

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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، تفهیم 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 نثر 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 لزوما منعکس کننده نظارت مجموعه دست اندرکاران 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.



دو فصلنامه مطالعات ادب اسلامی

صاحب امتیاز: دانشگاه کردستان

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

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

جانشین سرربییر: 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 تحریریة نشریة بر اساس ترتیب الفبایی

بین المللی:	داخلی:
أمیر رفیق عولا محمود المصیفی (أستاذ بجامعة سوران، إقليم کردستان العراق) دلدار غفور حمد أمین (أستاذ بجامعة صلاح الدین، إقليم کردستان العراق) سعاد بسناسی (استاذة بجامعة وهران ۱ أحمد بن بلة، الجزائر) السید محمد سالم العوضی (أستاذ بجامعة مینسوتا، آمریکا) عاصم شحادة صالح علي (أستاذ بالجامعة الإسلامية العالمية، كوالالمبور، مالیزیا) مصطفی محمد رزق السواحلی (أستاذ بجامعة سلطان شریف علي، بروناي دار السلام)	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 علی آذرشب (استاد دانشگاه تهران) مرتضی قائمی (استاد دانشگاه بوعلی سینا همدان) وحید سبزیان پور (استاد دانشگاه رازی کرمانشاه)
تلفن تماس: ۰۸۷۳۳۶۶۴۶۰۰ (داخلی ۲۲۱۲) واتسآپ: ۰۹۱۸۸۷۷۴۵۲۱ رایانامه: jilr@uok.ac.ir وبگاه: https://jilr.uok.ac.ir	ویراستار علمی: شرافت کریمی ویراستار فنی: جمیل جعفری ویراستار انگلیسی: جمیل جعفری صفحه آرا: جمیل جعفری

نشانی نشریة:

سنندج، خیابان 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/ نویسندگان 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 مسأله، سؤالات تحقیق و پیشینه)؛
چارچوب نظری؛
متن اصلی؛
نتیجه‌گیری؛
فهرست منابع.
۵. لازم است کلیه موارد قید شده در فایل راهنمای نویسندگان، 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 نباید از ۲۲ صفحه یا از ۷۰۰۰ کلمه بیشتر باشد.
۸. مقاله باید منحصرا از طریق وبگاه اختصاصی مجله به نشانی: <https://jilr.uok.ac.ir> ارسال شود.

راهنمای نویسندگان

۱. نوع و اندازه خط در مقالات فارسی، B Nazanin 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 املا 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 مابعد، ویرگول، ویرگول نقطه و ...) لازم است.
۶. فایل اصلی مقاله، بدون ذکر نام نویسنده (نویسندگان) آورده می‌شود و مشخصات کامل نویسنده (نویسندگان) با ذکر وابستگی دانشگاهی، رایانامه، نشانی و شماره همراه، در فایل دیگری قید می‌شود.
۷. چکیده در حداکثر ۲۵۰ کلمه آورده می‌شود که شامل خلاصه‌ای از بیان مسأله، اهداف، روش تحقیق، و نتایج است.
۸. تعداد واژگان کلیدی، حداکثر ۷ واژه است.
۹. اگر بند (پاراگراف)، بلافاصله به دنبال عنوان بیاید، 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 یکدیگر، بر خلاف رویه پیشین، دیگر لازم نیست از نظام شماره گذاری استفاده شود:

مقدمه

بیان مسأله

سوالات تحقیق

پیشینه تحقیق

چارچوب نظری

تحلیل

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 پیروی می‌شود:
(نام خانوادگی، سال چاپ: شماره جلد/ شماره صفحه) = (ضیف، ۱۹۸۲: ۲/۲۵۱)
(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، ۱۳۸۴ش: ۲۷)
در صورتی که مؤلفین بیش از ۲ نفر باشند: (نام خانوادگی نفر اول و همکاران، سال چاپ: شماره صفحه) = (رحمانی و همکاران، ۱۴۰۲ق: ۴۷)
۳. آیات قرآنی داخل پرانتز ویژه نگارش آیات ﴿﴾ آورده می‌شوند و ارجاع به آن‌ها چنین نوشته می‌شود: (بقره/ ۱۴۵).
۴. اقتباس بیش از ۴۰ واژه، با فونتی کوچک‌تر از متن اصلی (۱۱ در متن فارسی و ۱۳ در متن عربی) نوشته شده و در بند (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، هیچ‌گاه از عقل که محرک نامتحرک است، نتوانست پا را فراتر گذارد؛ زیرا با کشف آن، نهایی‌ترین علل چگونگی طبیعت مکشوف گشته و تبیین صیوروت و تبدل موجودات طبیعی به یکدیگر، ممکن می‌گردد (برنجکار، ۱۳۷۴ش: 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، تلویحاً در مثال‌های زیر، بیان شده است:

۱. مقاله

۱-۱. یک مؤلف:

حمیدی، علی. (۲۰۲۰). أثر علم الدلالة فی تفسیر القرآن الکریم. *دراسات الأدب الإسلامی*، (۲)، ۲۰-۳۸.

۲-۱. دو مؤلف:

حمیدی، علی، و احمدی، حسن. (۲۰۲۰). أثر علم الدلالة فی تفسیر القرآن الکریم. *دراسات الأدب الإسلامی*، (۲) ۱، ۳۸-۲۰.

۳-۱. سه مؤلف:

حمیدی، علی، احمدی، حسن، و باقری، سعید. (۲۰۲۰). أثر علم الدلالة فی تفسیر القرآن الکریم. *دراسات الأدب الإسلامی*، (۲) ۱، ۳۸-۲۰.

۴-۱. بیش از سه مؤلف (تا ۲۰ مؤلف قابل ذکر است و بیش از این عدد قید و دیگران ذکر می‌شود):
حمیدی، علی، احمدی، حسن، باقری، سعید، و قادری، حامد. (۲۰۲۰). أثر علم الدلالة فی تفسیر القرآن الکریم. *دراسات الأدب الإسلامی*، (۲) ۱، ۳۸-۲۰.

۲. کتاب

۱-۲. یک مؤلف:

حمیدی، علی. (۱۹۷۲). *علم البلاغة من منظور الدراسات المعاصرة* (الطبعة السادسة). (علی یونسی، مترجم) بیروت: دار الفکر.

۲-۲. دو مؤلف:

حمیدی، علی، و احمدی، حسن. (۱۹۷۲). *علم البلاغة من منظور الدراسات المعاصرة* (الطبعة السادسة). (علی یونسی، مترجم) بیروت: دار الفکر.

۳-۲. سه مؤلف:

حمیدی، علی، احمدی، حسن، و باقری، سعید. (۱۹۷۲). *علم البلاغة من منظور الدراسات المعاصرة* (الطبعة السادسة). (علی یونسی، مترجم) بیروت: دار الفکر.

۴-۲. بیش از سه مؤلف (تا ۲۰ مؤلف):

حمیدی، علی، احمدی، حسن، باقری، سعید، و قادری، حامد. (۲۰۲۰). *علم البلاغة من منظور الدراسات المعاصرة* (الطبعة السادسة). (علی یونسی، مترجم) بیروت: دار الفکر.

۳. پایان نامه

صداقت، سالم. (۲۰۱۴). *التنصاف الديني في شعر أبي العتاهية* (رسالة ماجستير). جامعة كردستان، سنج. کرمی، جمال. (۲۰۲). *الشخصية وأثرها في التماسك النصي في رواية المستنقع لحننا مینه* (أطروحة دكتوراه). جامعة طهران، طهران.

۴. سایت اینترنتی

نام خانوادگی، نام. (سال، ماه روز). *عنوان صفحه*. بازآوری از سایت [ذکر آدرس سایت] اسدی، محمد باقر. (۱۴۰۰ش، دی ۲۵). *آموزش ساده صرف فعل ماضی و مضارع در عربی با ضمائر*. بازآوری از سایت عربی برای همه: <http://arabiforall.com/post/560/>

راهنمای فونت

البحوث العربية		مقالات فارسی	
Traditional Arabic 16 Bold	العنوان	B Nazanin 14 Bold	عنوان فارسی
Traditional Arabic 14 Bold	كلمة "الملخص" و عبارة "الكلمات المفتاحية"	B Nazanin 12 Bold	واژه "چكیده" و واژه "کلیدواژه‌ها"
Traditional Arabic 12	نص الملخص والكلمات المفتاحية	B Nazanin 10	متن چكیده فارسی و کلیدواژه‌ها
-----	-----	Times New Roman 13 Bold	عنوان انگلیسی
-----	-----	Times New Roman 11 Bold	واژه "Abstract" و واژه "Keywords"
-----	-----	Times New Roman 11	متن چكیده انگلیسی و کلیدواژه‌ها
Traditional Arabic 14	نص المقال	B Nazanin 12	متن مقاله فارسی
-----	-----	Times New Roman 11	عبارات انگلیسی در مقاله
Traditional Arabic 13 Bold	النصوص المنقولة (آیات القرآن، أبيات الشعر)	Traditional Arabic 13 Bold	عبارات عربی در مقاله
Traditional Arabic 14 Bold	عناوين المستوى الأول أو ما دونه	B Nazanin 12 Bold	تیتريهای سطح اول و بیشتر
Traditional Arabic 13	المراجع العربية	B Nazanin 11	منابع و مأخذ فارسی
-----	-----	Times New Roman 10	منابع و مأخذ لاتین
Traditional Arabic 12	الإحالات الداخلة نصية	B Nazanin 10	ارجاعات درون متنی فارسی
-----	-----	Times New Roman 9	ارجاعات درون متنی لاتین

فهرست مطالب

صفحه

عنوان

- ۱ واژه‌گزینی و گرده‌برداری دستوری در ترجمه‌های کهن قرآن (مقایسه کشف الاسرار و روض الجنان)
علی اصغر شهبازی (استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه بین المللی امام خمینی، قزوین، ایران)
- ۱۹ جمالیات التناص القرآنی فی رواية "یا صاحبی السجن" لأیمن العتوم (مقاربة سیمائیة لعتبة العنوان)
شهیره بریاری (قسم الآداب واللغة العربية، كلية الآداب واللغات، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر)
سعاد طویل (قسم الآداب واللغة العربية، كلية الآداب واللغات، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر)
- ۴۵ آرایه مراعات نظیر در پنج جزء آخر قرآن کریم
حسن سرباز (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران)
سرگل ویسی (کارشناس ارشد دانشگاه کردستان، سنندج، ایران)
- ۶۳ الاستراتیجیة التواصیة والتداولیة فی القصص القرآنی؛ سورة یوسف أنموذجا
خدیجه مرات (قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة محمد لمین دباغین، سطیف ۲، الجزائر)
- ۸۳ التراکیب العدولیة ومقاصدها الدلالیة فی القرآن الکریم
مروهة الهاشمی علی البوعیثی (الأستاذ المساعد بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية التربية، جامعة طرابلس، ليبيا)
- ۱۰۳ تأثیر ابو علی فارسی بر نظریه «نظم» جرجانی از جنبه‌های نحوی، لغوی و بابت کلام
سجاد عربی (دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران)
سید حیدر فرع شیرازی (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران)
- ۱۲۵ تجلی قرآن در رمان «رؤوس الشیاطین» اثر ایمن العتوم
محمد رضا عزیزی پور (استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران)
مرثد نادری (کارشناس ارشد زبان و ادبیات عربی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران)
- ۱۴۳ دینامیة الانزیاح الدلالی فی القرآن الکریم بین إلف الاستعمال وعمق الدلالة
السید محمّد سالم العوضی (أستاذ مشارك بكلية اللغات والاتصال بجامعة زین العابدین، ترینجانو، مالیزیا)
رجب إبراهیم أحمد عوض (أستاذ مساعد بكلية اللغة العربية بجامعة السلطان عبدالحلیم معظم شاه الإسلامیة العالمیة، مالیزیا)
- ۱۶۳ کاربرد نظریه اسکویوس در ارزیابی کیفی ترجمه علی ملکی از قرآن کریم؛ مورد مطالعه سوره المدثر
علی افضلی (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه تهران، تهران، ایران)
لطیفه شهبازی (کارشناس ارشد مطالعات ترجمه، دانشگاه تهران، تهران، ایران)
- ۱۸۷ معناشناسی واژه عذاب و ترکیب‌های اضافی آن در قرآن کریم با تأکید بر رابطه هم‌نشینی
حسین مهتدی (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)
- ۲۰۹ معناشناسی اسلوب کنایه در نهج البلاغه (مطالعه موردی خطبه قاصعه)
معناشناسی اسلوب کنایه در نهج البلاغه (مطالعه موردی خطبه قاصعه)
۲۰۹

سودابه مظفری (استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران)
فاطمه خرمیان (دکترای زبان و ادبیات عربی دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران)

- کارکرد 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)
- چکیده‌های انگلیسی..... ۲۴۵

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

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

DOI: [10.34785/j022.2022.009](https://doi.org/10.34785/j022.2022.009)



تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۶

تاریخ الوصول: ۲۰۲۱/۰۴/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۲۹

صفحات: ۱-۱۸

تاریخ القبول: ۲۰۲۱/۰۶/۱۹

چکیده

برگردان‌های کهن فارسی از آیات شریف قرآن کریم در زمره ذخائر ارزشمند ادب فارسی است. کشف الاسرار میبیدی 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. میبیدی 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 پربار 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 مسأله واژه‌گزینی و گرده‌برداری‌های نحوی در این دو ترجمه می‌پردازیم. پدیده‌ای که در میان ترجمه‌های کهن، به دلیل التزام قابل توجه مترجمان 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 مسأله در نزد میبیدی بسیار کم‌رنگ‌تر از صاحب روض الجنان است؛ از همین روست که ترجمه آیات در بخش نخست (النوبة الأولى) کشف الاسرار بسیار روان‌تر از روض الجنان جلوه می‌کند. در واژه‌گزینی نیز ترجیح میبیدی بر کاربرد واژه‌های فارسی تبار و بومی است، چنان‌که افزوده‌های تفسیری و ذکر مرادفها، در روانی نثر ترجمه وی نقشی برجسته ایفا نموده و جمله‌بندی و خصوصیات نحوی وی را به ساختار فارسی نزدیک‌تر ساخته است.

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

اختیار المعادل والافتراض اللغوی فی الترجمات القديمة للقرآن الکریم (مقارنة کشف الأسرار وروض الجنان نموذجاً)

الملخص

إنّ الترجمات القرآنية القديمة إضافة إلى قيمتها التاريخية، لها أهمية فائقة من الجهة الأدبية واللغوية. ولعلّها هي أولى الترجمات التي ظهرت في تاريخ الترجمة الفارسية. وصلت إلينا ذخائر ثمينة من المفردات والمصطلحات الفارسية عبرها وصانت نفسها من يد الفناء والزوال. كانت معظم الترجمات القديمة تعوّل على النص القرآني وتراعى نظم الأصل وترتيبه وتنقل المعنى اللغوي للمفردات. فترجمة القدماء كانت موجّهة في الأساس نحو اللغة المصدر، وضعوا معادلات فارسية تحت العبارات القرآنية واقتدوا بصياغتها ونحو نحوها. ومن بين هذه الترجمات الهامة كشف الأسرار للمبيدي وروض الجنان لأبي الفتح الرازي، يعود تاريخهما إلى القرن السادس الهجري، يفصل بينهما عقد من الزمان. في المقال هذا، نحاول أن نركز على عدد من آيات القرآن الكريم للكشف عن كيفية اختيار الكلمات وظاهرة الافتراض اللغوي. تشير نتائج هذه الدراسة إلى أن اتباع أسلوب الآيات القرآنية والاهتمام بالبنية العربية للآيات أمر ملحوظ لدى المترجمين. لكن هذه المسألة أقل أهمية عند المبيدي. فترجمته تعدّ دقيقة لغوياً وذات المعادلات الفارسية الواضحة إضافة إلى كونها مفعمة بجمال الألفاظ والعبارات. فالناظر في النوبة الأولى التي اختصت بترجمة الآي القرآنية يدرك أن المبيدي حدو نقلة الترجمة الرسمية (أي ترجمة الطبري) إذ اختصّ جلّ اهتمامه بذكر المعنى اللغوي للمفردات والإتيان بنظيراتها الفارسية.

الكلمات المفتاحية: ترجمة الآي القرآنية، الإبداع اللغوي، الافتراض، كشف الأسرار، روض الجنان.

۱- مقدمه

بی‌گمان یکی از جلوه‌های آیات آسمانی که رائج‌های 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 زبردستی خود را بی‌نیاز از این گنجینه‌ی پربها نمی‌داند و در واقع، تک‌واژه‌ها و تعبیر 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 علما و شیوخ ماوراءالنهر 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 آهنکین، ترجمه و تفسیر قرآن پاک، ترجمه و تفسیر سوراآبادی، تاج‌الترجم اسفراینی، در سده‌های پنجم و ششم پدیدار می‌گردند، 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 سلفی‌گری، 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 مهم ایفا نموده است، تفسیر کشف الأسرار میبیدی و *روض الجنان ابوالفتوح رازی* است که تاریخ تألیف هر دو، به فاصله‌ی یک دهه از یک‌دیگر، به سده ششم هجری برمی‌گردد. میبیدی در سال ۵۲۰ هجری، و ابوالفتوح نیز به گمان غالب در اواسط این سده؛ یعنی در میان سال‌های ۵۱۰ ق و ۵۵۶ ق، به تألیف این اثر پرداخته است (بهار، ۱۳۴۹: ۳۹۲/۲). نثر نسبتاً روان و دقت ادبی این دو اثر ارزشمند، آن‌ها را از آثار پیشین خود متمایز ساخته و در بخش تفسیر نیز میراثی پررنگ از مسائل فقهی، عرفانی و حدیثی، به یادگار گذاشته‌اند. افزون بر آن، آثاری از این دست، در تحول جریان نثر فارسی نقشی مهم ایفا نموده‌اند، دکتر ذبیح‌الله صفا در این زمینه می‌نویسد: «نثر 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 نثر متکلف 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* تألیف عسکر حقوقی، و *لطایفی از قرآن کریم* (برگزیده از کشف *الأسرار و عدۀ الأبرار*) از محمد مهدی رکنی، اشاره کرد که هر یک تألیفاتی 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 روشمند 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)، و غیره، 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 مسأله 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 مسأله ابداع واژگان و گرده‌برداری 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، امکان‌پذیر نیست، به مطالعه و بررسی ترجمه‌گزیده‌هایی از آیات، اکتفا گردید تا به پاره‌ای از اصول و سبک زبانی دو ترجمه و تفاوت‌های آن دو دست یازیم.

۳- مسأله واژه‌گزینی^۱ در ترجمه‌های کهن قرآن

اهمیت عمده 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 دقتی خاص همراه بود. این شیوه کار مترجمان قدیم، مسأله توانمندی دستگاه نظامند 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 فرجام‌شناسی از منابع کهنی که در اختیار داشتند، بهره گرفتند» (آذرنوش، ۱۳۷۵: ۴۲) و فرهنگی از کلمات اصیل را ارائه نمودند.

هر محققى که متن ترجمه آیات را در این دو تفسیر خواندنی دنبال نماید با گنجینه‌ای از برابرنهاده‌های ناب و اصیل فارسی در برابر واژگان و تعبیر عربی روبه‌رو می‌شود که در برگردان آیات چشم‌نوازی می‌کنند؛ از همین‌روست که این آثار نثر دینی را به شکوه خود در زبان فارسی رساندند. 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 نثر کشف/الاسرار بر خلاف *روض الجنان* به دلیل ذوق ادبی صاحب آن، به سبک و سیاق نثر روان فارسی نزدیک‌تر است؛ «زیرا نثر این کتاب در حال گذر از نثر 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 گواراترین سرچشمه‌های زبان فارسی سیراب شده و به تأیید بزرگ‌ترین دانشمندان و فقیهان خراسان مؤید گردیده است و لاجرم برای هر مترجم دلگرمی و پشتوانه بی‌مانند بوده است» (آذرنوش، ۱۳۵۷: ۲۰۸).

با مطالعه برابرنهاده‌ها در دو ترجمه میبیدی و ابوالفتوح، به نظر می‌رسد برابریابی فارسی در تفسیر کشف/الاسرار 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 آیه 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 احاطه وی بر زبان فارسی است (سلماسی‌زاده، ۱۳۶۹: ۱۰۰).

۱. wordage

واژگانی چون: سفیه (جن/ ۴): نابخرد نابکار؛ قاسطون (جن/ ۱۴): کژراهان؛ مشرکین (بینه/ ۶): انباز گیران؛ جِنَّةً (ناس/ ۶): پریان؛ کافرون (کافرون/ ۱): ناگرویدگان؛ شاکر (مدثر/ ۳): سپاس‌دار؛ اَنِيَّةً مِنْ فِضَّةٍ (انسان/ ۱۵): پیرایه‌های سیمین؛ قواریر(انسان/ ۱۶): آبگینه؛ جنات (نبأ/ ۱۶): میوه‌ستان، یتقدّم (مدثر/ ۴۰): پای پیش نهد؛ یتأخّر (مدثر/ ۴۰): پای با پس نهد. ایرانیان به واسطه ترجمه‌های فارسی قرآن آشنایی گسترده‌ای 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:

﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظًا لَفُضِّبَ الْقَلْبُ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ (آل عمران/ ۱۵۹)

ابوالفتوح: و اگر می‌شدی درشت‌خو سخت‌دل پراکنده می‌شدند از حوالی تو پس درگذر. میبیدی: و اگر تو درشت بودی سبتر دل بی‌رحمت، باز پراکندندی از گرد بر گرد تو، (و حلقه صحبت تو شکسته گشتی).

﴿وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا﴾ (نبأ/ ۴۰)

ابوالفتوح: گوید ناگرویده، کاشک من بودمی خاک. میبیدی: گوید و ناگرویده گوید: کاشک من خاک بودمی، کاشک من خاک گشتمی. ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ (مؤمنون/ ۶) ابوالفتوح: آلا بر زانشان یا آنچه دارند دستهایشان که ایشان را ملامت نبود. میبیدی: مگر بر جفتان خویش، یا بر بردگان خویش، که ایشان که زنان دارند یا کنیزکان نکوهیده نیستند.

﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْتَهُ وَاقْطَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ﴾

میبیدی: ... چون بدیدند او را، بزرگ آمد ایشان را جمال او [و شگفت آمد ایشان را آن دیدار او]، و دستها بیچیدند، 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 میبیدی 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.

۱-۳- جلوه‌های زبانی محدوده جغرافیایی در برگردان آیات

نکته‌ای که با خوانش این د و ترجمه، به روشنی دریافت می‌شود، نمایش ویژگی‌های زبانی کهن 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 ندانستدیمی» (ابوالفتوح 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» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۲۶/۲۰).
افزودن پیشوند «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 (ر.ک: بهار، ۱۳۴۹: ۳۹۲/۲). نمونه‌های زیر از آن جمله‌اند:

«حلال نباشد شما را که هاگیری از آن چه داده باشید زنان» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۷۱/۳).
و نیز در ترجمه آیه: ﴿وَقَالَ لَاتَّخَذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيْبًا مَّفْرُوضًا﴾ (نساء/۱۱۸)، «و گفت، یعنی شیطان: هاگیرم از بندگان نصیبی مقدر مقطاع» (همان، ۱۲۲/۶).
«تمایل که هاگردیدی از غار ایشان به جانب دست راست» (همان، ۳۳۱/۱۲).

خصوصیات زبانی روزگار میبیدی 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» (خانری، ۱۳۶۵: ۳۰۴/۲). ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ﴾ (بقره/۱۳) میبیدی: «آگاه بید بدرستی که ایشان نازیرکان و سبکسارانند» و در جای دیگر: «آگاه بید و بدانید که بی‌خردان و سفیهان ایشانند» (میبیدی، ۱۳۷۱: ۷۵/۱-۷۹). و در ترجمه آیه: ﴿تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (بقره/۸۵)، «یکدیگر را یار و هم پشت می‌بید بر رنج نمودن مظلومان، بزه کاری و افزون جویی» (میبیدی، 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 (خانری، ۱۳۶۵: ۲۸۶/۳)، برای نمونه:

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

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

میبیدی: «گفت هیچ بشما نبوشند چون خوانید» (میبیدی، ۱۱۴/۷).

﴿قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ عَلَيَّ الْقِتَالِ﴾ (بقره/۲۴۶)، «گفت شما هیچ بر آنید؟ اگر بر شما

نویسند غزا کردن و شما را بآن فرمایند» (میبیدی، ۱۳۷۱: ۶۵۷/۱). ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ﴾

(انعام/۱۴۸)، «گوی بنزدیک شما هیچ معلومی و نامه‌ای از الله و حجتی هست» (میبیدی، ۱۳۷۱: ۵۰۶/۳)، و در برخی موارد نیز «هرگز» معادل استفهام ذکر گشته است: ﴿هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا﴾ (زمر/۲۹) «هرگز یکسان باشند هر دو در صفت؟» (میبیدی، ۴۰۲/۸).

۲-۳- واژه‌های عربی تبار در برگردان آیات (وام‌واژه‌ها)

پدیده وام‌گیری واژگانی دیگر مسأله مهمی است که بررسی آن در ترجمه‌های دیرین قرآن از اهمیت به سزایی 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 ۴ یا 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 هر چند 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 در بردارنده 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»، «جابت 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.

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

﴿فَمَهَلِ الْكَافِرِينَ أَنَّهُمْ رُؤُودًا﴾ (طارق/۱۶ و ۱۷)

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

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

﴿وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾ (قلم/۹)

میبیدی: دوست می‌دارند که تو فرا ایشان گرای بیجیزی، تا فرا تو گرایند.

ابوالفتوح: ایشان می‌خواهند که تو چون باشی مداهنه کنی تا ایشان مداهنه کنند.

﴿فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (یوسف/۳۴)

ابوالفتوح: اجابت کرد او را خدایش، بگردانید از او کید ایشان که او شنوا و داناست
میبدی: پاسخ کرد او را خداوند او، بگردانید از او کوشش بد ایشان، که اوست آن شنوای دانا.
﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتَكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَ هَذَا حَرَامٌ لِيَتَفَرَّوْا عَلَى اللَّهِ الْكُذِبُ﴾
(نحل/۱۱۶)

ابوالفتوح: مگویی آن را که وصف می‌کند زبانهای شما دروغ، این حلال است و این حرام است تا
فرو بافی بر خدای دروغ، که آنان که فرو می‌بافند.
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- مسأله گرتهدرادی^۱ در ترجمه‌های کهن

گرتهدرادی پدیده زبانی میان ابداع و وام‌گیری است. مسأله‌ای 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
chemin de fer فرانسوی یا مغزشویی که عینا ترجمه از brain washing انگلیسی است (نجفی،
۱۳۹۱: ۱۰). گرتهدرادی از قرن پنج هجری میان مترجم‌ها و نویسندگان ایرانی بسیار رواج یافت.
این در حالی است که هرچه به زمان جلوتر می‌رویم تعداد گرتها بیشتر می‌شود. سپس اندک
اندک در ذهن افراد جای می‌گیرد و مردم ناخودآگاه آن‌ها را در گفته‌ها و نوشته‌ها به کار می‌برند.
وی اشاره می‌کند که می‌توان صدها پاره گفته و ترکیب فارسی را یافت که از ترکیب واژه‌های
عربی گرتهدرادی شده‌اند. احتمال دارد، ترکیب‌های «ای کاش، ای دریغ، وگر نه، بنابراین، شکایت
برداشتن و موارد مشابه» به ترتیب پاره گفته‌هایی عربی «یا لیت، واحسرتاه، والا، بناء علی هذا، رفع
الشکوی» تقلید شده باشند. به باور برخی از زبان‌شناسان هم قرض‌گیری و هم گرتهدرادی، اغلب به
صورت کامل در زبان مقصد تلفیق می‌شود، هر چند گاهی با برخی تغییرات معنایی روبه‌رو هستند
که این امر می‌تواند آنها را به واژه‌های هم‌ریشه غیر واقعی تبدیل کند (آذرنوش، ۱۳۷۵: ۴۶).

۴-۱- گرتهدرادی از ساختار آیات

یکی از ویژگی‌های بارز این دو ترجمه تأثیرپذیری از دستور عربی، و گرتهدرادی ساختاری از متن
قرآن است، پدیده‌ای که در میان ترجمه‌های کهن، به دلیل التزام قابل توجه مترجمان به متن
مبدأ، تا حدودی مرسوم و متداول بوده است. این مسئله که تا حد بسیاری از امانت‌داری علمای

۱. معادل calque در فرانسه و loanshift در انگلیسی.

پیشین پرده بر می‌دارد در پای‌گذاری و تحکیم روش ترجمه واژه به واژه مؤثر بود. مسأله‌ای که به اعتقاد برخی آثار سلبی و ناخوشایندی بر نثر فارسی با خود به همراه داشته است؛ به تعبیر دیگر این شیوه که نخستین روش در این ترجمه‌ها بود، سبب شد که «بسیاری از مترجمان عبارات فارسی خود را در قالب جملات عربی درآوردند. بسیاری از خوانندگان آن آثار به همان ساختارهای نامأنوس با زبان فارسی خو گرفتند و آن‌ها را فارسی انگاشتند. این شیوه به ترجمه‌های غیرقرآنی هم راه یافت و به‌صورت پدیده زبان‌شناختی شگفتی درآمد که جلوه آن به‌کار رفتن انبوهی از واژه-ها، اصطلاحات، ترکیبات و جملات عربی و گرده‌برداری گسترده از زبان عربی در زبان فارسی بود (آذرنوش، ۱۳۸۹: ۱۴). نمونه‌های برجسته این اثرپذیری را در عناوین زیر به فراوانی می‌توان ملاحظه کرد، هر یک از این عناوین با بیان مثالی تبیین می‌گردد:

۱-۱-۴- 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:

﴿وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا﴾ (کهف/۹۹)

میبدی: «و ایشان را با هم آریم بعرضه با هم آوردنی»

ابوالفتوح رازی: «و رها کنیم بعضی را آن روز موج می‌زنند در بهری و بدمند در صور، گرد آریم

ایشان را گرد آوردنی»

﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زُلْزَالَهَا﴾ (زلزال / ۱)

میبدی: «آن گه که بجنابند زمین را بجنابیدن آن»

ابوالفتوح: «چون بجنابند زمین جنابیدنش»

﴿أَنَا صَبِيْنَا الْمَاءِ صَبِيًّا﴾ (عس/ ۲۵)

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

ابوالفتوح: «ما بریختیم 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 سرباز زده و جملاتی در ساختار و اسلوب فارسی بیان می‌کند: ﴿وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَذُلَّتْ أَطْوْفُهَا تَدْلِيًّا﴾ (انسان/ ۱۴)، ابوالفتوح: «مسخر گردانند میوه او را

«مسخر [گردانیدنی]، میبیدی: «نزدیک بایشان سایه‌های آن و چیدن میوه‌ها دست‌ها را نزدیک و آسان» و یا در این شاهد مثال: ﴿قَوَائِرٍ مِنْ فِضَّةٍ قَدَرُوها تَقْدِيرًا﴾ (انسان/ ۱۶)، ابوالفتوح: آنگینه از سیم انداخته باشد ایشان را انداختنی»، میبیدی: «آنگینه‌هایی که گویی سیم است بایست ایشان بر اندازه شراب راست کرده‌اند»

۲-۱-۴- ترکیب «أصبح+خبر»

این فعل ۲۸ بار در قرآن کریم کار برد داشته است که در غالب موارد به عنوان فعل کمکی و معادل «صار» (در معنای صیورت و دگرگونی) بوده است، در این‌گونه ساختارها این فعل دیگر هسته مرکزی جمله به شمار نمی‌آید، بلکه در کنار سایر عناصر جمله، مقصود و معنای دیگری افاده می‌کند. 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 می‌گیرد و عبارت‌هایی مانند «در روز شد»، «در روز آمد»، «بامداد کرد» و غیره در برگردان آن بیان می‌دارد. این در حالی است که در ترجمه میبیدی این فعل در غالب موارد با توجه به ساختار کلی آیات و با تکیه بر اجزای آیه معنای تام و معنای صیورت را افاده می‌کند؛ نمونه‌های زیر بیان‌گر این مسأله است:

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَأْوُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾ (ملک/ ۳۰)

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

میبیدی: «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 كَالصَّرِيمِ﴾ (قلم/ ۲۰)

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

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

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

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

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

ذکر این نکته ضروری است که در آیاتی چون ده و هجده سوره «قصص» این فعل در *روض*

الجنان در معنای اصلی خود (صیورت) ترجمه گشته است. ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا﴾

(قصص/ ۱۰)؛ ﴿فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خَائِفًا يَتَرَقَّبُ﴾ (قصص/ ۱۸)، «و گشت دل مادر موسی پرداخته»/ «پس

گشت در شهر مصر از کشتن ترسیده»، اما در تفسیر آیه ابوالفتوح معنای تام آن را بیان کرده است:

«در روز آمد دل مادر موسی، فارغا، پرداخته» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۰۳/۱۵)، «او در روز آمد، یعنی موسی - علیه السلام - در آن شهر خایف و اندیشه ناک» (همان، ۱۱۲/۱۵). این مطلب را در ترجمه «لا يزال» نیز شاهدیم (توبه/۱۱۰).

۳-۱-۴- ترکیب «کان + فعل مضارع»

این ترکیب در قرآن از بسامد بالایی برخوردار است، خود این فعل ۴۲۲ مرتبه در آیات کاربرد داشته است (عبدالباقی، 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. التزام دقیق به ترکیب آیات و ساخت واژگانی در ترجمه‌های کهن و وسواس در این موضوع، گاه آن‌ها را از ارائه ساختاری متناسب زبان مقصد باز داشته است این مسأله را در ترجمه فعل‌های کمکی و قیود به وضوح می‌توان ملاحظه نمود؛ برای نمونه:

﴿خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهُقُهُمْ ذِلَّةٌ وَقَدْ كَانُوا يُدْعُونَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ سَالِمُونَ﴾ (قلم/۴۳)

ابوالفتوح رازی: «ذلیل باشد چشم‌هاشان، باز پوشند ایشان را خواری و بودند که می‌خواندندشان با سجود و ایشان سلامت یافته بودند»
میبیدی: «و چون ایشان را با سجود خواند و ایشان با سلامت بودند و پشت‌ها نرم اجابت نکردند»

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

ابوالفتوح: «که او بود نگروده به خدای بزرگوار»

میبیدی: «او بنگرویده بود بآن خدای بزرگوار»

﴿ذَلِكَ الْيَوْمُ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ﴾ (معرج/۴۴)

ابوالفتوح: «آن است آن روز که بودند وعده کردگان»

میبیدی: «آن روز است که درین گیتی ایشان را وعده می‌دادند»

﴿وَأَنَّهُ كَانَ يَفُولُ سَفِيهًا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا﴾ (جن/۴)

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

میبیدی: «آن بیخرد نابکار گوی ما بر خدای می دروغ گفت.»

شایان ذکر است که میبیدی در برگردان غالب آیاتی که در خبر «کان» یکی از صفات جلاله حق تعالی ذکر گشته است (از قبیل: إن الله كان... / إنه كان... / كان الله...)، از قیودی مانند «همیشی»، «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 نظاره‌گریم. در نمونه‌های زیر این مسأله را به نیکی شاهدیم:

﴿وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (فتح/۷)

میبدی: «و خدای راست سپاه‌های آسمان و زمین، الله است آن توانای دانا همیشه»
ابوالفتوح رازی: «راست لشکرهای آسمانها و زمین، و بود خدای قوی و غالب»

﴿وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا رَحِيمًا﴾ (فتح/۱۴)

میبدی: «و الله آمرزگار است بخشاینده همیشه»
ابوالفتوح: «و بوده است خدای آمرزنده و بخشاینده»

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

ابوالفتوح: «خدای همیشه بزرگ بوده است»
میبدی: «که الله خداوندیست برتر و مهتر همیشه‌ای»

﴿وَاسْتَغْفِرِ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا رَحِيمًا﴾ (نساء/۱۰۶)

ابوالفتوح: «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 قُلْتُهُ 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.

ابوالفتوح: 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 الْقَمَرُ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ (یس/۳۹)

ابوالفتوح: «و ماه را بینداختیم خانه‌ها تا گشت چون سر شاخ دیرینه»
میبدی: «و ماه اندازه کردیم آن را در رفتن منزلها در شبانروز، تا آن گه که باز گردد، چون شاخ خرما بن یک ساله خشک» در این آیه شریفه «عاد» مفهوم صبرورت 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.» (میبیدی، ۴۸۲/۷)، که ترجمه ی «لَاتَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مَفْسِدِينَ» (عنکبوت/۳۶) و «بدکاران» 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: ﴿كَأَنَّمْ يَغْنَوْا فِيهَا أَلَا إِنَّ كُفْرًا كَفَرُوا رَهْمٌ أَلَا بُعْدًا لِّثَمُودَ﴾ (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، ۱۲۲/۳: ۱۳۶۵).

نمونه‌هایی از مطابقت صفت و موصوف:

﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وُلْدَانٌ مَّخْلُودُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنثُورًا﴾ (انسان/۱۹)

ابوالفتوح: «بر ایشان پسرانی جاودانی، چون بینی ایشان را، پنداری که مرواریدند پراکنده»
میبیدی: «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: ﴿سَأَلْتَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾ (ملک/۸)، میبیدی: «بپرسد ایشان را عذاب‌سازان دوزخ. نیامد بشما هیچ آگاه کننده؟ و ترساننده».

۴-۱-۶- 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 میبیدی گاه از الگوهای دعایی بهره می‌جوید و برگردان خود را با ترکیب دعایی عرضه می‌دارد؛ نمونه‌هایی را مورد توجه قرار می‌دهیم:

﴿فَلْيُعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ﴾ (قریش/۳)

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

ابوالفتوح رازی: «بپرستی خداوند این خانه را».

﴿خَتَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ (مطففین/۲۶)

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

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

﴿وَلْيُخَشِ الْدِّينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ﴾ (نساء/۹)

میبیدی: «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 (رکنی، ۱۳۹۱: ۲۰)، 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:

﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ﴾ (طارق/۵)

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

﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ﴾ (علق/۱۷)

میبیدی: «گوی یاران و قوم خویش خوان»

ابوالفتوح: «گوییم بخوان اهل مجمع خود را»

و آنچه در هر دو ترجمه دیده می‌شود آغاز نمودن این گونه جملات با مشتقات فعل «گفتن» است. به نظر می‌رسد هر آن را جای‌گزین فعل مقدری 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 شیواسازی و زیباسازی ترجمه نبوده است؛ بلکه در مسیر تفهیم 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 مترجمان 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 مترجمان در ترجمه، یافتن اعتماد به نفس بیشتر و توجه کردن به تناسب و توازی هر دو زبان مبدأ و مقصد (آذرنگ، ۱۳۹۴: ۱۰۶).

میبیدی را باید در افزودن کلمات و توجه به محذوفات قرآنی، در میان مترجمان و مفسران قدیمی پیشگام دانست، با بررسی ترجمه او افزوده‌های بسیاری برای روانی ترجمه‌اش می‌یابیم که این مسأله ترجمه وی را با دیگر ترجمه‌های پیشین یا هم عصر او متمایز می‌سازد. صاحب کشف الاسرار با ذکر افزوده‌های تفسیری، مترادفات و گاه تقدیرات برای محذوفات قرآنی، در بسیاری از موارد نثر 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 لَ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾ (کهف/۴۹)

میبیدی: «و گویند ای وای بر ما، نفرینا بر ما، چیست این نامه را، چه حالست 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)

میبیدی: «اللّه دوست ندارد ازین هر خرامنده‌ای خرامان، لافزنی خویشتن‌ستایی»

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 الاسرار است که هر دو نقطه اعتلای ترجمه و تفسیرنگاری قرآن کریم است. بررسی و مقایسه ترجمه مستقل آیات در این دو تفسیر نشان می‌دهد، علی‌رغم 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 معادل‌یابی‌ها 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 میبیدی کم‌رنگ‌تر از صاحب *روض الجنان* است؛ از همین روست که نثر میبیدی در بسیاری از موارد طبیعی و گوارتر از *روض الجنان* جلوه می‌کند، این مسأله را در برخی ترکیب‌ها و ساختارهای قرآن چون برگردان فعل‌های کمکی، به اثبات رساندیم. همچنین بهره‌گیری میبیدی از افزودن‌های 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 مآخذ

قرآن کریم

- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- آذرنگ، عبدالحسین. (۱۳۹۴). *تاریخ ترجمه در ایران: از دوران باستان تا پایان عصر قاجار*. تهران: ققنوس.
- آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۷۵). *تاریخ ترجمه از عربی به فارسی (از آغاز تا عصر صفوی)*. تهران: سروش.
- آذرنوش، آذرتاش، رحمتی، محمد کاظم، و هاشمی، احمد. (۱۳۸۹). *ترجمه قرآن: مبانی نظری و سیر تاریخی*. تهران: نشر کتاب مرجع.
- باباسلار، اصغر. (۱۳۸۷). تأثیر عرفان بر تفاسیر قرآن بر اساس دو تفسیر *روض الجنان* و *کشف الاسرار*. *مطالعات عرفانی*، ۱۷(۱)، ۵-۲۴.
- بهار، محمدتقی. (۱۳۴۹). *سیک‌شناسی (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 عده‌الابرار (چاپ پنجم)*. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- رکنی، محمد مهدی. (۱۳۹۱). *برگزیده کشف الاسرار و عده‌الابرار (چاپ دهم)*. تهران: سمت.
- رواقی، علی. (۱۳۸۶). *ترجمه قرآن کریم برپایه متون کهن. گزارش میراث*، ۲(۱۳-۱۴)، ۵-۲۰.
- سلمانی‌زاده، جواد. (۱۳۶۹). *تاریخ ترجمه قرآن در جهان*. تهران: امیرکبیر.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۹۲). *تاریخ ادبیات در ایران*. تهران: انتشارات فردوس.
- عبدالباقی، محمدفؤاد. (۱۳۶۴). *المعجم المفهرس لألفاظ 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). *میبیدی و تفسیر کشف الاسرار*. تهران: خانه کتاب.
- میبیدی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عده‌الابرار*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ناتل خانلری، پرویز. (۱۳۶۵). *تاریخ زبان فارسی*. ج ۲. تهران: نشر نو.
- نجفی، ابوالحسن. (۱۳۹۱). *غلط‌نویسیم (فرهنگ دشواری‌های زبان فارسی)*. تهران: نشر دانشگاهی.

جماليات التناص القرآني في رواية "يا صاحبي السجن" لأيمن العتوم

(مقاربة سيميائية لعتبة العنوان)

شهرية برباري^۱ (قسم الآداب واللغة العربية، كلية الآداب واللغات، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر)
سعاد طويل (قسم الآداب واللغة العربية، كلية الآداب واللغات، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر)

DOI: [10.34785/J022.2022.020](https://doi.org/10.34785/J022.2022.020)

تاريخ الوصول: ۲۰۲۱/۰۴/۱۶

تاريخ دريافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۷

تاريخ القبول: ۲۰۲۲/۰۷/۰۷

صفحات: ۱۹-۴۴

تاريخ پذيرش: 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" لأيمن العتوم مدونة تطبيقية له، وهي مدونة ثرية في توظيفها للتناص القرآني؛ مركزين في ذلك على عتبة العنوان - الرئيس منه والعناوين الفرعية - محاولين تقديم مقاربة سيميائية لها؛ كونها الأنسب في استنطاق العتبات النصية، التي وقفنا منها على توظيف الرواية للنص القرآني وآليات اشتغاله في عتبة 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 عناوين رواية (يا صاحبي السجن) بوصفها علامات سيميائية دالة، كما خلصت إلى مجموعة من النتائج نجملها في أن التناص القرآني في رواية (يا صاحبي السجن) شكل ظاهرة جمالية عكست زاويتين من رؤية الكاتب؛ رؤية المبدع ورؤية البطل الذي عاش التجربة واقعا، ما مكّنه من نقلها بتفاصيل تظافت البنى السردية وعناصرها من زمان ومكان وشخصيات من تصويرها بلغة واصفة بديعة، ظهر جليا أثر النص القرآني فيها؛ إذ أخذ مساحة واسعة من الحضور المباشر وغير المباشر، عبر نصوص المتن وعناوينها؛ هذه العناوين مع المتن شكلت عتبات عدت نصوصا قائمة بذاتها، نجح من خلالها الروائي أيمن العتوم في تقديم صورة فريدة من استغلال الطاقات اللغوية والتصويرية للنص القرآني الجليل؛ تجعل منه غاية لوقوف المبدع عليها والإفادة منها على المستوى اللغوي والدلالي.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، التناس، عتبة العنوان، السجن، أیمن العتوم.

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 پدیده های هنری مهم در شکل گیری 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 تناس 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 پذیرفته و بر اساس آن می توان گفت که این رویکرد به غایت زیبایی شناختی، معنایی و شناختی آن دست یافته است. با بررسی جلوه های بینامتنی قرآنی در عناوین رمان (یا صاحبی السجن) به عنوان نشانه های نشانه شناختی مهم، مجموعه ای از نتایج به دست آمده که بر اساس آن می توان گفت بینامتنیت قرآنی در رمان (یا صاحبی السجن) پدیده ای زیباشناختی است که دو زاویه دید نویسنده را منعکس می سازد. 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 را قادر می سازد تا آن را با جزییات ساختارهای روایی ترکیبی و عناصر زمان، مکان و شخصیت ها 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، آستانه هایی را تشکیل می دهند که متون مستقلی را به وجود می آورند. ایمن عتوم از طریق این عناوین موفق شده تصویری بی نظیر از بهره برداری از انرژی های 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.

١- المقدمة

الهدف 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 التمثل والحوار، والتفاعل مع الآخر، يثبت أن المبدع لا يبدأ من الصفر، وإنما يبدأ مع الآخرين من حيث انتهوا، والاهتمام بطاقة العنوان السيميائية تدفعنا شغنا أم أبنينا إلى قراءة مستوى العنوان في تناصاته". (قطوس، ٢٠٠١: ١٦٢)

وقد وقع اختيارنا لبحث هذه الظاهرة على رواية "يا صاحبي السجن" للروائي والشاعر الأردني "أيمن العتوم"؛ الذي تميز في اختيار عناوين كتاباته الروائية بنمط واحد من التركيب وهو آيات وتراكيب قرآنية؛ وجاءت عناوين رواياته كالأتي: (يسمعون حسيستها، حديث الجنود، نفر من الجن، حاوية، اسمه أحمد، ذائقة الموت، كلمة الله، تسعة 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 وتراكيب 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 وتراكيبه وجعلها عناوين للرواية وفصولها، وهذا يفتح أفق التلقي أمام القارئ ببحث العلاقات الدلالية والسياقية والثقافية بينها وبين النصوص المركزية؛ التي حوت بدورها تناصات عديدة مع القرآن الكريم بأسلوب ظاهر وآخر خفي توزع بشكل لافت على صفحات الرواية، ما يجعلنا نحدد تصوراً عن المرجعية الثقافية الإسلامية للكاتب أيمن العتوم؛ هذه المرجعية التي قامت على القرآن الكريم نصاً محورياً فيها ونحن نحاول أن نجيب عن السؤال الآتي:

١. كيف قام أيمن العتوم باستحضار الآيات القرآنية في روايته؟

٢. ما دور التناص القرآني في تطور أحداث الرواية؟

٢- الأطر النظرية

٢-١- التناص

مصطلح التناص مصطلح نقدي حديث؛ يمثل ظاهرة جمالية، يتحدد معناها بالتداخل والتفاعل بين النصوص الإبداعية وغيرها من النصوص، وهو يعني في أبسط صورته "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 المقروء الثقافي لدى الأديب؛ بحيث تندمج هذه النصوص أو الأفكار مع النص الأصلي وتندغم فيه ليتشكل نص جديد واحد متكامل". (الرعي، ٢٠٠٠: ١١)

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

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 بيتاً شعرياً، أو شطر بيت أو صورة فنية أو حتى معنى ما، "وموضوع السرقات الأدبية من أهم الموضوعات التي أولاهها نقاد الأدب كثيراً من اهتمامهم وعنايتهم، إذ كان من الأهداف النقدية الوقوف على مدى أصالة الأعمال الأدبية المنسوبة إلى أصحابها، ومقدار ما حوت من الجدة أو التقليد، ومعرفة ما امتاز به الأديب الآخر". (عزام، ٢٠٠١: ١٠٩)

وقد شغلت هذه القضية النقاد والبلاغيين 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 المتأخرين في المصطلح وأدخلوا عليه ألفاظاً ومصطلحات جديدة، ويبدو لنا جلياً من خلال تتبع نشأة هذا المصطلح وهذه القضية في النقد العربي القديم.

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

هَلْ غَادَرَ الشُّعْرَاءُ مِنْ مُتَرَدِّمٍ أَمْ هَلْ عَرَفْتُ الدَّارَ بَعْدَ تَوَهُمٍ

حيث لاحظ الشاعر أن المعاني الخاصة بالظلل قد استهلكها الشعراء قبله، فهم ما تركوا مجالاً إلا سبقوه إليه، ويؤكد ذلك قول كعب بن زهير:

مَا أَرَانَا نَقُولُ إِلَّا رَجِيْعًا وَمَعَادًا مِنْ قَوْلِنَا مَكْرُورًا

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

الشعراء القدامى، وواضحة في أشعارهم بأن نفوا صفة السرقة عما ينظمون، فهي مسألة طبيعية قديمة في تاريخ الأدب العربي، وفي الشعر منه على وجه الخصوص". (عزام، ٢٠٠١: ٢٦٤)

والدارس للخطاب النقدي والبلاغي العربي القديم في مصادره الأصلية يجد شديد عنايتهم بهذه القضية؛ التي شغلت حيزا كبيرا من دراساتهم، وكان هدفهم النقدي الأول من تلك الدراسات الوقوف على مدى أصالة الأعمال الأدبية (عزام، ٢٠٠١: ١٠٩)، ومقدار ما فيها من الجودة والابتكار أو التقليد والاتباع.

والملاحظ أن "المفاهيم التراثية حول المعارضة وحول السرقات تصلبت رؤيتها حول الأصل وعلى صاحب الفضل وعلى فضيلة السبق، وبعده تنتهي مهمة الناقد التراثي، بينما يكون مفهوم التناسل أنه حضور لنصوص متعددة، مع النظر إلى تلك النصوص بحسبانها مداخلات نصية وتحولات فنية". (عيد، د.ت: ٢٣٠)

أما مصطلح التناسل فقد ظهر عند الغرب في نقدهم الحديث؛ إذ "شكل النظر إلى النص الأدبي من زاوية التفاعل مع النصوص الأخرى مبحثا مهما في النظرية النقدية الحديثة، تشعبت قضاياها تحت مصطلح (Intertextualité)؛ وهي كلمة مركبة من: Inter و Textualité؛ ترجمت إلى العربية بالتناسل، والتداخل النصي، أو التفاعل النصي وغير ذلك، ووجد بعض الدارسين في هذا المبحث النقدي سندا نظريا للحديث عن كتابة أدبية من الدرجة الثانية؛ وهي الكتابات المبنية على صلات غيرها من النصوص الأدبية مهما كانت هذه الصلات ظاهرة أو خفية". (بقشي، ٢٠٠٧: ١٦)

فكل كاتب "ينتج 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، ٢٠٠١: ١٠٣)

فالتناسل هو تشكيل نص جديد من نصوص أخرى بطرق مختلفة "يتفاعل بواسطتها النص مع الماضي والحاضر والمستقبل وتفاعله مع القراء والنصوص الأخرى". (عزام، ١٩٩٦: ١٤٨) ويعد "الباحث السيميولوجي ميخائيل باختين أول من أكد على الطابع الحوارى للنص الأدبي، وقد استغلت ذلك الباحثة 'جوليا كرسيفا' لتجهر بمصطلح التناسل لأول مرة في النظرية النقدية الحديثة من خلال أبحاثها التي كتبها بين سنتي ١٩٦٦ و ١٩٦٧م، وأصدرتها في مجلتي تيل كيل (Telquel) وكريتيك (Critique)، وأعدت نشرها في كتبها سيميوتيك (Sémiotique)، ونص الرواية (Le texte du roman) وفي مقدمة كتاب دوستوفسكي لباختين". (بقشي، ٢٠٠٧: ١٨)

والتناس 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 ومبادلة وتفاعل بين النصوص، وبهذا التصور للتناس استطاعت كريستيفا اقتراح رؤية نقدية جديدة تؤكد انفتاح النص الأدبي على عناصر لغوية وغير لغوية. (بقشي، ٢٠٠٧: ١٩)

وقد تلقى النقاد بعد كريستيفا هذا المصطلح والمفهوم، وتناولوه برؤى جديدة مثل: جاك دريدا ورولان بارت وجيرار جينيت ويوري لوتمان وميشال ريفاتير وغيرهم، كما تلففه النقاد العرب بالدراسة والبحث وقدموا بحوثاً قيمة حول التناس ومصطلحاته ودلالاتها وتطبيقاته، منهم سعيد يقطين وعبد المالك مرتاض ومحمد مفتاح، وعبد الله الغدامي 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". (الغدامي، ١٩٩٣: ١١١)

هذا ويعد التناس أهم الآليات والتقنيات "التي يبني عليها انفتاح 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، والتناس يوظف لدى القارئ في تفكيك الكتابة وسبر أغوارها والكشف عن معانيها وإيجاءاتها ودلالاتها". (الموسوي، ٢٠١٥: ١٠٩)

"كما أنه مفهوم يوفر إمكانيات التحليل التي يفتحها، التي لا تفصل عن فكرة الإنتاجية الأدبية؛ فالتناس 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 يكتفي بقراءة مرضية للنص الواحد، بل بمقاربة ترى في النصوص حواراً فنياً لممارسات متنوعة". (الموسوي، ٢٠١٥: ١٦٩)

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

من الاقتباسات والإحالات والأصداء من اللغات والثقافات السابقة والمعاصرة، وبالتالي يصير التناس مصدرًا للإنتاجية وتعدد المعاني والانفتاح. (الموسوي، ٢٠١٥: ١٧٠)

كما أنه يضفي بعدًا جماليًا على النص عندما يسمح بالتلاقي والتفاعل بين النصوص، ليؤكد عدم انغلاقها على نفسها، وانفتاحها على غيرها من النصوص لأن التناس يعد توسيعًا وانفتاحًا لمعنى التأثير والتأثر عندما يتصل النص بمرجعيات وإحالات دينية وفلسفية وفكرية وأدبية بواسطة التناس. (الموسوي، ٢٠١٥: ١٠٩)

ووفق تلك المرجعيات تعددت أنواع التناس؛ فمنه الديني والتاريخي والأدبي والأسطوري وغيرها، تبعا لجنس النص الغائب، ولكل منها آليات ومستويات في الحضور، وسنقف منها عند التناس القرآني الذي اخترناه ظاهرة، نحاول في الجانب التطبيقي من البحث كشف تجلياتها ودلالاتها في عتبة العنوان لرواية "يا صاحبي السجن" لأمين العتوم.

ويندرج التناس القرآني ضمن التناس الديني الذي يعني حضور نصوص دينية من آيات قرآنية وأحاديث نبوية وشخصيات وقصص تتصل بالنصوص الدينية...، في النص الإبداعي وتداخلها في نسقه البنائي وانسجامها مع السياق الدلالي، ويعد 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، متمثلاً 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 استدلالاً أو استشهاداً.

ولكن قيمة التناس تبرز في تجاوز ذلك، فليست قيمته بوصفه منهجاً تحليلياً، مقصورة على تجاوز أسوار المصطلحات التراثية، وإنما يفتح لما هو أرحب، فمن مجالاته العكوف على مقارنة تحليلية لماهية التحولات ومسارات التبادلات، وكيفية التمثل لنص سابق ومدى حضوره في نص لاحق (عيد، دت: ٢٣٦)؛ فالتناس يبحث في التداخل والتفاعل والتعلق بين النصوص على مستوى بنية النص، وأبعادها الدلالية والجمالية، ومدى التماثل أو الاختلاف بين تلك النصوص.

٢-٢- عتبة العنوان

يكتسب العنوان أهمية في الكتاب أو النص، من خلال كونه المؤشر التعريفي به، والحد الفاصل بين معرفته أو الجهل به من قبل المتلقي، وهو الدال على مضمونه، فعنوانه هو: "اسمه الذي يعرف به، ويميزه 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 ف: "عنونْتُ 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 محفل (العنوان) الدراسات النظرية والتطبيقية في النقد العربي الحديث، التي اتجهت بصفة أساسية إلى البحث في هذا المفهوم، والقضايا الفرعية التي يثيرها". (اشهبون، ٢٠١١: ٩)

أما مفهوم العنوان فقد أخذ طابعا لسانيا وسيميائيا؛ فيعرف 'ليو هوك' مثلا بأنه: "مجموع العلاقات اللسانية التي يمكن أن ترسم على نص ما من أجل تعيينه، وكذا الإشارة إلى المحتوى العام، وأيضا إلى جذب القارئ". (اشهبون، ٢٠١١: ١٧)

وبذلك يكون العنوان عبارة عن رسالة؛ وهذه الرسالة يتبادلها المرسل والمرسل إليه، بحيث يسهمان في التواصل المعرفي والجمالي، ويخفي العنوان أكثر مما يظهر، ويسكت أكثر مما يصرح ليعمل أفق المتلقي على استحضار الغائب أو المسكوت عنه أو الثاوي تحت العنوان. (قطوس، ٢٠٠١: ٥٠)

فهو "أول شيفرة رمزية يلتقي بها القارئ، وهو أول ما يشد انتباهه وما يجب التركيز عليه وفحصه وتحليله، بوصفه نصا أوليا يشير، أو يخبر، أو يوحي بما سيأتي، وعلى القراءة باعتبارها تلقيا منهجيا أن تلتفت إلى العنوان محاولة ربطه بجسد النص، وإذن فالعنوان ليس عنصرا زائدا؛ وإنما هو عتبة أولى من عتبات النص، وعنصر مهم في تشكيل الدلالة وتفكيك الدوال الرمزية، وإيضاح الخارج قصد إضاءة الداخل، ليس العنوان حلية، وإنما هو عنصر مواز ذو فعالية في موضوعة النص في الفضاء الاجتماعي للقراءة". (قطوس، ٢٠٠١: ٥٣)

وتجدر الإشارة إلى أن العنوان في الخطاب الروائي قد اتخذ "موقعه الخاص والتميز، انطلاقا من بنيته التركيبية والسيميائية، كما يعلن عن وجوده بصفته نصا مصغرا (...)، ولكونه علامة نصية وسيميائية ناطقة ومعبرة، فقد غدا العنوان الروائي موضوع الدرس السيميولوجي بامتياز؛ يتمثله الباحث على

صورة نظام سيميولوجي، متعدد القيم الجمالية والأبعاد الإيديولوجية في إمبراطورية علم العلامات التي لا حدود لها (اشهبون، ٢٠١١: ١٤)

وبذلك "شكل العنوان الروائي المحطة النقدية الأولى التي تستهوي الباحث السيميولوجي، وتستوقفه لكي يتأملها من أجل استنطاق مكنوناتها؛ ما دامت السيميولوجيا هي ذلك العلم الذي يبحث في أنظمة العلامات سواء أكانت لغوية أو أيقونية أو حركية" (اشهبون، ٢٠١١: ١٥).

وبعد العنوان علامة سيميائية تؤدي وظائف إبلاغية وتواصلية؛ أولته السيميولوجيا أهمية بالغة؛ باعتباره مصطلحا إجرائيا ناجعا في مقارنة النص الأدبي، ومفتاحا أساسيا يتسلح به المحلل للولوج إلى أغوار النص قصد استنطاقها وتأويلها، ويستطيع العنوان أن يقوم بتفكيك النص من أجل تركيبه عبر استكناه بنيته الدلالية والرمزية.

تبعا لما سبق "إن قيمة العنوان في علاقته بالنص غير المستكشف، شبيه بقيمة الكلمة فيما تريد تعيينه؛ فهو علامة نصية تسعى إلى الكشف عن ملامح المجهول المنتظر (النص)، وتخلق جوا من الألفة يستأنس بها القارئ قبل أن ينخرط في رحلة استكشاف النص، والتسلل إلى ردهاته الداخلية". (اشهبون، ٢٠١١: ١٥)

وبذلك أصبح العنوان نصا له أدبيته وجماليته وطاقته اللامحدودة على إنتاج الدلالة؛ ومقارنته "مقارنة نقدية فاعلة حول علاقة العتبات والنصوص المحيطة بالنص المركزي، تحول معها مفهوم العتبة بالتدرج من اعتباره مكونا نصيا عرضيا ليصبح بناء نصيا له خصائصه الشكلية ووظائفه الدلالية، التي تمكنه من إدارة جدل خلاق بينه وبين أبنية أخرى لها نفس الدرجة من التعقيد (بنية النص أفق الانتظار)"، (اشهبون، ٢٠٠٩: ٢٧)؛ إذ تمثل عتبة العنوان علامة دالة تحدد ملامح أولية هوية النص.

كل ذلك جعل المبدعين يهتمون بعتبة العنوان تركيبيا ودلالة وعلاقة مع النصوص، في خطوة من الوعي الإبداعي والنقدي بأثر 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 عتبة العنوان لرواية "يا صاحبي السجن" لأيمن العتوم

٣-١- بين يدي النص والظاهرة

كما ذكر من قبل: "التنصص 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 شئنا أم أبينا إلى قراءة مستوى العنوان في تنصصاته". (قطوس، ٢٠٠١: ١٦٢)

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

ويمكن القول إن التنصص مع القرآن الكريم من دواعي البيان، وهو ضرب من البلاغة التي تسم لغة الكاتب، وتمنحها قيمة معرفية ودلالية وجمالية عالية، وتظهر العمق الثقافي للكاتب وهويته، كما يضيف قوة على بنية النص، أما الحضور الظاهر بالاقتراس المباشر للتراكيب والآيات القرآنية الذي يأتي أحيانا في سياق الاستشهاد قوي الحجة والاستدلال الذي لا يقبل الرد؛ يجعل النسق النصي بالغ الإحكام. والعتوم قد استحضّر من كلام الله آيات كثيرة ومشاهد وقصصا وعبارات؛ جاءت إجمالاً في عناوين الرواية، كما جاءت مبثوثة في ثنايا الرواية مرة تنصصا 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، ٢٠٠٧: ١٠٠)، 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 نصا وقصصا وإشارات وفق نقاط

خمس:

أولا: استحضار القصص القرآني؛ كقصة يوسف عليه السلام، وقصة أصحاب الكهف، وقصة آدم عليه السلام والنهي عن الشجرة، والغراب في قصة قابيل وهابيل.

ثانيا: استخدام بعض التعبيرات القرآنية التي تظهر أثر القرآن الكريم في اللغة والصياغة والأسلوب، مثل: (لم نكن أحد عشر كوكبا، بل كنا تسع آيات/ وسيق الذين أدخلوا معي السجن/ والفواصل بينهما واد غير ذي زرع/ وينكص الآخرون على أعقابهم/ وتعيدها سيرتها الأولى/ أما تشتاق الصحراء إلى وابل، فإن لم يصبها وابل فطل/ الثلاثة الذين خلفوا عني/ لقد جئت على قدر يا وطني....)، وغيرها كثير من التراكيب والصور التي تعج بها الرواية؛ ما منحها سمة الإدهاش للمتلقي، وجعله يقف عند قوة اللغة والبراعة في الاستخدام، كما أوحى له بقدرة الكاتب على الاقتباس والإشارة والتكثيف الدلالي من خلال هذه التراكيب التي تنبي باتساع معجمه الذي يصطبغ بصبغة لغوية تمتاح من لغة القرآن، وهي بدورها تحيل المتلقي على آيات القرآن الكريم وقصصه وسياقاتها ودلالاتها.

ثالثا: الاستشهاد بآيات قرآنية على مدار الرواية، وهي أكثر من أن تحصر؛ وقد كانت هذه الاستشهادات حاضرة في حوار الداخلي مع نفسه أو في حواراته ومناقشاته مع رفقائه في السجن، مثل قوله: "كان يتردد على ألسنتهم، في كل نقاش يدخلون فيه، قول الله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ (النور/ ٥٥)، كانوا مطمئنين إلى أن وعد الله في هذه الآية سيتحقق، ويردونها بآية أخرى: ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفُّكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ﴾ (الروم/ ٦٠)" (العتوم، ٢٠١٥: ١٩٢)، أو يأتي الاستشهاد في سياق الوصف بصورة عامة.

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

فما زلت أذكر حين حضرت درسا شرح فيه الشيخ المجاز وعلاقاته، ومما قال: قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا﴾ (الرعد/ ١٧)، نحن لا نقول: سألت الأودية، بل نقول: سال الماء في الأودية، وهذا مجاز، أما علاقته فهي علاقة الأودية بالماء؛ إذ إنما محل الماء، فيصبح اللون البديعي في الآية: مجاز مرسل علاقته المحلية...". (العتوم، ٢٠١٥: ١٩٤)

خامسا: التناسق الظاهر باستحضار آيات أو تراكيب قرآنية وهو ما خصصناه موضوعا للبحث من خلال تتبع الظاهرة في عتبات العناوين.

وفي هذه الصور من الاستحضار دلالة ما يتمتع به العتوم من زخم ثقافي وعلمي ذي مرجعية دينية ولغوية محورها القرآن الكريم، وقد أثرى هذا الحضور الفكرة وعمق الرؤية إلى الأحداث، وأسهم في تشكيل البناء الفني للرواية تشكيلا فريدا في لغته وأسلوبه السردى البديع.

وتندرج رواية "يا صاحبي السجن" ضمن أدب السجون، وهي تقدم سيرة السجين السياسي 'أيمن العتوم' منذ لحظة اعتقاله من بيته ليلا على أيدي أجهزة الأمن ثم أخذه إلى إحدى زنزانات المخابرات في إربد، ثم ترحيله إلى مخابرات عمان، ثم إلى سجن سواقة 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 السردى الحوارى - بينه وبين القاضي - الذي يجسد جزءا من المحاكمة، يقول:

"وبدأ الحوار:

- قصائدك قوية، أنا أقرأ بعضها منذ زمن.

- شكرا.

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

- قصائد صارخة.

- أنت القائل:

أيها السادة مهلا لا تخافوا

إنني أحفر قبوري قبل موتي

داعيا لله أن يأخذني نحو السماء

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

- نعم بكل حرف فيها.
- إن هذه الكلمات إساءة للمقامات العليا.
- ليس فيها من هذا شيء، إنها تتحدث بلسان المواطن عن حاله في أي بلد عربي، لا على وجه الخصوص...". (العتوم، ٢٠١٥: ١٠٧)
- وقوله في موضع آخر: "ماذا فعلت في شعري، غير أنني رفعت صوتي عاليا ب (لا) للصالح والتطبيع مع اليهود؟؟ هل من المعقول أنهم كانوا ينتظرون مني أن أمدح المفاوضات، وأصطف إلى جانب المستسلمين؟" (العتوم، ٢٠١٥: ٥٠)
- وتبدو الرواية - بوصفها جنسا أدبيا - بأنها فن الخروج عبر الذات إلى العالم الأوسع المتمثل في شرائح أخرى من البشر للعيش بينهم ومعهم، ومحاورتهم في واقع اجتماعي تاريخي يضم في جوهره التوق إلى الحرية والتقدم والجمال دون أن يستطيع ذلك. (درج، 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 يمس هذه الروح إنسانيا واجتماعيا وثقافيا ومعرفيا؛ لأن الرواية في وقت يتهمش فيه كل جهد خلاق تغدو المرجع الأكثر دلالة واتساعا يتتبع سيرة الإنسان ومسيرته، والمدى الذي وصلته تأملاته وأشواقه ومعارفه التي تبدأ بعتبة البيت أو ما دونهما وصولا إلى أكثر قضاياها الفلسفية تعقيدا. (درج، ١٩٩٩: ٨)
- هكذا حملت الرواية هموم وتأملات ورؤى وتفاصيل حياة المجتمع بكل تقسيماته العمودية والأفقية، بكل طبقاته، بكل مؤسساته وبيئاته وشوارعه، كيف لا وقد فتحت يديها لاحتضان وتلقف كل ما يدور في جنبات هذه الأمكنة وغيرها، بأزمته وشخصها بالوقوف عندها واقعا أو تجاوزها جرة وخيالا يحمل عالما مثاليا أو تكمليا لما لم يكن واقعا؛ فهي تترجم طموحات وآمال الواقع والمستقبل كما يراد له أن يكون، ولرحابتها فقد احتضنت الإنسان؛ وكان الرجل والمرأة جوهرها لما بما يملان من رؤى ومواقف ولدت خطابات مختلفة الحمولة (اجتماعية، ثقافية، سياسية...) شكلت بأبعادها الواقعية والفلسفية تضاريس الرواية شكلا ومضمونا.
- والرواية التي بين أيدينا "يا صاحبي السجن" واقعية سير ذاتية بامتياز، تركزت خطوط الطول والعرض فيها على حياة السجن في بعض جوانبها الاجتماعية المفتوحة 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 وزمان وشخصيات عناصر

محملة بمحوم 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 وسجناء وزائرين بمختلف طبقاتهم وصفاتهم وقصصهم وثقافتهم. ثم حدد الفضاء المكاني في انفتاحه وانغلاقه، والزمني في رتابته وتشظيه؛ ما أسهم في تكوين ملامح الحياة داخل عالم السجن وهوية الشخصيات، كما انعكس عليها بشكل طبيعي بفعل التأثير في رسم تقاسيم هذا العالم.

فإذا كان الزمن يمثل الخط الذي تسير عليه الأحداث، فإن المكان يظهر على هذا الخط ويصاحبه 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 الزمان 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 بالمكونات السردية من مكان وزمان وشخصيات، فقدم صورة متكاملة في بناء سردي متكامل الأنساق. وقد أحال العنوان الرئيس على تصور بعض من هذه التجربة، ومنح القارئ أفقا دلاليا أوليا؛ أن الرواية من أدب السجون، وسنحاول مقارنته بحثا في بنيته التناصية ودلالاتها وجمالياتها.

٣-٢- التناص القرآني في عتبة العنوان الرئيس

يحمل عنوان الرواية (يا صاحبي السجن) على قصة النبي يوسف عليه الصلاة والسلام، وهو مقتبس من الآية الكريمة: ﴿يَا صَاحِبِ السِّجْنِ أَرَأَيْتَ مُتَّفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (سورة يوسف/ ٣٩). إذ أخذ الكاتب جزءا من الآية فجاءت جملة النداء (يا صاحبي السجن) مكتملة تركيبيا؛ فأسلوب النداء يقوم على عنصرى أداة النداء والمنادى، لكنها غير مكتملة في صورتها الدلالية التي يتغيها النداء؛ وهو جذب الاهتمام والإنصات من المنادى ثم يأتي الإخبار بأمر ما، وهو ما نصت عليه الآية في قوله تعالى على لسان يوسف عليه السلام إخبارا لصاحبيه في السجن: ﴿أَرَأَيْتَ مُتَّفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾؛ وهو ما حذفه الكاتب منها لتفتح قراءة المتلقي وتبحث في العلاقة التناصية، ومدى تفاعلها دلاليا بين النصين، وأول ما ينبه به القارئ أن فحوى الخبر ما جاء تفصيلا في نص الرواية، في محاولة لسبر أغوارها بحثا وكشفا لشخصيات المنادى والمنداد والرسالة أو الخبر بينهما.

وجاء في تفسير الآية: "إِنَّ يُوسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَقْبَلَ عَلَى الْفَتَيَيْنِ بِالْمُخَاطَبَةِ وَالِدُعَاءِ هُمَا إِلَى عِبَادَةِ اللَّهِ وَحَدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَخَلَعَ مَا سِوَاهُ مِنَ الْأَوْثَانِ الَّتِي يَعْبُدُهَا قَوْمُهُمَا، فَقَالَ: أَرَأَيْتُمْ مَتَرَفِقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ أَيُّ الَّذِي ذَلَّ كُلُّ شَيْءٍ لِعِزِّ جَلَالِهِ وَعَظَمَةِ سُلْطَانِهِ، ثُمَّ بَيَّنَّ هُمَا أَنَّ الَّتِي يَعْبُدُونَهَا وَيُسَمُّوْنَهَا آهَةً إِنَّمَا هِيَ جَهْلٌ مِنْهُمْ، وَتَسْمِيَةٌ مِنْ تَلْفَاءِ أَنْفُسِهِمْ، تَلَفَّاهَا خَلْفُهُمْ عَنِ سَلْفِهِمْ، وَلَيْسَ لِذَلِكَ مُسْتَنَدٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ". (ابن كثير، دت: ٣٣٤/٤)

كما جاء التركيب مكررا في آية أخرى من السورة نفسها، قال تعالى على لسان نبيه يوسف عليه السلام: ﴿يَا صَاحِبِي السِّجْنِ أَمَا أَحَدَكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَا الْآخَرَ فَيُصَلِّبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ (سورة يوسف / ٤١)، التي جاء في تفسيرها: "يقول لهما يا صاحبي السِّجْنِ أَمَا أَحَدَكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَهُوَ الَّذِي رَأَى أَنَّهُ يَعْصِرُ خَمْرًا، وَلَكِنَّهُ لَمْ يُعِينَهُ لِيَلَّا يَحْزَنَ ذَلِكَ، وَهَذَا أَجْمَعُهُ فِي قَوْلِهِ وَأَمَا الْآخَرَ فَيُصَلِّبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ وَهُوَ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ الَّذِي رَأَى أَنَّهُ يَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِهِ خُبْرًا، ثُمَّ أَعْلَمَهُمَا أَنَّ هَذَا قَدْ فُرِعَ مِنْهُ، وَهُوَ وَقَعَ لَا مَحَالَةَ، لِأَنَّ الرُّؤْيَا عَلَى رَجُلٍ طَائِرٍ مَا لَمْ تُعَبَّرْ فَإِذَا عُبِّرَتْ وَقَعَتْ". (ابن كثير، دت: ٣٣٤/٤) وذلك تأويل يوسف لرؤى صاحبيه في السجن.

والنص السردي الذي بين أيدينا يهتم بصوريّ التناص مع الآيتين الكرمتين؛ ليحمل العنوان دلالات مكثفة، وتكفي المتلقي القراءة الأولى للعنوان لتحيله على ما هو معروف منها من قصة النبي يوسف عليه السلام وتجربته في السجن، كما يحمل العنوان تأويلات عدة ترتبط بمقاربة تجرية بطل الرواية بتجربة النبي يوسف عليه السلام التي يحاول الكاتب بث إشارات تحمل عناصر تشابه بينهما؛ كدلالة السجن ظلما، وتقاسم محنة السجن مع عدد من السجناء كانوا اثنين في قصة يوسف عليه السلام، وكانوا أكثر من الاثنين بكثير في الرواية.

فتجد خطاب الاثنين يهتم بدوره دلالات عدة؛ منها مخاطبة السجين 'أين العتوم' لأصحابه في السجن وعددهم متغير من مرحلة إلى أخرى من مراحل سجنه، استقرت القراءة الأولى أن منهم أصدقاء مقدمين على غيرهم لاتفاق شخصياتهم وثقافتهم وقضاياهم واهتماماتهم وهم: يوسف، وعكرمة، وعلي، وقد كثر ذكرهم في الرواية وصفا لشخصياتهم وثقافتهم واهتماماتهم وقضاياهم؛ "هؤلاء الثلاثة كانت هممتهم واحدة، وتجمعهم علاقة قرني واحدة" (العتوم، ٢٠١٥: ٧٠)، ويقول في موضع آخر: "شكلت قضية عكرمة وعلي ويوسف أبرز قضايا محكمة أمن الدولة في تلك الفترة".

ولذلك فالقراءة الثانية: فتحتمل أن يكون الخطاب على لسان السجين 'يوسف' وله ما يدعّمه في الرواية وهو ما جاء في المقطع السردى الآتي: "بدأت أعتاد حياة السجن... وبدأت أفتح عيني على كل ما يدور حولي، (يوسف) الذي دخل معه السجن فتيان 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، ويعود إلينا بطعامنا يلقيه بين أيدينا، وينثر العبارة الأثيرة التي اقتبسها من الكتاب المعجزة: ﴿لَا يَأْتِيَكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَأُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكَمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي﴾، فكان نرد عليه: ﴿يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا﴾" (العتوم، ٢٠١٥: ٩٤)، فجاء العنوان محيلا على الآية الثانية، ولعل الكاتب اختار العنوان تبعا لذلك تعميما للتجربة، أما استحضار الآية الأولى ففيه 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 انفتاحا زمنيا غير محدد، رغم تحديده بمدة السجن إلا أن في التجربة تعبيرا عن صبغتها الإنسانية. وقد حقق العنوان أهم وظائفه وغاياته، وهي تقريبه للمضمون من القارئ، من حيث كونه يمثل إجمالا وتلخيصا له، كما فتح أفق قراءة محدد من حيث الزمان والمكان، ما منح المتلقي حرية التأويل وإنتاج المعاني والوقوف على جماليات التصوير التناصي الذي أظهر تداخلا دلاليا بين النصين في تألف بين الحضور والغياب بينهما.

٣-٣- التناص القرآني في العناوين الفرعية (العتبات الداخلية)

جاءت العناوين الفرعية مبنية على الآيات والتراكيب القرآنية، وعددها سبعة عشر عنوانا مثلت سبعة عشر فصلا بنائيا لأحداث الرواية، كالاتي:

العنوان الأول - -	﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا﴾	الحديد، من الآية ٢٢
العنوان الثاني - ٠١ -	﴿يَقْضُ الْحَقُّ﴾	الأنعام، من الآية ٥٧
العنوان الثالث - ٠٢ -	﴿ظَلَمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكْدِ يَرَاهَا﴾	النور، من الآية ٤٠
العنوان الرابع - ٠٣ -	﴿لِكُلِّ نَبِيٍّ مُسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾	الأنعام، ٦٧
العنوان الخامس - ٠٤ -	﴿إِعْمَلُوا عَلَيَّ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ﴾	الأنعام، من الآية ١٣٥
العنوان السادس - ٠٥ -	﴿وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمَنَا﴾	يوسف، من الآية ٨١

العنوان السابع - ٠٦ -	﴿وَمَا نُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مَّعْدُودٍ﴾	هود، ١٠٤
العنوان الثامن - ٠٧ -	﴿ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ﴾	النمل، من الآية ١٨
العنوان التاسع - ٠٨ -	﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا﴾	لقمان، من الآية ٣٤
العنوان العاشر - ٠٩ -	﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾	الصفات، ١٦٤
العنوان الحادي عشر - ١٠ -	﴿يَسْأَلُونَ عَنَّا نَبِيَّكُمْ﴾	الأحزاب، من الآية ٢٠
العنوان الثاني عشر - ١١ -	﴿وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى﴾	الضحى، ٢
العنوان الثالث عشر - ١٢ -	﴿لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ﴾	الأنبياء، من الآية ٨
العنوان الرابع عشر - ١٣ -	﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ﴾	الإسراء، من الآية ١٤
العنوان الخامس عشر - ١٤ -	﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ﴾	الأحزاب، من الآية ٣٧
العنوان السادس عشر - ١٥ -	﴿قَالَ إِنَّكُمْ مَأْكُوثُونَ﴾	الزخرف، من الآية ٧٧
العنوان السابع عشر - ١٦ -	﴿فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ﴾	غافر، من الآية ١١

وسنحاول فيما يأتي الوقوف عند بعض هذه العتبات لتكون نماذج لمقاربة النصوص القرآني، وقد

اخترنا منها:

العنوان الأول: ﴿مِن قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا﴾

الذي ناسبته الآية فيه ترقيمها برقم (٠) للدلالة على ما قبل دخول السجن وبدأ العد بما بعدها دلالة على بداية حياة وتجربة جديدة مثلها السجن. والعنوان الأول هو: ﴿مِن قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا﴾؛ 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 ١٩٩٦م، يقول: "أنا شاعر بسيط يحاول أن يتلصق آلة الزمن ليرجع بذاكرته إلى الوراء قليلا فيكتب ما غيبتة سجون الأيام والسنين". (العتوم، ٢٠١٥: ٧)

والتركيب مأخوذ من الآية الكريمة: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ (الحديد/ ٢٢)؛ جاء في تفسير الآية: "يُخْبِرُ تَعَالَى عَنْ قَدَرِهِ السَّابِقِ فِي خَلْقِهِ قَبْلَ أَنْ يَبْرَأَ الْبَرِيَّةَ فَقَالَ: مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَيَّ فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا أَيَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَخْلُقَ الْخَلِيقَةَ وَنَبْرَأَ النَّسَمَةَ (...)"، حَدَّثَنِي يَعْقُوبُ، حَدَّثَنِي ابْنُ عَلِيَّةَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ: كُنْتُ جَالِسًا مَعَ الْحَسَنِ فَقَالَ رَجُلٌ

سله عن قوله تعالى: مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا فَسَأَلْتُهُ عَنْهَا فَقَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ وَمَنْ يَشْكُ فِي هَذَا؟ كُلُّ مُصِيبَةٍ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ فَفِي كِتَابِ اللَّهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَبْرَأَ النَّسَمَةَ. وَقَالَ فَتَادَةٌ: مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ قَالَ: هِيَ السَّنُونُ يَعْنِي الْجُدَبَ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ يَقُولُ: الْأَوْجَاعُ وَالْأَمْرَاضُ، قَالَ: وَبَلَّغْنَا أَنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ يُصِيبُهُ حَدْشُ عُوْدٍ وَلَا نَكْبَةٌ قَدِمَ وَلَا حَلْجَانُ عَرَقٍ إِلَّا بِدَنْبٍ، وَمَا يَعْمُو اللَّهُ عَنْهُ أَكْثَرُ". (ابن كثير، دت: ٥٨/٨)

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

وثانياً تضعه بصدد مقدمة حوت إجمالاً ورؤية عامة لبنية الرواية في مضمونها، يظهر ذلك في قوله: "في لحظات الصمت الرهيبة كان يحدق في الأفق، وأي أفق تحمله البئر المسكينة؟ لكنه ببصيرة 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 بعيداً... وصنع فيه حكايات وحكايات... في البئر وجد كثيراً من الكنوز المدفونة.. رموه هناك وقالوا: يلتقطه بعض السيارة، ولم يعلموا أن النبوءة أولها إلقاء في الجب...!! مساكين أولئك الذين ظنوا أن الموت أو الغياب السحيق سوف يودي بصاحب الجب، لم يدر في خلداهم يوماً أن الفضاءات المطلقة تبدأ من الجحور الضيقة.. هناك تصنع الحياة، ويعاد ترتيب مكوناتها... هناك يتهجا الإنسان حروف ولادته من جديد". (العتوم، ٦: ٢٠١٥)

يضعنا هذا المقطع السردى أمام المشهد كاملاً، لخصه الكاتب بأسلوب بارع وتصوير بديع منح بعداً جمالياً تمازج فيه الواقع بالخيال، ويتلخص المشهد فيما منحه تجربة السحن على صعوبتها وضيق مكانها وتشظي زمنها ومرارة الحياة فيها، من انفتاح أفق وإفادتها منها بوصفها مرحلة حياتية كان لا بد أن يعيشها، فيتسع المكان ويكسب دلالات جديدة من الصبر والإيمان والتسليم والرضا وقرار التغيير نحو الأفضل، وكان لحضور القصة القرآنية عزاء وسلوى ونموذج احتذاء، فهذا النبي الصابر يوسف عليه السلام كان باطن محنته في البئر والسجن منحة النبوءة وأي منحة أعظم من مقام النبوءة.

يظهر ذلك في قول الكاتب في المقطع السابق: "في البئر وجد كثيراً من الكنوز المدفونة"، وقوله: "ولم يعلموا أن النبوءة 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 وقالوا: يلتقطه بعض السيارة"، في تناسق مع الآية الكريمة: ﴿قَالَ

قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ ﴿١٠﴾ (يوسف/۱۰). وكما كان الجب بداية الأمر عند يوسف عليه السلام، كان السجن بداية جديدة للكاتب.

العنوان الثالث: ﴿ظَلَمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكِدْ يَرَاهَا﴾

يروى الكاتب في هذا الفصل تفاصيل الليلة الأولى في سجن المخابرات، وإنها لليلة مظلمة، تتوزع ظلمتها على المكان والزمان والتفكير والشعور بالوحدة والخوف والغربة والظلم والتساؤل والمجهول... كل ذلك يحيل عليه العنوان الذي حضر تناسا حمل دلالات جديدة ارتبطت بواقع الليلة، والعنوان من الآية الكريمة: ﴿أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرِ لُجِّيٍّ يَعْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكِدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ (النور/٤٠)، وجاء في تفسيرها: "قال قتادة لُجِّيٍّ هو العَمِيقُ يَعْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكِدْ يَرَاهَا أَي لَمْ يُقَارِبْ رُؤْيَتَهَا مِنْ شِدَّةِ الظُّلَامِ، فَهَذَا مِثْلُ قَلْبِ الْكَافِرِ الْجَاهِلِ البُّسِيطِ، الْمُقَلِّدِ الَّذِي لَا يَعْرِفُ حَالِ مَنْ يَقُودُهُ، وَلَا يَدْرِي أَيْنَ يَذْهَبُ" (ابن كثير، دت: ٦/٦٥)، 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 تريحه يده فكيف بغيرها.

وقريب منها الصورة التي نقلها العتوم واصفا ظلمة الزنانة، وظلمة الليل، وظلمة النفس التي تتخبط تساؤلا وحسرة أمام هذا الواقع الجديد، يتجلى ذلك في قوله: "ووجدت نفسي وحيدا مع الضابط، أفضى بنا باب الغرفة إلى دهليز معتم، لا أدري إن كان معتما بالأساس، أم أنه أعتم لحظة وصولي إلى هنا... مشى أمامي الضابط وتبعته... كان الظلام يغلف الدهليز" (العتوم، ٢٠١٥: ٢١) وقوله في مقطع ثان: "استبدت العتمة بالمكان.. تركني وحيدا في الظلمة، لأول مرة في حياتي أجد نفسي في زنانة انفرادية، لا أدري كيف يمكن أن أستعيد تلك اللحظة الفارقة في حياتي، وأستحضر الشعور الحقيقي حينها... كان شعورا مزيجا 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 شيئا، خلعت أنني أسبح في أمواج الليل، لا أدري كيف قفز إلى ذهني المشوش بيت امرئ القيس:

وليل كموج البحر أرخى سدوله
عليّ بأنواع الهموم ليلتي

(العتوم، ٢٠١٥: ٢٣)

نقل لنا تلك المشاعر في صورة مركبة تكاملت معاني الظلمة فيها بجوانبها النفسية والواقعية والمتخيلة منها، فكان ظلمات مترابطة بعضها فوق بعض؛ ظلمة الليل وظلمة الزنانة وظلمة النفس التي تفيض معاني العتمة فيها على دلالات الوحدة والخوف والترقب؛ في تناسق قام على مقارنة لطيفة بين الظلمات في النص القرآني الذي مثله عنوان الفصل، والظلمات في النص السردي الذي شكل تفصيلاً للعنوان.

العنوان السادس: ﴿وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا﴾

يمثل هذا الفصل شهادة حية على طبيعة الحياة في السجن، يسردها الكاتب بتفاصيلها سرداً بديعاً جمع فيه بين وصف لمشاهد من محاكمته، ونقل حقائق عن المحاكمات والسجناء 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 وشرحاً للعنوان الذي اختير له، وهذا هو مناط بحثنا، في محاولة لكشف الخيط الدلالي بين العنوان الفرعي ومضمون الفصل أولاً ثم تعالقه مع العنوان الرئيس.

وبالعودة إلى هذا العنوان نجد تناصق مع الآية الكريمة: ﴿وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا 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 "أَنْ يُحْزِرُوا أَبَاهُمْ بِصُورَةٍ مَا وَقَعَ، حَتَّى يَكُونَ عُدْرًا لَهُمْ عِنْدَهُ، وَيَتَنَصَّلُوا إِلَيْهِ وَيَبْرَأُوا بِمَا وَقَعَ بِقَوْلِهِمْ وَقَوْلُهُ: وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ قال قتادة وعكرمة: ما علمنا أَنَّ ابْنَكَ سَرَقَ. وَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ: مَا عَلَّمْنَا فِي الْغَيْبِ أَنَّهُ سَرَقَ لَهُ شَيْئًا". (ابن كثير، دت: ٣٤٦/٤)

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

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

قرار رفع أسعار الخبز التي أقرتها حكومة (عبد الكريم الكباريتي) رئيس الوزراء آنذاك، وقد عصفت هذه الأحداث بالبلاد واكتسبت أهمية خاصة". (العتوم، ٢٠١٥: ٩٥)

ونشير هنا إلى أن الكاتب قد عرض قضايا عديدة للمعتقلين السياسيين ذكرها في مواضع أخرى من الرواية منها (قضية حقول 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 مستوياتها، ليس من هدف للشرطي هنا إلا أن يجترق 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 عجيباً؛ سيل من السجناء ذوي اللباس الأزرق، حليقي الرؤوس مكشوفيهما، يذرعون الساحات كأنهم يهربون من انفسهم، وبينهم أفراد من الأمن العام ذوو اللباس الرسمي، وأحياناً المبرقع، يعتمرون قبعاتهم، ويشكلون جزءاً غير متناسق من هذه اللوحة الحائرة". (العتوم، ٢٠١٥: ١١٣)

العنوان الثامن: ﴿ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ﴾

هذا العنوان حمل استحضر الآية الكريمة حمل استحضر الآية الكريمة: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطُمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (النمل/ ١٨)، في تناص تخالفي بين النص الأصلي وهو الآية التي جاءت لتخبر بالحوار بين النمل الذين أمرتهم النملة الحكيمة بدخول مساكنهم تحصناً وأمناً 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 معي إلى غرفة الملابس، هناك مارسنا بعض الحرية في التقاط قطع الأفرهول الأزرق التي تناسبنا.. كان سجن سواقة منجماً من التجارب الثرة، وسوقاً من الخبرات المختلفة، وعالمنا من الحكايا التي تستحق أن تروى، فيه رأيت ما لا يمكن أن أراه خارجه، ولو قصدت إلى ذلك سبيلاً، وفيه تعتقت التجربة على المستوى الشخصي، حتى استطاعت أن تصنع مني إنساناً قويا. أنا الآن أقول وبملاء رغبتني: شكراً معتقل سواقة لقد كنت معلماً بارعاً، وكنت بين يديك تلميذاً لامعاً". (العتوم، ٢٠١٥: ١٤٣)

وقوله في موضع آخر: "أو أن العودة إلى السجن تشبه نوعا ما العودة إلى الوطن. ألم يكن السجن آنذاك وطننا، وبيتنا الذي نأوي إليه بعد تعب المسير؟!". (العتوم، ٢٠١٥: ١٠٨) وقد ذكر في الفصل السابق وصفا مشابها، قال: "أردت أن أتعلم في السجن ما لم أتعلمه طيلة حياتي قبل الدخول إلى هذا العالم، لقد كنت أحاول أن أتعلم الحياة هناك، كنت تائقا إلى أن أفهمها. كم أضعنا 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 و٩٩)

فبين الانفتاح والانغلاق في هذا المكان (السجن)؛ تبدو الشخصية متذبذبة بين الانفتاح الذي يوحي ويدل عليه (الوطن، البيت، الأمن، الحرية)، والانغلاق الذي يوحي ويدل عليه (الوحدة، التضيق، الظلم، القيود)؛ وفي ذلك إشارة إلى أن الارتباط بالمكان يتراوح بين التوافق والتناظر والتوازي في الوصف تبعاً للجانب التأثيري. إذ يبدو السجن مكاناً مغلقاً محدود الحيز فوافقته دلالة الانغلاق والوحدة، كما نافرتة دلالة الحرية والأمن والعيش في عالم خاص متخيل عبر عن الانفتاح واللاحدود؛ الذي دلت عليه فكرة التفكير في الحياة الجديدة والانطلاق، كما يوحي هذا التناقض بالاضطراب وعدم التوازن داخل النفس، فأضفى أسلوب المفارقة هذا ملمحاً جمالياً في حسن الجمع بين الانفتاح والانغلاق مكاناً، وبين الانفتاح والانغلاق دلالة، ما أسهم في نقل المتلقي إلى فضاء مكاني مزدحم بالأمكنة التي تشكلت معها ملامح الشخصية في جانبها النفسي الذي يجتمع فيه الانغلاق وغياب الأمن مع الانفتاح والأمن.

العنوان الثاني عشر: ﴿وَاللَّيْلُ إِذَا سَجَى﴾

يشكل الزمن المكون الفني الأهم في الرواية خاصة في ارتباطها بالواقع، والزمن يؤطر مراحل حياة الإنسان، فكل حركة وكل سكنة 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 ان استجابة النص الروائي لهذا التابع المنطقي الطبيعي في عرض الأحداث حالة افتراضية أكثر مما هي واقعية؛ لأن تلك المتواليات الحكائية قد تبتعد كثيراً أو قليلاً عن المجرى الخطي للسرد؛ فهي تعود إلى الوراء لتسترجع أحداثاً تكون قد حصلت في الماضي، أو على العكس من ذلك تقفز إلى الأمام لتستشرف ما هو آت أو متوقع من الأحداث، وفي كلتا الحالتين نكون إزاء مفارقة زمنية توقف استرسال الحكيم المتنامي، وتفسح المجال أمام نوع من

الذهاب والإياب على محور السرد" (بحراوي، ١٩٩٠: ١١٩)، ومما لا شك فيه ان لهذه المفارقات بما تحويه من تداخل وتشظ 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 لتمييز العنوان الفرعي للفصل الثاني عشر من الرواية بدلالته على الزمن، ففي قراءتنا الأولى أن استحضار الآية الكريمة: ﴿وَاللَّيْلُ إِذَا سَجَى﴾ (الضحى / ٢)، لم يكن بحثاً عن سياق قصة قرآنية أو دلالات معينة لتراكيب قرآنية، وإنما قصد دلالة زمن الليل تحديداً، واللافت أن النص القرآني زاخر بالآيات التي ذكر فيها هذا الزمن، لعل أقرحها السورة التي سميت باسمه (سورة الليل) التي بدأت بقسم الله عز وجل بالليل ما كان ليمنح الدلالة قوة وعمقا، ولكن اختيار الكاتب للآية من سورة الضحى ينم عن قصد آخر وهو الوصف في الفعل (سجى)؛ الذي يعني (سَكَنَ فَأَظْلَمَ وَادْهَمَ) (ابن كثير، دت: ١١١/٨). والفصل ثري بالمقاطع السردية الواصفة لهذا الزمن وتعليقه بدلالة معينة؛ وقد تكرر لفظ (الليل) أكثر من عشرين مرة، منها ما ورد في المقاطع السردية الآتية:

قوله: "كان الليل صديقا حلوا... يهبط أهبط... يدنو أدنو... ويناجيني ويغازلني... كان الليل قديما جدا... يروي لي حزني من قبل مجيئي... ويلم دموعي بحروفي، ويعيد كتابتها فوق جدار القلب... ويمحو عنه اليأس". (العتوم، ٢٠١٥: ٢٤٢) وقوله: "كان الليل اللحظة الشهائية في الحياة، فاصل زمني خارج إطار الزمن نفسه، إن سكنك صنع لك الحدث متماهيا مع كل الأزمنة، حتى يكاد يكون بلا زمن، أو أن يكون الزمن كله". (العتوم، ٢٠١٥: ٢٤٢)

وقوله: "يرسم السجين لوحته من ألوان كثيرة، وفي حالتي كان الليل أفضل الألوان في تخليد لوحاتي، لم يكن الليل متعددًا، ولا فيه من سواه، كان فردا وكان خاصا، لا يقبل القسمة على اثنين". (العتوم، ٢٠١٥: ٢٤٣). أما القراءة الثانية فتقوم على أن هذا الاستحضار يأخذنا إلى دلالة التناص مع سورة الضحى ومناسبة نزولها، التي جاء في تفسيرها: "عن ابن عباس: لَمَّا نَزَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْقُرْآنُ أَبْطَأَ عَنْهُ جِبْرِيْلُ أَيَّامًا فَتَعَيَّرَ بِذَلِكَ، فَقَالَ الْمُشْرِكُونَ: وَدَعَهُ رَبُّهُ وَقَلَاهُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ مَا وَدَعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى وَهَذَا فَسَمَّ مِنْهُ تَعَالَى بِالضُّحَى وَمَا جَعَلَ فِيهِ مِنَ الضِّيَاءِ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى أَيَّ سَكَنَ فَأَظْلَمَ وَادْهَمَ". (ابن كثير، دت: ١١١/٨).

وكانه استأنس بأن بعد ظلام الليل ضياء النهار، وقد أقسم 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 يبرأ الجسد من طينيته، فتتجلى الروح

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

ويمارس الزمن لعبته إلى نهاية الرواية التي ختمت بفصل عنوانه: ﴿فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ﴾، تركيب انتظره القارئ من بداية الرواية ليجيب على الاستفهام بنعم هناك سبيل للخروج، منتظرا بذلك نهاية تجربة السجن التي عاشها الكاتب بطلا لرواية تظافت 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، ونصغي نحن إلى إيقاعه، ونبتسم أو نعبس، وهو في الحالين غير مكترث" (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 واقعا، ما مكّنه من نقلها بتفاصيل تظافت البنى السردية وعناصرها من زمان ومكان وشخصيات من تصويرها بلغة واصفة بديعة ظهر جليا أثر النص القرآني فيها؛ إذ أخذ مساحة واسعة من الحضور المباشر وغير المباشر، عبر نصوص المتن وعناوينها؛ هذه العناوين مع المتن شكلت عتبات عدت نصوصا قائمة بذاتها. وقد قدمنا في بحثنا هذا محاولة لكشف تجليات التناص القرآني في تلك العتبات، واستجلاء منحها 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 دوالا للدلالات 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؛ تجعل منه غاية لوقوف المبدع عليها والإفادة منها على المستوى اللغوي والدلالي والجمالي. فالنص القرآني نص معجز، أضاف التناص معه مركز شد انتباه المتلقي وربطه بهذا النص المتفرد، الذي اتخذ الكاتب من بعض آياته وتراكيبه إستراتيجية في اختيار عناوين الرواية (الرئيس منها والفرعي)؛ ما حدد أفق انتظار باجته معين. وقد عكست هذه الإستراتيجية العلاقة بين النصوص ضمن ثنائية (الحاضر/ الغائب)؛ إذ

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

المراجع

- ابن منظور. (٢٠٠٠). لسان العرب. بيروت، لبنان: دار صادر.
- أحمد الزعبي. (٢٠٠٠). التناسل نظرياً وتطبيقياً. عمان، الأردن: مؤسسة عمون للنشر والتوزيع.
- أحمد طعمة الحلبي. (٢٠٠٧). التناسل بين النظرية والتطبيق: شعر البياتي نموذجاً. دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب.
- أيمن العتوم. (٢٠١٥). يا صاحبي السجن. القاهرة: دار المعرفة للنشر والتوزيع.
- بسام قطوس. (٢٠٠١). سيميائية العنوان. عمان: وزارة الثقافة.
- حسن مجراوي. (١٩٩٠). بنية الشكل الروائي: الفضاء الزمن الشخصية. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- رجاء عيد. (دت). القول الشعري: منظورات معاصرة. الإسكندرية: منشأة المعارف.
- سعيد يقطين. (٢٠٠١). انفتاح النص الروائي: النص والسياق. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- عبد القادر بقشي. (٢٠٠٧). التناسل في الخطاب النقدي والبلاغي: دراسة نظرية وتطبيقية. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق.
- عبد الله الغدامي. (١٩٩٣). ثقافة الأسئلة في مقالات النقد والنظرية. الكويت: دار سعاد الصباح.
- عبد المالك اشهبون. (٢٠٠٩). عتبات الكتابة في الرواية العربية. اللاذقية: دار الحوار.
- عبد المالك اشهبون. (٢٠١١). العنوان في الرواية العربية: دراسة. دمشق: دار محاكاة للدراسات والنشر والتوزيع.
- عز الدين المناصرة. (٢٠٠٦). علم التناسل المقارن: نحو منهج عنكبوتي تفاعلي. عمان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع.
- عزيز حسين علي الموسوي. (٢٠١٥). النص المفتوح في النقد العربي الحديث. عمان: دار المنهجية للنشر والتوزيع.
- عماد الدين ابن كثير. (دت). تفسير القرآن العظيم. 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: تجليات المتأقفة في التراث النقدي. الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي.
- محمد عزام. (١٩٩٦). النقد والدلالة نحو تحليل سمياني للأدب. منشورات وزارة الثقافة.
- محمد عزام. (٢٠٠١). النص الغائب: تجليات التناسق 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 زمنيها وزمنها: مقارنة مبدئية عامة. القاهرة: فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

آرایه مراعات نظیر در پنج جزء آخر قرآن کریم

حسن سر باز^۱ (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران)

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

DOI: [10.34785/j022.2022.010](https://doi.org/10.34785/j022.2022.010)



تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۲

تاریخ الوصول: ۲۰۲۱/۰۴/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۱۶

صفحات: ۴۵-۶۱

تاریخ القبول: ۲۰۲۲/۰۷/۰۷

چکیده

یکی از جنبه‌های اعجاز قرآن کریم، اعجاز بلاغی و بیانی آن است که از دیرباز توجه ادیبان 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 کنکاش 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 دلنشینی 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. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که این آرایه در آیات مورد نظر بیشتر در کنار آرایه‌های دیگری همچون تلمیح، مبالغه، لف و نشر، تنسیق الصفات، جناس و سجع به کار رفته است اگرچه در مواردی به تنهایی هم به کار رفته است.

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

^۱ نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: h.sarbaz@uok.ac.ir

دراسة مراعاة النظر في الأجزاء الخمسة الأخيرة من القرآن الكريم

الملخص

ومن مظاهر إعجاز القرآن الكريم إعجازه البلاغية والتعبيرية التي طالما جذب انتباه الكتاب والمتحدثين، ووضع الأساس لظهور وتوسع العلوم المختلفة، بما في ذلك العلوم البلاغية. من أجل معرفة معجزة التعبير للقرآن الكريم وإثباته الدقيق والعلمي، درس علماء القرآن واستكشفوا مفرداته وكلماته وجمله وتركيبه اللغوي وترتيبه اللفظي من زوايا لغوية وأدبية مختلفة، وفي هذا السياق هم استفادوا أكثر من العلم، فقد تم استخدام البلاغة وتقنياتها الثلاثة، أي المعاني والبيان والبديع. ومن المحسنات المنتشرة بكثرة في القرآن الكريم والتي تضيف إلى جمال بنيته اللغوية محسنة مراعاة النظر وملحقاته، أي تشابه الأطراف وإيهام التناسب. في مراعاة النظر، يجب أن يكون هناك تناسب وتناغم دلالي بين الكلمات ويجب ألا يكون لهذه الكلمات أي تناقضات مع بعضها البعض وينتهي هذا التلاؤم إلى خلق أغنية وموسيقى ممتعة في الكلمات التي تثير إعجاب الجمهور. تم في هذا البحث، باستخدام المنهج الوصفي - التحليلي، دراسة مراعاة النظر 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 والمبالغة واللف والنشر وتنسيق الصفة والجناس والسجع، وإن كانت تستخدم وحدها في بعض الحالات.

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

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 ادیبان 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 دلنشین آیات و تصویرپردازی‌های زیبای آن بر غنای علوم بلاغی و تقویت ذوق ادبی و بلاغی ادیبان و سخنوران افزوده است؛ به طوری که اگر بزرگانی همچون زمخشری، فخر رازی، عبدالقاهر جرجانی، سکاکی، خطیب قزوینی، تفتازانی و بسیاری دیگر از بزرگان بلاغت به استادان 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 ابتدا 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 «الإيضاح» از هم تفکیک شده‌اند (ضیف، بی‌تا: ۳۷۴-۳۷۵). علم بدیع به عنوان فن سوم علوم بلاغی، علمی است که به بررسی وجوه 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 وجوهی که وابسته به زیبایی معنا و وجوهی 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، ۲۰۱۲: ۱۴). یکی از محسنات معنوی که موجب زیبایی معنای کلام می‌شود، مراعات نظیر است که به آن تناسب و ائتلاف و مؤاخات و تلفیق نیز گفته‌اند.

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

۲-۱- پیشینه‌ی 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 عبدالغنی المرسی (بی‌تا)، در کتاب «مراعاة النظر فی کلام الله العلی القدير دراسة بلاغية فی إعجاز الأسلوب القرآنی» 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 وجوه مراعات نظیر که شامل مناسبت یا تناسب، مؤاخات، ائتلاف، حسن نسق، انسجام، تشابه الأطراف، مشاکله 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، تحدی قرآن، اعجاز قرآن از نگاه ابن حزم و جلال الدین سیوطی و نظریه 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 آرایه 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 فی ضوء أسالیب 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 سرقات 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 (لاشین، ۱۹۹۹: ۳۸-۵۰).

حسن خرقانی (۱۳۹۲) در کتاب «زیباشناسی قرآن از نگاه بدیع»، در هفت فصل به بررسی زیبا شناسی 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، ارساد، تمکین، براعت استهلال، براعت ختام و مانند آن را دربرداشت، به توفیق الهی این آراه‌ها در جای مناسب و در حلقه سوم از سلسله زیباشناسی قرآن عرضه خواهد شد» (خرقانی، ۱۳۹۲: ۱۷).

حماده 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، تورية، طباق و مقابله در کل قرآن کریم پرداخته است. عبد الواحد عبدالله الخميسي (۲۰۱۷)، در مقاله‌ی «مراعاة النظر 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» برخی 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 نظیر، زیورآرایه‌ها» 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 (التفتازانی، 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 تناقضی داشته باشند (عتیق، بی‌تا: ۱۷۹).

مراعات نظیر از مؤثرترین آرایه‌های ادبی است که ادیب، با انتخاب واژگان مناسب، آن را می‌آفریند. این آرایه سبب فعال 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 دلنشین در سخن ادبی می‌شود. تناسب میان واژگان زمانی

ارزش هنری پیدا می‌کند 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 می‌کنند، که با واژگان متناسب همراه گردند؛ بنابراین چنین است که آرایه‌ی مراعات نظیر با دیگر صنایع بدیعی و بیانی لازم و ملزوم یکدیگرند (حسینی و فتحی، ۱۳۸۹: ۸۰).

مراعات نظیر یا آرایه‌ی تناسب، انتخاب واژگانی متناسب در جمله است که اگر این واژگان به درستی و به دور از تکلف انتخاب شوند، بر زیبایی ادبی آن می‌افزایند. علمای بلاغت دو آرایه‌ی تشابه الأَطراف و ایهام تناسب را زیر مجموعه و از ملحقات آرایه‌ی مراعات نظیر به شمار آورده‌اند.

۲-۲- تشابه الأَطراف

تشابه الأَطراف یکی از ملحقات مراعات نظیر 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 تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (أنعام/۱۰۳)، در این آیه واژه‌ی «اللَطِيفُ» که در پایان کلام آمده با جمله‌ی «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» و واژه‌ی «الْخَبِيرُ» هم با جمله‌ی ﴿هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ تناسب معنایی دارد (التفتازانی، ۲۰۰۱: ۶۴۵). این صنعت را در فارسی و عربی تحت عنوان تشابه الأَطراف عنوان کرده‌اند. اما در منابع بدیعی فارسی به تشابه الأَطراف، گاهی تسبیغ نیز گفته‌اند (شمیسا، ۱۳۸۱: ۸۳).

۲-۳- ایهام تناسب

آرایه‌ی ایهام تناسب یکی دیگر از ملحقات مراعات نظیر است و در واقع از ترکیب دو آرایه‌ی ایهام و تناسب یا مراعات نظیر به وجود می‌آید. ایهام تناسب بدین معنی است که واژه‌ای در کنار واژه‌ای دیگر ذکر شود و به اعتبار معنای مقصود در کلام تناسبی با آن واژه نداشته باشد، ولی به اعتبار معنای دیگری که آن واژه دارد و در کلام مورد نظر نیست، تناسب معنایی دارد مانند: ﴿الْشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ مُجْسَبَانُ وَ النَّجْمُ وَ الشَّجَرُ يَسْجُدَانُ﴾ (الرحمن/۵) در این آیه منظور از واژه‌ی «النَّجْمُ» گیاه کوتاه و نازک بی ساقه است که با این معنی هیچگونه تناسب معنایی با دو واژه‌ی «الشمس والقمر» ندارد، اما 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 آرایه یا آرایه‌های دیگری همچون تلمیح، تشبیه، 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.

۳-۱- مراعات نظیر و تلمیح

تلمیح از ملحقات علم بدیع است که از ریشه‌ی «لمح» و در لغت به معنای «به گوشه‌ی چشم نگریستن است» و در اصطلاح عبارت است از اشاره به داستان یا شعر و یا مثلی مشهور بدون تصریح کردن بدان (التفتازانی، ۲۰۰۱: ۷۳۰) 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.

﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَأَصْحَابُ الرَّسِّ وَثَمُودُ، وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ وَإِخْوَانُ لُوطٍ، وَأَصْحَابُ الْأَيْكَةِ وَقَوْمُ تُبَّعٍ كُلٌّ كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدُ﴾ (سوره ق/۱۲-۱۴). در این آیات سوره‌ی مبارکه‌ی ق، تناسب عبارات و واژگان به وضوح دیده می‌شود؛ چراکه واژگان قوم نوح، أصحاب الرس، قوم ثمود، قوم عاد، قوم فرعون، قوم لوط، اصحاب الأيكة و قوم تبّع با هم تناسب دارند و هر کدام از این اقوام، فرستادگان الهی زمان خود را تکذیب کردند و مورد خشم و غضب 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 «أصحاب الرس» از بقایای قوم ثمود هستند که پیامبر خود را در چاه انداختند. واژه‌ی «الأيكة» به معنی درخت پر شاخ و برگ است و منظور از «اصحاب الأيكة» قوم شعیب است. «تُبَّع» نام یکی از پادشاهان یمن است که قوم خود را به توحید و خدا پرستی دعوت کرد، ولی آنان دعوت او را نپذیرفتند (الصابونی، بی تا: ۲۴۳/۳). 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 غضب الهی قرار گرفتند و هر کدام از آن‌ها به وسیله‌ی عذابی دردناک هلاک و نابود شدند.

﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأةَ نُوحٍ وَامْرَأةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ، وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأةَ فِرْعَوْنَ

إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ، وَمَرْيَمَ ابْنَتْ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقْتَ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا إِتْقَانُ الْإِسْلَامِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِيَذَرَ الْمُلُوكَ قُلُوبًا إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿۱۰-۱۲﴾

(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 امرأة نوح و امرأة 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 هم‌رأی و هم‌دست شدند. قرآن کریم این دو مثال را به عنوان پند و اندرز برای کافران ذکر کرده که مبدا گمان کنند که کسی یا چیزی می‌تواند عذاب خدا را از آنان دفع کند (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۲۸/۳۷۴). 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 دارد؛ چراکه هردو 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: ۲۸/۳۷۶).

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

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

۳-۲- 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 یا بعید 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 عقلاً و عادتاً ممکن باشد. ۲- اغراق، و آن زمانی است که صفت ادعا شده عقلاً ممکن باشد و بتوان آن را پذیرفت، اما از روی عادت محال و بعیدالوقوع باشد. ۳- غلو، و آن ادعای صفتی است که عقلاً و عادتاً محال و غیر ممکن باشد (التفتازانی، 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 الوقوع بودن نزدیک سازد، مانند واژه «یکاد» در آیه ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ 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 طیبیان، 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 قرینه 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 تلفیق مراعات نظیر و مبالغه در پنج جزء آخر قرآن کریم اشاره می‌شود.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (سوره حجرات /۱۱)

در این آیه عبارات ﴿لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ﴾ و ﴿لَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ﴾ و ﴿لَا تَنَابَزُوا 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 هر کس بعد از ارتکاب این گناهان توبه نکند ظالم است زیرا، با دست‌درازی 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 زشت خود دست بردارند (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴: ۲۶/۲۵۰).

﴿يَوْمَ نَقُولُ لِحِجَّتِهِمْ هَلْ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾ (سوره ق/۳۰)

در این آیه‌ی شریفه میان دو عبارت «هل امتلأت» و «هل من مزید» هماهنگی و تناسب معنایی وجود دارد و از طرف دیگر عبارت «هل من مزید» 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 زمخشری سؤال و جواب از جهنم را از باب تخیل به منظور تصویر و تثبیت معنا در ذهن مخاطب دانسته (الزمخشری، ۱۹۹۸: ۵/۶۰۱)، اما برخی از مفسران دیگر این دیدگاه زمخشری را رد کرده و این سؤال و جواب را حقیقی دانسته‌اند (الالوسی، بی‌تا: 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 اجمال ذکر نمایند، سپس آنچه مربوط به هر کدام از آن چیزهاست 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: ۳۲۳). در این بخش، به نمونه‌هایی از ترکیب آرایه‌های مراعات نظیر و لف و نشر در آیات پنج جزء آخر قرآن کریم اشاره می‌شود.

﴿ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اهْتَدَى، وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى﴾ (سوره نجم ۳۱-۳۰)

در این آیات، دو عبارت ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ و ﴿يَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا﴾ با همدیگر و دو عبارت ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اهْتَدَى﴾ و ﴿وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى﴾ نیز با همدیگر هماهنگی و ارتباط معنایی دارند و چون ابتدا از گمراهان و هدایت یافتگان سخن گفته شده و سپس به ترتیب مجازات گمراهان و پاداش نیک هدایت یافتگان مطرح شده است، پس در این آیات دو آرایه‌ی مراعات نظیر و لف و نشر مرتب در کنار هم به کار رفته‌اند.

﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ، فَأَمَّا ثَمُودُ فَأُهْلِكُوا بِالطَّاغِيَةِ، وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ﴾ (سوره حاقه ۶-۴)

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 ثمود 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 ثمود به وسیله‌ی صاعقه و رعد و برق و قوم عاد به وسیله‌ی تندبادی سرد و سوزنده نابود شدند.

﴿وَأَنَا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا، وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ (سوره جن ۱۴-۱۵)

در این آیات هم دو عبارت «وَأَنَا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ» و «فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا» و دو عبارت «وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ» و «وَأَمَّا 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.

۳-۴- مراعات نظیر و تنسیق الصفات

تنسیق، در لغت به معنی آراستن و ترتیب دادن است و در اصطلاح بدیع تنسیق 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 آرایه‌ی مراعات نظیر و تنسیق الصفات قابل مشاهده است.

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ 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 تنسیق الصفات است و از آنجایی که این صفتهای دارای ارتباط و تناسب معنایی با یکدیگر هستند، با هم آرایه‌ی مراعات نظیر دارند. تلفیق این دو آرایه نظم و زیبایی خاصی به آیه بخشیده است.

﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ، هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ، هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (سوره حشر/ ۲۴-۲۲).

در این آیات سوره‌ی مبارکه‌ی حشر، آمدن صفتهای متوالی خداوند که نشانگر آرایه‌ی تنسیق الصفات است، نظم و زینت خارق‌العاده‌ای به آیات بخشیده است، این صفتهای 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 وَهُوَ اللَّهُ﴾ آغاز شده است و آثار این اسماء و صفات در هستی و زندگی انسان قابل مشاهده است و در واقع قلب مؤمن بهترین تجلیگاه آن‌ها است (سید قطب، ۱۹۸۸: ۱۶/ ۳۵۳۲).

﴿عَسَىٰ رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنْكَنَّ مُسْلِمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا﴾ (سوره تحریم/۵)

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

ترکیب دو آرایه‌ی مراعات نظیر و تنسیق الصفات در آیات مبارکه‌ی ۸ و ۱۲ سوره‌ی احقاف، 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 تام و جناس ناقص تقسیم می‌شود؛ جناس تام آن است که دو لفظ متجانس در نوع حروف، تعدادحروف، 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 (الهاسمی، ۱۹۹۴: ۳۴۳-۳۴۵). یکی از انواع جناس هم جناس اشتقاق است که عبارت است از این‌که دو لفظ متجانس در اصل اشتقاق و ریشه‌ی کلمات با هم مشترک باشند (سیوطی، ۱۹۷۴: ۳/۳۱۲). جناس در سطح کلمات هماهنگی پدید آورده و شنونده را برای گوش دادن به کلام تشویق می‌کند (همان: ۳/۳۱۰). 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 أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُو مِن دُونِ اللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَن دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ﴾

(سوره احقاف/۵)

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

﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ﴾ (سوره قمر/۹)

در این آیه بین واژه‌های «سما» و «ماء» و همچنین میان دو واژه‌ی «أَنْبَتْنَا» و «حَبَّ الْحَصِيدِ» تناسب معنایی وجود دارد و دو واژه‌ی «سما» و «ماء» با هم جناس غیر تام مردوف دارند؛ چراکه دو واژه‌ی متجانس در یک حرف اضافی در اول کلمه با هم اختلاف دارند.

﴿الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ، وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ (سوره مطففین ۲/۳-۳)

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

﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ (سوره همزه ۱/)

در این آیه دو واژه‌ی «هُمَزَةٌ» (عیبجو) و «لُمَزَةٌ» (طعن‌زن) هردو از اعمال ناشایستی هستند که خداوند مؤمنان را از ارتکاب آن‌ها برحذر داشته است، از این نظر این دو واژه در یک گروه معنایی قرار دارند و دارای آرایه‌ی مراعات نظیر هستند. همین دو واژه آرایه‌ی جناس از نوع لاحق هم باهم دارند؛ چراکه دو لفظ متجانس در نوع حرف بعید 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 «هُمَزَةٌ» را برای «لُمَزَةٌ»، و عده‌ای مقاصد «لُمَزَةٌ» را برای «هُمَزَةٌ» ذکر کرده‌اند. معنای هُمَزَةٌ، بسیار غیبت‌کننده، و لُمَزَةٌ سخت-عیبجو و هُمَزَةٌ، عیبجوی با اشاره به دست، لُمَزَةٌ با زبان. هُمَزَةٌ، آن که روبرو بدگویی کند، و لُمَزَةٌ آن که در غیاب. هُمَزَةٌ، آن که آشکارا و به آواز بلند بگوید، لُمَزَةٌ در پنهانی و با اشاره ابرو و چشم (خرمدل، ۱۳۹۲: ۱۳۲۴). پس هر که ابرو 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، هُمَزَةٌ و لُمَزَةٌ است. تلفیق مراعات نظیر 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 مزمل، ۲ تا ۴ سوره‌ی مرسلات، ۲ تا ۴ سوره‌ی نازعات، ۱۷ و ۱۸ سوره‌ی انشقاق، ۳ سوره‌ی بلد، ۲ و ۳ سوره‌ی شمس نیز دیده می‌شود.

۳-۶- مراعات نظیر و سجع

سجع یکی از آرایه‌های لفظی بدیع است که سکاکی آن را در نثر همانند قافیه در شعر دانسته و گفته است: «ومن جهات الحسن الأسجاع وهی فی النثر كما فی القوافی فی 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 واحه‌های آخر مثل هم ولی در وزن عروضی

باهم متفاوت باشند. ترصیع عبارت است از این که 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، ۲۰۰۳: ۴۳۷-۴۳۸). اقسام مختلف این آرایه در قرآن کریم کاربرد زیادی دارد و آنچه که بر زیبایی آن می‌افزاید به کار رفتن آن در کنار آرایه‌ی مراعات نظیر است که به نمونه‌هایی از تلفیق این دو آرایه در پنج جزء آخر قرآن کریم اشاره می‌شود.

﴿فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ وَطَلْحٍ مَّنْضُودٍ وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ﴾ (سوره واقعه / ۲۸-۳۰)

در این آیات سوره‌ی واقعه دو آرایه‌ی مراعات نظیر و سجع متوازی به زیبایی در کنار هم به کار رفته‌اند؛ چون هماهنگی و تناسب معنایی و در نتیجه مراعات نظیر میان واژه‌های «سِدْرٍ مَّخْضُودٍ» (درخت سدر بی خار)، «طَلْحٍ مَّنْضُودٍ» (درخت موز با میوه‌های متراکم) و «ظِلٍّ مَّمْدُودٍ» (سایه گسترده شده) واضح و آشکار است و کلمات پایانی هر بخش یعنی «مَخْضُودٍ وَ مَّنْضُودٍ وَ مَّمْدُودٍ» هم در وزن عروضی و هم در حرف روی و واج پایانی مثل هم هستند ولی واژه‌های دیگر یعنی «سِدْرٍ وَ طَلْحٍ وَ ظِلٍّ» 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 سُرٌّ مَّرْفُوعَةٌ وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ﴾ (سوره الغاشیة / ۱۳-۱۴)

در این آیات سوره‌ی غاشیه هم دو آرایه مراعات نظیر و سجع از نوع متوازی دیده می‌شود که نظم و فضای موسیقایی زیبایی به آیات بخشیده است. در این آیات کلمات «سُرٌّ مَّوْضُوعَةٌ» (تخت‌های بلند و عالی) و «أَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ» (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 آرایه‌ی 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 آرایه‌ی سجع از نوع متوازی نیز وجود دارد.

﴿يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ، أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾ (سوره بلد / ۱۵-۱۶)

در این آیات میان واژه‌های «یتیم» و «مسکین» که به نوعی هردو واژه حس ترحم را در انسان زنده می‌کنند، هماهنگی و تناسب معنایی از نوع مراعات نظیر وجود دارد و واژه‌های پایانی آیات یعنی «مَقْرَبَةٍ وَ مَتْرَبَةٍ» در وزن عروضی و حرف روی مثل هم هستند، ولی واژه‌های دیگر یعنی «يَتِيمًا وَ مَسْكِينًا» در وزن و حرف روی باهم تفاوت دارند، پس در این آیات سجع متوازی نیز وجود دارد که باعث آهنگی دلنشین و یکنواخت شده و حس التذاد را در شنونده به وجود می‌آورد. علاوه بر

این دو آرایه، در دو واژه‌ی «مقربیه و متریه»، آرایه‌ی جناس ناقص لاحق نیز وجود دارد که بر زیبایی آیات افزوده 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 ﴿مَالِكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَاراً وَ قَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً﴾ (سوره نوح/۱۳-۱۴) میان دو واژه‌ی «وَقَاراً وَ أَطْوَاراً» 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 ﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحاً فَالْمُورِيَاتِ قَدْحاً﴾ (سوره عادیات/۱-۲) استناد کرد؛ چراکه از یک طرف میان دو آیه هماهنگی و تناسب معنایی وجود دارد و اولی به معنی اسبان تازه‌های که نفس زنان پیش می‌روند و دومی به معنی اسبانی که بر اثر برخورد سمهایشان به سنگ‌های سر راه جرقه برمی‌افروزند می‌باشد و از طرف دیگر دو واژه‌ی «عادیات و موریات» باهم و دو واژه‌ی «ضبحاً و قدحاً» 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 (۱۹۹۸: ۱/۲۵۵) و یحیی بن علوی در کتاب الطراز لأسرار البلاغه و علوم حقائق الإعجاز (۱۴۲۳: ۲/۱۹۴) 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 حاقه، ۱۱ تا ۱۴ و ۱۹ تا ۲۱ سوره معارج، ۳۳ و ۳۴ سوره مدثر، 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 دلنشینی در کلام می‌شود که مخاطب را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. آرایه‌ی مراعات نظیر همیشه به تنهایی در کلام به کار نمی‌رود، بلکه اغلب با فنون بیانی و آرایه‌های بدیعی دیگر مثل تشبیه، مجاز، استعاره، کنایه، تلمیح، مبالغه، تنسیق 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، تنسیق

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

منابع

- القرآن الکریم.
- ابن اثیر، ضیاءالدين. (۱۹۹۸). *المثل السائر فی أدب الکاتب والشاعر* (تحقیق: الشیخ کامل محمد محمد عویضه، چاپ اول). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عاشور التونسی، محمد الطاهر بن محمد. (۱۹۸۴). *التحریر و التنویر*. تونس: دار التونسیه.
- أحمد حسین، نصرالدين إبراهيم. (۲۰۱۳). علم البديع وبلاغته فی ضوء القرآن الکریم دراسة بلاغیه تحليلیه. *مجلة الدراسات اللغویة والأدبیة*، ۲، ۱۱۸-۱۴۱.
- التفتازانی، سعدالدين مسعود بن عمر. (۲۰۰۱). *المطول شرح تلخیص مفتاح العلوم* (تحقیق: عبد الحمید هنداووی). بیروت: دار الکتب العلمیه.
- التفتازانی، سعدالدين مسعود بن عمر. (۲۰۰۳). *مختصر السعد شرح تلخیص کتاب مفتاح العلوم* (تحقیق: عبد الحمید هنداووی). بیروت: المكتبة العصرية.
- حسینی، مجتبی، و فتحی، غلامرضا. (۱۳۸۹). مراعات نظیر زیور آرایه‌ها. *فصلنامه پژوهشی تحقیقات زبان و ادب فارسی*، جدید (۳)، ۶۷-۸۱.
- خرقانی، حسن. (۱۳۹۲). *زیبایشناسی قرآن از نگاه بدیع* (چاپ اول). مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- خرمدل، مصطفی. (۱۳۹۲). *تفسیر نور*. تهران: نشر احسان.
- خطیب قزوینی، جلال الدين محمد بن عبدالرحمن. (۱۹۸۹). *الإيضاح فی علوم البلاغۀ* (شرح و تعلیق: محمد عبدالمنعم خفاجی). بیروت: الشركة العالمیه للكتاب.
- الخمیسی، عبدالواحد عبدالله. (۲۰۱۷). مراعاة النظیر فی القرآن الکریم. *مجلة الوعي الإسلامی*، ۶۲۹، ۶۲-۶۶.
- رادویانی، محمدبن عمر. (۱۳۶۲). *ترجمان البلاغۀ* (تصحیح: پروفیسور احمد آتش، ملک‌الشعرا بهار). تهران: اساطیر.
- الزمخشري، جارالله أبوالقاسم محمود بن عمر. (۱۹۹۸). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل فی وجوه التأویل* (چاپ اول). الرياض: مكتبة العبيكان.
- السكاکی، أبو یعقوب یوسف بن أبی بكر. (۱۹۸۷). *مفتاح العلوم* (چاپ دوم). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- سیوطی، جلال الدين. (۱۹۷۴). *الاتقان فی علوم القرآن* (تصحیح: محمد ابوالفضل ابراهیم). القاهرة: دار الفكر.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۱). *نگاهی تازه به بدیع*. مشهد: فردوس.
- الصابونی، محمد علی. (بی تا). *صفوة التفاسیر*. بیروت: دارالقرآن الکریم.
- ضیف، شوقی. (بی تا). *البلاغۀ تطور و تاریخ* (چاپ دوازدهم). القاهرة: دار المعارف.

طیبیان، سید حمید. (۱۳۸۸). *برابرهایی علوم بلاغت در فارسی و عربی براساس تلخیص المفتاح و مختصر المعانی* (چاپ اول). تهران: امیرکبیر.

عبدالغنی المرسی، کمال الدین. (بی تا). *مراعاة النظر فی کلام الله العلی القدير*. الاسکندریه: جامعه الإسکندریه.

عتیق، عبدالعزیز. (بی تا). *علم البديع*. بیروت: دار النهضة العربیة.

علوان، حمادة خالد محمد. (۲۰۱۶). *الألوان البديعية فی السور المکیة دراسة وصفیة تحلیلیة* (رسالة ماجستير). کلیة الآداب، الجامعة الإسلامية، غزة.

العلوی، یحیی بن حمزة. (۱۴۲۳). *الطراز لأسرار البلاغة و علوم حقائق الإعجاز* (چاپ اول). بیروت: المكتبة العصرية.

فضیلت، محمود. (۱۳۸۶). *زیبایی شناسی قرآن*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).

قصاب، ولید ابراهیم. (۲۰۱۲). *البلاغة العربیة: علم البديع*. دمشق: دار فکر.

قطب، سید. (۱۹۸۸). *فی ظلال القرآن* (چاپ پانزدهم). القاهرة: دار الشروق.

لاشین، عبدالفتاح. (۱۹۹۹). *البديع فی ضوء أساليب القرآن*. القاهرة: دار الفكر العربی.

مرتضایی، سید جواد. (۱۳۹۴). *بديع از بلاغت* (چاپ اول). تهران: انتشارات زوار.

میر، مستنصر. (۱۳۸۸). *فنون و صنایع ادبی در قرآن*. فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهش های قرآنی، ۱۱ (۱۵)، ۱۷۸-۱۵۴.

النویری، شهاب الدین أحمد بن عبد الوهاب. (۱۴۲۳). *نهاية الأرب فی فنون الأدب*. القاهرة: دارالکتب والوثائق القومیة.

الهاشمی، أحمد. (۱۹۹۴). *جواهر البلاغة فی المعانی و البیان و البديع*. بیروت: دارالفکر.

همایی، جلال الدین. (۱۳۸۹). *فنون و صناعت ادبی* (چاپ اول). تهران: اهورا.

الاستراتيجية التواصلية والتداولية في القصص القرآني؛ سورة يوسف أمودجا

خديجة مرات^١ (قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة محمد لمين دباغين، سطيف ٢، الجزائر)DOI: [10.34785/j022.2022.011](https://doi.org/10.34785/j022.2022.011)

تاريخ الوصول: ۲۰۲۱/۰۴/۱۶

تاريخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۷

تاريخ القبول: ۲۰۲۲/۰۷/۰۲

صفحات: ۶۳-۸۱

تاريخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۱۱

الملخص

يعدّ 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 أممهم، والحجج التي أتدهم الله بها؛ وذلك لأخذ العبرة والموعظة من الأمم السابقة، هذا ما يستدعي استراتيجية خطابية تواصلية قائمة على السياق وطرفي العملية التواصلية (المتكلم/المتلقي)، وبذلك يكون النص القرآني نصا تداوليا بامتياز، ذلك لأنّ التداولية هي دراسة المنجز اللغوي أثناء الاستعمال؛ أي دراسة اللغة عند استعمالها في الطبقات المقامية المختلفة باعتبارها كلاما موجها من المخاطب إلى المتلقي بلفظ محدد في مقام محدد لتحقيق غرض تواصلية. تهدف هذه الدراسة إلى تبيان البعد التواصلية والتداولية في القصص القرآني، باستخدام المقاربة التداولية للخطاب القرآني، والتي تركز اهتمامها على أمرين هما: الخطاب ضمن السياق الذي ورد فيه، والدور التواصلية الذي يؤديه كل من المرسل والمرسل إليه أثناء العملية التواصلية، وذلك من خلال رصد آليات المقاربة التداولية "كالحوار والاستلزام الحوارية والأفعال الكلامية والحوار" وغيرها الموجودة في القصص القرآنية، بحيث تسلط هذه الورقة البحثية الضوء على قصة يوسف، وذلك من خلال السياق الذي يقوم أساسا على الغرض والمقصود الذي يريد المخاطب إيصاله، إضافة إلى انسجام واتساق الكلام وجريانه على أسلوب واحد، كما يهتم بالظروف المحيطة بالعملية التواصلية وأحوال المخاطبين فيها؛ نجد هذه العناصر مجتمعة في القصص القرآني.

الكلمات الرئيسية: التداولية، الأفعال الكلامية، الحوار، استراتيجية الخطاب، القصص القرآني.

استراتژی تبادلّی و عملگرا در داستان سرایی قرآنی؛

نمونه موردی 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 می‌کند. 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 امت هایشان در معرض آن قرار گرفتند، 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 می‌شود. 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.

١ - المقدمة

تقوم اللغة من المنظور التداولي بوظيفتين رئيسيتين ترتبطان بمقاصد الإنسان الذي يستعملها، وبوضعه الاجتماعي وأهدافه؛ فالناس عندما يتحدثون لا يفعلون ذلك لمجرد تحريك أعضاء النطق، ولكن ليؤدوا من خلال كلامهم هاتين الوظيفيتين؛ وهما: الوظيفة التعاملية والوظيفة التفاعلية (الشهري، ٢٠٠٤: ٤) وتعرّف الوظيفة التعاملية على أنّها ما تقوم به اللغة من نقل ناجح للمعلومات تبرز من خلاله قيمة الاستعمال اللغوي، فيركز المرسل جهده نحو بناء الخطاب ليستطيع المرسل إليه أن يأخذ منه المعلومات الصحيحة والدقيقة. وتساعد هذه الوظيفة على تطوير الثقافات من خلال تناقل المعلومات، وتمكّن من التواصل بين البشر سواء بغرض التوجيه أو التعليم أو غير ذلك. (المصدر نفسه: ٤) أمّا الوظيفة التفاعلية فهي التي يقيم الناس بها علاقاتهم الاجتماعية ويحققون لأنفسهم غاياتها، ويتمثل في قدر كبير من المعاملات اليومية التي تحدث بينهم، فقد يقتصر دور اللغة في بعض السياقات على إقامة العلاقات وتثبيتها، وقد يتجاوز إلى التأثير وغيره (المصدر نفسه: ٤) ويكمن دورها الرئيس في التعبير عن المقاصد التي ينويها المتكلم؛ فاللغة هنا لا تؤدي فقط وظيفة مرجعية تحيل إلى مدلول، بل تؤدي وظيفة تداولية تتفاوت بحسب القصد أو الهدف الذي من أجله يسوق المتكلم خطابه (المصدر نفسه: ٥). يقوم الخطاب وفق الوظيفة التداولية على جملة من العناصر هي: (المصدر نفسه: ٦)

المرسل: هو طرف الخطاب الأول الموجه إلى الطرف الثاني من أجل إكمال دائرة العملية التخاطبية قصد إفهامه مقاصده والتأثير فيه وبذلك يقوم بمراعاة ما يقتضيه موقعه الاجتماعي والوظيفي عند إعداد خطابه، بناءً على ما يتوافق 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 والمفكك لشفرات الخطاب ومؤوله.

السياق: وهو الإطار العام الذي يسهم في ترجيح أدوات بعينها واختيار آليات مناسبة لعملتي الفهم والإفهام بين طرفي الخطاب.

الخطاب: وهو ثمرة اجتماع العناصر الثلاثة السابقة؛ إذ تبرز فيه الأدوات اللغوية والآليات الخطابية المنتقاة، يسعى الخطاب من خلال الوظيفيتين التعاملية والتفاعلية إلى التعبير عن مقاصد معيّنة وتحقيق أهداف محدّدة، لذا فقد تمّ اختيار المقاربة التداولية للدراسة، كونها تهتمّ بالنص الخطابي ضمن سياقه

وهو يؤدي دوره التواصلية جامعا بين قطبي العملية التواصلية المرسل والمرسل إليه) أي بعبارة أخرى بين (المخاطب والمخاطب)، وتمثل وظيفة التداولية في: استخلاص العمليات التي تمكن الكلام من التجدر في إطاره الذي يشكل الثلاثية الآتية: المرسل المتلقي الوضعية التبليغية، إنَّ أيَّ تحميل تداولي يستلزم بالضرورة التحديد الضمني للسياق التي تؤوّل فيه الجملة. (سعاد شابي، ٢٠١٥: ٢٢٠) وتقوم المقاربة التداولية على مجموعة من المستويات التي تحدد الغرض والغاية من القصص القرآني، كما تبين استراتيجية التواصل من خلال القصة القرآنية؛ ومن بين تلك المستويات نذكر: مستوى الأفعال الكلامية؛ إذ يتضح من خلالها البعد التواصلية للتداولية للقصة القرآنية، إضافة إلى مستوى الحجاج وفيه يبرز دور الإقناع والتأثير، أما المستوى الأخير فهو مستوى الحوار؛ وهو مستوى تداولي تواصلية بامتياز، لأنّه يحدث بين طرفي الخطاب.

٢- الإطار المفهومي والمنهجي للدراسة

٢-١- التداولية

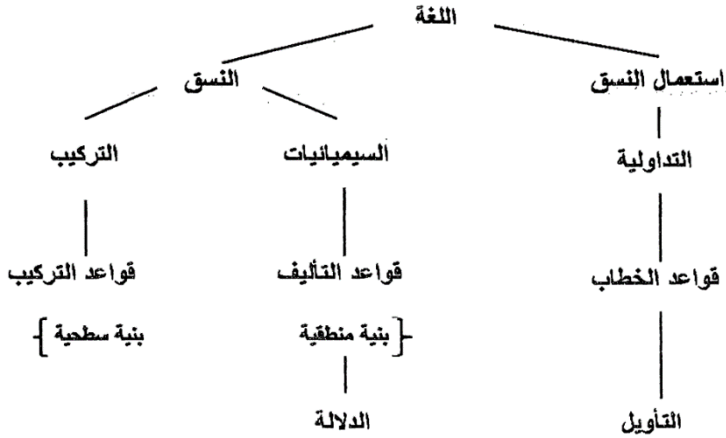
يطلق على التداولية مجموعة من التسميات منها: التداوليات، البراغماتية، الوظيفية، السياقية... وكلّها مقابلة لكلمة pragmaticus اليونانية المشتقة من "pragma" وتعني الحركة أو الفعل "action" بيد أنّ مصطلح التداولية يظلّ الأكثر شيوعاً واستعمالاً بين الباحثين.

الدلالة اللغوية للتداولية: قد جاء في معجم لسان العرب أنّ الدّولة: انقلاب الزمان من حال البؤس والضرّ إلى حال الغبطة والسرور، والدولة العقبة في المال، والدولة في الحرب أن تدارل إحدى الفتنين على الأخرى، يقال كانت لنا عليهم الدولة (ابن منظور، لاتا: ٣٢٧/٥) يتّضح من خلال المفهوم الذي جاء به ابن منظور أنّ التداول مقترن بالتبادل والتحاوّر، ومنه المداولة يعني تقليب القضية لمعرفة وجوهها المختلفة قبل البت في الأمر؛ وهذا الفعل يقتضي الاستشارة وتبادل الآراء والأخذ بوجهات النظر المختلفة. (جواد ختام، ٢٠١٦: ١٣-١٤)

الدلالة الاصطلاحية للتداولية: عرّف آن ربول وجاك موشلار (Anne Raboul and Jacques

Muslar) التداولية على أنّها: "دراسة استعمال اللغة في مقابل دراسة النسق اللغوي، الذي يدخل بصيغة صريحة في اختصاصات اللسانيات، وعندما نتحدث عن استعمال اللغة، فإنّ هذا الاستعمال ليس محايداً، فالإشارات على سبيل الذكر لا يمكن أن تؤوّل إلّا داخل سياقها اللفظي، كما أنّ الكلمات تدلّ في مناسبات كثيرة على معانٍ تفوق ما نوي التعبير عنه" (المصدر نفسه: ١٥-١٦) وقد

وضّحت آن ربول وچاک موشلار علاقه دراسته النسق ودراسته استعمال النسق بالخطاطة الآتية:
(المصدر نفسه: ١٦)



٢-٢- الأفعال الكلامية

يقصد بالفعل الكلامي: "كلّ ملفوظ ينهض على نظام شكلي، دلالي، إنجازي وتأثيري وفضلا عن ذلك يعد نشاطا ماديا نحويا يتوسل أفعال "Actes locutoires" لتحقيق أغراض إنجازية " Actes illocutoires" تخص ردود فعل المتلقي (كالرفض والقبول) ومن ثم فهو فعل يطمح إلى أن يكون ذا تأثير في المخاطب اجتماعيا ومؤسستيا ومن ثم إنجاز شيء ما" (مسعود صحراوي، ٢٠٠٥: ٢٠). وقد فرّق أوستين بين ثلاثة أنواع من الأفعال المرتبطة بالأداء اللغوي؛ الفعل الفونيتيكي، والفعل الكلامي، والفعل الخطابي؛ حيث يقول: "فأما الفعل الفونيتيكي فهو مجرد التلفظ ببعض الأصوات المقرّوعة المحمولة في الهواء، أما الفعل الكلامي فهو النطق ببعض 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 بمعنى ما بالمعنى والمرجع" (جون لانكشو أوستين، ٢٠٠٦: ١٢٤)

ويتميّز 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 آثارا معينة في الواقع، خصوصا إذا كان فعلا ناجحا). ويعدّ السياق عنصرا مهمّا في تشكيل الدلالة؛ وقد أشار لذلك فان ديك بقوله "السياق عبارة عن اتجاه مجرى الأحداث، فليس السياق مجرد حالة لفظ وإنما

هو متوالية من أحوال اللفظ، وفضلا على ذلك لا تظل المواقف متماثلة في الزمان وإنما تتغير... وقد يكون اتجاه الأحداث هذا دالا على حالة ابتدائية وأحوال وسطى وحالة نهائية." (فان ديك، ٢٠٠٠: ٣) وقد قسّم أوستين الأفعال الإنجازية إلى أقوال تقريرية وأقوال إنشائية:

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

الأقوال الإنشائية: وهي أقوال لا يقوم المرسل فيها لا بالوصف ولا بالإخبار ولا بالتمثيل، كما أنّها 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 أنّ 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، كالإستفهام الإنكاري، والتشويق.

٢-٣- استراتيجية الخطاب

يتوخى المرسل لتحقيق استراتيجية الخطاب خططا معيّنة لتحقيق مقاصده، وهي ما يطلق عليها استراتيجيات؛ تطرد هذه الاستراتيجيات بعينها، من خلال أنساق لغوية وأدوات معيّنة، فتصبح ظاهرة لافتة للنظر، فتكتسب القيمة التي ترشحها لتستحقّ الدرس والتحليل في نماذج مختلفة من الخطاب، بوصفها اطرادات لغوية تجسدها كفاءة المرسل التداولية في خطابه. وبوصفها ثمرة لسلسلة من الإجراءات الذهنية التي يقوم بها (الشهري، ٢٠٠٤: ٧) ويكون في ذلك كلّه محكوما بتأثيرات كل العناصر السياقية السالفة؛ فيغدو الخطاب عندها علامة 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 يريده في خطابه. (المصدر نفسه)

وتحكم الخطاب مجموعة من المعايير، معيار العلاقة التخاطبية بين أطراف الخطاب التي تتراوح قربا وبعدا، علواً ودنواً، وتندرج فيه مجموعة من الاستراتيجيات: كالأستراتيجية التضامنية؛ ويكون فيها طرفا الخطاب من الأقران ويعبر فيها المرسل بأدوات لغوية كثيرة مثل: الضمير "نحن" الذي يدل على الجمع بين طرفي الخطاب. والأستراتيجية التوجيهية؛ تتجسد من خلال آليات صريحة تسهم في توجيه المرسل للمرسل إليه باستعمال أدوات الأمر والنهي والتحذير والإغراء... ويبرز هاهنا دور السلطة الاجتماعية وغير الاجتماعية في إعطائها 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 مستلزماً من شكل الخطاب، وبالتالي يصبح شكلاً يستلزم قصداً غير المعنى الذي يدل عليه ظاهر القول أو الكلام، فالمرسل هنا يستخدم شكلاً ما بقصد تبطين مقاصده مما يستدعي تدخّل السياق لفك شفرات الخطاب ويسمى هذا الضرب من الاستراتيجيات، بالأستراتيجية 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 "الاستلزام 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 تلمحي، 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)

٢-٤- الحجاج

يعرّف الحجاج على أنّه "جنس خاص من الخطاب، يبنى على قضية أو فرضية خلافية، يعرض فيها المتكلم دعواه مدعومة بالتبريرات، عبر سلسلة من الأقوال المترابطة ترابطاً منطقياً، قاصداً إلى إقناع

الآخر بصدق دعواه والتأثير في موقفه أو سلوكه تجاه تلك القضية" (محمد العبد: ٢٠٠٢م: ٤٤/٦٠) إن تحديد مفهوم الحجاج يختلف وتعريفه متنوع، ولا غرابة في ذلك البحث واسع والعوامل التي تساهم في إنتاج الحجاج عديدة ومتراكمة، ويضع له دارسوه محددتين أساسيتين اثنتين (كورنيليا، ٢٠٠٣م: ١٣).

الحجاج خطاب إقناعي: أي هدفه التأثير في المتلقي إما لتدعيم موقفه، وإما لتغيير رأيه وتبني موقف جديد، سواء كان هذا الموقف يقتصر على الاقتناع الذاتي أو يقتضي فعلا ما؛ إذن، المحدد الأول ينطلق من وظيفة الحجاج، وليس من شكله اللغوي أو محتواه الخطابي، لأنه 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 أيضا: حجاج فسفطائي)، ولكن الصعوبة تتمثل في وضع المقاييس للتمييز بين ماهو من صنف المغالطة وما هو من صنف الحجاج السليم. يتنوع الحجاج في القرآن الكريم بين ذكر الحجة والنتيجة الآيات القرآنية والحجاج بالاستفهام، النفي، الحصر، النداء، والحجاج بالصورة البيانية: الاستعارة الحجاجية، التشبيه. (شابي، لاتا: ٩١)

٢-٥- الفصص القرآني

تعرف القصة على أنّها "وسيلة من وسائل التعبير عن طريق سرد ومتابعة الآثار، والتنقيب عن أحداث وقعت في الزمن الغابر نساها الناس، أو غفلوا عنها لتقدم الزمن، وفيها تماسك سردي بين أجزائها كما يجب أن تكون لها بداية ونهاية، والغاية منها لفت النظر إليها لتكون عبرة وعظة للناس (صابر مشيل، ٢٠٠٩: ٤٦/١١) قال تعالى: ﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب وما كان حديثا يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون﴾ (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 والتداولية 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 قصته في غيرها، ولم يذكر اسمه في غيرها إلا في سورة الأنعام، وغافر، وفي هذا الاسم تميز لها من بين السور المفتحة بحروف (الر) (ابن عاشور، ١٩٧٦: ١٢/١٩٧) وهي إحدى السور المكينة التي تناولت قصص الأنبياء، وقد أفردت الحديث عن قصة نبي الله "يوسف بن يعقوب"، وما لاقاه عليه السلام من أنواع البلاء، ومن ضروب المحن والشدائد من إخوته ومن الآخرين، في بيت عزيز مصر، وفي السجن وفي تأمر النسوة حتى نجاه الله من ذلك الضيق، والمقصود بما تسليية النبي صلى الله عليه وسلم بما مر عليه من الكرب والشدة، وما لاقاه من أذى القريب والبعيد (الصابوني، لاتا: ٣٥/٢).

٣-٢- الأفعال الكلامية في سورة يوسف

أعاد سيرل تقسيم الأفعال الكلامية، واقترح خمسة أصناف هي:

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

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

(٣) التصريحات: «expressif» وهي الأفعال التمرسية عند أوستين، وتعبّر عن حالة، مع شروط صدقها.

(٤) الإنجازيات: «declarations» (الإدلاءات): تكون حين التلقظ ذاته (خليفة بوجادي، ٢٠٠٩: ٩٩)

هذا وقد وضع اثني عشرة مقياساً لنجاح الفعل الإنجازي، منها: غاية الفعل، توجيهه، حالته السيكلوجية... وسمّاه شروط النجاح. وهي تستند كثيراً إلى قوانين المحادثة عند جرايس (Grace)، ووسّع مفهوم الفعل الإنجازي ليتجاوز ارتباطه بالمتكلم إلى العرف الاجتماعي اللغوي، وجعل للقوة الإنجازية أدلة عايتها: "تقديم، تأخير، نبر، تنغيم، 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 تتجلّى فيها مظهرات الأفعال الكلامية، والقوة الإنجازية، ويظهر ذلك من خلال ما سيأتي ذكره من تحليل ووصف.

٣-٣- استراتيجيات الأفعال التوجيهية الأمرية

تعرف هذه الأفعال على أنها محاولة جعل المستمع يتصرف بطريقة تجعل تصرفه متلائما مع المحتوى الخبري للتوجيه، فكل توجيه هو تعبير عن رغبة أن يقوم المستمع بالفعل الموجه له. وتتجسد التوجيهات في الأوامر والنواهي والطلبات والتلميحات والنصح (جون سيرل، ٢٠٠٦: ٢١٨). ومن شروط هذه الأفعال التوجيهية (الأمرية) قدرة المتلقي على القيام بالفعل الموجه له من قبل المتكلم؛ ذلك لأن الفعل التوجيهي هدفه توجيه المرسل إليه إلى فعل شيء ما، ومحاوّل المرسل تحقيق هذا الهدف بدرجات مختلفة تتراوح بين "اللين والإغراء والاقتراح أو النصح" وبين العنف والشدة وذلك بالإصرار على فعل الشيء، ويشترط فيها أن يكون مقتضى الأمر مستقبلا وأن يكون المطلوب منه قادرا على الإنجاز. (يوسف نجعوم، ٢٠١٨: ٢٢٢) بحيث ينطوي تحت لواء هذا الصنف كل من الأمر والاستفهام والرجاء، والاستعطاف، والتشجيع والدعوة والنصح... وقد أضاف أوستين مجموعة من الأفعال الأخرى كأفعال السلوك وأفعال القرارات (محمود أحمد نحلة، ٢٠٠٢: ٧٩) إنَّ سورة يوسف والتي هي موضوع الدراسة والتحليل قد تنوعت فيها القوى الإنجازية بين الأفعال التوجيهية المباشرة وغير المباشرة وهذا ما سيّتم توضيحه فيما يأتي.

٣-٤- استراتيجيات الأفعال التوجيهية المباشرة

جاءت هذه الأفعال بقوى إنجازية مختلفة، بحيث وردت بصيغة الأمر والنهي والرجاء وقد احتل الأمر المرتبة الأولى من حيث الورد، سواء أكان مباشرا 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 استعلاءً، أي أن يكون الأمر أعلى درجة من المأمور، وقد ورد الأمر في سورة يوسف في مواضع عديدة منها: قال الله تعالى: "أرسله معنا غدا يرتع ويلعب وإنا له لحافظون" (سورة يوسف / ١٢). وكذلك في قوله تعالى على لسان عزيز مصر حين قال لامرأته: "وقال الذي اشتراه من مصر لامرأته أكرمي مثواه" (سورة يوسف / ٢١). وجاء الفعل التوجيهي كذلك في قوله تعالى أيضا على لسان عزيز مصر: "يوسف أعرض عن هذا" (سورة يوسف / ٢٩). وورد الأمر كذلك في قوله تعالى على لسان الفتيان لسيدنا يوسف عليه السلام: "نبئنا بتأويله إنا نراك من المحسنين" (سورة يوسف / ٣٦). في حين جاء الأمر على لسان سيدنا يوسف في أمره للفتى التاجي في قوله تعالى: "أذكرني عند ربك" (سورة يوسف / ٤٢). وورد في قوله تعالى على لسان إخوة يوسف:

"فأرسل معنا أخانا نكتل وإنا له لحافظون" (سورة يوسف / ٦٣)، ثمّ على لسان أبناء يعقوب لأخيهم يوسف في قوله تعالى: "فأوف لنا الكيل وتصدق علينا" (سورة يوسف / ٨٨). إنّ هذه الآيات التي تمّ عرضها وردت فيها صيغة الأمر للطلب والعرض.

النهّي: يصاغ النهّي بالفعل المضارع + حرف النهّي "لا"، وهو نوع من الطلب كذلك، إذ يعرّف عند البلاغيين على أنّه طلب الكفّ عن فعل الشيء استعلاءً. وقد ورد في سورة يوسف في قوله تعالى: "لا تقتلوا يوسف" (سورة يوسف / ١٠). وهاهنا لم يحدث فعل القتل ليوسف من قبل إخوته بل رموه في الحبّ.

الرجاء: يعرّف الرجاء في اصطلاح البلاغيين على أنّه ما يُطلب فيه أمر ممكن أو مُنتظر الحدوث، ويكون عادة مسبقاً بـ: "علّ وعسى" وورد في سورة يوسف في قوله تعالى على لسان عزيز مصر: "عسى أن ينفعنا" (سورة يوسف / ٢١).

٣-٥- استراتيجيّة الأفعال التوجيهية غير المباشرة

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

الاستفهام: يعرّف الاستفهام على أنّه: "طلب فهم شيء لم يتقدم لك علم به، بأداة من أدواته وهي: الهمزة، هل، من، متى، أيان، وأين، وأيّ وكيف، وكم، وأي" (المرغي، ١٩٩٣: ٦٣). وقد ورد الاستفهام في سورة يوسف استفهاماً غير مباشر، خرج إلى أغراض أخرى، وذلك في قوله تعالى على لسان سيّدنا يوسف عندما سأل الفتيتين اللذين كانا معه في السجن: "يا صاحبي السجن أرباب متفرّقون خير أم الله الواحد القهار" (سورة يوسف / ٣٩). والغرض الذي خرج إليه الاستفهام هاهنا هو الدعوة إلى توحيد الله وإخلاص العبودية له، وهو الرسالة التي جاء من أجلها كلّ الأنبياء والرسل وهان دعوة ونصح على ترك عبادة الأصنام المتعددة والانصياع لأوامر الله تعالى وحده لا شريك له. كما ورد في قوله تعالى: "هل ءامنكم عليه إلا كما أمنتكم على أخيه من قبل" (سورة يوسف / ٦٤). ويبدو هنا أنّ الاستفهام غير حقيقي يُنتظر منه جواباً أو ردّاً، بل هو لوم وعتاب لإخوة يوسف من قبل أبيهم وتذكيرهم بفعلتهم مع أخيهم يوسف من قبل، بعدما ائتمنهم عليه وتركه يذهب معهم.

الأمر: ذكرنا سابقاً الأمر التوجيهي المباشر، وهاهنا نتطرق إلى الأمر غير المباشر، وقد ورد في سورة يوسف في مواضع مختلفة وآيات عديدة منها قوله تعالى: "أقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضاً" (سورة

يوسف / ٩)، والغرض منه هاهنا التخيير. كذلك في قوله تعالى: "فخذ أحدنا مكانه" (سورة يوسف / ٧٨). وهنا يبدو خروج الأمر من صبغته الحقيقية إلى غرض الرجاء، بحيث ترجوا أبناء يعقوب أخاهم يوسف أن يأخذ أحدا غير أخيه الذي اختاره حتى لا يحزن أباهم ثانية بعد حزنه الطويل على يوسف. وجاء الأمر بغرض الدعاء في قوله تعالى على لسان سيدنا يوسف: "توفني مسلما وألحقني بالصالحين" (سورة يوسف / ١٠١).

النهى: ورد النهي في سورة يوسف بغرض النصح والإرشاد في نصح سيدنا يعقوب لأبنائه بالتفرق وأخذ كلّ عوامل الحيلة والحذر عند دخولها إلى مصر، في قوله تعالى: "لاتدخلوا من باب واحد" (سورة يوسف / ٨٧).

٣-٦- استراتيجية الأفعال الإخبارية التقريرية

يعرّف سيرل الأفعال الإخبارية بأهمّها: "التعهد للمستمع بحقيقة الخبر، فهي أن تقدّم الخبر بوصفه تمثيلا لحالة موجودة في العالم... وشرط الصدق في الإثباتيات هو دائما الاعتقاد فكلّ 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.

٣-٧- 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 "وأوحينا إليه لتنبئهم بأمرهم هذا وهم لا يشعرون" (سورة يوسف / ١٥). في هذه الآية الكريمة تأكيد على أنّ الله تعالى أوحى إلى سيدنا يوسف ما ينوي إخوته فعله، أي أوحى إليه أنهم سيقومون بإلقائه في الحبّ، وكذلك في قوله تعالى: "إني لأجد ريح يوسف" (سورة يوسف / ٩٤). في الآية الكريمة تأكيد من سيدنا يعقوب لأهل قريته أنّه يشم رائحة يوسف، وقد أكّد سيدنا كلامه بحرف التوكيد "إنّ" و"لام التوكيد" لإثبات صحة كلامه الذي قام أهله بالتنفيذ والرفض والتكذيب.

الملاحظ أنّ كلّ الآيات السابق ذكرها تحقق فيها المحتوى القضوي وشرط الإخلاص، ومن الأفعال الإخبارية المباشرة التي وردت في سورة يوسف "تقديم الحقائق" وذلك كقوله تعالى: "لمّا بلغ أشده آتيناه حكما وعلما" (سورة يوسف / ٢٢). في هذه الآية الكريمة تقديم حقيقة نبوة سيدنا يوسف عليه السلام

واعتراف بفضل الله عز وجلّ عليه، فقد أتاه الله حكمة وعلمه تأويل الرؤيا والأحلام، كذلك في قوله تعالى على لسان سيدنا يعقوب: "وما أغني عنكم من الله من شيء" (سورة يوسف/ ٦٧)، تنبئ هذه الآية الكريمة إلى تيقن سيدنا يعقوب عليه السلام أنّ الحكم لله وحده وأنه لا يغني عن أبنائه شيئاً، وهاهنا تحقق شرط المحتوى القضوي متمثلاً في الإخلاص لله. أمّا في قوله تعالى: "وشهد شاهد من أهلها" (سورة يوسف/ ٢٦)، فهنا تقديم برهان على براءة يوسف من الاتهام الموجّه إليه، إذ شهد شاهد من أهل زوجة عزيز مصر أن القميص قدّم من الخلف.

٣-٨- استراتيجة 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 السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ" (سورة يوسف/ ٣٣)، وهاهنا 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. والتأكيد: وتمثّل هاهنا في صيغة القسم في قوله تعالى "قَالُوا تَاللّٰهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَّا جِئْنَا لِنَفْسِدَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَارِقِينَ" (سورة يوسف/ ٧٣)، فقد أكد إخوة يوسف براءتهم من تهمة السرقة المنسوبة إليهم.

٣-٩- الأفعال التعبيرية

وعرفها سيرل بقوله: "هي التعبير عن شرط الصدق للفعل الكلامي والنماذج على التعبيرات هي الاعتذارات والتشكرات والتهاني... والمحتوى الخبري في التعبيرات من الناحية النمطية ليس له اتجاه ملاءمة، لأن حقيقة المحتوى الخبري يسلم بما فحسب... وشرط الصدق في التعبيرات يتغير بتغيّر نمط التعبير فالاعتذار مثلا يكون صادقا إذا كان المتكلم يشعر بالأسف فعلا عمّا يعتذر عليه" (المصدر نفسه: ٢١٩) وقد تنوعت الأفعال التعبيرية في سورة يوسف بين المباشرة وغير المباشرة.

الف- استراتيجة الأفعال التعبيرية المباشرة: وتمثّلت في بعض المشاعر والأحاسيس النفسية، منها الغيرة والحسد التي ألت بأبناء يعقوب من أخيهم يوسف لما أحسوه من ميل وحبّ من أبيهم اتجاههم بحيث يقول تعالى: "إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ" (سورة يوسف/ ٨). كذلك يمثّل كلّ من الفرح والبشرى الأفعال التعبيرية المباشرة وقد وردت هنا في

فرح السيارة التي وجدت يوسف في البئر وذلك في قوله تعالى: " قال يا بشرى هذا غلام " (سورة يوسف / ١٩). ينتمي الغضب والانفعال كذلك إلى الأفعال التعبيرية المباشرة وتجسدت هاهنا في قوله تعالى: "فأسرها يوسف في نفسه ولم يبدها لهم" (سورة يوسف / ٧٧)، إنّ انفعال يوسف وغضبه كان ردّة فعل من ادعاء إخوته واتهامهم له بالسرقة. ويعدّ الحزن كذلك جزء من الأفعال التعبيرية المباشرة، وقد جاء في سورة يوسف في قوله تعالى على لسان سيدنا يعقوب: "وتولّى عنهم وقال يا أسفي على يوسف وابيضت عيناه من الحزن فهو كظيم" (سورة يوسف / ٨٤)، وفي هذه الآية الكريمة تجسيد لحالة سيدنا يعقوب لحزنه الشديد على فقد يوسف.

ب- استراتيجية الأفعال التعبيرية غير المباشرة: وقد وردت في موضعين بصيغة واحدة وهي "الأمر" بقوتين إنجازيتين مختلفتين الأولى اعتذار، والثانية تأنيب وعتاب، فالاعتذار جاء موضعه في قوله عزّ وجلّ: "يوسفُ أعرِضْ عَن 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: "وَأَسْتَغْفِرِي لَدُنْكَ لِذُنُوبِكِ إِنَّكَ كُنْتَ مِنَ الْخَاطِئِينَ" (سورة يوسف / ٢٩)، حيث طلب هنا عزيز مصر من زوجته التوبة والاستغفار.

٣-١٠- استراتيجية الأفعال الإلزامية (الوعدية)

يعرّف الإلزام على أنّه "تعهد من المتكلم لمباشرة مساق الفعل الممثل في محتوى الخبري وتتوفر نماذج الإلزاميات في المواعيد والنذور والرهون والعقود والضمانات (المصدر نفسه: ٢١٨) تقوم الأفعال الإلزامية والتوجيهية على مبدأ أنّ اتجاه المطابقة في كليهما واحدٌ وما يمنع من جعلهما فعلا واحدا سببان هما: الأول هو أنّ المرجع في الإلزاميات هو المتكلم أمّا في التوجيهيات فهو المخاطب، والثاني أنّ المتكلم في الإلزاميات لا يحاول التأثير في السامعين وفي التوجيهيات يحاول التأثير فيه." (محمود أحمد نحلة، ٢٠٠٢: ٧٩)

الف- استراتيجية الأفعال الإلزامية المباشرة: تنوعت في هذا الصنف القوى الإنجازية بين الرفض والوعد والإنذار... وقد جاء غرض الوعد في قوله تعالى على لسان أبناء يعقوب عليه السلام: "وإنّا له لحافظون" (سورة يوسف / ١٢). حيث أنّ إخوة يوسف وعدوا أباهم بأن يحفظوا أخاهم، وأن لا يخاف عليه فهو في حمايتهم. أمّا الرفض فتجسد في ترفع سيدنا يوسف عليه السلام عن طلب زوجة عزيز مصر لعفاه وعفته حيث يقول تعالى على لسان سيدنا يوسف عليه السلام: "قال معاذ الله" (سورة

يصلان إلى نتيجة وقد لا يقنع أحدهما الآخر ولكن السامع يأخذ العبرة ويكون لنفسه وقفا" (سعاد شابي، ٢٠١٥: ٩١) ويعدّ القرآن الكريم وثيقة رائعة من وثائق الحوار الديني الذي يتعلق بكل قضايا العقيدة ابتداء من فكرة وجود الله ووحدانيته إلى الأحكام الشرعية" (المصدر نفسه: ١٠١) وقد انبنى الخطاب السردى في سورة يوسف على الحوار الذي هدفه التواصل والإقناع بوحداية الله وحق عبادته، ويتجلى 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 جليا مقصد «الدعوة إلى الله»، حيث اعتصم النبي يوسف، عليه السلام، في حوارهِ مع الفتيين بصفات جعلته المثل الكامل لهما وللإنسانية كافة، إذ لم يشرع بعرض دعوته إلا بعدما أحسن الاستماع إليهما وهما يعرضان عليه رؤياهما؛ ليكون أكثر تأثيرا فيهما بأخلاقه وأدبه، وتدرج، عليه السلام، في دعوته وألزمهم الحجة؛ بأن بين لهم رجحان التوحيد على اتخاذ الآلهة المتعددة، ثم برهن على أن ما يسمونه آلهة ويعبدونه من دون الله لا يستحق العبودية والألوهية، ثم نص على عبادة الواحد الأحد الفرد الصمد، وذلك من الأسلوب الحكيم في الدعوة إلى الله، حيث قدم الهداية والإشادة والنصيحة والموعظة، ثم شرع في تفسير رؤياهما بعد ذلك.

٣-١٣- الحجاج في سورة يوسف

افتتح الخطاب القرآني بمقطوعة فاتحة تتركب من الأحرف المنقطعة المشكّلة، ومن جملة قرآنية تنجز حجته، وثبت سمات البيان والصدق في آياته، وفي إشارات السردية التي تتحين عبر إحالات زمنية ومكانية متنقلة، فقص علينا قصة يوسف ذات المؤشرات المنجزة في ظروف تاريخية معينة كانت مسوغا لإنتاجها التلفظي، وأعيدت صياغتها في السياق التنزيلي من حيث سماتها الاتصالية والسردية ومساراتها الحجاجية الموجهة. اتصل يوسف بابيه يعقوب واخبره بمؤشرات رؤياه المنجزة لفعل الحدث المرتقب، وأجابه يعقوب بالامتناع عن إخبار إخوته بقصة الرؤيا، وتعبيرها لهم، لأنه يملك كفاءة تأويل

الرؤى الصادقة في ظروفها المؤشر عليها بواسطة قرائنها. وقد أحاط يعقوب بقصدية ذات يوسف المتلفظة، حيث اختاره الله تعالى وملكه القدرة التواصلية المتعلقة بالسيرورة التأويلية للنسق الاشاري الذي ينسجم حالة تفسيره مع إحالات ظرفية وجودية، ومقامات نفسية واجتماعية (غمشي بن عمر، ٢٠١١: ٢٢٠).

وفي موضع آخر تبرز الحجاجية لدى يوسف عندما "هيات امرأة العزيز الظرف المكاني المناسب لإنجاز الاتصال الجنسي مع يوسف، فغلقت أبواب بيتها إغلاقاً شديداً مبالغاً فيه، واغتمت سياق زوجها الزمني الغيبي، فطلبت منه إشباع رغبتها الجنسية الطائشة بتلفظها لصيغ أدائية تتمثل في حدود مرادوته، ومعاكسته والتحرش به، ولكنه رفض طلبها ولم يصغ لخطاب رغبتها الشهوانية، وأنجز فعل الشكر لله الذي أحسن مثواه، وأعطاه كفاءة الحكم والعلم التي تقويه في الانتصار على الخصم، وتعويض افتقاره السردي وأعانه على التعفف واجتناب الوقوع في الزنا برؤيته 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 الأصفياء، في العفاف، وصيانة النفس عن الأدناس" (المصدر نفسه: ٢٢٣).

هذا وقد استعمل يوسف أسلوب الإقناع لتبليغ رسالة التوحيد مسبقاً، فأنجز أفعالاً تلفظية تتمثل في فعل الاتفاق على الإصغاء لهما فسمع رؤيتهما، وفعل إنجاز الوعد بتأويل رؤيتهما قبل موعد إتيان الطعام المحدد، ولما وفرا له كذلك حسن الإصغاء لإنجاح اتصاله الجوارى، أبدى لهما مبدأ التعاون التخاطبي، وابتدأ رسالته بإخبارهم أن ملكته التأويلية استمدتها من قدرة الله - تعالى - المعرفية المطلقة، ثم درج إلى نبذ عبادة الفاعلين في إدخاله السجن ظلماً، ثم ذكرهم باتباعه لملء آباءه الأولين المرتبطة بعدم الشرك والشكر لله تعالى ثم عرض عليهما الاستدلال بقياس (الخلف) بتقديم أطروحة كاذبة (أرباب متفرون) وعرض نقيضها (الله الواحد القهار) الأطروحة الصادقة (المصدر نفسه: ٢٢٦).

٤- النتيجة

نصل إلى ختام الدراسة وذلك بعد عرض الاستراتيجية التواصلية والتداولية في قصة سيدنا يوسف من أفعال كلامية وحوار وحجاج، لينتهي بنا المطاف إلى استعراض أهم النتائج وهي كما يلي:

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

ليحتاج بها الناس. إنّ دور أفعال الكلام؛ الخبري منها والإنشائي في سورة يوسف، كان حجاجيا بالدرجة الأولى، يهدف إلى الإقناع وهي: أفعال الكلام في جوهرها تقنيات حجاجية توافرت عليها السورة، إما في مواضع الحوار بين الشخصيات، أو في الخطاب القرآني العام في السورة، وهذا يعدّ من الآليات الاستراتيجية الإقناعية في القرآن. ظهر الحجاج في سورة يوسف كفعل لغوي مركّب تتطافر شروطه ومنطوقاته للدفاع عن الدعوى المعروضة على المتلقين، وهذا ما يتجلّى في دفاع سيدنا يوسف -عليه السلام- عن الدعوة إلى الله في حوار مع السجينين، للوصول إلى إقناعهما بصدق دعواه وهي الإيمان بالله وتوحيده. تنوعت الأفعال الكلامية في سورة يوسف عليه السلام بين التوجيهية والإخبارية والتعبيرية والإعلانية والالتزامية، وتعدّ الأفعال التوجيهية (الأمرية) والإخبارية (التقريرية) هي الأكثر حضورا في السورة. إنّ الأفعال الكلامية المباشرة قد غلبت على الأفعال الكلامية غير المباشرة؛ لأنّ هذه الأخيرة فيها تحليل وتفسير من طرف المخاطب، أمّا الأولى فيلقبها المخاطب دون تعليل وقد جاء خطاب السورة القرآنية 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 تا). لسان العرب. بيروت: دار صادر للنشر.
- أحمد مصطفى المراغي. (لا تا). علوم البلاغة (البيان والمعاني والبديع). بيروت: دار الكتب العلمية.
- أوستين، جون لانكشو. (٢٠٠٦). نظرية أفعال الكلام العامة (ترجمة: عبدالقادر قنيني). المغرب: منشورات إفريقيا الشرق.
- بوجادي، 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.
- سيرل، جون. (٢٠٠٦). العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة في العالم الواقعي (ترجمة: سعيد الغانمي). بيروت، لبنان: الدار العربية للعلوم.
- شابي، سعاد. (٢٠١٥). الأفعال الكلامية والأفعال الحجاجية في سورة النمل: مقارنة تداولية. مجلة رفوف، مخبر المخطوطات الجزائرية في إفريقيا، جامعة أدرار - الجزائر، العدد الثامن.

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

التركيب العدولية ومقاصدها الدلالية في القرآن الكريم

مروة الهاشمي علي البوعيشي^۱ (الأستاذ المساعد بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية التربية، جامعة طرابلس، ليبيا)

DOI: [10.34785/j022.2022.012](https://doi.org/10.34785/j022.2022.012)



تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۸

تاریخ الوصول: ۲۰۲۱/۰۴/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۲۶

صفحات: ۸۳-۱۰۱

تاریخ القبول: ۲۰۲۱/۰۷/۱۷

الملخص

يحاول هذا البحث معالجة التراكيب النحوية في العربية التي اعتنى البحث النحوي بتحديد المنازل التي تنتزل فيها، ولذلك سلط الضوء على تلك التراكيب 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، واستكنه أنظار النحاة، وتوقف عند أعمال المفسرين فانتهى إلى أن مباحث النحو يتحقق بما فهم البنية التركيبية ودلالاتها، وأعمال المفسرين يتحدد بما أهداف التعبير والتواصل، وبما يوقف على دلالة التراكيب وأسرارها، مع اتخاذ من المنهج الوصفي إلى ذلك سبيلاً.

الكلمات الرئيسية: تراكيب، عدول، دلالة، تداول.

تركيب های نحوی قاعده گریز در قرآن کریم و دلالت های آن

چکیده

هدف از کتابت این پژوهش، پرداختن به عباراتی است که ظاهراً برخلاف نمط و شیوه نحویان به کار برده شده‌اند و قواعد نحوی مورد پذیرش، در آن نادیده گرفته شده است تا از این رهگذر، به تحلیل عبارات فوق پرداخته شده و دلالت‌های آن از منظر معنی‌شناسی 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 نقشگرا 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 می کند و با ترکیب آن دو می توان دلالتها و اسرار نهفته کلام الهی را در قرآن جست و جو کرد.

کلیدواژه ها: ترکیب های نحوی، قاعده گریزی، معناشناسی، زبانشناسی عملگرا.

المقدمة

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

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

والتصنيف للجملة العربية يقوم على الإسناد الذي هو لغة: مصدر مصوغ من الفعل الرباعي أسند، ويعني: إضافة الشيء إلى الشيء، وكل شيء أسندت إليه شيئاً فهو مسند، يقال: الدهر مسند؛ لأن الأشياء تسند إليه، والكلام مسند ومسند إليه. (الفراهيدي، د.ت: ٧/٢٢٨ - ٢٢٩)، وفي الاصطلاح؛ نسبة أحد الجزأين إلى الآخر ليفيد المخاطب فائدة يصح السكوت عليها. (السيوطي، ٢٠٠٤م: ٨٠)، أو هو ضم إحدى الكلمتين إلى الأخرى على وجه الإفادة التامة، أي على وجه يحسن السكوت عليه. (الجرجاني، ١٩٨٥م: ٢٢، ٢٣)، فالإسناد هو العلاقة الرابطة بين طرفيه وهما المسند والمسند إليه، وذهب بعضهم إلى حد الإسناد بأنه "عملية ذهنية تعمل على ربط المسند بالمسند إليه" (المخزومي، ١٩٨٦م: ٣١).

وقد انقسمت الجملة بناء 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 (الزنجشيري، د.ت: ٢٤)، وأكد ابن هشام (ت ٧٦١هـ) على الجملة الظرفية دون الشرطية، وهي المصدرية بظرف أو جار ومجرور (الأنصاري، ١٩٩١م: ٧/٢)، ولكن منهم من ردّ هاتين الزياتين حيث قال ابن يعيش (ت ٦٤٣هـ) "وهي في الحقيقة ضربان: فعلية واسمية؛ لأن الشرطية في التحقيق مركبة من جملتين فعليتين: الشرط فعل وفاعل، والجزاء فعل وفاعل، والظرف في الحقيقة للخبر الذي هو استقر" (ابن يعيش، د.ت: ١/٨٨).

وقد اعتدّ النحاة في تحديد نوع الجملة بصدرها، والمراد بالصدر "المسند أو المسند إليه، فلا عبرة بما تقدم عليهما من الحروف" (الأنصاري، ١٩٩١م: ٧/٢، ٨)، فالجملة من نحو: كيف جاء زيد؟ ﴿فَأَيَّ آيَاتِ اللَّهِ تُكْفِرُونَ﴾ (غافر/ ٨٠)، فعلية لأن الاعتداد بما هو صدر في الأصل، ولأن هذه الأسماء التي تتبدئ بها في نية التأخير، وكذا الجمل في نحو: يا زيد، ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ﴾ (التوبة/ ٦) ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا﴾ (النحل/ ٥) ﴿وَاللَّيْلَ إِذَا يَغْشَى﴾ (الليل/ ١)؛ "لأن صدرها في الأصل أفعال، والتقدير: أدعو زيدا، وإن استجارك أحد، وخلق الأنعام، وأقسم بالليل" (الأنصاري، ١٩٩١م: ٨/٢).

وتقسيمهم هذا لا غبار عليه، ويتفق إلى حد بعيد مع واقع الجملة العربية التي لا تعدو 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 اسما مع إفادة الدوام والثبوت، والفعلية ما كان المسند إليه فيها فعلا مع إفادة التجدد، أو اتصاف المسند بالمسند إليه اتصافا متجددا (الجرجاني، د.ت: ١٧٣-١٧٤). وذهب بعضهم الآخر إلى تقسيم الجملة على أساس من التفريق اللفظي المحض، فالاسمية - في رأيهم - هي التي تبدأ باسم، والفعلية هي التي تبدأ بفعل (الأنصاري، ١٩٩١م: ٧/٢).

أما المحدثون فلم يخرجوا عن حدود ما قاله القدامى في هذه المسألة، فمنهم من ذهب إلى القول بأن الجملة الفعلية ما كان المسند فيها فعلا، والجملة الاسمية ما كان المسند فيها اسما، وهم بذلك يتخذون من الإسناد أساسا للتقسيم من دون اعتداد بموقع المسند فعلا كان أو اسما من الجملة (المخزومي، ١٩٨٦م: ٣٩-٤٢).

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، فالجمل: 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 خالدا عند أهل البصرة هي جملة اسمية.

وتتكون 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)، ويعدّون منها كذلك خالدا 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 لفظا أو تقديرا؛ لأنها اللوازم التي لا يُستغنى عنها، فعملها يُبنى ما لا ينحصر من الصور الجزئية، وعليها أيضا يقوم المعنى الأصلي للجملة المتمثل في الإخبار العام المجرد، كقولنا: الحياة جميلة، أشرقت الشمس، فهذه الجمل تتضمن حكما عاما مطلقا مستفادا من علاقة الإسناد المجردة، أي: غير المرتبطة بعلائق نحوية، أو دلالية إضافية، ولا يشترط في هذه البنية الدلالة على معنى تام فقد تكون جزءا من جملة أكبر فلا يتم المعنى إلا بالإضافات الأخرى، جاء في تعريف الجملة أنها "عبارة عن مركب من كلمتين أسندت إحداهما إلى الأخرى سواء أفاد كقولك: زيد قائم، أو لم يفد كقولك: إن يكرمني فإنه جملة لا تفيد إلا بعد مجيء جوابه" (الرجائي، ١٩٨٥م: ٨٢).

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

وقد نضيف على البناء الأساسي هذا إضافات يسميها النحاة الفضلة، والجدير بالملاحظة أن هذه التسمية لا تعني أنه يمكن الاستغناء عنها، فإنها قد تكون واجبة الذكر لأن المعنى يتوقف عليها، كما في قوله تعالى ﴿وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالًا﴾ (النساء / ١٤١)؛ فإنه لا يمكن الاستغناء عن كسالي التي هي فضلة، فالمقصود بمصطلحي العمدة والفضلة أنه لا يمكن أن تتألف جملة من دون عمدة مذكورة أو مقدرة، في حين أنه يمكن أن تتألف من دون فضلة.

وهذه الفضلة تكون علاقات نحوية جديدة تمد في بناء الجملة من خلال معانٍ وظيفية مخصصة، وروابط تركيبية محددة، ثم إن هذه العناصر المضافة تولد ضربا من الوظائف الدلالية بحكم اقترانها بقيم معنوية اقترانا متصلا، 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 ٤٧١هـ) (الجرجاني، د.ت: ٤٩ و ٥٠)، ومن هنا نجد أن النحو والدلالة يتعانقان تعانقا يكوّن الفهم الصحيح للنص، وهذا التعانق يعتمد أساسا على الفهم الصحيح للنحو، وبذلك يتضح أن الوصف النحوي ليس جامدا خاليا من الدلالة، إذ الوصف النحوي وصف للعلاقات التي تربط عناصر الجملة الواحدة بعضها ببعض، والعلاقة التي تصفها القاعدة النحوية هي نفسها مستمدة من أمرين: الأول _ لغوي يحكمه وضع الكلمات بطريقة معينة، والثاني _ عقلي وهو المفهوم المترتب عن الوضع السابق من حيث ارتباط كل هيئة تركيبية بدلالة وضعية (السعران، د.ت: ٢٣٣)، وكلا الأمرين متعاونان تعاوننا متداخلا ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر.

ومهما يكن من أمر فإن الجملة المحتوية على المسند والمسند إليه، وهي الجملة المطلقة تتحول بالعناصر المضافة إلى جملة مقيدة، تتضمن مع علاقة الإسناد مواقع جديدة تحتلها عناصر إضافية ترتبط بطريقي الإسناد ارتباطا مخصوصا، تتعدد صورته وتباين دلالاته، وهي بذلك تقيّد الحكم المستفاد من علاقة الإسناد. ومن العناصر التي يمكن إضافتها للجملة زيادة فعل ناسخ على الجملة الاسمية، نحو: كان الجو جميلا، ظننتك راحلا، وزيادة إضافات للجملة الفعلية نحو: أقبل الطفل ماشيا، أكملت

الدرس صباح اليوم.

ففي الجمل السابقة خرجت علاقة الإسناد عن إطلاقها، وتقيّدت بارتباطها بعناصر جديدة ضمن علائق نحوية معروفة في العربية قيّدت الحكم المتحصل من الإخبار كقيّد الزمن، أو الظن، أو الحالة، وتتنوع المقيدات في العربية وتتشكل في صور شتى تتمثل في وظائف نحوية مختلفة رصدتها النحاة وصنفوها، وهي عناصر لغوية مخصوصة تفتن النحاة لوظيفتها في التركيب، وما تضيفه من معانٍ تخرج الحكم في الجملة من إطلاقه وعموميته.

الوظائف النحوية

وقد وصف النحاة الجمل وقوانين نظمها وتحديد العلاقات بين أركانها من خلال أفراد 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 ومخارجها... 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 والتقديم والتأخير، وغير ذلك من الخصائص.

وقد تمّ تقسيم المركبات التي تمثل الوظائف السابقة قسمين: قسم تمثله الكلمة الواحدة وما تحويه من أصوات، أو ما تتركب معه من كلمات فتترابط عناصرها على نحو لا يخرجها من حالة الأفراد، نحو: المضاف والمضاف إليه، والموصول والصلة، والجار والمجرور، والتابع والمتبوع... 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، ١٩٩١م: ٢/١٥، ١٦). وما له محل من الإعراب هي الجمل التي تتعالق مع ما قبلها تركيبياً ودلالياً، أما التي لا محل لها من الإعراب فهي التي تتعالق مع ما قبلها دلالياً مع استقلالها التركيبياً.

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 النحو أن يجري ترتيب الكلمات بحسب ما رسموه من قواعد، "أي إن الكلمة تكتسب تحديداً وتبرز جزءاً من الحياة الاجتماعية والفكرية عندما تحل في موقع نحوي معين في التركيب الإسنادي وعلاقاته الوظيفية" (الداية، ١٩٩٦م: ٢١).

والتلاحم بين المفردات ووظائفها النحوية في الجملة تفاعل دلالي نحوي معاً، لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر؛ لأن المفردات من غير نظام نحوي يحكمها ويربط ما بينها لا يتأتى لها اجتماع إلا في المعاجم، والنظام النحوي 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 ينطقونها أو يكتبونها، وبينهم اتفاق جماعي عليها، وقد نالت فاعلية المعنى النحوي الدلالي في شرح النصوص وتفسيرها اهتمام الكثير من القدماء (العلوي، ٢٠٠٢م: ١/١٤٩، ١٧٩).

ومما سبق يمكن أن نبرز المحاور التي تركز عليها الجملة، وهي:

١. وظائف نحوية عمدة وفضلة تمد المنطوق بالمعنى.

٢. مفردات يتم الاختيار من بينها لشغل الوظائف النحوية السابقة، يقول ابن جني: "فكانت الأصول ممتدة، ومواد الكلم معرضة لهم وعارضة أنفسهم على تخييرهم، جرت لذلك مجرى مال ملقى بين يدي صاحبه، وقد أجمع إنفاق بعضه دون بعضه، فميّز رديئه وزائفه، فنفاه ألبته كما نفوا عنهم تركيب ما قبّح تأليفه، ثم ضرب بيده على ما أطف [قرب ودنا] له من عرض جيدة، فتناوله للحاجة إليه، وترك البعض؛ لأنه لم يرد استيعاب جميع ما بين يديه منه" (ابن جني، ١٩٥٧م: ١/٦٥).

٣. علاقات دلالية متفاعلة بين الوظائف النحوية والمفردات المختارة.

٤. سياق خاص ترد فيه الجملة لتؤدي المعنى المطلوب.

التراكيب العدولية

وضع النحاة ترتيبا عاما للجملة الفعلية عدّوه قاعدة قلما يجيدون عنها، فنماصرها _ في رأيهم _ تتخذ الترتيب الآتي:

• فعل + فاعل + فضلة.

وترتيباً آخر للجملة الاسمية يتمثل في:

• مبتدأ + خبر + فضلة.

والعربية كما هو معلوم لغة مرنة؛ 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.

مما حدا بالنحاة إلى وضع استدراقات على تلك القواعد تحت التسميات التي أوجدوها مثل: التقديم وجوبا أو جوازا أو ممتعا، فقد ألزموا أنفسهم بمعايير ثابتة بعد استقراءهم اللغة العليا وفي مقدمتها القرآن الكريم ثم كلام العرب شعرا ونثرا. وجعلوا تلك القواعد هي الأصل من باب أن الكلام "يكون له أصل ثم يتسع فيه" (المبرد، ١٩٩٤م: ١/١٨٤)، وما اختلف هو تغيير أو عدول، والعدول في اللغة هو "عدل عنه يعدل عدلا وعدولا: حاد، وإليه عدولا: رجع، والطريق: مال... وانعدل عنه وعادل اعوج" (الفيروزآبادي، ٢٠٠٥م: ١٠٣٠) وعدل عن الشيء يعدل عدلا وعدولا: حاد، وعن الطريق: جار، وعدل إليه عدولا: رجع، وما له مُعَدِّل ولا معدول أي مَصْرُفٍ، وعدل الطريق: مال

... والعدول من قولهم: عدل عنه يعدل عدولا إذا مال كأنه يميل من الواحد إلى الآخر" (ابن منظور، د.ت: ۲۸۴۲).

وفي اصطلاح القدماء: هو طريقة أداء المعنى بالخروج على مألوف الصياغة، والعدول من حال إلى حال، وقد تعددت المصطلحات المعبرة عن هذه الظاهرة عندهم فعرفت بد(مخالفة مقتضى الظاهر، والمجاز، بالإضافة إلى العدول)، ومصطلح مخالفة مقتضى الظاهر ذكره سيبويه نقلا عن الخليل، وإن كان لم يعرفه إنما مثل له بعدد من الأمثلة منها: وضع غير العاقل موضع العاقل، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ﴾ (النمل/ ١٨)، ومن ثم استحق غير العاقل صفة العاقل فعمل معاملته، وأخذ أحكامه. (سيبويه، ١٩٨٨م: ٤٧/٢)، كما ذكره ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) مبينا أن من سنن العرب "مخالفة ظاهر اللفظ معناه، كقولهم عند المدح: قاتله الله ما أشعره، فهم يقولون هذا ولا يريدون وقوعه" (ابن فارس، ٢٠٠٥م: ٣٣٤).

أما مصطلح المجاز فقد استخدمه أبو عبيدة (ت ٢١٠هـ)، وجعله محور كتابه (مجاز القرآن)، موضحا له عدة أضرب منها: مجاز ما جاء من لفظ خبر الحيوان والموات على لفظ خبر الناس، كما في قوله تعالى: ﴿إني رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين﴾ (يوسف/ ٤)، ومجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الغائب ومعناها للشاهد، كما في قوله تعالى: ﴿ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه﴾ (البقرة/ ١)، مجازه: ألم، هذا القرآن، ومجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الشاهد، ثم تُركت وحُولت إلى مخاطبة الغائب، كما في قوله عزّ وجلّ: ﴿حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة﴾ (يونس/ ٢٢)، أي بكم (أبو عبيدة، د.ت: ١٠/ ١، ١١).

أما مصطلح العدول فهو في اصطلاح النحويين "خروج الاسم عن صيغته الأصلية إلى صيغة أخرى" (الرجائي، ١٩٨٥م: 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: عدلها عن صيغها، وعدلها عن تكرارها" (الزمخشري، ١٩٩٥م: ١/ ٤٥٧) ومن ثم فهو لا ينون لأنه صرف عن وجهه (أبو عبيدة، د.ت: ١٥٢/ ٢). أما المحدثون فاستخدموا مصطلحات (الانزياح، والانحراف، والانتهاك، والمخالفة، وخرق السنن، والإزاحة، والمفارقة...) وغيرها للتعبير عنه، وعنوا بهذه المصطلحات "تصرف مستعمل اللغة في هياكل دلالاتها، أو أشكال تراكيبيها بما يخرج عن المألوف" (المسدي، د.ت: ١٠٠، ١٦٣). والجمل بهذا التغيير يمكن تسميتها تراكيب، وهي الأنماط اللغوية التي عُدل فيها عن الأصل، وتمثل خيارات متعددة للمتكلم.

إن الجانب التركيبي للغة يعبر عن تجانس وحدات الجملة التي تشكل في تجانسها نسقا ذا وظائف لغوية ونحوية، والجدير بالملاحظة أن العدول لا يعني انكسار النظام النحوي، وعدم الالتزام بقواعده "فالصحة الدلالية مشروطة بالصحة النحوية" (عبد اللطيف، م٢٠٠٠: ٥٨). وتعد الرتبة المقياس 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 موقعا معيناً في الجملة لتلعب دوراً في علاقتها مع غيرها، بالاعتداد بما يؤثر في المعاني والأساليب والسياقات المختلفة؛ لتؤدي وظائف نحوية ودلالية في التركيب، والرتبة في النحو هي تلك المحفوظة وغير المحفوظة، والرتبة المحفوظة قرينة لفظية إذا اختلف التركيب وفقد دلالاته وتماسكه، ومن أمثلتها "أن يتقدم الموصول على الصلة، والموصوف على الصفة، ويتأخر البيان عن المبيّن، 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 بالمبنى والمعنى، لتتبع أكثر وتضمن موقعها ودورها بالعلامة الإعرابية، فعندما يحدث تغيير وحركة فالإعراب هو الذي يحدد معناها ويحفظ رتبها، إذ هو تحليل للوحدات اللغوية الداخلة 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 المبنى لا بد أن يصاحبه تغيير في المعنى إلا أن يكون لغة، وهو أمر يُكسب اللغة مرونة واسعة، ويكفل 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 عدل فيها عن الأصل وفق أساليب توافق منطلقات كل فريق، فالنحاة غالباً قد يشرحون تركيباً من مثل: ماشياً جاء زيد على أنه قد قُدّم فيه الحال على العامل وعلى صاحب الحال جوازاً، 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 تتوافق مع القواعد التي يضعونها.

ورغم أن النحاة شغلوا بالمقال وأصوله التركيبية عنوا أيضا بالمقام الخارجي وما يحيط بالظاهرة اللغوية من ملابسات تكتنفها تتصل بالمتكلم، أو المخاطب، أو ظروف الكلام، إلا أن هذه العناية جاءت بقدر، كأن يكون ذلك للحكم على ما يجوز وما لا يجوز من التراكيب؛ حرصا على اللغة في مستواها العادي المألوف الموصل إلى فهمها وتعلمها، من ذلك مثلا أن سيبويه لا يستقيم عنده أن تقول: هذا أنت، ويحيز هذا هو، حيث قال: "لأنك لا تشير للمخاطب إلى نفسه ولا تحتاج إلى ذلك، وإنما تشير له إلى غيره" (سيبويه، ١٩٨٨م: ١ / ١٤١)، وقد اعتمد في ذلك على بعد خارجي محض، وهو أيضا يفسر الحذف في قولهم: أتمميا مرة وقيسيا أخرى؟ بتقدير: أتحوّل تميميا مرة وقيسيا أخرى، وقال عن هذا: "فأنت في هذه الحال تعمل في تثبيت هذا له، وهو عندك في تلك الحال في تلون وتنقل، وليس يسأله مسترشدا عن أمر هو جاهل به ليُفهمه إياه، ويخبره عنه، ولكنه وبخه بذلك" (سيبويه، ١٩٨٨م: ١ / 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 كمثري: لك أن تقدم وأن تؤخر كيف شئت ... وكذلك لو أمأت إلى رجل وفرس، فقلت: كلّم هذا هذا فلم يجبه، لجعلت الفاعل والمفعول أيهما شئت؛ لأن في الحال بيانا لما تعني" (ابن جني ١٩٥٧م: ١ / ٣٥)، فمن الممكن أن يدخل الرجل أو (هذا) المشار بها إليه في علاقة الفاعلية والمفعولية مع الفعل (كلّم)، أما الفرس أو (هذا) المشار بها 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 بها إلى الرجل وإن تأخرت، والمفعول به (هذا) المشار بها إلى الفرس وإن تقدمت.

ومثل ذلك ما عرض له ابن هشام في باب المنصوبات المتشابهة: ما يحتمل الحالية والتمييز، من ذلك "كرم زيدٌ ضيفا، إن قدرت أن الضيف غير زيد فهو تمييز محول عن الفاعل، بمتنع أن تدخل عليه (من)، وإن قدر نفسه احتمل الحال والتمييز" (الأنصاري، ١٩٩١م: ٢ / ٢٦٦)، فهو هنا يوجه المنصوب إلى كونه تمييزا بناء على حدّ التمييز الذي وضعه النحاة، واحتماله أن يكون حالا أو تمييزا بداليتين: إن كان المعنى أن زيدا هو الذي كرم كان (ضيفا) تمييزا، وإن كان المعنى أن زيدا كرم عندما صار ضيفا كان (ضيفا) حالا. ومن ذلك أيضا الحديث عن توسط المفعول بين الفعل وفاعله حيث عدّ تحريكا لعنصر من مكانه إلى مكان ليس له في الأصل، وهذا التحريك ينبئ عن مقصد وغاية، ولإثارة الاهتمام (سيبويه، ١٩٨٨م: ١ / ٣٤)، قال ابن جني: "أصل وضع المفعول أن يكون فضلا، وبعد الفاعل

ك: ضرب زيد عمرا، فإن عناهم ذكر المفعول قدموه على الفاعل فقالوا: ضرب عمرا زيدا، فإن ازدادت عنايتهم به قدموه على الفعل الناصبه فقالوا: عمرا ضرب زيد، فإن تظاهرت العناية به عقدوه على أنه رب الجملة، ويجاوزوا به حد كونه فضلا فقالوا: عمرو ضربه زيد، فجاءوا به مجيئا بناي كونه فضلا" (ابن جني، ١٩٩٤: ١ / ٦٥). وتبقى هذه العناية بالمقام على مستوى معين؛ إذ لم يكن مبدأ أساسيا في عملهم الذي يقوم على وصف الظاهرة النحوية، وتعيد 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 التجريدية، من ذلك مثلا قول الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ﴾ (الإسراء/ ١٠٠) "لو حقها أن تدخل على الأفعال دون الأسماء، فلا بد من فعل بعدها في (لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ) وتقديره: لو تملكون تملكون و(أنتم تملكون) فيه دلالة على الاختصاص، وأن الناس هم المختصون بالشرح المتبالغ... وذلك لأن الفعل الأول لما سقط لأجل المفسر برز الكلام في صورة المبتدأ والخبر" (الزمخشري، ١٩٩٥م: ٢ / ٦٦٨، ٦٦٩).

كما استفادوا من قواعد النحاة الخاصة بالتقديم والتأخير في تفاسيرهم، وتحليلهم للنص القرآني، قال تعالى: ﴿أَتَفَكَّا أَهْلَهُ دُونَ اللَّهِ تُرِيدُونَ﴾ (الصفات/ ٨٦) "أتفككا مفعول له تقديره: أتريدون آلهة من دون الله إفككا، وإنما قُدِّمَ المفعول على الفعل للعناية، وقُدِّمَ المفعول له على المفعول به؛ لأنه كان الأهم عنده (أي عند إبراهيم عليه السلام) أن يكافحهم بأنهم على إفك وباطل في شركهم" (الزمخشري، ١٩٩٥م: ٤ / ٤٦)، والتقديم والتأخير واضح في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاحة/ ٤) حيث تقدم المفعول على فعله؛ ليدل على أن العبودية لله رب العالمين، وتعين الإتيان بالضمير منفصلا، ولا يمكن الإتيان به متصلا لتأخر الفعل، "والحصر المستفاد من تقديم المفعول في قوله: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ) حصر حقيقي؛ لأن المؤمنين الملقين لهذا الحمد لا يعبدون إلا الله" (بن عاشور، ١٩٨٤م: ١ / ١٨٣)، وقوله سبحانه: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ "إذا أتمَّ الحامد حمد ربه يأخذ في التوجه 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، ١٩٨٤م: ١ / ١٧٧)، 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، ١٩٨٤م: ١ / ١٨٦)، 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 المواقع التي تحتلها الألفاظ في عملية التقديم والتأخير في التراكيب المختلفة، والجملة في تكوينها تشمل وسائل تؤدي إلى اتساقها وانسجامها في سياقها التركيبي في وحدتها الداخلية، ما يجعلها متلائمة والسياق الخارجي، فالمواقف في بعض الأحيان تحتاج إلى عبارات نخرج عن السياق والوضع الأصلي التي وضعت لها في دلالاتها لتكون مناسبة والغرض الذي وضعت له.

المعالجة اللسانية الحديثة للتراكيب

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

١. المنهج البنوي الوصفي: اهتم هذا المنهج بالمادة اللغوية جاعلا من الدرس اللساني مجموعة من الخطوات التحليلية لوصف التراكيب اللغوية، ولم يحفل بطرائق التوليد اللغوي، كما أنه أبدى اهتماما ضعيفا بوظائف المكونات داخل الجملة. (كلارك، ٢٠١٥م: ١٢٣، ١٢٤).
٢. المنهج التحويلي التوليدي: لقد كان من الطبيعي أن تقوم مدرسة لسانية جديدة على أنقاض المدرسة البنوية، وكانت هذه المدرسة هي المدرسة التوليدية التحويلية التي غيرت وجهة البحث اللساني من الاهتمام بالوصف وما يقوم عليه من استقراء للمادة اللغوية وتعليلها، إلى الوصف والتفسير في الوقت ذاته، لقد انصبَّ اهتمام التوليديين على صياغة قواعد عامة يمكن أن تشمل كل اللغات، وصياغة مثل تلك القواعد تفرض الاستناد إلى نماذج مفترضة مستنبطة وفقا لمعايير منطقية ورياضية، وقد بُني 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 المنطوقة فعلا ويسمعا للناس، أما عملية وصف العلاقة بين التركيب الباطني والتركيب الظاهري فتسمى تحويلا، وهي تصف الظاهرة اللغوية دلاليا برّد بنيتها السطحية المنجزة فعلا إلى بنية عميقة دون نظر إلى البعد الخارجي للظاهرة المتمثل في موقف المتكلم والمخاطب، والظروف الكلامية التي تكتنفها... إلخ. (زكريا، ١٩٨٦م: ١٥، ١٩). وقد فرض تطور علم الدلالة على الباحثين عدّ العناصر الدلالية جزءا أساسيا في وصف الظاهرة اللسانية وتفسيرها، مما استدعى إدخال

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

٣. المنهج الوظيفي: فتح المنهج الوظيفي للغة آفاقاً جديدة في الدرس اللغوي متجها بقوة إلى المعنى، فبدأ بدلالة المفردة ثم الجملة، وانتهى بدلالة الخطاب والسياقية والنحو الوظيفي، وإذا كانت اللسانيات البنوية قد حصرت عنايتها في مكونات النص الداخلية، فإن التداولية تجاوزت هذه المكونات فتعمقت في المكونات الخارجية المؤثرة في المفهوم الناتج عند المتلقي، وتتبع مقاصد المتكلم التي يفهمها المتلقي، وهي وإن كانت غير صريحة أو مباشرة فإنها تنقل رسالة مفهومة القصد؛ ولذلك يتميز الاتجاه الوظيفي من بين الاتجاهات الأخرى بأنه: يربط اللغة بالوظيفة التي تؤديها من جانب، وبالبيئة الاجتماعية وتضافر العناصر من جانب آخر؛ ولذلك نجد الوظيفيين ينكبون على الأشكال الدلالية، ويعتدّون بالمقام، وينظرون في القول، مقابل انكباب البنويين والتحويليين على الأشكال الدالة، واهتمامهم بالنظر اللغوي الصرف. (المتوكل، ٢٠٠١م: ١٥، ٢٤).

معالجة النحاة

لقد كان النحو العربي منذ نشأته الأولى مهتماً بالمعنى، يعتدّ به وبدوره في التقعيد، وقد دلّ على فكرة تبعية البنية للوظيفة بدلائل عديدة كـ(الغرض، والقصد، والهدف، والمعنى، والمرمى، والنية، والحال...). كما اهتم النحاة بالتقعيد لمفاهيم مهمة في النحو منها مفهوم الإسناد الذي يختزل الأنماط المختلفة للجملة، ويعتدّ استيعاب الجمل اللغوية في ظاهرة الإسناد تجريداً قوياً في النحو، ووضعت له لذلك مبادئ موضحة لمظهره، نحو: "الإسناد لا يتأتى بدون طرفين: مسند ومسند إليه" (الزنجشيري، د.ت: ٢٤). وحدّد نوع الطرفين، أو طريقة التركيب، فهو لا يحصل إلا من اسمين، أو من فعل واسم ويسمى الجملة. (ابن يعيش، د.ت: ٢٠ / ١).

ومن الأصول التي وصفها النحاة أيضا ترتيب عناصر الجملة نحو: "الأصل أن يذكر الفاعل عقيب الفعل قبل ذكر المفعول" (ابن الأنباري، ١٩٨٧م: ١/ ١٧٩). كما حدّد العلماء القدامى التركيب: "وذلك أن التركيب على ضربين: تركيب إفراد، و تركيب إسناد، فتركيب الإفراد أن تأتي بكلمتين فتركبهما وتجعلهما كلمة واحدة بإزاء حقيقة واحدة، بعد أن كانتا بإزاء حقيقتين، وهو من قبيل النقل، ويكون في الأعلام نحو: معدي كرب وحضرموت وقالي قلا، ولا تفيد هذه الكلم بعد التركيب حتى يخبر عنها بكلمة أخرى نحو: معدي كرب مقبل، وحضر موت طيبة، وهو اسم بلد باليمن، و تركيب الإسناد أن تركب كلمة مع كلمة تنسب إحداها إلى الأخرى" (ابن يعيش، د.ت: ١/ ٢٠).

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

ومن المهام التي قام بها النحاة الربط بين القاعدة المحددة والمثال الكلامي الذي لا ينحصر، فوضعوا يدا على هذه ويذا على تلك، مع مراعاة أن القواعد النحوية المنظمة للعلاقات التركيبية نابعة أساسا من ملاحظة الأمثلة الكلامية غير المحصورة وفهمها، ولقد عبّر 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؟ فتبحث 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 مجملا 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 بصاحبه، كما يخص بالضرب دون غيره من الأحداث، وبالماضي دون غيره من الأبنية" (ابن جني، ١٩٥٧م: 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) بدلالته على الحدث والزمن الماضي لا يختار لفاعليته إلا كل مذكر فلا يصح من أنثى، وهذا جزء من المعنى الذي يتعلق بفاعل يصح 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 تلاهما بين المفردات ووظائفها النحوية في الجملة، وهو ما بيّنه النحاة بجلاء.

كما لاحظ النحاة المتقدمون اللغة في إطارها التركيبي، وكونها الخاص من خلال هذا التركيب، وتعلق بعضها ببعض على نحو يجسد حركتها الداخلية، وبدل على قدرة التركيب المعين في بنيتها 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، ولكل استعمال دلالاته، وتغيير الاستعمال تغيير للدلالة. (سيبويه، ١٩٨٨م: ١/ ٢٥، ٢٦).

وأصل النحاة المتقدمون لوظائف الكلمة في الجملة، والجملة في الكلام بأن فرقوا بين الجملة والكلام، واشتروا الإفادة وحسن السكوت في الكلام، والإفادة مقترنة 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 بحذف عنصر أو زيادته، كما عبروا عن مفهوم البنية العميقة بطرق مختلفة مثل قولهم: أصله كذا، أو كأنه كذا من ذلك مثلا: " هذا باب يحذف المستثنى فيه استخفافا وذلك قولك: ليس غير، وليس إلا، كأنه قال: ليس إلا ذلك، وليس غير ذلك ولكنهم حذفوا ذلك تحفيفا، واكتفاء بعلم المخاطب ما يعني" (سيبويه، ١٩٨٨م: ١/ ٣٤٤، ٣٤٥).

معالجة المفسرين

لقد وضع المفسرون القدامى شروطا لمن أراد أن ينتظم في هذا العلم الجليل، وأكثر هذه الشروط يصب في السياق والمقام، وما يحيط بالنص القرآني من ظروف وملابسات لا بد للمفسر من الوعي بما قبل مباشرته التفسير القرآني، فاشتروا التمكن من دقائق العربية، وأحكامها الصوتية والبنائية والتركيبية والدلالية، ومعرفة أوجه الإعجاز القرآني على مستوى التركيب واللفظ والدلالة، وما تجري عليه لغة القرآن من إيجاز وتشبيه واستعارة، وتلاؤم الحروف والكلمات والصيغ والألفاظ، وتعريف القصص، وحسن بيان المقاصد والأغراض (الفيروزآبادي، د.ت: ١/ ٦٨) وغير ذلك مما يدخل في السياق اللغوي، وما يتطلبه من استحضار النص القرآني جميعه عند تفسير بعضه؛ لأن القرآن يفسر بعضه بعضا، ومعرفة أوجه السياق اللغوي، وكيفية تحركها بما يؤكد ارتباط أي الذكر الحكيم بعضها ببعض (الزركشي، ٢٠٠٦م: ١/ ٣٦). كما اشتروا شروطا أخرى منها:

معرفة أسباب النزول، والوقائع الملازمة لنزول الآية أو النص القرآني (الفيروزآبادي، د.ت: ۱/ ۱۰۸)، كما اشتروا معرفة الناسخ والمنسوخ ليسلم المفسر من الأغلاط، والخطأ الفاحش، والتأويلات المكروهة. (الفيروزآبادي، د.ت: ۱/ ۱۱۷).

اهتمّ المفسرون ببيان العلاقات التداولية الحاصلة بين آيات القرآن الكريم متجاوزة 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 نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّجُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ (النساء/ ۴۸)، بترك العاطف بين يذبحون ويسومونكم بيان لقوله (يسومونكم) وبذلك يتحدد المراد من العذاب. (الزمخشري، ۱۹۹۵م: ۱/ ۲۷۹).

كما أكدوا على ضرورة معرفة ما كان على الإجمال، وهو ما تحتل 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 دلالياً وأسلوبياً، من ذلك ما ورد من إجمال وتفصيل في قوله عز وجل: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُومِئذٍ يَنفِرُونَ فَمَا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَهَمَّ فِي رَوْضَةٍ يَجْرُونَ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ فَأُولَئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُونَ﴾ (النساء/ ۱۴-۱۶). فالإجمال تفرق الناس حين قيام الساعة، ثم تلاه التفصيل بذكر قسمي الناس المؤمنين والكافرين، ومآل كل منهما.

المقاصد التداولية لبعض الآيات القرآنية

التداول لغة: مصدر تداول، يقال دال يدول دولاً: انتقل من حال إلى حال، وأدال الشيء: جعله متداولاً، وتداولت الأيدي الشيء: أخذته هذه مرة وتلك مرة. (ابن منظور، د.ت: ۱/ ۱۴۵۵، ۱/ ۱۴۵۶).

وفي الاصطلاح: "هي دراسة اللغة قيد الاستعمال أو الاستخدام، بمعنى دراسة اللغة في سياقاتها الواقعية لا في حدودها المعجمية، أو تراكيبيها النحوية، وهي دراسة الكلمات والعبارات والجمل كما نستعملها ونفهمها ونقصد بها، في ظروف ومواقف معينة" (مزيد، ۲۰۱۰م: ۱۸).

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

الآية: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاتِهِ﴾ (البقرة/ ۹۵).

مظهر العدول: التنكير في كلمة (حياة).

المقصد: التحقير، أي: مطلق حياة ولو كانت حقيرة. (الأندلسي، ٢٠٠١م: ١ / ٤٨١).

الآية: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ﴾ (الأنعام/ ٩٤).

مظهر العدول: حذف جواب الشرط.

المقصد: التفضيح والتعظيم؛ إذ تقدير الجواب لرأيت أمراً عظيماً. (الزمخشري، ١٩٩٥م: ٢ / ٤٤).

الآية: ﴿أَغْيَرَ اللَّهُ أَنْعِي رَبًّا﴾ (الأنعام/ ١٦٦).

مظهر العدول: تقديم المفعول به.

المقصد: التخصيص والحصص. (الزمخشري، ١٩٩٥م: ١ / ٢٣)

الآية: ﴿وَرَأَوْدَتَهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ﴾ (يوسف/ ٢٣).

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

المقصد: التحقير، ولاستهجان التصريح بالاسم. (الأندلسي، ٢٠٠١م: ٥ / ٢٩٤).

الآية: ﴿فَغَشِيَهُمْ مِنْ الَّيَمِ مَا غَشِيَهُمْ﴾ (طه/ ٧٧).

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

المقصد: وقد جاء هنا للتفخيم والاختصار، أي: غشيهم أمر كبير لا يعلم كنهه إلا الله. (الأندلسي،

٢٠٠١م: ٦ / ٢٤٥)

الآية: ﴿وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ يَتَّخِذُونَكَ إِلاَّ هُزُوًا أَهَذَا الَّذِي يَدَّكُرُ آهَتَكُمْ﴾ (الأنبياء/ ٣٦).

مظهر العدول: استخدام اسم الإشارة (هذا) للتعريف بالمتبدأ.

المقصد: التحقير والإيذاء. (ابن عاشور، ١٩٨٤م: ١٧ / ٦٥).

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

مظهر العدول: تقديم الجار والمجرور (الخبر).

المقصد: اختصاص الملك والحمد لله، لا لغيره. (الزمخشري، ١٩٩٥م: ٣ / ٥٣٣). ... والله أعلم.

الخاتمة

حاول هذا البحث أن يصف التراكيب العدولية بالحديث عن الجملة، وما أقره لها النحاة من أصل، ثم ما اعترها من تغيير أدى بها للعدول عن أصلها إلى تركيب جديد يحمل دلالات مختلفة. وعرض باختصار ما حملته الدراسات الحديثة من نظريات متنوعة تهتم بالتركيب والمعنى كالبنوية، والتحويلية، والوظيفية التي اختلفت منطلقاتها ومناهجها، فالبنويون يعالجون الجمل من باب كونها ظواهر تركيبية،

والتحويليون ينظرون لجوانبها الدلالية، أما الوظيفيون فيميطون اللثام عن ظواهرها التداولية. كما عرّج إلى عرض آراء النحاة، ومدى قربهم من أنظار المحدثين، لولا أن ما قدموه جاء مبعثرا في كتبهم، ولم ينتظم قانونا يعالج التراكيب، ولا نظرية تؤطر له الأسس. أما المفسرون فقد كان تناولهم وتقاربهم مع المحدثين أكبر؛ نظرا لأنهم اتخذوا من توضيح النص اللغوي (القرآن الكريم) هدفهم، فجعلهم ذلك يدركون بعمق ما وراء التركيب من مقاصد وأغراض، وقد استفاد هذا البحث مما وصلوا إليه حين عرض أمثلة من التراكيب العدولية في الآيات القرآنية، وما ترمي إليه من مقاصد تداولية.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية قالون.

- ابن جني، أبو الفتح عثمان. (١٩٥٧م). الخصائص. (تحقيق: محمد النجار). مصر: المكتبة العلمية.
- ابن جني، 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). الصحاحي (ط. ١). (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 المنيرية.
- أبو عبيدة، معمر بن المثنى. (د.ت). مجاز القرآن. (تعليق: محمد سركين). مصر: مكتبة الخانجي.
- 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 معوض). لبنان: دار الكتب العلمية.

- الأنصاري، ابن هشام. (١٩٩١م). معني اللبيب (ط. ١). (تحقيق: حنا الفاخوري). لبنان: دار الجيل.
- الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن. (د.ت). دلائل الإعجاز. (تعليق: محمود شاكر). مصر: مكتبة الخانجي.

- 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 (ط. ٢). سوريا: دار الفكر.
- الزركشي، محمد بن عبد الله. (٢٠٠٦م). البرهان في علوم القرآن. (تحقيق: أبي الفضل الدمياطي). مصر: دار الحديث.

زكريا، ميشال. (١٩٨٦م). الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية (ط.٢). لبنان: المؤسسة الجامعية.

الزحخشري، محمود بن عمر. (١٩٩٥م). تفسير الكشاف. (تصحيح: محمد شاهين). لبنان: دار الكتب العلمية.

الزحخشري، محمود بن عمر. (د.ت). المفصل. لبنان: دار الجيل.

السعران، محمود. (د.ت). علم اللغة. لبنان: دار النهضة العربية.

سيبويه، أبو بشر عمرو. (١٩٨٨م). الكتاب. (تحقيق: عبد السلام هارون). مصر: مكتبة الخانجي.

السيوطي، 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 هنداوي). لبنان: المكتبة العصرية.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد. (د.ت). كتاب العين. (تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي).

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. (٢٠٠٥م). القاموس المحيط. (إشراف: محمد العرقسوسي). لبنان: مؤسسة الرسالة.

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. (د.ت). بصائر ذوي التمييز. (تحقيق: محمد النجار). لبنان: المكتبة العلمية.

كلارك، سيمون. (٢٠١٥م). أسس البنيوية (ط.١). (ترجمة: سعيد العليمي). مصر: دار بدائل.

المبرد، محمد بن يزيد. (١٩٩٤م). المتنضب. (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 التداولية (ط.١). مصر.

المسددي، عبد السلام. (د.ت). الأسلوبية والأسلوب (ط.٣). ليبيا: الدار العربية للكتاب.

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

سجاد عربی^۱ (دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران)
سید حیدر فرع شیرازی (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران)

DOI: [10.34785/j022.2022.013](https://doi.org/10.34785/j022.2022.013)



تاریخ الوصول: ۲۰۲۰/۱۲/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۰۸

تاریخ القبول: ۲۰۲۲/۰۷/۰۲

صفحات: ۱۰۳-۱۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۱۱

چکیده

در ظهور نظریه نظم عبد القاهر جرجانی، دانشمندان و نحویان زیادی مثل: سیبویه، جاحظ، 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. دلایلی 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 تألیف کلام و الحاق 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.

^۱ نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: arabisajad@gmail.com

أثر أبي على الفارسي في نظرية النظم للجرجاني نحويًا ولغويًا وسياقيًا

الملخص

النظم هو إنشاء أفضل علاقة نحوية بين الكلمات المستخدمة لنقل الغرض أو المعنى. فقد كان للعديد من النحويين مثل "سبويه" و"جاحظ" و"مبرد" وغيرهم تأثير كبير في ظهور النظرية على يد الجرجاني، ولكن لأنّ عبدالقاهر تعلم النحو من خلال كتب أبي على، فإن هذا الأمر يطرح فرضية تأثير الفارسي في ظهور نظرية النظم أكثر من غيره من النحويين. هناك أسباب علمية دقيقة تدل على أن هناك تأثير كبير لأبي على في الجرجاني كما أن هذه الأسباب تشير إلى دور مباشر له في نضج نظرية النظم. نسعى من خلال الورقة إلى تبين 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 الأساس لنظرية النظم من خلال آرائه النحوية الدقيقة والمستمدة من المنطق والفلسفة. النظم عند أبي على الفارسي يعنى تكوين الكلام وربط المفردات ببعضها البعض في إطار أسلوب محدد وبحيث ينتهى إلى قصد المتكلم. أخرج أبو على الفارسي النحو من المعانى الوضعية والمعجمية واستخدمه في إطار التراكيب ونسيج الكلام فأنجز عبدالقادر المسير وأكملة 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 على الفارسي، النحو.

۱- مقدمه

«عبد القاهر جرجانی» را واضع 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، «نظریه 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 کهن به جدایی لفظ و معنا اعتقاد داشتند و اصالت را برای لفظ قائل می‌شدند، اما جرجانی این ایده را با طرح نظریه 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 دلایلی وجود دارد که نشان می‌دهد وی به مکتب بصره بیشتر تمایل داشته و علم نحو را از «ابو علی فارسی» آموخته است.

نظریه نظم همچون دیگر نظریه‌ها به صورت ناگهانی ظهور نکرد. بدون شک جرجانی به عنوان پایه‌گذار این نظریه برای طرح آن از نظریه‌پردازان 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 نظیر «سیبویه»، «جاحظ»، «مبرد»، «بوہلال 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 (شلی، ۱۹۸۹م: 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 سؤالات 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؟

۱-۱- 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 نشأت 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.

۱-۲- پیشینه تحقیق

نظریه نظم از جمله نظریات بنیادین بلاغی است که عبد القاهر جرجانی آن را در دو کتاب «دلایل الإعجاز» و «أسرار 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 الجندی» در سال ۱۹۶۰ میلادی در پژوهشی تحت عنوان «نظریه 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 (الجندی، ۱۹۶۰م: ۱۲۲). «البحث البلاغي عند أبي علي الفارسي وأثره في الدراسات البلاغية» تألیف «فوزي السعيد عبد ربه عيد» 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 «أبوعلی الفارسی حیاته ومکانته بین أئمة التفسیر العربیة»

وآثاره 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 النحوي بالدرس البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني» (رابطه نحو با بلاغت از نگاه عبد القاهر جرجانی) نوشته «عبود 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، ومفاهیم البنية في الاصطلاح النقدي البنيوي» نوشته «سمیه الهادی» از الجزایر است که نویسنده در آن چنین می‌نویسد: «نظریه نظم با کنار هم قرار دادن علم بلاغت و علم نحو توانست استمرار پیدا کند» (الهادی، ۲۰۱۴م: ۳۶۹).

«أسس نحویة ولغویة في التفكير البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني» (ارکان نحوی و لغوی اندیشه‌های بلاغی عبد القاهر جرجانی) مقاله‌ای نوشته «ابتسام احمد حمدان» در شماره سوم مجله «دراسات فی اللغة العربیة و آدابها» 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، ۲۰۱۰م: ۲۱). «بازخوانی نظریه نظم عبد القاهر جرجانی» نوشته «فلاحتی و اشرف» (مجله 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 نیافتند؛ 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.

۳-۱- روش تحقیق

روش تحقیق در پژوهش حاضر از نوع توصیفی-تحلیلی و استنباطی است. در ابتدا مطالب مرتبط با موضوع تحقیق گردآوری 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 بررسی دقیق آنها دارند. سیبویه 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 سیبویه و نه هیچ یک از این نحویان این موضوع را نظم نام‌گذاری نکردند، 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، ۱۴۱۰هـ: ذیل «نظم»)، این واژه به معنای «به رشته 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 کلامت را براساس علم نحو ادا کنی و براساس قوانین و اصول آن عمل کرده و روش‌هایش را بشناسی و برخلاف آن اقدام نکنی» (جرجانی، ۱۹۸۴م: 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، ۱۴۲۷هـ: ۱۶۳). منظور جرجانی از معنا در واقع مفهوم ظاهری لفظ است که بدون نیاز به واسطه دریافت می‌شود، ولی معنای معنا آن بخش از معنای لفظ است که با تأمل در آن دریافت می‌شود و مخاطب را از راه‌هایی مانند کنایه و تشبیه از یک معنا به معنای دیگر سوق می‌دهد (همان: ۱۶۴). نظم در واقع تألیف کلمات در جمله براساس معنای 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 النحو» را بر آن اطلاق کرده‌اند (مصطفی، ۲۰۰۷م: 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 الايضاح در نحو را در کتابی به نام «المغني في شرح الايضاح» خلاصه کرده است. جرجانی همچنین کتاب الايضاح را در کتابی با عنوان «الإيجاز» خلاصه کرده است.

شرح کتاب «التكملة» نوشته ابو علی فارسی با عنوان «المقتصد في شرح التكملة» 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 دیدگاه‌های نزدیک‌تر بوده است و از طرف دیگر می‌تواند بیانگر این موضوع باشد که پایه‌گذار دیدگاه‌های اولیه او برای طرح نظریه نظم- حدافل در نحو- بیشتر از هر دانشمند دیگری ابو علی بوده است. علاوه بر این 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 نورزیده بود.

۲-۳- 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 روش‌مند و فصیح و روشن به خود بگیرد. به همین دلیل بود که منتقدان همواره نویسندگان و ادبا را به شناخت زبان و علم نحو توصیه، و آنها را به مراعات اعراب ملزم کرده‌اند (الخنین، ۲۰۰۷م: ۱۳). همین علم بود که پایه‌گذار ظهور نظریات تأثیرگذاری نظیر 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 ذهنش شده بود؛ به گونه‌ای که وی را در بیان آرای نقدی یاری می‌کرد؛ در کتاب «نزهة الادباء في طبقات الادباء» نوشته ابن انباری از عبد القاهر به عنوان یکی از بزرگان علم نحو یاد شده است (الانباری، بی تا: ۳۶۳). او در موارد زیادی به ابو علی فارسی و آرای او استناد می‌کند (القطفی، ۱۹۸۶م: ۱۸۸/۲). از همین منظر می‌توان چنین نتیجه‌ای 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» (۳۸۶ه) 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^۱ 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 بسزایی در طرح این مسأله 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 تألیف کرد^۲ و در سال ۳۸۴ ه نیز درگذشت.

^۱ - برای نمونه ر.ک: ولید محمد مراد، نظریه نظم و قیمت‌ها العلمیة فی الدراسات اللغویة، صص ۲۵-۲۷ و احمد سید محمد عمار، نظریه الإعجاز القرآنی و آثارها فی النقد الأدبی العربی القديم، ص ۱۳۲ و سلطان منیر، إعجاز القرآن بین المعتزلة والأشاعرة، ص ۷۵ - ۷۷.

^۲ - از مهمترین آثار رمانی می‌توان به «النُّکْت فی إعجاز القرآن»، «الألفاظ المترادفة»، «الاشتقاق الكبير» و «الخلاف بین سیبویه والمبرد» اشاره کرد.

اشاره‌های رمانی به نظریهٔ نظم که از یاران 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 فی اعجاز القرآن» چنین اشاره می‌کند: «بلاغت ده قسم است: ایجاز، تشبیه، استعاره، تلاؤم، فواصل، تجانس، تصریف، تضمین، مبالغه و حسن بیان» (الرمانی، ۱۹۵۶م: 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 الخلیل نیز گفته است، دوری شدید یا نزدیکی شدید بین آنها است» (الرمانی، ۱۹۵۶م: ۹۶). هر چند سخن رمانی درباره نظم اشاره‌ای گذرا بیش نیست، اما بدون شک همین اشاره در عبد القاهر جرجانی تأثیر خود را برجای 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.

۴-۳- تاکید بر دلایل عقلی

یکی از اصلی‌ترین ویژگی‌ها در نظریهٔ 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 سلیم آن را بپذیرد؛ موضوعی که ابو علی فارسی در آثار خود نیز بر آن تاکید فراوان داشته است. وی در جای 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 پسندیده‌ای لاجرم باید دلیلی معلوم و معقول داشته باشد و برای صحت آن نیز دلیلی داشته باشیم» (الجرجانی، ۱۹۸۴م: ۴۱). براساس این موضوع، عنصر عقل و منطق از عناصر اساسی در نظریهٔ نظم به شمار می‌رود؛ چرا که هر نظمی باید از نظر عقلی و منطقی تأیید شود؛ بنابراین، می‌توان نظریهٔ او را یک نظریهٔ 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 مسأله سماع، دچار اشتباه شوم، چندان برابرم سخت نیست، اما هرگز نمی‌توانم قبول کنم که در یک قیاس دچار اشتباه شوم» (ابن جنی، ۱۹۵۷م: ۸۸/۲). از سوی دیگر گرایش ابو علی فارسی به معتزله و اعتقاد او به جایگاه عقل و آزاد بودن اندیشه، این مجال را به او می‌داد تا برخلاف نحویانی چون «ابوسعید سیرافی» (۵۳۶۸ه) که بر پیروی از قدما و ترک اجتهاد و تغییر 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، ۲۰۰۶م: 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 (صمو، ۱۹۸۱م: ۵۰۶). این عقل‌گرایی ابو علی فارسی را در جای 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 بیاید 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 و 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.

۵-۳- 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 ایجاب می‌کند^۱. 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، ۲۰۱۱: ۹). اما استناد عبد القاهر جرجانی به قرائت‌های قرآنی مورد تأیید ابو علی فارسی که در تشریح مزیت یک قرائت بر قرائت دیگر تلویحا 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 «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ» بین نصب «میتة» بنابر لغو عمل «إن» به دلیل «مای کافه» و رفع «میتة» بنابر خبر «إن» به تأویل «إِنَّ الَّذِي حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ مِنَ الْمَطَاعِمِ الْمَيْتَةَ»، نصب را ترجیح می‌دهد. ابو علی در کتاب الحجة للقراءات السبع قرائت الزجاج با نصب را انتخاب، و جرجانی نیز همین دیدگاه ابو علی را تأیید می‌کند (جرجانی، ۱۹۸۴م: ۲۵۲). از طرفی دیگر اهتمام ابو علی فارسی به موضوع قرائت‌های قرآنی که در کتاب «الحجة 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 ناظم کسی که در پی نظم کلام است) از طریق نظم به دنبال آن است نمی‌دانیم جز این که او به وجوه مختلف هرباب نگاه می‌کند و بهترین عبارت را که به هدفش نزدیک است بر می‌گزیند، مثلا به وجوه مختلف «زید منطلق»، «زید ینطلق»، «بیطلق 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 «نُسبها» (بقره/۱۰۶) اشاره کرده و پس از بررسی وجوه مختلف و معانی مختلف، بهترین گزینه برای سیاق کلام را انتخاب کرده است (الفارسی، ۲۰۰۷م: ۳۰۱۲-۴۳). این موضوع

^۱ - 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 ایجاب 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 شیوه‌ای 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 مسأله 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 الحجة للقراء السبعة ملاحظه کرد.

۶-۳- شالوده نظریه نظم در آثار ابو علی

ابو علی فارسی تأثیری غیر قابل انکار بر بلاغت برجای 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 برجای 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 ۳۹۲هـ) و عبد القاهر جرجانی (ت ۴۷۱هـ) در مکتب او تلمذ کرده بودند که دارای اندیشه بلاغی ممتازی بودند.

نظم از نگاه ابو علی، «تالیف کلام و پیوستن کلماتش به یکدیگر به شیوه‌ای مخصوص و روشی است که به قصد متکلم منتهی شود» (فارسی، ۱۹۶۹م: ۹). به نظر می‌رسد این تعریف، اساس نظریه نظم 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 سخنت 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، ۱۹۸۴م: 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 اعراب به نظم ترکیب‌ها از ابو علی فارسی به روشنی روایت شده است و این ارتباط با اهداف متکلم 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 (عبد ربه، ۱۹۸۹م: 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:

يَكَادُ يُمْسِكُهُ عِرْفَانُ رَاحَتَهُ رَكْنُ الْحَطِيمِ إِذَا مَا جَاءَ يَسْتَلِمُ

(الفرزدق، ۱۹۸۷م: 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: یکاد یمسکه رکن الحطیم (نزدیک است رکن حطیم او را نزد خود نگه دارد) و مصدر را به مفعول اضافه و فاعل را حذف کنیم یعنی عرفان الرکن راحتیه که فاعل حذف شده است. همانند حذفی که در سخن **بَسْوَإِلِ نَعَجْتِكِ** رخ داده است و این در معنا روشنتر است» (الفارسی، ۱۹۸۵م: ۳۴۳). ابو علی سپس به خوانش‌های دیگر بیت اشاره می‌کند و در ادامه همین متن می‌آورد: «و اگر بخواهی می‌توانی این را نیز بگویی: یمسکه عرفان راحتیه، رکن و عرفان را فاعل یمسک قرار دهی و مصدر را به فاعل (راحتیه) 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 نزدیک 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 را به بهترین شکل یادآوری می‌کند و در ادامه همین مطلب آورده است: «جایز است گفته شود: یکاد یمسکه عرفان راحتیه رکن یعنی عرفان فاعل یمسک و راحتیه مفعول و الرکن فاعل عرفان محسوب گردد که با این معنا قابل تفسیر است: یکاد یمسکه آن عرف الرکن راحتیه (نزدیک است شناختن رکن دست او، او را در بر بگیرد). این وجه در لفظ به وجه اول نزدیک‌تر و در معنا به وجه دوم نزدیک‌تر 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»، «تعلیق» و «صیاعه» 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 بارها 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. عبدالقاهر در آغاز کتاب

دلایل الاعجاز با اشاره به همین موضوع چنین می‌نویسد: «معلوم 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، ۱۹۸۴م: ۳۰). ابو علی در کتاب «الایضاح العسدی» هم به همین موضوع را بازتاب داده است بدون اینکه نامی از «نظم» به میان بیاورد. او در این باره در بایی 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: عمرؤ أخوک، ویشرٌ صاحبک. فعل با اسم ائتلاف می‌کند و کلامی مفید را رقم می‌زند مانند: کتب عبدالله، وسرٌ بکرٌ. جمله زیدٌ فی 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 عمراً أخوک، ومایشرٌ صاحبک، وهل کتب عبدالله، وما سرٌ بکرٌ، ولعلّ زیداً فی الدارِ» (الفارسی، ۱۹۶۹م: 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 و 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.

۷-۳- خروج نحو از معانی قاموسی به معانی کاربردی و نقش ابو علی

از لابه لای کتب ابو علی چنین برمی‌آید که او از طریق گذشتگانی نظیر سیبویه، ابن مجاهد و الزجاجی مفهوم نظم را درک کرد و نظم از نظر او تألیف کلام و الحاق 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 «الحجة للقراء السبعة» که در آن به بررسی وجوه 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 جرعه ظهور این نظریه از این حیث نیز در آرای ابو علی فارسی زده شده بود. خود جرجانی در کتاب دلایل 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، ۱۹۸۴م: ۷۷). علاوه بر این چنین برداشت می‌شود 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 روشن است. توضیح مدلول کلام بر اساس اعراب و نظم کلام نیز به مفهوم نظم از نگاه ابو علی وارد می‌شود» (عید، ۱۹۸۹م: 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 نخواهند داشت؛ همین موضوع را عبد القاهر در کتاب «دلایل الاعجاز» در شرح ابیاتی به آن اشاره کرده و به تفصیل در مورد آن سخن گفته است:

<p>وَلَسْتُ أَرْهَبُ خَصْمًا إِنْ بَدَأَ فِيهِ فِي النِّظْمِ إِلَّا بِمَا أَصْبَحْتُ أَبْدِيهِ مَعْنَى سَوِي حُكْمِ إِعْرَابِ تَرْجِيهِ وَلَيْسَ مِنْ مَنطِقٍ فِي ذَاكَ يَحْكِيهِ؟ حُكْمٍ مِنَ النِّحْوِ تَمْضِي فِي تَوْحِيهِ</p> <p>(الجرجانی، ۱۹۸۴: ۱۰ و ۹)</p>	<p>إِنِّي أَقُولُ مَقَالًا لَسْتُ أَخْفِيهِ مَا مِنْ سَبِيلٍ إِلَيَّ إِثْبَاتٍ مَعْجَزَةٍ فَمَا لِنِظْمِ كَلَامٍ أَنْتَ نَاظِمُهُ نَقُولُ: مِنْ أَيْنَ أَنْ لَا نِظْمَ يُشْبِهُهُ وَقَدْ عَلِمْنَا بَأَنَّ النِّظْمَ لَيْسَ سَوِي</p>
--	---

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 تحقیرکنندگان 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: «اعراب معیاری است که نقصان و رجحان 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 مضیقه 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 کتبش به ویژه «الحجج للقرء السبعة» سوق می‌دهد (الفارسی، ۲۰۰۷م: ۱۰۳).

بنابراین، از لابه 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 نمودنانی بود که نحو را از معانی وضعی و قاموسی خارج و به صورت کاربردی و در قالب بافت کلام به کار برد و عبدالقادر جرجانی نیز ادامه دهنده و تکمیل کننده همین راه بود که در قالب نظریه نظم خود را نشان داد. مورد دوم، موضوع اعراب است که از سوی عبدالقاهر به شاه کلید در نظریه نظم معرفی شده است در حالی که ابو علی در آثار خود این موضوع را مطرح و بر آن تأکید کرده است.^۱ از نظر ابو علی زمانی که اعراب جمله‌ها براساس قوانین 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 معنایی که اختلاف آخر کلمات بیانگر آن است» (الفارسی، ۱۹۶۹م: 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 می‌تواند روزنه نوری برای آنها باشد. اعراب معیاری است که نقصان و رجحان سخن تنها با آن سنجیده

^۱ برای مثال ر، ک: ابوعلی الفارسی، المسائل العسکریات فی النحو العربی، 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 پی برده باشد، می‌رساند و باعث می‌شود نظریه‌ای به نام نظم ظهور کند. رگه‌های نظریه نظم را می‌توان در دیگر سخنان ابو علی در جای 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 موبد موضوع دیگری است که به اشاره عبد القاهر به صورتهای مختلف اسالیب و فروق آنها برمی‌گردد 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 مخلف کلام وجود دارد^۱.

۸-۳- 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 مفرد 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

^۱ - 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 سرچشمه 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 صداهایی که از حروف گوش‌نواز متمایز مرتب شده و به رشته درآمده است؛ صداهایی که مفید فایده بوده و سکوت بر آن پسندیده باشد و این همان چیزی است که نحویان «جمله» می‌نامند» (الفارسی، 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 تنهایی 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 «دلایل الاعجاز» به همین موضوع اشاره کرده و به نقل از عسماوی آورده است: «الفاظ در حال انفراد - که بر ساخته قراردادهای لغوی هستند - به این هدف ساخته نشده‌اند که وسیله باشند برای شناخت معانی‌ای که بر آنها 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 مسند الیه نیز خود را نشان می‌دهد؛ از نظر او فعل زمانی نقش اسنادیت خود را می‌تواند به خوبی ایفا کند، که مسندالیه هم با آن سنخیت 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 «ینطلق بکر» و «اذهب» و «لاتضرب». هریک از افعال «خرج» و «ینطلق» 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: «ضحک خرج» و یا «کتب ینطلق» 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 گوش‌نواز 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 هر چند 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 عبد القاهر 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 عبد القاهر در طرح این نظریه هموار نمود. بنابراین، رگه‌های برخی از دیدگاه‌های نحوی ابو علی فارسی را می‌توان در نظریه نظم عبد القاهر ملاحظه کرد؛ چرا که نظم در دیدگاه‌های ابو علی، تالیف کلام و پیوستن کلمات آن به یکدیگر به شیوه‌ای مخصوص و روشی است که به قصد متکلم و معنای مورد نظر 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. قرائت‌های 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 تأکید 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 الحاق الفاظ به یکدیگر براساس روشی مخصوص و با نظم و ترتیبی معنا می‌شود که به قصد متکلم 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 ادامه 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، آمین. (۱۴۲۷ه.ق.). *البيان والقرآن: دراسة تأصيلية فنية*. عمان: دار البركة.
- آریان، حمید. (۱۳۹۲ه.ش.). «معنا و مبنای عقل‌گرایی معتزله در تفسیر قرآن». *قرآن شناخت*، ۶(۱)، ۵-۲۵.
- جرجانی، أبو بکر عبد القاهر بن عبد الرحمن. (۱۹۸۴م.). *دلائل الإعجاز*. (تحقیق: أحمد التنجی). بیروت: دار الكتاب العربی.
- الجرجانی، عبد القاهر. (۲۰۰۷م.). *المقتصد فی شرح التکملة* (چاپ اول). تحقیق: أحمد بن عبدالله بن إبراهيم الدویش.
- جمعه، بیان شاکر، و موسی، صاحب رشید. (۲۰۱۱م.). *التعدد فی المعنی بین القراءات القرآنية ونظریه النظم*. *کلیه التربية الأساسية*، ۷۰، ۱-۲۴.
- الجندی، درویش. (۱۹۶۰م.). *نظریه عبد القاهر فی النظم*. القاهرة: مكتبة نهضة مصر بالفجالة.
- خليفة، عبود. (۲۰۱۰م.). *علاقة الدرس النحوی بالدرس البلاغی عند عبد القاهر الجرجانی* (رسالة ماجستير، السنة الجامعية ۲۰۰۹-۲۰۱۰م.).
- الدمیاطی، بدرالدین. (۲۰۱۱م.). *نزهة الأدباء وتحفة الطرفاء*. (المحقق والمترجم: محمد أبوشهدة وعبد الستار الغنیمی). بیروت: دار الكتب العلمية.
- رضایی، غلام عباس، و یاری، شیرکو. (۱۳۸۹ه.ش.). «قیاس و سماع نحوی از دیدگاه ابو علی فارسی». *زبان و ادبیات عربی (مجله ادبیات و علوم انسانی سابق)*، ۳، ۶۷-۹۳.
- الرمانی، أبو الحسن علی بن عیسی. (۱۹۵۶م.). *النکت فی إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل فی إعجاز القرآن*. (تحقیق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام). مصر: دار المعارف.
- الزبیدی، محمد بن الحسن. (۱۹۵۴م.). *طبقات النحویین واللغویین*. (تحقیق: محمد أبو الفضل إبراهيم). القاهرة: مطبعة السعادة.
- سیوطی، جلال الدین. (۱۳۲۷ه.ق.). *معجم الهوامع*. القاهرة: مطبعة السعادة.
- شلیبی، عبدالفتاح إسماعیل. (۱۹۸۹م.). *أبو علی الفارسی: حياته ومكانته بین أئمة التفسیر العربیة وآثاره فی القراءات والنحو*. المملكة العربية السعودية: منشورات دار المطبوعات الحديثة.

- صمو، حمادی. (۱۹۸۱م). *التفكير البلاغی عند العرب: أسسه وتطوره إلى القرن السادس*. تونس: منشورات الجامعة التونسية.
- ضیف، شوقی. (۲۰۱۱م). *المدارس النحویة* (چاپ هفتم). مصر: دار المعارف.
- العشماوی، محمد زکی. (۱۳۸۵ه.ش). «نظریة النظم عند عبدالقاهر الجرجانی». (ترجمة وتحقیق: محمد هادی مرادی). *زبان و ادب*، ۹ (۲۹)، ۷۰-۹۵.
- عمار، أحمد سید محمد. (۱۹۹۸م). *نظریة الإعجاز القرآنی وآثارها فی النقد العربی القديم* (چاپ اول). بیروت: دار الفكر المعاصر.
- عید، فوزی السید عبد ربه. (۱۹۸۹م). *البحث البلاغی عند أبي علی الفارسی وأثره فی الدراسات البلاغیة*. القاهرة: مطبعة الحسین الإسلامیة.
- الفارسی، أبو علی. (۱۹۶۹م). *الإيضاح العصدی* (چاپ اول). تحقیق: حسن شاذلی فرهور. مصر: العسکریات.
- الفارسی، أبو علی. (۲۰۰۳م). *الإغفال*. تحقیق عبدالله بن عمر الحاج إبراهيم. أبو ظبی: المجمع الثقافی.
- الفارسی، أبو علی. (۲۰۰۴م). *المسائل الشیرازیة*. تحقیق: حسن بن محمود هنداوای. المملكة العربیة السعودیة: كنوز إشبیلیا للنشر والتوزیع.
- الفارسی، أبو علی. (۲۰۰۷م). *الحجة فی علل القراءات السبع*. تحقیق: عادل أحمد عبد الموجود، علی محمد معوض، وأحمد عیسی حسن المعصراوی. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- الفرزدق، همام بن غالب بن صعصعة أبو فراس. (۱۹۸۷م). *دیوان الفرزدق*. (تحقیق: علی فاعور). بیروت: دار الکتب العلمیة.
- القفطی، جمال الدین أبو الحسن علی بن یوسف. (۱۹۸۶م). *إنباه الرواة علی أنباه النحاة*. (تحقیق: محمد أبو الفضل إبراهيم). القاهرة: دار الفكر العربی.
- مصطفی، إبراهيم، وآخرون. (۱۴۱۰ه). *المعجم الوسیط*. إسطنبول: دار الدعوة.
- معاشی، عبدالرحمن. (۲۰۱۲م). *منهج الاحتجاج للقراءات القرآنیة عند أبي علی الفارسی من خلال كتابه "الحجة للقراء السبعة"* (أطروحة الدكتوراه). جامعة الحاج لخضر باتنة، الجزائر.
- منیر، سلطان. (۱۹۸۶م). *إعجاز القرآن بین المعتزلة والأشاعرة*. الإسكندیة: منشأة المعارف.
- میر، محمد تقی. (۱۳۸۶ه.ش). *بزرگان نامی پارس*. شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز.
- الهادی، سمیة. (۲۰۱۴م). *نظریة النظم عند عبدالقاهر الجرجانی، ومفاهیم البنیة فی الاصطلاح النقدي البنیوی*. المعارف، ۹ (۱۷)، ۳۶۹-۳۸۲.

تجلی قرآن در رمان «رؤوس الشياطين» اثر أيمن العتوم

محمد رضا عزیزی پور^۱ (استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران)

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

DOI: [10.34785/j022.2022.014](https://doi.org/10.34785/j022.2022.014)

تاریخ الوصول: ۲۰۲۱/۰۴/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۵

تاریخ القبول: ۲۰۲۱/۰۷/۱۷

صفحات: ۱۲۵-۱۴۲

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 ادیبان مسلمان متجلی شده است. أيمن العتوم نویسنده و شاعر اردنی در نوشته‌های خود به صورت‌های مختلف از قرآن کریم بهره می‌گیرد. تا آن‌جا که حتی اسم رمان‌های او همه برگرفته از قرآن هستند. رمان «رؤوس الشياطين» یکی از تألیفات اوست که درباره‌ی شخصیت نابغه‌ای 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 سرچشمه در ارتباط معنوی همه‌ی مسلمانان با قرآن کریم دارد و باید گفت که بررسی و تحلیل کاربرد قرآن در آثار ادیبان مسلمان از آن‌جا که به شناخت حدود تأثیرگذاری قرآن در ادبیات مسلمانان می‌انجامد، حائز اهمیت است. این تحقیق که در نظر دارد تا شیوه‌ی نویسنده‌ی 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، بینامتنیت، رمان «رؤوس الشياطين»، أيمن العتوم.

تجلی 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

^۱ نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: azizipour75@yahoo.com

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 متحيراً منذ صباه بين الأفكار المختلفة مذبذباً بين هذه و تلك وأخيراً بمحو تلك الهواجس من ذاكرته و يصير انساناً صالحاً محبوباً 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 المختلفة إما بصورة مباشرة وإما بصورة التناص وإما ذكر اسم القرآن الكريم متعمداً بين الكتب المعروفة أدبياً وفلسفياً 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 نویسندگان مسلمان به صورت‌های مختلف تجلی یافته است. نویسندگان مسلمان را شیوه بر این بوده است که در نوشته‌هایشان 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 ایمن العتوم از این روش بهره برده‌اند. اما شیوه‌ی دیگر که در عصر ما بیشتر در معرض پژوهش‌های ادبی قرار دارد، تناسبات یا همان بینامتنیت است، که مصادیق 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 نوشته‌های او را برای خوانندگان فراهم می‌سازد. همچنین باید دانست که بررسی شیوه‌های کاربرد قرآن در کتب نویسندگان مسلمان بیش از پیش رسوخ قرآن را در ادبیات مسلمانان نمایان می‌سازد و زوایای پنهان آن را بر همگان برملا می‌کند.

رمان «رؤوس الشیاطین» اثر ایمن 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 جانبی اندیشه‌های کمونیستی و شراب‌خواری و فلسفه‌های پدرش و از جانب دیگر نصیحت‌های مادرش به او برای بازگشت به خدا و از جانبی هم چند دیدگاه و حادثه‌ی مختلف که در میان جامعه برای او رخ می‌دهد، هریک او را به سوی می‌کشند 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، ابن عباس و ابونواس. او ابتدا در مسیر پدر گام نهاده و به فلسفه و ادبیات روی می‌آورد و همچون پدرش به شراب‌خواری و شیرهی خشخاش وابستگی 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 کشور اردن می‌شود و با توهم‌های 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 هرفرد 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.

۱-۱- 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 به‌کارگیری 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.

۱-۲- پیشینه‌ی پژوهش

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

عباس یداللهی فارسانی (۱۳۹۸) در مقاله‌ی: «الإنزیاح الدلالي في شعر أيمن العتوم، ديوانه "خذي إلي المسجد الأقصى" نموذجاً»، 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: «الأنماط التراثية في شعر أيمن العتوم (ديوان خذي إلي المسجد الأقصى نموذجاً)»، مجله‌ی آداب الکوفه، میراث تاریخی و دینی و ادبی را در شعر ایمن العتوم بررسی کرده است.

کواری علی (۲۰۱۹) در مقاله‌ی: «مظاهر ادب المقاومة في ديوان نبوءات الجائعين لأئمن العتوم»، مجله‌ی الباحث، ضمن بیان گوشه‌هایی از زندگی و آثار شعری آئمن العتوم، به تحلیل مظاهر مقاومت در این دیوان پرداخته است.

فیصل غوادره (۲۰۱۵) در مقاله‌ی: «صورة الأقصى في شعر أئمن العتوم من خلال قصائده (خذي إلى المسجد الأقصى، يا قلب أمتنا، ملحمة الأقصى) ديوانه (خذي إلى المسجد الأقصى) نموذجاً»، مجله‌ی الجامعة الإسلامية للبحوث الإنسانية، صورت تاریخی و دینی مسجد الأقصى و جایگاه آن را نزد مسلمانان بررسی کرده و اصلی‌ترین رنج‌های مسجد الأقصى را در شعر آئمن 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

۲-۱- 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 آن چه 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 مطرح‌کننده‌ی این نظریه، آن را امری لاینفک از تمام متن‌ها می‌داند و «از دیدگاه او هر متنی یک مجموعه‌ی معرق 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، ۲۰۰۱: ۲۹).

«گفته می‌شود که اصطلاح بینامتنیت برای نخستین بار توسط ژولیا کریستوا در سال ۱۹۶۶ و ۱۹۶۷ در مجله‌های «Tel-quel» و «critique» مطرح شد» (انجینو، ۱۹۸۷: ۱۰). او این اصطلاح را پس از بررسی اندیشه‌های باختین مطرح کرد (مکاریک، ۱۳۸۵: ۷۲). علمای قدیم بلاغت هم در تعریف تعدادی از اصطلاحات بلاغی مفاهیمی نزدیک به مفهوم بینامتنیت را ذکر کرده‌اند. مثلاً در تعریف اقتباس گفته‌اند: «اقتباس به معنی اشمال کلام بر چیزی از قرآن و حدیث است» (حلبی، ۱۹۸۰: ۳۲۳). با توجه به این‌که بینامتنیت سه رکن دارد: متن پنهان (غائب)، متن حاضر و روابط بینامتنی، و این‌که گذار از متن غائب به متن حاضر توسط روابط بینامتنی تبیین می‌شود (میرزایی، ۱۳۸۸: ۳۰۵)، «باید دانست که بازسازی متن غائب یا حضور آن در متن حاضر توسط سه قانون به نام قوانین سه‌گانه‌ی بینامتنی صورت می‌گیرد 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 می‌کند و سپس آن را در متن حاضر ادامه می‌دهد. در اجترار ابداع کمتر است» (عزام، ۲۰۰۵: ۱۱۶). «امتصاص یا نفی متوازی که از اجترار برتر است، عبارت است از این‌که نویسنده متن پنهان را پذیرفته و طوری به کار می‌برد که جوهره‌ی آن دگرگون نشود» (موسی، ۲۰۰۰: ۵۶). اما در حوار یا نفی کلی که مهم‌ترین رابطه‌ی بینامتنی است، نویسنده متن غایب را کاملاً بازسازی می‌کند و آن را در خلاف معنای متن غایب به کار می‌گیرد. این کار غالباً ناخودآگاه رخ می‌دهد (وعدالله، ۲۰۰۵: ۳۷).

۲-۲- گذری کوتاه بر زندگی ایمن العتوم

دکتر «ایمن علی حسین العتوم» از شعرای بزرگ در ادبیات معاصر اردن است که سال ۱۹۷۲م 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، گرایش‌های سیاسی، اجتماعی، و ادبی وی داشته است. وی در دانشگاه اردن در سال ۲۰۰۷م 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 - به‌ویژه فلسطین اشغالی - از جمله بلایا و انقلاب‌ها و کشتارهای وحشیانه در این سرزمین‌ها» (بداللهی فارسانی، ۱۴۴۰: ۵۰۸ - ۵۰۹؛ غوادره، ۲۰۱۵: ۳۰). دکتر ایمن العتوم درباره‌ی مسئولیت ادبیات می‌گوید: «رسالت ادبیات مقاومت است، و باید هر تحصیل‌کرده‌ی 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 باشد» (موقع المرکز الفلسطینی للاعلام، 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: «رؤوس الشیاطین»، «تسعة عشر»، «أنا یوسف»، «اسمه أحمد»، «أرض الله»، «یا صاحبی السجن» و... از دیوان‌های شعری او هم می‌توان «الزنابق»، «خذنی الی المسجد الأقصى»، «نبوءات الجائعین» و «قلی علیک حبیبی» و... را نام برد.

۳- تحلیل

۳-۱- عنوان کتاب و روابط بینامتنی در آن

همان‌طور که پیداست، نام این رمان مقتبس از این آیه‌ی کریمه است: ﴿طَلَعَهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾ (صافات/ ۶۵). «شکوفه و میوه‌ی آن انگار 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 زشتی 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 هرکس آن چه 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 (قبلاً 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 آن‌جا نیافت، سپس می‌گوید: «ونظر الی النافذة فرأی رؤوساً کثیرة تتسلق علی الرُّجَاج، مفعورة الأفواه، مفتوحة الأعین، وأسنانها تلمع علی ضوء النجوم، كأنها رؤوس الشیاطین، ومیزر من بینها الجثث الی کان یسرفها، کانت تستغیث، وتصرخ، وتلعن، وصرخ هو بدوره: ارحلن أیتها الرؤوس العفنة...» (العنوم، بی‌تا: ۹۷). ترجمه: به پنجره 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 می‌دزدید، شناسایی کرد، آن‌ها کمک می‌خواستند، داد می‌زدند و نفرین می‌کردند، او نیز به نوبه‌ی خود فریاد 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 زشتی درخت زقوم و

میوه‌های آن است. بنابراین ایمن 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. مطلب 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: «وها هو قد غادرَ القريةَ المنسية؛ قرية التي يعيش أهلها خارج الزمن كما كان يعتقد، تُعاني من التخلف، ومن الأوهام التي تؤمن بها، ومن الحكايات الحرقاء التي تحكم طريقة عيشها، القرية التي يُقبل أهلها يد الشيخ لأنه يعلمهم حروف القرآن دون أن يفقهوا شيئاً...» (همان: ۱۲۳). ترجمه: او الآن روستای فراموش شده را ترک کرده است؛ روستایی که ساکنانش به گمان او، خارج از زمان زندگی می‌کردند، روستایی که از عقب افتادگی رنج می‌برد و مردم آن به خاطر توهمات که به آن ایمان داشتند و داستان‌های ابلهانه‌ای 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... .

ملاحظه 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: «... وسأُحْمِلُكَ ابْنَ عَبَّاسٍ» (همان: ۱۱). از این‌جا نام ابن عباس هم به نام‌های شخصیت اصلی رمان اضافه می‌شود. در ادامه می‌گوید: «بَعْدَ سَنَةِ كَانِ الصَّبِيِّ قَدْ حَفِظَ الْقُرْآنَ كَامِلًا وَبَعْدَ سَنَةِ أُخْرَى كَانِ قَدْ حَفِظَ عِدَدًا مِّنَ التَّفَاسِيرِ، وَاسْتَوْفَى الشَّيْخَ أَكْثَرَ مَرَّةٍ عِنْدَ الْأَرْقَامِ الَّتِي تَنْتَشِرُ فِي الْقُرْآنِ انْتِشَارَ رُودِ الرَّبِيعِ فِي السَّهْلِ الْفَسِيحِ، وَسَأَلَهُ: لِمَاذَا «يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ»؟ لِمَ لَمْ يَكُونُوا عَشْرَةَ؟ لِمَاذَا هَذَا الرَّقْمُ بِالذَّاتِ؟ وَسَأَلَهُ: لِمَاذَا «بَعَثْنَا مِنْهُمْ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا»؟ لِمَ لَمْ يَكُونُوا عَشْرِينَ؟ ... ولم يجد الشيخ جواباً شافياً يُجِيبُ به عن أسئلته» (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 «يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ»؟ چرا ده نفر نبودند؟ چرا دقیقاً این عدد؟ همچنین از او پرسید: چرا «بَعَثْنَا مِنْهُمْ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا»؟ 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 نابغه‌ای 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 ابن عباس هم برای همین منظور است. چون همان‌طور که می‌دانیم در میان یاران پیامبر، ابن عباس به عنوان مفسری برجسته مطرح است. در ادامه‌ی همین بحث می‌گوید: «وَلَمْ يَلِجِ الْوَلَدُ عَامَهُ الرَّابِعَ عَشَرَ حَتَّى كَانَ يَحْفَظُ دِيْوَانَ امْرِئِ الْقَيْسِ وَالْمَعْلَقَاتِ وَدِيْوَانَ الْمُتَنَبِّيِّ وَالْبَحْرِيِّ وَأَبِي تَمَامٍ وَأَبِي نُوَّاسٍ وَأَبِي الْعَتَاهِيَةِ وَالْبَيَّانِ الشُّيُوعِيِّ وَالْفَلْبِيَّةَ ابْنَ مَالِكٍ وَالْقُرْآنَ الْكَرِيمَ ...» (همان: ۱۷). ترجمه: هنوز چهارده سالش نشده بود که دیوان امرؤالقیس و معلقات و دیوان متنبی و بحتری و ابوتمام و ابونواس و ابوالعتاهیه و مانیفست حزب کمونیست و الفیه‌ی ابن مالک و قرآن و ... را حفظ کرد.

نویسنده در این جا با آوردن نام قرآن در میان این کتابها که هرکدام دربردارنده‌ی 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 اسامی 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 جای‌جای 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 اجترار قرار نمی‌گیرد؛ چرا که تعداد زیادی از تعاریف بینامتنیت به این امر اشاره دارند 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 زائیده‌ای است از متون گذشته یا معاصر آن متن؛ به گونه‌ای که متن تازه خلاصه‌ای از متون متعددی است که مرزهای آن‌ها از میان رفته و سبک و سیاق تازه‌ای پیدا کرده و چیزی جز ماده‌ی اولیه از متون 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 متون 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 سؤالات وی درباره قرآن عاجز می‌ماند: «إستوقف الشیخ أكثر من مرة عند الأرقام التي تنتثر في القرآن انتشاراً وروود الربيع في السهل الفسیح، وسأله: لماذا «یحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية»؟ لم لم یكونوا عشرة؟ لماذا هذا الرقم بالذات؟ وسأله: لماذا «بعثنا منهم اثني عشر نقيباً»؟ لم لم یكونوا عشرين؟ ... ولم یجد الشیخ جواباً شافياً یجیب به عن أسئلته» (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 تعمداً این را مطرح می‌کند تا همان‌طور 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 بگو هستند. مادرش که از شراب‌خواری و پیروی او از اندیشه‌های پدرش نگران است، او را به درس‌های شیخ یادآوری می‌کند: «... وتبكي أمه: ليس لي ابنٌ سواك؛ فهل تريد أن تُهلك نفسك مثلما فعل أبوك؟ فإرؤد وهو يصطعُ سخريهً في غير موضعها: لقد تعلمتُ من الشيخ: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾. وتلوذُ أمه بالصمتِ ودموعها تتقاطرُ على خديها سخينةً» (همان: ۶۱). ترجمه: مادرش گریه‌کنان گفت: پسری جز تو ندارم؛ آیا می‌خواهی خودت را مثل پدرت هلاک کنی؟ یا تمسخری ساختگی و بی‌موقع جواب داد: از شیخ یاد گرفتم که: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (هرکس در گرو اعمال خودش است). و مادرش سکوت می‌کند در حالی که قطره‌های سوزان اشک بر گونه‌هایش جاری است.

این‌جا نویسنده مستقیماً این آیه را نقل می‌کند: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (مدثر/ ۳۸) «هرکسی در گرو کاری است که کرده» (خرم‌دل، ۱۳۸۹: ۱۲۳۶). از آن‌جا که شیخ قرآن را به شخصیت اصلی داستان آموخته است، خواننده می‌داند که مقصود نویسنده از ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ 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 اجترار دانست. ایمن‌العتوم در جایی دیگر از رمان این‌گونه 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 مَيَّرَ صوتَ أمه، كانت تقول له: «الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله». وتذكَّرَ يومَ طلب الشيخ منه أن يتلوها يومَ طارَ به مِنَ الفرحَةِ» (العتوم، بی‌تا: ۱۱۴). ترجمه: ولی صداهای درهم، آرام‌آرام صاف شد، تا این‌که 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: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ

اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ» (زمر/ ۵۳). «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 بس 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 نقل 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 رمان‌هایش 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.

۴-۳-۱- 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. این رو انتظار می‌رود که نویسنده مفاهیمی از قرآن را که در نظر داشته است، در رمان خود به کار ببرد. تعدادی از مفاهیم قرآنی موجود در این رمان در ذیل آمده است:

الف- بازداشتن از راه خدا توسط شیطان

در فصل یازدهم رمان صالح به زیارت قبر مادر می‌رود و با او در قبرش سخن می‌گوید. مادرش می‌گوید: «كَانَ أَبُوكَ يَعْرِفُ اللَّهَ أَكْثَرَ مِمَّا عَرَفْتَهُ 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 أُغْوِيْتَنِي لِأَفْعُدَنَّ 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 بازداشتن 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، رابطه‌ی 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 بازگشتی وجود ندارد. مادرش او را نصیحت می‌کند و می‌گوید: «إِنَّ رَحْمَتَهُ تُعِيدُ إِلَيْكَ الدُّرُوبَ الْمَسْرُوقَةَ، فَلَا تَيْأَسُ» (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 يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ (طلاق/ ۲). «هرکس از خدا بترسد و پرهیزگاری کند، خدا راه نجات (از هر تنگنایی) را برای او فراهم می‌سازد» (خرمدل، ۱۳۸۹: ۱۱۹۱). همان‌طور که مشخص است این آیه به موضوع راه‌گشایی برای متقیان اشاره دارد و با نصایح مادر صالح در رمان همخوانی دارد. ﴿إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (اعراف/ 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 ره‌گشایی 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 تَعْرِفِينَهُ يَا أُمِّي، غَيْرَ اللَّهِ الَّذِي يَعْرِفُهُ» (العتوم، بی‌تا: ۶۳). ترجمه: مادر، خدایی که تو می‌شناسی با خدایی که او می‌شناسد، فرق دارد. مادرش جواب می‌دهد: «اللَّهُ هُوَ اللَّهُ يَا بَنِيَّ، وَهُوَ يَقْبَلُ التَّائِبِينَ وَإِنْ أَسْرَفُوا» (همان). ترجمه: پسر! خدا همان خداست و او (توبه‌ی) توبه‌کاران را - حتی اگر در گناه زیاده‌روی کرده باشند - می‌بخشد. این سخن دقیقاً دربردارنده‌ی همان مفهوم آیه‌ی قرآنی است که می‌فرماید: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (زمر/ ۵۳). واضح است که نویسنده عین همان مفهوم

قرآنی را مد 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 توهم خود پدرش را با شیخی که به وی قرآن آموخته بود، می‌بیند که با هم جر و بحث می‌کنند و هر یک می‌خواهد او را به سمت خود بکشد و هریک علت صحت رأی خود را می‌گوید، شیخ می‌گوید: «إِنَّهُ لَا يَعْيشُ مَنْ لَمْ يَكُنِ اللَّهُ فِي قَلْبِهِ» (العتوم، بی‌تا: ۲۲۸). ترجمه: هرکس 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). «و 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 اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (الأنفال/ ۲۴).

۲-۴-۳- بینامتنی الفاظ و تعابیر قرآنی در رمان

کاربرد الفاظ و تعابیر قرآنی در رمان بسیار زیاد است. نویسنده در جاهایی که استعمال تعابیر 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 تعابیر آراسته است. قطعاً هر خواننده‌ای با مطالعه‌ی رمان در اولین نگاه با کاربردهای مختلف تعابیر قرآنی در متن کتاب مواجه می‌شود که این امر تقدس و نیز اهمیت ادبی قرآن را در نظر نویسنده‌ی رمان نشان می‌دهد. وی که در توصیف تصاویر مد نظر خود بسیار بارع است، از اصطلاحات زیبا و به‌خصوص اصطلاحات قرآنی بهره‌ی فراوان گرفته است. در ادامه کاربرد تعابیر 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: «صَافَتْ غَرْفَةً الْمَكْتَبَةَ عَلَيْهِمَا بَمَا رَحَبَتْ» (العتوم، بی‌تا: ۴۱). ترجمه: اتاق کتابخانه با تمام وسعتش برایشان تنگ شده بود. در قرآن هم این کلمات به همین صورت به کار رفته است: ﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِفُوا حَتَّىٰ إِذَا صَافَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحَبَتْ وَصَافَتْ عَلَيْهِمُ 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 بدان‌جا 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 ائمن العتوم دقیقاً معنای حسی و ظاهری را از این عبارت مد نظر دارد. همچنین با توجه به این‌که وی عبارت قرآنی را با تغییری در لفظ و سیاق برای توصیف کتابخانه به‌کار برده، مشخص می‌شود که العتوم 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: «وَرَاخَتْ زَهْرُ الْخَشْخَاشِ هَذِهِ تَمُّو عَلَى الْقُبُورِ مِنْ جَدِيدٍ، فَلَمْ يَلْحَظْ أَحَدٌ أَنْ أَمْوَاتًا تَحْتَهَا يَرَقِدُونَ بِسَلَامٍ! وَكَانَتْ السَّاحَةُ بَدِيعَةً الْمَنْظَرِ، مُسْتَوِيَةً حَتَّى لَا تَكَادُ تَرَى فِيهَا عَوْجًا وَلَا أَمْتًا!» (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 نمی‌دیدید! درقرآن کریم نیز جمله‌ای به همین شکل آمده است: ﴿لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا﴾ (طه/۱۰۷). «در آن هیچ گونه پستی و بلندی نمی‌بینی» (خرم‌دل، ۱۳۸۹: ۶۴۸). در آیه‌ی شریفه سخن از زمانی است که خداوند متعال کوه‌ها 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 عِوَجًا وَلَا أَمْتًا» 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 این‌جا نفی متوازی است.

ب- کاربرد ترکیب‌های قرآنی در رمان

در فصل هفتم از رمان آمده است: «صَعَدَ إِلَى الْجَبَلِ، سَارَ بِخَطِّ مُسْتَقِيمٍ إِلَى الْكَهْفِ، الْكَهْفِ الَّذِي مَرَّتْ عَلَى لِيَالِيهِ الثَّلَاثِ مَعَ أَبِيهِ خَمْسُ سَنَوَاتٍ عِجَافٍ...» (العتوم، بی‌تا: ۷۴). ترجمه: از کوه 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 أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ...﴾ (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 برعکس 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 فرا گرفته است، از دیدگاه صالح توصیف می‌کند و آن‌ها را مطلوب نشان می‌دهد و سال‌های از دست رفتن پدر و دوری از غار را عجاف می‌نامد. بنابراین نویسنده به کلی، هم تعبیر قرآنی را تغییر داده است و هم معنای مد نظر آن را. پس رابطه‌ی بینامتنی در این قسمت نفی کلی یا همان حوار است. واضح است که «بَقَرَاتِ سِمَان» در قرآن یک ترکیب وصفی و «خمس سنوات عجاف» در رمان ترکیبی متشکل 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: «كَأَنَّمَا يُنْشِئُهَا اللَّهُ خَلْقًا آخَرَ» (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: ﴿...مُ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا 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 این جا نفی متوازی است.

۴- نتیجه‌گیری

ایمن العتوم نویسنده و شاعر اردنی در نوشته‌های خود بسیار از قرآن کریم تأثیر پذیرفته است. او اسم رمان‌هایش را از قرآن کریم اقتباس نموده و همین مطلب سرخ واضحی برای وجود کاربردهای مختلف قرآن در نوشته‌های وی است. رمان رؤوس الشیاطین یکی از کتاب‌های اوست 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 فرا خواند 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 جای‌جای 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. ۳- آخرین مورد از شیوه‌ی تجلی قرآن در رمان *رؤوس الشیاطین* کاربردهای بینامتنی تعبیر و جملات قرآنی است. که در این مورد نویسنده گاهی مفاهیم قرآنی را در رمان خود جای داده و گاهی هم از الفاظ و تعبیر قرآنی استفاده کرده است. در کاربرد الفاظ و تعبیر 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 ایمن 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 النقدي الجديد*. (ترجمه: احمد المدینی). بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.

حلبی، شهاب الدین محمود. (۱۹۸۰م). *حسن التوسل إلى صناعة الترسل*. (تحقیق: اکرم عثمان یوسف). بغداد: وزارة الثقافة والإعلام.

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

الرمانی، ابراهیم. (۱۹۸۸م). *النص الغائب فی الشعر العربي الحديث*. *مجلة الوحدة*، ۴۸.

العتوم، ایمن. (بی‌تا). *رؤوس الشیاطین* (چاپ اول). بیروت: دار المعرفة.

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

عزام، محمد. (۲۰۰۵م). *شعریة الخطاب السردی* (چاپ اول). دمشق: اتحاد الکتاب العرب.

غوادری، فیصل حسین. (۲۰۱۵م). *صورة الأقصى فی شعر د. ایمن العتوم من خلال قصائده*: (خزنی إلى

المسجد الأقصى، یا قلب أمتنا، ملحمة الأقصى، خزنی إلى المسجد الأقصى) نموذجاً. *الجامعة*

الإسلامیة للبحوث الإنسانیة، ۲۳(۱)، ۶۸-۲۹.

المركز الفلسطيني للإعلام. (۲۰۰۸م). *الشاعر الدكتور ایمن العتوم يتحدث عن أدب المقاومة والمشهد*

الشعری الثائر. Retrieved from www.palinfo.com

مکاریک، ایرناریما. (۱۳۸۵ش). *دانشنامه‌ی نظریات ادبی معاصر* (چاپ دوم). (ترجمه: مهران نجفی و محمد

نبوی). تهران: آگه.

موسی، خلیل. (۲۰۰۰م). *قراءات فی الشعر العربی الحدیث والمعاصر*. دمشق: اتحاد الکتاب العرب. میرزایی، فرامرز، و واحدی، ماشاء الله. (۱۳۸۸ش). روابط بینامتنی قرآن با اشعار احمد مطر. *دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان*، ۲۵ (پیاپی ۲۲)، ۲۲۹-۲۳۲.

وعدالله، لیدیا. (۲۰۰۵م). *التناس المعرفی فی شعر عزالدین المناصره* (چاپ اول). دار المندلای. ویکلی، کریستین. (۱۳۸۱ش). وابستگی متون: تعامل متون (روابط بینامتنی در ادبیات کودک و نوجوان). (ترجمه: طاهر آدینه‌پور). *پژوهشنامه‌ی ادبیات کودک و نوجوان*، ۲۸، ۴-۱۱.

یداللهی فارسانی، عباس. (۱۴۴۰ق). *الأنماط التراثیة فی شعر ایمن العتوم دیوان خذنی إلى المسجد الأقصى* نموذجاً. *آداب الکوفه*، ۳۸، ۵۰۵-۵۲۶.

دينامية الانزياح الدلالي في القرآن الكريم بين إلف الاستعمال وعمق الدلالة

السيد محمد سالم العوضي^١ (أستاذ مشارك بكلية اللغات والاتصال بجامعة زين العابدين، ترينجانو، ماليزيا)
 رجب إبراهيم أحمد عوض^٢ (أستاذ مساعد بكلية اللغة العربية بجامعة السلطان عبدالحليم معظم شاه الإسلامية العالمية،

ماليزيا)

DOI: [10.34785/j022.2022.015](https://doi.org/10.34785/j022.2022.015)



تاريخ الوصول: ۲۰۲۱/۰۴/۲۱

تاريخ دريافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۱

تاريخ القبول: ۲۰۲۲/۰۷/۰۷

صفحات: ۱۴۳-۱۶۱

تاريخ پذيرش: ۱۴۰۱/۰۴/۱۶

الملخص

يعد الانزياح أسلوبيا بلاغيا مثيرا كونه يحدث أثرا وتأثيرا دلاليا لدى المتلقي، فيأخذه إلى فضاءات أكثر رحابة، وانعكاسات أبعد عمقا من ناحية المعنى والدلالة، فهو ينظر إلى الوظيفة اللغوية بوصفها وظيفة تفاعلية بين المبدع والنص والمتلقي، وليست مجموعة من القواعد التي تتعامل مع اللغة على أنها قوالب لا يمكن تغييرها ولا الخروج عليها. إن الانزياح يُحْمِلُ النص من الدلالات التي لا يمكن أن يهتدي إليها المتلقي إذا سلك سبيل الصورة النمطية العادية المألوفة وغير المنازحة، ويكون الانزياح أبلغ ما يكون حين يتعلق الأمر بالنص القرآني وهو يقدم الصورة القرآنية فتكون بانزياحها أبلغ في الدلالة من نطق جميع الناطقين مما سواها من الصور العادية. وفيما يخص الدافع إلى هذا البحث فإنما حداني إليها تحيامي بالأسلوب القرآني الذي لا يضاهيه أسلوب، ولا ينازعه منوال. ثم رغبت في تتبع أي الذكر الحكيم وما فيها من أبعاد دلالية، وزوايا تعبيرية حين تخرج عن السياق اللغوي والدلالي المألوف إلى دلالات عميقة، ومعاني بعيدة، عن طريق الانزياح في البنى التركيبية لجزيئاتها المترابطة بغرض التأثير النفسي، والتغيير الانفعالي لدى المتلقي. ولهذا؛ فقد انبرى القلم، وتافت النفس، وسمقت الهمة للولوج إلى تلك الظاهرة وأثرها الدلالي في القرآن الكريم، متخذين من المنهج الوصفي التحليلي منهجا لنقف به على الأسباب، ونزيل به ما علق من القشر باللباب، ونفسر ما ورد من انزياح دلالي في أي الذكر وفصح الكتاب.

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

^١ الكاتب المسؤول؛ البريد الإلكتروني: sayedsalim@unisza.edu.my

^٢ 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 از نشانه‌هایی بارگیری می‌کند که اگر گیرنده بدون توجه به آن‌ها تلاش کند متن را بفهمد، به خطا 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 گام 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.

١ - التمهيد

يحاول البحث أن ينيخ مطايه في رحاب مصطلح الانزياح بوصفه مصطلحا وأسلوبا نقديا وبلاغيا جديدا، نحاول من خلاله سبر أغوار الخطاب القرآني، والوصول إلى ما يشفي الأوام تجاه أسلوبية الانزياح ودورها في تحليل الخطاب القرآني، ومدى أثر هذه الفهم العميق لآيات القرآن وخطاباته. وتكمن وظيفة الانزياح في جماليته التي تحدث تأثيرا نفسيا لدى المتلقي، 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 هذه 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 المتلقي والكشف عن امتدادات أخرى في النص القرآني.

ولو حاولنا أن نلتمس السبب بحق في أهمية هذا البحث لوجدناه 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، وأنماط تتعلق بالبنى التركيبية من حيث العمق والتأثير، وتجاوز مستوى اللغة اليومي، وهذا كله يحتاج إلى تناسقية تكاملية بين البنى اللغوية من ناحية والبنى الإبداعية من ناحية أخرى، وأثر تلك التناسقية في نفس المتلقي.

والقرآن الكريم يحمل في طياته وبين دفتيه رسائل عديدة، ونحن مأمورون بتدبرها وكشف بعض أسرارها، ومحاولة الوصول إلى شعفتها، ولعلنا في هذا البحث نقف أمام بعض صور الانزياح في آيات الذكر الحكيم لبيان العمق التعبيري في بيانه من خلال تحليل البنية اللغوية تحليلا يتعد في مضمونه ووسائله عن التحليلات السطحية وينحرف عنها موليا وجهه شطر التحليلات العميقة التي تأخذ بأيدينا إلى معان قد تكون هي المرادة والمرومة من النص القرآني الكريم رابطين بهذا صدع المعنى قدر الجهد. غير أننا على ثقة بأن هذا الأمر ثقيل ينوء بحمله الجمل الأعصل، ولكن حسبنا من القلادة ما أحاط بالعنق، ومن السوار ما أحاط بالمعصم، ولعل هذا البحث أن يكون غيثا على جذب، وفراة على ظمئ.

وفيما يخص منهجية التحليل لآيات القرآن التي سيأتي بها البحث للاستشهاد والتدليل، فإن هذه المنهجية ستركز على مبدأ ثنائية التقابل بين "إلف الاستعمال" المتمثل في سلطان القاعدة وطوتها، وعمق الدلالة المتمثل في الأثر الذي يحدثه الانزياح جراء وجوده. ويبرز 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

٢-١- مصطلح الانزياح في اللغة والاصطلاح

لا ينبغي أن نضرب الذكر صفحا عن أن أسلوب الانزياح جاء كخصيصة مميزة للغة الأدبية عموما، واللغة الشعرية بالأخص، وأن ثمة علاقة قوية في المعنى اللغوي والاصطلاح لمصطلح الانزياح على نحو ما سنرى.

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

مادة زبح)

المعنى الاصطلاحى: وفي المقابل الاصطلاحى نجد أنفسنا أمام تعددية كثيرة لهذا المسمى، إذ نجد مقابلا له الانحراف، والاختلال، والإطاحة، والمخالفة، والشناعة، والانتهاك، وخرق السنن، والعصيان. وكل هذه المترادفات ذكرها عبد السلام المسدي 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 (المسدي، ١٩٧٧: ٩٦).

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

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

٢-٢- الانزياح الدلالي والقرآن الكريم

يقول الباقلائي 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 نمطا مغايرا لكل هذه الأصناف، وأنه يمثل مستوى أعلى من الفصاحة والخطاب.

يقول عبد الله دراز: "والجديد في نظم القرآن أنه في كل شأن من شؤون القول يتخير له أشرف المواد، وأمسهأ رحما 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 يوما ولا بعض يوم، بل على أن تذهب العصور وتجيء العصور، فلا المكان يريد بساكنه بدلا، ولا الساكن يبلغ عن منزله حولاً" (عبدالله دراز، ١٩٥٧: ٨١-٨٢).

والمتأمل في النص القرآني يجد استعماله لأسلوب غير المباشرة في إرادة المعنى، فيذكر لفظا آخر قد وضع في اللغة للفظ آخر، ويضرب الذكر صفحا عن ذكر اللفظ الموضوع لذلك المعنى في اللغة، وما هذا إلا لعلاقة بين المعنى الأصلي والمعنى المراد. وهذا ما يعرف حديثا في السلوية 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 بديلا 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 قدرات 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 الحقيقي إلى المجازي 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 كانا لا يختلفان من وجهة العموم والخصوص، كما في حالة الانتقال من المحل إلى الحال، أو من السبب إلى المسبب، أو من العلامة الدالة إلى الشيء المدلول عليه" (فندريس، ١٩٥٠: ٢٥٦).

٢-٣- الانزياح وبواكير 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" ويعني أنه "المعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة" (الجرجاني، د.ت: ٢٠٥).

أما القسم الثاني عند الجرجاني وهو معنى المعنى وبأتي على سبيل المجاز، حين يخرج الكلام إلى معان أخرى غير تلك المعاني التي يقتضيها ظاهر اللفظ، وفيها ينتقل السامع من المعنى الحقيقي إلى المجازي وعلى حد قول الجرجاني: "أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفرض بك ذلك المعنى إلى معنى آخر" (الجرجاني، د.ت: ٢٦٣)؛ كقولنا: طويل اليد فالمعنى القريب أن يده طويلة إذا قيست، لكن هذا سبيل إلى المعنى المجازي وهو الدلالة على العطاء، وأحيانا القوة. وسمى هذا النوع المفسر.

وبقليل من التأمل نجد أن قول الجرجاني في تقسيم المعنى لا ينفك عما يسميه الدارسون الحداثيون انزياحا دلاليا 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 المركز في الطباع، والراسخ في غرائز العقول، أنه متى أريد الدلالة على معنى، فترك أن يصرح به ويُذكر باللفظ الذي هو له في اللغة، وعُمد إلى معنى آخر فأشير به إليه، وجعل دليلا عليه، كان للكلام بذلك حسن ومزية لا يكون إذا لم يصنع ذلك، وذكر بلفظه صريحا" (الجرجاني، د.ت: ٤٤٤).

و الحقيقة هناك آراء متباينة لبعض الباحثين الذين يبدون رفضهم لمثل تلك المصطلحات المصطبغة بصبغة غريبة، على الرغم من وجود ما يشفي 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 تعبيرية لاسيما إن كان متوقفا بشدة في سيرورة النص، ولكن السؤال: هل المصطلحات البلاغية التفصيلية العربية بحاجة إلى تغطية مصطلحية تلمها؟! هل يجدها الباحث العربي غير ملبية للتقسيم والتأطير المفاهيمي ابتداء من التقسيمات العامة لفروع البلاغة ثم فروع كل فرع والتفرعات

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

الأولى

أهم يريدون أن ينفكوا مما لافكك منه حين يتعاملون بألفاظ وتعبيرات من خارج النظرية العربية القارة سعيا لتقديم رؤية مغايرة ولكنهم حين يعودون للنص العربي -تطبيقا- لا يجدون ما يمكنهم إفراغ شحنة المصطلحات المستوردة حيث لا يمكن تنزيلها في فراغ فيصنعون هم انزياحا لفظيا ويحلون الألفاظ والمصطلحات الوافدة محل العربية ولكنهم في النهاية يضطرون للتعامل مع معطيات اللغة وبنائها وتراكيبها وقوالبها البيانية فلا يحدثون أكثر من انزياح غير ضروري.

الثانية

لم يتجن أحد على مناهج النقد الغربي كهؤلاء الحدائين العرب! فقد يأتي باحث لسانيات مثل ليتش مثلا ويكثر من استعمال لفظ محدد ولكنه لا يريد وضعه في مستوى تعميم مفاهيمي، ولكنهم -حدائونا- يصبحون ليتشيين أكثر من ليتش وينزلون اللفظ الذي يكثر من استعماله كلازمة تعبيرية تريجه في التعبير وترتيب الفكرة، ويجعلونها مفهوما أو مصطلحا، لتصبح مشكلتنا مع الحدائين ليست تكدير النقد العربي فقط، بل تشويه المنهج الغربي نفسه، وهذا ما وجدته بالتتابع عند كثيرين منهم. وبالمناسبة فإن الانزياح كان يسمى (العدول) وهي من استعمالات عبد القاهر وهي أشمل وأدق من الانزياح التي لا توحى بالقصدية والغائية التي يشتمل عليها (العدول أو الصرف أو مخالفة مقتضى الظاهر) ... والواقع كلمة انزياح -حادثا لا تصرفا تعبيريا- لاتعني إلا التقديم والتأخير والدلالي منه هو الاستعارات العربية فقط.

والذي لفت انتباهي في المدارس الحدائية والمناهج المعاصر أو الحديثة من زمن سوسير، أنك تجد بواكير المنهج الواحد غير متفقين، ليأتي الباحث العربي المعاصر يقحم المنهج في الدرس العربي، ويلحق بالنص الشعري العربي دراسات ذات آليات غير قابلة للدراسة العربية أساسا! فكأنه يرغب النص العربي على ما لا يتحمله، ثم يخرج لنا بنتائج مفادها أن البنية العربية القديمة جافة وأن لا بد لنا من كسرها لاستخلاص هجين نثري يسمى في درسهم القصيدة الحدائية أو النص الحدائي! غريب هو فعل هؤلاء.. ونسوا أن الإشكالية لم تكن يوما في النص القديم وإنما في طريقة دراستهم له واستهلاكهم للمصطلحات والنظريات الغربية الجافة.

إذا، الانزياح الدلالي أسلوب غير مباشر له وسائله البلاغية كالمجاز، والكنائية، والاستعارة، وكل لون بلاغي من شأنه انزياح المعنى وتغييره مما يعني يشابكا وتداخلا بين البلاغة وعلم الدلالة" فمن يدرس موضوعات علم الدلالة لا يستطيع أن يغفل أمثال 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 التغيير الدلالي" (حسن، ١٩٩٩: ١٦).

٣- الانزياح الدلالي في القرآن الكريم ووسائله

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

٣-١- المجاز وعلاقاته

حين نطالع لسان العرب بحثنا عن معنى المجاز في اللغة فسنجد أنه من الفعل جوز تقول: "جُزْتُ الطريقَ وجازَ الموضوعَ جُزْراً وجُزْوراً ومجازاً وجزَّ به وجاوزه جوازاً وأجازه وأجاز غيره وجازَه سار فيه وسلَّكه" (ابن منظور، د.ت: مادة جوز)، فالمادة تعني الربط بين نقطتين يحاول الجائر الوصل بينهما. أما في الاصطلاح فيعرفه الجرجاني: "كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة 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 وضعا لملاحظة 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 يتوافق مع المعنى الاصطلاحي له فكلاهما يفيدان الانطلاق من نقطة للوصول إلى نقطة أخرى هي المراد وهي المقصودة، وهذا ما يبدو من كلام الجرجاني إذ إن المعنى لا يمكن الوصول إليه مباشرة فنجتاز إليه بالألفاظ المجازية ليتضح مقصوده. وهذا هو الانزياح

الدلالي عينه ونفسه "فاللغة المجازية تبرز الكلام أبدا في صورة مستجدة، وتعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ، حتى تخرج من الصدفة الواحدة عدة من الدرر، وتجنّي من الغصن الواحد أنواعا من الثمر" (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 تزعم أنها تبرز من خلال تحليل ساذج ومبسط لمكونات الاستعارة والتشبيه أو الكناية، ولا نعني أن الخيال بديل العقل بل إنه يمر به لكنه يتجاوزه، يحل محله في إقامة عقلانية خيالية إن جاز التعبير" (عيد، ١٩٧٩: ١٥٩).

وأما ما يتعلق بموقف أهل العلم من قضية المجاز، فلن نتوقف أمامها طويلا إذ ليست هي محل البحث، لكن الثابت تاريخيا أنهم اختلفوا فيه، وفي وقوعه في اللغة والقرآن؛ فمنهم من أنكره ومنهم من أجازة مطلقا. وقد لخص الجرجاني هذا الخلاف بقوله: "ومن قدح في المجاز، وهم أن يصفه بغير الصدق فقد خبط خبطا عظيما، ويهرف لما لا يخفى". كما "أن التنزيل كما لم يقلب اللغة في أوضاعها المفردة عن أصولها، ولم يخرج الألفاظ عن دلالتها، كذلك لم يقض بتبديل عادات أهلها، ولم ينقلهم عن أساليبهم وطرقهم، ولم يمنعهم ما يتعارفونه من التشبيه والتمثيل والحذف والاتساع. وكذلك كان من حق الطائفة الأخرى أن تعلم أنه عز وجل... لم يكن ليعجز بكتابه من طريق الإلباس والتعمية كما يتعاطاه الملغز من الشعراء والمحاكي من الناس، كيف وقد وصفه بأنه عربي مبين" (الجرجاني، ٢٠٠١: ٣٩٠).

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

٣-١-١- المجاز اللغوي والانزياح الدلالي

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

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 (طبانة، ١٩٨٢: ٦٩٣).

٣-١-٢- المجاز المرسل وعلاقاته

واصطلح عليه البلاغيون على أنه مجاز لغوي ينقل فيه اللفظ عن دلالته الأصلية إلى دلالاته المجازية، لعلاقة هي غير المشابهة، وسمي بالمرسل لأنه غير مقيد بعلاقة المشابهة، وإنما له علاقات كثيرة ومتعددة. أو على حد قول القزويني: "هو ما كانت العلاقة بين ما استعمل فيه، وما وُضع له ملائمة غير التشبيه" (القزويني، د.ت: ٢٨٠) مع التأكيد على أن المجاز المرسل "قد تخطى حدود الدائرة اللغوية إلى الدائرة الفنية، وكيف تجاوز 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 يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا" (الإسراء/٢٩) يقول الزمخشري في الكشف: "ولا يقصد من يتكلم به إثبات يد ولا غل ولا بسط ولا فرق عنده بين هذا الكلام وبين ما وقع مجازاً عنه لأنهما كلامان متعاقبان على حقيقة واحدة حتى انه يستعمله في ملك لا يعطي عطاء قط ولا يمنعه الا بإشارته من غير استعمال يد وبسطها وقبضها ولو أعطى الأقطع الى المنكب عطاء جزئياً لقالوا ما أبسط يده بالنوال لأن بسط اليد وقبضها عبارتان وقعتا متعاقبتين للبخل والجود وقد استعملوهما حيث لا تصح اليد" (الزمخشري، د.ت: ١٠/٦٨٨). وقوله تعالى "وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ" (الشورى/٤٠) 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 ألزم للذهن والتصور.

ب- علاقة المسببية

وهي أن يطلق المسبب ويراد السبب نحو قوله تعالى: "وَيُنزِلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ" (غافر/١٣) والرزق المطر لأنه سببه. والآيات بصدد استعراض لنعم الله على عباده التي يرونها شاخصة أمام أعينهم دالة على قدرته سبحانه وتعالى، وبينما السياق سياق تقريرى إذ انزاح قوله تعالى بكلمة "رزقا" 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 لفظ 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 المتلقي.

ج- علاقة الكلية

ويعنى بها إطلاق الكل وإرادة الجزء، ومنه قوله تعالى: "أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ" (البقرة/١٩) والمعلوم أن الإنسان - على الحقيقة - لا يستطيع تمكين إصبعه كله داخل أذنه، وإنما يمكن أتمله أو جزءا من أتمله، 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 انزياحا تراجعيا من الكل إلى الجزء (عبدالمطلب، د.ت: ١٦٤). وتوضح قيمة الانزياح هنا من المعنى الأصلي إلى المعنى المجازي في بيان الهلع الشديد، والفرع المتحكم في هؤلاء حين جاءهم الصيب من السماء وفيه ظلمات ورعد وبرق، فيبالغون في خوفهم حتى أنهم يحاولون إدخال أصابعهم مع استحالة ذلك اتقاء هذا الوابل من الصواعق.

د- علاقة الجزئية

ويعنى بها إطلاق الجزء وإرادة الكل، فالجزء المعبر به بعض من المعنى الكلي المقصود. والقرآن كثيرا ما يستعمل هذا المجاز، فيعبر بيد الإنسان أو رقيته، أو قلبه ويريد الإنسان نفسه ومن ذلك قوله تعالى: "وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةً... (النساء/٩٢) فانزاح التعبير عن بالمعنى الأصلي وهو الرقبة إلى المعنى المجازي وهو الإنسان المسترق، ولربما كان السر

في التعبير بالرقبة ما عُهد عن ربط العبد من رقبة خوف الهرب، أو ربما أن الرقبة هي أعلى 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 جَمِيعًا مَا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ" (الأنفال/٦٣) حيث ذكر القلوب التي هي جزء من الجسد، وأراد الأجساد (الأوس والخزرج) وفي هذا الانزياح دلالة على أن القلوب هي مكنن الحب والكره، فإن صلحت صلح الجسد كله، وإن فسدت فسد الجسد كله. والأمثلة على هذا النوع كثيرة في القرآن الكريم.

هـ - علاقة اعتبار ماكان

وهي النظر إلى الشيء وتسميته بالرجوع إلى أصله، أي ما كان عليه سابقا، والمراد ما هو عليه حاليا. ومن ذلك القبيل قول الله تعالى: "وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ" (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 الرباط بين الزوجين الذي سماه في آية أخرى "ميثاقا غليظا" فبه صارت المرأة زوجا. وقد يكون مراعاة لحال المرأة التي تكون عليها حال وفاة زوجها، فمصيبة الموت حينما تأتي نجد كثيرا من النساء قد ذهبن عن أنفسهن، ولا يستوعبن وفاة أزواجهن إلا بعد ربح من الزمان، فانزاح القرآن إلى لفظ الزوج مراعاة لشعورهن. وقد يكون الانزياح إلى لفظ الزوج تنبيه تشريعي للمرأة التي توفي عنها زوجها بأنها لا تزال زوجة للمتوفى ما دامت في عدتها، فلا يحل لها الزواج بآخر.

و - علاقة اعتبار ما سيكون

وهي النظر إلى الشيء باعتبار مصيره، وما سيؤول إليه. فالمعنى الأصلي أن النبي وصحابته كانوا أحياء وقت مخاطبتهم بهذه الآية، لكن القرآن انزاح بالمعنى الأصلي وهو البقاء على قيد الحياة إلى معنى آخر سيؤول الأمر إليه لاحقا. ويؤدي الانزياح هنا دورا مهما في تنبيه المسلمين جميعا 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 صحابته خير

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

ز- علاقة المحلية

ونعني بها إطلاق اسم المحل ونريد الحال به، ومثاله قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يَحْزِفُونَ الْكَلِمَةَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ" (المائدة/٤١) حيث ذكر الأفواه وهي المحل، وأراد الألسن وهي الحال. فعلاقة المحلية هي التي مكنت من هذا الانزياح من المعنى الأصلي إلى المعنى المجازي.

ح- علاقة الحالية

وفيها نطلق الحال ونريد المحل، ومثله في القرآن الكريم قوله تعالى: "وَأَمَّا الَّذِينَ ابْصَرَتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ" (١٠٧) تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَنْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ" (آل عمران ١٠٨) فالرحمة هنا يعني الجنة، والرحمة حالة في الجنة، والجنة هي المحل، فانزاح إلى التعبير بالجنة إلى التعبير بالرحمة لقرينة 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 وقرينة تسوغ انتقال المعنى الأصلي إلى آخر مجازي مؤثراً في النفس ومحركاً كوامن التدبير والخشوع فيها تجاه النص لقرآني.

٣-٢- الانزياح الاستعاري

الاستعارة تشبيه حذف منه أحد طرفيه، وهي على حد تعريف القاضي الجرجاني: "الاستعارة ما اكتفي فيها بالسم المستعار عن الأصل، ونقلت العبارة فجعلت في مكان غيرها" (الجرجاني، علي بن عبد العزيز، د.ت: ٤١).

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

بـ"النظرية 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 يحل محل طرف آخر ويقوم مقامه، لعلاقة اشتراك شبيهة بتلك التي يقوم عليها التشبيه" (أبو العدوس، ١٩٩٧: ٥٣ و٥٤). وهي من أدق أدوات البيان تصويراً، وأحسنها تفسيراً، تنقل المعنى وتجسده، وتحتدي إليه وتمهده، وعنهما يقول الجرجاني: "تبرز هذا البيان في صورة مستجدة تزيد قدره نبلاً، وتوجب له بعد الفضل فضلاً. وإنك لتجد اللفظة الواحدة قد اكتسبت بما فوائدها حتى تراها مكررة في مواضع، ولها في كل واحد من تلك المواضع شأن مفرد، وشرف مفرد، وفضيلة مرموقة" (الجرجاني، 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 الانزياحات الاستبدالية للاستعارة دون الدخول في تقسيمات البلاغيين لأنواع الاستعارة، فهي معلومة من علوم البلاغة بالضرورة.

والانزياحات الاستعارية أو الاستبدالية في القرآن الكريم انزياحات ذات بنية عميقة في البناء والدلالة، شديدة التأثير، لذلك؛ سيلجأ البحث إلى الانتقائية لبعض النماذج وأولها قوله تعالى: "الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَرْشِ الْحَمِيدِ" (إبراهيم/١) فالآية 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 تجب عن صاحبها رؤية طريقه، ووضوح غايته، واستبيان سبيله، بينما جعلت الآية الإيمان كالنور الذي يرفع الغشاوة عن عين صاحبه فيضيء أمامه نور يستكنه به سر وجوده، وحقيقة نفسه، فهذان انزياحان موحيان بعمق، يتجاوز عمقهما المعنى المعجمي للكفر والإيمان إلى أفق أرحب في الدلالة وأشد عمقا، وأغزر فهما؛ وذلك عن طريق العلاقة الموجودة بين اللفظ المنزاح عنه والمنزاح إليه وهي المشابهة في أن كليهما يقود الإنسان إلى مصير محتوم بالسوء محتوم 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 المتلقي بحتمية النتيجة في الانزياحين، وأنه لا ينبغي أن يتطرق أدنى شك في حصولهما، مستخدماً الانزياح عن المعاني المعقولة إلى المعاني المحسوسة التي تدرك بالأبصار.

ومن أمثلة الانزياح الاستبدالي أيضاً قوله تعالى: "أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا" (محمد/٢٤). فقد شبهت الآية قلوب المشركين المعرضين عن كلام رب العالمين بالأبواب الموصدة بأقفال محكمة الغلق لا تفتح، وحذفت المشبه به وهو الأبواب، وصرحت بالمشبه وهو القلوب. والمتأمل 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 وعظمتها، هذا الجلال الذي تتهاوى أمامه كل الجبال بعد أن تملكته الخشية من شعفاتها إلى جذورها فتصير خاشعة متصدعة من خشية الله. إن هذه القلوب القاسية التي هي كالأبواب الموصدة بأقفال محكمة الغلق، لا يمكن لها أن تبصر نور الحق ما دامت على هذه الحال، لا يدخل إليها الخير، ولا يخرج منها، فقد رينَ عليها بعد أن طبع الله عليها وختم، فكانت النتيجة الحتمية لهذا الإعراض أنهم في عيشة ضنكا في الدنيا، وفي الآخرة عن رحيم يومئذ لمحجوبون.

٣-٣- الانزياح الكنائي

الكناية في اللغة الحديث "عن أمر بغيره مما يستدل عليه" وأما في اصطلاح البلاغيين فقد عرفها شيخهم الجرجاني بقوله: "أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يحجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود، فيومئ به إليه، ويجعله دليلاً عليه، مثال ذلك قولهم: هو طويل النجاد، يريدون طويل القامة" (الجرجاني، د.ت: ٦٦).

وكان الجرجاني بهذا التعريف يشير أن الانزياح بالمفهوم الحديث أم ما تتسم به الكناية حيث إنها تعني أن تذكر اللفظ وتريد به معنى آخر غير المعنى الظاهري للفظ مع إمكانية إرادة المعنى الأصلي. فالمعنيان موجودان ويبقى السياق هو المقرر لأيهما الأسبقية لدى المتكلم والمتلقي فالكناية 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 المواضع، لكن يتم تجاوزه بالنظر في المستوى العميق حركة الذهن التي تمتلك قدرة الربط بين اللوازم والملزومات، فإذا لم يتحقق هذه التجاوز فإن المنتج الصياغي يظل في دائرة الحقيقة" (عبدالمطلب، د.ت: ١٨٧ و ١٨٨).

من هذا التعريف يتجلى لنا أن للكناية معنيين: معنى ظاهر في الصياغة، ومعنى خفي، مما يعني أننا أمام 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 لفظاً إلى به، مهزول اللفظ إلى مهذب وسوقي العبارة إلى رصينها. وهي من أوسع الأساليب التي تيسر للمرء قول كل شيء، فجعلوا صلتها ب(الرمز) شبيهة بصلتها ب(التعريض) فكلاهما ينبع من أصل واحد، وهو إيراد غير ظاهر المعنى ودلالة اللفظ الأولية" (الصغير، ١٩٩٩: ١١٩).

إن الكناية بمفهومها الاصطلاحي والمعجمي تشكل صراعاً بين المعنى المعجمي لها والفضاء الخطابي الذي يميل إلى المعنى المجازي، فكلاهما يتجادبان اللفظ، كل يريد في نظامه المعجمي أو المجازي، والوحيد الذي يستطيع أن يفصل في هذا النزاع إنما هو المتلقي.

ولا يمكن أن يتوهم من ذلك التجاذب وهذا الصراع أن هناك تناقضاً في إنتاج الكناية للمعنيين 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، واللفظ لم يستعمل إلا في موضعه، وقد يستعمل اللفظ في معنى، ويقصد به إفادة معان كثيرة" (السبكي، ٢٠٠١: ٢٣٨).

فالكناية انزياح دلالي يقصد المتكلم به الانتقال من المدلول الحقيقي للفظ إلى المدلول الكنائي له لوجود علاقة تربط بينهما. و الكناية 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: "واخفض لهما جناح الذل" فالكناية هنا توجه الإنسان إلى كيفية التعامل الأمثل مع الوالدين اللذين وصاه الله بهما، لكن هذا التوجيه لم يكن ليتمحور في ذهن المتلقي من خلال دلالة معجمية الألفاظ المستعملة، إنما لا بد من وجود تصور ذهني حاضر يساعد في فهم المعاني الخفية وراء ستار معجمية تلك الألفاظ المتراسة والمكونة بنية عميقة المعنى بيد أنها خفية تتمثل في اللين والعطف والإحسان والتواضع بين يديهما والمستشف من قوله "واخفض لهما جناح

الذلل" فالخفض النزول إلى الأرض أي التواضع، وهذا ما هدف إليه الانزياح الكنثائي؛ حيث انزاح إلى الوسيلة وقصد الغاية، فالتواضع إنما ينال بخفض الجناح وهدف من ذلك إلى المبالغة.

٤- النتائج

حاول البحث في هذه الصفحات المعدودات أن يناقش الانزياح ومدلوله في القرآن الكريم جامعا بين وجهتي نظر قديمة وأخرى حديثة فيما يتعلق بمصطلح الانزياح وغاياته ووسائله. وقد خرج البحث بعدة نتائج نحسبها في محلها: يعد الانزياح أسلوبا بلاغيا مشيرا كونه يحدث أثرا وتأثيرا دلاليا لدى المتلقي، فيأخذه إلى فضاءات أكثر رحابة، وانعكاسات أبعد عمقا من ناحية المعنى والدلالة. إن الانزياح يُجَمِّل النص من الدلالات التي لا يمكن أن يهتدي إليها المتلقي إذا سلك سبيل الصورة النمطية العادية المألوفة وغير المنزاحة، ويكون الانزياح أبلغ ما يكون حين يتعلق الأمر بالنص القرآني وهو يقدم الصورة القرآنية فتكون بانزياحها أبلغ في الدلالة من نطق جميع الناطقين مما سواها من الصور العادية. تكمن وظيفة الانزياح في جماليته التي تحدث تأثيرا نفسيا لدى المتلقي، وهو لا شك منتشر في عرض القرآن وطوله، وهي تعطينا دورا تعبيريا، وأثرا جماليا في سياقاتها الكلامية، وفضاءاتها الخطابية.

جاء أسلوب الانزياح كخصيصة مميزة للغة الأدبية عموما، واللغة الشعرية بالأخص، وأن ثمة علاقة قوية في المعنى اللغوي والاصطلاحي لمصطلح الانزياح. قول الجرجاني في تقسيم المعنى لا ينفك عما يسميه الدارسون الحداثيون انزياحا دلاليا المبني على بناء المعنى الثاني من المعنى الأول أو توليد المعنى الخفي من المعنى الظاهر. هناك آراء متباينة لبعض الباحثين الذين يبدون رفضهم لمثل تلك المصطلحات المصطبغة بصبغة غريبة، على الرغم من وجود ما يشفي الأوام في النقد العربي القديم. الانزياح الدلالي أسلوب غير مباشر له وسائله البلاغية كالمجاز، والكناية، والاستعارة، وكل لون بلاغي من شأنه انزياح المعنى وتغييره مما يعني يشابكا وتداخلا بين البلاغة وعلم الدلالة. الأنواع الانزياحية في القرآن كثيرة ومتشابهة ومتداخلة، فهناك الانزياح التركيبي، والصوتي. لكن يبقى الانزياح الدلالي من أهم الانزياحات الموجودة في سور وآيات القرآن الكريم حيث يكشف عن المعنى الجديد المنزاح إليه من المعنى الأصلي مما يوضح بلاغة هذا النص وبيانه، الأمر الذي يستلزم تدبرا لهذا النوع من الانزياحات للوصول إلى دلالة أعمق، وفهم أدق. اللغة المجازية في القرآن الكريم تبرز الكلام أبدا في صورة مستجدة، وتعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ، حتى تخرج من الصدفة الواحدة عدة من

الدرر، وتحتي من الغصن الواحد أنواعا من الثمر. الانزياحات الاستعارية أو الاستبدالية، والكنائية، 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.
بوطران، محمد الهادي. (٢٠٠٨). *المصطلحات اللسانية والبلاغية والأسلوبية والشعرية*. بيروت: دار الكتاب الحديث.

الجرجاني، عبد القاهر. (٢٠٠١). *أسرار البلاغة*. (شرح وتعليق وتحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي وعبد العزيز شرف). بيروت: دار الجليل.

الجرجاني، عبد القاهر. (د.ت). *دلائل الإعجاز* (الطبعة الثالثة). (قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر). القاهرة: مكتبة الخانجي.

الجرجاني، علي بن عبد العزيز. (د.ت). *الوساطة بين المتنبي وخصومه*. (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي). بيروت: دار القلم.

حسن، عبد الواحد. (١٩٩٩). *العلاقات الدلالية والتراث البلاغي العربي*. الإسكندرية: مكتبة الإشعاع الفنية.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي. (د.ت). *الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*. (تحقيق: عبد الرزاق المهدي). 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 الكنائسي نشأته وتطوره وبلاغته*. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.

الصغير، محمد حسن. (١٩٩٤). *مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية*. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.

الصغير، محمد حسين علي. (١٩٩٩). *أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم*. بيروت: دار المؤرخ العربي.
طبانة، بدوي. (١٩٨٢). *معجم البلاغة العربية*. الرياض: دار العلم للطباعة والنشر.

عبد المطلب، محمد. (د.ت). *البلاغة العربية قراءة أخرى*. بيروت: مكتبة لبنان.

- عبدالله دراز، محمد. (١٩٥٧). النبأ العظيم. الكويت: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع.
- عيد، رجاء. (١٩٧٩). فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور. الإسكندرية: منشأة المعارف.
- فندريس، جوزيف. (١٩٥٠). اللغة. (تعريب: عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص). القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
- القزويني، الخطيب. (د.ت). الإيضاح في علوم البلاغة. (شرح وتعليق: محمد عبد المنعم خفاجي). بيروت: دار الجيل.
- كوهن، جان. (١٩٨٦). بنية اللغة الشعرية. (ترجمة: محمد الولي ومحمد العمري). المغرب: دار توبقال للنشر.
- محمد ويس، أحمد. (٢٠٠٣). الانزياح في منظور الدراسات الأسلوبية. الرياض: مؤسسة الإمامة الصحفية.
- المسدي، عبد السلام. (١٩٧٧). الأسلوب والأسلوبية. تونس: الدار العربية للكتاب.

کاربست نظریه اسکوپوس در ارزیابی کیفی ترجمه علی ملکی از قرآن

کریم؛ مورد مطالعه سوره المدثر

علی افزلی^۱ (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه تهران، تهران، ایران)

لطیفه شهبازی (کارشناس ارشد مطالعات ترجمه، دانشگاه تهران، تهران، ایران)

DOI: [10.34785/j022.2022.016](https://doi.org/10.34785/j022.2022.016)



تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۱۷

تاریخ الوصول: ۲۰۲۱/۰۵/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۱۱

صفحات: ۱۶۳-۱۸۵

تاریخ القبول: ۲۰۲۲/۰۷/۰۲

چکیده

در نظریه اسکوپوس هانس ورمیر، ترجمه کنشی هدفمند و مبتنی بر متن مبدأ و بر اساس قاعده امانت است. تا انسجام بین متن مقصد و متن مبدأ را در برداشته و ترجمه به سمت ترجمه آزاد نرود. 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» بررسی شده است. با توجه به اینکه عنصر هدفمندی از بنیان‌های اساسی نظریه‌ی اسکوپوس است و از سویی دیگر مترجم، رسالت خود را رساندن 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 موفقیت ایشان مفید است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که مترجم در مواردی قابل توجه به متن مبدأ وفادار 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 اسکوپوس، هانس ورمیر، ترجمه قرآن کریم، سوره مدثر، علی ملکی.

^۱ نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: ali.afzali@ut.ac.ir

تطبيق نظرية سكوبوس في تقييم ترجمة القرآن الكريم لعللي ملكي؛ سورة المدثر نموذجاً

الملخص

نظرية سكوبوس هانس فرمير هي نهج يعتمد على السياق الاجتماعي والثقافي للترجمة. في هذه النظرية، تعتبر الترجمة ترجمة نصية هادفة وتغطي قاعدة الإعارة، التماسك بين النص المصدر والنص المترجم؛ حتى يتم إعطاء الترجمة اهتماماً خاصاً ولا تتقدم نحو الترجمة الحرة. تم في هذا البحث، باستخدام المنهج الوصفي - التحليلي، دراسة وتقييم ترجمة سورة المدثر من كتاب "القرآن الكريم، ترجمة خلاصة للقرآن بطريقة تفسيرية وموحية للشباب والمراهقين" لعللي ملكي. نظراً إلى أن عنصر الهدف هو أحد الأسس الأساسية لنظرية سكوبوس، وأن المترجم من ناحية أخرى يقوم بمهمته في نقل رسالة ومحتوى 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 وتبليغي جذاب للشباب في كساء عصري خلاب؛ فإذا تمكن المترجم بواسطة تعديل الترجمة العلمي والفني، من تحرير نفسه من الوقوع في فخ التاريخ حتى لا يتم اتهامه بالعلمنة، فإن العمل يستحق الدفاع عنه ويستحق الاهتمام.

الكلمات المفتاحية: نظرية سكوبوس، هانس فرمير، ترجمة القرآن الكريم، سورة المدثر، علي ملكي.

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. آن چه 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 اعتقادی زیادی برای مخاطبان این ترجمه که نوجوانان هستند به وجود بیاورد.

این پژوهش با روش توصیفی- تحلیلی و با کاربرست 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 تعیین شده‌اش برای این ترجمه ارزیابی نماید. این اثر در رده‌ی ترجمه‌های پیام‌رسان» (مضمونی و هدف‌محور) جای می‌گیرد و بندبند آن مستند بر تفاسیر گران‌سنگ قرآن مجید است. برای رسیدن به پیام آیه و بازتاب آن در ترجمه، مترجم کوشیده است با مراجعه و اتکا به مهم‌ترین تفاسیر قدیم و جدید عمدتاً از میان تفاسیر شیعه و گاه تفاسیر اهل سنت، از ورود نظرگاه‌های شخصی جلوگیری کند. ویژگی دیگرش 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» به‌دست دهند تا هر خواننده‌ای که این ترجمه را به‌دست می‌گیرد و می‌خواند، روان پیش برود و زیرساخت جمله‌ها را سریع بفهمد و آیه‌های هر سوره را مرتبط به هم ببیند و در نهایت، از فهم معارف شیرین قرآن لذت ببرد. 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 متناسب با سن و فضای فکری کودکان و نوجوان از جمله ویژگی‌های آن به شمار می‌رود (باقری و ملکی، ۱۳۹۳ و ۱۳۹۴).

۱-۱- پرسش اصلی پژوهش

میزان انسجام متنی، وفاداری و امانت‌داری در ترجمه‌ی علی ملکی از سوره مدثر، به چه اندازه است؟

۱-۲- پیشینه‌ی تحقیق

باقری و ملکی در دو مقاله در دوفصلنامه‌ی ترجمان وحی (۱۳۹۳ و ۱۳۹۴)، به معرفی ویژگی‌های اثر خویش پرداختند؛ نیز در مقاله‌ای دیگر در همین مجله (۱۳۹۴)، معادل‌یابی‌های 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 ابهام 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 متن‌محور و گرایش به ترجمه‌های مفهوم‌گرا و مخاطب‌محور 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 ایکن، ۱۳۹۸)

۲- معرفی نظریه‌ی اسکوپوس^۱

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، ۱۳۹۶: ۵۵۸) 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 توجیه‌پذیر می‌کند؛ از این‌رو، تعیین دقیق هدف در ترجمه از ملزومات کار مترجم است. در این نظریه دو قانون کلی مطرح شده است: انسجام‌کنشی (Coherence Rule) و قانون وفاداری (Fidelity Rule). قانون انسجام‌کنشی تصریح می‌کند که متن مقصد باید آنقدر منسجم باشد تا با توجه به شرایط محیطی و موقعیتی و

^۱ 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 نوشته‌ای 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 مبدأ نیز در بازتولید پیام به حساب می‌آید. ورمیر این اصل را «امانت» می‌نامد. باتوجه به حساسیت متن مبدأ، ما اصل امانت را نیز برای نقد ترجمه‌ی ملکی مدنظر قرار داده‌ایم.

۳- بحث و بررسی و تطبیق

۱- يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ﴿١﴾

ملکی: ای که رو انداز بر خود کشیده‌ای!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: کلمه «مدثر» -با تشدید دال و تشدید ثاء- 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 ملاحظت را برساند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲۴/۲۰-۱۵۹) در ترجمه‌ی این آیه هر سه اصل محقق شده‌اند.

۲- فَمُ فَاذْنِرْ ﴿٢﴾

ملکی: برخیز! مردم را هشدار ده.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: اصل الواحد در فَمُ، آن چیزی است که در مقابل قعود (نشستن) است. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۳۷۹/۹) ظاهراً 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: ۱۲۴/۲۰) ترجمه از هر سه اصل پیروی کرده است.

۳- وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ ﴿٣﴾

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: ۲۳/۴) اسماء مختلفی در قرآن برای خداوند ذکر شده است. اگر چه همه‌ی این اسماء دلالت بر یک مصداق واحد دارند اما هر یک به گونه‌ای این ذات را توصیف

می‌کنند به همین دلیل مترجم حق ندارد این ظرافت‌ها 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 منزّه 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 (اللّه اکبر) این است که خدا از اینکه در وصف بگنجد بزرگتر است، پس خدای تعالی از هر وصفی که ما با آن توصیفش 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.

– وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴿٤﴾

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 می‌سایید، 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 لِبَاسٌ لَكُمْ- آنها لباس شما هستند". ۴- منظور همان معنای ظاهری کلام، یعنی پاک کردن جامه از نجاسات برای نماز است. ۵- مراد از تطهیر جامه‌ها تخلق به اخلاق حمیده و ملکات فاضله است. و در معنای تطهیر ثياب اقوالی دیگر هست که ما از نقل آنها اغماض کردیم، چون می‌توان آنها را به یکی از وجوه نقل شده ارجاع داد، و از همه آن وجوه 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 معادل‌یابی واژه‌ی «ثياب» 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 مبنی بر قیام برای انداز، باید ایشان به پاکدامنی امر شوند.

ترجمه‌ی پیشنهادی: اعمال را اصلاح کن.

۵ - وَالرُّجْزُ فَاهْجُرْ ﴿۵﴾

ملکی: از اخلاق زشت دور باش.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: کلمه "رجز" - به ضمه راء و کسره 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 "وَأَيُّكُمْ فَطَهَّرْ" 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 پشتوانه 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.

۶ - وَلَا تَمُنَّ بِتَسْكُنْتُمْ ﴿۶﴾

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 بیفتد کما اینکه فرموده: "لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى" و مراد از "استکنار" این است که آدمی چیزی را که می‌دهد به چشمش 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.

۷ - وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ ﴿۷﴾

ملکی: و به خاطر خدا صبری 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 پشتوانه‌ی تفسیری دارد، همچنین سازگاری با زبان مقصد نیز باعث می‌شود

که متن منسجم ارزیابی شود. اما حذف ضمیر «ک» در ترجمه و معادل یابی نادرست برای «رب»، باعث خروج متن از امانت 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 نُقِرَ فِي 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 "نفخ در صور" کنایه از زنده کردن مردگان در قیامت و احضار آنان برای حساب‌رسی است (همان: ۱۳۳/۲۰). با توجه به این توضیحات، ترجمه پشتوانه‌ی 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: منقر (کلنگ) یا تبر است برای اینکه در چیزی، سوراخ یا اثری مانند آن ایجاد شود و نقر می‌تواند مادی یا معنوی باشد. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۴۲/۱۲) اما باتوجه به بررسی‌ها، واژه‌ی نقر ظرافت‌های خاصی دارد که باید در ترجمه منعکس شود و این واژه را نمی‌توان معادل شیپور قرار داد بنابراین اصل امانت محقق نشده است.

ترجمه پیشنهادی: وقتی فرمان کوبنده حق صادر می‌شود و مردگان زنده می‌گردند.

– فَذَلِكَ يَوْمٌ عَسِيرٌ ﴿٩﴾

ملکی: آن روز روز طاقت فرسایی است.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: ترجمه وفادارانه و منسجم و امانت‌دارانه است.

– عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ ﴿١٠﴾

ملکی: بله، برای بی‌دین‌ها اصلاً آسان نیست!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: اصل الواحد در کفر، ردّ و اعتنا نکردن به چیزی است. (همان: ۸۸/۱۰) باتوجه به بررسی لغوی، ترجمه امانت دارانه نیست. به علاوه باتوجه به آیه ششم سوره‌ی کافرون «لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِي دِينٌ»، 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: 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: ۱۳۵/۲۰). 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 تقدیر و تقریر و تدبیر بعد از خلق و تکوین نزدیک است که نقطه جمع آنها قرار دادن چیزی بر حالتی است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۰۵/۲). ممدودا: 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 ممدود یعنی گسترده و یا ممدود به مدد نتایج و فایده قرار دادم (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳۴/۲۰) هر سه اصل محقق شده است.

– وَبَيْنَ شُهُودًا ﴿۱۳﴾

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: ۱۳۵/۲۰). ترجمه وفادارانه و امانت‌دارانه است اما استفاده از واژه‌ی غیر فارسی «اولاد» عدول از اصل انسجام است. ترجمه‌ی پیشنهادی: فرزندان آماده به خدمت برایش قرار دادم.

– وَمَهْدَتْ لَهُ مَهْيِدًا ﴿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 گستردگی 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، ۱۳۶۸: ۲۰۶/۱۱) در ترجمه هر سه اصل تحقق یافته است.

– ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ ﴿۱۵﴾

ملکی: تازه، طمع دارد که باز هم بدهم!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: طمع: آن چیزی است که در مقابل استغناء (بی‌نیازی جستن و احساس بی‌نیازی) در نفس است. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۴۰/۷) 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 ردع را بیان نموده می‌فهماند برای این گفتیم "کلا" که او به آیات ما عناد می‌ورزد. کلمه "عنید" به معنای معاندی است که به عناد خود و آنچه دارد مباحثات 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 پشتوانه‌ی تفسیری دارد بنابراین وفادارانه و منسجم است اما از نظر لغوی، ترجمه به 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.

– سَارَهُهُ صَعُودًا ﴿١٧﴾

ملکی: به زودی او را به گردنه‌ی صعب العبوری می‌کشانم!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: کلمه "ارهاق" که مصدر "ارحق" است به معنای فراگیری 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 تشبیه شده. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳۵/۲۰) اصل الواحد در ارحق، عَشِيَان (یعنی پوشاندن) با چیزی ناخوشایند است و مطلق پوشاندن منظور نیست. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۰۶/۴) بنا بر آنچه گفته شد، ترجمه از پشتوانه‌ی تفسیری و لغوی بهره‌مند بوده و وفادارانه و امانت دارانه است همچنین معیارهای لازم برای انسجام نیز رعایت شده است.

– إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴿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 مجهولی 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 مُقَدَّر، اراده و اختیار میکند؛ و این معنا در مقابل مفهوم قدرت مطلق است و با تعیین 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: ۱۳۶/۲۰) 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.

– فُقِّئِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿۱۹﴾

ملکی: مرگ بر او؛ چه مودیانه عمل کرد!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: با توجه به بررسی واژگانی آیهی قبل، تقدیر با عمل تفاوت دارد. به علاوه قید مودیانه 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 قُبِّلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿۲۰﴾

ملکی: باز هم مرگ بر او؛ چه مودیانه 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 ﴿۲۱﴾

ملکی: نگاهی مرموز انداخت.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: اصل الواحد در «نظر» نگریستن از روی تعمق و تحقیق در موضوعی مادی یا معنوی به وسیله چشم و بصیرت (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۳۴/۱۲). این آیات حال ولید 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: ۱۳۷/۲۰). با توجه بررسی‌های لغوی و تفسیری قید نگاه، در این آیه تعمق است و نه مرموز بودن. بنابراین ترجمه وفادارانه و امانت دارانه نیست اما منسجم است.

ترجمه پیشنهادی: سپس نگاه عمیقی کرد.

– ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ﴿۲۲﴾

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: ۲۳۰/۲۵). باتوجه به آنچه گذشت و باتوجه به غفلتی که نسبت به تفاوت‌های معنایی دو واژه‌ی «عبس» و «بسر» اتفاق افتاده ترجمه وفادارانه و امانت‌دارانه نیست اما منسجم است.

ترجمه پیشنهادی: بعد اخم کرد و به سرعت دست به کار شد.

– ثُمَّ أَذْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ ﴿۲۳﴾

ملکی: و از درون، به حق پشت پا زد و تکبر کرد!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: اصل الواحد در استکبار به معنای طلب کبر است و این طلب یا ارادی و یا طبیعی است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۷/۱۰). ادبار 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 ادبار و استکبار از احوالات روحی و درونی است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳۷/۲۰). ترجمه‌ی ملکی با توجه به آنچه گفته شد وفادارانه 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.

– فَقَالَ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ ﴿۲۴﴾

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: ۸۰/۵). یؤثر: این ماده همان اثر است یا آنچه که بر چیزی دلالت کند و آنچه که از آثار وجودی‌اش باقی مانده باشد (همان: ۳۵/۱)؛ یعنی در نتیجه ادبار 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: ۱۳۸/۲۰). مترجم در مواجهه با این آیه از تکنیک ترجمه‌ی آزاد استفاده کرده به همین دلیل ترجمه‌ی او امانت‌دارانه 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.

– إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ ﴿۲۵﴾

ملکی: این گفتار بشر است و بس!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: یعنی این قرآن آن طور که محمد ادعا می کند کلام خدا نیست، بلکه کلام بشر است (همان منبع).

هر سه اصل در ترجمه این آیه محقق شده است.

– سَأُصَلِّيهٖ سَقْرٌ ﴿٢٦﴾

ملکی: به زودی او را در دریایی مذاب محو می کنم!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: صلی؛ عرضه بر آتش است. اصلی (بر آتش عرضه کرد)، (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۳۳۴/۴).

یعنی به زودی او را داخل سقر می کنم و سقر در عرف قرآن یکی از نام های جهنم و یا درکه ای از درکات آن است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳۸/۲۰). از آن جا که در آیه ی 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 می کنم» 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 می افکنم.

– وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقْرٌ ﴿٢٧﴾

ملکی: چه می دانی آن دریای مذاب چیست؟!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: اصل الواحد در ماده ی سقر، حرارت شدید است؛ به گونه ای که موجب تغییر رنگ یا صفت شود (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۸۰/۵). این جمله به این منظور آورده شده که بفهماند سقر بسیار مهم و هراس آور است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳۸/۲۰). معادل گزینی مترجم به گونه ای است که نمی تواند تمام ویژگی های این کلمه را منتقل کند به همین دلیل وفادارانه و امانت دارانه نیست. با توجه به تاکید خداوند بر ناتوانی انسان از ادراک سقر، بهتر بود مترجم از همان لفظ سقر استفاده می نمود. اما در هر صورت از انسجام بهره مند است.

ترجمه ی پیشنهادی: تو چه می دانی که سقر چیست؟

– لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ ﴿٢٨﴾

ملکی: دائم زجر کش می کند و دست بردار هم نیست!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: این جمله نفی مطلق است و مقید نکرده که چه چیزی را باقی نمی گذارد و رها نمی کند، اقتضا دارد که مراد از آن را این بگیریم که سقر هیچ چیزی از آنچه او به دست آورده باقی نمی گذارد و همه را می سوزاند و احدی را هم از آنهایی که در آن می افتند از قلم نیانداخته همه را شامل می شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰، ص ۱۳۸) با توجه به نداشتن پشتوانه ی 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: ۳۴۳/۱). ترجمه ی ملکی از این واژه پشتوانه ی

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: ۱۸/۱۳). 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.

– لَوْاحَةٌ لِلْبَشَرِ ﴿۲۹﴾

ملکی: و حسابی برای بشر خودنمایی می‌کند.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: کلمه «لواحه» 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: ۱۳۸/۲۰). بر اساس تفسیر معنای هر دو واژه اشتباه است و پشتوانه 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 تِسْعَةَ عَشَرَ ﴿۳۰﴾

ملکی: نوزده نفر هم مأموران آن هستند.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: علیها تسعة عشر یعنی بر آن سقر، نوزده نفر موکلند که عهده‌دار عذاب دادن به مجرمین‌اند. هر چند مطلب را مبهم گذاشته و نفرموده که از فرشتگانند و یا غیر فرشته‌اند، لیکن از آیات قیامت و مخصوصا تصریح آیات بعدی استفاده می‌شود که از ملائکه‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳۹/۲۰). هر سه اصل در ترجمه، تحقق یافته است.

– وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيَقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزِدَّ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْبَشَرِ ﴿۳۱﴾

ملکی: ماموران 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 پی‌برند و مسلمان‌ها ایمانشان را بیشتر کنند. اهل کتاب و مسلمان‌ها هم، شک به دل خود راه ندهند و دست آخر، بیمار دل‌ها و بی‌دین‌ها به مسخره بگویند: «منظور خدا از گفتن تعداد مامورها 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 «يُضِلُّ 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.

– كَلَّا وَالْقَمَرَ ﴿٣٢﴾

ملکی: نه! قرآن سحر نیست. به ماه قسم!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: هر سه اصل در ترجمه محقق شده‌اند.

– وَاللَّيْلِ إِذَا أَدْبَرَ ﴿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). معادل‌یابی مترجم برای «ادبر» 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 «أسفر» 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 آن‌گاه که هویدا شود.

– إِنَّمَا لِإِخْدَى الْكَبْرِ ﴿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 آنها یا به سقر برمی‌گردد، یا جنود و لشکریان پروردگار و 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 مصداق

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 لِلْبَشَرِ ﴿٣٦﴾

ملکی: و هشدار 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: ۱۵۱/۲۰).

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: هر سه اصل تحقق یافته است.

– لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ 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 مصداق خارجی‌اش ایمان و اطاعت است و منظور از تاخر، پیروی نکردن است که مصداقش کفر و معصیت است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵۱/۲۰). اصل الواحد در «شاء» به معنای تمایلی است که به حد طلب می‌رسد (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۸۸/۶). 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 بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴿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: ۱۵۱/۲۰). 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 الیمین 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 الیمین 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.

– فِي جَنَّاتٍ يَتَسَاءَلُونَ ﴿٤٠﴾

ملکی: که در باغ‌هایی 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). جنه: یعنی بهشت و یا به صورت تشبیه به باغی 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 وسواس بیشتری به خرج داده و سعی کند ظرافت‌های موجود در واژگان را تا حد ممکن در زبان مقصد انعکاس دهد. این ترجمه وفادارانه و امانت‌دارانه ارزیابی نمی‌شود؛ اما در هر حال منسجم است.

ترجمه پیشنهادی: آنان در بهشت‌هایی غیر قابل وصف.

– عَنِ الْمُجْرِمِينَ ﴿٤١﴾

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: ۱۵۳/۲۰). ترجمه علاوه بر پشتوانه‌ی تفسیری و واژگانی، روان نیز می‌باشد بنابراین هر سه اصل رعایت شده است.

– مَا سَأَلَكُمْ فِي سَقَرٍ ﴿٤٢﴾

ملکی: «چه چیزی جهنمی‌تان کرد؟!»

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: باتوجه 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 در نظر بگیریم، از سه اصل عدول کرده است.

ترجمه پیشنهادی: چه چیزی شما را به سقر رهنمون ساخت؟

– قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾

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 انحای عبادت‌ها یعنی عبادت در شرایع معتبر آسمانی

که از حیث کم و کیف با هم مختلفند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵۴/۲۰). اصل الواحد «صلی» به معنای ثنای جمیل مطلق است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۳۳۱/۶). اگر در ترجمه، نماز را مقابل «صلاه» 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 وفادارای عدول کرده است. ترجمه پیشنهادی: ما از ثناگویان خداوند نبودیم.

– وَمَنْ نَكَ نَطْعِمُ الْمَسْكِينِ ﴿۴۴﴾

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 صلوات 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 نُخْوِضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ﴿۴۵﴾

ملکی: با یاهوگوها 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 «یاهوگو» خروج از ادب قرآن و قانون انسجام است.

ترجمه پیشنهادی: و با اهل باطل همنشین بودیم.

– وَكُنَّا نَكْذِبُ بِیَوْمِ الدِّينِ ﴿۴۶﴾

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 جزاء را انکار می‌کردیم.

– حَتَّىٰ آتَانَا الْيَقِينَ ﴿۴۷﴾

ملکی: تا آن که دست آخر مرگ سراغمان آمد!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: منظور از یقین در اینجا مرگ است و از این جهت یقین بر مرگ اطلاق شده که شکی در آمدنش نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵۴/۲۰). هر سه اصل تحقق یافته است.

– فَمَا نَنْفَعُهُمْ 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 اجمالا شفاعتی در کار هست، ولی این طایفه از شفاعت شافعان بهره‌مند نمی‌شوند، برای اینکه شفاعت شامل حالشان نمی‌گردد (همان منبع). شفاعت: الحاق و پیوستن چیزی به چیز دیگر برای تحصیل نتیجه مطلوب است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۹۹/۶). ترجمه از پشتوانه‌ی تفسیری و لغوی بهره‌مند بوده، بنابراین وفادارانه و امانت‌دارانه 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 هُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُغْرِبِينَ ﴿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: ۱۵۷/۲۰). بر اساس بررسی تفسیری، منظور از تذکره خود قرآن می‌باشد بنابراین ترجمه وفادارانه و امانت‌دارانه 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؟

– كَاهَمُ 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 استنفر 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.

– فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ ﴿٥١﴾

ملکی: که از مقابل شیر در رفته‌اند!
بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: «در رفته‌اند» با ادب قرآن سازگار نیست. ترجمه وفادارانه و امانت‌دارانه بوده اما از اصل انسجام عدول کرده است.
ترجمه‌ی پیشنهادی: که از دست شیر فرار می‌کنند.

– بَلْ يُرِيدُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُؤْتَىٰ صُحُفًا مُنشَرَةً ﴿٥٢﴾

ملکی: نکند هر کدامشان توقع 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 ﴿٥٣﴾

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 تَذَكُّرٌ ﴿٥٤﴾

ملکی: بله، 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 جزایی است که نزد ما برای مطیع و عاصی آماده شده است (همان: ۱۵۸/۲۰). با توجه به آنچه گفته شد ترجمه وفادارانه و امانت‌دارانه است اما عبارت «بله، 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 ذَكِّرْهُ ﴿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 يَذْكُرُونَ 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 ببندند.

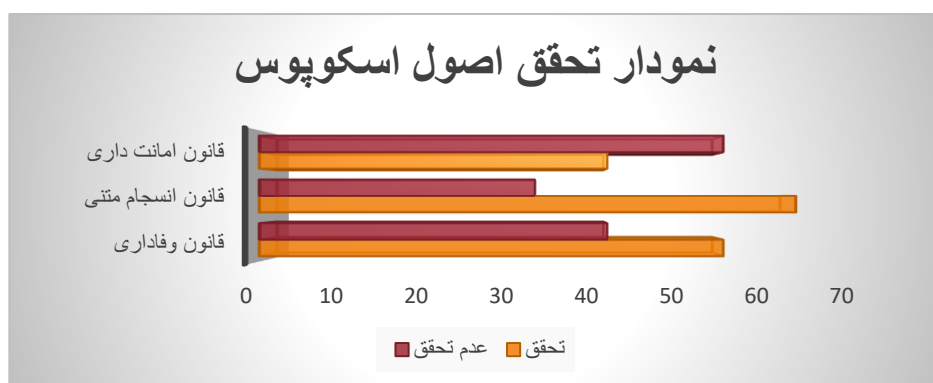
بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: این آیه توهمی را دفع می‌کند که ممکن است از جمله فَمَنْ شَاءَ ذَكِّرْهُ به ذهن کسانی بیاید و خیال کنند اختیار به دست خودشان است و خود مستقل در اراده‌اند (همان منبع). تقوا بر اساس حدیث امام صادق (ع) یعنی آنجا که خدا دستور داده حاضر باشی تو را غایب نبیند و آن‌جا که نهی کرده، تو را مشاهده نکند (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 آموزش او دل بسته شود.

۴- نتیجه‌گیری

تعداد آیات (فراوانی)	تحقق اصل انسجام	تحقق اصل وفاداری	تحقق 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 ترجمه‌ای که ادعا دارد هدف اصلی‌اش مخاطب است، آمار قابل دفاعی است.

در خصوص قاعده وفاداری، ترجمه‌ی خواندنی قرآن عملکردی دقیقاً برعکس 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 معنایی‌شان می‌انجامد؛ و ثانیاً متن دینی اساس باورها و اعتقادات تابعین آن متن 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 تدبر در قرآن*. تهران: قرآن و اهل بیت نبوت.
- باقری، محمد مهدی، و ملکی، علی. (۱۳۹۳). «معرفی ترجمه خواندنی قرآن/ بخش نخست». *دوفصلنامه ترجمان وحی*، ۱۱۸(۱)، ۱۲۴-۱۴۶.
- باقری، محمد مهدی، و ملکی، علی. (۱۳۹۴). «معادل‌یابی‌های غیرکنایی/ معرفی ترجمه خواندنی قرآن». *دوفصلنامه ترجمان وحی*، ۱۱۹(۲)، ۱۳۵-۱۵۷.
- باقری، محمد مهدی، و ملکی، علی. (۱۳۹۴). «معرفی ترجمه خواندنی قرآن/ بخش دوم». *دوفصلنامه ترجمان وحی*، ۱۱۹(۱)، ۱۱۳-۱۳۶.
- بیکر، مونا، و سالدینا، گابریئلا. (۱۳۹۶). *دایره‌المعارف مطالعات ترجمه*. (ترجمه: حمید کاشانیان). تهران: نشر نو.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۰). *ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن با تفسیر لغوی و ادبی قرآن*. (ترجمه: غلامرضا خسروی حسینی). تهران: نشر مرتضوی.
- زنده بودی، مهران، و طالبی، نسرین. (۱۳۹۶). *جستارهایی نو پیرامون ترجمه‌شناسی*. مشهد: انتشارات محقق.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*. (ترجمه: محمد باقر موسوی). 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: ۳۸۲۴۲۲۲، ۱۵ تیر، ساعت ۸:۳۸.
- 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: ۳۸۳۴۷۸۶، ۲۳ مرداد، ساعت ۹:۴۶.
- مجلسی اصفهانی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. بیروت: دار إحياء التراث الإسلامية.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۰). *تفسیر نمونه*. قم: دار الکتب الاسلامیه.
- 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 مقایسه‌ای دو ترجمه از نهج البلاغه (شهیدی-دشتی)». *مجله‌ی ادب عربی دانشگاه تهران*، ۵(۱)، ۲۳۷-۲۵۴.

هیزجی، رضا، و گودرزی، مریم. (۱۳۹۷). «نقد و بررسی ترجمه آقای علی ملکی». *کنفرانس ملی علوم اسلامی و پژوهش‌های دینی کرج*، ۱-۱۵.

معناشناسی واژه عذاب و ترکیب‌های اضافی آن در قرآن کریم با تاکید بر رابطه هم‌نشینی

حسین مهتدی^۱ (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)

DOI: [10.34785/j022.2022.017](https://doi.org/10.34785/j022.2022.017)



تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۸

تاریخ الوصول: ۲۰۲۱/۰۴/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۱۱

صفحات: ۱۸۷-۲۰۸

تاریخ القبول: ۲۰۲۲/۰۷/۰۲

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 پربسامد 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 برآنند تا به این سؤال مهم پاسخ دهند که ترکیب‌های اضافی واژه‌ی عذاب بر اساس رابطه‌ی هم‌نشینی چه تأثیری در معنا و تفسیر این واژه دارند؟ ساختار آیات «عذاب» در ترکیب‌های اضافی، نشان‌دهنده تأثیر این مفاهیم بر واژه‌ی عذاب و حد و مرز این واژه همراه مضاف الیه‌های گوناگون آن است؛ به عنوان مثال عذاب حمیم نشان‌دهنده‌ی عذاب با آبی جوشان در منتهای درجه حرارت است. عذاب سعیر نشان‌دهنده‌ی عذاب با آتشی است که زبانه کشیده و سوزنده است به همین جهت آتش در عود را به دلیل نداشتن 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، ابقی، اشد، اشدق و آخری نشان داده شده که نشان می‌دهد این عذاب بزرگ‌تر و سخت‌تر از عذاب دنیایی است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی روابط واژه‌ی «عذاب» را با دیگر مفاهیم هم‌نشین آن در ترکیب‌های اضافی مورد تحلیل قرار می‌دهد تا تأثیر این ترکیب‌ها بر واژه‌ی 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 فرع من فروع علم اللغة ويلعب دورًا مهمًا في فهم القرآن الكريم. لأنه من خلال فحص الكلمات فى سياق الآيات ، يمكن تحقيق المعنى الدقيق للكلمة . يعتبر مفهوم "العذاب" من أكثر المفاهيم شيوعًا فى القرآن الكريم ، وهو نتيجة طبيعية لأفعال المرء وحدها ولا تنطوى على شدة. لكن مرافقته فى تركيبات إضافية مع كلمات مثل: «حريق»، «سعير»، «حميم» إلخ ، يعبر عن حالتها وشدها. إن سياق آيات "العذاب" فى تركيبات إضافية يبين تأثير هذه المفاهيم على كلمة عذاب وحدود هذه الكلمة مصحوبة بإضافاتها المختلفة ، على سبيل المثال ، عذاب الحميم يشير إلى غليان الماء فى أقصى درجات الحرارة ؛ وعذاب السعير يدل على عذاب نار مشتعلة وتحترق ، فلا تسمى نار البخور بسعير لعدم توافر هذه الشروط. غالبية آيات العذاب فى تركيباتها الإضافية تتعلق بالآخرة وفى أربع آيات تتعلق بالعذاب الدنيوية ، وفى معظم الآيات حيث شدة عذاب الآخرة مع كلمات أكبر ، أبقى ، أشد ، أشق وأخزى ، ويدلّ هذا على أن العذاب الأخرى أعظم وأشد من العذاب الدنيوى. يستخدم هذا البحث المنهج الوصفى التحليلى لتحليل العلاقة بين كلمة "عذاب" والمفاهيم الأخرى المصاحبة لها فى 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 نهج‌البلاغه، سابقه‌ی چندانی ندارد. توشیهیکو ایزوتسو (۱۹۱۴-۱۹۹۳م) اسلام‌شناس و زبان‌شناس و فیلسوف معروف ژاپنی از نخستین کسانی است که به‌طور 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 (قنبری، ۱۳۹۵: ۱۳۶)؛ بنابراین هم‌نشین‌های 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 تکیه 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 وجوه 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 درصدد پاسخگویی به این سؤالات 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 هم‌نشینی 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 حوزه معنایی هم‌نشینی ترکیب‌های اضافی عذاب توجه شده است و از ورود به سایر هم‌نشینی‌ها و حوزه‌هایی همچون جانشینی، تباین و غیره خودداری کرده‌ایم و ترجمه آیات بر اساس ترجمه‌ی فولادوند است.

۱-۱- پیشینه‌ی پژوهش

در قرن حاضر علاقه‌مندان به معناشناسی، تلاش کرده‌اند تا با استفاده از نظریه‌ها و الگوهای معناشناسی، از دید روابط هم‌نشینی به واکاو و تحلیل واژگان بپردازند. با توجه به جستجوهای که درباره‌ی پیشینه این پژوهش در منابع متعدد صورت گرفته، در حوزه 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 الدلالة اثر احمد مختار عمر؛ اما به‌کارگیری این روش در پژوهش‌های قرآنی سابقه‌ی چندانی ندارد و می‌توان تألیفات 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 و برخی از نعوت مفرد آن می‌پردازد. همچنین مقاله‌ای با عنوان «نقش تربیتی عذاب در قرآن» اثر 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 هم‌نشینی زمینه‌ساز عذاب الهی و جانشینی‌های عذاب در قرآن کریم پرداخته شده و ترکیب‌های اضافی عذاب مورد بحث و بررسی قرار نگرفته‌اند. مقاله‌ای دیگر از همین نویسندگان 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 نویسندگان 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 زبان‌شناسی

شناختی» مهدی عابدی جزینی و همکاران، فصلنامه‌ی علمی پژوهشی تحقیقات در علوم قرآن و حدیث، دانشگاه الزهراء، دوره ۱۵ شماره ۳، ۱۳۹۷، نویسندگان 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 خلأ موجود را پر سازد.

۱-۲- روش تحقیق

پژوهش حاضر با نگاهی معناشناختی 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

۱-۲- 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» (رکعی و نصرتی، ۱۳۹۶: ۲۴). زبان‌شناسی^۱ 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 در زمانی حوزه‌های معنایی باعث می‌شود به نوعی معناشناسی تاریخی برسیم و به بررسی تحول مفهوم واحدهای هم‌حوزه در گذر زمان می‌پردازد (صفوی، ۱۳۸۷: ۱۹۵). «زبان‌شناسی در زمانی تحوّل 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 به‌عنوان یک نظام ارتباطی خودکفا و مستقل مطرح کرده و بررسی می‌کنند» (روبینز، ۱۳۹۳: ۴۱۸)؛ بنابراین معناشناسی توصیفی، واژگان را به‌صورت 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.

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 روشن می‌گردد که به آن تعریف بافتی (متنی) می‌گویند» (شریفی، ۱۳۹۴: ۱۹۷). 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 معانی 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 (رکعی و نصرتی، ۱۳۹۶: ۱۴۱)؛ بنابراین «رابطه‌ی هم‌نشینی» بر اساس کلماتی که در جوار یک کلمه قرار گرفته‌اند صورت می‌گیرد.

۳- تحلیل

۳-۱- واژه‌ی «عذاب» در لغت و اصطلاح

در بیان معنی عذاب آورده‌اند: «أصل العذاب الضرب، ثم استعير ذلك في كل شدة» (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۷۹/۸؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۲۶۰/۴)؛ اصل عذاب به معنای زدن است، سپس برای هر شدتی به کار گرفته شده است. نویسندگی تاج العروس می‌گوید: «إِنَّ الْعَذَابَ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ مِنَ الْعَذْبِ وَهُوَ الْمَنْعُ» (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۲۱۲/۲)، عذاب در کلام عرب از ریشه «عذب» به معنای منع است. نویسندگی مجمع البحرین نقل می‌کند: «الْعَذْبُ الطَّيِّبُ الَّذِي لَا مَلُوحَةَ فِيهِ» (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۱۷/۲)؛ عذب به معنای چیز پاک‌ی که هیچ شوری در آن نیست. در لسان العرب آمده است: «الْعَذَابُ، النَّكَالُ وَالْعُقُوبَةُ قَدْ عَذَّبَهُ تَعْدِيًّا وَلَمْ يُسْتَعْمَلْ غَيْرَ مَزِيدٍ» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۵۸۵/۱)، 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 گوارایی است، «عَذْبَتْهُ» یعنی، گوارایی زندگیش را از او بردم مثل «مَرَضَتْهُ» و «قَدَّرَتْهُ» که به معنی «مرضش را از بین بردم» است، کلمه‌ی تعذیب در اصل به معنای زیاد زدن با تازیانه است و «عَذَّبَتْهُ» 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:

عذاب در اصطلاح به معنای به درد آوردن و آزردن 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 فتاحی‌زاده، ۱۳۹۵: ۶)؛ اگرچه ریشه‌ی عذاب، دارای مفهوم عذب و شیرینی نیز است؛ اما مفهوم منع در آن غلبه دارد. واژه‌ی «عذاب» به همراه مشتقاتش ۳۷۳ مرتبه در قرآن کریم، در ساخت‌های متفاوت استعمال شده است.

۲-۳- ترکیب‌های اضافی هم‌نشین عذاب

واژه‌ی «عذاب» در ترکیب‌های اضافی با واژگانی مانند: نار، جهنم، جحیم، 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 تنهایی نتیجه طبیعی عمل فرد است و دلالت بر شدت ندارد؛ بنابراین همراهی و اتصاف آن حالت و شدت آن را بیان می‌کند» (مصطفوی، ۱۴۳۰ق: 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	مضاف‌الیه عذاب	بسامد
۱	عذاب النَّار	۸
۲	عذاب الحَرِيق	۶
۳	عذاب الاِخْرَة	۶
۴	عذاب السَّعِير	۴
۵	عذاب جَهَنَّم	۴
۶	عذاب اهُون	۳
۷	عذاب الجَحِيم	۳
۸	عذاب الحَزِي	۲
۹	عذاب الخُلْد	۲

۱	عذاب الحَمِيم	۱۰
۱	عذاب السَّمُوم	۱۱

جدول ۱: برخی از ترکیب‌های اضافی هم‌نشینی واژه «عذاب» در قرآن

۱-۲-۳- هم‌نشینی واژه‌ی «عذاب» با «نار»

واژه‌ی «عذاب» در قرآن مجید هشت مرتبه^۱ به «نار» اضافه و هم‌نشینی 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 شعله‌ور شدن 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 فَذَوْقُهُ وَأَنَّ لِلْكَافِرِينَ 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 «ذَلِكُمْ» و حرف «وَاو» 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 عقوبت‌های دنیوی تنها مقدمه‌ای برای عذاب اصلی و کامل که همان عذاب دوزخ است (مغنیه، ۱۳۷۸: ۷۰۹/۳). همچنین آیه‌ی: ﴿... قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمْتِعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْرَبُوهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ (بقره/ ۱۲۶)؛ «هر که سپاس نگزارد و راه کفر پیماید گر چه 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 هم‌نشینی کفر شده است و با مراجعه به سیاق آیاتی که عذاب در آن‌ها هم‌نشینی 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

۱. بقره: ۱۲۶ / ۲۰۱؛ آل عمران: ۱۶ / ۱۹۱؛ انفال: ۱۴؛ سجده: ۲۰؛ حشر: ۳؛ سبأ: ۴۲.

بردارنده عذاب نار مربوط به کافران است، واژه‌ی کفر نه تنها فراگیرترین 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 أَمْنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَفِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران/ ۱۶)؛ «آن کسانی که (پرهیزکاران) می‌گویند: پروردگارا ما ایمان آورده‌ایم، پس ما را ببامرز و از عذاب آتش نگهدار». آیه‌ی شریفه توصیف متقین است و در این جمله منظورشان این است که از خدا بخواهند وعده‌ای که به بندگانش داده که ﴿وَأْمِنُوا بِهِ يَغْفِرَ لَكُمْ﴾ (احقاف/ ۳۱)؛ بخاطر اینکه ایمان به خدا و اطاعت از او، بنده را طلب کار 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 آوردند، ایشان را می‌آمرزد و از عذاب حفظشان می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷۱/۳)؛ بنابراین عذاب کافران تنها دنیوی نیست بلکه بخاطر 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 کدروی 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^۱ 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: «الحریقُ اضطرَام النَّارِ» (ابن سیده، ۱۴۲۱ق: 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، ۱۴۱۲ق: ۱۲۲/۲). سعیر آتشی

۱. 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 حریق 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 حریق شده عبارت است از: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ فَمَا لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَهُمْ فِيهَا فِي عَذَابٍ مُّضْتَبِعٍ﴾ (بروج/ ۱۰)؛ «همانا کسانی که مردان و زنان با ایمان را مورد شکنجه قرار دادند 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 آنان برگردند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۱۹/۲۰). عطف دو عذاب در «عذاب الحریق» 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 حریق 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: ۴۲۴/۲۶)؛ بنابراین منظور از عذاب حریق، عذاب با آتش سوزان و شعله‌ور است و از آنچه بیان شد مشخص می‌شود که واژه‌ی عذاب زمانی که در آیات هم‌نشین حریق می‌شود به معنای عذاب با آتش شعله‌ور و سوزان است که با توجه به سیاق آیات سرانجام کفر، ضلالت، قتل انبیاء و فتنه عذاب حریق معرفی شده است و در شش آیه‌ای که واژه عذاب هم‌نشین حریق شده است مراد از عذاب حریق، عذاب آخروی است.

۳-۲-۳- هم‌نشینی واژه‌ی «عذاب» با «سعیر»

واژه‌ی «عذاب» چهار مرتبه^۱ در قرآن کریم هم‌نشین واژه‌ی «سعیر» بکار رفته است. در فرهنگ لغت در معنای آن چنین آمده است: «سَعِيرٌ اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ جَهَنَّمَ وَالسَّعِيرُ النَّارُ وَطَبِهَا» (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۳۱/۳)؛ سعیر نامی از نام‌های جهنم است و به معنای شعله آتش و زبانه‌ی آتش است. «سعیر» بر وزن «فعلیل» در معنی «مفعول» به معنای افروخته شده است (راغب إصفهانی، ۱۳۷۴: ۲۲۱/۲). سعیر آتشی که سوزنده است؛ به همین علت آتش در عود را به دلیل نداشتن این شرایط سعیر نمی‌گویند و حریق نیز آتشی است که یک چیز را شعله‌ور کرده و علاوه بر سوزندگی آن را نابود می‌کند از این‌رو در زمان وقوع آتش‌سوزی «وقع الحریق» استفاده می‌شود (عسکری، ۱۳۹۰: ۲۰۸). این کلمه شانزده بار در قرآن آمده و در تمام موارد در جهنم آخرت بکار رفته است، جز در آیه: ﴿وَمَنْ يَرْغَبْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ (سبأ: 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

۱. ملک: ۵؛ سبأ: ۱۲؛ لقمان: ۲۱؛ حج: ۴.

در آیه: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ﴾ (ملک/ ۵)؛ «به عزتم سوگند آراستیم آسمان نزدیک (به زمین) را به ستارگانی و قرار دادیم ستارگان را نندگان دیوان و آماده 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 آن که به زمین برسند می‌سوزند، گاهی این پرتاب به وسیله سنگی انجام می‌شود که از ستارگان می‌افتد و هر فردی که سرکش و خلاف کار باشد، همانند شیطان است (مغنیه، ۱۳۷۸: ۶۲۳/۷).

همچنین در آیه‌ی: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ (لقمان/ 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 به سوی 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 (سباء/ ۱۲) شامل عذاب دنیا می‌شود.

۴-۲-۳- هم‌نشینی واژه‌ی «عذاب» با «جهنم»

واژه‌ی «عذاب» چهار مرتبه^۱ در قرآن کریم هم‌نشین «جهنم» شده است. در فرهنگ‌های لغت در معنای آن چنین آمده است: «جَهَنَّمُ، كَعَمَلَسٍ بَعِيدَةُ الْقَعْرِ وَ بِه سُمِّيَتْ جَهَنَّمُ» (فیروز آبادی، ۱۴۱۵ق: ۳۱/۴). در قاموس المحيط جهنم به معنای چاه عمیق و به خاطر عمیق بودن جهنم نامیده شده است. «جَهَنَّمُ مِنْ أَسْمَاءِ النَّارِ الَّتِي يَعَذِّبُ بِهَا اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عِبَادَهُ» (جوهری، ۱۳۷۶ق: ۱۸۹۲/۵؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۱۵۶/۲). جهنم اسمی است که در باره آتش افروخته عذاب الهی گفته شده است. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱۳۷۴-۴۲۷/۱-۴۲۸). واژه‌ی جهنم در استعمال قرآن محلّ عذاب آخرت و جایگاه کفار و ستمگران است این کلمه هفتاد و هفت بار در آیات مختلف ذکر شده است (قرشی، ۱۳۷۱: ۸۴/۲).

۱. 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 يَسَّ 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 عَذَابٍ خَالِدُونَ﴾ (زخرف/ 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 دردناک 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.

۵-۲-۳- هم‌نشینی واژه‌ی «عذاب» با «آخرت»

واژه‌ی «آخرت» در قرآن مجید شش مرتبه ۱ مضاف‌إلیه «عذاب» واقع شده است مانند آیه‌ی: ﴿فَأَذَاقَهُمُ اللَّهُ الْحُزْنَ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلِعَذَابِ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (زمر/ 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 دنیایی است. عذاب دنیوی آنها تنها جنبه جسمانی نداشته، بلکه کیفر روانی نیز بوده است، می‌فرماید: «خداوند 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 نَجْزِي مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِآيَاتِ رَبِّهِ وَلِعَذَابِ الْآخِرَةِ أَشَدُّ 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 (مغنیه، ۱۳۷۸:

۴۱۲/۵؛ بنابراین در آیات فوق که آخرت هم‌نشین عذاب واقع شده و شدت عذاب آخرت با کلمات اکبر، اُبقی، اُشد، اُشق و اُخزی در این شش آیه نشان داده شده و عذاب آخرت بسیار بزرگ‌تر و سخت‌تر از عذاب دنیایی موقت است که با توجه به سیاق آیات سرانجام عدم ایمان، کفر و ظلم عذاب آخرت معرفی شده است.

۶-۲-۳- هم‌نشینی واژه‌ی «عذاب» با «هُون»

واژه‌ی «عذاب» سه مرتبه^۱ در قرآن کریم هم‌نشین واژه‌ی «هُون» بکار رفته است که در یک آیه^۲ عذاب دنیوی و دو آیه اخروی است. در فرهنگ لغت در معنای آن چنین آمده است: «هُونٌ بِالضَّمِّ الْخِزْيُ، نَقِيضُ الْعِزِّ» (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. «هُونٌ بِالضَّمِّ، يَرِيدُ الْعَذَابَ الْمُتَضَمِّنَ لَشِدَّةِ وَإِهَانَةَ» (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۳۰/۶). مراد از هون با ضم هاء عذابی است که متضمن شدت و خواری باشد. هون به معنای ننگ و رسوایی 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 يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ...﴾ (حج/ ۱۸)؛ «مُهین» 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 يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَدْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَفْسُقُونَ﴾ (أحقاف/ ۲۰)؛ «و روزی که کافران را بر آتش دوزخ عرضه کنند (فرشتگان قهر و عذاب به آن‌ها گویند) شما (لذت بهشتی و) خوشی‌هایتان را در زندگانی دنیا (به شهوترانی 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 خودبرتربینی، زیر بار حق نرفتن، بر سر سنت‌های غلط و تقلید باطل اصرار ورزیدن و به همه‌چیز غیر از آن با دیده تحقیر نگریستن ریشه

۱. انعام: ۹۳؛ فصلت: ۱۷؛ أحقاف: ۲۰.

۲. 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 لحاظ دینی، متکبر است (ابزوتسو، 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 دردناک 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^۱ 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 مِنْ أَسْمَاءِ النَّارِ وَكُلُّ نَارٍ عَظِيمَةٍ فِي مَهْوَاةٍ فَهِيَ جَحِيمٌ» (صاح، ۱۳۷۶ق: ۱۸۸۲/۵؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۲۶/۶). جحیم اسمی از اسماء آتش است و هر آتش بزرگی که محلش بزرگ است جحیم است. «الْجَحْمَةُ» یعنی شدت فروزش آتش و «جَحِيمٌ» یعنی دوزخ از همین واژه است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۸۴/۱). «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 جهنم است، این کلمه ۲۶ بار در قرآن مجید آمده و همه درباره آتش آخرت است و فقط یک مورد درباره دنیا است و آن در مورد داستان حضرت ابراهیم (علیه‌السلام) است (قرشی، ۱۴۱۲ق: ۱۹/۲): «قَالُوا ابْنُوا لَهُ بُنْيَانًا فَأَلْفُوهُ فِي الْجَحِيمِ فَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَسْفَلِينَ» (صافات/ ۹۷)؛ «گفتند برای او بنائی بسازید و او را در آتش بزرگ افکنید خواستند درباره او حيله‌ای 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: ۲۰۸).

۱. غافر: ۷؛ دخان: ۵۶؛ طور: ۱۸.

از دیگر آیات که در آن واژه‌ی «عذاب» هم‌نشین جحیم شده عبارت است از آیه‌ی: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ وَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾ (دخان/۵۶)؛ «در آنجا جز مرگِ نخستین، مرگ نخواهند چشید و [خدا] آن‌ها را از عذاب دوزخ نگاه می‌دارد». بهشتیان به یقین در بهشت مرگ را نمی‌چشند و اگر بتوان طعم مرگِ نخستین (یعنی مرگ دنیا) را در آینده چشید به یقین اهل بهشت آن را خواهند 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: ﴿فَاكِهِينَ بِمَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ وَقَاهُمْ رَبُّهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾ (طور/۱۸)؛ «به آنچه پروردگارشان به آنان داده دل‌شادند 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 (مغنیه، ۱۳۷۸: ۲۷۱/۷)؛ 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 الاشتعال 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 «خُلْد»

واژه‌ی «خُلْد» دو مرتبه^۱ در قرآن کریم مضاف‌إلیه و هم‌نشین «عذاب» بکار رفته است. در فرهنگ لغت در معنای آن چنین آمده است: «الحاء واللام والذال أصلٌ واحدٌ يدلُّ على الثبات والملازمة» (احمد بن فارس، ۱۴۰۴ق: 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). خُلْد و خُلُود به معنای همیشه بودن، دوام و مکث طولانی است، خلود فقط یک بار^۲ در قرآن کریم آمده؛ ولی خلد شش بار بکار رفته است (قرشی، ۱۴۱۲ق: ۲۷۰/۲-۲۷۱). آیه‌ی اولی که در آن عذاب هم‌نشین خلد واقع شده عبارت است از: ﴿فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا إِنَّا نَسِينَاكُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (سجده/۱۴)؛ «پس (عذاب را) بچشید به سزای این که دیدار این روزتان را از یاد بردید؛ ما [نیز] فراموشتان کردیم و به (سزای

۱. سجده / ۱۴؛ یونس / ۵۲.

۲. 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: ﴿ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ (یونس/ ۵۲)؛ «پس به کسانی که ستم ورزیدند گفته شود: «عذاب جاوید 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 جاوید آخرت نتیجه و اثر ظلمشان است (مغنیه، 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 «خزی»

واژه «عذاب» دو مرتبه^۱ در قرآن کریم هم‌نشین مصدر «خزی» شده است. در فرهنگ لغت در معنای آن چنین آمده است: «خزی» به معنای هلاکت و وقوع در بلا یا است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق: ۳۵۳/۴). خزی 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 خزی است؛ اگر منشأ خواری از خود انسان باشد مثل «الهون و الدلّ» در این صورت ناپسند نیست چون دیگری بر او تحمیل نکرده و هرگاه استخفاف و خواری از سوی دیگر باشد می‌گویند: «الهون والهوان والدلّ» که در این صورت ناپسند و مذموم است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۵۹۷/۱). خزی همان دلّ همراه رسوایی است، البته عده‌ای آن را به معنای جلوگیری از فعل به دلیل زشتی آن می‌دانند (عسکری، ۱۳۹۰: ۱۶۸)؛ بنابراین درجه خواری و پستی در خزی بیشتر از ذل است.

از جمله‌ی آیات که در آن واژه‌ی «عذاب» هم‌نشین خزی شده عبارت است از آیه‌ی: ﴿... قَوْمٌ يُؤَسُّ لَمَا آَمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾ (یونس/ ۹۸)؛ «... مگر قوم یونس که وقتی (در آخرین لحظه) ایمان آوردند، عذاب رسوایی را در زندگی دنیا از آنان برطرف کردیم و تا چندی آنان را برخوردار ساختیم». حضرت یونس (علیه‌السلام) از طرف خداوند به‌سوی

۱. یونس / ۹۸؛ فصلت / ۱۶.

مردم شهر نینوا از سرزمین موصل مبعوث شد 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 تعالی 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 بیدارکننده بود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۸۹/۸). 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.

۱۰-۲-۳- هم‌نشینی واژه «عذاب» با «سَمُوم»

واژه‌ی «سموم» بر وزن فَعول یک مرتبه در قرآن کریم مضاف‌إلیه «عذاب» بکار رفته است. در فرهنگ لغت در معنای آن چنین آمده است: «السَّمُومُ بِمَعْنَى الرِّيحِ الْحَارَّةِ» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۲۰۷/۷)؛ السَّمُومُ به معنای باد گرم است و سَمٌّ به معنای سوراخ است و زهر را از آن جهت سَمِّ گویند که در منافذهای پوست نفوذ می‌کند و هر سوراخ کوچک در بدن را سَمِّ (به فتح و ضم) می‌گویند (راغب إصفهانی، ۱۳۷۴ش: ۲۵۴/۲)؛ خدای متعال از زبان گناهکاران می‌گوید: ﴿فِي سَمُومٍ وَحَمِيمٍ﴾ (واقعه/ ۴۲)؛ ﴿وَالجَانُّ خَلْقْنَا مِنْ قَبْلِ مِنْ نَارِ السَّمُومِ﴾ (حجر/ ۲۷) مراد از «سموم» در هر دو آیه عذاب نافذ است نار سموم آتش نافذ ظاهراً حرارت و یا نیروی مخصوصی است که جن از آن آفریده شده است (قرشی، ۱۴۱۲ق: ۳۲۷/۳).

آیه‌ای که در آن واژه‌ی «سموم» مضاف‌إلیه و هم‌نشین عذاب بکار رفته، عبارت است از: ﴿فَمَنْ لَّهِ عَلَيْنَا وَقَانَا عَذَابِ السَّمُومِ﴾ (طور/ ۲۷)؛ «پس خدا بر ما منت نهاد و ما را از عذاب گرم حفظ کرد». در این آیه واژه‌ی سموم هم‌نشین عذاب شده است. سموم، 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 سموم نامیده شده است (طبرسی، ۱۳۷۵: ۱۵۱/۶) و نظر عده‌ای چنین است که: سموم نامی از نام‌های جهنم است (همان، بی‌تا: ۳۵۳/۲۳). منت نهادن خدا بر اهل بهشت این است که ایشان را با داخل شدن در بهشت سعادت‌مند کرد و با نگهداری از عذاب سموم (آتش سوزان)، مشمول رحمت خود قرار داد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۱/۱۹)؛ بنابراین با توجه به سیاق آیه به نظر می‌رسد که هم‌نشینی واژه‌ی عذاب با سموم 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.

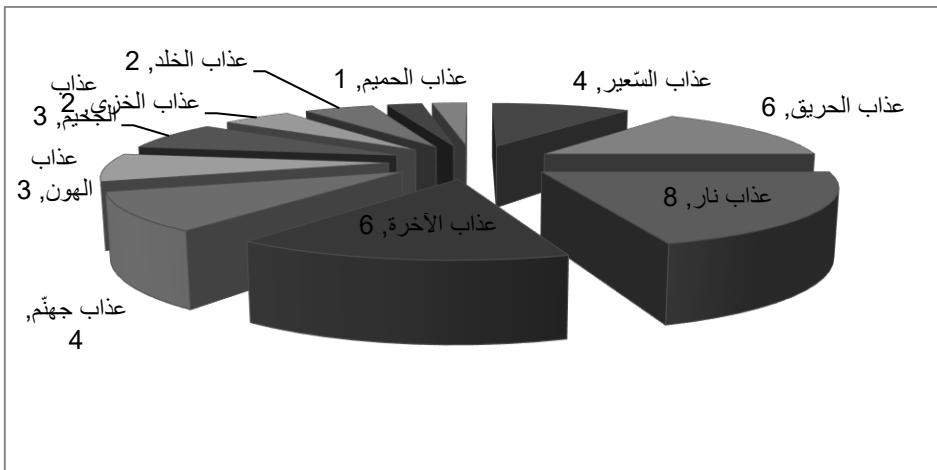
۱۱-۲-۳- هم‌نشینی واژه «عذاب» با «حمیم»

واژه «حمیم» بر وزن فعیل 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 الْمَاءُ الْحَارُّ الشَّدِيدُ الْحَرَارَةِ يَسْقِي مِنْهُ أَهْلُ النَّارِ أَوْ يَصَبُ عَلَيَّ أَبْدَانَهُمْ» (طریحی، 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)؛ زمخشری، 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 واژه «حمیم» مضاف‌إلیه عذاب بکار رفته، عبارت است از: ﴿ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ﴾ (دخان/ ۴۸)؛ «آنگاه از عذاب آب جوشان بر سرش فروریزید». 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 ذوب‌کننده‌ی اعضا 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 اخروی در میان ترکیب‌های اضافی



نمودار ۲: ترکیب‌های اضافی مفرد هم‌نشین واژه عذاب

۴- نتیجه

مهم‌ترین نتایج به‌دست 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 انذار 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 کار بستن 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 نابود 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 انتها درجه حرارت و جوشان است؛ عذاب سموم نشان‌دهنده‌ی عذاب با باد داغ و گرمی است که چون سم تأثیر کننده دارد و سوزنده است و عذاب خزی نشان‌دهنده‌ی عذابی است که انسان را ذلیل و خوار می‌کند و همان ذلّ همراه رسوایی است؛ اما درجه خواری و پستی در خزی بیشتر از ذلّ 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 اکبر، ابقی، اشد، أشقّ و آخری 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»، «نفاق»، «فسق»، «ظلم»، «جرم» و غیره از اسباب زمینه‌ساز عذاب الهی می‌باشند.

فهرست منابع

ابن فارس، أحمد بن زکریا. (۱۴۰۴ق). معجم المقاییس اللغه. (تحقیق: محمد هارون عبد السلام). قم: مکتب الإعلام الإسلامی.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (چاپ سوم). (تحقیق: احمد فارس). بیروت: دار صادر.

ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۶۱ش). خدا و انسان در قرآن. (ترجمه: احمد آرام). تهران: سهامی انتشار.

- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۷۸ش). *مفاهیم اخلاقی‌دینی در قرآن مجید*. (ترجمه: فریدون بدره‌ای). تهران: نشر فرزاد.
- بستانی، فؤاد أفرام. (۱۳۷۵ش). *فرهنگ ابجدی* (چاپ دوم). تهران: بی‌نا.
- پالمر، فرانک رابرت. (۱۳۹۱ش). *نگاهی تازه به معنی‌شناسی* (چاپ ششم). (ترجمه: کورش صفوی). تهران: نشر مرکز.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۳۷۶ق). *الصحاح*. (تصحیح: احمد عبد الغفور عطار). بیروت: نشر دار العلم للملایین.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴ش). *مفردات الفاظ قرآن* (چاپ دوم). تهران: مرتضوی.
- رضایی، رقیه، و فتاحی‌زاده، فتحیه. (۱۳۹۵ش). «معناشناسی احباط در قرآن کریم با تأکید بر روابط هم‌نشینی و جانشینی». *پژوهش‌نامه تفسیر قرآن*، ۳(۱)، ۱-۲۵.
- رکعی، محمد، و نصرتی، شعبان. (۱۳۹۶ش). *میدان‌های معنایی در کاربست قرآنی*. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.
- روبینز، آر. اچ. (۱۳۹۳ش). *تاریخ مختصر زبان‌شناسی* (چاپ دوازدهم). (ترجمه: علی محمد حق‌شناس). تهران: مرکز.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۹۷۹م). *أساس البلاغۃ*. بیروت: دار صادر.
- شریفی، علی. (۱۳۹۴ش). *معناشناسی قرآن در اندیشه شرق‌شناسان با تأکید بر ایزوتسو*. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- صاحب، اسماعیل بن عباد. (۱۴۱۴ق). *المحیط فی اللغة*. (تصحیح: محمدحسن آل یاسین). بیروت: عالم الکتب.
- صفوی، کورش. (۱۳۸۷ش). *درآمدی بر معناشناسی* (چاپ سوم). تهران: سوره مهر.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴ش). *تفسیر المیزان* (چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۵ش). *تفسیر جوامع الجامع*. مشهد مقدس: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (بی‌تا). *تفسیر مجمع‌البیان*. تهران: فراهانی.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). *مجمع البحرین* (چاپ سوم). (تحقیق: احمد حسینی اشکوری). تهران: مرتضوی.
- عابدی جزینی، مهدی، ربانی، نفیسه، و ربانی، زهره. (۱۳۹۷ش). «بررسی طرح واره‌های تصویری «عذاب» در قرآن کریم از منظر زبان‌شناسی شناختی». *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۱۵(۳)، ۱۲۸-۱۵۷.
- عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۳۹۰ش). *فرهنگ واژگان مترادف ترجمه کتاب الفروق فی اللغة*. (ترجمه: مهدی کاظمیان و زهرا رضاخواه). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). *الفروق فی اللغة*. بیروت: دار الآفاق الجدیدة.
- فراهیدی، الخلیل بن أحمد. (۱۴۱۰ق). *العین* (چاپ سوم). (تحقیق: مهدی المخزومی و ابراهیم السامرای). قم: مؤسسه دار الهجرة.

فولادوند، محمد مهدی. (۱۴۱۸ق). ترجمه فارسی قرآن کریم (چاپ سوم). تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.

فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق). القاموس المحيط. بیروت: دار الکتب العلمیة.

قرائتی، محسن. (۱۳۸۸ش). تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

قرشی بنابی، علی‌اکبر. (۱۳۷۵ش). تفسیر احسن الحدیث (چاپ دوم). تهران: بنیاد بعثت.

قرشی، سید علی‌اکبر. (۱۴۱۲ق). قاموس قرآن (چاپ ششم). تهران: دار الکتب الإسلامیة.

قنبری، بخشعلی. (۱۳۹۵ش). معناشناسی به‌مثابه روش. تهران: انتشارات نو شناخت.

مصطفوی، حسن. (۱۴۳۰ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم (چاپ سوم). بیروت: بی‌نا.

مغنیه، محمد جواد. (۱۳۷۸ش). ترجمه تفسیر کاشف. قم: بوستان کتاب، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

مکارم شیرازی، ناصر، و جمعی از نویسندگان. (۱۳۷۱ش). تفسیر نمونه (چاپ دهم). تهران: دار الکتب

الإسلامیة.

میرلوحی، سید علی. (۱۳۹۲ش). ترادف در قرآن کریم. قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

واسطی الزبیدی، مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. (تصحیح: علی شیری). بیروت: دار

الفکر.

معناشناسی اسلوب کنایه در نهج البلاغه (مطالعه موردی خطبه قاصعه)

سودابه مظفری^۱ (استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران)

فاطمه خرمیان (دکترای زبان و ادبیات عربی دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران)

DOI: [10.34785/j022.2022.018](https://doi.org/10.34785/j022.2022.018)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۱۸

تاریخ الوصول: ۲۰۲۰/۰۴/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۱۶

صفحات: ۲۲۸-۲۰۹

تاریخ القبول: ۲۰۲۰/۰۸/۰۶

چکیده

برخورداری نهج البلاغه از زیباترین شگردهای 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 صراحت عمل کرده و ذهن مخاطب را با کلام متکلم درمی آمیزد. 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 گونه های مختلف کنایه در خطبه قاصعه به بیان مناسب غرض اصلی امام (ع) با کمک واسطه ها انجامیده است که در برخی از آنها به دلیل اندک بودن وسائط، مخاطب به سهولت به مقصود حضرت دست می‌یابد.

کلیدواژه‌ها: نهج البلاغه، قاصعه، معناشناسی، بلاغت، کنایه.

دلالات أسلوب الكناية في نهج البلاغة (خطبة القاصعة نموذجاً)

الملخص

يعتبر نهج البلاغة أروع التعبيرات 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، ووفور الآليات الخطابية

^۱ نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: Soud42_moz@khu.ac.ir

والجماليات الظاهرية والمعنوية التي نبعث من فطرة صاحب نهج البلاغة أدى إلى تركيز هذا الكتاب القيم كأفضل نموذج للخطابة والبلاغة بين المفكرين والخطباء في العالم. إستخدام الكناية في الكلام هو طريقة جديدة ورائعة تمثل الذوق الأدبي والخيال الخصب للمتكلم، ويتحدى التعقيد فيها عملية إدراك المخاطب وخياله للعثور على الغرض الرئيسي للمتكلم بعد إزالة الصورة الظاهرية للكلام. من الميزات البلاغية لنهج البلاغة استخدامه الواسع والبديع لفن الكناية الذي يعمل أحياناً بشكل أكثر وضوحاً من التصريح ويقرب ذهن المخاطب إلى كلام المتكلم ويقوم بالمرج بينهما. تسعى هذه الدراسة إلى البحث عن الكناية وضروبها في خطبة القاصعة وتحليل حملها الدلالي وفقاً لسياق النص معتمدة على المنهج الوصفي-التحليلي والإحصائي، ومن المتوقع أن تتوصل إلى أن استخدام أنواع مختلفة من الكناية في خطبة القاصعة يؤدي إلى التعبير الصحيح عن الغرض الرئيسي للإمام (ع) بمساعدة الوسطاء، وفي بعض أنواع الكناية بسبب قلة الوساطة يصل المخاطب إلى غرض الإمام (ع) بسهولة ويسر.

الكلمات الرئيسية: نهج البلاغة، القاصعة، علم الدلالة، البلاغة، الكناية.

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 سخن‌سرایان را به پرهیز از صراحت‌گویی و بهره‌گیری از شگردهای شاعرانه و ادیبانه از جمله کنایه رهنمون کرده است تا تأثیر سخن در خواننده را دوچندان کند.

کنایه که چهارمین ترفند شاعرانه و شیوه‌بازنمود اندیشه در قلمرو بیان است برای فرونهادن آشکاری سخن است، زیرا سخنور به جای آن که اندیشه خویش را بی‌پرده و یکباره در سخن بگنجاند و به روشنی بازنماید آن را در کنایه می‌پیچد و به شیوه پوشیده‌ووابسته 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 رساتر از آشکاری سخن است؛ چرا که ژرفکاو 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 (کزازی، ۱۳۸۶: ۱۵۶).

نهج البلاغه که مجموعه‌ی مدون و مستندی از کلام امیر بیان و دردانه بلاغت عربی است جلوه‌ای از جمال و جلال مظهر همه‌ی اسماء و صفات الهی به شمار می‌رود، چنانکه سیمای این کتاب گران‌سنگ تجلی ظاهر و باطن آن حضرت است که در اوج فصاحت و بلاغت به فعلیت درآمده است. نهج البلاغه 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 فطرت‌گوینده‌ی خویش جلوه‌های بسیاری از زیبایی‌های ظاهری و معنوی را به نمایش می‌گذارد. کنایه از جمله صناعات بلاغی پربسامد در نهج البلاغه 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 تخیل‌گوینده است و پیچیده‌سازی، روند ادراک و تخیل مخاطب را به چالش می‌افکند تا پس از کنار زدن صورت‌های ظاهری عبارت، غرض اصلی‌گوینده را دریابد، بنابراین شایسته است کتابی سرشار از علوم عدیده بلاغت همچون نهج البلاغه 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 درخطبه قاصعه نهج البلاغه از کدام گونه از انواع کنایات استفاده شده و هرنوع کنایه با توجه به قلت و کثرت واسطه، دربردارنده چه بار معنایی است.

۲-۱- 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 ویژه در خطبه قاصعه صورت نگرفته است، در عین حال تاکنون تحقیقات گوناگونی در زمینه بلاغت در نهج البلاغه صورت گرفته است از قبیل:

کتاب 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، ناصر خسرو پرداخته است. (تجلیل، ۱۳۷۹: محتوا)

کتاب جلوه‌های بلاغت در نهج البلاغه تألیف محمد خاقانی، این کتاب در ضمن بیان نقش و اهمیت بلاغت در هدایت، بلاغت در ادب عربی تا عصر امام علی (ع) را مورد بررسی و تحلیل قرار داده است. (خاقانی، ۱۳۹۰، ۱۹۹)

مقاله‌ی "علوم بلاغت در نهج البلاغه" نگارش علی اوسط ابراهیمی، به شکل کلی به بیان نمونه‌هایی از صنایع ادبی و علوم بلاغی در نهج البلاغه پرداخته، که در قسمت بیان 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 کنایه‌های مذکور پرداخته و آن‌ها از نظر دوری و نزدیکی وسائط 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 بندی 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 خطبه‌ها مورد توجه وی نبوده است.

رساله کارشناسی ارشد با عنوان "بررسی تجلی بیان 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، تشبیه، 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 قاصعه همراه با مقایسه آماری آن می باشد.

۲- چارچوب نظری

۲-۱- کنایه

کنایه در لغت مصدر "کنیت" یا مصدر "کنوت" است به معنی پوشیده سخن گفتن (شریف العسکری، 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 معنایش 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 چیستان است که قوه‌ی ادراک و تخیل مخاطب را به چالش می-افکند تا پس از کنار 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 برابراغراض 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 بر بایستگی یا التزام استوار شده است یعنی رابطه‌ی بین لازم و ملزوم؛ چنانچه گوینده بایسته "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 می‌شود: کنایه از موصوف، 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 ایما 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،

۱۳۸۷: ۱۱۷). چنان که به شخص مردم آزار گفته شود: "المُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ يَدِهِ وَ لِسَانِهِ"، 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 خوردگان و فراوانی میهمانان (عرفان، ۱۳۸۹: ۳، ۴۲۸). رمز، حالتی پنهان و رمزآلود دارد زیرا وسائط میان لازم و ملزوم اندک است، اما معنای کنایی به سادگی فهمیده نمی‌شود (التفتازانی، ۱۳۸۷: ۶۴۷). این نوع از کنایه بیشتر از زبان مردم گرفته شده است، مانند "عریض القفا" که بر معنای کنایی "کودن" دلالت دارد (محمدی، ۱۳۸۷: ۱۱۴). بین این کنایه و بین صفت احق بودن، هیچ واسطه‌ای نیست ولی لزوم "عریض القفا" با حماقت به آسانی دریافت نمی‌شود. ایما، در لغت به معنای اشاره کردن است، اما در اصطلاح کنایه‌ای است که وسائط در آن اندک است و این کاهش واسطه‌ها موجب شده که فهم کنایه آسان‌تر و ربط بین لازم و ملزوم به راحتی دریافت شود (التفتازانی، ۱۳۸۷: ۶۴۷). بنابراین به کار بردن هر کنایه، یک وظیفه خاص در امر شناسایی دارد.

۳- تحلیل

۳-۱- مختصری از خطبه قاصعه

خطبه قاصعه، خطبه ۱۹۲ در نهج البلاغه و از طولانی‌ترین خطبه‌های امیرالمؤمنین امام علی (ع) است که آن را در سال ۴۰ هجری در حالی که بر مرکبی سوار بود ایراد فرمود (دستی، ۱۳۶۸: ۲۷۱). این خطبه حاوی یک سلسله مباحث اعتقادی و اخلاقی است و مسئله کبر در آن به عنوان یک ردیلت اخلاقی به طور ویژه مورد بحث قرار گرفته که مصداق بارز آن شیطان است. آن حضرت در این خطبه مردم را از پیمودن راه شیطان برحذر می‌دارد.

در وجه تسمیه آن بسیار گفته شده است، از جمله ابن ابی الحدید قاصعه را از "قَصَع" آورده است به معنای گرداندن آب در دهان به طوری که کف کند؛ زیرا مرکبی 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 "قَصَع" به همین معنی اشاره کرده است (۱۹۸۸: ذیل ماده قَصَع)، گروهی دیگر "قَصَع" را "أزال" معنی کرده اند، یعنی هرکس با وجدان 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).

۲-۳- انواع کنایه در خطبه قاصعه

۲-۳-۱- 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، خودبر دو گونه است: کنایه‌ای که یک معنا باشد و قسمتی از کنایه که مجموعه چند معنا باشد؛ بدین سان که یک صفت به صفت‌های دیگر ضمیمه می‌گردد تا مجموعه آن صفات، ویژه‌ی یک موصوف شود و به وسیله‌ی ذکر آن صفات، آن موصوف بدست آید. مثل این که در کنایه از انسان می‌گوییم: زنده‌ی راست قامتِ پهن ناخن (الفتازانی، ۱۳۸۳: ۲۵۸).

بر این اساس بسیاری از واژگان نهج البلاغه در نهایت دقت و ظرافت گزینش شده است و با چینش بی‌نظیری در کنار هم قرار گرفته‌اند، به طوری که در بعضی از خطبه‌های نهج البلاغه، آن حضرت با برگزیدن صفت‌هایی دارای بار معنایی ویژه، به موصوفی خاص اشاره می‌فرماید؛ گاهی برخی از صفت‌ها 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:

- وَأَنْ يَجْلِبَ عَلَيْكُمْ بِخَيْلِهِ وَرَجُلِهِ: «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 الله، «ای بندگان خدا پرهیز کنید» (همان)، مواظب 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)؛ ابن میثم نیز در تفسیر خود "خَیْلٌ وَ رَجُلٌ" 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 می‌کشاند (البحرانی، ۱۹۸۱: ۲۴۹). این فراز با توجه به روشنی معنای مقصود که از موصوف اراده شده در گروه کنایات ایما قرار می‌گیرد.

- وَذَلْفَ بَجْنُودِهِ نُحُوكُمْ: «سپاهیان‌ش را آهسته آهسته به سوی شما روان داشت» (شهیدی، ۱۳۷۰: ۲۱۲). "جنود ابلیس" کنایه از اهل فساد در روی زمین است (الأسدی، ۲۰۰۶: ۴۳۵)، معنای "ذلف بجنوده" آن است که شیطان لشکریان خود را که همان تباہکاران باشند وادار می‌کند تا در میان جامعه فساد بیاکنند و برای مردم رذائل اخلاقی را بیاریند و آنان را به گمراهی بکشاند؛ از پیامدهای این عمل آن است که به هم‌دیگر حسد می‌ورزند و دشمن یکدیگر می‌شوند و با هم‌دیگر

قطع ارتباط می‌کنند و در میانشان تشتت آراء و اختلاف افکار پیش می‌آید و در نتیجه آنان را به سياه‌چال‌های ذلت و خواری وارد می‌سازد (البحرانی، ۱۹۸۱: ۲۵۳).

احتمال دیگر این است که مقصود از جمله "استفحل سلطانہ علیکم" «حکومتش بر شما استوار شد» (دستی، 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 و جنوده" گفته میشود: "سلطان الله و جنوده"، و به جای "سلطان الباطل و جنوده" گفته می‌شود: "سلطان الشیطان و جنوده" (البحرانی، ۱۹۸۱: ۲۵۴). به نظر می‌رسد در این جمله‌ی امام (ع) رمزی نهفته است چرا که در واقع "جنود ابلیس" به نوعی در پس صفات و مشخصه‌های خود پنهان هستند. پس این کنایه در گروه کنایات رمز قرار می‌گیرد.

- **وقصد برجله سبیلکم:** «با سپاهیان سواره خود بر شما هجوم آورد» (دستی، 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 تعالی برسید (البحرانی، ۱۹۸۱: ۲۵۵). چنانکه چنین مفهومی را در قرآن کریم نیز مشاهده می‌کنیم آن‌جا 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: ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (اعراف/۱۶)، علامه طباطبایی در تفسیر "المیزان" در این باره چنین می‌گوید: «نشستن بر سر راه مستقیم، کنایه است از این که مراقب آنان هستیم، هر که را در این راه ببینم آن قدر وسوسه می‌کنم تا از راه تو خارج نمایم» (۱۳۸۷: ۳۶/۸). به نظر می‌رسد از آن‌جا 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 تلاقی دارند، لذا این کنایه در گروه کنایات ایماء قرار می‌گیرد.

- **مَنَابِتِ الشَّيْحِ وَمَهَافِي الرِّيحِ:** «صحرای بی آب و علف و محل وزش بادهای» (دستی، 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 "مَنَابِتِ الشَّيْحِ" سرزمین عربی است و "شَّيْح" گیاه معروفی است که در بیابان می‌روید و به "دِرْمَنَه" معروف است (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۹۵: ۷۷) و گیاهی است تلخ که خاصیت دارویی دارد (شهیدی، ۱۳۷۰: ۵۰۱)، و "مَهَافِي الرِّيحِ" 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 درک معنای مقصود را بی واسطه به مخاطب می‌رساند در گروه کنایات ایما قرار می‌گیرد.

– ولاتكونوا كالمتكبر علی ابن اُمّه: «مانند کسی نباشید که بر برادرش تکبر کرد» (دشتی، ۱۳۶۸: ۲۷۲)، "ابن أم" کنایه از قابیل است آنجا که بر برادرش بخل ورزید (الأسدی، ۲۰۰۶: ۴۳۷). تعبیر از برادر به «پسرِ مادر»، به خاطر نشان دادن عاطفه شدید مادری است (شهیدی، ۱۳۷۰: ۵۰۰). می‌توان این کنایه را در گروه رمز قرار داد زیرا درک این نکته که قابیل بر برادرش بخل ورزید با اشارتی کوچک به ذهن متبادر می‌شود.

– فی حومة ذلّ، وحلقة صبیق، وعرصة موت، وجولة البلاء: «ذلت آور، تنگ و تاریک، مرگ‌آور و جولانگاه بلا و سختی است» (دشتی، ۱۳۶۸: ۲۷۲)، در این عبارت، "حومة، حلقة، عرصة و جولة" الفظی هستند که با کنایه به دنیا اشاره می‌کنند (همان: ۴۳۷). بیان رمزگونه هر عبارت و نیز نیاز اندک به وسائط برای درک و وضوح کلام و فهم معنای مقصود، این عبارت را در گروه کنایات رمز قرار می‌دهد.

۲-۲-۳- کنایه از صفت

در این نوع از کنایه، "مکتبی 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 بگنجانند و تنها نشانه‌هایی برای مخاطب در کلام خویش برجای 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 مهمان‌نوازی می‌گویند: "کثیر الرّماد: خاکسترش فراوان است". در این مثال از فراوانی خاکستر، به کثرت سوزاندن هیزم و از آن به کثرت خوراکی‌های پخته شده و از آن به کثرت مهمانان و از آن به مقصود یعنی مهمان‌نوازی انتقال پیدا می‌شود (همان: ۳۴۹). کما این‌که در فرازی از همین خطبه امام (ع) از شب بیداران عابد، با تعبیر کنایی «عُمار اللیل» یاد می‌کند. عمار اشاره به عمران و عمارت است (الأسدی، ۲۰۰۶: ۴۵۳)، و منظور از آن کسی است که برای بنای عمارتی برای غنودن و آسودن هیچ فرصتی را از دست نمی‌دهد و حتی شب را نیز به عمران 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

شبانۀ عابد از کار و عمران آن هم در شب که نشان از تلاش بی وقفه و شبانۀ 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 اثرش همان زندگی همراه با سعادت اخروی است.

در نهج البلاغه 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 تشبیهات 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 علی رؤوسکم: «تاج تواضع و فروتنی را بر سر نهید» (شهیدی، ۱۳۷۰: ۲۱۲)، "تذلل" در لغت به معنای تواضع، مدارا و فروتنی کردن است (ابن منظور، ۱۹۸۸: ذیل ماده ذلّ)، لذا اعتماد بر گذاشتن تاج ذلت بر سر، کنایه از گرمی 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 زمره کنایات ایما گنجاند.

– وإلقاء التعرُّز تحت أقدامکم: «تکبر و خودپسندی را زیر پایتان بگذارید» (دستی، ۱۳۶۸: ۲۷۳)، افکندن تکبر و خودپسندی به زیر پا کنایه ای است برای امر به دور انداختن تکبر و عدم توجه به آن، زیرا تکبر ردیلتی است که به شدت نهی شده است (همان). پس این که این ردیلت اخلاقی را به زیر پا اندازیم یعنی آن را ترک کنیم (الأسدی، ۲۰۰۶: ۴۳۶). به نظر می‌رسد در این مقطع به دلیل اختفای معنای مقصود و عدم نیاز به وسائط بسیار با بیان اشارت گونه‌ی آن، از جمله کنایات رمز محسوب شود.

– و خففوا أجنحتهم للمؤمنین: «و برابر مومنان فروتنی نمودند» (شهیدی، ۱۳۷۰: ۲۱۴) کنایه از نرم‌خویی دارد (الأسدی، ۲۰۰۶: ۴۴۴). امام همچنان از تکبر و زشتی این عمل سخن می‌گوید و در اثبات مدعای خویش مبنی بر ردیلت بودن آن می‌فرماید اگر تکبر خوب بود پس خدا می‌بایست 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). "خفف الجناح" کنایه از نرمی و ملایمت و اظهار دوستی و محبت است. این لفظ در لغت برای نرمخویی، تواضع و فروتنی پیشه کردن استفاده شده است (مجمع اللغة العربیة، ۲۰۰۴: ذیل ماده خفف).

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 ﴿وَإِخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (حجر/ ۸۸) "اهل 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 نرمخویی است و بدین جهت تواضع را "خفف

جنّاح " نامیده‌اند، زیرا زمانی که مرغ قصد در آغوش گرفتن جوجه‌هایش را دارد پر و بالش را می‌گشاید و بر سر جوجه‌هایش می‌گستراند و خود را تسلیم آن‌ها می‌کند. پس می‌توان "خفّض جنّاح" را حمل بر صبر و خویش‌داری 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 "خفّض جنّاح" 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 کهدرپس کلام امام(ع) نهفته است دست یافت، بنابراین این کنایه از نوع کنایات رمز محسوب می‌شود.

- **تَمَّ أَمْرَ آدَمَ (ع) وَوْلَدَهُ أَنْ يَتَنَوَّأَ أَعْطَفَهُمْ نَحْوَهُ:** «سپس آدم و فرزندش را فرمان داد که به سوی کعبه برگردند» (دستی، ۱۳۶۸: ۲۷۷). این کلام حضرت دلالت دارد بر این که بیت‌الله 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 "يَتَنَوَّأَ أَعْطَفَهُمْ نَحْوَهُ" مدّ نظر 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 «تنو 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.

- **حَتَّى يَهْزُوا مَنَاقِبَهُمْ ذَلَالًا يُهْلَلُونَ لِلَّهِ حَوْلَهُ:** «شانه‌های خود را بجنابند و گرداگرد کعبه لا إله إلا الله بر زبان جاری سازند» (دستی، ۱۳۶۸: ۲۷۷). طبق نظر این میثم کلمه "حتی" برای بیان غایت و به معنی "لام" بکار رفته و تعبیر لرزش شانه‌ها کنایه از حرکت در حال طواف است، زیرا شأن متحرک حرکت کردن و حرکت دادن است (البحرانی، ۱۹۸۱: ۲۸۱)؛ اما ابن ابی‌الحدید 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.

- **قَدْ نَبَذُوا سُرَابِيلَ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ:** "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 استهزاء و تعریضی هم مشاهده نمی‌شود، لذا می‌توان آن را در گروه کنایات رمز قرار داد.

– **جَمَ الْأَشْجَارِ، دَانِيَ التَّمَارِ، مُلْتَفَّ الْبُنَى:** "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). "دَنُو التَّمَارِ" ملزوم و مقصود اصلی امام (ع)، و در دسترس بودن میوه‌ها لازم آن است. همچنین "مُلْتَفَّ الْبُنَى" 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.

– **فَتَرَكُوهُمُ عَالَةً الْمَسَاكِينَ إِخْوَانَ دَبْرٍ وَوَبْرٍ:** «آنان را در مکان‌های نامناسب، مسکین و فقیر و همنشین شتران ساختند» (همان: ۲۸۱). "الدبر" مصدر "دَبْرٍ البعير" است یعنی پشت شتر که در اثر پالان زخم شده است (مجمع اللغة العربية، ۲۰۰۴: ذیل ماده دبر)، و "وَبْرٍ" مصدر "وَبْرٍ" به معنای پشم حیواناتی چون شتر و بز و گوسفند است (همان: ۱۰۰۸). از نظر این 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 پشت شتر است کنایه از فقر و تنگدستی و اشاره به زندگی فقیرانه‌ی آن‌هاست و این کاملاً واضح است که عرب روزگار پیشین در پست‌ترین خانه‌ها زندگی می‌کردند، زیرا بیابان نشینان 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 بناها و حصارها زندگی می‌کردند که از حمله درندگان در امان باشند اما چنان کافی نبود که آنان را از شر 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 پی در 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 زمره کنایات تلویح می‌گنجد.

– **فَتَعَصَّبُوا لِحَالِ الْحَمْدِ مِنَ الْحِفْظِ لِلْجَوَارِ وَالْوَفَاءِ بِالذَّمَامِ وَالطَّاعَةِ لِلْبَرِّ وَالْمَعْصِيَةِ لِلْكَبْرِ وَالْأَخْذِ بِالْفَضْلِ وَالْكَفِّ عَنِ الْبَغْيِ وَالْإِعْظَامِ لِلْقَتْلِ:** «پس در حمایت کردن از پناهندگان و همسایگان، وفاداری به عهد و پیمان، اطاعت کردن از نیکی‌ها، سرپیچی از تکبر 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 تکبر، 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 شده است و برگشت از این صفت به فضیلت عدل است (البحرانی، ۲۹۴: ۱۹۸۱). 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 خود مشمول 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.

– اجْتَنِبُوا... تَخَذُلُ الْأَيْدِي وَتَدْبُرُوا أَحْوَالَ الْمَاضِينَ: «از دست از یاری هم کشیدن بپرهیزید و در احوالات گذشتگان اندیشه کنید.» (دستی، ۱۳۶۸: ۲۸۱)، از "تخاذل" معنای مطلق آن یعنی یکدیگر را یاری نکردن اراده شده است و آن را به "اییدی" اضافه کرده است، از "ید" 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 دهند و یکدیگر را کمک و یاری دهند عزت و سروری می‌یابند و دشمن تاب مقاومت در برابر آن‌ها را از دست می‌دهد و برعکس، هر جامعه‌ای که با هم اختلاف داشته باشند و تفرقه و جدایی میانشان حکم‌فرما باشد به خواری و ذلت دچار شده و دشمنان بر آنان چیره خواهند شد (البحرانی، ۱۹۸۱: ۲۹۵). این کنایه نیز از نوع کنایات رمز است زیرا بیان اشارت گونه کلام، مخاطب را بدون نیاز به وسائط به درک معنای مقصود می‌رساند.

– أَلَا وَإِنَّكُمْ قَدْ نَفَضْتُمْ أَيْدِيَكُمْ مِنْ حَبْلِ الطَّاعَةِ: «آگاه باشید که شما اکنون دست از رشته اطاعت کشیدید» (دستی، ۱۳۶۸: ۲۸۳). "نفض اییدی" ترکیبی است که در دور کردن و انداختن عملی به کار می‌رود، و این عبارت بلیغ تر از آن است که گفته شود: وَتَرَكْتُمْ حَبْلَ الطَّاعَةِ. (ریسمان طاعت را رها کردید) زیرا کسی که دستش را از چیزی خالی کرده و آن را بتکاند تا از آن خلاصی یابد دستش کاملاً از آن خالی می‌شود، و این دست خالی تر از 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 است از شدت دوری کردن و روی گردانیدن (الشریفی، ۱۳۸۴: ۱۲۵). دست برداشتن از ریسمان طاعت، کنایه از بیرون رفتن از اطاعت و به شدت دور انداختن آن به سبب بسیاری از گناهان و معاصی است که انجام می‌دادند (البحرانی، ۱۹۸۱: ۳۰۱). به نظر می‌رسد که این کنایه نیز به لحاظ روشن بودن مقصود امام (ع)، در گروه کنایات رمز قرار می‌گیرد.

– وَكَبْرًا تَضَائِقَتِ الصُّدُورُ بِهِ: «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 متمادی به قتل و خونریزی گذراندند؛ و از آنجاکه در اینجا نیز برای درک معنای مقصود به واسطه‌های بسیاری نیاز نیست می‌توان آن را در زمره ایماء به شمار آورد.

– لَا تُعْمَزْ لَهُمْ قِنَاةٌ وَلَا تُفْرَعَ لَهُمْ صَفَاةٌ: «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 یافتند 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 درحقیقت 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 الْبُطُونِ بِالْمُتَوَفِّينِ الصِّيَامِ: «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 قهرا از روحیه تکبرش کم شود (منتظری، ۱۳۶۸: ۱۵۸). این کنایه به علت وضوح وسائط در گروه ایماء قرار می‌گیرد.

– فِالْأَحْوَالِ مُضْطَرِبَةٌ وَالْأَيْدِي الْمَخْتَلِفَةُ: «حالات آنان گوناگون و قدرت آنان پراکنده است» (دشتی، ۱۳۶۸: ۲۸۳). بیان رمزگونه کلام، کنایه از عدم اتفاق، الفت و اجتماعشان در مصالح و خوبی هاست (الأسدی، ۲۰۰۶: ۴۴۷).

– عُمَارُ اللَّيْلِ وَمَنَارُ النَّهَارِ: «شب زنده داران و روشنی بخشان روزند» (دشتی، ۱۳۶۸: ۲۸۷). "عمار اللیل" 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، ۲۰۰۷: ۱۴۰)، 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 نهج البلاغه شاهدیم که امیر مؤمنان، صفات یا خصوصیات 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:

- **والتقت الملة بهم في عوائد بركاتها:** «تمام برکات آیین حق آنان را دربرگرفت» (دستی، ۱۳۶۸: ۲۸۳). وقتی گفته می‌شود «التقت 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 (البحرانی، ۱۹۸۱: ۳۰۱). وجود هماهنگی بین لفظ و مقصود گوینده، این کنایه را در زمره‌ی کنایات رمز قرار می‌دهد.

- **وفي خُصرة عَيْشها فَكْهينَ:** «در خرمی زندگی شادمان شدند» (دستی، ۱۳۶۸: ۲۸۳)، حرف "في" متعلق به محذوف بوده تقدیرش چنین است که به سبب شوخی و مزاح شاد شدند مزاحی که از طراوت زندگی بر می‌خیزد؛ به عبارت دیگر سرسبزی، نعمت و طراوت زندگی سببی است برای صدور شوخی و مزاح (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۹۵: ۸۰).

"فکھین" نیز اشاره‌ای است به ناعمین، یعنی کسانی که غرق در نعمت شدند، اصمعی گفته فاکهین یعنی شوخی و مزاح و مفاکّهه مزاح کردن با یکدیگر است (الشریفی، ۱۳۸۴: ۱۲۳). ابن میثم 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 ﴿وَنِعْمَةً كَانُوا فِيهَا فَكَاهِين﴾ (دخان/ ۲۷) به همین معنا می‌رسیم. از جمله نظراتی که بعضی از مفسران در تفسیر این آیه بیان کرده‌اند این است که فاکهین می‌تواند اشاره به گفت‌وگوهای فکاهی و سرور انگیز باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۷۷). علامه طبرسی نیز در تفسیر مجمع البیان، معنای شادی، شوخی و ملاحبه 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 سرسبزی 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، سرسبزی و طراوتی است که در سایه دین به آن رسیده‌اند. این حقیقت با حالتی رمزگونه ما را به معنای مقصود رسانده است.

– **وَإِي لَمِنَ الْقَوْمِ لَا تَأْخُذُهُمْ فِي اللَّهِ لَوْمَةٌ لَائِمٌ:** «همانا من از کسانی هستم که در راه خدا از هیچ سرزنشی نمی ترسند» (دستی، 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 (البحرانی، 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 برنداشته‌است.

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 زمره کنایات تعریض قرار می‌گیرد.

با عنایت به بررسی های به عمل آمده و براساس یافته های پژوهشگران، جملات کنایی موجود در خطبه قاصعه ۲۵ جمله است که پربسامدترین آن ها کنایه از صفت است، و از جهت وضوح و روشنی و تعداد واسطه ها نیز رمز بیشترین سهم یعنی ۵۲٪ گونه های کنایه را نصیب خود کرده است که در نمودارهای زیر ارائه شده است.

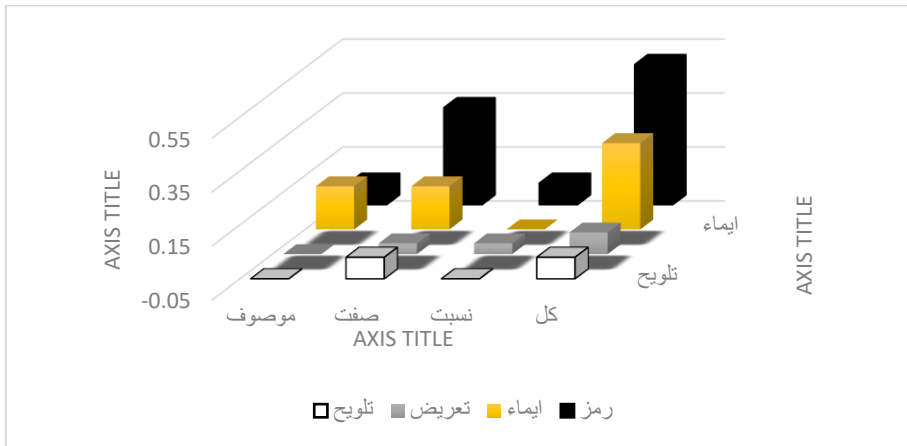
نوع کنایه	تعداد جمله	تعریض	رمز	تلویح	ایماء
کنایه از صفت	۱۶	۱	۹	۲	۴
کنایه از موصوف	۶	۲			۴
کنایه از نسبت	۳	۱	۲		

جدول ۱: انواع کنایه در خطبه قاصعه



نمودار ۱: درصد انواع کنایه در خطبه قاصعه

از ۲۵ جمله کنایه‌ای در خطبه قاصعه، ۶۴٪ درصد کنایه از صفت، ۲۴٪ کنایه از موصوف و ۱۲٪ را کنایه از نسبت به خود اختصاص داده است.



نمودار ۲: فراوانی وسائط در کنایه های موجود

چنانکه ملاحظه می شود طبق نمودار شماره ۲ خطبه قاصعه از ۳۲٪ ایماء، ۵۲٪ رمز، ۸٪ تعریض و ۸٪ تلفیح برخوردار است.

۴- نتایج بحث

مقاله حاضر با بررسی تحلیلی در خصوص کاربست اسلوب کنایه در خطبه‌ی قاصعه به نتایج زیر دست یافت: شیوه غیر مستقیم کنایه در خطبه قاصعه 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 قاصعه، 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: **عَمَّارُ اللَّيْلِ**، **مَنَارُ النَّهَارِ**. 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. هم چنین در خطبه قاصعه 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 قاصعه، مفاهیم، ساختار، اسلوب و شیوه 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 مناسبتی 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 تهذیب نفس است، این اسلوب بیان هنری از بسامد 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، ۳۶ (۳۳)، ۳۲۱-۳۳۴.

ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن محمد. (۱۹۹۵م). شرح نهج البلاغه. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

ابن فارس، أبو الحسن. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. (ضبط و تحقیق: عبد السلام محمد هارون). قم: نشر

مکتب أعلام الإسلامی.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۹۸۸م). لسان العرب. بیروت: دار إحياء تراث العربی.

الأسدی، عادل حسن. (۲۰۰۶م). من بلاغة الإمام علی (ع) فی نهج البلاغة (ط ۱). قم: نشر المحبین.

- 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، سعدالدین. (۱۳۸۳ش). مختصر المعانی (چاپ هشتم). تهران: نشر دار الفکر.
- تفتازانی، سعدالدین. (۱۳۸۷ش). المطول فی شرح تلخیص المفتاح (چاپ اول). بیروت: دار الکوخ للطباعة والنشر.
- 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). أساسی البیان 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 سرور.
- سجادی، ابو الفضل، و فراهانی، سمیر. (۱۳۹۱ش). «معناشناسی کنایه در جزء سی‌ام قرآن». انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی، ۲۳، ۹۷-۷۳.
- شریف العسکری، محمد صالح. (۱۳۸۹ش). ترویج الأرواح فی تهذیب الصحاح (معجم مذهب الصحاح) (ط ۱). تهران: نشر میراث مکتوب.
- الشریفی، عبد الهادی. (۱۳۸۴ش). تهذیب شرح نهج البلاغه (چاپ اول). قم: دار الحدیث.
- شهیدی، سید جعفر. (۱۳۷۰ش). ترجمه نهج البلاغه (چاپ سوم). تهران: نشر انقلاب.
- صادقی، محمد. (۱۳۸۷ش). «بررسی کنایه و انواع آن در نَفَثَةُ المصدور». فرهنگ و ادب، پاییز و زمستان، ۱۱۶-۱۳۲.
- 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 البیان (چاپ اول). تهران: نشر فراهانی.
- عبد الرزاق، حسن اسماعیل. (۱۹۸۵م). لآلی التبیان (فی المعانی والبديع والبیان) (چاپ اول). قاهره: مکتبه الکلیات الأزهریة.
- عتیق، عبد العزیز. (۱۹۸۵م). فی البلاغه العربیة (چاپ اول). بیروت: دار النهضة العربیة.
- عرفان، حسن. (۱۳۸۹ش). کرانه‌ها (چاپ پنجم). قم: دفتر نشر هجرت.
- القزوینی، جلال الدین محمد بن عبد الرحمن. (۲۰۰۰م). الإيضاح فی علوم البلاغه. بیروت: دار الفکر العربی.
- کزازی، جلال الدین. (۱۳۷۳ش). زیباشناسی سخن پارسی (چاپ اول). تهران: نشر مرکز.
- مجمع اللغة العربیة. (۲۰۰۴م). المعجم الوسیط (ط ۴). مصر: مکتبه الشرق الدولیة.
- 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، ۷، ۱۱۰-۹۳.

- مطلوب، أحمد. (۲۰۰۷م). *معجم المصطلحات البلاغیة و تطورها (ط ۲)*. 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 الکتب الإسلامیه.
- منتظری، حسینعلی. (۱۳۶۸ش). *شرح خطبه قاصعه (چاپ اول)*. تهران: نشر اطلاعات.
- الهاشمی، أحمد. (۱۳۷۶ش). *جواهر البلاغه (چاپ هفتم)*. قم: مرکز نشر المتابع للمکتب الإعلام الإسلامی.

کارکرد معنایی واژه «ید» و مشتقات آن در قرآن کریم

(مطالعه موردی تفسیر المیزان)

مهرداد آقایی^۱ (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)

DOI: [10.34785/j022.2022.019](https://doi.org/10.34785/j022.2022.019)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۱۷

تاریخ الوصول: ۲۰۲۰/۰۵/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۲۹

صفحات: ۲۴۴-۲۲۹

تاریخ القبول: ۲۰۲۱/۰۶/۱۹

چکیده

معناشناسی یکی از رهیافت‌های نوین در حوزه زبان‌شناسی است که به مطالعه و تفسیر و نیز ترکیب کلمه‌ها در عبارات و جمله‌های خاص می‌پردازد. درواقع معناشناسی کلیدی برای گشایش درهای متن کلام است. این دانش در اواسط قرن نوزدهم پا به عرصه گذاشت. ماکس مولر و میشل بریل از جمله افرادی بودند که در وضع این دانش مشارکت چشم‌گیری داشتند. یکی از وجوه برجسته قرآن کریم، بلاغت آن است؛ یعنی سخنی زیبا و رسا که سخن خدا نمونه بی‌مثال است. بیان دل‌نشین آیه‌ها تعبیرهای زیبا و لطیف و به‌کارگیری 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 به‌کار رفته است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، واژه ید، معناشناسی، مجاز، معنای حقیقی، تفسیر المیزان.

^۱ نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: almehr55@yahoo.com

الوظيفة الدلالية لكلمة «اليد» ومشتقاتها في القرآن الكريم (تفسير الميزان نموذجاً)

الملخص

علم الدلالات هو أحد الأساليب الجديدة في مجال اللغويات التي تتعامل 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 القرن التاسع عشر. كان ماكس مولر وميشيل برايل من بين أولئك الذين ساهموا بشكل كبير في تطوير هذه المعرفة. إن أحد الجوانب البارزة في القرآن الكريم هو بلاغته، أي كلمة 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 عجب القرآن ومعجزته. تحلل 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 معاني مختلفة مثل: الشعور والبركة، القوة والملكية، الحياة والملكية، جزء الجسم.

الكلمات الدلالية: القرآن الكريم، اليد، علم الدلالة، المجاز، المعنى الحقيقي، تفسير الميزان.

۱- مقدمه

زمانی که ساکنان سرزمین جزیره العرب به فصاحت و بلاغت خود می‌بالیدند و خود را در عرصه سخنوری برترین اقوام به شمار می‌آوردند، خداوند متعال کلامی را بر بنده 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 به روشنی پرده از جمال خالق همه زیبایی‌ها برمی‌دارد. 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.

۱-۱- 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؟

۱-۲- 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 «رحمة» 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 پاکتچی 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 دوفصلنامه قرآن پژوهی حسنا اشاره کرد و نیز مقاله «دلالات الید فی المعتقدات الدینیة و المنحوتات السامیة» نوشته ایاد رستم المصری و میرنا حسین مصطفی در مجله الفنون اردن و مقاله «حرکة الید فی القرآن الکریم و دلالتها البلاغیة» نوشته السید محمد سالم و کمال عبد العزیز ابراهیم در مجله جسور المعرفة الجزائر و مقاله «دراسة کنایات الید فی القرآن الکریم و الأدب العربی» نوشته محمد اسمعیل زاده در مجله آفاق الحضارة الاسلامیة.

۲- چارچوب نظری

۲-۱- معناشناسی

معناشناسی یکی از بخش‌های دانش زبان‌شناسی است که در سال‌های اخیر مورد توجه خاص زبان‌شناسان قرار گرفته است. اصطلاح معناشناسی در زبان انگلیسی به «semantics» و در زبان عربی به «علم الدلالة» یا «علم المعنی» مشهور است. در تعریف این علم نظریه‌های مختلفی وجود دارد که دارای افتراقات و اشتراکاتی است؛ از جمله می‌توان به نظریه لاینز اشاره کرد که می‌گوید: «علم معناشناسی مطالعه علمی معنا است» (لاینز، ۱۹۲۳: ۱۰) و یا 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. به‌طور کلی بررسی ارتباط میان واژه و معنا را معناشناسی می‌گویند.

دیرزمانی است که بشر از زبان به‌عنوان ابزاری برای ایجاد ارتباط و تفهیم و تفاهم با یکدیگر استفاده می‌کند. «اگرچه بسیار از رفتارهای انسان را می‌توان معنی‌دار دانست، اما دامنه نوع و پیچیدگی معانی‌ای که از طریق زبان بیان می‌شوند، با هیچ شکل دیگری از رفتار ارتباطی انسان یا غیر انسان قابل مقایسه نیست» (لاینز، ۱۳۹۲: ۲۱). گاهی از الفاظی استفاده می‌شود که این الفاظ در نهان خود دانسته‌هایی دارد و باید کشف شوند. به‌عبارت‌دیگر وقتی ما یک واژه‌ای را که در متن آمده به کار می‌بریم گاهی منظورمان مصداق خارجی و موجود عینی تحقق‌یافته در خارج است، اما گاهی منظورمان از کاربرد آن واژه مصداق 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 تنهایی و به صورت مجرد نمی تواند مورد نظر 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 این گونه واژگان به صورت مجرد بود» (هادی، ۱۳۹۱: ۴).

علم معناشناسی علم جدیدی است که به مطالعه علمی این معنی می پردازد. به عبارت دیگر «معناشناسی کار کشف سازوکارهای معنا را با مطالعه علمی به عهده دارد؛ معنایی که در پس لایه های متن ذخیره شده است. هر چه متن پیچیده تر، ادبی تر، چندلایه تر، در صد انتقالی معنایی بیشتر و حجم زبانی کمتر باشد، کار معناشناسی نیز به همان میزان سخت تر و پرهیجان تر و به تبع آن نیاز به قواعد نظم و قانون های منسجم بیشتر می شود» (هادی، ۱۳۹۱: ۲).

۱-۱-۲- تاریخچه معناشناسی

مطالعه و بررسی ها نشان می دهد «نخستین مطالب دانش معناشناسی از اواسط قرن نوزدهم پا به عرصه وجود گذاشت و مهم ترین 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 زبان شناسی همچون آدولف نورین و کریستوفر نوروپ و گوستاف استرن استیفن اولمان پژوهش های 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 زبان شناسان نظریه های مختلفی را در مورد نشانه زبانی و دلالت ارائه داده اند 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 می توان 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 «حالتی است که در آن علم به یک چیزی علم به چیز دیگری را در پی داشته باشد» (خوانساری، ۱۳۶۳: ۶۱).

همچنین سجودی در کتاب نشانه شناسی 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) می داند و رابطه بین این دو را که به نشانه هستی و انسجام می بخشد، دلالت می نامد.» (سجودی، ۱۳۸۸: ۵۰).

به‌عنوان 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 ارضا نشده است؛ و همیشه انرژی فاعلی خود را داراست، مدلول لازم است تا در حکم مفعول این انرژی فاعلی را در کنش دلالت تخلیه کند و به آرامش برساند. (ر.ک: سجودی، ۱۳۸۸: ۵۳).

بنابراین از تعاریف بالا دانسته می‌شود که هر دال مدلولی دارد و باید به‌گونه‌ای 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 درجایی است که میان دال و مدلول یک رابطه ذاتی وجود داشته باشد؛ مانند اثر و مؤثر. مثلاً اگر انسان بداند روشنایی صبح اثر طلوع خورشید است؛ و آنگاه پرتو نور را بر روی دیوار مشاهده کند، یقیناً به طلوع خورشید منتقل خواهد شد. پس روشنایی 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. به‌عنوان 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 درجایی 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). به‌طور 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:

۱-۲-۲- دلالت لفظی و غیرلفظی

دلالت لفظی: دلالت لفظی عبارت است از آنکه به‌گونه‌ای باشد که اگر انسان بداند متکلم آن لفظ را بیان کرده است به معنای مراد شده از آن لفظ پی برد» (همان، ۶۳). دلالت لفظ 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 «دلالات مطابقتی» 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، مطابقتی لفظی که به‌عنوان 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 دوات بر قلم. اگر کسی از شما بخواهد دواتی برای او بیاورد و قلم را ذکر نکند و شما نیز فقط دوات را برای او بیاورید در این صورت شما را مواخذه کرده و خواهد گفت: درخواست دوات برای دلالت قلم کفایت می‌کند. این نوع دلالت را دلالت التزامی می‌نامند. (ر.ک: همان، ۶۳ و ۶۴)

دلالت غیرلفظی: «و این درجایی 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 به‌سوی محل و یا شهری نصب‌شده 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 وضع‌کننده 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 (محاوره) برای آن وضع‌شده است. (ادریسی، ۱۳۷۹: ۲۷)

در تکمیل این تعاریف می‌توان گفت؛ حقیقت همان لفظی است که در معنای اصلی خود یا به عبارتی در معنای وضع‌شده خود در زبان هنجار بکار رفته است.

۳-۲-۲- مجاز (دلالت ثانویه)

مجاز نیز به کار بردن لفظ در غیر معنای حقیقی و وضع‌شده 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 سبب 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 ماکان: 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 محلّیت: 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) بدلیت 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)

۲-۴- 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 شبهات 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 نواندیشان 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 مشبه‌به 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 گونه‌پرورده‌تر و هنری‌تر تشبیه است، تشبیه آنگاه که می‌پرورد و پندارینه‌تر می‌شود به استعاره دیگرگون می‌گردد» (کزازی، ۱۳۹۱: ۹۷). در تعریف استعاره گفته‌اند: کاربرد لفظ در معنای غیرحقیقی آن همراه باعلاقه 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 مشبه‌به در تشبیه)، مستعار له (مشبه)، مستعار (لفظی که عاریه گرفته شده) و نیز جامع (وجه شبه) (دشتیان نژاد، ۱۳۹۷: ۱۷ و ۱۸).

۲-۵- 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 ملزوم یکدیگر باشند. پس گوینده آن، جمله را چنان ترکیب کند و به کاربرد که ذهن شنونده 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 ملزوم از معنای لفظی به معنای باطنی و ادبی راه یافت» (نجف‌آبادی، ۱۳۸۹: ۱۵۶).

یکی از وجوه برجسته قرآن کریم بلاغت 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 قابل‌تحسین است. بیان دل‌نشین آیه‌ها، تعبیرهای زیبا و لطیف و به‌کارگیری 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 ژرفا و اشراق بر ابعاد آن محروم می‌ماند. (عضیمه، ۱۳۸۱: ۱۸).

از این تعاریف می‌توان فهمید که گاهی این واژگان از معنای 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 به‌تنهایی کفایت نمی‌کند و زیبایی‌های ادبی و بلاغی به‌طور کامل ایفای مسئولیت نمی‌کنند و به هدف خواسته‌شده نهای 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 کفایت 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 معنای مختلف واژه ید و مشتقاتش را با تکیه بر تفاسیر و روایات و با به‌کارگیری 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 یدی» همان معنای «هوفی ملکی و حوزتی» را می‌دهد. یا وقتی گفته می‌شود «یده علیه» یعنی بر او قدرت و سلطنت دارد؛ و از این قبیل (ر.ک: معجم الوسیط: ۱۰۶۳) واژه ید در قرآن ۱۱۵ مرتبه آورده شده است.

۳- کارکردهای ید در قرآن

۳-۱- از سرانگشتان دست تا مرفق

خداوند متعال در آیه ۶ سوره المائده می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ 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 مچ

خداوند متعال در آیه ۴۳ سوره النساء درباره تیمم می‌فرماید ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ مقصود از ایدیکم مچ دست تا سرانگشتان است، بنابراین در تیمم پس از زدن دست به خاک و کشیدن آن به صورت و دستان از سرانگشتان تا مچ مسح می‌شود. 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 تیمم تا مچ است.

۳-۳- معنای اعمال

قرآن کریم در آیه ۱۸۲ سوره آل عمران می‌فرماید: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ﴾. مقصود از «ماقدمت 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: ۱۸/۲۷۴).

همچنین در آیه ۲۲ سوره حج خداوند می‌فرماید ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ يَدَاكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ این به سبب گناهی است که مرتکب شده‌ای و گرنه خدا نسبت به بندگانش ستمکار نیست. در این آیه نیز بما قدمت ایدیکم به معنای گناهی است که مرتکب شده‌اند و ید مجاز مفرد مرسل به علاقه سببیت است چرا که دست سبب انجام گرفتن عملی است.

۳-۴- معنای پیش رو و حضور

خداوند متعال در آیه ۴۲ سوره فصلت می‌فرماید: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ به قرینه «من خلفه» می‌توان گفت «بین یدیه» نیز به معنای پیش رو و تورات و انجیل موجود در آن زمان است. همچنین در آیه ۳ سوره آل عمران می‌فرماید: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ

بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴿﴾ 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 الآن موجود است، در دسترس مردم بوده است، تعبیر به مصدقا لما بین یدیه شده است.

۵-۳- معنای اختصاص

خداوند متعال در آیه ۷۱ سوره یس می‌فرماید: ﴿أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾ 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 ربوبیت خداوند را خاطر نشان می‌سازد.

همچنین خداوند متعال در آیه ۴۵ سوره ص می‌فرماید: ﴿وَأَذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي 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 بوده که برای آن شرافتی اثبات نموده بفرماید: هر چیز 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 آورده و فرمود «یدی - دودستم» با اینکه می‌توانست مفرد بیاورد برای این است که به کنایه بفهماند در خلقت او اهتمام تام 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، نظیر جمله مما عملت ایدینا است» (طباطبایی، ۱۹۹۷: ۳۴۳/۱۷).

۶-۳- معنای قدرت

خداوند متعال در آیه ۱۷ سوره ص می‌فرماید ﴿اصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ در این آیه کلمه «اید» مجاز از نیرو و قدرت است و ذالاید یعنی کسی که نیرومند است. طباطبایی نیز می‌گوید: کلمه اید به معنی نیرومند است و حضرت داوود (ع) در تسبیح خدای متعال مردی نیرومند بود و خدا را تسبیح می‌کرد و کوه‌ها و مرغان هم با او هم‌صدا 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.

خداوند متعال در آیه ۱۰ سوره فتح می‌فرماید: ﴿إِنَّ الدِّينَ يُبَايِعُكَ إِمَّا 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.

۷-۳- معنای مالکیت و اختیار

خداوند متعال در آیه ۷۰ سوره انفال فرموده است: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَىٰ إِنَّ يَعْلَمَ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَعْفُو عَنْكُمْ 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 یس می‌فرماید: ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ 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 حدید ﴿لَيْلًا يَعْلَمُ أَهْلَ الْكِتَابِ أَلَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّنْ فَضْلِ اللَّهِ وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ منظور از أن الفضل بيد الله به معنای این است که همه فضل به دست خداست و دست مجاز از سلطه و اختیار و مالکیت خدا است.

۸-۳- استعاره از ولایت

خداوند متعال در آیه ۲۳۷ سوره بقره می‌فرماید ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَرِيضَةٌ مِّمَّا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنْسُوا 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 باید بدهید مگر آنکه گره زناشویی به دست او است گذشت کند و گذشت کردن شما به پرهیزگاری نزدیک‌تر است. بزرگواری 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.

۹-۳- معنای تنگدستی و کمال قدرت

خداوند متعال در آیه ۶۴ سوره مائده می‌فرماید: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَعُلُوًّا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ 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 می‌افزایند و ما بین یهود و نصارا عداوت و بغضی 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: ۳۶/۶).

جدول آیات و سوره‌های مربوط به معانی ید و مشتقات آن

آیات ۷۹ بقره / ۲۴۹ بقره / ۴۳ نساء / ۳۳ مائده / ۳۸ مائده / ۲۸ مائده. ۷ انعام / ۱۰۸ اعراف / ۱۲۴ اعراف / ۱۹۵ اعراف / ۷۰ هود / ۳۱ یوسف / ۵۰ یوسف / ۹ ابراهیم / ۲۲ طه / ۷۱ طه / ۴۰ نور / ۲۷ فرقان / ۲۴ نور / ۳۳ شعرا / ۴۹ شعرا / ۱۲ نمل / ۳۲ قصص / ۳۵ یس / ۶۵ یس / ۴۴ ص / ۲ ممتحنه	معنای دست و انگشتان
۶۶ بقره / ۹۷ بقره / ۲۵۵ بقره / ۵۰ آل عمران / ۴۶ مائده / ۴۸ مائده / 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 پیش رو و حضور
۲۳۷ بقره	معنای ولایت
۷۳ آل عمران / ۲۶ انفال / ۶۲ انفال / ۷۱ یس / ۱۷ ص / ۴۵ ص / ۷۵ ص / ۲۲ مجادله / ۱۰ فتح	معنای قدرت و نیرو
۷۰ انفال / ۸۳ یس / ۱۵ عبس / ۱ ملک / ۲۹ حدید	معنای سلطه و مالکیت
۱۸۲ آل عمران / ۵۱ انفال / ۱۰ حج / ۵۷ کهف / ۴۷ قصص / ۳۶ رم	اعمال
۷۱ یس / ۷۵ ص	اختصاص
۶۴ مائده / ۴۰ توبه / ۶۷ توبه / ۲۹ اسراء	جود و بخل

۴ - نتیجه‌گیری

بررسی‌های انجام شده در این پژوهش نشان می‌دهد که واژه ید و مشتقات آن هرچند بیشتر به معنای دست به‌عنوان یکی از اعضای بدن اراده می‌شود، اما نمی‌توان به‌طور قطع 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*، ۱۱(۲-۱)، 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*، ۶، ۶۱-۸۰.

أنیس، ابراهیم و دیگران. (۲۰۱۱). *المعجم الوسيط (الطبعة الخامسة)*. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية. پاکتچی، احمد. (۱۳۹۳). «معناشناسی حسن و قبح در قرآن و احادیث». *مجله روش شناسی مطالعات دینی*، ۲(۱)، ۲۲-۱۰.

حسینی، زینب السادات، حسین زاده، اکرم، و حسین زاده، پریسا. (۱۳۹۵). «روش شناسی کتاب معناشناسی واژگان قرآنی عظیمه صالح». *نخستین همایش ملی واژه پژوهی در علوم اسلامی دانشگاه یاسوج*. خوانین زاده، محمدعلی. (۱۳۹۴). «معناشناسی تاریخی واژه رب». *مجله پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن دانشگاه اصفهان*، ۴(۲)، ۷۷-۱۲۰.

دشتیان نژاد، سکینه. (۱۳۹۷). «قرآن، رخ‌نمایی علم بیان». *فصلنامه اورمزد*، ۴۵، ۴-۲۴. سجادی، سید ابوالفضل، و ماستری فراهانی، سمیه. (۱۳۹۴). «رویکردی زبان‌شناختی پیرامون چندمعنایی واژه «رحمة» در قرآن کریم». *پژوهش‌های ادبی - قرآنی*، ۳(۲)، ۲۷-۴۶.

سجادی، سید ابوالفضل، و محبی، سحر. (۱۳۹۱). «معناشناسی تاریخی و توصیفی واژه «سبیل» در قرآن کریم». *دوفصلنامه قرآن پژوهی حسنا*، ۴(۱۵)، ۸۳-۱۰۲. سجودی، فروزان. (۱۳۸۸). *نشانه‌شناسی: نظریه و عمل*. تهران: نشر علم.

سیدی، سید حسین، خلف، حسن، احدی، سیف‌الله، و سنچولی جدید، اردشیر. (۱۳۹۳). تحلیل معناشناختی برخی از واژگان قرآن در فرآیند ترجمه. *فصلنامه مطالعات ادبی قرآن*، ۱(۲)، ۸۳-۱۰۵.

سیوطی، جلال‌الدین. (۲۰۰۷). *الاتقان فی علوم القرآن*. بیروت: دارالکتب العربی.

شمیسا، سیروس. (۱۳۸۳). *بیان و معانی*. تهران: انتشارات فردوس.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۹۹۷). *تفسیر المیزان*. بیروت: موسسه علمی مطبوعات.

عظیمه، صالح. (۱۳۸۱). *معناشناسی واژگان قرآنی*. (مترجمان: سیدحسین سیدی، حمیدرضا نگهبان). آستان قدس رضوی: به نشر.

کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۹۱). *زیباشناسی سخن پارسی (بیان ۱)*. تهران: نشر مرکز کتاب ماد.

لایزن، جان. (۱۳۹۲). *درآمدی بر معناشناسی زبان*. (ترجمه کوروش صفوی). تهران: نشر علمی.

مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۴). *منطق*. (ترجمه علی شیروانی). تهران: دارالعلم.
هادی، اصغر. (۱۳۹۱). «روش نوین در معناشناسی مفاهیم و واژه‌های قرآن». *فصلنامه پژوهش‌های قرآنی*، ۱۸ (۴)، ۱۰۲-۸۶.

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 Elbuaishi

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, using 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 leading 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.