

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دو فصلنامه مطالعات ادب اسلامی

دوره ۲، شماره ۲، پیاپی ۴، بهار و تابستان ۱۴۰۲

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. متن پژوهی با رویکرد اسلامی؛
۲. پژوهش در حوزه نقد و نظریه ادب اسلامی؛
۳. پژوهش در موضوعات مختلف ادبیات تطبیقی اسلامی؛
۴. پژوهش در زمینه بازتاب جهان بینی اسلامی در متون ادبی؛
۵. قرآن و حدیث پژوهی با رویکرد ادبی-بلاغی؛
۶. ترجمه پژوهی متون دینی.

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

سردبیر: مرتضی قائمی (استاد دانشگاه بوعلی سینا، همدان)

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

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

۲. شرافت کریمی (دانشیار دانشگاه کردستان، سنندج)

۳. عبدالله رسول نژاد (دانشیار دانشگاه کردستان، سنندج)

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

ناشر: انتشارات دانشگاه کردستان

هیئت تحریریه نشریه بر اساس ترتیب الفبایی

داخلی:	بین المللی:
تورج زینی وند (استاد دانشگاه رازی کرمانشاه)	امیر رفیق عولا محمود المصیفي (استاذ بجامعة سوران، إقليم كردستان العراق)
جهانگیر امیری (استاد دانشگاه رازی کرمانشاه)	دلدار غفور حمد امین (استاذ بجامعة صلاح الدين، إقليم كردستان العراق)
حسن سرباز (دانشیار دانشگاه کردستان)	سعاد بسناسي (استاذة بجامعة وهران 1 أحمد بن بلة، الجزائر)
شرافت کریمی (دانشیار دانشگاه کردستان)	السید محمد سالم العوضي (استاذ بجامعة مینسوتا، آمریکا)
علی نظری (استاد دانشگاه لرستان، خرم آباد)	عاصم شحادة صالح علي (استاذ بالجامعة الإسلامية العالمية، كوالالمبور، ماليزيا)
کبری روشنفکر (استاد دانشگاه تربیت مدرس)	مصطفى محمد رزق السواحلي (استاذ بجامعة سلطان شريف علي، بروناي دار السلام)
محسن پیشوایی علوی (دانشیار دانشگاه کردستان)	
مرتضی قائمی (استاد دانشگاه بوعلی سینا همدان)	
مصطفی کمالجو (دانشیار دانشگاه مازندران)	
هادی رضوان (دانشیار دانشگاه کردستان)	

ویراستار علمی: شرافت کریمی	تلفن تماس: ۰۸۷۳۳۶۶۴۶۰۰ (داخلی ۲۲۱۲)
ویراستار فنی: جمیل جعفری	واتسآپ و تلگرام: ۹۱۸۸۷۷۴۵۲۱ (+۹۸)
ویراستار انگلیسی: جمیل جعفری	رایانامه: jlir@uok.ac.ir
صفحه آرا: جمیل جعفری	وبگاه: https://jlir.uok.ac.ir

نشانی نشریه:

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 منحصرًا از طریق وبگاه اختصاصی مجله به نشانی: <https://jilr.uok.ac.ir> ارسال شود.

راهنمای نویسندگان

۱. نوع و اندازه خط در مقالات فارسی، Nazanin B با اندازه ۱۲ و در مقالات عربی، Traditional Arabic با اندازه ۱۴ است.
۲. فاصله بین سطرها یک سانتی‌متر است.
۳. نوع کاغذ A4 انتخاب می‌شود و اندازه حاشیه‌های بالا و پایین ۴.۵ و حاشیه‌های راست و چپ، ۴ سانتی‌متر است.
۴. هر عنوان فرعی، از متن ماقبل یک سانتی‌متر فاصله خواهد داشت؛ یعنی، پس از هر پاراگراف، یک اینتر اضافه زده شده، سپس عنوان فرعی آورده می‌شود.
۵. رعایت قواعد 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، هیچ گاه 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). اثر 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 في تفسير القرآن الكريم. *دراسات الأدب الإسلامي*، (۲) ۱، ۳۸-۲۰.

۳-۱. سه مؤلف:

حمیدی، علی، احمدی، حسن، و باقری، سعید. (۲۰۲۰). أثر علم الدلالة في تفسير القرآن الكريم. *دراسات الأدب الإسلامي*، (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 في تفسير القرآن الكريم. *دراسات الأدب الإسلامي*، (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 مينه* (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 "چکیده" و واژه "کلیدواژه‌ها"
Traditional Arabic 12	نص الملخص والكلمات المفتاحية	B Nazanin 10	متن چکیده 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 چکیده 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، آیات الشعر)	Traditional Arabic 13 Bold	عبارات عربی در مقاله
Traditional Arabic 14 Bold	عناوين المستوى الأول أو ما دونه	B Nazanin 12 Bold	تیترهای 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

- عوامل انسجام دستوری در سوره مبارکه نبأ و ترجمه فارسی آن (بررسی موردی: ترجمه حسین استاد ولی) ۱
صلاح الدین عبدی* (دانشیار گروه زبان و ادبیات عرب، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران)
فاطمه زاهد (کارشناس ارشد گروه زبان و ادبیات عرب، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران)
- النص القرآنی فی فکر توشیهیکو ایژوتسو دراسة وصفية تحليلية تطبيقية لحقول كلمة (ريب) الدلالية..... ۲۵
دانا طالب پور* (الحامل لشهادة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها من جامعة طهران، طهران، ایران)
علي باقر طاهري نیا (أستاذ بقسم اللغة العربية وآدابها، جامعة طهران، طهران، ایران)
- التواصل في الخطاب القرآني قصة "مريم العذراء (ع)" أنموذجاً..... ۵۳
سودابه مظفري* (أستاذة مشاركة بفرع اللّغة العربيّة وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة الخوارزمي، طهران)
كاوه رحيمي (طالب الدكتوراه في فرع اللّغة العربيّة وآدابها، جامعة الخوارزمي، طهران، ایران)
- تحليل بينامتنی دینی در رمان «عمالقه الشمال» نجيب كيلاني..... ۷۳
حسن سرباز* (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده زبان و ادبیات، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران)
محمود احمدپور (کارشناس ارشد زبان و ادبیات عربی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران)
قادر قادری (استادیار زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان های خارجی، دانشگاه پیام نور، تهران)
- عوامل اختلاف صیغ الجمع (جمعی السلامة والتکسیر) فی المفردات القرآنیة..... ۹۹
علي أكبر فرائي* (الأستاذ المساعد بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة طهران، ایران)
محمد حسن فؤادیان (الأستاذ المشارك بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة طهران)
- بازخوانی آیات داستان‌های حضرت «مریم» و حضرت «نوح» با تأکید بر رویکرد تکمیل به جای تکرار..... ۱۱۷
علی سلیمی* (استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران)
نبی الله پاک منش (دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران)
- واکاوی فرآیند تولید معنا در سوره «المُلک» (با تأکید بر رویکرد ساختارگرایی)..... ۱۳۷
خدیدجه مسرور* (کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات و ارشاد، دانشگاه امام صادق)
سعداله همایونی (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران)
- واکاوی ترجمه قرآن پیرانی و همکاران بر مبنای الگوی زبان‌شناختی لیچ ۱۵۹
قادر قادری* (استادیار زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان های خارجی، دانشگاه پیام نور، تهران)
عبدالأحد غیبی (استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران)
محمد جهانگیری اصل (دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی، دبیر آموزش و پرورش، اشنویه، ایران)
مهین حاجی زاده (استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران)
حسن اسماعیل زاده (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران)

دل آرام نقشبندی (دانش آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی، دبیر آموزش و پرورش)

- بلاغت موسیقایی قرآن کریم و تأثیر آن در آفرینش‌های ادبی (مطالعه موردی: اشعار عربی سعدی)..... ۱۸۳
سید اسعد شیخ احمدی (استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده زبان و ادبیات، دانشگاه کردستان، ایران)
فردین حسین پناهی* (استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده زبان و ادبیات، دانشگاه کردستان، ایران)
- استعاره‌های مفهومی و طرح‌واره‌های تصویری در تبیین مفهوم انسان در آثار دکتر شریعتی و استاد مطهری ۲۰۳
ملاحح شعبانی میناباد* (استادیار گروه زبان‌شناسی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران)
- خوانش روایی داستان قرآنی نوح (ع) بر اساس نظریه نظام گفتمانی گریماس..... ۲۲۹
علی اکبر نورسیده* (استادیار زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات فارسی و زبانهای خارجی، دانشگاه سمنان)
- بازخوانی فرهنگ عاشورایی در شعر معاصر شیعی بر اساس نظریه مایکل ریفاتر..... ۲۴۹
عزت ملا ابراهیمی* (استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه تهران، تهران، ایران)
مونا نادعلی (دانشجوی دکتری دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران)
- چکیده‌های انگلیسی..... ۲۷۳

عوامل انسجام دستوری در سوره مبارکه نبأ و ترجمه فارسی آن

(بررسی موردی: ترجمه حسین استاد ولی)

صلاح الدین عبدی*^١ (دانشیار گروه زبان و ادبیات عرب، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران)

فاطمه زاهد^٢ (کارشناس ارشد گروه زبان و ادبیات عرب، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران)

DOI: [10.22034/JILR.2023.62760](https://doi.org/10.22034/JILR.2023.62760)



تاریخ الوصول: ٢٠٢٣/٠٢/١٧

تاریخ دریافت: ١٤٠١/١١/٢٨

تاریخ القبول: ٢٠٢٣/٠٧/١٢

صفحات: ٢٣-١

تاریخ پذیرش: ١٤٠٢/٠٤/٢١

چکیده

یکی از ویژگی‌های متن داشتن انسجام است، هلیدی و حسن از جمله نظریه پردازان در این حوزه زبان شناسی هستند. به عقیده آنها انسجام متن ناشی از عواملی است که اجزای تشکیل دهنده متن را به هم مرتبط می‌سازد و باعث هماهنگی آن می‌شود؛ این عوامل شامل ابزارهای دستوری، پیوندی و واژگانی است. این پژوهش به شیوه توصیفی-تحلیلی به شرح عوامل انسجام دستوری در سوره مبارکه نبأ و ترجمه فارسی آن از حسین استادولی بر پایه نظریه انسجام هالیدی و رقیه حسن پرداخته است. ابزارهای آفریننده انسجام دستوری در سوره نبأ و ترجمه‌ی منتخب آن شامل عناصر ارجاع، حذف و جانمایی است. در بین این عناصر، عنصر ارجاع از بیشترین بسامد در سوره نبأ و همچنین در ترجمه‌ی منتخب برخوردار هستند و بیشترین تاثیر را در انسجام بخشی به سوره نبأ و ترجمه‌ی آن دارند.

کلید واژه ها: انسجام، ابزار دستوری، سوره نبأ، هالیدی و حسن، ترجمه حسین استاد ولی.

^١ نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: s.abdi@basu.ac.ir

^٢ پست الکترونیک: fa.zahed72@gmail.com

عوامل الترابط النحوي في سورة النبأ المباركة وترجمتها الفارسية (دراسة حالة: ترجمة حسين استاد ولي)

الملخص

من خصائص النص أن يكون متماسكًا، وهليدي وحسن من المنظرين في هذا المجال اللغوي، ووفقًا لهم، فإن تماسك النص ناتج عن العوامل التي تربط مكونات النص وتجعله متناغمًا؛ وتشمل هذه العوامل الأدوات النحوية والربطية والمعجمية. شرح هذا البحث بطريقة وصفية تحليلية عوامل الترابط النحوي في سورة المباركة نبأ وترجمتها الفارسية حسين أستاذ ولي بناءً على نظرية التماسك لدى هليدي ورقية حسن. الأدوات التي تخلق الترابط النحوي في سورة النبأ في ترجمتها المختارة تشمل عناصر المرجع والحذف والاستبدال. من بين هذه العناصر، فإن العنصر المرجعي له أعلى تردد في سورة النبأ وأيضًا في الترجمة المختارة وله أكبر تأثير على تماسك جزء من سورة النبأ وترجمتها.

الكلمات المفتاحية: الاتساق، أدوات القواعد، سورة النبأ، هليدي وحسن، ترجمة حسين أستاذ ولي.

مقدمه

زبان وسیله ارتباط میان انسان‌هاست در این میان زبان قرآن از اهمیت بسیاری برخوردار است، چرا که انگیزه اصلی نزول قرآن هدایت انسان‌ها است. قرآن با مجموعه‌ای از آیات هماهنگ نازل شده است و هیچگونه اختلاف و ناسازگاری در مفاهیم و معانی آن نیست. این معجزه عظیم از بدو نزولش تا به امروز نظر همگان را به خود جلب کرده و بسیاری از علما و دانشمندان را برای کشف وجوه آشکار و نهان خود ترغیب نموده است که هریک تنها به گوشه‌ای از جوانب آن پرداخته‌اند. و هنوز هم جای واکاوی و بررسی دارد. چرا که لایه‌های پنهان این اقیانوس ژرف در روزگاران آینده آشکار می‌گردد چون این گوهر آسمانی برای هدایت تمام انسان‌ها در تمام دوران‌هاست. نظم و هماهنگی آیات و سوره قرآن کریم مسئله‌ای است که گاه از سوی برخی شوق شناسان و مخالفان آن مورد انکار قرار گرفته است، بنابراین پرداختن به مسئله انسجام متن، از جمله انسجام متن قرآن کریم برای اثبات وجود نظم و هماهنگی میان آیات و واژگان آن از مواردی است که از دیرباز مورد توجه پژوهشگران بوده و از اهمیت بالایی برخوردار است. در این پژوهش نظریه انسجام که از جمله رویکردهای زبان‌شناسی متن است در متن سوره مبارکه نباء و ترجمه‌ی حسین استاد ولی که یک ترجمه معاصر است و تاکنون به این ترجمه در این سوره پرداخته نشده است؛ بررسی می‌شود.

تعریف مساله و بیان ضرورت پژوهش

یکی از نگرش‌های مسلط در زبان‌شناسی نظری، زبان‌شناسی نقش‌گرا است که به نقش‌های زبانی توجه دارد. که در این زمینه می‌توان به نظریه انسجام متنی اشاره کرد این نظریه «عواملی که اجزای تشکیل دهنده متن را به هم مرتبط می‌سازد و سبب انسجام و هماهنگی می‌شود را بررسی می‌کند.» (ولیی و همکاران، ۱۳۹۵: ۶۹). انسجام متن، متن را از نظر معنایی به یکدیگر مرتبط می‌کند و نقش مهمی در ساختمان یک متن دارد چون بواسطه آن می‌توان به مفهوم جملات متن و ارتباط آن بایکدیگر پی برد «انسجام متنی نظریه‌ایست که نخستین بار هلیدی و حسن در کتاب انسجام در انگلیسی مطرح کردند انسجام به مناسبات معنایی اشاره دارد که به کلام، یک‌پارچگی و وحدت می‌بخشد و آن را به مثابه یک متن از مجموعه‌ای از جملات جداگانه نامربوط متمایز می‌کند.» (همان: ۷۰)

سوره نباء هفتاد و هشتمین سوره قرآن کریم است که در مکه نازل شده است، سوره‌های مکی نیز بیش از همه چیز بر موضوع مبدء، معاد، بشارت و انذار تکیه می‌کند. از این رو در پژوهش پیش‌رو از ترجمه حسین استاد ولی استفاده شده است. چرا که از نظر بهاء‌الدین خرمشاهی این ترجمه قرآن شناسانه است و هیچ نشانه‌ای از اطناب در افزوده‌های تفسیری آن وجود ندارد و در فهم عمیق قرآن از درجه بالایی برخوردار است از جهت ساختار جملات، و به طور کلی نثر ترجمه بسیار مفهوم و مانوس و طبیعی، و نزدیک به نثر معیار امروزی است. (خرمشاهی، ۱۳۸۶: ۲۷)

با توجه به پژوهش‌های قرآنی انجام گرفته در زمینه انسجام متن این مسئله مطرح می‌شود که: «نظریه انسجام بسبب قابلیت که در تعیین میزان انسجام در هر متنی را دارد می‌تواند چارچوبی کارآمد در راستای بررسی میزان انسجام در متن سوره‌های قرآن و نیز ترجمه آن‌ها باشد.» (امرائی و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۲۰) بنابراین در این پژوهش برآنیم تا عوامل انسجام دستوری را در متن سوره نبا و ترجمه آن از حسین استاد ولی مشخص کنیم و سپس متن مبدا و مقصد را با یکدیگر مقایسه کنیم.

با توجه به اینکه سوره‌های قرآن طی ۲۳ سال بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده و با توجه به مکی و مدنی بودن بعضی از سوره‌های قرآن این تصور وجود دارد که سوره‌های قرآن کریم از انسجام و هماهنگی برخوردار نیستند. در حالیکه نظم و هماهنگی قرآن کریم از همان آغاز اسلام تاکنون مورد توجه اندیشمندان و پژوهشگران بوده و درصدد اثبات آن هستند تا بیهوده بودن نظرات و دیدگاه‌های برخی خاور شناسان در رابطه با عدم وجود نظم و ارتباط آیات و سوره‌های قرآن کریم را روشن کنند. نمونه‌ای از این دیدگاه «در این زمینه که سخن "ونز برو" است قابل ذکر می‌باشد؛ که به سان تورات و انجیل، زمان شکل‌گیری مصحف قرآن کریم را به قرن سوم هجری می‌رساند. وی قرآن را فاقد هرگونه نظم و ترتیب منطقی می‌داند و سبب نزول تدریجی قرآن کریم را مواردی همچون بی‌سوادی پیامبر اکرم و نیاز او به زمانی برای سوادآموزی ذکر می‌کند.» (خوش‌منش، ۱۳۸۹: ۳۸). از این رو ضرورت چنین پژوهش‌هایی برای اثبات انسجام و یکپارچگی سوره‌های قرآن کریم روشن می‌شود. بنابراین در این پژوهش به انسجام سوره نبا و ترجمه این سوره از حسین استاد ولی پرداخته شده است و در خاتمه به سؤالات زیر پاسخ می‌دهد.

۱. کدام یک از ابزارهای انسجام دستوری در سوره مبارکه نبا نمود بیشتری دارد؟
۲. کدام یک از عناصر انسجام دستوری در ترجمه حسین استاد ولی بیشترین کارکرد را داراست؟

فرضیه‌های پژوهش

۱. عنصر حذف بیشترین نمود را در انسجام سوره نبا دارد.
۲. در ترجمه حسین استاد ولی عنصر ارجاع بیشترین کارکرد را دارد.

اهداف پژوهش

هدف از این پژوهش توصیف و تبیین عوامل انسجام دستوری در سوره مبارکه نبا و ترجمه فارسی آن از حسین استاد ولی، بر پایه مبانی نظریه انسجام متن هلیدی و حسن و در چارچوب رویکرد زبان‌شناسی متن است.

روش انجام پژوهش

روش انجام این پژوهش به شیوه توصیفی-تحلیلی با رویکرد زبان شناسی نقش گرا و تمرکز برالگوی انسجام حسن و هالیدی که شامل ابزارهای دستوری، پیوندی و واژگانی است. در این پژوهش که ابزارهای دستوری مورد پژوهش قرار گرفته ابتدا سوره نبا بررسی شده است و سپس ترجمه‌ی منتخب این سوره. در پایان تحلیل هریک از این عناصر نیز، نمودارها و جداول ترسیم شده است که درصد و فراوانی عوامل انسجام‌بخش را بصورت کمی نشان می‌دهد.

سابقه انجام پژوهش

در اینجا به معرفی بخشی از پژوهش‌های قرآنی و ادبی که براساس دیدگاه انسجام مایکل هلیدی و رقیه حسن پرداخته شده‌است اشاره می‌گردد.

- کتاب "زبان، بافت و متن جنبه‌هایی از زبان در چشم‌اندازی اجتماعی نشانه شناختی" نوشته مایکل هلیدی و رقیه حسن (۱۳۹۳) که در تهران در نشر علمی به چاپ رسیده است. این اثر توسط مجتبی منشی‌زاده و طاهره ایشانی ترجمه شده‌است. این کتاب در دو بخش تالیف شده‌است. بخش اول را مایکل هلیدی تدوین نموده‌است. نویسنده در این اثر به مباحثی از قبیل متن، کاربرد بافت موقعیت و تحلیل متن، پرداخته‌است، بخش دوم آن را رقیه حسن نگاشته‌است وی با استفاده از مفاهیم بخش اول به موضوعاتی مانند، ساختار متن، بافتار متن، تاثیر بافت بر متن انسجام و هماهنگی انسجامی و پیوستگی آن پرداخته-است.

- پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد رشته زبان‌شناسی همگانی تحت عنوان "بررسی عناصر انسجامی در دو سوره مبارکه یس و صافات" نوشته مریم رحیمی (۱۳۹۲). مؤلف در این پژوهش کلیه عوامل انسجام را در تمامی آیات سوره‌های یس و صافات بررسی نموده است، براساس نتایج حاصل از پژوهش انسجام واژگانی بیشترین بسامد را در هردو سوره و سپس انسجام دستوری و پیوندی در مراتب بعدی وقوع بیشتری دارند.

- پایان‌نامه "الاتساق و الانسجام فی القرآن الکریم سورة الشمس -انمودجاً-" نوشته اوغلیس ورده و بن جناد ملیکه (۲۰۱۸) جهت دریافت درجه کارشناسی ارشد، جامعه عبدالرحمن میره-بجایه. هدف نویسندگان در این پژوهش شناخت متن و زبانشناسی متن است و سعی در نشان دادن تفاوت زبان شناسی متن با زبان شناسی جمله دارند و براساس این مباحث به بررسی انسجام و هماهنگی انسجامی در سوره شمس پرداخته‌اند.

- پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته زبان وادبیات عربی تحت عنوان "بررسی انسجام دستوری و واژگانی سوره هود (با تکیه بر نظریه هلیدی و حسن)" نوشته معصومه رحیمی (۱۳۹۳). در

این پژوهش نویسنده به عوامل انسجام‌بخش دستوری و واژگانی پرداخته‌است که در این میان میزان بسامد عوامل دستوری بیش از عوامل واژگانی است.

- پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته زبان و ادبیات عربی "بررسی انسجام سوره مومنون با تکیه بر نظریه هلیدی و حسن (۱۹۷۶)" نوشته سمیه رحیم‌زاده (۱۳۹۴). مؤلف در این پژوهش عوامل انسجام‌بخش متن از جمله دستوری و واژگانی را مورد بررسی قرار داده است. نتایج حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد که عناصر دستوری نقش بالایی در انسجام بخشی متن سوره داشته است.
- پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته زبان شناسی "الاتساق و الانسجام فی سوره یس" نوشته جمیل زکراوی (۲۰۱۷). در این پژوهش نویسنده به دنبال یافتن مفهوم هماهنگی انسجامی و انسجام و ادوات آن‌ها و همچنین تحقق انسجام و هماهنگی انسجامی در سوره یس است.
- مقاله "عوامل انسجام متنی در سوره نوح" از یونس ولی‌پور و سید محمود میرزایی الحسینی و محمدفرهادی (۱۳۹۵). عوامل انسجام در سوره نوح بررسی شده است و به این نتیجه دست یافته است که سوره نوح از انسجام متنی بالایی برخوردار است.
- مقاله "التماسک النصی فی سوره النبأ" از الحبار، أمین لقمان محمد أمین (۲۰۰۷). با توجه به مفهوم انسجام متنی که متن را از نظر معنایی به هم مرتبط می‌کند سوره نبأ را بررسی نموده است نویسنده معتقد است وجود تضاد در این سوره به تقویت انسجام معنایی آن کمک کرده است.

با توجه به پژوهش‌های ذکر شده و موجود در زمینه انسجام تا به حال در زمینه سوره النبأ و ترجمه حسین استاد ولی کاری انجام نشده بنابراین این پژوهش ابتکاری و اصیل می‌باشد.

مبانی نظری پژوهش

زبان‌شناسی متن

از نظر بحیری «متن یک واحد بزرگ زبانی است که هیچ واحد بزرگ‌تری آن را دربر نمی‌گیرد این واحد بزرگ از اجزای مختلفی تشکیل می‌شود که از لحاظ نحوی در سطح افقی و از لحاظ معنایی در سطح عمودی قرار دارند. سطح اول از واحدهای کوچکتر که با اتصالات نحوی به هم پیوسته‌اند تشکیل می‌شود و در سطح دوم از تصورات کلی شکل گرفته که دارای پیوستگی معنایی و منطقی هستند.» (بحیری، ۱۹۹۷: ۱۱۹) بنابراین در رویکرد زبان‌شناسی متن پژوهشگر به دنبال کشف و بررسی متن است تا به سطوح مختلف زبانی آن پی ببرد. در ادامه به بررسی موضوع انسجام متن که شاخه‌ای از زبان‌شناسی متن است می‌پردازیم.

معنای لغوی و اصطلاحی انسجام

انسجام در لغت «از ریشه سجم و مصدر إنسجم است و به معنای هماهنگی، هم‌سازی است و همچنین در علم بدیع به معنای روانی کلام، عاری بودن کلام از تعقید و تکلف است.» (قیّم، ۱۳۸۴: ۱۷۶). در جای دیگر آمده است که «انسجام در لغت از ماده سجم مشتق است به معنای ریزش قطره قطره اشک، باران و مانند آن. و اما در اصطلاح در مورد آیات قرآن و به همان ارتباط و پیوند آیات اطلاق می‌شود.» (جعفری، ۱۳۸۹: ۹). به تعریفی دیگر «انسجام عبارت است از ابزارهای شناختی گوناگون اعم از دستوری و واژگانی و معنایی که باعث پیوند جمله‌ها با یکدیگر می‌شود. انسجام عاملی است که مؤلفه‌های روساختی متن را با یکدیگر پیوند می‌دهد» (عباسی، ۱۳۹۶: ۱۰) براساس این تعاریف می‌توان گفت انسجام عاملی است که می‌توان به وسیله آن، متن را تحلیل کرد و به ارتباط و پیوند موجود در میان عناصر متن پی‌برد و به میزان هماهنگی اجزای متن دست یافت.

الگوی انسجام هلیدی و رقیه حسن

از آنجایی که مبنای پژوهش حاضر الگوی هلیدی و رقیه حسن می‌باشد (۱۹۷۶) به معرفی این الگو می‌پردازیم: از دیدگاه هلیدی و حسن «انسجام» مفهومی معنایی است که به روابط معنایی موجود در متن اشاره می‌کند و شناسایی متن از غیر متن را میسر می‌سازد.» (آقاسی، ۱۳۹۵: ۲۴). به تعبیر دیگر می‌توان انسجام را ابزاری برای سنجش ارتباط بین اجزای یک متن قلمداد کرد به گونه‌ای که حضور برخی از اجزاء متن، وابسته به حضور عناصر و اجزاء دیگر است. (رحیمی، ۱۳۹۲: ۱۸). رقیه حسن نیز در زمینه انسجام متن، انسجام را برای متن لازم می‌داند اما وی فقط یافتن عوامل انسجام در یک متن را کافی و بیانگر انسجام آن متن معرفی نمی‌کند بلکه معتقد است که «باید ارتباط دوسویه‌ی آن‌ها را بایکدیگر براساس دستور زبان نقشگرا نشان داد. او معتقد است که در ساخت یک متن، تنها عناصر دستوری و واژگانی مورد نظر نیستند بلکه هم‌بستگی و به هم‌پیوستگی آن‌ها نیز مهم است. این ویژگی هماهنگی انسجامی نامیده می‌شود.» (مسبوق و دلشاد، ۱۳۹۵: ۱۵۴)

هلیدی و حسن عوامل انسجام را که منجر به یکپارچگی در متن می‌گردد را بافتار تلقی می‌کند و معتقد است انسجام زمانی حاصل می‌شود که ابزاری غیر صریح با اشاره به اقلام دیگری در متن تاویل گردد. (هلیدی و حسن، ۱۳۹۳: ۱۸۶ و ۲۲۸). «مهمترین مفهوم بافتار عبارتست از پیوند، که دارای دو عضو است که از طریق ارتباط معنایی به یکدیگر پیوند خورده‌اند چنین رابطه معناساختی پایه انسجام بین پیامهای متن را تشکیل می‌دهد و انواع مشخصی از ارتباط وجود دارد که ممکن است بین دو عضو به وجود آید» (همان، ۱۳۹۳: ۱۷۷) «از این رو ابزارهای آفریننده انسجام متن از نظر هلیدی و رقیه حسن (۱۹۷۶) در زبان انگلیسی به سه دسته بدین شرح تقسیم می‌شوند.

الف: ابزارهای دستوری، شامل: ارجاع، جایگزینی و حذف

ب: ابزارهای پیوندی، شامل: حروف ربط

ج: ابزارهای واژگانی، شامل: تکرار و باهم آیی (سارلی و ایشانی، ۱۳۹۰: ۵۶).

هر یک از این عوامل انسجام متنی نقش موثری در پیوستگی و هماهنگی عناصر متن دارد، که در ادامه به شرح و تفصیل آن می پردازیم.

انسجام در قرآن کریم

با توجه به ژرف مفاهیم قرآن کریم، مطالعات فراوانی در زمینه کشف معارف قرآنی صورت گرفته است و به سبب اینکه مفاهیم قرآن کریم از همان زمان نزولش متناسب با نیاز بشریت بوده و همچنان تازگی خود را حفظ کرده و پاسخگوی مردمان تمام روزگاران بوده است، پژوهشگران همچنان به کشف اعماق پنهان آن همت می گمارند. یکی از هزاران مطالعاتی که در زمینه قرآن کریم صورت گرفته است، مسئله انسجام قرآن کریم است و این موضوع از دیرباز مورد توجه اندیشمندان و پژوهشگران قرآنی بوده و در عصر امروز نیز هم چنان مورد توجه است. در ادامه به- شرح انسجام دستوری و عناصر این عامل می پردازیم.

انسجام دستوری (الاتساق النحوی)

در تعریف عامل دستوری این گونه آمده است که «پیوند دستوری انسجامی است که به کمک عناصر دستوری حاصل می شود، جمله "میز را خریدم و میز را به خانه بردم" جمله ای است که اگر چه از لحاظ معنایی و منطقی درست است اما انسجام دستوری ندارد. انسجام دستوری متن حکم می کند که "میز" دوم حذف و به جای آن ضمیر "آن" بکار رود.» (صلح جو، ۱۳۹۱: ۲۴).

انسجام دستوری به سه دسته ارجاع، حذف و جایگزینی یا جانشینی تقسیم می شود. هلیدی و حسن از ابزار انسجامی هم ارجاع وهم طبقه سخن می گوید و آن را اینگونه بیان می کند «ارتباط هم ارجاعی عموماً با ابزار ارجاع محقق می شود و طبقه ای با جایگزینی و یا حذف تحقق می یابند» (هلیدی و حسن، ۱۳۹۳: ۱۷۹).

ارجاع (الاحالة)

منظور از ارجاع نیز، «ویژگی پاره ای از کلمات است که درک و تفسیر معانی آنها بدون رجوع به عناصر دیگر ممکن نیست.» (اورکی و ویسی، ۱۳۹۵: ۱۳۳). به عبارت دیگر «گاهی تعبیر و تفسیر برخی واژگان در متن نیازمند تعبیر و تفسیر واژگانی دیگر در همان متن است و برای فهم آن باید به سراغ مراجع آن ها برویم» (احمدی و استواری، ۱۳۹۰: ۱۱). عنصر ارجاع خود به دو نوع تقسیم می شود. «اگر مرجع (رجوع شونده) درون متن باشد، به آن نوع ارجاع "ارجاع درون متنی" و در عربی الاحالة النصبیة گفته می شود. و اگر مرجع در بیرون از متن قرار گیرد و تنها با توجه به موقعیت خارجی

شناسایی شود در این هنگام این نوع ارجاع را "ارجاع برون متنی / موقعیتی" و در عربی الاحالة المقامية می‌نامند. (امرائی، ۱۳۹۸: ۲۲۶). برای نمونه ﴿والشمس وضحاها﴾ (آیه سوره شمس) شمس واژه مرجع است و ضمیر "ها" به شمس ارجاع داده شده است. و این نوع ارجاع، ارجاع درون متنی است. (ورده و ملیکه، ۲۰۱۸: ۲۵). ارجاع درون متنی خود به دو صورت پیش مرجع و پس مرجع است. «در ارجاع پیش-مرجع، واژه‌ی مرجع دار (ضمیر، اسم اشاره، اسم موصول) پس از مرجع خود قرار می‌گیرد و در پس-مرجع، واژه‌ی مرجع دار قبل از مرجع خود واقع می‌شود.» (پاشا زانوس و نبی پور، ۱۳۹۶: ۸۵) بر اساس این نوشتار، ارجاع هم باعث ایجاز سخن می‌شود و هم از تکرار پی‌درپی واژگان جلوگیری می‌کند، و سبب ارتباط عمیق میان جملات متن می‌شود.

حذف (الحذف)

عنصر انسجام ساز حذف «روشی برای بیان نکردن اطلاعات غیرضروری است. حذف در شرایطی اتفاق می‌افتد که خواننده می‌تواند از طریق ساختار دستوری جملات، اطلاعات حذف شده را در ذهن خود بازبایی کند. در واقع نویسندگان با پرهیز از تکرار به انسجام متن می‌افزایند» (جلالی، ۱۳۹۰: ۷۴) «حذف را به چند گونه حذف اسمی، حرفی، فعلی و جمله تقسیم می‌کنند.» (نورالهدی، ۲۰۱۹: ۲۹)

ماهیت حذف به اینگونه است که «جمله‌ای که بخشی از آن حذف شده باشد ارزش بیشتری دارد، چرا که، به نوعی مبهم است و ذهن برای درک معنای آن تلاش می‌کند. و باعث تحریک ذهن مخاطب می‌گردد و به نوشته لطافت و ارزش بیشتری می‌دهد.» (رحیمی، ۱۳۹۳: ۸۹).

جایگزینی (الاستبدال)

از دیگر عناصر انسجام دستوری، جایگزینی است که هلیدی و حسن آن را اینگونه بیان کرده‌اند. «جایگزین کردن یک عنصر در متن به جای عنصر دیگر را جایگزینی می‌نامند.» (رحیم زاده، ۱۳۹۴: ۴۵). «جانشینی برای جلوگیری از حشو و تکرار پی‌درپی می‌باشد که باعث زیبایی متن می‌شود.» (عباسی، ۱۳۹۶: ۱۷). جایگزینی بر اساس کارکرد نحوی به سه دسته تقسیم می‌شود:

۱. اسمی
۲. فعلی
۳. جمله‌ای

پردازش تحلیلی انسجام و پیوستگی در قرآن

سیمای سوره نبأ

این سوره هفتاد و هشتمین سوره قرآن است و چهل آیه دارد و در مکه نازل شده است. «نام سوره برگرفته از آیه دوم است که از قیامت، به «نبأ عظیم» یعنی خبر بزرگ یاد می‌کند.» (قرائتی، ۱۳۸۷: ۳۵۸). در این بخش ابتدا به تحلیل سوره نبا و سپس ترجمه‌ی منتخب از این سوره می‌پردازیم.

ابزارهای انسجام دستوری در سوره مبارکه نبأ

(۱) ارجاع

با توجه به مباحث ذکر شده، ارجاع در سوره نبا نمونه‌های زیر را در برمی‌گیرد.

جدول ۱: ارجاعات درون متنی

واژه مرجع، شماره آیه	ضمیر ارجاع داده شده	نوع ضمیر	تعداد ارجاع، شماره آیات
نبا، آیه ۲	اسم موصول الذی	اسم موصول خاص	یک بار، آیه ۳
الذی، آیه ۳	"ه"	ضمیر بارز در فیه	یک بار، آیه ۳
هُم، آیه ۳	واو	ضمیر بارز در فعل "سيعلمون"	یک بار، آیه ۴ یک بار، آیه ۵
ماء، آیه ۱۴	"ه"	ضمیر بارز در "به"	یک بار، آیه ۱۵
سما، آیه ۱۹	هی	ضمیر مستتر در فعل "كانت"	یک بار، آیه ۱۹
جبال، آیه ۲۰	هی	ضمیر مستتر در فعل "كانت"	یک بار، آیه ۲۰
جهنم، آیه ۲۱	هی "ها"	ضمیر مستتر در فعل "كانت" ضمیر بارز در "فيها"	یک بار، آیه ۲۱ دو بار، آیات ۲۳ و ۲۴
طاغین، آیه ۲۲	واو	ضمیر بارز غایب در افعال "لايدوقون، كانوا، لايرجون، كذبوا" ضمیر بارز مخاطب در "ذوقوا"	پنج بار، آیات ۲۴-۳۰-۲۸-۲۷
	هم گم	ضمیر بارز در "انهم" ضمیر بارز در فعل "تزيدكم"	یک بار، آیه ۲۷ یک بار، آیه ۳۰
شیء، آیه ۲۹	"ه"	ضمیر بارز در فعل "احصينه"	یک بار، آیه ۲۹
متقین، آیه	واو	ضمیر بارز در افعال	سه بار، آیات ۳۵-

۳۷-۳۸	"لايسمعون، لايملكون، لايتكلمون" ضمير بارز در فعل "انذرناكم"	كَمْ	۳۱
یک بار، آیه ۴۰			
۳۵	ضمير بارز در "فيها"	"ها"	مغاز، آیه ۳۱
یک بار، آیه ۳۵			
۳۷	ضمير بارز در "بينهما"	"هما"	السموات و الارض، آیه ۳۷
یک بار، آیه ۳۷			
۳۸-۳۷	ضمير بارز در "منه"، "له"	"ه"	رب، آیه ۳۷
دو بار، آیات ۳۸-۳۷			
۳۸	ضمير مستتر در فعل "قال"	هو	مَنْ، آیه ۳۸
یک بار، آیه ۳۸			
۳۹	ضمير مستتر در افعال "شاء، اتخذ" ضمير بارز در "رَبّه"	هو "ه"	مَنْ، آیه ۳۹
دو بار، آیه ۳۹ یک بار، آیه ۳۹			
۴۰	ضمير مستتر در فعل "قَدَّمت" ضمير بارز در "يداه"	هي "ه"	المرء، آیه ۴۰
یک بار، آیه ۴۰ یک بار، آیه ۴۰			
۴۰	ضمير بارز متکلم در فعل "ليتني" ضمير بارز در فعل "كنت"	"ي" تُ	الکافر، آیه ۴۰
یک بار، آیه ۴۰ یک بار، آیه ۴۰			

همانگونه که در جدول بالا مشاهده می‌شود، درسوره نبا تمامی ارجاعات به جز یک مورد که اسم موصول می‌باشد، با ضمیر بارز و مستتر و از نوع ارجاعات درون متنی است. ارجاع در این سوره بسیار بکاررفته است و نقش مهمی در انسجام آن دارد. برخی از مرجع‌ها در آیات مختلف با ضمائر متعدد به آن‌ها ارجاع داده شده‌است که برای فهمشان باید به مراجعشان رجوع کرد مثلاً واژه‌های "جهنم" در آیه ۲۱، ۳، بار، "طاغین" در آیه ۲۲، ۷ بار، "متقین" در آیه ۳۱، ۴ بار با ضمائر مختلف در آیات متعدد به آن ارجاع داده شده که به این صورت چندین آیه را بهم ربط داده است.

جدول ۲: ارجاعات برون متنی

واژه مرجع برون متن	ضمیر ارجاع داده شده	نوع ضمیر	تعداد ارجاع، شماره آیات
الناس	واو	ضمیر بارز در افعال "يَتَسَاءَلُونَ"، "سَيَعْلَمُونَ" و در کلمه "مَخْتَلِفُونَ"	چهار بار، آیات ۱-۳-۴- ۵

سه بار، آیات ۸-۹-۱۲	ضمیر بارز در افعال "خَلَقْنَاكُمْ" ضمیر بارز در "نومکم، فوقکم"	کَم	
دوازده بار، آیات ۶-۸- ۹-۱۰-۱۱-۱۲-۱۳- ۱۴-۱۵-۲۹-۳۰-۴۰	ضمیر مستتر در افعال "نَجْعَلُ، خَلَقْنَاكُمْ، جَعَلْنَا، بَنَيْنَا، أَنْزَلْنَا، لِنُخْرِجَ، أَحْصِينَا، نَزِيدُكُمْ، أَنْذَرْنَاكُمْ، ضمیر بارز در بنایاتنا	نحن مستتر نا	الله
یک بار، آیه ۲۸	ضمیر بارز در کلمه "ربکم"	ک	انسان

به طور کلی ۲۱ مورد ارجاع برون متنی در سوره نبأ وجود دارد که نقش موثری در انسجام این سوره دارد که بیشتر بصورت ضمیر بارز و مستتر است و بیشترین ضمیری که به آن ارجاع داده شده است ضمیر مستتر نحن است که منظور همان الله است و در بیرون متن و با توجه به موقعیت خارجی شناسایی می‌شود. وجود ارجاع در این سوره در ایجاز سخن نقش موثری داشته و هم از تکرار پی در پی واژگان جلوگیری کرده است.

۲) حذف

حذف در سوره نبأ آیات متعددی را در برمی‌گیرد که در جدول زیر به آن می‌پردازیم.

جدول ۳: حذف در سوره نبأ

عبارت استعمال شده در سوره	عبارت محذوف	نوع حذف	عبارت همراه محذوف
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ	إِبْتَدَا	فعلی	ابتدا بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
"عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ" آیه ۲	يَتَسَاءَلُونَ	فعلی	يَتَسَاءَلُونَ عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ
"الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ" آیه ۳	تَبَيَّنَا	اسمی	تَبَيَّنَا الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ
"وَالْجِبَالِ أَوْتَادًا" آیه ۷	أَلَمْ نَجْعَلِ	فعلی	أَلَمْ نَجْعَلِ الْجِبَالَ أَوْتَادًا
"لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا" آیه ۱۵	لِنُخْرِجَ بِهِ	فعلی	لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا

وَأَنْزَلْنَا جَنَّاتٍ أَلْفَافًا	فعلی	أَنْزَلْنَا	"وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا" آیه ۱۶
وَيَوْمَ فُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا	اسمی	يَوْمَ	"وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا" آیه ۱۹
وَيَوْمَ سُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا	اسمی	يَوْمَ	"وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا" آیه ۲۰
إِنَّ جَهَنَّمَ لِلطَّاعِينَ مَابًا	اسمی	إِنَّ جَهَنَّمَ	"لِلطَّاعِينَ مَابًا" آیه ۲۲
طَّاعِينَ لَا يَبِئْسَ فِيهَا أَحْقَابًا	اسمی	طَّاعِينَ	"لَا يَبِئْسَ فِيهَا أَحْقَابًا" آیه ۲۳
طَّاعِينَ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا	اسمی/فعلی	طَّاعِينَ/ لَا يَذُوقُونَ	"لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا" آیه ۲۴
لَا يَذُوقُونَ إِلَّا حَمِيمًا وَلَا يَذُوقُونَ إِلَّا عَسَاقًا	فعلی	لَا يَذُوقُونَ/الَا	"إِلَّا حَمِيمًا وَعَسَاقًا" آیه ۲۵
وَأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا	اسمی	أَنَّهُمْ	"وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا" آیه ۲۸
لِلْمُتَّقِينَ حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا	اسمی	لِلْمُتَّقِينَ	"حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا" آیه ۳۲
وَلِلْمُتَّقِينَ كَوَاعِبَ أَنْزَابًا	اسمی	لِلْمُتَّقِينَ	"وَكَوَاعِبَ أَنْزَابًا" آیه ۳۳
وَلِلْمُتَّقِينَ كَأْسًا دِهَاقًا	اسمی	لِلْمُتَّقِينَ	"وَكَأْسًا دِهَاقًا" آیه ۳۴
مُتَّقِينَ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لُعَاوًا وَلَا كِذَابًا	اسمی/فعلی	مُتَّقِينَ/ لَا يَسْمَعُونَ	"لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لُعَاوًا وَلَا كِذَابًا" آیه ۳۵
لِلْمُتَّقِينَ جَزَاءٌ مِنْ رَبِّكَ عَطَاءً حِسَابًا	اسمی	لِلْمُتَّقِينَ	"جَزَاءٌ مِنْ رَبِّكَ عَطَاءً حِسَابًا" آیه ۳۶
رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَرَبِّ الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنُ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ	اسمی	رب(دوبار)	"رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنُ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ"

مِنْهُ خِطَابًا			خِطَابًا آیه ۳۷
يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَ يَوْمَ يَقُومُ الْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا	جمله ای	يَوْمَ يَقُومُ	" يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا آیه ۳۸
إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَ إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا	جمله ای	إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ	" إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا آیه ۴۰

همانگونه که در جدول بالا مشاهده می‌شود حذف در سوره نبا به تعدد و اشکال مختلف یعنی حذف اسم، فعل و جمله رخ داده است که بیشتر به ترتیب حذف اسمی و سپس حذف فعلی است. حذف در این سوره به دلیل وجود قرینه و باتوجه به بافت جمله و متن روی داده‌است، و هیچ خللی در استمرار و تدوام معنی ایجاد نکرده‌است و نقش مهمی در بوجود آمدن انسجام متنی دارد.

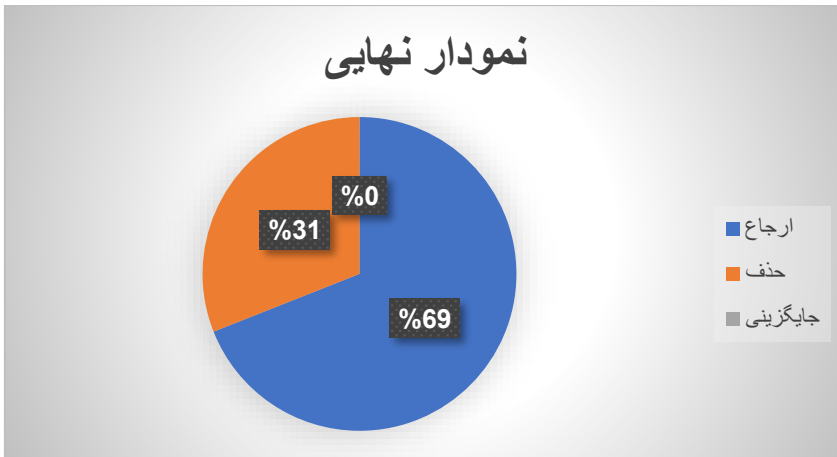
۳) جانیشینی (جایگزینی)

آخرین ابزار انسجام دستوری "جانیشینی" یا "جایگزینی" است، که در سوره نبا مشاهده نشد.



نمودار فراوانی انسجام دستوری

بررسی های انجام شده حاکی از آن است که، عامل دستوری، شامل ۵۵ نمونه ارجاع (برون متنی و درون متنی) - ۲۵ نمونه حذف که مجموعاً ۸۰ مورد را در برمی‌گیرد. همچنین عنصر جانیشینی در این سوره بکار نرفته است و عنصر ارجاع با ۶۹٪ بیشترین تاثیر را در انسجام این سوره داراست.



بررسی عوامل انسجام دستوری در ترجمه سوره نبأ از حسین استاد ولی^(۱)

الف) ارجاع

ارجاع در این ترجمه نمونه‌های زیر را دربرمی‌گیرد.

جدول ۴: ارجاع درون متنی

واژه مرجع	واژه ارجاع داده شده	تعداد ارجاع، شماره آیات
ازچه، آیه ۱	آن	یک بار، آیه ۲
کافران، آیه ۱	آنان شما ند(ضمیرمتصل) ید(ضمیرمتصل)	سه بار، آیات ۴-۲۶-۲۷ شش بار، آیات ۸-۹-۱۰-۱۲-۳۰-۴۰ نه بار، آیات ۱-۴-۵-۲۳-۲۴-۲۷-۲۸
خبر، آیه ۲	آن	یک بار، آیه ۳
آبی روان، آیه ۱۴	آن	یک بار، آیه ۱۵
دوزخ، آیه ۲۱	درآن درآنجا	یک بار، آیه ۲۳ یک بار، آیه ۲۴
پروا پیشگان، آیه ۳۱	ند(ضمیرمتصل)	یک بار، آیه ۳۵
خدای رحمان، آیه ۳۷	او	یک بار، آیه ۳۷
آن کس آیه ۳۸	او	یک بار، آیه ۳۸
آدم، آیه ۴۰	ش(خودش)	یک بار، آیه ۴۰

تعداد ارجاع در این ترجمه ۲۹ مورد است. مترجم در ابتدای این ترجمه واژه مرجع را ذکر کرده که در انسجام بخشی به متن تاثیر بسزایی دارد و به انسجام بیشتر متن انجامیده است. ارجاع برون متنی در این ترجمه بشکل جدول زیر است.

جدول ۵: ارجاع برون متنی

واژه مرجع	واژه ارجاع داده شده	تعداد ارجاع، شماره آیات
خداوند	ما یم (ضمیر متصل)	سه بار، در آیات ۱۷-۲۸-۲۹ دوازده بار، در آیات ۶-۸-۹-۱۰-۱۱-۱۲-۱۳-۱۴- ۳۰-۳۰-۳۰-۳۵
بهشت	آنجا	یک بار، آیه ۳۵
انسان	-ت (پروردگارت)	یک بار، آیه ۳۶

ارجاع برون متنی در این ترجمه شامل ۱۷ مورد است.

ب) حذف

حذف در این ترجمه شامل نمونه‌های زیر است:

جدول ۵: حذف در ترجمه حسین استاد ولی

عبارت استفاده شده در ترجمه	عبارت محذوف	نوع حذف	عبارت همراه محذوف
به نام خداوند بخشنده ی مهربان	آغاز می‌کنم	فعلی	به نام خداوند بخشنده ی مهربان آغاز می‌کنم
از آن خبر بزرگ (قیامت) «۲»	می‌پرسند	فعلی	از آن خبر بزرگ (قیامت) می‌پرسند!
بازهم هرگز! به زودی خواهند دانست (۵)	چنین نیست که آنان پندارند	جمله‌ای	بازهم هرگز! چنین نیست که آنان پندارند به زودی خواهند دانست.
و کوه‌ها را میخ‌هایی (برای زمین تا از جنبش بازماند)؟ (۷)	آیا/انکرديم	فعلی	و آیا کوه‌ها را میخ‌هایی (برای زمین تا از جنبش بازماند) نکردیم؟
و روز را وقت کار و فراهم کردن مایه ی	روز را	اسمی	و روز را وقت کار و فراهم کردن مایه ی زندگی ساختیم.

			زندگی ساختیم(۱۱)
و بر فراز شما هفت آسمانی محکم و هفت آسمانی استوار بنا کردیم	اسمی	هفت آسمانی	و بر فراز شما هفت آسمانی محکم و استوار بنا کردیم (۱۲)
و چراغی درخشان و چراغی گرما بخش (خورشید) پدید کردیم	اسمی	چراغی	و چراغی درخشان و گرما بخش (خورشید) پدید کردیم(۱۳)
و از ابرهای فشرده و ابرهای گرانبار آبی روان و آبی ریزان فروفرستادیم	اسمی	ابرهای / آبی	و از ابرهای فشرده و گرانبار آبی روان و ریزان فروفرستادیم(۱۴)
و بوستان هایی بادرختان سربه هم آورده برآریم	فعلی	برآریم	و بوستان هایی بادرختان سربه هم آورده (۱۶)
و روزی که آسمان گشوده شود و آسمان به صورت در هایی درآید (برای نزول فرشتگان)	اسمی	روزی که / آسمان	و آسمان گشوده شود و به صورت در هایی درآید (برای نزول فرشتگان) (۱۹)
و روزی که کوه ها گردش داده شوند و کوه ها به صورت سرابی در آیند	اسمی	روزی که / کوه ها	و کوه ها گردش داده شوند و به صورت سرابی در آیند (۲۰)
سرکشان که سال های سال در آن بمانند	اسمی	سرکشان	که سال های سال در آن بمانند(۲۳)
سرکشان در آنجا هیچ نسیم خنکی نیابند و سرکشان هیچ آشامیدنی نچشند	اسمی	سرکشان ۲ بار	در آنجا هیچ نسیم خنکی نیابند و هیچ آشامیدنی نچشند (۲۴)
سرکشان جزآبی جوشان وزردآبی گندآلود ننوشند.	اسمی / فعلی	سرکشان / ننوشند	جزآبی جوشان وزردآبی گندآلود (۲۵)
پروا پیشگان را باغ ها و تاک	اسمی / فعلی	پروا پیشگان را /	باغ ها و تاک هایی(۳۲)

هایبی است.		است	
پروا پیشگان را دخترانی نارپستان است و دخترانی همسال (۳۳)	اسمی/فعلی	پروا پیشگان را/ دخترانی / است ۲ بار	و دخترانی نارپستان و همسال (۳۳)
و پروا پیشگان را جام هایبی لبریز(از شراب بهشتی) است.	اسمی/فعلی	پروا پیشگان را/ است	و جام هایبی لبریز(از شراب بهشتی) (۳۴)
پروا پیشگان در آنجا هیچ سخن لغو و هیچ سخن دروغی نشنوند	اسمی	پروا پیشگان /هیچ سخن	در آنجا هیچ سخن لغو و دروغی نشنوند (۳۵)
پاداشی است از سوی پروردگارت ،بخششی کافی و حساب شده است	فعلی	است	پاداشی است از سوی پروردگارت ،بخششی کافی و حساب شده (۳۶)
همان پروردگار اسمان ها و پروردگار زمین و آنچه میان آن هاست، خدای رحمان، که یارای سخن گفتن با او را ندارند	اسمی	پروردگار ۲ بار	همان پروردگار اسمان ها و زمین و آنچه میان آن هاست، خدای رحمان، که یارای سخن گفتن با او را ندارند (۳۷)
در روزی که روح(موجودی برتر از فرشتگان) و روزی که فرشتگان به صف ایستند ، سخن نگویند جز آن کس که خدای رحمان او را رخصت دهد و او گفتاری درست گوید	اسمی	روزی که/ او	در روزی که روح(موجودی برتر از فرشتگان) و فرشتگان به صف ایستند ، سخن نگویند جز آن کس که خدای رحمان او را رخصت دهد و او گفتاری درست گوید (۳۸)
همانا شما را از عذابی نزدیک بیم دادیم ، در روزی که آدمی	اسمی	روزی که	همانا شما را از عذابی نزدیک بیم دادیم ، در

به آنچه با دست های خودش پیش فرستاده می نگرد و روزی که کافر گوید ، ای کاش خاک بودم(وچنین سرنوشتی نداشتم)			روزی که آدمی به آنچه با دست های خودش پیش فرستاده می نگرد و کافر گوید ، ای کاش خاک بودم(وچنین سرنوشتی نداشتم) (۴۰)
--	--	--	---

عنصر حذف در این ترجمه شامل ۳۶ مورد است. بیشترین نوع حذف نیز به حذف اسمی بازمی-گردد.

ج) جانشینی

در این ترجمه کلماتی که جانشین واژگان قبل شده اند و به جای آن‌ها به کاررفته اند شامل موارد زیر است.

۱. واژه "خورشید" در آیه ۱۳ جانشین واژه "چراغی درخشان و گرما بخش" در همین آیه شده است.
۲. واژه "سرکشان" در آیه ۲۲ جایگاه بازگشت سرکشان است. جانشین واژه "کافران" در آیه ۲۱ شده است.
۳. واژه "آنجا" در آیه ۳۵ در آنجا هیچ سخن لغو و دروغی نشنوند. جانشین واژه "باغها" در آیه ۳۲ شده است.
۴. واژه "همان" در آیه ۳۷ همان پروردگار آسمانها و زمین و آنچه میان آنهاست، خدای رحمان، که یاری سخن گفتن با او را ندارند. جانشین واژه "پروردگارت" در آیه ۳۶ شده است.
۵. واژه "آنها" در آیه ۳۷ جانشین واژه "آسمانها و زمین" در همین آیه شده است.
۶. واژه "خدای رحمان" در آیه ۳۷ جانشین واژه "پروردگار آسمانها و زمین" در همین آیه شده است.
۷. واژهها و جملات "روزی که در صور دمیده شود" در آیه ۱۸ "روزی که روح و فرشتگان به صف می ایستند" در آیه ۳۸ "روز حق" در آیه ۳۹ "روزی که" در آیه ۴۰، جانشین واژه "روز جدایی" در آیه ۱۷ شده است.

بر این اساس تعداد واژگان جایگزین در این ترجمه شامل ۱۰ مورد است و به طور کلی عوامل انسجام دستوری ۹۲ مورد می باشد که در انسجام و ارتباط این متن تاثیر زیادی داشته است.

عوامل دستوری			فراوانی	عنوان
جانشینی	حذف	ارجاع	عوامل / مجموع / درصد	ترجمه سوره نبأ از حسین استاد ولی
۱۰	۳۶	۳۶	فراوانی عوامل	
۹۲			مجموع	

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر، عوامل انسجام دستوری را در سوره نبأ و ترجمه‌ی فارسی آن از حسین استادولی را بررسی کرده است. براساس بررسی‌های به عمل آمده و با توجه به جامعه آماری این تحقیق که سوره مبارکه نبأ با ۴۰ آیه و ترجمه حسین استاد ولی از این سوره را در برمی‌گیرد واژگان این سوره با ترجمه‌ی منتخب به دقت بررسی شده‌اند و کلیه روابط انسجام دستوری بین آن‌ها در نمودارها و جداول دسته‌بندی شده‌اند. حال در ادامه به سوالات پژوهش و پاسخ به آن‌ها می‌پردازیم.

۱. کدام یک از عناصر انسجام دستوری در ترجمه حسین استاد ولی بیشترین کارکرد را داراست؟ عامل دستوری ۹۲ مورد از این انسجام را در برمی‌گیرد هر یک از عناصر انسجام دستوری نیز از بیشترین بسامد وقوع عبارتند از عنصر حذف و عنصر ارجاع هر دو با ۳۶ مورد، و عنصر جانشینی با ۱۰ مورد که سبب انسجام بخشی به این ترجمه شده‌اند.
۲. کدام یک از ابزارهای انسجام دستوری در سوره مبارکه نبأ نمود بیشتری دارد؟ در سوره مبارکه نبأ نیز انسجام دستوری با ۸۰ مورد از عوامل انسجامی در سوره نبأ را تشکیل می‌دهد در میان عناصر سه‌گانه انسجام دستوری بیشترین بسامد وقوع متعلق به عنصر ارجاع با ۵۵ مورد، و به ترتیب عنصر حذف ۲۵ مورد و عنصر جانشینی ۰ مورد را دارا هستند. عنصر ارجاع در ترجمه و متن سوره بیشترین نمود را دارد بنابراین کلیه عوامل انسجامی معرفی شده از سوی هلیدی و حسن در سوره مبارکه نبأ و ترجمه‌ی منتخب آن وجود دارد.

پی‌نوشت

۱ ترجمه سوره نبأ از حسین استاد ولی

به نام خداوند بخشنده مهربان* (کافران) یکدیگر را از چه می‌پرسند؟ (۱) از آن خبر بزرگ (قیامت) (۲) همان که درباره آن گوناگون‌اند (۳) هرگز (چنین نیست که آنان پندارند) (۴) بازم هرگز! به

زودی خواهند دانست (۵) آیا زمین را بستری گسترده نکردیم؟ (۶) و کوه‌ها را میخ‌هایی (برای زمین تا از جنبش بازماند)؟ (۷) و شما را جفت (مرد و زن) آفریدیم (۸) و خواب شما را مایه ی آرامش ساختیم (۹) و شب را پوشش (برای استراحت شما) کردیم (۱۰) و روز را وقت کار و فراهم کردن مایه زندگی ساختیم (۱۱) و بر فراز شما هفت آسمانی محکم و استوار بنا کردیم (۱۲) و چراغی درخشان و گرما بخش (خورشید) پدید کردیم (۱۳) و از ابرهای فشرده و گرانبار آبی روان و ریزان فروفرستادیم (۱۴) تا به سبب آن دانه و گیاهی برآریم (۱۵) و بوستان‌هایی بادرختان سربه هم آورده (۱۶) همانا روز جدایی وعده گاه (ما) است (۱۷) روزی که در صور دمیده شود پس گروه گروه (به صحنه محشر) می‌آیند (۱۸) و آسمان گشوده شود و به صورت دره‌هایی درآید (برای نزول فرشتگان) (۱۹) و کوه‌ها گردش داده شوند و به صورت سرابی درآیند (۲۰) همانا دوزخ کمینگاه (کافران) است (۲۱) جایگاه بازگشت سرکشان است (۲۲) که سال‌های سال در آن بمانند (۲۳) در آنجا هیچ نسیم خنکی نیابند و هیچ آشامیدنی نچشند (۲۴) جز آبی جوشان وزردآبی گندآلود (۲۵) که سزایی همگون (با کارهای آنان) است (۲۶) چراکه آنان انتظار و باور به حسابی نداشتند (۲۷) و آیات ما را سخت انکار و تکذیب کردند (۲۸) و ما هر چیزی را در نوشته‌ای شمار کرده‌ایم (لوح محفوظ یا نامه اعمال) (۲۹) پس بچشید که شما را هرگز جز عذاب نیفزاییم (۳۰) همانا پروا پیشگان را کامیابی (بزرگ) است (۳۱) باغ‌ها و تاک‌هایی (۳۲) و دخترانی نارپستان و همسال (۳۳) و جام‌هایی لبریز (از شراب بهشتی) (۳۴) در آنجا هیچ سخن لغو و دروغی نشنوند (۳۵) پاداشی است از سوی پروردگارت، بخششی کافی و حساب شده (۳۶) همان پروردگار آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آن‌هاست، خدای رحمان، که یارای سخن گفتن با او را ندارند (۳۷) در روزی که روح (موجودی برتر از فرشتگان) و فرشتگان به صف ایستند، سخن نگویند جز آن کس که خدای رحمان او را رخصت دهد و گفتاری درست گوید (۳۸) آن است روز حق، پس هر که خواست می‌تواند راه بازگشتی به سوی پروردگار خود پیش‌گیرد (۳۹) همانا شما را از غذایی نزدیک بیم دادیم، در روزی که آدمی به آنچه با دست‌های خودش پیش فرستاده می‌نگرد و کافر گوید، ای کاش خاک بودیم (و چنین سرنوشتی نداشتیم) (۴۰)

منابع

قرآن کریم.

- احمدی، علیرضا، و استواری اصلان. (۱۳۹۰). انسجام متنی ابزاری زبان شناسی برای شناخت سبک‌های ادبیات فارسی. *مطالعات زبانی بلاغی*. ۲(۳)، ۷-۲۰.
- استاد ولی، حسین. (۱۳۸۸). *ترجمه قرآن کریم*. انتشارات اسوه.
- امرای، محمد حسن، رضایی هفتاد در، غلامعباس، و زند و کیلی، محمد تقی. (۱۳۹۶). ارزیابی مقایسه‌ای انسجام در سوره علق و ترجمه آن از حداد عادل براساس نظریه هالیدی و حسن. *پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی*. ۷(۱۶)، ۱۱۹-۱۴۸.
- امرائی، محمد حسن. (۱۳۹۸). تحلیل انسجام غیرساختاری در سوره لیل با رویکرد زبان شناختی نقش‌گرا. *فصلنامه ذهن*. ۷(۷۷)، ۲۱۵-۲۴۴.

- اورکی، غلامحسین، و ویسی، الخاص. (۱۳۹۵). بررسی تطبیقی عناصر انسجام متنی در سوره مبارکه ناس و ترجمه فارسی آن بر پایه نظریه انسجام متن هالیدی و حسن. *دوفصلنامه تخصصی علوم قرآن و تفسیر معارج*, ۱(۲), ۱۲۹-۱۴۶.
- آقاسی، سمیرا. (۱۳۹۵). انسجام در سوره‌های کوتاه و بلند قرآن: بررسی ترجمه سوره‌های جزء ۳۰ و ۱۷ از ترجمه محمد کاظم معزی (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه سمنان.
- بحیری، سید حسن. (۱۹۹۷). *علم اللغة النص: المفاهیم والاتجاهات*. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- پاشازانوس، احمد، و نبی پور، مریم. (۱۳۹۶). عوامل انسجام در سوره زلزال (بر اساس نظریه هالیدی و حسن). *پژوهشنامه معارف قرآنی*, ۸(۳۰), ۸۱-۱۰۱.
- جعفری، مهدی. (۱۳۸۹). انسجام ساختاری و محتوایی قرآن و نقد شبهات تناقض نمایی آیات (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه معارف اسلامی.
- جلالی، نیوشا. (۱۳۹۰). تصریح در ترجمه قرآن: مورد پژوهی سوره یوسف (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه فردوسی مشهد.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۸۶). نقد و بررسی ترجمه حسین استاد ولی. *نشریه ترجمان وحی*, ۲۱(۲), ۲۴-۳۹.
- خوش منش، ابوالفضل. (۱۳۸۹). بررسی تدوین و انسجام آیات قرآن از منظر شرق‌شناسان و آیت‌الله طالقانی. *پژوهش‌نامه علوم و معارف قرآن کریم*, ۱(۸), ۳۳-۵۰.
- رحیم‌زاده، سمیه. (۱۳۹۴). بررسی انسجام سوره مومنون باتکیه بر نظریه هالیدی و حسن (۱۹۷۶) (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه الزهراء(س).
- رحیمی، مریم. (۱۳۹۲). بررسی عناصر انسجامی در دو سوره مبارکه یس و صفات (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه پیام نور واحد تهران جنوب.
- رحیمی، معصومه. (۱۳۹۳). بررسی انسجام دستوری و واژگانی سوره هود (با تکیه بر نظریه هالیدی و حسن) (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه الزهراء(س).
- سارلی، ناصرقلی، و ایشانی، طاهره. (۱۳۹۰). نظریه انسجام و هماهنگی انسجامی و کاربست آن در یک داستان کمینه فارسی (قصه نردبان). *فصلنامه زبان پژوهی*, ۲(۴), ۵۱-۷۷.
- صلح‌جو، علی. (۱۳۹۱). *گفتمان و ترجمه*. تهران: نشر مرکز.
- عباسی، صفر. (۱۳۹۶). بررسی عناصر انسجام متنی در مجموعه "یاتی العاشقون الیک" محمد الفیتوری در پرتو رویکرد مایکل هالیدی (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه گیلان.
- قرائتی، محسن. (۱۳۸۷). *تفسیر نور* (جلد ۱۰). تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قیم، عبدالنبی. (۱۳۸۴). *فرهنگ معاصر عربی - فارسی*. تهران: نشر فرهنگ معاصر.
- مسبوق، سید مهدی، و دلشاد، شهرام. (۱۳۹۵). تحلیل انسجام و هماهنگی انسجامی در مقامه مضریه بدیع الزمان همدانی. *دوماهنامه جستارهای زبانی*, ۱(۱۷), ۱۵۱-۱۷۲.
- نورالهدی، فاتح. (۲۰۱۹). *الاتساق والانسجام فی القرآن الکریم "سوره صفات أنموذجاً"* (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). جامعه عبدالحمید بن بادیس - مستغانم.

ورده، أوغلیس، و ملیکه بن جناد. (۲۰۱۸). الاتساق و الانسجام فی القرآن الکریم سورة شمس-أنموذجاً- (پایان نامه کارشناسی ارشد). جامعه عبدالرحمان میره-بجایه.

ولیئی، یونس، میرزایی الحسینی، سیدمحمود، و فرهادی، محمد. (۱۳۹۵). عوامل انسجام متنی در سوره نوح. فصلنامه پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، ۵(۱)، ۶۹-۸۶.

هالیدی، مایکل، و رقیه، حسن. (۱۳۹۳). زبان، بافت و متن (ترجمه مجتبی منشی‌زاده و طاهره ایشانی). تهران: نشر علمی.

النصّ القرآنيّ في فكر توشيهيكو إيزوتسو دراسة وصفية تحليلية تطبيقية لحقول كلمة (ريب) الدلالية

دانا طالب پور*^۱ (الحامل لشهادة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها من جامعة طهران، طهران، إيران)
علي باقر طاهري نيا^۲ (أستاذ بقسم اللغة العربية وآدابها، جامعة طهران، طهران، إيران)

DOI: [10.22034/JILR.2023.139104.1070](https://doi.org/10.22034/JILR.2023.139104.1070)



تاريخ الوصول: ۲۰۲۳/۰۵/۱۶

تاريخ دريافت: ۱۴۰۲/۰۲/۲۶

تاريخ القبول: ۲۰۲۳/۱۲/۱۸

صفحات: ۲۵-۵۲

تاريخ پذيرش: ۱۴۰۲/۰۹/۲۷

الملخص

يأتي علم الدلالة في طليعة العلوم الخادمة للعملية التفسيرية للنص القرآني فهي بمنزلة أدوات يستعين بها دارس النص الكريم للوصول إلى الاستدلال الصحيح والإفصاح عن الدلالات التفسيرية التي تضمنتها الآي المبارك من التعبير القرآني المجيد. ومن هذا المنطلق، قام إيزوتسو بدراسة معاني الألفاظ القرآنية قبل الإسلام وبادر إلى تعريف الألفاظ السياقي والاستبدالي والألفاظ المتضادة والحقل الدلالي للألفاظ وصورتها المنفية والألفاظ المترادفة وتوظيفها في السياق غير الديني. وجاء البحث الحالي للكشف عن المراد الإلهي من خلال قرآنه المجيد ورصد التحول الدلالي لألفاظه عبر توظيف المناهج العلمية الجديدة أي: منهج إيزوتسو وكان المنهج المتبع وصفيًا- تحليليًا. وفي الختام تم الحصول على عدة نتائج منها: أن ألفاظ القرآن الكريم في أغلبها كانت متداولة قبل الإسلام فجاء القرآن فأدخلها في نظام مفهومي مختلف و سياق تعبيرية جديد. ومنهج توشيهيكو إيزوتسو يكشف عن الدلالة القرآنية المستنبطة من خلال شبكة العلاقات اللفظية والمعنوية للآي المبارك ويرى أن معاني الألفاظ بحالها الإفرادية ليست موجودة في القرآن الكريم، فكل كلمة تفصح عن معناها من خلال النسيج اللغوي القائم فيما بينها. إن لكلمة (ريب) في الحقل الدلالي جاء بمعان متنوعة تتجذر أصولها إلى ما قبل الإسلام خاصة في الشعر الجاهلي مقترنة بألفاظ ك(الزمن) و(الريب) و(الدهر) و(المنون) منطوية على معان الأحداث المرة والموت وإلخ كما يشاهد استعمال ألفاظ قريبة من هذه الكلمة ك(ريب المنون)، حيث

^۱ الكاتب المسؤول؛ البريد الإلكتروني: danatalebpour@gmail.com

^۲ البريد الإلكتروني: btaheriniya@ut.ac.ir

جاءت مرة واحدة في القرآن الكريم فالشك نوعان: شك ينتاب الإنسان والغرض منه هو الكشف عن الحقيقة. هذا الشك غير متعمد ويحدث إثر التحقيق وليس مذموماً، ومن هذا المنطلق يكون قد استعمل (الريب) و(الارتياب) في القرآن الكريم استعمالاً أكثر في المواضيع الدينية، يدوران حول معنى الشك العنادي.

الكلمات المفتاحية: ايزوتسو، القرآن الكريم، علم الدلالة، الريب.

متن قرآنی در اندیشه توشیهیکو ایزوتسو

(مطالعة توصیفی تحلیلی تطبیقی حوزه‌های معنایی کلمه «ریب»)

چکیده

معناشناسی در صدر دانش‌هایی قرار می‌گیرد که در فرایند تفسیر متن قرآن به خدمت گماشته می‌شوند. بنابراین این دانش‌ها به منزله ابزارهایی هستند که پژوهشگر متن قرآنی برای دستیابی به استدلال صحیح و بیان دلالت‌های تفسیری نهفته در آیات مبارکه قرآن مجید، از آنها بهره می‌گیرد. در راستای همین موضوع، ایزوتسو معانی الفاظ قرآن کریم را در زمان پیش از اسلام مورد بررسی قرار داده است و به تعریف الفاظ سیاقی، جانشین، متضاد، حوزه معنایی الفاظ و تصویر منفی آنها، الفاظ هم‌معنا و کارکرد آنها در سیاق غیردینی پرداخته است. پژوهش حاضر به دنبال کشف پیام الهی در قرآن مجید و بررسی تحول معنایی الفاظ آن با تکیه بر کاربردهای نظریه‌های جدید علمی، یعنی نظریه ایزوتسو است. روش به کار گرفته شده در تحلیل مطالب، توصیفی-تحلیلی است. و در پایان مشخص شد: بیشتر الفاظ قرآن کریم در زمان قبل از اسلام مورد استفاده بوده است تا اینکه قرآن آنها را وارد نظام مفهومی متفاوت و سیاق تعبیری جدیدی کرد. و روش ایزوتسو از معانی قرآنی‌ای پرده برمی‌دارد که از رهگذر شبکه روابط لفظی و معنوی آیات مبارکه به دست می‌آیند. وی بر این عقیده است که معانی الفاظ قرآن، به صورت جدا و انفرادی قابل تحقق نیست، بلکه هر کلمه معنای خود را از رهگذر بافت زبانی موجود در بین آن، می‌رساند. کلمه (ریب)، دارای دلالت‌های گوناگونی در حوزه معنایی است که ریشه آنها به زمان قبل از اسلام، مخصوصاً در شعر جاهلی بازمی‌گردد که با الفاظی مانند «زمان»، «حوادث»، «دهر» و «منون» هم‌نشین شده است و بر معانی‌ای چون، حوادث تلخ و ناگوار و مرگ و ... دلالت می‌کند. آن گونه که در کاربرد الفاظی نزدیک به این کلمه، مانند «ریب المنون» مشاهده می‌شود که یکبار در قرآن کریم به کار رفته است و بیشترین کاربرد کلمه «ریب» و «ارتیاب» در قرآن کریم در موضوعات دینی است و پیرامون شک عنادی دور می‌زند.

کلمات کلیدی: ایزوتسو، قرآن کریم، معناشناسی، ریب.

المقدمة

اللغة ظاهرة إنسانية أو اجتماعية تتوافق مع التغيرات المادية والروحية التي يمر بها البشر. إنها تتغير وتتطور باستمرار؛ لأنها وسيلة لتفسير الظروف البشرية المختلفة والكلمات تتغير وتتطور باستمرار بما يتناسب مع تأثير هذه الظروف. حتى أضحت من الأمور الصعبة في تحديد مفهوم لها ويعود ذلك لكونها تعدّ من أهمّ ميزات الإنسان الاجتماعية والحضارية، لذا تعرّف بأنها ظاهرة ليس كأبي ظاهرة وإنما ظاهرة فكرية عضوية خاصّة بالإنسان دون غيره. فهي ظاهرة فكرية من حيث إن موضوعها ومادتها الأفكار، وظاهرة عضوية من حيث صلتها بالإنسان دون غيره. وفي الوقت نفسه، فإن كلمات اللغة العربية ذات أهمية بالغة لكونها تعزّيزاً للرسالة الاجتماعية والدينية من رب العالمين، لأنه على الرغم من أن الخطاب القرآني نزل باللغة العربية، إلا أنه في نفس الوقت كان محالاً للأسلوب العربي في تفسيراته واستخداماته، وتدرجياً كانت الكلمات العربية في معانيها ومواضيعها تخضع لبنية العنوان القرآني وفي شكل معانيها القديمة، أخذ لباس معاني جديدة. ومن هنا تشكلت جماليات الخطاب القرآني ودخلت معاني جديدة إلى اللغة العربية. «وكان البحث في دلالات الكلمات من أهم ما لفت انتباه اللغويين العرب وأثار اهتمامهم. وتعد الأعمال اللغوية المبكرة عند العرب من مباحث علم الدلالة مثل: تسجيل معاني الغريب في القرآن الكريم ومثل الحديث عن مجاز القرآن ومثل التأليف في الوجوه والنظائر في القرآن ومثل إنتاج المعاجم الموضوعية ومعاجم الألفاظ (عمر، ١٩٩٨: ٢٠). إن توشيهيكو بوصفه باحثاً في المجال اللغوي القرآني يرى أن لا خصوصية أو مزية للغة التي نزل بها القرآن الكريم بحيث يجعلها تتفوق على اللغات الأخرى، فالعربية عنده واحدة من بين لغات متعددة وإن ارتباط القرآن بها لم يكن إلا نتيجة لنزوله على المجتمع العربي والبيئة العربية، ولو كان القرآن نازلاً بلغة غير العربية لارتبط بها كارتباطه بالعربية. يصور توشيهيكو نظرتة تجاه النص القرآني بأنها ليست مجرد نظرة إلى معانٍ ناتجة عن ألفاظ معجمية، بل إن كل لفظة تستمد قوتها من خلال البعد الترابطي بين جاراتها من الألفاظ، لأن معاني الألفاظ بحالها الإفرادية - كما يرى - ليست موجودة في القرآن الكريم، بل إنّ كلّ كلمة تفصح عن معناها من خلال نظام العلاقات القائم فيما بينها، فتؤلف استناداً إلى تلك العلاقات مجموعات مختلفة قد تكون صغيرة وقد تكون كبيرة حتى تفضي في النهاية إلى تأسيس شبكة علاقات معنوية ترتبط بعصب فكري موحد وهو ما يصطلح عليه توشيهيكو بالكلّ الموحد.

هذه الدراسة تحاول تسليط الضوء على أهم الحقول الدلالية لكلمة "ريب" في الشعر الجاهلي والقرآن الكريم على ضوء فكر توشيهيكو إيزوتسو. فيما يلي نلقي نظرة سريعة على معنى كلمة "ريب" في المعاجم ثم سنناقش دلالاتها في القرآن من خلال دراسة تأثير الفترة الجاهلية على هذه الكلمة وصولاً إلى تطورها الدلالي مجيبين عن الأسئلة التالية:

١. ما هي المضامين التي تتضمنها الشبكة الدلالية لكلمة "ريب" في الشعر الجاهلي؟
٢. ما هي الحقول الدلالية الدقيقة لكلمة "ريب" في القرآن في ضوء فكر إيزوتسو؟

خلفية البحث

- قد درست حتى الآن عدة بحوث في الحقل الدلالي لكلمة "ريب". فيما يلي يشار إلى بعض منها:
- فائقة بنت حسن بن أحمد الحسيني: "الريب في ضوء القرآن الكريم". في هذا المقال قامت الباحثة بدراسة أهم المعاني المحورية لكلمة الريب من خلال دراسة مستقصية في آيات القرآن الكريمة موظفة المنهج والمقارنة الإحصائية بين المكي والمدني للآيات مدار البحث ووصلت إلى نتائج غير مسبوقه. منها انحصار لفظة الريب في معنى الشك في الآيات المكية في بداية الدعوة بينما خلت منها الآيات المدنية إلا في موطن واحد يشير إلى جهود النصارى في الشخص المصلوب (عيسى المسيح أو غيره).
 - محسن عطاء الله وسيد رسول موسوي: مفهوم الريب في القرآن الكريم وأحاديث أهل البيت عليهم السلام. يعتبر الباحث الريب شكاً سببه القلق النفسي، وهذه الحالة النفسية مرتبطة بمجال معرفة القلب وعلم النفس، وليس مجال نظرية المعرفة. بينما الشك له مفهوم عام يشمل كلا المجالين. ناقش مؤلفوا هذه المقالة مفهوم الريب فقط، وهو أمر مفيد في ترجمة القرآن الكريم، لكنهم لم يقدموا معادلاً مناسباً له في حقل استخدامه في الترجمة.
 - مصطفى محمد حامد: "الترادف في القرآن الكريم (دراسة حالة كلمات الريب والشكّ والظنّ)" (رسالة ماجستير) قام الباحث بدراسة وجود التشابه والترادف الدلالي بين كلمات "الريب" و"الشكّ" و"الظنّ" في القرآن الكريم.
 - ترابي: "الحقل الدلالي لكلمات" زعم، ومرية، وريب في ترجمة مكارم شيرازي للقرآن الكريم". قام الباحث بدراسة الحقل الدلالي لكلمات: زعم، ومرية وريب المترادفة نسبياً في ترجمة شيرازي للقرآن الكريم.

• نورسیده، علی اکبر وآخرون: «خوانش معناشناسانه واژه «ریب» در قرآن بر اساس نظریه ایزوتسو».

وفقا لما مرّ يظهر جدا أنه لم يتم حتى الآن كتابة أي بحث أو مقال تحت عنوان مقالتنا الحاضرة التي كانت قد أشيرت فيها إلى دراسة حقول كلمة (الريب) الدلالية في ضوء نظرية إيزوتسو. فهذا السبب يكون بحثنا جديدا مبتكرا موضوعا ومادة.

منهجية البحث

نظرا إلى طبيعة البحث في العلوم الإنسانية قد اعتمد البحث الحالي على المصادر المكتبية، موظفا المنهج الوصفي - التحليلي الذي ينطلق أساسا من بيئة النص اللغوية في مستويها السطحي والعميق بمراعاته العناصر الموضوعية والأصول الفنية في النصوص.

أهمية البحث وضرورته

بما أن المراد الإلهي من القرآن الكريم كان ولا يزال محط اهتمام المفسرين والباحثين في حقل القرآن الكريم. فالفهم الصحيح للألفاظ القرآنية هو مسألة قد استرعى انتباه جميع المشتاقين إلى حقل تفسير القرآن الكريم. فضلا عن هذا وبالتزامن مع ظهور المناهج العلمية الجديدة ظل الاشتياق إلى توظيف هذه المناهج والطرق يوجد من أجل الكشف عن معاني الآيات الإلهية. وفي هذا المضمار، من إحدى المقاربات الجديدة في حقل التعرف على الألفاظ القرآنية منهج إيزوتسو ليتم الحصول على نقاط جديدة عبر توظيفها في ساحة معاني ألفاظ القرآن الكريم. ومن إحدى الألفاظ التي تصلح لأن يتم دراسة أكثر حولها لفظة (ريب). فجدير بأن يوظف منهج إيزوتسو من أجل التعرف الأكثر على هذه الكلمة التي تعد من أكثر الألفاظ القرآنية استعمالا وتكرارا ليظهر في الختام المراد الإلهي من استعمالها أكثر فأكثر. ومن الأهداف الفرعية التي تسعى البحث إليها كما يلي:

١. علم الدلالة من العلوم التي أخذت مساحة واسعة في ميدان البحث القرآني وله مكانة متميزة عند المفسرين والأصوليين والمحدثين وكل المعنيين بقراءة النص الديني.
٢. رصد التحول الدلالي لألفاظ القرآن المجيد، فأبي الألفاظ كانت أصيلة وأبيها كانت دخيلة وأبيها كانت متداولة قبل الإسلام وأبيها لم تكن كذلك.

نبذة عن توشيهيكو إيزوتسو

هو باحث ياباني مسلم مستعرب من مواليد منطقة يوتسا في مدينة طوكيو سنة ١٩١٤م، تخرج من جامعة كييو^١ وحصل على شهادة البكالوريوس سنة ١٩٣٤م ودرّس فيها للسنوات ١٩٥٤-١٩٦٨م، و في تلك الفترة شرع توشيهيكو بتعلم اللغة العربية وكانت غايته من تعلمها أن يتسنى له قراءة النص الديني القديم المتمثل بالتوراة. (إباطة ومحمد رياض المالح، ١٤١٩هـ: ٥٠).

وفي سنة ١٩٥٠م أصبح أستاذ الدرس اللساني في الجامعة نفسها، وفي سنة ١٩٥٤م، أصبح أستاذاً لفلسفة اللغة في الجامعة نفسها، ونشر سنة ١٩٥٨م ترجمته المباشرة لمعاني ألفاظ القرآن الكريم من العربية إلى اليابانية، وهي محاولة فريدة من نوعها في اليابان، إذ عُدّت هذه الترجمة الأندر والأشهر سلامتها ودقتها اللغوية، والأكثر استعمالاً في الأبحاث العلمية.

كما درّس في معاهد الدراسات الإسلامية وفي جامعات: مكجيل، مونتريال، كندا وفي العهد الملكي لدراسة الفلسفة الإسلامية في إيران، وكان عضواً نشطاً في الأكاديمية اليابانية وأستاذاً فخرياً لجامعة كييو وكان يجيد أكثر من ثلاثين لغة من بينها العربية والفارسية والانجليزية والصينية والروسية واليونانية علاوة على لغته الأم (اليابانية). (المصدر نفسه: ٥٠).

يُعدُّ توشيهيكو رائد الدرس اللغوي القرآني في اليابان، إذ عالج في بحوثه كثيراً من المسائل المعقّدة والموضوعات المتصلة بالتراث العربي والإسلامي وقد عُني في منتصف القرن العشرين بالتأسيس لأرضية خصبة تمخّض عنها بزوغ عُصبة من الباحثين اليابانيين المهتمين بالشأن العربي والإسلامي عموماً وقد تتلمذ على يديه عشرات الدارسين في حقول معرفية شتى اللغوية منها والفلسفية والقرآنية ونحوها. (المصدر نفسه: ٥٢-٥٣).

لقد استمر توشيهيكو في عطاءه العلمي ونُشرت نتاجاته العلمية بين سنتي ١٩٩١-١٩٩٣ إلى أن وافته المنية سنة ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، ويقال عنه: إنه اتجه في أواخر حياته إلى التصوف وكان تعليقه لهذا التوجه أنه كان معتقداً بأن التصوف منهج يوحد بين جميع الأديان والقوميات ولأن موروث الثقافة اليابانية يسمح للإنسان باعتناق أكثر من دين في آن واحد. (سابورو، ١٤٣٧هـ: ١٥-٤٥).

قد خلف توشيهيكو إيزوتسو وراءه مؤلفات عديدة منها: «بنية المصطلحات الأخلاقية في القرآن» و«مفهوم الإيمان في الدين الإسلامي» ومنها كتابه المعروف «الله والإنسان في القرآن علم

دلالة الرؤية القرآنية للعالم» وغيرها من الجهود الفكرية كترجمته لمعاني القرآن من العربية إلى اليابانية ومعرفته بالشعر العربي وبحوره وألفاظه الغريبة التي يعتمد في فهمها وبيان مدلولاتها على القرآن الكريم. (توشيهيكو، ١٣٩٦هـ: ٣٢).

الإطار النظري للبحث

علم الدلالة

أطلقت عليه عدة أسماء في اللغة الإنجليزية أشهرها الآن كلمة Semantics أما في اللغة العربية فبعضهم يسميه علم الدلالة - وتضبط بفتح الدال وكسرهما - وبعضهم يسميه علم المعنى (ولكن حذار من استخدام صيغة الجمع والقول: علم المعاني، لأن الأخير فرع من فروع البلاغة) وبعضهم يطلق عليه اسم «السيمانتيك» أخذاً من الكلمة الإنجليزية أو الفرنسية.

يعرفه بعضهم بأنه دراسة المعنى أو العلم الذي يدرس المعنى أو ذلك الفرع من علم اللغة الذي يتناول نظرية المعنى أو ذلك الفرع الذي يدرس الشروط الواجب توافرها في الرمز حتى يكون قادراً على حمل المعنى.

يستلزم التعريف الأخير أن يكون موضوع علم الدلالة أي شيء أو كل شيء يقوم بدور العلامة أو الرمز. هذه العلامات أو الرموز قد تكون علامات على الطريق وقد تكون إشارة باليد أو إيماءة بالرأس كما قد تكون كلمات وجملاً. وبعبارة أخرى قد تكون علامات أو رموزاً غير لغوية تحمل معنى كما قد تكون علامات أو رموزاً لغوية. (عمر، ١٩٩٨م: ١١-١٢).

«علم الدلالة الحديث هو الفرع الذي يبحث في استخراج قوانين المعنى العامة، وهو العلم المنوط به رصد معنى الإشارات اللغوية (الكلمات) وإذا ما أوغلنا في تفحص مسأله نجدّه يخصص الجزء الأكبر منها لمتابعة تطورات الدلالات وتغيرها ولرصد المفردات بين المعجم والحالة التي تكون عليها في النصوص المختلفة، وفي المقامات المتعددة بحسب التجارب اليومية المعاشة» (الداية، ١٩٩٦: ١٨٩). وقد كان مصطلح الدلالة حاضراً عند علماء السلف والخلف للتعبير عن المعنى المستنبط من هذا النص أو ذاك ولم يقتصر استعماله على اللغويين فحسب وإنما عند المفسرين والأصوليين والمحدثين وكلّ المعنيين بقراءة النص الديني. يأتي علم الدلالة في طليعة العلوم الخادمة للعملية التفسيرية للنص القرآني ومن العلوم التي أخذت مساحة واسعة في ميدان البحث القرآني بوصفه متعلقاً بالاستنباط وفهم شبكات المعنى. معنى دلالة اللفظ أن يكون إذا ارتسم في الخيال مسموع اسم ارتسم في النفس معنى،

فتعرف النفس أن هذا المسموع لهذا المفهوم، فكلما أوردته الحسن على النفس التفتت إلى معناه. والهدف من علم الدلالة هو الوصول إلى المعنى، فالتركيب هي من أهم وحدات اللغة ومستوياتها الهامة التي يجب أن تعالج لتحقيق هذا الهدف. (ميرزاي الحسيني وآخرون، ٢٠١٥: ١٢٢).

نظرية الحقول الدلالية (لغة واصطلاحاً)

جاء في لسان العرب لابن منظور «الحقل» الزرع إذا استجمع خروذ نباته وقيل: هو الزرع مادام أخضر وقد أفحل الزرع وقيل: الحقل الزرع إذا تشعب ورقه وقال شمر: قال خالد بن جندب الحقل المزرعة التي يزرع فيها البرّ وقال شمر: الحقل الروضة وقالوا موضع الزرع والحقل بالألف واللام موضع. (ابن منظور، ٢٠٠٤م: مادة حقل).

الحقل الدلالي^١ أو الحقل المعجمي^٢ هو مجموعة من الكلمات ترتبط دلالاتها، وتوضع عادة تحت لفظ عام يجمعها. مثال ذلك كلمات الألوان في اللغة العربية. فهي تقع تحت المصطلح العام «لون» وتضم ألفاظاً مثل: أحمر، أرزق، أصفر، أخضر، أبيض... وعرفه Ullmann بقوله: «هو قطاع متكامل من المادة اللغوية يعبر عن مجال معين من الخبرة» و Lyons بقوله: «مجموعة جزئية لمفردات اللغة».

تقول هذه النظرية: لأنه لكي تفهم معنى كلمة يجب أن تفهم كذلك مجموعة الكلمات المتصلة بها دلالياً أو كما يقول Lyons: يجب دراسة العلاقات بين المفردات داخل الحقل أو الموضوع الفرعي. ولهذا يعرف Lyons معنى الكلمة بأنه «محصلة علاقاتها بالكلمات الأخرى في داخل الحقل المعجمي». (عمر، ١٩٨٨م: ٨٠). وقد ذهب العالم الغربي أولمن^٣ لتعريف الحقل الدلالي بقوله: «هو قطاع متكامل من المادة اللغوية يعبر عن مجال معين من الخبرة». (ياقوت، ٢٠٠٢م: ٤٩) كما اقترب من هذا التعريف تعريف نيدا إذ يقول عن الحقل الدلالي: «إنه مجموعة المعاني المشتركة في مكونات دلالية بعينها». (عيسى ورائيا فوزي عيسى، ١٦٣). وهدف التحليل للحقول الدلالية هو جمع كل الكلمات التي تخصّ حقلاً معيناً والكشف عن صلاتها الواحد منها بالآخر وصلاتها بالمصطلح العام. ويتفق أصحاب هذه النظرية -إلى جانب ذلك- على جملة مبادئ منها:

¹ Semantic field.

² Lexical field.

³ Ullmann.

- لا وحدة معجمية^١ عضو في أكثر من حقل.
- لا وحدة معجمية لا تنتمي إلى حقل معين.
- لا يصحّ إغفال السياق الذي ترد فيه الكلمة.
- استحالة دراسة المفردات مستقلة عن تركيبها النحوي.
- وقد وسع بعضهم مفهوم الحقل الدلالي ليشمل الأنواع الآتية^٢
- الكلمات المترادفة والكلمات المتضادة. وقد كان A.Jiles أول من اعتبر ألفاظ الترادف والتضادّ من الحقول الدلالية.
- الأوزان الاشتقاقية، وأطلق عليها اسم الحقول الدلالية الصرفية^٣.
- أجزاء الكلام وتصنيفاتها النحوية.
- الحقول الستجمائية^٣ وتشمل مجموعات الكلمات التي تترايط عن طريق الاستعمال، ولكنها لا تقع أبداً في نفس الموقع النحوي. (عمر، ١٩٨٨م: ٨٠-٨١)

آراء توشيهيكو إيروتسو عن الحقول الدلالية للكلمة

اعتبر إيروتسو أنه لم يوجد التعريف والنظام الملموس عن الدلالة. والذي يكون لدينا إلى اليوم من مجموعة نظرية مختلفة. ومن الأفراد الذي يقول عن الدلالة وتعريفها يميل إلى الصحيح. ولازم علينا أن نعتبر بأن كل فرد له حق ليركز وليفهم ويعبر عن الدلالة من عند رأيه.

ويقول إيروتسو عن الدلالة هي الدراسة التحليلية للمصطلحات المفتاحية الخاصة من لغة، وتتطلع في النهاية إلى إدراك مفهومي من الرؤية العلمية الخاصة بالناس الذين يستخدمون تلك اللغة ليست مجرد أداة للنطق والمحادثة والتعبير ثم التفكير، بل أهم من ذلك ليفهم ويفسر الناس عن العالم الذي يحيط بهم حولهم. إن علم الدلالة بهذا الفهم نوع من الرؤية العالمية أو دراسة لطبيعة رؤية العالم وبنيتها لأمة من مرحلة مخصوصة من تاريخها، وهذه الدراسة تستهدي بوسائل التحليل المنهجي للمفاهيم الثقافية التي ألفتها الأمة لنفسها وتحقق عن المفاهيم الرئيسية للغةها. (مصطفى وأحمد هداية الله زركشي، ٢٠١٥م: ١٠٦-١٠٧). وهو يقدم سبع طرق للتحليل الدلالي:

¹ Lexeme.

² morpho- Semantic fields.

³ Semantic fields.

١. عندما يتم توضيح المعنى الدقيق للكلمة موضوعياً من سياقها ومن خلال الوصف اللفظي، يمكن تسميته "تحليلاً نصياً".
٢. الطريقة الأخرى تكون عندما تحل الكلمة (أ) محل الكلمة (ب) في نفس السياق أو في سياق مشابه من حيث البنية الشكلية.
٣. يتم تحديد البناء الدلالي لكلمة أو مصطلح من نقيضها.
٤. يتم توضيح التركيب الدلالي لكلمة غامضة مثل X من صورتها السلبية (X-).
٥. استخدام "الحقل الدلالي" الذي يطلق على أي مجموعة من العلاقات الدلالية بين فئات مختلفة من كلمات اللغة.
٦. اكتشاف علاقة دلالية بين كلمتين من خلال موازنة التراكيب النحوية أو المرادفات.
٧. الكشف عن الجوانب المادية الكاملة للكلمات من خلال استخدامها في سياقات غير دينية من القرآن (إيزوتسو، ٢٠١٤: ٧٣-٨٣).

يصوّر إيزوتسو حقلاً دلالياً لكل كلمة، وفي هذا الحقل، يولي أهمية خاصة للكلمات المحورية والأساسية التي تدور حولها. إنّه يعتقد أن المفردات ليست بنية أحادية الطبقة، ولكنها تتضمن إلى جانبها عدداً من المفردات الفرعية التي يتم وضعها عبر بعضها مع البعض الآخر ولها حدود متداخلة (إيزوتسو، ١٣٩٤: ٢٤). يتم إنشاء هذه الطبقات لغوياً بواسطة مجموعات من الكلمات الأساسية التي يسميها إيزوتسو الحقول الدلالية. (إيزوتسو، ١٣٩٦: ٢٧)

فكرة الحقل الدلالي عند توشيهيكو تقوم على أساس جمع المفردات ذات المعاني المتقاربة والدلالة المشتركة، وربطها بعنوان علم ونظام كلي يوحد بينها ثم دراسة العلاقات الدلالية على مستوى المفردة مع المفردة والحقل مع الحقل.

بناء على هذه النظرية، فإن كلمة "رب" في القرآن لها مجال دلالي يمكن من خلاله رؤية الكلمات المحورية والأساسية والفرعية التي تدور حولها، وفي بعض الأحيان يكون لهذه الكلمات نفسها علاقات مع بعضها البعض، والتي سيتم التعبير عنها حسب ترتيب الأهمية في ما يلي من أقسام. يصوّر إيزوتسو نوعين من المعنى للكلمات القرآنية. واحد منها واضح تماماً ويبدو عادياً تافهاً لدرجة أنه لا يستحق الذكر. وهذا المعنى يصل من الوضوح إلى درجة حيث إنه إذا حذفنا الكلمة من القرآن، فإن الحذف لا يخلُ بالمعنى، بينما المعنى الآخر له دلالة ضمنية ونتيجة لإيجاد موقف خاص لتلك الكلمة في سياق معين، وينضاف إلى المعنى الأول. يعتبر إيزوتسو المعنى الأول "معنى أساسياً" والمعنى الثاني "معنى

نسبياً". (إيزوتسو، ١٣٩٦: ١٤-١٥) يجب أن يؤخذ في الاعتبار أن تقسيم المعاني إلى أساسي ونسبي ليس للمفاهيم المادية وفقاً لفكر إيزوتسو، بل للمفاهيم الروحية والتجريدية أيضاً. لذلك، المعنى الأساسي هو نفسه الموجود في القواميس، والمعنى النسبي هو المعنى الذي يتم الحصول عليه من الطرق السبع التي يطرحها نفسه. نظراً إلى هذه الحقيقة إن المعنى الأساسي يحتوي على أقرب معادل ولا يفي أبداً بحقوق الكلمات الأصلية (إيزوتسو، ٢٠١٤: ٤٧).

الإطار التطبيقي للبحث

ريب لغة واصطلاحاً

في القواميس، توجد كلمات ترتبط دلالية مع الشك. من بين هذه الكلمات، يمكن الإشارة إلى جذور مثل: "ش ك ك" و"ح س ب" و"ر ا ب" و"ز ع م" و"ر د د" و"ظ ن ن" وإلخ. للتحقق من المعنى المعجمي في القواميس، يحتاج إلى التحقق من هذه الجذور المرتبطة بـ"الريب" وفقاً لمؤلفي المعاجم. جاء في "العين": الشك والريب: صرف الدهر وحدثه، والريب: ما رابك من أمر تخوفت عاقبته" (الفراهيدي، ٢٠٠٣، ٨/ ٢٨٧) وفي "القاموس المحيط": الريب صرف الدهر والحاجة والظنة والتهمة كالريبة بالكسر وقد رابني وأرابني. وأرته: جعلت فيه ريبه. ورثته: أوصلتها إليه. وأرابني: ظننت ذلك به وجعلت في الريبة أو أوهمني الريبة أو رابني". (الفيروزآبادي، ١٩٥٢، ١/ ١١٨) يعتبر أبو هلال العسكري الارتباب مشبوها مع القذف. على سبيل المثال، يقال: "أشك في أن تمطر اليوم". لكن عندما تشك في عمل شخص ما، لا يجب أن تتهمه وتقول: "إني مرتاب كثيراً" (العسكري، ١٤٠٠: ٩٢).

الريب: (ر، ي، ب) يعني الشك أو الخوف. ففي قوله: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ (البقرة: ٢) لا ريب أي: لا شك. "رابني هذا الأمر" يعني أن هذا العمل أثار في الشك والخوف. كما ترجم الريب إلى الحاجة، وهذا ليس بعيداً عن المتوقع، لأنه في شك بسبب الخوف من عدم الحاجة. (ابن فارس، ١٤٠٤: ٤٦٣-٤٦٤) تشير مادة "الريب" إلى أي شك يتم إزالته لاحقاً. (مكارم وآخرون، ١٣٧١، ٢٣/ ٣٣٤). مصدر وقوع القذف هو الوهم. عند وقوع الشك، البرهان والنفي متساويان في قلب المتشكك، ولكن لا معادل للوهم. لذلك، فإن تأويل "ريب" إلى "الشك المصحوب بالافتراء" لا يبدو صحيحاً. ما ينتج من هذا القسم أن علماء المعاجم يعتبرون "الريب" من أشكال "الشك".

الحقول الدلالية للريب في الشعر الجاهلي

نزل القرآن الكريم على نبيّ أرسل إلى الجزيرة العربية وأظهر أهل تلك البلاد نضجهم الأدبي في قصائدهم. لهذا السبب، يعتبر إيزوتسو الفترة الجاهلية ذات تأثير عال في نزول الآيات القرآنية. هو يدرس ثلاثة مستويات دلالية مختلفة في تاريخ اللغة العربية لدراسة معاني الكلمات: ١- قبل القرآن أو الجاهلية ٢- القرآنية ٣- بعد القرآن وخاصة العباسية (إيزوتسو، ٢٠١٦: ٤٣). نظرا إلى أن نطاق البحث يقتصر على القرآن، فمن أجل دراسة التطور الدلالي لمعاني الكلمات، فإنه من الضروري التحقيق في استخدام جذر "الريب" في الفترة التي سبقت القرآن، أي قصائد الفترة الجاهلية. فيما يلي، يشار إلى أهم المعاني الدلالية المستعملة في الأشعار الجاهلية:

تُخَوِّفُنِي رَيْبَ الْمُنُونِ وَقَدْ مَضَى لَنَا سَلْفٌ: قَيْسٌ، مَعَا وَرَيْبُغ

(عروة بن الورد، ص ٨٠)

فَعَالَهُ رَيْبُ الْحَوَادِثِ حَتَّى تَتَى زَلَّ عَنَّا أَرْيَادِهِ فَحُطِّم

(ديوان المرقشين، ص ٦٩)

وَحَفِظُنِي لِلْأَمَانَةِ، وَأَصْطَبَارِي عَلَى مَا كَانَ، مِنْ رَيْبِ الزَّمَانِ

(ديوان زهير بن ابى سلمى، ص ١٣١)

فَصَّعَى قِنَاعَكَ إِنَّ رَيْبَ بَ مَحْجُوبٍ أَفْنَى مَعَادَا

(ديوان الحارث بن حلزة، ص ٤٥)

وَقَدْ رَابَتْ نِي قَوْهَهَا يَا هِنَاهُ وَيَحْكَ أَلْحَقْتِ شَرًّا بِشَر

(ديوان امرؤ القيس، ص ١٠٦)

و نَائِي بَعِيدٌ عَن بِلَادِ مُقَاعِسٍ وَأَنَّ مَخَارِبِقَ الْأُمُورِ تُرَيْبُ

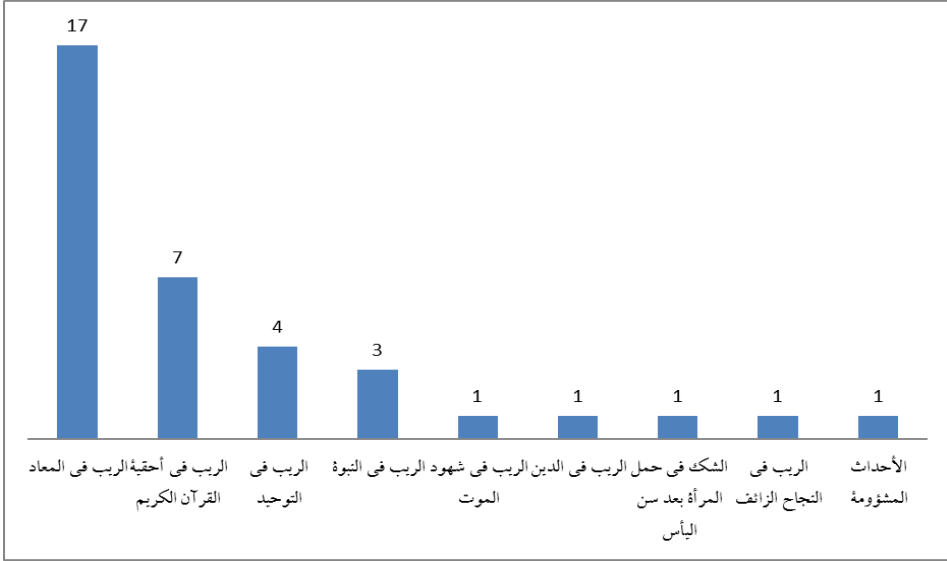
(ديوان السليكم بن السلكمة، ص ٣٠)

كما يبدو من الشعر الجاهلي أن كلمة "ريب" كانت تستخدم في عصر ما قبل القرآن في "ريب المنون" و "ريب الحوادث" و "ريب الزمان" و "ريب الدهر". ومنها: ﴿رَيْبُ الْمُنُونِ﴾ (الطور: ٣٠). تتضمن كلمة "ريب" في القصائد السابقة معنى "الخوف" أو "الصعوبات والخطورة الناجمة عن الخوف"، وهي أنواع سلبية من الخوف. كلمة "ريب" هي أيضاً اسم مصدر من وجهة نظر مورفولوجية. فبهذا السبب، يجب أن يكون معناها منسجمة مع طبيعتها المادية. أي إن "ريبة" يجب أن تكون نتيجة "الريب". أي إن نتيجة "الخوف" هي "القلق" وهذه المعادلة تصلح للاستنباط من

الآيات السابقة. والنتيجة الأخرى هي أن فعل "راب" يستخدم في صيغة متعدية وغالبًا ما يرافقه ضمير متصل منصوب كمفعول له، ويشير مرجع الضمائر المتصلة المفعولية إلى الإنسان مباشرة. فالفعلان "راب" و"أراب" مترادفان معنى. هذا النوع من الاستخدام لجذر "ريب" لا يوجد في آيات القرآن. يمكن القول بأنه لا يوجد تداخل بين الوظائف الحالية لجذر "الريب" في العصر الجاهلي والقرآن، وقد تم استبدال فعل "أرب" بأفعال من باب "الافتعال" ويبدو أن باب "الافتعال" اصطلاح لجذر "ر ي ب" في فترة نزول القرآن.

الحقول الدلالية للريب في القرآن الكريم

استنادًا إلى ما قيل عن المعنى الأساسي والمعنى النسبي في فكر إيزوتسو، فإن المعنى الأساسي لـ"الريب" هو الشك؛ لكنه من الضروري، البحث عن المعنى النسبي لهذه الكلمة في القرآن الكريم. ورد ذكر كلمة "الريب" ومشتقاتها ٣٦ مرة في القرآن الكريم. يوضح الرسم البياني أدناه التصنيف الموضوعي لاستخدام معاني هذه الكلمة.



كما يشاهد أنه من بين إجمالي ٣٦ استخدامًا، هناك ٣١ استخدامًا في المجال المعرفي والمفاهيم الدينية (التوحيد والقيامة والنبوة وأحقية القرآن) و ٥ استخدامات في الشؤون الدينية. يمكن مشاهدة تأثير هذه القضية في الترجمة هكذا: للـ"ريب" أوسع استخدام في المجالات النفسية. ومن ناحية أخرى،

يمكن ملاحظة هذا التأثير في توزيع استخدامه ومشتقاته في السور المكية والمدنية، لأنه جاء استخدامه في السور المكية (٢٠ مرة) أكثر مما جاء في السور المدنية (١٦ مرة). وفيما يتعلق بالتقارب الوظيفي في السورتين المكية والمدنية، ينبغي إضافة هذه النقطة: تزامنا مع التزايد المتصاعد للنفق في المدينة المنورة، تم استخدام هذه الكلمة أيضاً في السور المدنية قياساً إلى السور المكية. النقطة الأخرى هي أن زيادة استخدام "الريب" في المفاهيم والمبادئ الدينية لا تعارض مع استخدامها في الأحكام والقضايا الاجتماعية (الشك في الدين، الشك في حمل المرأة بعد سن اليأس، الشك في النجاح الزائف، الشك في شهود الموت). ومن ناحية أخرى، ووفقاً لما ورد في الجزء النظري (استخدام المعنى النسبي للمفاهيم التجريدية والروحية)، فإننا نبحث عن المعنى النسبي لـ "الريب" في القرآن فيما يتعلق بالقضايا الروحية، مرتكزين على فكر إيزوتسو لتحقيق الهدف.

التعريف السياقي مع "جعل"

الآيات التي تصف وتعريف فعلاً أو فاعلاً في القرآن الكريم هي تعريف سياقي عادة، وتحتوي على الأسماء الموصولة (الذين، الذي، من، ما وإلخ) أو الضمائر (هو، هي، هم، هن وإلخ) التي تُستخدم لتعريف وشرح وتوضيح ما سبقها وترتبط بين الجملتين أو الآية بعضها ببعض.

وردت كلمة "مريب" في القرآن الكريم ٧ مرات، حيث ٦ منها مصحوبة بكلمة (شك) وواحدة منها جاءت غير مقرونة به. في نفس التكرار الأخير لكلمة "شك"، تم تعريف وشرح "مريب" بالاسم الموصول "الذي" في الآية التي تليه: ﴿مَنَعَ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ مُرِيبٍ * الَّذِي جَعَلَ مَعَ اللَّهِ إِهْمًا آخَرَ فَأَلْفِيَاهُ فِي الْعَذَابِ الشَّدِيدِ﴾ (ق: ٢٥ و ٢٦)

يسند مقاتل بن سليمان شأن نزول الآيات المذكورة إلى وليد بن مغيرة الذي نهي ابن أخيه وأهل ابن أخيه عن الإسلام. يعتبر المقاتل "الذي"، صفة لـ "مريب" و"مريب" شخصاً يشك في وحدانية الله ويشرك نظيراً آخر بالله في العالم. (مقاتل بن سليمان، ١٤٢٣، ١١٣/٤) والبعض، مثل الطبراني، يعتبرون "مريب" من يشك في القيامة والتوحيد. (الطبراني، ٢٠٠٨، ١٠١/٦) استخدم هذا الفريق كلا الجزأين من الآية بعد "مريب" واعتبر الحقل الدلالي لـ "مريب" شكاً في التوحيد والقيامة معاً.

يعتبر بعض المفسرين أن "مريب" هو من يشك في القيامة فقط باستخدام عبارة: ﴿...فَأَلْفِيَاهُ فِي الْعَذَابِ الشَّدِيدِ﴾. (ابن أبي زمنين، ١٤٢٤، ٣٤٣/٢) ويعتبرون عذاب يوم القيامة رد الرب لرفض الشك "المريب". يعتبر الطبرسي "مريب" من يشك في الله وما يأتي منه. (الطبرسي، ١٣٧٢، ٢٢٠/١٠)

یرى مؤلف "التفسير الكبير" "مريب" ذي وجهين: الوجه الأول: إن صاحب الريب نفسه يكفر ولا يوثق الزكاة ويشك في الآخرة، والثاني: إنه يضل الآخريين ويعرف معنى الإراية بكلا الوجهين. (الفخر الرازي، ١٤٢٠، ١٣٧/٢٨) ويبدو أن الفخر الرازي اعتبر مفعول الإراية هو القلب أو الروح في الوجه الأول، مما يتعارض مع شأن نزول الآية. ومن ناحية أخرى، يستخدم هو كلمة "مرتاب" في الوجه الأول مع اختلاف "مرتاب" عن "مريب" دلالة ومعنى. ويعتبر صاحب "التحريز"، "مريب" من يضل الآخريين، أي: إنه يغري الناس بشيء من المغالطة لإثارة الشك فيهم. (ابن عاشور، ١٤٢٠، ٢٦٠/٢٦) وعنصر صرفي آخر في السياق النصي هو كلمة "المناع" من صيغة المبالغة، مما يدل على أن "مريب" من يقوم بعمله متعمدا مصرا فيه.

لذلك، فإن ما حصل من شأن نزول الآيات وشرح المفسرين يوضح أن التعريف السياقي لـ "مريب" يشير إلى الشخص الذي يسعى للتأثير سلباً على الآخريين ويثير شكوكاً لدى الآخريين حول التوحيد والقيامة والقرآن، وهذا العمل يصدر تعمداً وإصراراً منه.

عوض المرتاب عن المتكبر الجبار

أما الطريقة الثانية التي يذكرها إيزوتسو لدلالات الكلمات القرآنية فهي استبدال الكلمات. هو يعتبر تطبيق هذه الطريقة استخدام النسيج المماثل من حيث الهيكل الظاهري. (إيزوتسو، ٢٠١٤: ٧٥) لذلك من الضروري أن يكون انسجام تام بين شأن نزول الآيات والأشخاص المعنيين في الآيتين اللتين استبدلت فيهما الكلمات.

وأما بالنسبة إلى الآيتين المتتاليتين من سورة غافر: ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زُلْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ حَتَّىٰ إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَن يَبْعَثَ اللَّهُ مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ * الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ ءَامَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ (غافر: ٣٤ و ٣٥) فإن كلمة "قلب" مقدر. بعبارة أخرى: ﴿يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ﴾ = يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ قَلْبُهُ مُرْتَابٌ.

للحصول على فهم أفضل لهذا الاستبدال، انتبه إلى الجدول أدناه:

كذالك	يضلُّ	الله	مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ	قَلْبُهُ	مُرْتَابٌ
كذالك	يَطْبَعُ	الله	---	عَلَىٰ كُلِّ قَلْبٍ	مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ

يظهر قليل من التوسع في الآيات أن "مرتاب" مرادف لكلمة "المتكبر الجبار" من حيث المعنى. مرتاب = متكبر+ جبار. فمن يعان من الريب فهو مغرور متمرد. يشير اسم الفاعل (المتكبر) وصيغة المبالغة في (الجَبَّار) إلى فعل "مرتاب" تعمدا وعنادا.

متضاد الاستيقان

وأما الطريقة الأخرى التي يستخدمها إيزوتسو لدلالات الكلمات القرآنية فهي استخدام أشكال مضادة للكلمات. ويعتبر كلمة "مؤمن" مضادة للكافر، وفي بعض الآيات مضادة للفاسق. هو يستنتج من معنى المؤمن أن الكافر والمعتدي يتضمتان صفة مكروهة في طواياهما. (إيزوتسو، ٢٠١٤: ٧٨) لتطبيق هذه الطريقة في البحث الحالي، يجب أن نبحث عن الآيات التي تستخدم فيها كلمة "ريب" ومشتقاتها بصيغتها المتضادة حتى نصل من معنى تلك الصيغة المتضادة إلى معنى كلمة "ريب" ومشتقاتها.

يقودنا البحث في الآيات القرآنية إلى الآيات التالية كشفا عن معنى "الاستيقان".

﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عَدَتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزِدَّ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ 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﴾ (المدثر: ٣١) وأشار بعض المفسرين إلى التضاد الموجود بين "الاستيقان" و "الارتياب". (ملكي ميانجي، ١٤١٤، ١٩٦/٢٩) ومن الوجهة الإعرابية اعتبر بعض النحاة "ارتياب" و "إستيقان" نقيضين ضمنيا، مع عطف "لا يرتاب" على "ليستيقن". (صايفي، ١٤١٨، ١٥٦/٢٩)

﴿وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنَّ نَظْنَ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾ (الحاثية: ٣٢) في هذه الآية، اقترن "الريب" باسم فاعل "الاستيقان". "الاستيقان" هو نقيض الريب. إذا كان شيء "لا ريب فيه"، فإن واجب الإنسان الأول هو أن يكون مستيقنا به. ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (النمل: ١٤) في هذه الآية، تم الجمع بين كلمة "جهاد" و "إستيقان" ومن هذا المزيج حصل الفساد. وإذا ظهر التضاد الموجود بين "ارتياب" و "إستيقان" في الآية، وجب أن نحصل على المعنى الصحيح لكلمة "إستيقان" وصولا منها إلى معنى "الريب". من إحدى دلالات باب الاستفعال التملك واستخدام باب

الاستفعال في "الاستيقان"، مثل استعظم واستكبر، الذي يدل على معنى التكبر والتجبر، هو نفس الاستخدام في باب "التفعل". (سيمين، ١٤١٤، ٣٠٠/٥)

يعتقد ابن عاشور أن السين والتاء في الاستيقان تدلان على المبالغة. (ابن عاشور، ١٤٢٠، ٣٨٧/٢٥) لهذا السبب، فإن معنى الاستيقان يكون أكثر وضوحاً من معنى الإيقان. (الفخر الرازي، ١٤٢٠، ٥٤٦/٢٤) لذلك فإن الاستيقان هو نهاية اليقين. ويقول الفخر الرازي في شرحه عن سبب مجيء عبارة "لا يرتاب" رغم ثبوت استيقان أهل الكتاب وتزايد إيمان المؤمنين: إذا كان الإنسان قد بحث عن مسألة معقدة لها أسباب محددة كثيرة الشبهة، ووصل إلى اليقين، أمكن أن يغفل مقدمة من تلك الأسباب الدقيقة ويعود إليه الشك. لذلك فإن إثبات اليقين في بعض الأحوال لا يتعارض مع اليقين الذي يحصل بعده، والغرض من مجيء عبارة "لا يرتاب" هو تحقيق اليقين لهم بشكل لا شك فيه. (الفخر الرازي، ١٤٢٠، ٧١٢/٣٠)

يرى مؤلف "منهج البيان" أن الفخر الرازي يعتبر خطأً أن عدم الشك هو نفس اليقين وزيادة الإيمان، ولم يلتفت إلى أن مصدر وقوع الشك هو الفعل، ويعني قبول الريب وفرضه على النفس. فالارتباب فعل مقصود من المكلف، وبعد ما يناله الإنسان من وجوب الإيمان بالله تعالى، مع معرفة الحق، يتضح أن الإيمان واجبة بالضرورة عقلياً، ولهذا السبب. فالارتباب بعد حصول اليقين حسب الضرورة العقلية حرام. (ملكي ميانجي، ١٤١٤، ١٩٦/٢٩)

اعتبر ماتريدي "الاستيقان" و"زيادة الإيمان" شيئاً واحداً في شرح: ﴿لَيْسَتِيقَانُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزِدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا﴾. إنه يبرّر سبب هذا التلازم هكذا: إن هناك في الاستيقان زيادة الإيمان وفي زيادة الإيمان الاستيقان. (ماتريدي، ١٤٢٦ هـ، ٣١٧/١٠) في الحقيقة، يعتبر هو علاقتهما المنطقية ذات اتجاهين، بينما ارتباط الاستيقان بالظلم والتعظيم في الآية ١٤ من سورة النمل: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ يرفض رأى ماتريدي وصاحب المناهج.

يرى الزمخشري أن الواو في "واستيقنتها" حالية و"قد" مقدرة قبل فعل الماضي. (الزمخشري، ١٤٠٧، ٣٥٢/٣) لذلك فإن هذه الآية تدل على أن فرعون وقومه أنكروا الآيات الإلهية وهم كانوا على يقين. لذلك فلاستيقان شرط لازم للتدين لا كاف، وعلى المستيقن أن لا ينكر حقيقة الوحي الإلهي. ومن ناحية أخرى، فإن الجمع بين "جهاد" و"استيقان" ينتج عنه فساد، مما يدل على أنه لا توجد علاقة منطقية بين زيادة الإيمان والاستيقان. ينسب ابن عاشور "الاستيقان" إلى العقل. (ابن عاشور، ١٤٢٠، ٢٣١/١٩) يرى أبوحيان أن الاستيقان يرتبط باليقين النفسي إلى الآيات الإلهية. (أبوحيان، ١٤٢٠،

٢١٦/٨). أي إن "الاستيقان" هو تأثير الإيمان في باطن الإنسان. يذكر الميداني في تفسير "الاستيقان" أنه معرفة معينة لا شك فيها. (الميداني، ١٣٦١، ٤٧/٩) كما ذكر الخازن في تعليقه على ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ أنهم أنكروا ذلك بألسنتهم وهم مستيقنون بما في قلوبهم وعقولهم. (الخازن، ١٤١٥، ٣٣٩/٣) وينسب سيواسي الاستيقان إلى يقين القلب (سيواسي، ١٤٢٧، ٢٤٦/٤)، وينسب الخطيب الشربيني ذلك إلى تغلغل المعرفة في القلب (الخطيب الشربيني، ١٤٢٥، ٩٠/٣)، وينسب مغنية إلى القلب والعقل. (مغنية، ١٤٢٤، ٩/٦)

يقول الصادقي في تعليقه على الآية ١٤ من سورة النمل: "أنفسهم" لا يرادف "قلوبهم"، لأن يقين القلب هو العصمة نفسها أو طريق العصمة. لذلك، تشير كلمة "أنفسهم" هنا إلى عقول أولئك الذين قبلوا هذه الآيات الإلهية. ولكن هناك الكثير من الناس الذين لا يزالون يكفرون بسبب الغبار والظلام الذي يلقي على وجوه طبيعتهم وعقولهم لخطئهم وفي الوقت نفسه، للعقل الحجة الإلهية البالغة، ويتم إلقاء الغبار نفسه على وجه أدلة إلهية أخرى، وبدلاً من انتقاله الصحيح إلى الصدور والقلوب، فهو نتيجة القلوب المنحرفة المتسمة بـ "وجحدوا بما" التي تعيش في حالة إنكار قولاً وفعلاً. (الصادقي الطهراني، ١٣٨٨، ٥٥/٤) وهذا الاستنباط ينتج من تعاقب "ليستيقن" و"لا يرتاب" في سورة المدثر، لأنه بعد حصول الاستيقان في العقل، لا ينبغي أن يكون هناك أي تردد في القلب. إذا لم يكن الأمر كذلك، فكان الشخص نموذجاً للعالم غير العامل الفاسد. لذلك، هناك تفسيران مختلفان للاستيقان: ١- المعرفة والإيمان الفكري والداخلي. ٢- اليقين والثقة القلبية.

يفهم من تفسير القرآن أن الاستيقان يستخدم في القرآن الكريم في معنى اليقين الفكري والعلمي، ويحمل معنى الغلو في التمتع والحيازة. لذلك، فإن الارتياب -وهو عكسه- هو الشك في القلب أو الفعل. أي إن الارتياب يؤدي إلى تعارض مع المبادئ الدينية. اعتبر بعض المفسرين أن سبب اصطحاب الاستيقان وعدم الارتياب هو تأكيد الكلام. (الزمخشري، ١٤٠٧، ٦٥٢/٤؛ مغنية، ١٤٢٤، ٤٦٢/٧) ولكن يبدو أن تقدم "الاستيقان" وتأخر عدم الارتياب هو نفس الترتيب المنطقي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في آيات أخرى من القرآن، فتأتي الخيرات أولاً ثم تزول السيئات ثانياً. هذا يعني أن العقل يجب أن يصل أولاً إلى اليقين ثم لا يجب على القلب أن يعاني من "الارتياب". لذلك، فإن تجاوز الاستيقان وعدم الارتياب ليس تأكيداً في الكلام، بل التعبير عن الترتيب المنطقي لهاتين المقولتين المختلفتين.

الحقل الدلالي

أما الطريقة الأخرى التي يستخدمها إيزوتسو في علم الدلالات هي الحقل الدلالي للكلمة. هو يسمي كل مجموعة من العلاقات الدلالية بين فئات مختلفة من كلمات اللغة حقلا دلاليا. (إيزوتسو، ٢٠١٤: ٨٠) إن وجود كلمات كل حقل دلالي وعلاقتها ببعضها البعض يشبه بذور عنقود مترابطة.

العلاقة الدلالية بين العلم والريب

هناك مجموعة من الكلمات التي يمكن إدراجها تحت الحقل الدلالي لـ"ريب". وهي كلمات من جذر "ع ل م". لهذا الجذر عدة استعمالات: يستعمل في موضع فعلا سلبيا، وموضع مصدرا، وموضع صفة مشبهة.

يسند أبوالسعود سبب الارتباب إلى عدم العلم في تفسير الآية ٢٦ من سورة الجاثية: ﴿قَالَ اللَّهُ يَخِيبُكُمْ ثُمَّ يَمِينُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ معتقدا بأن عبارة: "لا ريب فيه" إما تأكيد على الجمع بين الحياة والموت أو كلمة خاصة تنقل الحق محذرة من أن قلقهم ناتج عن جهلهم وقصر نظرهم، دون أن يكون أي ريب في وقوع القيامة. لذلك فإن الشك في القيامة يرجع إلى جهل الإنسان. (قراي، ١٣٨٨، ٥٣٦/٨) والعلاقات الدلالية بين "العلم" و"الريب" حسب ما قيل، يقودنا إلى الاستنتاج بأن الجهل (نقص المعرفة) هو علة لوقوع "ريب".

ففي جزء من الآية ٢١ من سورة الكهف: ﴿... لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا...﴾ نرى أن العلم سبب ضروري لازم لعدم الشك في ظاهرة مثل القيامة، والعلم ينفي الريب. "الريبة" تصدر من "الريب". أي إن كلمة "الريبة" هي اسم مصدر ونتيجة "الريب". ففي الآية ١١٠ من سورة التوبة: ﴿لَا يَزَالُ بُنِيتُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ كلمة "بنیان" هي اسم "زال" وكلمة "الريبة" خبرها. (النحاس، ١٤٢١، ١٣٥/٢) أي إن "بنیانهم" هو نفسه "الريبة". كما ورد في تفسير الآية: "وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِنِيَانِهِمْ مَسْجِدَ الضَّرَارِ وَبِنِيَانِهِمْ" (الدينوري، ١٤٢٤، ٣٢٩/١). ونتيجة لذلك، فإن الله على علم بالريبة. أي، من أجل الإحاطة بـ"الريب" أو "الريبة"، يجب وجود العلم، لأن كلمة "عليم" مشتق من نوع الصفة المشبهة. فالعلاقة بين "العلم" و"الريب" هي علاقة عليية معلولية. أصل "الريب" متجذر في نقص المعرفة (الجهل) وطريقة إزالة "الريب" هي "العلم الكثير".

العلاقة بين الشك والريب

من إحدى الكلمات التي تدخل في الحقل الدلالي لكلمة "ريب" "شك". قد وردت مرة واحدة في الآية ٣٤ من سورة غافر وفي عدة جمل بعد ذلك، ثم تلتها كلمة "مرتاب". وردت كلمة "شك" ٦ مرات مع كلمة "مريب" في آيات القرآن الكريمة.

رافقت كلمة "الشك" "الريب" ثلاثة مواضع في القرآن الكريم: ﴿لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٌ﴾ (هود: ١١٠، فصلت: ٤٥، الشورى: ١٤)، ﴿شَكِّ مُرِيبٌ﴾ (سبأ: ٥٤)، و﴿لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٌ﴾ (هود: ٦٢) و﴿لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٌ﴾ (إبراهيم: ٩) في كتب إعراب القرآن، فإن الجارّ والمجرور "منه" يتعلق بـ"شك" (كرباسي، ١٤٢٢، ٦٩١/٣). فاستناداً إلى هذا هناك نوع من الشك منتج الريب. ففي العبارات المذكورة أعلاها، جاء "مريب" صفة "للشك". فضلاً عن ذلك، "مريب" مشتق على وزن اسم الفاعل أي: الشك الذي يخلق الريب. لذلك ينشأ الريب نتيجة للشكّ.

اعتبر البعض الشكّ والريب مترادفين. (مغنية، ١٤٢٤، ٦/٢٧٤؛ ابن عاشور، ١٤٢٠، ١٠٦/٢٢)، حيث يعتقد الشيخ الطوسي بأن "الريب" مثل "الشك" الذي يختلف عنه في شيئين. أولاً: إن الريب فيه قذف ليس في نقيضه. ثانياً: في الشك، فإن ضدين متوازنين متعادلان معاً. (الشيخ الطوسي، د.ت، ١٧/٦) يعتقد البعض بأن الريب هو أبشع أنواع الشك. ويفرق الحائري الطهراني بين الشك والريب. فالمشكك يتردد بين النفي والإثبات، لكن "مريب" شخص لا يفكر جيداً. (الحائري الطهراني، ١٣٣٨، ٣٢٤/٥).

وبما أن الشك يوصف بالريب في بعض آيات القرآن، فإن ابن عرفة يفرق بين الريب والشك معنى ودلالة. (ابن عرفة، ٢٠٠٨، ٢/٣٦٢). تمّ تقسيم الشك إلى مريب وغير مريب. ومن بين هذين النوعين، نوع المريب هو أكثر بشاعة وخطورة لأهل الإيمان. وهكذا فإن الجماعة السذجة، إذا أرادوا أن يعرفوا أحقية القرآن، وقعوا في الريب، وظنّوا أنه يجب أن يبنى كفرهم على حجة قاطعة. و"الشك المريب" الذي جاء في القرآن عن أهل الكتاب من نوع المريب ويحدث بعد الانتفاع بالعلم. (صادقي طهراني، ١٤٠٦، ٤٠٨/١٤) يعتقد ابن القيم بأنه كما أن العلم هو مصدر اليقين، فإن الشك أيضاً مصدر وسبب وقوع الريب ونقيض السلام واليقين. (الجوزي، د.ت، ١٤٨٩/٤)

الشك المثير للريب هو الذي يوقع الإنسان في الريب. يمكننا أن نشير إلى الشك في ظهور أدلة من التوراة وآيات الكتاب الكريمة التي يعتقد أهل الكتاب أنها من عند الله، ولكن الشك غير المثير للريب هو شك لا يقوم على سبب مشكوك فيه. يحسب شك المجادل المعترف بالحق من هذا النوع.

(الصادقي الطهراني، ١٤٠٦، ٢٦/١٥٠) يعتبر مترجم تفسير (بيان السعادة) الريب في الآية ٢٥ من سورة ق ﴿مَنَاعٌ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ مُّرِيبٌ﴾ شكاً مزعجاً غير بناء. (سلطان علي شاه، ١٣٧٢، ١٣/٣٨١)

اعتبر الأسلاف الجمع بين كلمتي "شك" و "مريب" مثل "ليل أليل" (ابن عاشور، ١٤٢٠، ١١/٣٣٧) و "شعر شاعر" (سيمين، ١٤١٤، ٥/٤٥٦) و "عجب عجيب" (الطبرسي، ١٣٧٢، ٨/٦٢٣) و "ظل ظليل" (فضل الله، ١٤١٩، ١٢/١٣٥) أو العبارة القرآنية: "القناطر المنقطرة" (مغنية، ١٤٢٤، ٤/٢٧٣) في الآية ١٤ من سورة آل عمران. تجدر الإشارة إلى أن جميع المتجاورات المذكورة أعلاها من جذر واحد وتستخدم للتأكيد والمبالغة. بينما كلمتا "شك" و "مريب" من أصلين مختلفين، وهذه المقارنة لا تعبا بها ولا تساعد القارئ أي مساعدة في تقريب المعنى إلى ذهنه. وفي التعليق على هذا، استفاد البعض أيضاً من عبارة: "حجابا مستورا" في الآية ٤٥ من سورة الإسراء لشرح "شك مريب" للتعبير عن المبالغة في الشك (الطباطبائي، ٢٠١٠، ١١/٤٥). رغم أنه من جذر واحد، إلا أن مفهوم المصاحبة لا يتضمن معنى "شك مريب". تعد الآية ٣٤ من سورة غافر مثلاً على وجود "الشك" وأحد مشتقات "الريب": ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زُلْتُمْ فِي شَكِّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ حَتَّى إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ﴾.

تدل الآية على أن المخاطبين كانوا يشكون في آيات أتى بها يوسف لمدة، حتى توفي يوسف ولم يعد هناك أية تثير فيهم الشك. بعد وفاة يوسف، قال قومه: إن الله لن يرسل نبياً آخر بعده، وبعد كلامهم هذا يأتي الحديث عن "مرتاب". لا يتم إلقاء اللوم على الشك الأولي، لكن الشك، عندما يتسبب بإنكار ظاهرة مثل سلسلة النبوة، يسبب الارتياب ثم يؤدي إلى الضلال. تشير كلمة "حتى" إلى أن الشك سيتحول إلى ريب بعد مرور مدة من الزمن، حيث يصير الريب هو نتيجة للشك. نقطة أخرى تظهر من الآية المذكورة وتسلسلها التاريخي هي أن أحد شروط "الارتياب" هو الشك. إذا اختلط "الشك" بمعتقدات خاطئة أخرى، فاشتدّ وأدى إلى "الارتياب".

﴿قَالُوا يَا صَالِحُ قَدْ كُنْتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَذَا أَتَنْهَانَا أَنْ نَعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا وَإِنَّنَا لَفِي شَكِّ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٌ﴾ (هود: ٦٢) وأعرب أهالي ثمود عن التضاد الموجود بين طلب صالح ومعتقدات أجدادهم، وعبروا عن صفة "مريب" بجانب "شكهم". في الواقع، كانوا يعترمون إظهار تدخل تمييزهم في الشك ويؤكدون عمل آبائهم بجملة الاستفهام ويعتمدون عليه. لكنهم كانوا متشككين في ما دعاهم صالح إليه، وهذا هو نفس الشك المتحيز العدائي المتطرف، لأنه كان صالح مرجوًّا من قبل وعندما حدث خلاف في معتقداتهم ضاع أملهم. إن ادعاء الريب، مع وجود الحجة القوية والحقيقة

الصريحة التي لا مكان فيها للشك، يأتي ممن ينكر الحقيقة استبدادا وتعجرفا. ومثل هذا الشخص لا يستطيع قبول الحقيقة ويجبر الجمهور على التزام الصمت. (الطباطبائي، ١٣٩٠، ٢٤/١٢). لا يستخدم الأشخاص الذين يعانون من "شك مريب" أسسا صلبة لإزالة مصدر الشك في تفكيرهم، بل يعتمدون على اتباع التخيلات والأوهام العقلية والرغبات والجشع بدلاً من الجدية في مواجهة الأفكار. (فضل الله، ١٤١٩، ١٣٦/١٢).

ففي السور التي يتصاحب فيها "الشك" و"الريب"، يوجد آيات مثل ﴿... مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ...﴾ (شورى: ١٤) و﴿... جَاءَهُمْ رَسُولُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ...﴾ (إبراهيم: ٩) و﴿... وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ...﴾ (غافر: ٣٤) و﴿... وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ...﴾ (هود: ١١٠ و فصلت: ٤٥) و﴿... إِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ...﴾ (الشورى: ١٤) وهي تدلّ على تقديم رسالة وكلمة حقّة ليتخلص الجمهور من الشك، لكن بعض الناس يتأثرون بـ "الريب". هذا يعني أن شكهم يستمر مغرضاً.

لذا هناك نوع من الشك يخلق "ريبة". هذا النوع يتجذر في التحيز المتحامل في غير محله. في ٦ آيات من مجموع ٧ آيات اقترن الشك والريبة معاً واستخدمت الضمائر والأفعال على هيئة الجمع. هذا يعني أن الشك المؤدي إلى الريب له تأثير كبير. إذا كان الشك مقدمة البحث في المعتقدات، فجيد، أما إذا تسبب في الركود والتردد والتوقف، فهو غير مرغوب فيه. (رضائي أصفهاني، ١٣٨٧، ٢٥٨/٩) إذا لم يكن الشك مقدمة البحث والإرشاد، كان السبب الأكبر للركود والانهيار. (قراي، ١٣٨٨، ٨٣/٤). يجب أن يكون الشك مقدمة للبحث والتساؤل والوصول إلى اليقين لا وسيلة لاختلاق الأعذار والريبة. (المرجع نفسه، ١٣٨٨، ٣٥٤/٨)

العلاقة بين الإيمان والكفر والصدق والريب

ومن إحدى الكلمات الأخرى التي يمكن رؤيتها في المجال الدلالي للـ"ريب" هي مشتقات "أم ن" و"ك ف ر" و"ص د ق". وقد دخل مشتقات "أم ن" ٦ مرات و"ك ف ر" ٣ مرات و"ص د ق" ٤ مرات في هذا الحقل الدلالي.

البقرة ٢٨٢ - المائدة ١٠٦ - الأنعام ١٢ - التوبة ٤٥ - الحجرات ١٥ - المدثر ٣١	عنوان مشتقات "أم ن"
إبراهيم ٩ - الإسراء ٩٩ - المدثر ٣١	عنوان مشتقات "ك ف ر"
البقرة ٢٣ - النساء ٨٧ - يونس ٣٧ - الحجرات ١٥	عنوان مشتقات "ص د ق"

تشير الآية ٤٥ من سورة التوبة: ﴿إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَاتَّبَعَتِ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾ إلى أن "ارتياب" القلب هو نتيجة عدم الإيمان. أي: إن الكافر يعاني من "الريب". أما عبارة: ﴿... وَلَا يَزِتَابُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ...﴾ في الآية ٣١ من سورة المدثر، وعبارة: ﴿... ذَلِكَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا...﴾ بعد أن خاطب الله أهل الإيمان في الآية ٢٨٠ من سورة البقرة وما شابهها في الآية ١٠٦ من سورة المائدة، المصاحبة مع عبارة: ﴿إِنِ ارْتَبَيْتُمْ﴾ تشير إلى أن أهل الإيمان يمكن أن يعانون بطريقة أخرى من "الريب".

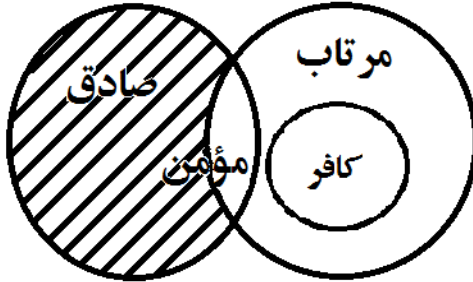
ومن إحدى الآيات التي اقترن فيها جذر "أ م ن" مع جذر "ر ي ب" الآية ١٥ من سورة الحجرات: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾. لذلك فإن المؤمن بالله والنبي الذي لا يعاني من "ريب" ويجاهد بحياته وماله في سبيل الله يصل إلى مرتبة أعلى، أي الشخص "الصادق". ومن وجهة نظر علم اللغة، أدى هذا التجاور إلى تقديم دائرة "صادق" دلالية. كما تنسب أداة "إِنَّمَا" "الصادقون" إلى هذه الفئة من المؤمنين، وكلما نقص مؤشر من هذه الوحدات المعنوية، زال اطلاق مصطلح "صادق" على الشخص. صادق = الإيمان بالله + الإيمان برسول الله + عدم الشك + الجهاد بالمال في سبيل الله + الجهاد بالحياة في سبيل الله.

ومن الآيات التي تجاورت فيها كلمات "ريب" و"صادق" و"كافر" الآية ٢٣ و٢٤ من سورة البقرة: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ ففي القرآن الكريم، عندما أراد الله أن يخرج من "الريب" تدرج بتحد في معجزات القرآن قائلا: إنه إذا كان لديك "ريب" فيه، فأت بسورة مثلها. يرتبط غرض السورة أيضاً باستدعاء الجمهور لشهودهم من دون الله. يعتقد بعض الصرفيين والنحويين أنه يقدر عبارة: "فافعلوا ذلك" أو "فافعلوا ما طلب منكم"، بعد العبارة الشرطية: "إن كنتم صادقين" (كرباسي، ١٤٢٢، ٣٣/١؛ علوان، ١٤٢٧، ٣٣/١). بعد الشرطين المذكورين أعلاه، قد دخل حرف "الن" الذي يشير إلى النفي الأبدي وتم تحذير الجمهور من الخوف من النار المعدة للكفار. وهذا التفسير يبين أن صاحب الريب في القرآن ليس "صادقاً" بل "كافر". الآيتان ٣٧ و٣٨ من سورة يونس هما أيضاً ضمن الآيات التي يتجاور فيها "الريب" و"الصدق" معا: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ

الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٠١﴾ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٠٢﴾

القرآن كتاب ليس به ريب فحسب، بل يصدّق أيضاً الكتب السابقة. إن الربّ يشكُّ مرة أخرى في صدق الناس الذين يقفون أمام "صدق" و"عصمة" القرآن بقوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾. تشتمل كل كلمة ونظام دلالي على وجهة نظر محددة للعالم تحوّل المادة الخام للتجربة إلى صورة عالم ذي معنى. فالمفردات بهذا المعنى ليست ببنية أحادية الطبقة، ولكنها تتضمن عدداً من المفردات الفرعية التي يتم وضعها عبر بعضها البعض ولها حدود متداخلة (إيزوتسو، ٢٠١٤: ٢٤). ووفقاً لما سبق، فإن الظواهر تنقسم من نافذة "الريب" إلى ثلاث فئات: "كافر"، و"مؤمن"، و"صديق". كل كافر يمكن أن يصاب بـ"الريب"، لكن العكس ليس صحيحاً بالضرورة. لأن كل من يعاني من "ريب" ليس "كافراً" ويمكن أن يعاني المؤمن أيضاً من "الريب" ومن ناحية أخرى، فإن المؤمن الذي لا يعاني من "الريب" يدخل في فئة "صديق". يوضح الشكل أدناه العلاقة الدلالية للفئات الأربع: "الكافر" و"المرتاب" و"المؤمن" و"الصادق". يوضح الرسم البياني أن العلاقة بين "الكفر" و"الريب" علاقة عامة مطلقة، وأن العلاقة بين "الإيمان" و"الريب" من نوع العموم والخصوص من وجه والعلاقة بين "صديق" و"ريب" هي أيضاً من نوع التباين (الجزء المظلل يظهر صادق).

العلاقة بين «مرتاب» و«كافر» و«مؤمن» و«صديق»



يعتبر إيزوتسو "الإيمان" كلمة مركزية في القرآن الكريم تشمل الصلاة والزكاة والصوم والحج ككلمات أساسية. ولكن استناداً على الحقل الدلالي لـ"ريب"، تم تصوير كلمة الإيمان بطريقة أخرى.

عرض النتائج

وفقا لما مرّ نتخلص إلى أن أن ألفاظ القرآن الكريم في أغلبها كانت متداولة قبل الإسلام فحاء القرآن فأدخلها في نظام مفهومي مختلف و سياق تعبيري جديد ومنهج توشيهيكو إيوتسو يكشف عن الدلالة القرآنية المستنبطة من خلال شبكة العلاقات اللفظية والمعنوية للآي المبارك ويرى أن معاني الألفاظ بحالها الإفرادية ليست موجودة في القرآن الكريم، فكل كلمة تفصح عن معناها من خلال النسيج اللغوي القائم فيما بينها، فتؤلف إلى ذلك النسيج مجموعات مختلفة قد تكون صغيرة وقد تكون كبيرة حتى تفضي في النهاية إلى تأسيس شبكة دلالية كبرى. فالشك نوعان: شك يتتاب الإنسان والغرض منه هو الكشف عن الحقيقة. هذا الشك غير متعمد ويحدث إثر التحقيق وليس مذموما، لكن الشك الذي يتتابه من أجل الخطّ من شأنه والطعن فيه متعمدا مذموماً.

ينقسم الشك استنادا إلى مصدره إلى نوعين: عقلي وقلبي. ومن جهة أخرى كلمة (الريب) تستعمل في القرآن للأمر المادية والدينية والاعتقادية. يستعمل "الريب" في القرآن الكريم في الحقل المعنوية والمادية والاعتقادية ويدلّ على الشك العنادي ومن الضروري اجراء دراسة أخرى في الأمور المادية. بعد الوصول إلى الحقيقة، تكون الشكوك المتبقية قلبية متعمدة عنادية مذمومة في القرآن الكريم. ومن هذا المنطلق يكون قد استعمل (الريب) و(الارتباب) في القرآن الكريم استعمالا أكثر في المواضيع الدينية، يدوران حول معنى الشك العنادي وحذف العناد من معناه يورد نقضا أساسيا إلى معناه ويخل به. نظرا إلى أن الريب نوع من الشك مصدره العناد، فيطرح مؤشر (العنادية) لتسري حقوقها الدلالية إلى اللغة الفارسية، فيكون المعادل المعنوي للـ(ريب) في اللغة الفارسية هو الشك العنادي الذي يوجد علاقة العموم والخصوص المطلق بين (الريب) و(الشك) أيضا.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

- إباطة، نزار، ومحمد رياض المالح. (١٤١٩ هـ). إتمام الأعلام. بيروت، لبنان: دار صادر.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. (٢٠٠٤). لسان العرب (الطبعة الثالثة). بيروت: دار صادر.
- إبن أبي زمنين، محمد بن عبد الله. (١٤٢٤ هـ.ق). تفسير إبن أبي زمنين. بيروت: دار الكتب العلمية.
- إبن عاشور، محمد بن طاهر. (١٤٢٠ هـ.ق). تفسير التحرير والتنوير. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.
- إبن عرفة، محمد بن محمد. (٢٠٠٨). تفسير إبن عرفة. بيروت: دار الكتب العلمية.

- إبن فارس، أحمد. (١٤٠٤ هـ.ق). *مقاييس اللغة* (تصحیح هارون، عبدالسلام محمد). قم: مكتب الإعلام الإسلامي.
- أبوالسعود، محمد بن محمد. (١٩٨٣). *إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم*. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- أبوحيان، محمد بن يوسف. (١٤٢٠ هـ.ق). *البحر المحيط في التفسير*. بيروت: دار الفكر.
- إيزوتسو، توشيهيكو. (١٣٩٤ هـ.ش). *مفاهيم اخلاقي ديني قرآن مجيد* (ترجمة بدره‌ای، فريدون). تهران: فرزانه روز.
- إيزوتسو، توشيهيكو. (١٣٩٦ هـ.ش). *خدا و انسان در قرآن* (ترجمة أحمد آرام). تهران: شرکت سهامی انتشار.
- بقاعي، إبراهيم بن عمر. (١٤٢٧ هـ.ق). *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور* (تحقيق عبدالرزاق غالب المهدي). بيروت: دار الكتب العلمية.
- التهانوي، محمد علي. (١٩٩٦). *كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.
- الجوزية، ابن قيم. (د.ت). *بدائع الفوائد*. مكة: دار عالم الفوائد.
- الحائري الطهراني، علي. (١٣٣٨ هـ.ش). *مقتنيات الدرر*. طهران: دار الكتب الإسلامية.
- الخان، علي بن محمد. (١٤١٥ هـ.ق). *لباب التأويل في معاني التنزيل*. بيروت: دار الكتب العلمية.
- خطيب شرييني، محمد بن احمد. (١٤٢٥ هـ.ق). *السراج المنير* (تحقيق شمس الدين، إبراهيم). بيروت: دار الكتب العلمية.
- الداية، فايز. (١٩٩٦). *علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق: دراسة تاريخية تأصيلية نقدية* (الطبعة الثانية). دمشق: دار الفكر.
- الدينوري، عبدالله بن محمد. (١٤٢٤ هـ.ق). *الواضح في تفسير القرآن*. بيروت: دار الكتب العلمية.
- الزمخشري، محمود بن عمر. (١٤٠٧ هـ.ق). *الكشاف* (تحقيق حسين أحمد، مصطفى). بيروت: دار الكتب العربي.
- سابورو، إيناباغا. (١٤٣٧ هـ). *تاريخ الثقافة اليابانية* (ترجمة علاء علي زين العابدين). لندن، بريطانيا: المركز القومي للترجمة.
- سبزواري، محمد. (١٤٠٦ هـ.ق). *المجديد في تفسير القرآن المجيد*. بيروت: دار التعارف للمطبوعات.
- سلطان علي شاه، سلطان محمد بن حيدر. (١٣٧٢ هـ.ش). *بيان السعادة في مقامات العبادة* (ترجمة رضاخاني، حشمت الله رياضي). طهران: سرّ الأسرار.
- سمين، أحمد بن يوسف. (١٤١٤ هـ.ق). *الدر المصون في علوم الكتاب المكنون*. بيروت: دار الكتب العلمية.

- سیواسی، أحمد بن محمود. (١٤٢٧ ه.ق). *عیون التفاسیر (تحقیق دارتما، بماء الدین)*. بیروت: دار صادر.
- الصادقی الطهرانی، محمد. (١٣٨٨ ه.ش). *ترجمان فرقان*. قم: شکرانه.
- الصادقی الطهرانی، محمد. (١٤٠٦ ه.ق). *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة*. قم: فرهنگ اسلامی.
- صافی، محمود. (١٤١٨ ه.ق). *الجدول فی إعراب القرآن*. دمشق: دار الرشید.
- الطباطبائی، سید محمدحسین. (١٣٩٠ ه.ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرانی، سلیمان بن أحمد. (٢٠٠٨). *التفسیر الكبير*. إرید: دار الكتاب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (١٣٧٢ ه.ش). *مجمع البیان (تحقیق یزیدی الطباطبائی، فضل الله، ورسولی، هاشم)*. طهران: ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن. (د.ت). *التبیان فی تفسیر القرآن (تحقیق عاملی، أحمد حبیب)*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- عسکری، حسن بن عبدالله. (١٤٠٠ ه.ق). *الفروق فی اللغة*. بیروت: دار الآفاق الجديدة.
- علوان، عبدالله بن ناصح. (١٤٢٧ ه.ق). *إعراب القرآن الکریم*. طنطا: دار الصحابة للتراث.
- عمر، أحمد مختار. (١٩٩٨). *علم اللّیالة*. القاهرة: عالم الكتب.
- عیسی، فوزی، ورائیا فوزی عیسی. (٢٠٠٨). *علم الدلالة النظرية والتطبيقية*. الإسکندرية: دار المعرفة الجامعية.
- الفخر الرازی، محمد بن عمر. (١٤٢٠ ه.ق). *التفسیر الكبير*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- الفراهیدی، أبو عبد الرحمن الخلیل بن أحمد. (٢٠٠٣). *العین (الطبعة الأولى)*. بیروت: دار الهلال.
- فضل الله، محمدحسین. (١٤١٩ ه.ق). *من وحي القرآن*. بیروت: دار الملائک.
- الفیروزآبادی. (١٩٥٢). *القاموس المحيط (الطبعة الثانية)*. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- قرائتی، محسن. (١٣٨٨ ه.ش). *تفسیر نور*. طهران: مرکز فرهنگي درس های از قرآن.
- کرباسی، محمدجعفر. (١٤٢٢ ه.ق). *إعراب القرآن*. بیروت: دار و مكتبة الهلال.
- ماتریدی، محمد بن محمد. (١٤٢٦ ه.ق). *تأویلات أهل السنة (تحقیق باسلوم، مجدی)*. بیروت: دار الكتب العلمية.
- مصطفی، کمال، وأحمد هداية الله زركشي. (٢٠١٥). «*قضية علم الدلالة عند توشيهيكو إيزوتسو*». المجلد ٢، العدد ١، ٩٥-١١٢.
- مغنية، محمدجواد. (١٤٢٤ ه.ق). *التفسیر الكاشف*. قم: دار الكتاب الإسلامي.

مقاتل بن سليمان. (١٤٢٣ هـ.ق). تفسير مقاتل (تحقيق شحاتة، عبدالله محمود). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

مكارم شيرازي، ناصر. (١٣٧١ هـ.ش). تفسير نمونه. طهران: دار الكتب الإسلامية.
ملكي ميانجي، محمداقر. (١٤١٤ هـ.ق). مناهج البيان في تفسير القرآن. تهران: سازمان جاب و انتشارات وزارت فرهنگ و إرشاد اسلامي.

الميداني، عبدالرحمن حسن حبنكة. (١٣٦١ هـ.ش). معارج التفكير و دقائق التدبير. دمشق: دار القلم.
ميرزايي الحسيني، نظري، علي، وليئي، يونس. (٢٠١٥). «المصاحبة اللفظية في شعر لبيد بن ربيعة العامري دراسة دلالية». السنة ٥، العدد ١٨، ١٢١-١٤٥.

نحاس، أحمد بن محمد. (١٤٢١ هـ.ق). إعراب القرآن (تحقيق إبراهيم، عبدالمنعم خليل). بيروت: دار الكتب العلمية.

ياقوت، أحمد سليمان. (٢٠٠٢). في علم اللغة التقابلي دراسة تطبيقية (مع مدخل لدراسة علم اللغة). الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.

التواصل في الخطاب القرآني

(قصة "مريم العذراء (ع)" أمودجاً)

سودابه مظفري*^۱ (أستاذة مشاركة بفرع اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الخوارزمي، طهران)
كاوه رحيمي^۲ (طالب الدكتوراه في فرع اللغة العربية وآدابها، جامعة الخوارزمي، طهران، إيران)

DOI: [10.22034/JILR.2023.139462.1073](https://doi.org/10.22034/JILR.2023.139462.1073)

تاريخ الوصول: ۲۵/۰۷/۲۰۲۳

تاريخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۰۳

تاريخ القبول: ۱۴/۱۰/۲۰۲۳

صفحات: ۵۳-۷۱

تاريخ پذیرش: ۲۲/۰۷/۱۴۰۲

الملخص

لا ريب أنَّ العمليَّة التَّواصلية آليَّة من آليات البيان في الإعجاز القرآني، كما تعتبر من أهمِّ النظريات في اللسانيَّات الحديثة، والقرآن كنموذج أعلى للكلام البليغ لا يزال يحظى باهتمام الباحثين واللَّسانيين. وبما أن الاتصال اللغوي هو موضوع شامل لجميع جوانب الحياة، والقرآن الكريم أفضل دستور وأكمل منهج لحياة البشر حتَّى يسير عليه في استقامة، فاخترنا القرآن الكريم لشموليَّته واختصاصه بأحسن القصص لتطبيق عمليَّة التَّواصل فيه؛ فهذه الدراسة محاولة في تطبيق نظرية التَّواصل في ضوء قصة مريم العذراء في القرآن موزَّعة في سورتي آل عمران ومريم؛ وسبب اختيار هذه القصة يرجع إلى أنَّها أبلغ وأروع القصص القرآنيَّة في خرق العادات، موجَّهة في أساليبها للتأثير على المخاطب وتعاملاته واستمالة العقول وتوجيه النفوس. لقد وظَّف القرآن الكريم الكثير من الآليات والتقنيَّات من أجل تعدي حدود التبليغ إلى الإقناع، وبما أنَّ القصة تلعب دوراً بارزاً في التربية ولا يزال موضع عناية البشر، فقد اتخذ البارئ - عزَّوجلَّ- القصص وسيلة من وسائل الإقناع والتأثير في كتابه العظيم، وضمنَّ فيها أدلته وحججه على الجاحدين والمشركين. فاعتمدنا في هذا البحث على المنهج الوصفي - التحليلي، فالمنهج الوصفي كان في وصف الأحداث التي مرَّت بما مريم العذراء، ثم تحليل القصة لغويا وتبيينها من النَّاحية التَّواصلية وفق معطيات اللسانيَّات الحديثة، والنَّاتج

^۱ الكاتب المسؤول؛ البريد الإلكتروني: soud42_moz@khu.ac.ir

^۲ البريد الإلكتروني: rahimikaveh97@yahoo.com

تدلّ على احتواء قصّة مریم العذراء عناصر وأركان الاتصال اللغوي، وتحقيق الأساليب اللغوية في القصة فائدة تواصلية في الجانب الحواری.

الكلمات المفتاحية: نظرية التواصل، الخطاب القرآني، قصة مریم العذراء، اللسانيات الحديثة.

تواصل در گفتمان قرآنی (مطالعه موردی: قصه مریم عذرا)

چکیده

نظریه تواصل از مهم ترین نظریات در زبانشناسی جدید به شمار می رود و از آنجا که ارتباط زبانی همه زوایای زندگی را شامل می شود و قرآن کامل ترین رهنمود برای زندگی بشر است لذا قرآن را به سبب شمولیتش در برخورداری از بهترین قصه ها جهت عملیات تطبیقی در نظریه تواصل برگزیدیم. این پژوهش کوششی در راستای تطبیق نظریه تواصل در پرتوی قصه مریم عذرا در دو سوره آل عمران و مریم است که از شگفت ترین داستانهای قرآنی در امور خارق العاده است که در رفتارهای انسان اثرگذار می باشد. قرآن کریم در راستای رسانیدن تبلیغ به مرحله اقناع مخاطب، بسیاری از تکنیک ها را بکار گرفته است از جمله قصه هایی که مشتمل بر برهان ها و اعتراضات علیه منکران و مشرکان می شود. این پژوهش به شیوه توصیفی-تحلیلی انجام می گیرد، از یک سو رخدادهایی که بر مریم (ع) گذشته را توصیف می کند و از سوی دیگر قصه را از بُعد زبانی و نظریه تواصل مطابق با داده های زبان شناسی نوین مورد تحلیل قرار می دهد؛ نتایج این پژوهش گویای این است که قصه مریم (ع) مشتمل بر مؤلفه ها و اصول ارتباط زبانی است و فواید سبک های زبانی در قصه از جنبه گفتمان را محقق می سازد.

واژگان کلیدی: نظریه تواصل، گفتمان قرآنی، قصه مریم عذرا، زبان شناسی نوین.

المقدمة

نظريّة التّواصل التي تُنسب إلى رومان جاكبسون من أهمّ النظريّات اللسانيّة الحديثة، وقد تنوعت الدراسات اللسانية ولاسيّما بعد دي سوسير، فلم يعدّ الاهتمام بنظام العلامات أو النظام النحوي فقط هو محطّ نظر اللسانيين، ولما كان القرآن رسالة شاملة وخالدة، ويشتمل على جميع عناصر العمليّة التبليغيّة، هو العلوم اللغويّة والتّواصل الذي يهتمّ بهذا النوع من الدّراسات، ولكي يحقق القرآن الكريم المقاصد السّاميّة، والغايات التّبليّة، والمناهج القوميّة، والقيم الرّفيعة، فاعتمد أساليب التّواصل والإقناع المختلفة بتقديم الأدلة والبراهين الساطعة وسوق الحجج الدّامغة. وقع اختيارنا في الخطاب القرآني واختصاصه بأحسن القصص، لأنّ القصص هو أحد ينابيع الاستدلال لكونه يحرّك العقول ويستميل القلوب إلى غاياتها السّامية، ومن هنا اتّخذ القرآن الكريم سبيلاً للإقناع والتأثير والتبليغ، وضمن القصة الأدلة على بطلان اعتقاد المشركين وغيرهم، ثم كان اختيار قصّة مريم العذراء كنموذج في عمليّة التّواصل اللغوي لأنّها أبلغ وأروع في خرق العادات، وهو إنجاب مريم العذراء لطفلٍ من غير أب، وقد شاءت الحكمة الإلهية أن تبرز تلك المعجزة الخارقة بميلاد عيسى (ع) من أم بلا أب، لتظلل آثار القدرة الرّبانيّة ماثلة أمام الأبصار، بعظمة الواحد القهّار (الصّابوني، ١٣٨٠ هـ.ش: ٢/٢١٠). هذه القصّة أعجب من قصة ميلاد يحيى لأنّها ولادة عذراء من غير بعل، وهي أغرب من ولادة عاقر من بعله الكبير في السن والمعنى اذكر يا محمّد (صلّى الله عليه وسلّم) قصة مريم العجيبة الغريبة الدّالة على كمال قدرة الله (نفسه: ٢/٢١٣)، والغرض من ذكر هذه القصّة الرّد على النصارى الذين ادّعوا ألوهية عيسى (ع)، فذكر ولادته من مريم البتول ليدلّ على بشريّته، وأعقبه بذكر ما أيّده به من المعجزات ليشير إلى رسالته، وأنّه أحد الرسل الكرام الذين أظهر الله على أيديهم خوارق العادات، وليس له شيء من أوصاف الربوبية (نفسه: ١/١٨٣). ولعلّ القصص القرآني باعتباره قسماً ومحوراً من محاور القرآن الكبرى قد اشتمل في سرده أخبار الأنبياء والرّسل والصّالحين والأئمّ الغابرة على العديد من هذه الأساليب بغرض الاعتبار والاتّعاظ واستلهاهم الدّروس، على هذا الأساس ونظراً لأهميّة ومكانة نظريّة التّواصل في اللسانيّات الحديثة، بإمكاننا تطبيق نظرية التّواصل ومكوناتها وأنواعها اعتماداً على المنهج الوصفي - التحليلي، في ضوء قصّة مريم العذراء والحوارات التي دارت بينها وبين شخصيّاتها، مليئة بالقيم الغالية والنفسية العظيمة والأخلاق الرّاقية من الصبر والإخلاص والعفاف.

يحاول هذا البحث الإجابة عن السّؤالين الأساسيين هما:

١. ما هي مظاهر الاتّصال اللغوي في قصة «مريم العذراء»؟

٢. كيف حققت الأساليب اللغوية في هذه القصّة فائدة تواصلية في الجانب الحوارى؟

خلفية البحث

فلا يزال القرآن الكريم بجرّاً زاخراً بأنواع العلوم والمعارف، لهذا كان ولا يزال محطّ أنظار الباحثين؛ فإنّ أشرف ما يقدّمه الباحثون وأسمى ما يسعى إليه المؤلفون في بحوثهم وتآليفهم، ما كان في خدمة القرآن العظيم وعلومه الجليلة الزاهرة، على كثرة ما تحويه المكتبة الإسلامية من أسفار ضخمة وكتب نفيسة خدم بها العلماء و الباحثون كتاب الله -الجليل- يلقى القرآن زاخراً بالعجائب، حافلاً بالدرر والجواهر؛ أمّا بالنسبة للدراسات التي تمحورت حول نظرية التّواصل وتطبيقها في الخطاب القرآني، وقصّة مريم (ع) نشير إلى بعض البحوث السابقة:

- مقالة "نظرية التواصل وأبعادها في الدرس اللغويّ العربيّ" (٢٠١٤م)، بقلم دلدار غفور حمدامين ونشأت علي محمود، السّنة الثامنة عشرة، العدد الواحد، مجلة زانكو للعلوم الإنسانية، جامعة صلاح الدّين؛ تطرق الباحثان ببيان نظريّة التواصل وعناصرها السّتة: هي المرسل، المرسل إليه، الرسالة، قناة الاتّصال، المرجع والسّتن (النّظام) الذي يجري فيه الاتّصال؛ العوامل اللغويّة السّتة مع وظائفها لها أبعادها في الثّراث اللّغويّ العربيّ ولاسيّما في علمى النحو والبلاغة العربيّة، تعدّ أركان نظرية التواصل التي تُنسب إلى رومان جاكسون.
- مقالة "سبك شناسي سوره مريم (ع)" (١٣٨٩هـ.ش)، كتبها محمد خاقاني ومحمد جعفر اصغري، السنة الثانية، العدد الأول، فصلية لسان مبین. تحاول هذه الدراسة معالجة ما في سورة مريم (ع) من علاقات ترابطية والترادف والاشتراك اللفظي والتكرار والإفراد والدلالة الصوتية مستعينة باللّسانيات والأسلوبية.
- مقالة "تحليل روایت شناختی داستان حضرت مريم(س) در قرآن کریم" (١٣٩٧هـ.ش)، كتبها أعظم السّادات وآخرون، السّنة الخامسة عشرة، العدد الثّالث، فصليّة «تحقيقات علوم قرآن و حديث» بجامعة الرّهراء؛ تناولت هذه المقالة دراسة العناصر البنيويّة والوجوه المختلفة والجمع بين هذه العناصر وكيفيّة دورها في السرد.
- رسالة "الاتّصال والتّواصل في القرآن الكريم -سورة يوسف عليه السلام نموذجاً- (٢٠١٣-٢٠١٢م) كتبها نادية لوانس وسعيدة شادلى، جامعة آلي محند أولحاج - البويرة - الجمهورية الجزائرية، استهدفت هذه الرسالة دراسة تطبيق نظريّة التّواصل في ضوء سورة يوسف (ع)،

اختصاص المبحث الأول بسورة يوسف في القرآن الكريم، تطرقت في المبحث الثاني إلى نماذج الاتصال اللغوي و في المبحث الثالث إلى نماذج من الاتصال غير اللغوي. على أساس الخلفية يمكن القول إن الدراسة الحاضرة تمتاز بأنها تهتم بتطبيق نظرية التواصل وعناصرها في قصة مريم العذراء (ع) أو القضايا اللغوية المتعلقة بهذه القصة في الخطاب القرآني، كما أن القصة كانت من أقوى الوسائل في الدعوة والتبليغ.

نظريّة التّواصل

بما أنّ التّواصل بوصفه ظاهرة اجتماعيّة حيويّة ويعتبر ضرورة حتميّة في تكوين المجتمع الإنسانيّ، إذ لا يمكن أن يعيش الإنسان دون أن يتّصل مع غيره، فحاجته لذلك كحاجته للهواء والماء والغذاء للمحافظة على وجوده وبقاء حياته. إذن التّواصل ظاهرة أساسيّة لتعارف النّاس واستمرار حياتهم وتقديمها، كما يقول الله - عزّ وجلّ- في هذا: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات/١٣)، فالإنسان اجتماعي بطبعه، و اجتماعيّة الإنسان تقتضي التّعارف والتّعايش والتّعاون حفاظاً على البقاء والاستمرار والتّقدّم والازدهار.

تعدّدت مفاهيم التّواصل وتنوّعت مدلولاتها الثّقافيّة باختلاف المرجعيّات العلميّة وتعدّد العلماء والباحثين والدّارسين الذين تناولوا هذا المصطلح في شتى التّخصّصات؛ حيث يستخدمها مهندساو الإتّصال للإشارة إلى الهاتف والتّلفزيون والرّاديو، ويستخدمها الأطباء في الإشارة إلى الأمراض المعدية، ويستخدمها علماء علم الاجتماع في الإشارة إلى العمليّات التي يُؤثّر بها وعن طريقها الأفراد فيمن حولهم وينظر علماء علم السياسة إلى المجتمعات على أنّها نظم اتّصال. نستنتج من هذا الكلام أنّه على الرّغم من اختلاف وتعدّد معاني ودلالات لفظة التّواصل في شتى التّخصّصات إلّا أنّها تشترك جميعاً في أمر واحد وتصبّ في إناء واحد، ألا وهو علاقة الإنسان بغيره، وارتباطه به ومشاركته له ممّا يؤكّد إجماعيّة الإنسان (مزواغي، ٢٠١١-٢٠١٢م: ٣/٢).

من الممكن أن نعد النظريّات اللغويّة الحديثة ابتداءً من دي سوسير مؤسس النظريّة النّبويّة وما تلاها من نظريات هي محاولة لمعرفة اللّغة (حدامين و على محمود، ٢٠١٤م: ١١٧)، نظرية التّواصل من أهمّ النظريّات اللّسانية الحديثة، ويعتبر رومان جاكسون من أهمّ العلماء الذين تحدّثوا عن عمليّة التّواصل من زاوية لسانية، حيث أسّس نظريّة التّواصل اللّغوي انطلاقاً من العلاقة الوثيقة بين

اللِّسانِيَّات ومختلف العلوم وخاصَّة علم التَّواصل الَّذي اهتمَّ به اهتماماً بالغاً باعتبار أنَّ اللغة هي الوسيلة الأولى الَّتِي تُوَسِّس كلَّ عمليَّة تواصلِيَّة بالنَّسبة للإنسانيَّة جمعاء. وتتمثَّل عناصر الشبكة عنده في المرسل (المتكلِّم أو المبدع أو الكاتب)، والمرسل إليه (السَّامع، المتلقِّي)، والرسالة (المحتوى، الموضوع)، والقناة (النَّاقلة)، والسِّياق (المرجع)، والسَّنن (الرموز وقوانين الترميز) (نفسه: ٤١).

ولكي نفهم النظرية اللغوية التَّواصلية فلا بدَّ من أن نبيِّن معنى (التواصل) لغة، فإنَّ جذره (وصل) خلاف الفصل والانقطاع، والتواصل على وزن (تفاعل) لما يصدر من اثنين فصاعداً، و(تواصل) من (واصل) المتعدِّي إلى مفعول واحد، وبهذا سيكون (تواصل) مكتفياً بالفاعل لأنَّ المقصود منه قيام الفعل بالفاعل، فلا ينظر إلى تعلق الفعل بالمفعول هنا، لأنَّ وضع (تفاعل) لنسبته إلى المشتركين فيه من غير قصد إلى ما تعلق به (نفسه: ١١٨).

وقد اعترف البنيويون لدي سوسير بقصبة السبق في تأسيسه لنظرية التَّواصل من داخل اللسانِيَّات البنيوية، ثمَّ جاء الباحث النفسي الألماني كارل بوهلر مبيِّنا عمل دي سوسير ومكملاً له، فذكر ثلاثة محاور تقوم عليها العمليَّة التخاطبية وهي: المرسل (ضمير المتكلِّم) والمرسل إليه (ضمير المخاطب) والموضوع، ويتولد عن المرسل الوظيفة الإنفعالية وعن المرسل إليه الوظيفة الإفهامية وعن الموضوع المرجعية، فالموضوع هو ما يصدره المرسل متوجهاً به إلى المرسل إليه. وبناءً على أمودج بوهلر الواضح السهل للعمليَّة التَّواصلية استطاع رومان جاكبسون أن يطوِّر هذه المحاور ويستدلَّ بسهولة على بعض الوظائف اللِّسانية الإضافية، لقد انطلق جاكبسون من أساسيات بوهلر للعمليَّة التخاطبية، فزاد على العوامل التخاطبية الثلاثة (المرسل والمرسل إليه والموضوع) لتكون له ستة عوامل يستلزمها التواصل اللغوي ثمَّ جعل لكلِّ عامل وظيفة مختصة به (نفسه: ١١٩).

مفهوم الخطاب

الخطاب مفهوم متعدد الجانب والمعنى، وقد اكتنفته الإبهام والغموض خاصة بسبب تنوع الحقول العمليَّة والمعرفية الَّتِي تتصل بهذا المفهوم مثل اللِّسانيات والدراسات الأدبية والفلسفية والاجتماعية والسياسية وعلم النفس والتَّاريخ والفن (مك دانل، ١٣٨٠هـ.ش: ٩). لفظه الخطاب (discoursus) مأخوذة من اللفظة الفرنسية (discours) وهي بدورها مقتبسة من اللفظة اللاتينية (discursus) بمعنى الحوار والكلام (نفسه: ١٠). كان اللساني الإنكليزي زليك هريس رائد دراسات الخطاب في (١٩٥٢م)، هو الَّذي وسَّع مفهوم الخطاب إلى مجال أوسع؛ بما أنَّ تحديد المصطلح يقرب الفهم الخاص بكلِّ علم،

والخطاب من المصطلحات الغريبة المنطلق التي تحتاج إلى تدقيق، وللوقوف على بعض مفاهيم الخطاب نعود إلى المدونة العربية والغربية لاستقراءها وتبيين هذا المصطلح.

إذا أمعنا النظر في الثقافة العربية وأهم ما يمكن الرجوع إليه في هذا الباب في تراثنا اللغوي هو كتاب الله العظيم، لفظة "الخطاب" في القرآن الكريم ورد اثنتي عشرة مرةً بصيغ متعددة. فعلى سبيل المثال: بصيغة الفعل في هذه الآية: ﴿وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ (هود/٣٧) وبصيغة المصدر في الآية الأخرى: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ﴾ (ص/٢٠) كان مفهوم الخطاب عند التهانوي هو: «توجيه الكلام نحو الغير للإفهام» (التهانوي، ١٩٧٢: ١٧٥)، وأما ابن جني في الخصائص فقد عرّف الكلام على أنه خطاب، بقوله «والخطاب هو لفظ مستقل بنفسه، مفيد لمعناه، يتّسم بالأصل الشّفهي» (ابن جني، ١٩٩٩: ٣٢)، نستنتج من هذه التعريفات أنّ التراث العربي قد تحسّس أهميّة الخطاب والدور التداولي الذي هو من أهم شروطه، كما تكمن فيه أهم الأسس للنظريات اللسانية الحديثة (شلباب، ٢٠١٦-٢٠١٥م: ١٠)؛ أمّا عند النّحاة فقد ورد اسم المفعول "المخاطب" للدلالة على طرف الخطاب الآخر الذي يوجه المرسل كلامه إليه، وذلك عند حديثهم عن المضمرات. عرّف طه عبدالرحمن الخطاب بقوله: «إنّ المنطوق به - أي الخطاب - الذي يصلح أن يكون كلاماً: هو الذي ينهض بتمام المقتضيات التّواصلية الواجبة في حقّ ما يسمّى خطاباً، إذ حدّ الخطاب أنّه كلّ منطوق به موجه إلى الغير بغرض إفهامه مقصوداً مخصوصاً» (عبد الرحمن، ٢٠١٢م: ٢١٥)، ممّا يعني أنّ الخاصية التّواصلية ملازمة للخطاب الذي يتطلّب متلقياً.

أمّا إذا بحثنا عن مفهوم الخطاب في المنظور الغربي، فإنّ له تعريفات عديدة بحسب التّوجه: وقد جاء في محاضرات دي سوسير أنّ الخطاب: «يعدّ رسالة لغوية يبيّنها المتكلّم إلى المتلقّي ويفكّ رموزها»، وعرّف شولتر الخطاب بأنّه «تلك الجوانب التّقويمية والتّقديرية، أو الإقناعية، أو البلاغية في نصّ ما، أي في مقابل الجوانب التي تسمّى أو تشخص أو تنقل فقط» (شولتر، ١٩٩٣: ٤٨)، الخطاب: في معجم اللسانيات لجون دوبوا له ثلاثة تحديدات:

١. يعني اللغة في طور العمل، أو اللسان الذي تتكلّف بإنجازه ذات معينة، وهو هنا مرادف للكلام عند دي سوسير.

٢. وحدة توازي أو تفوق الجملة، ويتكوّن من متتالية تشكّل مرسلتها لها بداية ونهاية، وهو هنا مرادف للملفوظ.

٣. أمّا التّحديد الثالث، فهو: كلّ ملفوظ أعلى من الجملة منظورا إليه من وجهة نظر قواعد تسلسل متتاليات من الجمل (نفسه: ١٣).

قصة مريم

إنّ المتأمل في آيات القرآن الكريم يجد أسلوباً متميزاً، ألا وهو أسلوب القصة، فما من شك أنّ للقصص طريقته الخاصة في عرض الحقائق وإدخالها إلى القلوب في صورة حيّة عميقة الإيقاع، بتمثيل هذه الحقائق في صورتها الواقعية وهي تجري في الحياة البشرية، وهذا أوقع في النفس من مجرد عرض الحقائق عرضاً تجريدياً (السيد قطب، ١٩٧٢م: ٣٨٩/١). وردت قصة مريم (ع) في سورتي آل عمران ومريم بعد قصة زكريّا (ع) مباشرة وميلاد يحيى لتلازمهم، ولأنّ الأولى كانت تمهيداً للثانية وهي المرأة الوحيدة المذكور اسمها في القرآن الكريم؛ وذلك لأنّها فذة ومفردة بين نساء العالم بشيء لا يحدث ولن يحدث إلاّ لها. فهو أمر لن يتكرر ولا تستطيع امرأة أن تدعيه.

ونظراً لغرابة الحادث وضخامته فقد عزّ على فرق من الناس أن تصوّره على طبيعته وأن تدرك الحكمة في إبرازه، فجعلت تضفي على عيسى ابن مريم -عليه السّلام- صفات ألوهية، وتصوغ حول مولده الخرافات والأساطير، وتعكس الحكمة من خلقه على هذا النحو العجيب، -وهي إثبات القدرة الإلهية التي لا تنقيد- تعكسها فتشوه عقيدة التوحيد. والقرآن في هذه السورة يقصّ كيف وقعت هذه العجيبة ويبرز دلالتها الحقيقية، وينفي تلك الخرافات والأساطير المزخرفة. والسياق يخرج القصة في مشاهد مثيرة، حافلة بالعواطف والإنفعالات التي تمزج من يقرؤها هزاً كما هو يشهدها (السيد قطب، ١٩٧٢م: ٢٣٠٥/٤).

وبما أنّ القصص القرآني يهدف إلى الوعظ نجد التكرار فيه، فتارة تأتي القصة للبرهان وتارة أخرى للتبيين، فتحصل بما مقاصد الخطبة والوعظ وبالتالي ترسخ في الأذهان، وتظهر البلاغة بتعدد الأساليب في التعبير عن غرض واحد، وهو وجه من أوجه الإعجاز. نحاول أن نبين هذا الجانب الإعجازي في الخطاب القرآني وفق نظرية التواصل.

عناصر العملية التّواصلية في قصة "مريم العذراء" (ع)

تعتمد عملية التّواصل على مجموعة من العناصر المتصلة والمتداخلة والمشاركة مع ظروف نفسية واجتماعية تؤثر في النهاية على انتقال الأفكار والمعلومات بين الأفراد، وهذه العناصر هي:

الف) المرسل^١

هو منشىء الرسالة الذي يؤثر في الآخرين «المتلقين» بشكل معين عن طريق عرض أفكار أو معلومات أو آراء أو غيرها (مزواغي، ٢٠١٢-٢٠١١م: ١٦)، والمرسل: "هو الذي يصوغ فكرة في شكل رموز معينة ويبحثها في شكل معلومات أو أفكار أو آراء أو معان إلى الآخرين" (بدوي، ١٩٨٥م: ٤٤)، ويعتمد نجاح الرسالة في تبليغ المعنى على حسن اختيار الرموز من قبل المرسل ليعبر عن فكرته بدقة ووضوح. قال الله -تعالى- في قصة مريم (ع): ﴿فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ (مريم/١٧) فمصدر الإرسال في هذه الآية الكريمة هو الله - سبحانه وتعالى- وما دلّ على ذلك هو ضمير الجمع للمتكلم الذي يعود على ذاته العليّة (نون الجماعة في «أرسلنا، روحنا»)، وهناك الكثير من الآيات في القرآن الكريم التي تدلّ على المرسل والتي لا يتسع المقام لذكرها كلّها، والاختلاف يكمن في شخصية المرسل في حدّ ذاته، فمثلا قوله -تعالى- في آية أخرى: ﴿قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ (مريم/١٩)، فالمرسل هنا يتمثل في روح الأمين.

ب) المتلقي^٢

وهو مستقبل الرسالة وهو طرف ضروريّ وعنصر أساسي في العمليّة التّواصلية سواء أكان هذا المتلقي فردا أو جماعة أو مؤسسة أو جمهورا أو جماهيريا. والذي يتلقى محاولات التأثير الصّادرة عن المرسل التي على إثرها يتجاوب ويتفاعل معه فأنشاء الحديث أو الكلام السّامع هو المتّهم وأنشاء الكتابة الفارسي هو المتّهم، باعتبار كلّ منهما متلق، وقد يكون هو نفسه المرسل، كما هو الحال في التّواصل الدّاتي (مزواغي، ٢٠١٢-٢٠١١: ١٧)، قال -سبحانه وتعالى-: ﴿قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا﴾ (مريم/٢١)، فالمستقبل في هذه الآية للنّاس كافّة، لأنّ الإسلام رسالة لكلّ البشر ورحمة للعالمين. أى كذلك الأمر حكم ربّك بمجيء الغلام منك وإن لم يكن لك زوج، فإنّ ذلك على الله سهل يسير، ليكون مجيئه دلالة للنّاس على قدرتنا العجيبة ورحمة لهم ببعثه نبيا يهتدون بإرشاده (الصّابوني، ١٣٨٠ هـ.ش: ٢/٢١٤)، وهذا الأمر الخارق الذي لا تتصور مريم (ع) وقوعه، هيّن على الله. وأنّه أراد أن يجعل هذا الحادث العجيب آية للنّاس، وعلامة على وجوده وقدرته

^١ Emetteur

^٢ Recepteur

وحرية إرادته، ورحمة لبني إسرائيل أولاً وللبشرية جميعاً، بإبراز هذا الحادث الذي يقودهم إلى معرفة الله وعبادته وابتغاء رضاه (سيد قطب، ١٩٧٢: ٤/٢٣٠٦). وقال -عز وجل-: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا﴾ (مريم/١٦)، فالتلقي في هذه الآية الكريمة هو الرسول - عليه الصلاة والسلام - والمعنى اذكر يا محمد قصة مريم العجبية الغريبة الدالة على كمال قدرة الله أي حين تنحّت واعتزلت أهلها في مكان شرقي بيت المقدس لتفرغ لعبادة الله (الصّابوني، ١٣٨٠ش: ٢/٢١٣).

ج) الرسالة^١

هي أساس ولُبّ العمليّة التّواصلية، ونعني بالرسالة المعلومات أو الآراء أو المشاعر أو الاتجاهات التي يرغب القائم بالتواصل في نقلها إلى الآخرين عبر الرموز التي قد تكون صوتية مثل الكلام أو صورية مثل الكتابة أو حركية مثل الإشارات أو قد تكون خليطة من الأشكال والرموز، وفي هذا الشأن يُقال: «الرسالة هي جملة من البيان يحملها القائم بما ليؤديها إلى غيره» (العسكري، ١٩٦٣م: ٢٨٤)، وهناك ثلاثة أمور يجب أخذها بعين الاعتبار بالنسبة للرسالة، ألا وهي: كود الرسالة (الرموز) - مضمون الرسالة - معالجة الرسالة.

أ- الشفرة^٢

وهي عبارة عن مجموعة من الرموز توضع في ترتيب معين فتشكل للمتلقي مغزى يفهمه اذا كانت الرسالة معبّرة عن مضمونها، وذات معنى محدّد يتناسب مع مقصد المرسل، ومثل ذلك في القرآن الكريم ما جاء في قصة مريم (ع): ﴿فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا﴾، ﴿يَا أُخْتُ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمَّكَ بَغِيًّا﴾، ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ (مريم: ٢٧-٢٩)؛ أدركت مريم (ع) بعد حملها كيف واجهت مع قومها و أوحى الله لها فأما إذا واجهت أحداً فأعلنه بطريقة غير الكلام، أنت نذرت للرحمن صوماً عن حديث الناس وانقطعت إليه للعبادة. ولا تجبي أحداً عن سؤال، إن ألسنتهم لتنطلق بالتفريع والتأنيب: ﴿قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا﴾ أي فظيماً مستنكراً. ثم يتحول السخط إلى تمكّم مرير في خطابهم: «يا أخت هارون» النبي الذي تولّى الهيكل هو وذريته من بعده والذي تنتسب إليه بعبادتك وانقطاعك لخدمة الهيكل. فيا للمفارقة بين تلك النسبة التي تنتسب إليها وذلك الفعل الذي تقارفيه! ﴿مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ

¹ Message

² Code

سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمَّكَ بَعِيًّا»، حَتَّى تَأْتِي بِهَذِهِ الْفَعْلَةَ الَّتِي لَا يَأْتِيهَا إِلَّا بَنَاتُ آبَاءِ السُّوءِ وَالْأُمَّهَاتِ الْبَغَايَا! وتنفذ مريم وصية الطفل العجيب الّتي لقتها إياها: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ﴾ فماذا نقول في العجب والغيب الّذي ساورهم وهم يرون عذراء توجّههم بطفل؛ ثمّ تبجح فتسخر ممن يستنكرون فعلتها فتصمت وتشير إلى الطفل ليسألوه عن سرّها (السّيّد قطب، ١٩٧٢: ٤ / ٢٠٣٧).

ب- المضمون^١

يعرف المضمون بأنّه مادّة الرّسالة أو محتواها والّذي يختاره القائم بالتّواصل ليعبّر عن هدفه و مغزاه، فهو العبارات الّتي تقال والمعلومات الّتي تقدّم والإستنتاجات الّتي تستنبط والأحكام الّتي تقترح؛ قال - عزّوجلّ- ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾، ﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾، ﴿وَوَرًّا بِوَالِدِيّ وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا﴾ (مريم: ٣١ و٣٢)؛ ما يستخلص من الآيات أنّ سيّدنا عيسى (ع) فصلّ مضمون رسالته إلى قومه حين كلّّمهم وقال: أنا عبدالله خلقتني بقدرته من دون أب، وقضى ربّي أن يؤتيني الإنجيل ويجعلني نبيًّا، وأتمّ جاء بلفظ الماضي لإفادة تحقّقه، فإنّ ما حكم به الله أولاً لا بدّ أن يقع، وأوصاني بالصّلاة والزكاة مدّة حياتي، وهكذا دافع عن والدته، وأقام الحجّة على المشركين والجاحدين، فلم يبق لهم إلّا إتباع طريق الهدى بعد أن تبيّن لهم الحقّ، أو الضلال باتباع هوى الشيطان (مزواغي، ٢٠١٢-٢٠١١: ١٩).

ج- معالجة الرّسالة^٢

تتمثّل في الطّريقة أو الكيفيّة الّتي يقدّم بها المرسل مضمون رسالته وفي اختيار الرّموز والشّفرة المناسبة لها، فقد يختار المرسل رسالة معينة ويحدّد فيها المعاني والأدلة الّتي يريدّها، ولا يذكر كلّ الحقائق أو التّفصيل فيها، حيث يترك للمتلقّي مهمّة الرّسالة. وهكذا تتحقّق أهداف كلّ فرد في اتّخاذ القرارات الأفضل (نفسه)، قال تعالى: ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنْتِ لِكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (آل عمران/٣٧)، في هذه الآية الكريمة ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا﴾ يدلّ قوله على الإيجاز بالحذف ولم يذكر من التّفصيل، بل ركّز على القيم والعبر فيها، أي أنّه عالج ما هو هامّ ومستهدف في الرّسالة، أي كانت مريم ملازمة بيت المقدس للخدمة، وكانت

¹ Content

² Traitement de Message

تتعبد بمكان تتخذها لها محراباً، وكان زكرياً يتعهد تعبدها فيرى كرامةً لها وجود أثمار عندها في غير وجود صنفها، و﴿كُلَّمَا﴾ مركبة من (كلّ) الذي هو اسم لعموم ما يضاف إليه، و (ما) الظرفية وصلتها المقدرة بالمصدر، والتقدير: كلّ وقت دخول زكرياً عليها وجد عندها رزقاً، وانتصب كلّ على النيابة عن المفعول فيه، و(أنّى) استفهام عن المكان. أى من أين لك هذا. فلذلك أجابت مريم بـ «من عند الله»، واستفهام زكرياً عن الرزق لأنه في غير إبانه. وجملة ﴿إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ من كلام مريم المحكي. والحساب في قوله «بغير حساب» بمعنى الحصر، لأنّ الحساب يقتضي حصر الشيء المحسوب بحيث لا يزيد ولا ينقص، فالمعنى إنّ الله يرزق من يريد رزقه بما لا يعرف مقداره لأنه موكول إلى فضل الله (ابن عاشور، ١٩٨٤م: ٢٣٦/٣).

الوسيلة (القناة)^١

الوسيلة هي الوسيط لنقل الرسالة من المرسل إلى المرسل إليه، وقد تكون الوسيلة سمعية مثل: الخطب والمحاضرات والإذاعة، أو بصرية كما في المطبوعات (كتب، صحف، مجلات، صور، ملصقات...)، أو سمعية بصرية مثل التلفزيون أو السينما أو الفيديو، أو قد تكون الحواس الإنسانية من سمع وبصر وشم وذوق ولمس كما هو الحال في التواصل الذاتي (مزواغي، ٢٠١٢-٢٠١١: ١٩). قال تعالى: ﴿فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا﴾، ﴿وَهَزِي إِلَيْكَ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقُ عَلَيْكَ زُطْبًا جَنِيًّا﴾، ﴿فَكَلِمِي وَاشْرِي وَقَرِّي عَيْنًا...﴾ (مريم: ٢٤-٢٦)، ضمير الرفع المستتر في «ناداها» عائد إلى ما عاد عليه الضمير الغائب في «فحلماته»، أي ناداها المولود، وهذا إرهاب ليعسى وكرامة لأمه -عليهما السلام-، وقيد «من تحتها» لتحقيق ذلك وإفادة أنه ناداها عند وضعه قبل أن ترفعه مبادرة للتسليّة والبشارة وتصويراً لتلك الحالة التي هي حالة تمام اتّصال الصبيّ بأمّه. فائدة قوله ﴿وَهَزِي إِلَيْكَ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ﴾ أن يكون إثمار الجذع اليابس زُطْبًا ببركة تحريكها إيّاه، وتلك كرامة أخرى لها. وضمّن ﴿وَهَزِي﴾ معنى قرّبي أو أدني، فعدى بـ (إلى)، أى حرّكي جذع النخلة وقرّبيه يدنُ إليك ويلن بعد اليبس ويُسقط عليك رطباً، والمعنى: قرّبي إلى نفسك جذع النخلة. ﴿جَنِيًّا﴾ فاعيل بمعنى المفعول، أي مجتني، وهو كناية عن حدثان سقوطه، أى عن طراوته ولم يكن من الرطب المخبوء من قبل، لأنّ الرطب متى كان أقرب عهداً بنخلته كان أطيب طعماً. وجملة ﴿وَقَرِّي عَيْنًا﴾ تشمل هناك

¹ Canal

العیش والأنس بالطفل المولود. وفي كونه قرّة عين كناية عن ضمان سلامته ونباهة شأنه (ابن عاشور، ١٩٨٤م: ١٦/٨٩).

التشويش^١

هو عائق أو مانع يتدخل إثر انتقال الرسالة من المرسل إلى المتلقي فيقلل من فعاليتها أو يدفع إلى تغيير معناها محدثاً سوء الفهم، والتأويل الخاطيء يجعل الرسالة تنحرف عن هدفها، فالتشويش يعيق عملية التواصل لأنه يقلل من فعالية الرسالة (مزواغي، ٢٠١٢-٢٠١١: ٢٢)، ومن أمثلة ذلك في الخطاب القرآني قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ (آل عمران: ٣٦)، نذرت امرأة عمران واسمها «حنّة بنت فاقود» ما يحمله في بطنها مخلصاً للعبادة والخدمة، ولما ولدتها قالت متحيرة ومعتذرة: يا ربّ إنّها أنثى وظننت أنّه لم يكن مقبولاً في النذر إلا الذكور، فقبل الله مريم (ع) وقال: ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ﴾ أي والله أعلم بالشئ الذي وضعت أو لم يقل الله لمريم (ع) ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ﴾ أي ليس الذكر الذي طلبته كالأنثى التي وهبتها بل هذه أفضل، والجملتان معترضتان من كلامه -تعالى- تعظيماً لشأن هذه المولودة وما علّق بها من عظام الأمور وجعلها وابنها آية للعالمين. لقد عوذت أمها من الشيطان وهي حامل بما وهى بداية سيطرة الشيطان على الإنسان، لأن الشيطان على أن الميلاد بداية جديدة للخلق، حيث إنه فشل مع آدم، فيحاول مع كل بنيه من البداية. فكان الشيطان عائقاً حقيقياً في العملية التواصلية (أكرم، ٢٠٠٨م: ٨٠).

رجع الصدى^٢

يقصد إعادة المعلومات للمرسل حتى يستطيع أن يقرّر ما إذا كانت الرسالة حققت أهدافها أم لم تحقق. كما أنّ رجع الصدى يشجّع المرسل على الاستمرار في بثّ رسالته ويقنعه بأنّها أدّت مهمتها وحققت هدفها، أو العكس هنا ينبغي على المرسل أن يعيد تشكيل وبناء رسالته من جديد (مكاوي وسيد، ٢٠٠٢م: ٢٣). ومن أمثلة ذلك تضمنت قصة مريم العذراء (ع) رجع الصدى الداخلي وهو ردّ فعل داخليّ يصدر عن الفرد عندما يتأثر برسالة معينة مثل الحديث النفسي الداخليّ أو مناجاة الذات، (مزواغي، ٢٠١٢-٢٠١١: ٢٤) قال -تعالى-: ﴿فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَىٰ جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا

¹ Noise

² Feedback

لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا ﴿٢٣﴾ (مريم/٢٣)، ونلاحظ في معنى ﴿فَأَجَاءَهَا﴾ أى: ألبأها واضطرها، أى جاءها فجأة، وجاءها مصاحب بالأمه المعتادة فجلست تحت جذع النخلة. ها هي مريم الشابة الصغيرة تواجه الآلام الجسدية مع المحن النفسية، ويفاجئها المخاض ويلجئها إلى جذع النخلة تستند عليه وتتشبث به من آلام الولادة، لا تعرف شيئاً ولا معين لها في شىء، لأأم معها ولأخت ولاخالة ولاعمه ولاجارة بجانب شعورها الداخلي بعظم ما هي فيه وما ستقدم عليه من أحمام قومها لها وهى الشريفة العفيفة الطاهرة. ها هي مريم تعاني كل ذلك فتصرخ في نفسها قائلة: ﴿يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا﴾، أى: لم أكن شيئاً يُذكر (أكرم، ٢٠٠٨-١٤٢٩: ٩١).

أنواع التواصل

«يعتبر المهتمون بالتواصل الإنساني كلَّ فهم منظم ثابت يعرِّب به الإنسان عن فكرة تجول بخاطره أو إحساس يجيش بصدوره، إنّما هو لغة قائمة بذاتها» (الطنوبي، ٢٠٠١م: ٤٣). قصة مريم العذراء (ع) مشتملة على نوعين من التواصل وسنذكر لكل منهما نموذجاً.

التواصل اللغوي

كلّ أنواع الاتّصال التي يستخدم فيها اللفظ يعتبر هذا النوع من التواصل، واللفظ كوسيلة لنقل الرّسالة من المرسل إلى المتلقّي، ويكون هذا اللفظ منطوقاً فيدرکه المستقبل بحاسّة السّمع؛ جاء في معجم مصطلحات الإعلام أنّ التّواصل اللغوي: «هو الإتّصال الذي يعتمد على وسائل تتكوّن أساساً من كلمات مكتوبة أو غيرمكتوبة في توصيل الفكرة أو المعنى مثل النّشرات، التّقارير، الخطابات، المحادثات التلفزيونيّة والمؤتمرات» (زكي، ١٩٨٥: ٤٩). فلغة الكلام والكتابة إذن هي أساس من التّواصل، وخير دليل على ذلك أنّ القرآن الكريم اعتمد التّواصل اللغوي في تبليغ الرّسالة لأنّه خطاب بين الله ورسوله، وإذا نظرنا إلى فحوى الخطاب القرآنيّ (عقيدة- تشريع- قصص ..) نجدّه قائماً على التّواصل اللغوي (في أساليب الأمر والنّهي، الترغيب والترهيب، الحوار والجدل)، واللغة أداة رمزيّة يتمّ بواسطتها التّعبير عن أفكار الإنسان ومشاعره ونقلها إلى الآخرين.

ولذلك تعدّ اللغة أهمّ وسيلة يتحقق بها التّواصل بين النّاس، وهذا يعني أنّ الفكر بحاجة إلى الألفاظ اللغويّة وتركيباتها حتّى يتمّ انتقاله بين النّاس، كما تساعدنا على التّفكير بطريقة أكثر دقّة ووضوحاً، والتّواصل اللغوي عند عبد المجيد يحيى هو الذي يعتمد على الكلمات أو الألفاظ التي تنطق

بها، واختیار هذه الكلمات التي قد تعبر عن أشياء مادية أو معنوية والتي لا تحمل إلا معنى واحداً، وقد تحمل أكثر من معنى، وتتحدد تلك المعاني من الإطار أو الوقت الذي تستعمل فيه (السياق) (مزواغي، ٢٠١٢-٢٠١١م: ٢٩/٣٠). والتواصل اللغوي يتمثل في حوار الملائكة مع مريم العذراء (ع) في قوله -تعالى-: ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾، ﴿يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾، ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَفَلَا مَهْمُ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾، ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾، ﴿وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾، ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَمِمَّنْ يَمْسَسُنِي بِشَرِّ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾. (آل عمران: ٤٢-٤٧) قوله ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ﴾ عطف على جملة «إذ قالت امرأة عمران» وانتقل من ذكر أم مريم إلى ذكر مريم نفسها. وتكرّر فعل «اصطفاك» لأنّ الاصطفاء الأوّل اصطفاء ذاتي وهو من الإطناب. وهو جعلها منزّهة زكيّة، والثاني بمعنى التفضيل على الغير. ونساء العالمين نساء زمانها، أو نساء كل الأزمنة. وتكليم الملائكة والاصطفاء يدلان على نبوءتها (إبن عاشور، ١٩٤٨م: ٢٤٤).

وإعادة النداء في قول الملائكة «يا مريم اقنتي» لقصد الإعجاب بحالها. لأنّ النداء الأوّل كفى في تحصيل المقصود من إقبالها لسماع كلام الملائكة، فكان النداء الثاني مستعملاً في مجرد التنبيه الذي ينتقل منه إلى لازمه وهو التنويه بهذه الحالة والإعجاب بها، والقنوت ملازمة العبادة. وقوله «مع الرّاكعين» إذن لها بالصلاة مع الجماعة، وهذه خصوصية لها من بين نساء إسرائيل إظهارا لمعنى ارتفاعها عن بقية النساء، ولذلك جاءت لفظة "الرّاكعين" بصيغة جماعة المذكر.

وهذا الخطاب مقدمة للخطاب الذي بعده وهو «يا مريم إنّ الله يبشرك بكلمة منه» لقصد تأنيبها بالخبر الموالي، لأنّه لما يجلب حاصله لها حزناً وسوء حالة بين الناس، مهّد له بما يجلب إليها مسرة، ويوقنها بأنّها اختصّت بعناية الله، فلا جرم أن تعلم بأنّ الله جاعل لها مخرجا وأنّه لا يخزيها.

وقوله «وما كنت لديهم» إيماء إلى خلوّ كتبهم عن بعض ذلك، وإلّا لقال: وما كنت تتلو كتبهم مثل «وما كنت تتلو من قبله من كتاب»، أي إنّك تخبرهم عن أحوالهم كأنّك كنت لديهم. أشارت الآية إلى أنّهم تنازعوا في كفالة مريم حين ولدتها أمها حنة، إذ كانت يتيمة كما تقدم، فهذا الامتنان يخبر بأنّ كفالة زكرياء مريم (ع) كانت بعد الاستقسام وفيه تنبيه على تنافسهم في كفالتها.

قوله ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ﴾ بدل اشتمال من جملة «وإذ قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفىك» قصد منه التكرير لتكميل المثول بعد الجمل المعترضة. ولكونه بدلا لم يعطف على إذ قالت الأول وتقدّم الكلام على يبشرك. والمراد من وصف عيسى بالكلمة كلمة خاصة غير معتادة في تكوين الجنين أى بدون الأسباب المعتادة. وقوله منه "من" للابتداء المجازي، أى بدون واسطة أسباب النسل المعتادة وقد دلّ على ذلك قوله «إذا قضى أمراً». والوجه ذو الوجهة وهى: التقدّم على الأمثال، والكرامة بين القوم، وهى وصف مشتق من الوجه للإنسان وهو أفضل أعضائه الظاهرة منه، وأجمعها لوسائل الإدراك وتصريف الأعمال، فأطلق الوجه على أوّل الشىء على طريقة الاستعارة الشائعة (نفسه: ٢٤٦)، ويقولون: هو وجه القوم أى سيدهم والمقدّم بينهم. واشتق من هذا الإسم فعل وجّه بضم الجيم ككرم، فجاء من وجيه صفة مشبهة، فوجه الناس هو المكرّم بينهم ومقبول الكلمة فيهم (نفسه: ٢٤٧).

قوله «قالت ربّ» جملة معترضة، من كلامها، بين كلام الملائكة. والنداء للتحسر وليس للخطاب: لأنّ الّذي كلّمها هو الملك، وهى قد توجّهت إلى الله. والاستفهام في قولها "أنّى يكون لي ولد" للإنكار والتعجب، ولذلك أجيب جوابين: أحدهما "كذلك الله يخلق ما يشاء" فهو أزال إنكارها، والثاني "إذا قضى أمرا إلخ" لرفع تعجبها (نفسه: ٢٤٩).

التواصل غير اللغوي

وهو اعتماد علامات أخرى دالة من غير اللغة المنطوقة أو المكتوبة المتعارف والمتفق عليها في مجتمع ما، كلغة الحركات والإشارات والإيماءات والتغيّرات الفيزيولوجية التي تطرأ على الإنسان نتيجة انفعال معين، يقول نايف خرما: «إنّ تعريف بعضهم بأنّ اللغة وسيلة للإتصال بين البشر ليس تعريفا دقيقا تماما، فمن ناحية يمكن أن يحصل التّواصل بين البشر بوسائل غير لغويّة تتراوح بين ردود الفعل العفويّة كاحمرار الوجه دلالة على الخجل، والعبوس تعبيرا عن الغضب، والإيحاء المعتمد بأحد أجزاء الوجه والوسائل الكثيرة الأخرى كالرّسوم والتّقود والأعداء .. والقصيدة الشعريّة أو القطعة الموسيقية ..» (مزواغي، ٢٠١٢-٢٠١١م: ٣٢)، وبعض الأحيان يطلق على هذا النوع من التّواصل باللغة الصّامتة أو السّاكنة، وخير مثال له حوار مريم (ع) مع قومها حين أنت قومها بعد أن طهرت من النفاس تحمل ولدها عيسى (ع) على يديها قال الله -تعالى-: ﴿... فَإِذَا تَرَيَنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾، ﴿فَأْتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا﴾، ﴿يَا

أُخْتِ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَعِيًّا ﴿٢٦﴾، ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ (مریم: ٢٦-٢٩)؛ فَالتَّوَّاصِلُ غَيْرُ اللَّفْظِيِّ فِي هَذَا الْحَوَارِ يَتِمَثَّلُ فِي اسْتِعْمَالِ لَفْظَةِ ﴿صَوْمًا﴾ وَإِنْ لَقِيتَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي: "إِنِّي نَذَرْتُ صَوْمًا" فَحَذَفْتَ جَمَلَةً لِلْقَرِينَةِ. وَهُوَ الْإِيمَاءُ إِلَى أُمَّهَا نَذَرْتُ صَوْمًا مَجَازًا بِقَرِينَةِ قَوْلِهِ ﴿فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾ فَلَمْرَادُ أَنْ تُوَدِّي ذَلِكَ بِإِشَارَةٍ إِلَى أُمَّهَا نَذَرْتُ صَوْمًا بِأَنْ تُشِيرَ إِشَارَةً تَدُلُّ عَلَى الْإِنْقِطَاعِ عَنِ الْأَكْلِ، وَإِشَارَةٌ تَدُلُّ عَلَى أُمَّهَا لَا تَتَكَلَّمُ لِأَجْلِ ذَلِكَ (ابن عاشور، ١٩٨٤: ٩٣/١٦)، وَأَيْضًا يَتِمَثَّلُ فِي لَفْظَةِ ﴿فَأَشَارَتْ﴾ عِنْدَمَا جَاءَتْ إِلَى قَوْمِهَا وَرَأَوْهَا وَابْنَهَا أَعْظَمُوا أَمْرَهَا وَاسْتَنْكَرُوهُ وَقَالُوا لَهَا: لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا عَظِيمًا مُنْكَرًا وَبِأَنَّ شَبِيهَةَ هَارُونَ فِي الصَّلَاحِ وَالْعِبَادَةِ، مَا كَانَ أَبُوكَ رَجُلًا فَاجِرًا وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ سَيِّئَةً فَكَيْفَ صَدَرَ هَذَا مِنْكَ وَأَنْتِ مِنْ بَيْتِ طَاهِرٍ مَعْرُوفٍ بِالصَّلَاحِ وَالْعِبَادَةِ؟ فِي هَذِهِ الْفَتْرَةِ لَمْ تُجِبْهُمْ مَرْيَمُ (ع) وَأَشَارَتْ إِلَى عَيْسَى (ع) لِيَكَلِّمُوهُ وَيَسْأَلُوهُ (الصَّابُونِي، ١٣٨١ هـ.ش: ٢١٥/٢).

التَّوَّاصِلُ

فِي دِرَاسَتِنَا هَذِهِ تَطَرَّقْنَا إِلَى تَطْبِيقِ نَظَرِيَّةِ التَّوَّاصِلِ فِي قِصَّةِ مَرْيَمَ وَتَوَصَّلْنَا إِلَى النَّتَائِجِ التَّالِيَةِ: نَظَرِيَّةُ التَّوَّاصِلِ الَّتِي تُنْسَبُ إِلَى رُومَانَ جَاكَبْسُونِ مِنْ أَهْلِ النَّظَرِيَّاتِ اللَّسَانِيَّةِ الْحَدِيثَةِ وَلَهَا مَكَانَةٌ عَظِيمَةٌ فِي الدِّرَاسَاتِ اللَّغَوِيَّةِ وَلا سِيَّمَا الدِّرَاسَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ الَّتِي تُظْهِرُ لَنَا جَوَابًا مِنَ الْإِعْجَازِ الْقُرْآنِيِّ، لِقَدَاهَتِمُ الْبَاحِثُونَ وَالدَّرَاسُونَ بِهَذِهِ النِّظَرِيَّةِ اِهْتِمَامًا بِالْغَا ضَمَّنَ الْبَحْثُ فِي الْخُطَابِ الْقُرْآنِيِّ عَمُومًا، وَالْقِصَصِ الْقُرْآنِيِّ عَلَى وَجْهِ الْخُصُوصِ.

دِرَاسَةُ نَظَرِيَّةِ التَّوَّاصِلِ فِي قِصَّةِ مَرْيَمَ بَرَزَتْ لَنَا كَيْفِيَّةً إِظْهَارَ اللَّهِ -تَعَالَى- إِدْلَتَهُ فِي الرَّدِّ عَلَى النَّصَارِيِّ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْجَاهِدِينَ مِنَ الْأَقْوَالِ الشَّنِيعَةِ اقْتَرَفُوهَا لِمَرْيَمَ (ع) وَمِنَ الْخِرَافَاتِ وَالْأَسَاطِيرِ الْمَزْعُومَةِ حَوْلَ مَوْلِدِ عَيْسَى (ع) لِإِقْنَاعِهِمْ، وَعَاجَلْنَا مَكُونَاتِ سِتَّةَ لِنَظَرِيَّةِ التَّوَّاصِلِ فِي قِصَّةِ "مَرْيَمَ الْعِذْرَاءِ (ع)" وَنَوْعِينَ مِنَ التَّوَّاصِلِ اللَّغَوِيِّ وَغَيْرِ اللَّغَوِيِّ وَعَرَضْنَا نَمُودَجَ لِكُلِّ مِنْهُمَا.

قِصَّةُ مَرْيَمَ وَعَيْسَى -عَلَيْهِمَا السَّلَامُ- هِيَ أْبْلَغُ وَأَرْوَعُ الْقِصَصِ الْقُرْآنِيِّ فِي خِرْقِ الْعَادَاتِ، الَّتِي إِظْهَرَتْ الْمَعْجِزَةَ الْمَعْجِزَةَ بِمِيلَادِ عَيْسَى (ع)، لِتُظَلِّ آثارَ الْقُدْرَةِ الرَّبَّانِيَّةِ مَائِلَةً أَمَامَ الْأَبْصَارِ بِعَظْمَةِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ وَحَافِلَةَ الْعَبْرِ وَالْقِيمِ الْأَخْلَاقِيَّةِ وَالنَّفْسِيَّةِ وَاسْتِلْهَامِ لِلدَّرُوسِ. دِرَاسَةُ نَظَرِيَّةِ التَّوَّاصِلِ فِي قِصَّةِ مَرْيَمَ (ع) دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ عُلُومَ الْقُرْآنِ بَحْرٌ زَاخِرٌ لَا تَنْتَهِي عُلُومُهُ وَعَجَائِبُهُ وَلَا يَنْضُبُ مَعِينُهُ، وَأَنْ لَا يُمْكِنُ

للعقل البشريّ الإحاطة بما جميعاً، وأنَّ البحث والاكتشاف فيها مستمرّ ومتواصل ولا ينتهي إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

وفي النّهاية هذه الدراسة تشير إلى أنّ القرآن وتفسيره لا يحدّد بزمن خاصّ ولا يقابل محدود، بل يجري مع الزّمان والتقدّم العلميّ والأدبيّ، فيجب أن يهتمّ المفسّرون وعلماء القرآن بتفسير جديد عصريّ للقرآن متماشياً مع التقدم العلميّ والحضارة الثقافيّة.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

ابن جني. (١٩٩٩). الخصائص (الطبعة الرابعة). مصر: الهيئة العامة للكتاب.
ابن عاشور، محمد طاهر. (١٩٨٤). تفسير التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية للنشر.
أكرم، رضا. (٢٠٠٨). بالقرآن نجد الحياة: قراءة تدبرية في سورة مريم (الطبعة الأولى). شركة ألفا للنشر والإنتاج الفني.

بدوي، أحمد زكي. (١٩٨٥). معجم مصطلحات الإعلام. القاهرة: دار الكتب المصرية.
التهانوي. (١٩٧٢). كشاف اصطلاحات الفنون (المجلد الثاني). مصر: الهيئة العامة للكتاب.
حمد أمين، دلدار غفور، وعلي محمود، نشأت. (٢٠١٤). نظرية التواصل وأبعادها في الدرس اللغوي العربي. مجلة زانكو للعلوم الإنسانية لجامعة صلاح الدين، قسم اللغة العربية، كلية اللغات، جامعة صلاح الدين، أبريل، ١١٧-١٣٤.

السيد قطب. (١٩٧٢). في ظلال القرآن (الطبعة الأولى). القاهرة: دار الشروق.
شلباب، جمال. (٢٠١٦-٢٠١٥). استراتيجية الإقناع في الخطاب القرآني (السور المكية أمودجاً) (أطروحة ماجستير). جامعة محمد بوضياف، الجزائر.

شولتر، روبرت. (١٩٩٣). السيمياء والتأويل (ترجمة: سعيد الغانمي، الطبعة الأولى). بيروت: المركز الثقافي.
الصايوني، محمد علي. (١٣٨٠ هـ. ش/١٤٢٢ هـ. ق). صفوة التفاسير (الطبعة الثانية). طهران: نشر إحسان الطنوبي، محمد عمر. (٢٠٠١). نظريات الاتصال (الطبعة الأولى). مصر: مكتبة الإشعاع الفنية.
عبد الرحمن، طه. (٢٠١٢). اللسان والميزان أو التكاثر العقلي (الطبعة الثالثة). المغرب: المركز الثقافي.
العسكري، أبو هلال. (١٩٦٣). الفروق في اللغة (الطبعة الرابعة). بيروت: دار الآفاق الجديدة.
كاوي، حسن عماد، وسيد، ليلي حسين. (٢٠٠٢). الاتصال ونظرياته المعاصرة (الطبعة الثالثة). القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.

- مزواغی، أحمد. (٢٠١١-٢٠١٢). أساليب الإقناع في سورة يوسف (ماجستير). جامعة وهران، الجزائر.
- مك دانل، دايان. (١٣٨٠ هـ.ش). مقدمة في نظريات الخطاب (ترجمة: حسينعلي نوذري، الطبعة الأولى). طهران: فرهنگ گفتمان.
- نادية لوانس، سعيدة شادلي. (٢٠١٢/٢٠١٣). الاتصال والتواصل في القرآن الكريم: سورة يوسف عليه السلام نموذجاً (مذكرة ليسانس). جامعة آلي محمد أولحاج، الجمهورية الجزائرية.

تحلیل بینامتنی دینی در رمان «عمالقہ الشمال» نجیب کیلانی

حسن سرباز*^۱ (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده زبان و ادبیات، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران)محمود احمدپور^۲ (کارشناس ارشد زبان و ادبیات عربی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران)قادر قادری^۳ (استادیار زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان های خارجی، دانشگاه پیام نور، تهران)DOI: [10.22034/JILR.2023.139469.1074](https://doi.org/10.22034/JILR.2023.139469.1074)

تاریخ الوصول: ۲۸/۰۷/۲۰۲۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۰۶

تاریخ القبول: ۳۰/۰۹/۲۰۲۳

صفحات: ۷۳-۹۷

تاریخ پذیرش: ۰۸/۰۷/۱۴۰۲

چکیده

بینامتنی یکی از گرایشات نقد جدید به شمار می‌رود که از تعامل میان متون بحث می‌کند. در این رویکرد نقدی که در زبان عربی به «التنصص» شهرت دارد، متن از لحاظ ارتباطی که با متن‌های دیگر دارد مورد بررسی قرار می‌گیرد، چرا که بر اساس این نظریه هیچ متنی مستقل نبوده، بلکه فراخوانی از متون دیگر است. گرچه نظریه بینامتنی اشتراکات فراوانی با اصطلاحات بلاغت قدیم عربی از جمله اقتباس، تضمین، سرقات و... دارد، اما ناقدان معاصر تفاوت‌هایی بین آن‌ها قائلند. یکی از حوزه‌های بینامتنی، «بینامتنی دینی» است که منظور از آن تداخل متن‌های دینی منتخب از قرآن کریم، احادیث نبوی، شخصیت‌ها، حوادث، احکام و مفاهیم دینی با متن اصلی است به گونه‌ای که این متون با ساختار متن اصلی هماهنگ بوده و هدف فکری یا هنری یا هردو را با هم ایفا کنند. در این پژوهش تلاش می‌شود با استفاده از روش توصیفی و شیوه تحلیل محتوا و بر اساس نظریه بینامتنی، بینامتنی دینی در رمان «عمالقہ الشمال» نجیب کیلانی مورد بررسی قرار گیرد. این پژوهش با تبیین موارد بینامتنی دینی در رمان به این نتیجه رسیده‌است که نجیب کیلانی در این رمان، آیات قرآن و احادیث نبوی را به صورت صریح و ضمنی و داستان‌های قرآنی و حوادث تاریخ اسلام را تنها به صورت ضمنی و غیر مستقیم به کار برده است.

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

^۲ پست الکترونیک: mah_ahmadpour@yahoo.com

^۳ پست الکترونیک: qaderi@pnu.ac.ir

كليد واژه‌ها: بينامتنى دينى، بينامتنى قرآنى، عمالقة الشمال، نجيب كيلانى.

التناصّ الديني في رواية «عمالقة الشمال» لنجيب الكيلاني

الملخص

التناصّ من المصطلحات السيميائية الحديثة في النقد الأدبي وهو يتحدّث عن تداخل النصوص بعضها مع بعض. ففي هذا المنهج النقدي يقوم الباحث بدراسة النص من حيث علاقته وتداخله مع النصوص الأخرى، لأنه لا يوجد على أساس هذه النظرية نص مستقل بعيد عن بقية النصوص، بل يعتبر كل نصّ استدعاء لنصوص أخرى. ومصطلح التناصّ وإن لم يكن بمفهومه الحديث شائعاً و مستخدماً عند نقاد العرب القدامى إلا أنّه يمكن الحصول على جذور هذا المصطلح في آثارهم تحت عناوين مختلفة مثل الاقتباس، والتضمين، والتلميح، والسراقات و... ومن التناصّ ما يسمى بالتناصّ الديني، وهو تداخل نصوص دينية مختارة من القرآن الكريم والأحاديث النبوية والأحكام الشرعية والشخصيات الدينية والأحداث التاريخية عن طريق الاقتباس والتضمين أو إدخال هذه النصوص والمفاهيم بشكل خفي في النصّ الأصلي بحيث تنسجم هذه النصوص مع سياق النصّ وتؤدّي غرضاً فكرياً أو فنياً أو كلاهما معاً. ويهدف هذا البحث بالاستفادة من المنهج الوصفي وعلى أساس نظرية التناصّ إلى دراسة التناصّ الديني في رواية «عمالقة الشمال» لنجيب الكيلاني. ووصلت الدراسة إلى أنّ نجيب الكيلاني قد استخدم في هذه الرواية الآيات القرآنية والأحاديث النبوية بصورة صريحة ومباشرة، بينما استخدم القصص القرآنية و أحداث تاريخ الإسلام بصورة غير مباشرة.

الكلمات الدليلية: التناصّ الديني، التناصّ القرآني، عمالقة الشمال، نجيب الكيلاني.

مقدمه

بینامتنی^۱ که از اصطلاحات حوزه نشانه شناسی و یکی از گرایشات نقد جدید به شمار می‌رود، به معنی «تفاعل بین متون گذشته و معاصر است؛ به طوری که متن داخل در روابط بینامتنی خلاصه-ای از متونی است که مرزهای بین آن متون را در می‌نوردد و شکل جدیدی به متن می‌بخشد» (کریستوا، ۱۳۸۱: ۲۷). در این رویکرد نقدی، متن از لحاظ ارتباطی که با متن‌های دیگر دارد مورد بررسی قرار می‌گیرد، چرا که بر اساس این نظریه، هیچ متنی ساختاری مستقل ندارد که ادیب به تنهایی و براساس افکار خود دست به تولید آن زده باشد، بلکه فراخوانی از متون مختلف است که با همدیگر در کنش متقابل هستند. از این لحاظ متن مفهومی تکراری پیدا می‌کند که هر لایهٔ متنی در کنش متقابل با متون دیگر دامنهٔ متن بودن خود را گسترش می‌دهد. (سجودی، ۱۳۸۳: ۶۳) اسلوب بینامتنی بر این امر استوار است که متن جدید در بردارندهٔ متون، افکار و شخصیت‌های پیش از خود می‌باشد و ادیب، آن‌ها را به گونه‌ای به کار می‌گیرد که در خود ذوبشان کند و از این راه آفاق اسطوره‌ای، دینی و تاریخی در مقابلش باز می‌شود و متن جدید را سرشار از دلالت‌ها و معانی نو می‌سازد. آن‌چه در بینامتنی مهم است ساختار ادبی جدیدی است که متن را به گونه‌ای نو ارائه می‌دهد. (رستم پور ملکی، ۱۳۸۴: ۱۷)

بینامتنی دینی هم که موضوع این پژوهش است عبارت است از تداخل متون دینی با متن اصلی به گونه‌ای که این متون با ساختار اثر هنری هماهنگ بوده و هدف فکری یا هنری یا هردو را با هم ایفا کنند. (الزغبی، ۲۰۰۰: ۳۷) در بینامتنی دینی تداخل متون دینی از قبیل قرآن کریم، احادیث نبوی، شخصیت‌های دینی، حوادث تاریخی و نیز احکام و مفاهیم دینی با متن اصلی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

ریشه‌های این اصطلاح را می‌توان در آثار فرمالیست‌های روس جستجو کرد که بعداً مورد توجه ناقدان بزرگی چون ژولیا کریستوا^۲، رولان بارت^۳، مایکل ریفاتر^۴، لوران ژنی^۵ و ژرار ژنت^۶ قرار گرفت و گسترش پیدا کرد. در ادبیات عربی این نظریه به «التناص» شهرت دارد و ادبای عرب نه تنها از پیدایش آن به عنوان یک نظریهٔ نقدی استقبال کردند بلکه آن را نظریه‌ای دانستند که ریشه در ادبیات آن‌ها دارد (بقشی، ۲۰۰۷: ۹ و السعدنی، ۱۹۹۱: ۸)، چراکه در آثار بسیاری از بلاغیان و ناقدان عربی قدیم از جمله ابن سلام جمحی، جاحظ، آمدی، جرجانی و... مباحثی از قبیل سرقات، اقتباس،

¹ intertextuality

² Julia Kristeva

³ Roland Barthes

⁴ Michael Riffaterre

⁵ Laurent Genie

⁶ Gérard Genette

تضمین، تلمیح و... دیده می‌شود که با مفهوم تناس یا بینامتنی ارتباط نزدیکی دارند. (الأحمر، ۲۰۱۰: ۱۵۳) احمد الزغبی در این باره می‌گوید: «اقتباس، تضمین، استشهاد، تشبیه و مجاز و امثال آن در نقد عربی قدیم مفاهیم یا اصطلاحاتی هستند که وارد مفهوم بینامتنی در شکل جدید آن می‌شوند و معنی جدید توسعه و عمق یافته به گونه‌ای که این اصطلاحات را در بر گرفته و عناصر جدید و موضوعات بینامتنی دیگری هم به آن افزوده می‌شود». (الزغبی، ۲۰۰۰: ۱۹)

در این پژوهش تلاش می‌شود با استفاده از روش توصیفی و شیوه تحلیل محتوا و بر اساس نظریه بینامتنی، بینامتنی دینی در رمان «عمالقه الشمال» نجیب کیلانی مورد بررسی قرار گیرد و به سؤالات زیر پاسخ داده شود.

- ۱- بازتاب بینامتنی دینی در رمان "عمالقه الشمال" نجیب کیلانی چگونه است؟
- ۲- کیلانی در این رمان بیشتر از کدام نوع بینامتنی بهره برده است؟
- ۳- نویسنده تا چه اندازه در بکارگیری بینامتنی دینی در راستای رسیدن به اهداف فکری و هنری خود موفق بوده است؟

پیشینه‌ی پژوهش

در مورد نجیب کیلانی و آثار او پژوهش‌های متعددی صورت گرفته است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

- عبدالله بن صالح العرینی (۱۹۸۹) در کتاب *الاتجاه الإسلامی فی أعمال نجیب کیلانی القصصیة*، به بررسی کلی رمان‌ها و مجموعه داستان‌های نجیب کیلانی پرداخته و از منابعی که از آن‌ها الهام گرفته تنها تاریخ و اوضاع کنونی جوامع اسلامی را بررسی می‌کند و سپس به تحلیل ساختار هنری رمان‌های وی می‌پردازد و به حوزه بینامتنی دینی وارد نمی‌شود.
- حلمی محمد القاعود (۱۹۹۶) در کتاب *الواقعیة الاسلامیة فی روایات نجیب کیلانی*، رئالیسم اسلامی را در چهار رمان اجتماعی وی یعنی (اعترافات عبدالمجتلی، امرأة عبدالمجتلی، قضية ابوالفتوح الشراوی و ملکه العنب) بررسی کرده و از بینامتنی دینی سخنی به میان نیاورده است.
- خانم صدیقه زود رنج (۱۳۸۰) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «بررسی و تحلیل نقش و جایگاه نجیب کیلانی در داستان نویسی اسلامی معاصر» در دانشگاه تربیت مدرس به بررسی نقش و جایگاه نجیب کیلانی در ادبیات داستانی معاصر عربی پرداخته است.
- در دانشگاه بوعلی همدان نیز پایان‌نامه‌ای تحت عنوان «شخصیت پردازی زن در ادبیات داستانی با نگاهی به سه رمان: (لیالی ترکستان)، (عذراء جاکارتا) و (عمالقه الشمال) نجیب کیلانی» توسط خانم شهلا زمانی در سال (۱۳۸۹) نوشته شده است.

- محمود احمد پور (۱۳۹۱) در پایان‌نامه خود تحت عنوان "تحلیل بینامتنی دینی در رمان‌های «عمالقه الشمال» و «لیالی ترکستان» نجیب کیلانی"، به تحلیل بینامتنی دینی در این دو رمان پرداخته و مقاله حاضر مستخرج از این پایان‌نامه است. مقالاتی هم در این زمینه وجود دارد از جمله:
 - مقاله فرامرز میرزایی (۱۳۷۳) با عنوان «نجیب کیلانی، تاریخ اسلامی و هنر رمان نویسی» که در شماره ۱۱۵ مجله کیهان فرهنگی به چاپ رسیده است.
 - صلاح‌الدین عبدی وشهلا زمانی (۱۳۹۰) در مقاله‌ای تحت عنوان «شخصیت پردازی زن در ادبیات داستانی نجیب کیلانی» که در مجله زن در فرهنگ و هنر (پژوهش زنان) دوره: ۲، شماره: ۳ به چاپ رسیده است به بررسی شخصیت زن در سه رمان «لیالی ترکستان»، «عذراء جاکرتا» و «عمالقه الشمال» نجیب کیلانی پرداخته‌اند.
 - همین دو نویسنده (۱۳۹۰) در مقاله دیگری با عنوان «استعمار ستیزی در رمان‌های اسلامی نجیب کیلانی، بررسی موردی داستان عمالقه الشمال» که در شماره ۲۰ مجله انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی به چاپ رسیده است، مقوله استعمارستیزی و جهاد و مبارزه مردم مسلمان نیجریه را در رمان «عمالقه الشمال» نجیب کیلانی مورد بررسی قرار داده‌اند.
- با عنایت به آنچه گفته شد مشخص می‌شود در هیچ یک از این منابع به موضوع تحقیق پرداخته نشده است.

نگاهی گذرا به رمان «عمالقه الشمال»

رمان «عمالقه الشمال» از مشهورترین رمان‌های نجیب کیلانی و در زمره رمان‌های تاریخی وی قرار دارد که آن‌را در مورد مسلمانان غیر عرب زبان نوشته است.^۱ این اثر یکی از مهم‌ترین و پخته‌ترین کارهای کیلانی به شمار می‌آید. (خلیل، ۱۹۸۱: ۲۱۴) این رمان در میان سال‌های (۱۹۶۵-۱۹۷۰م) در نیجریه، بزرگ‌ترین کشور اسلامی در آفریقا با ۲۵۰ تیره و قبیله و با دین، فرهنگ، زبان و عادات و رسوم مختلف اتفاق می‌افتد؛ سال‌هایی که این کشور شاهد تحولات سیاسی وسیعی بود. در سال (۱۹۶۷م) پس از یک سلسله تحولات و اعلام جدایی منطقه «بیافرا» از نیجریه توسط ژنرال «اوجوکو» جنگ داخلی نیجریه آغاز گشت که در جریان آن و حتی پس از خاتمه آن بین ۱ تا ۳ میلیون نیجریه‌ای اغلب به دلیل گرسنگی جان خود را از دست دادند. علت اصلی این جنگ وجود

^۱ از رمان‌های دیگر او در این زمینه می‌توان به رمان «الظل الأسود» در مورد مسلمانان اتیوپی، «عذراء جاکرتا» در مورد مسلمانان اندونزی و مبارزه آنان با کمونیست‌ها، «لیالی ترکستان» در مورد مبارزات مسلمانان ترکستان شرقی با استعمار چین و روسیه اشاره کرد.

ذخایر نفتی در منطقه «بیافرا» بود که جدایی طلبان سعی در به اختیار گرفتن آن داشتند، اما این جدایی طلبی با مخالفت دولت مرکزی روبه رو شده و جنگ شدیدی بین آن‌ها در گرفت و سرانجام جدایی طلبان «بیافرا» به زانو درآمده و تسلیم شدند. (افتخاری، ۱۳۹۰)

موضوع اصلی داستان، مقاومت مردم نیجریه و در رأس آن مسلمانان آن کشور در مقابل تفرقه‌افکنی‌های استعمار است که با استفاده از ابزار تبشیر سعی در تجزیه آن کشور به سه قسمت شمالی (مسلمانان هوسا)، شرقی (مسیحی‌های قبایل ایبو) و غربی (قبایل بومی یوربا) داشتند. (الکیلانی، ۲۰۰۵: ۶۴) رمان از زاویه دید اول شخص مفرد «من» روایت می‌شود و کیلانی برای این کار شخصیت «عثمان امینو»، قهرمان داستان را انتخاب کرده‌است. این زاویه دید یک فضای شعری هیجان انگیز را در رمان به وجود می‌آورد که خواننده را در جریان روند حوادث رمان با خود همراه می‌نماید. از نقاط قوت در سبک هنری این رمان این است که نویسنده تا حد زیادی توانسته است با استفاده از زاویه دید اول شخص از گزارش مستقیم رویدادها و تحلیل مواضع شخصیت‌ها اجتناب ورزد و به جای آن از گفت و گوهای کوتاه و پرمغز استفاده نماید. کیلانی خود در مورد شکل فنی این داستان می‌گوید: شکل فنی در این داستان تقریباً کلاسیک است، اما خود داستان حاوی گفت و گوها و حوادث و شخصیت‌های خاص خود است که ما را به یاد ادبیات جهانگردان اروپایی می‌اندازد که کارهای هنری زیبایی در مورد هند، سرزمین‌های آفریقایی، چین، شرق آسیا، عربستان و مصر تالیف می‌کردند، با این تفاوت که آنان از دیدگاه هنری محض به نوشتن این آثار روی می‌آوردند. (الکیلانی، ۱۹۹۱: ۵۰) عماد الدین خلیل در رابطه با سبک هنری داستان می‌گوید: آن - چه *عمالقه الشمال* را پر بار ساخته است، وجود عناصر دراماتیک از جمله عنصر کشمکش در آن است؛ این کشمکش که از بارزترین و اساسی‌ترین اجزای داستان به شمار می‌آید، شامل کشمکش «عثمان امینو» با خودش و با دوستش «نور»، کشمکش میان قبیله هوسا و ایبو، کشمکش ما بین مسلمانان و مسیحیان و بت پرستان و در نهایت کشمکش سیاسی بین نیجریه و استعمارگران و صهیونیست‌ها که سعی در تجزیه آن کشور دارند می‌شود. (خلیل، ۱۹۸۱: ۲۲۰-۲۲۱)

از لحاظ زبانی هم کیلانی «به زبان فصیح و ساده تمایل داشته و از طریق همین زبان به ترسیم شخصیت‌ها و رویدادها پرداخته‌است، بی آن‌که از عبارات پیچیده، الفاظ گنگ و ترکیب‌های نامأنوس استفاده کند. در واقع او توانسته با به کارگیری متون اسلامی و ادبی در آثارش، گام بزرگی در جهت غنا بخشیدن به زبان و توانایی‌های بیانی و تصویرپردازی خود بردارد.» (القاعد، ۱۹۹۶: ۱۰۵)

نویسنده در رمان «عمالقه الشمال» با دقت فراوان به بیان حقایق تاریخی بحران نیجریه و ریشه‌یابی آن پرداخته است؛ یکی از این حقایق این است که تقسیم نیجریه توسط استعمار انگلیس به مناطق مختلف نژادی و مذهبی موجب بروز جنگ‌های خونین میان فرقه‌های مختلف این کشور شد. حقیقت دیگر که نویسنده آن را ابراز داشته، نفوذ قوی اسرائیل در نیجریه است که زیر پرده

تأسیس شرکت‌ها به ویژه شرکت‌های کشاورزی، و نیز فرستادن عواملی برای امور آموزشی و... نقش بارزی در برانگیختن بحران در این کشور داشته و از بزرگ‌ترین پشتیبانان جدایی طلبان بیافرا در سال‌های (۱۹۶۵-۱۹۷۰م) بوده است. از جمله حقایق دیگری که کیلانی در این رمان بیان کرده، ارتباط مشکوک مبشران مسیحی با استعمارگران خارجی است.

بینامتنی دینی در رمان «عمالقة الشمال»

نویسندگان و شاعران با عنایت به این نکته که دین همیشه جزئی جدایی ناپذیر از جامعه بوده است، از دیرباز در آثار خود متون و مفاهیم دینی را به کار برده‌اند؛ این امر در بالاترین سطح خود به گونه‌ای بوده که اثر ادبی پیرامون یک موضوع دینی خلق شده است و گاه هم مفاهیم، اصطلاحات، الفاظ، نمادها، داستان‌ها و شخصیت‌های دینی و هرآنچه مربوط به دین است، جهت نمایش یک واقعیت موجود در زندگی، یا به عنوان رمز و نماد و یا با هدف توجیه فکری خواننده در اثر ادبی به کار گرفته شده‌اند، و برخی اوقات نویسندگان برای بیان مضامین مورد نظرشان متناسب با عصر و شرایط خود از تداعی آن در قالب‌های ادبی خاصی سود جستند تا بدین گونه آثار خود را غنی‌تر سازند. یکی از جدیدترین شیوه‌های بکارگیری متون و مفاهیم دینی در آثار ادبی، بینامتنی دینی است که در آن قرآن کریم، احادیث نبوی، شخصیت‌های دینی، حوادث تاریخی و نیز احکام و مفاهیم دینی مورد استفاده قرار می‌گیرد. نجیب کیلانی هم از این تکنیک نقدی استفاده کرده و آیات قرآن و احادیث نبوی و برخی از حوادث تاریخ اسلام را به صورت بینامتنی دینی به کار برده است که در این بخش مورد بررسی قرار می‌گیرد.

بینامتنی رمان با قرآن کریم

قرآن کریم کتاب هدایت و منبع سعادت بشر و حرف به حرفش حق و خیر و حکمت و نور است، و اولین و اصلی‌ترین کتابی است که بر تمام مصلحان مسلمان تأثیر گذاشته است. آنان دیدگاه‌ها و اندیشه‌های خود را در پرتو این کتاب شکل داده و آن را معیار اهداف و اعمال و رفتار خویش قرار داده‌اند، و به جرأت می‌توان گفت در طول تاریخ هیچ کتابی همانند قرآن کریم بر خوانندگانش تأثیری این چنین عمیق نگذاشته است. ادیبان مسلمان چه از لحاظ سبک و چه از لحاظ محتوا آثار ادبی خود را به آیات پر نور قرآن مزین کرده‌اند. کیلانی هم به عنوان یک ادیب مسلمان کمال انسان را در پیروی از این کتاب می‌داند و برای همین است که تأثیر آیات قرآن را به وضوح در آثارش می‌توان دید. نجیب کیلانی در رمان «عمالقة الشمال» به شیوه‌های مختلف از آیات قرآن کریم استفاده کرده‌است؛ گاه متن آیه را به صورت صریح و از زبان یکی از شخصیت‌ها بیان کرده و گاه مضمون آیه قرآنی را در لابه‌لای متن رمان به صورت ضمنی آورده و گاهی هم از داستان‌های

قرآن بهره برده است. بر همین اساس بینامتنی قرآنی در رمان «عمالقه الشمال» در سه بخش «بینامتنی صریح»، «بینامتنی ضمنی» و «بینامتنی داستان‌های قرآن» مورد بررسی قرار می‌گیرد.

بینامتنی صریح

در این بخش متن آیات قرآنی به صورت صریح و از زبان یکی از شخصیت‌ها و متناسب با حوادث رمان بیان شده است که نمونه‌هایی از آن تحلیل می‌شود.

در قسمتی از رمان «احمدو بیللو»،^۱ رهبر مسلمانان نیجریه در یک مجلس با طرفدارانش جمع شده و از اوضاع کشور حرف می‌زند، در اثنای بحث در مورد «جانسون ایرونی» که یک فرمانده مسیحی و متعصب و یکی از عوامل فتنه در نیجریه بود، یکی از حاضران در مجلس به «احمدو بیللو» می‌گوید: «للسر جولات ينتصر فيها...». (الکیلانی، ۲۰۰۵: ۲۵) «احمدو بیللو» در برابر سخن او این چنین واکنش نشان می‌دهد: «أغمض أحمدو بیللو عینیه وتمتم بآیه من القرآن: (كتب الله لأغلبن أنا ورسلي)....». (همان) آیه‌ای که «احمدو بیللو» می‌خواند از سوره مجادله است که می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحَادِّثُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أَوْلَىٰ فِي الْأَذَلِّينَ، كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (المجادله/ ۲۱-۲۰) که بینامتنی مسقیمی را با این آیه ایجاد نموده است.

کیلانی در راستای اهداف هنری و فکری خود، اهمیت زیادی برای عنصر شخصیت پردازی قائل است به همین دلیل است که می‌بینیم «شخصیت‌های رمان با دقت تمام به تصویر کشیده شده‌اند و هر کدام ویژگی‌های روانی خاص خود را از لحاظ طرز تفکر، رفتار و تجربه روحی دارا هستند». (خلیل، ۱۹۸۱: ۲۲۷) در این جا کیلانی شخصیت «احمدو بیللو» را در اثنای گفت و گو به تصویر می‌کشد و علاوه بر شخصیت اسلامی وی، یک ویژگی بارز دیگر او را نشان می‌دهد و آن هم یقین و باور قلبی او به پیروزی قطعی حق است که این ویژگی از صفات بایسته یک رهبر مسلمان است. آیه‌ای هم در همین رابطه بر زبانش جاری می‌شود.

در همان مجلس که «شیخ عبدالله» هم حضور دارد، در مورد تفرقه افکنی‌های «ایرونی» و متعصبان مسیحی بحث می‌شود:

«وعاد أحمدو بیللو یقول فی دهشة: «لست أدري ماذا یبریدون؟»

ردّ شیخی قائلًا: «الطمع...»

همست: أجل

^۱ حاج احمدو بیللو، نوه مصلح بزرگ نیجریه «شیخ عثمان دانفودیو» بود که به دست وی اسلام در نیجریه گسترش یافت. حاج احمد پس از ده سال تلاش و کوشش توانست سران قبایل مختلف را به اسلام دعوت نماید و آنان را با هم متحد سازد. (عبدی، ۱۳۹۰: ۱۶۹)

وقال شیخی: «یریدون لیطفنوا نور الله بأفواهمم...»

ثم نظر الی أحمدو بیللو قاتلا: «کلما نظرت الی وجهک یا امیر المسلمین أری ملامح شهید یقترب

من الجنة...». (الکیلانی، ۲۰۰۵: ۲۵)

مشاهده می کنیم که کیلانی به صورت زیبایی یک اصل مهم قرآنی مبنی بر شکست قطعی تلاش‌های باطل در جهت غلبه بر حق را در طی این گفت و گو گنجانده است. آیه‌ای که «شیخ عبدالله» بر زبان می‌آورد، از سوره‌ی (الصف) می‌باشد که می‌فرماید: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَ اللَّهُ مُبِينٌ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾. (الصف/۸) یکی از موضوعات اصلی این سوره بیان جهاد علیه کفار و نبرد حق و باطل و پیروزی مجاهدان است که کافران همیشه با تلاش‌های خود که در مقابل قدرت خداوند چیزی نیست سعی در خاموش کردن دعوت حق دارند، اما راه به جایی نمی‌برند.

«شیخ عبدالله» یکی از شخصیت‌های اصلی رمان است؛ او به عنوان یک عالم دینی و یک مرشد در رمان حضور پررنگی دارد و در اغلب مواقع وارد شدنش به صحنه برای ارائه توجیهاات و رهنمودهایی از قرآن یا احادیث و یا حکمت‌هایی دینی است. او از شیوخ متصوفه است و این که کیلانی شیخی صوفی را به عنوان عالم دینی رمان برگزیده است، به واقع‌گرایی او بر می‌گردد، چرا که برای اهالی این کشور و بسیاری از کشورهای آفریقایی تصوف از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. (العربی، ۱۹۸۹: ۷۵) جنبه دیگر شخصیت پردازي ماهرانه «شیخ عبدالله» که در این گفت و گو دیده می‌شود، اشاره‌ای است که او به شهادت «احمدو بیللو» دارد. این اشارات که در فرهنگ اسلامی از آن به عنوان «فراست» نام برده می‌شود، همواره به عنوان یکی از ویژگی‌های افراد متقی و پارسا ذکر شده است که، علت فراست، نوری است که خداوند در قلب بنده‌اش می‌تاباند، و این فراست بر حسب قوت ایمان متفاوت است، هر کس ایمان قوی‌تری داشته باشد، فراست دقیق‌تری خواهد داشت. (ابو طالب مکی، ۲۰۰۵: ۲۰۷/۱)

«عثمان امینو»، قهرمان رمان زمانی که به خاطر «جاماکا»^۱ دچار یک نوع تعارض در درون خود می‌شود، با «شیخ عبدالله» در این رابطه صحبت می‌کند و گفت و گوی زیر میان‌شان شکل می‌گیرد:

«—وأبحث عن الاطمئنان

^۱ از شخصیت‌های اصلی رمان است که در ابتدای رمان بر اثر بی‌اطلاعی در دام مبشران مسیحی می‌افتد و مسیحی می‌شود و با یاد گرفتن شغل پرستاری توسط راهبه‌های مسیحی در یک بیمارستان مشغول به کار می‌شود، اما در ادامه داستان با «عثمان امینو» قهرمان رمان ارتباط برقرار می‌کند و در اثر آشنایی با اسلام، مسلمان می‌شود و با «عثمان امینو» در انجام فعالیت‌های اسلامی همکاری می‌کند و با وجود این که در این راه با مشکلات عدیده‌ای مواجه می‌شود، اما همچنان بر باورهای خود ثابت قدم می‌ماند.

ستجده

کیف؟؟

عندما تطلق شهوات الدنيا

فلا داعي للزواج إذن

ضحك شيخى واحتقن وجهه وقال: «الزواج سنة الله وليس شهوة من الشهوات»

وعدت أقول: «الدنيا مغرية يا شيخى...»

ولهذا كانت معركة الإنسان مع نفسه...

لماذا خلقها الله هكذا؟؟

أستغفر الله ... لايسأل عما يفعل....

دائما أبحث عن علة الأشياء ... عن حكمتها...

فكّر كيف شئت يا «عثمان أمينو»... لكن حذار أن تقترب من حافة الشك، أو يخالط فكرک

نازعة تمرد على حكمة الله...

کیف؟

ثق فى عدل الله و حکمته...

نعم

أنا المخلوق وهو الخالق...

أجل

وشتان بين العقل ... وخالق العقل

أجل

وميدان الروح فسيح... وللبصيرة الصافية مجالات لا حدود لها». (الكيلانى، ۲۰۰۵: ۲۸)

این گفت وگو را می توان نمونه خوبی از توجیه غیر مستقیم در رمان به حساب آورد. ذهن پرسش گر «عثمان امینو» به دنبال راز خلقت و حکمت پروردگار در آفرینش طبیعت اشیا است و «شیخ عبدالله» هم پس از بیان حد و مرز سؤال به آرامی مقدماتی را بر وی عرضه می دارد تا در نهایت نتیجه خود را بگیرد و جواب های «بله» از زبان «عثمان امینو» نشانه ای از منطقی بودن مقدمات است. در این میان یک مورد بینامتنی مستقیم با قرآن وجود دارد که در مورد اراده ی مطلق پروردگار است که می فرماید: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾. (الانبیاء/ ۲۳) پرسش گری از نظر کیلانی امر مردودی نیست، اما آن چه که باید مدنظر قرار گیرد، حیطة کار عقل و مجال اندیشه

است که زمانی که به ذات و صفات و افعال خدای متعال می رسد کاری جز تسلیم کامل از آن بر نمی آید.

زمانی که «عثمان امینو» و «عبدالرحیم» به منطقه مسکونی یکی از قبایل می رسند و با رئیس قبیله دیدار می کنند، ناگهان سر و کله «پدرتام» کشیش مبلغ مسیحی پیدا می شود. آنان با هم گفت و گویی کوتاه داشته و سپس از هم جدا می شوند، اما ملاحظه کردند که «پدر تام» توانسته است تبلیغ خود را تاحدی پایه ریزی کرده و افرادی را جذب نماید. این امر برای «عثمان امینو» و «عبدالرحیم» بسیار ناگوار بود، اما با وجود این وضع نامساعد، روزنه امیدشان اخلاصی بود که آنان را به این مکان دور افتاده کشانده بود:

«قال عبدالرحیم معترضا: نحن لا نملك شيئا، أما هو فيملك الكثير...»

ماذا تعني؟؟

هو أجنبي، وبعض الناس يتبعونه ومعه المال والخدمات التي يقدمها لهم، ثم إنه يستطيع أن يوظف الفتن القديمة التي أثارها الاستعمار بين «الإيبو» و«الهوسا»... وفي ذلك خطر كبير

استمع جيدا يا عبدالرحيم... نحن نملك الصدق... «ولينصرن الله من ينصره» لقد خرجت أساساً

في رحلة إلى الله.....» (الكيلاني، ۲۰۰۵: ۴۸-۴۹)

سنت الهی بر این بوده که اهل باطل همیشه بیشتر از صاحبان حق از امکانات مادی برخوردار بوده اند. با نگاهی به داستان های پیامبران در قرآن و سیره نبوی هم این امر را به وضوح می توان دید. اما آن چه که سبب پیروزی حق می شود اخلاص، صدق و تجرد در خدمت به دین است و این- که فرد مسلمان هرآن چه که در توان دارد در این راه بذل نماید و نتیجه را به خدا موکول کند. کیلانی این اصل بزرگ را از زبان «عثمان» و در یکی از دشوارترین لحظات رمان بیان می دارد. آیه ای که عثمان در این زمینه به آن استناد می کند، بخشی از آیه ۴۰ سوره حج است که خداوند می فرماید: ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتِنَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾. (الحج/ ۴۰)

اشاره به این آیه در این فضای دشوار، از سنگینی بار ناامیدی می کاهد و فرد دعوت گر را به یاد وعده خداوند در یاری دادن مؤمنان می اندازد. گرچه تبشیر و استعمار دست به دست هم داده اند، اما اگر ملت نیجریه به سمت اسلام برگردند و دین شان را یاری دهند، پیروزی از آن آنان خواهد بود. کیلانی تاکیدش بر این موضوع را با عبارت «استمع جيدا» برجسته می سازد و تفاوت نیت خیر خواهانه «عثمان امینو» با نیت های شوم مبشران را به صورت ضمنی این گونه بیان می کند: «لقد خرجت أساساً في رحلة إلى الله».

در بخش دیگری از رمان، گفت‌وگویی بین رئیس قبیله و «عثمان امینو» پیرامون اسلام انجام می‌شود. در این گفت‌وگو بسیاری از مفاهیم دینی از جمله وحدت رسالت انبیای الهی به صورت مستقیم و غیر مستقیم بیان می‌شود:

«-السهولة ليست عيباً والله يخاطب البشر جميعاً بصرف النظر عن تفاوت قدراتهم العقلية، البساطة ميزة وليست عيباً... لذا آمن العبيد والسادة بمحمد صلى الله عليه وسلم وتبعه كبار الشعراء والحكماء والقادة والجنود... لأن كلماته الصادقة استطاعت أن تدخل كل قلب...»

ما معنى كلمة الله؟؟

خالق الكون بمن فيه وما فيه

أليس له ولد؟؟

الكل سواسية... البشر جميعاً سواء... أمام الله... وهو الواحد الأحد، لم يلد ولم يولد ولم يكن له

كفوّاً أحد...

تملّم الزعيم في جلسته وقال: لماذا يكره النصارى نبيكم؟؟

أما نحن فنؤمن بنبيهم...

وقال وقد ازدادت دهشته: أمرك عجيب...

يقول القرآن: «آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله

لا نفرق بين أحد من رسله». (الكيلاني، ۲۰۰۵: ۵۳)

در این گفت‌وگو مشاهده می‌کنیم که چگونه «عثمان امینو» با بیانی شیوا و در جای مناسب و بعد از جلب اعتماد رئیس قبیله کم کم می‌تواند دیدگاه او را نسبت به اسلام و مسیحیت تغییر دهد. گویا نویسنده با بیان این مفاهیم در این قالب زیبا می‌خواهد برای خواننده مسلمان، هنر دعوتگری را به نمایش بگذارد. در این متن علاوه بر بینامتنی ضمنی با آیات سوره توحید ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (الإخلاص/۴-۱)، بینامتنی صریحی نیز با آیه ۲۸۵ سوره بقره دیده می‌شود که می‌فرماید: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾. (البقره/۲۸۵)

این امر، یکی از ویژگی‌های رمان‌های کیلانی است؛ او در رمان‌هایش به طور غیر مستقیم، اسلوب و راهکار صحیح دعوت به سوی خدا را برای فرد دعوتگر ترسیم می‌نماید و در این باره دیدگاه‌ها و پیشنهاد‌های خاص خود را دارد. جالب این‌جاست که این راهکارها به صورت فرضیات و پیچیدگی‌های منطقی بیان نشده‌اند، بلکه از طریق داستان و طی حوادثی آمده‌اند که خواننده با فکر و عاطفه با آن در کنش است. (العرینی، ۱۹۸۹: ۳۱۵) مجموعه بحث‌هایی که در این گفت‌وگو

آمده است، نمونه خوبی از نزاع موجود بین اسلام و مسیحیت در میان بومیان نیجریه است؛ مسائلی چون توحید خداوند و این که عیسی فرزند او نیست، حقانیت دعوت پیامبر (ص)، زیبا و بجا بودن احکام اسلام و... از مفاهیم بنیادینی است که در مقابله با مسأله تبشیر باید مورد توجه دعوت‌گر مسلمان باشد؛ این است که در رمان «عمالقة الشمال» می‌بینیم که چگونه نویسنده توانسته اطلاعات فراوانی پیرامون مسأله تبشیر در آفریقا ارائه دهد. نکته قابل توجه این است که وی توانسته این مضامین فکری را طوری در ساختار رمان بگنجاند که خواننده، خود را با اشخاص و حوادث رمان هماهنگ کند. (همان: ۲۷۳)

بینامتنی ضمنی

نجیب کیلانی شماری از آیات قرآن را نیز به صورت ضمنی در اثنای رمان آورده است، به طوری که با تغییری اندک در متن آیه، همان مضمون را از زبان یکی از شخصیت‌های رمان بیان کرده است. در این بخش مواردی که بینامتنی غیر مستقیم و ضمنی با آیات قرآنی دارند مورد بررسی قرار می‌گیرد.

زمانی که «عثمان امینو» از «شیخ عبدالله» حکم ازدواج با «جاماکا» که از بت پرستی به مسیحیت گرویده است را می‌پرسد، او هم در جوابش می‌گوید: «الشرع یبیح زواجک منها... لکن لاتنس أن مسلمة خیر منها ولو أعجبتک...» (الکیلانی، ۲۰۰۵: ۲۱). این قسمت از رمان با این آیه از سوره بقره بینامتنی ضمنی دارد که می‌فرماید: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَأُمَّةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾. (البقره/۲۲۱) کیلانی در این قسمت متن غایب را وارد متن اصلی نموده است و مقداری آن را تغییر داده است که در حیطه بینامتنی ضمنی می‌گنجد.

کیلانی در جای دیگری از رمان از زبان «عثمان امینو» می‌گوید: «خرجت إلى الشارع، المدينة شديدة الرطوبة، والكتابة تجثم على قلبي، وهموم القطعان التي لا بد من بيعها تبعث الضيق في نفسي، وتذكرت شبخي «عبدالله»... كثيرا ما كان يحدثنا عن الصبر والاعتماد على الله وأن أرزاقنا في السماء وهي محسوبة بدقة». (الکیلانی، ۲۰۰۵: ۳۵)

در این بخش که «عثمان امینو» برای فروختن گوسفندهایش با فرد یهودی معامله می‌کند، ولی می‌بیند که قیمت بسیار ناچیزی را به وی پیشنهاد می‌دهد و ناراحت و عصبانی از این بی انصافی از مهمان‌خانه خارج می‌شود، در این حال گفته‌های «شیخ عبدالله» در مورد صبر و توکل بر خدا و این که رزق در آسمان‌ها بوده و مقدار آن و زمان بدست آوردنش هم نزد خداوند مشخص است، به یادش می‌آید که با آیه‌ای از سوره ذاریات بینامتنی ضمنی دارد که می‌فرماید: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾. (الذاریات/۲۲) این توجیهات ربانی در لحظات بحرانی، برگرفته از آیات

قرآند. کیلانی آیه را با کمی تغییر در متن خود گنجانده است و با آوردن نمونه‌ای عملی، آن را برای مخاطب ملموس ساخته است؛ چون کمی بعد از جدایی «عثمان امینو» از شخص یهودی، تمام گوسفندان خود را دو برابر قیمت پیشنهادی شخص یهودی به راهنمایی یک تاجر عرب می‌فروشد. (الکیلانی، ۲۰۰۵: ۳۶)

«عثمان امینو» زمانی که خود را برای رفتن به اعماق جنگل‌ها و دشت‌های شمال نیجریه جهت دعوت بومیان آن منطقه به دین اسلام آماده می‌کند و دوستش «عبد الرحیم» او را از مخاطرات منطقه برحذر می‌دارد، با یادآوری این جملات استادش «شیخ عبدالله» به خود و «عبد الرحیم» تسلی خاطر می‌دهد و می‌گوید: «حَدَّثَنِي شَيْخِي عَنْ جَنَّةِ عَرْضِهَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ، وَعَنْ الصَّالِحِينَ الَّذِينَ يَنْعَمُونَ بِأَرْوَاحِ نَوَابِ، بِرُؤْيَا اللَّهِ، وَأَنَا أَرَى الطَّرِيقَ جِيدًا» (الکیلانی، ۲۰۰۵: ۳۸) که با آیاتی از قرآن در مورد توصیف بهشت از جمله آیه‌ی ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران/۱۳۳) بینامتنی ضمنی دارد.

نمونه دیگری از بینامتنی ضمنی رمان با قرآن کریم زمانی است که کیلانی از زبان «شیخ عبدالله» و در گفتوگوی او با یک تاجر ورشکسته در زندان، مفاهیم دینی مورد نظر خود را این چنین بیان می‌کند:

«-ستدأ من جدید، المؤمن الحق لا يفكر في الفقر والغنى بقدر ما يفكر في أن يسير في الدنيا على هدى أوامر الله... وهذا هو معنى أنك ستعيش في رغد دائم...»

أما كان من الأفضل يا شَيْخِي أن أبتعد عن هذا العناء وأسهر على تجارتي، وأستطيع بذلك أن أساهم بقدر مادي أكبر في المعركة...

وتربع شيخنا وأخذ يرتل بضع آيات من القرآن الكريم تشرح للمؤمنين كيف أن الآباء والأبناء والأموال والتجارة التي نحشى كسادها إذا كان هذا كله أحب إلينا من الله ورسوله وجهاد في سبيله فقل على الدنيا العفاء، ثم قال الشيخ: التجارة الحقة هي الجهاد في سبيل الله...

ثم اتجه شيخنا مرة أخرى إلى السماء ورفع كفيه وهتف داعياً: اللَّهُمَّ لَا أَسْأَلُكَ الرِّزْقَ فَقَدْ فَرَّغْتَ مِنْهُ، وَلَكِنِّي أَسْأَلُكَ الْبُرْكَهَ فِيهِ...» (الکیلانی، ۲۰۰۵: ۱۰۶)

این گفته‌ها با آیه‌ای از سوره توبه بینامتنی ضمنی دارد که می‌فرماید: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَحْسَبُونَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ (التوبة/۲۴)

کیلانی در این میان مخاطب را به فداکاری در راه اسلام تشویق می‌کند، در تفسیر این آیه آمده است «این آیه شریفه بزرگ‌ترین دلیل بر وجوب مقدم داشتن محبت خدا و پیامبرش بر محبت

هرچیز دیگری است و دلیلی است بر این که این وعید شدید متوجه کسی خواهد بود که یکی از امور مذکور نزد او محبوب‌تر از خدا و پیامبر و جهاد کردن باشد». (السعدی، بی‌تا: ۷۷۶/۱)

بینامتنی با داستان‌های قرآن

کیلانی بسیار از داستان‌های قرآن تأثیر گرفته‌است. او در رمان‌هایش به صورت بینامتنی به داستان‌های پیامبران اشاراتی داشته است و بیشتر برای تفسیر یک حادثه آن را به کار برده و خواننده را به موقعیت مشابه در زندگی پیامبران و عملکرد آنان رهنمون ساخته است. او داستان‌های قرآن و آیات مربوط به آن‌ها را برای اهداف مختلف در رمان «عمالقة الشمال» به کار برده است.

داستان حضرت نوح (ع)

در این رمان، مشاهده می‌شود که سرزمین نیجریه به دست ناهلان و ایادی استعمار افتاده و آزاد کردن آن از دست این سرسپردگان استعمار و عاملان فساد، تلاش مستمر، عزم راسخ و شکیبایی و صبر می‌طلبد. مبارزه با طغیان و فساد در ظاهر نوعی آشفتگی در اوضاع ایجاد می‌کند که به فتنه شبیه است، اما این فتنه همیشه ویرانگر نیست، گاه ثمره‌اش بسیار زیاد و مبدأ تحول ریشه‌ای در اوضاع می‌شود. نویسنده برای بیان این واقعیت به داستان حضرت نوح و مبارزه طولانی مدت او اشاره می‌کند و این نکته را بیان می‌نماید که طوفان نه تنها شر نبود، بلکه وسیله‌ای بود برای پاکسازی و جدا کردن مؤمنان از مفسدان. وی از زبان «شیخ عبدالله» می‌گوید: «عاش نوح علیه السلام یدعو بین قومه ألف سنة إلا خمسين عاما... ولم یکن الطوفان شرّاً، بل كان عملية تنقية للشوائب... وكان اختياراً... لم یرغم نوح أحدا علی الركوب فی سفینته... اختار الأشرار مصیرهم وهدی الله الأخیار إلی مصیر آخر... عندما قال الله: «وقیل یا أرض ابلعی ماءک ویا سماء أقلعی وغيض الماء وقضی الأمر واستوت علی الجودیّ وقیل بعدا للقوم الظالمین» عندما حدث ذلك... ولد مجتمع الصفوة الطاهرة... التي تعرف حق الله...

قلت لشیخی فی شیء من الضبِق: ومتی یأتی الطوفان یا مولای؟

إنهم یرونه بعیدا ونراه قریباً...». (الکیلانی، ۲۰۰۵: ۱۰۵)

در این قسمت «شیخ عبدالله» برای امیدوار کردن مبارزان، داستان حضرت نوح را برایشان بازگو می‌کند و از طوفان نوح سخن می‌گوید که چگونه در نهایت به نفع مؤمنان پایان می‌یابد تا به این نکته اشاره کند که طوفان آشوب و جنگ و اختلاف داخلی در نیجریه نیز سرانجام به پیروزی مسلمانان و پاک شدن این سرزمین از لوث مستعمران و مزدوران آن‌ها منتهی می‌شود.

نویسنده در این داستان از بینامتنی ضمنی و صریح استفاده کرده است. بخش اول داستان که به صبر و پایداری نوح در دعوت و اصلاح و نیز سرانجام شوم کفار اشاره دارد با آیاتی از سوره‌ی

عنكبوت بینامتنی ضمنی دارد که در آن خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ فَأَجْنَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ وَجَعَلْنَاهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾. (العنكبوت/۱۵-۱۴)

ادامه داستان هم که از پایان طوفان و نابودی کفار و مفسدان بحث می‌کند، با آیه‌ای از سوره - هود بینامتنی صریح دارد که خداوند در آن می‌فرماید: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَّمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَىٰ الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾. (هود/۴۴) پایان داستان هم با آیه ﴿إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا وَنَرَاهُ قَرِيبًا﴾ (المعارج/۷-۶) بینامتنی صریح دارد. این دو آیه به این نکته اشاره دارند که اگر چه کفار وقوع قیامت و عذاب الهی را دور می‌پندارند، ولی نزد خداوند بسیار نزدیک است، اما کیلانی این آیات را برای اشاره به نزدیک بودن طوفان انقلاب در نیجریه که سرانجام به پیروزی مسلمانان و پاک شدن این سرزمین از مستعمران و مزدواران آن‌ها منتهی می‌شود بکار گرفته است.

داستان حضرت یوسف (ع)

زندان از جمله آزمایش‌ها و سختی‌هایی است که در راه انسان مؤمن مصلح قرار دارد، و در طول تاریخ هم یکی از راهکارهایی بوده که طاغوتیان آن را برای مقابله با مصلحان به کار گرفته‌اند. زمانی که فرد به زندان می‌افتد مشقت‌های زیادی متحمل می‌شود. این است که حکمت از این سختی‌ها برای فرد زندانی جای سوال می‌شود. کیلانی از طریق گفت‌وگوی میان «عثمان امینو»، قهرمان رمان و «شیخ عبدالله» و بازخوانی داستان حضرت یوسف در قرآن به این آزمایش و برخی از حکمت‌های آن اشاره می‌کند:

«قلتُ لشيخي: أكان من الضروري أن يساق يوسف عليه السلام الى السجن؟؟»

إرادة الله لا تناقش يا «عثمان»... ولتسألني مرة أخرى أكان من الضروري أن يباع بدراهم معدودة ويصبح عبدا... كل ما يمكنني قوله هو أن الابتلاء هو الآخر نعمة قد ينعم بها الله على عباده الصالحين ... العبرة بالطاعة ... العبرة بالنتيجة...

وسادت فترة صمت قال شيخي بعدها: ألا يمكن أن تكون الفتنة التي تعرض لها يوسف علي يد

زوجة العزيز أعنف من ليالي السجن وأشق من أيام العبودية بالنسبة ليوسف؟؟

قلت في دهشة: لا أعرف...

إن كيدهنَّ عظيم...

ودانت ليوسف رحاب مصر أتدري لماذا؟؟

لماذا؟؟

كان في سجنه الأسود يدعو إلى الله ويقول: ﴿يا صاحبي السجن أرباب متفرقون خير أم الله الواحد

القهار﴾. (الكيلاني، ۲۰۰۵: ۱۰۷)

داستان حضرت یوسف همواره در آثار ادبی مورد الهام قرار گرفته است و کیلانی هم در قسمتی از رمان که «عثمان امینو»، «شیخ عبدالله» و «عبدالرحیم» به زندان می‌افتند، در جای مناسب آن را در راستای توجیه فکری مخاطب مورد استفاده قرار می‌دهد و از طریق آن پندهایی که از آن گرفته می‌شود را عرضه می‌دارد. این بخش داستان بهترین نمونه از آزمایش زندان است. کیلانی در این قسمت به این نکته اشاره دارد که این آزمایش در نهایت به نفع یوسف -علیه السلام- تمام شده و در نتیجه صبر، پایداری بر تبلیغ و حق‌گویی، سرزمین مصر تحت سلطه او درمی‌آید. وی ضمن بازخوانی داستان حضرت یوسف از زبان شیخ، آیه ﴿يا صاحبي السجن أرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار﴾ (یوسف/۳۹) را به صورت بینامتنی صریح به کار می‌گیرد که به تبلیغ و دعوت توحیدی حضرت یوسف در زندان مربوط می‌شود.

داستان حضرت موسی (ع)

یکی از داستان‌های قرآنی که نجیب کیلانی در این رمان به کار گرفته است، داستان حضرت موسی و مبارزه او با فرعون است. کیلانی با تصویرگری هنرمندانه در ابتدای (فصل ۱۰) با اشاره به کشته شدن «احمدو بیللو» و تسلط «ایرونی» بر مناطق شمالی نیجریه و سلب امنیت از مسلمانان آن منطقه و ناامیدی مبارزان مسلمان، از زبان «شیخ عبدالله» خطاب به «عثمان امینو»، قهرمان رمان و دیگر مبارزان می‌گوید: «هل تذكرون؟؟ إن عصا واحدة قهرت جيشا يعد بالآلاف... تلک عصا موسی وجيش فرعون الجرار... والشهداء هم النخبة الممتازة التي يختارها الله... سأراکم غدا تسیرون فی الطرقات وتعلنون کلمة الحق... جماعات وفرادی ولا ترهبوا الحديد و النار... عزیمة المؤمن أقوى من الحديد وأقوی من النار... انطلقوا یغفر الله لکم». (الکیلانی، ۲۰۰۵: ۷۱)

در این قسمت، «شیخ عبدالله» سعی دارد در این اوضاع نابسامان و در اوج ناراحتی و نگرانی و بیم، اطرافیان خودش را آرام کرده و حتمی بودن یاری خدا را به آنان یادآوری کند و به همین منظور داستان حضرت موسی را یادآور می‌شود. در این داستان می‌بینیم که چگونه با وجود این‌که بنی اسرائیل در نهایت ضعف بودند و طغیان فرعون به اوج رسیده و همه امکانات و افراد خود را برای نابودی موسی و پیروانش بسیج کرده بود، اما باز یاری خداوند شامل حال آن‌ها شد و سرانجام فرعون و دار و دسته‌اش نابود شدند. در این بخش، به قسمتی از داستان حضرت موسی - علیه السلام- در قرآن اشاره شده است که سپاه فرعون به تعقیب بنی اسرائیل می‌پردازد و سرانجام در

دریا غرق می‌شود. خداوند متعال می‌فرماید: ﴿فَأَتَبَوْهُمْ مُشْرِقِينَ، فَلَمَّا تَرَأَى الْجَمْعَانَ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُوكُنَّ، قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ، فَأَوْخِينَا إِلَى مُوسَى أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ، وَأَزَلْنَا مِمَّ الْآخِرِينَ، وَأَنْجَيْنَا مُوسَى وَمَنْ مَعَهُ أَجْمَعِينَ، ثُمَّ أَعْرَفْنَا الْآخِرِينَ﴾.
(الشعراء/۶۴-۶۰)

بینامتنی با احادیث نبوی

احادیث نبوی از دیگر منابعی است که رمان نویسان مسلمان از آن تأثیر پذیرفته‌اند. با نگاهی به رمان‌های معاصر عربی، این امر را در حد وسیعی مشاهده می‌کنیم. کیلانی هم احادیث نبوی را به عنوان دومین منبع شریعت اسلام در آثار خود آورده است. با بررسی رمان‌های او می‌بینیم که او در برخی موارد متن احادیث را به صورت صریح وارد متن رمان کرده است، در این زمینه مشاهده می‌شود که او دقیقاً متن حدیث را از زبان یکی از شخصیت‌های رمان آورده و در اغلب موارد هم برای جدا کردن آن از متن رمان، حدیث را داخل گیومه قرار داده است. در برخی موارد هم مضامین احادیث را به صورت ضمنی و با اندک تغییری در الفاظ و عبارات ذکر کرده است. در این بخش نمونه‌هایی از بینامتنی با احادیث نبوی که کیلانی به صورت صریح یا ضمنی آورده است مورد بررسی قرار می‌گیرد.

بینامتنی صریح

در این بخش، متن احادیث به صورت صریح و از زبان یکی از شخصیت‌ها و متناسب با حوادث رمان بیان شده است که نمونه‌هایی از آن تحلیل می‌شود. «شیخ عبدالله»، «عثمان امینو» را به رفتن به شرق و غرب نیجریه و دعوت کردن ساکنان بت پرست و مسیحیان آن‌جا به اسلام تشویق می‌کند و با استناد به حدیثی از پیامبر (ص) به وی روحیه می‌دهد و از او می‌خواهد در این راه از چیزی غیر از خدا نترسد: «ولا تخش إلا الله... وليس من المكتوب الهروب» «ولو اجتمع أهل السماء والأرض على أن يضروك بشيء لن يضروك إلا بشيء قد كتبه الله لك». (الکیلانی، ۲۰۰۵: ۲۱)

این حدیث در کتب حدیث این‌گونه آمده است که پیامبر به ابن عباس فرمود: «واعلم أن الأمة لو اجتمعوا على أن ينفقوك، لم ينفقوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، ولو اجتمعوا على أن يضروك، لم يضروك إلا بشيء قد كتبه عليك، زُفَعَتِ الأَقْلَامُ وَجَفَّتِ الصُّحُفُ». (الشیبانی، ۲۰۰۱: ۴/۴۱۰) این حدیث به مفهوم قضا و قدر و نیز توکل کامل بر پروردگار اشاره دارد که یادآوری مفهوم آن برای دعوتگری مثل «عثمان امینو» و در سرزمینی مثل «نیجریه» بسیار ضروری و ارزشمند است. در بخش دیگری از رمان، «عثمان امینو» از تعارضی که در قضیه ازدواج با «جاماکا» برایش پیش می‌آید، نزد شیخ شکایت می‌کند و از او راهنمایی می‌خواهد:

«همست لشیخی: «أبکی كثيرا في الليالي الطويلة ... ودخلت «جاماكا» حياتي كشيطان جميل...»

هل هذا هو الحب؟؟»

قال شيخي في جديّة ظاهرة: «لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب إليه من سواهما...»

ولهذا أخرجتها من حياتي....

ولماذا؟؟

لأن حبّها طريق الى الشرك...

ليس تماما...

كيف؟؟

«من يحب الله ورسوله يستطيع أن يحب خلقه ... حبهما هو المدخل ... هو الحب الكبير الذي

يظلل بأفرعه السامقة الخضراء ... كل الدنيا... أتفهم؟؟ كل الدنيا...» (الكيلاني، ۲۰۰۵: ۲۹)

در این بخش از رمان شاهد بینامتنی مستقیم و صریح با حدیثی از پیامبر (ص) هستیم که می‌فرماید: «لا يُجِدُ أَحَدُكُمْ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ حَتَّى يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ، وَحَتَّى يَكُونَ أَنْ يَقْدَفَ فِي النَّارِ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ أَنْ يَرْجِعَ فِي الْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْقَذَهُ اللَّهُ مِنْهُ، وَحَتَّى يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا.»

(البیهقی، ۲۰۰۳: ۲/۵۰۲)

کیلانی در این گفت‌وگو به اصلاح تصور رایج در مورد کلمه «حب» می‌پردازد که به اشتباه آن - را در عشق به محبوب زمینی خلاصه کرده‌اند. او از زبان «شیخ عبدالله» بیان می‌کند که دایره «حب» بسیار فراگیرتر است و می‌توان در سایه دوست داشتن خداوند، دیگران را نیز دوست داشت. همچنین بر این نکته تأکید می‌کند که محبت خداوند باید مبنای سایر محبت‌ها قرار بگیرد.

یکی دیگر از موارد بینامتنی مستقیم و صریح با احادیث نبوی در رمان، زمانی است که در زندان، درگیری میان زندانیان روی می‌دهد و تعدادی زخمی می‌شوند و در نتیجه «شیخ عبدالله» به میانجی‌گری می‌پردازد و خطاب به آنان می‌گوید: «كَفُّوا أَيْدِيَكُمْ أَيُّهَا الْإِخْوَانُ!... أَيُّ أَبْنَائِي الْأَعْزَاءِ ... كَلِّمُوا أَبْنَائِي ... إِذَا التَّقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ ... هَذَا مَا قَالَهُ نَبِيِّكُمْ صَلَّى

اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ». (الكيلاني، ۲۰۰۵: ۹۳)

در این جا «شیخ عبدالله» به حدیثی از پیامبر (ص) در مورد حرمت کشتار میان مسلمانان استناد می‌کند که در برخی منابع حدیثی چنین آمده است: «عَنْ الْأَحْنَفِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ: دَهَبْتُ لِأَنْصُرُ هَذَا الرَّجُلَ، فَلَقِيَنِي أَبُو بَكْرَةَ فَقَالَ أَيْنَ تُرِيدُ؟ قُلْتُ أَنْصُرُ هَذَا الرَّجُلَ، قَالَ: ارْجِعْ فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِذَا التَّقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ، فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا الْقَاتِلُ فَمَا بَالُ الْمَقْتُولِ، قَالَ: إِنَّهُ كَانَ حَرِيصًا عَلَى قَتْلِ صَاحِبِهِ». (البخاری، ۱۴۲۲: ۱۵/۱)

کیلانی با به کارگیری این حدیث در این بخش از رمان، می‌خواهد به مخاطب بگوید که در جنگ برادر کشی هر دو طرف مقصر هستند و هر دو طرف نیز از آن ضررمند می‌شوند و با این پیام، مسلمانان نیجریه را نیز از اختلاف و درگیری و عواقب ناگوار آن برحذر می‌دارد.

بینامتنی ضمنی

نجیب کیلانی همچنین شماری از احادیث نبوی را به صورت ضمنی و غیر مستقیم در اثنای رمان آورده است، بطوری که با تغییری اندک در متن حدیث، مضمون آن را از زبان یکی از شخصیت‌های رمان بیان کرده است. در این بخش مواردی که بینامتنی غیر مستقیم و ضمنی با احادیث نبوی دارند مورد بررسی قرار می‌گیرد.

در ابتدای رمان، زمانی که «نور»، «عثمان امینو» را دعوت می‌کند که گشت و گذاری در مناطق تازه ساخت شهر داشته باشند، «عثمان امینو» اگرچه در نهایت دعوت او را اجابت می‌کند، ولی در ابتدا مقاومت می‌نماید و با خود می‌گوید: «كنت أعرف أن التجول في «سابون غري» [المدينة الجديدة] مدعاة للشبهة وسوء السمعة ولقد علمني أي أن من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه وأن الاقتراب من بيت موبوء قد يلحق بي عدوى المرض، ويوقعني في متهات الشَّرور والآثام». (الکیلانی، ۲۰۰۵: ۶)

این بخش از رمان با حدیثی از پیامبر (ص) بینامتنی غیر مستقیم و ضمنی دارد که در آن می‌فرماید: «إِنَّ الْحَلَالَ بَيْنَ وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيْنَ وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ، كَالرَّاعِي يَرَعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَرْتَعَ فِيهِ، أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى، أَلَا وَإِنَّ حِمَى اللَّهِ مَحْرَمُهُ، أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ». (النيسابوري، بی تا: ۳/ ۱۲۱۹) در این مقطع که در ابتدای رمان است کیلانی در به‌کارگیری اسلوب بینامتنی بسیار خوب عمل کرده است، چرا که علاوه بر شخصیت پردازی «عثمان»، کلمات و اصطلاحاتی دینی را هم به کار برده است که با فضای رمان و شخصیت «عثمان امینو» به عنوان مرید یک شیخ طریقت هم خوانی دارد. نمونه دیگری از بینامتنی ضمنی با احادیث نبوی در رمان زمانی است که «عثمان امینو» در خانه تنها نشسته است و به طور ناگهان متوجه می‌شود که «جاماکا» در چارچوب در ایستاده‌است و می‌خواهد وارد خانه شود، ولی «عثمان امینو» مانع این کار می‌شود:

«قالت «جاماکا» في براءة: «ليس من المعقول أن أظل واقفة ببابك»

«لكن ليس في الدار أحد...»

همست في إصرار: «سوف أدخل»

صرختُ في جنون: «في الداخِل شيطان»». (الکیلانی، ۲۰۰۵: ۱۶)

کیلانی در این عبارات، احساسات هر دو را به خوبی ترسیم کرده است، از یک طرف «جاماکا» دختر مسیحی عاشق «عثمان امینو» می‌خواهد وارد خانه او شود و از طرف دیگر «عثمان امینو» که فردی متدین است از خلوت با یک دختر جوان و نامحرم خود داری می‌کند. در واقع در این صحنه، کشمکش درونی یک جوان مسلمان به تصویر کشیده شده است که این حدیث نبوی به ذهنش تداعی می‌شود: «ألا لا یخلونَ رجلٌ بامرأةٍ فإنَّ ثالثَهُما الشَّیطانُ» (ابن حبان، ۱۹۹۳: ۱۱۲ / ۳۹۹) که به صورت بینامتنی ضمنی در متن رمان آمده است. البته بعد از کمی گفت‌وگو خود «عثمان امینو» حدیث را با کمی اختلاف لفظی برای «جاماکا» می‌خواند:

«-یوجد الآن رجلٌ واحدٌ وامرأةً واحدة...»

«فلیکن...»

«وإذا اجتمعا كان ثالثَهُما الشَّیطان»». (الکیلانی، ۲۰۰۵: ۱۸)

آفرینش این صحنه‌ها و بیان دیدگاه اسلام در این رابطه از ویژگی‌های رمان اسلامی است، چراکه «رمان اسلامی، یک رمان هدفمند و سازنده است که اهداف مهمی همچون ساختن فرد و جامعه را دنبال می‌کند و تنها هدفش تفریح و وقت‌گذرانی نیست، بلکه در ذات خود هم تفریح و هم فایده‌رسانی را با هم دارد، چرا که ادیب مسلمان خود را در برابر هر چیزی که از او سربزند مسؤول می‌بیند». (سرباز، ۱۳۸۹: ۲۰)

بینامتنی با حوادث تاریخ اسلام

گاهی نویسنده در راستای غنا بخشیدن به مضمون رمان خود حوادثی دینی را در اثنای آن می‌آورد. بینامتنی حوادث تاریخ اسلام پیوسته مورد توجه رمان‌نویسان مسلمان بوده است که گاهی یک رمان کامل را به بازخوانی یک حادثه‌ی تاریخی اختصاص می‌دهند مانند رمان‌های تاریخی و گاهی هم یک حادثه‌ی تاریخی را به صورتی مختصر و در راستای اهداف هنری و فکری خود در رمان ذکر می‌کنند. در این بخش به بررسی بینامتنی رمان «عمالقة الشمال» با دو حادثه‌ی مهم از تاریخ اسلام که کیلانی آن‌ها را در رمان به کار گرفته است، پرداخته می‌شود.

جنگ‌های رده

در یک مجلس بعد از این که «احمدو بیللو» در مورد مصاحبه‌ی مطبوعاتی خودش در مکه مکرمه در ارتباط با تصمیماتش در باره‌ی اداره‌ی کشور و کارهایی که برای مسلمانان انجام داده است سخن می‌گوید، به این نکته هم اشاره می‌کند که تحلیلگران بعد از این مصاحبه گفته‌اند که به احتمال زیاد «احمدو بیللو» در نتیجه‌ی این اقداماتش به شهادت می‌رسد «قالوا: إن احمدو بیللو لن یعیش»

طویلا...» (الکیلانی، ۲۰۰۵: ۲۷). با شنیدن این سخن، سکوتی بر مجلس حاکم می‌شود، ولی دوباره «شیخ عبدالله» وارد صحنه می‌شود و با بر حذر داشتن حاضران از یأس و ناامیدی، سکوت مجلس را می‌شکند و می‌گوید: «نحن لا شيء بالنسبة لعظمة الله ... في حروب الردة مات المئات من العلماء وحفظة كتاب الله ... والطريق الى الله محفوف بالمكاره...» (الکیلانی، ۲۰۰۵: ۲۷)

در این جا کیلانی با بینامتنی این حادثه‌ی مهم تاریخی می‌خواهد خواننده را به این مطلب رهنمون کند که گرچه کشته شدن رهبران ضربه‌ی سختی بر پیکره‌ی جنبش‌های اصلاحی است، اما این امر هیچ‌گاه سبب توقف این کاروان نمی‌شود و در تاریخ هم نمونه‌های فراوانی برای این امر وجود دارد که بارزترین آن جنگ‌های رده‌ است که طی آن تعداد زیادی از قاریان و حافظان قرآن کریم به شهادت رسیدند. کیلانی از این حادثه‌ی تاریخی برای غنا بخشیدن به محتوای رمان خودش الهام گرفته است؛ چون معتقد است که ادیب مسلمان باید میان میراث گذشته و نوگرایی ارتباط برقرار کند.

غزوة بدر

«نور» که یکی از شخصیت‌های رمان است به زندان می‌افتد. او که شخصیتی تاحدودی مبتلا به بدبینی است با دچار شدن به این محنت به طور کامل خود را می‌بازد و از اصول اسلامی خود کوتاه می‌آید. با ورودش به زندان، «عثمان امینو» قهرمان رمان او را در آغوش می‌گیرد و می‌گوید:

«لقد قسوا عليك...»

قال دون أكثرات: لیکن ... إني أتعذب طول حیاتی...

سيعوضك الله خيرا كثيرا...

ورأيتہ يهز كتفيه في اشمزاز وقال: أنا لا أتكلم عن الله، ولكن يشغلني الظلم الماحق الذي يذل البشر ويمرغ أنوفهم في الأوحال...

لم تصادف كلماته رضی لدي، فقلت: الإيمان بالله أولا...

لم تكفر به ولكن القضية الآن بيننا وبين الطغاة...

بإرادته يتم كل شيء يا «نور»

أتره سبحانه يحمل السلاح عنا؟

جل شأنه... يوم بدر الكبرى أرسل جنودا لم يرها أحد...» (الکیلانی، ۲۰۰۵: ۷۷)

در این بخش ملاحظه می‌کنیم «عثمان امینو» برای امیدوار کردن «نور» به پیروزی، او را به یاد غزوه‌ی بدر می‌اندازد، که در آن با وجود کمی نفرات و امکانات، مسلمانان پیروز می‌شوند و خداوند آن‌ها را به وسیله‌ی فرشتگانش یاری می‌دهد. کیلانی با این بینامتنی در نظر دارد پیامی که این

حادثه‌ی بزرگ تاریخ اسلام دارد به مخاطب خود انتقال دهد و با روحیه‌ی یأس و بدبینی که بسیاری از مسلمانان امروزی بدان دچار شده‌اند مقابله کند. او این حادثه را به عنوان نمونه‌ای بارز در زمینه‌ی حتمی بودن یاری خداوند برای مؤمنان به ذهن خواننده القا می‌کند.

نتیجه‌گیری

بینامتنی یکی از گرایش‌های نقد جدید به شمار می‌رود که از تعامل میان متون بحث می‌کند. در این رویکرد نقدی که در زبان عربی به «التناص» شهرت دارد، متن از لحاظ ارتباطی که با متن‌های دیگر دارد مورد بررسی قرار می‌گیرد، چرا که بر اساس این نظریه هیچ متنی مستقل نبوده، بلکه فراخوانی از متون دیگر است.

یکی از حوزه‌های بینامتنی، «بینامتنی دینی» است که منظور از آن تداخل متن‌های دینی منتخب از قرآن کریم، احادیث نبوی، شخصیت‌ها، حوادث، احکام و مفاهیم دینی با متن اصلی است.

نجیب الکیلانی بی‌شک یکی از چهره‌های بارز ادبیات اسلامی و داستان نویسی معاصر عربی است، که تأثیر زیادی را از قرآن و سنت و علوم اسلامی و تاریخ قدیم و معاصر اسلامی گرفته است. کیلانی رمان را ابزاری بسیار قوی برای القای مفاهیم و ارزش‌های دینی دانسته است، برای همین مضامین دینی را به گونه‌ای هنرمندانه در رمان‌های خود به کار گرفته است.

یکی از رمان‌های مشهور نجیب کیلانی که سرشار از مفاهیم و ارزش‌های دینی است، رمان «عمالقة الشمال» است که موضوع اصلی آن، مقاومت مردم نیجریه و در رأس آن مسلمانان آن کشور در مقابل تفرقه افکنی‌های استعمار است. متون دینی و مفاهیم اسلامی که در رمان «عمالقة الشمال» به کار گرفته شده است در قالب بینامتنی دینی قابل بررسی است که شامل بینامتنی با قرآن کریم، احادیث نبوی، داستان‌های قرآن و حوادث تاریخ اسلام می‌شود.

در این رمان آیات قرآن کریم و احادیث نبوی به دو صورت بینامتنی صریح و بینامتنی ضمنی و داستان‌های قرآن و حوادث تاریخ اسلام تنها به صورت بینامتنی ضمنی به کار گرفته شده‌اند. خودباوری و بازگشت به قرآن و رهنمودهای پیامبر (ص) و نیز جستجوی سعادت در سایه‌ی اسلام از مهم‌ترین پیام‌های این رمان است که در بینامتنی‌های دینی موجود در آن به خوبی دیده می‌شود. وجود این همه موارد بینامتنی دینی در رمان بر اطلاع وسیع کیلانی از منابع اسلامی و تاریخ اسلام دلالت می‌کند.

فهرست منابع

- ابن حبان، محمد بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي. (۱۹۹۳). صحیح ابن حبان (تحقیق شعيب الأزرووط، الطبعة الثانية). بيروت: مؤسسة الرسالة.
- أبو طالب المكي، محمد بن علي بن عطية. (۲۰۰۵). قوت القلوب في معاملة المحبوب (الطبعة الثانية). بيروت: دار الكتب العلمية.
- الأحمر، فيصل. (۲۰۱۰). معجم السيميائيات. بيروت: دار العربية للعلوم ناشرون.
- افتخاری، بهرام. (۱۳۹۰). اعلام جدایی بیافرا از نیجریه. تم استرجاعه من www.jamejamonline.com
- البخاری، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل. (۱۴۲۲). صحیح البخاری (الطبعة الأولى). دار طوق النجاة.
- بقشي، عبدالقادر. (۲۰۰۷). التناص في الخطاب النقدي والبلاغي. بيروت: إفريقيا الشرق، الدار البيضاء.
- البيهقي، أبو بكر. (۲۰۰۳). شعب الإيمان (الطبعة الأولى). الرياض: مكتبة الرشد.
- خليل، عماد الدين. (۱۹۸۱). محاولات جديدة في النقد الإسلامي المعاصر. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- رستم پورملکی، رقيه. (۱۳۸۴). التناص القرآني في شعر محمود درويش. مجلة انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی دانشگاه تربیت مدرس، (۳)، ۱۵-۳۴.
- الزغبی، أحمد. (۲۰۰۰). التناص نظرياً وتطبيقياً. الأردن: مؤسسة عمان للنشر والتوزيع.
- زودرنج، صدیقه. (۱۳۸۰). تحلیل و بررسی نقش و جایگاه نجیب کیلانی در داستان نویسی اسلامی معاصر (أطروحة ماجستير). جامعة تربیت مدرس.
- سجودی، فرزانه. (۱۳۸۳). نشانه شناسی لایه‌ای و کاربرد آن در تحلیل نشانه شناختی آثار هنری. فی مقالات اولین هم‌اندیشی نشانه شناسی هنر (صص ۷۸-۷۹). تهران: انتشارات فرهنگستان هنر.
- سرباز، حسن. (۱۳۸۹). علی أحمد باکثیر والقصة الإسلامية (الطبعة الأولى). طهران: نشر إحسان.
- السعدنی، مصطفى یس. (۱۹۹۱). التناص الشعری: قراءة أخرى لقضية السرقات. الإسكندرية: منشأة المعارف.
- السعدی، عبدالرحمن بن ناصر. (۱۳۸۷). تفسیر راستین (ترجمه محمد گل گمشادزهی، الطبعة الأولى). طهران: نشر إحسان.
- الشیبانی، أبو عبدالله أحمد بن حنبل. (۲۰۰۱). مسند الإمام أحمد بن حنبل (تحقیق شعيب الأزرووط، الطبعة الأولى). بيروت: مؤسسة الرسالة.
- عبدی، صلاح الدین، و زمانی، شهلا. (۱۳۹۰). استعمارستیزی در رمان‌های اسلامی نجیب کیلانی: بررسی موردی داستان عمالقه الشمال. مجلة انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی دانشگاه تربیت مدرس، (۲۰)، ۱۹۵-۱۶۳.
- العربی، عبدالله بن صالح. (۱۹۸۹). الاتجاه الإسلامي في أعمال نجيب الكيلاني القصصية. الرياض: جامعة محمد بن سعود الإسلامية.
- القاعود، حلمی محمد. (۱۹۹۶). الواقعية الإسلامية في روايات نجيب الكيلاني: دراسة نقدية. عمان: دار البشير.
- کریستوا، جولیا. (۱۳۸۱). "واژه، مکالمه، رمان". فی به سوی پسامدرن، پسا ساختارگرایی در مطالعات ادبی (ترجمه پیام یزدانجو). طهران: نشر مرکز.
- کیلانی، نجیب. (۱۹۹۱). تجربتی الناتیة فی القصة الإسلامية (الطبعة الأولى). بيروت: دار ابن حزم.

الکیلانی، نجیب. (۲۰۰۵). *عمالقہ الشمال* (الطبعة العشرون). القاهرة: دار الكتاب المختار.
میرزایی، فرامرز. (۱۳۷۳). نجیب کیلانی تاریخ اسلامی و هنر رمان نویسی. *مجله کیهان فرهنگی*، (۱۱۵)،
۷۸-۷۹.
النیسابوری، مسلم بن الحجاج. (بدون تاریخ). *المسند الصحيح* (تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی). بیروت: دار
إحياء التراث العربی.

عوامل اختلاف صيغ الجمع (جمعي السلامة والتكسير) في المفردات القرآنية

علي أكبر فراتي*^۱ (الأستاذ المساعد بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة طهران، إيران)
محمد حسن فؤاديان^۲ (الأستاذ المشارك بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة طهران)

DOI: [10.22034/JILR.2023.139509.1075](https://doi.org/10.22034/JILR.2023.139509.1075)

تاريخ الوصول: ۲۰۲۳/۰۸/۰۵

تاريخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۴

تاريخ القبول: ۲۰۲۳/۱۲/۰۲

صفحات: ۹۹-۱۱۶

تاريخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۱

الملخص

إن من وجوه إعجاز القرآن الهامة الجانب اللغوي، وبما أن اللغة هي المادة الأصلية في بناء كل نص أدبي، فالقرآن الكريم المتبوء ذروة البلاغة يجدر بأن يدرس من ناحية البلاغة اللغوية ودقائقها وخصائصها، فإذا أنعمنا النظر في استعمال الجموع في القرآن نجد تارة يتبع منهج العرب في كلامهم وهو الغالب، وتارة نرى لسان القرآن ذا منهج خاص في اختيار المفردات جمعاً وإفراداً، وجمع سالم وتكسير، بحيث لا ينطبع بطابع لغوي معهود في النصوص اللغوية والأدبية الأخرى ولا المعاجم اللغوية. هذا هو الذي يجب على دارس التفسير اللغوي للقرآن أن يتعرض له بدقة، وهذه المقالة تسعى لإلقاء الضوء على الدقة اللغوية في القرآن في استعمال الجمع والمفرد واختلاف الدلالة بين الصيغ المختلفة لجموع لفظة واحدة، فبعض الكلمات المفردة . جامدة كانت أو صفة . تجمع جمع سالم وتكسير، فمنها ما استخدم له في القرآن جمع واحد، ومنها ما وردت له عدة جموع في مواطن وسياقات مختلفة، فالمقالة تتناول موضوع الفروق الدلالية بين أنواع الجموع وأوزانها وحدد الموضوع في الجمعين السالم والمكسر في الألفاظ التي لها في القرآن كلا الجمعين حتى يتبين الإعجاز اللغوي للقرآن، والعوامل المؤثرة في اختلاف دلالة جمعي السلامة والتكسير بصيغها المختلفة منها العامل الدلالي الذي ينقسم إلى الاسمية والفعلية، والحدوث والثبوت، والكثرة والقلّة والعامل الصوتي أي الصوت والإيقاع والموازنة، والمنهج القرآني الخاص في استعمال المفردات واستخدام نوع الجمع والعامل النحوي وقد يكون هناك أسباب سياقية أخرى لم نتعرض لها.

^۱ الكاتب المسؤول؛ البريد الإلكتروني: a.forati@ut.ac.ir

^۲ البريد الإلكتروني: foadian@ut.ac.ir

الكلمات المفتاحية: المفردات القرآنية، أوزان الجموع، جمعا السلامة والتكسیر، عوامل الفروق الدلالية، الإعجاز اللغوي.

عوامل اختلاف کاربرد صیغه‌های جمع سالم و مکسر در مفردات قرآن

چکیده

یکی از جنبه‌های مهم اعجاز قرآن، جنبه لغوی آن است و از آنجاکه لغت، ماده اصلی در ساخت هر متن ادبی است، قرآن کریم که در اوج بلاغت است، سزاوار است که از جهت بلاغت واژگانی، دقایق و ویژگی‌های آن مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد. اگر با دقت به کاربرت جمع در مفردات قرآنی بنگریم، می‌بینیم که غالباً بر شیوهٔ عرب در سخن گفتن منطبق است، اما گاهی نیز زبان قرآن در انتخاب واژگان جمع و مفرد، و نیز جمع مکسر و سالم رویکرد و شیوهٔ ویژه‌ای دارد، به گونه‌ای که بر اساس یک خصلت زبانی شناخته شده و معمول در متون لغوی و ادبی دیگر یا لغتنامه‌ها نیست. این همان چیزی است که پژوهشگر تفسیر لغوی قرآن باید با دقت به آن بپردازد.

این مقاله در پی آن است که دقت واژگانی قرآن را در کاربرد جمع و مفرد و تفاوت معنایی گونه‌های مختلف جمع‌های یک کلمه تبیین کند. برخی کلمات - جامد یا مشتق - هم جمع سالم دارند و هم مکسر. از برخی کلمات در قرآن یک جمع آمده است، و برای برخی دیگر از کلمات چند جمع آمده که در جایها و بافت‌های مختلف متفاوت به کار رفته است. این مقاله به موضوع تفاوت‌های معنایی و دلالتی انواع جمع و وزن‌های مختلف آن می‌پردازد، و به طور خاص کلماتی را بررسی می‌کند که در قرآن دارای هر دو جمع سالم و مکسر هستند، تا اعجاز لغوی قرآن و عوامل مؤثر در تفاوت معنایی دو جمع سالم و مکسر در اشکال مختلف آن دو تبیین گردد. برخی از دلایل اختلاف کاربرد صیغه‌های جمع از این قرار است: عامل معنایی که به اسمی و فعلی تقسیم می‌شود، و حدوث و ثبوت، کثرت و قلت، عامل آوایی، یعنی صدا، موسیقی و موازنه کلام، و نیز شیوهٔ خاص قرآن در استفاده از واژگان، و استفاده از نوع جمع. عامل بعدی عامل دستوری است، ممکن است دلایل و عوامل بافتاری دیگری نیز وجود داشته باشد که به آن نپرداخته‌ایم.

کلیدواژه: مفردات قرآن، اوزان جمع، جمع سالم و مکسر، عوامل تفاوت معنایی، اعجاز لغوی.

مقدمه

مذ ظهر الإسلام ونزل القرآن قد اهتم المسلمون ببيان المفردات القرآنية حتى وصلوا إلى أنها جزء من الإعجاز البياني في الكتاب الكريم، فاللغة هي الحجر الأساس واللبننة التحتية في كل بناء أدبي، وصرح القرآن لا يستثنى من هذا الأمر وإنما هو في ذروة البلاغة ولتكن ألفاظها كذلك سامية معجزة.

ومبحث الفروق اللغوية قد اشتغل به بعض علماء اللغة وقد وقع الخلاف بينهم في ترادف الألفاظ وعدمه وتضاربت الآراء واختلفت فيه، (راجع في الترادف والفروق والآراء حولهما: الشايع، ١٩٩٣) ولكن الذين قالوا بالفروق بين كل لفظتين اثنتين متقاربتين معنى، فقد رأوا القرآن الذي نزل ﴿من لدن حكيم عليم﴾ لا ينبغي أن تكون مفرداته مترادفة المعنى مختلفة اللفظ بدون عامل أو سبب إلا التفنن كما زعمه البعض وقالوا في تفاسيرهم.

والجمع من الظواهر اللغوية الهامة التي نعثر فيها على كثير من هذه الدقائق في اختيار الألفاظ القرآنية بصورة خاصة، ونحن في هذا المقال نسعى إلى الحصول على بعض ما تسبب في إثارة لفظ جمع على الآخر واقتصرنا في بحثنا هذا على جمعي السلامة والتكسير، فلم نخض في سائر الجموع لأن الموضوع واسع لا يفسح المجال للتوسع في الجموع الأخرى، ولم نغص في أنواع مختلفة من جموع التكسير وإن كان ذا أهمية أن يبحث فيها.

سؤال التحقيق

أما الذي نحن بصدده في هذه العجالة فالعوامل المؤثرة في اختلاف دلالات صيغ الجمع وصور هذا الاختلاف، فإذا كان لمفردة جمع سلامة ولها جمع تكسير واحد أو أكثر، فكيف أن استخدم تلك المفردة في القرآن تارة على جمعها السالم وتارة على المكسر منه، كما أن الجموع المكسرة قد استخدمت في القرآن الكريم بمختلف صيغها. أما السؤال الأساسي الذي ينبغي طرحه والإجابة عنه هو:

- ما هي عوامل اختيار الجمع السالم والمكسر وإثارة بعضهما على بعض، وما الفروق بينهما؟ فلنحدّد مجموعة من المفردات القرآنية التي لها كلا الجمع (سالمًا ومكسرًا) في الاستعمال القرآني، حتى نقوم بمقارنتهما دلاليًا وندرس الفروق بينهما على صعيد لغوي قرآني.

سابقة البحث

ليس الموضوع هذا مما لم يطرقه أحد، فموضوع الترادف والفروق اللغوية مطروق بعامتة، مثل كتاب الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري و فروق اللغات في التمييز بين مفاد الكلمات للشيخ نعمة الله الجزائري إلا أن هذين الكتابين وهما من أهم مصادر الفروق لم يتناولوا ما نحن بصدده، أما من المصادر الأخرى التي تعرضت لهذا الأمر يمكن الإشارة - كأهمها - إلى كتابين قد اختصّ حجم قصير منهما إلى موضوع الفرق بين استعمال هذين الجمعين، هما:

السامرائي، فاضل صالح (٢٠٠٧)، معاني الأبنية في العربية. عمان: دار عمار.

الدوري، محمد ياس خضر (٢٠٠٦)، دقائق الفروق اللغوية في البيان القرآني. بيروت: دار الكتب العلمية.

فالكتاب الأول قد تصدى لمبحث الجمع سالما ومكسرا من ١١٣ إلى ١٢٩ وكذلك بحث عن أوزان التكسير ودلالاتها من ١٣٠ إلى ١٤٩. ولكننا مع الاستفادة من هذا الكتاب قد أضفنا إليه بعض ما لم نجد فيه واقتصرنا البحث على الفرق بين المكسر والسالم عندما كان اللفظ له مكسر وسالم في القرآن الكريم، ولم نحصر البحث على الأوزان وإنما على الأسباب والعوامل المؤثرة في اختلاف اختيار نوع الجمع سالما أو مكسرا، وهذا هو الوجه المميز لهذه المقالة.

أما الكتاب الثاني فقد بحث عن أبنية الجموع من الصفحة ٢٥٥ إلى ٢٧٥، وقد أشار فيه إلى بعض الأوزان والفرق بينهما في الجموع المكسرة ولم يتعرض للفرق بين السالم والمكسر، ولم يستوف البحث وإن كان مفيدا .

الجمع تعريفه وأقسامه في القرآن الكريم

أما الجمع فهو ظاهرة لغوية تعدّ في كل لغة ومنها العربية ذات شأن معجمي وتصريفي وله دوره في بناء الكائن اللغوي، وهو في العربية يطلق على ما زاد على الاثنين، فكل كلمة في أحد تقسيماتها إما مفرد أو مثنى أو مجموع، ومما يلفت تعدد ما يدلّ على المجموع في اللسان العربي، مما زاد هذه اللغة ثروة كما جعلها تبدو في النظرة الأولى معقدة صعبة في استخدام مفرداتها، ففي تصنيف عام ينقسم الجمع إلى سالم ومكسر؛ ولكن الجمع لا ينحصر في هذين القسمين وإن كان هذان القسمان أيضا لهما أقسامهما التي سنذكرها في موضعها. واستخدم في القرآن الكريم معظم أقسام الجمع كما يلي:

- جمع السلامة؛ وهو اسم يدل على ثلاثة فأكثر، وهو نوعان؛ المذكر وهو يعرف بزيادة الواو والنون في حالة الرفع مثل المؤمنون، والياء والنون في حالتي النصب والجر مثل المؤمنین، والمؤنث وهو يعرف بزيادة الألف والتاء كمؤمنات، وهذه الجموع كثيرة في القرآن الكريم.
- الملحق بجمعي السلامة وهذه الجموع قليلة وفي الإعراب يتبع الجمع السالم وأما في الأصل لا تتحقق فيها شروط الجمع السالم، مثلا العاملين ظاهرها الجمع السالم والحقيقة أنها ليست بجمع، لأنها تدل على أقل من مفردا ومفردا تدل على أكثر من جمعها، وفي بعضها دلائل أخرى.
- جمع التكسير؛ وهو ما يدل على ثلاثة فأكثر، وله مفرد يصاغ بتغيير صيغته عند الجمع نحو أنفس وعلماء وأعناق، وهو قسمان القلة والكثرة.
- صيغ منتهى الجموع نوع من جمع التكسير نحو سنابل وأصابع ومساجد ونحوها.
- جمع الجمع؛ وهو جمع للجمع، ويدل على أكثر من تسعة نحو بيوتات ورجالات، ولا يوجد في القرآن إلا رجالات في اختلاف القراءات.
- اسم الجمع؛ وهذا الجمع يدل على أكثر من اثنين، وليست صيغته على وزن خاص بالتكسير ويمكن أن يكون مفردا من معناه دون لفظه، نحو قوم وفريق وإبل. وهناك نوع منه يستوي فيه الواحد والمجموع، نحو الفلك، قال تعالى: ﴿الْفَلَكَ الْمُشْحُونَ﴾ مفردا و﴿الْفَلَكَ الَّتِي تَجْرِي﴾ مجموعا؛ وكذلك الضيف والطفل.
- شبه الجمع (اسم الجنس الجمعي)، وهو يتضمن معنى الجمع، ويدل على الجنس ومميز من مفرده بالتاء أو الياء المشددة، نحو ثمر وثمر أو عر وعربي.
- الجموع الذي لا مفرد له، نحو أباييل وما قيل في مفرده فيه خلاف.
- الجمع الذي يدل على اثنين فأكثر (يسمى الجمع عند اللغويين) نحو ﴿وَدَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ إِذْ يَخْتَكِمَانِ فِي الْحَرْبِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحَكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ (القرآن: ٢١/٧٨) حيث جاء بضمير الجمع في "لحكمهم" وهما اثنان، وهذا الجمع ليس في الحقيقة من أقسام الجمع وإنما هو معاملة المثنى بالجمع وقد ورد في كلام العرب والأدب.
- المفرد في مقام الجمع، حيث يقوم المفرد مقام الجمع في بعض الأحيان، قال الله تعالى: ﴿وَأَمَّا لَبِئْكَ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾ (القرآن: ٦٦/٤) فظهير هنا بمعنى ظهراء.

عوامل اختلاف صيغ الجمع وأبنيته

بالنظر إلى الجموع القرآنية التي سبق ذكرها كعينة البحث، يمكن الحصول على ما يلي من العوامل التي تسفر عن الاختلاف في دلالة كل منها حسب موضعه ووفق السياق الذي ورد فيه ذلك الجمع.

الملاحظة ١: على أننا إذا تحدثنا عن هذه العوامل لا يعني أننا نحصرها فيما نعده في ما يلي، وإنما نبحث عما عثرنا عليه ووجدنا من العوامل، ذكره العلماء سابقاً أو لم يسبق إليها أحد، والله أعلم بكلامه ومقاصده، وقد نرى بين هذه العوامل أو بعبارة أخرى بين بعض الأبنية أن هناك غير واحد من العوامل فقد يكون عاملين أثرا في اختيار صفة وبنية للتعبير عن جمع كلمة قرآنية، وهذه ملاحظة هامة يجب التنبيه به والانتباه إليه قبل الخوض في عدّ العوامل؛

الملاحظة ٢: كما يجب العناية بأنه ليس كل ما يجمع له كلا الجمعين السالم والمكسر، فهناك ما لم تقله العرب في جمع سالم أو بالعكس، وهذا ما ورد تفصيله في المصادر. (راجع: الزمخشري، ٢٠٠٤، ١٧٤ وما بعدها). وإليك -بعد هاتين الملاحظتين- بعض أهم عوامل الاختلاف في صيغ الجمع والأمثلة عليها:

(١) العامل الأول: العامل الدلالي

من العوامل الأولية التي لها أثرها في اختيار الصيغة الخاصة لمفردة خاصة، ما يكمن في الدلالة التي يقتضيها السياق الخاص في موضع خاص وموضوع بعينه، فالدلالة أي المعنى هي التي تعيّن اختيار الصيغة والبنية؛ وإن كان من الممكن كما مر بنا أن يكون للفظه واحدة عدة عوامل، ومن هذه الدلالات ما يلي:

الف) الكثرة/ القلة (كمًا ونوعًا)

مما يبحث عند الكلام على جموع التكسير . وتقدم بنا نبذ منه . جمع قلة وجمع كثرة، والقلة لها أوزانها المعدودة الأربعة خلافا لأوزان الكثرة، إلا أن القلة والكثرة المذكورتين هنا غير ما يدرس في اللغة والصرف كأنواع الجموع المكسرة، وإنما المراد منهما دلالة جمعي التكسير و السلامة على القلة والكثرة، فإذا قلنا عن الفرق بين الشهور والأشهر . وكلاهما جمع تكسير . فقد تكلمنا على اختلاف الأوزان والدلالة في نوع واحد من الجمع وهو التكسير، إلا أننا . كما سبق بنا ونعيد ذكره تأكيداً . حدّدنا الموضوع هنا في دراسة الفروق بين جمعي السلامة والتكسير المستعملين في التنزيل العزيز دلالةً وبنيةً.

أما بالنسبة للفرق بين السلامة والتكسير فمن أول ما ذكر في المصادر ويخطر بالبال أن الغالب في جمع المكسر الكثرة وفي جمع السالم القلة؛ قال الزمخشري في المفصل في القول عن جمع القلة والكثرة: «ومنه ما جمع بالواو والنون، والألف والتاء.» (الزمخشري، ٢٠٠٤: ١٧٥) وبسطه ابن يعيش قائلا: «ومن ذلك جمعا السلامة، بالواو والنون نحو الزيدون والمسلمون، والألف والتاء فهذان البناءان أيضا من أبنية القلة، لأنهما علة منهاج التننية، والتننية قليل، وكانا مثله.» (ابن يعيش، ٥: ١٠) ثم يأتي بالدليل على كون أوزان جموع القلة للقليل بالأمرين: أحدهما أنك تصغرها على لفظها، فتقول في تصغير أفلس أفلس، و...، ولو كانت للكثير لرددتها إلى الواحد ثم تجمعها بالواو والنون إن كانت لمن يعقل، وبالألف والتاء إن كانت لغيره نحو قولك في رجال رجيلون و...، والثاني: أنك تفسر به العدد القليل...، تقول: ثلاثة بنين وثلاث شجرات.» (نفسه)

وهناك من قال بالتفصيل في هذا الأمر فقيّد كون الجمع السالم دالا على القلة بأن هذه الدلالة إنما تصدق في الجوامد، أما في الصفات فإن دلالته على القلة ليست مطردة، بل نتطيع أن نقول: إن الأصل فيه عدم دلالته على القلة. (راجع: السامرائي، ٢٠٠٧: ١٢٦)

ومن شواهد القرآنية:

راسيات / رواسي: جاءت "رواسي" في تسع من الآيات القرآنية وهي في جميعها بمعنى الجبال الشّمخ البواسق، دون ذكر الموصوف، منها: ﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ...﴾ (القرآن، ١٥: ١٩) وإنما استعملت في موضع واحد صفة «للقدور الثابتات في الأرض التي لا تنزل من فوق أثافيها لتداول الطبخ فيها صباح مساء» (ابن عاشور، ١٩٨٤، ٢٢: ٣٢) وهي تشبيه في الثبات وعدم الاضطراب بالجبال. ومما قيل في هذين الجمعين للراسية قول صاحب التحقيق حيث بين الفرق بينهما على سبيل القلة والكثرة: «أما ذكر المادة في هذه الآية الكريمة بصيغة فاعلات دون فواعل: فإنّ فواعل صيغة لمنتهى الجموع والكثرة، ولا مقتضى لها فيها.» (المصطفوي، ١٤٣٠ق، ٤: ١٤٧). ويمكن أن يكون لهذا الاختلاف وجه آخر سنبيّنه في موضعه.

خطايا / خطيئات: قد نرى في الآيتين من القرآن - في قصة واحدة وبعبارة تكاد تكون متماثلة - بعض الاختلاف ومنه الإتيان بجمع "الخطيئة" سالما في آية ومكسرا في أختها؛ والآيتان: خطايا: ﴿... نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ...﴾ (القرآن، ٢: ٥٨) خطيئات: ﴿... نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ...﴾ (القرآن، ١٦١: ٧). إن صاحب التحرير والتنوير اعتبر هذا الاختلاف بين الآيتين تفننا في حكاية القصة لنشاط السامع. (ابن عاشور، ١٩٨٤، ٨: ٣٢٦) إلا أن السامرائي يعتقد أن المقام في البقرة يتقضي

التكثير والتفضل، بما جاء في أول الآية بـ "قلنا" ومن شأن الله غفران الذنوب الكثرة، والثاني لا يقتضي ذلك حيث جاء بـ "قيل"، ومقام التفضل في البقرة أكبر وأوضح بما فيهما من البون في بعض التقديم والتأخير. (راجع: السامرائي، نفسه: ١٢٢)

السنايل / السنبلات: جاءت هاتان الكلمتان في موضوعين مختلفين إلا أنهما مع اختلاف صيغة الجمع فيهما يشتركان في العدد، فاستعملتا في "سبع" تارة بالسلامة عندما يتحدث عن رؤيا ملك مصر حيث قال: ﴿سَبْعُ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ﴾ (القرآن، ١٢: ٤٣، ٤٦) وأخرى بالتكسير عند تشبيه الإنفاق بإنبات الحبة، إذ قال: ﴿كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ﴾ (القرآن، ٢: ٢٦١). فسياق مضاعفة أجر الإنفاق بأنه يزكو وينمو ويكثر ولا يتوقف عند السبع فهو من مواضع التكثير والبركة، فاقضى الكثرة كما أتى بالتكسير، وعندما يتحدث عن سبع سنين لا يتجاوزها بالتكثير وليست السبع على سبيل المبالغة وإنما هي كما وقع فجاء بالسلامة الدالة على القلة كما يطلبها العدد. غير أن هناك ملاحظة طريفة بالنسبة لـ "السنبلات" وما يضاهاها سنشير إليها في موضعها.

(ب) الفعلية / الاسمية

من الأسباب الدلالية التي تقتضي الاختلاف بين صيغ الجمع سالما ومكسرا، هو الدلالة على الحدوث مقابل الثبوت. فهناك بعض السياقات القرآنية تدل على القيام بأمر أو لها دلالة على حدث، بينما نجد لبعضها الآخر دلالة الثبوت وتثبت الوصف فيها دون النظر إلى جهة الحدوث، فجمع الصفات جمع سالم هو الأكثر والأقوى والأصل لمشابقتها الأفعال معنى وعملا (راجع: ابن يعيش، نفسه، ٥: ٢٤؛ الرضي الاسترابادي، ١٩٨٢، ٢: ١١٦) وإذا جمعت كذا للدلالة على مشابحة الفعل في القيام بعمل أو حدوث حدث، وهذا سبب اختلاف كثير من جموع الألفاظ القرآنية.

إن هذه الفعلية والاسمية اللتين تبلورتا في النوعين من الجمع قد نرى وجه الحدوث والثبوت يغلب فيهما وقد نجد وجه الاسمية والوصفية غالبا، ويحتمل الجمع بينهما؛

(ج) الحدوث / الثبوت (الوصفية / الاسمية البحتة)

يمكن القول: إن بعض الجموع المكسرة لها دلالة الاسم إلا أنها لا تستلزم وجه الثبوت، وإنما تدل باسميتها على مهنة أو حرفة، فإذا قلنا في جمع "الطالب" (الطلاب) جمعا مكسرا فالمقصود منه اسمٌ

لصنف خاص من الناس مهنتهم طلب العلم، وأما جمعه جمعاً سالماً (الطالبون) يقصد به الحدوث أي الذين يطلبون؛ منها ما يلي:

كافرون / كَفَّار: من المفردات التي كثيراً ما ورد استعماله في التنزيل العزيز "الكفر" وما يشتق منه فعلاً واسماً، والوصف به أي الكافر قد أتى في آيات كثيرة وقد جمع جمعي السلامة والمكسر (في صيغتين الفُعَالِ والفَعْلَةِ). والذي يهمننا هنا هو الفرق بين الكافرين جمع سالم، وبين الكفار جمع مكسر، قال صاحب التحقيق: «إنَّ المكسّر يدل على الَّذِينَ تَثَبَّتُوا فِي الكفر ولا يلاحظ فيه إِلَّا نفس الكفر. والسالم يلاحظ فيه جهة القيام وحدوث الحدث بالذات.» (المصطفوي، نفسه، ١٠: ٩١)

فلما استعمل سالماً تعلق به الجار والمجرور كفعله، فقال: ﴿يَسْتَعْمِلُونَكَ بِالْعَدَابِ وَإِنْ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ (القرآن، ٢٩: ٥٤) يعني بالذي هم يكفرون يصف فعلهم وما يحدث عنهم من الكفر والجدد. وإذا أتى مكسراً لم يعمل كما هو الشأن في الاسم والمواد قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ عَذَابُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (القرآن، ٢: ١٦١)

ففي الأول يصف فعلهم وكفرهم، وفي الثاني يصفهم بالكفر والتثبت فيه. كما أن القرآن لم يستعمل الحَضَّار سالماً وإنما قال الحاضرين، حيث قال: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ (القرآن، ٢: ١٩٦) لأن الحضور حدوث وفيه النظر إلى جهة القيام بالحضور. فلم يأت في القرآن لفظ الحَضَّار أو الحضور بمعنى الجمع.

ساجدون / سَجَد: ومن شواهد هذا الأمر الساجدون والسُّجَّد. قال الله تعالى عند الأمر بسجود الملائكة: ﴿قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾ (القرآن، ٧: ١١) فإنهم سجدوا امتثالاً لأمر ربهم، والكلام هنا على كونهم ساجدين في ذلك الوقت وحدوث الفعل، ولكنه لما تحدّث عما يجب أن يكون الساجد متثبتاً فيه وهو نفس السجود، جاء بالمكسر، والساجد يجمع على السُّجُود والسُّجُود. (ابن سيده، ١٤٢١، ٧: ٢٦١)

فالقرآن عندما نظر إلى السجدة باعتباره فعلاً حادثاً من قوم استعمل جمعاً سالماً يصفهم بذلك الفعل وقيامهم به، وعندما نظر إلى كونهم متثبتين فيها استعمل مكسراً، فقال مرة في قصة يوسف مع أخيه ورؤياه: ﴿رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ (القرآن، ١٢: ٤) وقال مرة أخرى: ﴿وَحَرُّوا لَهُ سُجُودًا﴾ (القرآن، ١٢: ١٠٠) ومنها يمكن الإشارة إلى "راكعون" و"ركع".

وكذلك عدّ السامرائي "الراسيات" من الدلالة على الوصفية والفعلية والرواسي على الاسمية، إلا أن هناك بون يسير بين الحدوث والثبوت وبين الاسمية والفعلية، قائلاً: «فأنت ترى أنه لما أراد الاسمية

جمعها جمع تكسير ولما أراد الحدث جمعها جمعاً سالماً» (السامرائي، نفسه: ١٢٨) وهذا ما أشرنا إليه من احتمال اجتماع عدة عوامل في كلمة واحدة.

خازنون / خَزَنَةٌ: إذا أمعنا النظر في سياق الآيات القرآنية التي احتوت على هذين الجمعين، نجد أن المكسر استعمل للملائكة الذين مهنتهم كذلك، ولكن إذا وصف غيرهم بفعل الخزن لا يقول إلا جمعاً سالماً، فقال: ﴿...كُلَّمَا أَلْقَى فِيهَا فَوْجٌ سَأَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾ (القرآن، ٦٧: ٨) وكذلك في (القرآن، ٣٩: ٧١ و٧٣) فهم الموكّلون بشؤون جهنم. ولنا أن نقول: إن المهنة أيضاً يستدعي الثبوت والاستمرار وهذا صحيح.

أما في الآية الأخرى فيجمع الخازن على السلامة بـ "خازنين" والمخاطب الناس: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ﴾ (القرآن، ١٥: ٢٢) فيه النظر إلى فعلهم في خزن الماء عندهم وليس يشير إلى ثبوت ولا استمرار ولا مهنة يشتغلون بها، وإنما نفى عنهم حدوث عمل الخزن للماء لعدم تمكنهم وقدرتهم عليه.

٢) العامل الثاني: المنهج القرآني الخاص

إنّ من ميزات لسان القرآن في المفردات استعمالته الخاصة التي قد لا نجدها في متن اللغة والمصادر اللغوية، فعلى سبيل المثال استعمال الريح والرياح مفرداً وجمعاً، حيث «عامة المواضع التي ذكر الله تعالى فيها إرسال الريح بلفظ الواحد فعبارة عن العذاب، وكلّ موضع ذكر فيه بلفظ الجمع فعبارة عن الرحمة». (الراغب، ١٤١٢ق: ٣٧٠)

أما الاستعمال القرآني الخاص في الجمع سالماً ومكسراً فيمكن تصنيف عوامله على النحو التالي:

الف) الجمع المذكر السالم والصفات الإلهية في القرآن

إنّا إذا أمعنا النظر في الآي القرآنية واستعمال الجمع فيها وجدنا أن الله تعالى عندما وصف نفسه بصورة الجمع على التعظيم والتشريف استعمل جمع السلامة في عامة المواضع دون التكسير. فمنها أنه تعالى قال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (القرآن، ١٥: ٩) ولم يقل حفظة، كما قاله لملائكة في قوله: ﴿وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً﴾ (القرآن، ٦: ٦١)

وقال في وصفه سبحانه بالعلم "العالمين" دون العلماء، فقال: ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ﴾ (القرآن: ٢١ / ٨١) أو قال: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ﴾ (القرآن: ٢١ / ٥١)

الشاهدين / الشهود: ولكننا عندما نقرأ الآيات المشتملة على وصف الله بصفاته، تواجهنا صفة على الجمع المكسر حيث قال تعالى شهود ولم يقل الشاهدين: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (القرآن، ١٠: ٦١)

فالنظرة الأولى يوهنا أن "شهودا" وهو وصف للضمير "نا" وهو راجع إلى الله تعالى، إلا أن هناك من يقول إنه ليس الشهود راجع إلى الله فحسب، وإنما يدل على شهود معه، ففي تفسير الميزان: «و قد وقع في قوله: ﴿إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا﴾ التفات من الغيبة إلى التكلم مع الغير، و النكتة فيه الإشارة إلى كثرة الشهود فإن لله شهودا على أعمال الناس من الملائكة و الناس و الله من ورائهم محيط، و العظماء يتكلمون عنهم و عن غيرهم للدلالة على أن لهم أعوانا و خدمة. (الطباطبائي، ١٤١٧ق، ١٠: ٨٧) وهناك من يرد على هذا القول بأن «﴿كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا﴾ تعني جمعية الصفات، و ليست جمعية الذات، أم الذات مع غيرها من الذوات التي هي شهود فرعية بإذنه تعالى كالملائكة و النبيين و الأعضاء العاملة و الأرض، فإن الله لا يردف نفسه بخلقه فضلا عن أن يأتي بصيغة تجمعه إلى خلقه.» (الصادقي الطهراني، ١٣٦٥ش، ١٤: ١٢١) ولكنه أيضا لا يرفض احتمال أن يكون الجمع فيها «إعلاما لسائر الشهود أن يشهدوا ما يعملون.» (المصدر نفسه)

أما وجه الجمع بين القولين السابقين فأن "شهودا" - كما مر بنا - خبر "كنا" والضمير المتصل أعني "نا" يدل على من هو يشهد وأعوانه، والشاهد الأول هنا الرسول لأن الله يأمره بأن يقول: إنا كنا نشهد أعمالكم أنا ومن معي، فيكون الشهود على قول الله بعده ﴿مَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ﴾ يدل على أن الشهود هم الرسول والمؤمنون والملائكة والدليل الآخر أن الجمع المكسر لا يستعمل في القرآن لله وحده، فهو يطلق على غير الله أم عندما يكون الوصف شاملا الخالق والخلق.

كما أن الله عندما قال في كونه شاهدا لحكم الأنبياء جميعا: ﴿وَدَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ إِذْ يَخْتُمَانِ فِي الْحَرْبِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَمَمُ الْقَوْمِ وَ كُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ (القرآن: ٢١ / ٧٨) جاء بلفظ الجمع السالم، إذ لا معنى هنا و في هذا المقام وهو مقام الشهادة لأحكام أصدرها الأنبياء في قضائهم طوال

رسالتهم ونبوتهم، لا معنى للجمع بين الله وخلقهم من الأنبياء والملائكة والمؤمنين أن يشهدوا على الأصفياء من خلقه وهم الأنبياء، فهذه الشهادة لا تليق ولا تنبغي لغيره وتتنحصر فيه سبحانه.

ب) بالقوة / بالفعل

إن بعض الجموع اختلف استعمالها في القرآن الكريم على اختلاف كون الوصف بالقوة والقابلية في الموصوف أو كونه بالفعل، ومن أمثلتها هنا ما يلي:

مَيِّتُونَ / أموات / موتى: إذا نظرنا إلى الآي القرآنية نجد أنه كل المواضع التي ذكر فيها الجمع السالم لهذه الكلمة خاصة بالموت في المستقبل على أن الميت يجمع سالماً استعمالاً للأحياء الذين كتب عليهم الموت ولما يموتوا، و"الميت" بالتخفيف يستعمل للميت فعلاً، قال مؤلف المصباح المنير: «أما الحَيُّ فَمَيِّتٌ بِالتَّثْقِيلِ لَا غَيْرُ، وَعَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ (القرآن، ٣٩: ٣٠) أي سَيَمُوتُونَ (الفيومي، ١٤١٤ق، ٢: ٥٨٣)

فخص القرآن "الموتى" بمن ماتوا حقيقة، و"الأموات" بعامة الناس موتى وأحياء، واستعمل "الميتين" للذين لم يموتوا بعد، فكما أن استعمال هذه الكلمة في مفرداتها دقيق، استعمالها مجموعاً كذلك دقيق. (راجع: السامرائي، نفسه: ١١٦) قال تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ﴾ (القرآن، ٢٣: ١٥) و﴿أَفَمَا نَحْنُ بِمَيِّتِينَ / إِلَّا مَوْتَتَنَا الْأُولَى وَمَا نَحْنُ بِمُعَدِّينَ﴾ (القرآن، ٣٧: ٥٨ و ٥٩)

ج) الحقيقة / المجاز (الرؤيا / الواقع)

الرؤيا:

إن الرؤى والأحلام من المواضع التي للسياق فيها دلالة على كون الفعل غير حاصل على أرض الواقع، فقد يكون فيما بعد يقع ويعبر فعلاً وقد لا يقع، ومن الشواهد عليه ما يلي:

ساجدين / سجد: بعض الاستعمال القرآني في جمعي السلامة والتكسير مما يرتبط بالرؤيا والواقع أو الحقيقة والمجاز، فرى بالنظر إلى الآيات أن الرؤيا والمجاز يستعمل لهما الجمع السالم، فكأنه إذ ليست الرؤيا والمجاز في عالم الواقع وعلى صعيد الحقيقة وإنما يدل على حدوث دون ثبوت في مثل "ساجدين" في رؤيا يوسف عليه السلام، حيث قال لأبيه عما رأى في المنام: ﴿رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ (القرآن، ١٢: ٤) واستعمل سالماً، ولكنه عندما حدث الأمر في الواقع قال: ﴿وَوَحَرُّوا لَهُ سُجَّدًا﴾ (القرآن، ١٢: ١٠٠) استعمل جمع التكسير حيث ثبت لهم السجود والطاعة والانقياد له في الواقع.

(ب) سنبلات / سنابل: استعمال الجمع السالم في ما يرتبط برؤيا الملك في: ﴿سَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ﴾ (القرآن، ١٢: ٤٣ و ٤٦) واستعمال الجمع المكسر عندما يذكر عن حقيقة الإنفاق في قوله: ﴿كَمْثَلِ حَبَّةِ آتَبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ﴾ (القرآن، ٢: ٢٦١) وكلاهما لسبع من السنبل يدل على أن الرؤيا في قوله تعالى تقتضي السالم ليدل على كونه غير حقيقي فقلة.

التشبيه:

من أمثلة التشبيه الذي يدل على قلة المشبه كما ونوعا بالنسبة للمشبه به في التعبير القرآني ما يلي:
 راسيات / رواسي: لقد تقدم بنا أن الرواسي على التفسير يطلق في القرآن على الجبال، وهي كثير مجيئها في الآيات، ولكن الراسيات التي استخدمت مرة واحدة في مقام القدور الثابتات الشبيهة في الارتفاع والثبات بالجبال الرواسي، لم يجمع سالما وإنما جاء مكسرا.

(د) عام / خاص

هناك مواضع من استعمال الجمعين أنا نواجه بعض الفروق الدقيقة التي تنم عن العموم والخصوص، والمراد من العام والخاص هو الذي يفهم من لفظه والذي حدده العلماء من أن العالم الذي يشمل جميع ما يقع تحته، ويقابله الخاص، قال السيوطي: «العام لفظ يستغرق الصالح له، من غير حصر» (السيوطي، ١٩٩٦، ٢: ٤١). من الأمثلة على هذا العنوان ما يلي:

العالمون/ العلماء: إن التدقيق في استعمال مادة العلم وما أتى وصفه في التنزيل العزيز يوحي بأن الجمع المكسر الذي جاء في آيتين من القرآن الكريم استعمل استعمالا خاصا بالقرآن، يقول: ﴿أَوْ لَمْ يَكُنْ هُمْ آيَةً أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (القرآن: ٢٦ / ١٩٧) ﴿وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَأَلْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ (القرآن: ٣٥ / ٢٨) إلى جانب بعض الدقائق الأخرى مثل الوصفية والاسمية، فالعلماء يطلق على العالمين بوجه خاص، بالإضافة مثل علماء بني إسرائيل، أو غيره، وقد يستعمل للإطلاق عندما يتحدث عن الذين تثبتوا في العلم.

أما العالمون بلفظ جمع السلامة فهو إما مقيد بما يُعلم أي متعلق العلم، وإما يدل على العلم بكونه وصفا لهم بهذه الصفة، أما المكسر فللاشارة إلى طائفة يسمون كذا، فالعالمون فيه دلالة على كل من له علم ويمارس العلم، ويعم جميع من يعنون بالعلم، قال تعالى في مواضع العلم بشيء لفظ السالم، مثل: ﴿قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَ مَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ﴾ (القرآن: ١٢ / ٤٤) وكذلك في سياق الحديث عن الذين من صفتهم الاعتناء بالعلم - من العلماء المصطلح كانوا أم لا - استعمال لفظ

السالم، منها: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ (القرآن: ٢٩ / ٤٣) و ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِزَاءِ السِّبْطِ وَالْأَنْبِيَاءِ وَالْحَقِّ لَمَّا جَاءَكُمْ أَسْحَرُ هَذَا وَلَا يُفْلِحُ عَلَيْهِمُ السَّاحِرُونَ﴾ (القرآن: ٢٢ / ٣٠). كما ولما وصف ذاته بالعلم، جاء سالما، وهو أولى بالإطلاق وعدم التقييد في العلم المصطلح، فقال: ﴿وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ﴾ (القرآن: ٥١ / ٢١) ﴿وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ﴾ (القرآن: ٨١ / ٢١)

الساحرون / السحرة: ومن أمثلتها عمومية إطلاق الجمع السالم من الساحر وخصوصية السحرة في الجمع المكسر، حيث نرى أنه إذا كان الكلام على عامة الساحرين ووصفهم بفعل السحر يطلق عليهم "الساحرون" سالما، قال: ﴿قَالَ مُوسَى أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَكُمْ أَسْحَرُ هَذَا وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُونَ﴾ (القرآن: ٧٧ / ١٠) وهو موضع واحد استخدم اللفظ جمع سلامة.

ولما تكلم عن الذين عرفوا بالسحر وكانوا أهل السحر المشتغلين به وهو مهنتهم وحرفتهم، سموا بالسحرة على وجه الخصوص، كطائفة خاصة، وهو الاسم نفسه التي ذكرناه سابقا، فقال تعالى في من يسحر لفرعون مقابل موسى (عليه السلام) السحرة، وقد جاء على هذا البناء في ثمانية مواضع، منها: ﴿لَعَلَّنَا نَتَّبِعَ السَّحْرَةَ إِنْ كَانُوا هُمْ الْعَالِينَ﴾ (القرآن: ٤٠ / ٢٦) فهؤلاء سحرة فرعون خاصة المهتمون بهذا المحترفون فيه.

النبيون / الأنبياء: النبي على وزن الفعيل إما بمعنى الفاعل أي المخبر عن الله وإما بمعنى المفعول أي المخبر بشيء، (راجع: قرشي، ١٣٧١ ش، ٧: ٧) فعليه يمكن القول في الفرق بين هذين اللفظين - والله أعلم - أنّ الأنبياء جمع النبي بمعنى المفعول أي الذي أنبئ وأخبر، فكأنهم ليسوا مكلفين بتبليغ ما تلقوا من الوحي، وأكثر ما قيل عنهم قتل الناس لهم، فقال: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ يَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقِّ﴾ (القرآن: ٣: ١١٢) وإن قيل على هذا: لماذا كانوا يقتلون الأنبياء ولم يكن لهم إبلاغ وحكم، قلنا: إذ ﴿إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ﴾ (القرآن: ٧: ٨٢)

ولكن النبيون كما نجد سياق الآيات لهم الحكم والبعث والتبليغ، فقال: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَخْتَكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ﴾ (القرآن: ٥ / ٤٤) وقال: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ (القرآن: ٢: ٢١٣) وقال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ﴾ (القرآن: ٣ / ٨١) وعدّ النبي (صلى الله عليه وآله) من النبيين فقال خاتم النبيين لا خاتم الأنبياء، فقال: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (القرآن: ٤٠ / ٣٣) فالأنبياء أنزل درجة ثم يأتي مرتبة النبيين، ثم الرسل.

العامل الثالث: العامل النحوي

من العوامل التي يمكن أن تكون سببا وعملا في اختيار أحد الجمعين هو العامل النحوي أي الذي بتأليف الجملة وعند التركيب يوجب اختيار أحدهما على الآخر، ليس العامل الدلالي أو الصوتي أو غيرهما، ومن الأمثلة على هذا ما يلي:

خاشعون / حُشِعَ: إن جميع ما استعمل من مادة الخشوع في القرآن -على حد رواية الحفص- على صيغة السلامة -تذكيرا تأنيثا- إلا في آية واحدة في سورة القمر، حيث قال تعالى: ﴿حُشِعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ﴾ (القرآن: ٥٤ / ٧) فالموضع التي استخدمت فيها الجمع السالم من الخشوع، فليست لأنها تدل على قلة إذ هو من الصفات لا الأسماء الجوامد، وإنما فيه دلالة على الفعلية حدوثا كان أم لا.

في ثلاث آيات جاء الخشوع مسندا إلى الأبصار، وفي اثنتين منها استعمل الوصف مفردا "خاشعة أبصارهم" ﴿خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرَاهُمْ ذَلَّةً﴾ (القرآن: ٦٨ / ٤٣؛ و ٧٠ / ٤٤) والموضع الواحد الذي جاء الخشوع فيه جمعا مكسرا هذا الذي نحن نتناوله في سورة القمر، أي "حُشِعَ"، فإذا جاء بلفظ الجمع وكان الأصل أن يكون مفردا حيث عمل في ما بعده بالفاعلية، فكيف لم يجيء على جمع السلامة وجاء مكسرا؟ هذا هو السؤال.

أما هذا القول فيمكن الرد عليه رديّن؛ أحدهما في مجيء الجمع دون الأفراد «فلأن الجمع موافق لما بعده، وهو أبصارهم، وموافق للضمير الذي هو صاحب الحال في يخرجون، وهو نظير قولهم: مررت برجال كرام آباؤهم.» (الأندلسي، ١٤٢٠ق، ١٠: ٣٧) إلا أن الزمخشري جعل "حُشِعًا" على يَحْشَعْنَ أبصارهم، على لغة من يقول: أكلوني البراغيث، وهم طيء. (الزمخشري، ١٤٠٧ق، ٤: ٤٣٢) ولكن أبوحيان قد خطأه بأنه «لا يجري جمع التكسير مجرى جمع السلامة، فيكون على تلك اللغة النادرة القليلة. وقد نص سيبويه على أن جمع التكسير أكثر في كلام العرب، فكيف يكون أكثر، ويكون على تلك اللغة النادرة القليلة؟ وكذا قال الفراء حين ذكر الأفراد مذكرا ومؤنثا وجمع التكسير، قال: لأن الصفة متى تقدمت على الجماعة جاز فيها جميع ذلك، والجمع موافق للفظها، فكان أشبه. انتهى. (الأندلسي، نفسه)

والقسم الثاني من الرد وهو الرد على سبب الإتيان بجمع التكسير دون السلامة فأردف مؤلف البحر المحيط بأن الكلام ليس خارجا عن الكلام المعياري المستعمل عند العرب بكونه جمعا مكسرا، «وإنما يخرج على تلك اللغة إذا كان الجمع مجموعا بالواو والنون نحو: مررت بقوم كريمين آباؤهم.»

(المصدر نفسه). وهذا كما رأينا ردّ نحوي يرتبط بتأليف الكلام وإخراجه على اللغة المعيارية المطابقة للنحو العربي عند جمهور العرب.

العامل الرابع: العامل الصوتي

قد يضطر العربي البليغ في سوق كلامه أن ينظم المفردات حسب ما يقتضيه الإيقاع والوزن، بل وقد يضطر إلى الإتيان بلفظ على غير قياس؛ كما نرى في الغدايا والعشايا، فقد «يخرجون الكلم عن أوضاعها لغرض الازدواج فيقولون—مثلاً— آتيك بالغدايا والعشايا مع أن فيه ارتكابا لما يخالف اللغة». (السامرائي، ٢٠٠٧: ١١٦؛ نقلا عن الزركشي، ١: ٧١). هذا القول الذي نقله السامرائي في الضرورة الشعرية خاصة، ولا نعتقد أبداً—وهذا شأنه هو كذلك— أن يكون القرآن قد اختاره عن اضطرار لغوي وضيق، فهو سبحانه منزّه عنه.

ولكن بما أن القرآن كلام إلهي في ألفاظ يصطلح عليها الناس يستعملونها ويفهمونها فهو جرى مجرى كلامهم وعلى سبيل لغتهم وقاعدة أدبهم، بيد أنه في ذروته وأوجهه. ونرى بعض اللغويين يشيرون إلى دقائق لغوية بين المتقاربين في المعنى عبر الإفادة من الخط أو الصوت ونحوهما، فأبوعلي الفارسي وهو من أئمة اللغة والنحو سئل عن الفرق بين الماتح والمايح وكلاهما بمعنى الاستقاء من البئر، فقال: هما كإعجامهما، يعني أن التاء بنقطتين من فوق وكذلك الماتح لأنه المستقي فهو فوق البئر والياء بنقطتين من تحت، وكذلك المايح لأنه تحت في الماء الذي في البئر يملأ الدلاء» (ابن أبي الحديد، ٤٢٦ق، ١: ٢٢٦)

ومن اللغويين المعاصرين الذين اعتنوا بهذا الأمر العلامة المصطفوي حيث يقول في الفرق بين العبيد والعباد من جموع التكسير للعبد: «فإنّ الفرق بينه [العبيد] وبين العباد: هو فرق الألف والياء، فالألف يدلّ على ارتفاع كما أنّ الياء يدلّ على انكسار وانخفاض.» (المصطفوي، ١٤٣٠ق، ٨: ١٧)

والعامل الصوتي يمكن أن يكون في الحروف وما تدل عليه من الدلالة الصوتية من اللين والشدّة والارتفاع والانخفاض وما إليها، أو في الموازنة والسجع مما يمتّ إلى الإيقاع بصله ما، وهذا يمكن أن يوجد في فواصل الآيات.

فالمثال على هذا يمكن أن يكون في الساجدين والسجّد عند الكلام على سجود السحرة طائعين مؤمنين حيث جاء هذه القصة بصور ثلاث تكاد تكون واحدة في جميعها و السياق بينها جميعا مشترك، فقال في موضعين متشابهين تماما في اللفظ: ﴿الْقِي السَّحْرَةَ سَاجِدِينَ﴾ (القرآن: ١٢٠/٧؛ ٢٦/

(٤٦) في الأولى مبدوءاً بالواو والثانية بالفاء. أما الموضع الآخر فقال: ﴿فَأَلْقَى السَّحْرَةَ سَجْدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَ مُوسَى﴾ (القرآن: ٢٠ / ٧٠). نرى السياق واحدا والقصة واحدة، إلا أنه جاء في الاثنتين منها ساجدين جمع سالم، وفي الأخيرة سجدا جمع مكسّر. فقد يكون -والله أعلم- لأجل الموازنة بين فواصل الآيات.

الخاتمة والاستنتاج

اختيار القرآن للألفاظ دقيقة بحسب العوامل والأسباب المختلفة يجب الانتباه إليها والسعي إلى الكشف عنها وأنواع الجمع سالما ومكسرا من هذه الدقائق. من العوامل المؤثرة في اختلاف صيغ الجمع أربعة عوامل، العامل الدلالي، المنهج الخاص للقرآن، العامل النحوي، العامل الصوتي. من الممكن أن تتعدد العوامل في إظهار أحد الجمعين في مفردة واحدة على الآخر، فيكون لفظ بسبب أكثر من عامل يجمع على تكسير أو سالم. العامل الدلالي ينقسم -دون حصر- إلى الكثرة / القلة، الفعلية / الاسمية.

المنهج القرآني الخاص في استعمال المفردات بدقائق سياقية - لغوية من العوامل الهامة في اختيار المفردات إفرادا وجمعا، ويمكن تقسيمه إلى بالقوة/ بالفعل، الحقيقة / المجاز (الرؤيا / الواقع)، العام / الخاص وغيرها. هناك منهج قرآني خاص في اختيار المفردات والجمع خاصة، منه استعمال الجمع المذكور السالم عند ما يصف الله نفسه على التعظيم ولم يأت بالمكسر. العامل النحوي هو تركيب الألفاظ عند الجملة وتأليف العبارات القرآنية حسب القواعد. العامل الصوتي من العوامل التي اختارها بعض اللغويين لتبيين الفروق بين المفردات، ومن الممكن أن يكون الموازنة والسجع في فواصل الآيات مما تسبب في اختلاف صيغ الجمع.

المصادر

- ابن أبي الحديد المعتزلي، عزالدين أبي حامد عبد الحميد بن هبة الله. (١٤٢٦ق). شرح نصح البلاغة (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم). بغداد: دار الكتاب العربي.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل. (١٤٢١ق). المحكم والمحيط الأعظم (تحقيق عبد الحميد هندواي). بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر. (١٩٨٤). التحرير والتنوير (تفسير ابن عاشور). بيروت: مؤسسة التاريخ.
- ابن يعيش، موفق الدين يعيش. (بدون تاريخ). شرح المفصل. دمشق: إدارة الطباعة المنيرية.

- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف. (١٤٢٠ق). البحر المحيط في التفسير (تحقيق صدقي محمد جميل). بيروت: دار الفكر.
- الدوري، محمد ياس خضر. (٢٠٠٦). دقائق الفروق اللغوية في البيان القرآني. بيروت: دار الكتب العلمية.
- الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد. (١٤١٢ق). مفردات ألفاظ القرآن (تحقيق صفوان عدنان داوودي). بيروت: دار القلم.
- الرضي الاسترابادي، رضي الدين محمد بن حسن. (١٩٨٢). شرح شافية ابن الحاجب (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد وآخرون). بيروت: دار الكتب العلمية.
- الزحخشري، جار الله محمود. (١٤٠٧ق). الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. بيروت: دار الكتاب العربي.
- الزحخشري، جار الله محمود. (٢٠٠٤). المفصل في علم العربية (تحقيق فخر الدين قدارة). عمان: دار عمار.
- السامرائي، فاضل صالح. (٢٠٠٧). معاني الأبنية في العربية. عمان: دار عمار.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. (١٩٩٦). الإتيان في علوم القرآن (تحقيق سعيد المنذوب). لبنان: دار الفكر.
- الشايح، محمد. (١٩٩٣). الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن. الرياض: مكتبة العبيكان.
- الصادقي الطهراني، محمد. (١٣٦٥ش). الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة. قم: انتشارات فرهنگ إسلامي.
- الطباطبائي، سيد محمد حسين. (١٤١٧ق). الميزان في تفسير القرآن. قم: دفتر انتشارات إسلامي جامعة المدرسين حوزة علمية قم.
- الفيومي، أحمد بن محمد. (١٤١٤ق). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي. قم: مؤسسة دار الهجرة.
- قرشي، سيد علي أكبر. (١٣٧١ش). قاموس قرآن. طهران: دار الكتب الإسلامية.
- المصطفوي، حسن. (١٤٣٠ق). التحقيق في كلمات القرآن الكريم. بيروت، لندن، القاهرة: دار الكتب العلمية، مركز نشر آثار علامه مصطفوي.

بازخوانی آیات داستان‌های حضرت «مریم» و حضرت «نوح» با تأکید بر رویکرد تکمیل به جای تکرار

علی سلیمی*^۱ (استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران)
نبی الله پاک منش^۲ (دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران)

DOI: [10.22034/JILR.2023.139625.1077](https://doi.org/10.22034/JILR.2023.139625.1077)



تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۰۳

تاریخ الوصول: ۲۰۲۳/۰۸/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۰

صفحات: ۱۱۷-۱۳۵

تاریخ القبول: ۲۰۲۳/۱۲/۳۱

چکیده

داستان‌های قرآن کریم، به شکل مجموعه‌های پراکنده در سوره‌های مختلف بیان شده‌اند. این پراکندگی، موجب شده تا برخی، موضوع «تکرار» این مجموعه‌ها را مبنای تحلیل آن‌ها قرار دهند. پژوهش حاضر با بررسی آیات مربوط به داستان‌های «حضرت مریم و حضرت نوح (ع)» و با رویکردی مبتنی بر تکمیل، نه تکرار، این موضوع را بازخوانی نموده و به تفاوت‌های این دو رویکرد، پاسخ می‌دهد. از جمله: رویکرد تکرار، با استناد به آیات مشابه، ضمن توجیه و تفسیر موارد اختلافی، سعی دارد با اثبات یکی بودن این مجموعه‌ها و تکراری خواندن آن‌ها، صحنه‌هایی از یک داستان را حذف نماید. در مقابل رویکرد تکمیل، با دقت در موارد اختلافی، ضمن اشاره به تفاوت‌های آن‌ها، جلوه‌ها و صحنه‌های جدیدی را کشف و به لطایف بیانی- بلاغی تازه‌ای دست می‌یابد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد، با تأمل در آیات پراکنده-ی متعلق به هر داستان، روشن می‌گردد که هر کدام از این مجموعه‌ها، پرده‌های مختلفی از یک داستان کامل هستند، به طوری که چیدن مرتب آن‌ها در کنار هم، به مثابه چینش مهره‌های یک پازل، تصویری جامع و کامل از کل داستان را شکل می‌دهد. علاوه بر این، می‌توان گفت: هر یک از این مجموعه‌ها، در حقیقت داستانی درون یک داستان بزرگ‌تر هستند. لذا ادعای تکرار در این مجموعه‌ها، تنها با تکیه بر وجود چند آیه‌ی مشابه و یا با تکیه بر شأن نزول، قابل پذیرش نبوده و جای نقد جدی دارد.

کلمات کلیدی: داستان قرآنی، حضرت نوح، حضرت مریم، تکرار، تکمیل.

^۱ نویسنده مسؤل؛ پست الکترونیک: a.salimi@razi.ac.ir

^۲ پست الکترونیک: n1348pak@yahoo.com

قراءة جديدة لآيات قصتي مریم (ع) ونوح (ع) مع التركيز على نهج الاكتمال بدلاً من التكرار

الملخص

تنوع قصص القرآن الكريم في سور مختلفة. وقد دفع هذا التنوع، البعض إلى أن يبني تحليلهم على موضوع «التكرار» في هذه القصص. إن هذه الدراسة، من خلال دراسة الآيات المتعلقة بقصتي «مریم» و «نوح (ع)» وبمنهج يقوم على الإكتمال بدلاً من التكرار، قد أعادت قراءة هذه المسألة وحاولت الإجابة للسؤال الذي يدور حول فرق بين وجهتي النظر: «التكرار» أو «الاكتمال» وشرح هذه المسألة، ما هي الاختلافات وما هي النتائج المترتبة على قبول كل منهما؟ تظهر نتائج البحث أنه من خلال تأمل الآيات المتفرقة التي تخص كل قصة يتبين أن كل آية من هذه الآيات هي مكتملة وليست تكراراً لآيات أخرى، بحيث أن ترتيبها معاً يشكل نصاً شاملاً ومتكاملاً. صورة كاملة للقصة بأكملها، وكل قطعة تلعب دوراً كقطع اللغز، والتي بترتيبها المنظم تكتمل الصورة العامة للقصة ويعاد إنتاجها، بالإضافة إلى ذلك، تحتوي كل قطعة من هذا اللغز أيضاً على شكل صغير من اللغز الكبير، بقدر ما يمكن القول أن كل مجموعة من هذه الآيات هي قصة داخل قصة أكبر. فدعوى التكرار في هذه المجموعات، معتمداً فقط على وجود بضعة كلمات متشابهة، أو معتمداً على موقف النزول للآية لا يمكن قبوله، ويستحق نقداً بالجد.

الكلمات المفتاحية: القصة القرآنية، نوح، مریم، التكرار، الإكتمال.

مقدمه

خداوند متعال تحت عنوان خبرهای غیبی، تعدادی از حوادث و وقایع پیامبران پیشین و اقوام گذشته را در قرآن کریم بیان نموده است، این خبرهای تاریخی برای اهداف متعددی از جمله: تشویق و ترغیب مؤمنان، انذار و تهدید معاندان، بیان یک پدیده علمی و ...، با شیوه‌ای منحصر به فرد و بصورت مجموعه‌های پراکنده در سوره‌های مختلف قرآن کریم بیان شده‌اند. تعدادی از این وقایع به صورت گفتگو و محاوره است، همچون: گفتگوی خداوند متعال با فرشتگان یا با یک پیامبر، فرشتگان با یک پیامبر یا با یک شخص مقرب دیگر، پیامبر با سایر افراد جامعه، اقشار مختلف جامعه با همدیگر، حتی گاهی گفتگوی پیامبر با یک پرنده و با سایر موجودات و یا با جنیان، که به صورت مستقیم یا غیر مستقیم از زبان آن‌ها بازگو می‌گردد.

داستان نامیدن این خبرهای غیبی و مستندات تاریخی از یک سو و بیان وقایع مربوط به یک داستان، بصورت مجموعه‌هایی در سوره‌های مختلف از سوی دیگر و از همه مهمتر وجود تعدادی کلمات و جملات مشابه در این مجموعه‌ها، موجب شده است که برخی با توجه به شیوه‌ی مرسوم در داستان‌های بشری، یعنی: دخل و تصرف‌هایی که نویسنده به اختیار و انتخاب خود در متن داستان می‌کند، چنین تصور کنند که در این مجموعه‌ها نیز، اختلافات موجود یک امر طبیعی بوده و از مقوله‌ی تکرار یک واقعه با بیان‌های متفاوت هستند. این برداشت تکرارمحور، غالباً موجب شده که نگاه تکمیلی به این آیات پراکنده، مغفول و در نتیجه آن ظرایف هنری و اهداف نهفته در یک مجموعه در مقایسه با سایر مجموعه‌های متناظر با آن، از دید تحلیل‌گر پنهان بماند. در حالی که با دقت در این مجموعه آیات و وجود اشارات متفاوت و معنادار در میان آن‌ها، ظرافت و زیبایی‌های هر مجموعه نسبت به مجموعه‌ی شبیه به خود و نقش مؤلفه‌های تکمیل‌کننده و نه تکراری، نمایان می‌گردد.

شاید نام‌گذاری این حقایق تاریخی، به نام داستان، منشأ برخی از این تفسیرها شده است. در داستان چنانکه متداول است، نویسنده به دل‌خواه خود، دخل و تصرف می‌کند، گاهی قهرمان را به صورت غیر واقعی، به نقطه اوج می‌رساند و گاهی برعکس، او را دچار ناکامی می‌کند و با به کارگیری این شگردها، صحنه‌های متعدد، متفاوت و گاه متناقضی خلق می‌نماید. اطلاق لفظ داستان بر سرگذشت پیامبران در قرآن کریم و تلقی‌ای همچون متون بشری از متن کتاب مقدس از جانب برخی، باعث گردیده که آن‌ها این حقایق تاریخی را از این نوع داستان‌ها به حساب آورند و تصور کنند - چنان که گاهی گفته شده - داستان‌های قرآنی نیز همانند داستان‌های حرفه‌ای، یک ماجرا را بارها و بارها با اندک تفاوت‌هایی بیان و تکرار کرده تا از کسالت مخاطبان جلوگیری و آنان را به شنیدن چندباره‌ی ماجراهایی بنشانند که هدفی جز تربیت و هدایت ندارند (حسینی، ۱۳۸۲: ۹۹)، برای نمونه، پیرامون داستان حضرت آدم (ع) گفته شده: همه آن چه خداوند از آفرینش انسان گفته

است در همان نخستین روایت سوره بقره آمده است و باقی آیات، گسترش همان نخستین روایت است، با تکیه بر جزئیات و گاه لحظه‌نگاری‌هایی که از آن در داستان‌نویسی معاصر، با عنوان «عمل داستانی» یاد می‌شود، تفصیل یافته است (همان). در حالی که با یک بررسی ساده از آیات متعلق به این سرگذشت‌ها، روشن می‌گردد که این نگاه به داستان‌های قرآنی، با منطق خود قرآن، منافات آشکار دارد و قابل جمع نیست. زیرا قرآن کریم در آیات متعددی و به صراحت، این سرگذشت‌ها را اخبار غیبی تلقی می‌نماید به طوری که جای هیچ گونه تأویل و تفسیری از این نوع باقی نمی‌گذارد.

روش و پرسش پژوهش

این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با تأکید بر رویکرد «تکمیل» به جای «تکرار»، مجموعه آیات مربوط به دو داستان قرآنی، یعنی: «حضرت مریم (ع) و حضرت نوح (ع)» را بازکاوی نموده و کوشیده به این پرسش پاسخ گوید که دو رویکرد «تکرار» یا «تکمیل»، در تبیین این دو داستان، چه تفاوت‌هایی با هم دارند؟ تبعات پذیرش هر کدام چیست؟ مجموعه‌های پراکنده پیرامون این دو داستان، چگونه مانند مهره‌های یک پازل، تصویر کلی یک سرگذشت را بازتولید و نقشی تکمیلی ایفا نموده است؟

پیشینه پژوهش

در باره ادبیات داستانی و جنبه‌های مختلف آن، خصوصاً پیرامون داستان‌های قرآن کریم، از جمله داستان حضرت عیسی (ع) و حضرت مریم، تاکنون مقالات و کتاب‌های متعددی نوشته شده، در اینجا، فقط به برخی از آن‌ها، اشاره می‌گردد:

- خلیل پروینی (۱۳۷۹) در کتاب «تحلیل ادبی و هنری داستان‌های قرآن» به تفصیل، زیبایی شناسی ادبی و هنری داستان‌های قرآنی را بازخوانی نموده است.
- سکینه رستمی (۱۳۸۷) در مقاله «وجه مشترک داستان حضرت عیسی با حضرت یحیی و بازتاب آن در شعر فارسی» به مضامینی همچون اعجاز ولادت، عصمت و تقوی، نبوت از دوران کودکی و مرگ، که با داستان حضرت یحیی اشتراک داشته و در شعر فارسی نیز انعکاس یافته، پرداخته است.
- سیده زینب علوی نژاد و محمدکاظم رحمان ستایش (۱۳۹۲) در پایان‌نامه «تفسیر روایی داستان حضرت عیسی (ع)، مدل تفسیری، روایی، شیعی داستان حضرت عیسی (ع)»، از وجود ابهام در زندگی انبیاء الهی سخن گفته‌اند. به باور آن‌ها قرآن کریم تنها به آن قسمت از داستان که در رسیدن به هدف مهم پندآموزی و عبرت، ضروری بوده است، اشاره داشته لذا در شفاف‌سازی داستان‌ها، روایات تفسیری می‌توانند تنها به‌عنوان مکمل و مؤید به مفسر کمک کند، اما به سبب وجود اشکالات در سند و متن و وجود اسرائیلیات فراوان، باید

- پالایش کردند، در پایان با بررسی تعدادی از روایت‌ها پیرامون این داستان، به این نتیجه می‌رسند که کمتر از یک‌چهارم آن روایت‌ها صحیح و بقیه، ضعیف هستند.
- علی باقر طاهری نیا (۱۳۹۳) در مقاله «ساختار نشانه‌ای شخصیت حضرت مریم در قرآن کریم» از منظر نشانه‌شناسی شخصیت، داستان را تحلیل نموده است.
 - علی خضری (۱۳۹۶) در مقاله «تحلیل خویشکاری و شخصیت‌پردازی حضرت عیسی (ع) در ترجمه تفسیر طبری بر اساس نظریه ولادیمیر پراپ» کوشیده برخی از کنش و واکنش‌های بیان‌شده در نظریه پراپ را بر داستان منطبق نماید.
 - عاطفه زرسازان و طاهره پیرانی (۱۳۹۷) در مقاله «تحلیل عناصر داستانی سرگذشت حضرت نوح (ع) از منظر قرآن» عناصر داستان از قبیل: پیرنگ، شخصیت، زمان، مکان، گره و... را در آیات مربوط به این داستان، بازکاوی نموده و بطور ضمنی به این نکته اشاره شده که این مجموعه‌های پراکنده، هر کدام جزئی از داستان را بازگو نموده است.
 - اعظم سادات حسینی (۱۳۹۷) در مقاله «تحلیل روایت‌شناسی داستان حضرت مریم در قرآن کریم» با تحلیل عناصر داستانی مانند: پی‌رنگ، شخصیت، زاویه دید، حوادث و زمان ابتدای و انتهای داستان، موضوع را بررسی نموده است.
 - مریم بخشی (۱۳۹۸) در مقاله «مرزشکنی روایی در روایت‌های قرآنی» به نظریه مرزشکنی و انواع آن در روایت‌شناسی مدرن در بر هم زدن مرز میان روایت و واقعیت پرداخته و از وجود این مؤلفه در داستان‌های قرآنی با وجود واقعی بودن آن‌ها، سخن گفته است.
 - فاطمه سادات زیارتی (۱۳۹۹) در مقاله «بررسی زاویه دید در داستان حضرت مریم بر اساس الگوی وجهی...»، داستان را از منظر تکنیک‌های روایی تجزیه و تحلیل نموده است.
- همچنین تعدادی از داستان‌های قرآن کریم، از منظر روایت‌شناسی به‌عنوان ابزار جدید در مطالعات قرآنی با تکیه بر نظریه‌پردازی همچون «ژپ لینگتولت» و «ژرار ژنت» مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته‌اند.
- اما پژوهش حاضر، ضمن استفاده از یافته‌های تعدادی از مقالات مذکور، با عنایت به این که داستان‌های قرآن کریم، در حقیقت بیان یک سری حوادث تاریخی یا محاورات مستقیم یا غیر مستقیم از زبان دیگران بوده و خداوند متعال بدون هیچ دخل و تصرفی آن‌ها را نقل قول کرده است، لذا با متن انگاری این داستان‌ها و دقت در موارد اختلافی میان مجموعه‌های پراکنده داستان‌های حضرت نوح(ع) و حضرت مریم و مرتب کردن آن‌ها بر اساس زمان وقوع هر قسمت، همچنین با مقایسه‌ی شیوه‌ی بیان آن دو داستان، تصویری جامع و کاملی از آن‌ها ارائه و با رویکرد تکمیل به جای تکرار، این مجموعه‌ها را بازکاوی نموده است. تصویر جدیدی که معتقدان به تکرار، مانع بروز و ظهور تعدادی از صحنه‌ها و جلوه‌های آن شده بود.

داستان در قرآن کریم

چگونگی فهم و تفسیر داستان‌های قرآن کریم، تابع نوع پیش‌فرض‌های تحلیل‌گر است و لذا هر محقق پیش از پرداختن به تحلیل این داستان‌ها، ضروری است به پرسش‌های زیر در این خصوص، پاسخ مستدل دهد تا چهارچوب نظری بحث و منطق تحلیل، معلوم گردد:

آیا داستان‌های قرآن کریم، به عنوان اخبار غیبی، بیان یک سری حوادث و وقایع تاریخی هستند که در گذشته اتفاق افتاده و خداوند متعال با شیوه‌ای منحصر به فرد، قسمت‌های مختلف یک داستان را به صورت مجموعه‌های پراکنده در سوره‌های مختلف بیان کرده است؟ یا مجموعه‌های مختلف یک داستان، روایتی هنری و ادبی، تنها از یک رویداد تاریخی هستند؟

با فرض پذیرش باور به حقیقت تاریخی این داستان‌ها، آیا تقدّم و تأخّر در نزول این آیات می‌تواند عاملی در اختلاف بعضی کلمات در دو مجموعه متفاوت از یک داستان باشد؟ یا این که در بازگو کردن وقایع تاریخی، تقدّم یا تأخّر نزول آیات، هیچ تأثیری برای تغییر کلمات یک رویداد واحد نمی‌تواند داشته باشد؟ به عنوان مثال: داستان حضرت لوط (ع)، در دو سوره مختلف چنین بیان شده است: ﴿فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ﴾ (نمل، ۵۶). ﴿وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ﴾ (اعراف، ۸۲)، آیا تقدم یا تأخر این دو آیه موجب شده است که گوینده به جای کلمه (آل لوط) از ضمیر (هم) استفاده کند؟ یا این کلمات جواب قوم لوط در دو گفتگوی متفاوت هستند؟

چگونی تحلیل این داستان‌ها، منوط به پاسخی است که محقق به این پرسش‌ها می‌دهد. می‌توان بحث‌های عقلی و برون‌دینی درباره این موضوع مطرح نمود، اما به نظرمی‌رسد پاسخ به این پرسش‌ها را که اموری درون‌دینی اند، باید در خود قرآن کریم جستجو نمود. قرآن کریم، در آیاتی به این پرسش‌ها پاسخ داده است، از جمله در چندین آیه، این داستان‌ها را اخبار غیبی شمرده و با نفی اسطوره بودن، بر حقیقت تاریخی بودن آن‌ها تأکید دارد، برای نمونه در سوره‌ی هود بعد از نقل داستان حضرت نوح (ع)، می‌فرماید:

﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَ لَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (هود ۴۹). (این‌ها از خبرهای غیب است که بر تو وحی می‌کنیم. پیش از این نه تو آن‌ها را می‌دانستی و نه قوم تو. پس صبر کن، زیرا عاقبت نیک از آن پرهیزگاران است) و در آیه دیگر در همین سوره آمده است: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْفُرَى نَقُصُّهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ﴾ (هود ۱۰۰) این از اخبار مردمانی است که بر تو حکایت می‌کنیم؛ برخی از آنها [مثل مصر، همچنان] برپا و برخی [مثل اقوام عاد و ثمود] درو شده‌اند [=نسل‌شان منقرض شده است].

همچنین پس از بیان قسمت‌هایی از داستان حضرت مریم (ع)، به این نکته اشاره داشته و باز

هم خطاب به پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید:

﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ (آل عمران، ۴۴). (این‌ها از خبرهای غیب است که به تو وحی می‌کنیم. و گرنه آن‌گاه که قرعه زدند تا چه کسی از میانشان عهده‌دار نگهداری مریم شود، و آن‌گاه که کارشان به نزاع کشید، تو در نزدشان نبودی).

در سوره «القصص» نیز، پس از بیان قسمت‌هایی از داستان حضرت موسی (ع)، چهار بار به صورت متوالی به این نکته تأکید دارد که ای پیامبر تو در کنار موسی (ع) در صحرای طور و همچنین ساکن در شهر «مدین» نبودی که شاهد آن وقایع بوده و هم اکنون بخواهی آن حوادث را نقل قول کنی، بلکه همه‌ی این حوادث تاریخی را ما به تو وحی می‌کنیم تا مردم را بیم و انذار بدهی:

﴿وَ مَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْعَرَبِ إِذْ قَضَيْنَا إِلَىٰ مُوسَى الْأَمْرَ وَ مَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ * وَ لَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَ مَا كُنْتَ ثَاوِيًّا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَ لَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ * وَ مَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَ لَكِن رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (قصص، ۴۴ تا ۴۶). (تو در جانب غربی [وادی طور] حضور نداشتی هنگامی که ما [با نازل کردن تورات] امر نبوت موسی را به انجام رساندیم، و از شاهدان [آن واقعه مهم هم] نبودی * ولی ما ملت‌هایی را پدید آوردیم، پس روزگار درازی بر آنان گذشت [تا جایی که سرگذشتشان فراموش شد، اکنون ما سرگذشتشان را به تو وحی می‌کنیم تا برای مردم بیان کنی]. و تو در میان مردم مدین ساکن نبودی تا نشانه‌های [قدرت و خشم] ما را [که به آنان رسید] بر اینان [که در مکه، آلوده به طغیان و فسادند] بخوانی، ولی ما بودیم که تو را به پیامبری فرستادیم [و سرگذشت مردم مدین را به تو وحی کردیم تا بر آنان بخوانی]. * و زمانی که ما موسی را ندا دادیم، تو در ناحیه طور نبودی ولی به سبب رحمتی از پروردگارت [سرگذشت موسی را به تو وحی کردیم] تا به مردمی که پیش از تو [تا زمان عیسی] بیم‌دهنده‌ای برای آنان نیامده بود، بیم دهی تا متذکر و هوشیار شوند).

در این آیات، خداوند متعال این نکته را گوشزد می‌کند که حتی شخص پیامبر (ص) نیز از این اخبار غیبی مطلع نبوده و تمامی اطلاعات او از طریق دریافت وحی بوده است. بر اساس این مبنای قرآنی، دیگر نمی‌توان چیزی بر این حقایق تاریخی افزوده یا چیزی را از آن‌ها کاست، زیرا مهم‌ترین ویژگی اخبار غیبی، واقعی بودن آن‌هاست و در غیر این صورت این داستان‌ها نیز با اسطوره هیچ تفاوتی نخواهند داشت. این موضوع، همواره در میان اندیشمندان اسلامی مطرح بوده. محمد خلف الله در مصر در رساله دکتری خود که بعدها در کتابی با نام «الفن القصصی فی القرآن» چاپ شد، از جمله کسانی بود که جنبه هنری، و نه جنبه حقیقت تاریخی این داستان‌ها را مطرح و بر آن تأکید نمود. نظر او، در همان ابتدا با نقد و مخالفت عمومی و جدی اندیشمندان آن روز مصر مواجه شد که در حقیقت اجماع مفسران و متفکران اندیشه دینی در مقابل این دیدگاه بوده است. همچنین با

توجه به صراحت خود قرآن، جای هیچ گونه تأویل و تفسیری باقی نمی ماند و مسلم است که این داستان‌ها حقایق تاریخی‌اند. مطهری می گوید: «محال است که انبیا در منطق نبوت برای یک حقیقت، - العیاذ باللّه - یک امر واقع نشده و یک دروغ را، و لو به صورت تمثیل، بیان بکنند... این است که ما شک نداریم که تمام قصص قرآن همان جور که قرآن نقل کرده، عین واقعیت است» (مطهری، سیری در سیره نبوی: ۱۲۵-۱۲۴).

با پذیرش حقیقت تاریخی بودن این سرگذشت‌ها که از مسلمات قرآنی است، مبحث دوم پیش می آید که ذکر یک داستان بصورت مجموعه‌های پراکنده در سوره‌های مختلف، آیا بیان تکراری تنها یک حادثه است یا بیان صحنه‌های متفاوت از همان داستان می‌باشد؟ همچنان که بیان شد، پاسخ به این پرسش، تأثیر فوق العاده‌ای در تجزیه و تحلیل مجموعه‌های داستانی دارد، زیرا رویکرد تکرار، با استناد به آیات مشابه، ضمن توجیه و تفسیر موارد اختلافی، با تکراری خواندن آن‌ها، عملاً صحنه‌هایی از یک داستان را حذف می‌نماید. ولی رویکرد تکمیل، با دقت در موارد اختلافی، ضمن اشاره به تفاوت‌های آن‌ها و با کشف جلوه‌ها و صحنه‌های جدید، تصویری بسیار واضح و کامل‌تری را ارائه و با مقایسه‌ی مجموعه‌های متناظر، لطایف بیانی - بلاغی آن‌ها را روشن می‌سازد. همچنان که برخی معتقدند: «هیچ کدام از این روایت‌ها، تکرار دیگری نیستند و هر یک نکته جدیدی را به سرگذشت می‌افزایند یا داستان را از نقطه خاصی گسترش می‌دهند» (قیطوری، ۱۳۹۸، ۷۸). با این نگاه، هر کدام از این قطعه‌ها، به منزله تکه‌های مختلف و اجزاء پراکنده و تکمیل کننده یک رویداد هستند که مانند مهره‌های یک پازل، با چیدن آنها در کنار هم، تصویر کلی و کامل آن رخداد نمایان می‌شود. به تعبیری دیگر، باید گفت اطلاق لفظ «تکمیل» به جای «تکرار»، بر این مجموعه‌های پراکنده، دقیق‌تر و صحیح‌تر است.

دو داستان قرآنی (حضرت مریم - حضرت نوح)

داستان حضرت مریم

آیات مربوط به این داستان‌ها با تکیه بر قرائن زبانی و صرف نظر از زمان نزول، به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. **مرحله ذهنی:** در این آیات، اطلاع‌رسانی ملائکه به حضرت مریم پیرامون یک واقعه‌ی مهمی که در آینده برای ایشان اتفاق خواهد افتاد، حکایت می‌گردد. گوئی ملائکه اتفاقات روز حادثه را قبلاً برای ایشان به تصویر می‌کشند.
۲. **مرحله‌ی عینی:** در این آیات، حوادثی که در روز واقعه به وقوع پیوسته با جزئیات آن، عیناً بازگو می‌گردند. لذا چینش آیات بر این اساس، نقش تکمیلی اجزاء را به وضوح نشان داده و دو تصویر کاملاً متفاوت از دو صحنه‌ی مختلف از یک داستان را ارائه می‌کند.

داستان حضرت مریم(ع) و واقعه‌ی بیجه‌دارشدن او، در دو مجموعه آیات زیر به تفصیل بیان شده است. این دو مجموعه آیات، مانند مهره‌های یک پازل همدیگر را تکمیل نموده و تصویری کامل و جامع از شروع تا پایان ماجرا را شرح می‌دهند. در آیات دسته اول، حضرت مریم از کلیت حادثه خبردار می‌شود، اما در آیات دسته دوم، زمان تحقق آن خبر فرا می‌رسد. تأمل در شیوه بیان این داستان، در این دو مجموعه آیات، که در اولی به صورت گفتگوی میان ایشان و ملائکه آمده است، به خوبی نشان می‌دهد که در این صحنه، خداوند متعال وقوع یک حادثه بزرگی در آینده را به حضرت مریم اطلاع رسانی کرده است، در صورتی که رویکرد تکرار با یکی دانستن این دو مجموعه، این صحنه‌ی کاملاً متفاوت با مجموعه‌ی بعدی را بطور کلی حذف می‌نماید.

آیات دسته اول (مرحله ذهنی حادثه):

﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ مِنَ الْمَقْرَبِينَ * وَ يُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَ كَهْلًا وَ مِنَ الصَّالِحِينَ * قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَ لَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (ال عمران، ۴۵ تا ۴۷)^۱.

آیات دسته دوم (مرحله عینی حادثه):

﴿وَ اذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا * فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا * قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا * قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لِكَ غُلَامًا زَكِيًّا * قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَ لَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَ لَمْ أَكُ بَغِيًّا * قَالَ كَذَلِكِ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَ لِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَ رَحْمَةً مِنَّا وَ كَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا﴾ (مریم، ۱۶ تا ۲۱)^۲.

^۱ فرشتگان گفتند: ای مریم، خدا تو را به کلمه خود بشارت می‌دهد نام او مسیح، عیسی پسر مریم است، در دنیا و آخرت آبرومند و از مقربان است. * با مردم هم چنان که در بزرگی، در گهواره سخن می‌گوید، و از شایستگان است. * مریم گفت: ای پروردگار من، چگونه مرا فرزندی باشد، در حالی که بشری به من دست نزنده است؟ گفت: بدین سان که خدا هر چه بخواهد می‌آفریند. چون اراده چیزی کند به او گوید موجود شو، پس موجود می‌شود.

^۲ در این کتاب مریم را یاد کن، آن گاه که از خاندان خویش به مکانی رو به سوی برآمدن آفتاب، دوری گزید. * میان خود و آنان پرده‌ای کشید و ما روح خود را نزدش فرستادیم و چون انسانی تمام بر او نمودار شد. * مریم گفت: از تو به خدای رحمان پناه می‌برم، که پرهیزگار باشی. * گفت: من فرستاده پروردگار تو هستم، تا تو را پسری پاکیزه ببخشم. * گفت: از کجا مرا فرزندی باشد، حال آنکه هیچ بشری به من دست نزنده است و من بدکاره هم نبوده‌ام. * گفت: پروردگار تو اینچنین گفته است: این برای من آسان است. ما آن پسر را برای مردم آیتی و بخشایشی کنیم و این کاری است حتمی و پایان یافته.

در آیات دسته اول که در سوره آل عمران آمده، آغاز داستان حضرت مریم(ع)، به صورت یک مجموعه‌ی مستقل بیان شده است و این بخش از داستان، با توجه به این که به صورت محاوره بین ایشان و ملائکه رد و بدل شده است با آن چه که در آیات دسته دوم که در سوره‌ی مریم آمده است، تفاوت معناداری دارد و صرفاً بیان تکراری یک حادثه نیست، بلکه دو مجموعه آیات مکمل همدیگر هستند. تحلیل و بررسی این تفاوت‌ها در پرتو توجه به نکات بیانی و بلاغی نشان می‌دهد که در نگاه مبتنی بر تکرار در این داستان، لطایف هنری آن دیده نشده و بطور کلی یک صحنه از داستان حذف می‌گردد. و اما در نگاه مبتنی بر تکمیل، آیات دسته اول یک صحنه‌ی مستقل از دسته دوم بوده و قبل از آن اتفاق افتاده است، در این صحنه، حادثه قبل از به وقوع پیوستن، به حضرت مریم اطلاع رسانی می‌گردد. حال به بررسی جزئیات این دو مجموعه می‌پردازیم:

در آیات دسته اول (سوره آل عمران) ملائکه از جانب خداوند متعال به حضرت مریم(ع)، فرزنددار شدن او را به وی بشارت می‌دهند: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ...﴾ (خدا تو را به کلمه خود بشارت می‌دهد).

هم چنین ملائکه تعدادی از ویژگی‌های این کودک را نیز برای حضرت مریم بازگو می‌کنند. در این آیات، فعل: «يُبَشِّرُكَ» به کار رفته است و آن‌ها با این بشارت، ایشان را از لحاظ ذهنی برای تحقق یک امر حتمی الهی در آینده آماده و مهیا می‌سازند، اما در آیات دسته دوم (سوره‌ی مریم) فعل: «لَا هَبَّ لَكَ» بکار رفته است و جبرئیل برای اجرائی کردن آن امری که در آیات پیشین به او وعده داده شده بود، به سوی ایشان فرستاده شده است:

﴿قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ (گفت: من فرستاده پروردگار تو هستم، تا تو را پسری پاکیزه ببخشم). این دو مجموعه آیات، مراحل متفاوت به وقوع پیوستن این حادثه از «بشارت فرزند تا اعطای او را» بازگو نموده است. قرائن بیانی - بلاغی موجود در این آیات، به روشنی عدم هم زمانی و در نتیجه‌ی آن، عدم تکرار ماجرای داستان در این دو مجموعه آیات را شرح می‌دهد. به کاربردن واژه «ولد» در آیات دسته اول و واژه «غلام» در آیات دسته دوم، از زبان حضرت مریم، گویای تفاوت زمانی حادثه هست. «ولد» به معنای عام فرزند، و «غلام» به معنای فرزند پسر است. ذکر واژه «ولد» در آیات دسته اول، یعنی صحنه‌ی قبل از وقوع حادثه، به معنای مطلق فرزند است و او با آوردن این کلمه، علیرغم این که با توجه به ذکر نام این فرزند در بیان ملائکه، پسر بودن این فرزند مشخص گردیده، به طور کلی از فرزنددار شدن خود تعجب می‌کند و هیچ اشاره‌ای به پسر یا دختر بودن این فرزند، نمی‌کند. زیرا در نظر او احتمال تحقق این بشارت، اصولاً به بعد از ادواجش موکول است، همچنان که در تفسیر مجمع البیان آمده است: «این جمله، سؤالی بود که آیا به همین حال بی‌شوهری از روی خرق عادت خواهد زایید یا آینده شوهری روزی او شده و به طور عادی از او بچه‌دار می‌شود» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۵/۲) اما در آیات (دسته دوم)، یعنی در زمان

وقوع حادثه، وضعیت به کلی متفاوت است. او ناگهان خودش را در برابر کسی می‌بیند که خود را فرستاده‌ی خدا معرفی می‌کند تا در همان لحظه به وی (غلام) پسری را عطا کند. پاسخ حضرت مریم کاملاً متفاوت از مرحله‌ی اول است. نکته لطیف دیگر آن است که در آیات مرحله‌ی نخست، اگر چه مخاطبین‌اش ملائکه بودند، ولی او در مقام تعجب از این خبر شگفت‌انگیز با ملائکه سخن نمی‌گوید بلکه خداوند را مورد خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید:

﴿قَالَتْ رَبِّ أُنَّىٰ يُكُونُ لِي وَلَدٌ...﴾ (گفت: ای پروردگار من، چگونه مرا فرزندی باشد... ولی در آیات مرحله دوم، او دیگر کلمه‌ی «رب» را به زبان نمی‌آورد و خطاب به جبرئیل که دست به کار اجرای عملی دستور خداوند است، می‌گوید: ﴿قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا﴾ (گفت: از تو به خدای رحمان پناه می‌برم اگر پرهیزگار باشید).

با نگاه تکمیلی به این دو دسته آیات، لطافت بلاغی دیگری در شیوه متفاوت تبری جستن حضرت مریم از ناپاکی، خود را نشان می‌دهد. در آیات دسته اول، در مقام تعجب از چگونگی تحقق سخن ملائکه می‌گوید:

﴿قَالَتْ رَبِّ أُنَّىٰ يُكُونُ لِي وَلَدٌ...﴾ (گفت: از کجا مرا پسری باشد). بنابر این، حضرت مریم در مرحله اول و در مقام تعجب از این بشارت ملائکه، با ذکر واژه «ولد» و جمله‌ی: ﴿وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشْرٌ﴾ فقط ازدواج (بچه‌دار شدن از طریق مشروع) را از خود نفی می‌کند، چون هنوز با تحقق قطعی حادثه فاصله زمانی دارد، اما در مرحله دوم که او در برابر تحقق خبر پیشین واقع شده، با ذکر واژه «غلام» و دو جمله‌ی: ﴿وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشْرٌ وَ لَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾، علاوه بر نفی ازدواج، بچه‌دار شدن از طریق غیر مشروع را نیز از خود نفی می‌کند و با این نفی مطلق، تعجب خود را با شدت بیشتری بیان می‌دارد. اضافه نمودن این عبارت، به وضوح بیانگر نقش تکمیلی این آیات در شرح مرحله عینی این داستان است. در مرحله اول که به او خبر داده شده بود (مرحله ذهنی حادثه) او تصور می‌کرد خداوند، فرزندی روزی وی خواهد نمود، لذا فقط به نفی پیوند ازدواج اکتفا کرد، اما در مرحله دوم (مرحله عینی حادثه) که او در آستانه بچه‌دار شدن قرار گرفته، با تعجب بیشتر، هر گونه پیوند زناشویی و غیر آن را از خود نفی می‌کند. این لطایف هنری در نگاه تکمیلی به دو مجموعه آیات، خود را به وضوح نشان می‌دهند در حالی که با پیش‌فرض تکرار، همه این لطائف هنری نادیده گرفته می‌شوند. بنابراین سیاق گفتگوها و پاسخ‌های متفاوت حضرت مریم (ع) در هر مرحله‌ای از داستان، گویای عدم هم‌زمانی دو مجموعه آیات است.

از سوی دیگر، پاسخ‌هایی را هم که حضرت مریم (ع) در هر دو مرحله از جانب خداوند دریافت می‌کند با همدیگر متفاوت هستند. در آیات دسته اول (آل عمران)، چون حضرت مریم (ع)

مستقیماً خداوند را مورد خطاب قرار داده بود، لذا پاسخ را نیز مستقیماً از طرف خداوند متعال دریافت می‌کند:

﴿قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (گفت: بدین سان که خدا هر چه بخواهد می‌آفریند. چون اراده چیزی کند به او گوید موجود باش، پس موجود می‌باشد). در این جا، فاعل فعل «قال» خداوند متعال بدون واسطه است. همچنان که در بعضی از تفاسیر آمده است: «و القائل لها هو الله تعالى بطريق الوحي» (ابن عاشور، بی‌تا: ۹۹/۳). ولی در آیات دسته دوم (سوره مریم)، حضرت جبرئیل پاسخ خداوند را نقل قول می‌کند: ﴿قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا﴾ (گفت: پروردگار تو اینچنین گفته است: این برای من آسان است. ما آن پسر را برای مردم آیتی و بخشایشی کنیم و این کاری است حتمی و پایان یافته).

تفاوت متن پاسخ‌های دریافتی حضرت مریم نیز، گویای مراحل مختلف حادثه است که با رویکرد تکمیلی به داستان قابل بیان است ولی در نگاه قائل به تکرار مفعول می‌ماند.

داستان حضرت نوح

در داستان حضرت نوح (ع) نیز همانند داستان حضرت مریم، دو صحنه از داستان به همان شیوه‌ای که توضیح آن گذشت، بصورت دو مرحله‌ای بیان شده است:

۱. **مرحله ذهنی:** در این مرحله خداوند متعال به حضرت نوح از طریق وحی امر به ساخت کشتی می‌دهد و این که منتظر زمان وقوع حادثه باشد تا دستور خداوند فرا رسد و پس از آن کارهایی را انجام دهد، خصوصاً در مورد افراد ظالم از خدا درخواستی نداشته باشد. (آیات دسته اول، سوره مؤمنون)
۲. **مرحله عینی:** در این مرحله، زمان حادثه‌ای که قبلاً وقوع آن به حضرت نوح(ع) اطلاع رسانی شده بود، فرا رسیده، لذا این رویداد را با جزئیات آن نقل می‌کند. (آیات دسته دوم، سوره هود).

در این داستان نیز نقش تکمیلی اجزاء پراکنده داستان، نمایان است.

آیه دسته اول (مرحله ذهنی حادثه): ﴿فَاَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحَيْنَا فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ مِنْهُمْ وَلَا تُخَاطَبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِقُونَ﴾ (مؤمنون، ۲۷).^۱

^۱ ما هم به او وحی کردیم که در حضور ما و به وحی و دستور ما به ساختن کشتی پرداز، تا آن گاه که فرمان (طوفان از جانب) ما آمد و آب از تنور فوران کرد پس در آن کشتی با خود از هر نوع جفتی (نر و ماده) همراه بر و اهل بیت خود

آیات دسته دوم (مرحله عینی حادثه): ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَ فَارَ التَّنُورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ - ... قَالَ سَاوِي إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ وَ حَالٌ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ - ... وَ نَادَىٰ نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ - قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْتَأْذِنُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعْظَمُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (هود، ۴۰، ۴۳، ۴۵، ۴۶).^۱

آن چه که در آیه دسته اول در سوره مؤمنون بیان شده است از لحاظ زمان وقوع، مقدم بر آن چیز است که در آیات دسته دوم در سوره هود آمده است. قبل از وقوع آن حادثه‌ی عظیم، خداوند متعال کلیت ماجرا و وظایف حضرت نوح(ع) در روز حادثه را بیان نموده است. هم چنین پیشگویی شده که او در آن روز برای نجات یکی از افراد اهل بیت خویش، از خداوند متعال استمدادطلبی خواهد نمود، اما درخواست وی مورد قبول واقع نخواهد شد، زیرا مقدر شده که او از جمله غرق شدگان خواهد بود. ترتیب داستان بدین صورت است که ابتدا خداوند به حضرت نوح دستور می‌دهد که یک کشتی بسازد:

﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعْ الْفُلْكَ...﴾ (ما هم به او وحی کردیم که در حضور ما و به وحی و دستور ما به ساختن کشتی پرداز). تا وقتی که امر خداوند بیاید و تنور بارش آسمان فوران کند، او و همراهانش در آن کشتی سوار شوند: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَ فَارَ التَّنُورُ فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ...﴾ (تا آن گاه که فرمان (طوفان از جانب) ما آمد و آب از تنور فوران کرد، پس با خود از هر نوع جفتی (نر و ماده) همراه با اهل بیت خود را به کشتی بنشان).

را هم جز آن کس که در علم ازلی ما هلاک او گذشته (یعنی زن و فرزند ناهلت را) تمام به کشتی بنشان، و به شفاعت ستمکاران با من سخن مگو، که البته آنها باید همه غرق شوند. (ترجمه الهی قمشاهی).^۱ (نوح به ساختن کشتی و قوم به تمسخر پرداختند) تا وقتی که فرمان (قهر) ما فرا رسید و از تنور آتش آب بجوشید، در آن هنگام به نوح خطاب کردیم که از هر جفت حیوان دو فرد (نر و ماده) با جمیع خانوادهات - جز آن (پسر) کنعان و زنت) که وعده هلاکش در علم ازلی گذشته - و هر که ایمان آورده همه را در کشتی سوار کن (که از غرقاب برهند). و گرویدگان به نوح عده قلیلی بیش نبودند. آن پسر (نادان ناهل) پدر را پاسخ داد که من به زودی بر فراز کوهی روم که از خطر آبم نکه دارد، نوح گفت: امروز هیچ کس را از (قهر) خدا جز لطف او پناه نیست. و موج میان آنها جدایی افکند و پسر با کافران به دریا غرق شد. نوح به درگاه خدا عرض کرد: بار پروردگارا، فرزند من از اهل بیت من است (که وعده لطف و نجات به آنها دادی) و وعده تو هم حتمی است و قادرترین حکمفرمایانی. خدا خطاب کرد که ای نوح، فرزند تو هرگز با تو اهلیت ندارد، زیرا او را عمل بسیار ناشایسته است، پس تو از من تقاضای امری که هیچ از حال آن آگه نیستی مکن، من تو را پند می‌دهم که از مردم جاهل مباش. (ترجمه الهی قمشاهی).

در این مرحله خداوند متعال ظالمان را از سوار شدن بر کشتی و نجات یافتن آنان، استثناء نموده و غرق شدن همگی آن‌ها را پیشگویی کرده است و در عین حال به حضرت نوح(ع) گوشزد نموده که در خصوص این افراد وساطت نکنند که مورد پذیرش واقع نخواهد شد:

﴿إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ مِنْهُمْ وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ (جز آن کس که در علم ازلی ما، هلاک او گذشته (یعنی زن و فرزند ناهلت)، و به شفاعت ستمکاران با من سخن مگو، که البته آنان باید همه غرق شوند).

لذا این آیه شریفه، جنبه ذهنی حادثه‌ای را شرح داده است که قرار است در آینده، جامه عمل بیوشد. تا اینکه روز حادثه فرا می‌رسد و خداوند متعال ضمن یادآوری دستورات قبلی، دستور جدیدی از جمله سوار نمودن سایر مؤمنان بر کشتی را، با افزودن عبارت «وَمَنْ آمَنَ»، اعلام و می‌فرماید: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ (تا وقتی که فرمان (قهر) ما فرا رسید و از تنور آتش، آب بجوشید، در آن هنگام به نوح خطاب کردیم که از هر جفت حیوان دو فرد (نر و ماده) با جمیع خانواده‌ات - جز آن (پسرت کنعان و زنت) که وعده هلاکش در علم ازلی گذشته - و هر که ایمان آورده همه را در کشتی سوار کن (که از غرقاب برهند). و گرویدگان به نوح عده قلیلی بیش نبودند).

در مرحله عینی داستان که زمان تحقق حادثه فرا رسیده است، بگو مگوهای بین حضرت نوح(ع) و فرزندش واقع گردیده و در نهایت معلوم می‌شود که فرزندش، همان گونه که خداوند متعال در آیه اول پیشگویی کرده بود، از جمله‌ی غرق شدگان خواهد بود:

﴿قَالَ سَآوِي إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ﴾ (آن پسر (نادان ناهل) پدر را پاسخ داد که من به زودی بر فراز کوهی روم که از خطر آبم نکه دارد، نوح گفت: امروز هیچ کس را از (قهر) خدا جز لطف او پناه نیست. و موج میان آن‌ها جدایی افکند و پسر با کافران به دریا غرق شد).

بی‌اعتنایی به دو مرحله‌ای بودن داستان و تلقی آن در قالب تکرار عادی، موجب شده که برخی از مفسران فعل «کان» در این آیه را به معنی «صار» توجیه کنند هم چنانکه در ترجمه‌ی الهی قمشه‌ای کاملاً مشهود است و در تفسیر مجمع البیان نیز به آن اشاره شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۴۹/۵) چون با نگاه تکرارپنداری مجموعه آیات، این آیات مکمل و در ادامه‌ی آیات دسته اول در سوره مؤمنون تلقی نمی‌شوند، برخلاف نگاه تکمیل‌پنداری که بر اساس آن، هر کدام از این دو صحنه داستان، کاملاً جای خود را می‌یابند.

کاربرد «ال» در کلمه‌ی «المغرقین» که به اصطلاح نحوی‌ها، «الف و لام» عهد ذکر است گویای آن است که پسر نوح(ع) جزو همان ظالمانی بوده که خداوند قبلاً غرق شدن آن‌ها را اعلام کرده

بود و با این نگاه فعل «کان» هم در معنای حقیقی خود به کار رفته است. یعنی ایشان هم جزو همان غرق شدگان بوده است، لذا هم چنان که قبلاً پیش‌گویی شده بود، حضرت نوح هم شفاعت کرد ولی مورد قبول واقع نشد.

کاربرد دو فعل متفاوت:

﴿فَأَسْأَلُكُمْ فِيهَا﴾، به معنای در کشتی داخل نما و اسکان بده در مرحله اول داستان و فعل: ﴿أَحْمِلْ فِيهَا﴾ به معنای بر کشتی حمل کن. ابن عاشور پیرامون اختلاف این دو فعل می‌گوید: در سوره هود، خطاب خداوند به هنگام وقوع طوفان هست، پس بخاطر ضیق وقت، فعل (حمل) را به عنوان تمثیل به خود حضرت نوع نسبت داد، تا آن چیزهایی را که خداوند برای وی معین کرده بود، با شتاب و عجله سوار کشتی کند، بطوری که گوئی هنگام داخل کردن آن‌ها به کشتی، خود ایشان چیزی را حمل می‌کند تا در محل خودش قرار دهد. ولی آیه سوره مؤمنون حکایت از آن دارد که خداوند وی را قبل از وقوع طوفان مورد خطاب قرار داده است، تا ایشان را به آنچه که در زمان وقوع طوفان انجام خواهد داد، آگاه سازد. پس به وی دستور می‌دهد، در آن زمان آنچه‌هایی را که خداوند معین کرده، وارد کشتی بکند، علاوه بر آن در بکارگیری این دو فعل در حکایت قصه، جنبه هنری هم وجود دارد (ابن عاشور، بی‌تا: ۳۸/۱۸). بنا بر این دیدگاه مبتنی بر تکرار علاوه بر حذف یک صحنه از داستان، جنبه‌های هنری و بلاغی موجود در این مجموعه‌ها را نیز نادیده می‌گیرد.

دلایل اثبات دیدگاه مبتنی بر تکمیل

خیلی از حوادث مهم برای پیامبران و یارانشان، به یک‌باره، بدون مقدمه و اعلان قبلی رخ نداده بلکه به طرق مختلفی از جمله: رؤیای صادق، وحی مستقیم و یا غیر مستقیم با واسطه ملائکه و ... قبل از وقوع حادثه به آنان اطلاع‌رسانی شده است. بی توجهی به دو مرحله‌ای بودن یک رویداد، موجب گردیده تا قائلین به تکرار، این دو مرحله را شرح مکرر یک حادثه بشمارند، در حالی که قرائن موجود در آیات، بر دو مرحله‌ای بودن (ذهنی و عینی) رخداد دلالت می‌کند. در اینجا به نکاتی در این زمینه اشاره می‌گردد:

وجود چند کلمه و جمله‌ی مشابه و به ظاهر مشترک در این دو مجموعه از جمله: ﴿قَالَتْ أُنِّي يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَ لَمْ يَمْسَسْنِي بَشْرٌ﴾ باعث گردیده که تعدادی از مفسران، همه‌ی این دو مجموعه را بیان یک واقعه محسوب نموده و به توجیه موارد اختلافی میان آن‌ها بپردازند. برای نمونه علامه طباطبایی در خصوص اینکه این دو مجموعه در حقیقت بیان یک واقعه هستند، می‌گوید: «و اگر در سوره آل عمران قضیه را به چند ملک نسبت داده و فرموده: ﴿وَ إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ ... سخن ملائکه با مریم که در سوره آل عمران آمده، عیناً همان کلامی است که در آیات مورد بحث به روح نسبت داده و اگر کلام جبرئیل را به ملائکه نسبت داده، از قبیل نسبت کلام یک نفر از

قومی به همه قوم است، چون همه در آن کلام و یا در سنت و عادت و خلقت موافقت و شرکت دارند و در قرآن از این قبیل تعبیرات زیاد است، مانند آیه: ﴿يَقُولُونَ لَنْ نَرَجِعَ إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَا الْأَعْرَابُ مِنْهَا الْأَذَلَّ﴾ (منافقون، ۸). با این که گوینده‌ی سخن یک نفر بوده، به جمع نسبت می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۶/۱۴). ایشان در ادامه و در تفسیر آیه‌ی ﴿قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَ لَمْ يَمْسَسْنِي بَشْرٌ وَ لَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾ می‌گوید: «مس بشر به قرینه‌ی این که در مقابل زنا قرار گرفته کنایه از نکاح است و این در ذات خود اعم است و لذا در سوره آل عمران که بعد از سوره مریم نازل شده اکتفاء کرده است به جمله: ﴿لَمْ يَمْسَسْنِي بَشْرٌ﴾ و دیگر نامی از بغی (زنا) نبرده» (همان، ۵۴/۱۴).

این نگاه مبتنی بر این پیش‌فرض است که در دو جای قرآن کریم، یک داستان با اندکی تفاوت تکرار شده است. اما با رویکرد تکمیلی به این آیات، آن‌ها تکرار هم نیستند بلکه برش‌های متفاوتی از یک داستان بوده و هر کدام نقل یک بخش از واقعه‌ای مستقل هستند که در دو زمان و مکان متفاوت رخ داده است. با بررسی مستقل هر یک از آن‌ها، به نکات و ظرایف جدیدی می‌توان دست یافت که با نگاه قائل به تکرار، این لطایف نادیده گرفته می‌شود.

از جمله دلایل قابل نقد در نگاه قائلین به تکرار، تکیه صاحبان این برداشت بر زمان نزول آیات است، برای مثال، تکیه بر این امر که نزول سوره آل عمران بعد از سوره مریم بوده است، پس این مجموعه آیات، لزوماً می‌بایست بخش ابتدای داستان را بازگو نمایند. نگاه مبتنی بر تکرار که به این استدلال تأکید دارد، توجیهی دور از ذهن و غیر قابل پذیرش است، زیرا هر داستانی ممکن است از آخر به اول بیان شود، چنان که در داستان حضرت یوسف در ابتدا، پایان و نتیجه داستان ذکر شده است. بنابر این، اجزاء هر داستانی، باید با دید تکمیلی و بر اساس قرائن زبانی مرتب شوند و چیدن آن‌ها با تکیه بر زمان نزول آیات، نظم و لطایف داستان را بازگو نمی‌کند و استدلال به زمان نزول برای اثبات تکراری بودن این دو مجموعه، یک نوع تکلف هست. چون زمان نزول آیه، نمی‌تواند تأثیری در شرح یک واقعه‌ای داشته باشد که سال‌ها قبل، میان خداوند متعال و حضرت مریم و ملائکه رخ داده است. آیا اصولاً منطقی است که مکالمه و گفتگویی که میان دو نفر در گذشته رخ داده است، به خاطر این که در دو زمان متفاوت نقل قول شده‌اند، تغییر داده و به صورت اعم و اخص درآورد؟ بنابراین به نظر می‌رسد ایجاد رابطه میان ترتیب وقوع حادثه با ترتیب نزول آیه، با سیاق داستان همخوانی نداشته باشد، زیرا در نقل یک حادثه که در زمان‌های گذشته رخ داده، ممکن است گوینده، اول از نتیجه آن سخن به میان آورد و سپس اصل آن حادثه را بازگو نماید.

بر اساس نگاه قائل به تکرار، نتیجه این می‌شود که این حوادث به صورت ناگهانی و یکباره بر حضرت مریم و حضرت نوح واقع گردیده است یعنی لحظه‌ی بشارت دادن به حضرت مریم (ع) و زمان باردار شدنش یکی بوده است، ولی با رویکرد تکمیل‌پنداری اجزاء، هر کدام از این مجموعه آیات، مستقل بوده و از لحاظ زمانی، بشارت ملائکه قبل از فرستاده شدن جبرئیل (ع) به سوی

ایشان بوده است، چنان که در داستان حضرت نوح نیز همین تناوب و توالی زمانی جاری و ساری بوده است.

نتیجه این برداشت آن است که چنین حوادث مهمی، یکباره انجام نگرفته، بلکه خداوند متعال در مرحله‌ای ایشان را مطلع کرده و مقدمات وقوع آن حادثه را مهیا نموده است و چنین اعلام قبلی، برای سایر پیامبران چه به صورت رؤیای صادق همواره وجود داشته است، یعنی اول مرحله ذهنی حادثه رخ داده و بعد مرحله دوم که وقوع حادثه عملی است، تحقق یافته است. این تناوب و توالی زمانی حوادث در همه داستان‌های قرآنی قابل استنباط است. در قضیه‌ی سجده‌ی خورشید و ماه در داستان حضرت یوسف (ع) و قضیه‌ی ذبح حضرت اسماعیل (ع) در داستان حضرت ابراهیم (ع) و چه به صورت ارسال وحی همچون کیفیت بچه‌دار شدن حضرت زکریا (ع). در همه این داستان‌ها اگر مجموعه آیات مربوط به آن‌ها، صرف نظر از زمان نزول که اصولاً ارتباطی با اصل داستان نمی‌تواند داشته باشد، به مثابه مهره‌های یک پازل در نظر گرفته و در کنار هم چیده شوند، طرح کلی داستان خود را پیدا می‌کند. یعنی هر قطعه‌ای از داستان، نقش تکمیلی و جزئی از طرح کلی است. بنابر این بر اساس رویکرد تکمیل به جای تکرار، می‌توان گفت این مجموعه آیات، صحنه‌ها و جلوه‌های جدیدی از یک داستان هستند و با دقت در تفاوت‌های این مجموعه‌ها، لطایف بلاغی آن‌ها نیز خود را نشان می‌دهند.

مطلب دیگری که در ساختارشناسی داستان‌های قرآن باید به آن توجه نمود، یادآوری این نکته است که هر یک از این مجموعه‌ها در عین حال که کاملاً مرتبط و هماهنگ و تکمیل‌کننده‌ی دیگر اجزاء یک داستان هستند، ولی هر کدام به تنهایی نیز یک ساختار کامل و مستقل دارند، یعنی این چنین است که هر قطعه از داستان، بدون در نظر گرفتن سایر اجزاء، معنی و مفهوم خود را دارد، در همان حال در کنار هم قرار گرفتن آن‌ها، تصویری کامل و جامع از کل داستان را هویدا می‌سازد، به عبارتی دیگر، هر دسته از این آیات، به منزله داستانکی کوچک در درون یک داستان بزرگ، ایفای نقش می‌کند، دقیقاً مانند مهره‌های یک پازل با این تفاوت که هر مهره‌ای از این پازل، خود شکلی کوچک از نقشه بزرگ را دارد.

نتیجه

از آن چه بیان شد، نتایج زیر به دست می‌آید: هر یک از مجموعه آیات مربوط به داستان‌های قرآنی، بیانگر مرحله‌ای از یک داستان است که در زمان و مکان متفاوتی رخ داده است. دو مرحله (ذهنی و عینی) داستان که بصورت دو مجموعه‌ی جدا از هم بیان گردیده‌اند، تکرار همدیگر نبوده، بلکه دو صحنه‌ی متفاوت و مکمل یکدیگرند. هر یک از این مجموعه‌ها در عین حال که کاملاً مرتبط و هماهنگ هستند، اما به تنهایی یک ساختار کامل و مستقل نیز دارند.

بررسی این آیات بر اساس مهره‌های یک پازل که در عین مستقل بودن، هر مهره شکل کاملی از حادثه را در خود دارد، لطایف بیانی - بلاغی همراه خواهد داشت که در نظریه قائل به «تکرار»، زیبایی‌های آن نادیده گرفته می‌شود.

دلایل قائلین به تکرار در این داستان‌ها، از جمله تفسیر آیات بر مبنای زمان نزول آن‌ها، قابل دفاع نیست و با سیاق داستان همخوانی ندارد. زیرا یک حادثه‌ای که در گذشته رخ داده، می‌تواند از آخر به اول یا بالعکس نقل شود و زمان نزول نباید مبنای تحلیل داستان قرار گیرد.

عدم پذیرش تناوب و توالی زمانی در این آیات، به این معنا است که این حوادث یکباره و به صورت ناگهانی واقع گردیده‌اند و این دیدگاه، با مضمون و سیاق داستان همخوانی ندارد. آنچه در آیات متعلق به این داستان‌ها آمده، دلالت بر وقوع تدریجی و زمامند آن‌ها دارد. و خلاصه آن که تکیه بر رویکرد تکمیل به جای تکرار، می‌تواند زوایا و زیبایی‌های این داستان‌ها را بازگو کند.

پی‌نوشت

^۱ برخی به منزله یک حقیقت ادبی به این حقایق تاریخی نگریسته‌اند. محمد خلف الله، نویسنده مصری از جمله آنهاست. با مشاهده تفاوت در بیان یک حادثه، مانند قصه موسی (ع) در سوره‌های مختلف... به گمان خود کوشیده است تا با تحلیل ویژه هنری از برخی قصه‌ها، آن‌ها را مطابق معیارهای هنر و غیر ناظر به واقعیت بداند و چنین اظهار داشته که اساساً قرآن در مقام روایت تاریخی یک رویداد نبوده بلکه هر جا لازم دانسته در آن تصرف نموده است (خلف الله، ۱۹۹۹: ۲۰ تا ۵۲).

منابع و مأخذ

- ابن عاشور، محمد بن طاهر. *التحریر والتنویب*.
- أبو جعفر، أحمد بن إبراهيم. (المتوفى ۷۰۸هـ). *ملاک التأویل القاطع بذوی الإلحاد*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- اصفهانى، سید عبدالله. (۱۴۰۰). *آسیب شناسی قصه دینی از منظر سبک زندگی اجتماعی. فصلنامه مطالعات الگوی پیشرفت اسلامی- ایرانی*، ۳، ۱۵۹-۱۷۸.
- ألوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم (الطبعة الأولى)*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- البقاعی، برهان الدین. (۱۴۱۵هـ/۱۹۹۵م). *نظم الدرر فی تناسب الآیات والسور*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- حسینی، محمد. (۱۳۸۲ش). *ریخت شناسی قصه‌های قرآن (الطبعة الأولى)*. تهران: ققنوس.
- خلف الله، محمد أحمد. (۱۹۹۹). *الفن القصصی فی القرآن (شرح وتعلیق: خلیل عبد الکریم، الطبعة الرابعة)*. القاهرة: سینا للنشر، الانتشار العربی.
- الزمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (الطبعة الثالثة)*. بیروت: دار الکتب العربی.

- الطباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن* (الطبعة الخامسة). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- الطبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن* (الطبعة الثالثة). تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- قیطوری، عامر. (۱۳۹۸). *قرآن به مثابه کلام خدا* (الطبعة الأولى). تهران: نشر نگاه معاصر.
- الکرمانی، محمود بن حمزه. (ت ۵۰۵هـ). *أسرار التکرار فی القرآن* (تحقیق عبد القادر أحمد عطا). دار الفضيلة.
- مترجمان. (۱۳۶۰ش). *ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: انتشارات فراهانی.
- مطهری، مرتضی. (بی تا). *سیری در سیره نبوی*. قم: دفتر انتشارات اسلامی، جامعه مدرسین.
- موسوی همدانی، سید محمد باقر. (۱۳۷۴ش). *ترجمه تفسیر المیزان* (الطبعة الخامسة). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

واکاوی فرآیند تولید معنا در سوره «الملک»

(با تأکید بر رویکرد ساختارگرایی)

خدیجه مسرور*^١ (کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات و ارشاد، دانشگاه امام صادق)

سعداله همایونی^٢ (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران)

DOI: [10.22034/JILR.2023.139626.1078](https://doi.org/10.22034/JILR.2023.139626.1078)



تاریخ الوصول: ٢٠٢٣/٠٩/٠٤

تاریخ دریافت: ١٤٠٢/٠٦/١٣

تاریخ القبول: ٢٠٢٣/١٢/١٨

صفحات: ١٣٧-١٥٨

تاریخ پذیرش: ١٤٠٢/٠٩/٢٧

چکیده

تحلیل ساختگرا با ارزیابی سطوح درون ماندگار متن امکان دستیابی به برداشتی جدید را بر اساس نظام حاکم بر متن فراهم می‌کند این شاخه از تحلیل می‌تواند در کنار دانش‌های دیگر زبان‌شناسی جایگاه ویژه‌ای برای مطالعات قرآنی به خود اختصاص دهد. بررسی ساختاری سوره‌های قرآن و تبیین آن بر اساس دوگانگی‌های ساختی از روابط هم‌نشینی و جانشینی مسأله پژوهش حاضر است. از این‌رو نگارندگان درصددند تا با روش توصیفی-تحلیلی و بر اساس مفاهیم نظری فردیناند دو سوسور به کشف تقابل‌های معنایی در متن و مناسبات آن در آیات بر محور جانشینی و هم‌نشینی بپردازند. بررسی‌ها نشان می‌دهد در این سوره مؤلفه‌های زبانی-معنایی در زنجیره‌ای خطی و جایگزین شده سبب پیوستگی، تداوم، تنوع و گسترش معنا در محورهای مختلف سوره «الملک» شده است. تقابل میان خالق قادر و مخلوقی مملوک تقابل کلان این سوره است که در زیرمجموعه آن تقابل‌های دیگری از قبیل تقابل میان آفریدگان متمدن/کافر و آفریدگان فرمان‌بردار/ مؤمن و ویژگی‌ها و اوصاف هر کدام، تقابل میان معبود توانا و معبود ناتوان و نیز تقابل‌های فرعی مانند تقابل میان مرگ و زندگی، آسمان و زمین در سطوح پایین‌تر یافت می‌شود. محورهای چهارگانه معنایی سوره در قالب‌ها و سطوح زبانی متعدد از قبیل، استمرار معنا، تجدد و تجسم تصویری، اسلوب حصر، استنفهام انکاری، تکرار و... بازنمایی شده است.

واژگان کلیدی: ساختارگرایی، سوره ملک، تقابل‌های دوگانه، هم‌نشینی، جانشینی، تحلیل واژگانی.

^١ نویسنده مسؤؤل؛ پست الکترونیک: m55.masroor@gmail.com

^٢ پست الکترونیک: homayooni84@ut.ac.ir

تحليل عملية توليد المعنى فى سورة الملك (مع التركيز على البنيوية)

الملخص

يوفر التحليل البنائي بتقييم مستويات الدلالة الداخلية للنص إمكانية الوصول إلى استنتاج جديد بناءً على النظام السائد في النص. يمكن لهذا الفرع من التحليل أن يخصص مكانة خاصة للدراسات القرآنية إلى جانب المعارف اللغوية الأخرى. يهدف البحث الحالي إلى فحص البنية السوروية للقرآن وتوضيحها بناءً على التناقضات البنائية من العلاقات المتزامنة والبدلية. لذا، يسعى الكتاب إلى كشف التناقضات الدلالية في النص وعلاقتها في الآيات بناءً على التبديل والتزامن باستخدام الأساليب الوصفية-التحليلية واستناداً إلى مفاهيم فيرديناند دو سوسور النظرية. تشير الدراسات إلى أن العناصر اللغوية-الدلالية في هذه السورة تسببت في تواصل واستمرارية وتنوع وتوسع المعنى في محاور مختلفة لسورة "الملك". التناقض بين الخالق القادر والمخلوق المملوك هو التناقض الرئيسي في هذه السورة، وتم العثور في فرعياتها على تناقضات أخرى مثل التناقض بين الخالقين المتمردين/الكافرين والخالقين المؤمنين/المطيعين وخصائص كل منهما، بالإضافة إلى التناقض بين الإله القادر والإله العاجز وكذلك التناقضات الفرعية مثل التناقض بين الموت والحياة، السماء والأرض على المستويات الأدنى. تم تمثيل المحاور الأربعة للمعنى في أشكال ومستويات لغوية متعددة مثل استمرارية المعنى، التجديد والتصوير البصري، النمط الحصري، الاستفهام النفي، التكرار وغيرها.

الكلمات المفتاحية: البنيوية، سوره الملك، التناقضات المزدوجة، التتابع الخطي، التتابع العمودي، التحليل المعجمي.

مقدمه

مطالعات زبان شناختی از مباحث نسبتاً جدید در حوزه علم انسانی محسوب می‌شود که ناشی از جایگاه زبان و نقش آن در بازنمایی مسائل پیچیده در حوزه‌های مختلف معرفت است. قرآن کریم به باور مسلمانان، متنی مقدس و اثرگذار برای هدایت در زندگی و سعادت انسان است از این رو از دیرباز اندیشمندان با عقاید گوناگون به شیوه‌های مختلف به مطالعه قرآن پرداخته‌اند و مطالعات قرآنی با رویکرد میان‌رشته‌ای شاهد رشدی روزافزون است که در حوزه‌هایی مانند تطبیق قرآن با انواع علوم حاصل از روش‌های تجربی، تاریخی، اجتماعی و... است یکی از علوم که مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته نشانه‌شناسی است که از عمق مباحث زبان‌شناسی ساختگرایی سوسور پدید آمده است.

ساختگرایی به گفته رومان یاکوبسن یک روش و مکتب نیست، بلکه یک شیوه اندیشه است، اصطلاح ساختار اولین بار از سوی رومان یاکوبسن برای این شیوه اندیشه ارائه شده است (پاکتچی، ۱۳۸۸: ۷۷). ساختگرایی می‌تواند به عنوان ابزاری برای حل مسأله استفاده شود در این راستا اندیشمندان بسیاری در حوزه‌های مختلف این رویکرد را به کار برده‌اند. فردینان دو سوسور (۱۹۱۳-۱۸۵۷) اندیشمند سوئیسی، یکی از زبان‌شناسانی است که موضوع ساختار را به عنوان اصل بنیادی در زبان‌شناسی مطرح نمود، در این شیوه موضوع مطالعه به نوعی طبیعی و بر روی قوانین زیرساختی و استواری است که در ناخودآگاه کاربران آن نهادینه شده و باید کشف گردد، ساختارگرایان مبانی زبان را در درون زبان و نه مرتبط با واقعیات بیرونی جستجو می‌کنند (همان، ۸۰ و ۷۸) و بر این باورند هیچ جزئی به تنهایی معنادار نیست و در ارتباط با عناصر دیگر متن و در نهایت باید با کل سیستم مورد توجه قرار گیرد (دیانتی، ۱۳۷۵، ص: ۱۳۰).

ساختگرایی به سبب روشی که برای فهم متون به کمک تحلیل ارتباط نشانه‌ها ارائه می‌دهد و نیز نگرش نظام‌مند به معنا می‌تواند در تفسیر و فهم قرآن مورد استفاده قرار گیرد (قائمی نیا، ۱۳۸۷)، در این مسیر مفسر مناسبات بین اجزاء و تقابل‌های موجود در متن را بازشناسی می‌نماید تا نظام معنایی بین عبارات را کشف نماید. پژوهش حاضر با استفاده از این دانش به بررسی سوره ملک به مثابه متن پرداخته است تا میزان کارایی آن در رسیدن به فهمی کامل‌تر و جامع‌تر به بوت‌ه آزمایش گذاشته شود، در صورت دستیابی به نکات نو می‌تواند افق جدیدی برای فهم و مراد الهی در پیش روی مفسران گشوده شود.

سؤالات پژوهش

۱. عناصر زبانی متن در سوره ملک چیست؟
۲. این عناصر زبانی چه مناسباتی با ساختار متن دارند؟

۳. معنا در این ساختار چگونه تولید می‌شود؟

فرضیه‌ها

۱. به نظر می‌رسد عناصر زبانی متعددی مانند: جملات اسمیه، فعلیه، انواع استفهام، تکرار، برجسته‌سازی، رخدادهای کنشی، گفتگوهای میان عناصر متن و ... متناسب با کاربست معنایی سوره استفاده شده است.
۲. عناصر زبانی متن با یکدیگر در تعامل بوده و سبب شکل‌گیری متن در قالب یک ساختار زبانی با رابطه‌های مناسب معنا سازمانند هم‌نشینی می‌شود، تقابل عناصر زبانی عنصری برای به نمایش گذاشتن تقابل‌های معنایی متن است و به هر یک از ایده‌های متن ارزش ویژه می‌دهد.
۳. با مشخص شدن الگوها و همبستگی‌های عناصر متن سطوح مختلف متن ترسیم و تدوین معنا و توسعه آن در قالبی منسجم ارائه می‌شود و با کمک مؤلف‌ها و بن‌مایه‌های اصلی در نظام سوره و ساماندهی روابط مجموع آن‌ها تولید و ساخته می‌شود.

پیشینه تحقیق

پژوهش‌هایی با رویکردهای زبان‌شناسی نوین در قرآن صورت گرفته است برخی از این مطالعات از دیدگاه مباحث آواشناسی و موسیقایی، معناشناسی، نقش‌گرایی و ساختارگرایی به بررسی سوره‌های قرآن پرداخته‌اند، در ادامه به برخی از آن‌ها با توجه به موضوع جستار حاضر، اشاره می‌شود:

- خامه گر، محمد. *ساختار هندسی سوره‌های قرآن، درآمدی بر تفسیر ساختاری قرآن*. گلستان قرآن. ۱۳۸۱. ش ۱۳۸. صص ۹-۱۳. این مقاله تبیین می‌کند که هر سوره دارای محورهای اصلی و فرعی است که با یکدیگر و با هدف اصلی سوره در ارتباط‌اند. به‌عنوان نمونه نمودار محتوایی سوره ملک را توضیح و تقریر می‌نماید.
- نساج، مریم. اسماعیل‌زاده، عباس. بررسی ساختار سوره انسان و دست‌بندی آیات آن. کتاب‌قیم. ۱۳۹۰. ش ۳. صص ۳۵-۵۵. چگونگی پیوند آیات آن و دسته‌بندی آیات درون سوره با توجه به ارتباط لفظی، اسلوبی و بلائی و محتوایی را نشان داده است.
- ستوده‌نیا، محمدرضا. جانی‌پور، محمد. *ساختار نظام‌مند مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی در سوره اسراء*. پژوهشنامه اخلاق. ۱۳۹۲. ش ۱۹. صص ۵۵-۸۲. استخراج و طبقه‌بندی گزاره‌های اخلاقی در سوره اسراء با استفاده از روش تحلیل محتوا و با هدف ارائه یک مدل نظام اخلاقی برای هدایت جامع افراد می‌پردازد.

- ناظمیان، هومن. پیوند فرم و ساختار با محتوا در سوره تکویر. انجمن علمی زبان و ادبیات عربی. ۱۳۹۲. ش ۲۷. صص ۹۷-۱۱۵. در زمینه ساختارهای زبانی و موسیقایی و ارتباط آن با محتوای سوره است.
 - جیگاره، مینا. صادقی، زهرا. بررسی و تحلیل سوره انفطار با تکیه بر نظریه ساختگرایی. پژوهشنامه نقد ادب عربی. ۱۳۹۵. ش ۱۳. صص ۷۴-۵۰. ساختار سوره انفطار را از نظر محتوا و تفصیل به شکل موضوعی بدون توجه به مسائل بیرون از زبان بررسی می‌کند.
 - خورش، صادق. مرادی، محمدهادی. حاج مؤمن، حسام. ساختار شکل‌گیری معنا در سوره کافرون به مثابه اثری ادبی از دیدگاه نظریه ساختارگرایی. پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی. ۱۳۹۵. ش ۱۵. صص ۱۱۲-۱۳۳.
 - معصومی، محمدحسن. شریفی تشنیزی، فاطمه. تحلیل عناصر زیباشناسی و معناشناسی در سوره قارعه بر اساس روش ساختارگرایی. زیبایی‌شناسی ادبی. ۱۳۹۶. ش ۳۱. صص ۹۵-۱۱۵. برجستگی‌های ادبی و پیام‌های معنوی سوره قارعه و جدایی‌ناپذیری شکل و محتوا را به کمک شیوه ساختارگرایی تبیین می‌نماید.
 - انصاری، نرگس. شمس الدینی، اعظم. تحلیل ساختاری متن سوره الحاقه. پژوهشنامه زبان و تفسیر قرآن. ۱۳۹۶. ش ۱۰. صص ۱۶۱-۱۷۸. انسجام ساختاری سوره «الحاقه» را در سه سطح موسیقایی، واژگانی و نحوی در سطح کل سوره و آیات تبیین نموده است.
- با توجه به بررسی‌های صورت گرفت می‌توان گفت سوره مبارکه «ملک» تاکنون با شیوه ساختارگرایی مورد پژوهش نبوده و این تحقیق مسبوق به سابق نیست.

تحلیل کاربردی نظریه ساختگرایی

مبانی زبان‌شناسی ساختارگرایی سوسور

زبان‌شناسی ساختارگرایی در اوایل قرن بیستم در دهه ۱۹۱۰ و ۱۹۲۰ طیف وسیعی از حوزه‌های علوم انسانی را تحت تأثیر قرارداد. نگاه سوسور به مسئله زبان به‌طور کلی یک نگاه درونی، ایستا و توصیفی است. سوسور از میان دو شیوه هم‌زمانی و در زمانی شیوه هم‌زمانی را برای مطالعات خود برگزیده است (نیوتون، بی‌تا: ۵۳) این شیوه، مبتنی بر وضعیت موجود، شواهد عینی از گویندگان زبان و نمودار نوعی نظم بدون مشخصه الزامی بودن است و به روابط منطقی و ذهنی که عناصر متقارن زبان را پیوند می‌دهد، توجه می‌نماید (نک: د سوسور، ۱۳۷۸، ۱۲۹-۱۴۲). از دیدگاه سوسور زبان دستگامی همبسته است و ارزش هر عنصر تنها با حضور هم‌زمان عناصر دیگر امکان‌پذیر است (همان، ۱۶۵) و تمام اجزاء یک‌زبان رابطه‌ی پیچیده متقابل و دقیق با یکدیگر دارند (همان، ۱۱۶) و باید از کل همبسته آغاز کرد و از راه تجزیه به عناصر متشکله و اصل حاکم بر آن دست‌یافت (د

سوسور، ۱۳۷۸: ۱۶۳؛ Barry، 40: 2002/1995 و ۴۶). نکته دیگری که سوسور بدان می‌پردازد مفهوم ارزش است وی ارزش را از دو جهت مفهومی و مادی بررسی می‌کند تشخیص ارزش هر عنصر هم‌زمان با وجود عناصر دیگر و روابط بین آن‌ها قابل درک است هر واژه می‌تواند با یک اندیشه و نیز با واژه‌ای دیگر که در تقابل با آن قرار دارد، مقایسه شود پس هر واژه علاوه بر معنادار بودن از ارزش ویژه‌ای برخوردار است و این در مورد واحدهای دستوری زبان نیز صادق است از جهت مادی نیز تفاوت‌های آوایی سبب تمایز واژه‌ها از یکدیگر می‌گردد (نک: دی سوسور، ۱۳۷۸: ۱۶۱-۱۷۳).

کل یک ترکیب به سبب اجزایش ارزش می‌یابد و اجزای آن نیز به سبب جایگاهشان در این کل از ارزش برخوردارند به همین سبب رابطه زنجیره‌ای جزء به کل به اندازه رابطه اجزاء میان یکدیگر اهمیت دارند (همان، ۱۸۴) در کار ساخت زبان همه‌چیز بر محور همانندی‌ها و تفاوت‌ها می‌چرخد (همان، ۱۵۶).

بنابراین روابط و تفاوت‌ها میان عناصر زبان هویت هر عنصر را مشخص می‌کند ممکن است یک عنصر بدون هیچ تغییری در معنی و آوا، تنها به سبب دگرگونی عنصر مجاورش تغییر یابد. با توجه به این نکته، سوسور به مفاهیم دیگری در زبان با عنوان جاننشینی و هم‌نشینی می‌پردازد که هریک به دسته معینی از ارزش‌ها اشاره دارد، از یک‌سو در زنجیره گفتار، واژگان در یک توالی خطی (عبارت‌ها و جمله‌ها) ترکیب می‌شوند در این حالت تلفظ دو عنصر در یک‌زمان ناممکن است و ارزش هر واژه در تقابل با عناصر قبل و بعد و یا هر دو آن‌ها است (همان، ۱۷۷). برای مثال واژه «ید» در هر کدام از موارد تغییر معنایی گسترده‌ای را نشان می‌دهد: اعطیته مالا عن ظهر ید (بدون چشمداشت به او مالی بخشیدم) هم ید علی من سواهم (آن‌ها متحد شدند) سقط فی یده (پشیمان شد) خلع یده من الطاعه (سرپیچی کرد) در هریک از موارد واژه «ید» معنی خود را در ارتباط با کلمات قبل و بعد از خود دریافت می‌کند. این نظم هم‌نشینی^۱ زبان است.

از سویی دیگر ممکن است واژگان حاضر در زنجیره گفتار با واژه‌های غائب دیگری در ذهن جایگزین شوند. واژه جایگزین شده می‌تواند به‌گونه‌ای اشتراک معنایی و یا تنها تشابهی در صورت و یا صوت با واژه حاضر داشته باشد. به‌عنوان مثال، در یک جمله مانند «ذهب علی الی المکتبه» کلمات دیگری می‌توانند جایگزین هریک از کلمات این جمله شوند. «علی» می‌تواند با «مریم» یا «حسن» و «مکتبه» می‌تواند با «مدرسه»، «الجامعه» جایگزین شود. این همان چیزی است که سوسور آن را جاننشینی^۲ می‌نامد (Harris, 1990: 23).

نگرش ساختاری و شبکه‌ای این امکان را فراهم می‌کند که معانی در یک مجموعه‌ای از رابطه‌های نقشی، کارکردی در کنار هم دیده شود اینکه بین معنای «الف» و معنای «ب» چه نوع

^۱ syntagmatic

^۲ associative

ارتباطی برقرار است؟ در این حالت رابطه‌ها با همدیگر سنجیده می‌شود و معنا با نسبت‌ها و افتراقاتی که درون شبکه وجود دارد شکل می‌گیرد. سوسور با استفاده از اصول مشابه و عینی هم به تحلیل روابط درون سطوح مختلف زبان پرداخته و هم روابط بین سطوح مختلف را روشن می‌نماید، وی این شبکه بزرگ از انتخاب‌ها و ترکیب‌ها را ساختار می‌نامد.

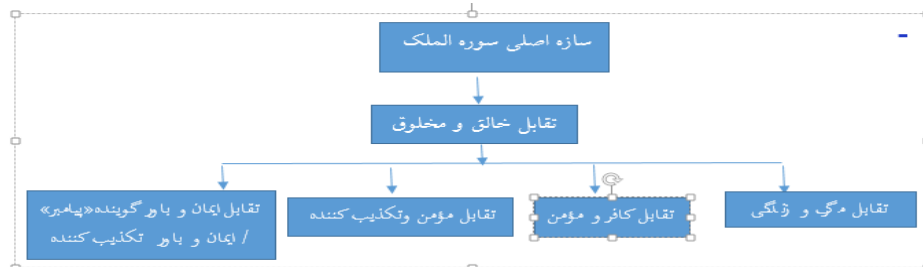
تحلیل ساختاری سوره ملک

ساختارگرایی به‌عنوان ابزاری، متن را فارغ از شرایط زمانی- مکانی و امور برون‌متنی موردبررسی قرار می‌دهد (wodak.2009:2) در این نگرش متن به‌صورت شبکه‌ای از واژگان متقارب با روابط هم‌نشینی و جانشینی در نظر گرفته می‌شود (رک: مطیع و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۰۷-۱۰۸) و تمرکز بر نظم آیات و انسجام آن‌ها به‌صورت خطی-افقی و نیز عمودی است که شبکه‌ای از ارتباطات درونی را ایجاد می‌کند و بر قرائن برون سوره‌ای توجه ندارد که ناشی از تفاوت آن با شیوه نقش‌گرا است که در آن شرایط زمانی- مکانی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است (عرب یوسف‌آبادی، ۱۳۹۷: ۱۴۵). در این مسیر گریزی از کشف کلیدواژه‌ها و نشانه‌هایی که در سراسر سوره پراکنده شده و در برخی موارد تکرار می‌شود و از یک واقعیت خبر می‌دهد؛ نیست و در این نوشتار به‌جای بررسی عبارات متن به‌صورت منفرد، نظام معنایی موجود در متن با توجه به عناصر زبانی و تقابل‌های موجود تبیین می‌شود تا فرایند تولید معنا بازنمایی گردد.

واحدهای معنایی اصلی در ساختار سوره ملک

از آنجاکه استقرار واژگان بر پایه تقابل‌ها و افتراق‌ها شکل گرفته است در ابتدا باید به روابط میان آن‌ها و کارکردشان در متن توجه نمود تا در پرتو آن به تقابل‌های اصلی و فرعی دست‌یافت، برای این کار عناصر زبانی ساختار متن به‌صورت متمایز بازگویی شده، پیوستگی‌ها و انسجام واکاوی می‌شود تا تقابل‌های کلان و فرعی و روابط پنهان میان سازه‌های متن و درنهایت نظام حاکم بر متن آشکار شود.

عناصر زبانی ساختار متن را به چهار دسته تقسیم می‌شود:



سازه نخست از آیه ۱-۵

این سازه که آیات (۱-۵) را در بردارد، متشکل از افعال ماضی، مضارع، امر و جمله اسمیه است. افعال ماضی: تبارک، خلق، زینا، جعلنا، اعتدنا است که در کلام خداوند برگزیده، حال و آینده دلالت دارد. در مورد صیغه متکلم مع الغير التفات روی داده است. افعال مضارع: لیبلو، ما تری، ینقلب. افعال امر: ارجع که دو بار تکرار شده است. جمله اسمیه که باز بر هر سه زمان دلالت دارد و ثبوت را می‌رساند و در ۴ آیه استفاده شده است.

با قرائت متن در آیه اول که با ﴿تَبَارَكَ الَّذِي﴾ شروع می‌شود و با جمله و ﴿هُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ پایان می‌یابد تقابلی بین کسی که ملک به دست اوست ﴿الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ و هر چیز غیر او ﴿كُلِّ شَيْءٍ﴾ قابل مشاهده است، آیه برای فردی که مالکیت به دست اوست دو ویژگی مبارک بودن ﴿تَبَارَكَ﴾ و توانمند بودن ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ را ذکر می‌کند که اولی با فعل ماضی و دومی با جمله اسمیه بیان می‌شود تا به نوعی ثبوت را در ذهن تداعی نماید، در مقابل برای ﴿كُلِّ شَيْءٍ﴾ به صورت صریح وصفی بیان نمی‌شود اما می‌توان عدم توانایی مطلق را به عنوان وصف آن دانست. از سوی دیگر در عبارت ﴿بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ جابجایی ارکان و مقدم آمدن جار و مجرور خود نوعی برجسته‌سازی برای القای معنای حصر و ﴿بِيَدِهِ﴾ درصدد بیان مالکیت و در دسترس بودن همیشگی آن است که معنا در سطحی بالاتر از حالت عادی شکل می‌گیرد و سبب نشان‌دار شدن موضوع می‌گردد.

موصول عامل پیوستگی دو آیه بعدی به آیه اول است در آیه بعدی ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ ویژگی دیگر این مالک مطلق که همان خالق بودن است، اظهار می‌شود که برای دو امر مرگ و زندگی آمده است که خود نوعی تقابل را به دنبال دارد به کار بردن فعل دلالت برکنشی بودن این امر است و ماضی بودن ثبوت را نشان می‌دهد. بدین ترتیب خلق کردن از صفات فعل محسوب می‌شود از سویی معطوف بودن موت و حیات دلالت برای یگانه بودن خالق دارد همان‌که مرگ را آفریده همان نیز حیات را آفریده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۲: ۲۹). در ادامه فعل مضارع ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ به حکمت این خلقت اشاره می‌کند و آزمایشی مستمر را به مخاطبین خود یادآوری می‌کند که برای شناسایی بهترین عمل است و نشانگر عامل بودن مخلوقین است اما نمی‌فرماید کدام بهترین عامل هستید (همان، ۱۳) بلکه خود عمل را مورد توجه قرار می‌دهد و با استفهام به دنبال ایجاد انگیزه برای افراد به کار نیک است (همان، ۱۴).

صفت دیگری که از آن یاد می‌شود «عزیز» و «غفور» بودن است که در راستای همان صفت قدیر بودن، قابل درک است و نمود دیگری از آن بوده و شامل حال مخاطبان است که اکنون به

سبب واژه «احسن» به دودسته کارهای نیک و غیر نیک تقسیم شده‌اند. همین واژه به تقابل بین این دودسته اشاره می‌کند.

خالق بودن او در مورد آسمان‌ها با جزئیات بیشتری در مورد تعداد و چگونگی رابطه این آسمان‌ها ذکر می‌شود ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا...﴾ و از میان صفات متفاوتی که به ذهن می‌رسد ﴿طِبَاقًا﴾ ذکر می‌شود که به معنای مشابهت است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۹: ۱۶).

هر دو آیه درصدد بیان مصادیق ﴿كُلِّ شَيْءٍ﴾ است به‌عنوان جزئی از آن ﴿كُلِّ شَيْءٍ﴾ مرگ، حیات، آزمایش‌شوندگان و آسمان‌ها هستند سپس با فعل مضارع نفی هرگونه نقص و خلل در خلقت را متذکر شده است ﴿مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾.

متن، صفتی دیگر از این مالک علی الاطلاق و خالق مطرح می‌کند که همان ﴿الرَّحْمَنِ﴾ است گویا به مخاطب خود این مطلب را القا می‌کند که نبود عیب و اختلاف در نظام هستی ناشی از رحمانیت اوست (نک: ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۹: ۱۷) کسی که رحمان است نقصی در کارهایش مشاهده نمی‌شود و این معنایی است که از هم‌نشینی این عناصر بارحمان به دست می‌آید و نوعی توسعه معنایی برای این واژه بشمار می‌رود.

فعل امر ﴿ارْجِعْ﴾ تأمل برای کشف خلل و ناهنجاری را طلب می‌کند که با استفهام انکاری همراه است (شیخلی، ۱۴۲۷، ج ۱۰: ۲۲۳؛ قونوی، ۱۴۲۲، ج ۱۹: ۱۸۶) درواقع وجود هرگونه خلل نفی می‌شود در آیه بعد از، تکرار فعل امر ﴿كَرَّتَيْنِ﴾ آمده است که دلالت بر درخواست چندین‌باره این تأمل و توجه دارد بنابراین قرآن در این آیات دستور می‌دهد که حداقل سه بار و به یک معنی بارها در عالم بنگرید و اسرار آفرینش را مطالعه کنید اما اگر بنگرید و به دنبال نقص و خللی هستید تنها ﴿خَاسِنًا﴾ خواری و ﴿حَسِيرًا﴾ حیرانی نصیبتان می‌شود (طبرسی، ج ۲، ص ۱۷۰)، با مشاهده چندین باره برای کشف غسل و ناهماهنگی تنها دچار نارسایی در دید و خستگی می‌شوید (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹: ۳۵۱)، ذکر این صفات برای مخلوق تصریحی برعدم توانمندی او در برابر خالق است چراکه او تنها با تأمل در این آفرینش و آفریده‌ها دچار خستگی و آسیب می‌شود و این خود تقابلی دیگر در صفات خالق (توانمندی) و مخلوق (ناتوانی) است که در سایه روابط بین عناصر به دست می‌آید.

پیوستگی بین آیه ۴ و ۳ با حرف ربط ﴿مُّمَّ﴾ حفظ می‌شود و تکرار در عبارت ﴿ارْجِعِ الْبَصَرَ﴾ بر تقابل ویژگی‌های خالق و مخلوق تأکید دارد و با نظر به ساختار متن می‌توان گفت این جمله در آیه ۴ دلالتی بیشتر نسبت به همین جمله در آیه ۳ دارد زیرا در آیه ۳ تأمل در آفرینش منجر به نفی هر گونه بی‌نظمی شده که با استفهام انکاری همراه است ﴿فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾ اما در آیه ۴ تأمل چند باره گویا علاوه بر نفی نقص، سبب بروز صفت ناتوانی و حیرانی که ناشی از ضعف

مخلوق است می‌شود که با فعل مضارع بر مستمر بودن این کنش تأکید می‌شود ﴿ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾.

در مورد ﴿الْبَصَرَ﴾ به نظر می‌رسد، مراد تفکر و تأمل است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۷: ۲۹) زیرا با توجه به واژگان هم‌نشین آن مثل ﴿فَطُورٍ﴾ نمی‌توان گفت تنها با نگرستن، بی‌نقصی در آفرینش آسمان درک می‌شود اما چون دیدن بیشترین نقش را به عهده دارد به بصر اشاره شده است. جایگزینی واژه ینقلب در ﴿يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ﴾ به جای «یرجع» خود قابل توجه است که بر ترادف این دو و گسترش معنایی «یرجع» توجه دارد.

«واو» عامل پیوند آیه ۵ با آیات قبل از خود است. این آیه در بردارنده قسم و افعال ماضی است ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا مِصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ﴾ که دلالت بر ثبوت می‌کند اما التفات صورت گرفته در آن سبب توجه بیشتر در این زینت می‌شود (حقی برسوی، بی‌تا، ج ۸: ۲۳۸؛ جمل، ۱۴۲۷، ج ۷: ۱۲؛ صدیق حسن خان، ۱۴۲۰، ج ۶: ۱۵۴) بدین ترتیب در خلقت او نه‌تنها خلل و ناسازگاری نیست، بلکه زینت و زیبایی نیز هست.

﴿مِصَابِيحَ﴾ را به‌صورت نکره آورده که دلالت بر عظمت می‌کند و ستارگان که به چراغ تشبیه شده‌اند غیر از زینت دادن آسمان به‌عنوان تیرهایی برای آسیب زدن به شیاطین به کار می‌روند پس دو ویژگی برای مصابیح ذکر می‌کند. شیاطین آفریده‌های دیگری هستند که آیه در مورد عذاب دنیوی و اخروی آن‌ها سخن می‌گوید عذاب سوزان برای این گروه آماده شده است که ماضی بودن فعل ﴿أَعْتَدْنَا﴾ دلالت بر ثبوت این عذاب و جایگاه ایشان دارد. بیان عذاب دنیوی ﴿رُجُومًا﴾ و اخروی ﴿عَذَابَ السَّعِيرِ﴾ این دسته نشانگر ضعف و ناتوانی ایشان در برابر قدرت خداوند در دنیا و آخرت و به‌نوعی تحقیر ایشان است. با دقت در عناصر زبانی روشن می‌شود هر امری که مربوط به خداوند است به‌صورت مثبت با فعل ماضی و جمله اسمیه در متن نمود یافته و افعال مضارع، امر، نفی و استفهام مربوط به امور مخلوق است. به‌این ترتیب سازه اول مسئله مهم مالکیت مطلق خداوند را با اموری مثل آفرینش بدون نقصان تبیین می‌کند و مخاطب را دعوت به تفکر عمیق در آن نموده و ناتوانی او را به رخ می‌کشد.

سازه دوم متن شامل آیات ۶-۱۱

این بخش از متن که شامل آیات ۶-۱۱ می‌شود از افعال ماضی (که در کلام خداوند برگزیده، حال و آینده دلالت دارد)، فعل مضارع، جمله اسمیه، انواع شرط و استفهام و نفرین برای ترسیم وضعیت تولید معنا بهره برده است. افعال ماضی: کفروا، ألقوا فیها، سمعوا، سأل، لم یأتکم، قالوا،

اعترفوا، ما كنا. فعل مقاربه: تکاد تمیز. افعال ماضی استمراری: کنا نسمع او نعقل. ذم: بئس و نفرین: سحقاً. جمله اسمیه: ۴ مورد.

این سازه با بیان جایگاه منکران ربوبیت آغاز می‌شود ﴿وَلِّلَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَيَسْأَلُونَ الْمَصِيرَ﴾ و در تقابل با کسانی است که اهل عمل نیک بوده‌اند ﴿أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ سخن از در سختی و عذاب بودن دلالت بر ضعف و ناتوانی ایشان در برابر مالک قادر می‌نماید. ساختار آیه نشان می‌دهد مشکل کافران در امر ربوبیت است. تکرار واژه عذاب برای تأکید و برجسته‌سازی است. همچنین همانندی جایگاه شیاطین با کافران نشانگر یکسان بودن مشکل این دو گروه است که همان کفر به ربوبیت است این مطلب با کمک رابطه هم‌نشینی کشف می‌شود و آیه خود ساکت از دلیل این همسانی است.

ترسیم شرایط ایشان در هنگام عذاب با فعل ماضی ﴿أَلْقُوا﴾ هم به جهت ماده و هم به جهت هیأت نشانگر تحقیر و عجز فرد است، و نیز توصیف صدا به شهیق که صدای حمار است نشان می‌دهد صدایی که از جهنمیان به گوش می‌رسد صدای نادانی و ناهمی است، صداها ﴿شَهيقًا﴾ و تصاویر دهشتناک ﴿وَهِيَ تَفُورٌ﴾ همگی تفصیلی برای ﴿يَسْأَلُ الْمَصِيرَ﴾ است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۹: ۲۲).

در این میان جهنم مخلوقی دیگر است که در مواجهه با انسان کافر بسیار خشمگین می‌شود (قطب، ۱۴۲۵، ج ۶: ۳۶۳۵) و کنشی شدید از جهت صدا و تصویر و حتی احساسات ﴿الغیظ﴾ بروز می‌دهد و گویی قدرت درک داشته و آنچه بدان مأمور است را با قدرت انجام می‌دهد و این تشخیص دادن به جهنم است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۹: ۲۲). مجموع این شرایط از التهاب و عدم آرامش دوزخیان پرده‌برداری می‌کند.

آیات ۹-۱۱ درصد بیان عوامل استحقاق این عذاب برای کافران است، پرسش مأموران جهنم از دوزخیان ﴿سَأَلْتُمْ خَزَنَتَهَا﴾ برای خوار کردن و نکوهش ایشان خود عذابی دیگر بشمار می‌رود (قطب، ۱۴۲۵، ج ۶: ۳۶۳۵) و حسرت ایشان را به نمایش می‌گذارد (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۹: ۲۴).

پرسش خزانه جهنم ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾ روشنگر آن است که خداوند در خلقت خودش عدالت را رعایت نموده و حجت را برای کافران تمام نموده است (مراغی، بی‌تا، ج ۲۹: ۱۰) از این پرسش و پاسخ کافران که، تصدیق و تقریر این پرسش است، گروهی دیگر از آفریدگان شناخته می‌شوند که عنوان نذیر را داشته و در تقابل با کافران می‌باشند؛ گروهی که برای هشدار این وضعیت فرستاده شده‌اند، ایشان پس از پرسش، بلافاصله اقرار به آمدن نذیر و عملکرد نادرست خود در مواجهه با ایشان اعم از تکذیب و عدم پذیرش دستورات نازل شده از سوی خدا و حتی گمراه دانستن ایشان می‌کنند ﴿فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ﴾.

با توجه به ساختار متن روشن می‌شود اولاً ﴿مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ توضیح همان تکذیب است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹: ۳۵۳) و ثانیاً ایشان در دنیا ﴿اللَّهُ﴾ را می‌شناختند، همچنین این سخن ﴿مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ کافران در ساختار مورد بحث، معنایی گسترده‌تر از معنای لفظی آن دارد، مراد کافران این نیست که خدا چیزی فرستاده اما شما دروغ می‌گویید، ایشان بر این باورند که خدا اصلاً چیزی نازل نکرده است، بدین ترتیب هم صدق خبر و هم مخبر را زیر سؤال می‌برند، گویا او را توانمند بر فرو فرستادن چیزی (قوانین و فرمان‌ها) و ارسال نذیر و در نتیجه قادر بر بعث و عذاب منکران نمی‌دانستند و بر این باور بودند که نه تنها نذیران سخنی از سوی خدا نیاورده‌اند، بلکه خودشان هم انسان‌های بسیار گمراهی هستند ﴿فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ﴾ که به جهت ضعف در قوه فهم و درک نمی‌توانند مسیر درستی در زندگی انتخاب کنند، در واقع شخصیت او را ناآگاه دانسته به همین سبب عملکرد او را تصدیق نمی‌کردند در حالی که با صدایی که از جهنمیان به گوش می‌رسد ﴿شَهِيقٌ﴾ ناهمی و نادانی از ویژگی‌های خودشان است، ایشان شناخت نادرستی نسبت به ﴿اللَّهُ﴾ و صفات او و نیز نذیر داشتند.

با توجه به ساختار آیه ۶ که کفر را نسبت به ربوبیت اعلام می‌کند و عذاب هم به سبب عدم پذیرش دعوت نذیر است می‌توان گفت آمدن نذیر از امور مرتبط با ربوبیت پروردگار هست که کافران از آن غافل‌اند و ایشان تنها الله را می‌شناسند.

در آیه ۱۰ فعل به صورت ماضی استمراری آمده است که دلالت بر دائمی بودن کنش نادرست کافران است که هم از پذیرش سخنان پیامبران و هم از تعقل و تفکر در آفرینش و نظام بی‌نقص آن. سرباز می‌زدند (مراغی، ج ۲۹، ص ۱۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹: ۳۵۳) و نیز از تفکر در آنچه پیامبران به‌عنوان منذر آورده دوری می‌جستند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹: ۳۵۳؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۹: ۳۶) همچنین در این ساختار ﴿نَسْمَعُ﴾ و ﴿نَعْقِلُ﴾ تنها به معنای شنیدن نیست، بلکه متضمن اطاعت و پیروی کردن است زیرا شنیدن و تعقل بدون فرمان‌برداری سودمند نخواهد بود و نیز هم‌نشینی این دو (سمع و تعقل) با واژه ﴿أَوْ﴾ نشانگر یکسان بودن کارکرد عملی آن‌ها است که همان دوری از عقاب است.

بر اساس آیه ۲ آنچه از اهمیت برخوردار است عمل افراد است و نیز به نظر می‌رسد اینجا تقابل میان دو عملکرد است عملکرد نیک ﴿أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ و عملکرد ناصحیح که همان تکذیب رسل و اتهام زنی به ایشان و عدم توجه و تفکر که در قالب جمله فعلیه بیان شده است و مدلول آیه ۲ بابیان نوع جزاء و عاقبت، در این دسته از آیات کامل می‌شود (قطب، ۱۴۲۵، ج ۶: ۳۶۳۶) با توجه به تکرار ضمیر متکلم مع الغیر می‌توان گفت این شرایط و واکنش‌ها در میان همه کافران مشترک بوده

است. حرف ﴿لَوْ﴾ امتناعیه دلالت بر عدم وقوع این اطاعت می‌کند که در نهایت منجر به دوزخی شدن و همانندی ایشان با شیاطین در جایگاه اخروی می‌شود.

از ساختار و عناصر هم‌نشین در کلام روشن می‌شود مراد از ذنب در ﴿فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ﴾ عدم اطاعت و توجه به نذیر و هشدار ایشان است و این اعتراف نمود ندامت، ناتوانی و عجز کافران است.

﴿فَسُخِّفُوا لِمَا أَحْبَبُوا﴾ «ف» نشان می‌دهد پیامد این اعمال نفرین برای دوزخیان است و ایشان با اعتراف هم، دیگر قادر بر رهایی خودشان نیستند و توانایی برای دفع هیچ نوع آسیبی را از خود ندارند.

نکته قابل توجه آن است که انتظار می‌رود در این آیه با توجه به آیات قبل که درصدد بیان ویژگی‌ها و اعمال کافران است نفرین را متوجه کافران نموده و بفرماید «فَسُخِّفُوا لِلَّذِينَ كَفَرُوا» اما

ناگهان نفرین متوجه ساکنان نهایی دوزخ می‌شود به این ترتیب یک انتظار ساختاری شکسته می‌شود و این نشانگر آن است که مراد گوینده در ساختار متن این است که برخی از این کافران ممکن

است در آینده و با تأمل در آیات و اطاعت از نذیر به سوی خداوند روی آورند و از چنین عاقبت سویی نجات یابند. بر این اساس ساختار سوره به عبارت ﴿فَسُخِّفُوا لِمَا أَحْبَبُوا﴾ معنایی بیشتر از

معنای لفظی آن افزوده است که می‌توان آن را معنای ساختاری عبارت در نظر گرفت.

همچنین در مورد ارتباط آیه اول این سازه که در مورد زینت دادن آسمان به چراغ‌هایی که روشنی‌بخش مسیر هستند و همچنین مانعی از آسیب شیاطین می‌شوند با ادامه آیه که سخن از کافران و وجود نذیر و. ممکن است در این ساختار مقصود این باشد که نذیران نیز به مثابه چراغ‌هایی هستند که راه را روشن می‌کنند و انسان‌ها را از آسیب شیاطین حفظ می‌کنند تا جایگاهی همانند شیاطین نصیب افراد نشود.

سازه سوم شامل آیات ۱۲-۱۵

در این سازه افعال مضارع، ماضی، امر، جمله اسمیه، استفهام انکاری، برجسته‌سازی و تأکید در آن به کاررفته است. پیوستگی به کمک حرف عطف و ضمائر ایجاد می‌شود.

این سازه با معرفی گروه دیگری از آفریدگان آغاز می‌شود ﴿الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ﴾ کسانی

که از خدای خویش مستمراً هراسانند برای این مفهوم از واژه خشیت استفاده شده که معنایی بیشتر از خوف دارد ترسی که آمیخته با عظمت است و از روی آگاهی نسبت به امری است که از آن بیم

وجود دارد (راغب، ص ۲۸۳) پس ترس این افراد از روی نادانی نیست ایشان نسبت به صفات و توانمندی‌های پروردگارش شناخت دارند از آنجاکه زنجیره کلام در مورد عذاب و عقاب و توجه به

انذار بود و از میان ویژگی‌های متعدد به این مورد (خشیت) پرداخته است. از آنجاکه سخن از شرایط جهنم و عذاب، مربوط به امور غیبی است و در جهان حس نیست (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹: ۳۵۴)

برای همین واژه «غیب» به کاررفته است.

این گروه در تقابل با کافران هستند و در ادامه آنچه در انتظار ایشان است را بیان می‌کند ﴿هُم مَّغْفُورَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ جار و مجرور مقدم می‌شود تا معنایی بیشتر (حصر) را برساند و نیز مغفرت نکره آمده تا دلالت بر عظمت و گستردگی آن بنماید همچنین در مرتبه‌ای بالاتر، پاداشی بزرگ برای ایشان وعده داده شده است که این مورد نیز نکره آمده است تا بزرگی و اهمیت این پاداش را دوچندان نماید (نک: ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۹: ۲۷؛ مکارم، ۱۳۷۱، ج ۲۴: ۳۳۳) که احساس آرامش و امنیت برای این گروه به دنبال دارد. بیان این مطلب با جمله اسمیه که همراه با ﴿إِنَّ﴾ است ثبوت و تأکید را می‌رساند تا تردیدی برای احدی باقی نماند. همچنان که در سازه قبل قدرت پروردگار در عقاب کافران به تصویر کشیده شد در این سازه توانایی در پرداخت پاداش به اهل خشیت که خداشناس هستند نیز ترسیم می‌شود و همه این‌ها تضاد و تقابل این دو گروه را در نوع تفکر و عملکرد روشن‌تر می‌نماید.

در ادامه آگاهی خداوند به اقوال آشکار و پنهان را بیان می‌شود ﴿وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ...﴾ همچنین در سازه قبل خداوند از سخنان کافران و خزنه جهنم خبر می‌دهد که خود اخبار از غیب است. اما نکته جالب آن است در این ساختار از لفظ امر استفاده شده ﴿وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ﴾ اما معنای موردنظر خبر است (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۳: ۴۷۶) تا یکسان بودن آگاهی خداوند به اقوال پنهان و آشکار را بیان نماید (ابن عاشور، ج ۲۹، ص ۲۸) و این خود نوعی هنجارشکنی در ساختار است تا معنایی بیشتر از معنای لفظی یعنی تساوی این دو امر نزد خداوند را القا نماید و فرقی که مخاطب بین این دو حالت می‌گذارد در این ساختار منتفی است. علت این تساوی آگاهی خداوند به نهان سینه‌هاست ﴿إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ معرفی دیگری از اوصاف خداوند که با جمله اسمیه است و دلالت بر ثبوت می‌کند.

اما برهان مسئله چیست؟ سازه‌ای که برای پاسخ برگزیده می‌شود استفهام است ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ آیا کسی که این نظام را خلق کرده از کار خود بی‌خبر است؟ خالق بودن سبب می‌شود تا او علیم به نهان و آشکار و آگاه به عمق امور باشد. بدین ترتیب ارتباط و انسجام ساختار متن با صدر سوره برقرار می‌شود و دوگانه علم خالق و عدم علم مخلوق شکل می‌گیرد و وصف لطیف و خبیر با خالقیت او در این ساختار مرتبط می‌شود.

پس از بیان خلقت خود انسان به خلقت زمین (مخلوقی دیگر) و ویژگی‌های آن می‌پردازد و برخی نشانه‌های ربوبیت را یادآوری می‌کند تا انسان را وادار به تأمل و تفکر نماید ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ ضمیر «هو» پیوستگی متن را برقرار می‌کند.

در این ساختار خالق و مالک مخلوقی را (زمین) در اختیار و تصرف مخلوقی دیگر (انسان) قرار می‌دهد و نیز تقابل دنیا و آخرت مشهود است زمین و آرزاق آن نمود دنیا و ﴿إِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ توجه به آخرت و معاد دارد و ﴿إِلَيْهِ﴾ به سیر انسان اشاره دارد که مبدأ آن زمین و غایت آن آخرت و خود خالق است.

مفهوم و مدلول ذلول تداعی‌کننده هرگونه استفاده و بهره‌برداری برای رفع انواع نیازهای انسان اعم از ساکن بودن و راحتی حرکت در آن، معادن، انواع عناصر موردنیاز، خوردنی‌ها، آرامش و. در زمین است همچنین به ناتوانی و تحت تصرف بودن زمین به‌عنوان مخلوق در برابر خالق و مالک و البته مطیع و رام بودن (طباطبایی، ج ۱۹: ۳۵۷) آن در برابر خالق اشاره دارد. با دقت در این سازه روشن می‌شود جملات اسمیه در سازه سوم بیشتر و فعل امر در این سازه مانند سازه اول بوده و افعال ماضی و مضارع تنها یک‌بار به‌کاررفته‌اند.

سازه چهارم شامل آیات ۱۶-۳۰

ساختارهای زبانی استفهام انکاری و جملات فعلیه در این سازه نمودی بسیار دارد. پیوستگی به کمک ضمائر، حروف عطف، اشاره برقرار می‌شود.

﴿أَأَمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ ﴿أَمْ أَمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا﴾ بین این دو قسمت آیه رابطه توازی هم‌نشینی مطرح است که از رشد متن جلوگیری نموده است.

آیات امنیت و آرامشی را که خالق و مالک برای انسان «مخلوق» در زمین و آسمان ایجاد نموده، مورد سؤال قرار می‌دهد تا او را به تفکر وادارد همانطور که در آیات ابتدایی از او طلب تأمل می‌شود.

﴿أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ با فعل مضارع این مفهوم را که زمین زلزله و شکاف خوردن دائمی ندارد در تقابل با بخشی از مدلول ذلول است که در آیه قبل بیان شده بود. ﴿أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا﴾ توجه دادن به خطراتی که می‌تواند دائماً از آسمان ایشان را تهدید نماید.

ساختار در مقام بیان تقابلی دوباره بین خالق و مالک با مخلوق و مملوک است به ناتوانی مخلوق از ایجاد امنیت زمینی و آسمانی برای خود و اشاره‌ای دوباره به اوصاف یک خالق و مالک که باید برای دفع ضرر از مملوک خود توانمند باشد و نیز تقابلی بین آسمان و زمین دریافت می‌شود و برای هرکدام شرایطی را به تصویر می‌کشد که هرکدام برحسب ویژگی‌های خود می‌توانند آسیب‌رسان و یا سودمند باشند.

﴿فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرٌ﴾ نذیر در این ساختار توسعه معنایی پیدا کرده و به‌غیراز معنای هشداردهنده و به عقاب نیز اطلاق می‌شود به نظر می‌رسد حتی حوادث و ناامنی‌های طبیعی مانند زلزله و طوفان‌های سنگریزه (عذاب‌های دنیوی) هم می‌تواند هشداردهنده‌ای برای انسان محسوب شود تا توجه نماید که خالقی هست و اگر تابه‌حال امنیتی بوده از سوی اوست، پس نذیر فقط انسان منذر نیست که بابیان و سخن، انسان‌ها را از عاقبت بد آگاه می‌کنند خود آن حوادث و احوال و عقاب‌های دنیوی هم نذیری است که فرد با کمک تعقل و تفکر در این امور از سوء عاقبت دور می‌شود.

﴿وَلَقَدْ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرٌ﴾ کافران به‌گونه‌ای دیگر و با عنوان مکذبین معرفی می‌شوند که انسجام متن حفظ می‌شود. با توجه به معنایی که در ساختار آیه قبل برای نذیر به دست آمد این آیه روشن می‌کند که در مقابل این نوع نذیر نیز تکذیب صورت گرفته است یعنی با دیدن عذاب‌های دنیوی گذشتگان و آثار آن پند نگرفته‌اند که پیامد آن مواجهه با عقاب است که توجه به عقاب گذشتگان نیز نذیری برای آیندگان است، به نظر می‌رسد معنای تکذیب نیز گسترش می‌یابد و به عدم توجه به عقاب گذشتگان و باور نداشتن آن بازمی‌گردد و از سویی دیگر تقابلی دیگر در ساختار متن بین عملکرد خالق و مخلوق در آیه به نمایش گذاشته‌شده است که همان تکذیب مخلوق و عقاب خالق است این تکذیب سبب ناتوانی خالق نمی‌شود، بلکه هر کنشی از سوی مخلوق واکنشی جدی از سوی خالق را در پی خواهد داشت.

﴿فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرٌ﴾ و ﴿فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرٌ﴾ بین این دو عبارت نیز رابطه توازی هم‌نشینی به‌نوعی برقرار است عدم توجه به نذیر در هر دو سطح عقاب به دنبال دارد. پرسشی دیگر که دعوت به تأمل در ویژگی‌های آفریده‌ای متفاوت می‌نماید ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَفَائِتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ﴾ پرنده‌گان که نوع حرکتشان با دیگر موجودات زمینی فرق می‌کند، این آیه ارتباط بسیاری با آیه ۳ ﴿مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُتٍ﴾ دارد که هرگونه اختلاف و نقص را در آفریده‌های خداوند رحمان نفی می‌کند و انسجام متن کاملاً حفظ‌شده است. آیه نحوه حرکت پرنده‌گان را به‌عنوان نمونه‌ای از مخلوقات رحمان موضوع بررسی قرار می‌دهد تا با توجه بیشتر توانمندی خالق و ربوبیت او آشکار گردد. رحمان در این ساختار مدیریت پرواز پرنده‌گان بدون هیچ نقصی و نگاه‌داری ایشان در فضا را بر عهده دارد که با عناصر زبانی مانند نفی و استثنا معنایی بالاتر از معنای لفظی تولید می‌شود. ﴿مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ﴾ همان پاسخی است که پس از فرآیند تفکر برای فرد حاصل می‌شود و تقابل بین خالق رحمن و مخلوقی که نیازمند حفظ و بلکه همه موجودات ﴿كُلِّ شَيْءٍ﴾ تأکید می‌شود.

تقابل بین ﴿صَافَاتٍ﴾ و ﴿يَقْبِضُنْ﴾

به کار بردن فعل ﴿يَقْبِضُنْ﴾ در برابر ﴿صَافَاتٍ﴾ نشانگر این است که بستن بال‌ها کمتر صورت می‌گیرد حتی در حین پرواز بیشتر گشوده می‌باشند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹: ۳۵۹) و این معنایی است که در این ساختار القاء می‌شود و یقبضن به تنهایی نمی‌توانست این معنا را برساند.

﴿إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ﴾ علتی برای جمله قبل و رجوعی به ابتدا سوره است ﴿هُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ که انسجام را به صورت کامل نشان می‌دهد. همان‌که به هر چیزی قدیر است به هر چیزی آگاه نیز هست. مقدم آمدن جار و مجرور ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ﴾ معنایی فراتر (حصر اضافی) به جمله می‌دهد.

﴿أَمَّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ جُنْدٌ لَّكُمْ يَنْصُرُكُم مِّنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِنِ الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ﴾ ﴿أَمَّنْ هَذَا الَّذِي يَرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُ بَلْ جَوَا فِي عُتُوٍّ وَنُفُورٍ﴾ پیوستگی بین عناصر متن با کمک اشاره و ضمائر حفظ‌شده است با تکرار واژه ﴿الرَّحْمَنِ﴾ و واژگانی مانند ﴿عُتُوٍّ﴾ و ﴿نُفُورٍ﴾ انسجام حفظ می‌شود که به نوعی ترجمانی جدید از خصوصیات کافران است و علاوه بر آن متن گسترش‌یافته و ویژگی‌های متنوعی را بازگو می‌شود که در نهایت به یک هدف بازمی‌گردد.

متن در قالب دو استفهام انکاری، تقابلی بین ﴿الرَّحْمَنِ﴾ و ﴿دُونِ الرَّحْمَنِ﴾ برقرار نموده و ناتوانی معبودهای خیالی کافران را به تصویر می‌کشد. از ساختار متن دریافت می‌شود رحمان کسی است که قدرت بر یاری و رزق رسانی مستمر به مخلوق را دارد که برای معبود کافران منتفی است. وقتی به صفت خشیت برای گروهی که به ربوبیت خدا ایمان دارند توجه شود و نیز زمین به عنوان مخلوقی دیگر باصفت ذلول معرفی می‌شود که اشاره به مطیع بودن می‌نماید نیاز به تأمل در واژه ﴿جَوَا﴾ احساس می‌شود خصوصاً که در کنار واژگانی مانند ﴿عُتُوٍّ﴾ و ﴿نُفُورٍ﴾ قرار گرفته است که اوج عصیان و گردن کشی و یاغیگری کافران را نمایان می‌سازد که خود تقابلی دیگر میان دو گروه مطیعان و عاصیان است. این رابطه انسجام متن و پیچیدگی مناسبات میان آن را روشن می‌کند.

﴿أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ این آیه در قالب استفهام انکاری که توبیخ به دنبال دارد. تقابلی بین گروه تکذیب‌کننده و تأییدکننده انجام می‌دهد. لجاجتی که در آیه قبل از آن سخن گفته شد در نوع حرکت ایشان به تصویر کشیده می‌شود هر دو گروه در حرکت و سیر مشترک‌اند که در ﴿إِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ سمت‌وسوی آن روشن شده است اما انتخاب نوع حرکت در دو گروه متفاوت است در گروه اول با رنج و سختی واقعی همراه بوده و بی‌نتیجه اما در گروه دوم با سهولت و در کوتاه‌ترین مسیر و رسیدن به مقصود را به دنبال دارد.

استفاده از استعاره برای برجسته‌سازی

﴿مُكِبًّا عَلَيَّ وَجْهَهُ﴾ استعاره‌ای برای نوع حرکت است که در تقابل با ﴿سَوِيًّا﴾ قرار گرفته (ابن عاشور، ج ۲۹: ۴۲). واژه ﴿أَهْدَى﴾ در این ساختار به معنای برتری و تفضیل نیست، بلکه با استعاره‌ای که در زنجیره گفتار هم‌نشین آن شده می‌خواهد این معنا را القا می‌کند که اصلاً این فرد کافر هیچ هدایتی ندارد زیرا نه وضعیت او مناسب برای حرکت است ﴿مُكِبًّا﴾ و نه آنکه بر طریقی درست قرار گرفته ﴿عَلَيَّ وَجْهَهُ﴾ است او تنها خودش را می‌بیند نه راهی و نه مقصدی درحالی که گروه مقابل بر طریق صحیح قرار دارند ﴿عَلَيَّ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ و هم وضعیتی مناسب برای حرکت درست ﴿سَوِيًّا﴾.

در آیات ابتدایی مهم‌ترین عوامل دوزخی شدن فقدان گوش شنوا و عقل بیدار معرفی شده و در این دسته پایانی آیات مهم‌ترین عاملی است که دوزخیان را به دوزخ می‌کشاند غرور، لجاجت، سرکشی (عتو) و فاصله گرفتن از حق (نفور) است که سبب بدبختی و گمراهی انسان می‌شود (مکارم، ۱۳۷۱: ج ۲۴: ۳۴۶-۳۴۸).

شکل‌گیری گفتمان پیامبر با کافران به فرمان خداوند

﴿قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ (۲۳)

﴿قُلْ هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ (۲۴)

﴿وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَذَا الْوَعْدِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (۲۵)

﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْلَمُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (۲۶)

﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سَيِّئَتْ وُجُوهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَقِيلَ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَدْعُونَ﴾ (۲۷)

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكَنِيَ اللَّهُ وَمَن مَّعِيَ أَوْ رَحِمَنَا فَمَن يُجِيرُ الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (۲۸)

﴿قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ أَمَنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (۲۹)

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَن يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَّعِينٍ﴾ (۳۰)

پیامبر به عنوان مصداق اتم نذیر ﴿أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ در تقابل با کفار نشانه‌های دیگری از ربوبیت خدای تعالی را به کافران تذکر می‌دهد تا یگانگی خالق را توأم با تأکید و تهدید بیان نماید. واژگان انشاء، جعل و ذرأ تداعی معنای خلقت است که از سویی سبب انسجام متن و از سویی تنوع و گسترش آن را به دنبال دارد، پیوستگی نیز به کمک ضمائر در متن ایجاد شده است. خلقت انسان و مجهز کردن او به ابزار و لوازم موردنیاز برای تأمل، ارتباط و شباهتی بسیار با آیات ابتدایی سوره را نشان می‌دهد و آنچه افزون بر مطالب گذشته است ﴿قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ به عدم استفاده شایسته از این حواس توجه دارد.

در این قسمت نیز بحث معاد با ﴿إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ که ارتباط آشکاری با ﴿إِلَيْهِ التُّشْوُرُ﴾ دارد تکرار می‌شود که خود اهمیت این موضوع و تردید مخاطبان را می‌رساند در هر دو مورد غایت، اوست ولی در این قسمت بعث کافران به صورت اختصاصی مورد توجه است چراکه ایشان مورد خطاب مستقیم هستند.

واکنش کافران با توجه به مضارع بودن ﴿يَقُولُونَ﴾ پرسشی مداوم از زمان وعده قیامت است که با تردید در صدق آن است. با توجه به ساختار متن می‌توان گفت ایشان می‌خواهند با این سؤال اصل قضیه را نفی نمایند نه آنکه اصل قضیه را پذیرفته‌اند و به دنبال کشف زمان آن باشند پس معنای لفظی غیر از مراد واقعی است که از ساختار روشن می‌شود. پاسخی که داده می‌شود مطابق انتظار پرسش‌کننده نیست و اینکه تنها آگاه به این مسئله را ﴿اللَّهُ﴾ معرفی می‌کند که با توجه به ﴿مَا نَزَّلَ اللَّهُ﴾ کافران او را می‌شناسند و با کمک عنصر زبانی حصر ﴿إِنَّمَا﴾ دیگر تردیدی نسبت به معاد باقی نمی‌ماند اما از توصیف حال کافران دریافت می‌شود ﴿سَيِّئٌ وَجُوهُ الَّذِينَ﴾ ایشان معاد را نپذیرفته و برای آن آماده نبودند.

نکته جالب آن است که از زمان معاد اطلاعاتی داده نمی‌شود اما اخباری از وضعیت کافران و گفتگوی ایشان در آن زمان داده می‌شود به نظر می‌رسد از دیدگاه متن خود قضیه معاد و وضعیت افراد در آن هنگام مهم است نه زمان آن و خالق کوشش می‌کند تا کافران (مخلوق) این را درک نموده و برای آن تلاش نمایند.

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكْنِي اللَّهُ وَمَنْ مَعِيَ أَوْ رَحِمَنَا فَمَنْ يُجِيرُ الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ (۲۸)

آیه در قالب استفهام انکاری و نوعی تهدید نذیر (پیامبر) و یارانش را در تقابل با کافران قرار می‌دهد اما چند نکته در این متن دارای اهمیت است

الف: معنای حیات برای واژه ﴿رَحِمْنَا﴾ (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۹: ۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۹: ۴۹) که از هم‌نشینی دو واژه اهلکنی و رحمانا و تقابلهشان در ساختار آیه، معنایی متفاوت بامعنای لفظی از واژه رحمانا به دست می‌آید.

ب: اینکه پرسیده می‌شود چه کسی کافران را از عذاب دردناک پناه می‌دهد در واقع می‌خواهد بفرماید ایشان دچار عذاب می‌شوند و یاری‌کننده‌ای ندارند.

ج: نکته دیگر اینکه نمی‌فرماید چه کسی شما را از عذاب پناه می‌دهد در حالی که با توجه آیات قبل انتظار می‌رفت عبارت چنین باشد «فمن يجيركم من عذاب اليم» در حالی که تنها کافران را هدف عذاب معرفی می‌کند می‌توان گفت بر اساس این ساختار امید است که برخی از مخاطبان از کفر دست برداشته و در نتیجه از عذاب رهایی یابند.

د: اینکه عذاب را دردناک معرفی می‌کند نشان می‌دهد کافران می‌فهمیدند دلیلی برای نپذیرفتن ندارند و از روی لجاجت و سرکشی از قبول حقیقت سرباز می‌زنند. نکره بودن ﴿عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ نیز خود دلالت بر عظمت عذاب دارد.

﴿قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ أَمَنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (۲۹)

در این آیه ایمان را مطرح می‌کند که در مقابل با کافران است که در آیه قبل بیان شده و تنها کسی که می‌توان بران توکل نمود و بر اساس ساختار متن می‌توان گفت تنها رحمان (شایستگی معبود بودن را دارد) است که بر ما رحم می‌کند و جایگاه مجیر را برای مؤمنان دارد و از عذاب دردناک تنها به او می‌توان پناه برد. مقدم شدن جار و مجرور شدت بیشتری به معنا می‌بخشد. مؤمنان و متوکلان در تقابل با گمراهان قرار گرفته‌اند از کافران به‌عنوان کسانی که در گمراهی هستند نام برده شده که از سوئی تنوع و توسعه معنایی برای کافران است و سبب انسجام متن می‌شود و از سوی دیگر تلویحاً به هدایت یافته بودن مؤمنان در برابر به کافران که گمراه‌اند توجه دارد همان پریشی که در آیه ۲۲ ﴿فَمَنْ اهْدَىٰ...﴾ مطرح شده بود.

انتهای این آیه توجهی به آیه ۹ ﴿إِنَّ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ﴾ دارد که کافران در قیامت اقرار می‌کنند که نذیر (پیامبران) را در گمراهی می‌دیدند. این ارتباط شبکه‌ای و پیچیده بین عناصر متن همه‌جا به چشم می‌خورد و کلام گسسته نیست.

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾ (۳۰)

نخستین آیه پاسخی بر پرسش آیه پایانی سوره است که در قالب استفهام انکاری بیان شده و دلالت بر ناتوانی آفریدگان در برابر آفریده دارد و نیز تهدیدی برای کافران به عذاب دنیوی قبل از عذاب‌های اخروی است (قطب، ج ۶، ص ۳۶۴۸).

نتیجه‌گیری

تقابل کلانی که در سوره ملک موجب شکل‌گیری معنا در ساختاری منسجم شده است تقابل میان خالق و مخلوق و به زبانی مالک و مملوک است در تمام سوره با استفاده از عناصر متنوع پی‌گیری می‌شود. تقابل قدرت خالق و ضعف مخلوق در قالب اوصاف و ویژگی‌های هر دو گروه، از جمله تقابل‌های میان کافران به ربوبیت و قائلان به ربوبیت، میان متکلم نذیر و مخاطبان کافر و مکذب، مؤمن و کافر از تقابل‌های اصلی متن هستند که در سایه مناسبات موجود در متن کشف می‌شوند و در ارتباطی کامل با تقابل کلان متن قرار دارند.

از تقابل‌های فرعی که در دل این تقابل‌های اصلی شکل گرفته است می‌توان تقابل میان مرگ و زندگی، کارهای نیک و کارهای بد، عذاب‌های دنیوی و اخروی، دنیا و آخرت، عاصیان و فرمان‌برداران، گمراهان و هدایت‌یافتگان و... را نام برد. پیوستگی کاملی بین اجزاء متن به کمک

عناصر زبانی از جمله ضامتر، اسم اشاره، حروف عطف به صورت گسترده مشاهده می‌شود. به کمک شناسایی عناصر زبانی و پیوستگی الفاظ و انسجام میان مؤلفه‌ها متن به چهار سازه تقسیم گردید که در همه سازه‌ها وحدت موضوع و همچنین تنوع معنا ساز به چشم می‌خورد. در برخی موارد ساختار متن سبب گسترش معنایی در سطح واژگان می‌شود و سبب فهم دقیق‌تر و جامع‌تر است، عناصر زبانی سوره بر محور جانیشینی برای ساخت تقابل‌های معنا ساز انتخاب شده‌اند و سپس در محور هم‌نشینی ترکیب شده‌اند که چهار سازه متن را هم‌زمان از هم تفکیک و یا ترکیب می‌نمایند.

هنجار شکنی‌های ساختاری در مواردی به فرایند شکل‌گیری معنایی نو و دور از انتظار کمک می‌نماید، به طور مثال عبارت ﴿فَسُخِّفًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ که با توجه ساختار انتظار می‌رفت نفرین به صورت «فَسُخِّفًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا» بیان شود اما ناگهان نفرین متوجه ساکنان نهایی دوزخ می‌شود، بنابراین ساختار شکنی موجب شکل‌گیری معنایی متفاوت می‌شود و این نوید را می‌دهد که برخی از این کافران از گمراهی نجات یافته و در زمره مؤمنان در آیند. بین ابتدا و پایان سوره رابطه (تدویر) وجود دارد، به طوری که سوره با آیه ﴿فَمَنْ يَأْتِكُمْ مَاءٌ مَّعِينٍ﴾ پایان می‌یابد و جواب این سؤال در آیه نخست است ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

به کمک تحلیل‌های مبتنی بر نظریه ساختگرا یافته‌ها صورت‌بندی شده و نظام معنایی حاکم بر متن نمایان می‌شود بدین ترتیب تشخیص شکل‌گیری معنا در دیگر سور مکی آسان‌تر و ملموس‌تر به نظر می‌رسد از آن جهت که این دریافت‌ها فارغ از شرایط زمانی- مکانی و امور برون‌متنی صورت می‌گیرد و تنها به اصول و قواعدی که بر ساختار متن حاکم است متکی است به نظر می‌رسد می‌توان یافته‌های آن را به همه فرهنگ‌ها تعمیم داد و در همه زمان‌ها در دسترس افراد قرار گرفته و برای ایشان قابل فهم است بنابراین ارتباطی تنگاتنگ با فرامکانی- فرازمانی بودن قرآن دارد و تأییدی بر این مشخصه محسوب می‌شود.

منابع

قرآن کریم

- ابن عاشور، محمد بن طاهر. (۱۴۲۰ق). *التحریر والتنویر*. بیروت: مؤسسه التاریخ.
- پاکتچی، احمد. (۱۳۸۸ش). پژوهشنامه فرهنگستان هنر. پژوهشنامه فرهنگستان هنر، (۱۳).
- جمل، سلیمان بن عمر. (۱۴۲۷ق). *الفتوحات الإلهیة بتوضیح تفسیر الجلالین للدقائق الخفیة* (تحقیق شمس الدین، ابراهیم). بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
- حقی بروسوی، اسماعیل. (بی‌تا). *تفسیر روح البیان*. بیروت: دار الفکر.
- دی سوسور، فردینان. (۱۳۷۸ش). دوره زبان‌شناسی عمومی (ترجمه کورش صفوی). تهران: هرمس.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل* (الطبعة الثالثة). بیروت: دار الکتب العربی.

سمرقندی، نصر بن محمد بن أحمد. (بی تا). *بحر العلوم* (تحقیق عمر بن غلامحسن عمروی). بیروت: دار الفکر.

شیخلی، بهجت عبدالواحد. (۱۴۲۷ق). *اعراب القرآن الکریم*. بیروت: دار الفکر.
صدیق حسن خان، محمد صدیق. (۱۴۲۰ق). *فتح البیان فی مقاصد القرآن*. بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.

طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ش). *المیزان فی تفسیر القرآن* (الطبعة الخامسة). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن* (الطبعة الأولى). بیروت: دار المعرفة.
عرب یوسف آبادی، عبدالباسط، عبداللهزاده، فؤاد، و افضلی، فرشته. (۱۳۹۷ش). گفتمان کاوی سوره مبارکه «الجن»: بررسی آماری. *پژوهشنامه معارف قرآنی*، (۳۳)، ۱۳۹-۱۶۲.

قائمی نیا، علیرضا. (۱۳۸۷ش). دانش نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن. *قرآن و علم*، (۱)، ۱۳۷-۱۶۰.
قطب، سید. (۱۴۲۵ق). *فی ظلال القرآن* (الطبعة الخامسة والثلاثون). بیروت: دار الشروق.

قونوی، اسماعیل بن محمد. (۱۴۲۲ق). *حاشیة القونوی علی تفسیر البیضاوی*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
مراغی، محمد بن مصطفی. (بی تا). *تفسیر المراغی*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

مطیع، مهدی، پاکتچی، احمد، و نامور مطلق، بهمن. (۱۳۸۸ش). درآمدی بر استفاده از روش‌های معناشناسی در مطالعات قرآنی. *پژوهش‌های دینی*، (۱۸)، ۱۰۵-۱۳۲.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ش). *تفسیر نمونه* (الطبعة العاشرة). تهران: دار الکتب الإسلامية.

Barry, p.(2002). *Bigining Theory: An Introduction to critical and Literary Theory*(2 ed). Manchester University press. (First published 1995)

Harris, R. (1990), *Language, Saussure & Wittgenstein: How to Play Games with Words*, London, Nem York.

Wodak, Ruth & Michael Mayer. (2009). *Methodes of Critical Discourse Analysis*. London: SAGE Publication.

واکاوی ترجمه قرآن پیرانی و همکاران بر مبنای الگوی زبان‌شناختی لیچ

قادر قادری^۱ (استادیار زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه پیام نور، تهران)

عبدالأحد غیبی^۲ (استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران)

محمد جهانگیری اصل^۳ (دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی، دبیر آموزش و پرورش، اشنویه، ایران)

مهین حاجی زاده^۴ (استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران)

حسن اسماعیل زاده^۵ (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران)

دل آرام نقشبندی^۶ (دانش آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی، دبیر آموزش و پرورش)

DOI: [10.22034/JILR.2023.63183](https://doi.org/10.22034/JILR.2023.63183)



تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۰۵

تاریخ الوصول: ۲۰۲۳/۰۸/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۲۵

صفحات: ۱۵۹-۱۸۱

تاریخ القبول: ۲۰۲۳/۰۹/۱۶

چکیده

قرآن کریم به مثابه یک متن منسجم ادبی، روش‌های گوناگونی را برای تأثیرگذاری بر مخاطب و القای مفاهیم والای خود به کار گرفته است. از جمله این روش‌ها، هنجارگریزی است که گاهی از آن با عناوینی هم‌چون "آشنایی‌زدایی"، "انحراف از نرم" یا "عدول از زبان معیار" و... یاد می‌شود که از بارزترین یافته‌های صورت‌گرایان روس است و تأکید اصلی آن بر تمایز یک اثر ادبی از صورت عادی زبان است. جفری لیچ، زبان‌شناس و منتقد ادبی انگلیسی، به شکلی سامان‌یافته و کاربردی به این نظریه شکل‌گرائیان روسی تحت عنوان "هنجارگریزی" پرداخت. الگوی لیچ در واقع شکل منسجم اندیشه‌های این مکتب ادبی-زبانی است. در جستار حاضر تلاش می‌شود با به‌کارگیری الگوی هشت‌گانه لیچ و با روش توصیفی و تحلیل انتقادی، جنبه‌های دلالتی انواع هنجارگریزی در ترجمه معاصر پیرانی و همکاران به‌عنوان یکی از جدیدترین ترجمه‌های فارسی قرآن کریم، به بوته نقد و تحلیل گذاشته شود. نتایج پژوهش حاکی از آن است که توجه به ابعاد معنایی و دلالتی بافت‌های هنجارگریزی، می‌تواند گامی مؤثر در راستای ارتقای سطوح معناشناختی

^۱ نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: qaderi@pnu.ac.ir

^۲ پست الکترونیک: abdolahad@azaruniv.ac.ir

^۳ پست الکترونیک: mnsa.8793@gmail.com

^۴ پست الکترونیک: hajizadeh@azaruniv.ac.ir

^۵ پست الکترونیک: h.esmailzade@gmail.com

^۶ پست الکترونیک: delaram.n2018@gmail.com

عبارات قرآنی و کشف لایه‌های بلاغی-معنایی این کتاب آسمانی باشد. اما با توجه به این‌که ترجمه مذکور حاصل کار یک تیم تخصصی است، در کنار ویژگی‌های مثبت بسیاری که دارد، در حوزه ترجمه هنجارگریزی آوایی و نحوی بسیار خوب و دقیق عمل کرده است، اما در حوزه ترجمه هنجارگریزی واژگانی، معنایی، نوشتاری، سبکی و زمانی (با توجه به نمونه‌های بررسی شده) معانی برخاسته از هنجارگریزی زبانی قرآن را در حد انتظار منعکس ننموده است، و این امر سبب شده تا این ترجمه از برخی معانی و مفاهیم والای نهفته در عبارات و مفردات قرآنی فاصله بگیرد .

کلیدواژه‌ها: ترجمه قرآن، فرمالیسم، جفری لیچ، پیرانی و همکاران.

تحلیل ترجمه پیرانی وزملائه للقرآن الکریم علی أساس نموذج لیتش اللغوي

الملخص

لقد استخدم القرآن الکریم، باعتباره نصاً أدبياً متماسكاً، أساليب مختلفة للتأثير على المخاطب وغرس مفاهيمه السامية. يُعدُّ «الهروب من الأعراف»، من هذه الأساليب والذي يشار إليه أحياناً بعنوان مثل «التغريب» أو «الانحراف عن لغة المعيار» أو «الانحراف عن اللغة القياسية» وما إلى ذلك، وهو أحد النتائج الأكثر وضوحاً التي توصل إليها الشكلاونيون الروس، وينصب تركيزها الأساسي على تمييز العمل الأدبي عن الشكل العادي للغة. وقد تناول جيفري ليتش، عالم اللغة والناقد الأدبي الإنجليزي، هذه النظرية الشكلية الروسية تحت عنوان «الهروب من الأعراف» بطريقة منظمة وعملية. إن نموذج ليتش هو في الواقع الشكل المتماسك لأفكار هذه المدرسة الأدبية اللغوية. جرت في هذا البحث باستخدام نموذج ليتش الثمانية وبأسلوب التحليل الوصفي والنقدي، محاولة نقد وتحليل الجوانب الدلالية لأنواع الانحراف المعياري في الترجمة المعاصرة لپیرانی والأخرين باعتبارها من أحدث الترجمات الفارسية للقرآن ووضعه في بوتقة النقد والتحليل. وتشير نتائج البحث إلى أن الاهتمام بالأبعاد الدلالية والرمزية للأنسجة غير المعيارية يمكن أن يكون خطوة فعالة نحو تحسين المستويات الدلالية للعبارات القرآنية واكتشاف الطبقات الدلالية البلاغية لهذا الكتاب الإلهي. ولكن باعتبار أن الترجمة المذكورة هي نتيجة عمل فريق متخصص، بالإضافة إلى سماتها الإيجابية العديدة، فقد عملت بشكل جيد ودقيق للغاية في مجال الترجمة الصوتية والنحوية غير المعيارية، أما في مجال المعاني المعجمية والدلالية والمكتوبة والأسلوبية والزمانية (حسب الأمثلة المدروسة) لم تعكس المعايير اللغوية للقرآن كما كان متوقعا، مما جعل هذه الترجمة تتأى بنفسها عن بعض المعاني والمفاهيم السامية المخبأة في العبارات والمصطلحات القرآنية.

الكلمات المفتاحية: ترجمة القرآن، الشكلية، جيفري ليتش، پیرانی وآخرون.

مقدمه

از ویژگی‌های بارز قرآن برخوردار از سطوح و لایه‌های گوناگون معنایی است. این ویژگی با ارزش که از آن به داشتن ظُهر و بطن نیز تعبیر می‌شود، در سراسر قرآن جاری است (آریان، ۱۳۸۹: ۱۸). ظاهر و باطن، هر دو از کلام اراده شده‌اند، اما این دو معنا در طول هم مورد توجه هستند؛ نه در عرض یکدیگر؛ بدین معنا که نه اراده ظاهر لفظ، اراده باطن را نفی می‌کند و نه اراده باطن مزاحم اراده ظاهر است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۲). این مسائل لغوی در ساختارهای ادبی روی می‌دهد چراکه مهم‌ترین کارکرد زبان ادبی این است که زبان معیار را ویران کند (احمدی، ۱۳۸۶: ۱۲۴). بنابراین ترجمه چنین متونی دارای سختی‌های خاصی است.

خانلری در باب مشکل ترجمه متون ادبی هم‌چون شعر می‌گوید: «در شعر، ارزش کلمه تنها به اعتبار دلالت بر معنا نیست بلکه صورت ملفوظ آن نیز ارزش و اعتباری جداگانه دارد. شاعر الفاظ را برحسب سلیقه خود مرتب می‌کند چنان‌که از این نظم و ترتیب، آهنگی دلاویز متناسب با آنچه در ذهن خود اوست حاصل شود. منظور از ذکر این نکته‌های ساده آن است که گفته شود کار مترجم در ترجمه شعر چقدر دشوار است» (جانزاده، ۱۳۸۵: ۷۹).

قرآن نه شعر است و نه نثر مسجع؛ اما به وجه اعلی از آن تألیف و انتخابی که در سخن خانلری یاد شده برخوردار است؛ پس شکی نیست که نظم قرآنی به‌طور کامل در ترجمه قابل انعکاس نیست و ترجمه‌هایی که از قرآن ارائه می‌شود به‌طور غالب بازتاب‌دهنده معنای ظاهری و سطحی آن می‌باشد؛ بنابراین بسیاری از لطافت‌های معنایی در ترجمه ناپدید شده و جنبه‌های هنری آن از بین می‌رود. رشید رضا می‌گوید: «نظم قرآن و اسلوب آن تأثیری در جان شنونده می‌گذارد که با ترجمه قابل انتقال نیست و در اثر ترجمه تأثیر آوایی، آهنگ‌ها و ریتم‌های حاصل از نظم قرآنی از بین می‌رود.» (رشیدرضا، بی‌تا، ج: ۹؛ ۳۲۸)؛ اما با این وجود در موارد دیگری غیر از نظم و موسیقی، اگر مترجم در علوم ادبی و زبانی چیره‌دست باشد می‌تواند برخی لطایف و ظرایف قرآنی از جمله تقدیم و تأخیر، معرفه و نکره و... را با یافتن معادل‌هایی مناسب در زبان مقصد انتقال دهد.

یکی از مهم‌ترین وجوه ادبی قرآن کریم هنجارگریزی یا آشنایی‌زدایی است. هنجارگریزی به معنی انحراف از قواعد حاکم بر زبان و مطابقت نداشتن و ناهماهنگ بودن با زبان متعارف است. انحراف از نرم زبان در حوزه زبان‌شناسی به هرگونه استفاده زبانی از کاربرد معناشناسی تا ساختار جمله که مناسبت عادی و متعارف زبان در آن رعایت نشود اشاره دارد. به عبارت دیگر هنجارگریزی یا ناسازواری، شیوه‌ای از بیان یک معناست که رساخت گزاره با زیرساخت آن تفاوت دارد و خواننده این اختلاف سطح و عمق را درمی‌یابد.

آن‌چنان‌که پیداست هنجارگریزی‌های زبانی در قرآن حاوی دلالت‌های معنایی هستند که نظر به اهمیت موضوع و از آنجایی که پژوهشی به شکل مستقل و مفصل، در خصوص انعکاس

دلالت‌های معنایی هنجارگریزی در ترجمه‌های فارسی قرآن انجام نگرفته است، اهتمام به اهداف معنایی هنجارگریزی در ترجمه‌های قرآن ضروری به نظر رسید. در همین راستا هدف اصلی پژوهش حاضر این است که با تبیین و کشف معانی هنجارگریزی و نقد و بررسی میزان انعکاس آن در ترجمه پیرانی و همکاران، نگاه مترجمان را به این مسئله معطوف دارد. لازم به ذکر است دلیل انتخاب ترجمه مذکور از میان انبوه ترجمه‌های قرآن کریم این است که این ترجمه حاصل یک کار گروهی متشکل از متخصصان علوم قرآنی و زبان و ادبیات عربی است که از تجربه سایر ترجمه‌ها و هم‌چنین از تخصص مترجمان صاحب نامی هم‌چون مسعود انصاری (مترجم تفسیر کشاف به زبان فارسی) در ویراستاری آن بهره برده شده است. این در حالی است که ترجمه‌های دیگر، کم‌وبیش از منظر منتقدان و پژوهشگران دور نبوده‌اند. در این راستا، سعی بر آن بوده جدیدترین نسخه ترجمه به زبان فارسی، یعنی چاپ ۱۳۹۷ بررسی شود.

پیشینه پژوهش

در زمینه هنجارگریزی و مباحث مرتبط با آن، پیش‌ازین مقالات و پژوهش‌های ارزشمند بسیاری به نگارش درآمده‌است که از آن میان می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

- مقاله «آشنایی‌زدایی در جزء سی‌ام قرآن کریم» از قاسم مختاری و همکاران، فصلنامه پژوهش‌های ادبی-قرآنی، شماره ۲، ۱۳۹۲ که در آن علاوه بر «هنجارگریزی» به مفاهیم دیگری چون «قاعده‌افزایی» نیز اشاره شده است. اما بسیاری از عناصر زیبایی‌شناسانه قرآن که در این پژوهش بدان اشاره شده پیش‌ازین در کتب تفسیر و سایر منابع به‌اجمال بیان شده‌اند.
- مقاله‌ای تحت عنوان "نقش هنجارگریزی واژگانی در کشف لایه‌های معنایی قرآن کریم" نوشته محمد خاقانی اصفهانی و همکاران در مجله پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، پاییز و زمستان ۱۳۹۳- شماره ۶ صص ۱۱۵ تا ۱۳۰ به رشته تحریر در آمده است؛ نتایج پژوهش حاکی از آن است که یکی از روش‌های کشف لایه‌های معنایی آیات، توجه به هنجارگریزی و دقت در علت تغییر عبارت یا کلمه است.
- مقاله "بررسی هنجارگریزی معنایی در مثنوی مولانا بر مبنای الگوی لیچ" از الخاص ویسی و همکاران، در نشریه زیبایی‌شناسی ادبی، زمستان ۱۳۹۶- شماره ۳۴، صص ۱۱۷ تا ۱۳۸، به تبیین الگوی لیچ در اشعار مولانا پرداخته که نتایج پژوهش نشانگر این است که در ادبیات مولانا هنجارگریزی معنایی به‌وفور رخ داده است.
- مقاله "چالش‌های انعکاس معانی تنوین در ترجمه‌های فارسی قرآن (مطالعه موردی: ترجمه عبدالرحمن پیرانی و همکاران)" که در نشریه مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، دوره ۶،

شماره ۱۲ - (۱۳۹۸) جلد ۶ شماره ۱۲ صفحات ۱۶۵-۱۹۴، چاپ شده است. در این پژوهش، سعی شده است جنبه‌های دلالتی تنوین در برخی از آیات قرآن با روش توصیفی و تحلیل انتقادی در ترجمه معاصر عبدالرحمن پیرانی و همکاران مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

• رساله دکتری، تحت عنوان "نقد زبان‌شناختی ترجمه‌های معاصر فارسی قرآن کریم، مطالعه موردی ترجمه‌های عبدالرحمن پیرانی و همکاران و عبدالعزیز سلیمی (به نام محمد جهانگیری اصل، متعلق به دانشگاه شهید مدنی آذربایجان در سال (۱۳۹۸) در سامانه پژوهشگاه علوم و فناوری اطلاعات ایران (ایران داک) به ثبت رسیده است. در چکیده این اثر آمده است که با توجه به اینکه ترجمه‌ی قرآن کریم به زبان فارسی به‌عنوان زبان رسمی کشور تمامی هم‌وطنان را مخاطب خویش قرار می‌دهد و عملاً امری کاربردی است، بنابراین از اهمیت خاصی برخوردار است، اما با مطالعات انجام‌گرفته چنین نمایان گشت که تا ترجمه‌ای متعادل همچنان فاصله وجود دارد بنابراین این رساله درصدد به حداقل رساندن این فاصله بین زبان مبدأ (قرآن) و زبان مقصد (زبان فارسی) است تا گامی مؤثر در پیشرفت ترجمه‌ی قرآن برداشته باشد.

با بررسی پایگاه‌های معتبر علمی چنان برمی‌آید که پژوهشی با محوریت هنجارگریزی و الگوی لیچ در ترجمه‌های فارسی قرآن کریم انجام نگرفته است. تنها تحقیقی که در حوزه ترجمه قرآن پیرانی و همکاران انجام شده است، مقاله و پایان نامه فوق است که با موضوع مورد بحث این پژوهش مرتبط نیستند. از این رو، اساسی‌ترین تفاوت جستار حاضر با پیشینه پژوهش و آثار مرتبط این است که تحقیق پیش رو، در نوع خود دارای رویکرد جدیدی هست، هرچند نباید غافل بود که چه‌بسا نقد ترجمه بر یک مبنای خاص، چندان منصفانه به نظر نیاید؛ اما به‌منظور کاهش خطاهای ترجمه و ارتقای سطح کیفی آن و توسعه دید مترجمان در آینده، انجام این پژوهش ضروری به نظر می‌رسد.

سوالات پژوهش

۱. الگوی ۸ گانه هنجارگریزی جفری لیچ تا چه میزان در ترجمه قرآن قابل انعکاس هست؟
۲. ترجمه پیرانی و همکاران، تا چه حد توانسته است هنجارگریزی‌های قرآنی را در ترجمه خویش نمایان سازد؟

نگاهی اجمالی به ترجمه قرآن پیرانی و همکاران

گرچه تاکنون ترجمه‌های متعددی از قرآن کریم به زبان فارسی پدید آمده و هریک از محاسن و امتیازات ویژه خود برخوردار است، اما کوشش‌های تازه در عرصه ترجمه قرآن کریم هم چنان

ضرورت دارد و هیچ ترجمه‌ای از قرآن کریم نمی‌تواند حرف آخر باشد، زیرا شگفتی‌های این کتاب آسمانی پایان‌ناپذیر است و نور و روشنایی آن خاموش شدنی نیست (بیهقی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۲۴). از آنجاکه اقدامات هم‌افزایانه و جمعی، غالباً نتایج بهتری به دنبال دارد، ترجمه پیش‌رو محصول کار و تلاش گروهی از مترجمان و متخصصان علوم قرآنی و زبان و ادبیات عربی به‌نام‌های عبدالرحمن پیرانی، قادر قادری و محمود ویسی است که از چهره‌های علمی و دانشگاهی محسوب می‌شوند و شاید ترجمه آنان جدیدترین اثر در حوزه ترجمه قرآن کریم به حساب آید که تاکنون از منظر منتقدان و پژوهشگران دور بوده است. مترجمان در ترجمه حاضر کوشیده‌اند ضمن مباحثه و هم‌اندیشی و مشارکت فعالانه و توجه به تجارب پیشین، به‌ویژه ترجمه‌هایی که طی چند دهه اخیر در ایران منتشر شده است، ملاحظات وارده بر ترجمه‌های موجود را مد نظر قرار دهند و از نقایص فنی و معنایی آن‌ها در حدّ توان بپرهیزند. در این ترجمه سعی شده است سطوح مختلف مخاطبان مورد توجه قرار گیرد و به نکات زبانی و بلاغی اشاره شود و برای قابل فهم بودن معانی آیات، هر جا که ضرورتی بوده باشد، از عبارات توضیحی در داخل کروشه استفاده گردد. از دیگر مزیت‌های ترجمه پیش‌رو این است که در آیاتی که دارای وجوه تفسیری مختلفی است، تلاش شده با مراجعه به تفاسیر مختلف و با توجه به معیارهای زبانی و بلاغی و نیز متناسب با آیات قبلی و بعدی، یکی از وجوه تفسیری انتخاب و در ترجمه لحاظ شود. از دیگر مشخصه‌های این ترجمه آن است که در آن، از امهات تفاسیر از قبیل زاد المسیر فی علم التفسیر - ابن الجوزی، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز - ابن عطیه، البحر المحیط فی التفسیر - ابو حیان اندلسی، الکشاف - زمخشری، انوار التنزیل و اسرار التأویل - بیضاوی، التحریر والتنویر - ابن عاشور، و فی ظلال القرآن الکریم - سید قطب استفاده شود.

مبانی نظری پژوهش

با توجه به این‌که الگوی هنجارگریزی لیچ از اساسی‌ترین بن‌مایه‌های مکتب فرمالیسم است بنابراین ابتدا به تبیین این مکتب ادبی پرداخته می‌شود.

فرمالیسم یا صورت‌گرایی^۱

نخستین نشانه‌های فرمالیسم در سال ۱۹۱۴ در روسیه آشکار شد و در سال‌های ۱۹۱۷-۱۹۱۵ به اوج رسید (علوی مقدم، ۱۳۷۷: ۱۰-۸). هدف این مکتب، گسستن از هنجارهای ادبی گذشته و کشف راز "ادبیت" اثر یا کشف جوهر ادبی متن است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۶۶). از نظر فرمالیست‌ها انسجام و

^۱ Formalism

وحدت میان اعضا و عناصر یک اثر می‌تواند آن را به یک متن ادبی تبدیل کند و سبب ادبیت آن شود.

این نظریه در واقع همان نظریه‌ای است که عبدالقاهر جرجانی در قرن پنجم تحت عنوان "نظریه نظم" مطرح کرد، منظور او، نظم عادی و معیار زبان نبود، زیرا هر زبان یک نظم پایه و معیار دارد؛ بلکه منظور عبدالقاهر، بدین معنا است که واژگان و عبارت‌های متن چنان به هم گره خورده‌اند که اگر واژه‌ای برخلاف زبان معیار، مقدم یا مؤخر شود در تمام متن تأثیرگذار است (ضامن، ۱۲۰: ۱۹۹۰). فرمالیست‌ها برای زبان دو فرآیند "خودکاری" و "برجسته‌سازی" را در نظر گرفتند. فرآیند "خودکاری"، کاربرد عناصر زبانی به قصد بیان موضوع است، بدون آن که شیوه بیان جلب نظر کند؛ ولی "برجسته‌سازی"، به کارگیری عناصر زبان به شیوه غیرمتعارف است به گونه‌ای که نظر مخاطب را جلب کند (صفوی، ۱۳۸۵: ۱۰۹). برجسته‌سازی به دو شکل ممکن است:

۱. قاعده کاهی یا هنجارگریزی، به معنای انحراف از قواعد حاکم بر زبان می‌باشد.
۲. قاعده افزایشی که با افزودن قواعدی بر قواعد حاکم بر زبان خودکار انجام می‌شود (همان: ۴۶). امروزه هنجارگریزی در زبان عربی با واژه "الانزیاح" شناخته می‌شود. این اصطلاح از ریشه "زیح" به معنای دور شدن و رفتن گرفته شده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۲: ۴۷۰). احتمال می‌رود مقصود از آن، دور شدن از کاربرد معمول و رایج زبان نیز باشد (مختاری و همکاران، ۱۳۹۲: ۹۷).

نظریه جفری لیچ^۱

لیچ، نظریه پرداز انگلیسی، به پیروی از فرمالیست‌های روس و اندیشمندان گروه پراگ، نظیر «موکارفسکی» و «هاورانگ» الگوی نظام‌مندی از این مکتب ارائه داد که مورد توجه زبان‌شناسان قرار گرفت. لیچ در رویکردی زبان‌شناختی به بررسی شعر انگلیسی، هنجارگریزی را ابزار شعرآفرینی و قاعده افزایشی را اسباب نظم آفرینی می‌داند. سپس به طرح هشت نوع هنجارگریزی می‌پردازد که عبارت‌اند از: هنجارگریزی نحوی (بر هم زدن آرایش قواعد زبان)، واژگانی (گریز از شیوه‌های واژه‌سازی در زبان هنجار و ساخت واژگان تازه)، زمانی (استفاده از صورت‌هایی که پیش‌تر در زبان متداول بوده‌اند)، معنایی (تخطی از مشخصه‌های معنایی حاکم بر کاربرد واژگان در زبان معیار)، سبکی (گریز از گونه نوشتاری معیار به ساخت نحوی گفتار)، نوشتاری و گویشی (بدون تغییر در تلفظ واژه، مفهومی ثانوی افزوده می‌شود) و آوایی (گریز از قواعد آوایی زبان هنجار) (سجودی، ۱۳۷۸، ۱۳۶). لیچ با تکیه بر علم بدیع، انواع قاعده افزایشی را در قالب صناعات بدیع لفظی و انواع قاعده کاهی را در قالب بدیع معنایی دسته‌بندی کرده است و معتقد است که در برجسته‌سازی، هنجارهای زبان، در پس‌زمینه واقع می‌شوند و ویژگی‌ها، به علت غیرعادی بودنشان، در کانون توجه قرار می‌گیرند

¹ Jeffrey Leech

(Leech, 1969: 88). لیچ از هنجارگریزی آوایی، با عنوان «بی‌قاعدگی در تلفظ» یاد می‌کند که در این سیر، «شاعر از قواعد حاکم بر زبان خودکار یا زبان هنجار، گریز می‌زند» (صفوی، ۱۳۹۰: ۷۹/۲) در هنجارگریزی نحوی نیز نظام دستوری زبان معیار بستر اصلی شاعر جهت انحراف هدفمند است. شاعر در هنجارگریزی واژگانی ساخت‌واژه را در هم نمی‌شکند بلکه از آن‌ها به شکلی وسیع‌تر بهره می‌برد (Leech, 1969: 42). هم‌چنین وی در هنجارگریزی سبکی به آزادی شاعران از قیدوبندهای شاعرانه معتقد است و در هنجارگریزی گویشی به لهجه‌گرایی شاعر نظر دارد (همان: ۴۸-۴۹) از میان قاعده‌های مطرح‌شده از جانب لیچ، آنچه به‌واقع می‌تواند قاعده‌کاهی به حساب آید، قاعده‌کاهی زمانی، سبکی، نوشتاری، واژگانی، و به‌ویژه معنایی است (صفوی، ۱۳۹۰، ۸۶/۲) که در این میان، کاربرد واژگان قدیمی مهجور در زبان معیار، باعث قاعده‌کاهی زمانی می‌شود. وی قاعده‌کاهی معنایی را عامل آفرینش شعر می‌داند که در آن نویسنده خود را به پیروی از قواعد معنایی حاکم بر زبان، ملزم نمی‌داند. و در محور جانیشینی، دست به برجسته‌سازی می‌زند.

از نظر لیچ، برجسته‌سازی با قواعد حاکم بر زبان هنجار در ارتباط مستقیم است به همین دلیل، او پیش از اشاره به انواع هنجارگریزیه‌ها، به بررسی ساختار زبان پرداخته و آن را به دوگونه عادی و خلاقانه تقسیم می‌کند. در گونه عادی، خالق اثر از امکانات و قابلیت‌های سنتی استفاده می‌کند و در گونه خلاقانه، فراتر از محدودیت‌های ادبی قلمرو تازه‌ای را جست‌وجو می‌کند. ازین رو، برجسته‌سازی در گونه خلاقانه جای می‌گیرد. او معتقد است که برجسته‌سازی بر روی سه سطح معنی‌شناسی، صورت و تحقق‌صوری، عمل می‌کند. (Leech, 1969: 36-38).

از دیدگاه وی هنجارگریزی، انحراف از قواعد زبان هنجار و عدم مطابقت با زبان معیار است که باعث پویایی و دگرذیسی در زبان می‌شود. هنجارگریزی باعث رستاخیز کلام می‌شود و به زنجیره کلام، کارکردی تازه می‌بخشد و بار معنایی آن را تغییر می‌دهد. به عبارت دیگر، هنجارگریزی، گریز از قواعد حاکم بر زبان خودکار و عدم مطابقت و هماهنگی معانی با زبان متعارف است (انوشه، ۱۳۷۶: ۱۴۴۵) شاعر از این شگرد برای برجسته‌سازی زبان خویش بهره می‌برد و زبان معیار را به چالش می‌کشد و از این طریق توجه خواننده را به آثار ادبی‌اش جلب می‌کند. لیچ هنگامی که درباره فرایندهای برجسته‌سازی صحبت می‌کند، برای هنجارگریزی و قاعده‌افزایی محدودیتی قائل است. از دیدگاه او هنجارگریزی تا جایی می‌تواند جلو برود که در ایجاد ارتباط، اختلالی به وجود نیاید و هنگامی این امر محقق می‌شود که هنجارگریزی: ۱- نقش‌مند باشد، یعنی بیانگر مفهومی باشد. ۲- جهت‌دار باشد، یعنی منظور گوینده را بیان کند. ۳- دارای غایت باشد، یعنی از دیدگاه مخاطب، بیانگر مفهومی باشد (صفوی، ۱۳۸۵: ۴۷-۴۱)

تحلیل داده‌ها

هنجار‌گریزی واژگانی

لیج این نوع هنجار‌گریزی را "نوآوری واژگانی"^۱ یا خلق واژه‌ای جدید که پیش‌تر در زبان وجود نداشته است می‌داند. البته وی متذکر می‌شود که در این نوع هنجار‌گریزی شاعر قواعد ساخت واژه را در هم نمی‌شکند، بلکه آن‌ها را به شکل وسیع‌تری به کار می‌برد (همان: ۴۲). با توجه به این-که زبان قرآن بر مبنای هنجارهای عقلایی است، هنگامی که در آیه‌ای، واژه یا عبارتی به کار رود، بنابر هنجارهای عقلایی و عرفی زبانی، شنونده انتظار دارد در ادامه آن، کلمه یا عبارتی هماهنگ با قبل آورده شود؛ حال اگر گوینده با هنجار‌گریزی، به جای کلمه یا عبارتی که به روش بایسته باید به کار می‌گرفت، عبارت یا کلمه دیگری را جانشین قرار داد و شنونده با کلمه یا عبارتی برخلاف پیش‌بینی خود روبرو شد، درمی‌یابد که گوینده از این تغییر کلمه یا عبارت، معنای ویژه‌ای را در نظر داشته که این عبارت جدید می‌تواند از جهت معنایی با عبارت پیش‌بینی شده یکسان باشد. بنابراین، هرگاه در قرآن کریم جمله‌ای یا کلمه‌ای به کاررفته باشد و در ادامه جمله‌ای یا کلمه‌ای بیاید که با قبل کاملاً مرتبط است اما این جمله یا کلمه با پیش‌بینی مخاطب هماهنگ نیست؛ بنابر قواعد فهم منطقی و عقلایی آگاه می‌شویم که این جمله یا کلمه جدید جایگزین شده، به معنای همان کلمه یا جمله‌ای است که انتظار می‌رفت گوینده آن را بیان دارد. این تغییر واژه یا عبارت را می‌توان چیزی شبیه اصطلاح "هنجار‌گریزی واژگانی" بدانیم که لیج مطرح کرده است. برای مثال در واپسین تعابیر داستان همسر عزیز مصر و یوسف چنین آمده است: ﴿الآن حَصَّصَ الْحَقُّ﴾ (یوسف/۵۲).

ترجمه پیرانی و همکاران: اینک حق آشکار گردید.

در این آیه به جای "ظَهَرَ الْحَقُّ" و یا "بَانَ الْحَقُّ"، عبارت ﴿حَصَّصَ الْحَقُّ﴾ به کاررفته است. زمخشری بدون عنایت به علت عدول قرآن از به کار بردن تعبیرات سهل و روان، نظیر واژه‌های "ظَهَرَ" و "بَانَ"، آن را صرفاً به همان معانی گذشته و دالّ بر اعتراف او بر جرم و گناه خویش و تبرئه یوسف دانسته است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج: ۳، ۱۲). حال آن‌که تعبیر "الآن" گویای آن است که این ظهور حق، سابقه ندارد و همین اکنون اتفاق افتاده است؛ این در حالی است که پیش‌ازین، برائت یوسف از جانب همسر عزیز مصر و زنانی دیگر، بلکه جمیع اطرافیان، بارها مطرح شده بود و سخن تازه‌ای نبود: ﴿يُوسُفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ﴾ (یوسف/۲۹).

﴿فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكأً وَأَتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سَكِينًا وَقَالَتْ أُخْرَجَ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْتَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ (یوسف/۳۱).

﴿قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدتُّهُ عَن نَّفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَيَلْكَؤُنَا مِّنَ الصَّاغِرِينَ﴾ (یوسف/۳۲). ﴿ثُمَّ بَدَأَ لَهُمْ مِّن بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيَسْجُنُنَّهُ حَتَّىٰ حِينٍ﴾ (یوسف/۳۵).

با توجه به تعبیرات قرآنی فوق، آیه ﴿الآن حَصْحَصَ الْحَقُّ﴾ از معنای دیگری خبر می‌دهد که باید بدان دست‌یافت: اصل "حَصْحَصَ" از ریشه "حَصَّ" به معنی آشکار شدن و به دست آوردن سهم و نصیب از راه جدا و بریدن می‌باشد و کاربرد رباعی از ریشه ثلاثی، به جهت مبالغه و کثرت وقوع معنی ثلاثی است (صالح، بی‌تا: ۳۲۵). این حرکت و نفوذ در شیء و استقرار در آن، در کتاب "العین" و "مقاییس اللغة" نیز آمده است: «الْحَصْحَصَةُ: الْحَرَكَةُ فِي الشَّيْءِ حَتَّىٰ يَسْتَقِرَّ فِيهِ وَيَتِمَّكَّنْ مِنْهُ...» (فراهیدی، ۱۹۹۸، ج ۲: ۴۲۲؛ عسکری، ۲۰۰۳، ج ۳: ۲۳۴؛ ذیل واژه‌ی حصّ). از این‌رو معنی این واژه، شدت ظهور حقّ از راه کثرت قطع و بریدن می‌باشد. آهنگ "حَصْحَصَ" نیز صدای آرام، ممتد و مکرر بُرَشِ حَقِّ را افاده می‌کند؛ گویا حقّ به تدریج و آرام‌آرام، با کثرت بُرَش‌ها سعی در نمایاندن خویش دارد تا بالاخره بعد از مدتی طولانی و پس از طی نمودن مراحل مختلف جلوه‌گر می‌شود. این کدام حقی است که این چنین ظهوری از آن، برای اولین بار توسط همسر عزیز اعلام می‌شود؟ این، همان حقیقت دیانت ابراهیمی و منطق ایمان است که از سال‌ها پیش، بارها توسط یوسف نبیّ بر بانوی مصر عرضه شده و سعی در نفوذ آن، در قلب این زن داشت؛ اما هوس وی نسبت به یوسف مانع از توفیق ظهور حقیقت ایمان در قلبش گردید؛ اما اکنون حقیقت ایمان پس از سال‌ها انتظار در پشت دریچه قلبش، موانع را از سر راه خویش برمی‌دارد و خود را در عمق دل او جلوه‌گر می‌کند و قلب همسر عزیز مصر را فتح می‌نماید و او را در زمره مؤمنان به دین الهی قرار می‌دهد (حویزی، بی‌تا، ج ۲: ۴۷۱). با توجه به آنچه در باب این عبارت قرآنی بیان گردید چنین به نظر می‌رسد که مترجم به معنای ضمنی این واژه توجه کافی نداشته است. بنابراین ترجمه زیر پیشنهاد می‌گردد:

ترجمه پیشنهادی: اینک [بعد از مدت‌ها] حقّ آشکار گردید.

﴿وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾ (فجر/۲۰)

ترجمه پیرانی و همکاران: و مال [و ثروت] را بسیار دوست می‌دارید.

"جَمَّ" در لغت به معنای هر چیز بسیار زیاد و گردهمایی است. "جَمَّةٌ" یعنی موی انبوه سر و "بثر الجموم" به معنای چاه پر از آب است. هم‌چنین به معنای بسیار زیاد، حرص، آزمندی، منع حقوق نیز آمده است. اما ماده "کثر" در لغت مخالف قَلَّتْ است (عسکری، ۲۰۰۳، ج ۷: ۵۳). بنابراین واژه "جَمَّ" از فراوانی بیش‌ازحد برخوردار بوده که کلمه "کثیر" فاقد آن است. "کثیر" در بسیاری از آیه‌های قرآن ذکر شده است؛ از آن جمله آیه ۲۶ سوره بقره می‌باشد: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ

مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا ﴿۱﴾، اما "جَمَّ" تنها یک‌بار در قرآن به‌کاررفته است که انعکاس معنای این ناسازه زبانی در ترجمه لازم به نظر می‌رسد. در ترجمه مذکور، واژه جَمَّ همانند واژه "کثیر" ترجمه شده است.

ترجمه پیشنهادی: و مال [او ثروت] را بیش از حد دوست می‌دارید.

هنجارگریزی نحوی^۱

در هنجارگریزی نحوی «جایگاهی که در جمله برای یک مقوله دستوری در نظر گرفته شده است توسط مقوله دستوری دیگر پر می‌شود» (لیچ، ۱۹۸۸: ۴۵) یکی از مهم‌ترین گونه‌های هنجارگریزی، دخل و تصرف در بخش نحوی یا دستور زبان است. در این حالت، ساختار جمله‌ها دستخوش تغییر می‌شود و با جابجایی ارکان جمله و چینش غیرمعمول واژه‌ها، نوعی پیچیدگی در کلام ایجاد می‌شود. درواقع صاحب یک اثر ادبی می‌تواند با جابجا کردن عناصر سازنده جمله، از قواعد نحوی زبان هنجارگریز بزند و زبان خود را از زبان هنجار متمایز سازد (صفوی، ۱۳۸۵: ۴۶) که همین مسئله برجسته‌سازی آن اثر ادبی را در پی دارد. فراوانی و تنوع هنجارگریزی‌های نحوی قرآن کریم به‌اندازه‌ای است که جزو مشخصه‌های سبک‌ساز قرآن به شمار می‌رود که به برخی از آنان اشاره می‌شود:

تقدیم و تأخیر

یکی از انواع هنجارگریزی نحوی که ارتباط مستقیم بانظم و چینش واژگان دارد، تقدیم و تأخیر اجزای کلام است. تقدیم و تأخیر، حاکی از تبادل جایگاه واژگان در جمله باهدف ایجاد بلاغت در کلام است. از نظر فرمالیست‌ها آشنایی زدایی بیشتر در تقدیم و تأخیر نمود می‌یابد؛ از این‌رو، جان کوهن^۲ (زبان‌شناس فرانسوی) آشنایی زدایی ناشی از این مسئله را «آشنایی زدایی نحوی» نامیده است (کوهن، ۱۹۸۶: ۱۷۹) برای مثال: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدِ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يُنَوَّرُ﴾ (فاطر/۱۰).

ترجمه پیرانی و همکاران: هر کس عزت می‌خواهد [یقین داشته باشد که] سراسر عزت [تنها] از آن خداست. سخنان پاکیزه تنها به‌سوی او بالا می‌رود و خدا [آنان] کردار شایسته را بالا می‌برد و کسانی که بدی‌ها را تدبیر می‌کنند، برایشان عذابی سخت [در انتظار] است و نیرنگ آنان خود، تباہ می‌شود.

¹ Grammatical Deviation

² John Cohe

در این آیه دو مورد تقدیم ما حقه تأخیر روی داده که هدف آن حصر و اختصاص است، بعد از آن که تمامی عزت‌ها به خداوند اختصاص داده می‌شوند، سرانجام و بازگشت امور نیک را تنها به سوی او معرفی کرده و شدت عذاب را نیز مستحقّ حيله‌گرانی بیان می‌کند که برای دستیابی به عزت‌های واهی و دروغین به نیرنگ‌ها متوسّل می‌شوند. هم‌چنان که نمایان است مترجم هر دو مورد تقدیمی را که افاده‌ی حصر و اختصاص می‌کند به خوبی منعکس نموده است.

مذکر آوردن فعل برای جمع مؤنث

در آیه ۱۰ سوره ممتحنه برای جمع مؤنث سالم، فعل به صورت مفرد مذکر به کاررفته است که جای تأمل دارد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَأَمْتَحِنُوهُنَّ﴾ (ممتحنه/ ۱۰). ترجمه پیرانی و همکاران: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هرگاه زنان مؤمن هجرت کرده نزد شما آمدند، آنان را در صداقت ایمانشان بیازمایید.

این آیه در مورد هجرت زنان مؤمن بعد از صلح حدیبیه از مکه به مدینه برای پیوستن به رسول خدا (ص) نازل شده است. کلمه "الْمُؤْمِنَاتُ" جمع مؤنث سالم است. اصل این است که فعلش مؤنث بیاید؛ اما آن را نه مؤنث بلکه مذکر با فعل مذکر "جاء" آورده است. نحویان به این مسئله جواب نحوی بدون توجه به معانی آن می‌دهند و می‌گویند: جمع‌های مؤنث، مؤنث مجازی هستند نه حقیقی، و هر مؤنث مجازی پذیرای فعل مذکر و مؤنث است (شملول، ۱۳۹۲: ۱۴۰) با این دیدگاه، آیه با قاعده نحوی در مذکر یا مؤنث بودن فعل موافق است.

سخن نحویان درست است، اما با توجه به سیاق و بافت آیه می‌توان به راز معنایی این هنجارگریزی پی برد چراکه آن زنان مؤمن و صادق، با هجرت در راه خدا عمل بزرگ و جهاد اصیلی را انجام دادند و در راه آن، مشقت و آزار بسیاری را تحمل کردند، این کارها از وظایف مردان است، چون با طبیعت فطری و ساختار جسمی‌شان سازگار است، و زنان اغلب راحتی و استراحت را ترجیح داده و از مشقت و سختی اجتناب می‌کنند. اما زنان مؤمن مهاجر، برخلاف این رفتار عمل کردند و مشقت، خستگی و سختی را ترجیح دادند، هجرت و جهاد نمودند، خود را به خطر و هراس انداختند و بر درد و سختی و رنج صبر نمودند. این فضا، فضای مردانگی، جهاد، تحمل و استقامت است، پس مناسب بود که فعل مذکر به شکل "جاءکم" بیاید؛ گویا این صفت مردانگی بر فعل منعکس شده است.

در سیاق قرآنی چنین ادعایی در مورد فرشتگان نیز صدق می‌کند؛ آنجا که سخن از تکلیف و مشقت و عبادت باشد فعل برای "ملائکه" به صورت مذکر به کاررفته: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ (حجر/ ۳۰) و ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي الْأَرْضِ﴾ (شوری/ ۵)؛ اما هرگاه سیاق کلام در مؤدبه‌رسانی و خوشی باشد هم‌چون فطرت زنانه، فعل به صورت مؤنث استعمال

گردیده است: ﴿فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيحْيٰى﴾ (آل عمران/۳۹) و ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾ (فصلت/۳۰). طبیعتاً عدم توجه به این هنجارگریزی در ترجمه شاید در نگاه سطحی، مهم به نظر نیاید، اما به نظر می‌رسد این معانی مدنظر قرآن بوده است. بنابراین اگر در ترجمه بازتاب یابد ترجمه‌ای بهتر و دقیق‌تر خواهیم داشت که مترجم به این معنا کم‌توجه بوده است. ترجمه پیشنهادی: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هرگاه زنان مؤمن هجرت کرده [هم‌چون مردان شجاع] نزد شما آمدند، آنان را در صداقت ایمانشان بیازمایید.

هنجارگریزی معنایی^۱

لیچ هنگام توصیف هنجارگریزی معنایی از ویلیام باتلر شاعر انگلیسی ایرلندی تبار نقل‌قول می‌کند که گفته بود: «در تمام اشعار بزرگ یک عنصر غیرمنطقی وجود دارد» (لیچ، ۱۹۸۸: ۴۸). وی در ادامه می‌افزاید «درواقع ما هنگام صحبت از هنجارگریزی معنایی بر این ویژگی شعر تمرکز می‌کنیم» (همان: ۴۸)

از آنجاکه حوزه معنا وسیع‌ترین بخش در زبان است، متنوع‌ترین و گیراترین عدول از هنجارها در این بخش صورت می‌پذیرد. در هنجارگریزی معنایی شاعر با ساختار معمولی واژه یا جمله کاری ندارد؛ بلکه با همان واژه‌های معمول، مطلبی را بیان می‌کند که مفهوم آن با رسم و عادت هنجار متفاوت است (علوی مقدم، ۱۳۷۷: ۷۲). عناصر سازنده هنجارگریزی معنایی را مجاز، تشبیه، استعاره، تشخیص، پارادوکس، حس آمیزی، نماد، کنایه و... تشکیل می‌دهند (شمیسا، ۱۳۷۷: ۲۸۵). با توجه به اینکه اهتمام به همه انواع هنجارگریزی معنایی در این مجال نمی‌گنجد به‌عنوان نمونه به کنایه بسنده می‌کنیم.

﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ﴾ (دخان/۲۹).

ترجمه پیرانی و همکاران: آنگاه آسمان و زمین بر آنان گریه [و زاری] نکردند و مهلت [هم] نیافتند.

در این آیه اگر گریه کردن آسمان را کنایه از بارش باران در نظر بگیریم و یا آن را به‌نوعی استعاره حیة به حساب آوریم، آنگاه عطف "الأرض" بر "السّماء" به‌خودی‌خود این کنایه را نقض می‌نماید چراکه گریه زمین با این کنایه مناسبتی ندارد. در زبان عربی گریه کردن آسمان و زمین به‌طور هم‌آیی؛ کنایه از مهم بودن کسی است که اگر بمیرد آسمان و زمین و باد برایش گریه می‌کنند (آلوسی، ۱۴۱۵، ۱۳: ۱۲۲)، علامه طباطبایی و مکارم شیرازی ذیل آیه فوق چنین بیان

¹ Semantic Deviation

می‌دارند که: «هلاکت قوم فرعون چندان اهمیتی نداشت زیرا که آن‌ها در درگاه خداوند متعال چندان اهمیتی نداشتند و با مرگشان اتفاق چندان عجیبی رخ نخواهد داد، بنابراین گریه نکردن آسمان و زمین، کنایه از: حقارت آن‌ها و عدم وجود یار و یآوری دلسوز برای آن‌هاست» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۱۵، ۲۱۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۳۹۶). مترجم این کنایه را مورد توجه قرار نداده است.

ترجمه پیشنهادی: [از آنجا که آنان هیچ وجهت و اعتباری نداشتند] با مرگشان کوچک‌ترین اتفاقی نیافتاد و به آن‌ها مهلت داده نشد.

﴿فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ* فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾ (صافات/۸۸-۸۹).

ترجمه پیرانی و همکاران: آنگاه باری در اختران [آسمان] نگریست* سپس گفت: «همانا من بیمارم او نمی‌توانم با شما بیایم.»

تفسیر رایج و مشهور از جمله "فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ" این است که ابراهیم (ع) به ستارگان نظری انداخت و از احوال آن‌ها تشخیص داد که به‌زودی بیمار خواهد شد. سپس رو به حاضران کرد و گفت: من بیمارم. اما در زبان عربی در خصوص فردی که درباره امری اندیشه و تدبیر نماید گفته می‌شود: «نظر فی النجوم». از این رو عبارت «نظر نظره فی النجوم» کنایه از چاره‌اندیشی و تدبیر در امور مهم است (جرجانی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۸۸؛ خازن، ۱۴۱۵، ج ۲: ۴۳۸)، با دید معناشناختی نیز متوجه می‌شویم که عبارت «نظر نظره إلى النجوم» با «نظر نظره فی النجوم» فرق دارد. زمخشری معتقد است استعمال حرف "فی" بدان معناست که ابراهیم تأملی در علم نجوم، یا در کتاب نجوم و یا در احکام نجوم کرد و از روی توریه گفت: من بیمارم (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۳۴۲). پس اینکه به‌طور قطع ابراهیم (ع) به ستارگان نگاه کرده باشد پشتوانه دلالی ندارد و ظاهر عبارت به‌نوعی منحرف‌کننده است. همچنین هیچ نشانه‌ای دال بر اینکه این گفت‌وگو بین ابراهیم و جوانان دعوت‌کننده در زمان شب اتفاق افتاده باشد وجود ندارد و چه‌بسا این اتفاق در روز روی داده باشد که ستارگان دیده نمی‌شوند. همچنین واژه "نظرة" ممکن است بر سرعت چاره‌اندیشی هم دلالت کند (نجف‌آبادی و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۶۵). در ترجمه پیرانی و همکاران به معنای کنایه موجود در این آیه توجه نداشته است.

ترجمه پیشنهادی: او (با نگاه به ستارگان) تأمل کرد.* بعد (برای ماندن در شهر) گفت: من بیمارم.

هنجارگریزی سبکی

هم‌چنان که در مقدمه اشاره شد، مهم‌ترین کارکرد زبان ادبی این است که زبان معیار را ویران کند و نفس ادبیت متن به‌نوعی هنجارگریزی است. لیچ این نوع هنجارگریزی را «آزادی ادیبان از

قیدوبندهای زبان و اختیار یک سبک ادبی» می‌داند. (لیچ، ۱۹۸۸: ۴۹). این تعریف بدین معناست که بر اساس واحدهای ادبی موجود در متن، سرانجام سبکی خاص بر کل متن حاکم می‌شود. در رابطه با تعیین روش ترجمه، نظر به نقش‌های زبان، باید دانست معدود متونی وجود دارند که به‌طور یکدست، اطلاع‌رسان یا خطابی یا بیانی باشند (ناظمیان، ۱۳۹۵: ۱۹۰) زیرا به‌ندرت متنی صرفاً با فعالیت یک نقش زبانی تولید می‌شود. در یک گزارش روزنامه که از نقش اطلاع‌رسان تولید می‌شود، ممکن است تشبیه به کار رود که از ویژگی‌های متون بیانی است. اما هدف اصلی در هر متن موجب می‌شود یکی از نقش‌های زبان غلبه یابد و نقش‌های دیگر در پرتو آن نقش غالب به کار افتند. رایس می‌گوید: «انتقال نقش مسلط و بارز متن مبدأ، عامل تعیین‌کننده است که متن مقصد را با آن مورد قضاوت و ارزیابی قرار می‌دهند» (ماندی، ۱۳۸۴: ۹۰) در نتیجه هر متن بسته به هدفی که دارد، محصول غلبه یکی از نقش‌های زبان در تولید متن است و بر مبنای این غلبه، به نوع مشخصی از متون، تعلق می‌یابد. طبعاً آن نوع برحسب کارکرد و ویژگی‌های خاصی که در جامعه زبانی مبدأ دارد، شیوه مشخصی را برای ترجمه به زبان مقصد می‌طلبد (حقانی، ۱۳۸۳: ۱۲۹). برای مثال در آیه ۴ سوره مریم خداوند متعال می‌فرماید: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَمَا أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾.

ترجمه پیرانی و همکاران: [زکریا] گفت: «پروردگارا، به‌راستی [امن] استخوانم سست شده، و [موی] سر [ام] از [آتش] پیری شعله‌ور [او سپید] شده است و ای پروردگار [مهربان]م [هرگز] در [دعای] [به درگاه تو بی‌بهره و] ناامید نبوده‌ام.

در این آیه گوینده سخن، حالت خود را توصیف می‌کند؛ ابتدا با کنایه‌ای از ناتوانی جسمی، حالت بدنی گوینده را، سپس با استعاره‌ای از سفیدی کامل موها حالت سرش را، و نهایتاً حالت روحی وی را بیان می‌کند. بیان حالت شخصی با استفاده از عبارات توصیفی، در قالب کنایه و استعاره، نقش بیانی زبان را در متن فعال می‌کند که با استفاده از جنبه هنری زبان، بر عواطف مخاطب تأثیر می‌گذارد. در ترجمه آیه، برای رسیدن به تعادل میان دو متن از نظر کارکرد زبان، باید هدف بیانی و شگردهای زیبایی‌آفرین متن، مدنظر قرار گیرد تا ترجمه، متنی ادبی تولید نماید که بتواند به لحاظ هنری، مخاطب را تحت تأثیر قرار داده و عواطفش را برانگیزد (ناظمیان، ۱۳۹۵: ۲۰۶).

بنابراین بر مبنای ایجاد تعادل بین دو متن، از نظر کارکرد نقش زبان، در ترجمه باید روش ادبی و بیانی به کار بسته شود و با دغدغه تولید متنی هنری که بتواند مثل متن مبدأ بر عواطف مخاطب و قوه تخیل وی تأثیر بگذارد باید به بازسازی ویژگی‌های بیانی متن اصلی کوشیده و ادراک زیبایی‌شناختی مخاطب مقصد را در نظر گرفت. پس چون متن اصلی، هدفی عاطفی و بیانی داشته است بنابراین ترجمه زیر پیشنهاد می‌گردد:

ترجمه پیشنهادی: گفت: پروردگارا استخوانم سست‌بنیان گشته و برف پیری بر سرم نشستن گرفته است، پروردگارا هرگز در دعای تو سخت‌دل نبوده‌ام.

هنجار‌گریزی نوشتاری

لیج، در تشریح این نوع هنجار‌گریزی، می‌گوید: «به‌طور کلی، هرگاه املا‌ی واژه‌ای با تلفظ آن هم خوانی نداشته باشد ما با هنجار‌گریزی مواجه هستیم، اما عدم تطابق املا و تلفظ در متون ادبی خاص خود است و آن را در زبان خودکار مشاهده نمی‌کنیم» (لیج، ۱۹۸۸: ۵۲) «صورت‌بندی و قالب نوشتاری متن ادبی خاصاً شعر از هیچ قالب مشخص و از پیش تعیین‌شده‌ای پیروی نمی‌کند و در واقع شاعر با سرودن شعر، ساختار نوشتاری آن را نیز طراحی می‌کند.» (ویسی، ۱۳۹۵: ۴۱). در اصطلاح علوم قرآنی به هنجار‌گریزی نوشتاری، رسم‌الخط قرآن گفته می‌شود. رسم‌الخط قرآن و تأثیر آن در معنی، از دیرباز مورد توجه قرآن‌پژوهان و محققان حوزه علوم قرآنی و زبان عربی بوده است. به‌طوری‌که این موضوع با گذر زمان، به علمی تبدیل گشت که تاریخ، چگونگی رسم‌الخط و نگارش مصحف از محورهای موضوعات مهمّ مورد بحث و پژوهش در آن قرار گرفت. با وجود اندک مخالفان، غالب صاحب‌نظران علوم قرآنی، به اعجاز معنایی رسم‌الخط در قرآن معتقدند و تابه‌حال آثار ارزشمند و درخوری در این خصوص از خود به یادگار گذاشته‌اند. اما باین‌وجود، بازتاب این بُعد از اعجاز قرآنی در ترجمه‌های بیشتر مترجمان مغفول مانده است. "رسم" (به معنای نگارش) به دو نوع کلی تقسیم می‌شود: رسم قیاسی و رسم توقیفی یا رسم المصحف. رسم قیاسی همان است که امروزه به آن املاء گفته می‌شود. در املاء، اکثر واژگان به همان شیوه‌ای نگارش می‌یابند که تلفظ می‌شوند، البته نگارش کلماتی همچون «أولئك» و «مائه» بیانگر این است که رسم قیاسی هم کاملاً منطبق بر تلفظ نیست. رسم توقیفی نیز عبارت است از شیوه خاص نگارش واژگان قرآنی (دولتی، ۱۳۸۷: ۱۹۰).

قواعد کلی رسم‌الخط

زرقانی قواعد رسم‌الخط قرآن را در شش اصل اساسی دسته‌بندی نموده است که عبارت‌اند از: ۱- حذف ۲- اضافه ۳- همزه ۴- بدل ۵- فصل ۶- وصل (زرقانی، ۲۰۱۰، ج ۱: ۲۰۹). که در این پژوهش نظر به ضیق مقام، امکان توضیح این اصول شش‌گانه وجود ندارد و تنها به تحلیل نمونه‌هایی از حذف در ترجمه مذکور اکتفا می‌شود.

(يَمْحُ - يَدْع - نَدْع)

در قرآن کریم "واو" از آخر سه فعل مرفوع (یمحُ، یدعو ندعُ) حذف شده است. مراکشی معتقد است که حذف حرف «واو» در این افعال یادآور سرعت وقوع فعل و تسهیل بر فاعل است (مراکشی، ۱۹۹۸: ۲۹۳): ﴿وَمَحَّ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (شوری/۲۴).

ترجمه پیرانی و همکاران: و خدا با کلمات خود باطل را از بین می‌برد و حق را محقق می‌سازد [و به راستی می‌پیوندد].

در این آیه فعل ﴿يَمَحُّ﴾ به سرعت از بین رفتن و نابودی باطل اشاره دارد (زرقانی، ۲۰۱۰، ج ۲: ۳۵۶) که مترجم به این موضوع تا حدودی کم توجه بوده است. بدون شک حذف "واو" بی دلیل نیست و نباید از این نوع عدول‌های رسم الخطی به سهولت صرف نظر کرد. بنابراین اگر آیه به شیوه زیر ترجمه شود به تعادل ترجمه‌ای نزدیک‌تر است:

ترجمه پیشنهادی: و الله با سخنان خود، باطل را [به سرعت] از بین می‌برد و حق را محقق می‌سازد [و به راستی می‌پیوندد].

﴿سِرْجًا﴾ و ﴿سِرْجًا﴾

کلمه ﴿سِرْجًا﴾ با الف صریح در وسط آن سه بار در قرآن به کار رفته است که تمامی آن‌ها در آیات ذیل ذکر شده‌اند: ﴿وَذَاعِبًا إِلَى اللَّهِ بِأَذْنِهِ وَسِرْجًا مُنِيرًا﴾ (احزاب/۴۶). ﴿وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرْجًا﴾ (نوح/۱۶). ﴿وَجَعَلْنَا سِرْجًا وَهَاجًا﴾ (نبأ/۱۳).

اما همین کلمه تنها یکبار بدون الف صریح در وسط آن، در آیه ۶۱ سوره مبارکه فرقان به کار رفته است: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرْجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا﴾.

ترجمه پیرانی و همکاران: خجسته [و برتر] است آن خدایی که در آسمان‌ها برج‌هایی [برای ستارگان] پدید آورد، و در آن، چراغی (خورشید فروزان) و ماهی تابان قرار داد.

در این آیه واژه ﴿سِرْجًا﴾ با آیات قبلی تفاوت دارد، بدین معنا که هدف از ﴿سِرْجًا﴾ در آسمان خورشید نیست، چون که به صورت اسم یا صفت نیامده است، بلکه هدف از آن ستارگانی می‌باشد که در حقیقت از خود نور دارند، اما به علت دوری مسافت، روشنایی آن‌ها ضعیف به نظر می‌رسد (شملول، ۱۳۹۲: ۹۹). بدین سبب واژه ﴿سِرْجًا﴾ بدون الف کتابت شده تا ضعف نور آن را اثبات کند و توجه ما را به این ستارگان که از خود نور دارند، جلب نماید و این برعکس ماه است که خداوند آن را به "نور" یا "منیر" توصیف نموده است چراکه نور آن از انعکاس اشعه خورشید است نه از خود (زرقانی، ۲۰۱۰، ج ۲: ۳۷۶). با دقت در ترجمه نمایان است که این واژه به اشتباه "خورشید" ترجمه شده است.

ترجمه پیشنهادی: خجسته [و برتر] است آن خدایی که در آسمان‌ها برج‌هایی [برای ستارگان] پدید آورد، و در آن، چراغی [ستاره‌ای فروزان] و ماهی تابان قرار داد.

هنجارگریزی آوایی

لیچ هنگام توصیف هنجارگریزی از آن به‌عنوان "بی‌قاعدگی در تلفظ" یاد کرده و به‌جای ارائه تعریفی از آن به مواردی از این نوع هنجارگریزی در شعر انگلیسی بسنده کرده است (لیچ، ۱۹۸۸: ۵۷). به نوشته صفوی، در هنجارگریزی آوایی «شاعر از قواعد حاکم بر زبان خودکار یا زبان هنجارگریز می‌زند» (صفوی، ۱۳۸۵: ۷۹) ویسی نیز به این نکته اشاره می‌کند که در هنجارگریزی آوایی «شاعر از قواعد حاکم بر آواها دوری کرده و با تغییر یا حذف صامت و مصوت تلفظ واژه را دگرگون می‌سازد و از شکل آشنا و هنجار آن دوری می‌کند (ویسی، ۱۳۹۵: ۲۴).

یکی از هنجارگریزی‌های آوایی در قرآن تغییر حرکات در بافت یک واژه است. منظور از حرکات همان حرکات کوتاه (فتحه و کسره و ضمه) و یا بلند (الف، یاء و واو) هستند که دارای دلالت معنایی در قرآن بوده، اما بیشتر مترجمان به این امر مهم، کم‌توجه بوده‌اند. برای مثال دو واژه "کره" و "کره" در قرآن به‌کاررفته‌اند. آنجا که کراهت شدید و سخت باشد (مثل قتال و وضع حمل) "کره" (با ضمّ کاف) به‌کاررفته، چراکه از نظر آوایی ضمه از فتحه شدیدتر است (زمخسری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۳۲). ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ (بقره/۲۱۶).

ترجمه پیرانی و همکاران: جنگ در راه خدا بر شما واجب شده است، درحالی‌که این جنگ بریتان [سخت و] ناخوشایند است.

﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾ (احقاف/۱۵).

ترجمه پیرانی و همکاران: انسان را به نیکوکاری با پدر و مادرش سفارش کرده‌ایم، [زیرا] مادرش با دشواری به او باردار شده است و با دشواری او را به دنیا آورده است.

اما "کره" (با فتح کاف) بر کراهت عادی‌تر دلالت دارد که باید در ترجمه قرآن کریم به این تفاوت‌ها دقت نمود: ﴿... وَ لَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا...﴾ (آل عمران/۸۳).

ترجمه پیرانی و همکاران: هر کس در آسمان‌ها و زمین است خواه و ناخواه تسلیم امر او شده است.

﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ (عد/۱۵).

ترجمه پیرانی و همکاران: و هر کس در آسمان‌ها و زمین است، خواه و ناخواه برای خدا سجده می‌کند.

با مقایسه بین ترجمه آیات فوق نمایان می‌شود که مترجم به‌خوبی، سختی و مشقت موجود در "کره" (با ضمّ کاف) را نسبت به "کره" (با فتح کاف) در ترجمه بازتاب نموده است.

﴿وَذَرْنِي وَالْمُكَذِّبِينَ أُولِي النَّعْمَةِ وَمَهَلْهُمُ قَلِيلًا﴾ (مزمّل/۱۱).

ترجمه پیرانی و همکاران: و مرا با تکذیب‌کنندگان رفاه‌زده واگذار و اندک زمانی به آنان مهلت بده.

در ساختار زبان قرآن مضافٌ إليه واژه "أولو" از خصائص ذاتی و جدانشدنی کلمه مضاف است (مطعنی، ۱۳۹۴: ۴۱)؛ بدین معنی که جدایی آن از اهلش در عالم واقع و محسوس امکان‌پذیر نیست؛ برای مثال در آیه ﴿وَمَا يَدْرُكُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (بقره/۲۶۹) جدا کردن مضاف (أُولُو) و مضاف إليه (الْأَلْبَابِ) از همدیگر غیرممکن است. این حکم در تمامی مواردی که در قرآن، به "أُولُو" اضافه شده است قابل انطباق است؛ مانند آیات ۱۸/آل عمران، ۸/نساء، ۷۵/انفال، ۲۲/نور، ۵/أسراء، ۴/طلاق، ۶/طلاق.

ممکن است در ذهن خواننده‌ای شبهه ایجاد شود و بگوید: در میان آیات الهی آیه ۱۱ سوره مزمل مخالف اسلوبی است که بیان گردید و این‌گونه استدلال کند که: "أولی" در آن آیه به "النَّعْمَةُ" اضافه شده و "النَّعْمَةُ" را می‌توان از صاحبش جدا کرد، مثل اینکه کسی تمام مال خود را از دست بدهد و در آن وقت نعمت‌های فرد از او گرفته شده است؛ زیرا آن نعمت‌ها وجود مستقلی از صاحبش داشته است؛ پس این حکم که بیان شد قطعی نیست.

این شبهه که ممکن است بر خواننده محقق عارض شود، هیچ‌گاه صحت این قاعده را خدشه‌دار نمی‌کند؛ زیرا در زبان عربی بین "النَّعْمَةُ" (با نون مفتوح) با "النَّعْمَةُ" (با نون مکسور) تفاوت وجود دارد: "النَّعْمَةُ" شامل نعمت‌های دنیایی هم‌چون پول، مسکن و سایر دارایی‌های جدانشونده از مالک آن‌هاست که خداوند به هر کدام از بندگانش که بخواهد عطا می‌کند؛ این‌ها جزئی از مضاف و یا شبهه جزئی از آن نیستند، بلکه در واقع از مالک خود در حین تملک آن‌ها نیز جدا هستند. اما "النَّعْمَةُ" (با فتح نون) در زبان عربی به معنای تنعم و تَلذُّذ به نعمت است (مطعنی، ۱۳۹۴: ۴۲). تنعم و تَلذُّذ دو نعمت ذاتی برای صاحب نعمت هستند، احساس سعادت و خوشبختی احساسی درونی است که از مضاف (یعنی صاحب آن) جدا نیستند و وجود مستقلی ندارند. تنعم و تَلذُّذ مانند رنگی هستند که از رنگ‌شده جدا نمی‌شوند. آمدن "أولی" در این آیه به صورت مضاف به "النَّعْمَةُ" (با فتح نون) و نه "النَّعْمَةُ" (با کسر نون) صدق مدعا را بیش‌تر ثابت می‌کند. مترجم با آوردن عبارت "رفاه‌زده" به خوبی این معنا را منعکس نموده است.

هنجارگریزی زمانی

لیج در تعریف این نوع هنجارگریزی چنین بیان می‌دارد که شاعر آزادی زبانی دارد و محدود به زبان عصر خویش نیست. او هم‌چنین اشاره می‌کند که «جیمز جویس بر این باور بود که نویسنده باید با تاریخ زبان خود آشنا باشد یعنی؛ شاعر باید لغت‌شناس باشد.» (لیج، ۱۹۸۸: ۵۹). این نوع قاعده گریزی را آرکائیسیم (باستان‌گرایی) نیز می‌نامند. این موارد در قرآن کریم در قالب اصطلاحات فرهنگی زمان قبل از اسلام به کاررفته‌اند همچنان که در آیه ذیل به چشم می‌خورد:

﴿يَا أُخْتِ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمَّكَ بَغِيًّا﴾ (مریم/۲۸).

ترجمه پیرانی و همکاران: «ای خواهر هارون، پدرت مردی بد و مادرت بدکاره نبود». اصل واژه "هارون" عبری و به معنی کوه‌نشین است (مهدوی، ۱۳۹۳: ۶۴۳). طبری چنین نقل می‌کند که: «غالب مفسران برای مریم برادری حقیقی به نام "هارون" ذکر نکرده‌اند بلکه آن را اضافه استعاری و وجه شبه در آن را پاکی و عفت گرفته‌اند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۶: ۵۸) چراکه در بین قوم بنی‌اسرائیل چنین مرسوم بوده که نیاکان و پاکان را به انبیاء و یا صالحین قبل از خود نسبت می‌دادند. نظر ارجح آن است که هارون در فرهنگ بنی‌اسرائیل ضرب‌المثل و نماد پاکی بوده و هرگاه می‌خواستند شخصی را به طهارت و پاکی وصف کنند می‌گفتند: «إِنَّهُ أَخُو هَارُونَ يَا إِنَّهَا أُخْتُ هَارُونَ» (فائز و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۱۵). ابوحيان اندلسی معتقد است که هارون چند صدسال با حضرت مریم فاصله داشته درحالی‌که این ضرب‌المثل در بین آن‌ها همچنان پرکاربرد بوده است (اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۷: ۲۳۵). بنابراین لازم است در ترجمه آیه، قضیه پاکی مریم با قرینه هارون و این ضرب‌المثل تاریخی، لحاظ شود که این امر با سیاق کلی داستان مریم بی‌مناسبت نیست. دیگر این‌که از بین سایر نمادهای پاکی، انتخاب هارون به‌عنوان یک مرد، ناهماهنگ با اعجاز پاکی مریم نیست؛ چه‌بسا این خود دلیلی بر این باشد که مریم را از بی‌عفتی همانند یک مرد و آن‌هم از جنس پیامبر دور نماید؛ بدین معنا که وی پاک بوده و تولد عیسی (ع) از راه آمیزش جنسی نبوده است. ترجمه پیشنهادی: ای همانند هارون در پاکی و عفت.

هنجارگریزی گویشی

لیچ این نوع هنجارگریزی را نوعی لهجه‌گرایی می‌داند که عبارت است از «وام‌گیری ویژگی‌های لهجه‌هایی که از نظر جغرافیایی و اجتماعی تعریف شده هستند». (لیچ، ۱۹۸۸: ۶۵). با توجه به این‌که قرآن به زبان عربی مبین نازل گشته: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ* بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (شعراء/۱۹۳-۱۹۵)، بنابراین هیچ‌گوش لهجه‌ای شاذ مطابق با تعریف لیچ در آن یافت نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

یکی از روش‌های کشف لایه‌های معنایی آیات، توجه به آشنایی‌زدایی و دقت در علت تغییر عبارت یا کلمه است. آشنایی‌زدایی نظریه‌ای است که به‌نام فرمالیست‌های روسی به ثبت رسیده است و می‌توان گفت با ظهور جفری لیچ، روش فرمالیست‌ها تا حد زیادی سامان پیدا کرد و هنجارگریزی-های زبانی در هشت نوع دسته‌بندی شد: ۱. هنجارگریزی واژگانی. ۲. هنجارگریزی معنایی. ۳. هنجارگریزی نحوی. ۴. هنجارگریزی سبکی. ۵. هنجارگریزی نوشتاری. ۶. هنجارگریزی آوایی. ۷. هنجارگریزی زمانی. ۸. هنجارگریزی گویشی. از میان این موارد ذکرشده تنها هنجارگریزی گویشی

در قرآن وجود ندارد و آشنایی‌زدایی حاصل از سایر هنجارگریزی‌ها در قرآن به‌وفور به چشم می‌خورد. این هنجارگریزی‌ها، ضمن ایجاد طنین دل‌نشین در آیات، اهداف معنا شناسانه را دنبال می‌کند. در این میان با بررسی‌هایی که در ۱۵ مورد آیات قرآن از ترجمه پیرانی و همکاران انجام شد، نتایج آماری زیر حاصل گردید:

نوع هنجارگریزی	تعداد آیات بررسی شده	تعداد ترجمه صحیح	نتیجه درصدی ترجمه صحیح
واژگانی	۲	۰	صفر درصد
معنایی	۲	۰	صفر درصد
نحوی	۲	۱	۵۰درصد
نوشتاری	۲	۰	صفر درصد
سبکی	۱	۰	صفر درصد
آوایی	۵	۵	۱۰۰ درصد
زمانی	۱	۰	صفر درصد
میزان کلی موفقیت: ۴۰ درصد			

این نتایج حاکی از آن است که الگوی ۸ گانه هنجارگریزی جفری لیچ، به‌طور غالب در ترجمه قرآن قابل انعکاس هست، اما آن‌چنان‌که پیداست این موضوع در حد انتظار در ترجمه پیرانی و همکاران بازتاب داده نشده است.

منابع

قرآن کریم.

- ابن منظور. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب* (تحقیق علی شیری). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- احمدی، بابک. (۱۳۸۶ش). *ساختار و تأویل متن*. تهران: نشر مرکز.
- آریان، حمید. (۱۳۸۹ش). *زبان قرآن، ساختار و ویژگی‌ها*. تهران: امیرکبیر.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی* (تحقیق علی عبدالباری عطیه). بیروت: دار الکتب العلمیة.
- آندلسی، أبو حیان محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ق). *البحر المحیط فی التفسیر* (تحقیق صدقی محمد جمیل). بیروت: دار الفکر.
- انوشه، حسن. (۱۳۷۶ش). *فرهنگ نام ادبی فارسی* (جلد دوم). تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- بیهقی، أبو بکر أحمد بن الحسین. (۱۴۱۰ق). *شعب الإیمان* (تحقیق محمد السعید بسیونی زغلول، الطبعة الأولى). بیروت: دار الکتب العلمیة.
- پیرانی، عبدالرحمن، قادری، قادر، و ویسی، محمود. (۱۳۹۷ش). *ترجمه‌ی قرآن کریم* (الطبعة الأولى). تهران: افق علم.

- تدین نجف‌آبادی، مهدی، و سهراب‌نژاد، سید علی. (۱۳۹۴ش). پژوهش و نگرشی نو درباره‌ی شش کنایه قرآن کریم. پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، ۴(۱۱).
- جانزاده، علی. (۱۳۸۵ش). فن ترجمه. تهران: انتشارات جانزاده.
- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن. (۱۳۷۸ش). درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم. مشهد: انتشارات حافظ ابرو.
- حقانی، نادر. (۱۳۸۳ش). نظرها و نظریه‌های ترجمه. تهران: امیرکبیر.
- حویزی، عبدالعلی. (بی‌تا). تفسیر نور الثقلین. قم: اسماعیلیان.
- خازن، علی بن محمد. (۱۴۱۵ق). تفسیر الخازن المسمی لباب التأویل فی معانی التنزیل (الطبعة الأولى). بیروت: دار الکتب العلمیة.
- خاقانی اصفهانی، محمد، و همکاران. (۱۳۹۳ش). نقش هنجارگریزی واژگانی در کشف لایه‌های معنایی قرآن کریم. مجله پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، ۶(۱۱۵-۱۳۰).
- خالدی، صلاح عبدالفتاح. (۱۳۹۵ش). نکته‌های قرآنی (ترجمه ساعدی رودی، محمدابراهیم). مشهد: انتشارات حافظ ابرو.
- درویش، محیی‌الدین. (۱۴۱۵ق). إعراب القرآن الکریم و بیانہ. سوریا: دار الإرشاد.
- دولتی، کریم. (۱۳۸۷ش). نگرشی به رسم‌الخط قرآن. نشریه‌ی فروغ وحدت، ۳(۶)، ۱۸۰-۱۹۸.
- رشید رضا، محمد. (بی‌تا). تفسیر المنار. دمشق: دار الفکر.
- زرقانی، محمد عبدالعظیم. (۲۰۱۰). مناهل العرفان فی علوم القرآن (الطبعة الثالثة). مصر: دارالسلام للطباعة والنشر والتوزیع والترجمه.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دار الکتب العربی.
- سجودی، فروزان. (۱۳۷۸ش). درآمدی بر نشانه‌شناسی در شعر فارسی. مجله شعر، ۶۲(۶)، ۱۳۵-۱۴۰.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۱ش). موسیقی شعر. تهران: نشر سخن.
- شملول، محمد. (۱۳۹۲ش). اعجاز رسم‌الخط و تلاوت قرآن کریم (ترجمه عبدالجبار غواصی). شیراز: انتشارات ایلاف.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۷۷ش). نقد ادبی. تهران: فردوس.
- صالح، صبحی. (بی‌تا). دراسات فی فقه اللغة. قم: نشر آدب الحوزة.
- صفوی، کورش. (۱۳۸۵ش). آشنایی با معنی‌شناسی. تهران: پژوهاک کیوان.
- صفوی، کورش. (۱۳۹۰ش). از زبان‌شناسی به ادبیات (جلد دوم، الطبعة الرابعة). تهران: پژوهشکده فرهنگ و هنر اسلامی.
- ضامن، حاتم صالح. (۱۹۹۰). الاعجاز القرآنی ونظریة النظم. بحوث المؤتمر الأول للإعجاز القرآنی، ۱۲۰-۱۲۸.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۱ش). المیزان فی تفسیر القرآن (ترجمه محمدباقر موسوی همدانی). قم: اسماعیلیان.
- طبری، أبو جعفر محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة.
- عسکری، أبو هلال. (۲۰۰۳). مقایس اللغة (الطبعة الثانية). بیروت: دار الثقافة.

- علوی مقدم، مهیار. (۱۳۷۷ش). *نظریه‌های نقد ادبی معاصر*. تهران: انتشارات سمت.
- فائزه، قاسم، و همکاران. (۱۳۹۴ش). فرهنگ زبان عرب و نقش آن در ترجمه‌ی قرآن. *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، دانشگاه الزهراء (س)، ۳(۲۷)، ۱۱۱-۱۳۰.
- فراهیدی، خلیل بن أحمد. (۱۹۹۸). *العین*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- کوهن، جان. (۱۹۸۶). *بنیة اللغة الشعریة* (ترجمه محمد الولی و محمد العمری). الطبعة الأولى: دار توبقال للنشر.
- ماندی، جرمی. (۱۳۸۴ش). *آشنایی با مطالعات ترجمه: نظریه‌ها و کاربردها* (ترجمه حمید کاشانیان). تهران: رخ.
- مختاری، قاسم، و فرجی، مطهره. (۱۳۹۲ش). آشنایی‌زدایی در جزء سی‌ام قرآن کریم. *پژوهش‌های ادبی قرآنی*، ۱(۲).
- مراکشی، أبو العباس. (۱۹۹۸). *کشف الأسرار فی رسم مصحف الأمصار*. بیروت: عالم الکتب.
- مطعنی، عبدالعظیم محمد. (۱۳۹۴ش). *پژوهش‌هایی نو در اعجاز قرآن* (ترجمه سمیه آذر). شیراز: نشر ایلاف.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ش). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مهدوی، حمید. (۱۳۹۳ش). *فرهنگ مبین*. تهران: نشر احسان.
- ناظمیان، رضا. (۱۳۹۵ش). راهبردی زبان‌شناختی در ترجمه‌ی قرآن از دیدگاه کارکرد نقش‌های زبان. *دو فصلنامه‌ی علمی-پژوهشی مطالعات ترجمه قرآن و حدیث*، ۳(۵).
- نوروزی، علی. (۱۳۸۹ش). واکوی نظریه نظم عبدالقاهر جرجانی. *نامه نقد*، ۶(۱۱۵-۱۳۰).
- ویسی، الخاص. (۱۳۹۵ش). هنجارگریزی زبانی در شعر. اهواز: انتشارات دانشگاه پیام نور خوزستان.
- ویسی، الخاص. (۱۳۹۶ش). بررسی هنجارگریزی معنایی در مثنوی مولانا بر مبنای الگوی لیچ. *زیبایی‌شناسی ادبی*، ۳۴(۱۱۷-۱۳۸).

Leech, Geoffrey. (1969). *A Linguistic Guide to English Poetry*. New York: Longman.

بلاغت موسیقایی قرآن کریم و تأثیر آن در آفرینش‌های ادبی

(مطالعه موردی: اشعار عربی سعدی)

سید اسعد شیخ احمدی^۱ (استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده زبان و ادبیات، دانشگاه کردستان، ایران)
 فردین حسین پناهی^۲* (استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده زبان و ادبیات، دانشگاه کردستان، ایران)

DOI: [10.22034/JILR.2023.139770.1082](https://doi.org/10.22034/JILR.2023.139770.1082)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۰۱

تاریخ الوصول: ۲۰۲۳/۰۹/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۲۲

صفحات: ۱۸۳-۲۰۱

تاریخ القبول: ۲۰۲۳/۱۲/۱۳

چکیده

یکی از وجوه بلاغی قرآن کریم، مؤلفه‌های خاص آوایی و موسیقایی موجود در فرم زبان قرآن است که با ویژگی‌های منحصربه‌فرد خود، بلاغت موسیقایی خاصی در بافت کلام قرآن ایجاد کرده است که نه تنها با وجوه آوایی، بلکه با تولید و انتقال معنا در آیات قرآن کریم نیز ارتباط تنگاتنگی دارد، چنان‌که به فرم خاصی در زبان قرآن شکل داده است که نه می‌تواند زیرمجموعه کلام منظوم قرار بگیرد، و نه جزو مؤلفه‌های رایج نثر به حساب آید. وجوه موسیقایی بافت کلام در قرآن، از دیرباز به عنوان یک الگوی بلاغی مورد توجه سخنوران بوده است. از این میان، در اشعار عربی سعدی نمود قابل توجهی از تأثیر بلاغی موسیقی بافت کلام قرآن را می‌توان مشاهده کرد. تأثیر بلاغت موسیقایی قرآن در آفرینش‌های ادبی سعدی، در مطالعات سعدی‌شناسی چندان مورد توجه قرار نگرفته است. در این مقاله به منظور تبیین تأثیر موسیقایی قرآن کریم در کلام سعدی، به بررسی وجوه مختلف تأثیر وزنی و موسیقایی آیات قرآن بر سروده‌های عربی سعدی می‌پردازیم. نتایج مقاله، شگردهای متنوع سعدی در به‌کارگیری وجوه مختلف بلاغت موسیقایی کلام قرآن را در اشعارش نشان می‌دهد چنان‌که در جایگاه‌های مختلفی از موسیقی درونی، کناری و بیرونی اشعارش از ظرفیت‌های موسیقایی کلام قرآن بهره برده است. این شگردها علاوه بر آشکار کردن ژرف‌نگری‌های سعدی در لایه‌های ظریف بلاغت موسیقایی زبان قرآن، نبوغ قابل توجه او در استفاده هنری از بلاغت موسیقایی قرآن در سطوح مختلف موسیقایی اشعارش را نشان می‌دهد، بدون آن‌که در این کار راه تکلف و تصنع را پیموده باشد.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، بلاغت موسیقایی، سعدی، اشعار عربی.

^۱ پست الکترونیک: asaad1385@yahoo.com

^۲ نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: fardin.hp@uok.ac.ir

البلاغة الموسيقية للقرآن الكريم وأثرها في الإبداعات الأدبية (دراسة حالة: أشعار سعدي العربية)

الملخص

من الجوانب البلاغية للقرآن الكريم، المكونات الصوتية والموسيقية الخاصة في شكل لغة القرآن التي خلقت بلاغة موسيقية خاصة في نسيج كلام القرآن بميزاتها الفريدة التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً ليس فقط بالنواحي الصوتية، بل أيضاً بإنتاج ونقل المعنى في آيات القرآن الكريم، وقد منحت شكلاً خاصاً للغة القرآن بحيث لا يمكن إدراجه في مجموعة الكلام المنظوم، ولا تعتبر من مكونات النثر الشائعة. لقد كانت الجوانب الموسيقية في نسيج كلام القرآن، منذ زمن طويل محط اهتمام الخطباء كنموذج بلاغي. ومن بينها، في القصائد العربية للسعدي، يمكن ملاحظة مظهر هام من مظاهر التأثير البلاغي لموسيقى نسيج كلام القرآن. لم يحظ تأثير البلاغة الموسيقية للقرآن على إبداعات سعدي الأدبية باهتمام كبير في الدراسات التي حول معرفة سعدي. في هذه الدراسة، من أجل توضيح التأثير الموسيقي للقرآن الكريم على شعر سعدي، نقوم بدراسة الجوانب المختلفة لتأثير الأوزان و العناصر الموسيقية لآيات القرآن الكريم على شعر سعدي العربي. وتظهر نتائج المقال تنوع طرق السعدي في استخدام جوانب مختلفة من البلاغة الموسيقية للكلمات القرآنية في أشعاره، حيث استخدم القدرات الموسيقية للكلمات القرآنية في مواضع مختلفة من الموسيقى الداخلية والجانبية والخارجية لأشعاره. وهذه الأساليب، إضافة إلى كشفها لرؤى السعدي في الطبقات الدقيقة للبلاغة الموسيقية للغة القرآنية، تظهر عبقريته الالفة في الاستخدام الفني لبلاغة القرآن الموسيقية في المستويات الموسيقية المختلفة لأشعاره، دون بعد أن سلكت طريق التصنع و التكلف في هذا العمل.

الكلمات الرئيسية: القرآن الكريم، البلاغة الموسيقية، سعدي، الشعر العربي.

مقدمه و بیان مسأله

زبان عربی به واسطه ویژگی‌های خاصی که در دستگاه‌های واژگانی و آوایی آن وجود دارد، از ظرفیت‌های موسیقایی خاصی برخوردار است. در کلام عرب تناسب موسیقایی و ریتمیک میان واژه‌ها یا عبارات اهمیت زیادی دارد، چنان‌که غرابت و زیبایی یک واژه بیش از آن‌که به خود واژه مربوط باشد، وابسته به موضعی است که واژه در آن جا می‌نشیند (الرافعی، ۲۰۱۷: ۱۴۴-۱۴۵). این مسأله در کنار فرآیندهای اشتقاقی غالب بر ساخت واژگان در زبان عربی، باعث نمود قابل توجه ریتم یا ضرب‌آهنگ در ساخت‌های واژگانی در زبان عربی شده است، چنان‌که اشتقاق واژه‌های متعدد از یک ریشه، خود به خود به ایجاد موسیقی میان واژه‌های هم اشتقاق کمک می‌کند.

نزول قرآن کریم به زبان عربی ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء/ ۱۹۵) امتیاز و مزیت شگفتی برای این زبان به ارمغان آورد. اهمیت زبان عربی به عنوان زبان قرآن و تبدیل شدن زبان عربی به زبان دینی در جوامع مسلمان غیرعربی، نقش بسزایی در تکامل و گسترش این زبان داشت، که نه تنها زبان عربی را در طول قرن‌ها از نابودی محافظت کرد بلکه آن را به زبان دینی جهان اسلام تبدیل کرد و موجبات ظهور علوم بلاغی و دانش‌های ادبی را در این زبان فراهم آورد (ر.ک: عاطف الزین، ۱۹۸۰: ۳۶-۳۵). در این راه، نه تنها سخنوران و بلاغیون عرب، بلکه بزرگانی از غیرعرب نیز سهم قابل توجهی داشتند، همچنان‌که برخی از نخستین لغت‌نویسان و دست‌نویسان زبان عربی (کسانی چون سیبویه، ازهری، ابن درید، صاحب بن عباد، جوهری و ابن فارس) از ایرانیان بودند. نویسندگان فرهنگ‌های لغت عربی شواهد و مثال‌های خویش را از قرآن کریم برمی‌گزیدند و باور داشتند که قرآن کریم قواعد این زبان را استوار کرده و آن را پویا و نیرومند کرده است (الجر، ۱۹۷۳: مقدمه، ۳).

بلاغت تکامل‌یافته‌ای که در کلام قرآن است، از دیرباز منشأ الهام و آفرینش ادبی در میان مسلمانان بوده است، چنان‌که علاوه بر اثرپذیری شاعران و نویسندگان مسلمان از آیات قرآن در سطوح مختلف زبانی، معنایی و معرفتی، تأثیر قرآن در تکوین و تکامل علوم بلاغی در میان مسلمانان نیز چشمگیر است. آثار بزرگ و تأثیرگذار بلاغت کلاسیک در جهان اسلام همچون الصناعتین (ابو هلال عسکری)، اسرار البلاغة، دلائل الإعجاز (هر دو از جرجانی)، کشاف (زمخشری)، نهایت‌الایجاز (فخر رازی) و بدیع القرآن (ابن ابی الأصبغ) همگی با نگاه به آیات قرآن (به عنوان یک الگوی بزرگ بلاغت زبانی و معنایی) و به زبان عربی تألیف شده‌اند و نتیجه آن، رشد خارق‌العاده ظرفیت‌های علمی و ادبی در زبان عربی بوده است. شعر عربی به واسطه جنبه‌های موسیقایی و عروضی نهفته در زبان عربی، جریان مهم و اثرگذار تألیفات علوم بلاغی به زبان عربی، و پشتوانه‌های عظیم فکری و تمدنی قرآنی و اسلامی، از غنای قابل توجهی برخوردار شد و تأثیرات قابل توجهی بر شعر فارسی نیز بر جای گذاشت، تا آن جا که برخی شعرای بزرگ پارسی‌گو در شعر عربی نیز تفتن کرده‌اند و اشعار زیبایی به زبان عربی از خود به یادگار گذاشته‌اند.

شاعران پارسی‌گوی از دیرباز بلاغت قرآن را به عنوان یکی از الگوهای مهم آفرینش ادبی مورد توجه قرار داده‌اند. تأثیرپذیری از بلاغت موسیقایی قرآن، یکی از این حوزه‌های مهم است که البته در مطالعات علوم ادبی چندان بدان توجه نشده است. این در حالی است که از دیرباز بلاغت موسیقایی قرآن کریم به عنوان یکی از منابع الهام در آفرینش‌های ادبی در میان شعرا و نویسندگان مورد توجه بوده است. تبیین تأثیر موسیقایی قرآن در آفرینش‌های ادبی، جنبه دیگری از وجوه تأثیر بلاغی قرآن را آشکار می‌کند. در این مقاله به منظور بررسی گونه‌های مختلف تأثیرپذیری سعدی از بلاغت موسیقایی آیات قرآن، و تبیین نوآوری‌هایی که سعدی در این زمینه به کار گرفته است، تأثیر موسیقایی قرآن کریم در اشعار عربی سعدی بررسی می‌شود، چنان‌که وجوه دیگری از بلاغت شعر سعدی و عمق پیوند او با قرآن کریم تبیین شود. این پژوهش نتایج قابل‌انکایی برای حوزه‌های علوم قرآنی و نقد بلاغی در بر خواهد داشت.

پیشینه

اکرمی در مقاله‌ای با عنوان «پرتوی از دقایق بلاغی قرآن کریم در آثار سعدی» (۱۳۷۳) به منظور تبیین تأثیرپذیری‌های بلاغی سعدی از قرآن کریم، با نگاهی کلی به آثار مختلف سعدی، تأثیر آیات قرآن در کلام سعدی را در صنعت‌های تشبیه، استعاره، مجاز، کنایه، تمثیل، طباق، مثل، افتنان، اکتفاء، استدارک، تقدیم و تأخیر بررسی کرده و نمونه‌هایی از شعر یا نثر سعدی را برای موارد مذکور آورده است. به نظر او، نمود آیات قرآن در آثار سعدی به صورت‌هایی چون: تضمین عین آیات، ترجمه منثور یا منظوم آیات، بیان مضمون آیات و استنباط‌های عرفانی از آیات قرآن است. مجد و آیین در مقاله‌ای با عنوان «شگردهای استفاده سعدی از آیات قرآن» (۱۳۹۱) با نگاه به محتوای اشعار سعدی، روش‌های بهره‌گیری سعدی از قرآن کریم را مورد بررسی قرار داده‌اند. به نظر نویسندگان، سعدی به پنج روش شامل: استفاده مستقیم همراه با لفظ عربی آیه؛ استفاده غیرمستقیم بدون لفظ عربی آیه؛ تغییر دادن کاربرد آیه به دو صورت استنباط‌های ذوقی و استفاده طنزگونه؛ استفاده از آیات در بافت غنایی و عاشقانه شعر؛ و استفاده از آیات قرآن به صورت حل یا تحلیل، از آیات قرآن کریم بهره هنری برده است. به نظر نویسندگان مقاله، استفاده سعدی از آیات قرآن در بافت غنایی و آفرینش مضامین طنزگونه، شگردهایی است که تا پیش از سعدی سابقه نداشته است. شاملی و همکاران در مقاله‌ای با عنوان «چگونگی حضور آیات قرآنی در اشعار عربی سعدی شیرازی» (۱۳۹۲) کارکردهای معنایی آیات قرآن کریم در اشعار عربی سعدی را بررسی کرده‌اند. به نظر آن‌ها سعدی گاه متن قرآنی را بدون هیچ تغییر و تحولی در اشعار خود آورده است، طوری که این مدل تأثیرپذیری قرآنی دارای کمترین ابداع و نوآوری است، اما گاهی آیات قرآنی را برای پروردن یک معنا و مضمون دیگر (متفاوت از سیاق و منظور اولیه آیه) به کار برده است، بدون

آن که به قداست واژه‌ها و عبارات قرآن خدشه‌ای وارد شود. یلمه‌ها و رجیبی نیز در مقاله «بینامتنیت آیات و روایات در گلستان سعدی» (۱۳۹۴) نمودهای مختلف واژگانی و همچنین اشارات به شخصیت‌های قرآنی در گلستان سعدی را تبیین کرده‌اند. ولی زاده خیرآبادی و مهرکی در مقاله «بررسی تطبیقی روابط بینامتنی قرآن کریم و سروده‌های عربی خاقانی و سعدی» (۱۳۹۸) تأثیرپذیری محتوایی اشعار عربی سعدی از قرآن کریم را بررسی کرده‌اند و این تأثیرپذیری را از منظر صنعت‌های تلمیح، اقتباس، تضمین و تحلیل مورد توجه قرار داده‌اند.

چنان که مشاهده می‌شود، پژوهش‌های انجام‌گرفته درباره تأثیرپذیری آثار سعدی از قرآن کریم غالباً معطوف به جنبه‌های محتوایی است. در حالی که تأثیر بلاغی قرآن بر زبان ادبی سعدی تنها محدود به درون‌مایه نیست و در وجه وزن و موسیقی نیز (که به مقولهٔ فرم^۱ مربوط است) می‌توان نمودهای متنوعی از این تأثیرات را مشاهده کرد؛ مسأله‌ای که در این مقاله به واکاوی آن می‌پردازیم.

جنبه‌های موسیقایی زبان قرآن

نظم خاص آیات و ارتباط‌های معنایی، نحوی و موسیقایی واژه‌ها و عبارت‌ها با یکدیگر در محور همنشینی گزاره‌های قرآن کریم، به‌علاوهٔ محتوای آن‌ها که در بردارندهٔ وجوه معرفتی عمیق و همه‌جانبه‌ای در ارتباط با خدا، انسان و جهان هستی است، بلاغت منحصر به فردی را در قرآن کریم شکل داده است. چنان‌که فخرالدین رازی در قرن ششم هجری معتقد بود که بیشتر زیبایی‌های قرآن در ترتیب‌ها و ارتباطات مفاهیم و عبارات آن در محور همنشینی کلام نهفته است (ر.ک: الرافعی، ۲۰۱۷: ۲۰۴). احتمالاً منظور فخر رازی از عبارت «زیبایی‌های قرآن» (= «لطائف القرآن» در متن کتاب (همان)، همان فرم زبان قرآن باشد. این مسأله به‌ویژه با توجه به شهرت اعراب در هنرهای زبانی و بیانی، از اهمیت قابل توجهی برخوردار است. در صدر اسلام بلاغت و اعجاز کلام قرآن باعث شگفتی بزرگان سخنوری و بلاغت عرب همچون ولید بن مغیره و عتبه بن ربیعۀ شده بود (ر.ک: صابونی، ۱۳۸۰: ۱۰۵). گذاشتن لقب‌های «شاعر» (انبیاء/ ۵) و «ساحر» (ص/ ۴) بر پیامبر اسلام (ص) از سوی دشمنان قرآن ناشی از بلاغت و اعجاز بیان آن بود که به ناچار از سر عجز، پیامبر را متهم می‌کردند که با بیانی شگفت انگیز مردمان را سحر می‌کند.

یکی از مصادیق بلاغت کلام در قرآن کریم، وجوه آوایی و موسیقایی آن است. موسیقی کلام قرآن که از آن به «نظم‌آهنگ» نیز یاد شده است (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۱: ۳۸۰) بیشتر مبتنی بر پیوستگی و تناسب درونی میان عناصر کلام است که برخی آن را زیرمجموعهٔ ایقاع درونی نیز قرار داده‌اند؛ در مقابل ایقاع بیرونی که مشتمل بر عناصر موسیقایی بیرونی (مثل قافیه و ردیف در شعر)

¹ Form

است (ر.ک: خرقانی، ۱۳۹۶: ۹). این نظم و تناسب درونی با ارتباطات نحوی چندلایه و بلاغت قابل توجه در انتقال معنا به مخاطب نیز همراه است. مهم‌ترین شگردهای شناخته‌شده در ایجاد موسیقی درونی در بافت کلام قرآن عبارتند از: نظم، تناسب، فاصله، توازی و توازن، تکرار. اصطلاح «نظم» بر ترتیب و توالی خاص واژگان در محور همنشینی کلام در قرآن دلالت دارد که تابع منظور نحوی و معنایی خاص خود است (جرجانی، ۱۹۹۵: ۷۹-۸۲). «نظم» یک اصل بنیادین در شکل‌گیری بافت کلام است. قدامت تأثیر زیبایی‌شناسی نظم قرآن، بعدها مسائل و بحث‌های مهمی در تبیین تئوریک مقوله «نظم» مطرح کردند که نتایج آن بعدها در «نظریه نظم جرجانی» (۱۹۹۵) در قالب یک نظام تئوریک مهم و اثرگذار متبلور شد.

«تناسب» ترکیب واژه‌ها بر اساس تناسب آوای حروف است، چنان‌که هم‌آوایی میان واژه‌ها ایجاد شده باشد (معرفت، ۱۳۸۱: ۳۵۶-۳۵۷). اصطلاح «فاصله» در علوم قرآنی به معنای آمدن واج‌های همانند و هم‌آوا در پایان آیات متوالی (شبهه حرف «روی» قافیه در پایان مصراع‌ها در شعر) است که در کارکرد بلاغی خود علاوه بر آهنگ خاصی که دارند، در انتقال معنا و منظور آیه نیز نقش مؤثری دارند (ر.ک: رمانی، ۱۹۷۶: ۸۸/۱-۸۹). فاصله تفاوت‌هایی با سجع دارد. در سجع قید همسان بودن وزن و واج پایانی کلمات (=سجع متوازی) یا همسانی وزن، بدون همسانی واج پایانی (=سجع متوازن) و یا همسانی واج پایانی بدون همسانی وزن (=سجع مطرف) شرط است، اما فاصله علاوه بر همسانی آوایی واج‌های پایانی، نزدیک بودن واجگاه (یا مخرج) واج‌ها را نیز می‌تواند شامل شود. در فاصله، دو واژه گاه تعداد هجاهای برابر دارند و گاه تعداد هجاها کاملاً برابر نیست بلکه نزدیک به هم است. فاصله با چنین ویژگی‌هایی، و همچنین جایگاه‌های خاصی که در بافت آیات دارد، متفاوت از سبک سجع‌پردازی کاهنان در صدر اسلام بود و این یکی دیگر از دلایل شگفتی سخنوران عرب صدر اسلام در مواجهه با آیات قرآن کریم بود. لذا فاصله برخلاف سجع، «صنعتی» وارد شده به زبان، به منظور ارتقای سطح زبان، و تبدیل آن به زبانی ادبی نیست، بلکه بخشی از بافت طبیعی زبان قرآن است که به شکلی طبیعی با بافت معنایی کلام درآمیخته است و در انتقال معنا نقش مؤثری دارد، چنان‌که بافت معنایی با بافت موسیقایی در فرم کلام قرآن کاملاً با یکدیگر عجین شده‌اند. از این روی، موسیقی کلام در قرآن چیزی شبیه وزن عروضی یا بدیع لفظی در متون ادبی نیست و برخلاف عناصر موسیقی در شعر که غالباً بیرونی و افزوده‌شده یا تعبیه‌شده در کلام هستند، موسیقی در کلام قرآن چیزی اضافه‌شده به معنا و «نظم» کلام نیست بلکه یکی از فرآیندهای تکوین و انتقال معنا است. این ویژگی یکی از دلایل مهم اعجاز زبانی قرآن کریم، و تفاوت شگردهای نهفته در آن با شگردهای رایج در آثار بشری است، چنان‌که بلاغت خاص خود را شکل داده است و یکی از مهم‌ترین و اثرگذارترین منابع در تکوین بلاغت اسلامی نیز بوده است. محمدتقی بهار معتقد بود که نثر ادبی و مسجع عربی در ابتدا از قرآن اخذ شده است (بهار، ۱۳۷۰:

۲۷۷/۱). به نظر او، نثر عربی و پهلوی تا پیش از قرن‌های دوم و سوم هجری ساده و بی‌پیرایه بودند و حتی در نثرهای عربی قرن‌های اول و دوم هجری نیز صنایع لفظی چندانی یافت نمی‌شد و از حدود قرن‌های سوم و چهارم هجری بود که نثر عربی به سوی تزئین کلام سوق یافت و نثر فارسی نیز تحت تأثیر نثر عربی از حدود قرن پنجم هجری به بعد، به تزئین و آراستن سخن روی آورد (همان). «توازن و توازی» عبارتند از همانندی و برابری تعداد هجاها در یک یا چند واژه در یک یا چند سطر، که باعث هم آوایی هنری میان واژه‌ها یا عبارات‌ها می‌شود (ر.ک: خرقانی، ۱۳۹۶: ۱۴). «تکرار» از دیگر عناصر موسیقایی زبان قرآن است. تکرار با گونه‌های مختلف، شامل: تکرار واج‌ها (همچون تکرار واج «ت» در آیات سوره تکویر)، تکرار کلمه (مثل تکرار کلمه «القارعة» در آیات نخست سوره القارعة) و گاه تکرار آیاتی خاص (همچون تکرار آیه: «فَبَأَى آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَان» در سوره الرحمن) نقش مهمی در تکوین بلاغت موسیقایی آیات قرآن کریم دارد.

علاوه بر ویژگی‌های بالا، سنت‌های قرائت قرآن کریم شامل «ترتیل» و «تجوید» (که مجموعه اصول و فنونی برای قرائت دقیق به منظور درک معنا و یا تلفظ آهنگین آیات هستند)، در انتقال بهتر معنا و تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطب نیز نقش قابل توجهی دارند.

بلاغت موسیقایی قرآن و به‌کارگیری واژگان، ترکیبات و آیات قرآنی در آثار ادبی با نگاه به ریتم و ضرب‌آهنگ آن‌ها و هماهنگ کردن وزن و موسیقی کلام با آهنگ آیه، هرچند در نقد بلاغی چندان به آن پرداخته نشده است، اما از دیرباز مورد توجه سخنوران بوده است، برای مثال مولوی بلخی در ابیاتی چنین می‌گوید:

مَرِحَا يَا مَجْتَبِي يَا مُرْتَضَى إِنَّ تَعَبَ جَاءَ الْقَضَا ضَاقَ الْفَضَا
أَنْتَ مَوْلَى الْقَوْمِ مَنْ لَا يَشْتَهِي قَدْ رَدَى كَلًّا لَنْ لَمْ يَنْتَهِي

(مولوی، ۱۳۹۴: ۹)

(=ای یار برگزیده، ای عزیز الهی خوش آمدی. اگر تو غیبت کنی قضای بد فرود می‌آید و فضای بی‌کران تنگ می‌گردد. تو سرور قومی؛ هر کس تو را نخواهد با حقارت روبرو می‌شود و اگر از کفر خود دست برندارد وای بر او).

جزء آخر بیت دوم برگرفته از آیه ۱۵ سوره علق است: ﴿كَلَّا لَنْ لَمْ يَنْتَهِيَ لِنَسْفَعَا بِالنَّاصِيَةِ﴾. شاعر بخشی از آیه را تضمین کرده است. این آیه شریفه وزنی را معادل «مستفعلن مستفعلن مفاعلهن مستفعلن» به یاد می‌آورد و همین بُعد موسیقایی آیه مولانا را بر آن داشته که در قالب بحر رمل بخش‌هایی از آیه را تضمین کند و جزء «مستفعلن» (از بحر رجز) را با «فاعلاتن» (از بحر رمل) هماهنگ کند. مولوی همچنین با تغییری مختصر، آیه ۲۳ سوره نمل را ﴿إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَ

أوتيت من كل شيءٍ و لها عرشٌ عظيمٌ ﴿﴾ (النمل/ ۲۳) در وزن عروضی «فاعلاتن فعلاتن فعلن» (بحر رمل مسدس مخبون) به نظم آورده است:

قد وجدتُ امرأةً تملكهم أوتيت من كل شيءٍ و لها

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۱۵/۱)

مولوی در بیت‌های زیر نیز مصراع‌ها را با ترکیبات و واژه‌های موسیقایی قرآنی فراهم آورده است:

تعالوا کُلنا ذا الیومِ سُکری باقِداحٍ نُحامِونا و تتری

سَقانا رُبنا کاساً دهاقا فشکراً ثم شکراً ثم شکراً

(همان: ۱۶۹/۱)

(=) یاران بیایید چون امروز همگان مست گشته‌ایم با جام‌هایی از شراب که پیایی به ما نوشانیده‌اند. پروردگار ما به ما بادهای سرشار و لبریز نوشانیده است، پس شکر و سپاسی پیایی سزاوار اوست)

شاعر در مصراع اول بیت دوم، عبارت «کاساً دهاقاً» را از آیه ۳۴ سوره نبا اخذ کرده است. هرچند این ترکیب در جایگاه قافیه نیست اما قرار گرفتن آن در جایگاه رکن پایانی مصراع (مفاعیلُ فعولن = بُنا کاساً دهاقا) وزن شعر را سامان داده است. علاوه بر این، الف پایانی «دهاقا» تناسبی با قافیه‌های مصراع‌های پیشین و پسین نیز ایجاد کرده است.

از نمونه‌های دیگر می‌توان به این بیت حافظ اشاره کرد که با تغییر مختصری، بخش‌هایی از آیات دوم و سوم سوره طلاق را ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً... وَ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ با حذف واژه «مخرجاً» به صورت بیتی زیبا درآورده است:

وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ وَ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ

(حافظ ۱۳۶۹: ۳۶۱)

(=) هر کس نسبت به خداوند تقوا پیشه کند، خداوند برای او راه رهایی فراهم می‌آورد و از جایی که گمان نمی‌برد، او را روزی می‌دهد)

تأثیرپذیری موسیقایی از آیات قرآن کریم تنها محدود به شعر کهن نیست و در شعر معاصر نیز نمونه‌های آن یافت می‌شود، برای مثال می‌توان به شعر زیر از اخوان ثالث اشاره کرد:

چنین گفت پروردگار قدیر و انی بما تعملون بصیر

(اخوان ثالث، ۱۳۹۴: ۳۹۲)

شاعر عیناً بخشی از آیه ۱۱ سوره سبأ ﴿... إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ را به عنوان مصراع دوم شعر آورده است و بر وزن فعولن فعولن فعولن (بحر متقارب مثنی مقصور) با مصراع اول هماهنگ کرده است.

در آثار سعدی استفاده‌های هنری از موسیقی کلام قرآن جایگاه ویژه‌ای دارد. سعدی با به کار بردن شگردهای مختلف، به روش‌های مختلفی فرم کلام خود را به واژگان، ترکیب‌ها و آیه‌های قرآنی آراسته است و موسیقی کلام خود را با موسیقی زبان قرآن درآمیخته است. از این میان، اشعار عربی سعدی با توجه به زبان عربی آن‌ها به میزان قابل توجهی از فرم موسیقایی کلام قرآن بهره برده‌اند.

سعدی و فرهنگ اسلامی و عربی

مشفردالدین مصلح بن عبدالله سعدی (۶۰۶-۶۹۰ هجری) علاوه بر احاطهٔ اعجاب‌انگیزش بر زبان و ادب فارسی، صاحب سروده‌های زیبا و استواری به زبان عربی نیز هست. او سفرهای مختلفی به بلاد عربی داشت. در نظامیهٔ بغداد (از معروف‌ترین مراکز علمی آن روزگار) تحصیل کرد و گویا از آموزه‌های شیخ شهاب‌الدین سهروردی (ابوحفص عمر بن عبدالله) فقیه و صوفی نامدار بغداد و صاحب عوارف المعارف (۲۰۰۳) نیز بهره‌مند شده است. در مجموع، شناخت قابل توجهی از میراث فرهنگی و ادبی عربی حاصل کرد. این آشنایی و الفت طبیعتاً در ورود برخی مضامین و عناصر از شعر عربی (به‌ویژه از متنبی) به شعر سعدی تأثیرگذار بوده است (ر.ک: محفوظ، ۱۳۷۷؛ ابراهیم، ۲۰۰۰؛ عسکری، ۱۳۸۷؛ انوار، ۱۳۸۰؛ منوچهریان، ۱۳۹۲؛ توفیقی و همکاران، ۱۳۹۵؛ ترکاشوند، ۱۳۹۷). البته برخلاف برخی رویکردهای افراطی و قضاوت‌های دور از ذوق ادبی در این باره، باید گفت که بیشتر موارد تأثیرپذیری سعدی از شعر عربی به قیاس همان روند بینامتنیت^۱ عناصر ادبی در میان آثار ادبی سراسر جهان است؛ یعنی تأثیرپذیری از پیشینیان امری رایج و مرسوم در آفرینش‌های ادبی است و بینامتنیت و بده-بستان‌های عناصر و مضامین میان آثار ادبی، بخشی از طبیعتِ «آفرینش ادبی» در سراسر جهان است. اصولاً زیستن در «سنت ادبی» خواسته یا ناخواسته شاعر یا نویسنده را به سوی موازین و عناصر جای‌گرفته در سنت سوق می‌دهد و منجر به ورود مستقیم یا غیرمستقیم این عناصر به زبان ادبی او می‌شود، همچنان‌که در دیوان متنبی نیز نمونه‌هایی از مضامین و تصاویر شعری برگرفته از دیگران نیز دیده می‌شود (ر.ک: النحوی، ۱۹۷۰) و برخی نیز معتقدند منشأ برخی مضامین متنبی خود برگرفته از متون و روایت‌های کهن پیش از اوست (ر.ک: سزیزیان‌پور و رضایی، ۱۳۹۲).

¹ Intertextuality

نیوغ و شمول فکری گسترده‌ای که در کلام سعدی دیده می‌شود با تجربیات و مشاهدات فراوان او در سفرهایش بی‌ارتباط نیست و این در پرورش عمق فکری سعدی و بیان اندیشه‌ها و مفاهیمی برآمده از حسّ مشترک انسانی در آثارش، بسیار اثرگذار بوده است. این ویژگی‌ها نقش مهمی در شهرت جهانی سعدی داشته است. ادوارد براون دربارهٔ سعدی می‌گوید: تاکنون هیچ نویسندهٔ ایرانی، نه تنها در سرزمین خود، بلکه تا هر جا که زبان او توسعه یافته، از مقامی والاتر و شهرتی بیشتر از او برخوردار نشده است (براون، ۱۳۶۸: ۲۰۹/۲). آثار سعدی از نخستین متون ادبی فارسی است که به زبان‌های غیرفارسی ترجمه شده‌اند و حتی در برخی مناطق نیز به شکل سنتی، آشنایی با زبان فارسی در ابتدا از طریق آشنایی با شعر و نثر سعدی صورت گرفته است. گلستان سعدی از نخستین آثار ادبی فارسی است که به زبان‌های اروپایی ترجمه شد. نخستین ترجمه از گلستان سعدی به زبان فرانسه در سال ۱۶۳۴ میلادی به دست آندره دوریه^۱ فرانسوی انجام گرفت. نخستین ترجمه گلستان به زبان لاتین در ۱۶۵۲ و نخستین ترجمهٔ آن به زبان آلمانی نیز در سال ۱۶۶۱ میلادی صورت گرفت. نکتهٔ جالب آن که آندره دوریه که نخستین مترجم گلستان به زبانی اروپایی است، نخستین مترجم قرآن کریم به زبان فرانسه در سال ۱۶۴۰ نیز هست.

در ادبیات عربی نیز آثار سعدی از دیرباز مورد توجه بوده است. جبرئیل بن یوسف المخلع نخستین کسی بود که گلستان سعدی را به عربی ترجمه کرد. پس از جبرئیل بن یوسف، آثار سعدی مورد توجه دیگر ادب شناسان عرب قرار گرفت و ترجمه‌های مختلفی از آثار سعدی منتشر شد. ترجمهٔ گلستان سعدی به دست محمد الفراتی، ترجمهٔ دیگری از گلستان به قلم امین بدوی، شرح گلستان به زبان عربی به قلم یعقوب بن سید علی، ترجمهٔ بخشی از بوستان از سوی محمد موسی الهنداوی و ترجمهٔ غزلیات سعدی به دست محمد علاءالدین منصور از مهم‌ترین ترجمه‌های عربی آثار سعدی هستند.

تأثیر وزنی و موسیقایی قرآن کریم بر سروده‌های عربی سعدی

اشعار عربی سعدی در آثار مختلف او پراکنده است. برخی محققان اشعار عربی او را بسیار زیبا، اما برخی دیگر آن‌ها را آثاری متوسط دانسته‌اند (ر.ک: همان: ۲۱۶/۲). شعرهای عربی سعدی حتی در دوران حیات خودش نیز شهرت داشت، چنان‌که ابن فوطی مورخ معاصر سعدی و صاحب مجمع الآداب فی معجم اللقب، در نامه‌ای که در سال ۶۶۰ هجری برای سعدی فرستاده است، بعضی از اشعار عربی او را خواسته بود (صفا، ۱۳۶۹: ۵۸۶). در این مقاله، اشعار عربی سعدی را در دو دسته مورد بررسی قرار می‌دهیم؛ دستهٔ اول شعرهایی که در بحور ویژهٔ شعر عرب سروده شده‌اند. این بحرهای وزنی هستند که شاعران پارسی‌گوی کمتر از آن‌ها بهره برده‌اند و این وزن‌ها بنابر تصریح

^۱ André du Ryer

کتاب‌های عروضی: طویل، مدید، بسیط، وافر و کامل هستند (خطیب تبریزی، ۱۳۶۸: ۳ و ۵). دسته دیگر، شعرهایی هستند که در وزن‌های ویژه شعر فارسی سروده شده‌اند و در شعر عربی آن وزن‌ها به این گونه که در شعر فارسی رایج است، کاربرد ندارند. در هریک از این بخش‌ها، تأثیرپذیری سعدی از بلاغت موسیقایی قرآن کریم در دو وجه: الف - تأثیرپذیری از بلاغت موسیقایی در کلیت آیه؛ ب - تأثیرپذیری از بلاغت موسیقایی واژگان و ترکیبات آیه، مورد بررسی قرار می‌گیرد. در وجه نخست، تأثیر موسیقی کل آیه یا بخش بزرگی از آن در تکوین موسیقی شعر سعدی بررسی می‌شود و در وجه دوم نیز تأثیر ظرفیت‌های موسیقایی ترکیبات و واژگان آیات در اوزان شعر سعدی بررسی می‌گردد.

تأثیر موسیقایی آیات قرآن در اشعار عربی سعدی با بحرهای ویژه شعر عرب

تأثیرپذیری از بلاغت موسیقایی در کلیت آیه

سعدی در بیتی در بحر طویل چنین سروده است:

فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلَفَ وَعْدِهِ بَانَ لَهُمْ دَارَ الْكِرَامَةِ وَالْبِشْرِ

(سعدی، ۱۳۷۲: ۷۶۷)

(=پس مپندار که خدا وعده خویش را خلاف کند، که آنان را سرای کرامت و شادمانی باشد) مصراع اول این بیت کاملاً تکرار آیه ۴۷ سوره ابراهیم با همان موسیقی و آهنگ کلام آیه است: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلَفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ﴾ (ابراهیم/ ۴۷) و تنها واژه «رُسُلَهُ» را برداشته است که با وزن بحر طویل (فعلولن مفاعیلن فعولن مفاعلن) هماهنگ گردد. شاعر در بیت دیگری در بحر بسیط (مستفعلن فاعلن مستفعلن فعلن)، مصراع اول را از آیه نخست سوره حمد فراهم آورده است:

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ عَلِي مَا أَوْجِبُ الشُّكْرَ مَنْ تَجَدِّدُ آلَانَهُ

(سعدی، ۱۳۷۲: ۷۷۰)

(=سپاس خدای جهانیان را سزااست بر آنچه از نعمت‌هایش که هر بار از نو پیدا می‌گردند و تشکر و سپاس بر آن واجب می‌گردد)

آیه نخست سوره حمد از نظر موسیقایی با وزن «مستفعلن فاعلن مستفعلن» (الحمد لل=مستفعلن/ لاه رب=فاعلن/ بل عالمی=مستفعلن) مورد توجه سعدی در ساخت وزن این بیت بوده است. او همچنین در بحر کامل چنین سروده است:

أَوْ يَحْسَبُ الْإِنْسَانُ مَا سَلَّكَ اهْتَدَى لَا مَن هَدَاهُ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي

(همان: ۷۸۲)

(=آیا انسان بر آن پندار است که چون راهی پیمود، هدایت یافته است نه، چنین نیست، آن کس هدایت یافته است که خدای او را هدایت کرده باشد)

سعدی در سرودن بخشی از مصراع دوم از بار موسیقایی این آیه بهره برده است: ﴿وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ﴾ (اسراء/ ۹۷). بخش دوم این آیه که بر وزن مُتَفَاعِلُنْ مُتَفَاعِلُنْ است (دل لاه فْهـ = مُتَفَاعِلُنْ / وَلِمْهُ تَدِي = مُتَفَاعِلُنْ)، مورد توجه سعدی در ایجاد وزن مصراع دوم بیت بوده است.

تأثیرپذیری از بلاغت موسیقایی واژگان و ترکیبات آیه

سعدی در بیت زیر در بحر کامل مسدس (متفاعلن متفاعلن متفاعلن) چنین می‌گوید:

وَ أَخْوَالِ عِدَاوَةٍ لَا يَمُرُّ بِصَالِحٍ إِلَّا وَ يَلْمِزُهُ بِكَذَابِ أَشْرٍ

(سعدی، ۱۳۷۲: ۱۲۱)

(=دشمن پیشه بر نیکمردی نگذرد جز آنکه از او عیبجویی کند، که دروغجویی متکبر و گستاخ

است)

سعدی برای ساخت قافیه و ضرب‌آهنگ انتهای بیت، عبارت «کذابِ اَشْرٍ» را عیناً از این آیه اخذ کرده است: ﴿سَيَعْلَمُونَ غَدًا مِّنَ الْكُذَّابِ الْأَشْرِ﴾ (قمر/ ۲۶). «کذابِ اَشْرٍ» برابر با وزن مُتَفَاعِلُنْ (رکن مضمَر) است. او در بیت دیگری، در بحر طویل چنین سروده است:

عَفَا اللَّهُ عَنَّا مَا مَضَىٰ مِن جَرِيْمَةٍ وَ مَن عَلَيْنَا بِالْجَمِيلِ مِنَ الصَّبْرِ

(سعدی، ۱۳۷۲: ۷۶۹)

(=خداوند از گناهان گذشته ما درگذرد و بر ما منت نهاده، صبری جمیل عطا فرماید)

به لحاظ موسیقایی، جزء آخر مصراع دوم این شعر برگرفته از ترکیب «فَصْبِرٌ جَمِيلٌ» در آیه ۸۳ سوره یوسف است: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصْبِرْ جَمِيلًا﴾. ترکیب «فَصْبِرٌ جَمِيلٌ» به لحاظ موسیقایی، وزن «فَعُولُنْ فَعُولُنْ» را به یاد می‌آورد و سعدی نیز با پس و پیش کردن صفت و موصوف (=بِالْجَمِيلِ مِنَ الصَّبْرِ) این ترکیب قرآنی را با وزن شعر (=فَعُولُنْ مَفَاعِلُنْ فَعُولُنْ مَفَاعِلُنْ) هماهنگ کرده است.

شاعر در بیت دیگری، در بحر بسیط (مستفعلن فعلن مستفعلن فعلن) چنین می‌سراید:

وَ إِنَّمَا مَثَلُ الدُّنْيَا وَ زِينَتُهَا رِيحٌ تَمُرُّ بِأَكَامٍ وَ أَطْوَادٍ

(همان: ۷۷۰)

(=به راستی مثل زندگی دنیایی و زینت آن، به مانند بادی است که از فراز کوه‌های بلند و تپه‌ها

می‌گذرد)

شاعر مصراع اول را به صورت ترکیبی از واژه‌های برگرفته از بخش‌های اول دو آیه ۲۴ سوره

یونس و ۱۵ سوره هود سروده است:

﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّىٰ...﴾ (یونس/ ۲۴)؛ ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ﴾ (هود/ ۱۵).

ترکیب موسیقایی ارکان بحر بسیط در عبارت «دنیا و زینتها» (دُن یا وَزى=مستفعلن/ نَ ثها=فعلن)، دست‌مایهٔ سعدی در فراهم آوردن وزن این بیت بوده است. او در بیت دیگری در بحر وافر (مفاعلتن مفاعلتن فعولن) می‌گوید:

صَرَمَتْ جِبَالَ مِثَاقِي صُدُوداً وَأَلْزَمَهُنَّ كَأَحْبَلِ الْوَرِيدِ

(سعدی، ۱۳۷۲: ۷۷۱)

(=) اعراض و روی گرداندن تمام بندهای پیمانم را گسستی، در حالی که من مانند شاهرگ گردن بدان پیوسته بودم و مراقب و مواظب آن بودم)

ترکیب «حبل الوریذ» برگرفته از این آیه است: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق/ ۱۶). حبل الوریذ یک ترکیب اضافی است که از مضاف و مضاف الیه فراهم آمده است، اما سعدی به علت وزن، مضاف را نیز همراه با (ال) تعریف آورده است. کارکرد موسیقایی «حبل الوریذ» باعث شده شاعر آن را در جایگاه قافیه بگذارد. سعدی در بیت دیگری در بحر طویل در وزن «فعولن مفاعیلن فعولن مفاعلن» چنین گفته است:

تَوَارَيْتَ عَنِّي بِالْحِجَابِ مُغَاضِباً وَ هَلْ يَتَوَارَى نَوْراً وَجْهَكَ بِالْخِدرِ

(سعدی، ۱۳۷۲: ۷۷۲)

شاعر «تواریت عنی بالحجاب» در مصراع اول را از بخشی از آیهٔ ۳۲ سورهٔ ص برگرفته است: ﴿فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾. ترکیب «توارت بالحجاب» از نظر موسیقایی بر وزن «مفاعیلن فعولن» (جزء آغازین بحر طویل) است و سعدی نیز با تغییر شخص فعل از غایب به مخاطب، از وزن این بخش از آیه در بحر طویل بیت بهره برده است. در بیت زیر که از بحر بسیط است، شاعر از ترکیب واژگان قرآنی همچون: «سبحانه، عظیم، قادر و صمد» ترکیبی موسیقایی در شعر ایجاد کرده است:

سُبْحَانَهُ مِنْ عَظِيمٍ قَادِرٍ صَمَدٍ مُنْشَى الْوَرِي جِيلاً مِنْ بَعْدِهِمْ جِيلاً

(همان: ۷۸۱)

(=) پاک و منزّه است او، بزرگ توانا و بی‌نیازی که آدمیان را آفرید و پیاپی از نسلی، نسلی دیگر در وجود آوردند)

سعدی در بیت زیر نیز که در بحر بسیط فراهم آمده است، از بار موسیقایی ترکیبات قرآنی «يَوْمَ التَّغَابُنِ» (تغابن/ ۹) و «مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ» (قمر/ ۴) چنین بهره برده است:

مِثْلُ وُقُوفِكَ عِنْدَ اللَّهِ فِي مَالٍ يَوْمَ التَّعَابِينِ وَاسْتَيْقِظَ لِمُزْدَجَرٍ

(سعدی، ۱۳۷۲: ۷۸۲)

(=وقوف و ایستادن را نزد خدای در روز قیامت به یاد آور و به تصویر بکش و از گناه کردن عبرت گیر و بیدار شو)

شاعر در این بیت به طرز هنرمندانه‌ای دو ترکیب را از دو سوره متفاوت گرفته است و با ترکیب ظرفیت موسیقایی آن‌ها با یکدیگر، مصراع دوم بیت بالا را بر اساس آن‌ها در بحر بسیط (مستفعلن فعلن مستفعلن فعلن) فراهم آورده است. در عبارت «یومُ التَّعَابِينِ» (تغابن/ ۹)، «یَوْمُ تَ غَا» بر وزن مستفعلن، و در عبارت «ما فیه مُزْدَجَرٌ» (قمر/ ۴)، «ما فی هِ مَز / دَ جَ رُنْ» بر وزن مستفعلن فعلن است. نکته جالب آن که سعدی علاوه بر ترکیب موسیقایی دو عبارت از دو آیه متفاوت در یک مصراع واحد، در اقتباس موسیقایی ترکیب قرآنی «ما فیه مُزْدَجَرٌ»، وزن را گرفته است اما عبارت را به مقتضای معنای شعر تغییر داده است؛ یعنی به جای عین عبارت آیه، ترکیب «سْتَيْقِظَ لِمُزْدَجَرٍ» را کاملاً بر اساس وزن «ما فیه مُزْدَجَرٌ» آورده است.

تأثیر موسیقایی آیات قرآن در اشعار عربی سعدی با وزن‌های ویژه شعر فارسی

تأثیرپذیری از بلاغت موسیقایی در کلیت آیه

دسته دوم از اشعار عربی سعدی، ابیاتی هستند که در وزن‌های ویژه شعر فارسی سروده شده‌اند. این اوزان هرچند در شعر عربی نیز به کار رفته‌اند، اما شیوه استعمال آن‌ها در شعر عربی با شیوه کاربرد آن‌ها در شعر فارسی تفاوت‌های قابل توجهی دارد و این اوزان به این صورت در شعر عربی کاربرد ندارند. از این دسته اشعار، سعدی در بیتی، مصراع دوم را از آیه‌ای قرآنی فراهم آورده است. این بیت در بحر هزج مسدس مقبوض محذوف (مفعول مفاعلهن فعلون) سروده شده است:

قَدْ شَابَهُ بِالْوَرَى حِمَارٌ عَجَلًا جَسَدًا لَهُ خُورًا

(سعدی، ۱۳۷۲: ۱۱۲)

(=خری است که به آدم مانده شده است؛ گوساله پیکری که او را بانگ گاو است)

مصراع دوم عیناً برگرفته از موسیقی بخشی از آیه ۸۸ سوره یس است: ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عَجَلًا جَسَدًا لَهُ خُورًا﴾ (یس/ ۸۸). در بیت زیر که در بحر مجتث (مفاعلهن فعلاطن مفاعلهن فعلان) سروده شده است، سعدی مصراع دوم را با الهام از بخشی از آیه ۳۶ سوره نور ﴿فِي بَيْوتِ الَّذِينَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾ سروده است:

يُسَبِّحُونَ لَهُ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ يُفَدِّسُونَ لَهُ بِالْحَفِيِّ وَالْإِعْلَانِ

(سعدی، ۱۳۷۲: ۷۳۱)

(=نهان و آشکارا به پاکی و تقدسش ستایند و هر بامداد و شامگاه او را نیایش می‌کنند) عبارت «بِالْعُدُوِّ وَالْأَصَالِ» غیر از این آیه، در آیات ۱۵ سوره رعد و ۲۰۵ سوره اعراف نیز آمده است. عبارت «عُدُوٌّ وَالْأَصَالُ» بر آهنگ «مفاعِلن فع لان» است و سعدی این ترکیب را برای ارکان پایانی مصراع دوم به کار گرفته است. لازم به ذکر است که بحر مجتث در شعر عربی به صورت مثنی (چهار رکنی) به کار نرفته است. در شعر عربی این بحر دو رکنی و بر وزن «مستفعلن فاعلاتن» آمده است، مانند:

فِي النَّفْسِ شِعْرٌ كَثِيرٌ يَضْمِيْقُ عَنْهُ بِيَانِي

(معروف، ۱۹۸۷: ۱۶۰)

(=دروم سرشار از شعر است اما بیانم از آوردن آن‌ها در تنگناست)

تأثیرپذیری از بلاغت موسیقایی واژگان و ترکیبات آیه

سعدی در بحر رمل مسدس مخبون (فاعلاتن فاعلاتن فع لان) چنین سروده است:

وَ أَفَانِيْ عَلَيْهِا جُلْنَار عَلَّقْتِ بِالشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَار

(سعدی، ۱۳۷۲: ۸۹)

(=گلنار بر شاخه‌ها بود چنان که گویی آتشی بر درخت سبز آویخته باشد)

جزء پایانی مصراع دوم برگرفته از این آیه شریفه است: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا﴾ (یس / ۸۰). در این بیت نیز شاعر با حفظ موسیقی ترکیب پایانی آیه، آن را در جایگاه قافیه به کار برده است: (ش ج رُلْ أَخ=فاعلاتن / ض ر نار=فاعلان).

سعدی در بیتی دیگر که در بحر مضارع مثنی اُخرب مکفوف محذوف (مفعول فاعلاتن) مفاعیلن) سروده است، با بهره بردن از ظرفیت موسیقایی برخی ترکیبات و کلمات آیه‌های مختلف، آن‌ها را با نظم آهنگ خاصی فراهم آورده است:

سُبْحَانَ مَنْ يُمِيتُ وَيُحْيِي وَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ وَ السَّمَاءَ

(سعدی، ۱۳۷۲: ۷۵۱)

(=پاک است کسی (خدایی) که می‌میراند و زنده می‌گرداند و جز او خدایی نیست مگر او که آسمان و زمین آفرید)

در این بیت تأثیر موسیقایی ترکیبات و مفرداتی از آیات زیر دیده می‌شود: ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ (اعراف / ۱۵۸)؛ ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ (فرقان / ۵۹).

همان طور که گفته شد شیوه کاربرد این وزن‌ها در شعر فارسی تفاوت‌هایی با شعر عربی دارد. برای نمونه، بحر مضارع در شعر عربی به صورت چهار رکنی (مثنی) نیامده است. در شعر عربی بحر مضارع دو رکنی است، مانند این بیت:

دَعَانِي اِلَى سَعَادٍ دَوَاعِي هَوَى سَعَادٍ

(بدیع یعقوب، ۱۹۹۱: ۱۳۹)

(دعانی | اِ لَى سَعَادِيْنِ / دَوَاعِي هَدِ | وى سَعَادِي) که وزن آن به صورت مفاعیلُ فاعلاتن است. سعدی بیت زیر را که در بحر سریع (مفتعلن مفتعلن فاعلان) سروده است، از کلمات قرآنی «قدیم، کریم، احد و صمد» فراهم آورده است:

عَزَّ كَرِيْمٌ اَحَدٌ لَا يَزُوْلُ جَلَّ قَدِيْمٌ صَمَدٌ لَا يَزَالُ

(سعدی، ۱۳۷۲: ۷۳۰)

(=گرامی و ارجمند است کریم و یگانه‌ای که زوال ندارد. والا و بلند مرتبه است قدیم و بی‌نیازی که همواره خواهد بود)

شاعر در بیتی دیگر، در بحر خفیف مسدس مخبون (فاعلاتن مفاعِلن فَعِلاتن)، در جایگاه قافیه مجدداً از ترکیبی قرآنی بهره برده است:

طَلَّ عُمَرِي تَصَابِيْاً وَلَعُمَرِي يُحَدِّثُ اللهُ بَعْدَ ذَلِكَ اَمْرًا

(همان: ۷۸۰)

(=عمر من در لهو و لعب به هدر رفت. امید است که بعد از این خدا امری پدید آورد (گشایشی در کار فراهم آید))

عبارت «بَعْدَ ذَلِكَ اَمْرًا» در مصراع دوم، برگرفته از این آیه است: ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللهُ يُحَدِّثُ بَعْدَ ذَلِكَ اَمْرًا﴾ (الطلاق / ۱).

سعدی در بحر رمل مجزوء (مربع) (فاعلاتن فَعِلاتن) چنین سروده است:

مَآ عَلَي الْعَاقِلِ مِنْ لَغْوٍ وَي إِذَا مَرَّوْا كِرَامًا

لَكِن الْجَاهِلُ إِنْ خَا طَبَّيْ قُلْتُ سَلَامًا

(سعدی، ۱۳۷۲: ۷۹۹)

(=خردمندان را اگر کریمانه بگذرند از بیهوده‌کاری من باکی نیست، اما جاهلان اگر با من سخنی گویند، به پاسخ جز سلام نگویم)

در بیت اول از ظرفیت موسیقایی عبارت پایانی آیه ۷۲ سوره فرقان بهره برده است: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّوْرَ وَإِذَا مَرَّوْا بِاللَّغْوِ مَرَّوْا كِرَامًا﴾ (فرقان / ۷۲). عبارت «مَرَّوْا كِرَامًا» در این آیه بر وزن فاعلاتن است که سعدی از آن در جایگاه رکن پایانی استفاده کرده است. در بیت دوم نیز شاعر از

ترکیبی در آیه ۶۳ سوره فرقان بهره برده است: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمٰنِ... وَ اِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾. در این آیه نیز موسیقی ترکیب پایانی آیه؛ یعنی: «... لَو سَلَامًا» بر وزن فاعلاتن است که شاعر از این ترکیب نیز (با تغییر «قالوا» به «قلت») در جایگاه رکن پایانی بهره برده است.

نتیجه

اشعار عربی سعدی به دو دسته قابل تقسیم‌اند: دسته اول شعرهایی هستند که در محور ویژه شعر عرب سروده شده‌اند. این بحرهای وزنی هستند که شاعران پارسی‌گوی کمتر از آن‌ها بهره برده‌اند. دسته دیگر اشعاری هستند که در وزن‌های ویژه شعر فارسی سروده شده‌اند و در شعر عرب آن اوزان به این گونه که در شعر فارسی رایج است، کاربرد ندارند. تأثیر بلاغی قرآن کریم در اشعار سعدی تنها محدود به وجوه معنایی و معرفتی نیست، بلکه در فرم ادبی کلام نیز بلاغت موسیقایی زبان قرآن در اشعار او نمود قابل توجهی دارد. در اشعار عربی سعدی تأثیر موسیقایی بافت کلام قرآن را به شیوه‌های مختلفی در سه سطح واژگان، ترکیبات و آیه‌ها می‌توان مشاهده کرد. در مواردی برای قافیه‌سازی، واژگان یا ترکیبات قرآنی را در جایگاه قافیه آورده است و از بار موسیقایی واژه قرآنی برای ایجاد قافیه استفاده کرده است. در برخی ابیات بخشی از آیه را (به صورت تضمین از آیه بدون تغییر آن) در قالب یک مصرع یا بخشی از مصرع آورده است، به طوری که نظم‌آهنگ آیه کاملاً با وزن و موسیقی شعر همراه و هماهنگ شده است. در مواردی نیز سعدی با تغییری اندک در آیه، مصرع اول یا دوم شعر خویش را از آیات قرآنی فراهم آورده است. در برخی ابیات نیز با پس و پیش کردن برخی از واژه‌های آیات قرآن و یا تغییرات اندک در فعل‌ها (همچون تغییر شخص و زمان فعل‌ها اما با حفظ کامل یا نسبی آهنگ و موسیقی آیه)، نظم‌آهنگ آیات را با اوزان شعری تطابق داده، آن‌ها را به نظم آورده است. مجموع این ویژگی‌ها از یک سو به تأثیرپذیری فرم ادبی شعر سعدی از بلاغت موسیقایی قرآن مربوط است و از سوی دیگر، وجوهی از نوآوری‌های وزنی و موسیقایی سعدی را نشان می‌دهد که در اثر انس با قرآن کریم و غور در وجوه مختلف بلاغت قرآن در طبع شاعرانه او فراهم آمده است. نکته قابل تأمل آن که سعدی در به‌کارگیری این فنون متنوع ادبی از تصنع و تکلف اجتناب کرده است، چنان‌که شناخت پیچیدگی‌ها و ظرایف استفاده سعدی از بلاغت موسیقایی قرآن، با غور در لایه‌های درونی وزن اشعار او قابل دریافت است.

منابع

قرآن کریم.

ابراهیم، أمل. (۲۰۰۰). *الأثر العربی فی أدب سعدی الشیرازی* (الطبعة الثانية). القاهرة: الدار الثقافیة للنشر.

اخوان ثالث، مهدی. (۱۳۹۴ ش). *تو را ای کهن بوم و بر دوست دارم* (الطبعة الثانية عشرة). تهران: زمستان.

- اکرمی، میرجلیل. (۱۳۷۳ش). پرتوی از دقایق بلاغی قرآن کریم در آثار سعدی. *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تبریز*، (۱۵۰)، ۱-۲۸.
- انوار، امیر محمود. (۱۳۸۰ش). *سیر شعر و ادب از دوران قبل از اسلام عرب تا پایان دوره عباسی و مقایسه افکار سعدی و متنبی*. تهران: انوار دانش.
- بدیع یعقوب، امیل. (۱۹۹۱). *المعجم المفصل فی علم العروض والقافیة وفنون الشعر*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- براون، ادوارد گرانویل. (۱۳۶۸ش). *تاریخ ادبیات ایران (از سنایی تا سعدی)* (الطبعة الرابعة). تهران: مروارید.
- بهار، محمدتقی. (۱۳۷۰ش). *سبک‌شناسی (تاریخ تطوّر نثر فارسی)* (الطبعة السادسة). تهران: امیرکبیر.
- ترکاشوند، فرشید. (۱۳۹۷ش). *عیار صفت سهل ممتنع در شعر سعدی و متنبی*. پژوهش‌های ادبیات تطبیقی، (۳)۶، ۴۵-۶۳.
- توفیقی، حسن، علوی مقدم، مهیار، و توفیقی، محمد. (۱۳۹۵ش). *بررسی تطبیقی «اسلوب معادله» در شعر سعدی و متنبی*. پژوهش‌های ادبیات تطبیقی، (۱)۴، ۶۹-۱۰۰.
- الجر، خلیل. (۱۹۷۳). *المعجم العربی الحدیث لاروس*. باریس: مکتبه لاروس.
- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمان. (۱۹۹۵). *دلایل الإعجاز (تحقیق حمد التنجی)*. بیروت: دار الکتب العربی.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۶۹ش). *دیوان (به کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی)*. تهران: زوار.
- خرقانی، حسن. (۱۳۹۶ش). *عوامل پدیدآورنده ضرب‌آهنگ در قرآن*. پژوهش‌های قرآنی، (۸۴)۲۲، ۴-۲۷.
- خطیب تبریزی، یحیی بن علی. (۱۳۶۸ش). *کتاب الکافی فی العروض والقوافی*. مهاباد: سیدیان.
- الرافعی، مصطفی صادق. (۲۰۱۷). *إعجاز القرآن والبلاغة النبویة*. القاهرة: هندواوی.
- رمانی، علی بن عیسی. (۱۹۷۶). *ثلاث رسائل فی إعجاز القرآن* (جلد ۱، تحقیق محمد خلف الله و محمد زغلول سلام). القاهرة: دار المعارف.
- سبزیان‌پور، وحید، و رضایی، صدیقه. (۱۳۹۲ش). *نگاهی تازه به داستان قدیمی سعدی و متنبی*. پژوهشنامه نقد ادب عربی، (۶۴)۳، ۱۳۳-۱۶۲.
- سعدی، مصلح بن عبدالله. (۱۳۷۲ش). *کلیات سعدی (تصحیح محمدعلی فروغی)*. تهران: امیرکبیر.
- سهروردی، أبو حفص عمر بن عبدالله. (۲۰۰۳). *عوارف المعارف (تحقیق محمد یاسر القضمانی و بلال محمد حاتم السقا)*. دمشق: دار التقوی.
- شاملی، نصرالله، حیدری، محمود، سلیمان‌زاده نجفی، سید رضا، و قائمی اصل، حسین. (۱۳۹۲ش). *چگونگی حضور آیات قرآنی در اشعار عربی سعدی شیرازی*. سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی، (۲۰)، ۲۴۳-۲۶۱.
- صابونی، محمد علی. (۱۳۸۰ش). *التبیین فی علوم القرآن*. تهران: نشر احسان.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۹ش). *تاریخ ادبیات در ایران (الطبعة السابعة)*. تهران: فردوس.
- عاطف الزین، سمیح. (۱۹۸۰). *الأعراب فی القرآن الکریم*. بیروت: دار الکتب اللبنانی.
- عسکری، صادق. (۱۳۸۷ش). *الحکمة بین المتنبی وسعدی: دراسة مقارنة*. سمنان: انتشارات دانشگاه سمنان.

- مجد، امید، و آیین، الهه. (۱۳۹۱ش). شگردهای استفاده سعدی از آیات قرآن. *سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)*، ۵(۱۵)، ۶۷-۷۸.
- محفوظ، حسینعلی. (۱۳۷۷ش). *متن‌بی و سعدی و مآخذ مضامین سعدی در ادبیات عربی*. تهران: روزنه.
- معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۱ش). *علوم قرآنی (الطبعة الرابعة)*. قم: تمهید قم.
- معروف، نایف، و الأسعد، عمر. (۱۹۸۷). *علم العروض التطبیقی*. بیروت: دار النفائس.
- منوچهریان، علیرضا. (۱۳۹۲ش). *متن‌بی و شاعران پارسی. متن پژوهی ادبی*، ۵۵(۵)، ۴۳-۶۴.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۳ش). *کلیات شمس (تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، الطبعة الرابعة)*. تهران: امیرکبیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۹۴ش). *مثنوی معنوی (الطبعة العاشرة، به اهتمام توفیق سبحانی)*. تهران: روزنه.
- النحوی، ابن بسّام. (۱۹۷۰). *سرفات المتن‌بی ومشکل معانیه (تحقیق محمد الطاهر بن عاشور)*. تونس: دار التونسية للنشر.
- ولی‌زاده خیرآبادی، فرزانه، و مهرکی، ایرج. (۱۳۹۸ش). *بررسی تطبیقی روابط بینامتنی قرآن کریم و سروده‌های عربی خاقانی و سعدی*. *مطالعات ادبیات تطبیقی*، ۱۳(۵۱)، ۲۸۳-۳۰۷.
- یلمه‌ها، احمدرضا، و رجبی، مسلم. (۱۳۹۴ش). *بینامتنیت آیات و روایات در گلستان سعدی. پژوهش‌های ادبی-قرآنی*، ۳(۴)، ۸۳-۹۷.

استعاره‌های مفهومی و طرح‌واره‌های تصویری در تبیین مفهوم انسان در آثار

دکتر شریعتی و استاد مطهری

(بر اساس نظریه زبان‌شناسی شناختی لیکاف و جانسون)

ملاحت شعبانی میناباد*^۱ (استادیار گروه زبان‌شناسی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران)DOI: [10.22034/JILR.2023.139868.1084](https://doi.org/10.22034/JILR.2023.139868.1084)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۲۰

تاریخ الوصول: ۲۰۲۳/۱۰/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۲۷

صفحات: ۲۲۷-۲۰۳

تاریخ القبول: ۲۰۲۳/۱۲/۱۸

چکیده

استعاره‌ها تجلی زبانی استعاره‌های مفهومی هستند که در زبان‌شناسی شناختی به فهمیدن یک ایده یا یک حوزه مفهومی بر اساس ایده یا حوزه مفهومی دیگر اشاره می‌کنند. یک حوزه مفهومی می‌تواند متشکل از هرگونه سازمان‌دهی منظم تجربیات انسانی باشد. به اعتقاد لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) از استعاره‌ها نه تنها می‌توان در مورد پدیده‌ها سخن گفت بلکه می‌توان به کمک آن‌ها در مورد آن‌ها اندیشید. پژوهش حاضر استعاره مفهومی و طرح‌واره تصویری مفهوم انسان را در آثار دکتر شریعتی و مطهری براساس زبان‌شناسی شناختی مورد بررسی قرار داده است که پژوهشگر با استفاده از نظریه لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) به تحلیل طرح‌واره و استعاره‌ها پرداخته است. این پژوهش از نوع تحلیل - توصیف محتوا و بصورت کمی - کیفی می‌باشد. پیکره داده‌های پژوهش حاضر را چهار اثر از آثار مطهری و شریعتی تشکیل می‌دهد که از هر کدام دو اثر انتخاب شده است. پژوهشگر پس از استخراج داده‌ها با استفاده از نرم افزار اس پی اس اس و آزمون لگ خطی به تجزیه و تحلیل داده‌ها پرداخته است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که هر دو نویسنده از استعاره‌های مفهومی و طرح‌واره‌های تصویری در تبیین مفهوم انسان در آثار خود استفاده کرده‌اند که بسامد آن‌ها در آثار شریعتی بیشتر بوده است. نتیجه دیگری که از این پژوهش بدست آمد نشان می‌دهد که تفاوت معناداری در ارائه، تنوع و فراوانی انواع استعاره‌های مفهومی و طرح‌واره‌های تصویری در آثار مطهری و شریعتی وجود دارد.

کلمات کلیدی: استعاره، استعاره‌های مفهومی سازی، طرح‌واره‌های تصویری، مفهوم انسان، زبان‌شناسی شناختی.

^۱ نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: m.shabani@pnu.ac.ir

دراسة مجازية لمفهوم الإنسان في أعمال الدكتور شریعتی والأستاذ مطهری استنادا إلى نظرية ليكوف وجونسون مع مدخل إلى اللغويات المعرفية

چکیده

الاستعارات هي المظهر اللغوي للاستعارات المفاهيمية التي تشير في اللغويات المعرفية إلى فهم فكرة أو مجال مفاهيمي يعتمد على فكرة أو مجال مفاهيمي آخر. يمكن أن يتكون المجال المفاهيمي من أي تنظيم منهجي للتجربة الإنسانية. وفقا لليكوف وجونسون (١٩٨٠)، يمكن استخدام الاستعارات ليس فقط للحديث عن الظواهر، ولكن أيضا للتفكير فيها بمساعدتها. تناول البحث الحالي الاستعارة المفاهيمية والمخطط البصري للمفهوم الإنساني في أعمال الدكتور شریعتی ومطهری اعتمادا على اللسانيات المعرفية، وقام الباحث بتحليل المخطط والاستعارات باستخدام نظرية ليكوف وجونسون (١٩٨٠). هذا البحث من نوع تحليل المحتوى - الوصف، ومن النوع الكمي - النوعي. تتكون مجموعة بيانات البحث الحالي من أربعة أعمال لمطهری وشریعتی، وقد تم اختيار اثنين منها. وبعد استخراج البيانات قام الباحث بتحليل البيانات باستخدام برنامج SPSS واختبار السجل الخطي. وتظهر نتائج البحث أن كلا المؤلفين استخدمتا الاستعارات المفاهيمية والمخططات التصويرية في شرح مفهوم الإنسان في أعمالهما، والتي كانت أكثر تكرارا في أعمال شریعتی. وتبين نتيجة أخرى تم الحصول عليها من هذا البحث وجود اختلاف كبير في عرض وتنوع وتكرار الاستعارات المفاهيمية ومخططات الصور في أعمال مطهری وشریعتی.

الكلمات المفتاحية: الاستعارة، الاستعارات المفاهيمية، المخططات الصورية، المفهوم الإنساني، اللسانيات المعرفية.

مقدمه

زبان‌شناسی شناختی رویکردی است که بر زبان، به عنوان وسیله‌ای برای سامان‌دهی، پردازش و انتقال اطلاعات تأکید می‌کند. در این رویکرد، زبان نظامی از مقوله‌ها، در نظر گرفته می‌شود و ساختار صوری زبان فقط به عنوان پدیده‌ای مستقل بررسی نمی‌شود. این رویکرد به بررسی رابطه میان زبان انسان، ذهن و تجارب اجتماعی و فیزیکی او می‌پردازد. در سال ۱۹۸۰، لیکاف و جانسون^۱ با طرح نظریه استعاره‌های مفهومی مدعی شدند که انسانها براساس تجربیات عینی خود در جهان خارج به مفهوم‌سازی در ذهن خود می‌پردازند. به بیان دیگر، مفاهیم موجود در ذهن هر فرد برگرفته از تجربیات او در طول زندگی‌اش است. این نظریه همچنین بیان می‌دارد هر مفهومی که به‌طور مستقیم از این تجربیات فیزیکی حاصل نشده باشد، جنبه استعاری دارد. مثال بارز این نوع مفاهیم، پدیده‌های انتزاعی می‌باشند. لیکاف و جانسون معتقدند که ذهن انسان برای مفهوم‌سازی و درک پدیده‌های انتزاعی، از مفاهیم عینی به عنوان پایه استفاده می‌نماید. در این دیدگاه بین عبارت‌های زبانی و ساختارهای ذهنی ارتباط مستقیم وجود دارد و یادگیری زبان و استفاده از آن بر پایه تجربه‌هایی خواهد بود که در حافظه انسان شکل می‌گیرند به عبارت دیگر نمی‌توان زبان را از گویندگان و محیط اطراف آن جدا کرد. لیکاف و جانسون براساس شواهد و مدارکی دریافته‌اند که بخش زیادی از نظام تصویری ما اساساً تصویری است و نیز به شیوه‌ای دست یافته‌اند که می‌توانند به‌طور دقیق استعاره‌هایی را که شیوه تفکر و درک و عمل ما را تعریف می‌کنند، مشخص نمایند. استعاره از دیدگاه این دو زبان‌شناس، عنصری بنیادین در مقوله‌بندی جهان خارج و فرآیندهای اندیشیدن است و به ساختارهای بنیادین دیگری از قبیل طرح‌واره‌های تصویری یا فضاهای ذهنی^۲ مربوط می‌شود.

تعریف اولیه استعاره‌های مفهومی توسط لاکوف و جانسون (۱۹۸۰) این است که "استعاره مفهومی درک یک حوزه از تجربه بر حسب حوزه دیگر است." بر خلاف تعریف ارائه شده توسط لاکوف و جانسون (۱۹۸۰)، آن از "دو حوزه تجربه" برای جایگزینی "درک یک حوزه بر حسب حوزه دیگر" استفاده می‌کند و به جای "نقشه برداری" از "تطابق" استفاده می‌کند. این به دلیل این واقعیت است که "حساب دو دامنه‌ای کار نمی‌کند و باید با مدلی از توضیح تکمیل شود که بر چهار (یا بیشتر) دامنه یا فضا تکیه دارد" (ص: ۱؛ کووچش، ۲۰۲۰). علاوه بر این، استعاره‌های مفهومی را نمی‌توان همیشه از حوزه مبدا به حوزه هدف نگاشت. در حقیقت این ساختارها

^۱ Lakoff & Johnson

^۲ Mental Spaces

^۳ Zoltán

"چارچوب اسکلتی را تشکیل می دهند که به پیوندهای استعاری بین مفاهیم و مقولات اجازه می دهد تا پایه و اساس استدلال و بررسی انتزاعی را فراهم کنند" (ص. ۷۹؛ توماس^۱، ۲۰۱۰) در چند دهه گذشته، چالشها یا نقدهای ادبی نوظهوری برای نظریه استعاره مفهومی لاکوف و جانسون در داخل و خارج از زبان‌شناسی شناختی وجود داشته است (کامرون^۲، ۲۰۰۷، ۲۰۱۰؛ ریتچی^۳، ۲۰۱۰؛ گیبز^۴، ۲۰۱۱). تعریف فنی تری که کووچش (۲۰۲۰) از استعاره‌های مفهومی ارائه می دهد بدین گونه است: "استعاره مفهومی مجموعه‌ای منظم از مطابقت‌های بین دو حوزه تجربه است" (ص. ۲).

استعاره‌های مفهومی را می‌توان براساس نقش شناختی، در سه دسته قرار داد: ساختاری، جهتی و وجودی. استعاره‌های ساختاری، ساختار حوزه مبدأ را بر حوزه مقصد الگو برداری می‌کنند و بدین طریق گویندگان را قادر می‌کنند که یک حوزه را از راه حوزه‌ای دیگر درک کنند. استعاره‌های جهتی، به‌طور عمده، نقش ارزیاب را دارا می‌باشند. آنها گروه زیادی از استعاره‌ها را با هم هماهنگ و منسجم می‌کنند. استعاره‌های وجودی درک بنیادین و در عین حال خام و زمختی را از مفاهیم مقصد به دست می‌دهند. این درک بنیادین ولی خشن، اغلب پایه‌ای برای استعاره‌های ساختاری فراهم می‌کند. استعاره‌های مفهومی می‌توانند از دانش گزاره‌ای و انواع مختلف تصویر (و نه صرفاً تصویرهای بصری) استفاده کنند (کووچش، ۲۰۰۲: ۲۰۸). استعاره‌های مفهومی می‌توانند به انواع استعاره‌های مفهومی ترس، درد و شادی بیان شوند.

در اکثر فرهنگها، تاریکی با وحشت و ترس همراه است و روشنایی و نور تنها راه غلبه به این ترس است. بی‌شک استعاره‌ی مفهومی ترس و اسطوره‌های مربوط به آن ناشی از تجربه بشری است، این تجربه شاید زمانی شکل گرفت که بشر اولیه در روز بر جنگل و اکثر موجودات تسلط داشت ولی با آمدن شب بر ترس او افزوده می‌شد.

برجسته بودن تفکرات در حوزه مبدأ در تمامی استعاره‌های مفهومی پژوهش دیده می‌شود؛ مردن در این استعاره‌ها به وضوح دیده می‌شود، چرا که زمانی فردی می‌گوید «جونم به لبم رسیده بود» با زمانی که می‌گوید «ترسیدم» کاملاً متفاوت است. در این مثال، اغراق دیده می‌شود و در واقع معنی ترسیدن با مردن درک و برجسته شده است که نهایت ترس را می‌رساند. این مسئله در بقیه‌ی استعاره‌ها هم نمود دارد. بنابراین، ویژگی سامان یافتگی در این استعاره‌ها مورد تأیید می‌باشد. ما هرگز در استعاره‌های یافت شده نمی‌توانیم جای حوزه‌ی مبدأ و مقصد را عوض کنیم. در این استعاره‌ها مرگ است که برای ترس مفهوم‌سازی کرده است؛ در واقع مردم برای ترسیدن،

¹ Thomas

² Cameron

³ Ritchie

⁴ Gibbs

مفهومی را آفریده اند. از طرفی دیگر در استعاره مفهومی درد، احساس درد یکی از مفاهیم بنیادین در انسان است که حسی منفی را در درون آن بوجود می‌آورد. درون بینی یا "حس درون" یک استعاره و بیان استعاری است. دیدن و حس کردنی در کار نیست. وقتی می‌گوئیم درد دارم یا به افکارم می‌نگرم، منظورم این نیست که با یک چشم درونی ناظر آن‌ها هستم. در این جا دیدن همان خودآگاهی و عین آن است. در واقع شناختی اتفاق نمی‌افتد. آگاهی شما از افکار تان نوعی دانستن متعارف نیست. (ویتگنشتاین^۱، ۱۹۸۰).

در استعاره مفهومی شادی، احساس شادی یکی از مفاهیم بنیادین در انسان است که حسی مثبت را در فرد بوجود می‌آورد. استعاره شادی در فرهنگ‌های مختلف دارای حوزه‌های کاربرد متفاوت می‌باشد. این استعاره در بیشتر زبانها و فرهنگ‌ها دارای ویژگی‌های مشترکی است که به نظر می‌آید دلیل این امر وجود پایه‌های مفهومی مشترک بین انسان‌ها باشد. این موضوع خود به فرضیه‌ای منجر شده که بر اساس آن می‌گویند امکان دارد تناظری بین حوزه‌های ادراکی و شبکه‌های نورونی مغز وجود داشته باشد.

جانسون و آرنلینگ^۲ (۱۹۹۷) در کتاب بدن در ذهن^۳، ذهن را جسم بنیاد می‌داند به این معنی که تجربه‌های جسمی را منشأ بروز طرح‌واره‌های تصویری در نظام مفهومی معرفی می‌کند. او معتقد است طرح‌واره‌های تصویری از تجربه‌های جسمی و ادراکی نشأت می‌گیرند. این طرح‌واره‌های تصویری، ساختار یکپارچه و سازمان یافته‌ای دارند که تقلیل‌پذیر نیستند و گرنه کل مفهوم آن‌ها فرو می‌پاشد. جانسون فهرستی از مهم‌ترین طرح‌واره‌های تصویری ارائه می‌دهد که عبارتند از:

طرح‌واره‌ی ظرف^۴، طرح‌واره‌ی نیرو^۵، طرح‌واره‌ی مسیر^۶، طرح‌واره‌ی سطح^۷، طرح‌واره‌ی جذب^۸، طرح‌واره‌ی تعادل^۹، طرح‌واره‌ی وصل^{۱۰}، طرح‌واره‌ی تماس^{۱۱}، طرح‌واره‌ی میزان^{۱۲}، طرح‌واره‌ی اخبار^{۱۳}، طرح‌واره‌ی مانع^{۱۴} و طرح‌واره‌ی رفع مانع^{۱۵}.

^۱ Wittgenstein

^۲ Jahson, M & Arnlling

^۳ Body in the Mind

^۴ Container Schema

^۵ Force Schema

^۶ Path Schema

^۷ Surface Schema

^۸ Attraction Schema

^۹ Balance Schema

^{۱۰} Link Schema

^{۱۱} Contact Schema

^{۱۲} Scale Schema

^{۱۳} Compulsion Schema

^{۱۴} Blockage Schema

^{۱۵} Restraint Schema

جانسون می‌گوید طرح‌واره‌های تصویری در روند سازماندهی ذهنی، از یک‌سو، بین دو سطح ساختارهای انتزاعی گزاره‌ها و از سوی دیگر بین مصداق‌های عینی و مادی قرار می‌گیرد و در یک سطح بینابینی عمل می‌کنند. جورج لیکاف (۲۰۰۳) درباره شکل‌گیری طرح‌واره‌های تصویری نگرش جدیدی را ارائه می‌دهد، از جمله این که طرح‌واره‌های تصویری ساختارهای شناختی اما پایه‌ای هستند که از تجربه‌های ما از جهان خارج به دست می‌آیند این ساختارها روابط مکانی هستند که طبیعتاً از طریق «حروف اضافه» به دست داده می‌شوند و به نظر می‌رسد به واسطه دانش فیزیکی ما از بودن در جهان خارج شکل می‌گیرد.

پیشینه ی تحقیق

تحقیقات قابل توجهی در خصوص طرح‌واره‌های تصویری، استعاره‌های مفهومی و همچنین در حوزه مفهوم سازی صورت گرفته که نشان دهنده توجه جامعه پژوهشی به این حوزه است. صیادی نژاد و همکاران (۱۳۹۸) در مقاله "تحلیل و بررسی طرح‌واره‌های استعاری-تصویری در دو سینیۀ بحتری و احمد شوقی" معتقدند الگوهای فرهنگی مشترکی مبنای طرح استعاره‌های مفهومی-تصویری این دو قصیده است، به طوریکه بحتری و شوقی، با استفاده از تجربیات روزانه و حوادثی که در پیرامون خود شاهد بوده اند، توانسته اند مفاهیم انتزاعی را به خوبی به تصویر بکشند. سانتی^۱ (۲۰۰۲) در مقاله خود با عنوان «طرح‌واره شی^۲ و دیگر طرح‌واره‌های وابسته» این طور استدلال می‌کند که استفاده از طرح‌واره‌های تصویری میزان ارزش تبیینی تحلیل را افزایش می‌دهد زیرا این الگوهای شناختی در روند طرح‌ریزی، فعال‌سازی و فرافکنی ساختار دانش ذهنی بشر، طرحی زیربنایی محسوب می‌شوند. از میان طرح‌واره‌های تصویری طرح‌واره شیء از اهمیتی ویژه برخوردار است. ماهیت طرح‌واره‌ی شیء، ریشه در تعاملات روزمره ما با بدن خود و سایر اشیا دارد و شاید بتوان این طرح‌واره را به‌عنوان یک طرح‌واره پایه معرفی نمود که سایر طرح‌واره‌ها از آن منعشب می‌شوند.

یکه دهقان (۱۳۷۵) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان طرح‌واره‌های اسامی زبان فارسی، وجوه اشتراک و وجوه افتراق به بررسی طرح‌واره‌های اسامی زبان فارسی پرداخته و به این نتیجه رسیده است که گرایش فارسی زبانان نسبت به اسامی ذات و معنی از نقطه نظر حوزه‌ی معنایی یکسان نیست. همچنین تقسیم‌بندی اسامی زبان فارسی از دو حالت دوگانه ذات و معنی خارج گردیده و روی یک طیف به صورت ذات، نسبتاً ذات، نسبتاً معنی و معنی طبقه‌بندی شد. الهام تولایی (۱۳۷۹) پایان‌نامه خود با عنوان تأثیر طرح‌واره‌های محتوا بر خواندن و درک مطلب در

¹ Santy

² Object Schema

آموزش زبان خارجی را به منظور آموذن تأثیر عامل طرح‌واره‌های محتوا بر فرآیند خواندن و درک مطلب، به انجام رسانده است. مرکز توجه و بررسی این مطالعه سوال زیر می‌باشد: آیا آشنایی با حوزه محتوایی متن بر درک مطلب در خواندن تأثیر می‌گذارد؟ تجربه نشان می‌دهد که بسیاری از آموزندگان زبان انگلیسی به‌عنوان زبان خارجی قادر به درک کارآمد متون خواندنی نمی‌باشند. برخی پژوهشگران مشکلات مربوط به درک در زبان دوم را ناشی از ضعف توانایی خواندن در زبان اول و برخی دیگر آن را منتسب به نارسایی‌های زبانی می‌دانند. این پژوهش به بررسی این امر می‌پردازد که پاره‌ای از مشکلات به ظاهر مربوط به خواندن زبان آموزان، ممکن است مشکلات ناشی از دانش زمینه ناکافی درباره محتوای متون باشد. نتایج حاکی از این بود که محتوای متون و یا به عبارت دیگر، وجود یا فقدان طرح‌واره‌های محتوایی خاص، بر خواندن و درک مطلب تأثیر می‌گذارد

کورش صفوی (۱۳۷۹) در بخشی از کتاب درآمدی بر معنی‌شناسی به ارائه‌ی تصویری کلی از معنی‌شناسی شناختی و مبانی مطرح شده در آن می‌پردازد و سپس به معرفی طرح‌واره‌های تصویری از جمله: طرح‌واره‌های حجمی، طرح‌واره‌های حرکتی و طرح‌واره‌های قدرتی می‌پردازد. همچنین دیگر مسائل مربوط به معنی‌شناسی شناختی از قبیل فضاهای ذهنی، تعبیر صحنه و غیره را مطرح می‌کند. ستاره مهدی‌زاده سراج (۱۳۸۳) با ارائه‌ی مقاله‌ای با نام «بررسی طرح‌واره‌های تصویری در یک اثر ادبی» در مجموعه مقاله‌های ششمین کنفرانس زبان‌شناسی به بررسی طرح‌واره‌های تصویری از دیدگاه معنی‌شناسی شناختی در قالب یک پیکره محدود پرداخته است. ایشان ابراز می‌دارند: «این مقاله که با الگوگیری از جانسون و صفوی به بررسی طرح‌واره‌ها پرداخته است، در مجموعه جز سه طرح‌واره‌ی جانسون به وجود پنج طرح‌واره‌ی دیگر نیز قایل است» و نیز می‌افزاید که: «با توجه به همین پیکره‌ی محدود و با در نظر گرفتن این نکته که جانسون برای تشخیص این طرح‌واره ملاکی به دست نداده است، می‌توان براساس تجربیات (غالباً فیزیکی) بی‌شمار انسان در جهان به تعداد نامحدودی از این طرح‌واره‌ها قائل شد». همچنین ایشان معتقدند که هرچه گونه‌ی زبانی اثر، به زبان ادب نزدیک‌تر می‌شود، طرح‌واره‌ها کمتر و کاربرد آن‌ها بسیار محدودتر می‌گردد.

بحث و بررسی

با توجه به اینکه، تاکنون مطالعه‌ی استعاره در زبان فارسی حداکثر به علم معانی و بیان محدود بوده و بررسی استعاره‌های ترس، درد و شادی در چارچوب نظریات نوین زبان‌شناسی و به ویژه علم معناشناسی شناختی در آثار نویسندگان به صورت بسیار محدود صورت پذیرفته است، این پژوهش تلاشی در جهت روشن کردن این جنبه‌های ناشناخته و کمتر مطالعه شده در آثار ایدئولوگ‌های معاصر جمهوری اسلامی در زبان فارسی از دیدگاه مطالعات نوین معناشناسی شناختی می‌باشد تا

استعاره‌های بیان احساسات در انسان را در متون سیاسی - اجتماعی زبان فارسی بیشتر و بهتر مورد مطالعه و ارزیابی قرار دهد. علت انتخاب آثار این دو نویسنده این است که دکتر شریعتی و مطهری ایدئولوگ‌های گفتمان جمهوری اسلامی بودند به طوری که در بین پژوهشگران علوم اجتماعی شریعتی را کنشگر گفتمانی دال «جمهوریت» و مطهری را کنشگر گفتمانی دال «اسلامیت» نظام می‌دانند. به بیان دیگر، مطهری نماینده یا کنشگر دال فقهی-سیاسی و مطرح‌کننده اصل ولایت فقیه بود ولی دکتر شریعتی عامل گفتمانی غیره‌ای داخلی گفتمان انقلاب اسلامی نظیر نهضت آزادی بود. بنابراین هدف اصلی این تحقیق تبیین رویکرد معنی‌شناسی شناختی در نحوه مفهوم‌سازی حوزه انتزاعی انسان با استفاده از استعاره‌های مفهومی و طرح‌واره‌های تصویری در آثار دکتر شریعتی و استاد مطهری است. در حقیقت هدفی که این تحقیق دنبال دارد این است که نشان دهد تفاوت در نحوه تجسم‌سازی مفاهیم با استفاده از استعاره‌ها و طرح‌واره‌ها توسط اندیشمندان مختلف می‌تواند خط فکر و دیدگاه‌های آنها را منعکس سازد.

در راستای اهداف تحقیق سوال اصلی که می‌تواند مطرح شود اینست که آیا تفاوت معناداری در شیوه‌های مفهوم‌سازی از جمله نحوه استفاده از مفاهیم استعاری مقوله انسان در آثار دکتر شریعتی و مطهری وجود دارد؟

سوالات فرعی این تحقیق نیز از این قرار است:

۱. چه تفاوت معناداری در ارائه انواع استعاره‌های مفهوم‌سازی در آثار دکتر شریعتی و مطهری وجود دارد؟
۳. چه تفاوت معناداری در تنوع و فراوانی استفاده از انواع استعاره‌های مفهومی و طرح‌واره‌های تصویری در آثار دکتر شریعتی و مطهری وجود دارد؟
۴. کدام یک از شیوه‌های مفهوم‌سازی و استعاره در آثار دکتر شریعتی و مطهری تاثیر بیشتری داشته است؟

روش تحقیق

تحقیق حاضر به روش مطالعه‌ی کتابخانه‌ای در محدوده‌ی آثار دکتر علی شریعتی و مرتضی مطهری و در زمینه موضوعی معنی‌شناسی شناختی و بالاخص مفاهیم استعاری است. پیکره داده‌ها آثار دکتر شریعتی و استاد مطهری می‌باشد. روش تحقیق از نوع توصیفی تحلیل محتوا و به صورت کمی - کیفی هست. جامعه آماری کلیه مباحث مربوط به استعاره در مجموعه آثار دکتر شریعتی و مطهری است. کتاب‌های «انسان کامل» و «انسان و سرنوشت» آثار شهید مطهری و «هبوط در کویر» و «فاطمه فاطمه است» از آثار دکتر شریعتی انتخاب شده اند که پژوهشگر پس از مطالعه و بررسی، استعاره‌ها را براساس نظریه لیکاف و طرح‌واره‌ها را براساس نظریه جانسون استخراج

کرده است. سعی بر آن شده است که همه قسمت‌هایی که در آن در مورد استعاره مطلبی وجود دارد انتخاب شوند در نتیجه می‌توان گفت که نمونه‌گیری انجام نشده است و از همه مطالب مرتبط به استعاره‌ها استفاده شده است. بنابراین، پس از بررسی تمامی آثار این دو نویسنده به استخراج داده‌ها پرداخته شده و به دسته‌های مختلف تقسیم شده اند.

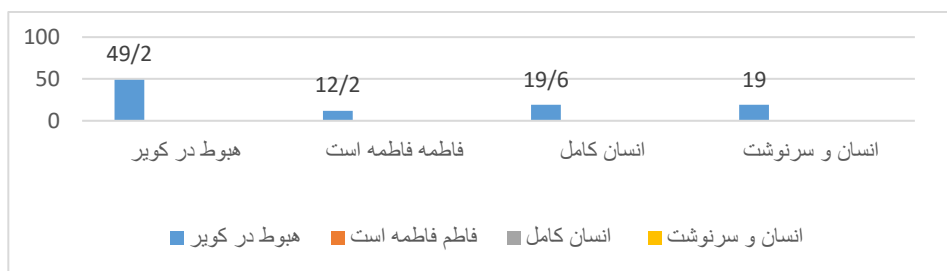
یافته های توصیفی متغیرهای مورد بررسی

جمله های مورد بررسی در آثار منتخب

با توجه به جدول و نمودار ۱ از میان ۷۵۹ جمله بررسی شده، کتاب هبوط در کویر با تعداد ۳۷۴ جمله، بیشترین درصد فراوانی (۴۲/۲٪) را داشته است. بعد از آن ۱۴۹ جمله (۱۹/۶٪) مربوط به کتاب انسان کامل، کتاب انسان و سرنوشت با ۱۴۳ جمله (۱۹٪) و کتاب فاطمه فاطمه است با تعداد ۹۳ جمله و (۱۲/۲٪) کمترین میزان فراوانی را داشته است.

جدول ۱- درصد فراوانی جمله های مورد بررسی در آثار منتخب

آثار	فراوانی	درصد	درصد صحیح	درصد تجمعی
هبوط در کویر	۳۷۴	۴۹/۲٪	۴۹/۲	۴۹/۲٪
فاطمه فاطمه است	۹۳	۱۲/۲٪	۱۲/۲	۶۱/۴٪
انسان کامل	۱۴۹	۱۹/۶٪	۱۹/۶	۸۱
انسان و سرنوشت	۱۴۳	۱۹٪	۱۹	۱۰۰٪
جمع کل	۷۵۹	۱۰۰٪	۱۰۰	-



نمودار ۱- درصد فراوانی جمله های مورد بررسی در آثار منتخب

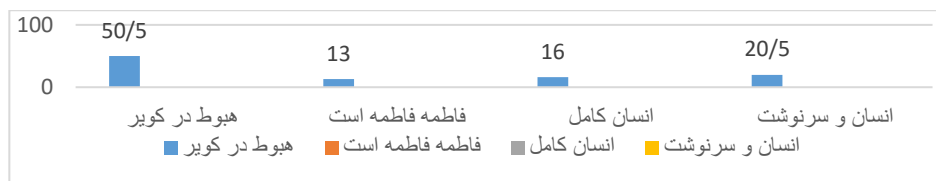
فراوانی استعاره ها در آثار مورد بررسی

جدول و نمودار ۲ نشان می‌دهد که فراوانی استعاره در کتاب هبوط در کویر با درصد (۵۰/۵٪) بیشترین میزان استفاده از استعاره را داشته است. کتاب انسان و سرنوشت با درصد (۲۰/۵٪) بعد از

آن بیشترین و انسان کامل (۱۶٪) و کمترین میزان استفاده از استعاره در آثاری مورد بررسی مربوط به کتاب فاطمه فاطمه است با (۱۳٪) درصد می‌باشد.

جدول ۲- درصد فراوانی استعاره‌ها در آثار مورد بررسی

آثار	فراوانی	درصد	درصد صحیح	درصد تجمعی
هبوط در کویر	۲۹۶	۵۰/۵٪	۵۰/۵	۵۰٪/۵
فاطمه فاطمه است	۷۵	۱۳٪	۱۳	۶۳٪/۵
انسان کامل	۹۳	۱۶٪	۱۶	۷۹٪/۵
انسان و سرنوشت	۱۲۱	۲۰/۵٪	۲۰/۵	۱۰۰٪
جمع کل	۵۸۵	۱۰۰٪	۱۰۰	-



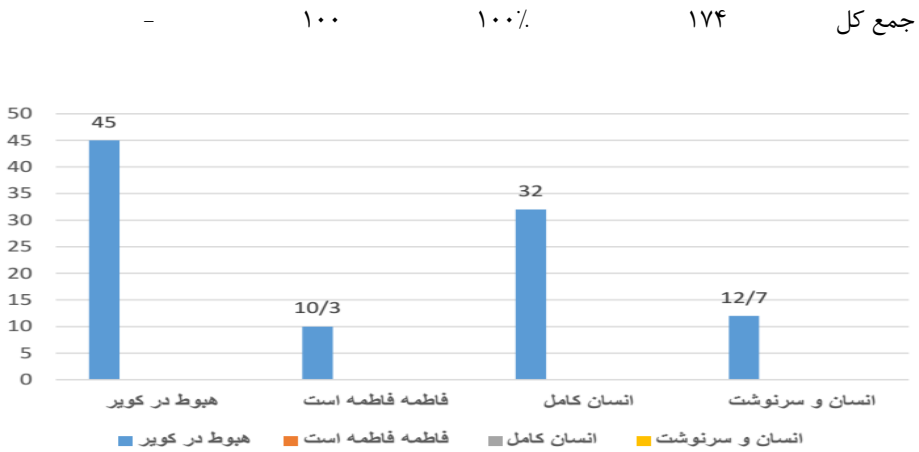
نمودار ۲- فراوانی استعاره‌ها در آثار مورد بررسی

فراوانی طرح‌واره‌ها در آثار مورد بررسی

جدول و نمودار ۳ درصد فراوانی انواع طرح‌واره در آثاری که مورد بررسی قرار گرفته‌اند را نشان می‌دهد. همانطور که جدول و نمودار نشان می‌دهند کتاب هبوط در کویر با (۴۵٪) بیشترین میزان استفاده از طرح‌واره را داشته است. کتاب انسان کامل (۳۲٪) و بعد از آن انسان و سرنوشت با میزان (۱۲٪/۷) و فاطمه فاطمه است (۱۰٪/۳) کمترین میزان را به ترتیب داشته‌اند.

جدول ۳- درصد فراوانی طرح‌واره‌ها در آثار مورد بررسی

آثار	فراوانی	درصد	درصد صحیح	درصد تجمعی
هبوط در کویر	۷۸	۴۵٪	۴۵	٪۴۵
فاطمه فاطمه است	۱۸	۱۰/۳٪	۱۰/۳	۵۵٪/۱
انسان کامل	۵۶	۳۲٪	۳۲	۸۷٪/۱
انسان و سرنوشت	۲۲	۱۲/۷٪	۱۲/۷	۱۰۰٪

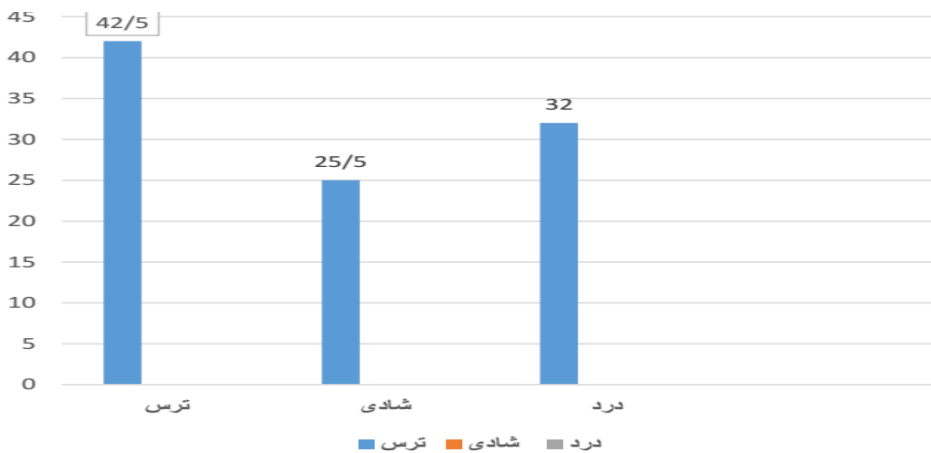


نمودار ۳- فراوانی طرح‌واره‌ها در آثار مورد بررسی

انواع استعاره در آثار شریعتی

جدول ۴- فراوانی انواع استعاره در آثار شریعتی

انواع استعاره	فراوانی	درصد	درصد صحیح	درصد تجمعی
ترس	۱۵۸	۴۲/۵٪	۴۲/۵	۴۲/۵٪
شادی	۹۴	۲۵/۵٪	۲۵/۵	۶۸٪
درد	۱۱۹	۳۲٪	۳۲	۱۰۰
جمع کل	۳۷۱	۱۰۰٪	۱۰۰	-



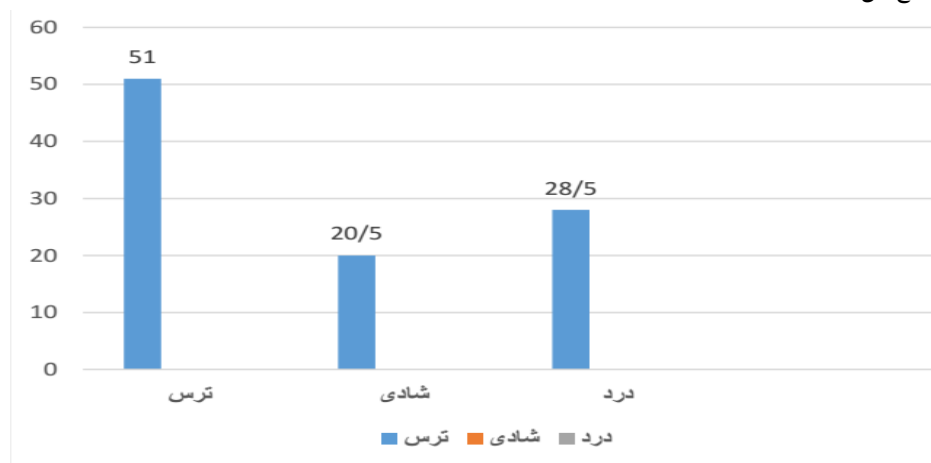
نمودار ۴- درصد فراوانی انواع استعاره در آثار شریعتی

با توجه به جدول و نمودار ۴ سه استعاره ترس، شادی و درد در آثار شریعتی مورد استفاده قرار گرفته‌اند. استعاره ترس با درصد فراوانی (۴۲/۵٪) بیشترین میزان استعاره را داشته‌اند. بعد از آن استعاره درد با (۳۲٪) و استعاره شادی با میزان (۲۵/۵٪) کمترین میزان استفاده استعاره در آثار مورد بررسی شریعتی را داشته‌اند.

انواع استعاره در آثار مطهری

جدول ۵- درصد فراوانی انواع استعاره در آثار مطهری

انواع استعاره	فراوانی	درصد	درصد صحیح	درصد تجمعی
ترس	۱۱۰	۵۱٪	۵۱	۵۱٪
شادی	۴۴	۲۰/۵٪	۲۰/۵	۷۱/۵٪
درد	۶۰	۲۸/۵٪	۲۸/۵	۱۰۰
جمع کل	۲۴۱	۱۰۰٪	۱۰۰	-



نمودار ۵- درصد فراوانی انواع استعاره در آثار مطهری

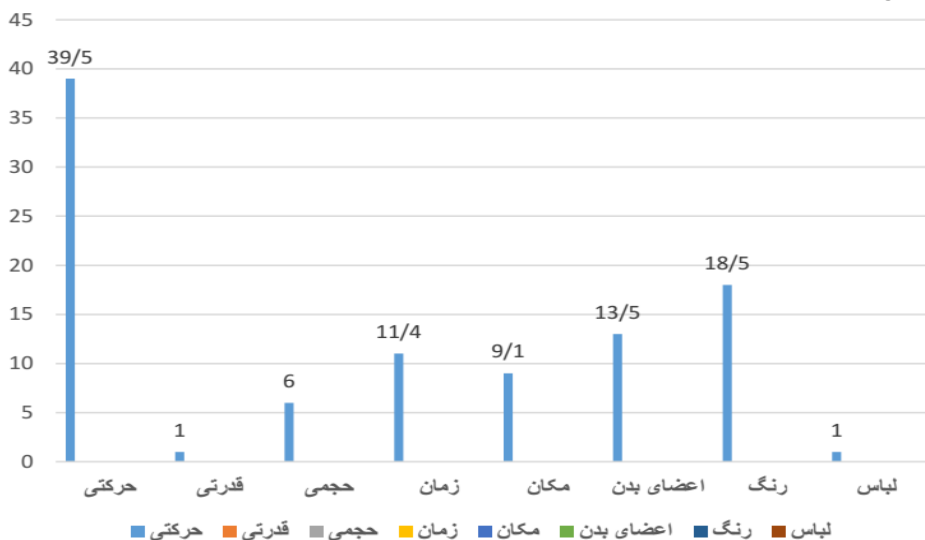
جدول و نمودار ۵ نشان می‌دهد که استعاره ترس با (۵۱٪) بیشترین استفاده و بعد از آن استعاره درد (۲۸/۵٪) درصد بیشتری را به خود اختصاص داده‌اند. و استعاره شادی با درصد (۲۰/۵٪) کمترین میزان استفاده از استعاره در آثار مطهری را داشته است.

انواع طرح‌واره در آثار شریعتی

جدول ۶- درصد فراوانی انواع طرح‌واره در آثار شریعتی

انواع طرح‌واره	فراوانی	درصد	درصد صحیح	درصد تجمعی
حرکتی	۳۸	۳۹/۵٪	۳۹/۵	۳۹/۵٪
قدرتی	۱	۱٪	۱	۴۰/۵٪

حجمی	۶	۶٪	۶	۴۶/۵٪
زمان	۱۱	۱۱/۴٪	۱۱/۴	۵۷/۹٪
مکان	۹	۹/۱٪	۹/۱	۶۷٪
اعضای بدن	۱۳	۱۳/۵٪	۱۳/۵	۸۰/۵٪
رنگ	۱۸	۱۸/۵٪	۱۸/۵	۹۹٪
لباس	۱	۱٪	۱	۱۰۰٪
جمع کل	۹۶	۱۰۰٪	۱۰۰	-



نمودار ۶- درصد فراوانی انواع طرحواره در آثار شریعتی

با توجه به جدول و نمودار ۶ طرحواره حرکتی با (۳۹/۵٪) بیشترین فراوانی را در میان انواع طرحواره‌های مورد استفاده شده در آثار شریعتی را داشته است. استعاره رنگ (۱۸/۵٪) و بعد از آن استعاره اعضای بدن (۱۳/۵٪) زمان با درصد (۱۱/۴٪) و مکان با درصد فراوانی (۹/۱٪) بیشترین میزان را به ترتیب داشته‌اند و طرحواره‌های حجمی با (۶٪)، قدرتی و لباس هرکدام با (۱٪) کمترین میزان استفاده از طرحواره‌های تصویری در آثار شریعتی را به خود اختصاص داده‌اند.

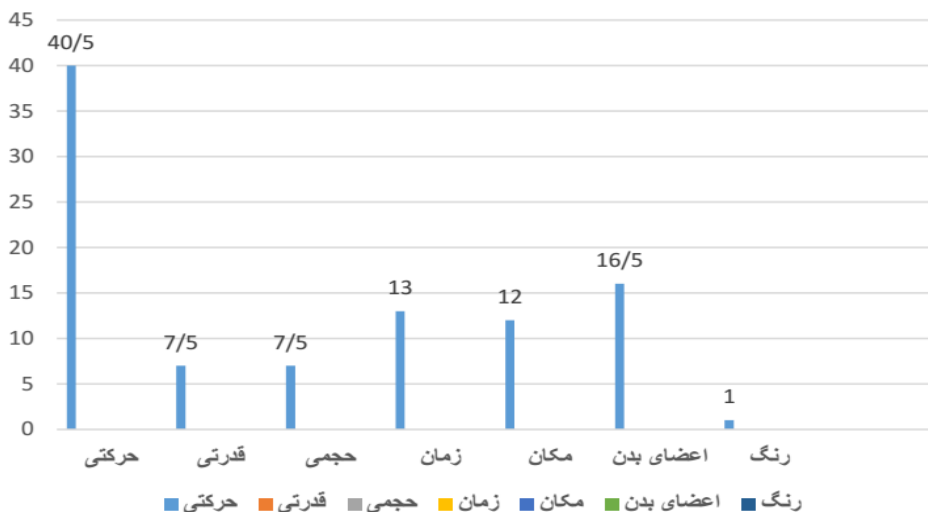
انواع طرحواره در آثار مطهری

نمودار و جدول ۷ نشان می‌دهد که طرحواره حرکتی با درصد (۴۰/۵٪) بیشترین استفاده از طرحواره را داشته است. بعد از طرحواره حرکتی، اعضای بدن با (۱۶/۵٪)، زمان (۱۳٪)، مکان (۱۲٪) بیشترین میزان استفاده از طرحواره در میان آثار مورد بررسی مطهری داشته‌اند. کمترین

میزان استفاده از طرح‌واره مربوط به طرح‌واره‌های حجمی و قدرتی با میزان (۷/۵٪) و رنگ با (۱٪) کمترین درصد را داشته‌اند.

جدول ۷- درصد فراوانی انواع طرح‌واره در آثار مطهری

انواع طرح‌واره	فراوانی	درصد	درصد صحیح	درصد تجمعی
حرکتی	۳۲	۴۰/۵٪	۴۲/۵	۴۲/۵٪
قدرتی	۶	۷/۵٪	۷/۵	۵۰٪
حجمی	۶	۷/۵٪	۷/۵	۵۷/۵٪
زمان	۱۱	۱۳٪	۱۳	۷۰/۵٪
مکان	۱۰	۱۲٪	۱۲	۸۲/۵٪
اعضای بدن	۱۳	۱۶/۵٪	۱۶/۵	۹۹٪
رنگ	۱	۱٪	۱	۱۰۰٪
لباس	-	-	-	-
جمع کل	۷۹	۱۰۰	۱۰۰	-



نمودار ۷- درصد فراوانی انواع طرح‌واره در آثار مطهری

یافته‌های استنباطی

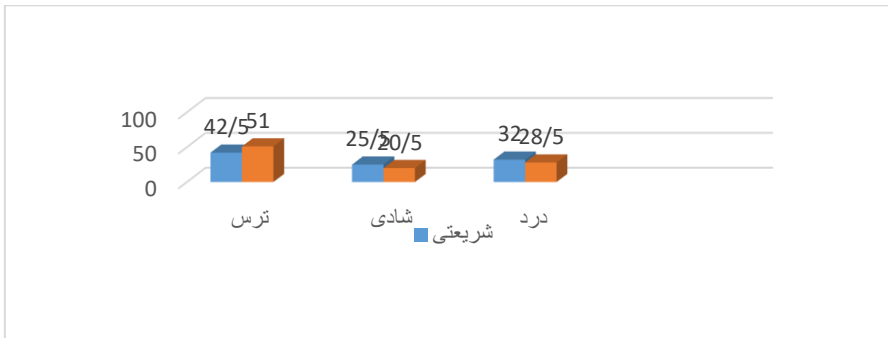
بررسی فرضیه اصلی تحقیق

- تفاوت معناداری در شیوه‌های مفهوم‌سازی از جمله نحوه استفاده از مفاهیم استعاره مقوله انسان در آثار شریعتی و مطهری وجود دارد.

برای بررسی فرضیه اصلی تحقیق از آزمون لگ خطی استفاده می‌شود. با توجه به جدول و نمودار ۸ و ۹ نتایج این آزمون نشان می‌دهد که تفاوت معناداری میان دو متغیر نویسندگان و مفاهیم استعاری وجود دارد. میزان معناداری همانطور که در جدول ۹ نشان داده شده است، ۰/۰۳۲ است و مقدار رابطه ۲/۳۶۹ که کمتر ۰/۰۵ می‌باشد.

جدول ۸- آزمون لگ خطی مفاهیم استعاره مقوله انسان در آثار شریعتی و مطهری

انواع استعاره	تعداد	شریعتی	مطهری	کل
ترس	۱۵۸	۱۱۰	۲۶۸	
درصد	%۴۲.۵	۵۱٪	۴۵.۸٪	
شادی	۹۴	۴۴	۱۳۸	
درصد	%۲۵/۵	۲۰/۵٪	۲۳.۶٪	
درد	۱۱۹	۶۰	۱۷۹	
درصد	۳۲٪	۲۸/۵٪	۳۰.۶٪	
کل	۳۷۱	۲۱۴	۵۸۵	
درصد	۱۰۰	۱۰۰٪	۱۰۰٪	



نمودار ۸- مفاهیم مقوله انسان در آثار شریعتی و مطهری

جدول ۹- مقدار رابطه و سطح معناداری نحوه استفاده از مفاهیم استعاری در آثار شریعتی و مطهری

فرضیه اصلی	مقدار رابطه	سطح معناداری
تفاوت معناداری در شیوه‌های مفهوم سازی از جمله نحوه استفاده از مفاهیم استعاره مقوله انسان در آثار شریعتی و مطهری وجود دارد.	۲/۳۶۹	۰/۰۳۲

بررسی فرضیه‌های فرعی تحقیق

۱. تفاوت معناداری در ارائه انواع استعاره‌های مفهومی و طرح‌واره‌های تصویری در

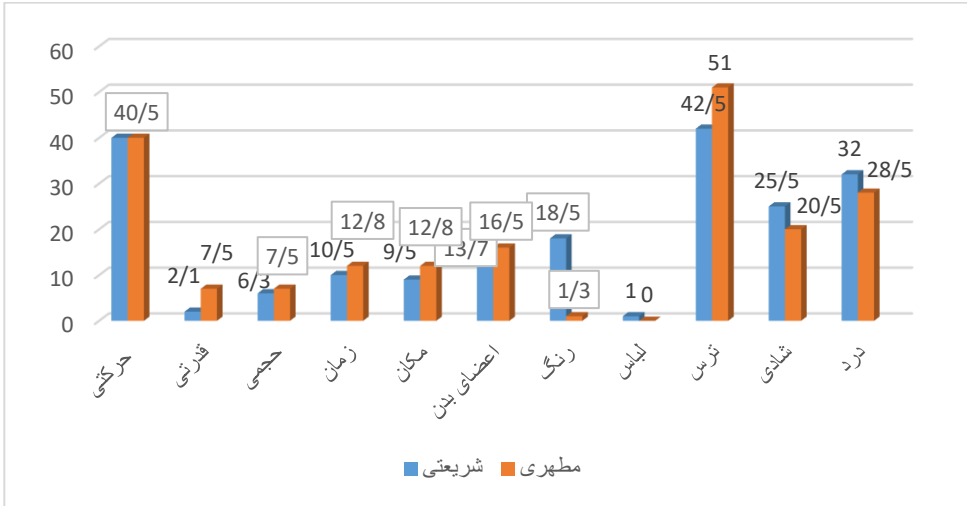
تجسم‌سازی مفهوم انسان در آثار شریعتی و مطهری وجود دارد.

با توجه به نتایجی که از آزمون لگ خطی بدست آمد و در جداول ۱۰ و ۱۱ نیز نشان داده شده است تفاوت معناداری در ارائه انواع استعاره‌های مفهومی و طرح‌واره‌های تصویری در آثار شریعتی و مطهری وجود دارد و فرضیه مورد تأیید می‌باشد زیرا مقدار رابطه $۱۳/۴۶۸$ و مقدار معناداری $۰/۰۲۲$ است که این میزان کمتر از $۰/۰۵$ می‌باشد و باعث می‌شود که فرضیه ما مورد تأیید قرار گیرد. در نتیجه رابطه معناداری میان انواع استعاره‌های مفهومی و طرح‌واره‌های تصویری در تجسم‌سازی مفهوم انسان در آثار هر دو نویسنده وجود دارد

جدول ۱۰- آزمون لگ خطی انواع استعاره‌های مفهومی و طرح‌واره‌های تصویری

طرح‌واره	کل	مطهری	شریعتی	تعداد	درصد
حرکتی	۷۰	۳۲	۳۸	تعداد	۴۰٪
				درصد	۴۰٪
قدرتی	۸	۶	۲	تعداد	۲/۱٪
				درصد	۷/۵٪
حجمی	۱۲	۶	۶	تعداد	۶/۳٪
				درصد	۷/۵٪
اعضای بدن	۲۶	۱۳	۱۳	تعداد	۱۳/۷٪
				درصد	۱۶/۵٪
زمان	۲۰	۱۰	۱۰	تعداد	۱۰/۵٪
				درصد	۱۲/۸٪
مکان	۱۹	۱۰	۹	تعداد	۹/۵٪
				درصد	۱۲/۸٪
رنگ	۱۹	۱	۱۸	تعداد	۱۸/۵٪
				درصد	۱/۳٪
لباس	۱	۰	۱	تعداد	۱٪
				درصد	۰٪
کل	۱۷۵	۷۸	۹۷	تعداد	۱۰۰٪
				درصد	۱۰۰٪
انواع استعاره	۲۶۸	۱۱۰	۱۵۸	تعداد	۴۲/۵٪
				درصد	۵۱٪

شادی	تعداد	۹۴	۴۴	۱۳۸
	درصد	۲۵/۵٪	۲۰/۵٪	٪۲۳/۶
درد	تعداد	۱۱۹	۶۰	۱۷۹
	درصد	۳۲٪	۲۸/۵٪	٪۳۰/۶
کل	تعداد	۳۷۱	۲۱۴	۵۸۵
	درصد	۱۰۰٪	۱۰۰٪	۱۰۰٪



نمودار ۹- آزمون لگ خطی انواع طرح‌واره و استعاره در آثار شریعتی و مطهری

جدول ۱۱- مقدار رابطه و سطح معناداری انواع استعاره‌های مفهومی و طرح‌واره‌های تصویری

سطح معناداری	مقدار رابطه	فرضیه فرعی اول
۰/۰۲۲	۱۳/۴۶۸	تفاوت معناداری در ارائه انواع استعاره‌های مفهومی و طرح‌واره‌های تصویری در تجسم‌سازی مفهوم انسان در آثار شریعتی و مطهری وجود دارد.

۶۱۲

کل

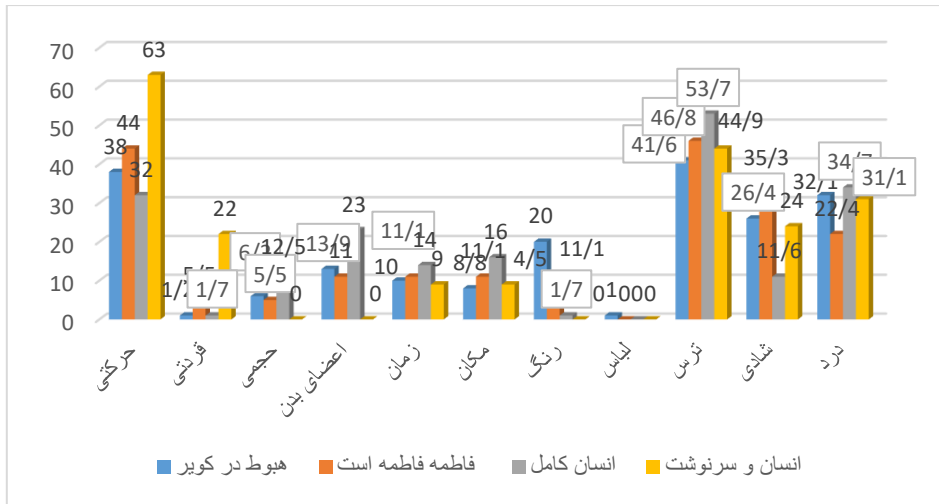
۲. تفاوت معناداری در تنوع و فراوانی استفاده از انواع استعاره و طرح‌واره‌های

تصویری در آثار مطهری و شریعتی وجود دارد.

برای بررسی دومین فرضیه فرعی تحقیق نیز از آزمون لگ خطی استفاده می‌شود. همانطور که جدول و نمودار ۱۲-۴ و ۱۳-۴ نشان می‌دهد مقدار معناداری ۰/۰۳۳ و مقدار رابطه ۱۵/۲۷۸ می‌باشد که کمتر از مقدار معناداری که همان ۰/۰۵ می‌باشد، است، در نتیجه رابطه معنادار وجود دارد و فرضیه مورد تأیید می‌باشد.

جدول ۱۲-آزمون لگ خطی تنوع و فراوانی استفاده از انواع استعاره‌های مفهومی و طرح‌واره‌های تصویری

انواع طرح‌واره	هیسوط در کویر	فاطمه فاطمه است	انسان کامل	انسان و سرنوشت
حرکتی	تعداد ۳۰	۸	۱۸	۱۴
	درصد ۳۸٪	۴۴٪	۳۲٪	۶۳/۵٪
قدرتی	تعداد ۱	۱	۱	۵
	درصد ۱/۲٪	۵/۵٪	۱/۷٪	۲۲٪
حجمی	تعداد ۵	۱	۶	-
	درصد ۶/۳٪	۵/۵٪	۱۲/۵٪	-
اعضای بدن	تعداد ۱۱	۲	۱۳	-
	درصد ۱۳/۹٪	۱۱/۱٪	۲۳٪	-
زمان	تعداد ۸	۲	۸	۲
	درصد ۱۰٪	۱۱/۱٪	۱۴٪	۹٪
مکان	تعداد ۷	۲	۹	۱
	درصد ۸/۸٪	۱۱/۱٪	۱۶٪	۴/۵٪
رنگ	تعداد ۱۶	۲	۱	-
	درصد ۲۰٪	۱۱/۱٪	۱/۷٪	-
لباس	تعداد ۱	-	-	-
	درصد ۱/۲٪	-	-	-
کل	تعداد ۷۹	۱۸	۵۶	۲۲
	درصد ۱۰۰٪	۱۰۰٪	۱۰۰٪	۱۰۰٪
انواع استعاره	تعداد ۱۲۳	۳۶	۴۵	۶۵
	درصد ۴۱/۶٪	۴۶/۸٪	۵۳/۷٪	۴۴/۹٪
شادی	تعداد ۷۸	۳۰	۳۰	۱۴
	درصد ۲۶/۴٪	۳۵/۳٪	۱۱/۶٪	۲۴٪
درد	تعداد ۹۵	۱۹	۱۸	۴۲
	درصد ۳۲/۱٪	۲۲/۴٪	۳۴/۷٪	۳۱/۱٪
کل	تعداد ۴۵۴	۱۲۱	۲۰۵	۱۶۵
	درصد ۱۰۰٪	۱۰۰٪	۱۰۰٪	۱۰۰٪



نمودار ۱۰- نمودار فراوانی انواع استعاره‌های مفهومی و طرح‌واره‌های تصویری

جدول ۱۳- مقدار رابطه و معناداری تنوع و فراوانی انواع استعاره و طرح‌واره‌های تصویری

فرضیه فرعی دوم	مقدار رابطه	سطح معناداری
تفاوت معناداری در تنوع و فراوانی استفاده از انواع استعاره و طرح‌واره‌های تصویری در آثار مطهری و شریعتی وجود دارد.	۱۵.۲۷۸	۰/۰۳۳
کل	۵۷۹	

۳. انواع شیوه‌های مفهوم‌سازی تأثیر مساوی بر تجسم‌سازی مفهوم انسان در آثار

شریعتی و مطهری وجود دارد.

برای بررسی این فرضیه از آزمون لگ خطی استفاده است. نتایج نشان می‌دهد که در تعداد جملاتی که در آنها استعاره و طرح‌واره بکار رفته است در آثار شریعتی و مطهری تفاوت معناداری وجود دارد. مقدار معناداری همانطور که در جدول ۱۴ نشان داده شده کمتر از مقدار معناداری ۰/۰۵ می‌باشد، در نتیجه فرضیه مورد تأیید قرار می‌گیرد.

جدول ۱۴- آزمون لگ خطی برای تعیین تأثیر مساوی به تفکیک در تعداد شیوه‌های مفهوم‌سازی در آثار شریعتی و مطهری

متغیر	لگ خطی	درجه آزادی	معناداری
انواع استعاره و طرح‌واره	۱۱/۴۷۳	۱	۰/۰۲۵
انواع استعاره و طرح‌واره/ شریعتی	۱۸/۸۱۳	۶	۰/۰۱۳
انواع استعاره و طرح‌واره/ مطهری	۲۰/۱۸۷	۶	۰/۰۱۱

جدول ۱۵- آزمون لگ خطی برای تعیین تأثیر مساوی در کل شیوه‌های مفهوم‌سازی در آثار شریعتی و مطهری

تأثیر مساوی شیوه‌های مفهوم‌سازی مفهوم انسان در آثار لگ خطی درجه آزادی سطح معناداری

بحث و نتیجه گیری

براساس نتایج بدست آمده از داده‌های پژوهش کتاب هبوط در کویر، با ۴۲/۲ درصد، انسان کامل ۱۹/۶ درصد، انسان و سرنوشت با ۱۹ درصد و فاطمه فاطمه است با ۱۲/۲ درصد به ترتیب از انواع استعاره و طرح‌واره استفاده کرده‌اند. همچنین کتاب هبوط در کویر با ۵۰/۵ درصد، انسان و سرنوشت با ۲۰/۵ درصد، انسان کامل ۱۶ درصد و فاطمه فاطمه است با ۱۳ درصد، به ترتیب از استعاره‌های ترس، شادی و درد استفاده کرده‌اند. از میان آثار مورد بررسی کتاب هبوط در کویر با ۴۵ درصد، انسان کامل ۳۲ درصد، انسان و سرنوشت با ۱۲/۷ درصد و فاطمه فاطمه است با ۱۰/۳ درصد به ترتیب از انواع طرح‌واره‌ها استفاده کرده‌اند.

از دیگر نتایج این تحقیق می‌توان به انواع استعاره در آثار هر دو نویسنده اشاره کرد که در آثار شریعتی استعاره ترس با ۴۲/۵ درصد، درد ۳۲ درصد، و شادی ۲۵/۵ درصد بیشترین میزان استفاده را داشته‌اند و در آثار مطهری نیز استعاره ترس با ۵۱ درصد، درد با ۲۸/۵ درصد و شادی ۲۰/۵ درصد استفاده شده است. این نتیجه نشان می‌دهد که استعاره ترس در میان آثار هر دو نویسنده بیشترین استفاده و استعاره شادی کمترین میزان را داشته است. در این پژوهش علاوه بر انواع استعاره، انواع طرح‌واره‌های تصویری نیز مورد بررسی قرار گرفته است. در میان آثار شریعتی طرح‌واره حرکتی ۳۹/۵ درصد، رنگ ۱۸/۵ درصد، اعضای بدن با ۱۳/۵ درصد، زمان ۱۱/۴ درصد، مکان با ۹/۱ درصد، حجمی ۶ درصد و طرح‌واره‌های قدرتی و لباس هرکدام با ۱ درصد کمترین میزان استفاده از طرح‌واره را در میان آثار مورد بررسی داشته‌اند. در مقابل نیز طرح‌واره‌های حرکتی ۴۰/۵ درصد، اعضای بدن با ۶/۵ درصد، زمان ۱۳ درصد، مکان ۱۲ درصد و طرح‌واره‌های حجمی و قدرتی هر کدام با ۷/۵ درصد و رنگ با ۱ درصد کمترین میزان استفاده را داشته‌اند. بطور کلی می‌توان گفت انواع شیوه‌های مفهوم سازی از جمله استعاره و طرح‌واره‌ها در آثار شریعتی بیشتر از آثار مطهری مورد استفاده قرار گرفته‌اند.

نتایج فرضیات تحقیق نشان داد که فرضیه اصلی این پژوهش که عبارت بود از «تفاوت معناداری در شیوه‌های مفهوم سازی از جمله نحوه استفاده از مفاهیم استعاره مقوله انسان در آثار شریعتی و مطهری وجود دارد» که با سطح معناداری ۰/۰۳۲ مورد تأیید قرار گرفت. بطور کلی می‌توان گفت که هر دو نویسنده از استعاره و انواع آن استفاده کرده‌اند و با توجه نظریه استعاره‌های مفهومی که توسط لیکاف و جانسون مطرح شده است، استعاره‌های ترس، شادی و درد در آثاری که مورد بررسی قرار گرفته‌اند استفاده شده است. دلیل تأیید این فرضیه را شاید استفاده زیاد از استعاره در آثار شریعتی دانست. چون جمله‌هایی که در آنها استعاره ترس با ۱۵۸ جمله، درد ۱۱۹ جمله و شادی با ۹۴ جمله نسبت به استعاره در آثار مطهری بیشتر بوده‌اند و همین دلیل باعث بر

تأیید فرضیه می‌شود. دلیل اینکه شریعتی در آثار خود بیشتر از استعاره‌های مفهومی استفاده کرده است را می‌توان نزدیک بودن سبک نوشتاری این نویسنده به زبان ادبی دانست، زیرا استعاره‌ها برای زیبایی‌آفرینی بکار می‌روند و هر چه اثری به زبان ادبی نزدیکتر باشد از استعاره و طرح‌واره در آن بیشتر استفاده می‌شود. همچنین دکتر شریعتی به قابلیت‌های زبانی برای بیان دیدگاه خود اعتقاد داشته و همین هم باعث استفاده این نویسنده از استعاره و طرح‌واره در آثار خود بوده است. این پژوهش با نظریه جانسون و لیکاف (۱۹۸۰) همسو می‌باشد که مبانی نظری این پژوهش نیز براساس نظریه این دو می‌باشد.

در ادامه برای بررسی اولین فرضیه فرعی تحقیق «تفاوت معناداری در ارائه انواع استعاره‌های مفهومی و طرح‌واره‌های تصویری در تجسم‌سازی مفهوم انسان در آثار شریعتی و مطهری وجود دارد» از آزمون لگ خطی استفاده گردید که بررسی‌ها نشان دادند این فرضیه نیز مورد تأیید قرار گرفته است. مقدار معناداری این فرضیه ۰/۰۲۲ می‌باشد که کمتر از ۰/۰۵ است. با توجه به آماری که در جدول ۱۰ و آزمون لگ خطی که در جدول ۱۱ نشان داده شده است می‌توان در مورد فرضیه فرعی اول چنین گفت که تفاوت معناداری در ارائه انواع استعاره‌های مفهومی و طرح‌واره‌ها وجود دارد و دو نویسنده به صورت یکسان از آن‌ها استفاده نکرده‌اند. مقدار رابطه بدست آمده ۱۳/۴۶۸ و میزان معناداری آن ۰/۰۲۲ می‌باشد که نشان دهنده آن است این سطح از معناداری در سطح ۰/۰۵ معنادار و مورد تأیید می‌باشد. دلیل این معنادار بودن را شاید بتوان به تعداد جملات که در آثار هر دو نویسنده بکار رفته است، نسبت داد. از مجموع جملات در آثار هر دو نویسنده ۷۰ طرح‌واره حرکتی استخراج شده است که در آثار شریعتی ۳۸ جمله از ۷۰ و مطهری ۳۲ از ۷۰ بوده است. طرح‌واره قدرتی ۸ جمله که شریعتی ۲ جمله و مطهری ۶ جمله از ۸ جمله بوده است. حجمی، اعضای بدن و زمان به ترتیب ۱۲، ۲۶ و ۲۰ جمله بوده که هر دو نویسنده بطور یکسان استفاده کرده‌اند. طرح‌واره مکان ۱۹ جمله که شریعتی ۹ از ۱۹ و مطهری ۱۰ از ۱۹ بوده، طرح‌واره رنگ که ۱۹ جمله بوده که شریعتی ۱۸ جمله و مطهری ۱ جمله، که تفاوت زیادی با یکدیگر دارند و لباس که ۱ جمله بوده و فقط در آثار شریعتی مورد استفاده قرار گرفته است. استعاره‌های مفهومی نیز سه استعاره ترس، شادی و درد در هر چهار اثر استفاده شده‌اند. استعاره ترس ۲۶۸ جمله که شریعتی ۱۸۵ جمله و مطهری ۱۱۰ جمله، شادی ۱۳۸ جمله، شریعتی ۹۴ و مطهری ۴۴ جمله، و استعاره درد با ۱۷۹ جمله که شریعتی ۱۱۹ و مطهری ۶۰ جمله استفاده کرده‌اند. با توجه به اینکه شریعتی و مطهری از نویسنده‌های گفتمان‌های مذهبی به شمار می‌روند و در این گفتمان‌ها از مفاهیم انتزاعی بیشتر استفاده می‌شود هر دو نویسنده در آثار خود از این مفاهیم استفاده کرده ولی همانطور که قبلاً نیز گفته شد سبک نوشتاری نویسنده نیز در این میزان بسامد دخیل است. این پژوهش از طرفی با نظریه توماس (۲۰۱۰) همسو می‌باشد که معتقد است این ساختارها به

پیوندهای استعاری بین مفاهیم و مقولات اجازه می‌دهد تا پایه و اساس استدلال و بررسی انتزاعی را فراهم کنند از طرفی دیگر با کوروش صفوی همسو می‌باشد که در کتاب درآمدی بر معنی‌شناسی (۱۳۷۹) به بررسی طرح‌واره‌ها و استعاره‌ها پرداخته‌است.

فرضیه فرعی دوم «تفاوت معناداری در تنوع و فراوانی استفاده از انواع استعاره و طرح‌واره‌های تصویری در آثار مطهری و شریعتی وجود دارد». همانطور که در جدول‌ها هم نشان داده است در تنوع و فراوانی استفاده از استعاره و طرح‌واره تفاوت وجود دارد. در آثار شریعتی ۳۷۱ جمله که در آنها استعاره استفاده شده و طرح‌واره‌ها با ۹۶ جمله، در آثار مطهری استعاره‌ها ۲۴۱ جمله و طرح‌واره‌ها با ۷۹ جمله نشان دهنده این است که در میان آثار دو نویسنده تفاوت در تنوع و فراوانی وجود دارد. برای نشان دادن این معناداری از لگ خطی استفاده شده است که با توجه به مقدار معناداری ۰/۰۳۳ که کمتر از ۰/۰۵ می‌باشد، این ارتباط معنادار است و فرضیه مورد تأیید است. همانطور که قبلاً نیز گفته شد، انواع استعاره و طرح‌واره در هر چهار اثر نویسنده استفاده شده‌اند که به تفکیک هر اثر در جدول ۱۲ نشان داده شده‌اند. طرح‌واره حرکتی در کتاب هبوط در کویر با ۳۰ جمله، انسان کامل ۱۸ جمله، انسان و سرنوشت ۱۴، و فاطمه فاطمه است ۸ جمله به ترتیب بیشترین و کمترین بوده‌اند. طرح‌واره قدرتی در کتاب انسان و سرنوشت ۵ جمله، هبوط در کویر، فاطمه فاطمه است و انسان کامل هر کدام یک جمله. طرح‌واره حجمی انسان کامل ۶ جمله، هبوط در کویر ۵ جمله، فاطمه فاطمه است ۱ جمله و انسان و سرنوشت که این طرح‌واره وجود نداشت به ترتیب بیشترین و کمترین بوده‌اند. طرح‌واره زمان در کتاب های هبوط در کویر و انسان کامل هر کدام ۸ جمله، و فاطمه فاطمه است و انسان و سرنوشت هر کدام ۲ جمله. طرح‌واره مکان در کتاب انسان کامل ۹ جمله، هبوط در کویر ۷ جمله، فاطمه فاطمه است ۲ جمله و انسان و سرنوشت ۱ جمله بوده‌است. طرح‌واره رنگ نیز به ترتیب در کتاب هبوط در کویر ۱۶ جمله، فاطمه فاطمه است ۲ جمله و انسان کامل ۱ جمله، و انسان و سرنوشت که این طرح‌واره یافت نشد، بیشترین و کمترین تنوع و فراوانی را داشته‌اند. طرح‌واره لباس که فقط در کتاب هبوط در کویر شریعتی ۱ جمله و در بقیه آثار این طرح‌واره وجود نداشت.

استعاره‌های مفهومی نیز به تفکیک در هر اثر در جدول ۱۲، وجود دارند. که استعاره ترس در کتاب هبوط در کویر با ۱۲۳ جمله بیشترین و فاطمه فاطمه است با ۳۵ جمله کمترین، در میان آثار مطهری نیز انسان و سرنوشت با ۶۵ جمله بیشترین و انسان کامل با ۴۵ جمله بیشترین و کمترین فراوانی را داشته‌اند. استعاره شادی در کتاب هبوط در کویر ۷۸ جمله، انسان کامل ۳۰، فاطمه فاطمه است ۱۶ و انسان و سرنوشت با ۱۴ جمله، بیشترین و کمترین فراوانی را داشته‌اند. استعاره درد نیز در کتاب هبوط در کویر با ۹۵ جمله، انسان و سرنوشت ۴۲، فاطمه فاطمه است ۲۴، انسان کامل نیز با ۱۸ جمله به ترتیب بیشترین و کمترین فراوانی را در میان آثار دو نویسنده داشته‌اند.

دلیل تأیید این فرضیه را می‌توان در تنوع و فراوانی که در بالا ذکر شده است دانست. همانطور که آمار و ارقام نشان می‌دهد، بطور کلی انواع استعاره‌های مفهومی و طرح‌واره‌های تصویری در آثار شریعتی بیشتر مورد استفاده قرار گرفته‌اند و دلیل تأیید این فرضیه را نیز می‌توان هم‌مین تفاوت در تنوع و فراوانی دانست. همانطور که نتایج آماری نشان می‌دهد و در نتایج فرضیات قبلی هم گفته شد با توجه به نزدیک بودن سبک نویسندگی خود به زبان ادبی و علاقه به نشان دادن مفاهیم بصورت پیچیده و انتزاعی از استعاره و طرح‌واره بیشتر از نویسنده دیگر استفاده کرده است. در حالیکه مطهری از زبان ساده برای بیان سخنان خود استفاده کرده است و کمتر از طرح‌واره و استعاره کمک گرفته است. به‌توتی (۱۳۸۶) در پایان‌نامه خود به بررسی طرح‌واره و استعاره‌ها در غزلیات حافظ پرداخته، که نتایج آن همسو با این پژوهش می‌باشد.

فرضیه سوم فرعی با عنوان «انواع شیوه‌های مفهوم‌سازی تأثیر مساوی بر تجسم‌سازی مفهوم انسان در آثار شریعتی و مطهری ندارد» نیز مورد تأیید قرار گرفت. با توجه به تأثیر مساوی شیوه‌های مفهوم‌سازی استعاره‌های مفهومی و طرح‌واره‌ها در آثار شریعتی و مطهری و مقدار معناداری ۰/۰۲۳ در سطح ۰/۰۵ بود و نویسندگان آثار مربوطه بطور مساوی از انواع شیوه‌های مفهوم‌سازی استفاده نکرده‌اند. این فرضیه با میزان معناداری ۰/۰۲۳ دلالت بر این دارد که هر دو نویسنده بطور مساوی از شیوه‌های مفهوم‌سازی استفاده نکرده‌اند و همانطور که در فرضیه قبلی نیز ذکر شده است تنوع و فراوانی در آثار هر کدام متفاوت بوده است اما با توجه به سبک نوشتاری دو نویسنده، می‌توان گفت که در آثار هریک از نویسندگان بطور جداگانه تأثیر مساوی داشته است، اما بطور کلی و با مقایسه آثار دو نویسنده شیوه‌های مفهوم‌سازی تأثیر یکسان نداشته‌اند. همانطور که گفته شد نزدیکی سخنان و سبک نویسندگی در آثار شریعتی که به زبان ادبی نزدیکتر است تأثیر یکسان نبوده و هم‌مین سبک هم در گفتمان‌های مذهبی و سیاسی که تا آن دوره وجود نداشته است باعث جذب جوانان زیادی به آثار شریعتی بوده است همچنین خصایص زبان ادبی می‌توانند بر ایدئولوژی‌های سیاسی تأثیر بگذارند که در آثار شریعتی این تأثیرگذاری مشهود است. مهدی زاده سراج (۱۳۸۳) نیز در پژوهشی به بررسی طرح‌واره‌های تصویری در یک اثر ادبی پرداخته، که نتایج این پژوهش با پژوهش ذکر شده همسو می‌باشد. کووچش (۲۰۲۰) نیز به وجود دامنه یا فضاهای بیشتر جهت بررسی طرح‌واره‌ها و استعاره مفهومی تأکید دارد که همسو با نتیجه این فرضیه می‌باشد.

در حقیقت، با مطالعه عمیق فرضیه‌های مطرح شده می‌توان نتیجه گرفت که استعاره یک رویداد ذهنی بسیار پیچیده است و تحقیق تجربی در آن موضوع کار آسانی نیست و خیلی دشوار است که با استعاره بتوان روش شناسایی منسجم و صریحی را ایجاد کرد (لو و تاد، ۲۰۱۰).^۱ در

این پژوهش، همانطور که ملاحظه گردید هر دو نویسنده از استعاره‌های مفهومی و طرح‌واره‌های حرکتی در آثار خود استفاده کرده‌اند. با توجه به سبک نوشتاری شریعتی و نتایجی که بدست آمده، این نویسنده از طرح‌واره‌ها و استعاره‌ها در آثار خود بیشتر استفاده کرده است که این مورد در آثار مطهری کمتر دیده می‌شود و شاید این را بتوان به سبک‌های نوشتاری این دو نویسنده نسبت داد. همچنین شریعتی بیشتر به فضا سازی در آثار خود پرداخته است که همین باعث می‌شود نویسنده بیشتر از طرح‌واره‌ها و استعاره‌ها استفاده کند که این کار به جذابیت‌های نوشتاری این نویسنده کمک بیشتری کرده است. دلیل دیگر را می‌توان طرز تفکر دو نویسنده دانست که هر کدام به شیوه‌های متفاوتی به بیان تفکرات و مطالعات خود پرداخته‌اند اما در اصل هدفشان یکی بوده است. از طرفی دیگر، با بررسی طرح‌واره‌هایی که مورد بررسی قرار گرفته‌اند نشان داده شد که مقوله بندی ما از جهان خارج، طرح‌واره حرکتی بیشترین بسامد را داشته است. شواهد نشان می‌دهد که عوامل زیادی در شکل‌گیری طرح‌واره‌ها و استعاره‌ها نقش دارند از جمله این عوامل می‌توان به محیط پیرامون، تجربه، موقعیت جغرافیایی و... اشاره کرد. در حقیقت طرح‌واره‌ها از اعمال و رفتارهای پیرامون محیط نشأت می‌گیرند و باعث ساخت‌های مفهوم می‌شوند و برای اندیشیدن در مورد امور انتزاعی بکار می‌روند.

خلاصه اینکه، در گذشته استعاره‌ها را فقط به آثار ادبی محدود می‌کردند اما برخلاف نظریه‌های سنتی و غیر شناختی، استعاره‌ها نه تنها ابزارهای زینتی کلام نیستند بلکه نظریه‌های معاصر استعاره نشان می‌دهد که استعاره‌ها نوعی ابزار شناختی هستند که به کمک آن‌ها می‌توان به حوزه‌های تجربی شناخته‌شده‌تری مثل ترس، شادی و درد به درک حوزه‌های انتزاعی دست پیدا کرد. با این حال، استعاره مفهومی می‌تواند دلیل کافی برهماگنی تجسم، زبان، اندیشه و فرهنگ باشد (کووچش، ۲۰۱۱) و با استفاه از آن با گسترش نگرشهایی، راهی در کشف درک یا مفهوم سازی مفاهیم خاص در سایر نظام از جمله نظام آموزشی شود (لو، ۲۰۰۸ و وان وهمکاران، ۲۰۱۱).

منابع

- بهتویی، ز. (۱۳۸۶). *طرح‌واره‌های تصویری در بررسی استعاره‌ها در غزلیات حافظ* (پایان‌نامه کارشناسی ارشد زبان‌شناسی همگانی). دانشکده زبان‌های خارجی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران مرکز.
- تولائی، ا. (۱۳۷۹). *تأثیر طرح‌واره‌های محتوا بر خواندن* (پایان‌نامه کارشناسی ارشد زبان‌شناسی همگانی). دانشگاه فردوسی.
- جانسون، م. و آرنلینگ، ج. (۱۹۹۷). *بدن در ذهن: مبنای جسمانی معنا، تخیل و استدلال* (ترجمه جهان‌شاه میرزابیگی، چاپ پنجم ۱۴۰۰). تهران: انتشارات آگاه.

- صفوی، ک. (۱۳۷۹). *درآمدی بر معنی‌شناسی*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، حوزه هنری، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
- صیادی نژاد، ر.، اقبالی، ع.، و بابایی، ا. (۱۳۹۸). تحلیل و بررسی طرح‌واره‌های استعاره‌ی-تصویری در دو سینه بحتری و احمد شوقی. *مجله لسان مبین*.
- مهدی زاده سراج، س. (۱۳۸۳). بررسی طرح‌واره‌های تصویری در یک اثر ادبی. *مجموعه مقالات دانشگاه علامه طباطبایی*، (۱۸۶)، ۳۶۰-۳۵۱.
- یکه دهقان، م. (۱۳۷۵). *طرح‌واره‌های اسامی زبان فارسی: وجوه اشتراک و افتراق* (پایان‌نامه کارشناسی ارشد زبان‌شناسی همگانی). دانشکده زبان‌های خارجی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران مرکز.
- Cameron, L. (2007). Patterns of metaphor use in reconciliation talk. *Discourse and Society*, 18(2):197-222.
- Cameron, L. (2010). *The discourse dynamics framework for metaphor*. In Cameron, L. & Maslen, R., Ed., *Metaphor analysis*. London: Equinox, pp.77-94.
- Gibbs, R. (2011). Evaluating conceptual metaphor theory. *Discourse processes*, 48(8), 529-562.
- Kövecses, Z. (2002). *Metaphor: a practical Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Kövecses, Z. (2011). Methodological issues in conceptual metaphor theory. In Handl, S., & Schmid, H. J. (Eds.), *Windows to the Mind: Metaphor, Metonymy and Conceptual Blending*. New York: Walter de Gruyter, pp.23-40.
- Kövecses, Z. (2020). *Extended Conceptual Metaphor Theory*. Cambridge University Press.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Metaphor we live by*. Chicago/London.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (2003). *Metaphor we live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- Low, G. (2008). *Metaphor and education*. In R. Gibbs (Ed.), *Cambridge handbook of metaphor and thought*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 212-230.
- Low, G. & Todd, Z. (2010). *Good practice in metaphor analysis: Guidelines and pitfalls*. In Cameron, L. & Maslen, R., Ed., *Metaphor analysis*. London: Equinox, pp.218-229.
- Ritchie, L.D. (2010). "Everybody goes down": Metaphors, Stories, and Simulations in Conversations. *Published online: 09 Jul 2010*. <https://doi.org/10.1080/10926488.2010.489383>
- Santy, B. (2002) *More than word: Metaphor in the Mind, Brain & Literature*. Published Senior honors thesis. Providence, Rhode island: Brown University.
- Thomas, B. A. (2010). *Complicating metaphor: Exploring writing about artistic practice through Lacanian psychoanalytic theory and conceptual metaphor theory* (Doctoral dissertation, The Ohio State University).
- Wan, W., Low, G., & Li, M. (2011). From students' and teachers' perspectives: Metaphor analysis of beliefs about EFL teachers' roles. *System*, 39(3), 403-415.
- Wittgenstein, L. (1980). *Linguistic features of writing quality*. *Written Communication*, 27, 57-86.

خوانش روایی داستان قرآنی نوح (ع) بر اساس نظریه نظام گفتمانی گریماس

علی اکبر نورسیده^۱ (استادیار زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه سمنان)DOI: [10.22034/JILR.2023.140117.1091](https://doi.org/10.22034/JILR.2023.140117.1091)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۸

تاریخ الوصول: ۲۰۲۳/۱۱/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۲۸

صفحات: ۲۴۸-۲۲۹

تاریخ القبول: ۲۰۲۳/۱۲/۱۹

چکیده

نشانه-معناشناسی یکی از حوزه‌های نظام گفتمانی است که سازوبرگ‌های شکل‌گیری و تولید معنا در متون را بررسی و مطالعه می‌کند. آلژیرداس گریماس معناشناس فرانسوی، تلاش کرده در حوزه نشانه‌معناشناسی گفتمان، الگویی منسجم جهت مطالعه روایت و داستان ارائه دهد. به اعتقاد گریماس نظام‌های گفتمانی به سه دسته: گفتمان هوشمند، گفتمان احساسی و گفتمان رخدادی تقسیم می‌شوند. در این مقاله با استفاده از روش تحلیلی - توصیفی به بررسی انواع نظام‌های گفتمانی موجود در داستان حضرت نوح (ع) پرداخته شده است. این داستان به دلیل داشتن ماهیت گفتمان روایی، حاوی شوش‌ها و کنش‌های متعدد و ارزش محور است و برای بررسی نشانه-معناشناسی نظام‌های حاکم در آن درخور توجه می‌باشد. در این پژوهش کنش مطلوب حضرت یعنی ابلاغ و ترویج حقانیت و یگانگی خداوند به کمک نشانه-معناشناسی نشان داده می‌شود. تحلیل نظام کنشی گفتمان حضرت نوح (ع)، بیانگر این مطلب است که هسته اولیه روایت را کنش دستور الهی برای دعوت توحید دین و ترک خدایان دروغین تشکیل می‌دهد. تحلیل نظام عاطفی گفتمان حضرت نوح (ع) بیانگر این است که عناصر سازنده گفتمان عاطفی، دو مفهوم تعلیم برنامه دین و عبودیت و انتقال گفتمان هژمونیک حقانیت و احدیت خداوند را تولید می‌کنند. تحلیل نظام تنشی گفتمان حضرت بیانگر این است که ایشان علیرغم سخنان منطقی و گفتمان آگاهی بخش خود، شناخت تعداد اندکی از یارانش را افزایش می‌دهد و با افزایش شناخت به طور همزمان ایمان آن‌ها به گفته اولیای الهی افزایش پیدا می‌کند.

کلمات کلیدی: قرآن کریم، داستان حضرت نوح (ع)، نشانه-معنا شناسی، نظام‌های گفتمانی، گریماس.

القراءة الروائية لقصة نوح (ع) بناءً على نظرية أنظمة الخطاب لغريماس

الملخص

تعتبر السمنطيقية أحد مجالات نظام الخطاب الذي يدرس آليات تكوين وإنتاج المعنى في النصوص. حاول الجيرداس غريماس وهو عالم السمنطيقية الفرنسي، أن يقدم نموذجًا متماسكًا لدراسة السرد والقصة في مجال العلامة الدلالية للخطاب. ووفقاً لرأي غريماس، تنقسم أنظمة الخطاب إلى ثلاث فئات: الخطاب الذكي، والخطاب العاطفي، وخطاب الأحداث. في هذا المقال تمت دراسة أنواع أنظمة الخطاب المذكورة في قصة النبي نوح (ع) باستخدام المنهج الوصفي التحليلي. نظراً لطبيعة الخطاب السردية، تحتوي هذه القصة على العديد من الجوانب والأفعال الموجهة نحو القيمة وهي جديرة بالملاحظة لفحص الدلالات السيميائية للأنظمة الحاكمة فيها. في هذا البحث، يظهر العمل المطلوب للإمام، أي التواصل وتعزيز شرعية الله ووحديته، بمساعدة دلالات الإشارة. إن تحليل نظام العمل في خطاب النبي نوح (ع) يبين أن الجوهر الأساسي للسرد هو عمل الأمر الإلهي بالدعوة إلى توحيد الدين وترك الألهة الباطلة. ويبين خطاب النبي نوح (ع) أن جميع عناصر الخطاب العاطفي تنتج مفهومي الدين والعبودية ونقل الخطاب المهيم لحقانية الله ووحديته. يشير تحليل النظام المتوتر لخطاب الإمام إلى أن الإمام بكلامه المنطقي وخطابه الإعلامي يزيد معرفة عدد قليل من أصحابه ويزيد معرفتهم في نفس الوقت إيمانهم بالأقوال.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، قصة نوح (ع)، السمنطيقية، أنظمة الخطاب، غريماس.

مقدمه

یکی از شیوه های نقد روایت، نقد بر مبنای ساختارگرایی است که با مطالعات ولادیمیر پراپ (۱۹۲۸م) در کتاب "ریخت‌شناسی قصه‌های پریان روسی" آغاز شد و نیز از رهاورد همین نگرش نقادانه برای اولین بار توسط تزوتان تودوروف (۱۹۶۹م) در کتاب "دستور زبان دکامرون" واژه روایت به کار برده شد. در این میان نظریه پردازان ساختارگرایی چون پراپ و گریماس ضمن تاکید بر ساختار روایت به توصیف و تحلیل عناصر سازنده آن مانند طرح، شخصیت، زمان و مکان و ... پرداختند. گریماس پس از پراپ به عنوان اصلی‌ترین نظریه پرداز حوزه روایت، شخصیت را الگوبندی کرد و ضمن تاکید بر ساختار روایت تلاش کرد عناصر سازنده آن را توصیف کند، و متأثر از نظرات سوسور و یاکوبسن اعلام کرد که دلالت، ناشی از تقابل‌های دوتایی است و از این رهگذر معنا زاده می‌شود. گریماس شخصیت را جزئی از متن و تابع کنش‌ها می‌داند. با تحلیل قصه‌های قرآن از این دیدگاه می‌توان انواع نظام‌های گفتمانی را در آن تعیین کرد و به تبیین قابلیت‌های زبانی آن و روشن شدن معانی متعالی و آموزه‌های نهفته در کنش‌ها و گفتارهای قصه‌ها پی برد، و دلایل برخی گسست‌ها و پراکندگی‌ها و حذف و اختصار و درنگ و ایجاز در قصص قرآنی را توجیه کرد (داودی مقدم، ۱۳۹۳: ۱۷۷-۱۷۸).

با توجه به قالب روایی داستان قرآنی نوح (ع)، داستان مذکور قابلیت ارزیابی با الگوی تکامل یافته گریماس^۱ را دارد، لذا از این الگو و نظام‌های گفتمانی آن به عنوان محور و اصول برای خوانش روایی داستان مذکور بهره برده شده است. از دید گریماس انواع نظام‌های گفتمانی که در تحلیل گفتمان‌ها به کار گرفته می‌شود عبارت است از: **نظام گفتمانی هوشمند، احساسی و رخدادی** (گریماس، ۱۳۸۹: ۵-۱۰). هرگاه فرآیند نشانه معنانشناسی تحقق یابد و در کنش زبانی که حاصل آن متن است تجلی یابد ما با گفتمان مواجه هستیم. «هرگاه فردی طی کنش گفتمانی و در شرایط تعاملی، زبان را مورد استفاده فردی قرار دهد، به تولید گفتمان پرداخته است» (بنونست، ۱۹۴۷: ۲۶۶).

در این پژوهش با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی، نظام‌های گفتمانی داستان قرآنی نوح(ع) بررسی خواهند شد تا دریافت شود که این داستان تا چه حد دارای طرحی هنرمندانه برای ترسیم یک روایت با ساختار متعالی و معنایی می‌باشد و این که نظام‌های گفتمانی چگونه به نقش گذاران این داستان یاری رسانده‌اند. این مقاله در پی آن است تا نشان دهد این داستان، داستانی سیال است و با گذر از نظام‌های گفتمانی چون: کنشی، تجویزی، القایی و عاطفی به فرآیند تنشی می‌رسد.

¹ Greimas

هدف و ضرورت پژوهش

این پژوهش در جهت بررسی شکل‌گیری، تولید و دریافت معنا، داستان حضرت نوح(ع) در زمینه ادبیات داستانی را با رویکردی روایی در سه نظام گفتمانی مورد بررسی قرار می‌دهد و با این رویکرد، هژمونی و باور حقانیت و احدیت خداوند و دین توحید را بررسی می‌کند تا در سایه چگونگی شکل‌گیری نظام‌های گفتمانی ضمن معرفی زوایای متعدد و متکثر معنا، مخاطب را با منبع و منشأ شکل‌گیری این نظام‌های گفتمانی و چگونگی فرایند هژمونیک کردن اعتقادات و باورهای دینی از منظور حضرت، آشنا سازد. هدف این پژوهش حرکت در جهت معرفی زوایای متعدد کلام اولیای دین به منظور آشنائی مخاطب با چگونگی تولید و دریافت معنا می‌باشد.

سوال‌ها و فرضیه‌های تحقیق

۱. نظام روایی داستان نوح (ع) با توجه به ساختار روایی گریماس چگونه است؟
۲. نظام‌های گفتمانی سه گانه در این داستان چگونه ارزیابی می‌شوند؟

پیشینه پژوهش

- مقاله "بررسی تطبیقی داستان ولادت عیسی و مریم" از ناموری راد (۱۳۸۷) چاپ شده در فصلنامه بیان، داستان حضرت مریم و ولادت حضرت عیسی در قرآن و انجیل را به صورت تطبیقی مقایسه نموده و وجوه افتراق و اشتراک آن‌را بررسی کرده است.
- مقاله "نشانه معناشناسی ساختار روایی داستان «ماتشاوون» بر اساس نظریه گریماس" نوشته نصیحت، روشنفکر، پروینی و میرزایی (۱۳۹۱)، چاپ شده در مجله نقد ادب معاصر عربی به بررسی شرایط تولید و دریافت معنا در نظام گفتمانی روایی داستان مذکور می‌پردازد و بر چگونگی شکل‌گیری گفتمان به واسطه کنش و شوش تأکید دارد.
- مقاله "تحلیل ادبی زبانی داستان قرآنی موسی(ع) و خضر از منظر نظام‌های گفتمانی" از داودی مقدم (۱۳۹۳)، چاپ شده در فصلنامه پژوهش‌های ادبی- قرآنی، داستان را بر اساس نظریه گریماس و کورتز تحلیل و به پیاده سازی برخی از مؤلفه‌های نشانه معناشناسی از قبیل (نظام گفتمانی تجویزی، رخدادی و تنشی) در این داستان پرداخته است.
- مقاله «تحلیل نشانه معناشناسی در قصه حضرت یوسف» از داودی مقدم (۱۳۹۳) چاپ شده در فصلنامه آموزه‌های قرآنی با تحلیل سرگذشت یوسف(ع) به توصیف و تبیین انواع نظام‌های گفتمانی در این قصه می‌پردازد و بر تعالی ساختار و معنای قصه یوسف تأکید می‌کند.
- مقاله «تحلیل ساختار روایی داستان حضرت سلیمان(ع) و ملکه سبا بر پایه الگوی روایی گریماس» نوشته صادقی و گنج‌خانلو (۱۳۹۵)، چاپ شده در مجله پژوهش‌های ادبی-

قرآنی به بررسی داستان مذکور بر اساس الگوی گریماس می‌پردازد و بر نقش ابزارهای تولید معنا در روایت داستان‌های قرآنی تأکید دارد.

- مقاله‌ای با عنوان «تحلیل روایت شناختی داستان حضرت مریم در قرآن کریم» از سادات حسینی، مطیع و لطفی^{۱۳۹۷}) چاپ شده در فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث ضمن تحلیل مولفه‌های روایت‌شناسی از جمله روایت‌گر، کنش‌گران و زاویه دید به این نتیجه دست یافته است که بازنگری این عناصر در داستان حضرت مریم نشان‌گر قابلیت کاربرد اصول این دانش در فهم روایت قرآنی حضرت مریم است.
- مقاله «تحلیل داستان‌های قرآنی بر اساس نظریه کنشی گریماس» از فاطمه سلطانی^{۱۳۹۷}) چاپ شده در مجله پژوهش‌های ادبی- قرآنی نشان می‌دهد، ساختار بسیاری از داستان‌های قرآن به روش نظریه الگویی کنشی گریماس قابل نقد و بررسی است و اصول و مبانی کلی الگوی کنشی گریماس درباره حکایت‌های قرآنی کاملاً قابلیت انطباق دارد و نتایج آن با دستاوردهای گریماس در بحث بررسی شخصیت به عنوان یکی از عناصر اصلی داستان قابل تطبیق است.
- مقاله «خوانش گفتمان داستان قرآنی حضرت نوح (ع) با تکیه بر نظریه کنش ارتباطی یورگن هابرماس» از فسقری، یاری و سلمانی حقیقی^(۱۴۰۱)، چاپ شده در مجله مطالعات سبک شناختی قرآن کریم، ضمن تحلیل داستان مذکور به این نتیجه رسیده است که گفتمان حضرت گفتمانی پویا است و توانسته بر ذهن مخاطب اثر لازم را بگذارد و حضرت با کاربست این نوع گفتمان ذهن مخاطب را نشانه می‌رود و قوه استدلال را در او پرورش می‌دهد. این مقاله با این رویکردی روایی به تحلیل الگوی نظام‌های گفتمانی گریماس در داستان حضرت نوح(ع) می‌پردازد تا جلوه‌های متفاوت شکل‌گیری نظام‌های گفتمانی را آشکار سازد.

نظام‌های گفتمانی

آلژیر داس گریماس^(۱۹۱۷-۱۹۹۲م) پس از انتشار "معناشناسی ساختاری" ۱۹۶۶ و "درباره معنا" ۱۹۷۰، به عنوان مهم‌ترین نظریه پرداز معناشناسی روایت شهرت یافت (احمدی، ۱۳۸۸: ۱۶۱). او «سال‌های طولانی عمر خود را وقف ساختن نظامی منسجم، استوار، منطقی و با برنامه در راستای تحلیل متن نمود» (شعیری، ۱۳۸۹: ۱۰). اندیشه گریماس حاصل تلاش وی برای تجزیه و تحلیل و صورت بندی تمامی جنبه‌های گفتمان است. او معتقد است نظام از پیش موجود نیست؛ بلکه باید ساخته یا تدوین شود (لچت، ۱۳۷۸: ۲۲۷). در فرآیند تحلیل متن یا گفتمان، این نظام به دست می‌آید؛ زیرا ساختارهای دلالت کاملاً تقطیع می‌شوند. این تفکر او با نام «الگوی زایشی» مطرح می‌شود.

الگوی زایشی وی از مطالعات پراپ سرچشمه می گیرد، الگویی دینامیک که چگونگی معنا در داستان را نشان می دهد. بر همین اساس، گریماس موفق به بنیان گذاری نظام گفتمان روایی یا به عبارتی نشانه شناسی استاندارد می شود» (شعیری، ۱۳۸۹: ۵). او روان تر از همه از کاربردهای روایت شناسی در ساخت سازمان صوری نظام های پیچیده نشانه شناختی دفاع کرده است (السیسور، ۱۳۸۳: ۸۲). گریماس در این نظام بر معناشناسی روساخت و ژرف ساخت متون تأکید دارد و معتقد است به منظور شناخت معنای متن باید قاعده ها و معنای آن ها را درک کرد؛ زیرا متن براساس اصولی بنیادین شکل گرفته و نظام مند است و طی فرآیند برش، این اصول و به تبع آن، معنا کشف می شود. بدین ترتیب ما با نظام های گفتمانی مختلفی باتوجه به ویژگی های نشانه معنایی حاکم بر آن ها روبه رو هستیم که به سه دسته کلی: هوشمند، احساسی و رخدادی تقسیم می شوند.

نظام گفتمانی هوشمند

نظام گفتمانی هوشمند، نظامی مبتنی بر شناخت است و در هر ارتباط کلامی که بین فرستنده و گیرنده شکل می گیرد، اطلاعات فرستاده شده از مبدأ به مقصد بر اساس شناخت است (خراسانی، ۱۳۸۹: ۵۵)، و در آن بروز معنا تابع اهداف از پیش تعیین شده می باشد. به نظر گریماس، در این نوع نظام های شناختی روند حاکم بر اکثر داستان ها، از یک کاستی آغاز می شود و به عقد قرارداد منجر می گردد. این قرارداد می تواند بین یک کنشگر یا یک عامل دیگر داستان باشد یا قراردادی باشد که کنشگر با خودش می بندد (عباسی و یارمند، ۱۳۸۹: ۱۵۰). بعد از قرارداد، کنشگر باید توانایی لازم را برای انجام آن کسب کند. بعد از این مرحله، کنش که مرحله اصلی و فرآیند انجام عملیات است شکل می گیرد. «کنش هم عملی است که می تواند ضمن تحقق برنامه ای باعث تغییر وضعیت شود» (شعیری، ۱۳۸۸: ۱۱).

در نظام هوشمند، سیر روایی داستان عمدتاً توسط کنشگران نشان داده می شود. گریماس ساختار زبان را از نظر دور نداشته و سعی کرده تا راهبردهای اصلی زبان را کشف و آن ها را تبیین کند. به نظر وی در هر اثر داستانی و یا هنری باید تعدادی از انگاره های کنشی شخصیت ها را کشف کرده و از ایجاد ارتباط میان انگاره ها منطق نوشتار را به دست آورد (ضمیران، ۱۳۸۳: ۱۹). این انگاره کنشی که عملکرد شخصیت ها را کشف و بررسی می کند، الگوی کنشی خواننده می شود. در معناشناسی ساختار روایی گریماس واژه کنشگر که برخی آن را «عامل» ترجمه کرده اند جانشین واژه شخصیت در ادبیات یا نقد داستان شده است؛ زیرا شخصیت فقط به عامل بشری اطلاق می شود (شعیری، ۱۳۸۱: ۸۲)، در حالی که عوامل غیربشری نیز در فرآیند تحول متن یا کلام ایفای نقش می کنند (همان، ۸۳). می توان خوانش جدیدی را که گریماس از شخصیت ارائه می دهد، شخصیت انتزاعی نامید که به شخصیت معنوی یا همان کنشگر نزدیک است. لازم نیست که

کنشگر، بازیگر هم باشد. می‌توان تفکری مثل تاریخ یا روزگار و جمادات و حیوان باشد. بدین ترتیب مفهوم شخصیت، تنها نقش یا وظیفه‌ای است که در روایت ایفا می‌کند (عزام، ۲۰۰۵: ۱۷) و این با معنای کلاسیک شخصیت متفاوت است. اگر شخصیت به طور مستقیم در متن ظاهر شود، وظایف، شاخص‌ها و ویژگی‌های درونی و بیرونی او مشخص باشد، کنشگر در سطح ماوراء زبانی با تکیه بر ساختار تسلسلی متن (یعنی روایت) شناخته می‌شود (محفوظ، ۲۰۱۰: ۶۶).

در الگوی گفتمانی گرماس شش عامل کنش گفتمانی وجود دارد: «کنش گزار(عامل سببی یا بدعت گذار)، کنش پذیر، کنشگر، شیء ارزشی، کنش یار(عاملی کمکی)، ضد کنشگر(عامل مخرب) (عباسی و یارمند، ۱۳۹۰: ۱۵۲). این شش واحد با هم مناسبات نحوی و معنایی دارند. گاهی هر شش دسته در حکایتی یافت می‌شوند گاه شماری از آنان (احمدی، ۱۳۸۸: ۱۶۳).

کنش گزار کسی یا چیزی است که «کنشگر فاعل را به دنبال خواسته یا هدفی می‌فرستد و دستور اجرای فرمان می‌دهد» (محمدی، ۱۳۸۱: ۱۱۴) و او را وا می‌دارد تا به موضوع واقف شود. **کنش پذیر** کسی است که از عملکرد فاعل سود می‌برد. خود فاعل هم می‌تواند از گیرندگان به شمار آید. **کنشگر فاعل** یا کنشگر اصلی یا قهرمان، همان کسی است که عمل می‌کند و به سوی شیء ارزشی می‌رود. شیء ارزشی، همان هدف و موضوعی است که کنشگر به دنبال آن است. **ضدکنشگر**، مخالف یا بازدارنده، کسی و یا چیزی است که جلو رسیدن کنشگر فاعل را به شیء ارزشی می‌گیرد و مانع رسیدن او به هدف می‌گردد. **کنش یار** هم به کنشگر اصلی کمک می‌کند تا به هدف برسد.

شایان ذکر است «در اغلب موارد در داستان‌های امروزی دو مورد از این نقش‌ها، کنش گزار و شیء ارزشی، به معنای دقیق کلمه اصلاً شخصیت نیستند. همچنین انواع چیزهایی که در روایات خود آن‌ها را هدف به حساب می‌آوریم و انواع کمک‌های خاصی که ممکن است کنشگر فاعل دریافت کند، انتزاعی هستند (تولان، ۱۳۸۶: ۱۵۱). در این الگو، هدف یا موضوع نقش مهم‌تری دارد. تأکید اصلی بر هدف است که نوعی ارزش محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، آنچه کنشگر را به تحریک وا می‌دارد، چیزی است که از نظر او دارای ارزشی است. این ارزش در فرآیند روایت موجب تغییر در وضعیت کنشگرها می‌شود. در تحلیل هدف (یا شیء ارزشی) کنشگر باید ارزش را از جنبه «مادی (فناپذیر) و معنوی (ماندگار مثل ارزش‌های علمی و اخلاقی) و استعمالی و بنیادی سنجید» (شعیری، ۱۳۸۱: ۹۶). ارزش‌های کوچک‌تر هم ارزش‌های استعمالی‌اند که راه را برای رسیدن به ارزش‌های بنیادی هموار می‌کنند.

گفتمان کنشی

اولین گونه مهم گفتمانی هوشمند، گفتمان برنامه مدار یا رفتار ماشین است که بر رابطه بین دو کنشگر و برنامه از قبل تعیین شده دلالت می‌کند. یکی از دو طرف موظف به پیروی و هماهنگی خود یا برنامه‌ای است که به داده می‌شود (شعیری، ۱۳۸۸: ۱۷). در این نظام روایی منطقی، تجویزی، و یا کنشی، کنشگر بر اساس عواطف یا خواسته و احساس خود عمل نمی‌کند. رابطه‌ای از نوع دستوری بر این نظام حکم فرماست.

گفتمان القایی

در نظام القایی هر دو طرف کنش یا برنامه در تعامل با یکدیگر سبب تعیین کنش یا شکل گرفتن آن می‌شوند؛ یکی از دو طرف باید دیگری را به اجرای کنش متقاعد کند (همان: ۱۸). در این نظام به جای ارتباط از بالا به پایین، ارتباطی موازی بین دو طرف وجود دارد. فقط یکی می‌تواند با تأثیر بر دیگری توانش او را به نحوی تغییر داده، او را به سوی کنشی که می‌خواهد سوق دهد. چنین نظامی بر باور و القا استوار است.

گفتمان مرام مدار

در این گفتمان، یکی از طرفین بر اساس اخلاقی فردی و یا فرهنگی - اجتماعی خود را موظف به انجام عمل می‌داند. البته، باز هم باور در انجام کنش نقش دارد. اما در اینجا ما باوری بنیادی مواجه هستیم که در وجود کنشگر ریشه دوانده است و نه باوری که هر لحظه بر اساس القا تغییر می‌کند (شعیری، ۱۳۸۶: ۱۱۳).

نظام گفتمانی احساسی

دومین نظام گفتمانی نظامی است که در آن بروز معنا تابع سه گونه تنشی - عاطفی، حسی - ادراکی و زیبایی شناختی و مبتنی بر نوع حضور است. منطقه و برنامه در این نظام نقشی ندارد. «در نظام گفتمانی مبتنی بر شوش، شوشگر با توجه به تغییری که در احساسات او رخ می‌دهد دست به کنش می‌زند» (خراسانی، ۱۳۸۹: ۶۲). جریانات حسی می‌توانند منجر به ادراک معنا شوند. ممکن است یک شوشگر با مواجه شدن با یک حس دچار تغییر معنایی شود. در این نوع نظام‌ها شوش جای کنش را می‌گیرد و در الگوی عوامل گفتمانی با اصطلاحاتی مثل شوش‌گزار، شوش پذیر، شوشگر، مفعول ارزشی، شوش یار، ضد شوشگر رو به رو هستیم. نظام احساسی شامل سه گفتمان تنشی - عاطفی، حسی ادراکی و زیبایی شناختی است.

گونه عاطفی یعنی خروج از فرآیند پویا که با برنامه‌ای معین در پی وصال به هدفی معین است، کنشی نمی‌کند بلکه تحت واکنش‌ها قرار می‌گیرد (شعیری، ۱۳۸۵: ۱۴۳). در واقع نظام عاطفی

در تقابل با منطوق روایی و کنش‌ها قرار دارد (خراسانی، ۱۳۸۹: ۶۵). یعنی شوش است که پایه این نظام را شکل می‌دهد.

در **گونه حسی ادراکی** با نظامی تعاملی مواجه هستیم که علی‌رغم پویایی، مبتنی بر نوعی هم‌سوایی یا هم‌ارتباطی می‌باشد. چنین ارتباطی که بر اساس حضور شکل می‌گیرد، ارتباطی حضوری است. شیوه حضور یا شیوه عملکرد هر یک از دو طرف درگیر تعامل موجب احساس در طرف دیگر می‌شود که به واکنش یا حرکت کنش‌گر می‌انجامد (شعیری، ۱۳۸۸: ۲۰).

گونه **زیبایی شناختی** هم‌جنبه کامل پدیداری دارد و در آن معنا تابع هیچ برنامه، القا و باور نیست. آنچه که چنین نظامی را به وجود می‌آورد، جریان حسی-ادراکی است. این جریان می‌تواند بین هر عاملی اعم از انسانی و غیرانسانی با عاملی دیگر برقرار گردد. به همین دلیل، به جای کنشگر، عاملی تحت عنوان شوش گر داریم. در این رابطه تغییر و معنا زاییده هم‌زیستی پدیداری «من» با دنیای پیرامون «من» است (شعیری، ۱۳۸۶: ۱۱۳).

نظام گفتمانی رخدادی

سومین نظام گفتمانی، رخدادی است که در آن بروز معنا محصول جریانی نا منتظر از نوع حسی ادراکی است (همان: ۲۲). فرآیند دینامیکی نیست که در آن کنشگرها با هم در ارتباط باشند. حتی کنشگر وجود ندارد؛ احساس و ادراک است. در این نظام نیز ما با سه دسته گفتمانی مواجه هستیم که عبارت‌اند از: تقدیر و اقبال، مشیت الهی، تکانه یا تصادفی غیر منتظره. «تجويز، القا، حضور تنشی - عاطفی که جای خود را به ابرکنشی می‌دهند که دو ویژگی مهم دارد: در صورتی که منبع کنش نامشخص باشد، مانند اقبال و تصادف، کنش مبتنی به ذات است که در صورتی که منبع کنش مشخص باشد، مثل مشیت الهی، کنش اسطوره‌ای است، یعنی متکی بر حضور قدرتی مطلق است که می‌توان آن را ابرحضور نامید. چنین ابرحضوری توان دگرگون ساختن همه گفتمان‌های موجود و یا تصرف در آن‌ها را در هر شرایط دارد. باید توجه داشت که چنین نظامی خود مستقیم تولید ارزش نمی‌کند؛ بلکه کنشی می‌آفریند که ضامن شکل‌گیری ارزش‌هاست، پس نظامی فرا ارزشی است (همان: ۱۱۶-۱۱۵).

تحلیل داستان حضرت نوح(ع) بر اساس نظام‌های گفتمانی گریماس

در داستان حضرت نوح(ع) کنش مطلوب یک دستور الهی است به نوح(ع) برای دعوت به دین توحید و ترک خدایان دروغین و اثبات باطل بودن غیر حق از راه بشارت و انداز. موقعیت کنشی با مبعوث شدن نوح(ع) آغاز می‌شود.

نظام گفتمان هوشمند در داستان نوح(ع)

حضرت برای محقق ساختن کنش مطلوب زحمات طاقت فرسایی نظیر زیستن در میان قوم خویش به مدت ۹۵۰ سال و دعوت آن‌ها به حق متحمل شد و به اشکال مختلف و با صحبت‌های منطقی قوم خویش را به دین توحید و ترک خدایان دروغین دعوت می‌نمود.

﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (نوح/ آیه ۱).

﴿قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (نوح/ آیه ۲).

﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾ (نوح/ آیه ۱۰).

آیات فوق مبین شکایت و گلایه حضرت نوح از قومش به خداوند متعال است و این که حضرت قوم خویش را دائما و به طور خستگی ناپذیر به سمت حق تعالی فرا می‌خواند و آن‌ها را از سرانجام نیک گرویدن به دین حق آگاه می‌سازد. در واقع حضرت با استفاده از آیات مذکور و با هشدار دادن به افراد غافل و آگاه ساختن از مجازات و حقایق اعمال اشتباه خود و شفاف سازی دلسوزانه و نیز با تبیین نتیجه و ثمره ایمان به خدا لایه‌های معنایی نظام گفتمان تنشی را تولید و آن‌را به مخاطب خود منقل می‌کند. وضعیت اولیه در این گفتمان عدم قبول دین و یگانگی خداوند متعال، سرکشی و ایمان نیاوردن به خدا و تکبر ورزیدن از سوی قوم حضرت و فرزندش می‌باشد که در این میان تنها اندکی از افراد قوم نوح ایمان آوردند. حضرت با داشتن برنامه و با کنش گفتمان منطقی و ساخت کشتی طبق وحی الهی در صدد تحقق مسأله یگانگی خداوند و اثبات دین توحید بر می‌آیند. بنابراین برنامه حضرت نوح(ع) برای محقق ساختن دستور الهی در ابتدا صحبت کردن با قوم خود به صورت منطقی و با الفاظی نرم و بیان حقایق توحید و نتایج آن و تحقق کنش ساخت کشتی به منظور هلاک شدن کافران و کسانی که ایمان نیاوردند در اختیار او قرار گرفت.

در گفتمان موجود در داستان حضرت نوح (ع)، غفلت و جهالت برخی از افراد قوم حضرت را مجاب می‌کند تا ایشان با استفاده از گفتمان و حرف‌های منطقی آنان را تشویق به هدایت و نسبت به مجاب سازی شوشگران و قبولاندن گفتمان هژمونیک خود اقدام کند که در نهایت حرف‌ها و صحبت‌های معقول حضرت باعث ایمان آوردن تعداد اندکی از افراد قوم ایشان شد.

﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنْتُمْ عَلَىٰ بَيْنَةٍ مِنْ رَبِّي وَأَتَانِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا

وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾ (هود/ آیه ۲۸).

﴿وَيَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالًا إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ

وَلَكِنِّي أُرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ﴾ (هود/ آیه ۲۹).

آیات مذکور جهت بیدار ساختن افکار و توجه دادن واقعیت زندگی و سرنوشت شوم تبه‌کاران و بیان راه پیروزی و موفقیت می‌باشد و حضرت با استفاده از آیات ذکر شده سعی در ایجاد یک

گفتمان منطقی و ایجاد نتیجه ثمربخش می‌باشد. زمانی که حضرت با به بکارگیری آیات فوق نتیجه‌ای مطلوب از گفتمان منطقی با عده‌ای از افراد قوم خود دست پیدا نمی‌کند، دست به نفرین آن‌ها بر می‌دارد و از خداوند برای آن‌ها طلب نابودی می‌کند. بنابراین نوع بیان ایشان به طور قطع در این بخش از داستان نوعی گفتمان کنش القایی و مجابی است، اگر چه این امر منکر وجود **گفتمان مجابی القایی** در دیگر گفتمان‌ها نمی‌باشد.

افراد قوم با القا و مجاب سازی حضرت را وادار به کنش می‌کنند. هسته اولیه و مهم ترین کنش توسط حضرت نوح(ع) در خواست هلاکت برای قوم خود می باشد که این امر با وحی الهی مبنی بر ساختن کشتی برای نابود شدن آن‌ها صورت می‌گیرد، بنابراین القاگر توانسته نوعی انگیزه کنش را در القا شونده ایجاد کند:

عملیات القایی مجابی افراد قوم ← فرآیند کنشی نفرین و درخواست هلاکت

در پاسخ به چنین گفتمانی، حضرت با کنش مجابی خود یعنی ساخت کشتی پاسخی القایی و مجابی به کنش‌گران می‌دهد و فعل القائی مجابی خود را برخلاف فعل افراد قوم (عدم قبول دعوت و سرکشی) بجای پاسخ شفاهی، به انجام می‌رساند. به نوعی می‌توان گفت اقدام حضرت مبنی بر ساخت کشتی که یک نوع فعل تحریک آمیز می‌باشد فرآیند مجاب سازی را به منصفه ظهور می‌گذارد، که در نهایت با نجات پیدا کردن یاران حضرت از غرق شدن در دریا و نابودی مخالفانش کنش و برنامه خود را اجرا و معنای تولید شده را در عملیات القایی به اطرافیان خود بروز می‌دهد.

نظام گفتمان احساسی

آن‌چه فرآیند عاطفی گفتمان را تنظیم می‌کند فضای تنشی است. در هر زبانی عواطف از طریق واژگان مطرح و به ظهور می‌رسند. واژگان مبتنی بر عواطف می‌تواند احساس و حالات شوش‌گر عاطفی را به ما بشناساند و بیان‌گر ویژگی‌های شوشی - احساسی او به ما باشند. واژگان عاطفی گاه در قالب اسم (خشم، کینه، محبت، عشق) و گاه در قالب صفت (وحشتناک، پریشان و خسیس) و یا ممکن است در قالب قید (باعجله، شتابناک و مغرورانه) بیان شوند. در این جستار، هدف از بررسی نظام عاطفی گفتمان بررسی صرف واژگان عاطفی نیست، درواقع بررسی فرایندی است که این عواطف در آن به وجود می‌آیند. برای شناخت نظام عاطفی گفتمان، می‌بایست عناصر سازنده آن را بازشناخت و به تحلیل و نمونه آوری هریک پرداخت.

پس از تعریف نظام گفتمان عاطفی، در این بخش عناصر تشکیل دهنده و چگونگی ظهور آن‌ها در گفتمان مورد بررسی قرار می‌گیرد. یکی از عناصر سازنده گفتمان عاطفی **افعال مؤثر** هستند که خود مستقیماً نقش کنشی ندارند و بر افعال کنشی تأثیر می‌گذارند. این افعال عبارت‌اند از خواستن، بایستن، دانستن، توانستن و باور داشتن (حسام پور، مهرابی، ۱۳۹۵: ۶۵). این افعال در فرآیند

گفتمان هم به طور صریح و هم به طور ضمنی ذکر می‌گردند و همچنین می‌تواند در تعامل و یا در چالش با یکدیگر قرار گیرند و گونه‌های ارزشی و بار عاطفی مختلفی را تولید کنند.

﴿وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَعْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا

اسْتِكْبَارًا﴾ (نوح / آیه ۷)

حضرت در این آیه مغفرت را هدف دعوت قرار داده، با این‌که هدف دعوت نخست ایمان آوردن ایشان، و سپس مغفرت خدا است، و این برای آن بود که خواسته به خیرخواهی خود برای آنان اشاره کند، و بفهماند که اگر دعوتشان می‌کند منظورش تنها و تنها تامین خیر دنیا و آخرت ایشان است. منظور از قرار دادن انگشت دست در گوش به معنای استنکاف و غفلت ورزیدن از شنیدن کلام حق می‌باشد و منظور پیچیدن لباس به دور خود به معنای تنفر و بی رغبتی نسبت به شنیدن کلام حضرت از سوی اطرافیان می‌باشد.

هسته اولیه گفتمان داستان حضرت نوح (ع)، از چالش میان باور و اعتقاد عمیق حضرت و ناباوری و عدم اعتقاد برخی از اطرافیان صورت می‌گیرد و از چالش دانستن و نادانستن بار عاطفی گفتمان مبتنی بر حقانیت و احدیت خداوند و توحید دین تثبیت می‌گردد. فعل دعوت کردن به سوی حق حکایت از باور عمیق حضرت دارد و فعل قبول نکردن دعوت توسط عده‌ای از افراد قوم حکایت از ناباوری آن‌ها دارد که از چالش میان دو فعل موثر «دعوت به سوی حق» و «خود را به غفلت زدن و قرار دادن انگشت در گوش» دینامیک معنایی گفتمان تأمین می‌شود و بدین ترتیب گونه عاطفی یقین بر حقانیت و احدیت خداوند تولید و تثبیت می‌گردد.

جهان عواطف برای بروز خود طرق گوناگونی در پیش می‌گیرد، و مهم‌ترین راه‌های اعلام عواطف بیان جسمی آن است که جانشین گفتار و بیان می‌گردد. برای مثال شوش‌گر عاطفی در شرایطی قرار می‌گیرد که موجب شرم و خجالت وی می‌شود و بیان جسمی همچون برافروختگی صورت و یا لرزش دست، سربزه‌زیر افکندن این نمایه عاطفی را از خود بروز می‌دهد. بدین ترتیب می‌توان گفت «نمایه‌های عاطفی بروز یافته در جسم نوعی گفتمان هستند و به همین دلیل است که از ترکیبات جسمی _ ادراکی گفتمان صحبت به میان آید لذا می‌توان آن‌ها را مورد ارزش‌یابی قرارداد و صحت و سقم آن‌ها را بررسی نمود» (شعیری، ۱۳۹۵: ۱۲۶).

در داستان حضرت نوح(ع) زمانی که حضرت افراد قومش را به توحید دین و یگانگی خداوند و ترک خدایان دروغین دعوت می‌کند، عده‌ای از افراد از قبول این دعوت سرباز می‌زنند، حضرت پس تلاش و کوشش بسیار در این راستا با مخالفت و سرکشی عده‌ای از افراد قوم خویش مواجه می‌شود که با حالت خشم و عصبانیت برای آن‌ها از خداوند در آخرین مرحله طلب نفرین و هلاکت می‌کند. خداوند نیز طبق وحی خود به نوح(ع) دستور ساخت کشتی را می‌دهد.

﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا وَلَا تَخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ (هود/ آیه ۳۷).

﴿وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأَ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ﴾ (هود/ آیه ۳۸).

﴿فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُغْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُثِيمٌ﴾ (هود/ آیه ۳۹).

یکی دیگر از سوره‌هایی که داستان حضرت نوح در آن بیان شده است، سوره هود می‌باشد که حضرت با استفاده از این آیات مربوط به این سوره عواطف و نمایه‌های عاطفی خود را تولید و آن را ارائه می‌کند. حضرت با استفاده از تمام وسایل و ابزار که سالیان دراز طول کشید اقدام به تبلیغ و دعوت مجددانه کردند. خداوند متعال با آیات مذکور به حضرت اعلام می‌دارد که درباره ستمگران شفاعت و تقاضای عفو نکند، چرا که ستمگران هر بار که از کنار ایشان عبور می‌کردند، ایشان و قومش را مورد تمسخر قرار داده و نسبت به وحی و عمل الهی غافل بودند. حضرت نوح(ع) به ساخت کشتی در خشکی مبادرت می‌ورزد و برخی از افراد با دیدن این صحنه که چرا حضرت در خشکی کشتی می‌سازد به مسخره کردن ایشان اقدام کردند. پس از اتمام ساخت کشتی، حضرت خطاب به قوم خود گفت: به زودی مشخص خواهد شد که چه کسی را عذاب سخت و دردناک خواهید رسید.

سپس حضرت به کسانی که دعوت ایشان را قبول کردند، فرمود: ﴿وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ جَرَّاهَا وَمُرْسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (هود/ آیه ۴۱).

حضرت نوح(ع)، ایمان، حقانیت و احدیت را در جسم شوش‌گران پدید می‌آورد و در نتیجه به دلیل عدم مقاومت در برابر این مسأله وادار به حرکت می‌شوند و گویی به دنبال راه چاره و پناه می‌گردند. بالاخره برخی از افراد قوم زیر بار حرف‌ها و گفتمان منطقی و آگاهانه حضرت نرفتند و خود را به وادی هلاکت و نابودی انداختند. اما برخی دیگه صبر کردند و منتظر ماندند و به دعوت حق لبیک گفتند، بنابراین این شوش انتظار و امیدوارشدن، نمایه جسمی تحرک و جنب و جوش را در جسم شوش‌گران (تعداد اندکی از یاران حضرت) پدید می‌آورد.

بروز جسمانه‌ای عواطف بر جسم شوش‌گران، ممکن است دارای صحنه‌ای باشد که در آن شوش‌گران عاطفی به‌گونه‌ای منحصر به فرد به‌عنوان یکی از عناصر اصلی صحنه ظاهر شوند. در حقیقت برای بروز عواطف و احساسات در گفتمان، قائل بودن به چارچوب صحنه‌ای، بدین معنا است که برای به ظهور رساندن احساسات، نیازمند قالبی زمانی و مکانی و عنوان بشری و غیر بشری هستیم (شعیری، ۱۳۹۵: ۱۳۲-۱۳۰). در تحلیل گفتمان داستان مذکور حضرت به هنگام دعوت قوم خود به توحید دین و حقانیت خداوند و نجات دادن آن‌ها نمایه‌های مختلفی بهره می‌گیرد مانند: گفتمان و صحبت‌های منطقی، امر به معروف و نهی از منکر، نماز خواندن و... . تمامی این موارد نشان از حکمت، بینش و درایت حضرت مبنی بر محقق ساختن کنش و برنامه خود دارد.

﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْفُوتًا﴾ (نساء/ آیه ۱۰۳).
 ﴿وَأَن اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَيُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ وَإِن تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ﴾ (هود/ آیه ۳).

آیات فوق مبین تلاش حضرت برای آگاه ساختن قوم خویش و بیان مناقب و فضائل خواندن نماز و توحید می‌باشد. آیات مذکور نشان دهنده این است که حضرت برای القای گفتمان عاطفی به قوم خود از نمایه‌ها و حالت‌های مختلفی استفاده می‌کند. ذکر نمونه‌های بالا صحنه‌های عاطفی را تولید می‌کند. برپایی نماز در سخت‌ترین حالت که این خود به معنای آن است که خواندن نماز یک دستور انضباطی است که روح توجه به پروردگار را در انسان زنده می‌کند، طلب مغفرت و توبه کردن و هشدار از عاقبت و عذاب دردناک عدم توجه به خداوند از دیگر صحنه‌های عاطفی موجود در مثال‌های مذکور می‌باشد. همچنین حروف و تصاویر معنایی موجود در آیات بالا ذهن مخاطبین حضرت را برای صحنه سازی و پردازش تصویر مربوط گفتمان عاطفی را فراهم می‌کند، به عنوان مثال تصویر حرف "ع" در فعل "لا تعبدوا" که به معنای عدم عبادت خداوند است خود بیانگر ایجاد یک حالت و کنش عاطفی در ذهن مخاطب می‌باشد و باعث تحت تأثیر قرار گرفتن او در هنگام گفتمان می‌شود و تولید معنای ناشی از این گفتمان را در ذهن او پردازش می‌کند. استفاده از لایه ضمنی داستان (افعال و اقدامات مذکور) اگرچه برای مردم مبهم است اما به نوعی به سودمندی حقانیت و احدیت خداوند اشاره دارد، مسأله‌ای که در نهایت باعث نجات یافتن قوم حضرت و نابود شدن کافران شد.

نظام گفتمان رخدادی

آخرین موردی که گفتمان را عاطفی می‌سازد، مبحث کنش‌زایی و سکون عنصر عاطفی است. در واقع هرگاه عنصر عاطفی موجب کنش گردد آن عنصر را عنصر زایا می‌نامیم و بالعکس هرگاه عنصر عاطفی؛ علاوه بر توقف خود، مانع بروز کنش دیگری نیز شود ما با نوعی سرکوب و سکون مواجهیم. صحبت‌های منطقی و هوشیار کننده شوشی مبتنی بر یقین را در تعداد کمی از شوش‌گران پدید آورد. و این نمایه عاطفی تولید شده آنان موجبات کنش بعدی را در آن‌ها فراهم آورد. در حقیقت «زبان بازنمودی از دنیا است و تولیدات زبانی از شیوه حس کردن مایه می‌گیرد به گونه‌ای از صافی حواس عبور می‌کند و به گونه‌ای می‌تواند از صافی حواس عبور کند؛ بنابراین هر یک از حواس می‌توانند، منشأ تولیدات زبانی به شمار روند» (رادمنش و شعیری، ۱۳۹۲: ۱۴). در واقع در این گفتمان ملاحظه می‌کنیم تعدادی از یاران حضرت به خداوند ایمان می‌آورند و تعدادی دیگر پس از دعوت شدن به توحید دین و ایمان، به احدیت و حقانیت خداوند سر باز می‌زنند و در آن

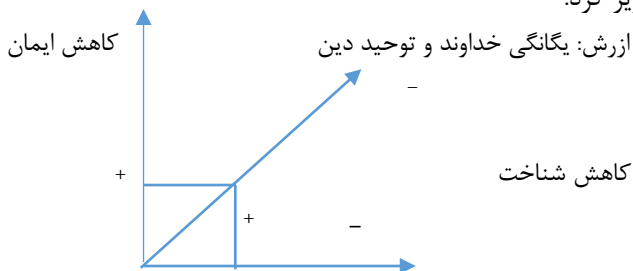
لحظه می‌گویند: ﴿وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آهْتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ (نوح/ آیه ۲۳).

آیه ذکر شده در جهت عبرت گرفتن دیگران و شناختن قله‌های فساد و راه‌های انحرافی پس از خارج شدن از راه راست می‌باشد، به طوری که گاهی لازم است برای بیان پند و اندرز نام سران محو شده را ذکر کرد.

به این ترتیب عدم پذیرش دعوت حضرت توسط برخی از افراد قومش، مقدمات کنش‌هایی چون سرکشی، ادامه بت پرستی و عدم ایمان به خدا را در تعداد اندکی از شوش‌گران ایجاد می‌کند و در کسانی که این دعوت را پذیرفتند، کنش‌هایی چون عبادت، حمد و ستایش خدا و ترک پرستش بت‌ها را به دنبال دارد. این گفتمان، اگر چه در تعداد کمی از افراد تأثیر گذار است، با این وجود گفتمانی زایا است؛ چرا که گفتمان حضرت، گفتمانی انقلابی و کنش‌زا است و تعدادی از شوش‌گران را بر آن می‌دارد پس از به وقوع پیوستن عینیت و راستیت کلام حضرت به حقانیت و احدیت خداوند بیش از پیش باورمند شوند و دست از کفر و غفلت بردارند. در مجموع می‌توان گفت که عناصر سازنده گفتمان عاطفی (کنش زایی و سکون، نقش افعال موثر، ریتم و آهنگ، چشم انداز، صحنه پردازی و نقش جسمی ادراکی) حضرت در جهت تعلیم و انتقال گفتمان هژمونیک حقانیت و احدیت است. مؤلفه‌های شش گانه پیرامونی دخیل در شکل‌گیری گفتمان هژمونیک به گونه‌ای نزدیک به هم و برابر در این امر دخیل هستند.

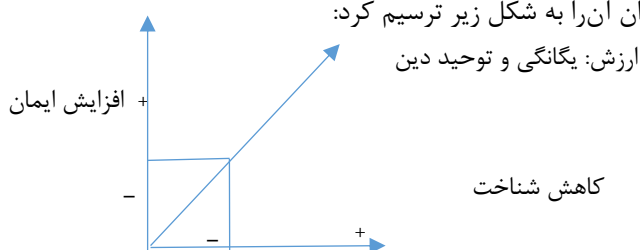
در نظام گفتمان تنشی «تنش چاشنی اصلی کنش و حرکت کنش‌گزار است» (شعیری، ۱۳۹۵: ۴۸۱). این نظام متشکل از دو جریان است یکی مربوط به حالت روحی است و دیگری به حالت عاطفی کنش‌گر تعلق دارد، لذا تنش موجود در فضای این نظام متشکل از دو بعد شناختی که همان گستره‌های گفتمانی هستند- و بعد عاطفی - که فشاره‌های عاطفی را پدید می‌آورند- می‌باشد. در واقع از تعامل دو بعد عاطفی (کیفی) و بعد شناختی (کمی) مربع تنشی گفتمان ترسیم می‌شود. ماهیت مربع تنشی بر مبنای دو محور عمودی و افقی تشکیل شده است، که از اصل محور X و Y پیروی می‌کند. محور Y همان منطقه فشاره‌ای یا درونه‌های عاطفی و محور X ، همان منطقه گستره‌ای و یا برونه‌های شناختی است. بنابراین در فضای تنشی، «اگر فضای تنشی بسیار قدرتمند و پرنرژی باشد، سوگیری تنشی به سمت قوی بودن درونه عاطفی است اما اگر سوگیری تنشی بافت عاطفی همراه و کم انرژی باشد، فضای تنشی هم ضعیف است» (ناییبی و شعیری، ۱۳۹۵: ۶۸). بر این اساس از آن‌جا که گفتمان و داستان حضرت نوح (ع) در محقق ساختن دستور الهی و برنامه خود از نوع گفتمان‌های نوسانی است و رابطه گستره‌ای و فشاره‌ای در آن‌ها حاکم است، می‌توان حالات شوش‌گران را در مربع تنشی به تصویر کشید و این‌که شوش‌گران پس از دعوت شدن به دین توحید و ترک خدایان دروغین دچار چه حالی می‌شوند را بررسی کرد. در واقع با کاهش میزان

شناخت افراد قوم خصوصاً فرزند حضرت درجهٔ ایمان آنان به خداوند نیز کاهش می‌یابد. بدین ترتیب عواطف و شناخت در مربع تنشی به طور مساوی کاهش می‌یابند که می‌توان آن را بدین شکل تصویر کرد:



نمودار شماره ۱: طرح‌وارهٔ کاهش همزمان قدرت فشاره و گستره برای یاران کافر حضرت

در واقع با کاهش میزان دانستن و شناخت برخی از افراد قوم با کاهش عنصر شناختی مواجهیم. در میان این افراد، تعداد کمی از آن‌ها نسبت به خداوند شناخت کافی پیدا کردند و در نتیجه این شناخت ایمان آن‌ها نیز افزایش پیدا کرد. عواطف و شناخت در مربع تنشی به طور مساوی رشد می‌یابد که می‌توان آن را به شکل زیر ترسیم کرد:



نمودار شماره ۲: طرح‌وارهٔ افزایش همزمان قدرت فشاره و گستره برای اندک یاران حضرت که به خدا ایمان آوردند.

به این شکل وحدانیت خداوند، توحید دین و دروغ بودن خدایان پس از کش و قوس‌های فراوان و مخالفت‌ها و سرکشی‌های عده‌ای از افراد قوم حضرت و نجات یافتن اندکی از آن‌ها به اثبات رسید. حضرت پس از آن که عده‌ای از افراد قومش را نجات داد شروع به توصیه و ارشاد قوم خود کرد. حضرت یک کنشگراز است و به عنوان مقامی ارشد که سخن او قولش تلقی می‌شود به امر کردن برخی از افراد قومش و فرزندش پرداخت و به آن‌ها گفت پس از نجات یافتن از هلاکت و نابودی حمد و ثنای خدا را بگویند و از او برکت بخواهند.

﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلِكِ فَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّانَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (مؤمنون/

آیه ۲۸).

﴿وَقُلْ رَبِّ أَنْزِلْنِي مُنْزَلًا مُبَارَكًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ﴾ (مؤمنون/ آیه ۲۹).

حضرت پس از آن که عده‌ای از افراد قومش را به همراه فرزندش که به دلیل لیبیک گفتن به دعوت حق، نجات داد شروع کرد به توصیه و ارشاد قوم خود. حضرت یک کنشگراز است و به عنوان

مقامی ارشد که سخن او قولش تلقی می‌شود به امر کردن برخی از افراد قومش و فرزندش پرداخت و به آن‌ها گفت پس از نجات یافتن از هلاکت و نابودی حمد و ثنای خدا را بگویند و از او برکت بخواهند.

در این حالت با نوعی تجویز منطقی یا عقلانی مواجهیم و از آن‌جا که گفتمان «ادبیات تعلیمی از شرایط اجتماعی وام می‌گیرد و آن را در شکل پندهای اخلاقی و یا نهی‌های انسانی بازنمایی می‌کند» (بلمه‌ها، ۱۳۹۵: ۸۶)، بنابراین اندکی از یاران حضرت با هوشیاری و آگاهی قلبی به خداوند ایمان آوردند و خدایان دروغین را ترک کردند و آگاهی آن‌ها با دیدن صحنه ساخت کشتی توسط حضرت بیشتر و بیشتر شد و سرانجام با اتمام ساخت کشتی و نجات یافتن اندکی از یاران حضرت و غرق شدن کافران مساله توحید دین و ترک خدایان دروغین و از بین رفتن باطل و اثبات حق محقق گشت.

نام داستان	کشنگر فاعل	شیء ارزشی	کنش گزار	کنش پذیر	ضد کنش گر	کنش یار
داستان حضرت نوح(ع)	نوح(ع)	ترویج و اثبات حقانیت خداوند و آگاه ساختن قوم و بشارت دادن به مقام مادی و معنوی	بخشی از شخصیت حضرت نوح(ع) یا ناخودآگاه او	برخی از افراد قوم	فرزند حضرت نوح(ع) و هم دستانش	خداوند متعال و جبرئیل

نتیجه گیری

تحلیل نظام کنشی گفتمان حضرت نوح(ع)، بیان‌گر این مطلب است که: الف: هسته اولیه روایت را کنش دستور الهی برای دعوت توحید دین و ترک خدایان دروغین تشکیل می‌دهد (ب) حضرت به عنوان کنش‌گر با در دست داشتن دو برنامه کنش یعنی: گفتمان منطقی و ساخت کشتی را انجام می‌دهد و نتیجه برنامه مبتنی بر اثبات حقانیت و احدیت خداوند و توحید دین محقق می‌گردد. (ج) حضرت پس از نجات یافتن تعداد اندکی از خود به گونه تجویزی به توصیه آنان می‌پردازد. این گونه گفتمان کنشی، مبتنی بر شناخت و منطق است که حضرت پس از محقق شدن توحید دین و نجات یافتن آن‌ها، به آنان تعلیم می‌دهد که حمد الهی لازمه هر نعمت است و این حمد زمانی

محقق می‌گردد که حق اولیای الهی را بشناسیم و به آن معترف باشیم. همچنین در ابتدای گفتمان، برخی از افراد قوم، حضرت را از طریق گونه گفتمانی اغواء و تحریک مبتنی بر نفرین کردن آن‌ها و در ادامه ساخت کشتی، توانست انگیزه کنش را در ایشان ایجاد سازد. تحلیل نظام عاطفی گفتمان حضرت نوح(ع) بیان‌گر این مطلب است که تمام عناصر سازنده گفتمان عاطفی دو مفهوم را تولید می‌کند؛ الف: تعلیم برنامه دین و عبودیت ب: انتقال گفتمان هژمونیک حقانیت و احدیت خداوند.

تحلیل نظام تنشی گفتمان حضرت بیان‌گر این مطلب است که: حضرت با حرف‌های منطقی و گفتمان آگاهی بخش خود، شناخت تعداد اندکی از یارانش را افزایش می‌دهد و با افزایش شناخت به طور همزمان ایمان آنها به گفته اولیای الهی افزایش پیدا می‌کند و نتیجه این افزایش ایمان، دسترسی به مفهوم توحید، حقانیت خداوند و تعلیم آموزه‌های دینی است که در خلال گفتمان تأمین می‌گردد. اما تعدادی دیگر از یارانش با حرف و استدلال‌های منطقی حضرت دعوت را قبول نکردند و برای خود هلاکت و نابودی خواستند و در نتیجه این غفلت و جهالت شناخت آن‌ها نسبت به خداوند کاهش و به دنبال آن نیز ایمان آن‌ها کاهش یافت که در مربع تنشی گفتمان شاهد رشد و کاهش همزمان محور گستره و فشاره هستیم.

در داستان قرآنی نوح (ع)، حضرت به عنوان کنشگر فعال است و شیء ارزشی ترویج و اثبات حقانیت خداوند و آگاه ساختن قوم و بشارت دادن به مقام مادی و معنوی می‌باشد. می‌توان الهامات الهی در قالب وحی را به عنوان کنش گزار قلمداد کرد و برخی از قوم نوح را به عنوان کنش پذیر و فرزند ایشان به همراه برخی دیگر از قومشان را به عنوان ضد کنشگر نام برد. در این قالب روایی خداوند و فرشتگان به عنوان کنش یار قرار دارند.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

احمدی، بابک. (۱۳۸۸). *ساختار و تالیل متن (چاپ نخست)*. تهران: نشر مرکز.

تولان، مایکل. (۱۳۸۶). *روایت شناختی: درآمدی زبان‌شناختی/انتقادی (ترجمه سیده فاطمه علوی و فاطمه نعمتی، چاپ نخست)*. تهران: سمت.

حسام‌پور، سعید، و مهرابی، امین. (۱۳۹۵). *تجزیه و تحلیل نشانه‌معناشناسی شعر "حلاج" شفیعی کدکنی. فصلنامه ایران‌نامک*، (۴)، ۷۰-۵۰.

خراسانی، فهیمه. (۱۳۸۹). *بررسی ساختار روایی داستان سیاوش بر پایه نظریه نشانه‌معناشناسی روایی گرمس*. (پایان‌نامه کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی). دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی.

داودی‌مقدم، فریده. (۱۳۹۳). تجزیه و تحلیل ادبی زبان داستان قرآنی موسی (ع) و خضر از منظر نظام‌های گفتمانی. *فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های ادبی - قرآنی*، ۱۳۳-۱۵۹.

رادمنش، شبنم‌السادات، و شعیری، حمیدرضا. (۱۳۹۲). بررسی نشانه-معناشناختی رابطه عنوان و نقاشی: مطالعه موردی تداوم خاطره اثر سالوادور دالی و جیغ اثر ادوارد مونک. *فصلنامه تخصصی نقد ادبی*، ۷-۳۰.

سلطانی، فاطمه. (۱۳۹۷). تحلیل داستان‌های قرآنی بر اساس نظریه کنشی گریماس. *پژوهش‌های ادبی قرآنی*، ۲)۶، ۳۵-۴۴.

السیسور، ت.، و پوپ. (۱۳۸۳). *مروری بر مطالعات نشانه‌شناختی سینما* (ترجمه فرهاد ساسانی، چاپ نخست). تهران: سوره مهر.

شعیری، حمیدرضا. (۱۳۸۱). *مبانی معناشناسی نوین* (چاپ نخست). تهران: سمت.
شعیری، حمیدرضا. (۱۳۸۵). *تجزیه و تحلیل نشانه معناشناختی گفتمان* (چاپ نخست). تهران: سمت.
شعیری، حمیدرضا. (۱۳۸۶). بررسی انواع نظام‌های گفتمانی از دیدگاه نشانه معناشناسی. *هفتمین همایش زبان‌شناسی ایران، دانشگاه علامه طباطبائی (آذرماه)*.

شعیری، حمیدرضا. (۱۳۸۸). از نشانه‌شناسی ساختارگرا تا نشانه-معناشناسی گفتمانی. *فصلنامه تخصصی نقد ادبی*، ۳۳-۵۱.

شعیری، حمیدرضا. (۱۳۹۵). *تجزیه و تحلیل نشانه-معناشناختی گفتمان* (چاپ چهارم). تهران: سمت.
شعیری، حمیدرضا. (۱۳۹۵). *نشانه-معناشناسی ادبیات: نظریه و روش تحلیل گفتمان ادبی*. تهران: مرکز نشر آثار علمی، دانشگاه تربیت مدرس.

شعیری، حمیدرضا، اسماعیلی، عصمت، و کنعانی، ابراهیم. (۱۳۹۲). تحلیل نشانه-معناشناختی شعر باران. *فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی*، ۲۵)۲، ۵۹-۸۹.

شعیری، حمیدرضا، و وفايي، ترانه. (۱۳۸۸). *راهی به نشانه-معناشناسی سیال با بررسی مورد قفنوس نیما*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

ضمیران، محمد. (۱۳۸۳). *درآمدی بر نشانه‌شناسی هنر* (چاپ دوم). تهران: نشر قسه.
عباسی، علی، و یارمند، هانیه. (۱۳۹۰). عبور از مربع معنایی به مربع تنشی: بررسی نشانه معناشناختی ماهی سیاه کوچولو. *پژوهش‌های زبان و ادبیات تطبیقی*، ۳)۳.

عزام، محمد. (۲۰۰۵). *شعریه الخطاب السردی* (الطبعة الأولى). دمشق: اتحاد الكتاب العرب.
فسنقری، حجت‌الله، یاری، مهدی، و سلمان‌حقیقی، مسعود. (۱۴۰۱). خوانش گفتمان داستان قرآنی حضرت نوح (ع) با تکیه بر نظریه کنش ارتباطی یورگن هابرماس. *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*، ۶)۲، ۲۷۶-۲۹۴.

گریماس، آلژیرداس زولین. (۱۳۸۹). *تقصان معنا* (ترجمه و شرح حمیدرضا شعیری). تهران: علم.
لچت، جان. (۱۳۷۸). *پنجاه متفکر بزرگ معاصر: از ساختارگرایی تا پسامدرنیته* (ترجمه محسن حکیمی، چاپ دوم). تهران: خجسته.

محفوظ، عبداللطیف. (۲۰۱۰). *البناء و الدلالة في الرواية: مقارنة من منظور سيميائية السرد*. بيروت: الدار العربية للعلوم.

محمدی، محمدهادی، و عباسی، علی. (۱۳۸۱). *صمد: ساختار یک اسطوره (چاپ نخست)*. تهران: چیستا.

نایی، سلما، و شعیری، حمیدرضا. (۱۳۹۵). تحلیل بازنمایی سکوت بر اساس کارکرد تنشی گفتمان در سینمای کیشلوفسکی. *دوفصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه هنر*، ۶۵-۷۹.

یلمه‌ها، احمدرضا. (۱۳۹۵). بررسی خواستگاه ادبیات تعلیمی نظم و سیر تطور آن در ایران. *پژوهشنامه ادبیات تعلیمی*، (۲۹)، ۶۱-۹۰.

بازخوانی فرهنگ عاشورایی در شعر معاصر شیعی بر اساس نظریه مایکل ریفاتر (مطالعه موردی قصیده الحسین فی زمن المسرحیات از جاسم صحیح)

عزت ملا ابراهیمی*^١ (استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه تهران، تهران، ایران)

مونا نادعلی^٢ (دانشجوی دکتری دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران)

DOI: [10.22034/JILR.2023.140225.1096](https://doi.org/10.22034/JILR.2023.140225.1096)



تاریخ الوصول: ٢٠٢٣/١١/٢٩

تاریخ دریافت: ١٤٠٢/٠٩/٠٨

تاریخ القبول: ٢٠٢٣/١٢/٣١

صفحات: ٢٧١-٢٤٩

تاریخ پذیرش: ١٤٠٢/١٠/١٠

چکیده

نظریه ریفاتر، نظریه‌ای نشانه‌شناختی است که در حوزه ساختارگرایی قرار می‌گیرد. اساس این نظریه را کشف شبکه معنایی شعر با تکیه بر توانش ادبی خواننده تشکیل می‌دهد. بدین وسیله خوانشگر با عبور از خوانش اولیه (اکتشافی) به خوانش ثانویه (پس کنشانه) و سپس به خاستگاه شعر یا همان مفهوم اصلی شعر دست می‌یابد. در این نظریه، خوانش اولیه با تکیه بر توانش زبانی و خوانش ثانویه با تکیه بر توانش ادبی صورت می‌گیرد. اگر تمامی شاخصه‌های این نظریه شناسایی شود، در آن صورت خاستگاه و منشا اصلی که سروده شاعر بر آن پایه بنا نهاده شده است، مشخص می‌شود. پژوهش حاضر با تکیه بر روش توصیفی- تحلیلی و رویکرد نشانه‌شناختی در صدد است تا مولفه‌های نظریه ریفاتر را بر قصیده الحسین فی زمن المسرحیات از جاسم الصحیح، شاعر معاصر عربستانی، تطبیق دهد. از یافته‌های تحقیق استنباط می‌شود که بیداری اندیشه شاعر بواسطه عشق به امام حسین (ع)، دوری سراینده از غیر واقعیت‌ها و نزدیکی‌اش به حقایق، امیدواری و دل بستن به لطف امام (ع)، انتقاد از زبان شعری شاعران امروزی و افزایش شمار مدعیان دروغین هنر، همگی اجزای ساختاری این قصیده را تشکیل می‌دهند.

واژه‌های کلیدی: فرهنگ عاشورایی، نظریه ریفاتر، جاسم الصحیح، الحسین فی زمن المسرحیات.

^١ نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: mebrahim@ut.ac.ir

^٢ پست الکترونیک: monanadeali@gmail.com

قراءة في ثقافة عاشوراء في الشعر الشيعي استنادا الى نظرية مايكل ريفاتر السيمائية (دراسة اموذجية: الحسين في زمن المسرحيات لجاسم الصحيح)

الملخص

نظرية ريفاتر هي نظرية سيميائية بنيوية. أساس هذه النظرية هو اكتشاف الشبكة الدلالية للشعر من خلال القدرة الأدبية عند القارئ. في هذه النظرية يتم الوصول إلى معنى القصيدة أو المفهوم الرئيسي لها بالانتقال من القراءة الأولية (الاستكشافية) إلى القراءة الثانوية (التفاعلية). تعتمد القراءة الأولية على القدرة اللغوية أما القراءة الثانوية فتعتمد على القدرة الأدبية. إذا تم الكشف عن جميع عناصر هذه النظرية، فسيتم الكشف عن أصل القصيدة أي المصدر الرئيسي الذي يستند عليه الشاعر. سعت الكاتبان في هذه المقالة، تعريف جميع مؤلفات نظرية ريفاتر أولاً، ثم حللتا قصيدة الحسين في زمن المسرحيات للشاعر السعودي جاسم الصحيح وفقاً لمضامين النظرية. تم التوصل إلى المصدر والمضمون الرئيسي لهذه القصيدة والذي هو الشعراء المزيّفون في العصر المعاصر. فهذه القصيدة تعكس ثقافة عاشوراء.

الكلمات الرئيسية: ثقافة عاشوراء، نظرية ريفاتر، جاسم الصحيح، الحسين في زمن المسرحيات.

مقدمه

رهیافت نشانه‌شناسی مایکل ریفاتر یکی از رویکردهای نقد ادبی معاصر است که چهارچوب منسجمی را برای نقد و تحلیل متون منظوم ارائه می‌کند. اساس این نظریه را کشف شبکه معنایی شعر بر پایه تفسیر بر اساس توانش ادبی خواننده و ارائه شیوه‌های نظام‌مند از خوانش متن تشکیل می‌دهد. همچنین می‌کوشد تا خاستگاه متن را از طریق عبور از خوانش اکتشافی به خوانش پس‌کنشانه کشف نماید. پژوهش حاضر با تکیه بر رویکرد نشانه‌شناختی ریفاتر در صدد است تا به بررسی فرآیندهای نشانه‌پردازی در اندیشه شاعر شیعه عربستان بپردازد و از این طریق به مهمترین ایدئولوژیها و موضع‌گیریهای او و نیز خوانشی دقیق‌تر و ژرف‌تر از لایه‌های پنهان متن شعرش دست یابد. نمایاندن ابعاد و زوایای پنهانی دعوت امام حسین (ع) به آزادیخواهی، قیام، سازش‌ناپذیری و غیره از مهمترین اندیشه‌های شعری جاسم صحیح است. از این رو کاربست نظریه ریفاتر برای بررسی روابط موجود میان عناصر متن و تحلیل نظام‌مند آن برای درک دلالت‌های ضمنی این سروده می‌تواند زمینه‌ساز خوانشی جدید یا به تعبیری دیگر، توانش تأویلی مجدد و فهم بهتر آن گردد. از این رو با توجه به مفاهیم والایی که در قصیده الحسین فی زمن المسرحیات یافت می‌شود، این سروده مورد تحلیل و ارزیابی نگارندگان در این پژوهش قرار گرفته است.

سوال تحقیق

نوشتار حاضر در صدد است تا با کاربست نظریه ریفاتر، ویژگی‌های اصلی شعر جاسم صحیح را در قصیده الحسین فی زمن المسرحیات تحلیل کند و به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

- ۱) مؤلفه‌های نظریه ریفاتر در شعر جاسم الصحیح کدام است؟
- ۲) انباشت‌ها و منظومه‌های توصیفی این شعر کدام‌اند و چه کمکی به فهم شعر می‌کنند؟
- ۳) ماتریس ساختاری و هیپوگرام‌های این شعر کدام است؟

پیشینه تحقیق

درباره نظریه ریفاتر و تطبیق آن بر شعر معاصر عربی و نیز درباره تبیین فرهنگ عاشورایی در شعر عربی، مطالعات فراوانی صورت گرفته است که ذکر آنها در این مجال نمی‌گنجد. اما پژوهش‌های اندکی که تا کنون درباره شعر جاسم الصحیح نوشته شده است، عبارتند از:

- العیثان، أحمد معتوق (۱۴۱۸)، در مقاله «قراءة انطباعیة فی قصیده: أغنیة لیلۀ مهداة الی الشمس للشاعر جاسم الصحیح»، که قصیده مورد بحث را از جنبه‌های هنری تحلیل کرده است.

- الحرز الاحساء، محمد حسین (۱۴۲۰)، در مقاله «المكان والمفارقة الضدیة فی تجربة جاسم الصحیح الشعریة»، به بیان کارکرد زیبایی شناسانه مکان و ناسازواری تصویری در شعر جاسم الصحیح پرداخته است.
- عبد اللطیف، یحیی عبد الهادی (۱۴۳۳)، در پایان نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «جاسم الصحیح بین الشاعر والأسطوره»، سعی کرده است تا سروده های شاعر را از منظر کاربست میراث اسطوره ای، تحلیل کند و روابط بینامتنی شعر او را آشکار سازد.
- علیرضا مجتهدزاده و دیگران (۱۴۴۰)، در مقاله «لغة الشعر عند جاسم الصحیح»، از زبان شعری و نوآوری های ادبی شاعر سخن گفته اند.
- منی نادعلی و عزت ملابراهیمی (۱۴۴۴)، در مقاله «بررسی و تحلیل شعر جاسم الصحیح بر اساس نظریه ریفاتر (مطالعه موردی: قصیده وطن لاسمی مشرد)»، مفاهیم بنیادین نظریه ریفاتر را در یکی از قصاید شاعر تحلیل کرده و مواردی چون انباشت، منظومه توصیفی، هیپوگرام و ماتریس ساختاری آن را تبیین کرده اند.

چارچوب نظری

زبان، دستگاهی از نشانه هاست. هر یک از انسانها در کاربرد شخصی زبان یعنی در گفتار خود مجموعه ای از نشانه ها را برمیگزینند، از پاره ای از توان های زبان سود می جویند و گونه ای "سخن فردی" یا روش بیان ویژه خود را می آفرینند. انسانها در گفتارشان از نشانه هایی استفاده می کنند که بنابر قراردادی از پیش پذیرفته شده، موجد مدلول ها یا تصورهایی در ذهن مخاطب می شود (احمدی، ۱۳۷۰: ۷/۱). نظریه نشانه شناسی ریفاتر، از جمله نظریه هایی مطرح در حوزه نشانه شناسی زبان است که در تحلیل شعر نیز به کار برده می شود. «طبق این نظریه، شعر مجموعه ای از نشانه هاست که در کنار یکدیگر معنا می یابند. این نظریه نخستین بار در قرن بیستم توسط ریفاتر در کتاب نشانه شناسی شعر، مطرح شد. از آنجا که چینش کلمات در شعر بر خلاف کلام عادی، دستور و قواعد خاصی ندارد و مفاهیمی عمیق تر پشت این کلمات نهفته است، نظریه ریفاتر ابتدا با تکیه بر توانش زبانی، علاقه میان کلمات را بررسی می کند و سپس به کمک توانش ادبی به مقصد نهایی شعر می رسد.

ریفاتر در کتاب نشانه شناسی شعر می گوید: «من معتقدم تفاوتی که میان متن شعری و غیر شعری درک می کنیم از طریق معانی که در شعر وجود دارد، بدست می آید. هدف من ارائه توضیحی منسجم و نسبتا ساده از ساختار معنا در شعر است. ادبیات در واقع دیالکتیک بین متن و خواننده است. اگر بخواهیم برای این رابطه قوانینی تعیین کنیم باید دید خواننده را در نظر بگیریم و بدانیم که این موضوع به طرز دید او بستگی دارد. باید بدانیم که دید خواننده صرفا به چیزی که

می‌خواند وابسته است یا دید آزادتری دارد و خود را به متن محدود نمی‌کند. همچنین باید از روش استنباط آگاه شد. در قلمروی پهن‌آور ادبیات؛ به نظر می‌رسد که شعر به طور خاص از مفهوم جدایی‌ناپذیر است. اگر برای شعر یک قلمروی خاصی در نظر بگیریم هرگز تفاوت میان گفتمان شعری و زبان ادبی را درک نخواهیم کرد. بنابراین روش تحلیلی به کار گرفتم که آنچه را به خواننده و برداشت خواننده از متن نامحدود مربوط باشد، در بر بگیرد (۱۹۷۸: ۱-۲).

ریفاتر بین دو دسته از خوانندگان شعر تمایز می‌گذارد. به اعتقاد او، شعر را هم می‌توان به طریقی معمولی (غیرتحلیلی) خواند و هم به روشی تخصصی (با به کارگیری روش‌شناسی‌های تحلیلی). برداشت خوانندگان دسته اول از معنای شعر، به معنای ظاهری (سطحی) آن محدود می‌شود. به بیان دیگر، اینها قادر نیستند دلالت‌هایی فراتر از معنای صریح و قاموسی واژگان شعر را بیابند (پاینده، ۱۳۹۸: ۲/۲۴). در خوانش اول، سیر خواندن از ابتدا تا پایان، خطی است. یعنی خواننده با اتکا بر توانش زبانی به معنای شعر می‌رسد. او نشانه‌های زبانی را به صورت ارجاعی درک می‌کند. به نظر او شعر، بازنمود عمل یا توصیف اشیاء و موقعیت‌هاست (کالر، ۱۳۹۰: ۶). در این مرحله متلقی یا خواننده به معنای اولیه شعر می‌پردازد و به لایه و بافت اصلی شعر نمی‌رسد. همچنین از رسیدن به نشانه‌های زبانی در شعر و درک آنها عاجز می‌ماند. خوانش اکتشافی یا آروینی در سطح محاکاتی صورت می‌گیرد و معنای ارجاعی زبان در آن مد نظر است. به اعتقاد ریفاتر «معنا در این سطح، بر مرجع‌های متنوعی استوار است. بنابراین، حقیقت متن از طریق تماس آن با واقعیت بیرونی استقرار می‌یابد» (۱۹۷۸: ۸۷).

اما خوانش آروینی رویکردی خطی دارد. یعنی خواننده متوجه توالی خطی معنا است. معنایی که ارجاعی است و در رجوع به جهان خارج استقرار می‌یابد. پس «خواننده در این مرحله در برخورد با اثر و اتکا به توانش زبانی خود به فهم معنای معمول و مرسوم نائل می‌شود. توانش زبانی و توانش ادبی وی به او این امکان را می‌دهد تا برخی از ناسازگاری‌های موجود در متن را به درستی دریابد» (جونقانی، ۱۳۹۶: ۱۷۷).

داده‌های اصلی تحقیق

خوانش اکتشافی

قصیده‌الْحَسَنِ فِي زَمَنِ الْمَسْرَحِيَّاتِ (۱) با یک زخم عمیق نهفته در اندیشه مولف شروع می‌شود که شاعر از آن صحبت می‌کند و بیان می‌دارد که فقط تکیه او به حقیقت است نه چیز دیگر. شاعر می‌گوید که او استخوان یا همان نفرین قصاب است. سپس ادامه می‌دهد که ابا و سرکشی از نوک انگشتانش آغاز می‌شود، ریشه می‌زند و به شکل ناخن به حیات و رشدش ادامه می‌دهد. او سپس از زخمی سخن به میان می‌آورد که آرزو دارد باز شود، تا داستان باد از آنجا آغاز گردد و بتواند در آغاز

کلامش قرار بگیرد. وی سپس از مرگی صحبت می‌کند که هرگز نتوانست امام (ع) را از پا درآورد. بنابراین قیامت سرنوشت‌ها برپا شد. هزار مرگ، هزار انتقام برای امام وجود دارد. انتقام مرگ بازگشت اما در قافله ننگ. سپس پادشاه ارقام را مخاطب قرار داد و گفت: تخت تو باد دوام و آرزوهای دشمنانت نابود باد. تاج روز و روشنایی بر صورت آزاده تو تدوام یابد و توطئه‌های دشمنان نابود شود. پس از آن دچار سؤال و ابهامی می‌شود در این مورد که چگونه امام پنهان شود درحالی‌که او کسی است که در افق به خورشید شعاع بخشید. به اذعان او دوران‌های مختلف در قالب اشک امام را منجمد کردند اما این غم و اندوه‌ها بودند که همچون مشتی محکم این قالب را نابود ساختند؛ زمان را در خون و تکه‌های آتش ذوب کرد و اولین جریان را پدید آورد. سپس می‌گوید بوی انقلاب او را با سرعت بسیار زیادی به سمت امام کشاند. او در اشک‌های عاشقان به دنبال اشعارش می‌گردد و می‌پرسد کجا می‌توان آنها را پیدا کند، درحالی‌که اسطوره‌ای نمانده که نورش به آن نفوذ نکرده باشد و بین دیوارهای سوال‌ها زندانی نشده باشد. او می‌بیند که امام در مدار تقویم‌هاست و زمان را با انقلابی‌ها روشن می‌سازد. آنگاه به این نتیجه می‌رسد که خورشید در دست امام و گیتار در دست او قرار دارد. آنگاه از نغمه خونین و آتشینی صحبت می‌کند که آتش امام، آتش او را نیز دربر گرفته است. سپس از امام به عنوان دیدار با روشنایی آن هنگام که از روشنایی‌ها خسته شود، یاد می‌کند. یاد امام برای شاعر اینگونه است که او را از تاریخ فراتر می‌برد و به قله عزت و به دیدار با برترین پیروزی می‌رساند. امام را بر فراز شاخه خشکیده درخت خرمایی در اوج سرسبزی می‌یابد. سپس می‌گوید آن هنگام که فصل خشکی ماه‌ها فرا می‌رسد و همه در آرزوی ماه به سر می‌برند، او به آبیاری کشاورزان یاری می‌رساند. هنگامی که بهار تمام شود، زمزمه‌های درختان، بهار دیگری را برای او به پا می‌کند. شاعر او را پیامبر کشتزارها می‌نامد و می‌گوید ممکن است که کشاورز از ابر سرنوشت‌ها ناامید شود و از اسب خود بیفتد، درحالی‌که در دست خود نامه‌ای از چاه‌ها داشته باشد. او با یاس و ناامیدی شروع به کشت کشتزارها کرد، بدین ترتیب گل‌ها شادابی خود را از دست دادند. دیگر صبحگاهان جرقه‌ای نماند که آواز پرندگان را بیدار کند. در کوزه روح گیاه خشک شد. بنابراین جثه مرده‌اش نزد امام آمد. سپس خواهش کرد تا به او یقین عطا کند. امام منشا یقین و اصرار است و هر روحی که با سلاح معانی امام آراسته شود، قوی‌تر از نومیدی عظیم می‌گردد.

شاعر سپس امام را مخاطب قرار می‌دهد و به او می‌گوید که اسبش همچنان بن‌مایه کلماتش را سیراب می‌کند و شیشه‌ها شده‌اش، اینک در تارهای خود او آشکار می‌شود. سپس در ادامه پنجره عمر و دیدارش با باران‌ها را به تمسخر می‌گیرد و از فراز بالکن خود برای زندانی‌ها آواز می‌خواند و غم و اندوه میله‌ها را به درون خود فرو می‌کشد. هنر برای او آیین خدا در روی زمین است؛ آیینی که رازهای سر به مهر را به حضرت آدم نشان داد. بدین خاطر که کوزه او متعالی شد و سجده نورها

از این کوزه نمایان گشت. وی در ادامه می‌گوید او خودش آیین امام حسین (ع) است؛ یعنی نزد او آشکار شده است. پس از فرشتگان اشعار می‌خواهد تا برایش سجده کنند. سپس می‌گوید که آیین او را در لحن، همچون خشم شعر، کاشته و جهنم ثمره آن بوده است. آنگاه هر حرفی که از دهانش بیرون آمد، خورشید را در دیوار نصف کرد. خیال شاعر چیزی از غم و اندوه را به زنجیر نیست مگر به خاطر فرشته. بنابراین غم و اندوه‌های همه پاک و مقدس شدند. او خود را زاهد مقدسی می‌داند که اشعارش پشت سر او در مسیر سرنوشت‌ها به دنبالش می‌آیند. سپس می‌گوید که وی هرگز به جنگ خود خیانت نکرد اما خیابان‌های زندگی‌ها او را در افق پرتاب کردند. آنگاه از گفتگوهای درونی‌اش سخن به میان می‌آورد که همچنان تکه‌های آتشین از درونش می‌تراود و گرسنگان را از افکار خود سیراب می‌سازند. به اذعان او آفرینش باقی می‌ماند. وی برای تثبیت این گفته می‌گوید: دریا چه زمانی از ایجاد مروارید دست برمی‌دارد؟ سپس از امام سخن می‌گوید و او را خالق هنری معرفی می‌کند که سرپرستی یک جریان انقلابی را به عهده دارد. آنگاه به او می‌گوید که افراد بیهوده در تئاتر بیشتر شدند و ذوق را با سنگ (شرق) کور ساخته‌اند. وی در ادامه می‌گوید که شهرزاد در همینجا حضور دارد. پس زبان تمسخر و تهکم می‌تواند در گوش شهیار سرگردان موثر واقع شود. شهرزاد می‌تواند داستان سندباد در عمق دریاها و عمل کردن به مناسک نطف را بگوید. به نظر شاعر، هر قدر خلیج بیشتر بازی کند، امواج بیشتری، بدن‌های یعرب و نزار را با خود به همراه می‌آورد و بازیگران بیشتری به قله شرم الشیخ غارتگر می‌رسند؛ درحالی‌که شکم‌هایشان سریعتر از آنها پیش رفته است، اما جمعیت داخل سالن همگی گرسنه‌اند. پشت آنها انبوهی از چهارپایان قرار دارد. سپس گذر تاریخ و جشنهای سرمستانه را می‌بینیم که خلیفه و کنیزکان را به ارمغان می‌آورد. او سپس می‌گوید ما به حدی در تئاتر غرق شدیم که رنگ دلقک‌های کوچک از میان رفت. آن‌ها مشغول انجام کارهای نادرست شدند و اینگونه نشانه‌های زمانه متن ناپدید گشت. افزون بر آن صدای آرامی گویا در حال ناپدید شدن است و از دیدگان پنهان می‌شود. او همه دشمنان را بر حذر می‌دارد که تمام مواد آرایشی با ننگ آمیخته شده است. بار دیگر امام را پدر هنر خطاب می‌کند و می‌گوید که آنها هنر را خاموش کردند و به همین دلیل نوعی حسادت دیده می‌شود. آنگاه میان مردم شایعه پراکنی کردند که امام سرچشمه مارها و عامل گردبادها است. او در پاسخ به این سخنان ناروا می‌گوید که امام همچنان خاکریزها را بیدار می‌سازد و صفای صحراها را با آن تامین می‌کند. دشمنان نمی‌دانند که شجاعت امام آشکار است و در چهره آزادگان دیده می‌شود. شاعر امام را در کشتارگاه‌های لبنان دید که زخمی بود، همچنین او را بر چهره حیرت‌شدگان همچون نماز پر نوری دید که خوانده می‌شد. وقتی با امام دیدار کردند و او را در حال کشیده شدن بر روی زمین تا رسیدن به دریاچه دیدند، بسیار خجل شدند. سپس از ننگی سخن می‌گوید که با ایستادگی جنوبی سعی در نابودی آن داشتند، حال آنکه تا فرق سر غرق در آن بودند. آنگاه امام را مخاطب

قرار می‌دهد و می‌گوید که تمام تماشاچیان غیر واقعی و تکراری شده‌اند و در تئاتر به کفر روی آوردند. سپس به مشرق زمین، به خصوص به کافران شرقی تبریک می‌گوید. شاعر در پایان اذعان می‌دارد که اتفاق‌های تئاترها بدون هیچ پرده‌ای در حال افزایش است و با این بیت شعر را به پایان می‌رساند که ما همچنان صندلی‌ها را برای سرگرمی نگه داشته‌ایم و با سکوت خود از گناه آدم‌های یاهو سرا می‌گذریم.

خوانش پس کنشانه^۱

در این خوانش به جای پرداختن به معنای سطحی شعر، روابط موجود میان واژگان و دال و مدلول‌ها مورد توجه قرار می‌گیرد. زبان‌شناسان در این باره می‌گویند: «شاخصه اصلی شعر در وحدت آن است. وحدتی که میان صورت و مضمون آن پیوند ایجاد می‌کند. این رابطه و وحدت صورت و مضمون دلالت نامیده می‌شود» (نک: راسخ مهند، ۱۳۹۸: ۲). همچنین در تعریف خوانش پس کنشانه گفته‌اند: «خواننده در این سطح از سطح محاکاتی (خوانش اکتشافی) فراتر می‌رود و با تکیه بر فهم خود از متن و به کمک رمزگشایی به مفهوم کلی شعر می‌رسد. وی متن را از اول به آخر (بدون ترتیب) می‌خواند، آن را دوره می‌کند سپس با مفهومی که از قبل داشته است، مقایسه می‌کند» (بنگرا، ۲۰۱۲: ۶). در نتیجه از نظر ریفاتر خوانش پس کنشانه، مبتنی بر مقایسه است. این خوانش مشابه‌هایی را به وجود می‌آورد که بر خلاف آن خواننده با تکیه بر حس درونی خود، شباهت حاصل شده بین آن‌ها را قبول ندارد. از این مفهوم چنین بر می‌آید که خوانش اکتشافی و پس کنشانه هر دو برای فهم یک متن مهم هستند. در خوانش اکتشافی دلالت‌های مستقیم و در بررسی پس کنشانه دلالت‌های ضمنی بررسی می‌شود. به عبارت دیگر ماهیت زبان شعری چنان است که خواننده را با زنجیره‌ای از دستورناگریزی‌ها و تناقض‌ها روبرو می‌کند. بر خلاف خوانش اکتشافی که طی آن، شعر یک نوبت از ابتدا تا انتها خوانده می‌شود، در خوانش پس کنشانه باید بخش‌های مختلف شعر را بدون رعایت توالی آن‌ها چندین بار خواند. در نتیجه «خواننده از راه این قرائت‌های متوالی، در می‌یابد که همه اجزاء شعر جلوه‌های گوناگون یک ساختار واحد است و دلالت شعر نیز از همین رابطه مستمر بین اجزاء و ساختار آن ناشی می‌شود» (باینده، ۱۳۹۸: ۲۹).

انباشت^۲

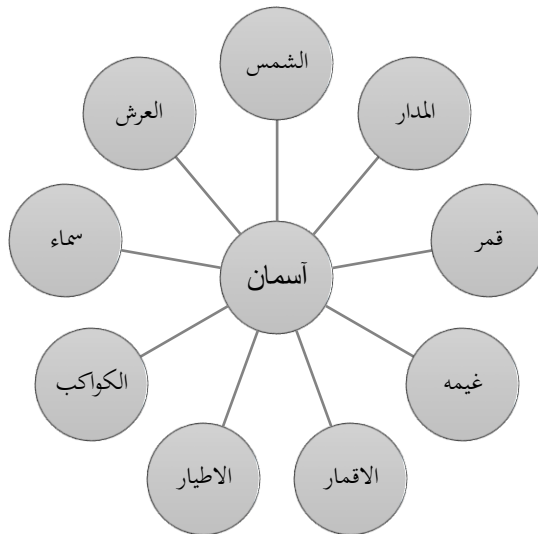
در خوانش پس کنشانه اولین مرحله بررسی صورت واژگان، در انباشت تحقق می‌یابد. یعنی این واژگان پیرامون یک هسته معنایی یا معنابین قرار گرفته‌اند که به آن‌ها انباشت گفته می‌شود (چندلر، ۱۴۰۰: ۴۵). با بررسی انباشت‌های بدست آمده از شعر، این امکان برای خواننده فراهم می‌گردد تا به

^۱ Retroactive reading

^۲ Accumulation

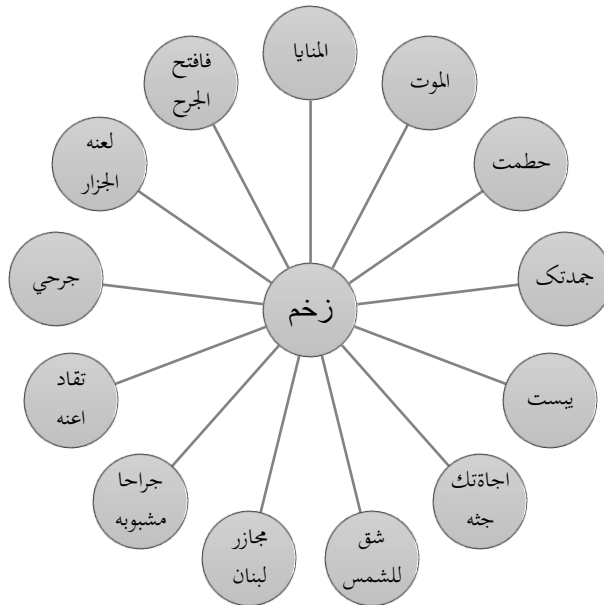
افکار غالب در شعر دست یابد. به این مفاهیم منظومه توصیفی می‌گویند. به عبارت دقیق‌تر، از منظر نشانه‌شناسی شعر، هر کلمه واجد یک یا چند واحد کمینه معنایی است که معناین خواننده می‌شود مثلاً کلمهٔ درخت می‌تواند واجد معناین‌های طبیعت، سرسبزی و حیات باشد. به بیانی دیگر معناین واحدهایی هستند که در فرایند انباشت به کار گرفته می‌شوند و «فرایند انباشت وقتی اتفاق می‌افتد که خواننده با مجموعه کلماتی مواجه شود که از طریق عنصر معنایی واحدی به هم مربوط می‌شوند» (سجودی، ۱۳۹۸: ۲۵). اگر این معناین‌ها «حول یک مولفهٔ معنایی وحدت‌بخش که به آن معناین مشترک می‌گویند، زنجیره‌ای به هم پیوسته از معناین‌های همگون را تشکیل دهد، پدیدهٔ انباشت اتفاق می‌افتد» (سلدن، ۱۳۹۷: ۷۴). از آنچه گذشت دریافتیم که انباشت‌ها در اصل عناصر مشترک معنایی هستند که کشف این عناصر معنایی و ارتباط نشانه‌ها با یکدیگر، منتقد را به سمت دلالت ضمنی نزدیک‌تر می‌سازد.

در قصیده الحسین فی زمن المسرحیات، چهار انباشت با چهار معناین متفاوت اعم از آسمان، شخصیت و اماکن، زخم و سرسبزی یافت می‌شود که از تعامل واژگان با یکدیگر می‌توان به این معناین‌ها دست یافت.



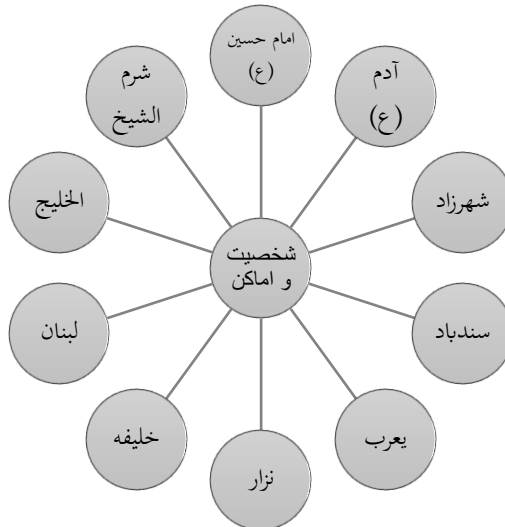
شکل ۱: اولین انباشت قصیده الحسین فی زمن المسرحیات

اولین انباشت با معناین آسمان است. واژگانی چون «الشمس، المدار، قمر، غیمه، الاقمار، الاطیار، الكواكب، السماء و العرش» تمامی این واژگان به آسمان مربوط می‌شوند. شاعر در تلاش است تا هر آنچه را که نشان از والایی و فراز دارد، به کار ببرد.



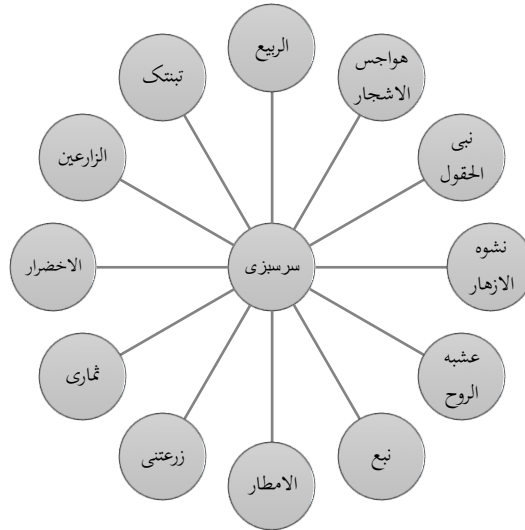
شکل ۲: دومین انباشت قصیده الحسین فی زمن المسرحیات

دومین انباشت با معنابن زخم است و واژگانی چون «منایا، موت، حطمت، جمدتک، بیست، جاتک جته، شق للشمس، مجازر، جراحا مشبویه، تقاد اعنه، جرحی، لعنه الجزار، فافتح الجرح»، به نحوی دلالت بر زخم، رنج و درد دارند.



شکل ۳: سومین انباشت قصیده الحسین فی زمن المسرحیات

سومین انباشت با معنابن شخصیت‌ها و اماکن است. شاعر در این قصیده شخصیت‌ها و مکان‌های متعددی را ذکر کرده است که همگی دور یک معنابن می‌چرخند. از جمله شخصیت‌های دینی بارز در این قصیده، می‌توان به امام حسین (ع) و حضرت آدم (ع) و نیز شخصیت‌های اسطوره‌ای مانند شهرزاد و سندباد اشاره کرده است. وی همچنین از گویشورانی چون یعرب و نزار و نیز شخصیت‌های مجهولی مثل خلیفه نام می‌برد. سه مکان خلیج، لبنان و شرم‌الشیخ نیز صراحتاً در شعر ذکر شده است.



شکل ۴: چهارمین انباشت قصیده الحسین فی زمن المسرحیات

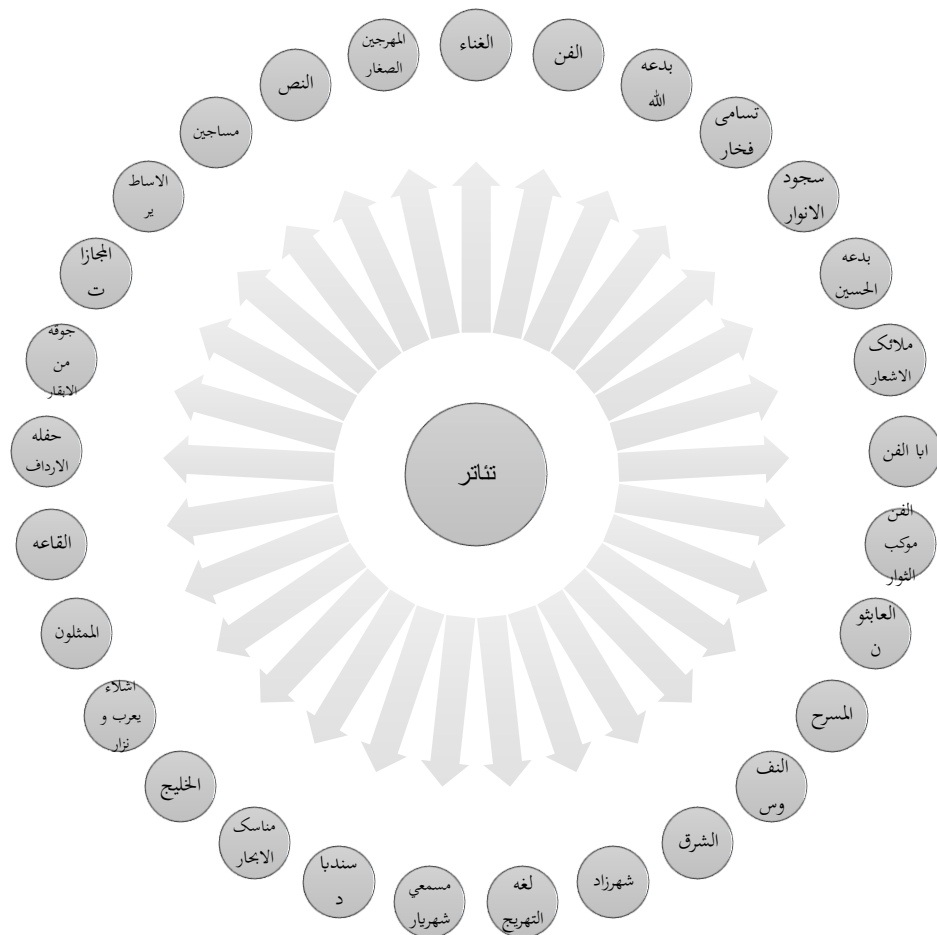
آخرین انباشت این قصیده با معنابن عناصر سرسبز طبیعت است و واژگانی چون «الربیع، هواجس الأشجار، نبی الحقول، نشوه الأزهار، عشبہ الروح، نبع، الأمطار، زرعنتی، ثماری، الاخضرار و الزارعین» در این دایره قرار گرفته‌اند که همگی بر سرسبزی و شادابی اشاره دارند. با کنار هم قرار دادن تمامی انباشت‌ها می‌توان به هسته‌های معنایی یا مناسب‌ترین هسته معنای برای هر یک از منظومه‌های توصیفی دست یافت.

منظومه توصیفی^۱

این قسمت دومین فرایند معنا ساز در شعر است. ریفاتر این اصطلاح را برای اشاره به مجموعه‌ای از واژه‌ها یا عبارات‌ها به کار می‌برد که هر یک جنبه‌ای از یک ایده‌ی اصلی یا واژه هسته‌ای را بیان می‌کند. پس می‌توان گفت منظومه توصیفی «دربگیرنده واژه هسته‌ای است؛ یعنی واژه‌ای که در متن به آن تصریح نشده است» (پاینده، ۱۳۹۸: ۲۷/۲).

^۱ Descriptive system

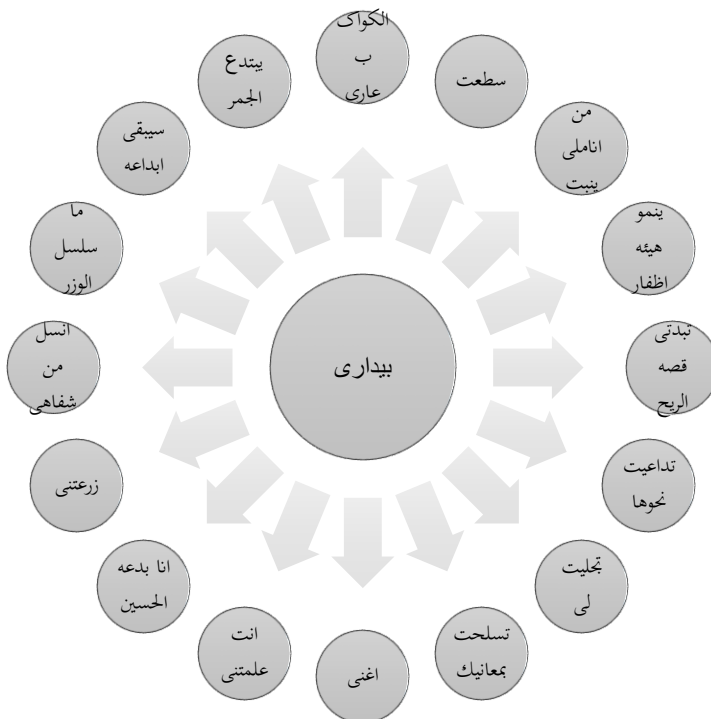
به بیان دیگر منظومه توصیفی کلماتی هستند که با یکدیگر پیوند یافته‌اند و دور یک واژه هسته‌ای می‌چرخند. تفاوت آنها با انباشت‌ها در این است که این واژگان ممکن است ظاهر کلمات همیشه نشان دهنده ارتباط میان واژگان نباشد، بلکه این ارتباط از معنای آنها استنباط می‌شود. گاه ممکن است این واژگان استعاره‌ای برای هسته باشند. در منظومه توصیفی واژه هسته‌ای در خود متن حضور ندارد و خواننده آن را باید از متن استخراج کند.



شکل ۵: اولین منظومه توصیفی قصیده الحسین فی زمن المسرحیات

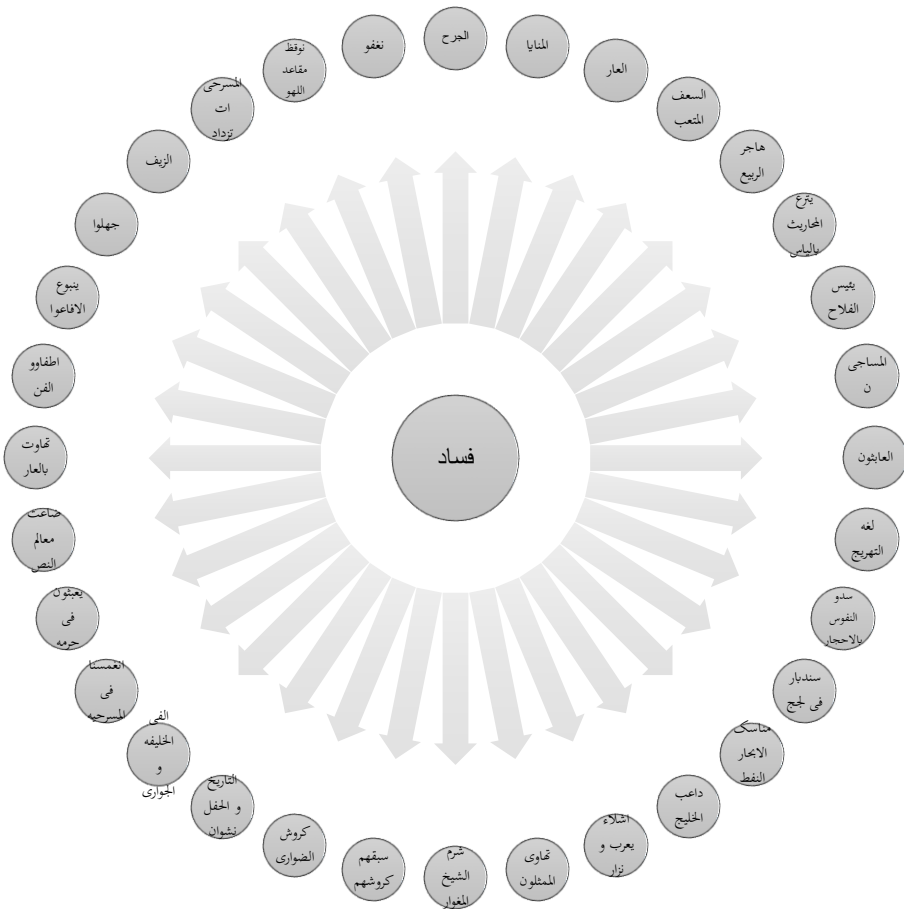
اصلی‌ترین و پرسامدترین منظومه توصیفی این قصیده، تئاتر است. این شعر در واقع دارای یک پیام انتقاد آمیز به شاعرانی است که وقت خود را صرف تخریب چهره شخصیت‌های دینی، تحریف وقایع تاریخی و یا شرح اتفاقات سیاسی به روش نادرست می‌کنند. شاعر برای شرح و تبیین این مفاهیم، از مثال‌هایی استفاده می‌کند که به یکدیگر مرتبط‌اند. او می‌گوید که هنر آیینی است که

خداوند به حضرت آدم (ع) عطا کرده است. بدین خاطر ملائک بر او سجده کردند و شیطان از کرنش در برابر آن حضرت سرباز زد. سپس شاعر می‌گوید که او نیز ترویج "هنر حسینی" را بر عهده دارد. بنابراین از فرشتگان می‌خواهد که بر او سجده کنند. وی امام حسین (ع) را پدر هنر می‌داند. چه، امام شخصی است که به او سرایش شعر را آموخته بود. شاعر از اینکه افراد بیهوده و یاهوسرا صحنهٔ تئاتر را آکنده‌اند، شکایت دارد؛ همان افرادی که ذوق و قریحه را کور ساخته و زبان را به بازیچه گرفته‌اند. از این رو در جامعه مشرق زمین، زبان در معرض نابودی قرار دارد. شهرزاد نیز بخشی از این صحنهٔ تئاتر معاصر است. شاعر از شهرزاد می‌خواهد که زبان را به سخره بگیرد و برای شهریار داستان بسراید و از سندباد، از نطف و مشکلات مرتبط با آن برای شهریار سخن بگوید. خلیج با هر بار حرکت امواج، بدن مرده گویسوران زبان را با خود حمل می‌کند. بازیگران این تئاتر همگی خواهان رسیدن به قله موفقیت هستند. اما آن‌ها همیشه گرسنه توجه‌اند و شکم‌شان سیر نمی‌شود. گویا هر جا می‌روند، شکم‌شان بر آنها سبقت می‌گیرد. چندانکه از شکل آدمی خارج شده و خوی حیوانی گرفته‌اند. شاعر از وادی مجازگویی دوری می‌کند و به حقیقت نزدیک‌تر می‌شود. او به شدت نگران زبان و متن است. از دلک‌ها و بازیگران تئاتر فاصله می‌گیرد و فارغ از اسطوره‌هاست. شاعر کسی است که برای این زندانی‌ها شعر می‌خواند و برای آن‌ها ابراز نگرانی می‌کند.



شکل ۶: دومین منظومه توصیفی قصیده الحسین فی زمن المسرحیات

دومین منظومه توصیفی با هسته معنایی غفلت و بیداری تحقق می‌یابد. نوع اول غفلتی است که بیداری ندارد، این غفلت سراسر در فساد غوطه‌ور است و به افرادی اطلاق می‌گردد که زبان را در معرض نابودی قرار داده‌اند و یا می‌خواهند چهره امام را تخریب کنند. غفلت دوم، غفلت موقتی شاعر است که با نزدیک شدن به امام از توفیق بیداری خود سخن می‌گوید. این بیداری با ذکر واژگانی چون ستارگان آشکار و فروزان و نیز واقعیتی که از انگلستان دستش آغاز می‌گردد و در ناخن‌هایش به رشد خود ادامه می‌دهد، تحقق می‌یابد. خواهش شاعر از امام برای باز کردن زخمش، تلاش او برای اینکه داستانش با بادها شروع شود و بتواند با امام دیدار کند، پیروی از انقلاب امام، پس از آشکار شدن امام برای او، از نمونه‌های بیداری شاعر است. بهترین سلاحی که شاعر در دست دارد، همان معانی و اشعار اوست که امام (ع) به او یاد داده و به اعتقاد شاعر این موارد، نشانه‌های امیدواری اوست. آیین امام (یعنی هنر و شعر) امری است که شاعر بدان دست یافته و به اقرار او در وجودش نهادینه گشته و حروف و کلمات آن در روح شاعر نفوذ کرده است. خیال شاعر، هر غم و اندوه و مشکلی را به زنجیر می‌کشد که آن هم صرفاً به خاطر وجود فرشته‌ای پاک و مقدس، یعنی امام (ع) است. از آن پس شعله‌های خلاقیت دیگر به خاموشی نمی‌گراید و گفتگوهای ذهنی او نیز شراره‌های آتشین ایجاد می‌کند.



شکل ۷: سومین منظومه توصیفی قصیده الحسین فی زمن المسرحيات

آخرین منظومه توصیفی با هسته معنایی فساد است. شاعر بر حسینی بودن خط خود تأکید دارد. از این رو با کسانی که سعی در تخریب چهره والای امام دارند، یا در پی تخریب زبان هستند و یا حقایق را غیر واقعی جلوه می‌دهند، به طور جدی به مقابله برمی‌خیزد. خواننده با اندکی توجه می‌تواند از سطح دلالی واژگان به این نتیجه دست یابد. شاعر نخست از زخمی سخن به میان می‌آورد که در واقع همان غم و اندوه درونی اوست. سپس از مرگ‌ها سخن می‌گوید که اشاره به شهادت مظلومانه امام حسین (ع) در روز عاشورا دارد. آنگاه از گیاه خشکیده و مهاجرت فصل بهار صحبت می‌راند که همگی از خیانت و نیرنگ دشمنان اسلام در به شهادت رساندن امام حکایت دارد. از آن پس کشاورزان در زمین‌های خشکیده به سر می‌برند و چون ابری باران‌زا را نمی‌یابند، همگی سرخورده و نومید گشته‌اند. وقوع فساد همانگونه که از عنوان قصیده برمی‌آید، در صحنه تناثر رخ داده است: همچون حضور اشخاص یاهوسرا در صحنه تناثر که ذوق و استعداد دیگران را با

سنگ کور می‌کنند؛ آداب و مناسک دریانوردی و آنچه که بر سر نطف می‌آید؛ اتفاقاتی که در مشرق زمین برای زبان افتاده است؛ حوادث لبنان و کشورهای حاشیه خلیج فارس و نابودی زبان در این کشورها؛ شهرت دروغین بازیگران و رفتن آنها به شرم الشیخ که مرکز تجمع غارتگران ثروتهای بشری است؛ شکم‌بارگی و شهرت پرستی بازیگران، از جمله فسادهای تئاتر است. چنین اتفاقات ناخوشایندی، به سرمستی تاریخ می‌انجامد و تاریخ در معرض نابودی و اضمحلال قرار می‌گیرد. گویا بشریت اینک به عصر خلیفه و کنیزان بازگشته است. شاعر در پایان به طور واضح از تحت تاثیر قرار گرفتن برخی از افراد جامعه سخن به میان می‌آورد که به دنبال انجام کارهای ناشایست می‌روند و دیگران نیز آنها را تایید می‌کنند و یا در قبال اقدامات ناخوشایند آنها ساکت می‌مانند. شمار اینگونه تئاترها نه تنها در جامعه معاصر محدود و پنهان نیست، بلکه رو به فزونی نهاده است. به اعتقاد شاعر بازیگر نماها با سخن‌های ناروای خود هنر را نابود می‌سازند، زبان و نشانه‌هایش را از بین می‌برند و نسبت‌های نادرست به امام (ع) می‌دهند و با این اقدامات آنها، همان مفهوم واقعی ننگ تحقق می‌یابد. بازیگران اینگونه تئاترها اشخاص غیر واقعی‌اند که همگی در پی نابودی بشریت برآمده‌اند و از شخصیت اصلی امام و اقدامات نجات‌بخش ایشان آگاهی ندارند.

هیپوگرام^۱

هیپوگرام خود ساختاری از کلمات و عباراتی است که حداقل به پیش‌بینی هدف اصلی شعر کمک می‌کند. در این حال خوانشگر با خواندن واژگان و عبارات متن به درک بهتری از شعر می‌رسد و به غرض اصلی گوینده پی می‌برد. البته تداعی واژگانی و مفهومی در ظاهر عبارات و کلمات نیستند، بلکه در پیام‌های کلی متن وجود دارد که در لایه‌های عمیق معنایی نهفته‌اند و از کشف ارتباط معنایی واژگان در انباشت و منظومه‌های توصیفی بدست می‌آیند.

هیپوگرام به دو دسته تقسیم می‌شود: هیپوگرام بالقوه که در متن حضور دارد اما مخفی است و باید از متن استخراج شود. این نوع هیپوگرام در واقع همان ماتریس ساختاری شعر را تشکیل می‌دهد و ممکن است کلمه، عبارت یا جمله باشد. این نوع در قالب‌های زبانی نهفته است و با خوانش انباشت‌ها و منظومه‌های توصیفی بدست می‌آید. نوع دوم هیپوگرام حقیقی مبتنی بر بینامتنیت است و می‌تواند در کلمات، جملات و یا حتی تمام متن دیده شود. «نشانه در هیپوگرام باید به ماتریس ساختاری وابسته باشد، در غیر اینصورت عملکرد خود را در شعر از دست می‌دهد» (ریفاتر، ۱۹۷۸: ۲۳).

هیپوگرام بدست آمده در قصیده فی زمن المسرحیات عبارت است از: شاعر از زخمی سخن می‌گوید که همین زخم بعدها عامل بیداری او می‌شود. تمام قیام‌ها از قیام امام حسین (ع) نشات

¹ Hypogram

گرفته و ماندگار شده‌اند. امید و عزت از نظر شاعر در وجود امام (ع) تجلی می‌گردد. چه، وی امید خود را از طریق امام یافته که در واقع همان سلاح اوست. هنر، هدیه‌ای است الهی که آن در وجود انسان‌ها به ودیعه گذاشته است. وقتی این هدیه در حضرت آدم تجلی یافت، ملائک بر او سجده کردند. هنر عشق به امام، نزد شاعر در شعرسرایي او تجلی پیدا کرده است. امروزه مدعیان دروغین هنر، در مشرق زمین رو به فزونی نهاده‌اند. هدف این مدعیان، تخریب چهره والای امام (ع) و پنهان کردن حقایق است. امروزه مطرح کردن پدیده‌های نادرست در شعر و استفاده نابجا از زبان، روز به روز در حال افزایش است.

ماتریس ساختاری^۱

گفتمان شعری در واقع تعادل میان یک کلمه و متن، یا تعادل متن با متن دیگر است. شعر از دگردیسی ماتریس ساختاری به وجود می‌آید. به عبارتی دیگر «یک جمله کوتاه ادبی به عبارتی طولانی، پیچیده و غیر ادبی تبدیل می‌شود. ماتریس ساخته قوه تخیل و انعکاس قواعد و شکل لغوی یک ساختار است» (ریفاتر، ۱۹۷۸: ۱۹). ماتریس تمامی مؤلفه‌ها را به ترتیب کنار هم قرار می‌دهد تا نتیجه‌ای منسجم بدست آید.

شعر سرشار از دستورگرایی است. ارتباط میان تمامی این موارد را ماتریس ساختاری پدید می‌آورد. ماتریس ساختاری به خوانشگر کمک می‌کند تا مفهوم اصلی شعر را درک کند. با قرار دادن هیپوگرام‌ها در کنار یکدیگر، سلسله‌ای از جملاتی که به یکدیگر وابسته‌اند، بدست می‌آید. این جملات یک ساختاری از معنا را تولید می‌کنند که به آنها ماتریس ساختاری می‌گویند.

ماتریس ساختاری قصیده فی زمن المسر حیات با توجه به هیپوگرام‌ها به شکل زیر است:

بیداری شاعر بواسطه عشق به امام حسین (ع)

دوری او از دنیای مجازی و نزدیکی به واقعیت‌ها

امیدواری و دل بستن به امام

لایق دانستن هنر برای انسان‌های والا

انتقاد از زبان شعری امروزی

تخریب یا ناصحیح جلوه دادن شخصیت امام (ع)

افزایش شمار مدعیان دروغین

با به دست آمدن ماتریس ساختاری شعر، مفهوم اصلی آن که با خوانش اکتشافی بدست نیامده

بود، آشکار گردید. پس شاعران دروغین امروزی، خاستگاه این قصیده است.

¹ Structural matrix

نتیجه

از آنچه گفته شده درمی‌یابیم که نظریه ریفاتر، نظریه‌ای نشانه‌شناختی است و در حوزه ساختارگرایی قرار می‌گیرد. طبق این نظریه، شعر مجموعه‌ای از نشانه‌هایی است که نشانه‌هایش با یکدیگر در ارتباط هستند. در این نظریه با تکیه بر توانش زبانی و طی خوانش اکتشافی، معنای اولیه شعر مشخص می‌شود و با تکیه بر توانش ادبی معنا و مفهوم ثانویه آن بدست می‌آید. طی خوانش ثانویه باید انباشت، منظومه توصیفی، هیپوگرام و ماتریس ساختاری مشخص شود، تا بتوان به خاستگاه اصلی شعر دست یافت. قصیده الحسین فی زمن المسرحیات دارای چهار انباشت و سه منظومه توصیفی است که همگی با یکدیگر ارتباط دارند. محور اصلی هیپوگرام و ماتریس ساختاری این سروده، بیداری اندیشه شاعر بواسطه عشق به امام حسین (ع) است. همچنین دوری وی از غیر واقعیت‌ها و نزدیکی‌اش به حقایق، امیدواری و دل بستن به امام، لایق دانستن هنر برای انسان‌های والا، انتقاد از زبان شعری امروزی، تخریب یا نادرست جلوه دادن شخصیت امام (ع) و افزایش شمار مدعیان دروغین هنر، همگی ماتریس ساختاری این قصیده را تشکیل می‌دهند.

پی‌نوشت:

متن قصیده (الحسین) فی زمن المسرحیات
 هَاكَ جُرْحِي مِثْلَ الْكَوَاكِبِ عَارِي
 لَمْ أَرْقُبْ حَقِيقَتِي بِالْمَجَازَاتِ ..
 مِنْ هُنَا.. مَنْ أَنَامِلِي يَنْبُتُ الرَّفْضُ
 فَانْفُتِحِ الْجُرْحَ تَبْتَدِئُ قِصَّةَ الرِّيحِ
 الْمَنَايَا.. ضَاعَتْ حَسَابَاتُهَا فِيكَ
 أَلْفُ مَوْتٍ عَلَيْكَ تَارًا.. وَعَادَتْ
 يَا مَلِيكَ الْأَرْقَامِ.. دَامَ لَكَ الْعَرْشُ
 دَامَ تَا جُ الصَّحَى عَلَى وَجْهِكَ الْحُرِّ
 كَيْفَ تَحْبُو وَأَنْتَ مَنْ جَدَّرَ الشَّمْسَ
 جَمَّدَتْكَ الْعَصُورُ فِي جُبَّةِ الدَّمْعِ
 وَأَذْبَتِ الزَّمَانَ فِي الدَّمِ وَالْجَمْرِ
 جَدَّبْتَنِي إِلَيْكَ رَائِحَةُ النَّوْرَةِ
 فَتَدَاعَيْتُ نَحْوَهَا نَبْضَةً أَسْرَعَ

سَطَعَتْ فِي سَمَائِهِ أَفْكَارِي
 أَنَا الْعَظْمُ: لَعْنَةُ الْجَزَارِ!
 وَيَنْمُو فِي هَيْئَةِ الْأَطْفَارِ
 وَأَلْقَاكَ فِي مَهَبِّ الْحَوَارِ:
 فَقَامَتْ قِيَامَةُ الْأَقْدَارِ
 ثَوْرَةَ الْمَوْتِ فِي رِكَابِ الْعَارِ
 وَخَابَتْ مَطَامِحُ الْأَصْفَارِ
 وَتَبَّتْ مَوْامِرَاتُ الْغَبَارِ
 وَأَهْدَى أَغْصَانَهَا لِلْمَدَارِ!!
 فَحَطَّمَتْ قَبْضَةَ الْأَزْزَارِ
 وَأَطْلَقَتْ أَوَّلَ التَّيَّارِ
 تُغْرِي تَمْرُدِي وَنَفَارِي
 مِنْ أَنْ تُصَاغَ فِي أَشْعَارِ

أَعْرِي مَلاَحِي من شِعاري
 ظَلامٌ لم يَقتَحِمْهُ نَهاري
 بَينَ جُدرانِ ذا السُّؤالِ/الحِصارِ!
 نُضِيءُ الرِّيمانَ بالثُّوارِ
 فاعزَّتْ بِقَطفِها قِيثاري
 حَاصِرَتِ نارَكَ الفِتيَّةُ ناري
 إذا استيأسَتْ مِنَ الأنوارِ
 نَحلاً في واحِدَةِ التَّذكِارِ
 لأشِطارِ روعَةِ الانتِصارِ
 ضوِءاً في قَمَّةِ الاخضِرارِ
 إذا جَفَّ موسِمُ الأَقمارِ
 ربيعاً هَواجِسُ الأشجارِ
 فينا من غِيمَةِ الأقدارِ
 في يَدَيْهِ رِسالَةَ الأبارِ
 فتنهَارُ نَشوَةَ الأزهارِ
 سِرَّ النَّشيدِ في الأَطيارِ
 فجاءتْكَ جُذَّةٌ في الجرارِ
 نائِرٍ باليقينِ والإصرارِ
 لأقوى من ياسِها الجبارِ
 حَرفي يُروِّي تَطَلَّعَ المِضمارِ
 تجلَّى فِصارِ من أوتاري
 لمِعادِها مَعَ الأمطارِ
 فأمتَصَّ وحِشَّةَ الأسوارِ
 مقهَى الحِياةِ من سُمِّاري
 تَجَلَّتْ في (آدم) الأسرارِ
 سَجودُ الأنوارِ للَفَخارِ
 فاسجدِ يا ملائِكَ الأشعارِ!

باحثاً عنكَ في دَموعِ الحَينِ
 أينَ ألقاك؟! لم يَعدُ في الأساطيرِ
 أينَ ألقاك؟! وانثيتُ سَجِيناً
 فإذا أنتَ في مدارِ التقاويمِ
 أبتَغَتِ في يَدِيكِ بارودَةَ الشَّمسِ
 وَعَلى نَعْمَةِ اللَهِيبِ المَدَمي
 أنتَ يا موعِدَ الحِياةِ مَعَ النورِ
 عَبَرْتَ بي ذِكرَكَ فانصبَّ التاريخُ
 وتَسَلَّقْتُهُ إلى ذِروَةِ العِزِّ
 فتَجَلَّيتَ لي على السَّعْفِ المُنَعَبِ
 تَغسَلُ الزارِعينَ في قَمَرِ الحُلُمِ
 وإذا هاجَرَ الرِّيبُغُ تَبَنَّتْكَ
 يا نبيَّ الحَقولِ قَدْ يَسُّ الفَلاخِ
 وتهاوى عَن صهوةِ المِاءِ يطوي
 وانثنى يُترَعُ المَحرابِ بِاليأسِ
 لم تُعَدُ في صِباحِهِ ومِضَّةً توقُظُ
 يَسَّتْ في جِرارِهِ عِشْبَةُ الرِّوحِ
 مُدَّها باليقينِ يا كُلاً نَبِيعِ
 إِنَّ رُوحاً تَسَلَّحَتْ بِمعانِيكَ
 سَيِّدي.. لم يَزَلْ حِصانُكَ في
 والصَّهيلِ الَّذي تَرَكَتْ بِشِدْقِيهِ
 وأنا أَسْتَفزُّ نافِذَةَ العُمُرِ
 وأغني من شُرفِتي للمِساكينِ
 أنتَ عَلِمْتَنِي الغِباءَ فما أَفقرُ
 إِنَّهُ الفَنُّ.. بدِعةُ اللهِ في الأَرْضِ
 فتسامى فَخارُهُ وانجلى عَنْهُ
 وأنا بدِعةُ (الحِسينِ) تَجَلَّتْ

زَرَعْتَنِي فِي لِحْنِهَا غَضْبَةُ الشَّعْرِ
كَلَّمَا انْسَلَّ مِنْ شِفَاهِي حَرْفٌ
وخيالي ما سَلَسَلَ الوِوزَزَ إِلَّا
فأنا العازف المؤيَّدُ.. تسري
لم أحن مِزْهَرِي وقد طَوَّحْتُ بي
هاجسي لا يزال بيتدغُ الجمرَ
وسيبقى إبداعُهُ.. ومتى البحرُ
يا أبا الفنِّ حينما يُصْبِحُ الفنُّ
كثُرَ العابثونَ في مسرحِ (الشَّرقِ)
(شهرزاد) هُنا.. فيا لغةَ التهريجِ
واعرضي (السندباد) في الجُحِ (النفطِ)
كَلَّمَا داعبَ (الخليج) طفا الموجُ
وتهادى الممْتَلُونَ إلى (القَمَّةِ)
سَبَقْتَهُمْ كروشُهُمْ.. فإذا القاعةُ
ورأينا وراءَهُمْ حفلةَ الأردافِ
ثمَّ جَاءَ التاريخُ.. والحفلُ نشوانُ
وانغمسنا في (المسرحية) فانزاح
وانتثروا يعبثونَ في حُرْمَةِ (النصِّ)
فَلَمَحْنَا هَمْسَ (الملقِّين) يَسِيلُ
حَسْبُكُمْ يا مسوُحُ.. إنَّ المساحيقَ
يا أبا الفنِّ.. إهْمُ أطفأوا الفنَّ
وأشاعوا في الأرضِ أنكَ ينبوعُ
لم تزلُ توقظُ الرمالَ وتفتضُ
جهلوا أنكَ الإباءُ الخَلِّي..
فرايناكَ في مجازرِ (لبنان)
وعلى أوجهِ الحيارى قرأناكَ
وحجَلنا حينَ التقيناكَ تفتادُ

فَكَانَ الجَحِيمُ بعضَ ثماري
شقَّ للشَّمسِ كُوءَ في جدارِ
عَنْ مَلاكٍ.. تَقَدَّسَتْ أوزاري!
خَلَّفَ شديوي، مسيرةَ الأقدارِ
في مداها، شوارغُ الأعمارِ
ويقري الجِيعَ من أفكاري
تَخَلَّى عَنْ ابتكارِ الحَارِ!!
أميراً في موكبِ الثُّوارِ
وسَدَّوا النفوسَ بالأحجارِ
تيهي في مَسْمَعِي (شهریار)
يُؤدِّي مناسكَ الإبحارِ
بأشلاءِ (يعرب) و(نزار)
فِي (شَرْمِ شيخنا) المغوارِ
موجٌ من الكروشِ الضواري
فِي جَوْقَةِ من الأبقارِ
فألقي (خليفة) و(جواري)
طلأ المهرَجينَ الصِّغارِ
وصَاعَتْ معالمُ الأدوارِ
رشيقاً مخافةَ الأَبصارِ:
تَهَاوَتْ ممزوجةً بالعمارِ!
فغارتُ سخونَةُ الابتكارِ
الأفاعي ومنبتُ الإعصارِ
بجوانِها صفاءَ الصَّحاري
ممعنٌ في غواييةِ الأحرارِ
جراحاً مشبوبةً بالتَّارِ
صلاةً تفيضُ بالأنوارِ
إلينا أعنةَ الأهمَّارِ

تغسل العار بالصمود (الجنوی)
 سیدی .. ضاقت الجماهیر بالزیف
 وكفرتنا بالمسرحین فی (الشرق)
 غیر انا والمسرحیات تزداد
 لم نزل نُوقظُ المقاعدَ للهو

وقد غاص رأسنا فی العار
 ومألت رعونة التکرار
 هنیئاً فی (الشرق) للکفار!
 وقاعاًها بلا أستار
 ونغفوا فی صمیتنا الثرثار
 (الصحيح، ۲۰۱۶: ۴۲۸-۴۳۱)

(= زخم مرا بگیر که همچون ستارگانی است که آسمانش افکارم است و در آن می درخشد. هرگز واقعیت را در مجازها تحلیل نکردم. من استخوانم: همان لعنت قصاب. ابا و سرکشی من در همینجا، در نوک انگشتانم ریشه می زند و به شکل ناخن رشد می کند. پس زخم را باز کن، تا داستان باد آغاز شود و تو را در جایگاه گفتگو بیابم: مرگها، حساب خودشان را نزد تو گم کردند بنابراین قیامت سرنوشتها به پا شد. هزار مرگ خونیهایی تو است خونیهای مرگ بر زین ننگ بازگشت. ای پادشاه ارقام، تخت پادشاهی برای تو باد و آرزوهای پوچ دشمنان نابود. تاج روشنایی بر صورت آزاده تو باد و توطئه های گرد و غبارها سرافکننده باد. چگونه پنهان شوی و تو کسی بودی که ریشه ها را در افق به خورشید بازگرداندی. دورانها تو را در اشک یخ بستند، مشت غمها آن را شکست. تو زمان را در خون و تکه آتش ذوب کردی و این جریان را آزاد ساختی. بوی انقلاب مرا به سمت تو کشاند؛ بویی که سرکشی و نفرت را اشباع می سازد. به سرعت بسیار زیادی به سمت آن رفتم، سریعتر از آنکه در شعر گنجانده شود. کجا پیدایت کنم؟ در اسطوره ها تاریکی نماد که روزم به آن رخنه نکند. کجا پیدایت کنم؟ من زندانی شدم میان دیوارهای سؤال و حصار؟ تو در مدار تقویم هایی زمان را با انقلاب نورانی می سازی. در دست تو تفنگ و خورشید جان گرفت. پس گیتارم را با چیدنش جریحه دار کرد. بر نغمه آتشین و خونین، آتش جوان تو آتش مرا دربر گرفت. تو ای دیدار زندگی با نور، در زمانی که خود از روشنایی ها خسته می شوی. یاد تو مرا از تاریخ برد. در نتیجه یک نخل در میدان خاطره ها ایجاد شد. تا قلۀ سربلندی بالا رفتم تا بتوانم بالاترین مرحله پیروزی را ببینم. بر فراز شاخه درخت خرماي پژمرده، چون نوری در نهایت سرسبزی بر من آشکار شدی. کشاورزان را در آرزوی ماه آن هنگامی که فصل خشکی ماهها فرا رسد، آبیاری می کنی. اگر بهار مهاجرت کند، زمزمه های درختان نوید بهار جدیدی را به تو می دهند. ای پیامبر کشتزارها ممکن است کشاورز از ابر سرنوشتها ناامید شود و از پشت آن اسب آبی تمرکزش را از دست دهد، درحالیکه پیام چاهها را در دست دارد. گیاهان را با یاس آبیاری می کند. پس شادابی گلها نیز فروپاشید. دیگر در صبح او جرقه نوری نیست که راز آواز در پرنده ها را بیدار سازد. در کوزه روح گیاه خشکید. بنابراین بدن بی جان در کوزه نزد تو آمد. ای منشا انقلاب یقین و اصرار! آن بدن بی جان را با یقین پر کن. چه، روحی که با معانی تو مسلح شود، قوی تر از آن می شود که یاسی بزرگ بتواند آن را شکست دهد. سرورم! اسب تو همچنان صدای حرفهایم را سیراب می کند؛ صدایی که در شیبه او رها ساختی آشکار شد و اینک صدایش جزو تارهای صوتی من شده است. من پنجره عمر را به خاطر دیدارش با بارانها، به سخره می گیرم. از بالکن به زندانی ها می نگرم و ترس میله ها را به درون خود می برم. تو به من نواختن را آموختی. چقدر زندگی بدون نواختن خالی و خشک است. این همان هنر است؛ آیین خدا در زمین

که رازها را برای آدم (ع) نشان داد. کوزه پس جایگاه خود را پیدا کرد و آشکار شد. سجده‌های روشنایی‌ها برای کوزه است. من همان آیین حسین (ع) هستم. ای فرشته‌های شعرها! برایم سجده کنید. آیین مرا در لحن آن خشم شعر کاشت. پس جهنم یکی از ثمره‌هایم شد. هر چقدر از لبانم سخن درآمد، برای خورشید، شکافی در دیوار ایجاد کرد. فکر و خیالم غم و اندوه را فقط به خاطر فرشته‌ای به زنجیر بست. بنابراین اندوه‌هایم پاک و تقدس یافت. من همان زاهد مورد تاییدم که شعرم در مسیر سرنوشت به دنبال می‌آید. من هرگز به عود خود خیانت نکردم. خیابان‌های زندگی مرا از پا در آورد. هواهای نفسانی من همچنان تکه‌های آتشین ایجاد می‌کند و گرسنگان را از افکارم سیر می‌سازد. آفرینش آن مانند دریا خواهد ماند. چه زمانی دریا از ایجاد مروارید دست کشید؟ ای پدر هنر! هنگامی که هنر، سروری نزد موبک انقلابی‌ها شود، آدم‌های بیهوده در تئاتر بیشتر می‌شوند و ذوق و شوق را با سنگ‌های شوق کور می‌سازند. شهرزاد اینجاست. ای زبان تهنک در دو گوش شهریار سرگردان شو و سندیاد را در عمق نشان بده که فریضه‌های دریاوردی فقط را به جا می‌آورد. به اندازه‌ای که خلیج بازیگوشی کرد، موج با بدن‌های مرده یعرب و نزار آمد. بازیگران به قله رفتند، به شرم الشیخ غارتگر. شکم‌هایشان از آنها پیشی گرفت. در سالن چیزی جز شکم‌های گرسنه نبود. پس از آن‌ها و از پی خودشان، جشن پرجمعیتی، از تعداد زیاد چهارپایان دیدیم. تاریخ و جشن هر دو مست آمدند و خلیفه و کنیزان با خود آوردند. در تئاتر به حدی درگیر شدیم که رنگ دلک‌های کوچک از بین رفت. به ارتکاب حرمت‌ها مشغول شدند و در این هنگام نشانه‌های دوران‌ها (متن) گم شد. صدای زمزمه‌ها و تلقین را آرام آرام شنیدیم که از ترس چشم زخم، از بین رفت. ای زشت رویان! بترسید که این مواد آرایشی مخلوط با ننگ در حال نابودی است. ای پدر هنر! آنها هنر را خاموش کردند، در نتیجه ابتکار و خلاقیت حسادت ورزید. در میان همه شایعه پراکنی کردند که تو سرچشمهٔ مارها و منشا گردبادها هستی. تو همچنان خاکریزها را بیدار می‌کنی و با بیدار شدنش، به صحراها صفا می‌آوری. غافل از این بودند که تو قهرمان آشکاری هستی که مورد توجه آزادگان هستی. چراکه ما تو را در قتلگاه‌های (لبنان) زخمی و غرق در انتقام دیدیم. تو را بر چهره‌های بهت‌زدگانی همچون نمازی توام با نور و روشنایی خواندیم. آن هنگامی که تو را کشان کشان به سمت رودخانه دیدیم، احساس شرمساری کردیم. ننگ را با استقامت (جنوب) می‌شوئیم، درحالیکه سرمان در ننگ غرق شده است. سرورم! تماشاچیان غیرواقعی همه جا را گرفته‌اند و سرشار از تکرار شده‌اند. ما به کسانی که در تئاتر شرق هستند کفر ورزیدیم. بنابراین به کافران شرق تبریک می‌گویم. رویدادهای این تئاترها افزایش می‌یابد. رویدادها دیگر مخفیگاهی ندارند. همچنان صندلی‌ها را برای سرگرمی بیدار می‌کنیم و با سکوت طولانی خویش چشم فرو می‌بندیم.)

منابع

- احمدی، بابک. (۱۳۷۰). *ساختار و تأویل متن* (چاپ اول). تهران: نشر مرکز.
- برکت، بهزاد، و افتخاری، طیبه. (۱۳۸۹). *نشانه‌شناسی شعر: کاربست نظریهٔ مایکل ریفاتر بر شعر ای مرز پرگهر فروغ فرخزاد*. فصلنامه پژوهش‌های زبان و ادبیات تطبیقی، ۱(۴)، ۱۰۹-۱۳۰.
- بنگراد، سعید. (۲۰۱۲). *السیمیائیات* (چاپ سوم). دمشق: دار الحور للنشر والتوزیع.
- پاینده، حسین. (۱۳۹۸). *نظریه و نقد ادبی* (چاپ دوم). تهران: انتشارات سمت.

- جونقانی، مسعود. (۱۳۹۶). *نشانه‌شناسی شعر*. تهران: نشر نویسه پارسی.
- چندلر، دانیل. (۱۴۰۰). *مبانی نشانه‌شناسی* (ترجمه مهدی پارسا، چاپ هفتم). تهران: سوره مهر.
- راسخ مهند، محمد. (۱۳۹۸). *مکاتب زبان‌شناسی* (چاپ اول). تهران: نشر آگه.
- سجودی، فرزانه. (۱۳۹۸). *نشانه‌شناسی: نظریه و عمل* (چاپ سوم). تهران: نشر علم.
- سلدن، رامان. (۱۳۹۷). *راهنمای نظریه ادبی معاصر* (ترجمه عباس مخبر، چاپ دوم). تهران: نشر بان.
- الصحیح، جاسم. (۲۰۱۶). *أعشاش الملائكة*. بیروت: أطیاف للنشر والتوزیع.
- صفوی، کورش. (۱۳۹۰). *از زبان‌شناسی به ادبیات* (چاپ چهارم). تهران: سوره مهر.
- کالر، جاناتان. (۱۳۹۰). *در جستجوی نشانه‌ها: نشانه‌شناسی، ادبیات، و اسازی* (ترجمه لیلا صادقی و تینا امراللهی، چاپ دوم). تهران: نشر علم.

Riffaterre, M. (1978). *Semiotics of poetry*. Bloomington: Indiana University Press.

چکیده‌های انگلیسی

Grammatical Coherence Factors in the Surah Naba and Its Persian Translation (Case Study of Hossein Ostad Wali's Translation)

Salahaddin Addi

(Associate Professor of Arabic Language and Literature, Bu-Ali Sina University, Hamadan)

Fatemeh Zahed

(M.A. of Arabic language and Literature, Bu-Ali Sina University, Hamadan, Iran)

Abstract

One of the characteristics of the text is having coherence, Halidi and Hassan are among the theorists in this field of linguistics. According to them, the coherence of the text is caused by the factors that connect the components of the text and make it harmonious; These factors include grammatical, linking and lexical tools. In a descriptive-analytical way, this research has explained the factors of grammatical coherence in Surah Mubarakah Naba and its Persian translation by Hossein Ustad-Wali based on the coherence theory of Hollidi and Ruqiyeh Hassan. The tools that create grammatical coherence in Surah An-Nabaw in its selected translation include the elements of reference, deletion, and substitution. Among these elements, the reference element has the highest frequency in Surah An-Naba and also in the selected translation and has the greatest impact on the coherence of a part of Surah An-Naba and its translation.

Keywords: coherence, grammar tools, Surah Naba, Halidi and Hassan, translated by Hossein Ostad Wali.

The Quranic Text in the Thought of Toshihiko Izutsu, an Applied Descriptive Analytical Study of Semantic Fields of the Word "Reib"

Dana Taleb Poor

(Ph.D. in Arabic Language and Literature from University of Tehran, Iran)

Ali Bagher Taheri Nia

(Professor at the Department of Arabic Language and Literature, University of Tehran, Iran)

Abstract

To do a proper translation, the meaning of the words that are the components of the sentence must be carefully explored. Therefore, it is necessary for the translator to use the knowledge of semantics to obtain the meaning of words. One of the semantic methods is dedicated to Izutsu theory, which is used in the field of Quranic vocabulary. In order to extract the meaning of words, Izutsu deals with the meaning of the word in pre-Islamic poetry and, with a semantic look, turns to textual definition, word substitution, contrasting words, semantic field, negative form of words, synonymy of expressions and usage in non-religious context. This research, with the method of descriptive analysis, semantically examines the word "Doubt" using the first 4 methods of Izutsu. Through this research, it became clear that the word "rib" was used in pre-Islamic poetry, along with sequences such as "menun", "events", "time" and "eternity" meaning hard events, death, unpleasant events, and so on. But in the Qur'an, the phrase "Rib al-Munoon" appears only once. In religious and doctrinal concepts, the word rib has uses in the Qur'an, the true meaning of which is doubt through enmity and hatred. Therefore, in order to fully transfer the semantic units to the target language, a "descriptive" sequence has been proposed for it.

Keywords: Quran, Semantics, Izutsu, doubt, Stubborn Doubt.

Communication in the Quranic Discourse (The Story of Virgin Mary (peace be upon her) as a Model)

Soudabeh Muzaffari

(Associate Profesor of Arabic Language and Literature, Kharazmi University, Tehran, Iran)

Kaveh Rahimi

(Ph.D. Student at the Department of Arabic Language & Literature, Kharazmi University, Tehran)

Abstract

The communication theory is one of the most important theories in new linguistics. Because language communication is a subject that includes all aspect of life and the Quran is the most complete guide to human life, Therefore we chose Quran due to its inclusion in having the best stories for comparative operations in the theory of communication. This research is an attempt to apply the theory of communication in the light of Maryam story in two surahs Al-Imran and Maryam And this story is the most amazing Quranic stories in extraordinary matters it has an effect on the human be havior. Quran has used many techniques in order to bring the advertisement to the stage of increasing the audience, as Quran includes arguments and protests against the deniers and polytheists. This research is done in a descriptive and analytical way on the one hand it describes the events that happened to Maryam And on the other hand it analyzes the story from the linguistic aspect and the theory of communication according to the data of modern linguistics. The results show that the story of Maryam includes the components and principles of linguistic communication and realizes the benefits of language styles in the story from the aspect of discourse.

Keywords: Communication theory, Quranic discourse, Maryams story, New Linguistics.

An Analysis on Religious Intertextuality in the Novel of "Amaleqat al-Shamal" by Najeeb Kilani

Hasan Sarbaz

(Associate Professor of Arabic Language and Literature, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran)

Mahmoud Ahmadpour

(M.A. of Arabic Language and Literature, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran)

Qader Qaderi

(Assistant Professor of Arabic Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Payame Noor University, Tehran, Iran)

Abstract

Intertextuality is one of the attitudes in the new literary criticism which speaks of reaction among texts. In this critic trend which is known in Arabic literature as "Tanas", a given text will be studied from the viewpoint of its relationship with the other texts; for, there is no independent individual text but a recall from others. Although this theory has many similarities with the classic rhetoric idioms including: "quotation, implication, literary plagiarism etc.", but contemporary critics differentiate between them. One of important subsets of it is religious intertextuality which is meant as overlap between chosen religious texts such as the Holy Quran, Prophetic Hadith, religious characters, events, and verdicts with the main text. There should be a kind of conformation between the overlapped texts so as to provide the author's aim. In this research which is done with the descriptive method and context analysis technique, we try to analyze the religious intertextuality in the novel of "Amaleqat al-Shamal" by NajeebKilani. The result of this paper is that NajeebKilani utilized Koranic verses and Prophetic Hadith in his novel both directly and indirectly; but he used Koranic tales and the events of Islam's history only indirectly.

Keywords: Religious Intertextuality, Quranic Intertextuality, Amaleqat al-Shamal, Najeeb Kilani.

Factors of Variation in Plural Forms (Sound and Broken Plurals) in Quranic Vocabulary

Ali Akbar Forati

(Assistant Professor at the Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Iran)

Muhammad Hasan Foadian

(Associate Professor at the Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Iran)

One of the important aspects of the Qur'an's miraculousness is the linguistic aspect of this immortal heavenly book, which influenced Arabic literature, and since language is the original material and the cornerstone in building every literary text, the Qur'anic verses – and the Qur'an at the height of unadorned rhetoric – should be studied from the point of view of language. And its subtleties and characteristics, it has its advantages and specializations in linguistic rhetoric. If we carefully look at the use of plurals in the Qur'an, we find that it sometimes follows the approach of the Arabs in their speech, which is the majority, and at other times we see the language of the Qur'an with a special approach in choosing vocabulary collectively and individually, and plural *Salem* and *breaking*, so that it is not imprinted with a usual linguistic character. In other linguistic and literary texts, such as what we see in the use of the singular *wind* and the plural *wind*, that each of them in the tongue of the Qur'an has different meanings in two different contexts, one of which is for mercy and the other for punishment, unless it is familiar to the people of the language and is not mentioned in the dictionaries. This is what the student of the linguistic interpretation of the Qur'an must be exposed to accurately, and this article seeks to shed light on the linguistic accuracy in the Qur'an in the use of the plural and the singular and the difference in significance between the different forms of the plurals of one word. Some of them are used for a single plural in the Qur'an, and some of them are mentioned for several plurals in different places and contexts. The factors influencing the difference in the connotation of the plural of *safety* and *breaking* in their various forms include the semantic factor, which is divided into nominal and verbal, occurrence and immutability, abundance and scarcity, and the phonetic factor, i.e. sound, rhythm and balance, and the special Qur'anic approach in the use of vocabulary and the use of the plural type and the grammatical factor. There may be other contextual reasons that we did not address. she has.

Keywords: Quranic vocabulary, plural weights, *safety* and *breaking* plurals, semantic differences factors, linguistic miraculousness.

Recitation of the Verses of the Stories of Prophet Mary and Prophet Noah (a.s.), Emphasizing a Completion Approach Instead of Repetition

Ali Salimi

(Professor of Arabic Language and Literature, Razi University, Kermanshah, Iran)

Nabiollah Pakmanesh

(Ph.D. Graduate in Arabic Language and Literature, Razi University, Kermanshah, Iran)

Abstract The stories of the Holy Quran are told in the form of scattered collections in different surahs. This dispersion has caused some to base their analysis on the issue of "repetition" of these collections. The present study re-reads this issue by examining the verses related to the stories of "Hazrat Maryam and Hazrat Noah (PBUH)" and with an approach based on completion, not repetition, and answers the differences between these two approaches. Among other things: the repetition approach, citing similar verses, while justifying and interpreting conflicting cases, tries to remove scenes from the same story by proving that these collections are the same and reading them repeatedly. In contrast to the completion approach, he carefully examines the differences, while pointing out their differences, discovers new effects and scenes and achieves new points. The results of the research show that by reflecting on the scattered verses belonging to each story, it becomes clear that each of these collections are different scenes of a complete story, so that its orderly arrangement Together, like the arrangement of the pieces of a puzzle, it forms a comprehensive and complete picture of the whole story. In addition, it can be said that each of these collections is actually a story within a bigger story. Therefore, the claim of repetition in these collections, relying only on the existence of a few similar verses or relying on the dignity of descent, is not acceptable and deserves serious criticism.

Keywords: Quranic story, Noah, Mary, repetition, completion.

Analysis of the Process of Meaning Production in Surah Al-Mulk (With an Emphasis on the Structuralist Approach)

Khadija Masroor

(Master's Degree, Faculty of Theology and Guidance, Imam Sadiq University)

Sa'dollah Homayoni

(Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran)

Abstract

A structural analysis, along with an assessment of the inherent levels of textual permanence, enables the possibility of attaining a new interpretation based on the system governing the text. This branch of analysis can provide a special position for Quranic studies alongside other linguistic knowledge. The structural examination of the chapters of the Quran and its explanation based on structural dualities of co-occurrence and substitution is the subject of the present research. Therefore, the authors seek to uncover the semantic conflicts in the text and its relationships in the verses based on substitution and co-occurrence using a descriptive-analytical method and theoretical concepts of Ferdinand de Saussure. The investigations indicate that in this chapter, linguistic and semantic elements have been interconnected in a linear chain and replaced, leading to coherence, continuity, diversity, and expansion of meaning in various dimensions of the chapter "Al-Mulk." The major conflict in this chapter is between the omnipotent creator and the owned creation, within which other conflicts such as between rebellious disbelievers and obedient believers, and the characteristics and attributes of each, the conflict between the powerful deity and the powerless deity, and also subsidiary conflicts such as the conflict between death and life, heaven and earth are found at lower levels. The fourfold semantic axes of the chapter are represented in various linguistic forms and levels, including continuity of meaning, novelty and imagery, the style of restriction, rhetorical interrogation, repetition, and so on.

Keywords: structuralism, Surah Al-Mulk, binary oppositions, coexistence, succession, lexical analysis.

Exploring the Translation of the Quran by Pirani and Colleagues Based on the Linguistic Model of Leech

Qader Qaderi

(Assistant Professor of Arabic Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Payame Noor University, Tehran)

Abdolahad Gheibi

(Professor of Arabic Language and Literature, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz)

Mohammad Jahangiri Asl

(Ph.D. of Arabic Language and Literature, Teacher in the Ministry of Education, Oshnavieh, Iran)

Mahin Hajizade

(Professor of Arabic Language and Literature, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz)

Hasan Ismailzade

(Associate Professor of Arabic Language and Literature, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz)

Delaram Naghshbandi

(Master in Arabic Language and Literature , Teacher in the Ministry of Education)

Abstract

The Holy Quran as a literary coherent text has used different methods to leave impression on the addressees and suggest its lofty ideas. One of the method is norm violations where it is named as “familiarity removal” and “deviation from norms ”or“ deviation from standard language” which is one of the most outstanding findings of Russian Formalism and its main emphasis is on the difference of a literary work with its ordinary form. Jeffry Lich the British literary critic and linguist turned on the Russian formalism theory under the title of “Norm deviation” in an applied and organized way. Lich’s modeling is in fact an organized form of theories of the above linguistic school. In the present study effort is made so as to apply Lich’s Octagonal Model using descriptive and critical analysis study critically different aspects of norm deviation in contemporary translation made by Abdolrahman Pirani as one of the most recent translation of Holy Quran. The finding indicates that paying attention to semantic aspects and markers of text deviating from norm may be an effective action in increasing semantic levels of Quaranic Expressions and detecting semantic and eloquent layers of the above Holy Book. But considering the fact that the above-named translation has been made by a special team apart from having many positive attributes it has not reflected the concepts arisen from Quranic norm deviation and this has been the reason for the fact that the above-named translation move away from some of the key concepts and meanings hidden in Quranic terms and expressions.

Keywords: Quran translation, formalism, Geoffrey Leach, Pirani and others.

The Musical Rhetoric of the Holy Quran and Its Impact on Literary Creations (A Case Study: Arabic Poetry of Saadi)

Sayyed As'ad Sheikh Ahmadi

(Assistant Professor in the Department of Persian Language and Literature, Faculty of Language and Literature, University of Kurdistan, Iran)

Fardin Husseinpanahi

(Assistant Professor in the Department of Persian Language and Literature, Faculty of Language and Literature, University of Kurdistan, Iran)

Abstract

One of the rhetorical aspects of the Holy Quran is the special phonic and musical components in the Language's Form of Quran that with its distinctive features, it has created a special musical rhetoric within The language's context of the Quran. This rhetoric is not only related to auditory aspects but also has a close connection with the generation and transmission of meaning in the verses of the Holy Quran. So that it has given a specific form to the language of Quran in such a way that it cannot be classified as a poetic words or fall under the common elements of prose. The musical aspects within the context of Quran's language have been a longstanding subject of interest among rhetoricians as a rhetorical model. Among these, in the Arabic verses of Saadi's poetry, a significant manifestation of the influence of the rhetorical and musical components of the Quranic language can be observed. The influence of the musical rhetoric of the Quran on Saadi's literary creations has not received much attention in the studies of Saadi's works. In this article, in order to explain the musical impact of the Holy Qur'an in Saadi's poem, we examine the different aspects of the rhythmic and musical impact of the verses of the Qur'an on Saadi's Arabic poems. The results of the article show Saadi's various techniques in using different aspects of the musical rhetoric of the Quranic verses in his poems, as he has used the musical capacities of the Quranic verses in different positions of the inner, side and external rhythm of his poems. These methods, in addition to revealing Saadi's insights into the subtle layers of the musical rhetoric of the Qur'anic language, show his remarkable genius in the artistic use of the musical rhetoric of the Qur'an in different rhythmic levels of his poems, without having followed the path of artificiality in this work.

Keywords: Quran, Musical Rhetoric, Saadi, Arabic Poetry.

Conceptual Metaphors and Visual Schemas in Elucidating the Human Concept in the Works of Dr. Shariati and Motahhari (based on the Cognitive Linguistics Theory of Lakoff and Johnson)

Malahat Sha'bani Minaabad

(Assistant Professor in the Linguistics Department, Payame Noor University, Tehran, Iran)

Abstract

Metaphors are the linguistic manifestation of conceptual metaphors that in cognitive linguistics refer to understanding an idea or a conceptual field based on another idea or conceptual field. A conceptual domain can consist of any systematic organization of human experience. According to Lakoff and Johnson (1980), metaphors can not only be used to talk about phenomena, but also to think about them with their help. The current research has examined the conceptual metaphor and the visual schema of the human concept in the works of Dr. Shariati and Professor Motahari based on cognitive linguistics, and the researcher has analyzed the schema and metaphors using the theory of Lakoff and Johnson (1980). This research is of content analysis-description type and used quantitative-qualitative method. The corpus of current research data are composed of four works by Motahari and Shariati, two of each of which were selected. After extracting the data, the researcher analyzed the data using SPSS software and the log-Liner test. The results of the research show that both authors have used conceptual metaphors and visual schemas in explaining the concept of human in their works, and their frequency is higher in Shariati's works. Another result obtained from this research shows that there is a significant difference in the representation, variety and frequency of conceptual metaphors and visual schemas in the works of Dr. Shariati and Professor Motahari.

Keywords: Metaphor, conceptual metaphor, visual schema, human concept, cognitive linguistics.

Narrative Reading of the Quranic Story of Noah (pbuh) based on the Theory of Grimas Discourse System

Ali Akbar Noresideh

(Assistant Professor of Arabic language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Semnan University, Iran)

Abstract

Sign-semantics is one of the domains of the discourse system that studies the mechanisms of formation and production of meaning in texts. Algirdas Grimas, a French semantist, has tried to provide a coherent model for the study of narrative and story in the field of the semantic sign of discourse. According to Grimas, discourse systems are divided into three categories: intelligent discourse, emotional discourse, and event discourse. In this article, using analytical-descriptive method, the types of discourse systems mentioned in the story of Prophet Noah (AS) have been studied. Due to the nature of the narrative discourse, this story contains numerous value-oriented aspects and actions and is noteworthy for examining the semiotics-semantics of the ruling systems in it. In this research, the desired action of the Imam, ie communicating and promoting the legitimacy and oneness of God, is shown with the help of sign-semantics. . The analysis of the action system of the speech of Prophet Noah (pbuh) shows that the first core of the narration is the action of the divine order to call for the monotheism of religion and abandon false gods. The analysis of the emotional system of the discourse of Prophet Noah (pbuh) shows that the elements of the emotional discourse produce the two concepts of teaching the program of religion and servitude and the transmission of the hegemonic discourse of the righteousness and unity of God. The analysis of the tension system of the Prophet's discourse shows that despite his logical words and enlightening discourse, he increases the knowledge of a small number of his companions, and with the increase of knowledge, their faith in the words of the divine saints increases simultaneously.

Keywords: The Holy Qur'an, the story of Noah (pbuh), semiotics, discourse systems, grimaces.

Revisiting Ashura Culture in Contemporary Shiite Poetry Based on Michael Riffaterre's Theory; A Case Study of the Ode "Al-Hossein fi Zaman al-Masrahiyat" by Jassim Sahih

Ezzat Mulla Ibrahim

(Professor of Arabic Language and Literature, University of Tehran, Tehran, Iran)

Mona Nadali

(Ph.D. Student at Kharazmi University, Tehran, Iran)

Abstract

Riffaterre's theory is a semiotic theory that is considered to be in the field of structuralism. The basis of this theory is to discover the semantic network of poetry by relying on the reader's literary ability. The main goal of this theory is to reach the origin of the poem or the main concept of the poem by passing from the primary (exploratory) reading to the secondary (reactive) reading. Primary reading is based on linguistic ability and secondary reading is based on literary ability. If all the components of this theory are identified, then the origin of the poem, the main source on which the poem is based, is identified. In this article, all the components of Riffaterre's theory are first defined, and then Al-Hossein fi Zaman al-Masrahiyat is analyzed according to it. The poetic origin of this ode is the false poets of nowadays. this ode represents Ashurai culture.

Keywords: Riffaterre's theory, Ashura culture, Jassim Sahih, contemporary poetry.