹: ۹).

همانطور که پیداست ابو علی فارسی تا حدودی و هر چند به صورتی ساده پیش از عبد القاهر جرجانی به موضوع نظم اشاره کرده است، اما در هیچ یک از نوشته‌هایش نامی از نظم به میان نیاورده و اصطلاح نظم را برای آن به کار نبرده است. روشن است که اساس کار ابو علی در طرح آن مطالب، دلایل عقلی و منطقی وجود هماهنگی بین اجزای ساختار کلام است که به وضوح از سوی جرجانی در نظریه نظم مطرح شده است؛ جایی که هدف از نظم سخنان را نه فقط توالی آنها دانسته، بلکه هماهنگی میان آنها براساس شیوه‌ای عقلی است.

### ۳- خروج نحو از معانی قاموسی به معانی کاربردی و نقش ابو علی

از لبه لای کتب ابو علی چنین برمی‌آید که او از طریق گذشتگانی نظیر سیبوبیه، ابن مجاهد و الزجاجی مفهوم نظم را درک کرد و نظم از نظر او تألف کلام و الحق کلماتش به یکدیگر به روشی مخصوص و با نظم و ترتیبی است که به قصد متکلم و هدف او منتهی شود. در واقع تا پیش از ابو علی فارسی، نحو کمتر در قالب بافت کلام مطرح می‌شد و کمتر بحث کاربردی آن مطرح بود، اما با ظهور ابو علی فارسی و کتابش "الحجۃ للقراء السبعۃ" که در آن به بررسی وجود قرائت‌های ذکر شده در کتاب ابن مجاهد پرداخته، جنبه کاربردی و تفسیر آن در قالب بافت کلام و به صورت جمله‌ها مطرح شد؛ موضوعی که عبد القاهر جرجانی نیز بر آن اصرار داشت و در قالب نظریه نظم آن را مطرح کرد؛ بنابراین، می‌توان گفت که جرقه ظهور این نظریه از این حیث نیز در آرای ابو علی فارسی زده شده بود. خود جرجانی در کتاب دلائل الاعجاز به همین موضوع صراحتاً اشاره کرده است: «بدان که نظم آن است که کلامت را براساس علم نحو ادا کنی و بر اساس قوانین و اصول آن

عمل کرده و روش‌هایش را بشناسی و برخلاف آن اقدام نکنی» (جرجانی، ۱۹۸۴: ۷۷). علاوه بر این چنین برداشت‌می‌شود که منظور از نظم از دیدگاه ابو علی، تفاوت‌های ظریف در معانی میان ویژگی‌های ترکیب‌ها است. «وی نظم را به موقعیتی که کلام برای آن سوق داده شده، ربط می‌دهد و ارتباط اعراب با نظم و ترکیب نزد ابو علی روش‌است. توضیح مدلول کلام بر اساس اعراب و نظم کلام نیز به مفهوم نظم از نگاه ابو علی وارد می‌شود» (عید، ۱۹۸۹: ص ۱۱۴). به این معنا که از نگاه ابو علی فارسی، نظم ارتباط تنگاتنگی با اعراب دارد و جملات و کلماتی که اعرابشان قیاسی باشد، فصیح خواهد بود و در غیر این صورت راهی به سوی فصاحت نخواهد داشت؛ همین موضوع را عبد القاهر در کتاب «دلائل الاعجاز» در شرح ابیاتی به آن اشاره کرده و به تفصیل در مورد آن سخن گفته است:

ولست أرْهَبُ خصْمًا إِنْ بَدَا فِيهِ  
فِي النَّظَمِ إِلَّا بِمَا أَصْبَحْتُ أَبْدِيهِ  
مَعْنَى سَوِي حَكْمٍ إِعْرَابٍ تُرْجِيْهِ  
وَلَيْسَ مِنْ مَنْطَقٍ فِي ذَاكَ يَحْكِيْهُ  
حَكْمٌ مِنَ الْحُوْمَضِيِّ فِي تَوْحِيْهِ  
(الجرجانی، ۱۹۸۴: ۱۰۹)

إِنِّي أَقُولُ مَقَالًا لَسْتُ أَخْفِيْهِ  
مَا مَنْ سَبِيلٍ إِلَيْ إِثْبَاتِ مَعْجَزَةِ  
فَمَا لِنَظَمِ كَلَامٍ أَنْتَ نَاظِمُهُ  
نَقْوُلُ: مَنْ أَيْنَ أَنْ لَا نَظَمَ يُشَبِّهُهُ  
وَقَدْ عَلِمْنَا بِأَنَّ النَّظَمَ لَيْسَ سَوِي

عبد القاهر در این ابیات به مفهوم نظم اشاره کرده و همانند ابو علی، اعراب را در این نظریه کلیدی برای ورود به باب فصاحت کلام دانسته و معتقد است که کلام فقط از طریق مبادی و اصول نحو امکان پذیر است. او حتی پا را فراتر از این گذاشته و تحقیر کنندگان نحو را به باد انتقاد می‌گیرد و در نقد آنها می‌گوید: «تحقیر نحو توسط آنها، بیشتر به روی گردانی از کتاب خداوند و شناخت معانی آن شباهت دارد؛ چون چاره‌ای ندارند که اعتراف کنند در کتاب خدا به آن نیاز دارند؛ زیرا معلوم شده است که الفاظ بر معانی قفل شده‌اند و اعراب کلید آن است و اهداف در الفاظ پنهان شده اند که اعراب آنها را خارج می‌کند (همان: ۲۷). جرجانی در تعریف و تمجید نحو و اعراب به همین حد اکتفا نکرده و در ادامه سخن خود آورده است: «اعرب معیاری است که نقصان و رنجان کلام به واسطه آن مشخص می‌شود و مقیاسی است که مرجع صحت و سقم کلام به آن بر می‌گردد و این موضوع را تنها کسانی انکار می‌کنند که احساس خود را انکار می‌کنند؛ کسانی که چیزی از حقایق نفس خود نمی‌دانند» (همان: ۲۸).

هنگامی که عبد القاهر به بررسی و شرح نظریه نظم در متون می‌پردازد، چه متون قرآنی و چه غیر قرآنی، روح ابو علی و فکر او را به خوبی درمی‌یابیم. در طرح مسائل مرتبط با نظریه نظم که جرجانی براساس آیات قرآنی این موضوع را دنبال می‌کند، دلایل و دیدگاه‌های نحوی و بلاغی ابو

علی فارسی هویدا می‌شود که به دلیل مضيقه نمی‌توان در این چند صفحه به تشریح آن پرداخت. برای مثال، عبد القاهر هنگامی که به تبیین نظریه نظم قرآنی در سوره «فاتحه الكتاب» می‌پردازد، به وضوح می‌توان رد پای ابو علی را در آن ملاحظه کرد (همان: ۴۵۲ و ۴۵۳). زیرا جرجانی در تشریح این آیه و تفسیر آن عیناً از شیوه ابو علی پیروی می‌کند و مطالعه آرای جرجانی در این خصوص، خواننده را به سمت تحلیل‌ها و تفسیرهای ابو علی در کتیش به ویژه «الحجۃ للقراء السبعۃ» سوق می‌دهد (الفارسی، ۲۰۰۷: ۱۰۳).

بنابراین، از لایه لای این مطالب در چندین نکته اصلی می‌توان رگه‌های نظریه نظم عبدالقاهر را در آرای نحوی ابو علی پیدا کرد: مورد اول اینکه در نظریه نظم، موضوع اصلی ترکیب کلام و نظم و ترتیب آن براساس قوانینی است که نحو مطرح می‌کند؛ به این معنا که در واقع به جرأت می‌توان گفت که ابو علی جزو اولین نحودانانی بود که نحو را از معانی وضعی و قاموسی خارج و به صورت کاربردی و در قالب بافت کلام به کار برد و عبدالقدیر جرجانی نیز ادمه دهنده و تکمیل کننده همین راه بود که در قالب نظریه نظم معرفی شده است در حالی که ابو علی در آثار خود این عبدالقاهر به شاه کلید در نظریه نظم معرفی شده است در حالی که اعراب جمله‌ها براساس قوانین موضوع را مطرح و برآن تأکید کرده است.<sup>۱</sup> از نظر ابو علی زمانی که اعراب جمله‌ها براساس عقلی باشد، در آن صورت جمله‌ها فصیح و براساس زبان صحیح عرب خواهد بود، اما اگر چنین نباشد، اثری از فصاحت در آن نیست و کلامی نادر به حساب می‌آید؛ موضوعی که در مثال ذکر شده به وضوح مشخص شده است.

از سوی دیگر ابو علی در تشریح و تعریف «اعراب» به موضوعی اشاره کرده که در نظریه نظم عبد القاهر نیز قابل درک است و به وضوح می‌توان مفهوم آن را از عبارت‌های عبد القاهر در کتاب «دلائل الاعجاز» ملاحظه کرد. آنجا که می‌گوید: «اعراب عبارتست از آشکار شدن معناهایی که اختلاف آخر کلمات بیانگر آن است» (الفارسی، ۱۹۶۹: ۱۱)، در این تعریف نیز مفهومی قابل درک است که در طرح نظریه نظم از سوی جرجانی نیز دیده می‌شود و آن هم این است که رسالت نحو در بیان و توضیح اعراب آخر کلمات خلاصه نمی‌شود، بلکه اعراب تنها اختلاف آخر کلمات است که معانی را آشکار می‌کند و به سخن معنا می‌دهد. عبد القاهر در باب کسانی که علم نحو را تحقیر می‌کنند، به چنین مفهومی نیز به وضوح اشاره کرده و آورده است: «آری این یک حقیقت است که درهای معنا تنها با کلید اعراب به روی الفاظ گشوده می‌شود. اغراض در الفاظ پنهانند و اعراب می-تواند روزنہ نوری برای آنها باشد. اعراب معیاری است که نقصان و رجحان سخن تنها با آن سنجیده

<sup>۱</sup>. برای مثال ر، ک: ابوعلی الفارسی، المسائل العسكريات في النحو العربي، ص ۱۰۹.

می‌شود و صحت و سقم سخن تنها براساس آن قیاس می‌شود و تنها کسی آن را انکار می‌کنند که حواس خود را انکار کند و حقایق را نپذیرد (الجرجانی، ۱۹۸۴: ۲۸).

به نظر می‌رسد که اشاره‌ای کوتاه از ابو علی فارسی برای عبد القاهر کافی است تا مفهومی که در نظریه نظم به دنبال آن است را دریافت کند. به عبارتی دیگر، اشاراتی از نظریه نظم در آرای ابو علی فارسی دیده می‌شود که جرجانی آنها را به سرمنزل مقصودی که ابو علی شاید تاحدودی به آن بی‌برده باشد، می‌رساند و باعث می‌شود نظریه‌ای به نام نظم ظهر کند. رگه‌های نظریه نظم را می‌توان در دیگر سخنان ابو علی در جای کتاب «الایضاح» هم مشاهده کرد. برای مثال، در باب «ابتدا به اسم‌های موصول» به مفهومی اشاره می‌کند که بیانگر سخنان عبدالقاهر در دلائل الاعجاز است (ر.ک: الفارسی، ۱۹۶۹: ۵۵).

سخنان ابو علی در این زمینه یادآور سخنان عبد القاهر در دلائل الاعجاز است که در آنها به ارتباط میان بخش‌های یک کلام منظم و ارتباط عقلی میان اجزاء آن اشاره می‌کند و معتقد است تازمانی که اجزای سخن زنجیره وار و مستدل به هم وصل نباشند، کلامی که مؤید نظم است، ظهور نمی‌کند و از سوی دیگر موید موضوع دیگری است که به اشاره عبد القاهر به صورتهای مختلف اسالیب و فروق آنها بر می‌گردد و براین باور است که هدف ناظم این است که در صورتهای مختلف تأمل کند و مناسب‌ترین صورت را برای معنای مورد نظر خود برگزیند، اما به هیچ وجه پختگی موجود در سخنان عبد القاهر را نمی‌توان در سخنان ابو علی مشاهده کرد. عبد القاهر در این باب معتقد است که بررسی فروق و صورت‌های گوناگون این اسالیب در علم نحو از این منظر نیست که علم نحو علم اعراب است و یا مجموعه‌ای از اصول و قواعد است که باید حفظ شود، بلکه این بررسی‌ها در معانی عبارت‌ها و به قصد فهم و تشخیص فرق‌ها و تمایز‌های دقیقی صورت می‌گیرد که در میان ساختارهای مخالف کلام وجود دارد.<sup>۱</sup>

### ۳-۸- الفاظ مفرد و جمله از نگاه ابو علی و جرجانی

عبد القاهر جرجانی در نظریه نظم برای کلمات و واژگان مفرد ارزشی قائل نیست و بر این باور است که نظم در واقع زمانی نظم است که کلمات براساس معانی مورد نظر و به شیوه‌ای کاملاً منظم در کنار همدیگر چیده شوند تا بیانگر معنایی باشند که مخاطب اراده کرده است؛ به عبارتی دیگر از نظر او اجزای منفرد کلام فاقد بلاغت است و زمانی می‌توان از بلاغت کلام سخن به میان آورد که براساس زیبایی شناختی اجزای آن ترکیب شده باشند. در واقع او معتقد است که الفاظ در حالت انفراد هیچ معنایی ندارند و این معنا در زمانی است که در بافت نیکوی کلام قرار گیرد؛ موضوعی که می‌توان در آثار ابو علی فارسی هم مشاهده کرد و به این نتیجه رسید که دیدگاه‌های عبدالقاهر

<sup>۱</sup>- برای نمونه ر.ک: عبد القاهر الجرجانی، دلائل الاعجاز: ۸۱ و ۸۲ و ۸۳.

در این زمینه هم از آثار و دیدگاه‌های ابو علی نشأت می‌گیرد و سرچشمۀ آنها را باید در آرای ابو علی جستجو کرد. ابو علی فارسی در همین راستا در ابتدای کتاب «الإيضاح» ذیل تشریح «کلام» پس از آنکه به تعریف آن می‌پردازد، در حاشیه این مطلب چنین می‌نویسد: «کلام عبارتست از صدای‌هایی که از حروف گوش‌نواز متمایز مرتب شده و به رشته درآمده است؛ صدای‌هایی که مفید فایده بوده و سکوت بر آن پسندیده باشد و این همان چیزی است که نحویان «جمله» می‌نامند» (فارسی، ۱۹۶۹: ۹). ابو علی علاوه بر اینکه به کلام با کلیت آن به عنوان کلامی مفید عقیده دارد، مفید فایده بودن اجزای تشکیل دهنده آن را نیز از ویژگی‌های اساسی در ترکیب کلام و شکل‌گیری جمله می‌داند و معتقد است که نظم کلام زمانی خود را نشان می‌دهد که این نظم خود را از جزئی‌ترین عناصر تشکیل دهنده کلام یعنی حروف نشان دهد، ولی در هر حال این اجزاء به تنها‌ی نمی‌تواند اثری از فصاحت در آن باشد. او حتی حال مخاطب و جنبه زیبایی‌شناختی آن را نیز مد نظر قرار داده است.

از سوی دیگر عبد القاهر در تبیین نظریه نظم هم همین تلقی را مطرح کرده و در این باره اشاره می‌کند که الفاظ در حال انفراد نشانه‌هایی بیش نیستند و با کنار هم قرار دادن آنها البته براساس دلایل عقلی و منطقی، می‌توان به هدف مورد نظر دست یافت. او در «دلائل الاعجاز» به همین موضوع اشاره کرده و به نقل از عشماوی آورده است: «الفاظ در حال انفراد -که بر ساخته قراردادهای لغوی هستند- به این هدف ساخته نشده‌اند که وسیله باشند برای شناخت معانی‌ای که برآنها دلالت دارند، بلکه هدف از وضع الفاظ مفرد، ترکیب و کنار هم قرار گرفتن آنهاست تا از این طریق بتوان به فواید و اغراض مورد نظر رسید» (جرجانی، ۱۳۸۵: ۷۳ - ۷۴).

نگاه ابو علی به انفراد و ترکیب در بررسی فعل و تشریح مسند و مسند‌الیه نیز خود را نشان می‌دهد؛ از نظر او فعل زمانی نقش اسنادیت خود را می‌تواند به خوبی ایفا کند، که مسندالیه هم با آن ساختی داشته باشد و به همراه آن ترکیب ایده‌آلی را بسازند. او در مطالب مختلف به تشریح کلام و مفید بودن آن می‌پردازد و موضوعی را مطرح می‌کند که به وضوح در سخنان عبد القاهر درباره نظریه نظم نیز قابل درک است. آنجا که می‌گوید: «اما فعل آن چیزی است که به چیز دیگری اسناد شده و چیزی به آن اسناد نشده است. مثال آن: «خرج عبد الله» و «ينطلق بكر» و «اذهب» و «لاتضرب». هریک از افعال «خرج» و «ينطلق» به اسمی که بعد از آنها آمده، نسبت داده شده است و «اذهب» و «لاتضرب» نیز همین طور است که فعل در آنها به ضمیر مخاطب نسبت داده شده و مستتر است. اما اگر به فعل، فعل دیگری اسناد داده شود، مثلاً گفته شود: «ضحك خرج» و یا «كتب ينطلق» و مانند آن، کلام محسوب نمی‌شود» (همان: ۱۰). ابو علی در این عبارت‌ها به وضوح موضوع ترتیب نحوی و معانی نحوی در بافت کلام را مطرح کرده و یادآور شده است که بدون در نظر گرفتن چنین امری، نمی‌توان سخنی ساخت که گوش نواز و مفید فایده باشد.

بنابراین، می‌توان چنین نتیجه گرفت که در این زمینه نیز عبد القاهر در نظریه نظم تحت تأثیر ابو علی فارسی بوده است؛ به عبارتی دیگر در موضوع فاقد معنا بودن لفظ مفرد و لزوم چینش نیکوی آنها در کنار یکدیگر که یکی دیگر از مؤلفه‌ها و مشخصه‌های اساسی در نظریه نظم است، رد پای ابو علی فارسی به وضوح دیده می‌شود و نمونه‌های ذکر شده مؤید این موضوع است. این موضوع هرچند به صورت بسیط اما در آرای ابو علی فارسی مطرح شده بود.

#### ۴- نتایج بحث

بنابر آنچه گفته شد می‌توان نتایج مقاله را در موارد زیر خلاصه کرد: در این مقاله فرضیه تأثیر بیشتر ابو علی فارسی بر عبد القاهر جرجانی و ظهور نظریه نظم نسبت به دیگر دانشمندان اثبات شد و نتایج نشان داد که ابو علی بیشتر از هر نحوی دیگری روی عبدالقاهر جرجانی تأثیرگذار بوده است. از طرف دیگر اثبات چنین تأثیری باعث می‌شود تا دروازه جدیدی به روی نظریه تأثیرگذار نظم و تحقیقات مرتبط با آن گشوده شود.

ابو علی فارسی در ظهور نظریه نظم، نقش اساسی را ایفا کرد و راه را برای عبدالقاهر در طرح این نظریه هموار نمود. بنابراین، رگه‌های برخی از دیدگاه‌های نحوی ابو علی فارسی را می‌توان در نظریه نظم عبدالقاهر ملاحظه کرد؛ چرا که نظم در دیدگاه‌های ابو علی، تالیف کلام و پیوستن کلمات آن به یکدیگر به شیوه‌ای مخصوص و روشنی است که به قصد متكلم و معنای موردنظر منتهی شود؛ موضوعی که می‌توان از آن به شالوده نظریه «نظم» نزد عبد القاهر نیز تعبیر کرد. عناصر اصلی تشکیل دهنده نظریه نظم، تألیف، ترکیب، ترتیب، نظام و نسق است که ابو علی در آرای نحوی و بلاغی به همه این عناصر چه به صورت مستقیم و چه غیرمستقیم اشاره کرده است. از نظر عبد القاهر هر کلام و لفظ نیکو و پسندیده‌ای لاجرم باید دلیلی معلوم و معقول داشته باشد و برای صحت آن نیز دلیلی داشته باشیم. نظم صنعتی است که به عقل ارتباط نزدیک داشته باشد و نظم واحدهای زبانی، در ساختار منطقی آن بازتابی برای مضمون باشد از طرف دیگر ابو علی در قیاس عقلی شهره خاص و عام است و به واسطه قیاس‌هایش شناخته می‌شود و معتقد است که تنها زمانی که دلایل عقلی پشت یک ترکیب باشد، آن ترکیب می‌تواند در نظر مخاطب زیبا جلوه کند. قرائتها قرآنی خود بیانگر جلوه‌های دیگری از نظریه نظم است؛ چرا موضوع این قرائتها بررسی ساختارها و شیوه‌های مختلف ایراد کلام براساس قواعد دستوری به هدف دستیابی به بهترین و مناسب‌ترین عبارت است. جرجانی نیز در نظریه نظم بر سازگاری کلام با قواعد دستوری ناظر بر جنبه بافت درون‌زبانی تاکید دارد؛ با این تفاوت که ابو علی بیشتر بر بافت موقعیتی اشاره دارد که به همان بساطت و سادگی موجود در دیدگاه‌هایش برمی‌گردد. نظم در دیدگاه‌های ابو علی فارسی تالیف کلام و الحق الفاظ به یکدیگر براساس روشنی مخصوص و با نظم و ترتیبی معنا می‌شود که به قصد متكلم و هدف او منتهی شود. منظور از نظم از دیدگاه ابو علی، تفاوت‌های ظریف

در معانی میان ویژگی‌های ترکیب‌ها است. وی نظم را به موقعیتی که کلام برای آن سوق داده شده، ربط می‌دهد و ارتباط اعراب با نظم و ترکیب نزد ابو علی روشن است توضیح مدلول کلام بر اساس اعراب و نظم کلام نیز به مفهوم نظم از نگاه ابو علی وارد می‌شود؛ همین مفهوم در نظریه نظم جرجانی هم مطرح شده است. ابو علی نحو را از معانی وضعی و قاموسی خارج و به صورت کاربردی و در قالب بافت کلام به کار برد و عبد القادر جرجانی نیز ادمه دهنده و تکمیل کننده همین راه بود که در قالب نظریه نظم خود را نشان داد. ابو علی همانند جرجانی، به وضوح موضوع ترتیب نحوی و معانی نحوی در بافت کلام را مطرح کرده و یادآور شده است که بدون در نظر گرفتن چنین امری، نمی‌توان سخنی ساخت که گوش نواز و مفید فایده باشد.

### فهرست منابع و مصادر

- ابولیل، امین (۱۴۲۷ق). *البيان والقرآن*، درسهٔ تأصیلیّة فنیّة. عمان: دار البركة.
- آریان، حمید (۱۳۹۲هـ). «معنا و مبنای عقل گرایی معتزله در تفسیر قرآن». *قرآن شناخت*، سال ششم، شماره اول، پیاپی ۱۱، ص ۵-۲۵.
- جرجانی، ابوبکر عبدالقاهر بن عبدالرحمن (۱۹۸۴م). *دلائل الاعجاز*. (تحقيق: حمد التنجي). بيروت: دار الكتاب العربي.
- الجرجانی، عبدالقاهر (۲۰۰۷م). *المقتصد فى شرح التكميله* (چاپ اول). تحقيق: احمد بن عبدالله بن ابراهيم الدويش.
- جمعه، بیان شاکر وموسى، صاحب رشید (۲۰۱۱م). «التعدد في المعنى بين القراءات القرآنية ونظرية النظم». *كلية التربية الأساسية*، العدد السبعون، ۱ - ۲۴.
- الجندی، درویش (۱۹۶۰م). *نظرية عبدالقاهر في النظم*. القاهرة: مكتبة نهضة مصر بالفجالة.
- خلیفه، عبود (۲۰۱۰م). *علاقة الدرس النحوی بالدرس البلاغی عند عبدالقاهر الجرجاني*. (رسالة الماجستير). السنة الجامعية ۲۰۰۹ - ۲۰۱۰م.
- الدمیاطی، بدالدین (۲۰۱۱م). *نזהه الأدباء و تحفة الظفراء*. (المحقق و المترجم: محمد ابوشهدہ و عبدالستار الغنیمی). بيروت: دار الكتب العلمية.
- رضایی، غلام عباس؛ و یاری، شیرکو (۱۳۸۹هـ). «*قياس و سماع نحوی از دیدگاه ابو علی فارسی*». زبان و ادبیات عربی (مجله ادبیات و علوم انسانی سابق)، شماره سوم- پاییز و زمستان ۱۳۸۹هـ، ص ۶۷-۹۳.
- الرمانی، ابوالحسن علی بن عیسی (۱۹۵۶م). *النکت في اعجاز القرآن ضمن ثلاثة رسائل في اعجاز القرآن*. (تحقيق: محمد خلف الله و محمد زغلول سلام). مصر: دار المعارف.
- الربیدی، محمد بن الحسن (۱۹۵۴م). *طبقات النحوين واللغويين*. (تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهیم). قاهره: مطبعة السعادة.
- سیوطی، جلال الدین (۱۳۲۷هـ). *همع الهوامع*. قاهره: مطبعة السعادة.

- شلبي، عبدالفتاح اسماعيل (۱۹۸۹م). ابو على الفارسي؛ حياته و مكانته بين أنماط التفسير العربية وآثاره في القراءات والنحو. المملكة العربية السعودية: منشورات دار المطبوعات الحديثة.
- صمو، حمادي (۱۹۸۱م). التفكير البلاغي عند العرب أنسسه وتطوره إلى القرن السادس. تونس: منشورات الجامعة التونسية.
- ضيف، شوقي (۲۰۲۰م). المدارس النحوية (چاپ هفتم). مصر: دار المعرف.
- العشماوي، محمد زكي (۱۳۸۵ھ.ش). «نظرية نظم امام عبدالقاهر جرجاني». (ترجمة و تحقيق: محمد هادي مرادي). زبان و ادب، شماره ۲۹، سال نهم، ص ۷۰-۹۵.
- عمار، احمد سيد محمد (۱۹۹۸م). نظرية الإعجاز القرآني وأثارها في النقد العربي القديم (چاپ اول). بيروت: دار الفكر المعاصر.
- عيد، فوزي السيد عبد ربه (۱۹۸۹م). البحث البلاغي عند أبي على الفارسي وأثره في الدراسات البلاغية. قاهرة: مطبعة الحسين الإسلامية.
- الفارسي، ابو على (۱۹۶۹م). الايضاح/القصدى (چاپ اول). حققه و قدم له الدكتور حسن شاذلى فرهور. ۱۹۶۹-۱۳۸۹م. (العسكريات ۸۳).
- الفارسي، ابو على (۲۰۰۳م). الإغفال. (تحقيق عبدالله بن عمر الحاج ابراهيم). ابوظبى: المجمع الثقافي.
- الفارسي، ابو على (۲۰۰۴م). المسائل الشيرازيات. (تحقيق: حسن بن محمود هنداوي). المملكة العربية السعودية: كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع.
- الفارسي، ابو على (۲۰۰۷م). الحجۃ في علل القراءات السبع. (تحقيق: شيخ عادل احمد عبدالموجود والشيخ على محمد معوض و احمد عيسى حسن المعصراوى). بيروت: دار الكتب العلمية.
- الفرزدق، همام بن غالب بن صعصعة ابوفراس (۱۹۸۷م). ديوان الفرزدق. (تحقيق: على فاعور). بيروت: دار الكتب العلمية.
- القططى، جمال الدين ابي الحسن على بن يوسف (۱۹۸۶م). انباء الرواية على انباء النحاة. (تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم). قاهره: دار الفكر العربي.
- مصطفى، ابراهيم والآخرين (۱۴۱۰ھ). المعجم الوسيط. استانبول: دار الدعوة.
- معاشى، عبدالرحمن (۱۲۲۰م). منهجه الاحتجاج للقراءات القرآنية عند أبي على الفارسي من خلال كتابه «الحجۃ للقراء السبع». (أطروحة الدكتوراه). جامعة الحاج لخضر- باتنة، الجزائر.
- منير، سلطان (۱۹۸۶م). إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة. الإسكندرية: منشأة المعارف.
- مير، محمد تقى (۱۳۸۶ھ.ش). بزرگان نامى پارس. شيراز: انتشارات دانشگاه شيراز.
- الهادى، سمیة (۲۰۱۴م). «نظرية النظم عند عبدالقاهر الجرجاني، ومفاهيم البنية في الاصطلاح النبدي البنّيوي». المعارف، السنة التاسعة، العدد ۱۷، ۳۶۹ - ۳۸۲.



## تجلي قرآن در رمان «رؤوس الشياطين» اثر أيمن العتوم

محمد رضا عزيزی پور<sup>۱</sup> (استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران)

مرشد نادری (کارشناس ارشد زبان و ادبیات عربی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران)

تاریخ الوصول: ۱۴۰۰/۰۴/۱۴

صفحات: ۱۲۱-۱۳۸

تاریخ القبول: ۱۴۰۰/۰۷/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۲۶

### چکیده

قرآن کریم تأثیرگذارترین کتاب بر زندگی و ادبیات مسلمانان است که الفاظ، مضامین و اسلوب‌های آن به صورت‌های مختلف در تألیفات ادبیان مسلمان متجلی شده است. أيمن العتوم نویسنده و شاعر اردنه در نوشته‌های خود به صورت‌های مختلف از قرآن کریم بهره می‌گیرد. تا آن جا که حتی اسم رمان‌های او همه برگرفته از قرآن هستند. رمان «رؤوس الشياطين» یکی از تألیفات اوست که درباره ساختاری سخن می‌گوید که از کودکی در افکار مختلف سرگردان بوده و سرانجام این افکار را از ذهن خود پاک می‌سازد و انسان خوبی می‌گردد. به کارگیری قرآن در آثار وی اساساً سرچشمۀ در ارتباط معنوی همه مسلمانان با قرآن کریم دارد و باید گفت که بررسی و تحلیل کاربرد قرآن در آثار ادبیان مسلمان از آن جا که به شناخت حدود تأثیرگذاری قرآن در ادبیات مسلمانان می‌انجامد، حائز اهمیت است. این تحقیق که در نظر دارد تا شیوه نویسنده مذکور را در به کار بردن قرآن تحلیل و بررسی کند، با روش توصیفی تحلیلی صورت گرفته است و نشان می‌دهد که وی در رمان مذکور به سه شیوه از قرآن کریم بهره گرفته است: اول نقل قول مستقیم از قرآن، دوم کاربرد بینامتنی از عبارات قرآنی و سوم ذکر هدفمند نام قرآن در میان کتب شناخته‌شده‌ی ادبی، فلسفی و غیره.

**کلید واژه‌ها:** قرآن، بینامتنی، رمان «رؤوس الشياطين»، أيمن العتوم.

## تجلي القرآن في رواية رؤوس الشياطين لأيمن العتوم

### الملخص

لا شك أن القرآن الكريم أكبر مؤثر على حياة وأدب المسلمين حيث تجلت ألفاظه ومعانيه وأساليبه في آثار ومؤلفات الأدباء الإسلاميين. أيمن العتوم الكاتب والشاعر الأردني استفاد من القرآن الكريم بصور مختلفة في آثاره حتى أن اسم بعض رواياته مقتبس منه. رواية «رؤوس الشياطين» إحدى قصصه التي تبحث هذه الدراسة عن تجلي القرآن فيها. يتحدث الكاتب فيها عن شخصية رجل عبقرى عاش متجرراً منذ صباحه بين الأفكار المختلفة مذبذباً بين هذه و تلك

<sup>۱</sup> نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: azizipour75@yahoo.com

وأخيراً يمحو تلك المواجهات من ذاكرته و يصير إنساناً صالحًا محبوأً بين الناس. إن اقتباسه وإفادته من القرآن الكريم في آثاره يرجع و ينبع أساساً من العلاقة المعنوية التي يمتلكها جميع المسلمين تجاه القرآن الكريم. ينبغي علينا أن نشير أن دراسة استخدام القرآن في آثار الأدباء الإسلاميين لها أهميتها حيث أنها تؤدي إلى معرفة نسبة تأثير القرآن على أدب المسلمين. يسعى هذا البحث مستفيداً من المنهج الوصفي التحليلي حتى يوضح و يدرس أساليب الكاتب المختلفة الملهمة من القرآن الكريم مبيناً أنه في رواية «رؤوس الشياطين» استفاد منه بأشكال مختلفة إما بصورة مباشرة وإما بصورة التناص و إما ذكر اسم القرآن الكريم متعمداً بين الكتب المعروفة أدبياً و فلسفياً وغيرها.

**الكلمات الرئيسية:** القرآن، التناص، رواية "رؤوس الشياطين"، أيمن العتوم.

## ۱- مقدمه

بی‌شک قرآن کریم بزرگ‌ترین و تأثیرگذارترین کتاب بر زندگی و ادبیات مسلمانان است که هم الفاظ و هم معانی آن در تألیفات نویسنده‌گان مسلمان به صورت‌های مختلف تجلی یافته است. نویسنده‌گان مسلمان را شیوه بر این بوده است که در نوشتۀ‌هایشان با نقل قول مستقیم از قرآن یا با جمله‌سازی با الفاظ و معانی قرآنی، ارتباط‌شان را با کتاب آسمانی خویش حفظ کرده و نیز با این کار به تألیفات خود ارزش و زیبایی ادبی و معنوی بیشتری داده‌اند. در یک شیوه‌ی معمول، نقل قول مستقیم از آیات قرآن به منظور تأکید یا گوشزد کردن همان معانی مد نظر قرآن به کار می‌رود. گرچه در رمان‌ها کمتر با چنین رویکردی مواجه هستیم، اما باید دانست که در رمان‌ها نیز این روش به کلی متروک نیست. از جمله رمان‌های دکتر نجیب گیلانی و دکتر آیمن العتوم از این روش بهره برده‌اند. اما شیوه‌ی دیگر که در عصر ما بیشتر در معرض پژوهش‌های ادبی قرار دارد، تناص‌یا همان بینامتنیت است، که مصاديق آن در ادبیات به مراتب بیش از روش اول به چشم می‌خورد و نیز اهمیت زیادی نزد پژوهشگران دارد. البته در بخش‌های آتی بیشتر به این موضوع پرداخته خواهد شد. بررسی کاربردهای قرآنی در آثار یک نویسنده در شناساندن گرایش‌های فکری او مؤثر است و به تبع آن حداقل یکی از امور مهم در درک نوشتۀ‌های او را برای خوانندگان فراهم می‌سازد. همچنین باید دانست که بررسی شیوه‌های کاربرد قرآن در کتب نویسنده‌گان مسلمان بیش از پیش رسوخ قرآن را در ادبیات مسلمانان نمایان می‌سازد و زوایای پنهان آن را بر همگان برملا می‌کند.

Roman «رؤوس الشياطين» اثر آیمن العتوم از زندگی یک شخصیت نابغه‌ی تخیلی سخن می‌گوید که از بدو تولد میان اندیشه‌ها و برداشت‌های مختلف که دیگران از او دارند، دچار سردرگمی شده و نمی‌تواند خود را بیابد. از جانی اندیشه‌های کمونیستی و شراب‌خواری و فلسفه‌های پدرش و از جانب دیگر نصیحت‌های مادرش به او برای بازگشت به خدا و از جانی هم چند دیدگاه و حادثه‌ی مختلف که در میان جامعه برای او رخ می‌دهد، هریک او را به سویی می‌کشد و او نمی‌تواند شخصیت حقیقی خود را میان این همه تصورات که از او دارند، پیدا کند؛ تا جایی که متناسب با هر کدام از برداشت‌های دیگران از شخصیت او، یک اسم جدید برایش انتخاب می‌کنند. بدین ترتیب تعداد نام‌های او به شش اسم می‌رسد: مارکس، صالح، ندیم، حافظ، ابن‌عباس و ابونواف. او ابتدا در مسیر پدر گام نهاده و به فلسفه و ادبیات روی می‌آورد و همچون پدرش به شراب‌خواری و شیره‌ی خشخاش واپستگی پیدا می‌کند و شراب و شیره را حکمت‌بخش می‌داند و نصیحت‌های مادر را خرافات یک پیرزن تلقی می‌کند. او پس از مرگ پدر و مادر، راهی پایتخت کشورش اردن می‌شود و با توهمندی‌های خود زندگی فلاکت‌بارش را همراه یک قورباغه در اتاقی از یک هتل ارزان‌قیمت و کثیف ادامه می‌دهد و هیچ مونسی جز همان قورباغه ندارد. او که پزشک حاذقی است، در نهایت با

شکست دادن تک تک شخصیت‌های القا شده، خود را باز می‌یابد و با تشکیل خانواده و سر و سامان دادن به زندگی از درد و رنج‌هایی که تمام عمر گریبانگیرش بود، رهایی می‌یابد و به شخصی محبوب تبدیل می‌شود و در روستای خود مطبی بنا کرده و به معاینه و درمان بیماران می‌پردازد. ظاهراً نویسنده می‌خواهد این موضوع را در رمان خود متذکر شود که هر فرد فقط با تکیه بر شخصیت حقیقی خود می‌تواند درست زندگی کند و کسانی که به هر دلیلی شخصیت‌هایی غیر از شخصیت واقعی خود را برای سبک زندگی کردن انتخاب می‌کنند، دچار سردرگمی می‌شوند و نمی‌توانند زندگی صحیحی داشته باشند.

### ۱- پرسش‌های پژوهش

پرسش‌های این پژوهش از قرار ذیل است:

۱) تجلی قرآن در رمان «رؤوس الشیاطین» به چه صورت‌هایی است؟

۲) کدام رابطه‌ی بینامتنی در این رمان بیشتر به چشم می‌خورد؟

با توجه به پرسش‌های عنوان شده، اهداف مقاله عبارتند از: بیان چگونگی تجلی قرآن در رمان مذکور و کشف روابط بینامتنی آیات قرآنی در این رمان. این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی صورت گرفته است و گرچه قسم اعظم آن را بررسی روابط بینامتنی تشکیل می‌دهد، اما دو مورد دیگر از کاربردهای قرآنی -غیر از کاربرد بینامتنی- بررسی شده تا شیوه‌ی نویسنده در به کارگیری قرآن در رمانش به صورت کامل‌تر و واضح‌تری بررسی و شناخته شود. بدین منظور گزیده‌هایی برای هر یک از شیوه‌های تجلی قرآن در رمان انتخاب شده و سپس بررسی‌های لازم و مقایسه با آیات قرآنی مربوطه صورت گرفته است.

### ۲- پیشینه‌ی پژوهش

در مورد آثار آیمن العتوم پژوهش‌های زیادی صورت نگرفته است. برخی از اندک پژوهش‌های انجام شده چنین است:

عباس یداللهی فارسانی (۱۳۹۸) در مقاله‌ی «الإنزال الدلالي في شعر آيمن العتوم، ديوانه "خذني إلى المسجد الأقصى" نوذجاً»، مجله‌ی ادب عربی، نشان داده است که العتوم از آشنایی‌زدایی برای بیان اندیشه‌های قومی و آزادی‌خواهی بهره برده است.

این نویسنده (۱۳۹۷) در مقاله‌ی دیگری با عنوان: «الأفساط التراثية في شعر آيمن العتوم (ديوان خذني إلى المسجد الأقصى نوذجاً)»، مجله‌ی آداب الكوفة، میراث تاریخی و دینی و ادبی را در شعر آیمن العتوم بررسی کرده است.

کواری علی (۲۰۱۹) در مقاله‌ی «مظاہر أدب المقاومة في ديوان نبوءات الجائعين لأيمن العتوم»، مجله‌ی الباحث، ضمن بیان گوشه‌هایی از زندگی و آثار شعری أیمن العتوم، به تحلیل مظاہر مقاومت در این دیوان پرداخته است.

فیصل غوادره (۲۰۱۵) در مقاله‌ی «صورة الأقصى في شعر أيمن العتوم من خلال قصائده (خذني إلى المسجد الأقصى، يا قلب أمتنا، ملحمة الأقصى) ديوانه (خذني إلى المسجد الأقصى) غوذجاً»، مجله‌ی الجامعه الإسلامية للبحوث الإنسانية، صورت تاریخی و دینی مسجد الأقصی و جایگاه آن را نزد مسلمانان بررسی کرده و اصلی‌ترین رنج‌های مسجد الأقصی را در شعر أیمن العتوم به تصویر کشیده است.

طبق بررسی‌های انجام شده که ذکر قسمتی از آن در پیشینه گذشت، تا کنون پژوهش مستقلی در زمینه‌ی کاربردهای قرآنی در رمان «رؤوس الشياطين» صورت نگرفته است. لذا پژوهش پیش رو در این مورد به بحث و بررسی می‌پردازد تا شیوه‌های کاربرد قرآنی را در رمان مذکور شناسایی کرده و روابط بینامتنی آیات قرآنی را مورد دقت و بررسی قرار دهد.

## ۲- چارچوب نظری

### ۱-۲- بینامتنیت

دو صورت از کاربرد قرآن در یک اثر ادبی متصور است؛ یکی نقل قول مستقیم از آیات قرآنی و دیگری ساختن جملات و عبارات دلخواه با استفاده از الفاظ و معانی قرآنی. در حالت اول آن‌چه انتظار می‌رود این است که کسی که به نقل آیات می‌پردازد، همان معانی مورد نظر در قرآن را تکرار و تأکید کند. البته نویسنده می‌تواند در خلال این کار اهدافی را دنبال کند که بسته به خواست نویسنده این اهداف با هم تفاوت دارند. من جمله می‌تواند برای نشان دادن برداشت خود از مطلب منقول، آن را در سبک و سیاقی که خود می‌خواهد جای دهد و بدین ترتیب به صورت نامحسوس آرای خود را در خلال این نقل قول القا کند.

اما در حالت دوم نویسنده از عبارات و معانی قرآنی بهره می‌گیرد و پیکره‌ی کلام خود را با استفاده از این اصطلاحات و معانی می‌سازد. این امر همان بینامتنیت است که ژولیا کریستوا به عنوان مطرح کننده این نظریه، آن را امری لاینفک از تمام متن‌ها می‌داند و «از دیدگاه او هر متنی یک مجموعه‌ی معرف کاری است که از نقل قول‌ها ساخته می‌شود. هر متنی به منزله‌ی تغییر یافته‌ی متن‌های دیگر است» (ویکی، ۱۳۸۱: ۵). «بینامتنیت به معنی تشکیل شدن یک متن جدید از متون گذشته یا معاصر است، به گونه‌ای که متن جدید خلاصه‌ی تعدادی از متونی است که مرز بین آن‌ها از بین رفته است، و چنان بازسازی شده که از متون قبلی فقط ماده‌ی آن‌ها باقی مانده است و اصل آن مخفی شده و فقط متخصصان و اهل فن آن را تشخیص می‌دهند» (عزام، ۱: ۲۰۰۱).

«گفته می شود که اصطلاح بینامنیت برای نحسین بار توسط ژولیا کریستوا در سال ۱۹۶۶ و ۱۹۶۷ در مجله های «Tel-quel» و «critique» مطرح شد» (انجینو، ۱۹۸۷: ۱۰). او این اصطلاح را پس از بررسی اندیشه های باختین مطرح کرد (مکاریک، ۱۳۸۵: ۷۲). علمای قدیم بلاغت هم در تعریف تعدادی از اصطلاحات بلاغی مفاهیمی نزدیک به مفهوم بینامنیت را ذکر کرده اند. مثلاً در تعریف اقتباس گفته اند: «اقتباس به معنی استعمال کلام بر چیزی از قرآن و حدیث است» (حلبی، ۱۹۸۰: ۳۲۳)، با توجه به این که بینامنیت سه رکن دارد: متن پنهان (غائب)، متن حاضر و روابط بینامنی، و این که گذار از متن غائب به متن حاضر توسط روابط بینامنی تبیین می شود (میرزای، ۱۳۸۸: ۳۰۵)؛ باید دانست که بازسازی متن غائب یا حضور آن در متن حاضر توسط سه قانون به نام قوانین سه گانه‌ی بینامنی صورت می گیرد که عبارتند از: قانون اجترار (نفی جزئی)، قانون امتصاص (نفی متوازی) و قانون حوار (نفی کلی) (موسی، ۲۰۰۰: ۵۶). «اجترار یا نفی جزئی آن است که نویسنده در متن حاضر قسمتی از متن غایب را ذکر می کند و سپس آن را در متن حاضر ادامه می دهد. در اجترار ابداع کمتر است» (عزم، ۲۰۰۵: ۱۱۶). «امتصاص یا نفی متوازی که از اجترار برتر است، عبارت است از این که نویسنده متن پنهان را پذیرفته و طوری به کار می برد که جوهرهای آن دگرگون نشود» (موسی، ۲۰۰۰: ۵۶). اما در حوار یا نفی کلی که مهم ترین رابطه‌ی بینامنی است، نویسنده متن غایب را کاملاً بازسازی می کند و آن را در خلاف معنای متن غایب به کار می گیرد. این کار غالباً ناخودآگاه رخ می دهد (وعلله، ۲۰۰۵: ۳۷).

## ۲-۲- گذری کوتاه بر زندگی آیمن العتوم

دکتر «آیمن علی حسین العتوم» از شعرای بزرگ در ادبیات معاصر اردن است که سال ۱۹۷۲ در اردن در خانواده‌ای مسلمان و فرهنگی دیده به جهان گشود. پدرش استاد زبان عربی و یکی از افراد وابسته به جنبش اسلامی در اردن بود که تاثیر بسزایی بر شخصیت، گرایشات سیاسی، اجتماعی، و ادبی وی داشته است. وی در دانشگاه اردن در سال ۲۰۰۷ م به کسب مدرک دکترا در گروه زبان و ادبیات عربی نایل آمد. او «دستاوردهای ادبی ارزندهای دارد که بیشتر آنها پیوند راسخی دارند با اندیشه‌ی پایداری و مقاومت و ترسیم حوادث سرزمین‌های اسلامی - به ویژه فلسطین اشغالی - از جمله بلایا و انقلاب‌ها و کشتارهای وحشیانه در این سرزمین‌ها» (یداللهی فارسانی، ۱۴۴۰: ۵۰۸ - ۵۰۹؛ ۲۰۱۵: ۳۰). دکتر آیمن العتوم درباره‌ی مسئولیت ادبیات می گوید: «رسالت ادبیات مقاومت است، و باید هر تحصیل کرده‌ای این رسالت را حمل کرده و بر عهده بگیرد. فرهنگیان عرب موظفند که قصاید و نوشته‌هایشان در مسیر ضد اشغال و ضد عادی‌سازی روابط با اشغالگران و همگام با مقاومت و رسالت مقاومت باشند» (موقع المركز الفلسطینی للإعلام، ۲۰۰۸، فلسطین). وی نویسنده و شاعری توانمند است که آثار نظم و نثر بسیاری تألیف نموده است. نام رمان‌های او همگی مقتبس

از آیات قرآن کریم است؛ از جمله: «رَوْسُ الشَّيَاطِينَ»، «تَسْعَةُ عَشْرَ»، «أَنَا يُوسُفُ»، «إِسْمَهُ أَحْمَدُ»، «أَرْضُ اللَّهِ»، «يَا صَاحِبِي السَّجْنِ»... از دیوان‌های شعری او هم می‌توان «الزنابق»، «خذنی إلى المسجد الأقصى»، «نبوءات الجائعين» و «قلبي عليك حبيبي»... را نام برد.

### ۳- تحلیل

#### ۱- عنوان کتاب و روابط بینامتنی در آن

همان طور که پیداست، نام این رمان مقتبس از این آیه‌ی کریمه است: **﴿طَلَعُهَا كَانَهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينَ﴾** (صفات/۶۵). «شکوفه و میوه‌ی آن انگلار کله‌های شیاطین است» (خرم‌دل، ۱۳۸۹: ۹۴۰). این آیه درخت زقوم را توصیف کرده و شکوفه‌ها و میوه‌های آن را به کله‌های شیاطین تشبیه نموده است. رؤوس الشیاطین در این آیه نماد نهایت رشتی قیافه است (همان). این آیه برای توصیف زشتی آن درخت از واژه‌ای استفاده نموده است که معنی آن برای همه مبهم است، چراکه کسی سرهای شیاطین را ندیده تا شکل آن را تصور کند. این امر بدین خاطر است تا آیه‌ی کریمه، تصویرسازی آن درخت را به خواننده واگذار کند، چرا که وصف کله‌های شیاطین در ذهن همگان یک تصویر بسیار زشت ایجاد می‌کند و هر کس آن‌چه را که در ذهن خود زشت می‌شمارد، برای فهم این آیه تصور می‌کند.

اما در مورد علت نام‌گذاری رمان به «رؤوس الشیاطین» باید گفت که نویسنده در فصل نهم رمان، اوضاع و احوال شخصیت اصلی داستان را بعد از وفات مادرش بیان می‌کند (قبلًا بیان شد که شخصیت اصلی در این رمان شش اسم دارد؛ چنین توصیف می‌نماید که بعد از مرگ مادرش به اتاق او رفت و او را آن جا نیافت، سپس می‌گوید: «ونظر إلى النافذة فرأي رؤوساً كثيرةً تتسلق على الرُّجاج، مغفرةً للأفواه، مفتوحةً الأعين، وأسنانها تلمع على ضوء النجوم، كأنها رؤوسُ الشياطين، وميَّز من بينها اجتثَ التي كان يسرقُها، كانت تستغيثُ، وتصرُخُ، وتلعنُ، وصرخ هو بِدوره: ارحلَ أيتها الرؤوس العفنةُ ...» (العتوم، بی‌تا: ۹۷). ترجمه: به پنجه نگاه کرد، سرهای زیادی را دید که از شیشه بالا می‌رفتند، دهان و چشم‌هایشان باز بود و دندان‌هایشان جلوی تابش ستارگان برق می‌زد، گویی سرهای شیاطین بودند. سرها و جسد‌هایی را که داشت می‌رزید، شناسایی کرد، آن‌ها کمک می‌خواستند، داد می‌زند و نفرین می‌کردن، او نیز به نوبه‌ی خود فرباد زد: گم شوید ای سرهای متعفن. نویسنده در چند جای دیگر از کتاب همین تصویر را تکرار می‌کند.

با توجه به آن‌چه بیان شد، مقصود نویسنده از رؤوس الشیاطین معنایی است که خودش آن را توصیف می‌کند و تصویری از آن را برای خوانندگان ارائه می‌دهد. در حالی که در آیه‌ی قرآنی هیچ توصیفی برای آن ذکر نشده و صرفاً مقصود قرآن از این عبارت نهایت رشتی درخت زقوم و

میوه‌های آن است. بنابراین آیمن العتوم همان معنای قرآنی را (نهایت زشتی) مد نظر داشته و از جانب خودش نیز تصویرسازی‌ها و توصیف‌های بیشتری به معنای عبارت مذکور افزوده است. پس می‌توان گفت در نام‌گذاری رمان، رابطه‌ی بینامتنی نفی متوازی (امتصاص) است.

مطلوب دیگری که در رابطه با وجه تسمیه‌ی کتاب به ذهن می‌رسد، آن است که نویسنده می‌خواهد بگوید اگر انسان شخصیت‌هایی غیر از شخصیت حقیقی خود را اتخاذ کند و انتظار داشته باشد که توانایی‌های دیگران در وی تجلی یابد، همین امر از حیث زشتی مانند رؤوس الشیاطین است و این شخصیت‌های غیر حقیقی مانند چهره‌های زشت کله‌های شیاطین برای انسان ناپسند و قبیح است.

### ۲-۳- ذکر هدفدار نام قرآن در بین کتب مشهور ادبی و فلسفی و غیره

یکی از صور تجلی قرآن، ذکر هدفدار نام قرآن، در این رمان است. نویسنده به طور عامدانه و هدفمند گاهی در رمان خود، نام قرآن را در همراه با کتابهای فلسفی و ادبی و غیره ذکر می‌کند. او به طور مشخص از این کار هدفی را پیگیری می‌نماید. با نگاهی کوتاه به شیوه‌ی نام‌گذاری رمان و صبغه‌ی اسلامی نوشته‌های مؤلف مشخص می‌شود که هدف او از این کار چیزی جز این نیست که خوانندگان متأثر از افکار و فلسفه‌های غیر اسلامی را به اهمیت قرآن گوشزد کند. او بدون این که به صراحت از قرآن تمجید کند، فقط با ذکر نام قرآن در میان کتب شناخته شده‌ی ادبی و فلسفی و... به صورت غیر صریح حسن قرآن را به خواننده القاء می‌نماید. این روش در تشویق خوانندگان رمان برای خواندن قرآن یک شیوه‌ی خلاقانه است و در عین حال نکته‌ای را هم به طور ضمنی در بر دارد که عبارت است از تشویق به تأمل در قرآن. چیزی که بیشتر این امر را تأکید می‌کند تصریح مؤلف است بر ذم کسانی که قرآن را نمی‌فهمند. او درباره‌ی شخصیت اصلی رمان -بعد از این که او خانه و همه چیز خود را به آتش می‌کشد- می‌گوید: «وَهَا هُوَ قَدْ غَادَرَ الْقَرِيَةَ الْمُنْسِيَةَ؛ قَرِيَّتِهِ الَّتِي يَعِيشُ أَهْلُهَا خَارِجَ الزَّمْنِ كَمَا كَانَ يَعْتَقِدُ، تُعَانِي مِنَ التَّخْلُفِ، وَمِنَ الْأَوْهَامِ الَّتِي تُؤْمِنُ بِهَا، وَمِنَ الْحَكَايَاتِ الْحَرَقَاءِ الَّتِي تَحْكُمُ طَرِيقَةَ عِيشَهَا، الْقَرِيَّةِ الَّتِي يَقِيلُ أَهْلُهَا يَدَ الشَّيْخِ لَأَنَّهُ يَعْلَمُهُمْ حِرَوفَ الْقُرْآنِ دونَ أَنْ يَفْقَهُوا شَيْئًا...» (همان: ۱۲۳). ترجمه: او الآن روستای فراموش شده را ترک کرده است؛ روستایی که ساکنانش به گمان او، خارج از زمان زندگی می‌کرند، روستایی که از عقب افتادگی رنج می‌برد و مردم آن به خاطر توهمناتی که به آن ایمان داشتند و داستان‌های ابله‌هایی که بر روش زندگی‌شان حاکم بود، در رنج بودند؛ روستایی که مردمش دست شیخ را می‌بوسیدند به خاطر این که به آن‌ها حروف قرآن را می‌آموخت، بدون این که چیزی از آن بفهمند... .

ملحوظه‌ی می‌شود که نویسنده چگونه خواندن بدون تأمل قرآن را از طریق بیان اندیشه‌های شخصیت اصلی داستان نکوهش می‌کند. او همچنین گام به گام مقدمات را در رمان خود فراهم

می‌کند تا جایی برای ذکر قرآن در رمانش باز کند؛ بدین منظور ابتدا اختلاف پدر و مادر شخصیت اصلی داستان را در شیوه‌ی تربیت او بیان می‌کند و می‌گوید پدر او به شراب‌خواری اعتیاد داشت و کتب فلسفی را مطالعه می‌کرد و خواهان این بود که فرزندش هم همین‌طور زندگی کند. در مقابل، مادرش او را در همان کودکی نزد شیخی برد تا قرآن را به او بیاموزد. هنگامی که شیخ استعداد شگرف او را در حفظ قرآن می‌بیند، به او می‌گوید: «... وَسَأُسْأِيْكَ أَبْنَ عَبَّاسٍ» (همان: ۱۱). از این‌جا نام ابن عباس هم به نام‌های شخصیت اصلی رمان اضافه می‌شود. در ادامه می‌گوید: «بَعْدَ سَنَةٍ كَانَ الصَّبِيُّ قَدْ حَفَظَ الْقُرْآنَ كَامِلًا وَبَعْدَ سَنَةً أُخْرَى كَانَ قَدْ حَفَظَ عَدْدًا مِنَ التَّفَاسِيرِ، وَاسْتَوْقَفَ الشَّيْخُ أَكْثَرَ مِنْ مَرَةٍ عِنْدَ الْأَرْقَامِ الَّتِي تَنْتَشِرُ فِي الْقُرْآنِ اِنْتَشَارًا وَرُوْدَ الرَّبِيعِ فِي السَّهْلِ الْفَسِيحِ»، وَسَأَلَهُ: مَلَّاذا «يَحْمِلُ عَرْشَ رِبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَّةً؟ لَمْ لَمْ يَكُونُوا عَشْرَةً؟ مَلَّاذا هَذَا الرَّقْمُ بِالذَّاتِ؟ وَسَأَلَهُ: مَلَّاذا «بَعْثَنَا مِنْهُمْ أَثْيَ عَشْرَ نَفِيَّاً؟ لَمْ لَمْ يَكُونُوا عَشْرِينَ؟ ... وَلَمْ يَجِدْ الشَّيْخُ جَوَابًا شَافِيًّا يُجِيبُ بِهِ عَنْ أَسْئَلَتِهِ» (همان: ۱۲ - ۱۳).

ترجمه: بعد از یک سال کودک تمام قرآن را حفظ کرد و یک سال بعد هم تعدادی از تفاسیر را حفظ نمود. او شیخ را چند بار برای ارقامی که در قرآن به سان گل‌های بهاری - که در دشت وسیع پراکنده شده‌اند - متوقف ساخته و از او پرسید: چرا «یَحْمِلُ عَرْشَ رِبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَّةً؟» چرا ده نفر نبودند؟ چرا دقیقاً این عدد؟ همچنین از او پرسید: چرا «بَعْثَنَا مِنْهُمْ أَثْيَ عَشْرَ نَفِيَّاً؟» چرا بیست نفر نبودند؟ ... و شیخ جواب قانع‌کننده‌ای برای سؤالاتش نداشت.

در این‌جا نویسنده مشخصاً دارد فضایی را ایجاد می‌کند که به او اجازه دهد تا از قرآن در رمان خود یاد کند. او در ابتدا چنین صحنه‌پردازی می‌نماید و آن کودک را تابغه‌ای معرفی می‌کند که قرآن را حفظ کرده و تفاسیر مختلف قرآن را فرا می‌گیرد. اما در ادامه‌ی داستان راه پدرش را در شراب‌خواری و ادبیات و فلسفه پی می‌گیرد. لکن در نهایت داستان پس از تحمل مشقت‌های فراوان که در زندگی او پیش می‌آید، بالاخره دوباره به همان مسجد می‌رود که در آن قرآن را فرا گرفته است و دوباره قرآن را تلاوت می‌کند.

نویسنده با این مقدمه‌سازی‌ها می‌خواهد آرام آرام زمینه را فراهم کند تا گهگاهی از قرآن در رمان خود نام ببرد؛ همان‌طور که ذکر نام ابن‌عباس هم برای همین منظور است. چون همان‌طور که می‌دانیم در میان یاران پیامبر، ابن‌عباس به عنوان مفسری برجسته مطرح است. در ادامه‌ی همین مبحث می‌گوید: «وَلَمْ يَلِجِ الْوَلُدُ عَامَهُ الرَّابِعَ عَشَرَ حَتَّى كَانَ يَحْفَظُ دِيَوَانَ امْرَيِ الْقَيْسِ وَالْمَعْلَقَاتِ وَدِيَوَانَ الْمَتَّبِيِ وَالْبَحْرَيِ وَأَيِّ قَامَ وَأَيِّ نُوَاسَ وَأَيِّ الْعَتَاهِيَةِ وَالْبَيَانَ الشُّبُوْعِيِّ وَالْفَيَّةِ ابْنِ مَالِكٍ وَالْقُرْآنَ الْكَرِيمَ وَ...» (همان: ۱۷). ترجمه: هنوز چهارده سالش نشده بود که دیوان امرؤ‌القیس و معلقات و دیوان متلبی و بحتری و ابوتمام و ابونواس و ابوالعتاهیه و مانیفست حزب کمونیست و الفیهی ابن‌مالک و قرآن و ... را حفظ کرد.

نویسنده در اینجا با آوردن نام قرآن در میان این کتابها که هر کدام در بردارنده‌ای اندیشه‌های مختلف و حتی گاهی متضاد با قرآن هستند، سعی دارد تا مطالعه‌ی قرآن را برای خواننده، عادی جلوه دهد. لازم به ذکر است که نویسنده در چند جای دیگر از رمان، همین روش را تکرار می‌کند. او گاهی نیز اسمی برخی سوره‌های قرآن را در رمان ذکر می‌نماید که این امر نیز به نوبه‌ی خود حضور محسوس‌تری به قرآن در این رمان می‌دهد.

### ۳-۳- نقل قول‌های مستقیم قرآنی در رمان

نویسنده در جای جای رمان خود آیات قرآنی را مستقیماً نقل می‌کند. به این دلیل نقل قول‌های مستقیم قرآنی نویسنده هم در این پژوهش بیان شده تا تجلی قرآن در رمان او به شکل کامل‌تری بررسی شود. شایان ذکر است که نقل قول‌های مستقیم از قرآن تحت قانون اجtarار قرار نمی‌گیرد؛ چرا که تعداد زیادی از تعاریف بینامتنیت به این امر اشاره دارد که حضور متن غایب در متن حاضر باید به صورت پنهان بوده و مرز میان متن غایب و متن حاضر از بین رفته باشد. بنابراین اگر مرز میان متن حاضر و متن غایب از میان نرفته باشد، نمی‌توان ادعا کرد که بینامتنیت رخ داده است. این در حالی است که ما می‌دانیم در نقل قول مستقیم، خود نویسنده به مرز میان متن غایب و متن حاضر اشاره می‌کند و این امر باعث جدا شدن مرزهای این دو متن می‌شود. از جمله تعاریف بینامتنیت که این امر را بیان می‌کند، می‌توان به این دو مورد اشاره کرد: ۱- «هر متنی زاییده‌ای است از متن گذشته یا معاصر آن متن؛ به گونه‌ای که متن تازه خلاصه‌ای از متن متعددی است که مرزهای آن‌ها از میان رفته و سبک و سیاق تازه‌ای پیدا کرده و چیزی جز ماده‌ی اولیه از متن گذشته باقی نمانده است. این درهم تنیدگی به گونه‌ای است که متن اصلی در متن جدید پنهان شده و تنها اهل فن قادر به دریافت آن خواهند بود» (عزام، ۲۰۰۱: ۲۹). ۲- رمانی نیز بر همین نکته تأکید کرده و بینامتنی را «مجموعه‌ای از متنون پنهان در متن حاضر می‌داند که به طور پنهان باعث ایجاد متن حاضر شده‌اند» (الرمانی، ۱۹۸۸: ۴۸). بنابراین در بینامتنیت حضور متن غایب در متن حاضر باید به صورت مخفی باشد.

از مواردی که نویسنده مستقیماً از قرآن نقل قول می‌کند این‌ها است: همان‌طور که بیان شد، در فصل اول رمان، نویسنده اختلاف پدر و مادر شخصیت اصلی داستان را در تربیت او بیان می‌کند. مادرش او را نزد شیخ می‌فرستد تا به او قرآن بیاموزد و شیخ با استعداد خارق العاده‌ی او مواجه می‌شود و از پاسخ به سوالات وی درباره قرآن عاجز می‌ماند: «إسْتَوْقَفَ الشَّيْخُ أَكْثَرَ مِنْ مَرَّةٍ عِنْ الْأَرْقَامِ الَّتِي تَنْتَشِرُ فِي الْقُرْآنِ اِنْتِشَارَ وُرُودِ الرَّبِيعِ فِي السَّهْلِ الْفَسِيحِ، وَسَأْلَهُ: مَاذَا «يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُ يَوْمَنْدَ ثَمَانِيَّةً؟ لَمْ يَكُونُوا عَشْرَةً؟ مَاذَا هَذَا الرَّقْمُ بِالذَّادِ؟ وَسَأْلَهُ: مَاذَا «بَعْثَنَا مِنْهُمْ أَثْيَ عَشْرَ نَقِيبًا؟ لَمْ يَكُونُوا عَشْرِينَ؟ ... وَلَمْ يَجِدِ الشَّيْخُ جَوابًا شَافِيًّا يُجِيبُ بِهِ عَنْ أَسْئَلَتِهِ» (العتوم، بی‌تا: ۱۲ و ۱۳)، ترجمه

این قسمت در شماره ۶ گذشت. ملاحظه می‌شود که در این متن به نقل مطالب از قرآن اشاره شده است. چون خود نویسنده تصریح می‌کند که این مطالب در قرآن آمده است.

هدف نویسنده از این نقل قول نشان دادن یک نوع از سؤالات ایرادگیرانه از قرآن است. او تعمدآ این را مطرح می‌کند تا همان طور که گفته شد، با فراهم آوردن فضایی مطابق میل مخالفان قرآن، آن‌ها را جذب مطلب نموده و سپس به مرور زمان در ادامه‌ی داستان، قرآن را به صورتی محبوب و در مواضع تأکید بر بازگشت به خویشتن، ذکر کند. این روش برای جذب چنین مخاطبانی است.

در قسمتی دیگر از رمان، صالح (همان شخصیت اصلی رمان) و مادرش در حال بگو هستند. مادرش که از شراب خواری و پیروی او از اندیشه‌های پدرش نگران است، او را به درس‌های شیخ یادآوری می‌کند: «... و تبکی أمه: ليس لي ابن سواك؛ فهل تريد أن تُلْك نفسك مثلما فعل أبيوك؟ فيَرِدُ وهو يَصْطَنِعُ سُخْرِيَّةً في غير موضعها: لقد تعلَّمْتُ من الشِّيخ: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسْبَتْ رَهِينَةً﴾. وتلوذ أمه بالصَّمَتِ ودموعها تتقاطرُ على خديها سَخِينَةً» (همان: ۶۱). ترجمه: مادرش گریه‌کنن گفت: پسری جز تو ندارم؛ آیا می‌خواهی خودت را مثل پدرت هلاک کنی؟ با تمخری ساختگی و بی‌موقع جواب داد: از شیخ یاد گرفتم که: «﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسْبَتْ رَهِينَةً﴾ (هرکس در گرو اعمال خودش است). و مادرش سکوت می‌کند در حالی که قطره‌های سوزان اشک بر گونه‌هایش جاری است.

این جا نویسنده مستقیماً این آیه را نقل می‌کند: «﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسْبَتْ رَهِينَةً﴾ (مدثر: ۳۸) «هرکسی در گرو کاری است که کرده» (خرم‌دل، ۱۳۸۹: ۱۲۳۶). از آن جا که شیخ قرآن را به شخصیت اصلی داستان آموخته است، خواننده می‌داند که مقصود نویسنده از «﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسْبَتْ رَهِينَةً﴾» آیه‌ی قرآن است نه کلام خود شیخ، بنابراین آیه‌ی فوق را به عنوان یکی از نقل قول‌های مستقیم ذکر نمودیم. البته ایرادی هم ندارد از این جهت که آیه در ارتباط تنگاتنگ با مکالمه‌ی صالح و مادرش است، و در عین حال هم تغییری در آیه داده نشده، این کار را اجتنار دانست.

أيمن العتوم در جایی دیگر از رمان این گونه توصیف می‌کند که صالح روی قبر مادرش می‌رود و صدای او را می‌شنود که او را به بازگشت به خداوند فرا می‌خواند: «... ولكن الأصوات المتداخلة بدأت تصفو شيئاً فشيئاً، حتى ميز صوت أمه، كانت تقول له: «الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله». وتذكّر يوم طلب الشّيخ منه أن يتلّوها يوم طار به من الفرحة» (العتوم، بی‌تا: ۱۱۴). ترجمه: ولی صدای‌ی درهم، آرام آرام صاف شد، تا این که توانست صدای مادرش را از میان آن‌ها تشخیص دهد که به او می‌گفت: «الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله»، و روزی را به یاد آورد که شیخ از او خواست تا این آیه را تلاوت کند، همان روزی که شیخ به‌خاطر او از خوشحالی بال در آورد. مؤلف این آیه را نقل کرده است: «فَلَمْ يَعْبُدِ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ

لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَعْفُرُ الظُّنُوبَ حَمِيًّا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴿٥٣﴾ (زمر/٥٣). «بگو: ای بندگانم! ای آنان که در معاصی زیاده‌روی کرده‌اید! از لطف و مرحمت خدا مأیوس و نا امید نگردید، قطعاً خداوند همه‌ی گناهان را می‌آمرزد چرا که او بسیار آمرزگار و بسیار مهربان است» (خرم‌دل، ۱۳۸۹: ۹۸۳). ملاحظه می‌شود که مؤلف خود به این مطلب اشاره می‌کند که جمله‌ی مذکور برگرفته از قرآن است. چون که می‌گوید: «روزی که شیخ از او خواست تا آن را تلاوت کند». این موضوع باعث می‌شود تا خواننده بداند که نویسنده مستقیماً از قرآن نقل قول می‌کند و این کلام از مادر صالح نیست.

با توجه به مطالب فوق، واضح است که نویسنده به دو صورت قول‌های مستقیم قرآنی را وارد رمان کرده است. اول: در جاهایی که برداشت‌های غیر متعارف از قرآن را مد نظر دارد. دوم: جاهایی که آیات مربوط به بازگشت به خداوند را نقل می‌کند. که در حالت دوم با پیام رمان ارتباط مستقیم دارد، چون رمان بر بازگشت به شخصیت واقعی تأکید دارد و بازگشت به خداوند در لابه‌لای رمان در راستای همین مفهوم است.

#### ۴-۳- بینامتنیت قرآنی در رمان رؤوس الشیاطین

کاربرد بینامتنی آیات قرآن، صورت مهم‌تر تجلی قرآن در این رمان است. نویسنده که تاثیرپذیری او از قرآن به وضوح از شیوه‌ی نام‌گذاری رمان‌ها ایش پیداست، هنرمندانه در لابه‌لای کلام خویش از قرآن استفاده نموده است. اهمیت کاربردهای بینامتنی نزد پژوهشگران بسیار زیاد است و در این زمینه کارهای ارزنده‌ی زیادی صورت گرفته است. در ادامه به بررسی بیشتر این موضوع در رمان «رؤوس الشیاطین» پرداخته خواهد شد.

#### ۴-۴- بینامتنی مفاهیم قرآنی در رمان رؤوس الشیاطین

از جمله کاربردهای قرآنی در رمان «رؤوس الشیاطین» استفاده از مفاهیم قرآنی است. این امر دور از انتظار هم نیست، چون نویسنده پیوندهای زیادی با موضوعات قرآنی در رمان برقرار نموده است. از این رو انتظار می‌رود که نویسنده مفاهیمی از قرآن را که درنظر داشته است، در رمان خود به کار ببرد. تعدادی از مفاهیم قرآنی موجود در این رمان در ذیل آمده است:

##### الف- بازداشتمن از راه خدا توسط شیطان

در فصل یازدهم رمان صالح به زیارت قبر مادر می‌رود و با او در قبرش سخن می‌گوید. مادرش می‌گوید: «کانَ أَبُوكَ يَعْرِفُ اللَّهَ أَكْثَرُ مَا أَعْرِفُهُ أَنَا، وَلَكِنَّ الشَّيْطَانَ قَعَدَ لَهُ فِي الطَّرِيقِ ...» (العتوم، بی‌تا: ۱۱۴). ترجمه: پدرت بیشتر از من خدا را می‌شناخت، ولی شیطان در راه او کمین کرد... . در این جا

متن غایب این آیه است: «قَالَ فِيمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ» (الأعراف / ۱۶) «(اهریمن) گفت: بدان سبب که مرا گمراه داشتی من بر سر راه مستقیم تو در کمین آنان می‌نشینم (و با هرگونه وسائل ممکن در گمراهی ایشان می‌کوشم).» (خرمدل، ۱۳۸۹: ۲۸۴). ملاحظه می‌شود که نویسنده بازداشت از مسیر الهی را توسط شیطان، بیان می‌کند و دقیقاً همین معنا در قرآن وجود دارد. اما نویسنده همین معنا را با اندکی تفاوت و به روش خودش تکرار کرده است. بنابراین، رابطه بینامتنی موجود در این قسمت نفی متوازی است.

### ب- رحمت خداوند به بندگان و راهگشایی برای ایشان

باز هم در فصل یازدهم صالح در گفت و گو با قبر مادرش می‌گوید: همه‌ی راه‌هایی که پشت سر گذاشته‌ام، نابود شده‌اند و راه بازگشته وجود ندارد. مادرش او را نصیحت می‌کند و می‌گوید: «إِنَّ رَحْمَةَ تُعْيِدُ إِلَيْكُ الدُّرُوبَ الْمُسْرُوفَةَ، فَلَا تَيَأسْ» (العتوم، بی‌تا: ۱۱۵). ترجمه: رحمت خداوند همه‌ی فرصت‌های از دست رفته را به تو باز می‌گرداند، پس نا امید نباش. این عبارات مفاهیم مشترکی با قرآن دارند؛ از جمله با این آیات: ﴿... وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلُ لَهُ مَحْرَجاً﴾ (طلاق / ۲). «هر کس از خدا بترسد و پرهیزگاری کند، خدا راه نجات (از هر تنگی‌ای) را برای او فراهم می‌سازد» (خرمدل، ۱۳۸۹: ۱۱۹۱). همان‌طور که مشخص است این آیه به موضوع راه‌گشایی برای متقیان اشاره دارد و با نصائح مادر صالح در رمان همخوانی دارد. ﴿إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (أعراف / ۵۶). «بی‌گمان رحمت یزدان به نیکوکاران نزدیک است» (خرمدل، ۱۳۸۹: ۲۹۵). این آیه‌ی شریفه و آیاتی دیگر از این دست که دلالت بر رحمت پروردگار دارند، همگی به نوعی در این کلام نویسنده تجلی یافته‌اند. با توجه به تلفیقی که مؤلف بین آیات دال بر رحمت خداوند با آیه‌ی دال بر راه‌گشایی برای متقیان، انجام داده است، و نیز با توجه به این که با روش خویش این موضوعات را بیان داشته است، می‌توان گفت که رابطه‌ی متن غایب با متن حاضر در این جا نفی متوازی است.

### ج- پذیرفتن توبه‌ی کسانی که در گناه افراط کرده‌اند

در فصل پنجم، گفت‌وگویی میان صالح و مادرش درباره‌ی پدر او رخ می‌دهد، صالح می‌گوید: «إِنَّ اللَّهَ الَّذِي تَعْرِفِيهِ يَا أُمِّي، غَيْرُ اللَّهِ الَّذِي يَعْرِفُهُ» (العتوم، بی‌تا: ۶۳). ترجمه: مادر، خدایی که تو می‌شناسی با خدایی که او می‌شناسد، فرق دارد. مادرش جواب می‌دهد: «اللهُ هوَ اللهُ يَا بَنِي، وَهُوَ يَقْبِلُ التَّائِبِينَ وَإِنَّ أَسْرَفُوا» (همان). ترجمه: پسرم! خدا همان خداست و او (توبه‌ی) توبه‌کاران را - حتی اگر در گناه زیاده‌روی کرده باشند - می‌بخشد. این سخن دقیقاً در بردارنده‌ی همان مفهوم آیه‌ی قرآنی است که می‌فرماید: ﴿فَلْ يَأْتِي عَبْدٌ يَأْتِي اللَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَمُورُ الرَّحِيمُ﴾ (زمرا: ۵۳). واضح است که نویسنده عین همان مفهوم

قرآنی را مدد نظر دارد. اما با توجه به اندک تغییری که در جملات و شیوه‌ی بیان موضوع داده است، رابطه‌ی بینامتنی نفی متوازی خواهد بود.

#### د- کسانی که از یاد خداوند غافلند، زندگی سختی دارند

در فصل بیست و سوم رمان، شخصیت داستان در توهمند خود پدرش را با شیخی که به اوی قرآن آموخته بود، می‌بیند که با هم جر و بحث می‌کنند و هر یک می‌خواهد او را به سمت خود بکشد و هر یک علت صحبت رأی خود را می‌گوید، شیخ می‌گوید: «إِنَّهُ لَا يَعِيشُ مَنْ لَمْ يَكُنِ اللَّهُ فِي قَلْبِهِ» (العتوم، بی‌تا: ۲۲۸). ترجمه: هر کس که خداوند در قلبش نباشد، نمی‌تواند زندگی کند. این مفهوم در قرآن کریم بدین صورت آمده است: **﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا...﴾** (طه / ۱۲۴).

هر که از یاد من روی بگرداند (و از احکام کتاب‌های آسمانی دوری گزیند)، زندگی تنگ (و سخت و گرفته‌ای) خواهد داشت ...» (خرم‌دل، ۱۳۸۹: ۶۵۱). ملاحظه می‌شود که نویسنده همین معنای قرآنی را در رمان خود بیان می‌کند، اما در شیوه‌ی بیان آن اندکی تغییر داده و به روش خود به تعبیر معنا پرداخته است. پس رابطه‌ی بینامتنی در این جا نفی متوازی است. آیه‌ی زیر را نیز می‌توان در رابطه با این مورد، ذکر کرد. **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِبُو لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَكُمْ لِمَا يُحِبِّيكُمْ﴾** (الأنفال / ۲۴).

#### ۳-۴- بینامتنی الفاظ و تعبیر قرآنی در رمان

کاربرد الفاظ و تعبیر قرآنی در رمان بسیار زیاد است. نویسنده در جاهایی که استعمال تعبیر قرآنی را برای آراستن کلام خود مناسب یافته و این آیات را الهام‌گر معانی والا دانسته است، از آن‌ها استفاده نموده و توصیفات و توضیحات خود را با آن تعبیر آراسته است. قطعاً هر خواننده‌ای با مطالعه‌ی رمان در اولین نگاه با کاربردهای مختلف تعبیر قرآنی در متن کتاب مواجه می‌شود که این امر تقدس و نیز اهمیت ادبی قرآن را در نظر نویسنده‌ی رمان نشان می‌دهد. اوی که در توصیف تصاویر مدنظر خود بسیار بارع است، از اصطلاحات زیبا و به‌خصوص اصطلاحات قرآنی بهره‌ی فراوان گرفته است. در ادامه کاربرد تعبیر قرآنی را در دو سطح جملات و ترکیب‌های قرآنی بررسی می‌نماییم.

#### الف- کاربرد جملات قرآنی در رمان

در جایی از رمان در وصف کتابخانه‌ی شخصی صالح می‌گوید: «صَاقَتْ غَرْفَةُ الْمَكْتَبَةِ عَلَيْهِمَا بِمَا رَجَبْتُ» (العتوم، بی‌تا: ۴۱). ترجمه: اتفاق کتابخانه با تمام وسعتش برایشان تنگ شده بود. در قرآن هم این کلمات به همین صورت به کار رفته است: **﴿وَعَلَى التَّلَاثَةِ الَّذِينَ حَلَفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ إِمَّا رَجَبْتُ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ...﴾** (توبه / ۱۱۸). «خداوند توبه‌ی آن سه نفری را هم

می‌پذیرد که (بی هیچ حکمی به آینده) واگذار شده‌اند (و پیغمبر و مؤمنان و خانواده‌ی خودشان با ایشان سخن نگفتند و از آنان دوری جستند) تا بدان جا که (ناراحتی ایشان به حدی رسید که) زمین با همه‌ی فراخی، بر آنان تنگ شد و دلشان به هم آمد...» (خرمدل، ۱۳۸۹: ۳۳۸). معنای این آیه‌ی قرآنی معنای حسی و ظاهری عبارت نیست، بلکه منظور سخت شدن شرایط برای آن سه نفر است، در حالی که ایمن العtom دقیقاً معنای حسی و ظاهری را از این عبارت مد نظر دارد. همچنین با توجه به این که وی عبارت قرآنی را با تغییری در لفظ و سیاق برای توصیف کتابخانه به کار برده، مشخص می‌شود که العtom به کلی متن غایب را برای منظور خود در رمان تغییر داده است. بنابراین رابطه‌ی بینامتنی نفی کلی خواهد بود.

در توصیف رشد گل‌های خشخاش در قسمتی از رمان آمده است: «وَرَاحَتْ زُهْرُ الْخَشْخَاشِ هَذِهِ تَنْمُو عَلَى الْقَبُورِ مِنْ جَدِيدٍ، فَلَمْ يَلْحَظْ أَحَدٌ أَنْ أَمْوَاتًا تَحْتَهَا يَرْقَدُونَ بِسَلَامٍ! وَكَانَتِ السَّاحَةُ بَدِيعَةً الْمَنْظَرُ، مُسْتَوِيَّةً حَتَّى لَا تَكَادْ تَرَى فِيهَا عَوْجًا وَلَا أَمْتَا!» (العتوم، بی‌تا: ۸۷). ترجمه: این گل‌های خشخاش دوباره شروع نمودند به رشد کردن روی قبرها، به طوری که کسی متوجه نمی‌شد که مردگانی در زیر آن‌ها به سلامت خوابیده‌اند. منظره‌ی حیاط به قدری بدیع و یکدست شده بود که تقریباً هیچ پستی و بلندی در آن نمی‌دیدی! در قرآن کریم نیز جمله‌ای به همین شکل آمده است: «لَا تَرَى فِيهَا عَوْجًا وَلَا أَمْتَا» (طه/ ۱۰۷). «در آن هیچ گونه پستی و بلندی نمی‌بینی» (خرمدل، ۱۳۸۹: ۶۴۸). در آیه‌ی شریفه سخن از زمانی است که خداوند متعال کوهه‌ها را از میان می‌برد و آثاری از آن‌ها باقی نمی‌گذارد، به طوری که هیچ آثار پستی و بلندی بر جای نمی‌ماند. اما در رمان، هدف نویسنده مخفی شدن پستی و بلندی داخل حیاط خانه در زیر گل‌های خشخاش است. هم در آیه‌ی مذکور و هم در رمان، عبارت «لَا تَرَى فِيهَا عَوْجًا وَلَا أَمْتَا» برای یک معنی به کار رفته است، با این تفاوت که در رمان اندکی در جمله تغییر داده شده و آن را برای منظور خود در سیاقی دیگر بیان کرده است. بنابراین رابطه‌ی بینامتنی در این جا نفی متوازی است.

### ب- کاربرد ترکیب‌های قرآنی در رمان

در فصل هفتم از رمان آمده است: «صَعَدَ إِلَى الْجَبَلِ، سَارَ بِخُطٍّ مُسْتَقِيمٍ إِلَى الْكَهْفِ، الْكَهْفُ الَّذِي مَرَّ عَلَى لِيالِيَ الثَّلَاثِ مَعَ أَبِيهِ خَمْسَ سَنَوَاتٍ عِجَافٍ...» (العتوم، بی‌تا: ۷۴). ترجمه: از کوه به بالا رفت و در یک خط مستقیم به طرف غار حرکت کرد؛ همان غاری که بر سه شب همراهی با پدرش در آن غار، پنج سال بی‌حاصل گذشته بود. در قرآن این الفاظ بدین صورت آمده‌اند: «يُوسُفُ أَئِيَّهَا الصِّدِيقُ أَفْتَنَاهُ فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِعَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعَ عِجَافٍ...» (یوسف/ ۴۶). «ای یوسف! ای بسیار راستگو! از تعبیر خواب ما را آگاه کن (که شاه دیده است): هفت گاو لاغر، هفت گاو چاق را خورده‌اند...» (خرمدل، ۱۳۸۹: ۴۶۵). ملاحظه می‌شود که در آیه‌ی شریفه وصف «عجاف» برای «سبع بقرات» به کار

رفته، اما در رمان این وصف برای «خمس سنوات» به کار رفته است. یعنی دقیقاً بر عکس قرآن، العتوم این تعبیر را نه برای «هفت گاو» بلکه برای «سال» به کار برده است. در ضمن نویسنده آن مفاهیم فلسفی و حتی متضاد با قرآن را که صالح از پدرش فراگرفته است، از دیدگاه صالح توصیف می‌کند و آن‌ها را مطلوب نشان می‌دهد و سال‌های از دست رفتن پدر و دوری از غار را عجاف می‌نماید. بنابراین نویسنده به‌کلی، هم تعبیر قرآنی را تغییر داده است و هم معنای مدنظر آن را پس رابطه‌ی بینامتنی در این قسمت نفی کلی یا همان حوار است. واضح است که «بَقَرَاتٍ سِيمَان» در قرآن یک ترکیب وصفی و «خمس سنوات عجاف» در رمان ترکیبی متشكل از موصوف و مضاف الیه و صفت است.

نویسنده در فصل بیست و سوم رمان، درباره‌ی درخت زیتونی که در حیاط خانه‌ی صالح بود، می‌گوید: «كَأْنَا يُنْشِئُهَا اللَّهُ حَلْقًا آخَر» (العتوم، بی‌تا: ۲۳۳). ترجمه: گویی خداوند این درخت را آفرینش تازه‌ای بخشیده است. مشخص است که این کلمات از آیه زیر برگرفته شده و در سیاق تازه‌ای با اندکی تغییر تکرار شده است. خداوند متعال می‌فرماید: ﴿...مُّؤْمِنُونَ أَنْشَأْنَاهُ حَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (مؤمنون / ۷۰۴). «... و از آن پس، او را آفرینش تازه‌ای بخشیده و (با دمیدن جان به کالبدش) پدیده‌ی دیگری خواهیم کرد، والا مقام و مبارک است یزدان، که بهترین سازندگان است» (خرمدل، ۱۳۸۹: ۷۰۴). بنابراین رابطه‌ی بینامتنی در اینجا نفی متوازی است.

#### ۴- نتیجه‌گیری

آیمن العتوم نویسنده و شاعر اردنی در نوشه‌های خود بسیار از قرآن کریم تأثیر پذیرفته است. او اسم رمان‌هایش را از قرآن کریم اقتباس نموده و همین مطلب سرنخ واضحی برای وجود کاربردهای مختلف قرآن در نوشه‌های وی است. رمان رؤوس الشیاطین یکی از کتاب‌های او است که در آن از زندگی یک نابغه‌ی خیالی سخن می‌گوید و هدف او در این رمان این است که انسان‌ها را به اتکا به شخصیت حقیقی خود فراخواند و از شخصیت‌های غیر حقیقی که ممکن است افراد جامعه به ایشان القا کنند، بر حذر دارد.

نویسنده در این رمان به صورت‌های مختلفی از قرآن بهره گرفته و در سه شیوه این کاربردها تجلی یافته‌اند: ۱- او نام قرآن را به صورت هدفمند در جای جای رمان در بین کتب فلسفی و ادبی و غیره ذکر می‌کند و هدف اصلی او از این کار عادی سازی مطالعه‌ی قرآن برای کسانی است که متأثر از اندیشه‌های فلسفی و غیره هستند و ارتباطی با قرآن کریم ندارند. این شیوه در نوع خود خلاقیتی زیبا به حساب می‌آید. ۲- همچنین نویسنده در رمان خود گاهی آیات قرآنی را مستقیماً نقل می‌کند و خودش هم به این مطلب اشاره می‌کند که این منقولات از قرآن برگرفته شده‌اند. او در این نقل قول‌ها دو اندیشه‌ی متضاد را ترسیم می‌کند. یکی اندیشه‌ی بازگشت به خداوند و

دیگری برداشت‌های انحرافی از قرآن که مورد اول با مفهوم رمان ارتباط مستقیم دارد؛ چراکه رمان در نهایت می‌خواهد به خواننده بازگشت به شخصیت اصلی خود را گوشزد کند که در حقیقت این امر در پیوند با بازگشت به خداوند است و به این وسیله است که امکان عملی شدن می‌یابد.<sup>۳</sup> آخرین مورد از شیوه‌ی تجلی قرآن در رمان رؤوس الشیاطین کاربردهای بینامتنی تعابیر و جملات قرآنی است. که در این مورد نویسنده گاهی مفاهیم قرآنی را در رمان خود جای داده و گاهی هم از الفاظ و تعابیر قرآنی استفاده کرده است. در کاربرد الفاظ و تعابیر قرآنی، وی به دو صورت بهره برده است: اول کاربرد جملات قرآنی و دوم کاربرد ترکیب‌ها و کلمات قرآنی. روابط بینامتنی قرآنی در رمان هم بیشتر به صورت نفی متوازی و نفی کلی است چون نویسنده کوشیده است بیشتر در قالب سخنان خود و با روش خاص خود مفاهیم و عبارات قرآنی را بیان کند. همین امر اقتضا می‌کند که بینامتنی قرآنی حداقل به صورت نفی متوازی باشد. چرا که در اجترار نویسنده تغییری در متن غایب نمی‌دهد. نهایتاً مطالبی که تاکنون گذشت نشان می‌دهد که أیمن العتوم گرایش‌های قرآنی بسیاری دارد و مسلم است که دانستن این موضوع در فهم آثار او کمک شایانی می‌نماید.

### منابع

#### قرآن کریم

انجینو، مارک (۱۹۸۷م). فی أصول الخطاب النقدی التجدد. (ترجمه: احمد المدینی). بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.

حلبي، شهاب الدين محمود (۱۹۸۰م). حسن التوصل إلى صناعة الترسـل. (تحقيق: اكرم عثمان يوسف). بغداد: وزارة الثقافة والإعلام.

خرمدل، مصطفی (۱۳۸۹ش). تفسیر نور (چاپ هشتم). تهران: نشر احسان.

الرماني، ابراهيم (۱۹۸۸م). النص الغائب في الشعر العربي الحديث. مجلة الوحدة، شماره: ۴۸. العتوم، أیمن (بی تا). رؤوس الشیاطین (چاپ اول). بیروت: دار المعرفة.

عزام، محمد (۲۰۰۱م). النص الغائب تجلیات التناص فی الشعر العربي (چاپ اول). دمشق: اتحاد الكتاب العرب.

عزام، محمد (۲۰۰۵م). شعرية الخطاب السردي (چاپ اول). دمشق: إتحاد الكتاب العرب.

غوادرة، فيصل حسين (۲۰۱۵م). «صورة الأقصى في شعر د. أیمن العتوم من خلال قصائده: (خذني إلى المسجد الأقصى، يا قلب أمتنا، ملحمة الأقصى، خذني إلى المسجد الأقصى) نموذجاً». الجامعية الإسلامية للبحوث الإنسانية، المجلد الثالث والعشرون، العدد الأول، ۶۸ - ۲۹.

مکاریک، ایرناریما (۱۳۸۵ش). دانشنامه نظریات ادبی معاصر (چاپ دوم). (ترجمه: مهران نجفی و محمد نبوی). تهران: آگه.

موسی، خلیل (۲۰۰۰م). قراءات فی الشعر العربي الحديث والمعاصر. دمشق: إتحاد الكتاب العرب.

میرزایی، فرامرز؛ واحدی، مشاء الله (۱۳۸۸ش). «روابط بینامتنی قرآن با اشعار احمد مطر». دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، دوره جدید، شماره ۲۵ (پیاپی ۲۲)، ۲۲۹ - ۲۳۲.

وعدالله، لیدیا (۲۰۰۵م). *التناسخ المعرفي في شعر عزالدين المناصرة* (چاپ اول)، دار المنداوى.

ویکلی، کریستین (۱۳۸۱ش). «وابستگی متون: تعامل متون (روابط بینامتنی در ادبیات کودک و نوجوان)». (ترجمه: طاهر آدینه‌پور). پژوهشنامه‌ی ادبیات کودک و نوجوان، شماره ۲۸، ۴ - ۱۱.

یداللهی فارسانی، عباس (۱۴۴۰ق). «الأنمط التراثية في شعر آیمن العتوم دیوان خذنی إلى المسجد الأقصى نموذجاً». آداب الکوفة، شماره ۳۸، ۵۰۵ - ۵۲۶.

### سایت‌های اینترنتی

المركز الفلسطيني للإعلام (۲۰۰۸م)، (*الشاعر الدكتور آیمن العتوم يتحدث عن أدب المقاومة والمشهد الشعري* (الثائر)). [www.palinfo.com](http://www.palinfo.com)

## دينامية الانزياح الدلالي في القرآن الكريم بين إلف الاستعمال وعمق الدلالة

السيد محمد سالم العوضي<sup>۱</sup> (أستاذ مشارك بكلية اللغات والاتصال بجامعة زين العابدين، ترينجانو، ماليزيا)  
رجب إبراهيم أحمد عوض<sup>۲</sup> (أستاذ مساعد بكلية اللغة العربية بجامعة السلطان عبدالحميد معظم شاه الإسلامية العالمية، ماليزيا)

تاریخ الوصول: ۲۰۲۱/۰۴/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۱

تاریخ القبول: ۲۰۲۲/۰۷/۰۷

صفحات: ۱۳۹-۱۵۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۱۶

### الملخص

بعد الانزياح أسلوباً بلاغياً مثيراً كونه يحدث أثراً وتأثيراً دلائلاً لدى المتلقى، فيأخذه إلى فضاءات أكثر رحابة، وانعكاسات أبعد عمقاً من ناحية المعنى والدلالة، فهو ينظر إلى الوظيفة اللغوية بوصفها وظيفة تفاعلية بين المبدع والنص والمتلقى، وليس مجموعة من القواعد التي تعامل مع اللغة على أنها قوالب لا يمكن تغييرها ولا الخروج عليها وعنهما. إن الانزياح يُحَمِّل النص من الدلالات التي لا يمكن أن يهتدى إليها المتلقى إذا سلك سبيل الصورة النمطية العادلة المألوفة وغير المتردحة، ويكون الانزياح أبلغ ما يكون حين يتعلق الأمر بالنص القرآني وهو يقدم الصورة القرآنية فتكون بازياحها أبلغ في الدلالة من نطق جميع الناطقين بما سواها من الصور العادية. وفيما يختص الدافع إلى هذا البحث فإنما حداه إليها تحيامي بالأسلوب القرآني الذي لا يضاهيه أسلوب، ولا يناظره منوال. ثم رغبي في تتبع آي الذكر الحكيم وما فيها من أبعاد دلالية، وزوايا تعبيرية حين تخرج عن السياق اللغوي والدلالي المألوف إلى دلالات عميقية، ومعانٍ بعيدة، عن طريق الانزياح في البنى التركيبية لجزئياتها المترادفة بغرض التأثير النفسي، والتغيير الانفعالي لدى المتلقى. وهذا؛ فقد انبرى القلم، واقت النفس، وسقت الهمة للولوج إلى تلك الظاهرة وأثرها الدلالي في القرآن الكريم، متخددين من المنهج الوصفي التحليلي منهجاً لنقف به على الأسباب، ونزييل به ما علق من القشر بالباب، ونفسر ما ورد من انزياح دلالي في آي الذكر وفضح الكتاب.

**الكلمات المفتاحية:** الانزياح، علم الدلالة، القرآن الكريم، المجاز، الاستعارة، الكناية.

<sup>۱</sup> الكاتب المسؤول؛ البريد الإلكتروني: sayedsalim@unisza.edu.my

<sup>۲</sup> البريد الإلكتروني: drragabibrahim@unishams.edu.my

## پویایی هنجارگریزی معنایی در قرآن کریم مابین کاربرد و ژرفای معنی چکیده

هنجارگریزی یک روش بلاغی هیجان انگیز است زیرا بر گیرنده اثر می‌گذارد و وی را به فضاهای وسیع‌تر و ژرفای معنایی بیشتر می‌برد. هنجارگریزی یک کارکرد زبانی است که میان خالق کلام، متن و دریافت کننده، رابطه برقرار می‌سازد و صرفاً یک مجموعه قواعد خشک و انعطاف ناپذیر نیست. این فن، متن را ز نشانه هایی بارگیری می‌کند که اگر گیرنده بدون توجه به آن‌ها تلاش کند متن را بفهمد، به خطأ خواهد رفت و نمی‌تواند به معنای درست متن هدایت شود. هنگامی که نوبت به قرآن می‌رسد کاربست هنجارگریزی سبب ایجاد لایه‌های دیگری در سخن می‌شود و جلوه‌های جدیدی از بلاغت قرآنی را بر ما آشکار می‌سازد. پژوهش حاضر با شیوه توصیفی-تحلیلی تلاش دارد تا در جهت شناخت اسلوب‌های بیان در قرآن ظام بردارد و از اسرار نهفته سخن معجز، پرده بردارد و لایه‌های دیگری را از معنای ظاهر سخن، بگشاید. نتایج نشان می‌دهد که در قرآن صور متعددی از هنجارگریزی وجود دارد که با ابزارهای بلاغی چون مجاز، استعاره و کنایه، ایجاد شده است که هدف از آن، اثر گذاشتن بر روان مخاطب و ایجاد تحول درونی در وی است.

**واژگان کلیدی:** هنجارگریزی، معناشناسی، قرآن کریم، مجاز، استعاره، کنایه.

## ۱- التمهيد

يحاول البحث أن ينبع مطايير في رحاب مصطلح الانزياح بوصفه مصطلحا وأسلوبا نقديا وبلامغا جديدة، نحاول من خلاله سبر أغوار الخطاب القرآني، والوصول إلى ما يشفي الأواب تجاه أسلوبية الانزياح ودورها في تحليل الخطاب القرآني، ومدى أثر هذه الفهم العميق لآيات القرآن وخطاباته. وتكمّن وظيفة الانزياح في جماليته التي تحدث تأثيرا نفسيا لدى المتلقى ، وهو لا شك منتشر في عرض القرآن وطوله، وهي تعطينا دورا تعبيريا، وأثرا جماليا في سياقاتها الكلامية، وفضاءاتها الخطابية. والبحث إذ يقف طويلا بالتأمل تجاه هد الظاهرة، فإنه ينظر إلى الانزياح بوصفه وسيلة من وسائل الإعجاز اللغوي والدلالي في القرآن الكريم، ويعكس في الحين نفسه قدرات اللغة العربية ووسائلها في نقل المعنى إلى المتلقى والكشف عن امتدادات أخرى في النص القرآني.

ولو حاولنا أن نلتقط السبب بحق في أهمية هذا البحث لوجودنا قريبا غير بعيد، إذ إن الانزياح يعني الانحراف بالاستعمال اللغوي وهو يعد أحد ركائز الدراسات الأسلوبية الحديثة في دراستها لتحليل الخطاب، متخذة في ذلك وسائل، وأنمطا تتعلق بالبني التركيبية من حيث العمق والتأثير، وتجاور مستوى اللغة اليومي ، وهذا كله يحتاج إلى تناسقية تكاملية بين البُني اللغوية من ناحية والبُني الإبداعية من ناحية أخرى، وأثر تلك التناسقية في نفس المتلقى .

والقرآن الكريم يحمل في طياته وبين دفتيه رسائل عديدة، ونحن مأمورون بتديبرها وكشف بعض أسرارها، ومحاولة الوصول إلى شعفتها، ولعلنا في هذا البحث نقف أمام بعض صور الانزياح في آيات الذكر الحكيم لبيان العمق التعبيري في بياته من خلال تحليل البنية اللغوية تحليلا يبتعد في مضمونه ووسائله عن التحليلات السطحية وينحرف عنها موليا وجهه شطر التحليلات العميقية التي تأخذ بأيدينا إلى معان قد تكون هي المرادة والمرومة من النص القرآني الكريم رائبين بهذا صدع المعنى قدر الجهد. غير أننا على ثقة بأن هذا الأمر ثقيل ينوه بحمله الجمل الأعascal، ولكن حسبنا من القلادة ما أحاط بالعنق، ومن السوار ما أحاط بالمعصم، ولعل هذا البحث أن يكون غيشا على جدب، وفراتا على ظمىء.

وفيمما يخص منهجية التحليل لآيات القرآن التي سيأتي بها البحث للاستشهاد والتدليل، فإن هذه المنهجية ستتركز على مبدأ ثنائية التقابل بين "إلف الاستعمال" المتمثل في سلطان القاعدة وطوطئها، وعمق الدلالة المتمثل في الأثر الذي يحدثه الانزياح جراء وجوده. ويزرس هذا من خلال المنهج الوصفي

التحليلي في محاولة صادقة إلى الوصول إلى بلاغية الصورة القرآنية التي يحدثها الانزياح الدلالي الذي اقتصر البحث عليه دون غيره.

## ٢- الأطر النظرية

### ١-٢- مصطلح الانزياح في اللغة والاصطلاح

لا ينبغي أن نضرب الذكر صفعاً عن أن أسلوب الانزياح جاء كخصيصة مميزة للغة الأدبية عموماً، وللغة الشعرية بالأخص، وأن ثمة علاقة قوية في المعنى اللغوي والاصطلاحي لمصطلح الانزياح على نحو ما سترى.

**المعنى اللغوي:** الانزياح مصدر من الفعل "زبح" والانزياح الذهاب والابتعاد (ابن منظور، د.ت: مادة زبح)

**المعنى الاصطلاحي:** وفي المقابل الاصطلاحي نجد أنفسنا أمام تعددية كثيرة لهذا المسمى، إذ نجد مقابلاً له الانحراف، والاختلال، والإطاحة، والمخالففة، والش-naعنة، والانتهاء، وخرق السنن، والعصيان. وكل هذه المترادات ذكرها عبد السلام المساي في كتابه "الأسلوب والأسلوبية" في إشارة منه إلى تعدد المصطلح لمدلول واحد، وهذا من أسباب فوضى المصطلح التي يعاني منها النقد العربي خاصة والعلوم العربية عامة (المساي، ١٩٧٧: ٩٦).

وفي الحقيقة فإن الوقوف على مصطلح واحد من هذه المصطلحات السابقة ليؤدي المعنى الأدق لمصطلح (l'ecart) الفرنسي، لن نجد إلا الكلمة "الانزياح" فبقيمة الألفاظ إما تكون بعيدة عن المعنى المراد، وإما أن تحمل معانٍ بلاغية أخرى ليس الانزياح واحداً منها. وعلى هذا القول فإن الانزياح في الاصطلاح إنما هو الخروج عن أصول اللغة وإعطاء الكلمات أبعاداً دلالية غير متوقعة، وهذا المصطلح في اللغة العربية عدة مرادفات (بطران، ٢٠٠٨: ١٦٠).

ونظراً لأن المصطلح في أصله غير عربي منقول عن الفرنسية Ecart والإنجليزية Deviation مما يعكس التباساً في مدلوله، مما دفع صاحب كتاب "الانزياح" في منظور الدراسات الأسلوبية "إلى القول إن ما يغلب على هؤلاء الذين استعملوا الانزياح هو اعتمادهم تقافة فرنسية: استقاء أو ترجمة. على حين مال إلى (الانحراف) في الغالب أولئك الذين غلبَتْ عليهم المصادر الإنجليزية، فهذه لا تحوي إلا الكلمة Deviation، وهي الكلمة تناسبها الكلمة (الانحراف) على حين أننا وجدنا Ecart يناسبها (الانزياح)، وهي الكلمة فرنسية غير موجودة في الإنجليزية (محمد ويس، ٢٠٠٣: ٦٤-٦٥).

## ٢-٢- الانزياح الدلالي والقرآن الكريم

يقول الباقلاوي وهو يقسم كلام العرب خمسة أصناف: الشعر، كلام الموزون غير مقفى، كلام مسجع، كلام موزون غير مسجع، كلام مرسل. وهو يرى بالطبع ان القرآن الكريم يمثل نطاً مغايراً لكل هذه الأصناف، وأنه يمثل مستوى أعلى من الفصاحة والخطاب.

يقول عبد الله دراز: "الجديد في نظم القرآن أنه في كل شأن من شؤون القول يتخير له أشرف المواد، وأمسها رحماً بالمعنى المراد، وأجمعها للشوارد وأقبلها للامتزاج، ويضع كل مثقال ذرة في موضعها الذي هو أحق بها وهي أحق به؛ بحيث لا يجد المعنى في لفظه إلا مرآته الناصعة، وصورته الكاملة، ولا يجد اللفظ في معناه إلا وطنه الأمين وقراره المكين، لا يوماً ولا بعضاً يوماً، بل على أن تذهب العصور وتجيء العصور، فلا المكان يريد بساكنه بدلاً، ولا الساكن يبلغ عن منزله حولاً" (عبد الله دراز، ١٩٥٧: ٨١-٨٢).

والمتأمل في النص القرآني يجد استعماله لأسلوب غير المباشرة في إرادة المعنى، فيذكر لفظاً آخر قد وضع في اللغة للفظ آخر، ويضرب الذكر صفحات عن ذكر اللفظ الموضوع لذاك المعنى في اللغة، وما هذا إلا لعلاقة بين المعنى الأصلي والمعنى المراد. وهذا ما يعرف حديثاً في السلوبية بالانزياح الدلالي، ومعناه الانتقال من المعنى المعجمي الذي وضع للفظ إلى المعنى السياقي الجديد الذي يأخذه اللفظ حينما يستعمل في سياق معين يحدد مقصود الجملة ومعناها. أو بمعنى أدق انزياح الدوال عن مدلولاتها المعهودة فتختفي تلك الدلالات المألوفة ليأتي بديلاً عنها دلالات جديدة غير معروفة يقصدها الخطاب والمتكلم.

وإذا كان جانب التركيب يعتمد على بناء الجملة، وفق قواعد اللغة، فالمحور الدلالي، هو الفضاء الواسع الذي يظهر قدراته المبدع في استعمال قدراته في الاختيار، والنظم، ويرى الدارسون أن "الاستعارة عماد هذا النوع من الانزياح" (محمد ويس، ٢٠٠٢: ١١١). وهذا يشير أن أن الانزياح الدلالي إنما هو في مضمونه انتقال من المعنى الظاهر إلى الخفي أو من الحقيقى إلى المجازى أو على حد تعبير جان كوهين: "من المعنى المفهومي إلى المعنى الانفعالي" (كوهن، ١٩٨٦). لكن متى يحدث هذا؟ يحدث هذا: "عندما يتعادل المعنيان أو إذا كانوا لا يختلفان من وجهاً العموم والخصوص، كما في حالة الانتقال من المخل إلى الحال، أو من السبب إلى المسبب، أو من العلامة الدالة إلى الشيء المدلول عليه" (فندريس، ١٩٥٠: ٢٥٦).

### ٣-٢- الانزياح وبواكيير النقد العربي

حاول عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز أن يفصل في قضية المعنى فقسمه إلى قسمين:

#### ١. المعنى

#### ٢. معنى المعنى

فالقسم الأول إنما يأتي على سبيل الحقيقة، فالدلالة المعجمية مطابقة للمعنى المراد، فاللفظ يدل على ما وضع له في اللغة وسماه عبد القاهر "تفسيراً" يعني أنه "المعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة" (الجرجاني، د.ت: ٢٠٥).

أما القسم الثاني عند الجرجاني وهو معنى المعنى ويأتي على سبيل المجاز، حين يخرج الكلام إلى معانٍ أخرى غير تلك المعانٍ التي يقتضيها ظاهر اللفظ، وفيها يتقلّل السامع من المعنى الحقيقي إلى المجازي وعلى حد قول الجرجاني: "أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر" (الجرجاني، د.ت: ٢٦٣)؛ كقولنا: طوبل اليد فالمعنى القريب أن يده طوبية إذا قيست، لكن هذا سبيل إلى المعنى المجازي وهو الدلالة على العطاء، وأحياناً القوة. وسمى هذا النوع المفسّر.

وبقليل من التأمل نجد أن قول الجرجاني في تقسيم المعنى لا ينفك عما يسميه الدارسون الحداثيون انزيجاً حادلأياً المبني على بناء المعنى الثاني من المعنى الأول أو توليد المعنى الخفي من المعنى الظاهر. ويرى الجرجاني أن النوع الثاني من الكلام أفضل من الأول حيث فيها دلالة معنى على معنى، وهذا معنى قوله: "من المركوز في الطبع، والراسخ في غرائز العقول، أنه متى أريد الدلالة على معنى، فترك أن يصرح به ويدرك باللفظ الذي هو له في اللغة، وعمد إلى معنى آخر فأشير به إليه، وجعل دليلاً عليه، كان للكلام بذلك حسن ومزية لا يكون إذا لم يصنع ذلك، وذكر بالفظه صريحاً" (الجرجاني، د.ت: ٤٤٤).

والمُحْقِيقَةُ هُنَاكَ آرَاءٌ مُتَبَاينةٌ لِبَعْضِ الْبَاحثِينَ الَّذِينَ يَبْدُونَ رَفْضَهُمْ مُثْلَ تَلْكَ المصطلحات المصطبغة بصبغة غربية، على الرغم من وجود ما يشفى الأوام في النقد العربي القديم، وخلاصة قولهم: نحن لسنا ضد لفظ انزياح فهو لفظ عربي ويمكن للناقد أن يستعمله كتعبير عن الإضراب المفاجئ عن معهود تعبيري لاسيما إن كان متوقعاً بشدة في سيرورة النص، ولكن السؤال: هل المصطلحات البلاغية التفصيلية العربية بحاجة إلى تعطية مصطلحية تلمها؟! هل يجدها الباحث العربي غير ملية للتقسيم والتأثير المفاهيمي ابتداءً من التقسيمات العامة لفروع البلاغة ثم فروع كل فرع والتفرعات

الاصطلاحية عليها؟! وهناك ملاحظتان عموما حول طريقة الحداثيين العرب في هذا النوع من الاستخدام:

### الأولى

أئم ي يريدون أن ينكرو ما لافكاك منه حين يتعاملون بألفاظ وتعبيرات من خارج النظرية العربية القارة سعياً لتقديم رؤية مغايرة ولكنهم حين يعودون للنص العربي -تطبيقاً- لا يجدون ما يمكنهم إفراغ شحنة المصطلحات المستوردة حيث لا يمكن تنزيلها في فراغ فتصنون هم انزيحاً لفظياً ويحملون الألفاظ والمصطلحات الوافية محل العربية ولكنهم في النهاية يضطرون للتعامل مع معطيات اللغة وبناها وتراكيبيها وقوالبها البيانية فلا يجدون أكثر من انزياح غير ضروري.

### الثانية

لم يتrogen أحد على مناهج النقد الغربي كهؤلاء الحداثيين العرب! فقد يأتي باحث لسانيات مثل ليتش مثلاً ويكثر من استعمال لفظ محدد ولكنه لا يريد وضعه في مستوى تعميم مفاهيمي، ولكنهم - حداثيونا - يصبحون ليتشيين أكثر من ليتش وينزلون اللفظ الذي يكثر من استعماله كلامزة تعبيرية تريحه في التعبير وترتيب الفكرة، ويجعلونها مفهوماً أو مصطلحاً، لتصبح مشكلتنا مع الحداثيين ليست تكدير النقد العربي فقط، بل تشويه المنهج الغربي نفسه، وهذا ما واجده بالطبع عند كثيرين منهم.

وبالمناسبة فإن الانزياح كان يسمى (العدول) وهي من استعمالات عبد القاهر وهي أشد وأدق من الانزياح التي لا توحى بالقصدية والغائية التي يشتمل عليها (العدول أو الصرف أو مخالفة مقتضى الظاهر) ... والواقع كلمة انزياح - حداثياً لا تصرفاً تعبيرياً - لاتعني إلا التقديم والتأخير والدلالي منه هو الاستعارات العربية فقط.

والذى لفت انتباھي في المدارس الحداثية والمناهج المعاصر أو الحديثة من زمن سوسيير، أنك تجد بواکير المنهج الواحد غير متفقين، ليأتي الباحث العربي المعاصر يقحم المنهج في الدرس العربي، ويلحق بالنص الشعري العربي دراسات ذات آليات غير قابلة للدراسة العربية أساساً! فكأنه يرغم النص العربي على ما لا يتحمله، ثم يخرج لنا بنتائج مفادها أن البنية العربية القديمة جافة وأن لابد لنا من كسرها لاستخلاص هجين نثري يسمى في درسهم القصيدة الحداثية أو النص الحداثي! غريب هو فعل هؤلاء.. ونسوا أن الإشكالية لم تكن يوماً في النص القديم وإنما في طريقة دراستهم له واستهلاكهم للمصطلحات والنظريات الغربية الجافة.

إذا، الانزياح الدلالي أسلوب غير مباشر له وسائله البلاغية كالمجاز، والكتنائية، والاستعارة، وكل لون بلاغي من شأنه انزياح المعنى وتغييره مما يعني يشابكاً وتدخلاً بين البلاغة وعلم الدلالة" فمن يدرس موضوعات علم الدلالة لا يستطيع أن يغفل أمثل هذه الألوان البلاغية باعتبارها من العوامل المؤدية لتبدلات المعنى وانزياحه، كما أن من يعالج هذه الألوان البلاغية لابد أن يتعامل معها من خلال منظور علم الدلالة، وتبعاً لذلك لا غنى للبلاغة عن الدلالة، ولا غنى للدلالة عن البلاغة، إذ إن القاسم المشترك بينهما هو التبدل أو التغير الدلالي" (حسن، ١٩٩٩: ١٦).

### ٣- الانزياح الدلالي في القرآن الكريم ووسائله

لا شك أن الأنواع الانزيافية في القرآن كثيرة ومتباينة ومترادفة، فهناك الانزياح التركيبي، والصوتي. لكن يبقى الانزياح الدلالي من أهم الانزيادات الموجودة في سور وأيات القرآن الكريم حيث يكشف عن المعنى الجديد المتزاح إليه من المعنى الأصلي مما يوضح بلاغة هذا النص وبيانه، الأمر الذي يستلزم تدبرًا لهذا النوع من الانزيادات للوصول إلى دلالة أعمق، وفهم أدق. وسوف يتناول البحث ببعضًا من أنماط هذا الانزياح؛ نظراً لاتساع نكاته، وكثرة آياته.

#### ١-٣ - المجاز وعلاقاته

حين نطالع لسان العرب بحثاً عن معنى المجاز في اللغة فسنجد أنه من الفعل جوز تقول: "جُرْتُ الطريقة وجاز الموضع جُرْزاً وجُرْفُورَاً وجَوارِزاً ومجازاً وجازَ به وجاؤه جِوارِزاً وأجاذه وأجاذه غيره وجاءه سار فيه وسلكه" (ابن منظور، د.ت: مادة جوز)، فالمادة تعني الربط بين نقطتين يحاول الجائز الوصل بينهما. أما في الاصطلاح فيعرفه الجرجاني: "كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها للاحظة بين الثاني والأول فهي مجاز، وإن شئت قلت: كل كلمة جزت بها ما وقعت لها في وضع الواضع إلى ما لم توضع له من غير أن تستأنف فيها وضعها للاحظة بين ما تجوز بها إليه وبين أصلها الذي وضعت له في وضع واضعها فهي مجاز" (الجرجاني، ٢٠٠١: ٣١٧).

وكما هي عادة المصطلحات العربية التراثية أنه ثمة علاقة بين اللغة والاصطلاح حيث يتوافقان في تعريف المصطلح فالمعنى اللغوي للمجاز يتافق مع المعنى الاصطلاحي له فكلامهما يفيدان الانطلاق من نقطة الوصول إلى نقطة أخرى هي المراد وهي المقصودة، وهذا ما يbedo من كلام الجرجاني إذ إن المعنى لا يمكن الوصول إليه مباشر فنجتاز إليه بالألفاظ المجازية ليتصبح مقصوده. وهذا هو الانزياح

الدلالي عينه نفسه "فاللغة المجازية تبرز الكلام أبداً في صورة مستجدة، وتعطيك الكثير من المعاني باليسir من اللفظ، حتى تخرج من الصدفة الواحدة عدة من الدرر، وتختفي من العرض الواحد أنواعاً من التمر" (الجرجاني، ٢٠٠١: ٥٥).

وهذا هو ما ذهب إليه دكتور رجاء عيد حين قال إنه: "يعبر إلى ما وراء المسلمات اللغوية المنمطة، ويتجاوز حدود العقلانية التي تزعّم أنها تبرز من خلال تحليل ساذج وبسيط لمكونات الاستعارة والتشبّه أو الكاية، ولا يعني أن الخيال بدليل العقل بل إنه يمر به لكنه يتجاوزه، يحمل محله في إقامة عقلانية خيالية إن جاز التعبير" (عبد، ١٩٧٩: ١٥٩).

وأما ما يتعلّق بموقف أهل العلم من قضية المجاز، فلن نتوقف أمامها طويلاً إذ ليست هي محل البحث، لكن الثابت تاريخياً أنهم اختلفوا فيه، وفي وقوعه في اللغة والقرآن؛ فمنهم من أنكره ومنهم من أجازه مطلقاً. وقد لخص الجرجاني هذا الخلاف بقوله: "ومن قدح في المجاز، وهو أن يصفه بغير الصدق فقد خبط خطأ عظيماً، وبهرف لما لا يخفى". كما "أن التنزيل كما لم يقلب اللغة في أوضاعها المفردة عن أصولها، ولم يخرج الألفاظ عن دلالتها، كذلك لم يقض بتبدل عادات أهلها، ولم ينقلهم عن أساليبهم وطرقهم، ولم ينفعهم ما يتعارفونه من التشبّه والتمثيل والحدف والاتساع. وكذلك كان من حق الطائفة الأخرى أن تعلم أنه عز وجل ... لم يكن ليعجز بكتابه من طريق الإلباب والتعميم كما يتعاطاه الملغز من الشع ارء والمجاجي من الناس، كيف وقد وصفه بأنه عربي مبين"

(الجرجاني، ٢٠٠١: ٣٩٠).

والمجاز كما هو معلوم قسمان: مجاز عقلي، ومجاز لغوي، ييد أن اهتمام البحث سيقع على المجاز اللغوي إذ إنه يمثل وبوضوح شديد الانزياح الدلالي، بينما سيعرض البحث عن الخوض في المجاز العقلي الذي هو خصيصة من خصائص الانزياح التركيبية.

### ٣-١-١-٣ - المجاز اللغوي والانزياح الدلالي

عرف الفزويي المجاز اللغوي بقوله: "استعمال اللفظ في غير ما وضع له أصلاً، لعلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، مع وجود قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي" وينقسم إلى المجاز والاستعارة (الفزويي، د.ت: ٣/١٢). ييد أنه يجب أن يكون في المجاز أمران: علاقة بين المعنى الأصلي والمعنى الفرعى المنقول إليه، وهي علاقة منطقية يقبلها العقل والطبع. وتقوم هذه العلاقة على المشابهة، وحيثئذ تسمى استعارة أو تقوم على غير ذلك فتكون مجازاً مرسلـاً.

أما الأمر الثاني الذي يجب أن يتوافر في المجاز فهو القرينة وهي: "الأمر الذي يصرف الذهن عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي" ويجب أن تكون مانعة لتخرج الكناية من المجاز؛ حيث إن القرينة في الكناية لا تمنع إرادة المعنى الأصلي (طهانة، ١٩٨٢ : ٦٩٣).

### ٢-١-٣ - المجاز المرسل وعلاقاته

وأصطلاح عليه البلاغيون على أنه مجاز لغوی ينقل فيه اللفظ عن دلالته الأصلية إلى دلالته المجازية، علاقة هي غير المشابهة، وسمى بالمرسل لأنها غير مقيد بعلاقة المشابهة، وإنما لها علاقات كثيرة ومتنوعة. أو على حد قول الفرويني: " هو ما كانت العلاقة بين ما استعمل فيه، وما وضع له ملابسًا غير الشبيه" (الفرويني، د.ت: ٢٨٠) مع التأكيد على أن المجاز المرسل "قد تخطى حدود الدائرة اللغوية إلى دائرة الفنية ، وكيف تتجاوز بالاتساع إلى مناخ الغنى في المفردات والمعاني ، وكيف استطاع النص القرآني أن ينقل الذهن العربي إلى أفق جديد يمتاز بالابتكار وبحياة لغوية تتسم بالشمول والإبداع" (الصغير، ١٩٩٤: ١٤١).

#### الف- علاقة السببية

وهي أن يذكر السبب ويراد المسبب؛ أي النتيجة الحاصلة، وذلك كما في قوله تعالى: "وَلَا تَجْعَلْ يَدَكْ مَغْفُولَةً إِلَى عُنْقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبُسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا حَمْسُورًا" (الإسراء/٢٩) يقول الزمخشري في الكشاف: "ولا يقصد من يتكلم به إثبات يد ولا غل ولا بسط ولا فرق عنده بين هذا الكلام وبين ما وقع مجازا عنه لأنهما كلامان متعاقبان على حقيقة واحدة حتى انه يستعمله في ملك لا يعطي عطاء فقط ولا يمنعه الا بإشارته من غير استعمال يد وبسطها وقبضها ولو أعطى الأقطع الى المنكب عطاء جزيلا لقالوا ما أبسط يده بالنوايل لأن بسط اليد وقبضها عبارتان وقعتا متعاقبتين للبخل والجحود وقد استعملوها حيث لا تصح اليد" (الزمخشري، د.ت: ٦٨٨/١٠). وقوله تعالى "وَجَرَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْوَهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الطَّالِمِينَ" (الشورى/٤) فقد ذكر السيئة وهي السبب وأراد العقوبة وهي المسبب على سبيل المجاز المرسل. والمسوغ للانزياح هنا هو علاقة السببية فجعل "غل اليد" مكان "البخل" أو ما يمكن أن نقوله حلول السبب محل النتيجة. والقيمة الفنية لهذا الانزياح هي إبراز المعنويات في صورة محسوسات وهي ألم للذهن والتصور.

### ب- علاقة المسببية

وهي أن يطلق المسبب ويراد السبب نحو قوله تعالى: "وَيُنَزَّلُ لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ رِزْقًا وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَن يُبَيِّبُ" (غافر/۱۳) والرزق المطر لأنّه سببه. والآيات بقصد استعراض لنعم الله على عباده التي يروجها شاخصة أمام أعينهم دالة على قدرته سبحانه وتعالى، وبينما السياق سياق تقريري إذ انزاح قوله تعالى بكلمة "رزقاً" عن المعنى الحقيقي وهو الماء، حيث إن الرزق ناتج عن هذا الماء الذي ينزله الله سبحانه وتعالى بقدرته. والسر في هذا الانزياح من المعنى الحقيقي لللفظ الرزق إلى المعنى المجازي إنما هو العلاقة التي تجمع بين المدلولين وهي علاقة المسببية وهي التي سمحت بهذا الانزياح الدلالي، وهذه العلاقة قائمة في ذهن المتلقٍ.

### ج- علاقة الكلية

ويعني بما إطلاق الكل وإرادة الجزء، ومنه قوله تعالى: "أَوْ كَصَبَبِ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُماتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَافِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَدَّرَ الْمُؤْتَ وَاللهُ هُمْ يُحِيطُ بِالْكَافِرِينَ" (البقرة/۱۹) والمعلوم أن الإنسان — على الحقيقة — لا يستطيع تكين إصبعه كله داخل أذنه، وإنما يمكن أنمله أو جزءاً من أمله، وهنا انزاح اللفظ "أصابع" من دلالته المعروفة إلى دلالة أخرى أو معنى المعنى كما سماه الجرجاني. فقد انزاح من دلالته على الإصبع إلى الدلالة على الأنامل، وهو كما يسميه عبد المطلب انزياحاً تراجعاً من الكل إلى الجزء (عبدالمطلب، د.ت: ۱۶۴). وتوضح قيمة الانزياح هنا من المعنى الأصلي إلى المعنى المجازي في بيان الهمج الشديد، والفنزع المتحكم في هؤلاء حين جاءهم الصيب من السماء وفيه ظلمات ورعد وبرق، فيبالغون في خوفهم حتى أنهم يحاولون إدخال أصابعهم مع استحالة ذلك انتقاء هذا الوابل من الصواعق.

### د- علاقة الجزئية

ويعني بما إطلاق الجزء وإرادة الكل، فالجزء المعبر به بعض من المعنى الكلي المقصود. والقرآن كثيراً ما يستعمل هذا المجاز، فيعبر بيد الإنسان أو رقيبه، أو قلبه ويريد الإنسان نفسه ومن ذلك قوله تعالى: "وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يُقْتَلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطًّا وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطًّا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ..." (آل عمران/۹۲) فانزاح التعبير عن المعنى الأصلي وهو الرقبة إلى المعنى المجازي وهو الإنسان المسترق، ولربما كان السر

في التعبير بالرقبة ما عُهد عن ربط العبد من رقبة خوف المرب، أوربما أن الرقبة هي أغلى ما يملكه الإنسان لبقاء حياته، وكان العرب عادة ما يعبرون بالرقبة عن الذات والنفس.

ومثال آخر لتلك العلاقة قوله تعالى: "وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جِبِيعًا مَا أَلْفَتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ" (الأనفال/٦٣) حيث ذكر القلوب التي هي جزء من الجسد، وأراد الأجساد (الأوس والخزرج) وفي هذا الانزياح دلالة على أن القلوب هي مكمن الحب والكره، فإن صلحت صلح الجسد كله، وإن فسدت فسد الجسد كله. والأمثلة على هذا النوع كثيرة في القرآن الكريم.

#### هـ- علاقة اعتبار مكان

وهي النظر إلى الشيء وتسويته بالرجوع إلى أصله، أي ما كان عليه سابقاً، والمراد ما هو عليه حالياً. ومن ذلك القبيل قول الله تعالى: "وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَدْرُوْنَ أَرْوَاجَهُمْ يَتَرَبَّصُنَّ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ" وعشراً فإذا بَلَغُنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ إِنَّمَا تَعْمَلُونَ خَيْرًا" (البقرة/٢٣٤). فالمعلوم أن الزوجة التي يتوفى عنها زوجها تسمى أرملة، لكن القرآن انزاح باللفظ إلى معنى آخر وهو الزوج، وقد يكون ذلك لاعتبارات متعددة منها: إعلاء قيمة الرابط بين الزوجين الذي سماه في آية أخرى "ميشاقا غليظا" فيه صارت المرأة زوجاً. وقد يكون مراعاة حال المرأة التي تكون عليها حال وفاة زوجها، فمصدية الموت حينما تأتي نجد كثيراً من النساء قد ذهلن عن أنفسهن، ولا يستوعبن وفاة أزواجهن إلا بعد روح من الزمان، فانزاح القرآن إلى لفظ الزوج مراعاة لشعورهن. وقد يكون الانزياح إلى لفظ الزوج تنبية للمرأة التي توفي عنها زوجها بأنها لا تزال زوجة للمتوفى ما دامت في عدتها، فلا يحل لها الزواج بأخر.

#### وـ- علاقة اعتبار ما سيكون

وهي النظر إلى الشيء باعتبار مصيره، وما سيؤول إليه. فالمعني الأصلي أن النبي وصحابته كانوا أحباء وقت مخاطبتهم بهذه الآية، لكن القرآن انزاح بالمعنى الأصلي وهو البقاء على قيد الحياة إلى معنى آخر سيؤول الأمر إليه لاحقاً. وبؤدي الانزياح هنا دوراً مهماً في تنبية المسلمين جميعاً في شخص رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحابته إلى الحقيقة الحاضرة الغائبة التي ينساها الناس في غمار انشغالهم بالدنيا فالجميع إلى زوال حتى ولو كان أحب خلق الله إلى الله رسوله صلى الله عليه وسلم ومعه أصحابه خير

القرون، وفيه تأكيد على أن الحياة الدنيا ليست دار مقر، إنما دار مفر، والآخرة خير وأبقى.. فالعلاقة بين المعنين علاقة مآلية مستقبلية.

### ز- علاقـة الـخـلـيـة

ونعني بها إطلاق اسم المخل ونريد الحال به، ومثاله قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْرُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَاتَلُوا أَمَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَمَمْ ثُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَعَاهُونَ لِلْكَذِبِ سَعَاهُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّكُونَ الْكَلْمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيمْ هَذَا فَخَدُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْنِهُ فَأَخْذُرُوهُ وَمَنْ يُرِدَ اللَّهُ فِتْنَةً فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدَ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا حِزْبٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ" (المائدة/ ۴۱) حيث ذكر الأفواه وهي الحال، وأراد الألسن وهي الحال. فعلاقة الخلية هي التي مكنت من هذا الانزياح من المعنى الأصلي إلى المعنى المجازي.

### ح- عـلاقـة الـحـالـيـة

وفيها نطلق الحال ونريد الحال، ومثله في القرآن الكريم قوله تعالى: "وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا حَالِدُونَ (۱۰۷) تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ" (آل عمران ۱۰۸) فالرحمة هنا يعني الجنة، والرحمة حالة في الجنة، والجنة هي الحال، فانزاح إلى التعبير بالجنة إلى التعبير بالرحمة لقربنة بينهما. وهنا تبدو قيمة الانزياح في التبشير بما سيلقاه المؤمن من نعمة ربه حين يدخل الجنة.

كانت هذه أهم علاقات المجاز المرسل التي يجب أن يكون الانزياح الدلالي فيها مقبولاً وله علاقة وقرنية توسيع انتقال المعنى الأصلي إلى آخر مجازي مؤثراً في النفس ومحركاً كوامن التدبر والخشوع فيها تجاه النص لقرآن.

### ۲-۳- الانزياح الاستعاري

الاستعارة تشبيه حذف منه أحد طرفيه، وهي على حد تعريف القاضي الجرجاني: "الاستعارة ما أكتفي فيها بالاسم المستعار عن الأصل، ونقلت العبارة فجعلت في مكان غيرها" (الجرجاني، علي بن عبد العزيز، د.ت: ۴۱).

وبحسب وجهة النظر الحديثة فإن الاستعارة أسلوب قائم على الاستبدال ومن ثم "العنـا لا نـجانـب الصواب إذا قلنا إن هذه التعريفات تمثل الأساس الذي انبثقت منه نظرية الاستعارة الحديثة المعروفة

بـ"النظيرية الاستبدالية" التي ترى أن الاستعارة علاقة لغوية تقوم على المقارنة، شأنها في ذلك شأن التشبيه، ولكنها تتميز عنه بأنها تعتمد على الاستبدال أو الانتقال بين الدلالات الثابتة للكلمات المختلفة، أي أن المعنى لا يقدم فيها بطريقة مباشرة، بل يقارن أو يستبدل بغيره على أساس من التشابه، فإذا كنا نواجه في التشبيه طرفين يجتمعان معاً، فإننا في الاستعارة نواجه طرفاً واحداً يحمل محل طرف آخر ويقوم مقامه، لعلاقة اشتراك شبيهة بتلك التي يقوم عليها التشبيه" (أبوالعدو، ١٩٩٧: ٥٣؛ أبوالعدو، ١٩٩٧: ٥٤). وهي من أدق أدوات البيان تصويراً، وأحسنها تفسيراً، تنقل المعنى وتجسده، وتحتدي إليه وتنهده، وعنها يقول المرجاني: "تبرز هذا البيان في صورة مستجدة تزيد قدره نبلًا، وتوجب له بعد الفضل فضلاً، وإنك لتتجدد اللفظة الواحدة قد اكتسبت بها فوائد حتى تراها مكررة في موضع، ولها في كل واحد من تلك الموضع شأن مفرد، وشرف منفرد، وفضيلة مرموقة" (المرجاني، ٢٠٠١: ٤٢).

إذا، فالاستعارة إنما تكون حين يتم استبدال المعنى المجازي بالمعنى الحقيقي، وهذا ما تقوم عليه الانزياح الاستبدالي كما يسميه "جان كوهن" في كتابه بنية اللغة الشعرية. وتجدر الإشارة إلى أن البحث هنا - يحاول الوقوف عند الأثر الفني لبعض الانزيادات الاستبدالية للاستعارة دون الدخول في تقسيمات البلاغيين لأنواع الاستعارة، فهي معلومة من علوم البلاغة بالضرورة.

والانزيادات الاستعارية أو الاستبدالية في القرآن الكريم انزيادات ذات بنية عميقة في البناء والدلالة، شديدة التأثير، لذلك؛ سيلجأ البحث إلى الانتقائية لبعض النماذج وأولها قوله تعالى: "الرِّكَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ يَادُنِ رَّحْمَمْ إِلَى صِرَاطِ الْفَ�ِيزِ الْحَمِيدِ" (إبراهيم/١) فالآلية توضح أن الغاية من نزول القرآن إخراج الناس من الظلمات إلى النور أي من الكفر إلى الإيمان، وكان السبيل إلى ذلك المعنى الاستعارة الاستبدالية أو الانزياح الاستعاري فانزاحت عن الكفر بالظلمات، وعن الإيمان بالنور، وهو انزياح يكشف لنا الصورة كاملة صورة الظلمات التي تحجب عن صاحبها رؤية طريقه، ووضوح غايته، واستبيان سبيله، بينما جعلت الأية الإيمان كالنور الذي يرفع الغشاوة عن عين صاحبه فيضيء أمامه نور يستكنته به سر وجوده، وحقيقة نفسه، فهذا انزياحان موحيان بعمق، يتتجاوز عميقهما المعجمي للكفر والإيمان إلى أفق أرحب في الدلالة وأشد عمقاً، وأغزر فهماً؛ وذلك عن طريق العلاقة الموجودة بين اللفظ المنزاج عنه والمنزاج إليه وهي المشابهة في أن كليهما يقود الإنسان إلى مصير مختوم بالسوء مختوم في الانزياح الأول المتمثل في الكفر والظلمات، ويقوده إلى السعادة في الدنيا والفوز في الآخرة في الانزياح الثاني (الإيمان - النور).

والسر في هذا الانزياح يكمن في أنه أوحى إلى المتلقى بحتمية النتيجة في الانزياحيين، وأنه لا ينبغي أن يتطرق أدنى شك في حصولهما، مستخدما الانزياح عن المعانى المعقولة إلى المعانى المحسوسة التي تدرك بالأبصار.

ومن أمثلة الانزياح الاستبدالي أيضا قوله تعالى: "أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَفَقَالُهُمَا" (محمد/٢٤). فقد شبهت الآية قلوب المشركين المعرضين عن كلام رب العالمين بالأبواب الموصدة بأفعال محكمة الغلق لا تفتح، وحذفت المشبه به وهو الأبواب، وصرحت بالمشبه وهو القلوب. والتأمل لهذه الآية يدرك الأثر الفني والدلالي في الانزياح عن المعنى الحقيقي إلى المجازي وهو إبراز قسوة هذه القلوب التي هي كالحجارة أو أشد قسوة أمام جلال القرآن وعظمته، هذا الحال الذي تتهاوى أمامه كل الجبال بعد أن تملكتها الخشية من شعفاتها إلى جذورها فتصير خاشعة متصدعة من خشبة الله. إن هذه القلوب القاسية التي هي كالأبواب الموصدة بأفعال محكمة الغلق، لا يمكن لها أن تبصر نور الحق ما دامت على هذه الحال، لا يدخل إليها الخير، ولا يخرج منها، فقد رين عليها بعد أن طبع الله عليها وختم، فكانت النتيجة الحتمية لهذا الإعراض أنهم في عيشة ضنكها في الدنيا، وفي الآخرة عن رحيم يومئذ لمجوبيون.

### ٣-٣- الانزياح الكتائي

الكتائية في اللغة الحديث "عن أمر بغیره ما یستدل عليه" وأما في اصطلاح البلاطغین فقد عرفها شیخهم الجرجاني بقوله: "أن يريد المتكلم إثبات معنی من المعانی، فلا یذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن یجيء إلى معنی هو تالیه وردھے في الوجود، فيومئے به إليه، ويجعله دليلاً عليه، مثل ذلك قوله: هو طویل النجاد، یریدون طویل القامة" (الجرجاني، د.ت: ٦٦).

وکأن الجرجاني بهذا التعريف يشير أن الانزياح بالمفهوم الحديث ألم ما تتسم به الكتائية حيث إنها تعني أن تذكر اللفظ وتريد به معنی آخر غير المعنی الظاهري للفظ مع إمكانية إرادة المعنی الأصلي. فالمعنيان موجودان ويفقى السياق هو المقرر لأيھما الأسبقية لدى المتكلم والمتلقي فالكتائية كما يقول عنها عبد المطلب في كتابة البلاغة العربية، قراءة أخرى: "بنية ثنائية الإنتاج، حيث تكون في مواجهة إنتاج صياغي له إنتاج دلالي موازٍ له تماماً بحكم الموضعية، لكن يتم تجاوزه بالنظر في المستوى العميق لحركة الذهن التي تمتلك قدرة الربط بين اللوازيم والملزمات، فإذا لم يتحقق هذه التجاوز فإن المنتج الصياغي يظل في دائرة الحقيقة" (عبدالمطلب، د.ت: ١٨٧ و ١٨٨).

من هذا التعريف يتجلّى لنا أن للكناية معنّيين: معنى ظاهر في الصياغة، ومعنى خفي ، مما يعني أنها أُمام انزياح لغوي، تميل فيه الصياغة عن دلالتها التي وضعت لها إلى دلالة أخرى مجازية بسبب وجود علاقة تلازم يقبلها العرف والعقل. أو كما يقول الدكتور محمد حسين الصغير: "فأسلوب الكناية يقوم على نقل الكلمة من معناها الشائع الذي استقرت عليه في عرف جماعة معينة إلى معنى آخر، ولا يكون هذا النقل ارتجالياً أو عشوائياً، بل يبني على علاقات خاصة تربط بين المعنى المنقول منه والمعنى المنقول إليه. فهي تعبير مجازي يتحاشى لفظ إلى به، مهزوّل اللفظ إلى مهذبه وسوقي العبارة إلى رصينها. وهي من أوسع الأساليب التي تيسر للمرء قول كل شيء، فجعلوا صلتها بـ(المزم) شبيهة بصلتها بـ(التعريض) فكلّا هما ينبع من أصل واحد، وهو إبراد غير ظاهر المعنى ودلالة اللفظ الأولية" (الصغرى، ١٩٩٩: ١١٩).

إن الكناية بمفهومها الاصطلاحي والمعجمي تشكّل صراعاً بين المعنى المعجمي لها والفضاء الخطابي الذي يميل إلى المعنى المجازي، فكلّا هما يتجاذبان اللفظ، كل يريده في نظامه المعجمي أو المجازي، والوحيد الذي يستطيع أن يفصل في هذا النزاع إنما هو المتلقى.

ولا يمكن أن يتوهم من ذلك التجاذب وهذا الصراع أن هناك تناقضاً في إنتاج الكناية للمعنين الحقيقي والمجازي في آن واحد، وهذا ما نفاه السبكي فقال: "لا يتخيل أن ذلك جمع بين حقيقة ومجاز، ولا بين حقيقتين، لأن التعدد هنا ليس في إرادة الاستعمال، بل في إرادة الإفادة، ولللفظ لم يستعمل إلا في موضعه، وقد يستعمل اللفظ في معنى، ويقصد به إفادة معانٍ كثيرة" (السبكي، ٢٠٠١: ٢٣٨).

فالكناية انزياح دلالي يقصد المتكلّم به الانتقال من المدلول الحقيقى لللفظ إلى المدلول الكنائى له لوجود علاقة تربط بينهما. والكنية في القرآن فإن "فيها روعة التعبير، وجمال التصوير، وألوان الأدب والتهذيب، ما لا يستقل به بيان، ولا يدركه إلا من تذوق حلاوة القرآن" (السيد شيخون، ١٩٧٨: ١٠١).

ومن أمثلة الانزياح الكنائي قوله تعالى: "واخْفَضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ" فالكنية هنا توجه الإنسان إلى كيفية التعامل الأمثل مع الوالدين اللذين وصاهم الله بهما، لكن هذا التوجيه لم يكن ليتمحور في ذهن المتلقى من خلال دلالة معجمية الألفاظ المستعملة، إنما لابد من وجود تصور ذهني حاضر يساعد في فهم المعنى الخفي وراء ستار معجمية تلك الألفاظ المتراصة والمكونة بنية عميقه المعنى بيد أنها خفية تتمثل في اللين والعطف والإحسان والتواضع بين يديهما المستشف من قوله "واخْفَضْ لَهُمَا جَنَاحَ

الذل" فالخض التزول إلى الأرض أي التواضع، وهذا ما هدف إليه الانزياح الكنائي؛ حيث انزاح إلى الوسيلة وقصد الغاية، فالتواضع إنما ينال بخض الجناح وهدف من ذلك إلى المبالغة.

#### ٤ - النتائج

حاول البحث في هذه الصفحات المعدودات أن يناقش الانزياح ومدلوله في القرآن الكريم جاماً بين وجهي نظر قديمة وأخرى حديثة فيما يتعلق بمصطلح الانزياح وغایاته ووسائله. وقد خرج البحث بعدة نتائج نحسبها في محلها: يعد الانزياح أسلوباً بلاغياً مثيراً كونه يحدث أثراً وتثيراً دلالياً لدى المتلقى، فياخذه إلى فضاءات أكثر رحابة، وانعكاسات أبعد عمقاً من ناحية المعنى والدلالة. إن الانزياح يُحمل النص من الدلالات التي لا يمكن أن يهتدى إليها المتلقى إذا سلك سبيل الصورة النمطية العادية المألوفة وغير المتردحة، ويكون الانزياح أبلغ ما يكون حين يتعلق الأمر بالنص القرآني وهو يقدم الصورة القرآنية فتكون بازياحها أبلغ في الدلالة من نطق جميع الناطقين مما سواها من الصور العادية. تكمن وظيفة الانزياح في جماليته التي تحدث تثيراً نفسياً لدى المتلقى، وهو لا شك منتشر في عرض القرآن وطوله، وهي تعطياناً دوراً تعبيرياً، وأثراً جمالياً في سياقاتها الكلامية، وفضاءاتها الخطابية.

جاء أسلوب الانزياح كخصيصة مميزة للغة الأدبية عموماً، وللغة الشعرية بالأخص، وأن ثمة علاقة قوية في المعنى اللغوي والاصطلاحي لمصطلح الانزياح. قول الجرجاني في تقسيم المعنى لا ينفك عما يسميه الدارسون الحداثيون انزيحاً دلالي المبني على بناء المعنى الثاني من المعنى الأول أو توليد المعنى الخفي من المعنى الظاهر. هناك آراء متباعدة لبعض الباحثين الذين ييدون رفضهم لمثل تلك المصطلحات المصطبغة بصبغة غريبة، على الرغم من وجود ما يشفى الأوام في النقد العربي القديم. الانزياح الدلالي أسلوب غير مباشر له وسائله البلاغية كالمحاجز، والكتناية، والاستعارة، وكل لون بلاغي من شأنه انزياح المعنى وتغييره مما يعني يشابكاً وتدخلاً بين البلاغة وعلم الدلالة. الأنواع الانزياحية في القرآن كثيرة ومتباينة ومترادفة، وهناك الانزياح التركيبي، والصوتي. لكن يبقى الانزياح الدلالي من أهم الانزياحات الموجودة في سور وأيات القرآن الكريم حيث يكشف عن المعنى الجديد المترافق إليه من المعنى الأصلي مما يوضح بلاغة هذا النص وبيانه، الأمر الذي يستلزم تدبرها لهذا النوع من الانزياحات للوصول إلى دلالة أعمق، وفهم أدق. اللغة المجازية في القرآن الكريم تبرز الكلام أبداً في صورة مستجدة، وتعطيك الكثير من المعاني باليسir من اللفظ، حتى تخرج من الصدفة الواحدة عدة من

الدرر، وتحني من الغصن الواحد أنواعاً من التمر. الانزياحات الاستعارية أو الاستبدالية، والكتائية، والمجازية في القرآن الكريم انزياحات ذات بنية عميقة في البناء والدلالة، شديدة التأثير.

## المصادر والمراجع

### القرآن الكريم

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور (د.ت). لسان العرب. بيروت: دار صادر.  
أبو العدوس، يوسف (١٩٩٧). الاستعارة في النقد الأدبي الحديث. عمان: الأهلية للنشر والتوزيع.  
بوطارن، محمد الهادي (٢٠٠٨). المصطلحات اللسانية والبلاغية والأسلوبية والشعرية. بيروت: دار الكتاب  
الحديث.

الجرجاني، عبد القاهر (د.ت). دلائل الإعجاز (الطبعة الثالثة). (قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر).  
القاهرة: مكتبة الحاخاني.

الجرجاني، عبد القاهر (٢٠٠١). أسرار البلاغة. (شرح وتعليق وتحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي وعبد العزيز  
شرف). بيروت: دار الجليل.

الجرجاني، علي بن عبد العزيز (د.ت). الوساطة بين المتنبي وخصوصه. (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعلى  
محمد البجاوي). بيروت: دار القلم.

حسن، عبد الواحد (١٩٩٩). العلاقات الدلالية والتراث البلاغي العربي. الإسكندرية: مكتبة الإشعاع الفنية.  
الرمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (د.ت). الكشاف عن حفائق التنزيل وعيون  
الأقاويل في وجوده التأويل. (تحقيق عبد الرزاق المهدى). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

السبكي، أحمد بن علي (٢٠٠١). عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح. (تحقيق: خليل إبراهيم). بيروت:  
دار الكتب العلمية.

السيد شيخون، محمود (١٩٧٨). الأسلوب الكتائي نشأته وتطوره وبلاغته. القاهرة: مكتبة الكليات  
الأزهرية.

الصغير، محمد حسن (١٩٩٤). مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية. بغداد: دار الشفرون الثقافية  
العامة.

الصغير، محمد حسين علي (١٩٩٩). أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم. بيروت: دار المؤمن العربي.  
طبانة، بدوى (١٩٨٢). معجم البلاغة العربية. الرياض: دار العلم للطباعة والنشر.  
عبد المطلب، محمد (د.ت). البلاغة العربية قراءة أخرى. بيروت: مكتبة لبنان.

- عبدالله دراز، محمد (۱۹۵۷). *النبي العظيم*. الكويت: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع.
- عيد، رجاء (۱۹۷۹). *فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور*. الإسكندرية: منشأة المعارف.
- فندريس، جوزيف (۱۹۵۰). *اللغة*. (تعريب: عبد الحميد الدواعلي و محمد القصاص). القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
- القزويني، الخطيب (د.ت). *الإيضاح في علوم البلاغة*. (شرح وتعليق: محمد عبد المنعم خفاجي). بيروت: دار الجليل.
- كوهن، جان (۱۹۸۶). *بنية اللغة الشعرية*. (ترجمة محمد الولي و محمد العمري). المغرب: دار توبقال للنشر.
- محمد ويس، أحمد (۲۰۰۳). *الانزياح في منظور الدراسات الأسلوبية*. الرياض: مؤسسة اليمامة الصحفية.
- المستدي، عبد السلام (۱۹۷۷). *الأسلوب والأسلوبية*. تونس: الدار العربية للكتاب.



## کاربست نظریه اسکوبوس در ارزیابی کیفی ترجمه‌های علی ملکی از قرآن کریم؛ مورد مطالعه سوره المدثر

علی افضلی<sup>۱</sup> (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه تهران، تهران، ایران)

لطیفه شهبازی (کارشناس ارشد مطالعات ترجمه، دانشگاه تهران، تهران، ایران)

تاریخ الوصول: ۱۴۰۰/۰۲/۱۷

صفحات: ۱۵۸-۱۸۰

تاریخ القبول: ۱۴۰۱/۰۴/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۱۱

### چکیده

در نظریه اسکوبوس هانس فرمیر، ترجمه گُنشی هدفمند و مبتنی بر متن مبدأ و بر اساس قاعده امانت است، تا انسجام بین متن مقصد و متن مبدا را در برداشته و ترجمه به سمت ترجمه آزاد نزدیک. در این پژوهش با استفاده از روش تحلیلی- توصیفی، ترجمه‌ی سوره‌ی مدثر از کتاب «قرآن کریم»، ترجمه خواندنی قرآن به روش تفسیری و پیامرسان برای نوجوانان و جوانان<sup>۱</sup> بررسی شده است. با توجه به اینکه عنصر هدفمندی از بینان‌های اساسی نظریه‌ی اسکوبوس است و از سویی دیگر مترجم، رسالت خود را درساندن پیام و محتوای قرآن کریم به ساده‌ترین وجه و به دور از دشواری‌های علمی و زبانی به مخاطب نوجوان و جوان عنوان نموده است، تطبیق این نظریه بر سوره‌ای از این ترجمه در راستای تبیین میزان موقوفیت ایشان مفید است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که مترجم در مواردی قابل توجه به متن مبدأ و فادر نیست؛ در مقابل، ترجمه‌ی فارسی ایشان از انسجام متنی معناداری برخوردار است. این ترجمه به رغم تمام نقدها و ملاحظات اهل فن، به دلیل این‌که در ارائه متنی هیئت‌نگرانه، تبشیری، جذاب و جوان‌پسند از قرآن، فضل سبقت دارد، اگر بتواند با ویرایش‌هایی دقیق و علمی، هنرمندانه خود را از دام گرفتار آمدن در روح تاریخ برهاند تا متهم به سکولار کردن متن مقدس نشود، اثری قابل دفاع و درخور توجه است.

**کلیدواژه‌ها:** نظریه اسکوبوس، هانس فرمیر، ترجمه قرآن کریم، سوره مدثر، علی ملکی.

### تطبیق نظریة سکوبوس في تقييم ترجمة القرآن الكريم لعلی ملکی؛

### سوره المدّثُر نمودجا

### الملخص

نظریه سکوبوس هانس فرمیر هي نهج يعتمد على السياق الاجتماعي والثقافي للترجمة. في هذه النظرية، تعتبر الترجمة ترجمة نصية هادفة وتعطي قاعدة الإعارة، التماสک بين النص المصدر والنص المصدر؛ حتى يتم إعطاء الترجمة اهتماماً

<sup>۱</sup> نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: ali.afzali@ut.ac.ir

خاصاً ولا تقدم نحو الترجمة الحرة. تم في هذا البحث، باستخدام المنهج الوصفي - التحليلي، دراسة وتقديم ترجمة سورة المدثر من كتاب "القرآن الكريم، ترجمة خلابة للقرآن بطريقة تفسيرية وموحية للشباب والراهقين" لعلي ملکي. نظراً إلى أن عنصر الهدف هو أحد الأسس الأساسية لنظرية سكوبوس، وأن المترجم من ناحية أخرى يقوم بمهنته في نقل رسالة ومحفوظ القرآن الكريم بأبسط طريقة، بعيداً عن الصعوبات العلمية واللغوية للشباب والصغار، يلزم تطبيق هذه النظرية على سورة من هذه الترجمة، لتقييمها وتبيين مدى نجاح المترجم. تظهر نتائج البحث أن المترجم ليس ملتزماً لنص المصدر ولكن في المقابل، ترجمته الفارسية لها تماسك نصي كبير. على الرغم من كل الانتقادات والمخاوف من الخبراء، لهذه الترجمة فضل الأسبقية في تقديم نص ديني وتبلغني جذاب للشباب في كناء عصري خلاّب؛ فإذا تمكّن المترجم بواسطة تعديل الترجمة العلمي والفنى، من تحرير نفسه من الواقع في فخ التاريخ حتى لا يتم اتهامه بالعلمنة، فإن العمل يستحق الدفاع عنه ويستحق الاهتمام.

**الكلمات المفتاحية:** نظرية سكوبوس، هانس فرمیر، ترجمة القرآن الكريم، سورة المدثر، علي ملکي.

## ۱- مقدمه

مطالعه و بررسی انتقادی ترجمه‌های فارسی قرآن از دیرباز یکی از عوامل یاری‌گر در روند تکامل این شاخه از مطالعات قرآنی بوده است. از سوی دیگر نظریه‌های ارزیابی کیفی ترجمه به واسطه‌ی مؤلفه‌ها و دسته‌بندی‌های علمی و اغلب دقیقی که ارائه داده‌اند، همواره ابزاری مفید در مطالعات ترجمه‌شناسی بوده‌اند. آن‌چه بیش از هر چیز در بازگرداندن متون قدسی ارجمند است نگاه صادقانه است نه ابتکار مترجمان؛ گرچه آن‌گاه که سبک ترجمه بر اساس نوع رویکرد مترجمان تغییر می‌کند، التزام ایشان به مبانی مذکور شدت و ضعف می‌یابد، اما در نهایت با توجه به میزان برخورداری متن ترجمه از سه اصل صحت و سلامت و مطابقت، کیفیت عملکرد مترجمان در رویارویی با ویژگی‌های متون دینی و مبانی نظری ترجمه آن ارزیابی می‌شود (ناظمیان، ۱۳۹۲: ۲۳۹). به علاوه با توجه به این که این کتاب در اسلام معجزه به حساب می‌آید حساسیت در ترجمه‌ی آن بیشتر از سایر متون دینی است. به همین دلیل انتخاب واژگان و عبارات ساده و به اصطلاح عامیانه به عنوان معادل می‌تواند مشکلات انتقادی زیادی برای مخاطبان این ترجمه که نوجوانان هستند به وجود بیاورد.

این پژوهش با روش توصیفی- تحلیلی و با کاربست سه مؤلفه‌ی نظریه‌ی اسکوپوس، برخی خطاهای رخ داده در کتاب قرآن کریم، ترجمه خواندنی قرآن به روش تفسیری و پیامرسان برای نوجوانان و جوانان اثر علی ملکی را مورد بررسی و نقد قرار داده تا میزان توفیق مترجم را در اهداف تبیین شده‌اش برای این ترجمه رزیابی نماید. این اثر در ردیف ترجمه‌های پیامرسان «(ضمونی و هدفمحور) جای می‌گیرد و بندهند آن مستند بر تفاسیر گران‌سنگ قرآن مجید است. برای رسیدن به پیام آیه و بازتاب آن در ترجمه، مترجم کوشیده است با مراجعه و انکا به مهم‌ترین تفاسیر قدیم و جدید عمدتاً از میان تفاسیر شیعه و گاه تفاسیر اهل سنت، از ورود نظرگاه‌های شخصی جلوگیری کند. ویژگی دیگر این است که بوی ترجمه نمی‌دهد زیرا دغدغه‌ی بنیادین مترجم و ویراستار، آن بوده است که معنای آیات وحی را در ساختارهای درست و سالم فارسی بریزند و ترجمه‌ای سراپا «فارسی» به دست دهنده‌ای که این ترجمه را به دست می‌گیرد و می‌خواند، روان پیش بروند و زیرساخت جمله‌ها را سریع بفهمند و آیه‌های هر سوره را مرتبط به هم ببینند و در نهایت، از فهم معارف شیرین قرآن لذت ببرند. سادگی و روان بودن، ویرایش به روز و دقیق صوری و زبانی، غنی ساختن ترجمه بند بند در تفسیر، مقایسه آیه به آیه ترجمه با ۵۴ ترجمه فعلی، مرتب ساختن آیه‌های یک سوره با هم، لحن و زبان جدید، تلطیف بار معنایی برخی واژه‌ها و گرفتن سنگینی برخی واژه‌ها مناسب با سن و فضای فکری کودکان و نوجوان از جمله ویژگی‌های آن به شمار می‌رود (باقری و ملکی، ۱۳۹۳ و ۱۳۹۴).

## ۱- پرسش اصلی پژوهش

میزان انسجام متنی، وفاداری و امانتداری در ترجمه‌ی علی ملکی از سوره مدثر، به چه اندازه است؟

## ۲- پیشینه‌ی تحقیق

باقری و ملکی در دو مقاله در دوفصلنامه‌ی ترجمان وحی (۱۳۹۴ و ۱۳۹۳)، به معرفی ویژگی‌های اثر خویش پرداختند؛ نیز در مقاله‌ای دیگر در همین مجله (۱۳۹۴)، معادل‌بایی‌های غیرکنایی را در ترجمه خود شرح داده‌اند.

هیزجی و گودرزی (۱۳۹۷)، برخی ایرادات ترجمه‌ی علی ملکی را در مفردات، صرف، نحو، بلاغت، تعابیر و اصطلاحات و ایهام مطرح کردند.

نادعلی عاشوری تلوکی (۱۳۹۸) الف و ب در دو مصاحبه‌ی جداگانه با خبرگزاری بین‌المللی قرآن، نظرات انتقادی - البته عالمانه و منصفانه - خود را در خصوص ترجمه‌ی علی ملکی بیان کرده است. ایشان معتقد است که این ترجمه، رویکردی تطبیقی با متن آیات قرآن ندارد و با سبکی متفاوت با سایر ترجمه‌ها عرضه شده است. وی با تأکید بر ضرورت انتقال مفهوم به خواننده، ترجمه‌ی متن مقدس قرآن را با ترجمه‌ی متن یک رمان کاملاً متفاوت می‌داند. عاشوری تلوکی به صراحت موضوع گذر از ترجمه‌های متن محور و گرایش به ترجمه‌های مفهوم‌گرا و مخاطب محور را می‌پذیرد اما در خصوص ضرورت انجام این کار برای کودکان و نوجوانان خواستار تأمل بیشتر برای یافتن راهکاری کارآمدتر است.» (ر.ک: عاشوری تلوکی، خبرگزاری ایکنا، ۱۳۹۸)

## ۲- معرفی نظریه‌ی اسکوپوس<sup>۱</sup>

نظریه‌ی اسکوپوس رویکردی است در ترجمه‌شناسی که در دهه ۱۹۷۰ میلادی در آلمان توسط هانس ورمیر (Hans J. Vermeer) ارائه شد. این نظریه از رویکردهای زبان‌شناختی و صوری فاصله می‌گیرد و به نفع نظریه‌ای که بر نقش و بافت اجتماعی و فرهنگی ترجمه استوار است، موضع می‌گیرد. (زنده‌بودی، ۵۵۸: ۱۳۹۶) از نظر ورمیر، کنش عبارت است از «رفتار هدفمند» و هر کنش هدفمند، معطوف به نتیجه است؛ پس، ترجمه نیز به مثابه‌ی نوعی کنش، ناگزیر باید هدفمند باشد و نتیجه‌ای داشته باشد که همان متن ترجمه شده است. این هدف است که شکل نهایی ترجمه را مشخص می‌نماید و انتخاب‌های مترجم را توجیه پذیر می‌کند؛ از این‌رو، تعیین دقیق هدف در ترجمه از ملزمات کار مترجم است. در این نظریه دو قانون کلی مطرح شده است: انسجام کنشی (Coherence Rule) و قانون وفاداری (Fidelity Rule). قانون انسجام کنشی تصریح می‌کند که متن مقصد باید آنقدر منسجم باشد تا با توجه به شرایط محیطی و موقعیتی و

<sup>۱</sup> اسکوپوس (Scopus)، واژه‌ای یونانی به معنای مقصود یا غایت است. (بیکر و سالدینا، ۱۳۹۶: ۵۶۹)

زمینه‌ی دانش مفروض کاربران مورد نظر، به آنان امکان دهد متن مذکور را بفهمند. نقطه‌ی آغاز متن در واقع نوشه‌ای در زبان مبدأ است که بخشی از زنجیره‌ی جهانی است. این متن را باید به طریقی به زبان مقصد ترجمه کرد که به بخشی از زنجیره‌ی دنیایی تبدیل شود که دریافت کنندگانش می‌توانند آن را به شکل مرتبط با موقعیت‌شان تعبیر و تفسیر کنند.

قانون وفاداری در واقع مربوط به انسجام کنشی میان متن (Inter-textual) است که بین دو متن وجود دارد: یکی متن حاصل از ترجمه و دیگری متن مبدأ است. (ورمیر، ۱۹۷۸: ۱۰۰) نکته اصلی این رویکرد نقش‌گرا این است که نقش و هدف مشخص شده برای ترجمه تحت تاثیر سفارش دهنده یا آغازگر تعیین می‌شود و متن مبدا نیز در بازتولید پیام به حساب می‌آید. ورمیر این اصل را «امانت» می‌نامد. با توجه به حساسیت متن مبدا، ما اصل امانت را نیز را برای نقد ترجمه‌ی ملکی مدنظر قرار داده‌ایم.

### ۳- بحث و بررسی و تطبیق

#### – یا آئُهَا الْمُدَّثِرُ ﴿۱﴾

ملکی: ای که رو انداز بر خود کشیده‌ای!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: کلمه «مدثر» -با تشدید دال و تشدید شاء- از مصدر «تدثر» مشتق شده و معنایش پیچیدن جامه و پتو و امثال آن به خود هنگام خواب است و خطاب در این جمله به رسول خداست که در چنین حالی بوده، و لذا به همان حالی که داشته «پتو به خود پیچیده» مورد خطاب قرار گرفته، تا ملاطفت را برساند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۱۲۴-۱۵۹) در ترجمه‌ی این آیه هر سه اصل محقق شده‌اند.

#### – ۴- فَأَنِيرُ ﴿۲﴾

ملکی: برخیز! مردم را هشدار بده.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: اصل الواحد در ۴، آن چیزی است که در مقابل قعود (نشستن) است. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۹/۳۷۹) ظاهرا مراد تنها این است که آن جناب را امر به انذار کند، بدون اینکه نظری داشته باشد به اینکه چه کسی را انذار کند، پس در حقیقت معنای جمله این است که به وظیفه انذار قیام کن. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۱۲۴) ترجمه از هر سه اصل پیروی کرده است.

#### – وَرَلَكَ فَكِيرُ ﴿۳﴾

ملکی: خدا را به بزرگی یاد کن.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: رب: به معنای راندن چیزی به سوی کمال و برطرف کردن نقایص آن است. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۴/۳۲) اسماء مختلفی در قرآن برای خداوند ذکر شده است. اگر چه همه‌ی این اسماء دلالت بر یک مصدق واحد دارند اما هر یک به گونه‌ای این ذات را توصیف

می‌کنند به همین دلیل مترجم حق ندارد این ظرفات‌ها را نادیده بگیرد. با توجه به اصل الواحد رب بهترین معادل برای آن، پروردگار است.

این آیه یعنی هم در باطن دل و مرحله اعتقاد، و هم در مرحله عمل و هم به زبان پروردگار خود را به عظمت و کبریا منسوب کن، و او را از اینکه معادل و یا ما فوقی داشته باشد منزه بدار، چون چیزی نیست که شریک او و یا غالب بر او و یا مانع سر راه او باشد، و نقصی عارض بر او نمی‌شود، و هیچ وصفی از اوصاف، او را تحدید نمی‌کند، و لذا از ائمه معصومین (ع) وارد شده که معنای تکبیر (الله اکبر) این است که خدا از اینکه در وصف بگنجد بزرگتر است، پس خدای تعالی از هر وصفی که ما با آن توصیف کنیم، و حتی از خود این وصف بزرگتر است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲۵/۲۰). با توجه به اشکال موجود در معادلیابی واژه‌ی رب و حذف ضمیر «ک» در ترجمه، نمی‌توانیم آن را امانت دارانه بدانیم. اما در هر صورت ترجمه وفادارانه و منسجم است. ترجمه‌ی پیشنهادی: پروردگارت را به بزرگی یاد کن.

#### - وَيَأْتِكَ فَطَهْرٌ ۝

ملکی: دامن خود را از کارهای بد پاک نگه دار.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: بعضی از مفسرین گفته‌اند: این عبارت کنایه است از اصلاح عمل. البته نظرات دیگری نیز وجود دارد از جمله: ۱- این تعبیر کنایه است از تزکیه نفس، و پاک نگه داشتن آن از لکه‌های گناهان و زشتی‌ها، ۲- مراد از پاک داشتن جامه کوتاه کردن آن است، تا از نجاست (های روی زمین) پاک بماند، چون وقتی دامن جامه بلند بود، به زمین می‌ساید، و ایمن از آلوده شدن به نجاست نمی‌ماند. ۳- منظور از تطهیر جامه، پاک نگه داشتن همسران از کفر و معاصی است، چون قرآن کریم فرموده: "هُنَّ لِيَاسٌ لَكُمْ- آنها لباس شما هستند". ۴- منظور همان معنای ظاهری کلام، یعنی پاک کردن جامه از نجاست برای نماز است. ۵- مراد از تطهیر جامه‌ها تخلق به اخلاق حمیده و ملکات فاضله است. و در معنای تطهیر ثیاب اقوالی دیگر هست که ما از نقل آنها اغماض کردیم، چون می‌توان آنها را به یکی از جووه نقل شده ارجاع داد، و از همه آن وجوده بهتر وجه اول و پنجم است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲۷/۲۰)

در رابطه با برخی آیات، میان مفسرین نیز اختلاف وجود دارد. در این حالت مترجم آن نظری که با متن انسجام بیشتری دارد انتخاب می‌کند. اما ترجمه‌ی ارائه شده از این آیه با هیچکدام از این تفاسیر سازگار نیست، به همین دلیل وفادارانه نیست. به علاوه معادل یابی واژه‌ی «ثیاب» نیز خارج از چارچوب کتاب لغت است، به همین دلیل آن را امانت‌دارانه نیز نمی‌دانیم. همچنین ترجمه‌ی ارائه شده با سیاق سوره نیز منسجم نیست و برای مخاطب عجیب است که چرا وسط امر خدا به پیامبر مبني بر قیام برای انذار، باید ایشان به پاکدامنی امر شوند.

ترجمه‌ی پیشنهادی: اعمالت را اصلاح کن.

### - وَالْرُّجْزَ فَاهْجُرْ ﴿٥﴾

ملکی: از اخلاق زشت دور باش.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: کلمه "رجز" - به ضمۀ راء و کسرۀ آن و سکون جیم- به معنای عذاب است، و مراد از "دوری کردن از عذاب" دوری کردن از سبب آن یعنی گناهان و زشتی‌ها است. و معنای آیه این است که: "از گناهان و نافرمانیها دوری کن".

بعضی دیگر گفته‌اند: کلمه «رجز» اسم است برای هر قبیح و هر عمل و اخلاقی که طبع سلیم آن را پلید بداند، و امر از دوری از رجز، امر به اجتناب از خصوص اخلاق و عقیده‌ای است که خدا را خوش نیاید، و یا امر به اجتناب از خصوص اخلاق زشت است. این احتمال دوم بنا بر آن وجهی است که در باره آیه "وَثِيَابَكَ فَطَهَرْ" نقل کرده گفتیم: منظور ترک گناهان و زشتی‌ها است، در نتیجه آیه گذشته درباره عمل و آیه مورد بحث درباره اخلاق می‌شود.

بعضی هم گفته‌اند: کلمه "رجز" به معنای صنم است، و آیه شریفه دستور می‌دهد به اینکه عبادت و پرستش بت‌ها را ترک کند (همان منبع). با توجه به آن چه بیان شد ترجمه از پشتونه تفسیری بهره مند بوده بنابراین وفادارانه و ارزیابی می‌شود. اما در ترجمه‌ی فعل «فاهجر» مترجم دقت لازم را مبذول نداشته به همین دلیل ترجمه امانت دارانه نیست. با این همه از انسجام بهره مند است.

ترجمه‌ی پیشنهادی: از پلیدی دوری کن.

### - وَلَا تَمْنَنْ تَسْتَكْبِرْ ﴿٦﴾

ملکی: کارهایت را بزرگ نبین و منت نگذار.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: مراد از "منت گذاری" این است که شخص احسانگر آن قدر احسان خود را به رخ احسان شده بکشد که نعمتش مکدر شود، و از نظر وی بیفتند کما اینکه فرموده: "لَا تُبْطِلُوا صَدَاقَاتِكُمْ بِالْمُنْ وَ الْأَذْى" و مراد از "استکثار" این است که آدمی چیزی را که می‌دهد به چشمی زیاد آید، آیه شریفه می‌فرماید: وقتی صدقه‌ای می‌دهی و یا کار نیکی می‌کنی، به رخ طرف مکش، و کار نیکت در نظرت بزرگ نیاید (همان منبع). بنابر آنچه گذشت، ترجمه امانت-دارانه و وفادارانه و منسجم است.

### - وَلِرِبَكَ فَاصْبِرْ ﴿٧﴾

ملکی: و به خاطر خدا صبوری کن.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: به خاطر پروردگارت صبر کن، و چون کلمه "صبر" مطلق آمده، شامل همه اقسام آن یعنی صبر در هنگام مصیبت و صبر بر اطاعت و صبر بر ترک معصیت می‌شود (همان: ۱۲۸/۲۰). ترجمه پشتونه‌ی تفسیری دارد، همچنین سازگاری با زبان مقصد نیز باعث می‌شود

که متن منسجم ارزیابی شود. اما حذف ضمیر «ک» در ترجمه و معادل یافای نادرست برای «رب»، باعث خروج متن از امامت شده است.

ترجمه‌ی پیشنهادی: به خاطر پروردگار خویش، صبر کن.

ضمیر «ک» در ترجمه حذف شده است. در نتیجه ترجمه وفادارانه نیست اما منسجم است.

#### - فَإِذَا نُقْرِ في النَّاقُورِ ﴿٨﴾

ملکی: وقتی در شیپور قیامت بدمند.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: کلمه "نقر" به معنای کوبیدن، و کلمه "ناقور" به معنای هر چیزی است که به آن می‌کوبند تا صدا کند، و جمله "نقر در ناقور" نظیر جمله "نفح در صور" کنایه از زنده کردن مردگان در قیامت و احضار آنان برای حساب‌رسی است (همان: ۱۳۳/۲۰). با توجه به این توضیحات، ترجمه پشتونه‌ی تفسیری داشته و وفادارانه و همچنین منسجم است.

اصل الواحد در ماده، ضرب (زدن) خفیف (سبک) به وسیله منقار پرنده یا انگشت انسان یا سُم چهارپایان یا به وسیله ابزاری مانند: مِنْقَر (کلنگ) یا تبر است برای اینکه در چیزی، سوراخ یا اثری مانند آن ایجاد شود و نَقْر میتواند مادی یا معنوی باشد. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۴۲/۱۲) اما با توجه به بررسی‌ها، واژه‌ی نقر ظرفات‌های خاصی دارد که باید در ترجمه منعکس شود و این واژه را نمی‌توان معادل شیپور قرار داد بنابراین اصل امامت محقق نشده است.

ترجمه پیشنهادی: وقتی فرمان کوبنده حق صادر می‌شود و مردگان زنده می‌گردند.

#### - فَذَلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمُ عَسِيرٍ ﴿٩﴾

ملکی: آن روز روز طاقت فرسایی است.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: ترجمه وفادارانه و منسجم و امامت‌دارانه است.

#### - عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٌ ﴿١٠﴾

ملکی: بله، برای بی‌دین‌ها اصلاً آسان نیست!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: اصل الواحد در کفر، رد و اعتنا نکردن به چیزی است. (همان: ۸۸/۱۰) با توجه به بررسی لغوی، ترجمه امامت دارانه نیست. به علاوه با توجه به آیه ششم سوره‌ی کافرون «لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ»، کافران نیز دین دارند بنابراین اگر متن قرآن را یک کل در نظر بگیریم، اصل انسجام نیز رعایت نشده است. اما مضمون برابر با تفاسیر بوده پس وفادارانه است.

ترجمه‌ی پیشنهادی: برای کافران روز آسانی نیست.

#### - ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴿١١﴾

ملکی: تنها به من واگذارش کن آن که را که آفریده‌ام.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: ذرنی: ترک توجه و نظر به چیزی است (همان: ۱۳/۱). خلق: ایجاد

چیزی بر کیفیت مخصوص و به موجب اراده خالق و اقتضای حکمت است. (همان: ۱۲۷/۱)

این جمله تهدید است و روایات بسیار زیادی وارد شده که این جمله تا تمام بیست آیه بعدش همه درباره ولید بن مغیره نازل شده است. کلمه وحیدا حال از فاعل خلقت است و حاصل معنایش این است که: مرا با آن کس که خلقش کردم واگذار، با آن کس که در حالی خلقش کردم که احدی با من در خلقت وی شرکت نداشت و بعد از خلقت به بهترین وجهی تدبیرش کردم، مرا با او واگذار و بین من و او حائل مشو که من او را کافی خواهم بود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۱۳۵). هر سه قاعده تحقق یافته است.

### - وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا ﴿۱۲﴾

ملکی: و اموالی فراوان.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: جعل: آن چیزی است که به تقدير و تقریر و تدبیر بعد از خلق و تکوین نزدیک است که نقطه جمع آنها قرار دادن چیزی بر حالتی است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲/۱۰۵). ممدوذا: گسترش از خارج در یک جهت یا در همه جهات است و این ماده در امور مادی و معنوی به کار می‌رود. (همان: ۵۴/۲) من برای او مالی ممدوذ یعنی گسترده و یا ممدوذ به مدد نتایج و فایده قرار دادم (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۱۳۴) هر سه اصل محقق شده است.

### - وَبَيْنَ شُهُودًا ﴿۱۲﴾

ملکی: و اولادی آماده به خدمت به او داده‌ام.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: یعنی برایش پسرانی قرار دادم حاضر که آنها را پیش روی خود می‌بیند که می‌خرامند و از آنان در رسیدن به هدفهای خود کمک می‌گیرد (همان: ۲۰/۱۳۵). ترجمه وفادارانه و امانتدارانه است اما استفاده از واژه‌ی غیر فارسی «اولاد» عدول از اصل انسجام است. ترجمه‌ی پیشنهادی: فرزندانی آماده به خدمت برایش قرار دادم.

### - وَمَهَدْتُ لَهُ تَمَهِيدًا ﴿۱۴﴾

ملکی: وسایل زندگی را هم، از هر نظر برایش آماده کرده‌ام.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: کلمه "تمهید" به معنای تهیه است، که به طور مجاز در مورد گستردنگی مال و جاه و رو به راهی زندگی استعمال می‌شود (همان منبع). اصل الواحد در ماده، آماده و مهیا کردن محلی برای سکونت و استراحت است (مصطفوی، ۱۱/۲۰۶). در ترجمه هر سه اصل تحقق یافته است.

### - ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ ﴿۱۵﴾

ملکی: تازه، طمع دارد که باز هم بدhem!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: طمع: آن چیزی است که در مقابل استغناه (بینیازی جستن و احساس بینیازی) در نفس است. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۷/۱۴۰) زاد: فضل (اضافه شدن) به طور مطلق است؛ خواه این زیاد شدن در خود شیء باشد یا در غیر آن، خواه مادی باشد یا معنوی و خواه

متصل باشد یا منفصل. (همان: ۳۸۹/۷) ترجمه وفادارانه و امانت دارانه است اما لحنش با ادب متن دینی سازگاری ندارد بنابراین منسجم نیست.

ترجمه پیشنهادی: و هنوز توقع دارد که بیشتر به او بدهم.

### - ﻙَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيدًا ﴿١٦﴾

ملکی: به هیچ وجه! چون که او با آیه‌های ما دشمنی دارد.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: کلمه "کلا" او را در این طمع و توقع رد می‌کند، و جمله "إِنَّهُ كَانَ" علت این رعد را بیان نموده می‌فهماند برای این گفتگیم "کلا" که او به آیات ما عناد می‌ورزد. کلمه "عنید" به معنای معاندی است که به عناد خود و آنچه دارد مباهات هم می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳۵/۲۰). اصل الواحد در ماده، مخالفت با چیزی است که فرد میداند، یا گمان می‌کند که حق است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۸۸/۸). ترجمه روان بوده و پشتونه‌ی تفسیری دارد بنابراین وفادارانه و منسجم است اما از نظر لغوی، ترجمه یه خوبی نتوانسته معنای واژه‌ی «عنید» را مشخص کند به همین دلیل امانت‌دارانه نیست.

ترجمه پیشنهادی: هرگز، زیرا او همیشه با علم به درستی آیات ما، با آنها مخالفت می‌کرد.

### - سَارِقُهُ صَعُودًا ﴿١٧﴾

ملکی: به زودی او را به گردنه‌ی صعب العبور می‌کشانم!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: کلمه "ارهاق" که مصدر "ارهق" است به معنای فراغیری به زور است و کلمه صعود به معنای گردنه صعب العبور کوه است. در این جمله جزای سوء و عذاب تلخی را که وی به زودی می‌چشد به گرفتار شدن در دره‌ای صعب العبور تشبيه شده. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳۵/۲۰) اصل الواحد در ارهق، غشیان (یعنی پوشاندن) با چیزی ناخوشایند است و مطلق پوشاندن منظور نیست. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۰۶/۴) بنابرآنچه گفته شد، ترجمه از پشتونه‌ی تفسیری و لغوی بهره‌مند بوده و وفادارانه و امانت دارانه است همچنین معیارهای لازم برای انسجام نیز رعایت شده است.

### - إِنَّهُ فَكَرَ وَقَرَ ﴿١٨﴾

ملکی: برای دشمنی با حق، فکر کرد و سبک سنگین کرد.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: اصل الواحد در «فکر» تصرف قلب و تأمل از سوی آن با نظر به مقدمات و دلائل است تا به مجھولی مطلوب هدایت یابد. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۳۸/۹) تقدیر بر اجرای قدرت و تعلقش در خارج بر متعلق دلالت می‌کند؛ زیرا اظهار قدرت، همانا فعلیت یافتن عمل و ظهور آن به نحوی است که مُقدَّر، اراده و اختیار می‌کند؛ و این معنا در مقابل مفهوم قدرت مطلق است و با تعین و قدرت ملازمت دارد. (همان: ۲۲۷/۹)

تقدیر از روی تفکیر به معنای آن است که چند معنا و چند وصف را در ذهن بچینی، یعنی آنها را در ذهن جابجا کنی، یکی را بگذاری و دیگری را برداری تا از ردیف شدن آنها غرض مطلوب خود را نتیجه بگیری. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۱۳۶) با توجه به بررسی تفسیری ترجمه وفادارانه بوده و با نظر به روانی متن، اصل انسجام نیز تحقق یافته است اما در این آیه، هیچ قیدی برای فکر ذکر نشده و معنای عام آن مد نظر است اما مترجم به آن قید زده به همین دلیل از اصل امانت خارج شده است.

ترجمه پیشنهادی: او فکر کرد و سنجید.

### - فَقْتِلَ كَيْفَ قَدَرَ ﴿١٩﴾

ملکی: مرگ بر او؛ چه موزیانه عمل کرد!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: با توجه به بررسی واژگانی آیه‌ی قبل، تقدیر با عمل تفاوت دارد. به علاوه قید موزیانه نیز در متن مبدأ وجود ندارد بنابراین ترجمه امانت دارانه و وفادارانه نیست. ترجمه‌ی واژه‌ی «قدر» در این آیه با آیه‌ی قبل متفاوت است به همین دلیل ترجمه منسجم نمی‌باشد.

ترجمه پیشنهادی: نفرین بر او که این گونه سنجید.

### - ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَرَ ﴿٢٠﴾

ملکی: باز هم مرگ بر او؛ چه موزیانه عمل کرد.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: با توجه به آنچه در آیه‌ی قبل ذکر شد، ترجمه‌ی این آیه نیز از هر سه اصل عدول کرده است. ترجمه پیشنهادی: باز هم نفرین بر او که این گونه سنجید.

### - ثُمَّ نَظَرَ ﴿٢١﴾

ملکی: نگاهی مرموز انداخت.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: اصل الواحد در «نظر» نگریستان از روی تعمق و تحقیق در موضوعی مادی یا معنوی به وسیله چشم و بصیرت (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۲/۱۸۴). این آیات حال و لید را که بعد از تفکیر و تقدیر به خود گرفته بود ممثل می‌سازد، چون معنای اینکه فرموده ثُمَّ نَظَرَ به طوری که از سیاق استفاده می‌شود این است که: وی بعد از تفکیر و تقدیر مثل کسی نظر کرد که می‌خواهد درباره امری که از او نظریه خواسته باشند، نظریه بدهد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۱۳۷). با توجه وفادارانه و امانت دارانه نیست اما منسجم است.

ترجمه پیشنهادی: سپس نگاه عمیقی کرد.

### - ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ﴿٢٢﴾

ملکی: بعد اخم کرد و چهره در هم کشید.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: اصل الواحد در «عبس» جمع شدن همراه با حزن است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۱/۸). پس بر حالتی است که پس از عبوسی حاصل می‌شود چرا که فرد عبوس پس از عبوسی دچار زشتی چهره می‌شود و برای رفع زیان و عبوسی از خود، شتاب می‌کند (همان: ۲۸۹). بعد چهره در هم کشید و عجولانه دست به کار شد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۵/۲۳۰). با توجه به آنچه گذشت و با توجه به غفلتی که نسبت به تفاوت‌های معنایی دو واژه‌ی «عبس» و «بس‌ر» اتفاق افتاده ترجمه وفادارنه و امانتدارانه نیست اما منسجم است.

ترجمه پیشنهادی: بعد اخم کرد و به سرعت دست به کار شد.

### - ۲۳- ۲۴- ۲۵-

ملکی: و از درون، به حق پشت پا زد و تکر کرد!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: اصل الواحد در استکبار به معنای طلب کی‌بیر است و این طلب یا ارادی و یا طبیعی است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۰/۱۷). ادبی از هر چیزی به معنای اعراض از آن است، و استکبار به معنای امتناع ورزیدن از در کبر و طغیان است، و این دو یعنی ادبی و استکبار از احوالات روحی و درونی است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۱۳۷). ترجمه‌ی ملکی با توجه به آنچه گفته شد وفادارنه و امانتدارانه نیست. به علاوه تصویر واضحی نیز در ذهن مخاطب ایجاد نمی‌کند به همین دلیل منسجم نمی‌باشد.

ترجمه پیشنهادی: متکبرانه به حق پشت کرد.

### - ۲۶-

ملکی: پس ادعایش را این طور بیان کرد: «این قرآن فقط حرف‌هایی سحرآمیز است برگرفته از جادوگران گذشته!»

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: اصل الواحد ماده سحر، برگرداندن از چیزی که حق و واقع است به خلاف آن، مانند برگرداندن چشم‌ها از آنچه که در ظاهر مشاهده می‌کنند به خلاف آن (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۵/۸۰). یؤثیر: این ماده همان اثر است یا آنچه که بر چیزی دلالت کند و آنچه که از آثار وجودی اش باقی مانده باشد (همان: ۱/۳۵)؛ یعنی در نتیجه ادبی و استکبار، باطن خود را این‌طور اظهار کرد که قرآن چیزی نیست جز سحری که از قدیم روایت شده و هم اکنون نیز دانایان آن به نادانان تعلیم می‌دهند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۱۳۸). مترجم در مواجهه با این آیه از تکنیک ترجمه‌ی آزاد استفاده کرده به همین دلیل ترجمه‌ی او امانت دارانه نیست. اما با توجه تطابق نسبی که با تفسیر دارد وفادارانه ارزیابی می‌شود. همچنین ترجمه برای خواننده قابل فهم بوده و منسجم است.

ترجمه پیشنهادی: گفت که قرآن همان سحر قدیمی است.

### - ۲۷-

ملکی: این گفتار بشر است و بس!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: یعنی این قرآن آن طور که محمد ادعا می‌کند کلام خدا نیست، بلکه کلام بشر است (همان منبع).

هر سه اصل در ترجمه این آیه محقق شده است.

### - سُأَصْلِيهِ سَقْرَ ﴿٢٦﴾

ملکی: به زودی او را در دریایی مذاب محو می‌کنم!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: صلی؛ عرضه بر آتش است. اصلی (بر آتش عرضه کرد)، (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۴/۳۳۴).

یعنی به زودی او را داخل سقر می‌کنم و سقر در عرف قرآن یکی از نامهای جهنم و یا درگاه‌ای از درگات آن است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰). از آن جا که در آیه‌ی بعد از تعبیر «ما ادراک ما سقر» استفاده شده، بهتر است از معادلی که برای مخاطب قابل تصویرسازی است، استفاده نشود و همان لفظ سقر در ترجمه تکرار شود. به علاوه «محو می‌کنم» از معنای مورد نظر، فاصله دارد به همین دلیل ترجمه وفادارانه و امانت دارانه نیست اما انسجام دارد.

ترجمه پیشنهادی: به زودی او را در سقر می‌افکنم.

### - وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقْرُ ﴿٢٧﴾

ملکی: چه می‌دانی آن دریایی مذاب چیست؟

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: اصل الواحد در ماده‌ی سقر، حرارت شدید است؛ به گونه‌ای که موجب تغییر رنگ یا صفت شود (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۵/۱۸۰). این جمله به این منظور آورده شده که بهفهماند سقر بسیار مهم و هراس آور است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰). معادل گزینی مترجم به گونه‌ای است که نمی‌تواند تمام ویژگی‌های این کلمه را منتقل کند به همین دلیل وفادارانه و امانتدارانه نیست. با توجه به تاکید خداوند بر ناتوانی انسان از ادراک سقر، بهتر بود مترجم از همان لفظ سقر استفاده می‌نمود. اما در هر صورت از انسجام بهره‌مند است.

ترجمه‌ی پیشنهادی: تو چه می‌دانی که سقر چیست؟

### - لَا ثُبُقِيْ وَلَا تَدْرُ ﴿٢٨﴾

ملکی: دائم زجرکش می‌کند و دست بردار هم نیست!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: این جمله نفی مطلق است و مقید نکرده که چه چیزی را باقی نمی‌گذارد و رها نمی‌کند، اقتضا دارد که مراد از آن را این بگیریم که سقر هیچ چیزی از آنچه او به دست آورده باقی نمی‌گذارد و همه را می‌سوزاند و احمدی را هم از آنها یکی که در آن می‌افتد از قلم نیانداخته همه را شامل می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰، ص ۱۳۸) با توجه به نداشتن پشتونه‌ی تفسیری در اضافه کردن قید «زجر کش کردن»، ترجمه وفادارانه نیست. به علاوه اصل الواحد در تبقی عبارت است از آنچه مقابل فنا است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱/۳۴۳).

لغوی نیز ندارد به همین دلیل امانت دارانه نیز نمی‌باشد. اصل الواحد در ماده‌ی تذر، ترک توجه، به چیزی است و این مفهومی مطلق است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۳/۱۸). مترجم در مواجهه با این واژه از معالی استفاده که در شان قرآن نیست به همین دلیل از انسجام عدول کرده است.

ترجمه پیشنهادی: هیچ چیز را باقی نمی‌گذارد و هیچ کس را از قلم نمی‌اندازد.

### - لَوَاحَةُ لِلْبَشَرِ ﴿٢٩﴾

ملکی: و حسابی برای بشر خودنامایی می‌کند.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: کلمه «لوحه» از مصدر تلویح است که به معنای دگرگون کردن رنگ چیزی به سیاهی است و بعضی گفته‌اند به سرخی. و کلمه "بشر" جمع بشره است، که به معنای ظاهر پوست بدن است. می‌فرماید: یکی دیگر از خصوصیات سقر این است که رنگ بشره بدنها را دگرگون می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۷۴/۲۰: ۱۳۸). بر اساس تفسیر معنای هر دو واژه اشتباه است و پشتونه تفسیری نیز ندارد. به علاوه استفاده از تعبیر «و حسابی» دور از ادب قرآن است به همین دلیل ترجمه از سه اصل یعنی انسجام و وفاداری و امانت داری عدول کرده است.

ترجمه پیشنهادی: رنگ پوست‌ها را تغییر می‌دهد.

### - عَلَيْهَا تِسْعَةُ عَشَرَ ﴿٣٠﴾

ملکی: نوزده نفر هم مأموران آن هستند.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: علیها تسعه‌عشر یعنی بر آن سقر، نوزده نفر موکلند که عهده‌دار عذاب دادن به مجرمین‌اند. هر چند مطلب را می‌هم گذاشته و نفرموده که از فرشتگانند و یا غیر فرشته‌اند، لیکن از آیات قیامت و مخصوصاً تصریح آیات بعدی استفاده می‌شود که از ملائکه‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴/۲۰: ۱۳۹). هر سه اصل در ترجمه، تحقق یافته است.

- وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عَدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَقِيقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَرْذَدَ الَّذِينَ آمَنُوا إِعْنَانًا وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلَيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرْضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهِمَا كَذَلِكَ بُصِّلَ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودُ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشَرِ ﴿٣١﴾

ملکی: مأموران این آتش را فقط از فرشتگان انتخاب کرده‌ایم. از تعدادشان هم خبر داده‌ایم، فقط برای امتحان بی‌دین‌ها تا اهل کتاب با دیدن همین مطلب در تورت و انجیل، به حقانیت قرآن بی‌برند و مسلمان‌ها ایمانشان را بیشتر کنند. اهل کتاب و مسلمان‌ها هم، شک به دل خود راه ندهند و دست آخر، بیماردل‌ها و بی‌دین‌ها به مسخره بگویند: «منظور خدا از گفتن تعداد مأمورها چه بود؟!» خدا هر که را لایق بداند، دستش را می‌گیرد. البته تعداد سپاهیان خدا را فقط خودش می‌داند و بس. بله، ذکر آن تعداد فقط برای به خود آوردن بشر است.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: اصل الواحد در «شاء» به معنای تمایلی است که به حد طلب می‌رسد (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۸۸/۶). مترجم، عبارت «هر که لایق را بداند» را معادل آن قرار داده بنابراین ترجمه امانت دارانه نیست. به علاوه مترجم هیچ معادلی برای «يُفِيلُ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ» ذکر نکرده بنابراین بار دیگر از اصل امانت عدول کرده است. در رابطه با واژه‌ی کافران، توجه به آنچه در ذیل آیه ۱۰ آمد. قانون انسجام و وفاداری رعایت نشده است.

### - گلأَ وَالْقَمَر ﴿٣٢﴾

ملکی: نه! قرآن سحر نیست. به ما هم قسم!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: هر سه اصل در ترجمه محقق شده‌اند.

### - وَاللَّيْلِ إِذَا أَذْبَرَ ﴿٣٣﴾

ملکی: و به شب قسم وقتی بساطش را جمع کند.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: منظور از ادبار لیل، گذشتن شب در مقابل پیش آمدن شب است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴۹/۲۰). اصل الواحد در این ماده آن چیزی است که مقابل روبرو و رو کردن است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۹۳/۳). معادل یابی مترجم برای «دبر» عدول از اصل وفاداری، امانت و انسجام است چراکه نه تنها از نظر لغوی و تفسیری اشکال دارد بلکه چنین تعبیری در فارسی برای شب، کاربرد ندارد.

ترجمه پیشنهادی: قسم به شب آن هنگام که پشت کند.

### - وَالصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ ﴿٣٤﴾

ملکی: و به صبح قسم وقتی سفره‌اش را پهن می‌کند.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: منظور از اسفار صبح هویدا گشتن صبح و بیرون شدن آن از پرده شب است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴۹/۲۰). اصل الواحد در این ماده، حرکت کسی به سوی محیط خارج از محدوده‌ی خویش است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۶۶/۵). به نظر می‌رسد مترجم درک درستی از واژه‌ی «سفر» نداشته؛ بنابراین ترجمه از امانت و وفاداری عدول کرده است. به علاوه تعبیر به کار برده شده در فارسی در رابطه با واژه‌ی «صبح» رایج نیست به همین دلیل ترجمه، انسجام نیز ندارد.

ترجمه پیشنهادی: و قسم به صبح آن گاه که هویدا شود.

### - إِنَّهَا لِإِحْدَى الْكَبَرِ ﴿٣٥﴾

ملکی: که بین پدیده‌های بزرگ، قرآن بی نظیر است

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: ضمیر در این جمله به کلمه سقر بر می‌گردد و کلمه کبر جمع کبری است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴۹/۲۰). ضمیر در انها یا به سقر بر می‌گردد، یا جنود و لشکریان پروردگار یا مجموعه حوادث قیامت و هر کدام باشد عظمت آن روشن است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۴۸/۲۵). با توجه به این که بر اساس تفسیر، مرجع ضمیر مشخص نیست، مترجم نیز نباید مصدق

تعیین کند. به علاوه با توجه به مونث بودن ضمیر، نمی‌توان مرجع آن را قرآن قرار داد. در نتیجه ترجمه وفادارانه نیست. اما امانت دارانه و منسجم است.

ترجمه پیشنهادی: که آن از حوادث بزرگ محسوب می‌شود.

- نَذِيرًا لِّبَشَرٍ ﴿٣٦﴾

ملکی: و هشداری برای بشر.

بررسی تفسیری: نذیراً للبشر کلمه نذیر مصدر و به معنای بیم رساندن است و اگر منصوب آمده به خاطر این بوده که به نظر ما تمیز است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۱۵۰).

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: هر سه اصل تحقق یافته است.

- لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ ﴿٣٧﴾

ملکی: برای هر کدامتان که دوست دارد جلو برود یا عقب بماند!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: این جمله انذار را عمومیت می‌دهد به همه بشر و منظور از تقدم، پیروی کردن از حق است که مصدق خارجی اش ایمان و اطاعت است و منظور از تاخر، پیروی نکردن است که مصدقش کفر و معصیت است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۱۵۱). اصل واحد در «شاء» به معنای تمایلی است که به حد طلب می‌رسد (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۶/۱۸۸). ترجمه از نظر واژگانی و تفسیری صحیح نیست بنابراین اصل امانت و وفاداری زیر پا گذاشته شده است؛ اما ترجمه منسجم است.

ترجمه پیشنهادی: برای هر کدامتان که بخواهد جلو برود یا عقب بماند.

- كُلُّ نَفْسٍ إِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةً ﴿٣٨﴾

ملکی: هر کسی گیر کارهای خودش است!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: حرف باء در بما به معنای باء فارسی و یا به معنای بسبب است و یا به معنای در مقابل است و کلمه «رهینه» به معنای رهن و گروگان (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۱۵۱). با توجه به تفاوت معنایی «گیر» و «گرو» در فارسی به نظر می‌رسد که ترجمه از اصل امانت، وفاداری و انسجام خارج شده است.

ترجمه پیشنهادی: هر کس در گرو اعمالش است.

- إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ ﴿٣٩﴾

ملکی: مگر اهل سعادت.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: اصحاب یمین کسانی هستند که در روز حساب نامه عملشان را به دست راستشان می‌دهند و اینان دارندگان عقاید حق و اعمال صالح از مؤمنین متوسط الحالند، که نامشان به عنوان اصحاب یمین در مواردی از قرآن کریم مکرر آمده است (همان، ص ۱۵۲). «اهل

سعادت» معادل «فائزون» است به همین دلیل ترجمه وفادارانه و امانتدارانه نیست اما منسجم است.

ترجمه پیشنهادی: مگر اصحاب یمین.

### ﴿۴۰﴾ فِي جَنَاتٍ يَسْأَلُونَ

ملکی: که در باغ هایی پر درخت‌اند.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: اگر جنات را بدون الف و لام آورد و فرموده در بهشت‌هایی برای تعظیم بهشت‌ها بود، خواست بفرماید: در بهشت‌هایی که از عظمت به حدی است که وصفش قابل درک نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵۳/۲۰). جنة: یعنی بهشت و یا به صورت تشییه به باعی که در زمین است هر چند میانشان تفاوتی است یا به خاطر پوشیده بودن نعمت‌هایش از ماست (راغب اصفهانی، ۱۳۷۰: ۴۱۵/۱). با توجه به ظرافت‌های متن دینی، مترجم باید در معادل‌یابی‌ها وسوسای بیشتری به خرج داده و سعی کند ظرافت‌های موجود در واژگان را تا حد ممکن در زبان مقصد انعکاس دهد. این ترجمه وفادارانه و امانت دارانه ارزیابی نمی‌شود؛ اما در هر حال منسجم است.

ترجمه پیشنهادی: آنان در بهشت‌هایی غیر قابل وصف.

### ﴿۴۱﴾ عَنِ الْمُجْرِمِينَ

ملکی: آنان از حال و روز گناهکارها می‌پرسند.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: این است که مجموعه اهل بهشت از مجموعه مجرمین می‌پرسند، نه اینکه هر یک نفر از اهل بهشت از یک نفر از اهل دوزخ بپرسد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵۲/۲۰). ترجمه علاوه بر پشتونهای تفسیری و واژگانی، روان نیز می‌باشد بنابراین هر سه اصل رعایت شده است.

### ﴿۴۲﴾ مَا سَلَكُكُمْ فِي سَقَرَ

ملکی: «چه چیزی جهنمی تان کرد؟!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: با توجه به آنچه ذیل آیه ۲۷ آمد، سقر اسم خاص است و ویژگی‌های منحصر به فرد خودش را دارد. به علاوه مترجم همین لفظ را در آیه ۲۶ به «دریای مذاب» ترجمه کرده پس اگر ما ترجمه‌ی او را به عنوان یک کل درنظر بگیریم، از سه اصل عدول کرده است.

ترجمه پیشنهادی: چه چیزی شما را به سقر رهنمون ساخت؟

### ﴿۴۳﴾ قَالُوا مَنْ كُمْ مِنَ الْمُصَلِّيَنَ

ملکی: جواب می‌دهند: جزو نمازگزاران نبودیم.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: مراد از «صلوة» نماز معمولی نیست، بلکه منظور توجه عبادتی خاص است به درگاه خدای تعالی، که با همه انجای عبادت‌ها یعنی عبادت در شرایع معتبر آسمانی

که از حیث کم و کیف با هم مختلفند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵۴/۲۰). اصل الواحد «صلّی» به معنای ثنای جمیل مطلق است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۳۳۱/۶). اگر در ترجمه، نماز را مقابل «صلّاه» قرار دهیم در واقع اذعان کرده‌ایم، تنها کسانی که خداوند را با روش خاصی به نام نماز ستایش می‌کنند در بهشت جای دارند در حالی که براساس تفاسیر و لغت نامه‌ها این برداشت صحیحی نمی‌باشد. در نتیجه ترجمه با وجود انسجام نسبی از دو اصل دیگر یعنی امانت و وفاداری عدول کرده است.

ترجمه پیشنهادی: ما از ثناگویان خداوند نبودیم.

#### - وَلَمْ تَكُنْ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ ﴿٤٦﴾

ملکی: به فقیران غذا نمی‌دادیم.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: مراد از اطعام مسکین انفاق بر تهی دستان جامعه است، به مقداری که بتوانند کمر راست کنند و حوائجشان برطرف شود. اطعام مسکین اشاره است به حقّ الناس و صلات اشاره است به حق الله و اینکه این دو قسم حق را عملاً باید پرداخت (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵۴/۲۰). هر سه اصل محقق شده است.

#### - وَكُنَّا لَخُوضُّ مَعَ الْخَائِضِينَ ﴿٤٥﴾

ملکی: با یاوه‌گوها دمخور بودیم.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: منظور از خوض، سرگرمی عملی و زبانی در باطل و فرو رفتن در آن است به طوری که به کلی از توجه به غیر باطل، غفلت شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵۴/۲۰). علاوه بر مشکلات مربوط به ترجمه‌ی واژه‌ی «خوض»، که خروج از وفاداری و امانت محسوب می‌شود، استفاده از واژه‌ی «یاوه‌گو» خروج از ادب قرآن و قانون انسجام است.

ترجمه پیشنهادی: و با اهل باطل همنشین بودیم.

#### - وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ ﴿٤٦﴾

ملکی: روز جزا را هم دروغ می‌دانستیم.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: تکذیب به معنای کاذب قرار دادن است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۳۱۲/۳) در واقع این افراد با علم به حق بودن روز جزا آن را رد می‌کردند به همین دلیل نوعی لج بازی در کار‌ها آنها وجود داشته که در ترجمه مورد غفلت واقع شده است به همین دلیل ترجمه امانت دارانه نیست؛ اما منسجم و وفادارانه است.

ترجمه پیشنهادی: روز جباء را انکار می‌کردیم.

#### - حَتَّىٰ أَتَانَا الْقِيَمُ ﴿٤٧﴾

ملکی: تا آن که دست آخر مرگ سراغمان آمد!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: منظور از یقین در اینجا مرگ است و این جهت یقین بر مرگ اطلاق شده که شکی در آمدنش نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵۴/۲۰). هر سه اصل تحقق یافته است.

- فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ ﴿٤٨﴾

ملکی: برای همین، پادرمیانی شفاعت کنندگان هم به دردشان نمی‌خورد!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: این آیه دلالت دارد بر اینکه روز قیامت اجمالاً شفاعتی در کار هست، ولی این طایفه از شفاعت شافعان بهره‌مند نمی‌شوند، برای اینکه شفاعت شامل حالشان نمی‌گردد (همان منبع). شفاعت: الحال و پیوستن چیزی به چیز دیگر برای تحصیل نتیجه مطلوب است (مصطفوی، ۹۹/۶ ۱۳۶۸). ترجمه از پشتونه‌ی تفسیری و لغوی بهره‌مند بوده، بنابراین وفادارانه و امانت دارانه است؛ اما اصطلاح «هم به دردشان نمی‌خورد!» با سیاق قرآن همخوانی ندارد و به همین دلیل منسجم نیست.

ترجمه پیشنهادی: شفاعت نیز برای آنان فایده‌ای ندارد.

- فَمَا لَهُمْ عِنِ التَّذْكِرَةِ مُغَرِّضِينَ ﴿٤٩﴾

ملکی: چهشان شده که از یادآوری‌های قرآن روی گردان‌اند؟!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: منظور این است که چرا با اینکه واجب بود بر آنان که قرآن را تصدیق کنند، و بدان ایمان آورند از آن اعراض نمودند و این جای تعجب است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۱۵۷). بر اساس بررسی تفسیری، منظور از تذکره خود قرآن می‌باشد بنابراین ترجمه وفادارانه و امانت دارانه نیست. همچنین استفاده از تعبیر «چهشان شده» با ادب قرآن سازگار نبوده و خروج از انسجام می‌باشد.

ترجمه‌ی پیشنهادی: چه اتفاقی برای آنها افتاده که از قرآن روی می‌گردانند؟

- كَانُوهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ ﴿٥٠﴾

ملکی: انگار گورخرانی رم کرده‌اند.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: حال کفار را در اعراض از تذکره تشبیه کرده به حمر که جمع حمار است، البته منظور حمار وحشی یعنی گورخر است و استنفار به معنی نفرت است و کلمه قسوره به معنای شیر و شکارچی است، چون به هر دو معنا تفسیر شده است (همان منبع). هر سه اصل تحقق یافته است.

- فَرَثُتِ مِنْ قَسْوَةٍ ﴿٥١﴾

ملکی: که از مقابل شیر در رفته‌اند!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: «در رفته‌اند» با ادب قرآن سازگار نیست. ترجمه وفادارانه و امانت دارانه بوده اما از اصل انسجام عدول کرده است.

ترجمه‌ی پیشنهادی: که از دست شیر فرار می‌کنند.

- بَلْ يُرِيدُ كُلُّ أُمَّةٍ مِنْهُمْ أَنْ يُؤْتَى صُحُفًا مُفَشَّرَةً ﴿٥٢﴾

ملکی: نکند هر کدامشان موقع دارند کتابی اختصاصی از طرف خدا به او بدهند!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: منظور از صحف منشره کتاب آسمانی بر دعوت حق است (همان: ۱۵۸/۲۰). «بل» به معنای «بلکه» است. «به او» نیز در آیه وجود ندارد بنابراین ترجمه‌ی ملکی وفادارانه و امانتدارانه نیست اما منسجم است.

ترجمه‌ی پیشنهادی: تازه هریک از آنان توقع دارند که کتاب آسمانی اختصاصی بهشان داده شود.

### - كَلَّا بَلْ لَا يَخَافُونَ الْآخِرَةَ ﴿٥٢﴾

ملکی: به هیچ وجه! بلکه در واقع از آخرت نمی‌ترسند.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: این جمله رد توقع بی جای آنان است، به این بیان که دعوت یک ادعای بی‌دلیل نیست، بلکه آیات و معجزات روشن و دلیل‌های قطعی جای هیچ شکی برای کسی باقی نمی‌گذارد (همان: ۱۵۹/۲۰). هر سه اصل تحقق یافته است.

### - كَلَّا إِنَّهُ تَذَكِّرَةٌ ﴿٥٣﴾

ملکی: بل، به هیچ وجه! چون همین قرآن برای به خود آمدن کافی است.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: این جمله رد و منع دومی از پیشنهاد کفار است، و معنایش این است که: ما چنین کتابی نازل نمی‌کنیم، قرآن برای تذکره و اندرز کافی است، و ما از قرآن چیزی بیش از این نخواسته‌ایم، اثر این قرآن همان جزای است که نزد ما برای مطیع و عاصی آماده شده است (همان: ۱۵۸/۲۰). با توجه به آنچه گفته شد ترجمه وفادارانه و امانت دارانه است اما عبارت «بل، به هیچ وجه!» در فارسی کاربرد ندارد به همین دلیل ترجمه منسجم نیست.

ترجمه پیشنهادی: نه، به هیچ وجه! چون همین قرآن برای به خود آمدن کافی است.

### - فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ ﴿٥٥﴾

ملکی: پس هر کس بخواهد با آن به خودش می‌آید.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: هر که بخواهد از آن پند می‌گیرد چرا که دعوت و موعظه قرآن اجباری نیست و در ظرف اختیار و آزادی اراده دعوت می‌کند (همان: ۱۵۹/۲۰). هر سه اصل محقق شده است.

### - وَمَا يَذَكُّرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ التَّقْوَىٰ وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ ﴿٥٦﴾

ملکی: البته تا خدا توفیق ندهد، کسی به خودش نمی‌آید. هم او سزاوار است که در حضورش مراقب رفتارشان باشند و به آمرزشش دل بینند.

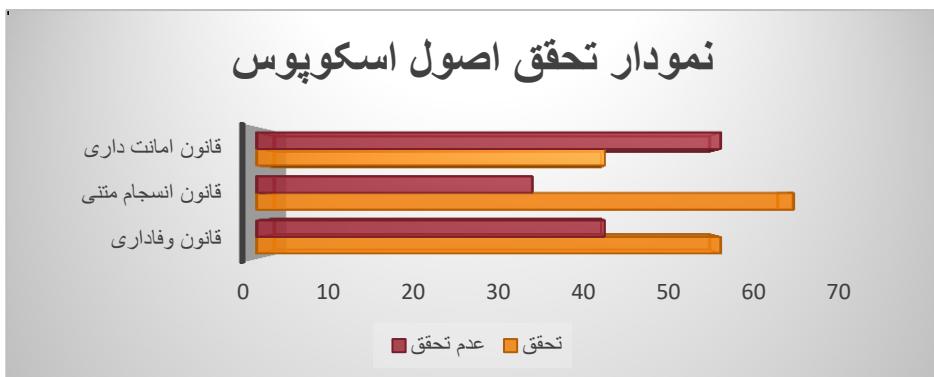
بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: این آیه توهی را دفع می‌کند که ممکن است از جمله فمن شاء ذکره به ذهن کسانی باید و خیال کنند اختیار به دست خودشان است و خود مستقل در اراده‌اند (همان منبع)، تقوا بر اساس حدیث امام صادق (ع) یعنی آنجا که خدا دستور داده حاضر باشی تو را غایب نبیند و آن جا که نهی کرده، تو را مشاهده نکند (مجلسی، مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۵/۶۷). با توجه

مشکلات مربوط به دو واژه‌ی «ذکر» و «شاء» ترجمه امانت دارانه و وفادارانه نیست. اما منسجم است.

ترجمه پیشنهادی: تا خداوند نخواهد کسی پند نمی‌گیرد. خداوند کسی است که شایسته است که دستوراتش انجام شود و به آمرزش او دل بسته شود.

#### ۴- نتیجه‌گیری

تعداد آیات (فرآوانی)	تحقيق اصل انسجام	تحقيق اصل وفاداری	تحقيق اصل امانت
۵۶	۳۷	۳۲	۲۴



نظریه اسکوپوس بر نقش فرهنگی و اجتماعی ترجمه تاکید داشته و هدف ترجمه را تعیین کننده روش و راهبردهای کاربردی آن می‌داند. اصالت این تئوری اهمیتی است که به متن و فرهنگ مقصد می‌دهد. قاعده‌ی انسجام منطقی حاکی از این است که متن مقصد باید به گونه‌ای ترجمه شود که برای مخاطبان، با توجه به نیازها و دانش و احوالشان، قابل فهم باشد.

در بررسی ترجمه‌ی سوره‌ی مدثر، مشخص شد که از مجموع ۵۶ آیه، در ۳۷ مورد مترجم انسجام متنی را رعایت کرده است. این آمار برای ترجمه‌های که ادعا دارد هدف اصلی اش مخاطب است، آمار قابل دفاعی است.

در خصوص قاعده وفاداری، ترجمه‌ی خواندنی قرآن عملکردی دقیقاً بر عکس با مؤلفه‌ی اول دارد. یعنی در ۲۴ آیه، متن مبدأ به دلایل متفاوت، لغوی، دستوری یا تفسیری درست و دقیق ترجمه نشده و به متن اصلی وفادار نیست. در مؤلفه امانتداری هم مترجم کارنامه قابل قبولی ندارد و در ۳۲ آیه امانتداری را رعایت ننموده است.

نگارندگان با این اصل که «کل هر چیزی، فراتر از مجموع اجزای آن است» موافقت دارند و از نگاه گشتالتی و هیئت نگرانه‌ی مترجم به متن دفاع می‌کنند و این ترجمه را در راستای جذب مخاطب و به ویژه نوجوانان و جوانان، مفید و ارزشمند ارزیابی می‌نمایند اما با این وجود به دو دلیل

عمده، ویرایش دقیق و اصلاح پیوسته آن را با تأکید بسیار فراوان بر دقت در مبانی زبان مبدأ، پیشنهاد می‌دهند: اولاً ویژگی منحصر به فرد متون وحیانی این است که هرگونه تغییر در نظام ظاهری آنها به تغییر در نظام معنایی شان می‌انجامد؛ و ثانیاً متن دینی اساس باورها و اعتقادات تابعین آن است و هر تغییر هر چند کوچک می‌تواند فهم مخاطب از متن را دچار اختلال کرده و باعث انحراف عقیده شود.

## فهرست منابع

- اخوت، احمد رضا (۱۳۹۲). آموزش روش‌های تدبیر در قرآن. تهران: قرآن و اهل بیت نبوت.
- باقری، محمد مهدی و ملکی، علی (۱۳۹۳). «معرفی ترجمه خواندنی قرآن / بخش نخست». دوفصلنامه ترجمان وحی، سال هجدهم، شماره ۱، صص ۱۲۴-۱۴۶.
- باقری، محمد مهدی و ملکی، علی (۱۳۹۴). «معادل‌بایی‌های غیرکنایی / معرفی ترجمه خواندنی قرآن». دو-فصلنامه ترجمان وحی، سال نوزدهم، شماره ۲، صص ۱۳۵-۱۵۷.
- باقری، محمد مهدی و ملکی، علی (۱۳۹۴). «معرفی ترجمه خواندنی قرآن / بخش دوم». دوفصلنامه ترجمان وحی، سال نوزدهم، شماره ۱، صص ۱۱۳-۱۳۶.
- بیکر، مونا و سالدینا، گابریئلا (۱۳۹۶). دایره المعارف مطالعات ترجمه. (ترجمه‌ی حمید کاشانیان). تهران: نشر نو.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۰). ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن با تفسیر لغوی و ادبی قرآن. (ترجمه‌ی غلامرضا خسروی حسینی). تهران: نشر مرتضوی.
- زنده بودی، مهران و طالبی، نسرین (۱۳۹۶). جستارهایی نو پیرامون ترجمه‌شناسی. مشهد: انتشارات محقق.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). تفسیرالمیزان. (ترجمه موسوی، محمد باقر). قم: جامعه مدرسین حوزه‌ی علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- عاشوری تلوکی، ناد علی (۱۳۹۸). «دیدگاه اجتماعی؛ مخالف ترجمه تمام قرآن برای کودکان/ادیان دیگر چه می‌کنند؟». خبرگزاری بین‌المللی قرآن، کد خبر: ۱۵، ۳۸۲۴۴۲۲، ۱۵ تیر، ساعت ۰:۳۸.
- عاشوری تلوکی، ناد علی (۱۳۹۸). «نبود زبانی ویژه ترجمه قرآن برای نوجوانان و جوانان/آیاتی که در ترجمه «خواندنی» نیامده است». خبرگزاری بین‌المللی قرآن، کد خبر: ۲۳، ۳۸۳۴۷۸۶، ۹ مرداد، ساعت ۰:۴۶.
- مجلسی اصفهانی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث الإسلامي.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰). تفسیر نمونه. قم: دار الكتب الاسلامية.
- ملکی، علی (۱۳۹۶). قرآن کریم، ترجمه خواندنی قرآن به روش تفسیری و پیامرسان برای نوجوانان و جوانان. تهران: مؤسسه قرآنی بهار دل.

ناظمیان، رضا و حاج مؤمن، حسام (۱۳۹۲). «ساخت و بافت در ترجمه‌ی متون دینی بررسی مقایسه‌ایی دو ترجمه از نهج البلاغه(شهیدی-دشتی)». مجله‌ی ادب عربی دانشگاه تهران، دوره ۵، شماره ۱، صص ۲۳۷-۲۵۴.

هیزجی، رضا و گودرزی، مریم (۱۳۹۷). «تقد و بررسی ترجمه آقای علی ملکی». کنفرانس ملی علوم اسلامی و پژوهش‌های دینی کرج، صص ۱-۱۵.



## معناشناسی واژه عذاب و ترکیب‌های اضافی آن در قرآن کریم با تاکید بر رابطه همنشینی

حسین مهتدی<sup>۱</sup> (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران)

نوش آفرین مرسلی (کارشناس ارشد زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران)

تاریخ الوصول: ۱۴۰۰/۰۲/۰۸

تاریخ القبول: ۱۴۰۱/۰۴/۱۱

صفحات: ۱۸۱-۲۰۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۱۱

### چکیده

معناشناسی شاخه‌ای از دانش زبان‌شناسی است که نقش مهمی در فهم قرآن مجید دارد؛ زیرا از طریق بررسی واژگان در سیاق آیات می‌توان به معنای دقیقی از واژه دست یافت. مفهوم «عذاب» از مفاهیم پرسامد در قرآن کریم است که به تنهایی نتیجه طبیعی عمل فرد است و دلالت بر شدت ندارد؛ اما همنشینی آن در ترکیب‌های اضافی با کلماتی چون: «حریق»، «سعیر»، «حمیم» و غیره حالت و شدت آن را بیان می‌کند. نگارندگان برآورده تا به این سؤال مهم پاسخ دهند که ترکیب‌های اضافی واژه عذاب بر اساس رابطه همنشینی چه تأثیری در معنا و تفسیر این واژه دارند؟ ساختار آیات «عذاب» در ترکیب‌های اضافی، نشان‌دهنده تأثیر این مفاهیم بر واژه عذاب و حد و مرز این واژه همراه مضاف الیه‌ای گوناگون آن است؛ به عنوان مثال عذاب حمیم نشان‌دهنده عذاب با آئی جوشان در منتها درجه حرارت است. عذاب سعیر نشان‌دهنده عذاب با آتشی است که زبانه کشیده و سوزنده است به همین جهت آتش در عود را به دلیل نداشتند این شرایط سعیر نمی‌گویند. اکثر آیات عذاب در ترکیب‌های اضافی آن آخری و فقط در چهار آیه دنیوی است و در بیشتر آیات شدت عذاب آخرت با کلمات اکبر، أبقى، أشد، أشق و آخری نشان داده شده که نشان می‌دهد این عذاب بزرگ‌تر و سخت‌تر از عذاب دنیاگی است. این پژوهش با روش توصیفی- تحلیلی روابط واژه عذاب را با دیگر مفاهیم همنشین آن در ترکیب‌های اضافی مورد تحلیل قرار می‌دهد تا تأثیر این ترکیب‌ها بر واژه عذاب و حد و مرز این واژه در آنها مشخص شود.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن کریم، معناشناسی، رابطه همنشینی، عذاب، تفسیر.

## كلمة "عذاب" و تركيباته الإضافية في القرآن الكريم مع التأكيد على علاقة المصاحبة الملخص

علم الدلالة فع من فروع علم اللغة ويلعب دوراً مهماً في فهم القرآن الكريم. لأنه من خلال فحص الكلمات في سياق الآيات ، يمكن تحقيق المعنى الدقيق للكلمة . يعتبر مفهوم "العذاب" من أكثر المفاهيم شيوعاً في القرآن الكريم ، وهو نتيجة طبيعية لأفعال المرء وحدها ولا تنطوي على شدة. لكن مراقتنه في تركيبات إضافية مع كلمات مثل: «حريق»، «سعير»، «حميم» إلخ ، يعبر عن حالتها وشدها. إن سياق آيات "العذاب" في تركيبات إضافية يبين تأثير هذه المفاهيم على كلمة عذاب وحدود هذه الكلمة مصحوبة بإضافاتها المختلفة ، على سبيل المثال ، عذاب الحميم يشير إلى غليان الماء في أقصى درجات الحرارة ؛ وعذاب السعير يدل على عذاب نار مشتعلة وتحترق ، فلا تسمى نار البخور بسعير لعدم توافر هذه الشروط. غالبية آيات العذاب في تركيباتها الإضافية يتعلق بالآخرة وفي أربع آيات تتعلق بالعذاب الدنيوية ، وفي معظم الآيات جئت شدة عذاب الآخرة مع كلمات أكبر ، أبقى ، أشد ، أشق وأحزى ، ويدلّ هذا على أن العذاب الأخرى أعظم وأشد من العذاب الدنيوي. يستخدم هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي لتحليل العلاقة بين كلمة "عذاب" والمفاهيم الأخرى المصاحبة لها في تركيبات إضافية.

**الكلمات الرئيسية:** القرآن الكريم، علم الدلالة، علاقة المصاحبة، العذاب، التفسير.

## ۱- مقدمه

معناشناسی یکی از روش‌های نسبتاً جدید و بخشی از دانش زبان‌شناسی است که نقش مهمی در فهم قرآن مجید دارد. رویکرد معناشناسانه در حوزه‌ی متون دینی، از جمله قرآن و نهج البلاغه، سابقه‌ی چندانی ندارد. توشهیهیکو ایزوتسو (۱۹۹۳-۱۹۱۴) اسلام‌شناس و زبان‌شناس و فیلسوف معروف ژاپنی از نخستین کسانی است که به طور جدی، به این رویکرد معناشناسانه در قرآن توجه کرده است. ایزوتسو معناشناسی را تحقیق و مطالعه در کلمات کلیدی زبان به منظور درک جهان‌بینی قومی که با آن زبان سخن می‌گویند، می‌داند (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۴). در زبان‌شناسی جدید معنای واژگان را از دو دیدگاه «زمان‌گذر» و «همزمان» می‌توان بررسی کرد و دیدگاهی که از برش خطوط تاریخی کلمات به دست می‌آید و این فرصت را برای ما فراهم می‌کند تا نظام ایستایی از کلمات به دست آوریم دیدگاه هم‌زمانی می‌گویند (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۴۰-۳۹). معناشناسی در زمانی (تاریخی) از بحث ما خارج است؛ زیرا منظور ما از معناشناسی در این نوشتار معناشناسی هم‌زمانی (توصیفی) است و در معناشناسی هم‌زمانی رابطه‌ی همنشینی میان واژه‌ها مورد نظر است. «تشخیص معنای واژه از طریق معنی واژه‌های همنشین آن را همنشینی گویند؛ زیرا واژه‌ها در همنشینی می‌توانند معانی خاص به خود بگیرند» (پالمر، ۱۳۹۱: ۱۶۱) در کاربرد واژه‌ها گاهی از ترکیب واژه‌ها در جمله استفاده می‌شود که این ترکیب همنشینی نام دارد و در محور همنشینی با ترکیب کار داریم (قبری، ۱۳۹۵: ۱۳۶)؛ بنابراین همنشینی‌های یک واژه الفاظی هستند که در جوار آن واژه قرار گرفته‌اند و هدف از شناسایی ترکیب‌های اضافی همنشین عذاب در این پژوهش بررسی نقش و تأثیر این واژگان بر عذاب و مشخص کردن حد و مرز این واژه همراه آنها است.

بررسی واژه‌ی «عذاب» در قرآن کریم با توجه به مجاورت ترکیب‌های اضافی همنشین آن با تکلیف بر مجموعه یا بافت کلی قرآن از منظر همنشینی می‌تواند انسجام و پیوستگی معارف قرآن کریم را روشن‌تر سازد و همچنین موجب می‌شود معارف نهفته در باطن آیات از طریق بررسی عبارات همنشین کشف شود؛ زیرا کاربرد واژه‌ی عذاب در ترکیب‌های اضافی گوناگون در موقعیت‌های مختلف بیانگر تأثیر صفات مختلف بر وجود معنایی مختلف این واژه است. با توجه به این مسئله‌ی مهم که یکی از راههای فهم مفاهیم قرآن از طریق روابط همنشینی حاصل می‌شود، نگارندگان در این مقاله در صدد پاسخگویی به این سوالات می‌باشند: ۱. مهمترین ترکیب‌های اضافی واژه‌ی عذاب چیست؟ ۲. بر اساس رابطه‌ی همنشینی این واژگان چه تأثیری در معنا و تفسیر عذاب دارند؟ ۳. واژه‌ی «عذاب» در ترکیب‌های اضافی همنشینش شامل چه کسانی می‌شود؟ اکثر آیات عذاب در ترکیب‌های اضافی آن مخصوص آخرت است و فقط در چهار آیه که این واژه همنشین سعیر، هون و خزی شده مخصوص دنیا است.

لازم به ذکر است با توجه به گستره‌ی حوزه‌ی معنایی واژه‌ی «عذاب» در این پژوهش فقط به حوزه‌ی معنایی همنشینی ترکیب‌های اضافی عذاب توجه شده است و از ورود به سایر همنشین‌ها و حوزه‌هایی همچون جانشینی، تباین و غیره خودداری کرده‌ایم و ترجمه آیات بر اساس ترجمه‌ی فولادوند است.

### ۱- پیشینه‌ی پژوهش

در قرن حاضر علاقه‌مندان به معناشناسی، تلاش کرده‌اند تا با استفاده از نظریه‌ها و الگوهای معناشناسی، از دید روابط همنشینی به واکاوی و تحلیل واژگان بپردازنند. با توجه به جستجوهایی که درباره‌ی پیشینه این پژوهش در منابع متعدد صورت گرفته، در حوزه‌ی معناشناسی کتاب‌هایی نگاشته شده که عبارت‌اند از: ۱. مفاهیم اخلاقی- دینی در قرآن اثر ایزوتسو؛ ۲. خدا و انسان در قرآن اثر ایزوتسو؛ ۳. علم الدلاله اثر احمد مختار عمر؛ اما به کارگیری این روش در پژوهش‌های قرآنی سابقه‌ی چندانی ندارد و می‌توان تأییفات ایزوتسو را از مهمترین آثار با محوریت معناشناسی دانست؛ لازم به ذکر است که در هیچ‌کدام از کتب معناشناسی واژه‌ی عذاب به صورت مستقل مورد بحث قرار نگرفته است. همچنین پایان‌نامه‌هایی درباره‌ی عذاب نگاشته شده بود که عبارتند از: پایان‌نامه‌ی «عذاب، جایگاه و اوصاف آن» اثر نرگس یوسفی، دانشکده‌ی ادبیات علوم قرآن و حدیث تهران، ۱۳۹۰ که نویسنده در این پایان‌نامه به اوصاف عذاب الهی اشاره کرده و در آن بیشتر به جایگاه ولایت و عدم پذیرش ولایت با نزول عذاب الهی پرداخته است. پایان‌نامه‌ی دیگری با عنوان «بررسی نعوت مفرد واژه‌ی عذاب با رویکرد تفسیری بلاغی» اثر خدیجه حمزه، دانشگاه علوم قرآن آمل، ۱۳۹۵ که نویسنده در این پایان‌نامه با رویکرد تفسیری و بیشتر بلاغی به بررسی واژه‌ی عذاب علی‌اکبر شایسته‌نژاد، مجله‌ی مطالعات قرآنی و روایی، شماره‌ی دوم، ۱۳۹۲، که نویسنده در این مقاله به بحث عذاب و سنت تربیت می‌پردازد و در آن بیشتر جنبه‌ی تربیتی عذاب، مانند پیشگیری از وقوع جرم بررسی شده بود. مقاله‌ای با عنوان «معناشناسی واژه‌ی «عذاب» در قرآن کریم با تکیه بر روابط همنشینی و جانشینی» اثر نوش‌آفرین مرسلی و همکاران در فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش‌های ادبی - قرآنی» دانشگاه اراک، سال ششم، شماره ۳، ۱۳۹۷ که در این پژوهش فقط به بررسی عوامل همنشین زمینه‌ساز عذاب الهی و جانشین‌های عذاب در قرآن کریم پرداخته شده و ترکیب‌های اضافی عذاب مورد بحث و بررسی قرار نگرفته‌اند. مقاله‌ای دیگر از همین نویسنده‌گان با عنوان «معناشناسی توصیفی «عذاب» در قرآن با تأکید بر رابطه‌ی همنشینی»، مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث، دانشگاه الزهراء، شماره ۴۶، ۱۳۹۹؛ در این مقاله نویسنده‌گان هیچ اشاره به ترکیب‌های اضافی واژه‌ی عذاب نکرده‌اند و فقط به معناشناسی توصیفی آن پرداخته‌اند. مقاله‌ای دیگر با عنوان «بررسی طرح‌واره‌های تصویری «عذاب» در قرآن کریم از منظر زبان شناسی

شناختی» مهدی عابدی جزینی و همکاران، فصلنامه‌ی علمی پژوهشی تحقیقات در علوم قرآن و حدیث، دانشگاه الزهرا، دوره ۱۵ شماره ۳، ۱۳۹۷، نویسنده‌گان در این مقاله به بررسی تصویرسازی عذاب بر اساس زبان‌شناسی شناختی پرداخته است. با توجه به پیشینه، در خصوص واژه‌ی عذاب و ترکیب‌های اضافی آن پژوهش مستقل و کاملی یافت نشد؛ لذا پژوهش حاضر در تلاش است تا به این مهم پرداخته و خلاً موجود را پر سازد.

## ۲-۱- روش تحقیق

پژوهش حاضر با نگاهی معناشناسی با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی به معناشناسی واژه‌ی عذاب و ترکیب‌های اضافی آن در قرآن کریم بر اساس رابطه همنشینی می‌پردازد و تلاش بر این است که رابطه‌ی میان این واژه و کلمات همنشین آن در قرآن کریم با استفاده از روش معناشناسی توصیفی بررسی شود.

## ۲- مبانی نظری

### ۲-۱- معناشناسی همزمانی (توصیفی)

در علم معناشناسی «معناشناسان در پی کشف سازوکارهای نهفته در کلام دارای روابط میان دال و مدلول و تجزیه و تحلیل آن بر اساس یک روش تحقیق علمی هستند» (ركعی و نصرتی، ۱۳۹۶: ۲۴). زبان‌شناسی<sup>۱</sup> مطالعه‌ی علمی زبان است و دارای حوزه‌های وسیعی است که یکی از آن‌ها حوزه‌ی لفظ و دیگری حوزه‌ی معناست، لفظ و معنا با همدیگر در ارتباط می‌باشند که حوزه‌ی محتوا و معنا را معناشناسی می‌گویند؛ پس میزان علمی بودن معناشناسی نباید کمتر از زبان‌شناسی باشد (پالمر، ۱۳۹۱: ۲۲). مطالعه‌ی درزمانی حوزه‌های معنایی باعث می‌شود به نوعی معناشناسی تاریخی بررسیم و به بررسی تحول مفهوم واحدهای هم‌حوزه در گذر زمان می‌پردازد (صفوی، ۱۳۸۷: ۱۹۵). «زبان‌شناسی در زمانی تحول زبان را در طول زمان بررسی می‌کند و به مطالعه و تحلیل تاریخی تغییراتی می‌پردازد که در گذر زمان در زبان‌ها به وجود آمده‌اند؛ ولی زبان‌شناسی همزمانی «توصیفی» به سازوکار زبان و تشریح ساختمان آن می‌پردازد و به تغییر معنا در طول زمان توجه نمی‌کند؛ بلکه هر زبانی را در برشی از زمان به عنوان یک نظام ارتباطی خودکفا و مستقل مطرح کرده و بررسی می‌کنند» (روبینز، ۱۳۹۳: ۴۱۸)؛ بنابراین معناشناسی توصیفی، واژگان را به صورت افقی در یک حوزه‌ی معنایی در مقطع زمانی خاص بدون در نظر گرفتن تغییرات تاریخی در نظر می‌گیرد. معناشناسی در زمانی و بررسی مراحل زمانی تحولات واژگان از بحث ما خارج است؛ زیرا منظور ما از معناشناسی در این نوشتار معناشناسی همزمانی (توصیفی) است.

<sup>۱</sup> Linguistics .

## ۲-۲- رابطه همنشینی

از جمله اموری که در معناشناسی همزمانی (توصیفی) مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد رابطه همنشینی است. «تشخیص معنای واژه از طریق معنی واژه‌های همنشین آن را همنشینی گویند؛ زیرا واژه‌ها در همنشینی می‌توانند معنای خاص به خود بگیرند» (پالمر، ۱۳۹۱: ۱۶۱). ایزوتسو در تعریف این قاعده می‌گوید: «گاه معنای دقیق یک واژه از روی بافت آن و از راه توصیف لفظی روش می‌گردد که به آن تعریف بافتی (منتی) می‌گویند» (شریفی، ۱۳۹۴: ۹۷). در واقع رابطه‌ی میان واژه‌ها در آیات دو گونه است: رابطه‌ی افقی و رابطه‌ی عمودی، اگر به ارتباط الفاظ در محور افقی بنگریم، معنایی که از واژه به دست می‌آید به وسیله‌ی توصیف بافتی، متنی یا همنشینی است؛ اما اگر نسبت کلمات را در محور عمودی بنگریم، معنا یا معنای دیگری از راه جانشینی برای کلمه به دست می‌آید (شریفی، ۱۳۹۴: ۱۹۹)؛ کلماتی که در جوار یک کلمه قرار گرفته‌اند «کلمات همنشین» و رابطه‌ی همنشینی میان واژه‌ها در یک زنجیره زبانی با عناصر تشکیل‌دهنده به صورت افقی و خطی است (ركی و نصرتی، ۱۴۱: ۱۳۹۶)؛ بنابراین «رابطه‌ی همنشینی» بر اساس کلماتی که در جوار یک کلمه قرار گرفته‌اند صورت می‌گیرد.

## ۳- تحلیل

### ۱-۳- واژه‌ی «عذاب» در لغت و اصطلاح

در بیان معنی عذاب آورده‌اند: «أَصْلُ الْعَذَابِ الضَّربُ، ثُمَّ اسْتَعْيِرَ ذَلِكُ فِي كُلِّ شَدَّةٍ» (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۸/۷۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴/۲۶۰)؛ اصل عذاب به معنای زدن است، سپس برای هر شدتی به کار گرفته شده است. نویسنده‌ی تاج العروس می‌گوید: «إِنَّ الْعَذَابَ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ مِنَ الْعَذْبِ وَهُوَ الْمَنْعُ» (واسطی زیدی، ۱۴۱۴: ۲/۲۱۲)، عذاب در کلام عرب از ریشه «عذب» به معنای منع است. نویسنده‌ی مجمع البحرين نقل می‌کند: «الْعَذْبُ الطَّيِّبُ الَّذِي لَا مُلْوَحَةَ فِيهِ» (طربی، ۱۳۷۵: ۲/۱۱۷)؛ عذاب به معنای چیز پاکی که هیچ شوری در آن نیست. در لسان العرب آمده است: «الْعَذَابُ، النَّكَالُ وَالْعَقُوبَةُ قَدْ عَذَّبَهُ تَعْذِيْبًا لَمْ يُسْتَعْمَلْ غَيْرَ مَزِيدًا» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱/۵۸۵)، عذاب به معنای عقوبت و کیفر است او را سخت شکنجه کردم و به صورت غیر مزید به کار نرفته است. راغب می‌گوید: عذاب به معنای گرسنگی سخت و شدید است که در اصل آن اختلاف نظر وجود دارد؛ عده‌ای گفته‌اند این کلمه از «عذب» به معنای شیرینی و گوارابی است، «عَذَبَتُهُ» یعنی، گوارابی زندگیش را از او بردم مثل «مَرَضَتُهُ» و «قَدَرَتُهُ» که به معنی «مرتضش را از بین بردم» است، کلمه‌ی تعذیب در اصل به معنای زیاد زدن با تازیانه است و «عَذَبَتُهُ» یعنی زندگی او را کدر و آلوده کردم و عذاب را از آن جهت عذاب گویند که از راحتی و آسایش منع می‌کند و آن را از بین می‌برد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱).

:۵۷۱/۲). عذاب در اصطلاح به معنای به درد آوردن و آزدین پیوسته و دائم است (میر لوحی، ۱۳۹۲، ۲۹۱). «از آنجا که عذاب بازتاب عمل محسوب می‌شود و متناسب با طبیعت عمل است و شاید باعث پاک‌سازی یا بیداری مُعَذَّب شود؛ بنابراین گوارای وجود او عاملی برای برگرداندن او به مسیر اصلی و سیر کمالی وی است» (رضایی و فتحی‌زاده، ۱۳۹۵: ۶)؛ اگرچه ریشه‌ی عذاب، دارای مفهوم عذب و شیرینی نیز است؛ اما مفهوم منع در آن غلبه دارد. واژه‌ی «عذاب» به همراه مشتقاش ۳۷۳ مرتبه در قرآن کریم، در ساختهای مختلف استعمال شده است.

### ۲-۳- ترکیب‌های اضافی همنشین عذاب

واژه‌ی «عذاب» در ترکیب‌های اضافی با واژگانی مانند: نار، جهنم، ححیم، سعیر، حریق و غیره همنشین شده است. همنشین‌های عذاب الفاظی هستند که با آمدن در کنار عذاب، بُعدی از ابعاد آن را روشن می‌سازند و با قرار گرفتن عذاب در کنار هر یک از این واژه‌ها یک وجه از معنای آن تکمیل و روشن می‌شود. «عذاب به تنها یعنی نتیجه طبیعی عمل فرد است و دلالت بر شدت ندارد؛ بنابراین همراهی و اتصاف آن حالت و شدت آن را بیان می‌کند» (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۸۱/۸).

در بررسی‌های صورت گرفته واژه‌ی «عذاب» به صورت مفرد، اضافه به ضمیر، اضافه به اسم مفرد و همراه با صفت بکار رفته است، آنچه در این مقاله مورد بررسی قرار خواهد گرفت، مواردی است که واژه‌ی «عذاب» در ترکیب‌های اضافی از نوع اسم مفرد بکار رفته است؛ اما مواردی از قبیل ترکیب‌های اضافی مرکب، ترکیب‌های وصفی و سایر مشتقات اسمی و فعلی آن در این پژوهش بحث نمی‌شود. در ادامه واژه‌های که مضاف‌إلیه مفرد عذاب واقع شده‌اند و با آن رابطه همنشینی دارند را تحلیل و بررسی خواهیم کرد.

شماره	مضاف‌إلیه عذاب	بسامد
۱	عذاب النَّارِ	۸
۲	عذاب الْحَرِيقِ	۶
۳	عذاب الْآخِرَةِ	۶
۴	عذاب السَّعَيْرِ	۴
۵	عذاب جَهَنَّمَ	۴
۶	عذاب الْهُوْنِ	۳
۷	عذاب الجَحَنَّمِ	۳
۸	عذاب الْخَرِيِّ	۲
۹	عذاب الْخُلُدِ	۲

۱	عذاب الحَبِيم	۱۰
۱	عذاب السَّمُوم	۱۱

جدول ۱: برخی از ترکیب‌های اضافی همنشین و ازه «عذاب» در قرآن

### ۳-۲-۳- همنشینی واژه‌ی «عذاب» با «نار»

واژه‌ی «عذاب» در قرآن مجید هشت مرتبه<sup>۱</sup> به «نار» اضافه و همنشین آن شده است که برای انذار برخی افراد به ویژه کافران بکار رفته و در بیشتر آیات کفر سبب عذاب آتش معرفی شده است و مراد از آن عذاب اخروی است. برای واژه‌ی «نار» در فرهنگ لغت معانی ذکر شده است که از جمله آن‌ها عبارت‌اند از: نار به معنای آتش است به خاطر این که شعله‌اش با حس دیده می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۴۰۸/۴). نار به شعله محسوس، حرارت، نار جهنم گفته می‌شود (قرشی، ۱۳۷۵: ۱۲۶/۷). نار به معنای حرارت شدید است که از حالات آن روشن شدن و شعله‌ورشدن است و مراد از آتش در عالم آخرت آنچه از امور دنیوی مانند درخت، چوب، خورشید و... حاصل می‌شود نیست بلکه اعمال گناه و کفر و نفاق است که موجب ظلمت و دوری از رحمت الهی و عذاب می‌شود. دو واژه‌ی نار و نور متلازم هم‌دیگر هستند با این تفاوت که نار غلیظتر و کدرتر از نور است (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۳۰۸/۱۲). در بیشتر آیات این عذاب برای انذار کافران به کار رفته است مانند آیه: «ذَلِكُمْ فَدْوَقُوهُ وَأَنَّ لِكُلِّ كَافِرٍ عَذَابَ النَّارِ» (انفال/۱۴)؛ «این (مجازات دنیا) را بچشید و برای کافران مجازات آتش خواهد بود». آیه فوق خطاب به کافران است و نشان می‌دهد علاوه بر این عذابی که به آنها نازل شده، عذاب آتش نیز شاملشان می‌شود؛ بنابراین عذاب کافران تنها دنیوی نیست و به علت کافر بودنشان، عذاب آخرت را نیز دارند. این جمله عطف بر «ذلکم» و حرف «واو» به معنای «مع» است، یعنی این عذاب فوری دنیا را همراه با عذابی که در آینده برای شما در قیامت خواهد بود (طبرسی، ۱۳۷۵: ۴۵۶/۲)؛ استفاده از کلمه ذوق (چشیدن) درباره عذاب دنیا، در مقابل عذاب دوزخ، بیانگر این است که عقوبات‌های دنیوی تنها مقدمه‌ای برای عذاب اصلی و کامل که همان عذاب دوزخ است (مغنیه، ۱۳۷۸: ۷۰۹/۳). همچنین آیه‌ی: «... قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأَمْتَعْنَاهُ قَلِيلًا مُّأْضِطَرَهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ وَقِسْنَ الْمَصِيرِ» (بقره/۱۲۶)؛ «هر که سپاس نگزارد و راه کفر پیماید گرچه در دنیا او را اندکی بهره‌مند کنم، لیکن در آخرت ناچار معذب به آتش دوزخ گردانم که بد منزلگاهی است». در این آیه نیز مانند آیه قبل واژه عذاب نار همنشین کفر شده است و با مراجعته به سیاق آیاتی که عذاب در آنها همنشین نار شده، بدست می‌آید که این عذاب نشان دهنده‌ی عذاب با آتشی است که عواملی چون کفر، فسق و ظلم سبب آن است. میان کفر و عذاب الهی ارتباط وجود دارد و بیشتر آیات در

<sup>۱</sup>. بقره: ۱۲۶ / ۲۰۱؛ آل عمران: ۱۶ / ۱۹۱؛ انفال: ۱۴؛ سجده: ۲۰؛ حشر: ۳؛ سباء: ۴۲.

بردارنده عذاب نار مربوط به کافران است، واژه‌ی کفر نه تنها فraigیرترین اصطلاح برای تمام ارزش‌های اخلاقی و دینی منفی؛ بلکه مرکز تمام صفات و سجایای منفی است، معنای این سخن این است که ما وقتی به معنای واقعی کفر دست می‌یابیم که از ماهیت عناصری که این سیستم را تشکیل می‌دهند مانند فسق، ظلم، کبر و... آگاه باشیم (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۳۱۳). «کفر به صورت خاص و اساسی به معنای ناسپاسی کردن و ناسپاس بودن است، در مقابل خیر یا احسان یا محبتی است که به شخصی از طرف دیگری رسیده است؛ درست نقطه مقابل شکر که به معنی سپاسگزار بودن است» (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۱۷).

همچنین در آیه‌ی **﴿الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّا آمَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقُنَا عَذَابَ النَّارِ﴾** (آل عمران/۱۶)؛ «آن کسانی که (پرهیزکاران) می‌گویند: پروردگارا ما ایمان آورده‌ایم، پس ما را بیامز و از عذاب آتش نگهدار». آیه‌ی شریفه توصیف متین است و در این جمله منظورشان این است که از خدا بخواهند وعده‌ای که به بندگانش داده که **﴿وَآمُنُوا بِهِ يَغْفِرْ لَكُمْ﴾** (احقاف/۳۱)؛ بخارا اینکه ایمان به خدا و اطاعت از او، بنده را طلب‌کار از خدا نمی‌کند؛ زیرا ایمان و اطاعت هم یکی از نعمت‌هایی است که خدا به بنده‌اش داده و بنده از ناحیه خودش چیزی را مالک نیست و حقی بر خدا ندارد، مگر آن حقی را که خود خدا به عهده خود گرفته و یکی از آن حقوق همین است که اگر ایمان آورددن، ایشان را می‌آمرزد و از عذاب حفظشان می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷۱/۳)؛ بنابراین عذاب کافران تنها دنیوی نیست بلکه بخارا کفرشان عذاب آخرت را در پی دارند در آیات بالا ایمان دلیل نجات از عذاب آتش و کفر سبب عذاب آخرت و آتش معرفی شده است و با توجه به سیاق آیات فوق می‌توان گفت که همنشینی واژه‌ی عذاب با نار نشان دهنده‌ی عذاب با آتش شعله‌ور و کدری است که عواملی چون کفر، فسق و ظلم سبب آن است و مراد از عذاب در آیات مذکور عذاب اخروی است.

### ۲-۲-۳- همنشینی واژه‌ی «عذاب» با «حریق»

واژه‌ی «حریق» در قرآن مجید شش مرتبه<sup>۱</sup> مضاف‌إلیه عذاب واقع شده و در آیات عواملی چون: کفر، ضلالت، قتل انبیاء و فتنه سبب عذاب حریق معرفی شده است. در فرهنگ لغت در معنای آن چنین آمده است: **«الْحَرِيقُ اضطِرَامُ النَّارِ»** (ابن سیده، ۱۴۲۱: ۵۷۳/۲)؛ حریق آتش شعله‌ور و سوزان را گویند. منظور از حریق از ماده حرق همان آتش است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۴۷۲/۱). عده‌ای آن را آتش و عده‌ای هم به معنی سوزان معنی کرده، در واقع حریق در آیات قرآن به معنی فاعل است و اگر آن را آتش معنی کنیم نام‌گذاری به صفت است؛ زیرا سوزاندن صفت آتش است معنی آیه چنین می‌شود: می‌گوییم بچشید عذاب سوزان یا عذاب آتش را (قرشی، ۱۴۱۲: ۱۲۲/۲). سعیر آتشی

<sup>۱</sup>. آل عمران: ۱۸۱؛ انفال: ۵۰؛ حج: ۹ / ۲۲؛ بروج: ۱۰.

(نار) که زبانه کشیده و سوزنده است به همین جهت آتش در عود را به دلیل نداشتن این شرایط سعیر نمی‌گویند و حريق نیز آتشی است که یک چیز را شعله‌ور کرده و علاوه بر سوزندگی آن را نابود می‌کند (عسکری، ۱۳۹۰: ۲۰۸). از جمله آیاتی که در آن واژه‌ی «عذاب» همنشین حريق شده عبارت است از: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَّنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ لَمْ يَمْتَهِنُوا فَلَهُمْ عَذَابٌ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَحْرَقٌ﴾ (بروج/۱۰)؛ «همانا کسانی که مردان و زنان با ایمان را مورد شکنجه قراردادند عذاب دوزخ برای آن‌ها است و عذاب آتش سوزان». کلمه فتنه به معنای شکنجه است و شامل اصحاب اخدود و مشرکین قریش می‌شود که مسلمانان را شکنجه می‌دادند تا از دین اسلام به دین آشان بروگردند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۱۹/۲۰). عطف دو عذاب در «عذاب الحريق» و «عذاب جهنم» از باب عطف تفسیر و توضیح است و تأکید بر هشدار و وعده عذاب و افزایش ترس است. دلیل اینکه بین عذاب جهنم و عذاب حريق فاصله انداخت، این است که مقصود از عذاب جهنم انواع و اقسام عذاب و شکنجه‌هاست و همراه این عذاب‌های گوناگون بر ایشان سوختن به آتش هم هست (طبرسی، بی‌تا: ۴۲۶/۲۶)؛ بنابراین منظور از عذاب حريق، عذاب با آتش سوزان و شعله‌ور است و از آنچه بیان شد مشخص می‌شود که واژه‌ی عذاب زمانی که در آیات همنشین حريق می‌شود به معنای عذاب با آتش شعله‌ور و سوزان است که با توجه به سیاق آیات سرانجام کفر، ضلالت، قتل انبیاء و فتنه عذاب حريق معرفی شده است و در شش آیه‌ای که واژه‌ی عذاب همنشین حريق شده است مراد از عذاب حريق، عذاب آخری است.

### ۳-۲-۳- همنشینی واژه‌ی «عذاب» با «سعیر»

واژه‌ی «عذاب» چهار مرتبه<sup>۱</sup> در قرآن کریم همنشین واژه‌ی «سعیر» بکار رفته است. در فرهنگ‌لغت در معنای آن چنین آمده است: «سعیر اسم من أسماء جهنم والسعير النار ولهما» (طربی، ۱۳۷۵: ۳۳۱/۳)؛ سعیر نامی از نام‌های جهنم است و به معنای شعله‌آتش و زبانه‌ی آتش است. «سعیر» بر وزن «فعیل» در معنی «مفعول» به معنای افروخته شده است (راجب إصفهانی، ۱۳۷۴: ۲۲۱/۲). سعیر آتشی که سوزنده است؛ به همین علت آتش در عود را به دلیل نداشت این شرایط سعیر نمی‌گویند و حريق نیز آتشی است که یک چیز را شعله‌ور کرده و علاوه بر سوزندگی آن را نابود می‌کند از این‌رو در زمان وقوع آتش سوزی «واقع الحريق» استفاده می‌شود (عسکری، ۱۳۹۰: ۲۰۸).

این کلمه شانزده بار در قرآن آمده و در تمام موارد در جهنهم آخرت بکار رفته است، جز در آیه: ﴿وَمَنْ يَرْجُعْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُدْقُهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ (سباه: ۱۲)؛ ظاهراً مراد از آیه عذاب دنیا است که خدا به شیاطین فهمانده بود در صورت سرپیچی از طاعت سلیمان گرفتار عذاب خواهند شد؛ و نیز

<sup>۱</sup>. ملک: ۵؛ سباء: ۱۲؛ لقمان: ۲۱؛ حج: ۴.

در آیه: «وَلَقَدْ رَبَّنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا مِصَابِحَ وَجَعْلَنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْنَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ» (ملک/۵)؛ «به عزتم سوگند آراستیم آسمان نزدیک (به زمین) را به ستارگانی و قراردادیم ستارگان راندگان دیوان و آمده کردیم برای آن‌ها عذاب سوزان را». خداوند، آسمانی را که از سایر آسمان‌ها به ما نزدیک‌تر است با چراغ‌ها زینت بخشیده و مقصود از چراغ‌ها ستارگان هستند، پرتاب تیر به وسیله شهاب‌هایی صورت می‌گیرد که غالباً در فضا و پیش از آن‌که به زمین بررسند می‌سوزند، گاهی این پرتاب به وسیله سنگی انجام می‌شود که از ستارگان می‌افتد و هر فردی که سرکش و خلاف‌کار باشد، همانند شیطان است (مغنية، ۱۳۷۸: ۶۲۳/۷).

همچنین در آیه‌ی: «وَإِذَا قَبَلَ طُمُّ أَثْبَعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّسَعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَ وَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ» (قمان/۲۱)؛ «و چون به ایشان گفته شود آن چیزی (قرآنی) را که خدا فرو فرستاده است پیروی کنید، گویند پیروی کنیم آنچه را که یافته‌ایم بر آن پدران خود را آیا اگر دیو سرکش بخواند ایشان را به‌سوی عذاب سوزان». این آیه در بیان یکی از مجادله‌های مشرکان است که بدون علم می‌گفتند، چون پدرانمان این روش را داشته‌اند، از آن‌ها پیروی کنیم خداوند در جواب این سخن فرموده: اگر پدرانشان در راه حق بودند این کار صحیح بود، حالا که در راه شرک بودند فایده این پیروی فقط آتش است (قرشی بنایی، ۱۳۷۵: ۲۶۰/۸)؛ بنابراین در آیات فوق همنشینی واژه‌ی عذاب با «سعیر» نشان‌دهنده‌ی آتشی (نار) که زبانه کشیده و بالا می‌رود و سوزنده است که با توجه به سیاق آیات شامل حال کافران، مشرکان و شیاطین می‌شود و سرانجام آنها عذاب سعیر معرفی شده است. همه آیاتی که عذاب سعیر در آنها بکار رفته شامل عذاب آخرت است و فقط یک مورد آن (سباه/۱۲) شامل عذاب دنیا می‌شود.

### ۴-۲-۳- همنشینی واژه‌ی «عذاب» با «جهنم»

واژه‌ی «عذاب» چهار مرتبه<sup>۱</sup> در قرآن کریم همنشین «جهنم» شده است. در فرهنگ‌های لغت در معنای آن چنین آمده است: «جَهَنَّمُ، كَعْمَلٌسٌ بَعِيْدَةُ الْقَعْدِ وَ بِهِ سُيَّئُتْ جَهَنَّمُ» (فیروز آبادی، ۱۴۱۵: ۳۱/۴). در قاموس‌المحيط جهنم به معنای چاه عمیق و به خاطر عمیق بودن جهنم نامیده شده است. «جَهَنَّمُ مِنْ أَسْمَاءِ النَّارِ الَّتِي يُعَذِّبُ بِهَا اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَبَادَهُ» (جوهری، ۱۳۷۶: ۱۳۷۶/۵؛ مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۵۶/۲). جَهَنَّم اسمی است که در باره آتش افروخته عذاب الهی گفته شده است. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۴۲۷/۱-۴۲۸). واژه‌ی جهنم در استعمال قرآن محل عذاب آخرت و جایگاه کفار و ستمگران است این کلمه هفتاد و هفت بار در آیات مختلف ذکر شده است (قرشی، ۱۳۷۱: ۸۴/۲).

<sup>۱</sup>. فرقان: ۶۵؛ زخرف: ۷۴؛ ملک: ۶؛ بروج: ۱۰.

منظور از جحیم، آتشی بر روی آتش است که شدت طبقات آتش را می‌رساند و جهنم به معنای عمیق و ژرف بودن است (عسکری، ۱۳۹۰: ۲۰۸).

از جمله آیاتی که در آن واژه‌ی «عذاب» همنشین جهنم شده عبارت است از: ﴿وَلِلَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَ بِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ (ملک/۶). در این آیه واژه‌ی کفر همنشین عذاب جهنم شده و مراد از کسانی که کفر ورزیدند همه‌ی کسانی هستند که به خدا کفر ورزیدند، در این آیه عذاب جهنم را شامل عموم کافران می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۹۰/۹). کسانی که به پروردگارشان کفر ورزیدند برای ایشان عذاب دوزخ و بد جایگاهی است و پایان کار آن‌ها بد است (طبرسی، بی‌تا: ۷۴/۲۵-۷۳) و آیات نشان‌دهنده‌ی این است که عذاب دوزخ، سرانجام شوم کافران است. همچنین آیه‌ی ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ حَالِدُونَ﴾ (خرف/۷۴)؛ «بی‌گمان، مجرمان در عذاب جهنم ماندگارند». کلمه مجرمین هم گناهکاران و هم کفار را شامل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸۴/۸) که برای همیشه در عذاب دردنگ جهنم که عذابی تخفیف‌ناپذیر به سر می‌برند (طبرسی، بی‌تا: ۲۶۵/۲۲) و منظور از عذاب حریق عذاب با آتش سوزان و شعله‌ور است و عذاب جهنم مفهوم عامتری دارد و به معنای عمیق و ژرف بودن و در آیات فوق همنشینی واژه‌ی عذاب با «جهنم» و عواملی چون کفر، جرم، فتنه که از عوامل زمینه ساز این عذاب هستند نشان‌دهنده‌ی آتش افروخته عذاب الهی در آخرت است که عامل ورود به عذاب جهنم عملکرد خود انسان است.

### ۳-۲-۵- همنشینی واژه‌ی «عذاب» با «آخرت»

واژه‌ی «آخرت» در قرآن مجید شش مرتبه<sup>۱</sup> مضاف‌الیه «عذاب» واقع شده است مانند آیه‌ی ﴿فَأَذَاقُهُمُ اللَّهُ الْحُزْنِي فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلِعَذَابِ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (زمرا: ۲۶). در این آیه عذاب دنیا و آخرت با یکدیگر مقایسه شده‌اند و واژه‌ی اکبر در مقابل عذاب آخرت بکار رفته است که نشان‌دهنده‌ی این است که عذاب آخرت بسیار بزرگ‌تر از عذاب دنیا است. عذاب دنیوی آنها تنها جنبه جسمانی نداشت، بلکه کیفر روانی نیز بوده است، می‌فرماید: «خداؤند خواری را در زندگی این دنیا به آن‌ها چشانید» و عذاب آخرت شدید، پیوسته و بزرگ‌تر است (طبرسی، بی‌تا: ۱۷۳/۲۱). همچنین در آیه‌ی ﴿وَكَذَلِكَ تَجْزِي مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِآيَاتِ رَبِّهِ وَلِعَذَابِ الْآخِرَةِ أَشَدُ وَأَبْقَى﴾ (طه/۱۲۷). آیه نشان‌دهنده‌ی کیفر آخرت کسی است که در جستجوی دنیا اسراف می‌کند و آن را از راه حرام به دست می‌آورد، به نشانه‌هایی که نشانگر وجود خدا، نبوت پیامبران و فرو فرستادن کتاب‌های اوست ایمان نمی‌آورد و یا عمل نمی‌کند که برخی از عذاب‌های آخرت عبارت‌اند از: جامه‌هایی از مس گداخته، غذایی از درخت زقوم، نوشیدنی آب داغ (مغنه، ۱۳۷۸: ۱۲۷).

<sup>۱</sup>. هود: ۱۰۳؛ فصلت: ۱؛ رعد: ۳۴؛ طه: ۱۲۷؛ زمر: ۲۶؛ قلم: ۳۳.

۴۱۲/۵؛ بنابراین در آیات فوق که آخرت هم نشین عذاب واقع شده و شدت عذاب آخرت با کلمات أكبر، أبقى، أشد، أشقّ و أخزى در این شش آیه نشان داده شده و عذاب آخرت بسیار بزرگ‌تر و سخت‌تر از عذاب دنیاگی موقت است که با توجه به سیاق آیات سرانجام عدم ایمان، کفر و ظلم عذاب آخرت معرفی شده است.

### ۳-۲-۶- همنشینی واژه‌ی «عذاب» با «هُون»

واژه‌ی «عذاب» سه مرتبه<sup>۱</sup> در قرآن کریم همنشین واژه‌ی «هُون» بکار رفته است که در یک آیه<sup>۲</sup> عذاب دنیوی و دو آیه اخروی است. در فرهنگ لغت در معنای آن چنین آمده است: «الْهُونُ بالضمُّ الْخَرُّقُيُّ، نقِيضُ الْعِزَّةِ» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۴۳۸/۱۳). هون به ضم هاء به معنای خواری و نقیض عزت است؛ بنابراین ابن منظور هون را مترادف خزی گرفته است. «الْهُونُ بالضمُّ، يُرِيدُ العذابَ المُتضمنَ الشَّدَّةَ وَإِهانَةَ» (طريحی، ۱۳۷۵: ۳۳۰/۶). مراد از هون با ضم هاء عذابی است که متنضم شدت و خواری باشد. هُون به معنای ننگ و رسایی و «هُون» به معنای وقار و آرامش است (بستانی، ۱۳۷۵: ۹۶۷)؛ اما «هُون» به معنای ذلت و خواری است (صاحب، ۱۴۱۴ق: ۷۰/۴) که در قرآن مجید فقط با همزه باب افعال تعدیه شده است **﴿وَمَنْ يُهِنَ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ ...﴾** (حج/۱۸)؛ «مُهِينٌ» اسم فاعل به معنای خوارکننده است (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۷۰/۷).

از جمله آیاتی که در آن واژه‌ی «عذاب» همنشین هون شده عبارت است از: **﴿وَيَوْمَ يُعرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَذْهَبُتُمْ طَيْبَاتُكُمْ فِي حَيَاةِ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ إِلَيْهَا فَالْيَوْمَ تُجْزَوُنَ عَذَابَ الْهُونِ إِعْكُشَمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحُقْقِ وَمَا كُنْتُمْ تَفْسِقُونَ﴾** (احقاف/۲۰)؛ «روزی که کافران را بر آتش دوزخ عرضه کنند (فرشتگان قهر و عذاب به آن‌ها گویند) شما (الذت بهشتی و) خوشی‌هایتان را در زندگانی دنیا (به شهوت رانی و ظلم و عصیان) از بین بردید و بدان لذت دنیوی برخوردار و دلباخته بودید، پس امروز به عذاب ذلت و خواری مجازات می‌شوید چون در زمین تکبر می‌کردید و راه فسق و تبهکاری پیش می‌گرفتید». آیه فوق اشاره به عذاب کافران دارد و در مقام بیان عذاب قیامت است که وقتی آتش دوزخ بر کافران عرضه می‌شود به آن‌ها گفته می‌شود به سبب کفران نعمت، امروز که قیامت است کیفر اعمال نکوهیده که در دنیا از روی کبر نمودید و مشغول فسق و فجور شدید، را بچشید (امین، بی‌تا: ۱۲/۱۳۹-۱۳۸). در این آیه عذاب الهی در ارتباط مستقیم با استکبار معرفی شده و مجازات کبر، خواری است تکبر و خودبرتری‌بینی، زیر بار حق نرفتن، بر سر سنت‌های غلط و تقلید باطل اصرار ورزیدن و به همه‌چیز غیر از آن با دیده تحکیم نگریستن ریشه

<sup>۱</sup>. انعام: ۹۳؛ فصلت: ۱۷؛ احقاف: ۲۰.

<sup>۲</sup>. فصلت: ۱۷.

تمام انحرافات است که نقطه مقابل استکبار همان خضوع و تسلیم در برابر حق است که اسلام واقعی همین است، استکبار مایه‌ی تیره روزی و خضوع مایه سعادت انسان است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴۶/۱۹). میان کبر و عذاب الهی ارتباط وجود دارد و یکی از عناصر مهم در ساختمان معنایی مفهوم کفر، کبر است، کبر در قرآن کریم از مشخصه‌ی اصلی کافران می‌باشد، شخص کافر از لحظه دینی، متکبر است (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۲۸۵) و کبر دقیقاً نقطه مقابل ایمان قرار دارد، آنان که متکبر هستند ایمان نمی‌آورند و برعکس آنان که به آیات الهی ایمان ندارند متکبرانه رفتار می‌کنند (همان، ۲۸۶؛ بنابراین در این آیه عذاب همنشین «هون» شده که این عذاب دردنگ دائم نتیجه کبر معرفی شده است و خداوند در آیات مختلف قرآن کریم، صفت کبر، متکبرین و مستکبرین را مذمت نموده و صاحبان این صفات مشمول عذاب الهی می‌باشند؛ چون یکی از آثار کبر و استکبار، کفر بیان گردیده است؛ بنابراین در آیات فوق همنشینی واژه‌ی عذاب با هون نشان‌دهنده‌ی عذابی خوارکننده است که با توجه به سیاق آیات شامل حال کافران، ظالمان و مستکبران می‌شود.

### ۷-۲-۳- همنشینی واژه‌ی «عذاب» با «جحیم»

واژه‌ی «عذاب» سه مرتبه<sup>۱</sup> در قرآن کریم به «جحیم» اضافه و همنشین آن شده که نشان‌دهنده‌ی عذابی اخروی است. در فرهنگ لغت در معنای آن چنین آمده است: «الْجَحِيمُ اسْمٌ من أَسْمَاء النَّارِ وَكُلُّ نَارٍ عَظِيمٌ فِي مَهْوَا فَهِيَ جَحِيمٌ» (صحاج، ۱۳۷۶ ق: ۵/۱۸۸۳؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۶/۲۶). جحیم اسمی از اسماء آتش است و هر آتش بزرگی که محلش بزرگ است جحیم است. «الْجَحِيمُ» یعنی شدت فروزش آتش و «جحیم» یعنی دوزخ از همین واژه است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱/۴۸۳). «جحیم» آتش شدید الاشتعال و هر آتش بزرگی که در گودال بزرگی و مکان بسیار گرم است که از نام‌های آتش آخرت است و به واسطه بزرگی و کثرت اشتعال جحیم نام گرفته و ممکن است آن را مکان بسیار گرم معنا کنیم که در این صورت نام جهنّم است، این کلمه ۲۶ بار در قرآن مجید آمده و همه درباره آتش آخرت است و فقط یک مورد درباره دنیاست و آن در مورد داستان حضرت ابراهیم (علیه السلام) است (قرشی، ۱۴۱۲ ق: ۲/۱۹): «قَالُوا إِنُّوا لَهُ بُنْيَانًا فَأَلْفُوهُ فِي الْجَحِيمِ فَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَسْفَلَيْنَ» (صفات/ ۹۷)، «گفتند برای او بنای بسازید و او را در آتش بزرگ افکنید خواستند درباره او حیله‌ای کنند مغلوبشان کردیم». منظور از جحیم، آتش بر روی آتش است که شدت طبقات آتش را می‌رساند و جاحم به معنای شدت زبانه‌های آتش و «جهنم» به معنای عمیق بودن است (عسکری، ۱۳۹۰: ۸۰۲).

<sup>۱</sup>. غافر: ۷؛ دخان: ۵۶؛ طور: ۱۸.

از دیگر آیات که در آن واژه‌ی «عذاب» همنشین جحیم شده عبارت است از آیه‌ی: ﴿لَا يَدُوْقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةُ الْأُولَى وَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحْيَمِ﴾ (دخان/۵۶)؛ «در آنجا جز مرگ نخستین، مرگ نخواهد چشید و [خدا] آن‌ها را از عذاب دوزخ نگاه می‌دارد». بهشتیان به یقین در بهشت مرگ را نمی‌چشند و اگر بتوان طعم مرگ نخستین (یعنی مرگ دنیا) را در آینده چشید به یقین اهل بهشت آن را خواهد چشید (طبرسی، ۱۳۷۵: ۵۶۰/۵) و خداوند آن‌ها را از عذاب دوزخ حفظ کرده است و کمال این نعمت‌ها در این است که احتمال عذاب و فکر مجازات بهشتیان را مشغول و نگران نمی‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۱/۲۱۳).

همچنین در آیه‌ی: ﴿فَاكِهِنَّ إِمَّا آتَاهُمْ رِبُّهُمْ وَقَاهُمْ رِبُّهُمْ عَذَابَ الْجَحْيَمِ﴾ (طور/۱۸)؛ «به آنچه پروردگارشان به آنان داده دل شادند و پروردگارشان آن‌ها را از عذاب دوزخ مصون داشته است». مؤمنان در دنیا از خدا پروا کردند و خداوند در آخرت آنان را از عذاب آتش نگه داشت و بهشت را پاداش ایشان قرار داد و هیچ‌چیزی آنان را از لذت‌های آن باز نمی‌دارد (مفتبیه، ۱۳۷۸: ۷/۲۷۱)؛ بنابراین منظور از عذاب جحیم، آتش بر روی آتش است که شدت طبقات آتش را می‌رساند و در آیات فوق همنشینی واژه‌ی عذاب با «جحیم» نشان‌دهنده‌ی آتش شدید الاشتغال و بزرگی که در گودال بزرگی بر روی آتش قرار داده شده است که با توجه به سیاق آیات متقین و بهشتیان از این عذاب در امان خواهند بود.

### ۸-۲-۳- همنشینی واژه‌ی «عذاب» با ««خلد»»

واژه‌ی «خلد» دو مرتبه<sup>۱</sup> در قرآن کریم مضاف‌إلیه و همنشین «عذاب» بکار رفته است. در فرهنگ لغت در معنای آن چنین آمده است: «الْخَاءُ وَاللَّامُ وَالدَّالُ أَصْلٌ وَاحِدٌ يُدْلُّ عَلَى الثَّبَاتِ وَالْمَلَازِمَةِ» (احمد بن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۲۰۷). خلود دوری شیء از فساد است و اینکه در یک حالت باقی بماند و نیز هر آنچه تغییر و فساد، دیر بر آن عارض شود عرب آنجا با خلود توصیف می‌کند و خوالد سنگ‌هایی است که دیک را روی آن می‌گذارند، نه برای همیشه بودن بلکه برای مکث طویل و زیاد پایدار بودن (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱/۶۲۴). خلد و خلود به معنای همیشه بودن، دوام و مکث طولانی است، خلود فقط یک بار<sup>۲</sup> در قرآن کریم آمده؛ ولی خلد شش بار بکار رفته است (قرشی، ۱۴۱۲: ۲/۲۷۱-۲۰۲). آیه‌ی اولی که در آن عذاب همنشین خلد واقع شده عبارت است از: ﴿فَدُوْقُوا بِمَا نَسِيْمُ لِقاءَ يَوْمَكُمْ هَذَا إِنَّا نَسِيْنَاكُمْ وَدُوْقُوا عَذَابَ الْخَلْدِ إِمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (سجده/۱۴)؛ «پس (عذاب را) بچشید به سرای این که دیدار این روزتان را از یاد بر دید؛ ما [نیز] فراموشтан کردیم و به (سرای)

<sup>۱</sup>. سجده/۱۴؛ یونس/۵۲

<sup>۲</sup>. ق/۳۴

آنچه انجام می‌دادید عذاب جاودان را بچشید». نشان‌دهنده‌ی این است که مراد از عذاب، چشیدن عذاب دائمی است و بی‌اعتنایی به آخرت، همان اعمال زشتی است که آن افراد در دنیا انجام می‌دادند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۸۰/۶). در آیه دیگر آمده است: ﴿مُّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ هَلْ تُجْزِئُنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ (یونس/۵۲)؛ «پس به کسانی که ستم ورزیدند گفته شود: «عذاب جاودی را بچشید، آیا جز به (کیفر) آنچه به دست می‌آوردید، جزا داده می‌شوید؟»؛ کسی که در جهنم زندانی می‌شود، نمی‌میرد و از عذابش هم کاسته نمی‌شود و عذاب جاودی آخرت نتیجه و اثر ظلمشان است (مغنية، ۱۳۷۸: ۲۶۸/۴). آیات فوق بار دیگر این حقیقت را تأکید می‌کند که به هنگام نزول عذاب درهای توبه بسته می‌شود و پشیمانی سودی نخواهد داشت، دلیل آن هم روشن است؛ زیرا توبه در چنین حالی، توبه اجباری است و چنین توبه‌ای بی‌ارزش است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۱۲/۸). زمانی که ملت‌ها در مسیر ظلم و فساد قرار گیرند عذاب خلد و جاودانه آن‌ها را در بر می‌گیرد؛ بنابراین در آیات فوق همنشینی واژه‌ی عذاب با «خلد» نشان‌دهنده‌ی عذابی پایدار جهان دیگر است که با توجه به سیاق آیات فوق شامل حال ظالمان می‌شود و سرانجام کفر و ظلم عذابی پایدار معرفی شده است.

### ۹-۲-۳- همنشینی واژه «عذاب» با «خریزی»

واژه «عذاب» دو مرتبه<sup>۱</sup> در قرآن کریم همنشین مصدر «خریزی» شده است. در فرهنگ لفت در معنای آن چنین آمده است: «خریزی» به معنای هلاکت و وقوع در بلایا است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۳۵۳/۴). خریزی به معنای هلاکت و وقوع در بلاها است که از سوی دیگران به انسان می‌رسد نوعی از استخفاف و سبکی است که در این معنی مصدرش خریز است؛ اگر منشاً خواری از خود انسان باشد مثل «المون و الدلّ» در این صورت ناپسند نیست چون دیگری بر او تحمیل نکرده و هرگاه استخفاف و خواری از سوی دیگر باشد می‌گویند: «المون والهوان والدلّ» که در این صورت ناپسند و مذموم است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۵۹۷/۱). خریز همان دلّ همراه رسوای است، البته عدهای آن را به معنای جلوگیری از فعل به دلیل زشتی آن می‌دانند (عسکری، ۱۳۹۰: ۱۶۸)؛ بنابراین درجه خواری و پستی در خریز بیشتر از ذل است.

از جمله‌ی آیات که در آن واژه‌ی «عذاب» همنشین خریز شده عبارت است از آیه‌ی: ﴿... قَوْمٌ يُؤْنِسَ لَمَّا آمُنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخُزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَعَنَّاهُمْ إِلَى حِينٍ﴾ (یونس/۹۸)؛ «... مگر قوم یونس که وقتی (در آخرین لحظه) ایمان آورددند، عذاب رسوای را در زندگی دنیا از آنان برطرف کردیم و تا چندی آنان را برخوردار ساختیم». حضرت یونس (علیه السلام) از طرف خداوند به‌سوی

<sup>۱</sup>. یونس / ۹۸؛ فصلت / ۱۶.

مردم شهر نینوا از سرزمین موصل میعوشتند و چون مردم او را تکذیب کردند با حالت خشم از میان آن‌ها رفت، مردم وقتی دیدند پیامبر از بینشان رفته، از آمدن عذاب الهی ترسیدند، در پیشگاه خداوند به گریه و ناله پرداختند، حق تعالیٰ عذاب را از آن‌ها برداشت و حال آنکه بر بالای سر آنها فرود آمده بود (طبرسی، ۱۳۷۵: ۹۹/۳). لازم به ذکر است که قوم حضرت یونس هرگز در برابر مجازات قطعی قرار نگرفته بودند و گرنه توبه آنان نیز پذیرفته نمی‌شد، بلکه هشدارها قبل از مجازات نهایی برای آن‌ها به قدر کافی بیدار کننده بود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۸/۳۸۹)؛ بنابراین در آیات فوق به نظر می‌رسد همنشینی واژه‌ی عذاب با خزی نشان‌دهنده‌ی عذابی است که انسان را ذلیل و خوار می‌کند که با توجه به سیاق آیات، ایمان و توبه به موقع سبب در امان ماندن از این عذاب می‌شود و عذاب خزی به خاطر کبر قوم عاد دامن‌گیر آنها شد و در هر دو آیه که خزی همنشین واژه‌ی عذاب شده، مراد از آن عذاب دنیایی است.

### ۳-۲-۱۰- همنشینی واژه‌ی «عذاب» با «سموم»

واژه‌ی «سموم» بر وزن فَعُول یک مرتبه در قرآن کریم مضاف‌إِلَيْه «عذاب» بکار رفته است. در فرهنگ‌لغت در معنای آن چنین آمده است: «السَّمُومُ بمعنى الريح الحارة» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷/۲۰)؛ السَّمُومُ به معنای باد گرم است و سُمّ به معنای سوراخ است و زهر را از آن جهت سَمّ گویند که در منفذ‌های پوست نفوذ می‌کند و هر سوراخ کوچک در بدن را سَمّ (به فتح و ضم) می‌گویند (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲/۲۵۴)؛ خدای متعال از زبان گناهکاران می‌گوید: «فِي سَمُومٍ وَّحَمِيمٍ» (واقعه / ۴۲)؛ «وَأَجَانَ حَلْثَنَاهُ مِنْ قَبْلِ مِنْ نَارِ السَّمُومِ» (حجر / ۲۷) مراد از «سموم» در هر دو آیه عذاب نافذ است نار سوموم آتش نافذ ظاهرًا حرارت و یا نیروی مخصوصی است که جن از آن آفریده شده است (قرشی، ۱۴۲۱: ۳/۲۷)؛

آیه‌ای که در آن واژه‌ی «سموم» مضاف‌إِلَيْه و همنشین عذاب بکار رفته، عبارت است از: ﴿فَمَنْ  
اللهُ عَلَيْنَا وَقَنَا عَذَابُ السَّمُومِ﴾ (طور / ۲۷)؛ «پس خدا بر ما منت نهاد و ما را از عذاب گرم حفظ کرد». در این آیه واژه‌ی سوموم همنشین عذاب شده است. سوموم، نام بادی سوزان است که از راه منافذ پوست بدن وارد بدن می‌شود که پوست را آب و صورت را بریان می‌کند و آتش جهنم سوموم نامیده شده است (طبرسی، ۱۳۷۵: ۶/۱۵۱) و نظر عده‌ای چنین است که: سوموم نامی از نام‌های جهنم است (همان، بی‌تا: ۲۳/۳۵۳). منت نهادن خدا بر اهل بهشت این است که ایشان را با داخل شدن در بهشت سعادتمند کرد و با نگهداری از عذاب سوموم (آتش سوزان)، مشمول رحمت خود قرار داد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹/۲۱)؛ بنابراین با توجه به سیاق آیه به نظر می‌رسد که همنشینی واژه‌ی عذاب با سوموم نشان‌دهنده‌ی عذاب اخروی با باد داغ و گرمی است که چون سم تأثیر کشنده دارد و

سوزنده است و این به خاطر نهایت گرمی و سوزندگی باد است که با توجه سیاق به آیه اهل بهشت و متقین از این عذاب در امان هستند.

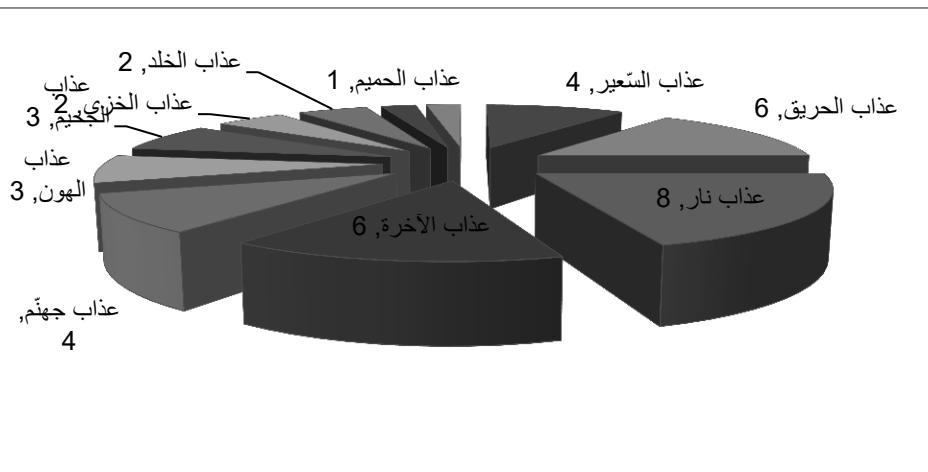
### ۱۱-۲-۳ همنشینی واژه «عذاب» با «حمیم»

واژه‌ی «حمیم» بر وزن فعلی یک مرتبه در قرآن کریم همنشین «عذاب» واقع شده و شامل حال کافران و گمراهان است که در آخرت تمام اعضای آنها با آب جوشان حمیم گداخته می‌شود. در فرهنگ لغت در معنای آن چنین آمده است: «الْحَمِيمُ الْماءُ الْحَارُ الشَّدِيدُ الْحَرَارةُ يَسْقُى مِنْهُ أَهْلَ النَّارِ أَوْ يَصْبِبُ عَلَى أَبْدَاهُمْ» (طربی، ۱۳۷۵: ۵۰/۶). حمیم به معنای آب داغ است که اهل آتش از آن می‌نوشند و بر بدن‌هایشان ریخته می‌شود. حمیم آب داغ و سوزان معنا شده است (جوهری، ۱۳۷۶ق: ۱۹۰۵/۵؛ زمخشri، ۱۹۷۹م: ۱۴۳). این واژه بیست بار در قرآن مجید بکار رفته که شش مرتبه به معنی مهربان و بقیه به معنی آب جوشان است (قرشی، ۱۴۱۲ق: ۱۸۴/۲).

آیه‌ای که در آن واژه‌ی «حمیم» مضاف‌إلیه عذاب بکار رفته، عبارت است از: ﴿مُّصِبُّوْ فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ﴾ (دخان / ۴۸)؛ «آنگاه از عذاب آب جوشان بر سرش فروزیرید». در این آیه واژه‌ی عذاب با حمیم و صب همنشین شده است واژه‌ی «صب» به معنای ریختن آب از بالا به پائین است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۶۹/۲) و در آیه فوق واژه‌ی «صب» همنشین عذاب شده است، آیه به این مطلب اشاره دارد که در جهنم میوه‌ها، آب‌های داغ و لباس‌هایی هستند که همگی از آتش سوزان است (مغنیه، ۱۳۷۸: ۳۵/۷)؛ سپس به مأموران دوزخ دستور داده می‌شود، که بر ستمگر گناهکار، از عذاب سوزان بریزید به این ترتیب هم از درون می‌سوزند و هم از بیرون تمام وجودشان را آتش فرا می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۰۵/۲۱)؛ بنابراین در آیات فوق همنشینی واژه‌ی عذاب با حمیم نشان‌دهنده‌ی عذاب با آب جوشانی است که در منتها درجه حرارت و ذوب کننده اعضاء است که با توجه به سیاق آیه در عالم آخرت شامل حال کافران می‌شود که این مجازات به خاطر کفرشان در انتظار آنها است.



نمودار ۱: عذاب‌های دنیوی و آخری در میان ترکیب‌های اضافی



نمودار ۲: ترکیب‌های اضافی مفرد همنشین واژه عذاب

#### ۴- نتیجه

مهم‌ترین نتایج به دست آمده در بررسی معناشناسی واژه‌ی عذاب در قرآن کریم و ترکیب‌های اضافی آن با تأکید بر رابطه همنشینی عبارتند از:

عذاب به تنهایی نتیجه طبیعی عمل فرد است و به تنهایی دلالت بر شدت ندارد؛ اما همنشینی آن در ترکیب‌های اضافی با واژگانی مانند: سعیر، جحیم، جهنم، حریق و غیره حالت و شدت آن را بیان می‌کند. با نگاه کلی به سیاق آیات عذاب در این ترکیب‌های اضافی ملاحظه می‌شود که آیاتی که واژه‌ی «عذاب» در آن بکار رفته‌اند، همگی سیاق اندزار دارند و در خطاب به کفار، مشرکان، منافقان و... بیان شده‌اند و بیشتر سفارش‌های خداوند در قرآن کریم، به حفظ مفاهیمی مانند ایمان، عمل صالح و جلب رحمت الهی است و به کاربستان این اصول اخلاقی سبب نجات از عذاب الهی می‌شوند. ساختار آیات «عذاب» در ترکیب‌های اضافی حالت و شدت آن را بیان می‌کند؛ به عنوان مثال عذاب حریق آتشی است که یک‌چیز را شعله‌ور کرده و علاوه بر سوزندگی آن را نایبود می‌کند و منظور از عذاب حریق آتش بر روی آتش است که شدت طبقات آتش و زبانه‌ی آتش را می‌رساند؛ عذاب جهنم نیز به معنای عمیق و ژرف بودن عذاب است این عذاب مفهوم عام‌تری دارد؛ عذاب سعیر آتشی است که زبانه کشیده و سوزنده است به همین جهت آتش در عود را به دلیل نداشتن این شرایط سعیر نمی‌گویند؛ عذاب حمیم نشان‌دهنده‌ی عذاب با آبی است که در منتها درجه حرارت و جوشان است؛ عذاب سmom نشان‌دهنده‌ی عذاب با باد داغ و گرمی است که چون سم تأثیر کشنده دارد و سوزنده است و عذاب خزی نشان‌دهنده‌ی عذابی است که انسان را ذلیل و خوار می‌کند و همان ذل همراه رسایی است؛ اما درجه خواری و پستی در خزی بیشتر از ذل است. اکثر آیات عذاب در ترکیب‌های اضافی آن مخصوص آخرت است و فقط در چهار آیه که این واژه همنشین سعیر، هون و خزی شده مخصوص دنیا است و در بیشتر آیات شدت عذاب آخرت با کلمات أكبر، أبقي، أشد، أشق و أخزى بیان شده که نشان می‌دهد این عذاب بسیار بزرگ‌تر و سخت‌تر از عذاب دنیایی است و با توجه به سیاق آیات و مؤلفه‌های معنایی موجود در ترکیب‌های اضافی همنشین واژه‌ی «عذاب»، می‌توان گفت «کفر»، «تفاق»، «فسق»، «ظلم»، «جرائم» و غیره از اسباب زمینه‌ساز عذاب الهی می‌باشند.

#### فهرست منابع

- فولادوند، محمد مهدی (۱۴۱۸ق). ترجمه فارسی قرآن کریم (چاپ سوم). تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- ابن فارس، أحمد بن زکریا (۱۴۰۴ق). معجم المقايس اللغویة. (تحقيق محمد هارون عبد السلام). قم: مكتب الاعلام الاسلامي.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب (چاپ سوم). (تحقيق احمد فارس). بيروت: دار صادر.

ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۱ ش). *خدا و انسان در قرآن*. (ترجمه احمد آرام). تهران: سهامی انتشار.  
ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۸ ش). *مفاهیم اخلاقی- دینی در قرآن مجید*. (ترجمه فریدون بدره‌ای). تهران: نشر فرزان.

بستانی، فواد افرام (۱۳۷۵ ش). *فرهنگ ابجدی* (چاپ دوم). تهران: بینا.  
پالمر، فرانک رابت (۱۳۹۱ ش). *نگاهی تازه به معنی‌شناسی* (چاپ ششم). (ترجمه کورش صفوی). تهران: نشر مرکز.

جوهري، اسماعيل بن حماد (۱۳۷۶ ق). *الصحاح*. (تصحیح احمد عبد الغفور عطار). بيروت: نشر دار العلم للملابين.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴ ش). *مفردات الفاظ قرآن* (چاپ دوم). تهران: مرتضوی.  
رضایی، رقیه و فتاحی‌زاده، فتحیه (۱۳۹۵ ش). «معناشناسی احباط در قرآن کریم با تأکید بر روابط همنشینی و جانشینی». *پژوهشنامه تفسیر قرآن*، دوره‌ی ۳. شماره‌ی ۱. صفحه ۲۵ – ۱.

ركعی، محمد و نصرتی، شعبان (۱۳۹۶ ش). *ميدان‌های معنایی در کاربست قرآنی*. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.

روبینز، آر. آج (۱۳۹۳ ش). *تاریخ مختصر زبان‌شناسی* (چاپ دوازدهم). ترجمه‌ی علی‌محمد حق‌شناس.  
تهران: مرکز.

زمخشري، محمود بن عمر (۱۹۷۹ م). *أساس البلاغة*. بيروت: دار صادر.  
شريفی، علی (۱۳۹۴ ش). *معناشناسی قرآن در اندیشه شرق‌شناسان با تأکید بر ایزوتسو*. قم: انتشارات دانشگاه اديان و مذاهب.

صاحب، اسماعيل بن عباد (۱۴۱۴ ق). *المحيط فی اللغة*. تصحیح محمدحسن آل یاسین. بيروت: عالم الکتب.  
صفوی، کورش (۱۳۸۷ ش). *درآمدی بر معناشناسی* (چاپ سوم). تهران: سوره مهر.  
طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴ ش). *تفسیر المیزان* (چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.  
طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۵ ش). *تفسیر جوامع الجامع مشهد مقدس*: آستان قدس رضوی. بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن (بی‌تا). *تفسیر مجمع‌البيان*. تهران: فراهانی.  
طربی‌ی، فخر الدین بن محمد (۱۳۷۵ ش). *مجمع البحرين* (چاپ سوم). (تحقيق احمد حسینی اشکوری).  
تهران: مرتضوی.

عبدی جزینی، مهدی؛ ربانی، نفیسه؛ ربانی، زهره (۱۳۹۷). «بررسی طرح واره های تصویری «عذاب» در قرآن کریم از منظر زبان شناسی شناختی». *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*. سال پانزدهم، شماره ۳، صص ۱۲۸-۱۵۷.

عسکری، حسن بن عبدالله (۱۳۹ ش). *فرهنگ واژگان متراff ترجمه کتاب الفروق فی اللغة*. (ترجمه مهدی کاظمیان و زهرا رضاخواه). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.  
عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ ق). *الفروق فی اللغة*. بيروت: دارالافق الجديدة.

فراهیدی، الخلیل بن احمد (۱۴۱۰ ق). *العین* (چاپ سوم). (تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرایی). قم: مؤسسه داراللهجرة.

فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ ق). *القاموس المحيط*. بیروت: دارالکتب العلمیہ.

قرائیی، محسن (۱۳۸۸ ش). *تفسیر نور*. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

قرشی بنابی، علی‌اکبر (۱۳۷۵ ش). *تفسیر حسن الحدیث* (چاپ دوم). تهران: بنیاد بعثت.

قرشی، سید علی‌اکبر (۱۴۱۲ ق). *قاموس قرآن* (چاپ ششم). تهران: دارالکتب الإسلامية.

قنبی، بخشعلی (۱۳۹۵ ش). معناشناسی به مثابه روش. تهران: انتشارات نو شناخت.

مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ ق). *التحقيق فی کلمات القرآن الکریم* (چاپ سوم). بیروت: بی‌نا.

معنیی، محمد جواد (۱۳۷۸ ش). *ترجمه تفسیر کافش*. قم: بوستان کتاب انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسنندگان (۱۳۷۱ ش). *تفسیر نمونه* (چاپ دهم). تهران: دارالکتب الإسلامية.

میرلوحی، سید علی (۱۳۹۲ ش). *ترادف در قرآن کریم*. قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

واسطی‌الزبیدی، مرتضی (۱۴۱۴ ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*. (تصحیح علی شیری). بیروت: دار الفکر.

## معناشناسی اسلوب کنایه در نهج البلاغه (مطالعه موردی خطبه قاصعه)

سودابه مظفری<sup>۱</sup> (استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران)

فاطمه خرمیان (دکترای زبان و ادبیات عربی دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران)

تاریخ الوصول: ۲۰۲۰/۰۴/۰۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۱۸

تاریخ القبول: ۲۰۲۰/۰۸/۰۶

صفحات: ۲۰۳-۲۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۱۶

### چکیده

برخورداری نهج البلاغه از زیباترین شرگردانهای بیانی، سیمای بلاغی خارق العاده‌ای به آن بخشیده است آنگونه که به عنوان برادر قرآن از آن یاد می‌شود. فراوانی سازوکارهای بلاغی در نهج البلاغه، به محوریت آن به عنوان برترین الگوی بلاغت در میان اندیشمندان و سخنوران جهان انجامیده است. از جمله امتیازات بلاغی نهج البلاغه، بهره مندی فراوان آن از کنایه است که گاه رساتر از صراحة عمل کرده و ذهن مخاطب را با کلام متکلم درمی‌آمیزد. بکارگیری کنایه شیوه‌ای بدیع و زیبا در کلام به شمار می‌رود که نمایانگر ذوق ادبی و قوه‌ی تخیل گوینده است و پیچیده سازی، روند ادراک و تخیل مخاطب را به چالش می‌افکند تا غرض اصلی گوینده را دریابد. پژوهش حاضر با تکیه بر منهج توصیفی-تحلیلی و آماری در صدد بررسی کنایه در خطبه قاصعه و تحلیل بار معنایی آن با توجه به بافت متن می‌باشد و به این نتیجه دست یافته است که بهره گیری از گونه‌های مختلف کنایه در خطبه قاصعه به بیان مناسب غرض اصلی امام (ع) با کمک واسطه‌ها انجامیده است که در برخی از آنها به دلیل اندک بودن وسائط، مخاطب به سهوالت به مقصد حضرت دست می‌یابد.

**کلیدواژه‌ها:** نهج البلاغه، قاصعه، معناشناسی، بلاغت، کنایه.

## دلالات أسلوب الكناية في نهج البلاغة (خطبة القاصعة أنموذجاً)

### الملخص

يعتبر نهج البلاغة أروع التعبير الكلامية والخطابية وهذا الأمر هو الذي جعله مظهراً بلاغياً فريداً بين الكلمات البشرية لا في العالم العربي وحده بل في كل أنحاء العالم، كما اعتبره شقيقاً لكلام الوحي في القرآن، ووفر الآليات الخطابية والجمليات الظاهرة والمعنوية التي نبعت من فطرة صاحب نهج البلاغة أدى إلى تركيز هذا الكتاب القائم كأفضل نموذج للخطابة والبلاغة بين المفكرين والخطباء في العالم. استخدام الكناية في الكلام هو طريقة جديدة ورائعة تمثل الذوق

<sup>۱</sup> نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: Soud42\_moz@khu.acir

الأدبي والخيال الخصيـب للمتكلـم، ويتحـدى التعقيـد فيها عمـلية إدراك المخـاطـب وخـيـالـه للعـثور عـلى الغـرض الرئـيـسي للمـتكلـم بـعد إـزـالـة الصـورـة الظـاهـرـية لـلـكـلام. من المـيزـات الـبـلاـغـيـة لـنـهـجـ الـبـلاـغـةـ استـخدـامـهـ الوـاسـعـ وـالـبـديـعـ لـفـنـ الـكـنـايـةـ الـذـيـ يـعـملـ أـحـيـاـنـاـ بـشـكـلـ أـكـثـرـ وـضـوـحـاـ مـنـ التـصـرـيـحـ وـيـقـرـبـ ذـهـنـ المـخـاطـبـ إـلـىـ كـلـامـ الـمـتـكـلـمـ وـيـقـومـ بـالـنـزـجـ بـيـنـهـماـ. تـسـعـيـ هـذـهـ الـدـرـاسـةـ إـلـىـ الـبـحـثـ عـنـ الـكـنـايـةـ وـضـرـوـرـهـاـ فـيـ خـطـبـةـ الـقـاصـعـةـ وـتـحلـيلـ حـلـمـهـاـ الدـلـالـيـ وـفـقـأـ لـسـيـاقـ النـصـ مـعـتـمـدةـ عـلـىـ الـمـنهـجـ الـوـصـفـيـ-الـتـحـلـيليـ وـالـإـحـصـائـيـ، وـمـنـ الـمـتـوقـعـ أـنـ تـتوـصلـ إـلـىـ أـنـ اـسـتـخـدـامـ أـنـوـاعـ مـخـتـلـفـةـ مـنـ الـكـنـايـةـ فـيـ خـطـبـةـ الـقـاصـعـةـ يـؤـدـيـ إـلـىـ التـعـبـيرـ الصـحـيـحـ عـنـ الغـرضـ الرـئـيـسيـ لـلـإـمامـ (عـ)ـ بـمـسـاعـدـةـ الـوـسـطـاءـ، وـفـيـ بـعـضـ أـنـوـاعـ الـكـنـايـةـ بـسـبـبـ قـلـةـ الـوـاسـطـةـ يـصـلـ الـمـخـاطـبـ إـلـىـ غـرـضـ الـإـمامـ (عـ)ـ بـسـهـولـةـ وـيـسـرـ.

**الكلمات الرئيسية:** نـهـجـ الـبـلاـغـةـ، الـقـاصـعـةـ، عـلـمـ الـدـلـالـةـ، الـبـلاـغـةـ، الـكـنـايـةـ.

## ۱- مقدمه

شیوه غیر مستقیم متن به بلاغت و زیبایی آن افزوده و جذب خواننده به درک متن را در پی دارد، چرا که خواننده پس از اندیشه بسیار و ژرف به معنای پوشیده آن دست می‌یابد. این درک لذت پس از رنج دریافت آن، بسیاری از سخن سرایان را به پرهیز از صراحت گویی و بهره گیری از شگردهای شاعرانه و ادبیانه از جمله کنایه رهنمون کرده است تا تأثیر سخن در خواننده را دوچندان کند.

کنایه که چهارمین ترفند شاعرانه و شیوه بازنمود اندیشه در قلمرو بیان است برای فرونهادن آشکاری سخن است، زیرا سخنور به جای آن که اندیشه خویش را بی پرده و یکباره در سخن بگنجاند و به روشنی بازنماید آن را در کنایه می‌پیچد و به شیوه پوشیده ووابسته در سخن می‌آورد. ارزش زیبا شناختی کنایه در آن است که مخاطب باید با درنگ و تلاشی ذهنی، سرانجام به معنای پوشیده در کنایه راه برد و راز آن را بگشاید. از این روی گفته‌اند که کنایه رسالت از آشکاری سخن است؛ چرا که ژرفکاوی و تلاش مخاطب برای گشودن راز کنایه او را به ناچار با سخن در می‌آمیزد بدین شیوه، پیام فرهنگی و هنری سخنور در ذهن خواننده یا شنونده‌ی او استوارتر جای می‌گیرد (کزانی، ۱۳۸۶: ۱۵۶).

نهج البلاوغه که مجموعه‌ی مدون و مستندی از کلام امیر بیان و دردانه بلاغت عربی است جلوه‌ای از جمال و جلال مظہر همه‌ی اسماء و صفات الهی به شمار می‌رود، چنانکه سیمای این کتاب گران‌سنگ تجلی ظاهر و باطن آن حضرت استکه در اوج فصاحت و بلاغت به فعلیت درآمده است. نهج البلاوغه که پس از قرآن کریم، به عنوان یکی از بهترین و زیباترین تجلی‌گاه نکات ادبی و بلاغی شناخته شده است در درون خود معارفی بس گران‌سنگ اندوخته که بر اساس فطرت گوینده‌ی خویش جلوه‌های بسیاری از زیبایی ظاهری و معنوی را به نمایش می‌گذارد. کنایه از جمله صناعات بلاغی پرسامد در نهج البلاوغه به حساب می‌آید که شایان توجه و قابل بررسی و مطالعه است، زیرا بکارگیری کنایه شیوه‌ای بدیع و زیبا در کلام به شمار می‌رود که نمایانگر ذوق ادبی و قوه‌ی تخیل گوینده است و پیچیده سازی، روند ادراک و تخیل مخاطب را به چالش می‌افکند تا پس از کnar زدن صورت ظاهری عبارت، غرض اصلی گوینده را دریابد، بنابراین شایسته است کتابی سرشار از علوم عدیده بلاغت همچون نهج البلاوغه برای جویندگان و طالبان گوهرهای معرفت و علم و دانش نهفته در آن تحلیل و تبیین شود. لذا پژوهش حاضر برآن است تا با استفاده از روش توصیفی- تحلیلی و آماری به این سوال مهم پاسخ دهد که در خطبه قاصعه نهج البلاوغه از کدام گونه از انواع کنایات استفاده شده و هرنوع کنایه با توجه به قلت و کثرت واسطه، دربردارنده چه بار معنایی است.

## ۱- پیشینه‌ی پژوهش

اگرچه به جهت ویژگی‌های ممتاز نهج البلاغه، مطالعات و پژوهش‌های بی‌شمار در خصوص آن انجام پذیرفته است، اما با توجه به بررسی‌های انجام گرفته توسط پژوهشگران، مطالعات در ارتباط با کنایه و تحلیل معناشناسانه آن به ندرت به تحقق پیوسته و پژوهش در حوزه بررسی مفهومی و معناشناسی کنایه به ویژه‌در خطبه قاصعه صورت نگرفته است، در عین حال تاکنون تحقیقات گوناگونی در زمینه بلاغت در نهج البلاغه صورت گرفته است از قبیل:

كتاب بلاغت در نهج البلاغه نوشته جلیل تجلیل، به بررسی بلاغت در اشعار حضرت علی(ع) و بیان مضامین نهج البلاغه در شعر شعرای فارسی از جمله فردوسی، سنایی، ناصرخسرو پرداخته است.(تجلیل، ۱۳۷۹: محتوا)

كتاب جلوه‌های بلاغت در نهج البلاغه تأليف محمد خاقانی، اين كتاب در ضمن بيان نقش و أهميت بلاغت در هدایت، بلاغت در ادب عربي تا عصر امام على(ع) را مورد بررسی و تحلیل قرار داده است.(خاقانی، ۱۳۹۰، ۱۹۹)

مقاله‌ی "علوم بلاغت در نهج البلاغه" نگارش على اوسط ابراهیمی، به شکل کلی به بيان نمونه-هایی از صنایع ادبی و علوم بلاغی در نهج البلاغه پرداخته، که در قسمت بيان به کنایه هم اشاره‌ای گذرا نموده است و در این راستا به ذکر چند شاهد کوتاه از نهج البلاغه اکتفا کرده است. (ابراهیمی، ۱۳۷۹: ۳۳۰)

مقاله "اسلوب کنایه در پنج خطبه اول نهج البلاغه" نوشته مشترک مشایخی و خرمیان به بررسی کنایی خطبه‌های مذکور پرداخته و آن‌ها از نظر دوری و نزدیکی وسائل مورد بررسی قرار گرفته است. (مشایخی و خرمیان، ۱۳۹۳: ۹۷)

رساله کارشناسی ارشد با موضوع "بررسی کنایه در نهج البلاغه" نوشته غلامرضا رستمی از دانشگاه اصفهان، (۱۳۷۳)، به موضوع کنایه به طور کلی پرداخته و کنایات به دست آمده از نهج البلاغه را در جدول مشخصی قرار داده است؛ نویسنده به تقسیم بندي موضوعی کنایه در نهج البلاغه پرداخته است مثل کنایه در جنگ، در ستم، درباره زن و... همچنین اشاره نویسنده به کنایات خطبه قاصعه بسیار محدود بوده است؛ اما تحلیل ویژه خطبه قاصعه، و مطالعه آماری خطبه-ها مورد توجه وی نبوده است.

رساله کارشناسی ارشد با عنوان "بررسی تجلی بيان در دوازده خطبه نهج البلاغه" نوشته رحیم‌علی لطفی، دانشگاه خلخال، سال (۱۳۹۴)؛ نویسنده در این رساله به جلوه‌های بیانی نهج البلاغه از جمله علم بیان پرداخته و در آن به کنایه، استعاره، تشبيه، مجاز و نمونه‌هایی از آن‌ها در نهج البلاغه پرداخته است. بنابراین به این موضوع به صورت اجمالی و کلی پرداخته شده است.

امتیاز پژوهش حاضر، اختصاص آن به بررسی تحلیلی و معناشناسی کنایه در خطبه قاصده همراه با مقایسه آماری آن می باشد.

## ۲- چارچوب نظری

### ۱-۲- کنایه

کنایه در لغت مصدر "کنیت" یا مصدر "کنوت" است به معنی پوشیده سخن گفتن (شريف العسكري، ۱۳۸۹: ذیل ماده کنایه. و ابن منظور، ۱۹۸۸: ۱۵؛ فصل کاف. و عتیق، ۱۹۸۵: ۲۰۳)، و در اصطلاح یعنی چیزی بگویی و غیر از آن را بخواهی (مطلوب، ۲۰۰۷: ذیل ماده کنایه). در حقیقت کنایه لفظی است که از آن لازم معناش اراده شده است و اراده‌ی معنای اصلی نیز به همراه اراده‌ی معنای لازم آن جایز است (تفتازانی، ۱۳۸۳: ۲۵۷). در کنایه معنای ظاهری مورد نظر نیست و قرینه‌ای که ما را از معنای ظاهری متوجه معنای باطنی کند نیز وجود ندارد (ر. ک. مفتاح العلوم سکاکی: ۱۸۹ و محمدی، ۱۳۸۷: ۱۱۱). در حقیقت کنایه همانند معما یا چیستاني است که قوه‌ی ادراک و تخیل مخاطب را به چالش می-افکند تا پس از کثار زدن صورت ظاهری عبارت، غرض اصلی گوینده را دریابد.

زبان عربی ساختار دستوری ویژه و منحصر به فردی دارد، کلماتی که از یک واژه مشتق می‌شود بار معنایی خاصی دارند که با قرار گرفتن در قالب و ساختاری جدید بر معنایی دلالت می‌کنند که برایاغراض خاصی به کار می‌رود (سجادی و فراهانی، ۱۳۹۱: ۷۷). چنانکه در کنایه شاهد آن هستیم؛ در واقع کنایه مانند سخن دارای مفهوم و پیامی است و مانند نقاشی، آن پیام را نشان می‌دهد، یعنی در کنایه به جای آن که چیزی را بگویند تصویر آن را نشان می‌دهند (حسینی، ۱۴۱۳: ۷۵۴). ساختار کنایه برپایستگی یا التزام استوار شده است یعنی رابطه‌ی بین لازم و ملزوم؛ چنانچه گوینده باشته "لازم" چیزی را نام ببرد و از آن لازم، خود آن چیز را بخواهد کنایه‌ای به کار گرفته است (داد، ۱۳۸۳: ۳۹۷).

### ۲-۲- انواع کنایه

کنایه بر حسب معنایی که به آن اشاره می‌کند- یعنی مکنی عنه- به سه دسته‌ی کلی تقسیم می-شود: کنایه ازموصوف، کنایه از صفت و کنایه از نسبت (الهاشمی، ۱۳۷۶: ۳۴۷). هر یک از این انواع به اعتبار نحوه بیان و چگونگی القای معنای مورد نظر (مکنی عنه) و نیز بر اساس کمبود یا فراوانی واسطه‌ها، در تقسیم بندی دیگری قرار می‌گیرند و به انواع دیگری از قبیل تعریض، تلویح، رمز و ایماء تقسیم می‌شود (سجادی و فراهانی، ۱۳۹۱: ۷۵): تعریض: برای گوشه زدن و آگاه کردن مخاطب به کار می‌رود. در واقع نوعی کنایه است که بیشتر به قصد نکوهش یا طنز استفاده می‌شود (التفتازانی، ۱۳۸۷: ۶۴۶)، به عبارت دیگر تعریض به جمله‌ای خبری گفته می‌شود که معنای مقصود (کنایی) آن سخره کردن، طنز، سرزنش، آگاهی یا هشدار به کسی است و از این رو مخاطب را می‌رنجاند(صادقی،

۱۱۷: ۱۳۸۷). چنان که به شخص مردم آزار گفته شود: "الْمُسْلِمُ مَنْ سَلَّمَ الْمُسْلِمُونَ مَنْ يَدِهُ وَ لِسَانُهُ"، این جمله تعریضی است در نفی صفت اسلام از آزاردهنده (الهاشمی، ۱۳۷۶: ۳۵۰). در تلویح معنای دور اراده می‌شود زیرا واسطه‌ها زیاد است بی آن که تعریضی وجود داشته باشد. در این نوع از کنایه به سبب کثرت میانجی‌ها به دشواری و با درنگ و ژرفکاوی در کنایه می‌توان به معنای هنری آن رسید (داد، ۱۳۸۳: ۱۴۳)، به عنوان مثال "کثیر الرماد" که در کنایه از مهمان‌نوازی استفاده می‌شود چند واسطه دارد؛ واسطه‌های بین "کثیر الرماد و مهمان‌نوازی" عبارتند از: زیاد سوزاندن چوب و هیمه، وفور غذاهای پخته، کثرت خورنده‌گان و فراوانی میهمانان (عرفان، ۱۳۸۹: ۳، ۴۲۸). رمز، حالتی پنهان و رمزآلود دارد زیرا وسائل میان لازم و ملزم اندک است، اما معنای کنایی به سادگی فهمیده نمی‌شود (التفتازانی، ۱۳۸۷: ۶۴۷). این نوع از کنایه بیشتر از زبان مردم گرفته شده است، مانند "عريض القفا" که بر معنای کنایی "کودن" دلالت دارد (محمدی، ۱۳۸۷: ۱۱۴). بین این کنایه و بین صفت احمق بودن، هیچ واسطه‌ای نیست ولی لزوم "عريض القفا" با حماقت به آسانی دریافت نمی‌شود. ایما، در لغت به معنای اشاره کردن است، اما در اصطلاح کنایه‌ای است که وسائل در آن اندک است و این کاهش واسطه‌ها موجب شده که فهم کنایه آسان‌تر و ربط بین لازم و ملزم به راحتی دریافت شود (التفتازانی، ۱۳۸۷: ۶۴۷). بنابراین به کار بردن هر کنایه، یک وظیفه خاص در امر شناسایی دارد.

### ۳- تحلیل

#### ۱-۳- مختصری از خطبه قاصعه

خطبه قاصعه، خطبه ۱۹۲ در نهج البلاعه و از طولانی ترین خطبه‌های امیرالمؤمنین امام علی (ع) است که آن را در سال ۴۰ هجری در حالی که بر مركبی سوار بود ایراد فرمود (دشتی، ۱۳۶۸: ۲۷۱). این خطبه حاوی یک سلسله مباحث اعتقادی و اخلاقی است و مسئله کبر در آن به عنوان یک رذیلت اخلاقی به طور ویژه مورد بحث قرار گرفته که مصدق بارز آن شیطان است. آن حضرت در این خطبه مردم را از پیاموندان راه شیطان برحدزr می‌دارد.

در وجه تسمیه آن بسیار گفته شده است، از جمله ابن ابی الحدید قاصعه را از "قصع" آورده است به معنای گرداندن آب در دهان به طوری که کف کند؛ زیرا مركبی که آن حضرت در هنگام ایراد خطبه بر آن سوار بود درحال نشخوار بود به گونه‌ای که از دهانش کف بیرون می‌زد (ابن ابی الحدید، ۱۹۹۵: ۵۹)، ابن منظور نیز در لسان العرب ذیل "قصع" به همین معنی اشاره کرده است (ذیل ماده قصع)، گروهی دیگر "قصع" را "أَذَال" معنی کرده اند، یعنی هرکس با وجودان بیدار آن خطبه را بخواند روحیه تکبر از او زایل می‌شود (منتظری، ۱۳۶۸: ۹)، و جماعتی دیگر قاصعه را تحقیر کننده معرفی کردند از آنجا که امام (ع) در این خطبه شیطان را تحقیر می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۹۲).

### ۳-۲-۳- انواع کنایه در خطبه قاصعه

#### ۳-۲-۱- کنایه از موصوف

هرگاه ما کنایه بیاوریم و مطلوب ما از آن کنایه ذات، چیز و یا شخص باشد کنایه از موصوف نامیده می‌شود (همان: ۴۱۰). در این نوع از کنایه، صفتی را همواره با کنایه به موصوفی اختصاص می‌دهند به گونه‌ای که از آن صفت همیشه آن موصوف را اراده می‌کنند (داد، ۱۳۸۳: ۳۹۹). کنایه از موصوف، خودبیر دو گونه است: کنایه‌ای که یک معنا باشد و قسمتی از کنایه که مجموعه چند معنا باشد؛ بدین سان که یک صفت به صفات‌های دیگر ضمیمه می‌گردد تا مجموعه آن صفات، ویره‌ی یک موصوف شود و به وسیله‌ی ذکر آن صفات، آن موصوف بدست آید. مثل این‌که در کنایه از انسان می‌گوییم: زنده‌ی راست قامت پهن ناخن (التفتازانی، ۱۳۸۳: ۲۵۸).

بر این اساس بسیاری از واژگان نهج البلاغه در نهایت دقیق و ظرافت‌گزینش شده است و با چینش بی‌نظیری در کنار هم قرار گرفته‌اند، به طوری که در بعضی از خطبه‌های نهج البلاغه، آن حضرت با برگزیدن صفات‌هایی دارای بار معنایی ویژه، به موصوفی خاص اشاره می‌فرماید؛ گاهی برخی از صفات‌ها چنان ظریف و هنرمندانه انتخاب شده‌اند که صاحب نظران در بیان موصوف خاص آن به شگفت آمده‌اند. در ادامه به نمونه‌هایی از کنایه از موصوف در خطبه‌ی قاصعه اشاره می‌شود:

- **وَأَن يَجْلِبُ عَلَيْكُمْ بَحَيْلَهُ وَرَجَلَهُ:** «و سواران و پیادگان خود را بر سر شما کشاند» (شهیدی، ۱۳۷۰: ۲۱۱). امام علی (ع) در این فراز از خطبه به بندگان خدا هشدار داده می‌فرماید: **فاحذروا عبادَ اللَّهِ، إِنِّي بَنْدَگَانَ خَدَا پَرْهِيزِ كَنِيد**» (همان)، مواطن دشمن خدا (شیطان) باشید که مبادا شما را به بیماری خویش یعنی کبر مبتلا سازد ... و شما را با لشکریان خود به سوی خویش فراخواند. سپس آن حضرت لشکریان را به دو گروه سواره و پیاده تقسیم می‌کند (امامی و آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۰۹)، این میثم نیز در تفسیر خود "بَحَيْلَهُ وَرَجَلَهُ" را کنایه از یاران شیطان می‌داند که گمراه کننده‌اند و مردم را با وسوسه‌های خود به کوره راههای پر پیچ و خم تاریکی و گمراهی می‌کشانند (البحرانی، ۱۹۸۱: ۲۴۹). این فراز با توجه به روشنی معنای مقصود که از موصوف اراده شده در گروه کنایات ایما قرار می‌گیرد.

- **وَدَلَفَ جَنُودَهُ خَوَّكَمْ:** «سپاهیانش را آهسته آهسته به سوی شما روان داشت» (شهیدی، ۱۳۷۰: ۲۱۲). "جنود ابلیس" کنایه از اهل فساد در روی زمین است (الأسدی، ۴۳۵: ۲۰۰)، معنای "دلف بجنوده" آن است که شیطان لشکریان خود را که همان تباہکاران باشند و ادار می‌کند تا در میان جامعه فساد پاکنند و برای مردم رذائل اخلاقی را بیارایند و آنان را به گمراهی بکشانند؛ از پیامدهای این عمل آن است که به همدیگر حسد می‌ورزند و دشمن یکدیگر می‌شوند و با همدیگر

قطع ارتباط می‌کنند و در میانشان تشتبه آراء و اختلاف افکار پیش می‌آید و در نتیجه آنان را به سیاه‌چال‌های ذلت و خواری وارد می‌سازد (البحرانی، ۱۹۸۱: ۲۵۳).

احتمال دیگر این است که مقصود از جمله "استفحَل سلطانُه عَلِيْكُم" «حکومتش بر شما استوار شد» (دشتی، ۱۳۶۸: ۲۷۲)، چیره شدن دشمنان و مخالفان از قبیل معاویه و امثال اوست که پس از متفرق شدن یاران امام و سرپیچی از اطاعت آن حضرت قوت گرفتند. وانتساب غلبه دشمن به شیطان و لشکریان او امری روشن است، زیرا معمولاً به جای "سلطان الحق وجنوده" گفته می‌شود: "سلطان الله وجنوده"، و به جای "سلطان الباطل وجنوده" گفته می‌شود: "سلطان الشیطان وجنوده" (البحرانی، ۱۹۸۱: ۲۵۴). به نظر می‌رسد در این جمله‌ی امام (ع) رمزی نهفته است چرا که در واقع "جنود ابليس" به نوعی در پس صفات و مشخصه‌های خود پنهان هستند. پس این کنایه در گروه کنایات رمز قرار می‌گیرد.

- **وَقَصْدَ بِرَجْلِهِ سَبِيلَكُمْ**: «با سپاهیان سواره خود بر شما هجوم آورد» (دشتی، ۱۳۶۸: ۲۷۲)، اگر لشکریان شیطان را مخالفان آن حضرت و گمراهان از میان آدمیان بدانیم معنای بستن راه و دنباله عبارت این خواهد بود که این گروه، مردم را از اقامه حدود الهی و ثابت ماندن در راه خدا باز می‌دارند و به دام هلاکت می‌اندازند و قتل و کشتار و آزار و اذیت آنان را به نهایت می‌رسانند. پس منظور از "سبیل" همان راه حقی است که شما به عنوان بندگان خدا آن را می‌پیمایید تا به خداوند تعالیٰ برسید (البحرانی، ۱۹۸۱: ۲۵۵). چنانکه چنین مفهومی را در قرآن کریم نیز مشاهده می‌کنیم آن جا که شیطان از فرمان خدا مبنی بر سجده آدم سرپیچی کرد و مورد قهر الهی قرار گرفت سپس با مهلت گرفتن از خدا چنین گفت: ﴿لَا قَعْدَنَ لَهُمْ صِرَاطُكُ الْمُسْتَقِيمُ﴾ (اعراف/۱۶)، علامه طباطبایی در تفسیر "المیزان" در این باره چنین می‌گوید: «نشستن بر سر راه مستقیم، کنایه است از این که مراقب آنان هستم، هر که را در این راه ببینم آنقدر وسوسه می‌کنم تا از راه تو خارج نمایم» (۱۳۸۷/۸). به نظر می‌رسد از آن جا که "ذو" ی نسبت در کلام امام(ع) ذکر شده و در بسیاری از موارد تجربه نشان داده است که کنایه‌های "ذو" ی نسبت دار به گونه‌ای با ایماء تلاقي دراند، لذا این کنایه در گروه کنایات ایماء قرار می‌گیرد.

- **مَنَابِتُ الشَّيْخِ وَمَهَافِي الرَّيْحِ**: «صحراهای بی‌آب و علف و محل ورزش بادها» (دشتی، ۱۳۶۸: ۲۸۱)، این عبارت کنایه از بیابان و سرزمین‌های خشک و غیر آباد است و چنین جایی به طور بدیهی برای زندگی ناگوار و تلخ است (البحرانی، ۱۹۸۱: ۲۰۴). منظور از "منابت الشیخ" سرزمین عربی است و "شیخ" گیاه معروفی است که در بیابان می‌روید و به "درمنه" معروف است (ابن ابیالحدید، ۱۹۹۵: ۷۷) و گیاهی است تلخ که خاصیت دارویی دارد (شهیدی، ۱۳۷۰: ۵۰۱)، و "مهافی الريح" جاهایی است که در آن هر نوع بادی می‌وزد یعنی صحراها و بیابان‌ها که زندگی در آن سخت و طاقت فرساست

(ابن ابی الحدید، ۱۹۹۵: ۷۷). این کنایه با توجه به این که در ک معنای مقصود را بی واسطه به مخاطب می‌رساند در گروه کنایات ایما قرار می‌گیرد.

- **ولاتکونوا کالمتکبر علی ابنِ أمهٖ:** «مانند کسی نباشید که بر برادرش تکبر کرد» (دشتی، ۱۳۶۸: ۲۷۲)، «بن ام» کنایه از قabil است آنجا که بر برادرش بخل ورزید (الأسدی، ۴۳۷: ۲۰۶). تعبیر از برادر به «پسر مادر»، به خاطر نشان دادن عاطفه شدید مادری است (شهیدی، ۱۳۷۰: ۵۰۰). می‌توان این کنایه را در گروه رمز قرار داد زیرا در ک این نکته که قabil بر برادرش بخل ورزید با اشارتی کوچک به ذهن متبار می‌شود.

- **فِي حَوْمَةِ ذَلِيلٍ، وَحَلْقَةِ ضَيقٍ، وَعَرَصَةِ مَوْتٍ، وَجُوَلَةِ الْبَلَاءِ:** «ذلت آور، تنگ و تاریک، مرگ‌آور و جولانگاه بلا و سختی است» (دشتی، ۱۳۶۸: ۲۷۲)، در این عبارت، "حومة، حلقة، عرصه و جولة" الفاظی هستند که با کنایه به دنیا اشاره می‌کنند (همان: ۴۳۷). بیان رمزگونه هر عبارت و نیز نیاز اندک به وسائل برای درک و وضوح کلام و فهم معنای مقصود، این عبارت رادر گروه کنایات رمز قرار می‌دهد.

### ۲-۲-۳- کنایه از صفت

در این نوع از کنایه، "مکنی به" وصفی است که از آن وصف دیگری اراده می‌شود. در کنایه، غرض اصلی گوینده به گونه‌ای پوشیده و پنهان می‌شود و هنر گوینده در این است که به نحوی زیبا هدف غایی خود را در کلام بگنجاند و تنها نشانه‌هایی برای مخاطب در کلام خویش بر جای گذارد تا وی با درک لطایف و دقایق این صنعت ادبی به مقصود نهایی گوینده پی ببرد (سجادی و فراهانی، ۱۳۹۱: ۸۶). کنایه‌ای که مطلوب از آن صفت است دو قسم دارد:

**الف- قریب:** و آن کنایه‌ای است که انتقال از آن به مطلوب بدون واسطه صورت می‌گیرد (الهاشمی، ۱۳۷۶: ۳۴۸).

**ب- بعید:** که بر عکس آن است، یعنی انتقال از کنایه به مطلوب با واسطه باشد. مانند این سخن عرب که در کنایه از مهمان نوازی می‌گویند: "كثير الرّماد: خاكستش فراوان است". در این مثال از فراوانی خاکستر، به کثرت سوزاندن هیزم و از آن به کثرت خوراک‌های پخته شده و از آن به کثرت مهمانان و از آن به مقصود یعنی مهمان نوازی انتقال پیدا می‌شود (همان: ۳۴۹). کما این که در فرازی از همین خطبه امام (ع) از شب بیداران عابد، با تعبیر کنایی «عُمَارُ اللَّيْلِ» یاد می‌کند. عمار اشاره به عمران و عمارت است (الأسدی، ۴۳۷: ۲۰۶)، و منظور از آن کسی است که برای بنای عمارتی برای غنومن و آسودن هیچ فرصتی را از دست نمی‌دهد و حتی شب را نیز به عماران و آبادی مشغول است. این ملازمان شب، با انجام عبادات شبانه و شبزنده داری در حقیقت برای خود بنایی برای زندگی راحت همراه با وسعت و فراخی فراهم می‌کنند. پس برای درک معنای عبادت

شبانه عابد از کار و عمران آن هم در شب که نشان از تلاش بی وقفه و شبانه روزی است و از آن به ساخت و اتمام بنا برای آسایش و زندگی راحت می‌رسد و چون عبادت امری فراتر از مادیات است، لذا این عمارت معنوی اثربخش همان زندگی همراه با سعادت اخروی است.

درنهج البلاعه که بعد از قرآن ممتازترین کتاب از نظر زیبایی ظاهری و باطنی است بسیاری از صنایع ادبی گنجانده شده است که در دل و جان خوانندگان بسیار تأثیرگذار است؛ بیان استعاری بسیاری از جملات، به کار بردن تشبيهات بدیع و زیبا و استفاده از کنایات دلنشین و دیگر صنایع ادبی این تأثیر را دوچندان کرده است. در زیر به نمونه‌هایی از کنایه از صفت در خطبه قاصعه پرداخته می‌شود:

- **اعتمدوا وضع التذلل على رؤوسكم**: «تاج تواضع و فروتنی را بر سر نهید» (شهیدی، ۱۳۷۰: ۲۱۲)، "تذلل" در لغت به معنای تواضع، مدارا و فروتنی کردن است (بن منظور، ۱۹۸۸: ذیل ماده ذل)، لذا اعتماد بر گذاشتن تاج ذلت بر سر، کنایه از گرامی داشتن تواضع و توجه به آن است که فضیلت محسوب می‌شود (البحرانی، ۱۹۸۱: ۲۵۶). از آنجا که رسیدن به معنای مورد نظر امام (ع) نیازمند زنجیرهای از واسطه نیست لذا می‌توان آن را در زمرة کنایات ایما گنجاند.

- **إلقاء التعزّز تحت أقدامِكم**: «تکبر و خودپسندی را زیر پایتان بگذارید» (دشتی، ۱۳۶۸: ۲۷۳)، افکنیدن تکبر و خود پسندی به زیر پا کنایه ای است برای امر به دور انداختن تکبر و عدم توجه به آن، زیرا تکبر رذیلتی است که به شدت نهی شده است (همان). پس این که این رذیلت اخلاقی را به زیر پا اندازیم یعنی آن را ترک کنیم (الأسدی، ۴۳۶: ۲۰۰۶). به نظر می‌رسد در این مقطع به دلیل اختفای معنای مقصود و عدم نیاز به وسائل بسیار با بیان اشارت گونه‌ی آن، از جمله کنایات رمز محسوب شود.

- **وَخَفَضُوا أَجْنَحَتِهِمْ لِلْمُؤْمِنِينَ**: «و برابر مومنان فروتنی نمودند» (شهیدی، ۱۳۷۰: ۲۱۴)، کنایه از نرم خوبی دارد (الأسدی، ۴۴۴: ۲۰۰۶). امام همچنان از تکبر و زشتی این عمل سخن می‌گوید و در اثبات مدعای خویش مبنی بر رذیلت بودن آن می‌فرماید اگر تکبر خوب بود پس خدا می‌باشد به پیامبران خویش اجازه‌ی آن را می‌داد؛ در حالی که تواضع را برای آنان پسندید به طوری که «بال و پر خویش را برای مؤمنان می‌گسترانیدند» (امامی و آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۱۱). **"خفض الجناح"** کنایه از نرمی و ملایمت و اظهار دوستی و محبت است. این لفظ در لغت برای نرمخوبی، تواضع و فروتنی پیشنهاد شده است (جمع اللغة العربية، ۲۰۰۴: ذیل ماده خفض).

امام (ع) با هدف دعوت مومنان به مدارا کردن با یکدیگر این جمله را به کار برده است، چنان که ابن عباس در تفسیر آیه **﴿وَأَخْفَضَ جَنَاحَكُلِّمُؤْمِنِينَ﴾** (حجر/۸۸) "أهل ایمان را زیر بال و پر خود بگیر" می‌گوید: نسبت به مومنان نرمی و ملاطفت کن و بر آنان درشتی مکن (البحرانی، ۱۹۸۱: ۲۷۱). از نظر سایر مفسرین نیز آیه کنایه از تواضع و نرمخوبی است و بدین جهت تواضع را "خفض

جناح" نامیده‌اند، زیرا زمانی که مرغ قصد در آغوش گرفتن جوجه هایش را دارد پر و بالش را می‌گشاید و بر سر جوجه‌هایش می‌گستراند و خود را تسلیم آن‌ها می‌کند. پس می‌توان "خفض جناح" را حمل بر صبر و خویشتن‌داری و سازگاری با مؤمنان کرد. و این صبر با این معنا مناسبت دارد که کنایه باشد از زیر بال گرفتن مؤمنان و همه‌ی هم خود را مصروف و منحصر در معاشرت، تربیت و تأدیب ایشان به آداب الهی نمودن. و یا این که کنایه باشد از ملازمت با آنان و تنها نگذاشتن و جدا نشدن از ایشان؛ همچنان که مرغ وقتی "خفض جناح" می‌کند دیگر پرواز را تعطیل کرده و از جوجه‌هایش جدا نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۸۴/۱۲)، در این اشارت، بدون واسطه و به شکلی رمزآلود می‌توان به معنای مقصود که در پس کلام امام(ع) نهفته است دست یافت. بنابراین این کنایه از نوع کنایات رمز محسوب می‌شود.

- ثمْ أَمْرَ آدَمَ (ع) وَوَلَدَهُ أَنْ يَشْوَأُ أَعْطَافَهُمْ نَحْوَهُ: «سَپِسْ آدَمْ وَفَرْزَنْدَشْ رَا فَرْمَانْ دَادْ كَهْ بَهْ سَوَى كَعْبَهْ بَرْ گَرْدَنْدَ» (دشتی، ۱۳۶۸: ۲۷۷). این کلام حضرت دلالت دارد بر این که بیت الله الحرام و خانه‌ی کعبه از زمان حضرت آدم (ع) برقرار بوده است چنان که تاریخ نیز بر آن گواهی می‌دهد. به نظر می‌رسد آنچه از عبارت "یشوا أعطافهم نخوه" مذکور امام بوده است معنای کنایه‌ای آن است که به معنای روی آوردن آدم و فرزندان او به کعبه و قصد زیارت آن است (البحرانی، ۱۹۸۱: ۲۸۰)، پس «ثنو عطف» با توجه به عدم وجود واسطه و تناسب موجود بین لفظ ایراد شده و معنای اراده شده، ما را به کنایه رمز رهنمون می‌سازد.

- حتَّى يَهُزُوا مَنَاكِبَهُمْ ذَلِلاً يُهَلَّلُونَ لِلَّهِ حَوْلَهُ: «شانه‌های خود را بجنباند و گردآگرد کعبه لا إله إِلا اللَّهُ بِرِ زَبَانِ جَارِي سَازَنَد» (دشتی، ۱۳۶۸: ۲۷۷). طبق نظر ابن میثم کلمه "حتی" برای بیان غایت و به معنی "لام" بکار رفته و تعبیر لرزش شانه‌ها کنایه از حرکت در حال طوف است، زیرا شأن متحرک حرکت کردن و حرکت دادن است (البحرانی، ۱۹۸۱: ۲۸۱)، اما ابن ابی الحدید آن را به شوقی معنا می‌کند که موجب حرکت به سمت کعبه و سفر به سوی آن می‌شود، از این روی، آن را کنایه از سفر با به حرکت درآوردن شانه‌هایشان می‌داند (الشریفی، ۱۳۸۴: ۲۸۱). از آن‌جا که دستیابی به معنای مقصود نیاز به واسطه‌ی زیادی ندارد و لفظ "هز" جنبه پوشیدگی معنا را از بین می‌برد بنابراین کنایه از نوع کنایات رمز به شمار می‌رود.

- قدْ نَبَنُوا سَرَابِيلَ وَرَاءَ ظُهُورَهُمْ: "جامه‌ها را به یک سو انداخته" (شهیدی، ۱۳۷۰: ۲۱۶)، در عبارت انداختن لباس و پیراهن‌ها به پشت سرشان، مفهوم نپوشیدن آن‌ها نهفته است (البحرانی، ۱۹۸۱: ۲۹۴). در این فقره از خطبه نیز همانند نمونه قبلی به واسطه نیاز ندارد و در عین حال استهzae و تعریضی هم مشاهده نمی‌شود، لذا می‌توان آن را در گروه کنایات رمز قرار داد.

- جم الأشجار، داني التمار، ملتف البُني: "پراز درخت و میوه، مناطقی آباد" (دشتی، ۱۳۶۸: ۲۷۷). شهیدی، آن را به دسترس بودن میوه‌ها و درهم بودن عمارت‌ها و پیوسته بودن دهستان‌ها تعبیر می‌کند (شهیدی، ۱۳۷۰: ۲۱۶). پس نزدیک بودن میوه کنایه از سهل الوصول و حاضر بودن آن، و درهم پیچیده بودن ساختمان‌ها کنایه از نزدیک بودن بعضی از آن‌ها به بعضی دیگر است (البحرانی، ۱۹۸۱: ۲۹۴). "دنو الشمار" ملزم و مقصود اصلی امام (ع)، و در دسترس بودن میوه‌ها لازم آن است. همچنین "ملتف البُني" ذهن ما را به راحتی به نزدیک بودن ساختمان‌ها به یکدیگر معطوف می‌کند. از این روی می‌توان این دو کنایه را در گروه کنایات ایما قرار داد.

- فَتَرَكُوكُمْ عَالَةً الْمَسَاكِينِ إِخْوَانَ دَبَرٍ وَوَبَرٍ: «آن را در مکان‌های نامناسب، مسکین و فقیر و همنشین شتران ساختند» (همان: ۲۸۱). "الدبر" مصدر "دَبَرُ الْبَعِيرِ" است یعنی پشت شتر که در اثر پالان زخم شده است (مجمع اللغة العربية، ۲۰۰۴: ذیل مادة دبر)، و "وَبَرٌ" مصدر "وَبَرٌ" به معنای پشم حیواناتی چون شتر و بز و گوسفند است (همان: ۱۰۰۸). از نظر ابن میثم "دبر و وبر" کنایه از شتران است که امام با ذکر آن‌ها به تنگدستی و بی‌چیزی و بدحالی اشاره می‌کند؛ بنا به روایت دیگر، "دبر" که به معنی زخم پشت شتر است کنایه از فقر و تنگدستی و اشاره به زندگی فقیرانه‌ی آن-هاست و این کاملاً واضح است که عرب روزگار پیشین در پست ترین خانه‌ها زندگی می‌کردند، زیرا بیابان نشیمان نه دارای قلعه‌های محکم و نه منزل‌های با استقامت بودند که آنها را از حوادث و حمله غارتگران در امان نگه دارد و اگر برخی از آنان در بعضی بنها و حصارها زندگی می‌کردند که از حمله درندگان در امان باشند اما چنان کافی نبود که آنان را از شرّ دشمنان نیرومند نگه دارد (۱۹۸۱: ۲۹۸).

به نظر می‌رسد با ذکر چند واسطه می‌توان به مقصود امام از این سخن دست یافت؛ شتران زخم گرفته، ما را به شترچرانان و چوپانانی رهنمود می‌کند که از شتر خود بیشترین استفاده را می‌کردند و بر پالان آن بسیار می‌نشستند که از این رهگذر پشت حیوان زخم می‌شده است، و استفاده بی‌در پی از یک شتر، بر عدم تمکن مالی صاحب خویش دلالت دارد که به علت عدم توانایی مالی، امکان خرید و استفاده از شتران متعدد را نداشتند و در نهایت با کمک این واسطه‌ها، حضرت به فقر صاحبان شتر اشاره می‌کند؛ از این رو این کنایه در زمرة کنایات تلویح می‌گنجد.

- فَتَعَصَّبُوا لِخَلَالِ الْحَمْدِ مِنَ الْحِفْظِ لِلْجَوَارِ وَالْوَفَاءِ بِالدَّمَامِ وَالطَّاعِعَةِ لِلْبَرِّ وَالْمَعْصِيَةِ لِلْكَبْرِ وَالْأَخْذِ بالفضل والكف عن البغي والإعظام للقتل: «پس در حمایت کردن از پناهندگان و همسایگان، وفاداری به عهد و پیمان، اطاعت کردن از نیکی‌ها، سرپیچی از تکریر و خودپسندی‌ها، تلاش در جود و بخشش، خودداری از ستمکاری و بزرگ شمردن خونریزی تعصب ورزید» (دشتی، ۱۳۶۸: ۲۷۹). در این قسمت امام (ع) از ویژگی‌هایی نام می‌برد که به عنوان خصلت‌های نیکو، یک مومن باید به آن تعصب ورزد (شهیدی، ۱۳۷۰: ۲۱۸). منظور از معصیت در برابر امر به تکریر، داشتن تواضع و فروتنی

است که فضیلتی است از شاخه‌های عفت، و معصیت در مقابل اطاعت است. همچنین ویژگی دیگری که امام (ع) از آن به عنوان خصلتی یاد می‌کند که باید به آن تعصب ورزید بزرگ داشتن قتل است، بزرگ شمردن قتل نفس، کنایه از ترک کردن آن است زیرا آدمکشی لازمه خصلت ناپسند ظلم است و بر آن وعده عذاب در آخرت داده است و برگشت از این صفت به فضیلت عدل است (الحرانی، ۱۹۸۱: ۲۹۴). در این فقره از خطبه نیز امام به طریق گوشه زدن، صفات و ویژگی‌های مورد ستایش آدمی را برمی‌شمارد صفاتی که انسان را شایسته‌ی دریافت آن می‌داند. بنابراین از نوع کنایات تعریض محسوب می‌شود. البته شایان ذکر است که گرچه این عبارات به خودی خودمشمول کنایه نمی‌شوند اما از آنجا که مورد خطاب کلام امام(ع) مردمی هستند که از این خصلت‌ها برخوردارند از این رو می‌توان در این سخن، تعریض نهفته را دریافت.

- اجتبوا... تَخَادُلَ الْأَيْدِي وَتَدَبَّرُوا أَحْوَالَ الْمَاضِينَ: «از دست از یاری هم کشیدن بپرهیزید و در احوالات گذشتگان اندیشه کنید.» (دشتی، ۱۳۶۸: ۲۸۱)، از "تَخَادُل" معنای مطلق آن یعنی یکدیگر را یاری نکردن اراده شده است و آن را به "أَيْدِي" اضافه کرده است، از "يد" معنای کنایه‌ای آن اراده شده است زیرا یاری کردن معمولاً توسط دست صورت می‌گیرد. امام در این قسمت از خطبه از امت‌های گذشته یاد می‌کند و یاران خود را امر به عبرت گرفتن از احوالشان می‌کند. چراکه هر امتی که دست به دست هم دهدن و یکدیگر را کمک و یاری دهنده عزت و سروری می‌یابند و دشمن تاب مقاومت در برابر آن‌ها را از دست می‌دهد و بر عکس، هر جامعه‌ای که با هم اختلاف داشته باشند و تفرقه و جدایی می‌یابند حکم‌فرما باشد به خواری و ذلت دچار شده و دشمنان بر آنان چیره خواهند شد (الحرانی، ۱۹۸۱: ۳۹۵). این کنایه نیز از نوع کنایات رمز است زیرا بیان اشارت گونه کلام، مخاطب را بدون نیاز به وسائل به درک معنای مقصود می‌رساند.

- أَلَا وَاتُّكُمْ قَدْ نَفَضْتُمْ أَيْدِيکُمْ مِنْ حَبْلِ الطَّاغِعَةِ: «آگاه باشید که شما اکنون دست از رشته اطاعت کشیدید» (دشتی، ۱۳۶۸: ۲۸۳). "نفض أَيْدِي" ترکیبی است که در دور کردن و انداختن عملی به کار می‌رود، و این عبارت بلیغ تراز آن است که گفته شود : وَتَرْكُثُمْ حَبْلَ الطَّاغِعَةِ: (رسیمان طاعت را رها کردید) زیرا کسی که دستش را از چیزی خالی کرده و آن را بتکاند تراز آن خلاصی یابد دستش کاملاً از آن خالی می‌شود، و این دست خالی تراز آن دستی است که پس از رها کردن شیء آن را نتکاند و فقط به خالی کردن و رها کردن شیء اکتفا کند؛ بنابراین رها کردن و تکاندن دست، اخطار و آگاهی دادن از شدت دوری کردن و روی گردانیدن (الشریفی، ۱۳۸۴: ۱۲۵). دست برداشتن از رسیمان اطاعت، کنایه از بیرون رفتن از اطاعت و به شدت دور انداختن آن به سبب بسیاری از گناهان و معاصی است که انجام می‌دادند (الحرانی، ۱۹۸۱: ۳۰۱). به نظر می‌رسد که این کنایه نیز به لحاظ روشن بودن مقصود امام(ع)، در گروه کنایات رمز قرار می‌گیرد.

- **وَكُرَأْ تَضَايِقَتِ الصُّدُورُ يَه:** «و سینه‌ها از کینه‌ها تنگی گرفت» (دشتی، ۱۳۶۸: ۲۸۳). حضرت با ترکیب "تنگی سینه" بر کثرت و عظمت مقدار کبر در وجود آدمیکنایه زده است (الأسدی، ۲۰۰۶: ۴۳۸)، یعنی کبر و خودپسندی آن قدر زیاد بوده و قلب متکبران را چنان پر کرده بود که در طول تاریخ و در قرن‌های متتمادی به قتل و خونریزی گذراندند؛ و از آنجاکه در اینجا نیز برای درک معنای مقصود به واسطه‌های بسیاری نیاز نیست می‌توان آن را در زمرة ایماء به شمار آورد.

- **لَا تَعْمَزْ لُهُمْ قَنَاءً وَلَا تُقْرَعْ لُهُمْ صَفَاهَة:** «نه نیزه‌هایی به سوی آن‌ها انداخته و نه سنگی پرتاب می‌شد» (دشتی، ۱۳۶۸: ۲۸۱). امام از وضعیت مؤمنان سخن می‌گوید، مؤمنانی که با بعثت پیامبر (ص) رحمت الهی بر آنان فروبارید و در سایه دین به اتحادی دست یافتدند که کسی را یارای آن نبود که قدرت آنان را درهم شکند و هیچ کس را توان مبارزه با آنان نبود، از این‌رو، دشمنان حتی خیال مبارزه با آنان را در سر نمی‌پروراندند. بنابراین، این دو جمله کنایه از نیروی زیاد آنان است که به شکل ضرب المثل آمده است و در حقیقت این توان بالا را در سایه پذیرش دین الهی کسب کردند (البحرانی، ۱۹۸۱: ۳۲۱). در این عبارات، اصابت نکردن نیزه و سنگ به آنان، بی واسطه و ابهام ما را به کنایه از نوع رمز می‌رساند.

- **حُوقُ الْبَطُونِ بِالْمُتَوْغِنِ الصَّيَامِ:** «چسبیدن شکم به پشت از روزه گرفتن» (دشتی، ۱۳۶۸: ۲۸۳). کنایه از لاغری به واسطه روزه داری است که از مجموعه کنایات از صفت است (البحرانی، ۱۹۸۱: ۴۴۳)، یعنی این لاغری و چسبیدن شکم به پشت به واسطه روزه گرفتن موجب می‌شود که انسان در مقابل خدا حالت انقیاد یابد و قهره از روحیه تکبرش کم شود (منتظری، ۱۳۶۸: ۱۵۸). این کنایه به علت وضوح وسائط در گروه ایماء قرار می‌گیرد.

- **فَالْأَحَوَالُ مُضطَرِبَةٌ وَالْأَيْدِيُ الْمُخْتَلِفَةُ:** «حالات آنان گوناگون و قدرت آنان پراکنده است» (دشتی، ۱۳۶۸: ۲۸۳). بیان رمزگونه کلام، کنایه از عدم اتفاق، الفت و اجتماعشان در صالح و خوبی هاست (الأسدی، ۲۰۰۶: ۴۴۷).

- **عُمَارُ اللَّيلِ وَمَنَارُ الْهَهَارِ:** «شب زنده داران و روشنی بخشان روزند» (دشتی، ۱۳۶۸: ۲۸۷)، "عمار الليل" کنایه از آن است که مؤمنان با انجام عبادات و اقدام به آن‌ها با شب بیداری، به آباد ساختن زندگی اخروی پرداختند (همان: ۴۵۳)، که در آن هرچند با وسائط کم به تلویح نظر شده است.

### ۳-۲-۳- کنایه از نسبت

سومین گونه کنایه، کنایه‌ای است که مطلوب از آن اثبات چیزی برای چیزی یا نفی چیزی از آن است (جرجانی، ۱۴۰۷: ۲۰۰۷)، در این نوع از کنایه، گوینده صفتی را به یکی از وابسته‌های مکنی عنه نسبت می‌دهد و یا از او نفی می‌کند اما خود مکنی عنه را اراده می‌نماید؛ در حقیقت گوینده با این عمل خود، ذهن مخاطب را درگیر می‌سازد و روند دریافت معنای مورد نظر را پیچیده‌تر می‌سازد

(سجادی و فراهانی، ۱۳۹۱: ۹۱). برای روشن شدن مقصود باید بگوییم که گاهی به صراحت صفاتی را به کسی نسبت می‌دهیم، مثلاً می‌گوییم: علی شجاع و عالم است؛ و گاهی این صفات را به چیزی نسبت می‌دهیم ولی مطلوب ما از آن کنایه، اثبات نسبت برای چیز دیگری است، مثلاً می‌گوییم: شجاعت و علم در خانه‌ی علی است و مقصود ما اثبات این صفات برای علی است (عرفان، ۱۳۸۹: ۴۲۰).

در موارد متعددی از نهجه البلاعه شاهدیم که امیر مؤمنان، صفات یا خصوصیاتی را به کنایه به خویش یا دیگران نسبت می‌دهد و بدین ترتیب تأثیر شگرفی بر دل و جان مخاطب می‌گذارد؛ نمونه‌های آن در خطبه قاصعه را بررسی می‌کنیم:

- **والنَّقْتَ الْمُلْكُ بِهِمْ فِي عَوَادِ بِرَكَاهَا**: «تمام برکات آیین حق آنان را دربرگرفت» (دشتی، ۱۳۶۸: ۲۸۳). وقتی گفته می‌شود «التقیت بفلان في موضع كذا» یعنی فلانی را در آن مکان ملاقات کردم. بعضی گفته‌اند که اصل عبارت در موضع "عوائد" می‌باشد و بنابر حال بودن در محل نصب قرار دارد؛ یعنی اسلام آن‌ها را ملاقات کرد در حالی که چنین بود، و این ملاقات و برخورد کنایه است از این که دیانت فرهنگ توحید بر آنان وارد شد و ایشان هم آن را به جان پذیرفتند (الحرانی، ۱۹۸۱: ۳۰۱). وجود هماهنگی بین لفظ و مقصود گوینده، این کنایه را در زمرة کنایات رمز قرار می‌دهد.

- **وَفِي خُضْرَةِ عَيْشِهَا فَكَهِينَ**: «در خرمی زندگی شادمان شدند» (دشتی، ۱۳۶۸: ۲۸۳)، حرف "في" متعلق به محدود بوده تقدیرش چنین است که به سبب شوخی و مزاح شاد شدند مزاحی که از طراوت زندگی بر می‌خizد؛ به عبارت دیگر سرسبزی، نعمت و طراوت زندگی سببی است برای صدور شوخی و مزاح (ابن ابی الحدید، ۱۹۹۵: ۸۰).

"**فَكَهِينَ**" نیز اشاره‌ای است به ناعمین، یعنی کسانی که غرق در نعمت شدند، اصمعی گفته فاكهين يعني شوخى و مزاح و مفاكهه مزاح کردن با يكديگر است (الشريفي، ۱۳۸۴: ۱۲۳). ابن ميسون نیز سرسبزی و طراوت زندگی را در سایه دیانت، کنایه از گستردگی نعمت و خوشی زندگی می‌داند که به سبب شریعت حاصل می‌آید (۱۹۸۱: ۳۰۱)؛ چنانکه در آیه شریفه **﴿وَنِعْمَةٌ كَانُوا فِيهَا فَاكهِينَ﴾** (دخان/ ۲۷) به همین معنا می‌رسیم. از جمله نظراتی که بعضی از مفسران در تفسیر این آیه بیان کرده اند این است که فاكهين می‌تواند اشاره به گفت‌وگوهای فکاهی و سرور انگیز باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۷۷). علامه طبرسی نیز در تفسیر مجمع‌البيان، معنای شادی، شوخی و ملاعبه را لحاظ می‌کند (۱۳۸۰: ۳۵۶). در واقع امام (ع) شوخی و مزاح را به مؤمنانی نسبت داده که در سایه ایمان خود به این طراوت و سر سبزی دست یافته‌اند. از آنجایی که برای درک مقصود امام (ع) از این عبارت به واسطه‌های متعدد نیاز نیست و همچنین از پوشیدگی غرض و مقصود به دور است لذا در گروه کنایات رمز قرار می‌گیرد. زیرا در حقیقت آنچه باعث خشنودی آنان گشته و شوخی و مزاح

را به ارمغان آورده، سرسیزی و طراوتی است که در سایه دین به آن رسیده‌اند. این حقیقت با حالتی رمزگونه ما را به معنای مقصود رسانده است.

- **وَإِنَّ لَمِنَ الْقَوْمِ لَا تَأْخُذُهُمْ فِي اللَّهِ لَوْمَةٌ لَائِمٌ**: «همانا من از کسانی هستم که در راه خدا از هیچ سرزنشی نمی ترسند» (دشتی، ۱۳۶۸: ۲۸۷). این عبارت کنایه از آن است که آن حضرت در اطاعت و بندگی خداوند مراحل نهایی را پیموده و هیچ توقف و کوتاهی از ایشان در این مقام رخ نداده که به دلیل ایجاد نقص در آن، مستوجب ملامت و سرزنش واقع شود (البحاری، ۱۹۸۱: ۲۲۴). در این سخن امام (ع) با بیان اوج مجاهدت و تلاش خویش در مسیر اطاعت خداوند، به سرزنش کنندگانش طعن می‌زند که برخلاف گمان عده‌ای هرگز دست از مجاهدت و تلاش در حمایت از دین خدا و مسیر حق برنداشته است.

چنان‌که ملاحظه می‌کنید امام در این قسمت، آنان را با گوشه زدن نکوهش کرده و با زبان طعن سخن می‌گوید، و خود را الگوی کامل ایمان معرفی می‌کند تا آنان از این دیدگاه باطل خود مبنی بر قصور و عقب نشینی آن حضرت دست بردارند و در ایمان به آن حضرت اقتدا کنند. لذا این عبارت در زمرة کنایات تعریض قرار می‌گیرد.

با عنایت به بررسی‌های به عمل آمده و براساس یافته‌های پژوهشگران، جملات کنایی موجود در خطبه قاصعه ۲۵ جمله است که پرسامدترین آن‌ها کنایه از صفت است، و از جهت وضوح و روشنی و تعداد واسطه‌ها نیز رمز بیشترین سهم یعنی ۵۲٪ گونه‌های کنایه را نصیب خود کرده است که در نمودارهای زیر ارائه شده است.

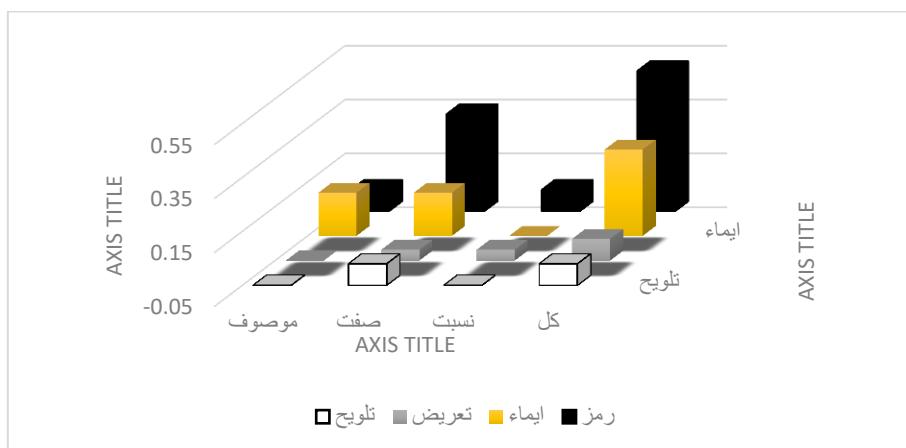
نوع کنایه	تعداد جمله	تعریض	رمز	تلویح	ایماء
کنایه از صفت	۱۶	۱	۹	۲	۴
کنایه از موصوف	۶	۲			۴
کنایه از نسبت	۳	۱	۲		

جدول ۱: انواع کنایه در خطبه قاصعه



نمودار ۱: درصد انواع کنایه در خطبه قاصده

از ۲۵ جمله کنایه‌ای در خطبه قاصده، ۶۴٪ درصد کنایه از صفت، ۲۴٪ کنایه از موصوف و ۱۲٪ را کنایه از نسبت به خود اختصاص داده است.



نمودار ۲: فرآوانی و سائط در کنایه های موجود

چنانکه ملاحظه می شود طبق نمودار شماره ۲ خطبه قاصده از ۳۲٪ ایماء، ۵۲٪ رمز، ۸٪ تعریض و ۸٪ تلویح برخوردار است.

#### ۴- نتایج بحث

مقاله حاضر با بررسی تحلیلی در خصوص کاربست اسلوب کنایه در خطبه‌ی قاصده به نتایج زیر دست یافت: شیوه غیر مستقیم کنایه در خطبه قاصده موجب زیبایی کلام امیر مومنان علی (ع)

شده است به گونه ای که به نحوی تاثیر گذار، روند ادراک کلام امام (ع) را به پیش می برد. کاربست این کنایه های زیبا در خطبه قاصده، غرض اصلی امام (ع) را بر حسب اقتضای مقام سخن چنان زیبا تبیین می کند که با کمک واسطه ها و با ژرفکاوی در کنایه می توان به معنای مقصود امام دست یافت.

در این خطبه، غالب کنایات از نظر شکل و ساختار نحوی به صورت ترکیبات و جملات کامل می باشد و موارد اندکی از آن به شکل مفرد با ترکیب اضافی یا وصفی اند مثل: عمار اللیل، مَنَار الْتَّهَار، در بخشی از خطبه، امام (ع) مقصود کنایه ای خویش را در قالب نکوهش، آگاهی و هشدار بیان می کند تا مخاطب به شیوه غیر مستقیم به هشدار مورد نظر آن حضرت دست یابد یا از سرزنش موجود در سخن به خود آید. گاهی نیز مقصود کلام حضرت حالتی رمزگونه به خود گرفته و مخاطب با توجه به اندک بودن وسائط، به سادگی به معنای مقصود دست می یابد. همچنین در خطبه قاصده شاهد گونه هایی از کنایه هستیم که در آن ها با توجه به اشاراتی که امام به کار گرفته است و نیز با عنایت به کمی واسطه می توان سریع تر به معنای مقصود امام (ع) دست یافت.

جان سخن آن که در نهج البلاغه، به ویژه در خطبه قاصده، مفاهیم، ساختار، اسلوب و شیوه هی بیان همگی به بهترین شکل ترکیب یافته و کنایات در آن با هنرمندی تمام گزینش شده است، به طوری که علاوه بر آفرینش فضای ادبی، با ساختار کلی سخن امام (ع) نیز مناسبی تمام و کمال می یابد و همین امر کلام آن حضرت را از دیگر متون متمایز ساخته است. و چون هدف در این خطبه ارشاد و تعلیم و تهدیب نفس است، این اسلوب بیان هنری از سامد بالایی برخوردار است. کنایات در خطبه در خدمت روشن نمودن مسائل کلامی، فلسفه هستی، به ویژه کیفیت ارتباط خدا و انسان و موانع درونی و بیرونی که بر سر راه انسان در جهت تکامل معنوی وجود دارد و شیوه های رفع این موانع و اموری از این قبیل بکار گرفته شده اند.

## فهرست مراجع و مأخذ

قرآن کریم  
نهج البلاغه.

ابراهیمی، علی اوسط (۱۳۷۹ش). «علوم بلاغت در نهج البلاغه». فرهنگ، شماره ۳۶ - ۳۳، ۳۲۱ - ۳۲۴. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن محمد (۱۹۹۵م). شرح نهج البلاغه. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات. ابن فارس، أبوالحسن (۱۴۰۴ق). معجم مقاييس اللげة. (ضبط و تحقيق: عبد السلام محمد هارون). قم: نشر مکتب أعلام الإسلام.

ابن منظور، محمد ابن مکرم (م۱۹۸۸). لسان العرب. بیروت: دار إحياء تراث العرب.  
الأسدی، عادل حسن (۲۰۰۶م). من بلاغة الإمام على (ع) في نهج البلاغة (ط۱). قم: نشر المحبين.

امامی، محمد جعفر و آشتیانی، محمد رضا (۱۳۸۱ش). *ترجمه و شرح نهج البلاغه* (چاپ سیزدهم). قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب.

البحرانی، ابن میثم (۱۹۸۱م). *شرح نهج البلاغه*. بیروت: دار العلم الإسلامی.  
تجلیل، جلیل (۱۳۹۰ش). *جلوه‌های بلاغت در نهج البلاغه* (چاپ اول). تهران: بنیاد نهج البلاغه.  
تفتازانی، سعد الدین (۱۳۸۳ش). *مختصر المعانی* (چاپ هشتم). تهران: نشر دار الفکر.  
تفتازانی، سعد الدین (۱۳۸۷ش). *المطول فی شرح تلخیص المفتاح* (چاپ اول). بیروت: دار الكوخ للطباعة و النشر.

جرجانی، عبد القاهر (۲۰۰۷م). *دلائل الإعجاز*. تهران: دار الفکر.  
جعفری، محمد تقی (۱۳۵۷ش). *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه* (چاپ اول). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.  
حسینی، جعفر (۱۴۱۳ق). *أسالیب البيان فی القرآن*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.  
خاقانی، محمد (۱۳۹۰ش). *جلوه‌های بلاغت در نهج البلاغه* (چاپ اول). تهران: بنیاد نهج البلاغه.  
دشتی، محمد (۱۳۶۸ش). *ترجمه نهج البلاغه* (چاپ اول). تهران: نشر سورور.  
سجادی، ابو الفضل و فراهانی سمیر (۱۳۹۱ش). «معنا شناسی کنایه در جزء سی ام قرآن». *نجمان ایرانی زبان و ادبیات عربی*, شماره ۲۳، ۹۷-۹۳.

شریف العسكري، محمد صالح (۱۳۸۹ش). *ترویج الأرواح فی تهذیب الصحاح* (معجم مهذب الصحاح) (ط ۱).  
تهران: نشر میراث مکتوب.

الشیری، عبد الهادی (۱۳۸۴ش). *تهذیب شرح نهج البلاغه* (چاپ اول). قم: دار الحديث.  
شهیدی، سید جعفر (۱۳۷۰ش). *ترجمه نهج البلاغه* (چاپ سوم). تهران: نشر انقلاب.  
صادقی، محمد (۱۳۸۷ش). «بررسی کنایه و انواع آن در نَفَّشَةِ المصدور». *فرهنگ و ادب*, شماره پاییز و زمستان، ۱۳۲-۱۱۶.

طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۷ش). *تفسیر المیزان* (چاپ بیست و ششم). (ترجمه: محمد باقر موسوی همدانی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طبرسی، ابو علی فضل بن حسن (۱۳۸۰ش). *تفسیر مجمع البيان* (چاپ اول). تهران: نشر فراهانی.  
عبد الرزاق، حسن اسماعیل (۱۹۸۵م). *لأکی التبیان (فی المعانی والبدیع والبيان)* (چاپ اول). قاهره: مکتبة الكلیات الأزهرية.

عتیق، عبد العزیز (۹۸۵). *فی البلاغة العربية* (چاپ اول). بیروت: دار النهضة العربية.  
عرفان، حسن (۱۳۸۹ش). *کرانه‌ها* (چاپ پنجم). قم: دفتر نشر هجرت.

القزوینی، جلال الدین محمد بن عبد الرحمن (۲۰۰م). *الإیضاح فی علوم البلاغة*. بیروت: دار الفکر العربي.  
کرازی، جلال الدین (۱۳۷۳ش). *زیبا شناسی سخن پارسی* (چاپ اول). تهران: نشر مرکز.  
مجمع اللغة العربية (۴۰۰م). *المعجم الوسيط* (ط ۴). مصر: مکتبة الشرق الدوليّة.

محمدی، محمد حسین (۱۳۸۷ش). *بلاغت (معنی، بیان، بدیع)* (چاپ اول). تهران: نشر زوار.  
مشایخی، حمیدرضا و خرمیان، فاطمه (۱۳۹۳ش). «معناشناسی اسلوب کنایه در ۵ خطبه اول نهج البلاغه».  
ادبیات دینی، شماره هفتم، ۱۱۰-۹۳.

- مطلوب، أحمد (۲۰۰۷م). *معجم المصطلحات البلاغية وتطورها* (ط۲). لبنان: مكتبة لبنان ناشرون.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۱ش). *سیری در نهج البلاغه* (چاپ ۱۵). تهران: نشر صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۸۲ش). *تفسیر نمونه* (چاپ ۲۹). تهران: دار الكتب الإسلامية.
- منتظری، حسینعلی (۱۳۶۸ش). *شرح خطبه قاسعه* (چاپ اول). تهران: نشر اطلاعات.
- الهاشمی، أحمد (۱۳۷۶ش). *جوهر البلاغة* (چاپ هفتم). قم: مركز نشر المتابع للمكتب الإعلامي الإسلامي.

## کارکرد معنایی واژه «ید» و مشتقات آن در قرآن کریم

### (مطالعه موردی تفسیر المیزان)

مهرداد آقایی<sup>۱</sup> (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران)

آرزو حسین پور (کارشناس ارشد زبان و ادبیات عربی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران)

تاریخ الوصول: ۲۰۲۰/۰۵/۰۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۱۷

تاریخ القبول: ۲۰۲۱/۰۶/۱۹

صفحات: ۲۳۸-۲۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۲۹

#### چکیده

معناشناسی یکی از رهیافت‌های نوین در حوزه زبان‌شناسی است که به مطالعه و تفسیر و نیز ترکیب کلمه‌ها در عبارت‌ها و جمله‌های خاص می‌پردازد. در واقع معناشناسی کلیدی برای گشايش درهای متن کلام است. این دانش در اواسط قرن نوزدهم پا به عرصه گذاشت. ماکس مولر و میشل بربل از جمله افرادی بودند که در وضع این دانش مشارکت چشم‌گیری داشتند. یکی از وجوده برجسته قرآن کریم، بلاغت آن است؛ یعنی سخنی زیبا و رسا که سخن خدا نمونه بی‌مثال است. بیان دلنشیں آیه‌ها تعییرهای زیبا و طلیف و به کارگیری صنایع ادبی و بلاغی بر قرآن جلوه و طراوت خاصی بخشیده است. آیات قرآن مجموعه‌ای از عبارات و جملاتی است که خود از واحدهای کوچکتری به نام کلمات یا واژه‌ها شکل یافته‌اند و در پس هر یک از این واژه‌ها علاوه بر معنای ظاهری یک معنای غیرحقیقی هم پنهان است و این خود یکی از دلایل شگفتی و اعجاز قرآن است. مقاله حاضر با روش توصیفی – تحلیلی به بررسی و تحلیل کارکرد دلالتی واژه ید در قرآن پرداخته و به این نتیجه رسیده است که خداوند در قرآن کریم از روش‌های گوناگونی برای بیان آیات استفاده کرده تا بتواند منظور خود را بهتر و راحت‌تر به انسان‌ها بفهماند و انسان‌ها مشکلی در دریافت معنا و مفهوم آیات نداشته باشند و نیز این که واژه «ید» و مشتقات آن در قرآن کریم در معانی مختلفی همچون: احساس و نعمت، قدرت و سلطنت، تصرف و مالکیت، عضو بدن به کار رفته است.

**واژگان کلیدی:** قرآن کریم، واژه ید، معناشناسی، مجاز، معنای حقیقی، تفسیر المیزان.

## الوظيفة الدلالية لكلمة «اليد» ومشتقاتها في القرآن الكريم (تفسير المیزان نوژجا)

#### الملخص

علم الدلالات هو أحد الأساليب الجديدة في مجال اللغويات التي تعامل مع الدراسة والتفسير بالإضافة إلى مجموعة من الكلمات في عبارات وجمل محددة. في الواقع ، دلالات هو المفتاح لفتح الباب للنص. ظهرت هذه المعرفة في منتصف

<sup>۱</sup> نویسنده مسؤول، پست الکترونیک: almehr55@yahoo.com

القرن التاسع عشر. كان ماكس مولر وميشيل برايل من بين أولئك الذين ساهموا بشكل كبير في تطوير هذه المعرفة. إن أحد الجوابات البارزة في القرآن الكريم هو بلاغته ، أي الكلمة جميلة ومعبرة أن كلام الله هو لا مثيل له. لقد أعطى التعبير اللطيف للآيات تأثيراً خاصاً ومنعشاً على التفسيرات الجميلة والدقيقة واستخدام الصناعات الأدبية والبلاغة على القرآن. الآيات القرآنية عبارة عن مجموعة من العبارات والجمل التي تتكون من وحدات أصغر تسمى كلمات أو عبارات ، وخلف كل من هذه الكلمات ، بالإضافة إلى المعنى الظاهر ، هناك أيضاً معنى غير واقعي ، وهذا أحد أسباب عجائب القرآن ومعجزاته. تخلل هذه المقالة الوظيفة الدلالية لكلمة اليد في القرآن بطريقة وصفية تحليلية وتخلص إلى أن الله قد استخدم أساليب مختلفة في القرآن الكريم للتعبير عن الآيات حتى يتمكن من فهم معناها بشكل أفضل للبشر والبشر. لا توجد مشكلة في تلقي معنى ومفهوم الآيات ، وأيضاً استخدام كلمة "اليد" ومشتقاتها في القرآن الكريم في معانٍ مختلفة مثل: الشعور والبركة ، القوة والملائكة ، الحياة والملائكة ، جزء الجسم.

**الكلمات الدليلية:** القرآن الكريم، اليد، علم الدلالة، المجاز، المعنى الحقيقي، تفسير الميزان.

## ۱- مقدمه

زمانی که ساکنان سرزمین جزیره‌العرب به فصاحت و بلاغت خود می‌باليند و خود را در عرصه سخنوری برترین اقوام به شمار می‌آورند، خداوند متعال کلامی را بربنده خود؛ حضرت محمد (ص) نازل فرمود که با زیبایی‌های خارق‌العاده‌اش همه آن‌ها را مجذوب خویش می‌نمود. از این‌رو مخالفان خدا و پیامبر تلاش زیادی کردند تا کلامی همچون قرآن بیاورند؛ اما سعی و تلاش آنان بی‌نتیجه ماند. یکی از جلوه‌های زیبا و جذاب قرآن کریم که مورد توجه بسیاری از دانشمندان و مفسران است؛ معناشناسی قرآن است که به‌روشنی پرده از جمال خالق همه زیبایی‌ها برمسی‌دارد. خدا در قرآن کریم با بهره جستن از الفاظ و کلمات مجرد، معانی خارق‌العاده‌ای را خلق نموده است، همین یکی از دلایل اعجاز و شگفتی قرآن است. اولین گام در معناشناسی واژگان قرآن شناخت مفردات آن است که برای این امر، واژه در بافت آیه و موقعیتی که قرار گرفته است مورد بررسی قرار می‌گیرد. مقاله حاضر، نگاهی معناشناسانه به واژه «ید» و مشتقات آن در قرآن کریم دارد و تلاش می‌کند تا این واژه را با استفاده از ابزارهای بلاغی همچون مجاز، استعاره و کنایه بکاود؛ و معنی آن را در بافت آیه بشناسد.

## ۱- سؤال‌های تحقیق

هدف از این پژوهش شناخت و بررسی معانی واژه ید است که با بررسی و تحلیل این واژه و با یافتن معانی آن فصاحت و بلاغت قرآن در نظر خواننده نمود بیشتری پیدا می‌کند و باری دیگر در برابر قدرت و عظمت خالق یگانه سر تعظیم فرود می‌آورد. مقاله حاضر در صدد آن است که پاسخ-گوی این دو سؤال باشد:

- ۱- واژه ید در قرآن کریم در قالب چه معناهایی اراده شده و بکار رفته است؟
- ۲- کدام معنای واژه «ید» از بسامد بالایی برخوردار است؟

## ۲- پیشینه پژوهش

تحقیقات متعددی درباره معناشناسی واژگان قرآنی انجام شده که از جمله آن‌ها می‌توان به کتاب «معناشناسی واژگان قرآنی» به قلم صالح عضیمه ترجمه سیدحسین سیدی و حمیدرضا نگهبان و مقاله «روش شناسی کتاب معناشناسی واژگان قرآنی عضیمه صالح» به قلم زینب السادات حسینی؛ اکرم حسین زاده و پریسا حسین زاده در نخستین همایش ملی واژه پژوهی در علوم اسلامی دانشگاه یاسوج و مقاله «معناشناسی تاریخی واژه «رب»» به قلم محمدعلی خوانین زاده در مجله پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن دانشگاه اصفهان و مقاله «رویکردی زبان‌شناختی پیرامون چندمعنایی واژه «رحمه» در قرآن کریم» نوشته سید ابوالفضل سجادی و سمیه ماستری فراهانی در مجله پژوهش‌های ادبی - قرآنی و مقاله «معناشناسی حسن و قبح در قرآن و احادیث» نوشته

احمد پاکتیجی در مجله روش شناسی مطالعات دینی و مقاله «معناشناسی تاریخی و توصیفی واژه «سبیل» در قرآن کریم» به قلم سید ابوالفضل سجادی و سحر محبی در دو فصلنامه قرآن پژوهی حسنا اشاره کرد و نیز مقاله «دلالات الید فی المعتقدات الدينية والمنحوتات السامية» نوشته ایاد رستم المصری و میرنا حسین مصطفی در مجله الفنون اردن و مقاله «حركة اليد فی القرآن الكريم ودلالتها البلاغية» نوشته السید محمد سالم و کمال عبد العزیز ابراهیم در مجله جسور المعرفة الجزائر و مقاله «دراسة كنایات اليد فی القرآن الكريم والأدب العربي» نوشته محمد اسماعیل زاده در مجله آفاق الحضارة الإسلامية.

## ۲- چارچوب نظری

### ۱-۲- معناشناسی

معناشناسی یکی از بخش‌های دانش زبان‌شناسی است که در سال‌های اخیر مورد توجه خاص زبان-شناسان قرار گرفته است. اصطلاح معناشناسی در زبان انگلیسی به «semantics» و در زبان عربی به «علم الدلالة» یا «علم المعنى» مشهور است. در تعریف این علم نظریه‌های مختلفی وجود دارد که دارای افتراءات و اشتراکاتی است؛ از جمله می‌توان به نظریه لاینز اشاره کرد که می‌گوید: «علم معناشناسی مطالعه علمی معنا است» (لاینز، ۱۹۲۳: ۱۰) و با به نظریه پالمر که می‌گوید: «اصطلاحی فنی است که به مطالعه معنا اطلاق می‌شود» (هادی، ۱۳۹۱: ۴) پالمر در ادامه کتاب خود می‌گوید «یکی از نتایجی که با مطالعه این مختصر به دست می‌آید این است که معناشناسی رشته‌ای بسیط و یکپارچه نیست. در حقیقت می‌توان گفت که معناشناسی به مجموعه کلی دانش بشری مرتبط است.» (همان: ۵).

در تکمیل این تعاریف باید گفت که معناشناسی علمی است که به بررسی معنا و مفهوم نشانه‌های مختلف در کلام می‌پردازد؛ و منظور اصلی از معنی‌شناسی، شناخت توانایی سخنگویان به یک زبان و فهمیدن صحبت‌ها و پی بردن به منظورهای یکدیگر است. به طور کلی بررسی ارتباط میان واژه و معنا را معناشناسی می‌گویند.

دیرزمانی است که بشر از زبان به عنوان ابزاری برای ایجاد ارتباط و تفہیم و تفاهم با یکدیگر استفاده می‌کند. «اگرچه بسیار از رفتارهای انسان را می‌توان معنی دار دانست، اما دامنه نوع و بیچیدگی معنای ای که از طریق زبان بیان می‌شوند، با هیچ شکل دیگری از رفتار ارتباطی انسان یا غیر انسان قابل مقایسه نیست» (لاینز، ۱۳۹۲: ۲۱). گاه‌ها از الفاظی استفاده می‌شود که این الفاظ در نهان خود دانسته‌هایی دارد و باید کشف شوند. به عبارت دیگر وقتی ما یک واژه‌ای را که در متن آمده به کار می‌بریم گاهی منظورمان مصدق خارجی و موجود عینی تحقیق یافته در خارج است، اما گاهی منظورمان از کل بردا آن واژه مصدق خارجی آن نیست؛ بنابراین به یک ابزاری نیازمندیم تا

به وسیله آن بتوان به معنای پنهان این الفاظ راه یابیم. «باید توجه داشت که معنی واژه به تنها بی و به صورت مجرد نمی‌تواند موردنظر باشد، بلکه معنی آن در ارتباط با سایر واژگان و شاید با تمامی جمله باید مدنظر قرار گیرد و به همین دلیل نباید به دنبال شناخت معنی این‌گونه واژگان به صورت مجرد بود» (هادی، ۱۳۹۱: ۴).

علم معناشناسی علم جدیدی است که به مطالعه علمی این معنی می‌پردازد. به عبارت دیگر «معناشناسی کار کشف سازوکارهای معنا را با مطالعه علمی به عهده دارد؛ معنایی که در پس لایه‌های متون ذخیره شده است. هر چه متن پیچیده‌تر، ادبی‌تر، چندلایه‌تر، در صد انتقالی معنایی بیشتر و حجم زبانی کمتر باشد، کار معناشناسی نیز به همان میزان سخت‌تر و پرهیجان‌تر و به تبع آن نیاز به قواعد نظم و قانون‌های منسجم بیشتر می‌شود» (هادی، ۱۳۹۱: ۲).

## ۲-۱-۱- تاریخچه معناشناسی

مطالعه و بررسی‌ها نشان می‌دهد «نخستین مطالب دانش معناشناسی از اواسط قرن نوزدهم پا به عرصه وجود گذاشت و مهم‌ترین کسانی که در وضع مبانی آن مشارکت داشتند عبارت اند از: ماکس مولر و میشل بریل. میشل بریل نخستین کسی بود که در سال ۱۸۹۷ اصطلاح «semantics» را برای بررسی معنا به کاربرد. پس از او زبان‌شناسی همچون آدولف نورین و کریستوف نوروپ و گوستاف استرن استیفن اولمان پژوهش‌های معناشناسی را ادامه دادند و در این زمینه آثار ارزشمندی از خود به جای گذاشتند» (سیدی، ۱۳۹۳: ۸۸).

## ۲-۲- دلالت

از دیرباز تا به امروز زبان‌شناسان نظریه‌های مختلفی را در مورد نشانه زبانی و دلالت ارائه داده‌اند که همه معرف مسئله رابطه بین زبان و جهان بوده است. (ر.ک: سجودی، ۱۳۸۸: ۴۷).

دلالت مفهومی وسیع و کاربردی فراگیر دارد، به همین دلیل به سختی می‌توان تعریف جامع و کاملی برای آن ارائه کرد. با این حال بیشتر تعاریفی که برای مفهوم «دلالت» ارائه شده، شبیه به یکدیگر هستند و در میان دانشمندان اختلاف چندانی در این موضوع وجود ندارد. از نظر بیشتر منطق دانان، دلالت عبارت از «حالی است که در آن علم به یک چیزی علم به چیز دیگری را در بی داشته باشد» (خوانساری، ۱۳۶۳: ۶۱).

همچنین سجودی در کتاب نشانه‌شناسی خود گفته: «مفهوم دلالت رابطه ایجابی است که در بین دال و مدلول برقرار است. میدانیم که سوسور نشانه زبانی را متشکل از یک دال (تصور صوتی) و یک مدلول (تصور مفهومی) می‌داند و رابطه بین این دو را که به نشانه هستی و انسجام می‌بخشد، دلالت می‌نامد.» (سجودی، ۱۳۸۸: ۵۰).

به عنوان مثال وقتی می‌گوییم «آب»؛ کلمه آب دال است و مدلولش همان مدلول مفهومی است متافیزیکی مفهومی که هست تا دال را در فرآیند دلالت به آرامش برساند. دال بدون تصور مدلول رهاست؛ فاعلی است که میل به فعلش ارضاء نشده است؛ و همیشه انرژی فاعلی خود را داراست، مدلول لازم است تا در حکم مفعول این انرژی فاعلی را در کنش دلال تخلیه کند و به آرامش برساند. (ر.ک: سجودی، ۱۳۸۸: ۵۳).

بنابراین از تعاریف بالا دانسته می‌شود که هر دال مدلولی دارد و باید به گونه‌ای باشد که هنگام علم به وجود دال، ذهن آدمی به وجود مدلول منتقل گردد. پس از روشن شدن تعریف دلالت، نوبت به بررسی انواع و اقسام آن می‌رسد. دلالت بر سه دسته تقسیم شده است: دلالت عقلی، دلالت طبیعی و دلالت وضعی.

**۱- دلالت عقلی:** این نوع دلالت در جایی است که میان دال و مدلول یک رابطه ذاتی وجود داشته باشد؛ مانند اثر و مؤثر. مثلاً اگر انسان بداند روشناهی صبح اثر طلوع خورشید است؛ و آنگاه پرتو نور را بر روی دیوار مشاهده کند، یقیناً به طلوع خورشید منتقل خواهد شد. پس روشناهی صبح دلالت عقلی بر طلوع خورشید دارد.

**۲- دلالت طبیعی:** دلالت طبیعی به دلالتی گفته می‌شود که در آن رابطه میان دال و مدلول رابطه‌ای طبیعی بوده و این رابطه در طبع انسان‌ها وجود داشته باشد. به عنوان مثال طبع برخی از مردم اقتضا می‌کند هنگام احساس درد بگوید: «آخ» حال اگر انسان از چنین رابطه‌ای آگاه باشد، ذهنش از یک شیء دیگر منتقل خواهد شد. مثلاً هنگامی که صدای «آخ» به گوش او می‌رسد می‌فهمد که دردی به صاحب آن صدا وارد شده است.

**۳- دلالت وضعی:** دلالت وضعی در جایی است که رابطه میان دو شیء از وضع قرارداد نشأت می‌گیرد؛ قرارداد بر اینکه وجود یکی، دلیل بر وجود دیگری است (ر.ک: مظفر، ۱۳۸۴: ۶۰-۶۱). به طور مثال دلالت چراغ قرمز به ممنوع بودن عبور و یا دلالت چراغ سبز بر جواز عبور قراردادهای بین‌المللی هستند که میان همه افراد دنیا وضع شده‌اند. در زندگی روزمره انسان‌ها دلالت وضعی پرکاربردترین نوع دلالت است، زیرا تمام زبان‌ها و نشانه‌گذاری‌ها و علائم رمزی، همگی بر اساس همین نوع دلالت پایه‌ریزی می‌شوند. دلالت وضعی خود بر دو نوع تقسیم می‌شود که عبارت‌اند از:

### ۱-۲- دلالت لفظی و غیرلفظی

**دلالت لفظی:** دلالت لفظی عبارت است از آنکه به گونه‌ای باشد که اگر انسان بداند متكلّم آن لفظ را بیان کرده است به معنای مراد شده از آن لفظ پی برد» (همان، ۶۳). دلالت لفظی بر معنا سه وجه و گونه مختلف است:

- ۱- دلالت مطابقت: بدین صورت که در جمله‌ای یک لفظ برای نشان دادن تمام مدلول خود به کار گرفته شود، در اصطلاح متعلق این نوع دلالت «دلالت مطابقی» و یا «تطابقی» می‌نامند؛ مانند دلالت لفظ کتاب بر تمام معنای آن که همه برگ‌ها و خطوط و نقش‌های داخل آن و نیز جلد آن را شامل می‌شود.
- ۲- دلالت تضمن: در دلالت تضمنی برخلاف دلالت، مطابقی لفظی که به عنوان دال استفاده می‌شود تمام مدلول خود را نشان نمی‌دهد، بلکه نشان‌دهنده جزئی از مدلول خود است؛ مانند دلالت لفظ کتاب تنها بر برگ‌های آن و یا فقط بر جلد آن.
- ۳- دلالت التزام: گاهی اوقات میان یک مفهوم و مفهوم دیگر تلازم همراهی شدید وجود دارد؛ در چنین حالتی می‌توانیم لفظی را که دلالت بر مفهوم اول دارد به کار ببریم، اما منظور ما مفهوم ملازم باشد؛ مانند دلالت دوایت بر قلم. اگر کسی از شما بخواهد دوایتی برای او بیاورد و قلم را ذکر نکند و شما نیز فقط دوایت را برای او بیاورید در این صورت شما را مواخذه کرده و خواهد گفت: درخواست دوایت برای دلالت قلم کفايت می‌کند. این نوع دلالت را دلالت التزامی می‌نامند. (ر.ک: همان، ۶۳ و ۶۴).

دلالت غیرلفظی: «و این در جایی است که دال، چیزی غیر از لفظ باشد؛ مانند علائم، خطوط، تصویرها و امور ملحق به آن، مثل علامت‌ها و رمزهای علوم و تابلوهایی که در جاده برای بیان اندازه مسافت و یا تعیین جهت راه به سوی محل و یا شهری نصب شده و غیر آن (همان، ۶۲).

## ۲-۲-۲- حقیقت (دلالت اولیه)

یکی از اسلوب‌های بیانی حقیقت و مجاز است. دو واژه حقیقت مجاز، کاملاً نقطه مقابل هم هستند و بدون شناخت حقیقت مجاز شناخته نمی‌شود. اصل در لغت بر این است که بر حقیقت دلالت کند؛ اما گاهی به جهت حصول معنی می‌بینیم که معنی از حقیقت به مجاز عدول کرده است. «حقیقت در اصطلاح بلاغت عبارت است از استعمال هر کلمه‌ای که از آن همان مفهوم یا معنایی که وضع کننده آن کلمه در نظر داشته است. اراده می‌شود، برخی دیگر از علمای بلاغت می‌گویند: حقیقت به کار بردن لفظی است در معنایی که در اصطلاح مخاطب (محاواره) برای آن وضع شده است. (ادریسی، ۱۳۷۹: ۲۷).

در تکمیل این تعاریف می‌توان گفت؛ حقیقت همان لفظی است که در معنای اصلی خود یا به عبارتی در معنای وضع شده خود در زبان هنجار بکار رفته است.

## ۲-۳- مجاز (دلالت ثانویه)

مجاز نیز به کار بردن لفظ در غیر معنای حقیقی و وضع شده خود است. در هنگام استعمال مجاز، باید قرینه صارفه‌ای وجود داشته باشد تا مانع از اراده معنای حقیقی گردد؛ و همچنین باید میان

معنای حقیقی و مجازی علاقه‌ای وجود داشته باشد تا امکان به کار بردن لفظ در معنای مجازی را فراهم سازد. به عبارت دیگر «در مجاز باید علاقه باشد و علاقه همان مناسبتی است که میان معنای حقیقی و معنی مجازی موجود است و این علاقه یا مشابهت است یا غیر مشابهت» (همان، ۴۷)

مجاز به دو قسمت لغوی و عقلی تقسیم می‌شود که مجاز لغوی در کلمه جریان دارد ولی مجاز عقلی در استناد، یعنی در نوع ربطی که بین برخی از کلمات است (ر.ک: هاشمی: ۳۱۲). مجاز لغوی نیز به دو قسمت تقسیم می‌شود: مجاز مرسل و مجاز بالاستعاره. در صورتی که علاقه میان معنای مجازی و حقیقی علاقه مشابهت باشد استعاره است و اگر علاقه به چیزی غیر از مشابهت باشد، مجاز مرسل است.

#### ۴-۲-۲- انواع علاقه در مجاز مرسل

- (۱) سببیه: و آن در صورتی است که لفظ سبب ذکر شود و از آن مسبب اراده گردد.
- (۲) مسببیت: و آن در صورتی است که لفظ مسبب ذکر شود و از آن سبب اراده گردد.
- (۳) کلیت: و آن در صورتی است که لفظ کل ذکر شود و از آن جز اراده گردد.
- (۴) جزئیت: و آن در صورتی است که لفظ جزء ذکر شود و از آن کل اراده شود.
- (۵) لازمیت و ملزومیت: و آن در صورتی است که وجود چیزی، الزاماً همراه با وجود چیز دیگر باشد.
- (۶) آلیت: و آن در صورتی است که اسم آلت ذکر شود و از آن اثر حاصله از آن اراده شود.
- (۷) عموم و خصوص: و آن در صورتی است که با لفظی که بر عموم دلالت دارد، چیز خاصی اراده گردد یا با لفظی که بر خاص دلالت دارد بر چیز عامی اشاره کند.
- (۸) به اعتبار مakan: و آن نگریستن به گذشته است یعنی نام‌گذاری چیزی به ویژگی یا نامی که در گذشته داشته است.
- (۹) اعتبار مایکون: و آن نگریستن به آینده است و آن اطلاق اسمی است به چیزی که باید در آینده آن نام را بگیرد.
- (۱۰) حالیت و محلیت: و آن در صورتی است که لفظ حال ذکر شود و محل آن اراده گردد و یا لفظ محل ذکر شود و حال از آن اراده گردد.
- (۱۱) بدليت و مبدلیت: و آن در صورتی است که چیزی بدل از چیز دیگر و یا مبدل منه از چیز دیگر باشد.
- (۱۲) مجاورت: و آن در صورتی است که چیزی مجاور چیز دیگر باشد. (ر.ک: هاشمی: ۳۱۲)

### ۲-۳- مجاز عقلی

مجاز عقلی اسناد فعل یا شبه فعل به چیزی است که در ظاهر حال متکلم منسوب به آن نیست و این اسناد به جهت وجود علاقه است و همراه قرینه‌ای که ما از این که اسناد به چیزی باشد که برای اوست باز می‌دارد. مشهورترین علاقه‌های مجاز عقلی عبارت‌اند از: ۱- اسناد به زمان ۲- اسناد به مکان ۳- اسناد به سبب ۴- اسناد به مصدر ۵- اسناد اسم فاعل به اسم مفعول ۶- اسناد اسم مفعول به اسم فاعل (ر.ک: هاشمی: ۳۱۸)

### ۴-۲- استعاره

واژه استعاره از اصطلاحات علم بیان است. استعاره از ریشه «ع.و.ر.» گرفته شده و به معنای عاریه خواستن و عاریه گرفتن است. استعاره از نخستین مسائل علوم بلاغی است که مورد توجه مفسران قرار گرفته است و نخست از دامن مباحث مربوط به دفع شباهات از قرآن و اعجاز قرآن برخاست. استعاره بنا به گفته سیوطی «از ترکیب مجاز و تشبیه متولد شده است» (سیوطی، ۲۰۰۷: ۵۶۸) که این بیان‌گر طرحی نو است که از خلط دو انگاره جدیدی تولد یافته که صنعت‌گران و نوادیشان دنیای ادب و بلاغت به آن دست یازیده‌اند و یا این که می‌توان گفت استعاره در واقع «همان تشبیه فشرده است که آن قدر خلاصه و فشرده شده که از آن فقط مشبه به باقی مانده است» (شمیسا، ۱۳۸۳: ۵۷)، این تعریف نیز نگرشی متفاوت از تعریف اول را به ما ارائه می‌دهد و در تعریفی دیگر از استعاره می‌بینیم «استعاره گونه پروردۀ تر و هنری تر تشبیه است، تشبیه آنگاه که می‌پرورد و پندارینه تر می‌شود به استعاره دیگرگون می‌گردد» (کزاری، ۱۳۹۱: ۹۷). در تعریف استعاره گفته‌اند: کاربرد لفظ در معنای غیرحقیقی آن همراه با علاقه تشابه میان معنای حقیقی و مجازی و قرینه‌ای که مانع از اراده معنای حقیقی می‌شود. برای استعاره تقسیماتی بیان شده که حاصل هر یک، وجود اقسام متنوعی برای آن است. هر استعاره سه رکن دارد: مستعار منه (همان مشبه به در تشبیه)، مستعار له (مشبه)، مستعار (لفظی که عاریه گرفته شده) و نیز جامع (وجه شبه) (دشتیان نژاد، ۱۳۹۷: ۱۷ و ۱۸).

### ۵-۲- کنایه

کنایه یکی از شیوه‌های بیان معانی و مفاهیم است که موجب آفرینش زیبایی در سخن و تأثیر در مخاطب می‌شود. «کنایه در لغت، به معنی پوشیده سخن گفتن است و در اصطلاح، سخنی است که دارای دو معنی قریب و بعید باشد و این دو معنی لازم و ملزم یکدیگر باشند. پس گوینده آن، جمله را چنان ترکیب کند و به کاربرد که ذهن شنوونده از معنی نزدیک به معنی دور منتقل گردد... کنایه گونه‌ای از مجاز است؛ زیرا در هر دو تکیه بر معنای پنهان است. از تفاوت‌های آن‌ها اینکه در دیگر انواع مجاز حتماً قرینه صارفه‌ای در کلام وجود دارد که شخص را به معنای مجازی راه

می‌نماید، ولی در کنایه هیچ قرینه‌ای وجود ندارد، بلکه باید بتوان با استدلال و لازم و ملزم از معنای لفظی به معنای باطنی و ادبی راه یافت» (نجف‌آبادی، ۱۳۸۹: ۱۵۶).

یکی از وجوده برجسته قرآن کریم بلاحت آن است؛ یعنی سخنی زیبا و رسا که سخن خداوند نمونه بی‌مثال آن است. از دیرباز تاکنون مسلمانان برای نشان دادن شگفت‌آفرینی قرآن کتاب‌های فراوانی نوشته‌اند؛ اما باز هم بشر در درک بسیاری از این معانی عاجز است. زیبایی قرآن چه از نظر مفاهیم آن و چه از نظر ظاهر و ساختار سوره‌ها شگفت‌انگیز و قابل تحسین است. بیان دلنشین آیه‌ها، تعبیرهای زیبا و لطیف و به کارگیری منابع ادبی و بلاغی به قرآن جلوه طراوت خاصی بخشیده است. آیات قرآن مجموعه‌ای از عبارات و جملاتی است که خود از واحدهای کوچک‌تری به نام کلمات یا واژه‌ها شکل یافته‌اند. «واژگان قرآنی همان واژگانی است که نقش اصلی را در آیه دارد و منبع نوری است که الهام‌بخش است و معنا را گسترش می‌دهد. بدون فهم آن واژگان به شکل درست و دقیق پژوهشگر و جستجوگر نمی‌تواند به اسرار قرآن دست یابد و از کشف ژرف و اشرف بر ابعاد آن محروم می‌ماند. (اعضیمه، ۱۳۸۱: ۱۸).

از این تعاریف می‌توان فهمید که گاهی این واژگان از معانی اصلی و حقیقی خود فراتر می‌روند و همین جاست که با پی بردن به معنای موردنظر زیبایی اسرار قرآن بیشتر درک می‌شود. «اهل نظر و ژرف‌نگران درمی‌یابند که معنای لغوی به‌نهایی کفايت نمی‌کند و زیبایی‌های ادبی و بلاغی به‌طور کامل ایفای مسئولیت نمی‌کنند و به هدف خواسته‌شده نهایی نائل نمی‌شوند. معنای فقهی و دینی توان کشیدن همه بار معنا را ندارند. از این‌رو بادربرگیری آن گنجینه‌ها رنجور به نظر می‌آیند؛ و زیبایی‌های معنوی یا تأویل‌های صوفیانه نمی‌دهند، ولی کفايت نمی‌کنند تنها چیزی که باقی می‌ماند این است که این اصطلاحات چیز دیگری هستند که احساس فهمیده شدن به آدمی دست می‌دهد ولی توانا به آن نیست. آن را می‌بیند ولی پروای درک و احاطه به آن وجود ندارد. این‌یکی از شگفتی‌های قرآن است؛ و در این گنجینه است که استعدادها به رقابت می‌پردازند و سخن‌ها گوناگون می‌گردد» (همان: ۲۰ و ۲۱). در این پژوهش نیز تلاش بر این است که معانی مختلف واژه ید و مشتقاتش را با تکیه بر تفاسیر و روایات و با به کارگیری علم بیان درک کنیم.

مراد از کارکرد دلالتی واژه ید بررسی و شناخت معنای اولیه و معنای بعدی آن در قرآن کریم است. واژه ید به معنای دست از اعضای بدن است. معنای آن در لغت عضو بدن از شانه تا سرانگشتان نعمت و احسان، قدرت و سلطنت، تصرف و مالکیت است. وقتی که گفته می‌شود: «هو فی يدی» همان معنای «هوفی ملکی و حوزتی» را می‌دهد. یا وقتی گفته می‌شود «يده عليه» یعنی بر او قدرت و سلطنت دارد؛ و از این قبیل (ر.ک: معجم الوسيط: ۱۰۶۳) واژه ید در قرآن ۱۱۵ مرتبه آورده شده است.

### ۳- کارکردهای ید در قرآن

#### ۳-۱- از سرانگشتان دست تا مرفق

خداؤند متعال در آیه ۶ سوره المائدہ می فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوْاْ  
وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيْكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بُرُؤُوسَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ این آیه معروف به آیه وضو  
است؛ و مقصود از ایدیکم در این آیه به خاطر آمدن قرینه «الی المرافق» بین مرفق تا سرانگشتان  
دست فاصله است.

#### ۳-۲- سرانگشتان دست تا مج

خداؤند متعال در آیه ۴۳ سوره النساء درباره تیم می فرماید ﴿فَلَمْ تَجْدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيْأًا  
فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيْكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفْوًا غَفُورًا﴾ مقصود از ایدیکم مج دست تا سرانگشتان  
است، بنابراین در تیم پس از زدن دست به خاک و کشیدن آن به صورت و دستان از سرانگشتان  
تا مج مسح می شود. البته بین علمای شیعه و اهل سنت در این نظر اختلاف وجود دارد و اکثر  
فقهای اهل سنت بر این اعتقادند که مسح تا مرفقین است ولی مشهور بین فقهای شیعه این است  
که مسح در تیم تا مج است.

#### ۳-۳- معنای اعمال

قرآن کریم در آیه ۱۸۲ سوره آل عمران می فرماید: ﴿ذَلِكَ مَا قَدَّمْتُ أَيْدِيْكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ  
لِلْعَيْدِ﴾. مقصود از ﴿ما قدمت ایدیکم﴾ اعمال آنان است که موجب عذاب سوزان خداوند شده است  
و چون غالباً دست ابزار پیش فرستادن عمل است «قدمت» به «ایدیکم» نسبت داده شده است.  
(طباطبایی، ۱۹۹۷: ۱۸/۷۴).

همچنین در آیه ۲۲ سوره حج خداوند می فرماید ﴿ذَلِكَ مَا قَدَّمْتُ يَدَكَ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ  
لِلْعَيْدِ﴾ این به سبب گناهانی است که مرتكب شده‌ای و گرنه خدا نسبت به بندگانش ستمکار  
نیست. در این آیه نیز بما قدمت ایدیکم به معنای گناهانی است که مرتكب شده‌اند و ید مجاز مفرد  
مرسل به علاقه سببیت است چرا که دست سبب انجام گرفتن عملی است.

#### ۴-۳- معنای پیش رو و حضور

خداؤند متعال در آیه ۴۲ سوره فصلت می فرماید: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ  
مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ به قرینه «من خلفه» می توان گفت «بین یدیه» نیز به معنای پیش رو و تصورات و  
انجیل موجود در آن زمان است. همچنین در آیه ۳ سوره آل عمران می فرماید: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ

**بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ** ﴿کتاب را به حق بر تو فرد فرستاد که تصدیق کننده کتاب‌های آسمانی پیش روی خود است. در این آیه نیز «یدی» به معنای حضور است و چون صورتی که الان موجود است، در دسترس مردم بوده است، تعییر به مصدقاً لاما بین یدیه شده است.﴾

### ۳-۵- معنای اختصاص

خداآوند متعال در آیه ۷۱ سوره یس می‌فرماید: **﴿أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا هُنَّ مِمَّا عَمِلْتُ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ هَمَّ الْمَالِكُون﴾** در این آیه کلمه عملت ایدینا به معنای درست کردن با دست است و کنایه از اختصاص است و گفته است که آفرینش چهار پایان مختص قدرت خداوند است و این آیه تدبیر عالم و ربویت خداوند را خاطرنشان می‌سازد.

همچنین خداوند متعال در آیه ۴۵ سوره ص می‌فرماید: **﴿وَادْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ﴾** در این آیه نیز همچون آیه قبل کلمه ایدی به معنی اختصاص است. طباطبایی می‌گوید: خداوند در این آیه خلقت بشر را به دست خود نسبت داده و فرموده چه ممانعت شد از اینکه برای چیزی سجده کنی که من آن را با دستهای خودم آفریدم. به این منظور بود که برای آن شرافتی اثبات نموده بفرماید: هرچیز را به خاطر چیز دیگر آفریدم ولی آدم را برای خودم همچنان که جمله «و نفخت فیه من روحی- و از روح خودم در او دمیدم» نیز این اختصاص را می‌رساند و اگر کلمه «ید» را تشبیه آروده و فرمود «یدی دودستم» با اینکه می‌توانست مفرد بیاورد برای این است که به کنایه بفهماند در خلقت او اهتمام تمام داشتم چون ما انسان‌ها هم در عملی هر دو دست خود را به کار می‌بندیم که نسبت به آن اهتمام بیشتری داشته باشیم. پس جمله «خلقت بیدی، نظری جمله مما عملت ایدینا است» (طباطبایی، ۱۹۹۷: ۳۴۳/۱۷).

### ۳-۶- معنای قدرت

خداآوند متعال در آیه ۱۷ سوره ص می‌فرماید **﴿اصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَادْكُرْ عِبَادَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِي إِنَّهُ أَوَّاب﴾** در این آیه کلمه «آید» مجاز از نیرو و قدرت است و ذا الاید یعنی کسی که نیرومند است. طباطبایی نیز می‌گوید: کلمه اید به معنی نیرومند است و حضرت داود (ع) در تسبیح خدای متعال مردی نیرومند بود و خدا را تسبیح می‌کرد و کوهها و مرغان هم با او هم‌صدماً می‌شدند و نیز مردی نیرومند در سلطنت و نیرومند در علم، نیرومند در جنگ بود و همان کسی است که جالوت را به قتل رسانید. (طباطبایی، ۱۹۹۷: ۲۸۸/۱۷). کلمه اید مجاز مفرد مرسل به علاقه سببیت است چرا که ید سبب قدرت و نیرو است.

خداآوند متعال در آیه ۱۰ سوره فتح می‌فرماید: **﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾** در این آیه واژه ید به قرینه الله مجاز مفرد مرسل به علاقه سببیت است. چرا که دست

سبب قدرت و نیرو است و مراد از ید در این آیه همان قدرت خداوند است که بر دیگر قدرت‌ها برتری دارد و ید در جایگاه حقیقی به معنای دست و در معنای مجازی قدرت اراده می‌شود.

### ۳-۷- معنای مالکیت و اختیار

خداوند متعال در آیه ۷۰ سوره انفال فرموده است: **﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيهِكُمْ مِنَ الْأَسْرَى إِنْ يَعْلَمُ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مَا أَخْدَى مِنْكُمْ وَيَغْفِرُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾** در این آیه، خداوند به پیامبر (ص) می‌فرماید: ای پیامبر به اسیرانی که در اختیار شمایند بگو: اگر خدا خیری در دلها شما بداند بهتر از مالی که از شما گرفته‌اند به شما می‌دهد و گناهانتان را می‌آمرزد و خدا بسیار آمرزنده و مهربان است. در این آیه عبارت (من فی ایدیهم) مجاز از سلطه و اختیار است و به معنای کسانی است که در اختیار پیامبر قرار دارند. همچنین خداوند متعال در آیه ۸۳ سوره یسوس فرماید: **﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلْكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَمُونَ﴾** منزه است خدایی که مالکیت و فرمانروائی همه چیز به دست اوست و شما را به سوی او باز می‌گردانند. در این آیه نیز واژه ید استعاره از سلطه داشتن و اختیار است. همچنین در آیه ۲۹ سوره حديد **﴿لَمَّا يَعْلَمَ أَهْلَ الْكِتَابِ أَلَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾** منظور از آن الفضل بيد الله به معنای این است که همه فضل به دست خداست و دست مجاز از سلطه و اختیار و مالکیت خدا است.

### ۳-۸- استعاره از ولایت

خداوند متعال در آیه ۲۳۷ سوره بقره می‌فرماید **﴿وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فِرِيقَةً فَيَصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا عَنْهُدَةُ النِّكَاحِ وَإِنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسَوْا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾** ترجمه: و اگر پیش از آنکه زنان دست بزنید طلاقشان دادید و مهری برای آن‌ها مقرر داشته‌اید نصف آنچه مقرر داشته‌اید بدهید مگر آنکه گره زناشویی به دست او است گذشت کند و گذشت کردن شما به پرهیزگاری نزدیک‌تر است. بزرگوارانی را میان خودتان فراموش نکنید که خدا به آنچه می‌کنید بیناست. در این آیه منظور از بیده عقده النکاح کسی است که گره ازدواج در دست اوست؛ و واژه ید استعاره از ولایت و سرپرستی است.

### ۳-۹- معنای تنگدستی و کمال قدرت

خداوند متعال در آیه ۶۴ سوره مائدہ می‌فرماید: **﴿وَقَاتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةً غُلْتُ أَيْدِيهِمْ وَلَعُنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْشُوَطَاتٍ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾** یهود گفت دست خدا بسته است، دستشان بسته باد و از

حرمت خدا دور باشند، برای این کلمه کفری که گفتند بلکه دستهای خدا باز است می‌دهد به هر نحوی که بخواهد و به زودی بسیاری از آنان در موقع نزول قرآن به طغیان و کفر خود می‌افرایند و ما بین یهود و نصارا عداوت و بعضی انداختیم که تا روز قیامت امتداد داشته باشد. هر وقت آتشی برای جنگ افروختند خدا خاموش نمود. علاوه بر این اینان با گناهان و تکذیب پیغمبران و کوشش در محو اسم پیغمبر از تورات در زمین فساد می‌انگیزد. (طباطبایی، ۱۹۹۷: ۳۶۶).

### جدول آیات و سوره‌های مربوط به معانی ید و مشتقات آن

معنای دست و انگشتان	آیات ۷۹ بقره / ۲۴۹ بقره / ۴۳ نساء / ۳۳ مائدہ / ۳۸ مائدہ / ۲۸ مائدہ. ۷ انعام / ۹ اعراف / ۱۲۴ اعراف / ۱۹۵ اعراف / ۷۰ هود / ۳۱ یوسف / ۵۰ یوسف / ۹ ابراهیم / ۲۲ طه / ۷۱ طه / ۴۰ فرقان / ۲۷ نور / ۲۴ نور / ۳۳ شعراء / ۴۹ شعراء / ۱۲ نمل / ۳۲ قصص / ۳۵ یس / ۶۵ یس / ۴۴ ص / ۲ ممتحنه
معنای پیش رو و حضور	۶۶ بقره / ۹۷ بقره / ۲۵۵ بقره / ۵۰ آل عمران / ۴۶ آل عمران / ۴۸ مائدہ / ۱۷ اعراف / ۵۷ اعراف / ۳۷ یونس / ۱۱۱ یوسف / ۱۱ رعد / ۶۴ مریم / ۱۱۰ طه / ۲۸ انبیاء / ۷۶ حج / ۴۸ فرقان / ۶۳ نمل / ۹ سباء / ۱۲ سباء / ۳۱ سباء / ۴۶ سباء / ۳۱ فاطر / ۹ یس / ۴۵ یس / ۱۴ فصلت / ۲۵ فصلت / ۴۲ فصلت / ۸ تحریم / ۱۲ ممتحنه / ۱۳ مجادله / ۱۲ مجادله / ۳۰ احقاف / ۲۱ احقاف.
معنای ولایت	۲۳۷ بقره
معنای قدرت و نیرو	۷۳ آل عمران / ۲۶ انفال / ۶۲ انفال / ۷۱ یس / ۱۷ ص / ۴۵ ص / ۷۵ ص / ۲۲ مجادله / ۱۰ فتح
معنای سلطه و مالکیت	۷۰ انفال / ۸۳ یس / ۱۵ عبس / ۱ ملک / ۲۹ حدید
اعمال	۱۸۲ آل عمران / ۵۱ انفال / ۱۰ حج / ۵۷ کهف / ۴۷ قصص / ۳۶ رم
اختصاص	۷۱ یس / ۷۵ ص
جود و بخل	۶۴ مائدہ / ۴۰ توبه / ۶۷ توبه / ۲۹ اسراء

### ۴- نتیجه‌گیری

بررسی‌های انجام شده در این پژوهش نشان می‌دهد که واژه ید و مشتقات آن هرچند بیشتر به معنای دست به عنوان یکی از اعضای بدن اراده می‌شود، اما نمی‌توان به طورقطع یک معنای همیشگی و ثابت برای آن در نظر گرفت و تحلیل معنای آن باید با توجه به میدان معنایی و عناصر ساختاری مرتبط صورت پذیرد و با توجه به جمله‌ای که در آن قرار گرفته و قرینه‌هایی که در جمله

وجود دارد، معنای آن را درک کرد. واژه ید در بسیاری از آیات قرآن کریم به ایفای نقش پرداخته و در غیر معنای حقیقی خود از جمله قدرت و نیرومندی، اختصاص و اختیار و مالکیت، جود، بخل، اعمال، ولایت، پیش رو و حضور و در برخی آیات نیز واژه ید تنها بر قسمتی از دست یا پا انگشتان دلالت داشته است.

## فهرست منابع

### قرآن کریم

ادریسی، محمدحسین (۱۳۷۹). «سیری در مجاز مرسل». مجله پژوهشی علوم انسانی دانشگاه اصفهان، جلد یازدهم شماره ۱ و ۲، صص ۴۵-۶۰.

امیرزاده جیرکلی، منصور (۱۳۸۵). «مبانی فقهی مجازات سارق، مستندات و مبانی فقهی ماده ۲۰۱ قانون مجازات اسلامی». مجله فقه و مبانی حقوق اسلامی، شماره ۶، صص ۶۱-۸۰.

أنيس، ابراهيم و ديگران (2011). المعجم الوسيط (الطبعة الخامسة). القاهرة: مكتبة الشروق الدولية. پاکچی، احمد (۱۳۹۳). «معناشناسی حسن و قبح در قرآن و احادیث». مجله روش‌شناسی مطالعات دینی، سال اول، شماره ۲، صص ۱۰-۲۲.

حسینی، زینب السادات؛ اکرم حسین زاده و پریسا حسین زاده (۱۳۹۵). «روش‌شناسی کتاب معناشناسی واژگان قرآنی عضیمه صالح». نخستین همایش ملی واژه پژوهی در علوم اسلامی دانشگاه یاسوج.

خوانی زاده، محمدعلی (۱۳۹۴). «معناشناسی تاریخی واژه رب». مجله پژوهش‌های زبان‌شناسی قرآن دانشگاه اصفهان، دوره ۴، شماره ۲، شماره پیاپی ۸، صص ۷۷-۱۲۰.

دشتیان نژاد، سکینه (۱۳۹۷). «قرآن، رخ نمایی علم بیان». فصلنامه اورمزد، شماره ۴۵، صص ۴-۲۴. سجادی، سید ابوالفضل و سحر محبی (۱۳۹۱). «معناشناسی تاریخی و توصیفی واژه «سبیل» در قرآن کریم». دوفصلنامه قرآن پژوهی حسناء، سال چهارم، شماره ۱۵، صص ۸۳-۱۰۲.

سجادی، سید ابوالفضل و سمیه ماستری فراهانی (۱۳۹۴). «رویکردی زبان‌شناسی پیرامون چندمعنایی واژه «رحمه» در قرآن کریم». پژوهش‌های ادبی - قرآنی، سال سوم، شماره ۲ (پیاپی ۱۰)، صص ۲۷-۴۶.

سجودی، فروزان (۱۳۸۸). نشانه‌شناسی، نظریه و عمل. تهران: نشر علم. سیدی، سید حسین؛ حسن خلف؛ سیف الله احدی و اردشیر سنجوی جدید (۱۳۹۳): تحلیل معناشناسی برخی از واژگان قرآن در فرآیند ترجمه. فصلنامه مطالعات ادبی قرآن، سال اول، شماره ۲، صص ۸۳-۱۰۵.

سیوطی، جلال الدین (۲۰۰۷). الاتقان فی علوم القرآن. بیروت: دارالكتاب العربي. شمیسا، سیروس (۱۳۸۳). بیان و معانی. تهران: انتشارات فردوس. طباطبایی، محمدحسین (۱۹۹۷). تفسیر المیزان. بیروت: موسسه علمی مطبوعات. عضیمه، صالح (۱۳۸۱). معناشناسی واژگان قرآنی. (مترجمان: سیدحسین سیدی، حمیدرضا نگهبان). آستان قدس رضوی: به نشر.

کرّازی، میرجلال الدین (۱۳۹۱). زیباشناسی سخن پارسی (بیان ۱). تهران: نشر مرکز کتاب ماد.

لاینز، جان (۱۳۹۲). درآمدی بر معناشناسی زبان. (ترجمه کوروش صفوی). تهران: نشر علمی.

مصطفیر، محمد رضا (۱۳۸۴). منطق. (ترجمه علی شیروانی). تهران: دارالعلم.

هادی، اصغر (۱۳۹۱). «روش نوین در معنا شناسی مفاهیم و واژه های قرآن». *فصلنامه پژوهش های قرآنی*، سال هجدهم، شماره ۴، صص ۸۶-۱۰۲.

# چکیده‌های انگلیسی



## Wording and Syntactic Calque in Old Translations of the Quran (Comparison of Kashf al-Asrar and Rawz al-Jinan)

Ali Asghar Shahbazi

Assistant Professor at Department of Arabic Language and Literature, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran

### Abstract

The old Persian translations of the noble verses of the Holy Quran are among the valuable treasures of Persian literature. Kashf al-Asrar Meibodi and Rawz al-Jinan Abul Fotouh Razi are among these works, both of which were written in the sixth century A.H. Meibodi in 520 AH, and Abul Fotouh in the middle of this century, i.e. between 510 AH and 556 AH, composed these two works. The translation and literary accuracy of these two valuable works have distinguished them from their previous works, and in the interpretation section, they have left a rich legacy of jurisprudence, mysticism and hadith issues. In this article, focusing on the translation of a number of words from the verses of the Holy Quran in these two works, we deal with the problem of word selection and syntactic selections in these two translations. Study of old translations reveals translators' significant commitment to the source text, and proves their trustworthiness. The result of this study shows that following the style of the Quranic verses and paying attention to the Arabic structure of the verses in the eyes of both translators is clearly noticeable; But this issue is much less important in the eyes of Meibodi than the owner of Rawz al-Jinan; This is why the translation of the verses in the first part of Kashf al-Asrar appears to be much smoother than that of al-Jinan. In word selection, Meibodi prefers the use of Persian-origin and indigenous words, as the explanatory additions and mention of synonyms play a prominent role in the flow of his translated prose, and his phrasing and syntactic features have made it closer to the Persian structure.

**Keywords:** verses translation, word innovation, calque, Kashf al-Asrar, Rawz al-Jinan.

# The Aesthetics of Quranic Intertextuality in Ayman al-Atoum's Novel "Oh My Two Fellow Prisoners" (A Semiotic Approach to the Title Threshold)

**Shahira Barbari**

Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Mohamed Khider, Biskra, Algeria

**So'ad Tawil**

Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Mohamed Khider, Biskra, Algeria

## **Abstract**

Intertextuality with its different types and levels is one of the important artistic phenomena in formation of the contemporary literary text; therefore it has received significant attention from critics. This paper focusing on the threshold of the title, the main one and the sub-headings, tries to reveal Quranic intertextuality in Ayman al-Atoum's novel "Oh My Two Fellow Prisoners" and present a semiotic approach to it. This title is the most appropriate in examining the textual thresholds, from which we stood on the novel's employment of the Quranic text and the mechanisms of its operation within the threshold of the title, its connotations and its intellectual and aesthetic dimensions. After research, it can be said that this approach has achieved the aesthetic, semantic and cognitive goals of it. By examining the manifestations of the Quranic intertextuality in the titles of the novel as significant semiotic signs, we concluded a set of results to be summarized here: the Qur'anic intertextuality in the novel is an aesthetic phenomenon that reflects two angles of the writer's vision; The vision of the creator and the vision of the hero who lived the experience as a reality, which enabled him to convey it in detail. It took a wide area of direct and indirect presence, through the texts and its titles; These titles with the text formed thresholds that were considered stand-alone texts, through which the novelist Ayman al-Atoum succeeded in presenting a unique picture of exploiting the linguistic and pictorial energies of the venerable Quranic text, making it a goal for the creator to stand on and benefit from, on the linguistic and semantic levels.

**Keywords:** Holy Quran, intertextuality, title threshold, prison, Ayman al-Atoum.

## The Ornament of Symmetry in the Last Five Chapters of the Holy Quran

**Hasan Sarbaz**

Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Kurdistan

**Sargol Weisi**

Master of Arabic Literature, University of Kurdistan

### **Abstract**

One of the miraculous aspects of the Holy Quran is its rhetorical and expressive miracle that has long attracted the attention of scholars and orators and has paved the way for the emergence and spread of various branches of knowledge and art including rhetoric. In order to understand the linguistic miracle of the Holy Quran and its rigorous and scientific proof, scholars have studied and researched the terms, words, sentences, linguistic structure, and diction of the Holy Quran from different linguistic and literary angles. In this way, rhetoric and its three techniques, namely "Ma'ani", "Bayan", and "Badi", have been scrutinized the most. One of the embellishments that is widely used in the Holy Quran and has added to the magnificence of its linguistic structure is symmetry and its components including Tashabuh al-'Atraf (to repeat in the head of a sentence the word used in the end of the previous one), and "Iham Tanasob" (=proportional ambiguity). In symmetry, there must be a sense of proportionality and harmony among the words, and these words should not have any contradiction. In symmetry, the order of words and expressions that are proportional and harmonic creates a pleasant rhythm and music that influences the audience. This research is an attempt to study symmetry and its blend with some other embellishments (= Badi' devices) in the last five Chapters of the Holy Quran using a descriptive-analytical method. The results show that symmetry has been used in most verses along with other literary devices such as allusion, exaggeration, involution and evolution, encomium, pun, and rhyme, although it has been used in some cases alone.

**Keywords:** Holy Quran, aesthetics of the Holy Quran, embellishments, semantic devices, symmetry.

## Communicative and Pragmatic Strategy in Quranic Stories, Case Study: Surah Yusuf

Khadidja Merat

Assistant professor, University Mohamed Lamine Debaghine Setif 2 University

### Abstract

The Quranic discourse is a message that carries within it a rhetorical purpose that the sender directs to the addressee for a strategic goal of "communication." The Holy Quran is a message from God Almighty that He revealed to his Messenger, "Muhammad," (PBUH), to convey it to his nation; Among what was mentioned in that letter are the stories of the prophets and messengers and what they were exposed to by their nations, and the arguments that God supported them with; in order to take the lesson and exhortation from the previous nations, this calls for a communicative discursive strategy based on the context and the two sides of the communicative process (the speaker/ receiver). Thus, the Quranic text is a pragmatic text par excellence, because pragmatics is the study of the linguistic achievement during use; that is, the study of language when it is used in different maqam classes as a speech directed from the addresser to the recipient with a specific wording in a specific place to achieve a communicative purpose. For this purpose, this study aims to show the communicative and pragmatic dimension in the Quranic stories, by using the deliberative approach to the Quranic discourse, which focuses its attention on two matters: the discourse within the context in which it is mentioned, and the communicative role played by both the sender and the addressee during the communicative process, and that By monitoring the mechanisms of the deliberative approach, "such as pilgrims, dialogue imperative, verbal acts, dialogue" and others... that are found in the Quranic stories, so that this research paper sheds light on the story of Joseph ; and that is through the context, which is based mainly on the purpose which addresser wants to communicate, in addition to the harmony and consistency of speech and its flow, and it is also concerned with the circumstances surrounding the communicative process and the conditions of the addressees in it.

**Keywords:** pragmatics, verbal verbs, pilgrims, dialogue, discourse strategy, Quranic stories.

## Ungrammatical Structures and Their Semantic Purposes in the Holy Qur'an

Mabruka Elbuishi

Department of Arabic Language, Faculty of Education, Tripoli, Libya

### Abstract

The purpose of writing this research is to deal with expressions that are apparently used contrary to the style and method of grammarians and accepted grammatical rules, so that through this approach, such expressions are analyzed and their implications from the Semantic point of view should be investigated and their norm avoidance be highlighted. In this research, with the descriptive-analytical method and with the approach of modern linguistic theories, especially the functional approach and pragmatic view of language, relying on the knowledge of syntax and using the comments of commentators, it was concluded that the science of syntax is effective in understanding the structure of combination of words because the interpretation follows a goal-oriented and communicative approach, and with the combination of the two, you can search for the hidden meanings and secrets of the divine speech in the Quran.

**Keywords:** grammatical structures, deviation, semantics, pragmatics.

## Abu Ali Farsi's Efficacy on Jurjani's Theory of "Nazm" from the Aspects of Grammar, Language and Context

Sajjad Arabi

Ph.D. Candidate, Persian Gulf University, Bushehr, Iran

Sayyed Heidar Far' Shirazi

Associate Professor, Persian Gulf University, Bushehr, Iran

### Abstract

In the emergence of Abdul Qaher Jurjani's theory of "Nazm" (=order), many scholars and grammarians such as: Sibuyeh, Jahiz, Mobarred, Abu Hilal Askari and others have been influential. Abdul Qaher learned syntax through the books of Abu Ali Farsi. This issue raises the hypothesis of the influence of Abu Ali more than any other scientists in the emergence of this theory. There are reasons that show that Abu Ali Farsi influenced Jurjani and his views played a direct role in the development of the theory of "Nazm". In this article, an attempt is made to investigate and explain Abu Ali Farsi's influence on Jurjani and his position in the theory of order from various aspects, especially syntactic, lexical and contextual, relying on the descriptive-analytical method. The results of the research show that Abu Ali Farsi had an undeniable influence on Abdul Qaher and has a high position in the emergence and maturity of Jurjani's "Nazm" theory. In Abu Ali's view, "Nazm" means composing words and adding words to each other based on a special method and order that leads to the speaker's intention and goal. Abu Ali used the syntax out of the situational and dictionary meanings and used it in a practical way through the context of words, and Jurjani continued and completed this way and showed it in the form of the theory of "Nazm".

**Keywords:** the Holy Quran, theory of "Nazm", Abdul Qahir Jurjani, Abu Ali Farsi, Syntax.

## **Intertextuality of the Holy Quran in the Novel Ro'ous al-Shayatin by Ayman al-Atoum**

**Mohammad Reza Azizipour**

Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Kurdistan,  
Sanandaj, Iran

**Marthad Naderi**

M.A. in Arabic Language and Literature, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran

### **Abstract**

Holy Quran is the most effective book on Muslim life and literature. Its influence can be found in the words, subjects and styles of books written by Muslim writers in different ways. Jordanian writer and poet Ayman al-Atoum has used the holy Quran in different ways to the extent that he even has chosen the name of his novels from Quran. This article tries to investigate Quran's impression on the novel of Ro'ous al-Shayatin. He is speaking in this novel about the character of a genius that since his childhood was confused by different ideas. Eventually he released his mind from those bad ideas and became a good person. The usage of Quran in his writings is rooted in spiritual connection with the sacred book as other Muslims. It should be mentioned that studying and analysing the rate of Quran usage in Muslim writings is important because it leads to understand the limits of Quranic impression on their writings and works. This article with a descriptive-analytical method deals with writer's methods of utilizing Quran in Ro'ous al-Shayatin. Results show that the writer was influenced by the Holy Quran in Ro'ous al-Shayatin in 3 methods: first, direct quotation from Quran; second, intertextual usage of Quranic phrases; third, deliberate referral to Quran name among famous and philosophical books.

**Keywords:** Holy Quran, intertextuality, novel of Ro'ous al-Shayatin, Ayman al-Atoum.

## Dynamic of Semantic Deviation in the Holy Quran, between Usage and Depth of Signification

**El-Sayed Mohamed Salem el-Awadi**

Associate Professor at the Faculty Languages & Communication, UniSZA, Malaysia

**Ragab Ibrahim Ahmad Awad**

Assistant Professor at the Faculty of Arabic Language, UniSHAMS, Malaysia

### Abstract

Deviation is an exciting rhetorical method because it creates a semantic effect on the recipient, taking him to more spacious spaces, and reflections that are more profound in terms of meaning and significance. It looks at the linguistic function as an interactive function between the creator, the text and the recipient, and not a set of rules that deal with language as templates can neither be changed nor departed from. The deviation loads the text with connotations that cannot be understood by the recipient if he follows the path of the normal, familiar and non-shifting stereotype. The deviation is most eloquent when it comes with the Qur'anic text and presents the Qur'anic image, so this semantic shift makes it more meaningful than other ordinary images. This article, usind a descriptive-analytical method, tries to shed light on deviation in the Holy Quran as an important aspect of Quranic style to prove the domination of the Qur'anic style on other utterances and human speech. Results show that when it deviates from the familiar linguistic and semantic context, the verses of the Holy Quran acquire a wider dimension of meaning and its signification becomes more expressive, deeper and wider with different connotations.

**Keywords:** deviation, semantics, Holy Quran, irony, metaphor, metonymy.

## The Usage of Scopus Theory to the Qualitative Assessment of Ali Maleki's Translation of the Holy Quran (Case Study: Surah al-Muddaththir)

**Ali Afzali**

Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Tehran

**Latife Shahbazi**

M.A. in Translation Studies, University of Tehran

### **Abstract**

The theory of Scopus Hans Vermeer is a role-oriented approach to translation that is based on the social and cultural context of translation. In this theory, translation is a purposeful, text-based procedure and the lending rule covers the coherence between the source and the destination texts; therefore, the translation is given special attention, and it does not move towards free translation. In this research, by using descriptive-analytical method, the translation of al-Muddaththir by Ali Maleki, has been investigated. Given that the target element is one of the fundamental foundations of Scopus theory and the translator, on the other hand, fulfilled his mission to convey the message and content of the Holy Quran in the simplest way, away from scientific and linguistic difficulties to children and young audiences, it is necessary to apply this theory on the translation of the sura in order to measure his success. The research findings show that the translator is not loyal to the source text but on the contrary, his Persian translation has significant textual coherence. In spite of all the criticisms and concerns, this translation is considered the first one in presenting a humorous, evangelical, attractive and youthful text from the Qur'an. If the translator, with artistic and scientific edits, can free himself from being trapped in the history, so as not to be accused of secularizing the sacred text, the work will be defensible and worthy of attention.

**Keywords:** Scopus theory, Hans Vermeer, Quran translation, Surah al-Muddaththir, Ali Maleki.

# The Semantics of the Word "Azab" and Its Combinations in the Holy Quran Based on Syntagmatic Relations

Hosein Mohtadi

Associate Professor the Department of Arabic Language & Literature, Persian Gulf University,  
Bushehr, Iran

Noushafarin Morseli

Master of Arabic Language and Literature, Persian Gulf University, Bushehr, Iran

## Abstract

Semantics is a branch of linguistics that plays an important role in understanding the Holy Quran. Because by examining the words in the context of the verses, you can get the exact meaning of the word. The concept of "Azab" (=torment) is one of the most frequent concepts in the Holy Qur'an, which alone is the natural result of a person's action and does not imply severity; but its combination in additional combinations with words such as: "Hariq", "Sa'ir", "Hamim" etc. expresses its state and intensity. The authors intend to answer this important question, what effect do the additional combinations of the word torment have on the meaning and interpretation of this word based on the syntagmatic relations? The structure of the verses of "Azab" in additional combinations shows the influence of these concepts on the word "Azab" and the limits of this word along with its various additional layers; For example, the torment of Hamim indicates the torment with boiling water at highest temperature. The torment of Sa'ir indicates the torment of a fire that has a long and burning tongue, that's why the fire in wood is not called Sa'ir because it does not have these conditions. Most of the verses of torment in its additional combinations are related to doomsday and only in four verses it refers to our world. and in most of the verses, the severity of the torment is indicated by the words Akbar, Abqa, Ashad, Ashqa and Akhza, which shows that this torment is greater and more severe than the worldly one. This research analyzes the relationship of the word "Azab" with other accompanying concepts in additional combinations with a descriptive-analytical method in order to determine the effect of these combinations on the word "Azab".

**Keywords:** Holy Quran, semantics, syntagmatic relations, the word "Azab", exegesis.

## **Semantics of Irony in Nahj al-Balagha (Case Study: the Sermon of al-Qase'a)**

**Sudabe Muzaffari**

Assistant Professor at the Department of Arabic Language and Literature, Kharazmi University,  
Tehran, Iran

**Fateme Khoramian**

Ph.D. in Arabic Language and Literature, Kharazmi University, Tehran, Iran

### **Abstract**

Nahj al-Balagha's possession of the most beautiful expressive techniques has given it an extraordinary rhetorical appearance, as it is referred to as the brother of the Qur'an. The abundance of rhetorical devices in Nahj al-Balagha has led to its centrality as the best model of rhetoric among thinkers and speakers in the world. Among the rhetorical advantages of Nahj al-Balagheh is its abundant use of irony, which sometimes acts more directly than plainly and mixes the audience's mind with the words of the speaker. The use of irony is a novel and beautiful way in speech that represents the speaker's literary taste and imagination and challenges the audience's perception and imagination to find out the speaker's main intention. Based on the descriptive-analytical and statistical method, the present research aims to investigate the irony in the sermon of Qase'a and analyze its semantic load according to the context of the text and has reached the conclusion that the use of different types of irony in the Qase'a sermon according to the main purpose of the Imam (a.s.), it has been achieved with the help of intermediaries, and in some of them, due to the lack of means, the audience can easily reach the purpose of the Imam.

**Keywords:** Nahj al-Balagha, sermon of Qase'a, semantics, rhetoric, irony.

## The Semantic Function of the Word "Yad" and Its Derivatives in the Holy Quran (Case Study: Tafsir al-Mizan)

Mehrdad Aghaei

Associate Professor, Department of Arabic Language & Literature, University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran

Arezoo Hoseinpoor

Master of Arabic Language & Literature, University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran

### Abstract

Semantics is one of the new approaches in the field of linguistics that deals with the study and interpretation of words and the combination of words in specific terms and sentences. In fact, semantics is the key for opening the door of the text of the Word. This knowledge came into play in the mid-nineteenth century. Max Muller and Michelle Braille were among those who contributed significantly to this knowledge. One of the prominent aspects of the Holy Qur'an is its rhetoric, a beautiful and expressive speech that the word of God exemplifies. The graceful expression of the verses has given the Qur'an a special refreshing and beautiful interpretation of the Qur'an. The verses of the Qur'an are a collection of phrases and sentences that are themselves formed from smaller units called words, and each of these words has a hidden meaning in addition to its apparent meaning, which is one of the reasons for the Quran's wonder and miracle. The present article analyzes the semantic function of the word "Yad" (=hand) in the Quran using a descriptive-analytical method and has concluded that God has used various methods in the Holy Quran to express the verses so that human can understand his purpose better and more easily and they understand the meaning of the verses without ambiguity. According to this paper, the word "Yad" and its derivatives have been used in the Holy Quran in a variety of meanings such as sensation, blessing, power and monarchy, possession and ownership, and finally the limb.

**Keywords:** Holy Quran, the word "Yad", semantics, irony, real meaning, Tafsir al-Mizan.

# Two Quarterly Journal of

# Islamic Literary Studies

Vol.1, No.2, Spring & Summer 2022

<b>Wording and Syntactic Calque in Old Translations of the Quran (Comparison of Kashf al-Asrar and Rawz al-Jinan).....</b>	<b>1</b>
Ali Asghar Shahbazi	
<b>The Aesthetics of Quranic Intertextuality in Ayman al-Atoum's Novel "Oh My Two Fellow Prisoners" (A Semiotic Approach to the Title Threshold).....</b>	<b>19</b>
Shahira Barbari, So'ad Tawil	
<b>The Ornament of Symmetry in the Last Five Chapters of the Holy Quran.....</b>	<b>45</b>
Hasan Sarbaz, Sargol Weisi	
<b>Communicative and Pragmatic Strategy in Quranic Stories, Case Study: Surah Yusuf.....</b>	<b>63</b>
Khadidja Merat	
<b>Ungrammatical Structures and Their Semantic Purposes in the Holy Qur'an.....</b>	<b>83</b>
Mabruka Elbuaiishi	
<b>Abu Ali Farsi's Efficacy on Jurjani's Theory of "Nazm" from the Aspects of Grammar, Language and Context.....</b>	<b>103</b>
Sajjad Arabi, Sayyed Heidar Far' Shirazi	
<b>Intertextuality of the Holy Quran in the Novel Ro'ous al-Shayatin by Ayman al-Atoum.....</b>	<b>125</b>
Mohammad Reza Azizipour, Marthad Naderi	
<b>Dynamic of Semantic Deviation in the Holy Quran, between Usage and Depth of Signification.....</b>	<b>143</b>
El-Sayed Mohamed Salem el-Awadi, Ragab Ibrahim Ahmad Awad	
<b>The Usage of Scopus Theory to the Qualitative Assessment of Ali Maleki's Translation of the Holy Quran (Case Study: Surah al-Muddaththir).....</b>	<b>163</b>
Ali Afzali, Latife Shahbazi	
<b>The Semantics of the Word "Azab" and Its Combinations in the Holy Quran Based on Syntagmatic Relations.....</b>	<b>187</b>
Hosein Mohtadi, Noushafarin Morseli	
<b>Semantics of Irony in Nahj al-Balaghah, Case Study Sermon of al-Qase'a... Sudabe Muzaffari, Fateme Khoramian</b>	<b>209</b>
<b>The Semantic Function of the Word "Yad" and Its Derivatives in the Holy Quran (Case Study: Tafsir al-Mizan).....</b>	<b>229</b>
Mehrdad Aghaei, Arezoo Hoseinpoor	
<b>English Abstracts.....</b>	<b>245</b>