

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دو فصلنامه مطالعات ادب اسلامی

دوره ۳، شماره ۱، پیاپی ۶، بهار و تابستان ۱۴۰۳

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 نویسندگان (گان) به همراه مقاله به محله ارسال می نمایند، بدیهی است صحت مطالب هر مقاله، بر عهده نویسندگان (گان) است.



دو فصلنامه مطالعات ادب اسلامی

صاحب امتیاز: دانشگاه کردستان

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

سر دبیر: 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

بین المللی:	داخلی:
۱. امیر رفیق عولا محمود المصیفی (استاذ بجامعة سوران، إقليم کردستان العراق)	۱. توج زینی وند (استاد دانشگاه رازی کرمانشاه)
۲. دلدار غفور حمد امین (استاذ بجامعة صلاح الدين، إقليم کردستان العراق)	۲. جهانگیر امیری (استاد دانشگاه رازی کرمانشاه)
۳. سعاد بسناسی (استاذة بجامعة وهران ۱ أحمد بن بلة، الجزائر)	۳. حسن سرباز (دانشیار دانشگاه کردستان)
۴. السيد محمد سالم العوضي (استاذ بجامعة مینسوتا، آمریکا)	۴. شرافت کریمی (دانشیار دانشگاه کردستان)
۵. عاصم شحادة صالح علي (استاذ بالجامعة الإسلامية العالمية، كوالالمپور، ماليزيا)	۵. علی نظری (استاد دانشگاه لرستان، خرم آباد)
۶. مصطفى محمد رزق السواحلي (استاذ بجامعة سلطان شريف علي، بروناي دار السلام)	۶. کبری روشنفکر (استاد دانشگاه تربیت مدرس)
	۷. محسن پیشوایی علوی (دانشیار دانشگاه کردستان)
	۸. مرتضی قائمی (استاد دانشگاه بوعلی سینا همدان)
	۹. مصطفی کمالجو (دانشیار دانشگاه مازندران)
	۱۰. هادی رضوان (دانشیار دانشگاه کردستان)

تلفن تماس: ۰۸۷۳۳۶۶۴۶۰ (داخلی ۲۲۱۲)	ویراستار علمی: شرافت کریمی
واتساپ و تلگرام: ۹۱۸۸۷۷۴۵۲۱ (+۹۸)	ویراستار فنی: جمیل جعفری
رایانامه: jilr@uok.ac.ir	ویراستار انگلیسی: جمیل جعفری
وبگاه: https://jilr.uok.ac.ir	صفحه آرا: جمیل جعفری

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، B Nazanin با اندازه ۱۲ و در مقالات عربی، Traditional Arabic با اندازه ۱۴ است.
۲. فاصله بین سطرها یک سانتی‌متر است.
۳. نوع کاغذ A4 انتخاب می‌شود و اندازه حاشیه‌های بالا و پایین ۴.۵ و حاشیه‌های راست و چپ، ۴ سانتی‌متر است.
۴. هر عنوان فرعی، از متن ماقبل یک سانتی‌متر فاصله خواهد داشت؛ یعنی، پس از هر پاراگراف، یک اینتر اضافه زده شده، سپس عنوان فرعی آورده می‌شود.
۵. رعایت قواعد املا در نگارش فارسی (مانند: نیم فاصله، ویرگول، ویرگول نقطه و ...) و در نگارش عربی (مانند: رعایت همزه‌های وصل و قطع، چسبیدن واو عطف به کلمه مابعد، ویرگول، ویرگول نقطه و ...) لازم است.
۶. فایل اصلی مقاله، بدون ذکر نام نویسنده (نویسندگان) آورده می‌شود و مشخصات کامل نویسنده (نویسندگان) با ذکر وابستگی دانشگاهی، رایانامه، نشانی و شماره همراه، در فایل دیگری قید می‌شود.
۷. چکیده در حداکثر ۲۵۰ کلمه آورده می‌شود که شامل خلاصه‌ای از بیان مسأله، اهداف، روش تحقیق، و نتایج است.
۸. تعداد واژگان کلیدی، حداکثر ۷ واژه است.
۹. اگر بند (پاراگراف)، بلافاصله به دنبال عنوان بیاید، بدون تورفتگی (ایندنت) نوشته می‌شود؛ اما اگر، به دنبال بند دیگری قرار گیرد، نیم سانتی‌متر به عنوان تورفتگی در سطر اول، اعمال خواهد شد.
۱۰. برای تفکیک بخش‌های مقاله از یکدیگر، بر خلاف رویه پیشین، دیگر لازم نیست از نظام شماره گذاری استفاده شود:

مقدمه

بیان مسأله

سوالات تحقیق

پیشینه تحقیق

چارچوب نظری

تحلیل

نتایج

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

شیوه نگارش ارجاعات

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

برنجکار درباره اندیشه ارسطو می‌نویسد:

ارسطو چون به چگونگی طبیعت چشم دوخته بود، 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 ضرورت و تبدل موجودات طبیعی به یکدیگر، ممکن می‌گردد (برنجکار، ۱۳۷۴ش: ۲۵ و ۲۶).

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

۱. مقاله

۱-۱. یک مؤلف:

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

۲-۱. دو مؤلف:

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

۳-۱. سه مؤلف:

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

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

۲. کتاب

۲-۱. 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.

۲-۳. سه مؤلف:

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

۲-۴. 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). *التنصص الديني في شعر أبي العتاهية (رسالة ماجستير)*. جامعة كردستان، سنج. کرمی، جمال. (۲۰۲۰). *الشخصية وأثرها في التماسك النصي في رواية المستنقع لحننا مینه (أطروحة دكتوراه)*. جامعة طهران، طهران.

۴. سایت اینترنتی

نام خانوادگی، نام. (سال، ماه روز). *عنوان صفحه*. بازآوری از سایت [ذکر آدرس سایت] اسدی، محمد باقر. (۱۴۰۰ ش، 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 الداخل نصية	B Nazanin 10	ارجاعات درون متنی فارسی
-----	-----	Times New Roman 9	ارجاعات درون متنی لاتین

فهرست

صفحه

عنوان

- ۱ واقع‌گرایی اسلامی در اشعار جابر قمیحه (بررسی موردی طبقه حاکم و رعیت)
محمد کریم زایی (دانش‌آموخته دوره کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی دانشگاه زابل)
عبدالحمید احمدی* (استادیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه زابل)
آشور قلیچ پاسه (استادیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه زابل)
- ۱۹ بررسی ساخت‌های گواه‌نما در گفت‌مان قرآن کریم از منظر آبخنوالد (مطالعه موردی سوره هود)
مسعود دهقان* (دانشیار گروه زبان و ادبیات انگلیسی و زبان‌شناسی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران)
عطیه کرمی (دانشجوی دکتری زبان‌شناسی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران)
شهره غلام‌زاده (دانش‌آموخته کارشناسی ارشد آموزش زبان انگلیسی، آموزش عالی جهاد دانشگاهی، کرمانشاه، ایران)
- ۳۷ تحلیل تصنیف و ترجمه متون فقهی حقوقی بر اساس اصل همکاری گرایس (مطالعه موردی متاجر لمعه دمشقیه)
عباس مؤمن برمی (کارشناسی ارشد مترجمی زبان عربی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه دامغان، دامغان، ایران)
مرتضی زارع برمی* (استادیار گروه مترجمی زبان عربی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه دامغان، دامغان، ایران)
- بازشناخت شخصیت قهرمان داستان قرآنی حضرت یوسف (ع) بر اساس فضائل و قابلیت‌های منش در روان‌شناسی
مثبت‌نگر
۵۷
زهرافضلی* (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه بوعلی سینا همدان، همدان، ایران)
- نقد و تحلیل دوگانگی و پادگویی در رویکرد یحیی بن حمزه علوی به مقوله فصاحت
۷۷
الهام بابلی بجمه* (دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران)
- التفاعل النصی فی شعر ابن اَبی الحدید، دراسة وصفیة تحلیلیة تاریخیة
۹۷
علیرضا حسینی* (استاذ مساعد بقسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الإمام الخمينی الدولية، قزوین، ایران)
فاطمه حاجی اکبری (الأستاذة المشاركة بقسم علوم القرآن والحديث، جامعة كوثر بجنورد، بجنورد، ایران)
زهرانجم عبد السعدي (خريجة الماجستير، جامعة الأديان والمذاهب، قم، ایران)
- سبک‌شناسی آماری داستان حضرت موسی (ع) در سوره‌های قصص و طه با الگوی هونور
۱۲۱
زهر ناعمی* (عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران)
عبدالله حسینی (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران)
سمیه مدیری (دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران)
- دراسة وظيفة التوكيد ودلالاته وإشكاليات ترجمته في القرآن الكريم (سورة فاطر نموذجاً)
۱۴۱
عبدالأحد غیبی* (الأستاذ في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة الشهيد مدني بأذربيجان، ایران)
مهین حاجی زاده (الأستاذة في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة الشهيد مدني بأذربيجان، ایران)
سیامک اصغرپور (خريجة الدكتوراه في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة اصفهان)

- ۱۶۱ بلاغت استعاره‌های مفهومی قرآنی در حیوان‌نگاری انسان
مرتضی قائمی* (استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان)
حسین بیات (دکترای زبان و ادبیات عربی، دانشگاه سمنان)
- ۱۷۹ سبک‌شناسی آوایی دعای صباح امام علی علیه السلام
لیلا فدامین (دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد آبادان، آبادان، ایران)
رحیمه چولانیان* (استادیار زبان و ادبیات عربی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد آبادان، آبادان، ایران)
صادق ابراهیمی کوری (استادیار زبان و ادبیات عربی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد آبادان، آبادان، ایران)
- ۱۹۹ گفت‌وگوی متن با مخاطب و بالعکس در نامه ۵۳ نهج البلاغه با تکیه بر منطق گفت‌وگویی باختین
مریم بخشی* (استادیار گروه زبان و ادبیات عرب دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران)
علی محمدزاده سلطان احمدی (دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز)
- ۲۱۹ گونه‌شناسی و مدل‌یابی تشبیهات و مثل‌های قرآنی و دلالت‌های تربیتی آن برای تدریس دروس ادبی
مهديه کشانی (استادیار دانشگاه فرهنگیان، اصفهان، ایران)
اباذر کافی موسوی* (استادیار دانشگاه فرهنگیان، اصفهان، ایران)
- ۲۳۹ چکیده‌های انگلیسی
.....

واقع‌گرایی اسلامی در اشعار جابر قمیحه

(بررسی موردی طبقه حاکم و رعیت)

محمد کریم زایی^۱ (دانش‌آموخته دوره کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی دانشگاه زابل)
 عبدالحمید احمدی^۲ (استادیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه زابل)
 آشور قلیچ پاسبه^۳ (استادیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه زابل)

DOI: [10.22034/jilr.2024.140882.1146](https://doi.org/10.22034/jilr.2024.140882.1146)

تاریخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۳/۰۵

صفحات: ۱۷-۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۵

تاریخ القبول: ۲۰۲۴/۰۵/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۱۷

چکیده

واقع‌گرایی اسلامی هر چند که با مکتب واقع‌گرایی در ضرورت توجه به واقعیت و پرداختن به مسائل مرتبط با آن همگام و همسو است؛ اما تصویری که از واقعیت دارد کاملاً متفاوت با مفهوم واقعیت در مکتب واقع‌گرایی غربی است که فقط بر تجربه و درک حواس انسان مبتنی است و از میان دو بعد روحی و مادی انسان، تنها به جنبه مادی توجه دارد. واقع‌گرایی اسلامی با تأثیرپذیری از قرآن و احادیث نبوی برای ابراز واقعیت به هر سخنی متوسل نمی‌شود و معتقد است که انسان در قبال تمامی سخنان خود مسؤول بوده و باید از سخنان بی‌اساس و دروغ پرهیز کند. شاعر واقع‌گرای اسلامی در سایه اعتراف به واقعیت روانی بشر، به سرکوب غرایز و عواطف بشری دامن نمی‌زند؛ بلکه با تعیین خط سیر صحیحی برای استفاده از غرایز (مقام، مال و جنس) در پی رسیدن به کمال است. جابر قمیحه (۱۹۳۴م) از جمله شاعرانی است که سعی داشته در پرداختن به مسائل مختلف اجتماعی و سیاسی از اصول واقع‌گرایی اسلامی پیروی کند. پژوهش پیش رو با تکیه بر روش توصیفی تحلیلی تلاش می‌کند تا عناصر واقع‌گرایی اسلامی و چگونگی نمود آن را در آثار جابر قمیحه واکاوی نماید. وی با تأثیرپذیری از بینش اسلامی، علاوه بر بیان غم و لندوه ستم دیدگان و بینوایان، گروه ستمکار را در هر طبقه‌ای که باشد اعم از ثروتمند یا فقیر، حاکم یا رعیت مورد انتقاد قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی: مکاتب ادبی، واقع‌گرایی، واقع‌گرایی اسلامی، طبقه حاکم و رعیت، جابر قمیحه

^۱ پست الکترونیک: mohammadzaker@yahoo.com

^۲ نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: abdolhamidahmadi@uoz.ac.ir

^۳ پست الکترونیک: ashur_paseh@yahoo.com

الواقعية الإسلامية في أشعار جابر قمىحه (دراسة طبقه الحكام والرعايا نموذجاً)

الملخص

الواقعية الإسلامية و إن كانت متفقه مع المذهب الواقعي الغربي في ضرورة الاهتمام بالواقع ومعالجة القضايا المتعلقة به إلا أنّ فهمها للواقع يختلف تماماً عن مفهوم الواقع في المذهب الغربي الذي لا يعتمد إلا على التجربة الحسية ولا يعنى إلا بالجانب المادي للإنسان وينكر الجانب الروحي. فالواقعية الإسلامية وبتأثير من القرآن والسنة النبوية تقوم في تعبيرها عن الواقع بانتقاء ألفاظها، وتعتقد بأنّ الإنسان مسؤول عن كلّ ما يتلقّظه، فيجب عليه أن ينأى بنفسه عن الكذب والكلمات المزوّرة في بيان الواقع. فالأديب في الواقعية الإسلامية وفي ظلّ الاعتراف بحقيقة الجانب الروحي في الإنسان لا يقوم بقمع الغرائز (الجاه والمال والجنس) والمشاعر الإنسانية، بل يوجّهها التوجيه الصحيح في سبيل الوصول إلى الكمال. يعدّ جابر قمىحه من الشعراء الذين اجتهدوا في توظيف مبادئ الواقعية الإسلامية في معالجة القضايا السياسية والاجتماعية المختلفة. فهذه الدراسة تسعى وبالاعتماد على المنهج الوصفي - التفسيري لاستعراض عناصر الواقعية الإسلامية وخصائص تجلياتها في نتاجات جابر قمىحه، وتوصلت إلى أنّ الشاعر بالإضافة إلى التعبير عن هموم المضطهدين والمُعوزين قام بانتقاد الفئة الظالمة في المجتمع بغض النظر عن الطبقة التي تنتمي إليها، سواء كانت من الطبقة الغنية أو الطبقة الفقيرة، أم كانت من الطبقة السياسية الحاكمة أو الطبقة الشعبية المحكومة.

الكلمات الرئيسية: المذاهب الأدبية، الواقعية، الواقعية الإسلامية، الطبقة الحاكمة، طبقة الرعايا، جابر قمىحه

مقدمه

مکتب ادبی زمانی به عنوان یک پدیده ادبی در میان ناقدان مطرح است که دیدگاه مشخصی نسبت به جهان و جامعه داشته باشد؛ بر این اساس مکاتب ادبی غربی، جریان‌هایی نیستند که تنها بر پایه نظریه‌های ادبی _ زبانی شکل گرفته باشند؛ بلکه این مکتب بر مبنای تفکری خاص پیرامون جهان و جامعه و حتی ادیان و خدا شناسی بوجود آمده‌اند. یکی از مکاتب معاصر ادبی مکتب رئالیسم است.

رئالیسم (واقع‌گرایی) که در لغت از ریشه (res) و به معنی چیزگرایی است، از حیث اصطلاح بر مکتبی در ادبیات اطلاق می‌شود که به دور از تفکرات ایدئالیستی، ذهن‌گرایی و رمانتیکی، واقعیت‌های زندگی را به تصویر می‌کشاند. (افشار، ۱۳۷۹: ۵۶؛ ثروت، ۱۳۸۷: ۹۷)

مقدمات ظهور این مکتب با افول مکتب رمانتیسم و در پی انتشار آثار داروین و فلسفه اثباتی آگوست کنت که علم بشر را مبتنی بر تجارب حسی و تلاش او برای کشف روابط و مناسبات اشیاء با یکدیگر می‌دانست، فراهم آمد. (میرصادقی، ۱۳۸۸: ۳۳۴) رئالیسم با گرایش‌های انتقادی و طبیعت‌گرایی بین سال‌های ۱۸۵۰ و ۱۸۹۰ در همه کشورهای غرب، دیده شد؛ اما هر کدام برداشت ویژه‌ای از آن را تجربه کردند. (سید حسینی، ۱۳۶۶: ۱۴۷)

واقع‌گرایی اروپایی (انتقادی) با تأثیرپذیری از نظریات داروین و فروید ضمیر اخلاقی را انکار می‌کند و این تفکر ترحم، عدالت، کمک قوی و ثروتمند به ضعیف و فقیر را پوچ و نامفهوم می‌داند (قطب، ۱۹۸۹: ۳۱) و این ویژگی‌ها را نوعی حيله و نیرنگ می‌پندارد؛ از نظر این مکتب، شر و بدی عنصری اصیل در زندگی انسان‌هاست، پس آن را محور اصلی کارهای ادبی خود قرار داده است. (النحوی، ۱۹۸۷: ۱۹۶) از آن‌جا که واقعیت بر مبنای اندیشه‌ی رئالیسم انتقادی رویدادی ثابت و نامتغیر است، این مکتب پیرامون واقعیت موجود موضع‌گیری خاصی در پیش نگرفته و به اصلاح و یا مقابله با آن فرا نخوانده است؛ چرا که انسان از نظر او مجبور است. (القصاب، ۲۰۰۵: ۵۹)

ناتورالیسم نیز صورت پیشرفته واقع‌گرایی انتقادی است؛ این دبستان ادبی به گونه‌ای در جبرگرایی فرو رفته است تا جایی که فردی به نام "امیل زولا" که پیدایش ناتورالیست مدیون او است چنین می‌گوید: «جهان انسان‌ها هم‌چون جهان طبیعت تابع شرایط جبری است». (همان: ۶۹)

واقع‌گرایی اسلامی در بیشتر افکار خود با واقع‌گرایی اروپایی و ناتورالیستی سازگاری ندارد؛ در واقع‌گرایی اسلامی انسان بر خلاف آنچه که واقع‌گرایی غربی مطرح می‌کند ذاتاً موجودی خوب و نیکوست و بنا بر گفته‌ی پیامبر اسلام(ص): «برفطرت پاک متولد می‌شود»، (بخاری، ۲۰۰۲: ۳۳۴) زمانی که از اجرای شریعت الهی و ذکر و یاد خداوند امتناع ورزد نیروی اهریمنی بر او مسلط می‌شود و او را از مسیر حق منحرف می‌سازد؛ ولی تا زمانی که به شریعت الهی پایبند باشد او فردی است نیکو کار، خیرخواه، با ایمان و بزگوار است. (القصاب، ۲۰۰۵: ۶۹) بر اساس چنین نگرشی انسان نه فرشته

است نه شیطان؛ هر چند می‌تواند با گناه و تبه‌کاری شیطان شود و با پاک‌منشی و نیکوکاری به عالم فرشتگان قدم بگذارد. انسان در میان این دو قطب مخالف مختار است که ترقی کند یا سقوط و در هر دو صورت تحت جبر هیچ عاملی نبوده، هر کاری که می‌کند به مقتضای طبیعت خویش گام بر می‌دارد. (قطب، ۱۹۸۹: ۶۹) در عالم واقعیت، خوبی و بدی، دینداری و بی‌دینی وجود دارد؛ پیوسته بر روی زمین تا روز قیامت گروهی هستند که به دین خدا پایبندند، به نیکی دعوت می‌کنند و از بدی باز می‌دارند، هر چند که فساد و تباهی فراگیر شود؛ درگیری میان خوبی و بدی تا روز قیامت پا بر جاست. بنابراین ادبیات راستین ادبیاتی است که هر دو بعد واقعیت را به تصویر می‌کشد؛ از حق حمایت می‌کند، حس اعتماد را در جامعه گسترده می‌سازد و قابلیت خود را برای مقابله با بدی و نشر خوبی افزایش می‌دهد. (قمیحه، ۱۹۹۲: ۱۴۵)

واقع‌گرایی اسلامی در انتخاب شخصیت یک اثر ادبی با واقع‌گرایی غربی نگرشی کاملاً متفاوت دارد؛ واقع‌گرایی ناتورالیستی و واقع‌گرایی انتقادی شخصیت‌های خود را از طبقه‌ی پایین جامعه همچون تهیدستان، کارگران، آوارگان و همطرازان آنان بر می‌گزینند و به مسائلی همچون فقر، گرسنگی، انحرافات جنسی، جنایت و غیره می‌پردازند که با طبقه‌ی پایین جامعه در ارتباط است، تا بتوانند از این رهگذر به کلاسیک‌ها و رمانتیک‌هایی که این طبقات را نادیده می‌گیرند، پاسخی داده باشند. (قصاب، ۲۰۰۵: ۷۱)

واقع‌گرایی اسلامی طبقات پایین جامعه را اهمال نمی‌کند و آن‌را کوچک نمی‌شمارد؛ توجه زیادی به دفاع از حق همه تهی‌دستان، ستم دیده‌گان و مستضعفان دارد (الندوی، ۱۹۸۱: ۲۲) و در عین حال منشأ باطل را طبقه و گروه معینی نمی‌داند؛ بلکه معتقد است حق و باطل در میان تمام گروه‌ها وجود دارد؛ در بین گروه ثروتمندان هم صالحان هستند و هم تبه‌کاران و در بین طبقه‌ی تهیدستان نیز هم نیکوکاران وجود دارند و هم بزه‌کاران. چنین نگرشی به واقعیت در کشورهای اسلامی به ویژه در دوره معاصر در آثار ادیبان اسلام‌گرا به وضوح نمایان است.

بیان مساله و سؤالات اصلی تحقیق

جابر قمیحه (۱۹۳۴م - ۲۰۱۲م)، نویسنده و شاعر اسلام‌گرای مصری، بر مبنای نگرش اسلامی که به واقعیت دارد در آثار خود سعی داشته است بی‌آنکه انگیزه‌های فطری و غریزی را به واپس زدگی سوق دهد، با دعوت به برقراری ارتباط با جهان بالا به تهذیب روان تشویق نماید تا از این طریق از شدت کشش مادیات که در روح انسان‌ها پیدا شده بکاهد و با توجه به تمایلات فردی و احتیاجات اجتماع موازنه‌ای میان طبقات مختلف جامعه برقرار کند تا همگی دوشادوش یکدیگر به سوی هدف والای زندگی که رسیدن به تکامل است پیش روند. لذا در این پژوهش تلاش می‌شود با تکیه بر روش توصیفی تحلیلی به پرسش‌های زیر پاسخ داده شود:

- ۱- برجسته‌ترین مؤلفه واقع‌گرایی اسلامی در آثار ادبی جابر قمیحه کدام است؟
 ۲- مهم‌ترین ویژگی آثار ادبی جابر قمیحه در پرداختن به طبقه حاکم ورعیت چیست؟

پیشینه تحقیق

در رابطه با واقع‌گرایی اسلامی، پژوهش‌هایی انجام گرفته است. برخی از پژوهش‌هایی که به نوعی مرتبط با موضوع تحقیق است به شرح زیر است:

محمد قطب (۱۹۸۹) در کتاب «**منهج الفن الاسلامي**» ضمن تأکید بر پابندی به جهانبینی اسلامی به عنوان گوهر اصلی هنر و ادبیات اسلامی به این نتیجه می‌رسد که یکی از مهمترین راهبندها در ارثه تولیدات ادبی در مقیاس جهانی، تقلیدناچا از مکتب فکری و ادبی غربی و عدم بهره‌برداری از ظرفیتهای فکری به وجود آمده از جهانبینی اسلامی است. همچنین وی در کتاب «**جاهلیة القرن العشرين**» دو زاویه دید از دو دیدگاه اسلامی و غربی را به تصویر می‌کشد و بیان می‌کند که دیدگاه اسلام به دو بعد جسمی و روحی توجه دارد ولی دیدگاه غربی با غفلت از معنویات و بعد روحانی بیشترین توجه به جنبه مادی دارد که تکامل یافته حیوانیت است و به این نتیجه می‌رسد که مظاهر مختلف جاهلیت قبلی بشر هم اکنون با آمیزه‌ای از علوم و فنون و ادبیات و در قالبی متفاوت هویدا گشته است.

میرزاده بهمن (۱۳۹۴) در پایان‌نامه خود تحت عنوان: «**بررسی مسائل اجتماعی در اشعار مأمون جرار با رویکرد اسلام‌گرایی**» ابتدا به بررسی ویژگیهای مکتب مختلف غربی و مکتب اسلامی پرداخته و سپس مختصات شعری مأمون جرار را بیان کرده و به این نتیجه رسیده که شاعر با نگرشی واقع‌بینانه برگرفته از مبانی مکتب اسلامی به مسائل مختلف اجتماعی و سیاسی پرداخته و خروجی آن با شاعران واقع‌گرایی که به تقلید از واقع‌گرایی غربی به بیان مسائلی پرداخته‌اند، متفاوت است.

احمد بسام ساعی (۱۹۸۵) در کتابش تحت عنوان «**الواقعية الإسلامية في الأدب و النقد**» به افق‌های واقع‌گرایی اسلامی در شعر و نثر پرداخته و به این نتیجه رسیده است که هریک از مکاتب فکری همچون کلاسیسم و رومانسیسم و واقع‌گرایی بورژوازی تا سوسیالیسم و سمبولیسم و غیره ویژگی خاص خود را دارند و نمی‌توانند قالبی مناسب برای بیان دغدغه‌ها و تجربه‌های شعری یک ادیب مسلمان به شمار آیند.

حلمی محمد القاعد (۱۹۹۴) در اثرش بنام «**الواقعية الإسلامية في روايات نجيب الكيلاني**» به بررسی هنجارگرایی و هنجارگزینی شخصیت‌ها بر مبنای اندیشه اسلامی در رمان‌های نجیب الکیلانی پرداخته و به این نتیجه رسیده که وی با عنایت به رویدادها و مسائلی جهان اسلام، مظاهری همچون فقر، بیدادگری و استبداد در آثار خود منعکس ساخته و راه برون‌رفت از این

نابسامانیها را در پایبندی به مبانی اسلامی می‌داند؛ لذا در رمان‌هایش سعی داشته جنبه اعتقادات و باورهای شخصیت‌ها را برجسته سازد.

پور حشمتی و همکاران (۱۳۹۹ش) در مقاله‌ای با عنوان «جلوه‌های پایداری افغانستان در شعر جابر قمیحه» به بیان مهمترین درون‌مایه‌ها پایداری در دیوان (جهاد الأفغان أغمی) پرداخته‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که شاعر در تبیین درون‌مایه‌های پایداری افغانستان، ایثار و فداکاری با تکیه بر دین‌مداری و خدلباوری به‌عنوان رمز موفقیت پایداری افغانستان معرفی می‌کند و در تبیین آثار و پیامدهای جنگ، بر آسیب‌پذیری و دردمنشی کودکان افغان در جهت برانگیختن حس مسئولیت اجتماعی تأکید دارد.

لیاد نیسی و همکاران (۱۳۹۹ش) در مقاله‌ای تحت عنوان «واکاوی تطبیقی جلوه‌های پایداری افغانستان در اشعار سید ابو طالب مظفری و جابر قمیحه» به بررسی تطبیقی مظاهر رشادتها و پایداریهای مردم افغانستان در اشعار دو شاعر پرداخته‌اند و بیان نموده‌اند که جلوه‌های مقاومت از قبیل ترسیم رنج و محنت دوران جنگ، روحیه مبارزه طلبی و جنگاوری، پاسداشت مقام شهیدان، جاملندن از کاروان شهیدان، دعوت به اتحاد و پرهیز از تفرقه، ترویج روحیه امید و خودباوری، در مجموعه اشعار آنها از بسامد بسیار بالایی برخوردار است.

علاوه بر این آثار، پژوهش‌های دیگری نیز در رابطه با واقع‌گرایی اسلامی و شعر جابر قمیحه صورت گرفته است؛ اما در رابطه با موضوع این مقاله، هیچ‌گونه پژوهشی مستقل مشاهده نگردید.

گذری بر زندگی و دیدگاه‌های فکری جابر قمیحه

جابر قمیحه در تاریخ ۱۲ آوریل ۱۹۳۴ در شهر منزله، استان دقهلیه، واقع در شمال دلتای نیل در کشور مصر چشم به جهان گشود. وی در سال ۱۹۵۷م موفق به اخذ مدرک لیسانس از دارالعلوم دانشگاه قاهره می‌شود و در سال ۱۹۷۴م در مقطع کارشناسی ارشد رشته ادبیات عربی از دانشگاه کویت فارغ التحصیل می‌شود. او در سال ۱۹۷۹م موفق به اخذ مدرک دکترا در رشته ادبیات معاصر عربی از دانشگاه قاهره می‌گردد. جابر قمیحه سابقه تدریس در دانشگاه عین شمس مصر، دانشگاه اسلامی اسلام آباد پاکستان و دانشگاه ییل ایالات متحده آمریکا دارد. (الموقع الرسمي للدكتور جابر قمیحه، ۲۰۱۵: السيرة الذاتية)

قمیحه همچون متفکران و نویسندگان اسلام‌گرای دیگر با تأثیرپذیری از قرآن و احادیث نبوی بسیاری از شبیهاتی که پیرامون اسلام مطرح است در آثار ادبی و علمی خود (کتاب، مقاله و کنفرانس) منعکس کرده و بدان پاسخ داده است.

یکی از مسائل مهمی که در اسلام از جایگاه خاصی برخوردار است و شبیهات مختلفی پیرامون آن توسط دین‌ستزان مطرح است مسأله جهاد است. جابر قمیحه به این واقعیت موجود پرداخته و

آن را وسیله‌ای برای برقراری عدالت در جامعه و مقابله با زورگویان و دفاع از حق مظلومان می‌داند: «جهاد به هیچ عنوان به معنای کشتن، تخریب و بدست آوردن مال غنیمت نیست؛ بلکه حرکتی است به نفع زنان، مردان و کودکان مستضعف». وی منطق خویش را با توجه به نهی شدید رسول خدا (ص) از کشتن زنان، کودکان، آتش زدن خانه‌ها و تخریب و تدمیر هنگام جهاد در دین اسلام به اثبات رسانیده است. (قمیحه، ۱۹۸۴: ۳۶)

هر انسان عاقلی فارغ از هر دین و آئینی متوجه می‌شود که روش نبوی در امر جهاد با فطرت پاک انسانی سازگار است و با لشکرکشی‌هایی که در دوره‌های مختلف تاریخی صورت گرفته است متفاوت است؛ چرا که اکثر آنها برای توسعه قلمرو حکومت و تسلط بر منابع و ذخایر دیگر سرزمین‌ها بوده است؛ جنگجویان آن لشکرها برای رسیدن به اهداف شوم خویش از هیچ ستمی دست‌بردار نبودند و حتی به کودکان و ضعیفان هم رحم نمی‌کردند؛ به همین علت جابر قمیحه در آثار خود حملات را به دو نوع مقدس و مدّس تقسیم نموده و فتح مکه، هجوم صلاح الدین ایوبی برای آزادی قدس و حمله قطز برای سرکوب مغولها در عین جالوت را حمله‌ای مقدس و حملات مغول و هجوم صلیبی‌ها را هجوم مدّس قلمداد کرده است. (قمیحه، ۱۹۹۲: ۹)

قمیحه، داستان فتح مکه را نمونه‌ای بارز از تجلی اخلاق عالیّه فاتحان می‌داند؛ چرا که حضرت رسول در رویداد فتح مکه اعلام عفو عمومی می‌کنند و به اهل مکه می‌فرمایند: بروید که شما آزادید و از همه دشمنی‌ها، شکنجه‌ها و بد رفتاری‌های اهل مکه نسبت به خویش و یارانش چشم پوشی و اغماض می‌کنند. در مقابل این رفتار انسان‌مدارانه، قمیحه عملکرد معکوس صلیبی‌ها در برابر مسلمانان به تصویر می‌کشاند و می‌گوید: صلیبی‌ها به بهانه حمایت از حرمت قبر مسیح (ع) خون صدها هزار مسلمان بی‌دفاع را ریختند و بنا به گزارش تاریخ در مسیرشان به فلسطین به غارت روستاها و شهرها و هتک حرمت زنان می‌پرداختند و اگر غذا و نوشیدنی و آنچه می‌خواستند به دست نمی‌آوردند به تخریب و سوزاندن دست می‌زدند. (همان)

بررسی چنین واقعیت‌هایی در آثار ادبی قمیحه به وفور مشاهده می‌گردد که ما در اینجا به بررسی نگاه واقع‌گرایانه او در پرداختن به طبقه اجتماعی حاکم و رعیت با تکیه بر دیوان "علی هؤلاء بشعري بکیت" و قصایدی که در سایت رسمی ایشان بارگذاری شده است، می‌پردازیم.

طبقه اجتماعی حاکم و رعیت در آثار ادبی جابر قمیحه

طبقه اجتماعی به بخشی از جامعه اطلاق می‌شود که به لحاظ داشتن ارزشهای مشترک، منزلت اجتماعی معین، فعالیت‌های دسته جمعی، میزان ثروت و دیگر دارایی‌های شخصی و نیز آداب معاشرت، با دیگر بخش‌های همان جامعه متفاوت باشد. (ربانی، ۱۳۸۰: ۱۲۵)

جابر قمیحه با بهره‌گیری از آموزه‌های قرآنی و سنت نبوی و با نگرشی واقع‌بینانه، مسایل و مشکلات جامعه را مورد واکاوی قرار می‌دهد و در این راستا به بررسی جوانب مثبت و منفی طبقات مختلف اجتماعی از آن جمله طبقه حاکم و رعیت می‌پردازد.

طبقه حاکم

جابر قمیحه به عنوان یک شاعر واقع‌گرای اسلامی در پرداختن به موضوعات مختلف، آموزه‌های دین اسلام را مورد توجه قرار داده است. دین اسلام که یکی از ادیان بزرگ الهی به شمار می‌آید نسبت به مسایل مهمی که به زندگی بشر ارتباط دارد بی‌توجه نبوده؛ بلکه به تبیین آن در قرآن و سخنان حضرت رسول پرداخته است. یکی از مهمترین مسائلی که عنایت خاصی به آن داشته، برقراری عدالت در همه جا و در رابطه با همه انسان‌هاست. پروردگار جهانیان در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة/۸) ترجمه: ای مؤمنان! بر ادای واجبات خدا مواظبت داشته باشید و از روی دادگری گواهی دهید، و دشمنانگی قومی شما را بر آن ندارد که (با ایشان) دادگری نکنید. دادگری کنید که دادگری (به ویژه با دشمنان) به پرهیزگاری نزدیکتر (و کوتاه‌ترین راه به تقوا و بهترین وسیله برای دوری از خشم خدا) است. از خدا بترسید که خدا آگاه از هر آن چیزی است که انجام می‌دهید.

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل/۹۰). ترجمه: (خداوند به دادگری، نیکوکاری و نیز بخشش به نزدیکان دستور می‌دهد و از ارتکاب گناهان بزرگ و انجام کارهای ناشایست و دست‌درازی و ستمگری نهی می‌کند. خداوند شما را اندرز می‌دهد تا این که پند گیرید).

وقتی حاکم از دیدگاه اسلامی و زیر نظر حاکم مطلق و احکم الحاکمین بخواهد حکمرانی نماید چاره‌ای جز اجرای این‌گونه قوانین ندارد؛ چرا که ﴿وَمَنْ لَّمْ يَخُفْهُمَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة/۴۴) ترجمه: (کسانی که به آنچه خدا فرو فرستاده حکم نکنند کافرند) و در آیاتی دیگر (۴۵ و ۴۷ سوره مائده) خداوند حکامی را که به دستورات پروردگار جهانیان پایبند نباشند، ستم‌پیشه و تبه‌کار قلمداد نموده است.

در حدیث نبوی نیز، هر انسانی، زمامدار معرفی شده است که باید نسبت به حوزه زمامداری خودش پاسخگو باشد. «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ». (بخاری، ۲۰۰۲: ۱۲۳۶)

اما این مسئولیت پر اهمیت قطعاً بر حاکم جامعه بیشتر سنگینی می‌کند. محمد قطب یکی از نشان‌های جاهلیت جدید را وجود گردنکشانی می‌داند که پیوسته می‌کوشند تا با ترفندهای مختلف دینی و غیر دینی مردم را از داشتن اخلاص در پرستش خداوند یگانه منصرف کرده و به تبعیت از

هواهای نفسانی و فرمان‌های سودجویانه خود وادار کنند. او بر این باور است که وجود زمامداران قلدر در هر اجتماع علامت کناره‌گیری آنان از برنامه آفریدگار است، زمانی که مردم از پیروی از فرمان آفریدگارشان، روی بر تابند به سمت موجودات دیگر کشانده می‌شوند؛ در این هنگام است که عناصر قهار و ستمگر در بین مردم پدید می‌آیند و با بهره‌گیری از جهل و خرافاتی که بر مردم حاکم است آنان را به سمت برآورده نمودن تمایلات نفسانی خویش سوق می‌دهند. (قطب، ۱۳۵۸: ۴۷)

با دقت در آثار جابر قمیحه به این نکته پی می‌بریم که وی به بررسی احاد و گروه‌های مختلفی از جامعه پرداخته و آنان را به دو گروه بزرگ خیر و شر تقسیم کرده است. او در این تقسیم‌بندی به برخی از آیات قرآنی استناد نموده است؛ از آن جمله: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾. (الشمس/ ۱۰-۷) ترجمه: (سوگند به نفس و به آن نیرویی که آن را به تعادل آورد که در نتیجه آن تعادل به آن نفس ناپرهیزی و پرهیزگاریش را الهام نمود. حقا که رستگار گردید آن کس که این نفس را پاک ساخت و زیان دید آن کس که آن را آلوده ساخت).

قمیحه این رویارویی خیر و شر را در میان افسار و طبقات جامعه (مصلحان و مفسدان) از نزدیک به نظاره نشسته و به واکاوی طبقه‌هایی از هر دو گروه پرداخته است. ایشان در این زمینه که حکام و رعایا چه خوب و چه بد دارای چه ویژگی‌هایی هستند مفصل و با استناد به احادیثی از پیامبر (ص) قلم فرسایی نموده‌اند:

«عن أنس بن مالك قال: كنت أمشي مع النبي (ص) وعليه برد نحراي غليظ الحاشية، فأدركه أعرابي، فجذبه جذبة شديدة. نظرت إلى صفحة عاتق النبي (ص) قد أترت به حاشية الرداء من شدة جذبته، ثم قال: مر لي من مال الله الذي عندك. فالتفت إليه فضحك، ثم أمر له بعتاء.» (بخاری، ۲۰۰۲: ۱۵۲۴)

ترجمه: «انس ابن مالک روایت می‌کند که با رسول الله (ص) در حالی که عبایی ضخیم پوشیده بودند راه می‌رفتم که یک بادیه نشین (اعرابی) او را دید و محکم عبایش را کشید. انس می‌گوید: دیدم عبا بر گردن پیامبر (ص) اثرش را گذاشته است. پس از آن، اعرابی گفت: ای محمد، دستور بده که از مال خدا که نزد توست به من بدهند. پیامبر (ص) به او نگاه کرده خندیدند، سپس دستور فرمودند که به او عطا کنند.» قمیحه در تبیین این حدیث می‌گوید: با وجود اینکه رفتار و طرز برخورد مرد بادیه نشین با پیامبر (ص) که در آن زمان حاکم جامعه بودند بسیار بد بود اما عطوفت و مهربانی را بر رعیت خویش به جای ظلم و انتقام ترجیح دادند؛ زیرا «ظلم، بدترین تاریکی‌هاست و جوامع را به انحطاط و تباہی می‌کشند. ظالمان [چه حاکم و چه غیر حاکم] حقوق شهروندی و دینی را را رعایت نمی‌کنند. در واقع آنان با عملکرد ننگینشان حس میهن‌دوستی را تضعیف و آرامش و سکون را از هموطنان می‌ربایند.» (قمیحه، ۱۹۸۴: ۱۰۴ و ۱۰۳)

جابر قمیحه در کنار این کردار انسان‌مدارانه پیامبر به بیان اخلاق حاکمان معاصر کشورهای عربی می‌پردازد و آنان را چنین توصیف می‌نماید:

فقد بُلینا بحکامٍ غدّوا أُسُدا الأمرون بلا أمر يُطاعُ لهم لا تذكرونّ بهم إلا جبابرةً قد أنکروا الحقّ والأجداد من سَفَهه واستعبدوا الشعبَ واجتاحوا کرامته ثمّ ازدهوا ببطولاتٍ مزيفه قالوا: «السیاسةُ فنٌّ نحن سادته قالوا: «الزعامةُ فینا» قلتُ: ویلکموا	علی الشعوب، نعاما فی أعادینا فألامر أضحی لامریکا وشارونا من البغاة کفرعون. وقارونا وحقّروا عین جالوت. وحطینا وصادروا الفکر، واغتالوا القوانینا بها انتکسنا وعشنا فی مآسینا وصنعنا لنا منها أفانینا» سُحقا لذئبٍ غدا بالنابِ راعینا» (قمیحه: ۲۰۰۴، ۲۰-۲۱)
--	--

- قطعا ما گرفتار حاکمانی گشته‌ایم که در مقابل مردمانشان چون شیران و در رویارویی با دشمنان همچون شترمرغان ترسو هستند.

- فرماندهانی هستند که فرمانی از خود ندارند؛ چرا که فرمان راندن فقط از آن آمریکا و شارون است.

- آنها را فقط این‌گونه یاد کن: ستمگرانی هستند سرکش، همچون فرعون و قارون.

- به تحقیق، از روی بی‌خردی حق را انکار نمودند، حق نیاکان را نادیده گرفتند و عین جالوت و حطّین را کوچک شمردند.

- ملت را به بردگی کشیدند، کرامتش را خدشه دار کردند، فکر را مصادره کرده قانون‌ها را زیر پا گذاشتند و خود را فراتر از قانون دانستند.

- سپس با قهرمانی‌هایی دروغین و پوشالی، متکبرانه خود را ستودند که به‌وسیله همین ستایش دروغین سرافکنده شدیم و درغم‌ها و غصه‌های خود ماندیم.

- گفتند: سیاست هنری است که ما سردمدار آن هستیم و شاخ و برگهای زیادی برای خود از آن ساخته‌ایم.

- گفتند: رهبری و ریاست در دست ماست؛ گفتیم: وای بر شما، نابود گردد گرگی که با (زور) دندان‌های نیشش رهبر ما گشته است.

در این ابیات، شاعر نقاب حکام تبه‌کار و جنایتکار را از چهره‌شان دور کرده، ماهیت اصلی آنها را به خواننده نشان می‌دهد؛ آنها را به شیران و شتر مرغانی تشبیه نموده که همچون شیران درنده به جان رعایای خودشان افتاده‌اند؛ ولی هنگامی که دشمنان، آنها را مورد تاخت و تاز قرار دهند آنها

انگار شتر مرغانی هستند که از ترس فرار می‌کنند؛ در چنین اوضاعی واضح است که قدرتهای استکباری همچون آمریکا و اشخاص ستم‌پیشه‌ای همچون شارون چشم طمع بر آنها می‌دوزند و بر آنها حکم رانده و امر و نهی می‌کنند. شاعر چنین حکامی را در ردیف فرعون و قارون قرار داده است؛ زیرا علاوه بر اینکه این حاکمان نسبت به حطین (پیروزی صلاح الدین ایوبی بر صلیبیها) و عین جالوت (پیروزی ممالیک بر مغول) بی‌تفاوتند و آن را افتخار آفرین نمی‌دانند، مردم خویش را در بند بردگی قرون قبلی کشیده‌اند. شاعر در واقع از یک بردگی نوین و جدیدی خبر می‌دهد که با مصادره فکر و خدشه دار نمودن کرامت انسان و جعل قوانین به وجود آمده است. هر چند زمان کنونی زمان علم و تکنولوژی است؛ اما وجود حاکمانی بی‌لیاقت و خود خواه یادآور دوران فرعون است که گفت: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ (القصص / ۳۸) آیا شما خدایی غیر از من دارید؟

جابر قمیحه و هر انسان آزاده دیگری در جواب ادعاهای بی‌اساس این حاکمان قطعاً خواهند گفت: "ویلکموا سحقاً لذئبٍ غدا بالناب راعینا" (وای بر شما، نابود گردد گرگی که با دندان‌های نیشش رهبر و سرپرست ما گشته است. (اشاره دارد به آخرین بیت شاعر در شعر مذکور) چنین جوابی بدون شک با تاثیرپذیری از مفاهیم قرآنی داده شده و تداعی کننده پاسخ حضرت موسی (ع) در رویارویی با فرعون زورگو است که می‌فرماید: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَنْهَىٰ عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (الشعراء/۲۲). ترجمه: (آیا این منتهی است که تو بر من می‌گذاری اینکه بنی اسرائیل را بنده و برده خود ساخته‌ای؟)

در ادامه، جابر قمیحه ویژگی‌های حاکمان نیک سیرت و عدالت‌گستر بیان می‌کند:

إِنَّ الزَّعَامَةَ إِيْمَانٌ . . . وَتَضْحِيَةٌ
وَقُدُوَةٌ بِكِتَابِ اللَّهِ تَهْدِينَا
وَأَنْ تَجُوعَ لِكِي تَقْرِي الْمَسَاكِينَا
إِنَّ الزَّعَامَةَ إِيْمَانٌ . . . وَمَرْحَمَةٌ

(قمیحه، ۲۰۰۴: ۲۲)

- حاکم (عادل) اهل ایمان . . . و جان‌فدایی است؛ الگو و سرمشقی است که بر مبنای کتاب خدا ما را راهنمایی می‌کند.
- حاکم (دادگستر) اهل از خود گذشتگی و مهرورزی است؛ گرسنه می‌ماند تا مساکین را سیر نماید.

شاعر علاوه بر ذکر ویژگی‌های خوب طبقه حاکم با استفاده از تکنیک تکرار^۱ و تکرار کلمه "زعامة" و حرف تأکید "إن"، به آنچه در ذهن و ضمیر خویش دارد مخاطب را آگاه نموده و اهمیت

۱- تکرار پرکاربردترین آرایه در شعر دوره معاصر است که به یکی از مهمترین عناصر زیبایی آفرینی در شعر این دوره تبدیل شده و از ویژگی‌های متمایز شعر معاصر و از ارکان بنیادی آن است. تکرار ضمن برجسته نمودن معانی محوری و اساسی قصیده، بیانگر افکار، احساسات، دغدغه‌ها، آرزوها و تجارب عینی شاعر است و به عنوان ابزاری قوی، شاعر را در

"حکومت‌داری" را متذکر می‌شود؛ گویا قمیحه حاکمی را که صفات و خصلت‌های فوق (مذکور در شعر) را نداشته باشد شایسته حکومت کردن نمی‌داند.

در ادامه شاعر با نکوهش حاکمان سوء و قطع امید ملت‌ها و رعیتشان از آنها اینگونه می‌سراید:

یا کبار المقام هُنتم و بعتم	لم يعد للشعوب فيكم رجاء
فالذي باع شغبه مستهيناً	هو والغاصب العدو سواء
هل أنتم مكر اليهود إذا ما	أنكروكم، وحلت البعضاء؟
فاحذروهم إن فاجأوكم نیاما	في هناء فلات حین نجاء
لست أدري ما يفعلون ولكن	يمسك البوح عن لساني الحياء
من يهن يسهل الهوان عليه	ما لجرح بميت ضراء

(قمیحه، ۲۰۰۴: ۳۳-۳۲)

- ای بلند پایه ها! خوار شدید و منافع امت را فروختید، بنابراین رعیت دیگر هیچ امیدی به شما ندارند.

- کسی که ملت خود را کوچک می‌شمارد و می‌فروشد او و دشمن غاصب یکی هستند - آیا از مکر و حيله يهود خود را ایمن دانسته‌اید و از روزی که بیدادی و دشمنی آنان دامن‌گیر شود هراسی ندارید.

- برحذر باشید از روزی که شما را در حالت آسایش و راحتی غافلگیر کنند، در آن هنگام هیچ راه نجاتی نخواهد بود.

- دقیقاً نمی‌دانم که در آن روز چه می‌کنند؛ ولی باز هم شرم و حیا مانع می‌شود که در این زمینه اظهارنظر نمایم.

- کسی که خود را خوار کند بعد از آن قبول اهانت بر او آسان می‌گردد؛ چرا که هیچ زخمی مرده را ضرر نمی‌رساند

بطور قطع و یقین شاعر، این حاکمان نالایق را با يهود غاصب و اشغالگر مساوی دانسته و در ابیات ۳ و ۴ نوعی بینا متنیت قرآنی با آیه ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ (المائدة/۸۲) به کار برده است.

شاعر از زبان ملت و رعیتی که در زیر یوغ حاکمان جاه طلب قرار دارند خواننده‌اش را متوجه می‌نماید که درد آن مردم ستم‌دیده دل هر آزاده‌ای را به درد می‌آورد:

بیان معانی، و مخاطب را در درک همان معانی یاری می‌رساند، به عبارت دیگر نزد شاعر ابزاری است برای بیان معانی و نزد مخاطب کلیدی است برای فهم معانی. (صفرزایی، ۱۳۹۷: ۱۱، ۱۶)

وعشنا تحت إمرتهم/ كمن في القيد رجلاه/ يسود حياتنا قهراً/ وإذلالاً و إكراهاً / وأوجاعاً وآلاماً /
 وآه... تلوها آه/ ومن يتصدّ معترضاً/ فإنّ القبر مئواه/ فهمُ الحاکم الكرسِيّ/ والسُلطان والجاهُ/
 بلاعقل ولا خُلُق/ فحبّ المال أعماهُ (قمیحه، ۲۰۰۴: ۳۷)

ترجمه: در زیر سلطه آنان زندگی را گذرانیدیم / مانند کسی که دو پایش در غل و زنجیر است / سرکوب و استبداد بر زندگی ما مسلط گشته است / و خواری و اجبار / و درد ها و ناله ها / و آهی به دنبال آهی. / کسی که از روی اعتراض مانع شود / قطعاً قبر جایگاه اوست / هم و هم و غم حاکم، حفظ صندلی (تختش) / اقتدار و مقامش می باشد / نه عقل دارد و نه اخلاق / عشق به مال اندوزی وی را کور کرده است.

قمیحه در این اشعار به وضوح و بر اساس دیدگاه واقع‌گرایانه اسلامی خود به بیان عملکرد طبقه حاکم و مسؤولان در برخورد با رعیت و اداره کشور پرداخته است و آنان را افرادی خودمحور معرفی کرده که در پی رسیدن به آرزوهای نفسانی خود دست به هر جنایتی می‌زنند؛ در نزد چنین حاکمانی آزادی بیان، اخلاق و منطق جایگاهی ندارد. رعیت در زیر سلطه آنان در خواری و ذلت به سر می‌برند و همیشه درد و آه و ناله سر می‌کشند.

طبقه رعیت

جابر قمیحه در قصیده‌ای به نام "حوار مع منافق" در توصیف طبقه رعیت و ملت با در نظر گرفتن تمرکززدایی در توصیف طبقات مختلف جامعه، به‌عنوان برجسته‌ترین مؤلفه واقع‌گرایی اسلامی، به بیان ویژگی‌های دوست هم‌کلاسی اش می‌پردازد که از زاویه دید جابر قمیحه بر باطل قرار داشت و از حق و حقیقت دور گشته و متأسفانه به جای در پیش گرفتن قناعت به علت حریص بودن به زرق و برق دنیا، نفاق را اختیار کرده است:

فلقد كان في مقام شقيقي
 فرأى في النفاق خيرَ طريق
 مثقلَ السمّتِ بالهوان الطليق
 أشتهي العيش صافياً ذا بريق
 لمتاعٍ ميسرٍ معشوق
 وأقضي الحياة في شرّ ضيق؟
 تُ هُراء، ما أنقذت من غريق
 أو تخففُ عن بائس مسحوق

لستُ أنساه... صاحبي وصديقي
 ثم هانت عليه نفس تبادت
 ومشى زاهياً بوجه ذليل
 قلتُ: بُؤسك؛ قال: عفواً فيني
 متعّ كلّها الحياة، فدعني
 ولمّاذا أعيش في الفقر عمري
 لا تقل لي كرامة؛ فالكراما
 ما روتُ ظامئاً، ولم تخجُ جوعاً

وغداً تسمعن عني فإني سوف أغدو ذا منصبٍ مرموق

(الموقع الرسمي لجابر قمیحه، ۲۰۱۵)

- او را فراموش نمی‌کنم... زمانی که همدم و دوستم بود و در جایگاه برادرم.
- ولی پس از مدتی به دلیل هواپرستی عزت نفسش را از دست داد و بهترین راه و روش را در نفاق یافت.
- در نهایت خواری و ذلت ولی متکبرانه به راه افتاد. (اشاره دارد به بیماری نفاق که در جامعه و در بین رعیت نمود پیدا کرده است)
- گفتم: (این رفتار) مایهٔ بدبختی توست. گفت: ببخشید من جویای زندگی صاف و پر از زرق و برقم.
- زندگی چیزی غیر از لذت‌جویی و خوش‌باشی نیست، پس مرا در میان این وضعیت موجود و مورد علاقه‌ام واگذار.
- چرا عمرم در فقر سپری نمایم و زندگی را در سختی و تنگی بگذرانم؟
- در مورد بزرگ‌منشی با من سخن مگو؛ بزرگ‌منشی نوعی هدیان‌گویی است و هیچ غریقی را نجات نداده است،
- تشنه‌ای را سیراب نکرده و گرسنگی را از بین نبرده و از فرد درمانده و عاجز، بار سنگین مشکلات را نکاسته است.
- بدون شک فردا در مورد آوازه من سخن‌ها می‌شنوی؛ چون قطعاً به پست و مقام والایی دست خواهم یافت.
- هرچند واقع‌گرایی اسلامی اقشار و طبقات فرودست جامعه را مد نظر دارد و از آنها جانبداری می‌نماید، اما این مهم زمانی است که از حدود انسانی و اسلامی تخطی نکنند، در غیر این‌صورت همانگونه که هنجار شکنی‌ها و اخلاق زشت طبقه حاکمه را محکوم می‌نماید و به انتقاد از آن می‌پردازد قطعاً از طبقه رعیت هم غافل نخواهد بود.

وهواه الأبي في التحليق	عز من عاش في الحياة كريمًا
فطريق النفاق ليس طريقي	وحد الله، لم تعد بصديقي
وصلاحي في مغربي وشروقي	والمنايا ولا الدنيا نشيدي
ساء أمني ومهجتي وشقيقي	والمعاني الكبار والعزة القع
م لحرمته يبلل ربي	والزالل القراخ لو شيب بالضئ
فزدي تقرحًا يا حروقي	وحروقي، إن كان بلسمها الذل

(همان)

- عزت یافت کسی که در زندگی بزرگوارانه زیست و خواسته پاک و والای او پرواز و عروج به سوی کمالات است.

- خدا را به یگانگی یاد کن، دیگر تو دوست من نیستی. راه منافقانه راه من نیست.
 - خواسته من، مرگ به جای ذلت و خواری است، خواسته من نماز در وقت غروب و شروق است.
 - در نظر من آرمانهای والا و عزت رفیع همچون مادر و جان و برادرم عزیز است.
 - آب زلال اگر آغشته به ظلم و ستم باشد و با آن آمیخته گردد مانع آن می‌شوم که با آب دهانم تماس پیدا کند.

- سوختگی‌ها اگر دارویش پستی و ذلت باشد، پس ای سوختگی‌هایم! از تو می‌خواهم که بر زخمها بیافزاید.

جابر قمیحه بر مبنای اصول واقع‌گرایی اسلامی که به آن باور دارد با هرگونه گج‌رفتاریها مخالف است و با زبانی شاعرانه به مقابله با آن بر می‌خیزد. شاعر پس از اینکه رفتار زشت نفاق را در وجود دوستش تشخیص می‌دهد بدون هیچ‌گونه اغمازی به بیان آن می‌پردازد و به وی توصیه می‌کند که عزت و مجد خویش را در زندگی کریمانه و بدور از دورویی و حق‌پوشی بجوید.

وی در قصیده‌ای دیگر به بررسی ابعاد مختلف شخصیت انسان‌های نیک منش می‌پردازد:

أغروه بالمال الكئيف ومنصب	يعلو على كل المناصب هاني
فأبى الدنية والرضوخ بعرضهم	ومعيشة الأنعام والإذعان
فالمسلم الحق الأشم جبينه	يعلو على الأهواء والسُلطان
والمال و السُلطان من منظوره	عرض حقير، بل غشاء فان
وجهاده للحق حتى لو قضى	أو عاش طول العمر في حرمان

(قمیحه، ۲۰۰۴: ۴۱)

- خواستند او را با مال بسیار و مقام والا فریب دهند؛
 - اما او از قبول پیشنهادشان خود داری نمود و از زندگی پست بسان حیوانات و تسلیم شدن در مقابل آنان امتناع ورزید.

- مسلمان بر حق، دور از هواپرستی و قدرت طلبی است.
 - ثروت و قدرت از نگاه وی کالایی ناچیز است؛ بلکه خس و خاشاکی فانی است.
 - جهادش برای (اعلای کلمه) حق می‌باشد، حتی اگر کشته شود و یا در طول عمر در محرومیت مادی و مالی بسر برد.

قمیحه در این ابیات بر خلاف انتقاد از رفتارهای ناپسند رعیت که در عملکرد همکلاسی دوره دبستانیش نمود پیدا کرده است، در توصیف شخصیت استعمار ستیز عمر مختار روشی متفاوت در

پیش می‌گیرد و او را شخصیتی اخلاق‌مدار، استکبارستیز و موفق در مقابله با شراره‌های هوای نفسانی می‌داند که با استقامت و پایداری در مسیر حق توانسته است خود را از اسارت زرق و برق جهان برهاند و از حرکت در وادی شهوت بازایستد.

به هر حال شاعران اسلام‌گرا با در نظر گرفتن میثاقی که با پذیرش دین الهی با خالق خود بسته‌اند، وظیفه خود می‌دانند، در هر جایگاه و وضعیتی که باشند، از هر آنچه سبب خواری و ذلت خود یا دیگران شود فاصله بگیرند و عملکرد انسانها، صرف نظر از حاکم و رعیت، فقیر و غنی، را با نگرشی واقع‌بینانه جهت رسیدن به جامعه‌ای سالم مورد توجه قرار دهند و کار خوب را از هر کسی که سر زند می‌ستایند و بدکارها را بدون در نظر گرفتن جایگاه اجتماعی افراد نکوهش می‌کنند.

نتیجه‌گیری

واضح است که جابر قمیحه با تاثیرپذیری از تعالیم و آموزه‌های اسلامی و اساس و مبنا قرار دادن آن به تبیین واقعیت‌های زندگی در آثار خویش پرداخته است. وی هر چند که مانند ادبای مکاتب غربی طبقات جامعه را مورد کاوش قرار داده اما بر خلاف آنها حق را از آن افراد خوب هر طبقه می‌داند و در این زمینه قایل به هیچ تفاوتی میان فقیر و غنی، ضعیف و قوی، حاکم و رعیت و... نیست و به نوعی دست به تمرکز زدایی در توصیف طبقات مختلف جامعه زده است.

او در آثار خویش با الهام گرفتن از قرآن و حدیث و با استفاده از بینامتنیت قرآنی - روایی قضایای مختلف اجتماعی را مطرح می‌کند و استبدادگری برخی از حاکمان و عدالت محوری برخی دیگر و اخلاق چاپلوسانه برخی از رعیت و بزرگ‌منشی برخی از آنان را با بهره‌گیری از صنعت تکرار و جانبخشی به اشیاء به تصویر می‌کشاند و از این منظر بزرگترین دیکتاتورها و ظالمان تاریخ را، چه در گذشته‌ی دور و چه در تاریخ معاصر، مورد انتقاد قرار می‌دهد.

منابع و مآخذ

القرآن الکریم

افشار، حسن. (۱۳۷۹ش). *رئالیسم*. تهران: انتشارات نشر مرکز.

البخاری، ابی عبد الله محمد بن إسماعیل. (۲۰۰۲م). *صحیح الجامع*. بیروت: دار ابن کثیر.

ثروت، منصور. (۱۳۸۷ش). *آشنایی با مکتب‌های ادبی*. تهران: منشورات سخن.

ربانی، رسول، و انصاری، ابراهیم. (۱۳۸۵ش). *جامعه‌شناسی قشرها و نابرابری‌های اجتماعی*. اصفهان: انتشارات دانشگاه.

سید حسینی، رضا. (۱۳۶۶ش). *مکتب‌های ادبی*. تهران: انتشارات نیل.

صفرزایی، ذبیح‌الله. (۱۳۹۷ش). *بررسی صنعت تکرار در اشعار ولید الأعظمی* (پایان‌نامه کارشناسی ارشد).

دانشگاه زابل، زابل.

القصاب، ولید. (۲۰۰۵م). *المذاهب الأدبیه: رؤیه فکریه وفنیه*. بیروت: مؤسسه الرساله.

- قطب، محمد. (١٣٥٨ش). *سیمای جهل در غرب* (ترجمه: سید خلیل خلیلیان). تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- قطب، محمد. (١٩٨٩م). *الإنسان بين المادیة والإسلام*. القاهرة: دار الشروق.
- قمیحه، جابر. (١٩٨٤م). *المدخل إلى التییم الإسلامیة*. القاهرة: دار الكتاب المصری؛ بیروت: دار الكتاب اللبنانی.
- قمیحه، جابر. (١٩٩٢م). *الزحف المدنس*. القاهرة: مكتبة النهضة.
- قمیحه، جابر. (٢٠٠٤م). *على هؤلاء بشعری بکیت*. القاهرة: دار التوزیع والنشر الإسلامیة.
- قمیحه، جابر. (٢٠١٥م). *السیرة الذاتیة*. تم الاسترجاع من www.jaberkomeha.com
- قمیحه، جابر. (٢٠١٥م). *حوار مع منافق*. قسم الأشعار. تم الاسترجاع من www.jaberkomeha.com
- میرصادقی، جمال. (١٣٨٨ش). *واژه‌نامه هنر شاعری*. تهران: انتشارات کتاب مهناز.
- النحوی، عدنان. (١٩٨٧م). *الأدب الإسلامی: إنسانیتة وعالمیتة*. [مكان النشر غیر مذكور]: دار النحوی للنشر والتوزیع.
- الندوی، محمد الرابع الحسنی. (١٩٨٥م). *الأدب الإسلامی وصلته بالحیة*. بیروت: مؤسسة الرسالة.

بررسی ساخت‌های گواه‌نما در گفتمان قرآن کریم از منظر آبخنوالد (مطالعه موردی سوره هود)

مسعود دهقان*^۱ (دانشیار گروه زبان و ادبیات انگلیسی و زبان‌شناسی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران)

عطیه کریمی^۲ (دانشجوی دکتری زبان‌شناسی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران)

شهره غلامزاده^۳ (دانش‌آموخته کارشناسی ارشد آموزش زبان انگلیسی، آموزش عالی جهاد دانشگاهی، کرمانشاه، ایران)

DOI: [10.22034/jilr.2024.141099.1159](https://doi.org/10.22034/jilr.2024.141099.1159)



تاریخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۴/۱۵

تاریخ القبول: ۲۰۲۴/۰۵/۱۳

صفحات: ۱۹-۳۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۲۴

چکیده

زبان ابزاری مؤثر در هدایت انسان محسوب می‌شود و مخاطب قرآن کریم، کتاب الهی، انسان است. هدف از انجام پژوهش حاضر بررسی ساخت‌های گواه‌نمای موجود در آیات سوره مبارکه هود از منظر آبخنوالد (۲۰۰۴) است. این سوره یازدهمین سوره قرآن و حاوی ۱۲۳ آیه است. گواه‌نمایی ابزاری زبانی برای نشان‌دادن منبع خبر است که در معنای ثانویه خود برای نشان‌دادن صدق گفتار نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد. نگارندگان در صددند تا نشان دهند که در این سوره از قرآن چه ساخت‌های گواه‌نمایی مورد استفاده قرار گرفته است؟ و کدام یک از ساخت‌ها نسبت به بقیه از بسامد بیشتری برخوردار است؟ یافته‌ها نشان داد با اینکه کلام الهی خود به‌عنوان سندی معتبر و مستحکم در میان مردم و مسلمانان است، اما در آیات قرآن کریم نیز که به زبان عربی نوشته شده از ابزار زبانی گواه‌نمایی همچون زمان حال ساده، گذشته ساده و آینده ساده، ساخت گزارشی، و واژه‌های گواه‌نما استفاده شده است. نتایج نشان داد که زمان‌های حال ساده، گذشته ساده، حال استمراری و آینده، ساخت‌های گزارشی، ساخت‌های تأکیدی و ضمائر اشاره دیگر ساخت‌های گواه‌نمای مورد استفاده در این سوره هستند و به همین ترتیب از بیشترین تا کمترین میزان مورد استفاده قرار گرفته‌اند. همچنین، زمان آینده برخلاف ما انسان‌ها برای خداوند گواه دست اول محسوب می‌شود، زیرا زمام تمام امور در دست اوست و وقوع آن حتمی است. علاوه بر این، از بررسی آیات دریافتیم که خداوند در هنگام استفاده از ساخت گزارشی به ذکر دقیق منابع، اشخاص و گروه‌ها می‌پردازد تا کلام واضح، شفاف و قاطع باشد.

^۱ نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: m.dehghan@uok.ac.ir

^۲ پست الکترونیک: atiyeh.karami92@gmail.com

^۳ پست الکترونیک: farhangi.idk@gmail.com

به‌طور کلی، مشخص شد که ذکر دقیق منبع گزارش در آیات و روایات از حساسیت بالایی برخوردار است و این صراحت و دقت در پذیرش و دریافت مطلب توسط مخاطب تأثیر بسزایی می‌تواند داشته باشد.

کلید واژه‌ها: گواهنمایی، ساخت‌های گواهنما، قرآن کریم، سوره هود

دراسة التراکيب الاستدلالية في خطاب القرآن الکریم (دراسة حالة سورة هود)

اللغة هي أداة فعالة في توجيه الإنسان، وجمهور القرآن الکریم، كتاب الله، هو الإنسان. يهدف هذا البحث إلى دراسة التراکيب الاستدلالية الواردة في آيات سورة هود المباركة. وهذه هي السورة الحادية عشرة في القرآن وتحتوي على ١٢٣ آية. الاستدلالية هي أداة لغوية تشير إلى مصدر الخبر، والتي تُستخدم في معناها الثانوي أيضًا للإشارة إلى صدق الكلام. سعى المؤلفون إلى إظهار التراکيب القرآنية المستخدمة في هذه السورة، وأي من التراکيب كان أكثر تكرارًا من غيرها. وأظهرت النتائج أنه على الرغم من أن الكلام الإلهي نفسه هو وثيقة موثوقة وثابتة بين الناس والمسلمين، فإن الآيات القرآنية الکريمة المكتوبة باللغة العربية قد استخدمت أداة الاستدلال اللغوي مثل الزمن الحاضر البسيط، الماضي البسيط، والمستقبل البسيط، وتراکيب التقارير، وكلمات الاستدلال. وأظهرت النتائج أن أزمنة الحاضر البسيط، والماضي البسيط، والحاضر، والمستقبل، وتراکيب التقارير، والتوكيد، وأدوات الإشارة هي تراکيب استدلالية أخرى تم استخدامها في هذه السورة، وتم ترتيبها من الأكثر إلى الأقل استخدامًا. كذلك، يُعتبر الزمن المستقبلي، على عكسنا نحن البشر، دليلاً من الدرجة الأولى بالنسبة لله، لأن كل الأمور بيده ووقوعها مؤكد. بالإضافة إلى ذلك، من خلال فحص الآيات، وجدنا أن الله، عند استخدام تركيب التقرير، يذكر بدقة المصادر والأشخاص والمجموعات، بحيث يكون الكلام واضحًا وحاسمًا. وبشكل عام، اتضح أن الذكر الدقيق لمصدر التقرير في الآيات والروايات ذو حساسية عالية، وأن هذا الوضوح والدقة في قبول واستيعاب المقالة من قِبَل الجمهور يمكن أن يكون له تأثير كبير.

الكلمات المفتاحية: الاستدلالية، التراکيب الاستدلالية، القرآن الکریم، سورة هود

مقدمه

قرآن کریم کلام الهی است و زبان وسیله ارتباطی انسان‌ها است. بنابراین، کلام و زبان می‌تواند در هدایت و تغییر مسیر آدمی بسیار تأثیرگذار واقع شود. برقراری ارتباط و دریافت خبر همواره در تعاملات میان انسان‌ها اهمیت داشته است. نشان دادن منبع خبر در برخی جوامع بسیار اهمیت دارد، به‌گونه‌ای که ساخت‌های صرفی خاص و مشخصی برای بازنمایی آن وجود دارد. همین موضوع پژوهشگران متعددی را برآن داشت تا با نگاه موشکافانه‌تری به این زبان‌ها و صورت‌های زبانی مورد استفاده آن‌ها بپردازند. آیکنوالد^۱ (۳:۲۰۰۴) گواه‌نمایی^۲ را مقوله‌ای زبان‌شناختی معرفی می‌کند که در معنای اولیه خود منبع خبر را نشان می‌دهد. این مقوله، در واقع، بدون آنکه درست یا نادرست بودن گفتار گوینده و یا قاطعیت آن را مشخص نماید، تنها نشان‌دهنده شیوه کسب خبر است. در واقع، می‌توان گواه‌نمایی را زیرمجموعه معرفت‌شناختی در نظر گرفت که در تأیید صحت اطلاعاتی که گوینده در کلام خود ارائه می‌دهد، به‌کار می‌رود. از این‌رو، برای این مقوله زبانی دو کارکرد اساسی وجود دارد: نخست ارائه منبع خبر و دیگری، تأثیر گوینده بر شنونده (پالمر^۳، ۱۹۸۶؛ چیف^۴ و نیکولز^۵، ۱۹۸۶؛ سعید^۶، ۲۰۰۹).

بواس^۷ (۱۳۳:۱۹۳۸) منبع خبر را از هر نوع آن اعم از دیداری، شنیداری یا استنباطی همچون قطعیت، زمان و شمار جزء وجه‌های اجباری در یک زبان در نظر می‌گیرد. آیکنوالد (۱۱۵:۲۰۰۴) در مورد زبان فارسی بر این باور است که زمان-نمود^۸ کامل استمراری در این زبان در معنای ثانویه خود بیانگر گواه غیردست اول است و نمود ناقص می‌تواند نشان‌دهنده گواه دست اول باشد. جمله نخست در نمونه زیر در بخش کلام مستقیم دارای نمود ناقص است و بیانگر آن است که گوینده از نزدیک شاهد ماجرا بوده است. از این‌رو، نمود ناقص در معنای ثانویه خود به اطلاع دست اول اشاره دارد. در مقابل، به‌کارگیری نمود ناقص استمراری در جمله آخر نشان‌دهنده این است که گوینده خبر را خود به دست نیاورده و خبر غیر دست اول است.

kard-mi kâr ke man xâne-je “tujeh
do:IMPF:3sg work house-PRON:IP1 SUB in
او در خانه تو کار می‌کرد.

mixând. šeʔr hamiše
recite:IMPF:3sg poetry always

¹A. Y. Aikhenvald

²evidentiality

³F. R. Palmer

⁴W. L. Chafe

⁵J. Nichols

⁶J. Saeed

⁷F. Boas

⁸tense-aspect

همیشه شعر می‌خواند.

mixândeast boland boland
recite: PERF. CONT: 3sg loudly loudly

او بلند بلند می‌خواند.

(آخنوالد، ۲۰۰۴: ۱۱۵)

با نشانه‌گذاری منبع خبر مشخص می‌شود که گوینده، خبر را چگونه کسب کرده است. زبان‌ها از این حیث که چه تعداد از انواع منبع خبر را رمزگذاری می‌کنند، با یکدیگر متفاوت هستند. بسیاری از زبان‌ها تنها انواع اطلاع گزارشی را نشانه‌گذاری می‌کنند. در مقابل برخی از آن‌ها به دسته‌بندی منابع خبری دست اول در مقابل غیردست اول می‌پردازند. از سویی دیگر نمونه‌هایی یافت می‌شوند که میان داده‌های دیداری و داده‌های غیردیداری از جمله شنیدن، بوییدن و منابعی از این دست تمایز قائل می‌شوند. به‌علاوه، در این سیستم بزرگ برای اطلاع گزارشی نیز نشانه‌ مجزایی وجود دارد. برای مثال، زبان آراواک^۱ نمونه‌ای از زبان‌هایی است که در شمال غربی آمازون به آن تکلم می‌شود و نظام گواهنمایی پیچیده‌ای دارد. در این زبان، فرد برای این که بگوید، به‌عنوان مثال، فردی در حال بازی فوتبال است، باید مشخص نماید که چگونه آن خبر را کسب کرده است. آیا از نزدیک شاهد ماجرا بوده، آن را شنیده و یا اینکه بواسطه شخص دیگری آن را کسب کرده است. این امر به واسطه چندین نشانه گواهنمایی به‌دست می‌آید که حاصل ترکیب با عنصر زمان هستند و با حذف گواهنما جملات غیردستوری و غیرطبیعی به‌دست داده می‌شوند. از این‌رو، نشانه دیداری با *ka-*، نشانه شنیداری با *mka-* رمزگذاری می‌شود. اگر براساس فرض، حدس و گمان مطلب خود را بیان کند از نشانه *nika-* و اگر خبر براساس استنباط باشد از نشانه *sika-* و در نهایت اگر از طریق شخص دیگری کسب شده باشد از نشانه *pika-* استفاده می‌کند. (آخنوالد، ۲۰۰۴: ۲-۳)

تاکنون پژوهشی به بررسی گواهنمایی در آیات قرآن کریم نپرداخته است، اما وجود این ابزار زبانی در کلام الهی به زیبایی و دقت هر چه تمام و به‌واسطه کاربرد ساخت‌های گواهنمای گوناگونی قاطعیت خداوند قادر متعال را نشان می‌دهد. از این‌رو، هدف از انجام پژوهش حاضر بررسی ساخت‌های گواهنمای موجود در آیات سوره مبارکه هود است. این سوره یازدهمین سوره قرآن و حاوی ۱۲۳ آیه است. همچنین، نگارندگان قصد دارند تا نشان دهند که چه ساخت‌های گواهنمایی در این سوره مورد استفاده قرار گرفته‌اند؟ و کدام یک از ساخت‌های واهنمای به‌کاررفته از بسامد بیشتری برخوردار است؟ نظر به کوتاهی برخی از سوره‌ها و طولانی‌بودن برخی دیگر، تنها سوره هود که یازدهمین سوره قرآن و حاوی ۱۲۳ آیه است، نظر نگارندگان را به خود جلب کرد تا از منظر گواهنمایی به بررسی ساخت‌های به‌کاررفته در آن بپردازند.

^۱Arawak

پیشینه پژوهش و مطالعات مرتبط

پژوهش‌های متعددی با هدف بررسی ابزار زبانی گواه‌نمایی به انجام رسیده است که در ادامه به آن‌ها می‌پردازیم.

امیدواری و همکاران (۱۳۹۲) گواه‌نمایی را از دیدگاه رده‌شناسی در زبان فارسی مورد بررسی قرار داده‌اند. یافته‌های این پژوهش وجود گواه‌نمای دستوری در زبان فارسی را مورد تأیید قرار نمی‌دهد. این پژوهش راه را برای انجام پژوهش‌های مشابه و مطالعه دقیق متون فارسی معاصر و همچنین متون مذهبی همچون نهج‌البلاغه از نظر کاربرد ابزار زبانی گواه‌نمایی هموار ساخت.

رضایی (۱۳۹۳) در پژوهشی گواه‌نمایی در فارسی امروز را مورد بررسی قرار داده است. یافته‌های این پژوهش نشان داد که ساخت‌های گوناگونی در زبان فارسی وجود دارد که در معنای ثانویه خود به عنوان گواه‌نما به کار برده می‌شوند. علاوه بر این، مشخص می‌شود که ساخت‌های موسوم به ماضی نقلی استمراری و ماضی بعید در فارسی امروز نمایانگر گواه غیر دست اول می‌باشند.

قائمی و همکاران (۱۳۹۵) با در نظر داشتن نشانگرهای دستوری و غیردستوری سخنان امام علی(ع) را در خطبه قاصعه از منظر ابزار زبانی گواه‌نمایی مورد بررسی قرار داده‌اند. یافته‌های این پژوهش نشان داد که عناصر و راهبردهای واژگانی که به قرآن کریم و استدلال منطقی استناد می‌کنند بیانگر بیشترین میزان قطعیت و صحت هستند. پژوهش‌های این‌چنینی نشان می‌دهند که آیات و روایات نیز از منظر گواه‌نمایی قابل تحلیل و بررسی هستند.

گندمکار (۱۳۹۸) در پژوهشی با آوردن نمونه‌هایی فارسی گفتاری به بررسی گواه‌نمایی در فارسی امروز پرداخته و به روشی توصیفی-تحلیلی و براساس چند نکته وجود گواه‌نمایی در زبان فارسی را رد کرده است. به باور او عنصری صرفی در قالب تکواژ یا واژه‌بست برای اشاره اختصاصی به گواه‌نمایی وجود ندارد و منبع خبر از طذیق وجه فعل و له صورت اختیاری بازنمایی می‌شود. از دیگر موارد مورد بحث در این پژوهش این است که گواه‌نمایی مختص زبان‌های محدودی و در قالب نظام‌های بسیار پیچیده به کار می‌رود.

هاس (۱۹۴۱) به توصیف یک پسوند در زبان تونیکا که دارای معنای گزارشی است، پرداخته است. ارتباط میان مجهول و گواه غیر دست اول نخستین بار توسط کندال (۱۹۷۶) و در خصوص زبان یواپای مطرح شد.

لازار^۱ (۱۹۹۶) براین باور است که در زبان فارسی تاجیکی ساخت‌هایی در گذشته و حال وجود دارند که در معنای ثانویه خود دارای مفهوم گواه‌نمایی هستند. چنین چیزی گویای این مطلب که این زبان ممکن است به سمت توسعه نظام گواه‌نمایی پیش برود.

^۱A. Lazard

لازار (۲۰۰۱) نظر به اهمیت گواہ‌نمایی، گفتمان دارای گواہ‌نمایی را نشان‌دار در نظر می‌گیرد و آن را در مقابل گفتمان خنثی و بی‌نشان قرار می‌دهد.

نخستین پژوهش‌های مرتبط با گواہ‌نمایی در قرن ۱۱ و در خصوص صورت‌های زمان گذشتهٔ افعال ترکی انجام پذیرفت که در طی آن گواہ‌نماهای غیر دست اول در مقابل گواہ‌نماهای دست اول دسته بندی شدند (فریدمن^۱، ۲۰۰۳). مطالعات قرن ۱۹ نیز تنها به بررسی زبان‌های هندواروپایی اختصاص داشت که در آن‌ها ابزار زبانی گواہ‌نمایی به صورت مقولهٔ دستوری یافت نمی‌شد. اما در ادامه، مطالعاتی انجام شد که در طی آن‌ها به توصیف گواہ‌نماهای دستوری موجود در زبان‌هایی مانند کچوا^۲ و آیمارا پرداخته شد.

آبخنوالد (۲۰۱۹) در پژوهشی بیان می‌دارد که در زبان تارینا^۳ تشکیل جملهٔ دستوری تنها زمانی ممکن است که منبع اطلاع به واسطهٔ نشانگرهای صرفی مشخصی ابراز شود. یافته‌های این پژوهش نشان داد که مردم عادی در هنگام صحبت دربارهٔ فعالیت‌های جادوگران، ارواح جنگل و شفادهندگان صحبت می‌کنند و در مقابل، جادوگران هنگام گزارش و صحبت از تجربیات ماوراءالطبیعهٔ خود از گواہ دیداری استفاده می‌کنند. دلیل چنین امری این است که آنان از سرنوشت افراد و رویدادهای آینده اطلاع دارند.

روش‌شناسی پژوهش

پژوهش حاضر به صورت توصیفی-تحلیلی از طریق بررسی و تحلیل آیات سورهٔ مبارکهٔ هود از منظر گواہ‌نمایی به انجام رسیده است. شایان ذکر است که پژوهش حاضر به توصیف کاربرد گفتمانی گواہ‌نمایی در اقناع و جلب نظر مخاطب پرداخته و تحلیل داده‌ها در آن بر اساس گواہ‌نمایی از منظر آبخنوالد (۲۰۰۴) صورت گرفته است. نظر به بالا بودن تعداد آیات قرآن کریم و با در نظر داشتن انسجام در یک سوره، نگارندگان با ارائهٔ نمونه‌هایی از آیات سورهٔ مبارکهٔ هود و با در نظر گرفتن اهمیت گواہ‌نمایی که حتی در کلام الهی نیز قابل مشاهده است، به تحلیل این سوره از منظر گواہ‌نمایی پرداخته‌اند.

گواہ‌نمایی در گفتمان کلام الهی

به گفتهٔ آبخنوالد (۱:۲۰۰۴) در تعاملات موجود در یک چهارم زبان‌های دنیا نحوهٔ کسب هر گفته یا نوشته باید برای طرفین مشخص شود. برای مثال، گوینده اطلاع خود را به صورت دیداری و از نزدیک کسب کرده یا آن را شنیده است. به علاوه، اگر آن را براساس استنباط به دست آورده یا

¹V. A. Friedman

²Quechua

³Tariana

شخص دیگری آن را گزارش کرده است، باید آن را نشانه‌گذاری کند. بنابراین، می‌توان گواه‌نمایی را مقوله‌ای دستوری در نظر گرفت که در معنای اولیه خود نشان‌دهنده منبع خبر است. به گفته وی (همان: ۳) از جمله افرادی که مقوله گواه‌نمایی را به جامعه زبانی معرفی نمود، یاکوبسن^۱ (۱۹۸۶) بود. اواخر قرن نوزدهم زمانی بود که زبان‌های هندواروپایی کلاسیک به دقت از منظر حضور مقولات مختلف زبان‌شناسی توسط پژوهشگران متعدد مورد نقد و بررسی قرار گرفتند. پس از بررسی مشخص شد که در این زبان‌ها مشخص کردن منبع خبر به صورت اجباری وجود ندارد؛ از این رو، به صورت مقوله‌ای مجزا مورد توجه واقع نشد اما پس از بررسی زبان‌های بیگانه حضور اجباری مفهوم و مقوله عناصری موسوم به گواه‌نما به صورت دستوری در این زبان‌ها آشکار گردید. در این خصوص می‌توان زبان‌های کچوا و آیمارا را مثال زد. بواس از جمله پژوهشگرانی است که در تعیین ماهیت اجباری و دستوری مقوله گواه‌نمایی تأثیر به‌سزایی داشت. او (۱۹۱۱ الف، ۴۳) تفکر را ابزاری مؤثر در بیان تصورات ذهنی دارد که در هر زبانی به نحوی بروز می‌یابد. در ادامه او با آوردن مثال آن مرد بیمار است یادآور می‌شود در هر زبانی گوینده این جمله چنانچه خود شخص بیمار را از نزدیک ندیده، باید مشخص کند که از چه طریقی این مطلب را کسب کرده است آیا خود از نزدیک شاهد بیماری آن بوده یا از طریق شایعه یا حدس و گمان و مواردی از این قبیل متوجه این خبر شده است. بواس (۱۹۱۱) در مقاله زبان خود به معرفی زبان‌هایی می‌پردازد که منبع خبر در آن‌ها مقوله‌ای دستوری است. بواس گواه‌نما را به عنوان مفهومی در نظر می‌گیرد که برای نشان دادن آن بتوان شاهد و یا نشانه‌گذاری دیداری در نظر گرفت. برخلاف باور بواس، یاکوبسن^۲ (۱۹۵۷) گواه‌نما را مقوله‌ای دستوری در نظر می‌گیرد که از حدس و گمان و استنباط ساده فراتر است.

به باور آبخنوالد (۱۴:۲۰۰۴) تمایز میان وجهیت و گواه‌نمایی نخستین بار از سوی یاکوبسن مطرح شد. شرزر^۳ (۱۹۷۶) زبان‌های بومی آمریکایی را از جمله زبان‌های مرتبط با گواه‌نمایی در نظر می‌گیرد زیرا در این زبان‌ها نشانه‌گذاری منبع خبری اهمیت دارد. به گفته آبخنوالد (۲۰۰۴) گواه‌نمایی تنها در ۲۵ درصد زبان‌های دنیا به صورت دستوری رواج دارد. گواه‌نمایی به باور افرادی همچون (دی‌هان^۴ ۱۹۹۱، ۲۰۰۱)، دی‌لنسی^۵ (۲۰۰۱) و آبخنوالد (۲۰۰۴) مقوله مستقلی است و نمی‌توان آن را زیرمجموعه وجه‌نمایی در نظر گرفت. از آنجایی که گواه‌نمایی در زبان‌های هند و اروپایی به صورت مقوله‌ای دستوری وجود ندارد، ممکن است پژوهشگران گواه‌نما را به عنوان وجه‌نما در نظر بگیرند و آن را به واسطه نشانه‌های شناختی ترجمه کنند (آبخنوالد ۲۰۰۴: ۷).

¹W. H. Jr. Jacobson

²R. Jacobson

³J. Sherzer

⁴F. De Haan

⁵S. Delancy

همان‌طور که گفته شد، در حدود یک چهارم زبان‌های دنیا نقش مقولۀ دستوری گواه‌نمایی نشان‌گذاری گذاری خبر است. در این خصوص می‌توان زبان جراورا^۱ را مثال زد که نمونه‌ای از زبان‌های آمازونایی^۲ است و نشان دادن منبع خبر در آن اجباری است. در زبان‌های این منطقه گواه دیداری به عنوان گواه دست اول و گواه غیر دیداری به صورت گواه غیردست اول رمزگذاری می‌شود. (همان: ۲۶).

Werokisa -me -no,
name get-down-BACK-IMM.P.NONFIRST.m
Ka -me -hiri -ka
Be.in.motion-BACK-REC.P.FIRST.m -DECL.m
Wero got down from his hammock (which I didn't see), and went out (which I see)

ویرو از تور خوابش پایین آمد (که من ندیدم) و بیرون رفت (من دیدم).

در این گفتمان گوینده تنها شاهد دیدن ویرو در خارج از خانه بوده، اما او را در حال پایین آمدن از تور خوابش ندیده است. از این رو، برای مورد اول گواه دست اول و برای مورد دوم از گواه غیر دست اول استفاده شده است. اگرچه گواه‌نمایی به عنوان مقولۀ دستوری در تمام زبان‌های دنیا وجود ندارد، اما به باور آخنولد گواه‌نمایی در چنین زبان‌هایی می‌تواند به صورت راهبرد گفتمانی بروز یابد. در زبان فارسی نیز ساختارهایی وجود دارند که در معنای ثانویۀ خود می‌توانند مفهوم گواه‌نمایی را در بر داشته باشند. به‌طور کلی، گواه‌نمایی در متون مذهبی در تأثیرگذاری هر چه بیشتر بر مخاطب کلام می‌افزاید، زیرا در این متون نیز منابع خبری باید به دقت ذکر شوند. نظر به اینکه گواه‌نمایی در تمامی زبان‌ها به صورت مقولۀ دستوری وجود ندارد، اما از نظر ساختاری در تمامی متون و زبان‌ها ساختارهای وجود دارند که به رمزگذاری منبع خبر و اطلاعات می‌پردازند. افرادی همچون چیف و نیکولز (۱۹۸۶) در مجموعه مقالاتی توانستند به ترسیم و تشریح نظام‌های گواه‌نمایی موجود در تمامی زبان‌ها بپردازند. برخلاف باور افرادی همچون آخنولد، دیهان (۱۹۹۹)، لازار (۱۹۹۹) و دیلنسی (۲۰۰۱) افرادی همچون چیف و نیکولز (۱۹۸۶)، جان سعید^۳ (۲۰۰۹) براین باورند که گواه‌نمایی مقولۀ دستوری نیست و می‌توان آن را تنها زیرمجموعۀ وجه‌نمایی در نظر گرفت. همچنین، آخنولد (۲۰۰۴: ۶۳) در بررسی‌های خود به تشریح و توضیح انواع منبع خبر می‌پردازد که به قرار زیرند:

۱. دیداری: گواه و اطلاعی که به واسطۀ حس دیداری از سوی گوینده کسب می‌شود.

¹Jarawara

² Amazonian languages

³J. Saeed

۲. حسی غیر دیداری: گواهی که از طریق سایر حواس از قبیل حس بویایی، چشایی و لامسه به دست می‌آید.
 ۳. استنباطی: گواه و اطلاعی که اساس آن از طریق شواهد و مستندات قابل رؤیت و یا استنباط حاصل از نتایج یک رویداد به دست می‌آید.
 ۴. حدس: گواهی که تنها براساس فرضیه، دانش عمومی و یا استدلال منطقی حاصل می‌شود.
 ۵. شایعه: گواهی که بدون ذکر منبع دقیق کسب شده باشد.
 ۶. نقل قول: اطلاعی که از طریق منابع قابل ارجاع و بواسطه نقل مستقیم به دست آمده باشد.
- از مجموع آنچه ذکر شد تنها دو مورد اول جزو گواه دست اول محسوب می‌شوند و مابقی گواه غیر دست اول هستند.
- شایان ذکر است که از جمله پژوهش‌هایی که تا کنون به صورت جدی به آن پرداخته نشده، بحث کاربرد گواه‌نمایی متون مذهبی و به‌طور ویژه قرآن کریم است.
- ساخت‌ها و مقولاتی که در معنای ثانویه خود نشان‌دهنده منبع خبر هستند، راهبردهای گواه‌نمایی نامیده می‌شوند (همان: ۱۰۵). آنچه مسلم است این است که چنین ساخت‌هایی با گواه‌نماهای دستوری که در زبان‌های خاصی متداول هستند، متفاوت‌اند. مواردی از قبیل نموده‌ها و وجه‌های غیر خبری (شرطی و غیرواقعی)، زمان‌های گذشته، زمان آینده، استنباطی و کامل، ساخت مجهول، فرآیندهای متمم‌سازی و شخصی، فرآیندهای اسم‌سازی (شامل وجه وصفی و مصدر) در زمره راهبردهای گواه‌نمایی قرار می‌گیرند. گواه‌نمایی در زبان فارسی در اکثر موارد به صورت راهبردهای گواه‌نما یا راهبردهای گواه‌نمایی بروز می‌یابد و گواه‌نماهای دستوری گذشته کامل استمراری و حال کامل استمراری هستند.

بررسی گواه‌نمایی در آیات سوره مبارکه هود

قرآن کریم کلام مطلق و مستندی است که تمامی مسلمانان برای نشان‌دادن صدق گفتار خود به آن استناد می‌کنند، اما با کمی تدبیر می‌توان با نمونه قرار دادن آن نحوه‌ی صحیح ابراز منبع خبر و قاطعیت و صراحت در گفتار را الگو برداری کرد. مخاطب این کلام آسمانی انسان است و چنین می‌توان برداشت کرد که ساخت‌های گواه‌نمای به کار برده شده در کلام الهی قابل تأمل و تدبیر هستند. با بررسی آیات و روایات مشاهده می‌شود که زمان جملات هر یک با اهداف خاصی به کار برده می‌شود. مثلاً گذشته ساده و حال ساده واقعیت و حتم بودن وقوع و موجودیت امری را می‌رسانند. از طرفی زمان آینده ساده نیز در خصوص وقوع امری که قطعیت آن واضح است، مورد

استفاده قرار می‌گیرد. در خصوص ساخت‌های گزارشی، به منبع دقیق مطلب نقل قول شده اشاره می‌شود و عبارت‌های گواہ‌نما نیز به نوبه خود تأثیرگذار خواهند بود. در ادامه، به انواع ساخت‌های گواہ‌نمای مورد استفاده در آیات سوره هود می‌پردازیم:

زمان و نمود فعل

نمود کامل در معنای اولیه خود نتیجه رویداد و فرآیند را نشان می‌دهد و به نحوی ارتباط میان گذشته و زمان حال را برقرار می‌نماید (آخنولد، ۲۰۰۴: ۱۱۲). استنباط در خلال نتایج حوادث و رویدادها و نشانه‌های مربوط به آن‌ها به انجام می‌رسد. در مجموع می‌توان گفت که نمودهای کامل در معنای ثانویه خود به‌عنوان گواہ غیر دست اول به کار برده می‌شوند و این مورد را می‌توان در بسیاری از زبان‌های ایرانی و قفقازی یافت. نمود کامل در زبان فارسی حوادث و رخدادهایی که به نتایج رویداد مربوط می‌شوند و حاصل تجربه غیرمستقیم هستند را نشان می‌دهد. از این رو، می‌توان گفت که اطلاعی که از این طریق به دست می‌آید غیر دست اول است و خبر از منبع دیگری گزارش شده است. از طرفی، کاربرد زمان گذشته ساده نشان می‌دهد که گوینده از نزدیک شاهد ماجرا بوده است و به نوعی در معنای ثانویه خود به‌عنوان گواہ دست اول کاربرد دارد. خداوند همیشه شاهد و ناظر اعمال و رفتار ما انسان‌ها بوده و هست از این رو در کلام الهی زمان‌ها در اکثر موارد به صورت حال ساده، حال استمراری، آینده و گذشته‌ی ساده هستند. از طرفی کاربرد این زمان‌ها به صورت تلویحی می‌تولند به این معنا باشد که مخاطب این کلام نیز بهتر است هنگام توضیح وقایع و رخدادها و به منظور دقت هر چه تمام‌تر از این زمان‌ها استفاده کند. زمان حال ساده مطلق بودن رویداد را نشان می‌دهد، حال استمراری، در جریان بودن واقع را نشان می‌دهد. گویی آن رویداد با وجود گذر زمان هنوز نیز در جریان است همچنین، زمان آینده مطلق و حتمی بودن امری را نشان می‌دهد، زیرا خداوند تمامی زمان‌ها را تحت تدبیر خود قرار می‌دهد و همه چیز قابل پیش‌بینی است. زمان گذشته ساده نیز در مواردی مورد استفاده قرار گرفته شده که قطعیت وقوع امری را دوچندان می‌کند و در کنار آن عبارت‌های تأکیدی نیز وجود دارند.

در ذیل نمونه‌هایی از کاربرد زمان‌های مورد استفاده در سوره مبارکه هود آورده شده است:

<p>بازگشت شما به سوی خداست و او بر هر چیزی تواناست</p>	<p>﴿إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (۴)</p>
<p>و هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست مگر [اینکه] روزیش بر عهده خداست و [او] قرارگاه و محل مردنش را می‌داند همه [اینها] در کتابی روشن [ثبت] است</p>	<p>﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (۶)</p>

و به راستی نوح را به سوی قومش فرستادیم [گفت] من برای شما هشداردهنده ای آشکارم	﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (۲۵)
و ای قوم من اگر آنان را برانم چه کسی مرا در برابر خدا یاری خواهد کرد آیا عبرت نمی گیرید	﴿وَيَا قَوْمِ مَنْ يَنْصُرُنِي مِنَ اللَّهِ إِنْ طَرَدْتُمْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (۳۰)

همانطور که مشاهده می‌شود، زمان آینده مطلق بودن وقوع امری را نشان می‌دهد و بشارت و انذار می‌دهد.

گفت تنها خداست که اگر بخواهد آن را برای شما می‌آورد و شما عاجز کننده [او] نخواهید بود.	﴿قَالَ إِنَّمَا يَأْتِيكُمْ بِهِ اللَّهُ إِنْ شَاءَ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ﴾ (۳۳)
و اگر بخواهم شما را اندرز دهم در صورتی که خدا بخواهد شما را بیراه گذارد اندرز من شما را سودی نمی‌بخشد او پروردگار شماست و به سوی او باز گردانیده می‌شوید.	﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (۳۴)

آن گونه که در مثال‌ها و آیات ذکر شده مشاهده می‌شود، زمان افعال بیشتر به صورت حال ساده، گذشته ساده، آینده ساده و حال استمراری هستند. با بررسی آیات این سوره مشخص می‌شود که رویدادی که زمان گذشته ساده به وقوف پیوسته، به طور مطلق انجام پذیرفته و این مطلق بودن در حال و آینده نیز صادق است. این بدان معناست که تمامی رخدادها تحت قدرت و سلطه خداوند در جریان هستند و هیچ چیز خلاف آنچه خداوند خواسته رخ نمی‌دهد. در نمونه‌های بالا می‌توان مشاهده کرد که وقوع رخدادی که خداوند آن را هشدار می‌دهد حتمی است. از طرفی، زمان حال ساده واقعیت امری را نشان می‌دهد. زمان گذشته ساده حتمی بودن وقوع رخدادی را یادآور می‌شود. به طور تلویحی به مخاطب این گونه متذکر می‌شود که در هنگام شرح رویدادها حقیقت در زمان حال ساده، گذشته ساده و حال استمراری بهتر قابل بیان است و تنها خداست که آینده را می‌داند. نکته دیگری که می‌توان به آن اشاره کرد این است که در این آیات و تمامی آیات قرآن کریم زمان آینده برای خداوند گواه دست اول محسوب می‌شود. زیرا همه چیز در محدوده قدرت او در جریان است و اگر وقوع امری را پیش‌بینی کند هرگز خلاف آن حاصل نمی‌شود. این در حالیست که همان‌طور که قبلاً هم بیان شد در برخی از زبان‌ها همچون تاریلنا مردم بر این باورند که تنها جادوگران و ارواح جنگل که نسبت به آینده اطلاع دارند و برای

آن‌ها از گواہ دیداری و دست اول استفاده می‌شود. به طور کلی برای مردم صحبت از زمان آینده امری قطعی و مستقیم نیست و تنها زمان‌های حال و گذشته از نزدیک قابل دسترسی و بررسی هستند.

ساخت‌های گزارشی^۱

به عقیده آبخنوالد (۱۱۲:۲۰۰۴) در هر زبانی روشی برای ابزار گفتمان گزارشی وجود دارد و می‌توان گفت که گواہ گزارشی با انواع ساخت‌های نقل قولی و گزارشی هم‌تراز است. او همچنین متذکر می‌شود کاربرد ساخت‌های نقل قولی و گزارشی نشان‌دهنده این واقعیت است که خبر نه به‌طور مستقیم بلکه از شخص دیگری حاصل شده است و بنابراین خبر غیر دست اول است. نقل قول مستقیم در واقع به تأیید آنچه گفته شده می‌پردازد. به باور بریج^۲ (۱۹۱:۲۰۰۱-۱۹۰) کاربرد نقل قول مستقیم در خصوص مواقعی است که گوینده می‌خواهد با فاصله از خبر مسؤولیتی در قبال آن نداشته باشد. با بررسی آیات قرآن کریم ملاحظه می‌شود که با اینکه خداوند خود می‌تواند به شرح وقایع و رویدادها بپردازد، به دقت گوینده منابع خبری و وقایع ذکر شده است. این مسئله نیز به نوعی به مخاطب قرآن کریم متذکر می‌شود که در نقل رویدادها و مطالب ذکر نام دقیق منبع مطلب نقل شده اشاره کنید تا کلام شما از قاطعیت مناسبی برخوردار باشد. در بررسی آیات سوره مبارکه هود مشاهده شد که ساخت‌های گزارشی (از قبیل فعل قال به معنی گفتن) به طور مشخص در این سوره از بسامد کاربرد بالایی برخوردار هستند و اشخاص و گروه‌ها به دقت ذکر شده‌اند. در ذیل نمونه‌هایی از کاربرد ساخت گزارشی در سوره مبارکه هود آورده شده است:

<p>گفتند ای نوح واقعا با ما جدال کردی و بسیار [هم] جدال کردی پس اگر از راستگویی آنچه را [از عذاب خدا] به ما وعده می‌دهی برای ما بیاور</p>	<p>﴿قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (۳۲)</p>
<p>و [نوح] گفت در آن سوار شوید به نام خداست روان‌شدنش و لنگرانداختنش بی‌گمان پروردگار من آمرزنده مهربان است</p>	<p>﴿وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ جَرَّاهَا وَمُرْسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (۴۱)</p>
<p>و نوح پروردگار خود را آواز داد و گفت پروردگارا پسر من از کسان من است و قطعا وعده تو راست است و تو بهترین داورانی</p>	<p>﴿وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾ (۴۵)</p>

^۱ report structures

^۲ K. Brridge

<p>و به سوی [قوم] نمود برادرشان صالح را [فرستادیم] گفت ای قوم من خدا را بپرستید برای شما هیچ معبودی جز او نیست او شما را از زمین پدید آورد و در آن شما را استقرار داد پس از او آموزش بخواهید آنگاه به درگاه او توبه کنید که پروردگارم نزدیک [و] اجابت کننده است</p>	<p>﴿وَأِلَىٰ مُودٍ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ﴾ (۶۱)</p>
--	--

در نمونه‌های ذکر شده در بالا و نمونه‌های متعددی از این دست در آیات قرآن کریم و به‌طور خاص سوره مبارکه هود، به منبع دقیق خبر اشاره می‌شود. بنابراین، به شنونده این کلام نیز توصیه می‌کند که که منبع دقیق گزارش خود را در هنگام شرح و قیاق ذکر کند. در آیات و روایات نشان دادن منبع نقل قول و گزارش از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است. به‌طوری‌که، در احادیث و روایات ذکر دقیق نام منبع گزارش بر اعتبار محتوای کلام می‌افزاید. برای مثال، احادیثی که از خداوند یا امامان معصوم (ع) نقل می‌شوند از اعتبار بسیار بالایی برخوردارند. می‌توان گفت که برخلاف باور عمومی نسبت به گفتار گزارشی در متون مذهبی ذکر دقیق منبع گزارش جزو ضروریات محسوب می‌شود و به نوعی گواه گزارشی را در مرتبه موثق‌تری قرار می‌دهد.

عناصر واژگانی

عناصر واژگانی را می‌توان عناصری در نظر گرفت که در هر زبانی می‌توانند به عنوان گواه‌نما به کار برده شوند. رویکرد نقش‌گرای مد نظر هلیدی^۱ (۲۰۰۴: ۵۹-۵۸) هر بند^۲ زبانی را به‌گونه‌ای در نظر می‌گیرد که چندین لایه معنایی در بر دارد. فرانقش بینافردی^۳ یکی از این لایه‌ها را مورد پوشش قرار می‌دهد که در طی آن مسائلی از قبیل روابط اجتماعی، ابراز دیدگاه‌های فردی و تأثیر بر آراء و افکار دیگران مد نظر است. استفاده از ابزارهای زبانی همچون قیدها توسط گوینده به منظور تأکید بیشتر و تغییر نگرش مخاطب صورت می‌پذیرد. در سوره مبارکه هود نیز قیدهای تأکیدی فراوانی در ابتدای آیه مشاهده می‌شوند که بر میزان قاطعیت کلام الهی می‌افزاید. در ذیل نمونه‌هایی از کاربرد این قیدهای تأکیدی آورده شده است:

<p>و قطعا پروردگارت [نتیجه] اعمال هر یک را به تمام [و کمال] به آنان خواهد داد چرا که او به آنچه انجام می‌دهند آگاه است</p>	<p>﴿وَإِنَّ كَلًّا لَّمَّا لَيُؤْفِقُنَّهُمْ رَبُّكَ أَعْمَاهُمْ إِنَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (۱۱۱)</p>
---	---

¹M. A. K. Halliday

² clause

³ interpersonal metafunction

<p>۱۲ ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّمَنْ خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ﴾ (۱۰۳)</p> <p>قطعاً در این [یادآوریه‌ها] برای کسی که از عذاب آخرت می‌ترسد عبرتی است آن [روز] روزی است که مردم را برای آن گرد می‌آورند و آن [روز] روزی است که [جملگی در آن] حاضر می‌شوند</p>	
<p>۱۳ ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ (۹۶) إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَأْنَاهُ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ (۹۷)</p> <p>و به راستی موسی را با آیات خود و حجتی آشکار. به سوی فرعون و سران [قوم] وی فرستادیم ولی [سران] از فرمان فرعون پیروی کردند و فرمان فرعون صواب نبود</p>	

همان‌طور که در نمونه‌های بالا می‌توان ملاحظه کرد، وجود عبارتهای تأکیدی در ابتدای آیات توجه مخاطب را به مطلب مورد بحث جلب می‌کند و بر میزان قاطعیت کلام می‌افزاید.

ضمایر اشاره

ضمایر اشاره نیز جزو عناصر واژگانی که در معنای ثانویه خود می‌توانند به‌عنوان گواہ‌نما مورد استفاده قرار بگیرند. در آیات سوره مبارکه هود نیز مواردی می‌توان مشاهده کرد که ضمایر اشاره در معنای ثانویه خود به‌عنوان گواہ‌نما به‌کار برده می‌شوند، زیرا به چیز مشخص و معینی اشاره می‌کنند. در آیات سوره مبارکه هود نیز مواردی از این دست آورده شده که در ذیل به آن‌ها خواهیم پرداخت:

<p>این از خبرهای غیب است که آن را به تو وحی می‌کنیم پیش از این نه تو آن را می‌دانستی و نه قوم تو پس شکیباً باش که فرجام [نیک] از آن تقوای پیشگان است</p>	<p>۱۴ ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (۴۹)</p>
<p>و این [قوم] عاد بود که آیات پروردگارشان را انکار کردند و فرستادگانش را نافرمانی نمودند و به دنبال فرمان هر زورگوی ستیزه جوی رفتند</p>	<p>۱۵ ﴿وَتِلْكَ عَادٌ جَحَدُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَعَصَوْا رُسُلَهُ وَاتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ (۵۹)</p>
<p>و ای قوم من این ماده شتر خداست که برای شما پدیده ای شگرف است پس بگذارید او در زمین خدا بخورد و آسبیش مرسانید که شما را عذابی زودرس فرو می‌گیرد</p>	<p>۱۶ ﴿وَيَا قَوْمِ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذُرُّوْهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ قَرِيبٌ﴾ (۶۴)</p>

<p>۱۷) ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّمَن خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ وَ ذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ﴾ (۱۰۳)</p>	<p>قطعا در این [یادآوریها] برای کسی که از عذاب آخرت می ترسد عبرتی است آن [روزی] روزی است که مردم را برای آن گرد می آورند و آن [روزی] روزی است که [جملگی در آن] حاضر می شوند</p>
--	---

همان طور که از نمونه‌های بالا می‌توان دریافت ضمائر اشاره موضوع خاصی را مورد نظر مخاطب قرار می‌دهند و از این رو بر قاطعیت کلام می‌افزایند.

نتیجه‌گیری

تاکنون پژوهش‌های متعددی از زوایای مختلف سعی در تفسیر، تدبر و بررسی لایه‌های پنهان در این کلام اعجاز‌انگیز را داشته‌اند. بررسی کلام الهی که خود سند معتبری برای نشان دادن صدق گفتار و صحت منبع خبر است نشان می‌دهد که قاطع بودن در نشان دادن منبع خبر مورد توجه ذات مقدس خداوند است و انسان را نیز که مخاطب این کتاب آسمانی به قرارگیری در این مسیر دعوت می‌کند. ابزار زبانی گواه‌نمایی در زبان‌ها و متون مختلف مورد بررسی قرار گرفته است، اما یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که می‌توان با الگو قرار دادن کلام الهی تعاملات سالم و صریح‌تری برقرار نمود. به علاوه پس از بررسی آیات سوره هود مشخص شد که ساخت‌های تأکیدی همچون *إِنَّ* (قطعا)، ساخت‌های گزارشی با *فعل قال* (گفتن)، ضمائر اشاره، زمان‌های گذشته ساده و حال ساده، آینده ساده و حال استمراری از موارد ساخت‌های گواه‌نمای مورد استفاده در این سوره هستند. از دیگر موارد مورد اشاره این است که زمان‌های حال ساده، گذشته‌ی ساده، حال استمراری و آینده، ساخت‌های گزارشی، ساخت‌های تأکیدی و ضمائر اشاره ساخت‌های گواه‌نمای مورد استفاده در این سوره هستند و به همین ترتیب از بیشترین تا کمترین میزان مورد استفاده قرار گرفته‌اند. علاوه بر این، ذکر منبع خبر در آیات و روایات بسیار حاضر اهمیت است. برای مثال در نقل و گزارش احادیث ذکر دقیق منبع خبر بر اعتبار محتوای کلام می‌افزاید و در مخاطب تأثیر به مراتب بیشتری می‌گذارد. این مسئله زوایای پنهانی از کاربرد گواه‌نمایی را در معرض توجه قرار می‌دهد. در آیات بررسی شده نیز مشخص شد که خداوند با دقت نظر خاصی به ذکر دقیق منبع گزارش می‌پردازد که اقتضای هر تعاملی است و با این عمل حجت را بر مخاطب تمام می‌کند و از هر گونه اطناب و تردید پرهیز می‌نماید. در خصوص زمان‌های به کار برده شده در آیات مورد بررسی نیز می‌توان گفت که تمامی زمان‌ها اعم از حال، گذشته و آینده برای خداوند به عنوان گواه دست اول در نظر گرفته می‌شوند زیرا خداوند در همه حال شاهد، گواه و ناظر بر تمامی حالات و حوادث است و اگر به وقوع رویدادی در آینده اشاره نماید وقوع آن حتمی است. این درحالیست که با توجه

به محدودیت ما انسان‌ها تنها زمانی که از گذشته ساده در کلام خود بهره می‌بریم این ساخت در معنای ثانویه خود به عنوان گواه دست اول در نظر گرفته می‌شود زیرا با کاربرد این ساخت به مخاطب اینگونه القاء می‌شود که ما خود از نزدیک شاهد ماجرا بوده‌ایم. در خصوص کاربرد زمان آینده نیز باید گفت که ما انسان‌ها نمی‌توانیم نسبت به وقوع حتمی رویدادی در آینده مطمئن صحبت کنیم و بنابراین این ساخت نمی‌تواند به گواه دست اول و مستند از طرف ما به کار برده شود. خداوند با به‌کارگیری ساخت‌های تأکیدی و ضمائر اشاره نیز سعی در جلب نظر مخاطب و بالابردن قاطعیت و مطلق بودن کلام خود دارد. شایان ذکر است که گواه و گواه‌نمایی جز جدایی‌ناپذیر زندگی ما انسان‌ها است. از ابتدای هستی شاهدان و گواهان بر اعمال و رفتار ما گماشته شده‌اند که فرشتگان و اولیاء الهی از آن جمله هستند تا به ثبت دقیق وقایع بپردازند. نظر به قاطعیت کلام خداوند که همه چیز را با دقت، صحت و شفافیت هر چه تمام برای ما انسان‌ها تشریح می‌نماید و وظیفه هر انسانی این است که در تعاملات خود نسبت به انجام این امر همت داشته باشد. اگرچه در برخی زبان‌ها گواه‌نمایی به صورت مقوله‌ای دستوری رمزگذاری می‌شود، اما حتی اگر در زبانی تنها ساخت‌هایی در معنای ثانویه خود به عنوان گواه‌نما به کار برده می‌شوند، کاربرد گواه‌نمایی اقتضای هر تعاملی است. همچنین، نتایج نشان می‌دهد که کلام خداوند قاطع است و از هرگونه حدس و گمان، تردید یا استنباطی پرهیز شده است تا مخاطب تنها به درک محتوای مطالب بپردازد.

منابع

- قرآن کریم، سوره هود
 امیدواری، آرزو، و گلفام، ارسلان. (۱۳۹۲). بررسی گواه‌نمایی در زبان فارسی: رویکردی رده‌شناختی. *جستارهای زبانی*، ۱۸(۱)، ۷۹-۹۹
- رضایی، والی. (۱۳۹۳). بررسی گواه‌نمایی در زبان فارسی امروز. *پژوهش‌های زبانی*، ۵(۱)، ۴۰-۲۱
- قائمی، مرتضی، و ذوالفقاری، اکرم. (۱۳۹۵). گواه‌نمایی در خطبه قاصعه. *لسان‌مبین*، ۸(۲۶)، ۱۲۸-۱۰۳
- گندمکار، راحله. (۱۳۹۸). تحلیل معنایی گواه‌نمایی در زبان فارسی. *زبان فارسی و گویش‌های ایرانی*، ۴(۲)، ۹۹-۱۲۰
- Aikhenvald, A. Y. (2004). *Evidentiality*. New York: Oxford University Press.
- Aikhenvald, A. Y. (2019). The tenets of the unseen: The preferred information source in Tariana. *Journal of Researchgate*, 60-75.
- Boas, F. (1911a). *Introduction*. In F. Boas (ed.), *Handbook of American Indian Languages*. Part 1. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology Bulletin 40, 5-83.
- Boas, F. (1938). *Language*. In F. Boas (ed.), *General Anthropology*. Boston, New York: D. C. Heath and Company, 124-45.
- Brridge, K. (2001). *Blooming English*. Sydney: ABC.
- Chafe, W. L. and Nichols, J. (eds.) (1986). *Evidentiality: The Linguistic Coding of Epistemology*.

- Norwood, NJ: Ablex.
- De Haan, F. (1999). Evidentiality and epistemic modality: Setting boundaries. *Southwest Journal of linguistics*, 18: 83-102.
- DeLancey, S. (2001). The imitative and evidentiality. *Journal of Pragmatics* 33:369-82.
- Friedman, V. A. (2003). *Evidentiality in the Balkans with special attention to Macedonian and Albanian*. In Aikhenvald and Dixon (eds.) (2003: 189–218).
- Hass, M. R. (1941). The classification of the Muskogean languages. Pp. 41-56 in *Language, Culture, and Personality: Essays in Memory of Edward Sapir*. Leslie Spier et al., eds. Menasha, Wisc. Banta Publishing Company. (Reprinted: University of Utah Press, Salt Lake City, 1960.)
- Halliday, M. A. K. (2004). *An Introduction to Functional Grammar*. 3rd ed. revised by C. Matthiessen. London: Arnold.
- Jacobson, R. (1957) *Shifters, Verbal Categories and the the Russian Verbs*. Cambridge: Harvard University.
- Jacobsen W. H. Jr. (1986). *The heterogeneity of evidentials in Makah*. In Chafe and Nichols (eds.) (1986: 3–28).
- Lazard, G. (1996). Le médiatif en Persian, in Guétcheva (ed.) (1996; 21-30).
- Lazard, G. (2001). On the grammaticalization of evidentiality. *Journal of Pragmatics*, 33.358-68.
- Nichols, J. (1986). *The bottom line: Chinese Pidgin Russian*. In Chafe and Nichols (eds.) (1986: 239–57).
- Palmer, F. R. (1986). *Mood and Modality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Saeed, J. (2009). *Semantics*. 3rd ed. Oxford: Wiley Blackwell

تحلیل تصنیف و ترجمه متون فقهی حقوقی بر اساس اصل همکاری گرایس (مطالعه موردی متاجر لمعه دمشقیه)

عباس مؤمن برمی^۱ (کارشناسی ارشد مترجمی زبان عربی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه دامغان، دامغان، ایران)
مرتضی زارع برمی*^۲ (استادیار گروه مترجمی زبان عربی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه دامغان، دامغان، ایران)

DOI: [10.22034/jilr.2024.140507.1120](https://doi.org/10.22034/jilr.2024.140507.1120)



تاریخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۱/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۲

صفحات: ۵۶-۳۷

تاریخ القبول: ۲۰۲۴/۰۵/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۳۰

چکیده

ارتباطات زبانی بدون همکاری دوسویه شکل نخواهد گرفت و هر خدش‌های که متوجه این همکاری شود، بر شکل‌گیری ارتباط و فرایند تبادل پیام اثر می‌گذارد. الگوی اصل همکاری گرایس با داشتن چهار اصل زیرمجموعه‌ای کمیت، کیفیت، ربط و شیوه بیان، یکی از مهم‌ترین رویکردهای مطالعاتی در توصیف و تشریح همکاری متقابل طرف‌های سهیم در ارتباطات زبانی است. الگوی یاد شده مبنای تحلیل باب متاجر لمعه دمشقیه شهید اول و ترجمه علی شیروانی از این باب، در پژوهش حاضر است، زیرا متون فقهی حقوقی به دلیل زبان و بیان خاصی که دارد، مستعد نقض مبانی اصل همکاری است. هدف از پژوهش مذکور، تحلیل روشمند شیوه تصنیف و ترجمه متون فقهی حقوقی در چهارچوب الگوی اصل همکاری است تا بدین‌وسیله مسائل ارتباطی بین طرف‌های فرستنده و دریافت‌کننده در ژانر فقهی حقوقی آشکار گردد. روش پژوهش، توصیفی تحلیلی است. نتایج پژوهش نشان داد که تأیید یا نقض مبانی اصل همکاری در ترجمه متاجر تنها به فن بیان و سبک نگارش شیروانی بستگی ندارد، اسلوب نگارش متن مبدأ نیز در این فرایند سهیم است؛ رعایت یا نقض مبانی اصل همکاری در متاجر و ترجمه‌اش روند ثابتی ندارد و قابل پیش‌بینی هم نیست؛ موارد تأیید یا نقض مبانی اصل همکاری در ترجمه متاجر، همیشه شبیه متن اصلی آن نیست؛ کمیت و شیوه بیان، بیش از کیفیت و ربط، اصل همکاری را در متاجر و ترجمه‌اش نقض کرده است.

کلیدواژه‌ها: تصنیف و ترجمه، متن فقهی حقوقی، لمعه دمشقیه (متاجر)، شهید اول، علی شیروانی، اصل همکاری گرایس

^۱ پست الکترونیک: a.momen@std.du.ac.ir

^۲ نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: m.zare@du.ac.ir

تحليل النصوص الفقهية-القانونية المصنفة والمترجمة في ضوء مبدأ غرايس التعاوني: المتاجر في اللعة الدمشقية نموذجاً

الملخص

سيتم التواصل اللغوي بالتعاون الثنائي، وأي ضرر يلحق بهذا التعاون سيؤثر على تكوين التواصل وعملية تبادل محتوى النص. يعد نموذج مبدأ غرايس التعاوني الذي يعتمد على أربعة مبادئ فرعية تسمى الكمية والجودة والملاءمة والطريقة، أحد أهم مناهج الدراسة لوصف التعاون المتبادل وشرحه بين الجهات الفاعلة في التواصل اللغوي. يشكل هذا النموذج أساس تحليل كتاب المتاجر من اللعة الدمشقية للشهيد الأول وترجمته لعلي الشيرواني في هذه الدراسة، لأن النصوص الفقهية-القانونية عرضة لانتهاك مبادئ التعاون بسبب لغتها الفريد وتعبيرها الخاص. تهدف هذه الدراسة إلى التحليل المنهجي لأسلوب النصوص الفقهية-القانونية المصنفة والمترجمة في إطار نموذج مبدأ التعاون من أجل الكشف عن قضايا التواصل بين الجهات المصدرة والمستقبلية في نوع الفقهية-القانونية. تعتمد الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي. أظهرت نتائج البحث أن التحقق من مبادئ التعاون أو إنتهاكها في ترجمة المتاجر لا يعتمد فقط على أسلوب الشيرواني في التعبير والكتابة، بل يساهم أسلوب كتابة النص المصدر أيضاً في التحقق من مبادئ التعاون أو إنتهاكها؛ إن عملية تحقق أو انتهاك مبدأ التعاون في المتاجر وترجمتها ليست ثابتة ولا يمكن التنبؤ بها؛ إن حالات تحقق أو إنتهاك مبادئ التعاون في ترجمة المتاجر لا تتشابه دائماً مع حالات التحقق أو الإنتهاك لها في نصها الأصلي؛ تنتهك الكمية والطريقة مبدأ التعاون في المتاجر وترجمتها، أكثر من الجودة والملاءمة.

الكلمات المفتاحية: التصنيف والترجمة، النص الفقهي-القانوني، اللعة الدمشقية (المتاجر)، الشهيد الأول، علي

الشيرواني، مبدأ غرايس التعاوني

مقدمه

ارتباط در ترجمه از کلیدی‌ترین نقش ممکن برخوردار است، زیرا هدف از ترجمه برقراری ارتباط است. با افزایش تجربه در زمینه ترجمه، این مطلب را فراخواهیم گرفت که انتقال عناصر زبان مبدأ به زبان مقصد، تنها یک فعالیت مکانیکی [یعنی غیر فکری] نیست. در این میان، ترجمه متون فقهی با مبنای حقوقی به این دلیل که زمینه‌ساز ارتباط بین مردم و قانون است، همیشه به تأمل بیشتر و بررسی دقیق‌تر نیاز دارد. البته منظور این نیست که مترجم حقوقی، مشاوره حقوقی بدهد و مسائل حقوقی افراد را حل کند، بلکه مترجم باید متون حقوقی را ترجمه کند و با وجود موانع زبان‌شناسی، فرهنگی و حقوقی، فرایند ارتباط را به وسیله زبان تسهیل سازد. مهارت و وظایف مترجمان حقوقی با وکلا بسیار متفاوت است؛ مترجم حقوقی، حقوق را آن‌گونه که وکلا می‌خوانند و تفسیر می‌کنند، مد نظر قرار نمی‌دهد. همچنین مترجم حقوقی قانون‌گذار نیست؛ با این حال، مترجم حقوقی باید بداند که افراد مرتبط با حقوق، همانند قضات، وکلا و قانون‌گذاران چگونه می‌اندیشند و می‌نویسند و چرا و به چه سبکی می‌نویسند و همزمان باید به پیچیدگی‌ها و خلاقیت‌های زبان و همچنین محدودیت‌ها و امکانات آن حساس باشد.

فقه و حقوق از جهت هدف، واضح و نیز انتظاراتی که ایجاد می‌کنند، هم با یکدیگر مشابه و هم از یکدیگر متفاوت هستند. علم فقه با مشارکت علم اخلاق در برنامه‌ریزی زندگی مؤمنانه دنیوی و اخروی افراد سهیم است و بسیار دشوار می‌نماید که بدون در نظر گرفتن اعتقادات مکلفان، بتواند در بسیاری از موارد، معنی‌دار باقی بماند، در حالی که علم حقوق، ضمن سامان‌دهی قانونی مسائل حاکمیتی و مردمی، متعرض باورهای دینی و مذهبی افراد نمی‌شود. نتیجه بحث این می‌شود که هرچند علم حقوق، دقیقاً علم فقه نیست، ولی این دو مکمل یکدیگر بوده و درهم‌تنیده هستند.

کتاب *اللمعة الدمشقیة*، تصنیف شیخ ابی عبدالله شمس‌الدین محمد بن جمال‌الدین مکی‌العاملی معروف به شهید اول از جمله منابع فقهی به‌نام است که بنابر مذهب امامیه و برطبق آرای مشهور فقهای شیعه نگارش یافته است. کتاب مذکور، دربردارنده یک دوره از مهم‌ترین مباحث فقهی است که به سبک فقه فتوایی نوشته شده است. فقه فتوایی به بیان احکام شرعی بدون ذکر استدلال‌های مربوط به احکام گفته می‌شود و در مقابل فقه استدلالی قرار دارد و گاهی نیز به صورت بسیار مختصر، مباحث استدلالی در آن دیده می‌شود. ترجمه این کتاب از آغاز تا پایان عطیه توسط محسن غروی‌ان و از متاجر^۱ تا پایان دیات توسط علی شیروانی انجام گرفته است. الگوی برگزیده در تحلیل تصنیف متاجر لمعه دمشقیه و ترجمه شیروانی از این باب، اصل همکاری^۲ گرایس^۳ است. گرایس، اصل همکاری را یک ابر اصل^۴ می‌نامد که خود از بطن چهار اصل مکالمه‌ای کمیت^۵، کیفیت^۶، ربط^۷ و شیوه^۸ برآمده است. بر اساس اصل کمیت، در بیان خود، اطلاعات مورد لزوم را ارائه دهید؛ بر اساس اصل کیفیت، آنچه را که معتقدید نادرست است نگوید؛ بر اساس اصل

ربط یا ارتباط، بیان شما باید به جا و مربوط به موضوع باشد؛ و بر اساس اصل شیوه بیان، از ابهام در کلام اجتناب کنید و منظم سخن بگویید. کاربریست مبانی الگوی اصل همکاری گرایش در تحلیل ترجمه باب متاجر، نمی تواند جدا از تطبیق این مبانی در متن مبدأ باشد، زیرا فن بیان متن مبدأ بر کیفیت ترجمه آن به زبان مقصد تأثیر می گذارد. سؤال های پژوهش عبارت هستند از:

۱. واکنش شیروانی به رعایت اصل همکاری گرایش از سوی شهید اول در تصنیف باب متاجر چیست؟

۲. واکنش شیروانی به نقض اصل یاد شده چیست؟

پیشینه پژوهش

جستجو در کتابخانه ملی و کتابخانه های دانشگاهی و نیز سامانه های *magiran*، *irandoc* و *noormags* آشکار ساخت که موضوع پژوهش حاضر، بدیع بوده و پیشینه ای مستقیم یا کاملاً مرتبط برای آن، وجود ندارد؛ با این حال، الگوی اصل همکاری گرایش در بسیاری از پژوهش ها مبانی تحلیل بوده است. از این جمع، تشریح مواردی که نزدیک به موقعیت پژوهش حاضر هستند، برای مخاطبان مفید خواهد بود.

مؤمنی و عزیزی (۱۳۹۴) در مقاله نقش تغییر موضوع و نقض اصول گرایش توسط متهم در بازجویی ها: مطالعه موردی در آگاهی تهران بزرگ، اشاره کرده اند که زبان شناسی حقوقی شاخه ای نوین و میان رشته ای از زبان شناسی کاربردی و حقوق است که با استفاده از ابزارهای زبانی و شواهد زبان شناختی به تجزیه و تحلیل کارشناسانه متون گفتاری و نوشتاری پرداخته و به پلیس و قضات در کشف حقیقت در دعاوی حقوقی یا اثبات وقوع یا عدم وقوع جرم در دعاوی کیفری کمک می کند. در این بین، تحلیل کلام با کمک ابزارهای مختلف از جمله اصول همکاری گرایش امکان پذیر است. برای مثال، متهم در بازجویی با نقض راهبردهای کمیت، کیفیت، ربط و شیوه بیان به دنبال طولانی نمودن زمان بازجویی یا دادن اطلاعات ناقص به افسر بازجو است. از طرف دیگر، بافت حقوقی و روابط قدرت نمی تواند اجازه دهند که متهم مسیر بازجویی را مطابق میل خود تغییر دهد و یا پاسخ های بی ربط ارائه کند؛ بنابراین کاربریست دانش زبان شناسی در به نتیجه رساندن مأموریت های پلیسی و حقوقی ضروری است.

عباس زاده و گرجیان (۱۴۰۰) در مقاله تجزیه و تحلیل گفتمان دادگاه بر اساس اصول همکاری گرایش از دیدگاه زبان شناسی حقوقی، مکالمه های دادگاه متهمان داعشی مسئول حمله به مجلس شورای اسلامی و حرم مطهر امام خمینی (ره) را بررسی کرده اند و به این نتیجه رسیده اند که رعایت یا نقض اصول همکاری در محیط دادگاه، به ماهیت پیچیده گفتمان حقوقی، بافت موقعیتی و

مسائل روان‌شناختی بستگی دارد، زیرا رعایت و نقض اصول یاد شده در اثبات جرم یا رد اتهام راهگشا است.

زرگوش نسب و سعیدی (۱۴۰۱) در مقاله *تحلیل معناشناختی و کاربردشناختی مقدمات سه‌گانه شیخ انصاری در حجیت خبر واحد*، اشاره کرده‌اند که دسترسی به یکی از اصلی‌ترین منابع دین اسلام، یعنی سنت رسول الله (ص) از طریق روایت گفتاری و نوشتاری سنت و به اصطلاح خبر واحد میسر است؛ بنابراین تحلیل معناشناسی و کاربردشناختی مقدماتی که اصولی بزرگ امامیه، شیخ انصاری در مبحث خبر واحد مطرح نموده است، می‌تواند جایگاه ویژه این روش‌ها را آشکار سازد. افزون بر این، نتایج تحلیل مقدمات سه‌گانه حجیت اخبار آحاد در بیان شیخ انصاری از مطابقت آن با اصول کاربردشناسی و اصول معناشناسی نظیر اصل همکاری گرایس حکایت دارد.

چهارچوب نظری

الگوی اصل همکاری گرایس

گرایس، اصل همکاری را اولین بار در مقاله *منطق و مکالمه*^۹ در سال ۱۹۶۷ در دانشگاه هاروارد ارائه نمود و بعد آن را در سال ۱۹۷۵ در مجموعه‌ای که کول^{۱۰} و مورگان^{۱۱} ویراستاران آن بودند، منتشر نمود. در نهایت، وی نسخه بازنگری شده این مقاله را در کتاب *مطالعاتی در شیوه‌ها*^{۱۲} (۱۹۸۹) منتشر ساخت. اصل همکاری به ما می‌گوید که افراد در تبادل اطلاعات کلامی با یکدیگر همکاری و همیاری داشته باشند و در فرایند مکالمه مشارکت کنند (Grise, 1989: 26). در نگاه اول، ممکن است این اصل، بازنمایی آرمانی ارتباطات انسانی به نظر برسد، اما لازم به توضیح است که گرایس از به کار بردن اصطلاح همکاری یا همیاری، قصد بیان دیدگاهی آرمانی درباره روش برقراری ارتباطات انسانی را نداشته است، بلکه هدف او از بیان اصل همکاری، کوشش برای توصیف چگونگی برقراری ارتباط و معناداری مکالمه‌های انجام گرفته با وجود ماهیت پراکنده و یا حتی مجادله‌آمیز ارتباطات بشری است.

گرایس کاربرد الگوی اصل همکاری را به گفت‌وگوهایی منحصر دانست که در آن، نوعی همکاری به منظور دست‌یافتن به تبادل اطلاعات به چشم می‌خورد (Grise, 1989: 369). هوشمندی ظریف الگوی گرایس در آن است که گفت‌وگوکنندگان ضرورتاً با یکدیگر همکاری نمی‌کنند، بلکه آن‌ها با مجموعه‌ای از قراردادهای همکاری می‌کنند که به هریک از مشارکت‌کنندگان در گفت‌وگو اجازه می‌دهد معنای کافی برای تحقق ارتباط را تولید کنند (آقاگل‌زاده و خیرآبادی، ۱۳۹۳: ۱۲۵). اصل همکاری گرایس، مبتنی بر چهار اصل زیرمجموعه‌ای است که عبارت است از:

۱. اصل کمیت که نهاده شده بر دو اصل دیگر است: به همان میزان که لازم است اطلاع دهید؛ فراتر از آنچه لازم است اطلاع ندهید.

۲. اصل کیفیت که بر دو اصل دیگر قرار دارد: چیزی را که معتقدید نادرست است بیان نکنید؛ چیزی را که درباره آن شواهد کافی ندارید بیان نکنید.
 ۳. اصل ربط بر یک اصل محوری استوار است: بی‌ربط سخن نگویند.
 ۴. اصل شیوه بر چهار اصل بنا شده و چنین تلقین می‌کند که واضح سخن بگویید: از ابهام^{۱۳} در گفتار بپرهیزید؛ از چندپهلویی^{۱۴} در گفتار بپرهیزید؛ گفتارتان خلاصه باشد و از اطناب غیر ضروری بپرهیزید؛ گفتارتان به ترتیب و منظم باشد (Grise, 1975: 45-48).
- کاربر زبان، گاهی آشکارا و بدون آن که بخواهد شنونده را فریب دهد یا او را گمراه سازد، بر اساس اصول همکاری عمل نمی‌کند، زیرا می‌خواهد توجه شنونده را به معنایی افزون یا متفاوت از آنچه گفته شده جلب نماید (Thomas, 1995: 65). می‌این ادعا را تأیید می‌کند و تعریفی دقیق و جامع از نقض اصول همکاری ارائه می‌دهد و آن را نمونه‌ای از ارتباط کلامی می‌داند: «هنگامی که آشکارا اصول را نقض می‌کنیم، در واقع می‌خواهیم مخاطب را متوجه معنایی تلویحی یا پنهان کنیم» (Mey, 2001: 78).

ماهیت زبان قانون

ترجمه متون حقوقی پیچیده و دشوار است. این پیچیدگی و دشواری را می‌توان به ماهیت قانون و زبان قانون نسبت داد. تفاوت‌های بین زبانی و بین فرهنگی نیز بر مشکلات ترجمه می‌افزاید. زبان قانون به نحو بارزی با ماهیت تجویزی، اجرایی، تخصصی بودن زبان مورد استفاده‌اش و نیز ماهیت عدم تعیین زبانی^{۱۵} مرتبط است.

۱. ماهیت تجویزی زبان قانون: قانون مجموعه توصیه‌هایی است که ساختار دستوری دارند. قانون مقدمات، روابط، رویه‌ها و الگوهای رفتاری را که باید در جامعه رعایت شود، تعریف می‌کند و بدان‌ها تحقق می‌بخشد. از این رو برای رسیدن به اهدافش بیشتر زبان تجویزی، دستوری و امری را به کار می‌برد (کائو، ۱۳۹۷: ۴۲).
۲. ماهیت اجرایی زبان قانون: قانون به میزان زیادی به گفتمان اجرایی متکی است؛ تأثیرات و عواقب قانونی، معمولاً با بیان یک‌سری از کلمات خاص اجرایی می‌شود؛ برای مثال، معمولاً در دادگاه‌ها حکم این‌گونه اعلام می‌شود: «شما گناهکار هستید» یا «شما مبلغ هزار دلار جریمه شده‌اید» (همان: ۴۳).
۳. ماهیت تخصصی زبان قانون: شاور، فیلسوف مسائل حقوقی و قانونی، زبان قانون را به عنوان زبانی تخصصی می‌شناسد، زیرا این زبان اغلب به اصطلاحات حقوقی و قانونی در بافت حقوقی، معنایی می‌بخشد که با معنای آن‌ها در بافت‌های غیر حقوقی متفاوت است (Schauer, 1987: 571).

۴. ماهیت عدم تعیین زبان قانون: ابهام زبان‌شناختی در ذات زبان وجود دارد و نمی‌توان آن را از بین برد؛ بنابراین نمی‌توان آن را از نظام قانون نیز حذف کرد (Endicott, 2000: 190). ابهام‌ها می‌توانند از نوع چندمعنایی و کلی‌گویی باشند (کائو، ۱۳۹۷: ۵۳).

ویژگی‌های زبان قانون

اگر زبان قانون را مستقل در نظر بگیریم، ویژگی‌های زبان‌شناختی مشترک آن با دیگر زبان‌ها و همین‌طور ویژگی‌های مختص به آن را می‌توان در بین زبان‌های مختلف مشخص کرد. این ویژگی‌ها با توجه به واژگان، دستور، کاربردشناسی و سبک مشخص می‌شوند.

۱. واژگان: زبان قانون معمولاً دارای ویژگی‌های زبان‌شناختی خاصی از جمله وفور کلمه‌های منسوخ، رسمی، کلیشه‌ای و زنجیره‌های واژگانی است؛ استفاده از کلمه‌های معمولی با معانی غیر معمول و کلماتی که بسیار حالت موشکافانه دارند از دیگر ویژگی‌های این زبان است (Mellinkoff, 1963; Danet, 1980; Bowers, 1989; Tiersma, 1999).

۲. دستور: جمله‌های متون حقوقی نسبت به دیگر انواع متون، طولانی‌تر هستند (Salmi-Tolonen, 2004: 1173). زیرا در وضع مقررات، استفاده از جمله‌های طولانی و پیچیده اجتناب‌ناپذیر است (کائو، ۱۳۹۷: ۵۵).

۳. کاربردشناسی: زبان حقوقی گونه‌ای کاربردی است؛ یعنی نوعی از زبان که مناسب موقعیت‌ها و جایگاه‌های خاص است و در اینجا مقصود، زبانی است که در مناسبت‌های حقوقی از آن استفاده می‌شود (همان: ۳۵).

۴. سبک: با جنبه‌های زبان‌شناختی زبان قانون در نوشتار مرتبط است و به شیوه‌ای که به وسیله آن با مسائل و مشکلات حقوقی برخورد و آن‌ها را حل‌وفصل می‌کنند و نیز به روش مدیریتی آن‌ها اشاره دارد (Smith, 1995).

نوع‌شناسی ترجمه حقوقی

ترجمه متون حقوقی، زیرمجموعه ترجمه تخصصی قرار می‌گیرد. ترجمه حقوقی گونه‌ای از ترجمه است که با استفاده تخصصی از زبان سروکار دارد؛ یعنی در گونه یاد شده، از زبان به طور خاص و برای اهداف حقوقی در بافت قانونی استفاده می‌شود (کائو، ۱۳۹۷: ۳۳). منظور از زبان حقوقی، زبان و فرایند قانون و قانون‌گذاری است. این زبان، شامل زبان قانون، زبان مرتبط با قانون و زبان مورد استفاده در روابط حقوقی است (Kurzon, 1998).

منابع مشکل‌ساز در ترجمه متون حقوقی و قانونی

منابع مشکل‌ساز در ترجمه متون حقوقی و قانونی به صورت ویژه شامل تفاوت‌های نظام‌مند در مجموعه قوانین و تفاوت‌های زبان‌شناختی و فرهنگی می‌شود؛ تمامی این تفاوت‌ها کاملاً با یکدیگر مرتبط هستند.

۱. قوانین و نظام‌های قانونی مختلف: قانون هر ملتی شامل یک نظام حقوقی و قانونی مستقل، با ساختار مفهومی زیربنایی، قوانین خاص طبقه‌بندی شده، منابع حقوقی و رویکردهای روش‌شناختی، اصول اجتماعی-اقتصادی و مجموعه اصطلاحات منحصر به خودش است (Sarcevic, 1997: 13).

۲. تفاوت‌های زبان‌شناختی: هر زبان قانون، محصول تاریخچه و فرهنگی خاص است؛ برای مثال، ویژگی‌های زبان قانون در فرانسه الزاماً برای زبان قانون انگلیسی کاربرد ندارد و ویژگی‌های زبان قانون انگلیسی الزاماً برای زبان قانون فرانسه کاربرد ندارد (کائو، ۱۳۹۷: ۷۰-۶۹). فقدان اصطلاحات معادل بین زبان‌های مختلف از دیگر دشواری‌های اصلی زبان‌شناختی در ترجمه متون حقوقی و قانونی است (همان: ۷۰). با این حال اگر دو نظام قضایی و حقوقی و نیز زبان‌های آن‌ها به هم نزدیک باشند ترجمه نسبتاً آسان است (de Groot, 1998: 409).

۳. تفاوت‌های فرهنگی: هر کشوری زبان حقوقی و قانونی مخصوص به خود را دارد که نمایانگر وقایع اجتماعی و روال حقوقی مخصوص به خود است. مترجمان متون حقوقی و قانونی زمانی که نسخه‌ای از قانون را که در اصل برای خوانندگان زبان مبدأ نوشته شده است، به زبان مقصد ترجمه می‌کنند، باید بر موانع فرهنگی میان جوامع دو زبان مبدأ و مقصد فائق آیند (کائو، ۱۳۹۷: ۷۶-۷۵).

مترجم حقوقی

مترجم حقوقی، نیازمند مهارت‌های زبان‌شناسی و شناخت پایه‌ای از قانون است. اسمیت (1995) بر این باور است که مترجم حقوقی، به سه پیش‌نیاز مهارتی احتیاج دارد که عبارت هستند از:

۱. مترجم حقوقی باید دانش پایه‌ای از زبان مبدأ و مقصد حاصل کند.

۲. با واژگان مربوط آشنایی داشته باشد.

۳. بر سبک خاص نگارش حقوقی زبان مقصد مسلط باشد.

تحلیل یافته‌ها

تحلیل ترجمه شیروانی از باب متاجر کتاب لمعه دمشقیه بر اساس الگوی اصل همکاری گرایس به مجموعه‌ای از نکته‌های کلیدی رسید؛ پیش‌شرط تبیین این نکته‌ها نمایش آماری موارد تأیید و نقض اصل همکاری گرایس در متن مبدأ و ترجمه آن است. برای این منظور دو جدول طراحی شده

است (شهید اول، ۱۳۹۰: ۱/ ۲۶۳-۲۰۰)؛ جدول شماره یک، بر مبنای ۱۸ پاره‌گفتار از متن مبدأ و ترجمه هریک، به این معنا است که مترجم در مواجهه با رعایت مبانی اصل همکاری از سوی مصنف، چه ترجمه‌ای از متن اصلی ارائه داده است؟ و جدول شماره دو، بر مبنای ۳۱ پاره‌گفتار از متن مبدأ و ترجمه هریک، به این معنا است که مترجم در مواجهه با نقض مبانی اصل همکاری در متن مبدأ چه واکنشی در ترجمه داشته است؟^{۱۶}

جدول ۱: نمایه واکنش شیروانی به موارد رعایت اصل همکاری در متن مبدأ

مصنف:	کمیت		کیفیت		ربط		شیوه	
	رعایت	نقض	رعایت	نقض	رعایت	نقض	رعایت	نقض
شهید اول	۱۰۰٪	۰	۱۰۰٪	۰	۱۰۰٪	۰	۱۰۰٪	۰
مترجم:	کمیت		کیفیت		ربط		شیوه	
	رعایت	نقض	رعایت	نقض	رعایت	نقض	رعایت	نقض
شیروانی	۶۶.۶۶٪	۳۳.۳۳٪	۱۰۰٪	۰	۱۰۰٪	۰	۸۳.۳۳٪	۱۶.۶۶٪

رعایت اصل همکاری در متن مبدأ، هرچند ضامن رعایت این اصل در ترجمه نیست، اما در بهبود آن کاملاً مؤثر است.

جدول ۲: نمایه واکنش شیروانی به موارد نقض اصل همکاری در متن مبدأ

مصنف:	کمیت		کیفیت		ربط		شیوه	
	رعایت	نقض	رعایت	نقض	رعایت	نقض	رعایت	نقض
شهید اول	۳.۲۲٪	۹۶.۷٪	۸۷.۰٪	۱۲.۹٪	۹۳.۵٪	۶.۴٪	۳.۲۲٪	۹۶.۷٪
	۷	۹	۰	۴	۵	۷	۰	۷
مترجم:	کمیت		کیفیت		ربط		شیوه	
	رعایت	نقض	رعایت	نقض	رعایت	نقض	رعایت	نقض
علی شیروانی	۱۹.۳٪	۸۰.۶٪	۸۰.۶٪	۱۹.۳٪	۹۳.۵٪	۶.۴٪	۲۵.۸٪	۷۴.۱٪
	۵	۴	۴	۵	۴	۵	۰	۹

موارد نقض اصل همکاری در متن مبدأ، صرف‌نظر از کمیت درصدها، منجر به نقض اصل یاد شده در ترجمه شده است.

تشریح نکته‌های کلیدی جدول‌های یک و دو

۱. پژوهشگر در کاربست الگوی اصل همکاری باید متن مبدأ را نظیر متن ترجمه در نظر داشته باشد، زیرا متن مبدأ بر کیفیت ترجمه و تصمیمات مترجم تأثیرگذار است.

۲. رعایت یا نقض مبانی الگوی اصل همکاری در متن مبدأ و متن مقصد از سوی مصنف و مترجم رویه ثابتی ندارد، یعنی مصنف و مترجم در فرایند تصنیف و ترجمه همواره و به صورت همزمان در معرض رعایت و نقض مبانی مزبور هستند.
۳. واکنش مترجم به موارد رعایت اصل همکاری از سوی مصنف، معمولاً با رعایت اصل همکاری و در موارد نقض اصل همکاری از سوی مصنف، اغلب با نقض اصل همکاری در متن ترجمه مواجه شده است.
۴. ژانر متن در رعایت یا نقض مبانی الگوی اصل همکاری مؤثر است. برای مثال، موارد نقض همکاری در متون فقهی حقوقی به دلیل ماهیت و ویژگی‌های زبانی ژانر یاد شده، بیش از موارد رعایت همکاری است.
۵. تسلط مصنف و مترجم بر موضوع مورد بحث، در رعایت یا نقض مبانی الگوی اصل همکاری مؤثر است.
۶. فن نگارش نویسنده و مترجم، در رعایت یا نقض مبانی الگوی اصل همکاری، به ویژه در دو اصل کمیت و شیوه بیان مؤثر است.
۷. دانش مخاطبان در تشخیص وضعیت رعایت یا نقض مبانی الگوی اصل همکاری مؤثر است؛ یعنی ممکن است مخاطب عادی، مواردی را که نقض همکاری دانسته از نظر مخاطب مطلع از علم فقه و حقوق تأیید همکاری باشد.
۸. کاربست مبانی الگوی اصل همکاری در متن مبدأ و ترجمه باب متاجر لمعه دمشقیه نشان داد که دو اصل کمیت و شیوه بیان، بیشترین و دو اصل کیفیت و ربط، کمترین تأثیر را در نقض اصل همکاری دارند.

زبان‌شناسی تطبیقی ده پاره‌گفتار از ده فصل متاجر

پاره‌گفتار یک: موضوع تجارت

«فَالْمُحَرَّمُ ... بَيْعُ السِّلَاحِ لِأَعْدَاءِ الدِّينِ» (همان: ۲۰۱-۲۰۰). شیروانی: «حرام عبارت است از ... فروختن سلاح به دشمنان دین، [خواه مسلمان باشند و یا کافر، و شامل فروختن سلاح به راهزنان نیز می‌شود]» (همان). حرمت بیع در صورتی است که دشمنان دین در حال جنگ [با مسلمانان] باشند و یا این‌که در حال آمادگی برای جنگ باشند، نه این‌که مطلقاً [یعنی حتی وقتی که در حال جنگ یا آمادگی برای جنگ نباشند] فروختن اسلحه به آن‌ها حرام باشد. اگر دشمنان دین قصدشان [از خریدن اسلحه] این باشد که با آن اسلحه‌ها برای جنگیدن با سایر کفار استعانت بجویند، در این صورت فروختن اسلحه به آن‌ها حرام نمی‌باشد، اما وسیله‌ای که در جنگ برای حفاظت از خود، مورد استفاده قرار می‌گیرد، مانند زره و کلاه خود، حکم اسلحه [یعنی حرمت بیع] را ندارد، گرچه فروختن

چنین چیزهایی به دشمنان مکروه است (شهید ثانی، ۱۳۸۸: ۱۱/۱). حرمت «بِيعُ السِّلَاحِ لِأَعْدَاءِ الدِّينِ» در پاره‌گفتار (۱) به دلیل ذکر نشدن شرایط حرمت با نقض اصل کمیت مواجه است و نقض این اصل، به ابهام در گفتار و نقض شیوه بیان منجر شده است. شیروانی در مواجهه با پاره‌گفتار (۱) مورد نقض اصل همکاری را به درستی تشخیص نداده و به جای آن که شرایط حرمت بیع سلاح را تشریح کند، به گروه‌بندی غیر ضروری دشمنان دین پرداخته است. در واقع، مترجم با یک تشخیص اشتباه از جبران کاستی متن مبدأ بازمانده و در متن مقصد به واسطه متن‌افزایی منفی، دچار تشدید نقض همکاری شده است.

پاره‌گفتار دو: عقد بیع و آداب آن

«تَرَكُ الزِّيَادَةِ فِي السِّلْعَةِ وَقَتِ التَّدَايِ» (شهید اول، ۱۳۹۰: ۱/۲۱۹). شیروانی: «قیمت کالا را هنگام فریاد کردن دلال، بالا نبرد» (همان). شهید ثانی در تعیین شخص فریادکننده آورده است که مشتری هنگام فریاد زدن دلال، بر قیمت کالا نیفزاید، بلکه صبر کند تا دلال ساکت شود و سپس اگر قصد خریدن کالا را داشت، قیمت را زیاد کند. وی در همین زمینه از قول امام علی(ع) نقل کرده است هنگامی که فریادزننده مزایده [یعنی دلال] فریادش بلند است، حق نداری بر قیمت بیفزایی و حرمت زیاد کردن قیمت [توسط مشتری] فقط تا وقتی است که دلال، فریاد می‌کند، اما با سکوت او، زیاد کردن قیمت حلال می‌شود (شهید ثانی، ۱۳۸۸: ۱/۱۱۰-۱۰۹). مصنف در پاره‌گفتار (۲) طرف‌های فریادکننده و بالابرنده قیمت را معین نساخته است و برای مخاطبان معلوم نمی‌سازد که دلال، مشتری و یا حتی فروشنده کالا که دلال نماینده اوست، کدام‌یک فریادزننده و کدام‌یک بالابرنده قیمت است. شیروانی با توجه به مشخص نبودن نقش طرف‌های دادوستد، دلال را به عنوان شخص فریادکننده انتخاب نموده و از تعیین طرف بالابرنده قیمت طفره رفته است. افزون بر این، مترجم به منظور پوشاندن برداشت خود، واژه دلال را در قلاب قرار نداده تا بدین وسیله وجه تبیینی و نیز عقیده‌اش را در این باره به صراحت آشکار نکرده باشد. مترجم به واسطه این انتخاب‌ها، نقض اصل همکاری متن مبدأ در سطح کمیت و نیز شیوه بیان را که ناشی از عدم تعیین طرف‌های فریادزننده و بالابرنده قیمت است به ترجمه منتقل کرده و نقض شیوه بیان را با انتخاب دلال به عنوان طرف فریادکننده تشدید ساخته است.

پاره‌گفتار سه: بیع حیوان

«الفصل الثالث: في بيع الحيوان» (شهید اول، ۱۳۹۰: ۱/۲۲۱). شیروانی: «فصل سوم: بیع حیوان [حیوان بر دو قسم است: انسان و غیر انسان. و چون بحث از بیع منوط بر ملک است و تملک انسان متوقف بر شرایط خاصی است، در این قسمت ابتدا شرایط ملکیت انسان ذکر می‌شود]» (همان). عنوان فصل سوم از باب متاجر، «في بيع الحيوان» در مورد خرید و فروش حیوان است. با این حال، عمده مسائلی

که در این فصل بیان شده، مربوط به خرید و فروش عبد و امه [یعنی کنیز] است (زراعت و مسجدسرای، ۱۳۹۰: ۴۷)؛ بنابراین به دلیل غالب بودن مباحث فقهی مرتبط با عبد و امه، بهتر بود که مصنف به جای نام حیوان از نام انسان یا وابسته‌های واژگانی مرتبط با آن برای نامگذاری فصل یاد شده استفاده می‌کرد. افزون بر این، احکام مملوک [یعنی عبد و امه] به دلیل برخورداری انسان از عقل و نطق، قابل همسان‌سازی با حیوان نیست و لذا نامگذاری فصل مذکور به حیوان، حتی با وجود مجوزهای فرهنگی رایج در جهان عرب، صحیح به نظر نمی‌رسد و مصنف باید مقوله مملوک را از حیوان جدا می‌ساخت. بر این اساس، نقض اصل همکاری در پاره‌گفتار (۳) به دلیل نقض کمیت، ربط و شیوه بیان مسجل است. ترجمه تبیینی شیروانی از پاره‌گفتار (۳) نقض اصل همکاری را در متن مبدأ جبران نموده است، اما در اینجا یک سؤال مطرح است، این که با توضیحات تکمیلی شیروانی، کمیت متن اصلی در زبان مقصد، دچار نقض شده است و متعاقب این اتفاق، باید برقراری اصل همکاری را در ترجمه منتفی دانست؟ پاسخ این است که در فقه فتوایی، نقض همکاری در اصل کمیت محتمل است؛ بنابراین مترجم ناچار به تبیین و کمیت‌افزایی است تا بدین‌وسیله اصل همکاری را بین متن ترجمه‌شده و کاربران زبان مقصد برقرار سازد.

پاره‌گفتار چهار: میوه‌ها

«بِيعُ الثَّمَرَةُ ... وَجُوزُ بَعْدَ بَدءِ صَلَاحِهَا، ... وَبَدءُ الصَّلَاحِ اِحْمَارُ الثَّمَرِ أَوْ اَصْفَرَاؤُهُ وَانْعِقَادُ ثَمَرَةٍ غَيْرِهِ وَإِنْ كَانَتْ فِي كِمَامٍ» (شهید اول، ۱۳۹۰: ۱/ ۲۳۰-۲۲۹). شیروانی: «فروختن میوه ... و فروختن آن پس از بدو صلاح [یعنی پدید آمدن صلاحیت میوه] جایز است ... بدو صلاح در خرما سرخ شدن یا زرد شدن آن است و در میوه‌های دیگر، هنگام بسته شدن میوه است، اگرچه در غلاف باشد» (همان). دانه بستن در میوه سایر درختان غیر از درخت خرما، همان مرحله آشکار شدن است که [از نظر شهید اول] مجوز بیع می‌باشد، همان طوری که بدو صلاح، مجوز بیع است؛ [بنابراین مرحله آشکار شدن با بدو صلاح در میوه سایر درختان غیر از خرما، یکسان خواهد بود] و مرحله آشکار شدن و مرحله بدو صلاح فقط نسبت به خرما با یکدیگر تفاوت پیدا خواهد کرد؛ و اختلاف بین این دو مرحله در غیر خرما، زمانی معلوم می‌شود که بدو صلاح [تفسیر دیگری داشته باشد و آن] را عبارت بدانیم از: ریختن گل پس از بسته شدن دانه یا رنگین شدن میوه یا شفاف شدن رنگ میوه یا شیرین شدن و خوش خوراک شدن میوه در میوه‌هایی مانند سیب یا آبدار شدن میوه در میوه‌هایی مانند خربزه یا رسیدن برخی از اجزای میوه به نهایت درجه بزرگی آن در میوه‌هایی مانند خیار (شهید ثانی، ۱۳۸۸: ۱/ ۱۲۲-۱۲۱). بر این اساس، پاره‌گفتار (۴) درباره بدو صلاح میوه‌های غیر از خرما با نقض اصل همکاری در کمیت و متعاقب آن با نقض کیفیت و شیوه بیان مواجه است. در این میان، کوشش شیروانی به منظور جبران ابهام مقوله بدو صلاح با عبارت توضیحی «پدید آمدن صلاحیت میوه» به نتیجه مطلوب نرسیده است.

دقت در این موضوع نشان می‌دهد که افزوده مذکور از کمترین قابلیت جبران نقض همکاری نیز برخوردار نیست، زیرا عبارت توضیحی مترجم، تفاوتی با بدو صلاح ندارد.

پاره‌گفتار پنج: صرف

«وَلَا يَجُوزُ التَّفَاضُلُ فِي الْجِنْسِ الْوَاحِدِ وَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا مَكْسُورًا أَوْ رَدِيئًا» (شهید اول، ۱۳۹۰: ۱/۲۳۴). شیروانی: «اگر ثمن و مبیع هر دو از یک جنس است [مثلاً هر دو طلا و یا هر دو نقره است] نباید مقدار یکی بیش از دیگری باشد، اگرچه یکی از آن‌ها شکسته و یا نامرغوب باشد» (همان). در حالتی [که ثمن و مثن از یک جنس باشند] هم حکم ربا پیش می‌آید و هم حکم صرف؛ بنابراین وقتی که نقدین از یک جنس باشند، دو چیز شرط است: نخست این که تقابض در مجلس عقد باشد از جهت این که بیع صرف است؛ و دوم این که یکی بر دیگری زیادتى نداشته باشد از جهت این که ربا پیش می‌آید (شهید ثانی، ۱۳۸۸: ۱/۱۴۵). در اینجا استفاده مصنف از عبارت «عدم جواز تفاضل در جنس واحد» با وجود خطر آلودگی بیع به ربا منطقی به نظر نمی‌رسد و او باید با صراحت درباره منع تفاضل حکم می‌داد؛ بنابراین مصنف در پاره‌گفتار (۵) به دلیل عدم اشاره به خطر ربا با نقض اصل کمیت و به دلیل عدم صراحت در منع تفاضل در جنس واحد با نقض شیوه بیان مواجه است. شیروانی با ذکر واژه «نباید»، نقض شیوه بیان متن اصلی را در ترجمه برطرف ساخته است، اما در جبران نقض کمیت به دلیل عدم تشریح خطر ربا در بیع صرف ناموفق است.

پاره‌گفتار شش: سلف

«فِي السَّلْفِ، وَيَعْقِدُ بِقَوْلِهِ: أَسْلَمْتُ إِلَيْكَ أَوْ أَسْلَفْتُكَ كَذَا فِي كَذَا إِلَى كَذَا، وَيَقْبَلُ الْمُخَاطَبُ» (شهید اول، ۱۳۹۰: ۱/۲۳۸). شیروانی: «سلف یا سلم به معنای پیش‌فروش است و به دیگر سخن، بیعی است که در آن ثمن و بها، نقد و حاضر و مبیع در ذمه و مؤجل است] و با گفتن «از پیش به تو تسلیم کردم فلان مبلغ را در برابر فلان کالا در فلان مدت» معامله سلف منعقد می‌شود و مخاطب [که همان فروشنده است] آن را قبول می‌کند» (همان). از منظر مخاطب دارای دانش فقهی حقوقی یا آشنا با زبان عربی، پاره‌گفتار (۶) با نقض اصل همکاری مواجه نیست. درباره ترجمه تبیینی شیروانی از پاره‌گفتار (۶) اشاره به دو نکته ضروری است: نخست این که تعریف صیغه بیع سلف در متن مبدأ روشن است و دوم این که مقصود مصنف از مخاطب مبهم نیست؛ بنابراین ضرورتی نداشت که مترجم با متن افزایی بی‌مورد، رعایت اصل همکاری در متن مبدأ را با نقض اصل کمیت در مقصد مواجه سازد.

پاره‌گفتار هفت: اقسام بیع

«وَلَا يُقَوِّمُ أِبْعَاضُ الْجُمْلَةِ» (همان: ۲۴۲). شیروانی: «فروشنده نباید برای اجزای مبیع قیمت‌گذاری کند. یعنی هرگاه چند کالا را روی هم به مبلغی خریده است، و یا کالایی را خریده که دارای اجزایی

است، نباید برای هریک از آن کالاها و یا برای اجزای آن، قیمت تعیین کند و آن را به صورت بیع مرابحه بفروشد» (همان). دربارهٔ پاره‌گفتار (۷) باید افزود مبیعی که در مقابل رأس المال قرار می‌گیرد همانا مجموع آن مبیع است و نه اجزای مبیع؛ هرچند در برخی از موارد [در فقه می‌بینیم که] ثمن بر اجزای مبیع، تقسیم می‌شود، مانند موردی که مقداری از مبیع [پس از بیع و قبل از قبض مشتری] تلف شود [که باید ثمن بر آن مقدار تلف شده، تقسیم شود] و یا مانند این که [پس از فروختن مبیع] معلوم شود که مقداری از مبیع، مال شخص دیگری [غیر از بایع] است (شهد ثانی، ۱۳۸۸: ۱/ ۱۹۷). تحقق اصل همکاری در پاره‌گفتار (۷) بدون تبیینی که منع قیمت‌گذاری به شیوهٔ یاد شده را توجیه نماید، ممکن نیست. به عبارت دیگر، متن مبدأ با نقض اصل کمیت و نیز نقض شیوهٔ بیان که معمولاً به دلیل کمیت نامتوازن حادث می‌شود، مواجه است. شیروانی با تشخیص درست مسائل مذکور در پاره‌گفتار (۷)، نقض اصل همکاری آن را از طریق متن‌افزایی به‌جا و اشاره به بیع مرابحه جبران نموده است و منظور از بیع مرابحه این است که بایع از سرمایه خبر می‌دهد و مبیع را به قیمتی زیادتر از آنچه که خریده است می‌فروشد (همان: ۱۹۱).

پاره‌گفتار هشت: ربا

«وَمَوْرَدُهُ الْمُتَجَانِسَانِ إِذَا قُدِّرَا بِالْكَيْلِ أَوْ الْوَزْنِ وَزَادَ أَحَدُهُمَا، وَالذَّرْهَمُ مِنْهُ أَعْظَمُ مِنْ سَبْعِينَ زَيْتَةً» (شهد اول، ۱۳۹۰: ۱/ ۲۴۳). شیروانی: «ربا در جایی است که دو کالای هم‌جنس که با پیمانانه یا وزن اندازه‌گیری می‌شوند، با هم مبادله شوند و مقدار یکی بیش از دیگری باشد؛ [مثلاً ده کیلو گندم بدهد و یازده کیلو گندم بگیرد] و [کیفر] یک درهم از ربا بیش از [کیفر] هفتاد زنا است» (همان). بیشتر بودن یکی از دیگری در پاره‌گفتار (۸) نیاز به تشریح دارد، زیرا زیادتی اگر به این صورت باشد که یکی از آن دو، مدت‌دار باشد [و دیگری نقد، مانند این که صد کیلو گندم نقد در مقابل صد کیلو گندم که یک هفته دیگر تحویل داده می‌شود، فروخته شود] باز هم شامل ربا است (شهد ثانی، ۱۳۸۸: ۱/ ۲۰۴)؛ بنابراین متن مبدأ در اصل کمیت و شیوهٔ بیان با نقض مواجه است. در ترجمهٔ تبیینی شیروانی از پاره‌گفتار (۸) چند نکته وجود دارد:

۱. جمله تبیینی «با هم مبادله شوند» در قلاب قرار ندارد.
۲. به دلیل روشن بودن جمله «مقدار یکی بیش از دیگری باشد»، ضرورتی برای ذکر مثال «ده کیلو گندم بدهد و یازده کیلو گندم بگیرد» نبود.
۳. تشریح ضروری مقولهٔ مدت‌دار بودن یا نقد و نسیه از قلم افتاده است.
۴. در توصیف بزرگتر و بدتر بودن یک درهم ربا از هفتاد زنا به جای واژه «کیفر» باید از واژه «گناه» استفاده می‌شد.

بر این اساس، مترجم ضمن عدم جبران نقض اصل کمیت و شیوه بیان متن مبدأ در ترجمه، نقض اصل ربط را نیز به دلیل استفاده از واژه «کیفر» به جای «گناه» بر سایر نقض‌ها افزوده است.

پاره‌گفتار نه: خیار

«خِيَارُ الرُّؤْيَةِ: وَهُوَ ثَابِتٌ لِمَنْ لَمْ يَرَ إِذَا زَادَ فِي طَرْفِ الْبَائِعِ أَوْ نَقَصَ فِي طَرْفِ الْمُشْتَرِي. وَلَا بُدَّ فِيهِ مِنْ ذِكْرِ الْجِنْسِ وَالْوَصْفِ وَالْإِشَارَةِ إِلَى مُعَيَّنٍ بِهِ» (شهید اول، ۱۳۹۰: ۱/ ۲۴۹). شیروانی: «خیار رؤیت: این خیار برای کسی است که کالا را [با وصف خریده و یا فروخته و آن را] ندیده است. حال اگر کالای مورد نظر بالاتر از آنچه وصف شده باشد، خیار برای بایع است و اگر پایین‌تر از آن اوصاف باشد، خیار برای مشتری ثابت خواهد بود و در آن [یعنی در بیع آنچه خیار رؤیت بر آن مترتب می‌شود] باید جنس و وصف کالای فروخته شده مشخص شود و به یک شیء معین [به عنوان کالای مورد نظر] اشاره شود» (همان). هرچند پاره‌گفتار (۹) از نظر ساختاری و محتوایی با نقض اصل همکاری مواجه نیست، اما شیروانی به واسطه ذکر عبارت «[یعنی در بیع آنچه خیار رؤیت بر آن مترتب می‌شود]» دچار کمیت‌افزایی غیر الزامی شده است، در توضیح باید افزود که قرینه‌های صریحی درباره «فیه» در پاره‌گفتار (۹) وجود دارد و نیاز به تکرار در این زمینه کاملاً بی‌مورد است. موضوع دیگری که در تضعیف مبانی اصل همکاری نقش دارد مقید ساختن کالا به عبارت «[با وصف خریده و یا فروخته ...]» است. بدون شک، دریافت این نکته که شرح کالا برای دادوستد، قبل از بیع صورت می‌پذیرد کار دشواری نیست و مترجم باید به این موضوع دقت می‌کرد و از ذکر و تحمیل آن بر متن خودداری می‌ورزید. با این اوصاف، ترجمه تبیینی شیروانی از پاره‌گفتار (۹) ناقض کمیت متن مبدأ در مقصد است و در این بین، عبارت «[با وصف خریده و یا فروخته ...]» علاوه بر نقض کمیت در نقض شیوه بیان نیز مؤثر است.

پاره‌گفتار ده: احکام

«فِيمَا يَدْخُلُ فِي الْمَبِيعِ: وَيُرَاعَى فِيهِ اللَّغَةُ وَالْعُرْفُ» (همان: ۲۵۹). شیروانی: «چیزهایی که در مبیع داخل می‌شود: برای تعیین این که چه چیزهایی در مبیع داخل می‌شود به عرف و لغت مراجعه می‌شود. ابه طور کلی هر چیزی که برحسب عرف و عادت جزء یا تابع مبیع شمرده شود یا قراین بیانگر دخول آن در مبیع باشد، داخل مبیع و متعلق به مشتری خواهد بود، اگرچه در عقد صریحاً ذکر نشده باشد و یا متعاملین جهل به عرف داشته باشند» (همان). درباره احکام چیزهایی که جزء مبیع محسوب می‌شود، شرع مقدس نه تنها به طریق اولی باید در نظر گرفته شود، بلکه شرع، مقدم بر لغت و عرف است و شاید مصنف شرع را داخل در عرف دانسته باشد، زیرا شرع نیز عرف خاص است. حال [که لغت، عرف و شرع ملاک است] اگر لغت، عرف و شرع توافق داشتند [در این که چه

چیزهایی جزء مبیع محسوب می‌شوند] در این صورت، بحثی نیست، و گرنه معنای شرعی و در مرحله بعد، معنای عرفی [بر معنای لغوی] مقدم می‌شود و پس از آن [در مرحله آخر] باید معنای لغوی را در نظر گرفت (شهید ثانی، ۱۳۸۸: ۱/ ۲۹۱). شهید اول در پاره‌گفتار (۱۰) به دلیل استفاده از ترتیب «لغت و عرف» به جای «عرف و لغت» با نقض شیوه بیان و نیز به دلیل عدم اشاره به شرع، و ذکر «لغت و عرف» به جای «شرع، عرف و لغت» با نقض اصل کمیت مواجه است. بررسی ترجمه شیروانی از پاره‌گفتار (۱۰) نشان می‌دهد که متن مقصد نیز در مسائل یاد شده متأثر از متن مبدأ است و افزون بر این، به دلیل متن‌افزایی بی‌موردی که مترجم درباره عرف و عادت صورت داده با تشدید نقض اصل کمیت مواجه است.

نتیجه‌گیری

نتایج در ارتباط با سؤال نخست پژوهش نشان می‌دهد که شیروانی، موارد تأیید اصل همکاری در متن مبدأ را معمولاً با تأیید متقابل، در متن ترجمه، جواب داده است و در مواردی هم، وی با نقض اصل کمیت، و یا اصل شیوه بیان و نیز گاهی با نقض همزمان این دو، از تحقق کامل مبانی اصل همکاری در متن مقصد، بازمانده است. در توضیح و تبیین فرایندهای مذکور باید به چند نکته اشاره نمود:

۱. ترجمه مترجم از نظر ساختاری و محتوایی بیشتر یا کمتر از متن اصلی نیست. به عبارت دیگر، مترجم در ترجمه خود از حکم فقهی، متن‌افزایی ندارد.
۲. در متن ترجمه افزوده‌های توضیحی و تبیینی دیده می‌شود، این افزوده‌ها تنها با هدف بهبود همکاری بین متن اصلی و مخاطبان از سوی مترجم به متن ترجمه اضافه شده است؛ بنابراین به عنوان نقض اصل کمیت در نظر گرفته نمی‌شود.
۳. گاهی افزوده‌های مترجم بر متن ترجمه در حالی که متن اصلی گویا و رسا است، ماهیت منفی یافته و ترجمه را در شرایط نقض کمیت یا کمیت‌افزایی منفی قرار داده است.
۴. بندهای دوم و سوم، نشان می‌دهد که فرایند متن‌افزایی در ترجمه شیروانی از باب متاجر، برنامه‌محور و هدفمند نیست.
۵. مترجم دریافت صحیح و دقیقی از ساختار دستوری متن اصلی ندارد؛ بنابراین ترجمه وی از متن اصلی با ابهام در شیوه بیان مواجه شده است.
۶. مترجم با صرف‌نظر نمودن از راهبرد وام‌واژه در موارد خاص و اقدام به واژه‌گزینی غیر دقیق در این موارد، متن ترجمه را دچار ابهام در شیوه بیان کرده است.

نتایج در ارتباط با سؤال دوم پژوهش نشان می‌دهد که شیروانی در مواجهه با نقض مبانی الگوی اصل همکاری از سوی مصنف که غالباً متوجه کمیت و شیوه بیان می‌شود، سه واکنش متفاوت داشته است:

۱. جواب نقض با نقض همسان، یعنی مصنف و مترجم در نقض اصول کمیت، کیفیت، ربط و شیوه بیان، مشابه هم عمل کرده‌اند.

۲. جواب نقض با نقض ناهمسان، یعنی مترجم همانند مصنف، ناقض اصل همکاری است، اما در این که کدام اصول را نقض کرده با وی اختلاف دارد.

۳. جواب نقض با تأیید، یعنی مترجم مورد یا موارد نقض اصل همکاری متن مبدأ را در فرایند ترجمه و تبیین برطرف نموده است.

واکنش‌های مترجم، حاوی نکته‌هایی است که اطلاع از آن‌ها می‌تواند به توسعه و تعمیق دانش فقهی حقوقی مخاطبان و نیز افزایش مهارت مترجمان در ترجمه متون مزبور کمک کند:

۱. بیان شهید اول در تصنیف باب متاجر، در مقاطعی و به دلایلی نظیر تراکم عناصر فقهی حقوقی در یک حکم خاص، پیچیده بودن برخی از مفاهیم و عرضه سربسته و بدون توضیح آن‌ها یا قناعت ورزیدن به توضیح حداقلی آن‌ها و نیز دیدگاه غیر دقیق فقیه در برخی از مسائل، دچار کاستی در برقراری ارتباط با مخاطبان شده است؛ بر همین اساس، لازم است که مترجم‌ها قبل از اقدام به ترجمه این متون، بر ساختار و محتوای اثر اشراف یابند.

۲. چند عامل در کیفیت ترجمه و تبیین شیروانی از احکام فقهی حقوقی باب متاجر مؤثر هستند: نخست، فن بیان شهید اول در احکام؛ دوم، فن بیان شیروانی در ترجمه و تبیین احکام؛ و سوم، اعتماد مترجم به دریافت‌های اولیه خود از احکام. عوامل مذکور، اغلب، باعث نقض دو اصل کمیت و شیوه بیان در متن مبدأ و متن ترجمه شده‌اند.

۳. نقض مبانی اصل همکاری در احکام متاجر، اغلب به نقض اصل همکاری در متن ترجمه انجامیده است. با این حال، مترجم در موارد اندکی هم موفق شده است که زمینه‌های نقض همکاری متن اصلی را در ترجمه برطرف نماید.

۴. شیروانی مدعی ترجمه تبیینی لمعه دمشقیه است، اما در تبیین احکام متاجر، راهبرد مشخصی ندارد. به عبارت دیگر، افزوده‌های تبیینی وی بر متن ترجمه با قبول تأثیرپذیری او از فن بیان شهید اول، گاهی به جا و دقیق، گاهی بی‌مورد، گاهی ناکافی، گاهی مبهم و گاهی اشتباه هستند و در برخی از مقاطع نیز ظاهراً اهمیت تبیین احکام را در نیافته و تنها به ترجمه متن مبدأ قناعت کرده است.

۵. فن بیان شهید اول در احکام متاجر، خالی از نقص نیست. برای مثال، می‌توان با استناد به شرح شهید ثانی بر لمعه دمشقیه، نیاز به تجدید نظر در اولویت‌بندی برخی از واژگان احکام

متاجر یا حذف آن‌ها را احساس کرد و یا حتی می‌توان به نقصان منطقی یک حکم خاص واقف شد. شیروانی در مواجهه با این مسائل، تحت تأثیر مصنف قرار گرفته و رویکرد تبیینی مناسبی در ترمیم مبانی الگوی اصل همکاری ندارد.

۶. گاهی ترجمه شیروانی و یا به عبارتی فن بیان وی با وجود فن بیان دقیق شهید اول از احکام، دچار نقصان شده و به نقض اصل همکاری بین متن ترجمه و مخاطبان انجامیده است.
۷. شیروانی در ترجمه لمعه دمشقیه، افزوده‌های تبیینی را داخل قلاب قرار داده تا مرز ترجمه از تبیین در اثر یاد شده، آشکار گردد. با این حال، پابندی مترجم به روش یاد شده، به خصوص در جایی که وی اطمینانی به برداشت خود از متن مبدأ ندارد، قابل تأیید نیست. بدون تردید، تعهد مترجم به استفاده از قلاب در جاهایی که تبیین صورت گرفته، می‌تواند به تشخیص دقیق متن‌افزایی‌های مثبت یا منفی وی کمک کرده و دید بهتری از متن ترجمه در اختیار پژوهشگر قرار دهد.

یادداشت‌ها

۱. متاجر ده فصل دارد: اول، موضوع تجارت: عبارت است از چیزی که با آن کسب صورت می‌گیرد و به حرام، مکروه و مباح تقسیم شده است (شهید اول، ۱۳۹۰: ۱/ ۲۰۴-۲۰۰)؛ دوم، عقد بیع و آداب آن: عبارت است از ایجاب و قبولی که بر انتقال مالی در برابر عوض معلوم دلالت می‌کند (همان: ۲۲۱-۲۰۴)؛ سوم، بیع حیوان: شامل بیع انسان و غیر انسان است (همان: ۲۲۹-۲۲۱)؛ چهارم، میوه‌ها: منظور خرید و فروش میوه‌ها است (همان: ۲۳۳-۲۲۹)؛ پنجم، صرف: فروختن طلا و نقره به مانند خودشان است (همان: ۲۳۸-۲۳۳)؛ ششم، سلف: منظور از آن، بیع سلم یا پیش‌خرید یا پیش‌فروش اجناس است (همان: ۲۴۱-۲۳۸)؛ هفتم، اقسام بیع: منظور از این عبارت خبر دادن یا خبر ندادن، درباره جنس مورد معامله است (همان: ۲۴۳-۲۴۱)؛ هشتم، ربا: اگر دو کالای همجنس با هم معامله شوند و به یکی از طرفین معامله، سهم زیادتری داده شود و یا فردی پولی را به دیگری قرض بدهد مشروط بر این که در ازای قرض دادن آن پول، پول بیشتری بگیرد؛ به این دو حالت، ربا می‌گویند (همان: ۲۴۶-۲۴۳)؛ نهم، خیار: یعنی صاحب حق خیار، مالک فسخ عقد است (همان: ۲۵۴-۲۴۶)؛ دهم، احکام: منظور از این عنوان در واقع احکام خرید و فروش است (همان: ۲۶۳-۲۵۵).

2. Cooperative Principle
3. Grise
4. Super principle
5. Quantity
6. Quality
7. Relation
8. Manner
9. Logic and conversation

10. Cole
11. Morgan
12. Studies in the way of words
13. Obscurity
14. Ambiguity
15. Language indeterminacy

۱۶. انتخاب پاره‌گفتارها تا حد اشباع اطلاعاتی ادامه یافت؛ معیار اطمینان به اشباع، رسیدن به اطلاعات تکراری و به دنبال آن، تکراری شدن برداشت‌ها بود.

منابع

- آقاگل‌زاده، فردوس، و خیرآبادی، رضا. (۱۳۹۳). *زبان‌شناسی خبر: به سوی ارائه الگوی تولید خبر در چارچوب رویکرد تحلیل‌گفتمان انتقادی* (چاپ اول). تهران: علمی.
- زراعت، عباس، و مسجدسرای، حمید. (۱۳۹۰). *متون فقه (۱)* (چاپ چهارم). تهران: خط سوم.
- زرگوش‌نسب، عبدالجبار، و سعیدی، داوود. (۱۴۰۱). تحلیل معناشناختی و کاربردشناختی مقدمات سه‌گانه شیخ انصاری در حجیت خبر واحد. *فقه و اصول*، ۵۴(۲)، ۳۱-۵۲.
- شهید اول [شیخ‌آبی عبدالله شمس‌الدین محمد بن جمال‌الدین مکی‌العاملی]. (۱۳۹۰). *لمعه دمشقیه* (ترجمه و تبیین: علی شیروانی و محسن غرویان، جلد اول، چاپ ۴۱). قم: الفکر؛ ناشر همکار: اندیشه مولانا.
- شهید ثانی [زین‌الدین بن علی]. (۱۳۸۸). *فقه ۱: «شرح لمعه دمشقیه»* (ترجمه: حمید مسجدسرای). کاشان: اندیشه‌های حقوقی.
- عباس‌زاده، فرنگیس، و گرجیان، بهمن. (۱۴۰۰). تجزیه و تحلیل گفتمان دادگاه بر اساس اصول همکاری گرایس از دیدگاه زبان‌شناسی حقوقی. *زبان و زبان‌شناسی*، ۱۷(۳۳)، ۱۵۵-۱۷۵.
- کائو، دبرا. (۱۳۹۷). *اصول ترجمه حقوقی* (ترجمه: محمد عباس‌نژاد و سعید افزون، چاپ دوم). تهران: قطره.
- مؤمنی، نگار، و عزیزی، سیروس. (۱۳۹۴). نقش تغییر موضوع و نقض اصول گرایس توسط متهم در بازجویی‌ها: مطالعه موردی در آگاهی تهران بزرگ. *زبان پژوهی*، ۷(۱۶)، ۱۵۹-۱۷۷.
- Bowers, F. (1989). *The Linguistic Aspects of Legislative Expression*. Vancouver: University of British Columbia.
- Danet, B. (1980). Language in The Legal Process. *Law and Society*, 14(3), 447-563.
- de Groot, G. R. (1988). Problems of Legal Translation from the Point of Viwe of a Comparative Lawyer. *Xlth World Congress of FTT Proceedings: Translation – Our Future*, Maastricht: Euroterm, 407-421.
- Endicott, T. (2000). *Vagueness in Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Grice, H. P. (1989). *Studies in the way of words*. Cambridge: Harvard University Press.
- Grise, H. P. (1975). Logic and conversation. *Cole P. & Morgan J. L. (eds.) Syntax and semantics: speech Arts3*, New York: Academic Press, 58-85.
- Kurzon, D. (1998). Language of the law and Legal Language. *Lauren Christer and Marianne Nordman (eds). Special Language: From Humans Thinking to Thinking Machines*, Clevedon: Multilingual Matters, 283-290.

- Mellinkoff, D. (1963). *The Language of the Law*. Boston: Little, Brown and Company.
- Mey, J. L. (2001). *Pragmatics: An Introduction*. New York: Blackwell publishing.
- Salmi-Tolonen, T. (2004). Legal Linguistic Knowledge and Creating and Interpreting Law in Multilingual Environments. *Brooklyn Journal of international Law*, 29(3), 1167-1191.
- Sarcevic, S. (1997). *New Approach to Legal Translation*. The Hague: Kluwer Law International.
- Schauer, F. (1987). Precedent. *Stanford Law Review*, 39, 571.
- Smith, S. A. (1995). Cultural Clash: Anglo American Case Law and German Civil Law in Translation. *Marshall Morris (ed.). Translation and the Law*, Amsterdam: John Benjamins, 179-200.
- Thomas, J. (1995) *Meaning in Interaction: An Introduction to pragmatics*. London: Longman.
- Tiersma, P. M. (1999). *Legal Language*. Chicago: Chicago University Press.

بازشناخت شخصیت قهرمان داستان قرآنی حضرت یوسف(ع) بر اساس فضائل و قابلیت‌های منش در روان‌شناسی مثبت‌نگر

زهرا افزلی*^١ (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه بوعلی سینا همدان، همدان، ایران)

DOI: [10.22034/jilr.2024.141196.1163](https://doi.org/10.22034/jilr.2024.141196.1163)



تاریخ الوصول: ٢٠٢٤/٠٤/٣٠

تاریخ القبول: ٢٠٢٤/٠٥/٢٥

صفحات: ٥٧-٧٥

تاریخ دریافت: ١٤٠٣/٠٢/١١

تاریخ پذیرش: ١٤٠٣/٠٣/٠٥

چکیده

شخصیت به عنوان یکی از مهمترین عناصر داستان که بروز کنش منوط به وجود آن است، بر اساس دیدگاه‌های متفکران در علوم مختلف قابل تحلیل و شناسایی است. دیدگاه روان‌شناسان مثبت‌نگر درباره فضائل و قابلیت‌های منش از آن جمله است. از نظر آنان فضائل دارای شش مؤلفه به نام‌های خرد، شجاعت، اعتدال، عدالت، عشق و تعالی است. دستیابی به این شش فضیلت از طریق راه‌هایی به نام قابلیت‌های منش با بیست‌وچهار مؤلفه امکان‌پذیر است؛ بنابراین فضائل و قابلیت‌های منش، چارچوب مناسبی برای تحلیل شخصیت در داستان است؛ از همین رو در پژوهش حاضر شخصیت قهرمان داستان قرآنی یوسف(ع) بر اساس آن و به منظور آشنایی با تیپ شخصیتی او با روش توصیفی-تحلیلی مورد بررسی واقع شده است. نتایج پژوهش بیانگر آن است که شخصیت قهرمان داستان یوسف(ع) از همه فضائل برخوردار است؛ این در حالی است که فضائل او از طریق ده قابلیت(خلاقیات، دلیری، صداقت، مهربانی، رهبری، گذشت، تواضع، خودکنترلی، سیاست‌گزاری و معنویت) بازنمایی شده است و این قابلیت‌ها بیشتر در مواجهه با ضدقهرمانانی چون برادران یوسف(ع) و همسر عزیز مصر و در موارد محدودی در تعامل با دیگر شخصیت‌ها مثل عزیز مصر و دوجوان مصاحب یوسف(ع) در زندان بروز یافته و آثار مثبتی برای قهرمان و برخی از آنان در پی داشته است.

کلیدواژه ها: شخصیت، قهرمان، روان‌شناسی مثبت‌نگر، فضائل، قابلیت‌های منش، حضرت یوسف (ع)

^١ نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: z.afzali@basu.ac.ir

معرفة شخصية بطل قصة يوسف القرآنية وفقا للفضائل وقدرات الشخصية في علم النفس الإيجابي

الملخص

يمكن تحليل الشخصية و معرفتها وفقا لوجهات نظر المفكرين في علوم مختلفة و هي بصفتها إحدى أهم عناصر القصة التي يتوقف حدوث الفعل عليها. منها وجهة نظر علماء النفس الإيجابي في الفضائل و قدرات الشخصية. تمتلك الفضائل ستة مكوّنات مسمّاة بالحكمة، الشجاعة، الاعتدال، العدالة، الحب و التفوق. يمكن الحصول على هذه الفضائل الستة من خلال طرق مسمّاة بقدرات الشخصية التي لها أربع و عشرون مكوّنة، إذن الفضائل و قدرات الشخصية إطار ملائم لتحليل الشخصية في القصة. لذلك تمّ تحليل شخصية البطل في قصة يوسف القرآنية وفقا له بغية التعرف على نوع شخصيته بالمنهج الوصفي - التحليلي في البحث الموجود. تبين نتائج البحث أنّ شخصية البطل تمتلك الفضائل كلها بينما أنّ فضائله تمّ تمثيلها من خلال عشر قدرات (الإبداع ، البسالة ، الصدق ، الرأفة، القيادة ، العفو، الخضوع ، ضبط النفس، الشكر و الروحانية). قد ظهرت هذه القدرات أكثر ظهورا تجاه الأبطال المضادين كإخوة يوسف (ع) و زوجة عزيز مصر و في بعض الحالات في التفاعل مع الشخصيات الأخرى مثل عزيز مصر و الفتيتين اللذين صحبا يوسف(ع) في السجن و تبعت آثار إيجابية للبطل و للبعض منهم.

الكلمات الرئيسية: الشخصية، البطل، علم النفس الإيجابي، الفضائل، قدرات الشخصية، يوسف (ع)

مقدمه

داستان به عنوان گونه‌ای ادبی در بردارنده عناصری است که تلفیق آنها سبب شکل‌گیری ساختار آن می‌شود. شخصیت که نقش تعیین‌کننده‌ای در بروز کنش‌های داستانی دارد از اساسی‌ترین عناصر داستان است.

شخصیت دارای انواع مختلف است. «شخصیت اصلی [که] شخص اول داستان یا نمایش‌نامه» (داد، ۱۳۸۵: ۳۰۲) و «درگیر حوادث و کشمکش‌های داستان است» (بصیری، ۱۳۸۶: ۱۳۴) از آن جمله‌است. چنین شخصیتی که ماجرای اصلی داستان برای او اتفاق می‌افتد از لحاظ ارتباط با کشمکش به قهرمان و ضدقهرمان تقسیم می‌شود» (همان: ۱۳۴).

«قهرمان چون نیروی محرکه اثر محیط را دچار آشفتگی می‌کند و روند زندگی را بر هم می‌زند و با شرایط موجود مبارزه می‌کند ضد قهرمان هم جلوی او می‌ایستد و تضاد آنها باعث ایجاد کشمکش می‌شود. گاهی هم قهرمان برای مبارزه با وضعیت نامطلوب موجود قیام می‌کند و با ضدقهرمان که چون سدی در برابر او ایستاده‌است به نبرد بر می‌خیزد» (بصیری، ۱۳۸۶: ۱۳۷).

شناخت قهرمان و دیگر انواع شخصیت در آثار روایی بر اساس دیدگاه‌های متفکران در علوم مختلف امکان‌پذیر است. دیدگاه‌های صاحب‌نظران علم روان‌شناسی مثبت‌نگر - به عنوان یکی از شاخه‌های علم روان‌شناسی - در شمار آنهاست. فضائل و توانمندی‌های شخصیت از جمله مباحث مطرح در حوزه مذکور است که براساس دیدگاه‌های روان‌شناسان مثبت‌نگر از چندین مؤلفه تشکیل شده‌است. طبق عقیده آنها فضائل دربرگیرنده شش مؤلفه و توانمندی‌های شخصیت متشکل از بیست و چهار مؤلفه است که شخصیت مثبت بر مبنای آنها قابل تحلیل و ارزیابی است. از همین رو دو مقوله مذکور به عنوان چارچوب نظری پژوهش حاضر جهت تحلیل شخصیت قهرمان در داستان قرآنی یوسف(ع) برگزیده شده‌است. این پژوهش که با روش توصیفی - تحلیلی و به منظور آشنایی با تیپ شخصیتی یوسف(ع) در روان‌شناسی مثبت‌نگر صورت می‌گیرد. از آن جهت حائز اهمیت است که چارچوب مذکور فقط به بازنمایی صفات پسندیده شخصیت اختصاص دارد این در حالی است که شخصیت قهرمان داستان یوسف(ع) نیز متصف به این صفات است، بنابراین ویژگی‌های مثبت شخصیت او با تکیه بر چارچوبی مناسب و مبنایی علمی به شکل روشمند مورد بررسی واقع می‌شود تا در نتیجه آن پاسخ قانع‌کننده‌ای برای سؤالات زیر به دست آید:

- ۱- شخصیت قهرمان داستان یوسف(ع) از کدام یک از فضائل شش‌گانه برخوردار است؟
- ۲- فضائل قهرمان داستان یوسف(ع) از طریق چه قابلیت‌هایی از قابلیت‌های منش بازنمایی شده‌است؟
- ۳- قابلیت‌های منش قهرمان داستان یوسف(ع) در مواجهه با چه شخصیت‌هایی بروز یافته و چه آثاری در پی داشته‌است؟

پیشینه پژوهش

درباره عنصر شخصیت در داستان قرآنی یوسف(ع) پژوهش‌های مختلفی براساس دیدگاه روان‌شناسان، روایت‌شناسان و صاحب‌نظران حوزه ادبیات داستانی صورت گرفته‌است که سخن گفتن درباره همه آن‌ها در این مجال امکان‌پذیر نیست؛ از همین رو به دلیل این که موضوع پژوهش پیش‌رو موضوعی روان‌شناسی است، در پیشینه فقط به پژوهش‌هایی اشاره می‌شود که اولاً شخصیت‌های داستان مذکور از جنبه روان‌شناسی در آن‌ها مورد بررسی واقع شده‌است و ثانیاً به گونه‌ای با این پژوهش قرابت موضوعی دارند.

«یوسف قهرمان خوبی‌ها نگاهی از منظر روان‌شناختی به داستان حضرت یوسف(ع)» (۱۳۸۹) (کتاب تألیفی سیدمجتبی حورایی). این کتاب مشتمل بر فصل‌های متعددی درباره موضوعات مختلف است که در تعدادی از فصل‌های آن درباره داستان یوسف(ع) بدون تکیه بر نظریه خاصی و یا چارچوب مشخصی در علم روان‌شناسی سخن به میان آمده‌است.

«بررسی روان‌شناختی و تربیتی قصه حضرت یوسف(ع) در قرآن» (۱۳۸۵). (پایان‌نامه کارشناسی ارشد محسن فرقانی، دانش‌آموخته رشته علوم قرآنی دانشگاه شیراز). در این پژوهش ابتدا مطالبی درباره داستان و ویژگی‌های آن و نیز علم روان‌شناسی و مفهوم تربیت ارائه شده و سپس جنبه‌های روان‌شناختی داستان یوسف(ع) هم‌چون اصل عزت و کرامت نفس، توکل، جدال احسن، بیداری وجدان و عبرت و... مورد بررسی قرار گرفته‌است.

«تحلیل روان‌شناختی داستان حضرت یوسف (علی نبینا و آله و علیه السلام) در قرآن کریم» (۱۳۹۵) (مقاله علی پوردهاقانی و دیگران، نشریه مطالعات روان‌شناسی و علوم تربیتی، شماره ۳) در این پژوهش با بررسی جوانب روان‌شناختی برخی آیات در داستان یوسف(ع) نمودهای تعامل روان تنی در خانواده، بهداشت روانی خانواده، روش آگاهی‌بخشی و شناخت‌درمانی در آن واکاوی شده‌است.

«بررسی روان‌کاوی - روان‌شناختی سوره یوسف با محوریت شخصیت‌های یوسف، یعقوب و برادران یوسف(ع)» (۱۴۰۲) (مقاله محمد فولادی‌خواه و دیگران - اولین همایش بین‌المللی روان‌شناسی و دین) در این پژوهش شخصیت یعقوب(ع)، یوسف(ع) و برادران او بر اساس نظریات اریک فروم^۱، یونگ^۲ و کارن هورنای^۳ تحلیل گردیده‌است.

«مؤلفه‌های مؤثر در مثبت‌اندیشی با تکیه بر داستان حضرت یوسف(ع)» (۱۳۹۵) (مقاله مصطفی رضازاده بلوری و دیگران، مجله پژوهش‌نامه قرآنی، شماره ۲۶). در این پژوهش ابتدا از سه ویژگی یوسف(ع) به‌طور کلی و بدون تکیه بر نظریه خاصی در حوزه روان‌شناسی سخن به میان آمده و سپس به بازخوانی نمادها در آن پرداخته شده‌است.

«الگوی مفهومی مثبت‌اندیشی در سوره یوسف(ع)» (۱۴۰۱) (مقاله مرتضی عزیزی و دیگران، نشریه تفسیر و علوم قرآنی حکمت بالغه، شماره ۱). در این پژوهش سه مقوله با عنوان نگرش‌های مثبت، ارزش‌های

1. Erich Fromm

2. Yung

3. Karen Hornay

مثبت و کنش‌های مثبت در داستان یوسف(ع) بررسی شده‌است. این در حالی است که پژوهش مذکور فاقد چارچوب نظری خاص در علم روان‌شناسی و نیز فاقد شواهد قرآنی است، چون آیات قرآنی در دو جدول ذکر گردیده و عناوینی با نام محتوای استنباطی مقابل هر آیه قید شده‌است. سپس به روش آماری نتایج اعتبارسنجی یافته‌ها اعلام گردیده‌است.

«عواطف مثبت، آثار و راه‌کارهای تقویت آن در سوره یوسف(ع)» (مقاله علی محمد میرجلیلی و دیگران، مجله پژوهش‌نامه معارف قرآنی، شماره ۲۱). در این پژوهش عواطف مثبت در سه بخش به نام عواطف فردی، عواطف خانوادگی و عواطف اجتماعی بر اساس نظریه دانیل گلمن ۱ در داستان قرآنی یوسف(ع) تحلیل شده‌است.

با توجه به مطالب مذکور در عبارات پیشین روشن می‌شود که داستان یوسف(ع) مورد توجه پژوهشگران واقع شده و پژوهش‌هایی درباره آن از جنبه روان‌شناسی صورت گرفته‌است. نکته مهمی که ذکر آن ضروری به نظر می‌رسد، این است که پژوهش‌های شماره ۳ و ۴ و ۷ به علت داشتن چارچوب نظری متفاوت با پژوهش حاضر فرق دارند و پژوهش‌های شماره ۱ و ۲ و ۵ و ۶ به علت فقدان چارچوب نظری بر اساس دیدگاه خاصی در علم روان‌شناسی با پژوهش حاضر تفاوت دارند و با وجود این که در عنوان برخی از آن‌ها کلمه «قهرمان» و «مثبت‌اندیشی» به کار رفته که این امر ممکن است شائبه عدم تفاوت پژوهش حاضر با آن‌ها را به ذهن متبادر کند؛ اما این پژوهش با آن‌ها فرق اساسی دارد، زیرا در آن فقط شخصیت قهرمان از میان دیگر شخصیت‌ها بر مبنای دیدگاه صاحب‌نظران یکی از شاخه‌های روان‌شناسی، یعنی روان‌شناسی مثبت‌نگر درباره دو مقوله مشخص (فضائل شش‌گانه و قابلیت‌های منش) بررسی می‌گردد؛ بنابراین پژوهشی جدید و بدون سابقه است.

چارچوب نظری پژوهش

فضائل شش‌گانه و قابلیت‌های منش به عنوان چارچوب نظری پژوهش حاضر یکی از حوزه‌های مرتبط با روان‌شناسی مثبت‌نگر است، از همین رو ابتدا توضیحات مختصری درباره ماهیت روان‌شناسی مثبت‌نگر و تاریخچه آن ارائه می‌شود سپس ضمن اشاره به چگونگی ارتباط فضائل و قابلیت‌های منش با این نوع از روان‌شناسی مؤلفه‌های آن دو مقوله تبیین می‌گردد. روان‌شناسی مثبت‌نگر یا روان‌شناسی مثبت‌گرا یا روان‌شناسی مثبت یکی از شاخه‌های علم روان‌شناسی است که «به مطالعه علمی نیرومندی‌ها و شادمانی انسان نظر دارد» (کار، ۱۳۸۷: ۲۶).

علاوه بر این «به شناسایی عامل‌هایی می‌پردازد که سلامت را افزایش می‌دهند» (همان: ۲۶) در حالی که «درک و شفاف‌سازی، شادمانی و احساس ذهنی بهزیستی موضوع محوری آن است» (سلیگمن^۲، ۱۳۷۹: ۱۴). مضمون مطالب مذکور در عبارات بالا بیانگر این است که هدف روان‌شناسی مثبت‌نگر ارتقا کیفیت زندگی از طریق برانگیختن حس شادی در انسان و توجه به توانمندی و

1. Daniel Goleman

2. Seligman

تندرستی اوست. به گفته صاحب‌نظران «خاستگاه‌های روان‌شناسی مثبت‌نگر در تاریخ آدمی ریشه دارد، جایی که آدمی همواره در پی زندگی شایسته با هدف طلب زندگی رضایت‌بخش و کارکردهای بهینه انسانی بوده‌است» (روئینی، ۱۳۹۷: ۲۳).

از این قول بر می‌آید که روان‌شناسی مثبت‌نگر به طور عام سابقه دیرینه‌ای در زندگی بشر دارد با این حال به عنوان یک اصطلاح خاص، علمی جدید و نوظهور است؛ زیرا پیدایش آن «به طور رسمی به منزله جنبش و نهضتی مکتب‌گرا به مارتین^۱ سلیگمن نسبت داده می‌شود که از سال ۱۹۹۸ تا ۱۹۹۹ رئیس انجمن روان‌شناسی آمریکا بود» (همان: ۲۳).

«روان‌شناسی مثبت‌نگر بر سه سطح مختلف، سطح ذهنی، سطح فردی و سطح گروهی استوار است» (بونیول^۲، ۱۳۹۸: ۲۲) به عبارت دیگر «روان‌شناسی مثبت‌نگر روی سه موضوع مرتبط با هم تمرکز می‌کند: مطالعه تجارب ذهنی مثبت، مطالعه صفات فردی مثبت و مطالعه مؤسسات و سازمان‌هایی که تحقق تجارب و صفات مثبت را فراهم می‌سازند» (پیترسون و دیگران^۳، ۱۳۹۵، ج ۱: ۲۱). فضائل و قابلیت‌های منش در سطح دوم یا سطح فردی یا موضوع دوم (صفات فردی مثبت) قرار می‌گیرند. «فضائل صفات اصلی هستند که فلاسفه اخلاق و متفکران مذهبی آن‌ها را ارزشمند دانسته‌اند» (همان: ۳۳). روان‌شناسان مثبت‌نگر «سه معیار برای تمییز فضائل در نظر گرفته‌اند که اولاً، تقریباً در همه فرهنگ‌ها با ارزش تلقی شوند، ثانیاً، به خودی خود با ارزش باشند نه به عنوان وسیله‌ای برای تحقق اهداف دیگر و ثالثاً، انعطاف‌پذیر باشند» (اسماعیلی و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۵۰).

علاوه بر این روان‌شناسان مثبت‌نگر شش فضیلت یعنی خرد، شجاعت، عشق، عدالت، اعتدال و تعالی را به عنوان ویژگی‌های اساسی مورد تأیید تقریباً تمامی سنت‌های مذهبی و فلسفی تلقی کرده‌اند» (سلیگمن، ۱۳۹۱: ۱۷۲ - لیمون، ۱۳۹۳: ۱۶۸ - ۱۷۳). درحالی که مثبت بودن شخصیت را منوط به برخورداری از کل این فضائل نموده و درباره آن، این‌گونه گفته‌اند «به نظر ما برای اینکه فردی را دارای شخصیت خوب فرض کنیم او باید همه این فضائل را در حد بالاتر از آستانه داشته باشد» (پیترسون و دیگران، ۱۳۹۵، ج ۱: ۳۳).

افزون بر این روان‌شناسان مثبت‌نگر راه‌هایی را جهت دستیابی به فضائل یاد شده پیشنهاد کرده و آن راه‌ها را قابلیت‌های منش نامیده‌اند (سلیگمن، ۱۳۹۱: ۱۷۳). برخی دیگر از آن‌ها نام توانمندی‌های شخصیتی را بر آن راه‌ها اطلاق کرده و درباره آن‌ها چنین اظهار نظر کرده‌اند: «توانمندی‌های شخصیتی عوامل روان‌شناختی هستند. فرآیندها یا ساز و کارهایی که فضائل را تعریف می‌کنند. به عبارت دیگر آن‌ها روش‌های قابل تشخیص برای نمایش دادن یک یا چند مورد از فضائل هستند» (پیترسون و دیگران ۱۳۸۵، ج ۱: ۳۳).

۱ . Martin

۲ . Boniwell

۳ . Peterson et al

راه‌های دستیابی به فضائل که با نام‌های مختلف از آن‌ها سخن به میان آمد طبق نظر روان‌شناسان مثبت‌نگر بیست و چهار راه با عناوین زیرند که هر یک از فضائل با تعدادی از آن‌ها بازنمایی می‌شوند:

- ۱- خرد (خلافت، قضاوت، کنجکاوی، عشق به آموزش، چشم‌انداز)
- ۲- شجاعت (دلیری، پشتکار، صداقت، اشتیاق)
- ۳- عشق (صمیمیت، مهربانی، معاشرت)
- ۴- عدالت (احساس مسئولیت، انصاف، رهبری)
- ۵- اعتدال (گذشت، تواضع، احتیاط، خودکنترلی)
- ۶- تعالی (درک زیبایی، سپاسگزاری، خوش‌بینی، شوخی کردن، معنویت) (سلیگمن، ۱۳۹۱: ۲۰۷-۲۰۶- لیمون، ۱۳۹۳: ۱۶۸ - ۱۷۳).

به منظور تبیین هر یک از فضائل و راه‌های تشخیص آن‌ها مطالبی از سوی روان‌شناسان مثبت‌نگر ارائه شده‌است و در بخش بعدی مواردی که ویژگی‌های شخصیتی قهرمان داستان یوسف(ع) از طریق آن‌ها بازنمایی گردیده‌است تشریح می‌شوند.

بررسی ویژگی‌های شخصیتی قهرمان داستان یوسف (ع)

در صفحات پیشین چارچوب نظری پژوهش یعنی فضائل و قابلیت‌های منش تبیین گردید و شش مؤلفه فضائل و بیست و چهار مولفه قابلیت‌های منش نام برده شد. در این بخش ضمن معرفی داستان قرآنی یوسف(ع) ویژگی‌های شخصیتی قهرمان در آن براساس چارچوب یاد شده بررسی می‌گردد.

داستان یوسف(ع) در دوازدهمین سوره قرآن کریم قرار گرفته‌است در حالی که نود و هفت آیه از صد و یازده آیه این سوره بدان اختصاص یافته‌است. داستان مذکور با رؤیای یوسف(ع) در آیه چهار آغاز می‌شود و با تعبیر رؤیای او در آیه صد به پایان می‌رسد. داستان مشتمل بر حوادثی است که از طریق آن حوادثی از زندگی یوسف(ع) به تصویر کشیده شده‌است یوسف(ع) شخصیت اصلی و قهرمان داستان است که در بیشتر صحنه‌های آن حضور دارد. ضمن اینکه با صدق‌مانانی از قبیل برادران خود و همسر عزیز مصر و جماعتی از زنان مصری مواجه می‌شود. این صدق‌مانان با دست زدن به برخی کنش‌ها موجب گره افکنی و بروز حوادثی می‌شوند که آن حوادث سبب شکل‌گیری دیگر عناصر پیرنگ می‌گردد. یوسف(ع) در خلال این حوادث گاهی در معرض کنش قرار می‌گیرد و گاهی از خود واکنش نشان می‌دهد که در پی آن ویژگی‌های شخصیتی او نمایان می‌شود. بررسی آیات قرآنی سوره یوسف(ع) نشان می‌دهد که شخصیت قهرمان مزین به همه

فضائل شش‌گانه است. هریک از آن فضائل با تعدادی از قابلیت‌های منش قابل دستیابی هستند که در عبارات بعدی با استناد به شواهد قرآنی از آن‌ها سخن به میان می‌آید.

خرد

در میان قابلیت‌های مرتبط با فضیلت خرد فقط «خلاقیت» موجب بازنمایی این فضیلت به عنوان یکی از ویژگی‌های شخصیتی یوسف(ع) شده‌است. منظور از خلاقیت طبق گفته روان‌شناسان مثبت‌نگر «ابتکار و نوآوری و یافتن راه‌های تازه در انجام کارهاست» (بونی‌ول، ۱۳۹۸: ۱۳۸). در این صورت «شخص خلاق باید قادر به ایجاد رفتارهایی باشد که حیرت‌انگیز و غیرمعمول باشند» (پیترسون و دیگران، ۱۳۹۵، ج ۱: ۱۵۱) ضمن اینکه «ابتکارات فردی باید تاثیر مثبتی در زندگی خود شخص یا دیگران داشته باشد» (همان: ۱۵۱).

یوسف(ع) در دو موقعیت خلاقیت را در کنش خود به کار برده‌است. اولین موقعیت در مواجهه او با فرستاده پادشاه مصر است همان‌طور که در آیه ۵۰ بدان اشاره و گفته شده‌است: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ ارْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ فَاَسْأَلْهُ مَا بَالُ التَّسْوَةِ اللّٰئِي فَطَعَنَ اَيْدِيَهُنَّ اِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ ﴿۵۰﴾

در این آیه از دستور پادشاه برای آوردن یوسف(ع) و رفتن فرستاده‌اش به سوی وی سخن به میان آمده‌است. این درحالی است که یوسف(ع) با درخواست از فرستاده جهت بازگشت و پرسش او از پادشاه درباره حال زنانی که دستان خود را بریدند، واکنش نشان داده و بر آگاهی خدای متعال از مکر آن‌ها تأکید کرده‌است.

با توجه به مضمون این آیه یوسف(ع) در پذیرش خواسته پادشاه درنگ نموده و با طرح سوال از حال آن زنان دست به کار خلاقانه‌ای زده‌است زیرا هدف او از این کار برانگیختن پادشاه برای بررسی موضوع و تشخیص حق از باطل و اثبات بی‌گناهی‌اش بوده‌است که سرانجام این هدف محقق می‌شود. مضمون آیه ۵۱ در عبارات ذیل مؤید این امر است: ﴿قَالَ مَا خَطْبُكَ اِذْ رَاوَدْتَنِّي يُوْسُفَ عَنْ نَفْسِهِ قُلْنَ حَاشَ لِلّٰهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوْءٍ قَالَتْ اِمْرَاَتُ الْعَزِيْزِ الْاَنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ اَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَاِنَّهٗ لَمِنَ الصّٰدِقِيْنَ ﴿۵۱﴾

در این آیه پادشاه جماعت زنان را مورد خطاب قرار داده و درباره درخواست کار ناپسندشان از یوسف(ع) سؤال پرسیده‌است و آنان در پاسخ به این سؤال به بی‌گناهی یوسف(ع) اعتراف نموده‌اند. علاوه بر این همسر عزیز نیز به آشکار شدن حقیقت و خطای خود و بی‌گناهی یوسف(ع) اذعان کرده‌است.

پادشاه با اعتراف جماعت زنان مصری و همسر عزیز از حقیقت آگاه شده و دستور می‌دهد که یوسف(ع) را نزد او آورند. مضمون آیه ۵۴ در عبارت بعدی گواه این مدعاست: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ اَنْتُوْنِي بِهٖ اَسْتَخْلِصُهٗ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهٗ قَالَ اِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِيْنٌ اٰمِيْنٌ﴾ (۵۴)

در این آیه از فرمان پادشاه جهت آوردن یوسف(ع) و برگزیده شدن او به عنوان یکی از خواص پادشاه و برخورداری‌اش از مقام و منزلت نزد او سخن به میان آمده‌است. دستیابی یوسف(ع) به این جایگاه پس از تبرئه‌اش از گناه و رهایی‌اش از زندان مرهون ابتکار حیرت انگیز او یعنی طرح سؤال از پادشاه و معطوف نمودن توجه او به کشف حقیقت است.

چنین ابتکاری که آن تأثیرات مثبت را بر زندگی او نهاد بر زندگی دیگران یعنی جماعت زنان مصری و همسر عزیز و پادشاه نیز تأثیر مثبت گذاشت به دلیل اینکه باعث اعترافشان به خطا و تنبه و بیداری ایشان گردید همچنین موجب پی‌بردن پادشاه به حقیقت و برگزیدن یوسف(ع) به عنوان یکی از خواص خود و بهره‌مندی‌اش از مساعدت او شد. با این توضیحات ابتکار یوسف(ع) تأثیرات مثبتی در برداشت و این مطابق با نظر روان‌شناسان مثبت‌نگر است که تأثیر مثبت را لازمه ابتکار دانسته‌اند.

افزون بر این یوسف(ع) پس از رسیدن به منزلت در مصر و بعد از عزیمت برادرانش به آن دیار و مراجعه آن‌ها به او برای کسب آذوقه از قابلیت خلاقیت بهره برده‌است آن هنگام که جام آب خوری پادشاه را در باروبنه بنیامین قرار داد. در پی این اقدام خلاقانه او، بنیامین متهم به سرقت و بازداشت شد. پس از این ماجرا برادران یوسف(ع) از او درخواست کردند که یکی از آن‌ها را جایگزین بنیامین نماید اما با مخالفت وی مواجه شدند. مضمون آیات ذیل بیانگر این مسائل است:

﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السَّتَابِيَةَ فِي رَحْلِ اَخِيهِ﴾ (۷۰)

﴿قَالُوْا اِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ اَخٌ لَّهُ مِنْ قَبْلُ﴾ (۷۱)

﴿قَالُوْا يَا اَيُّهَا الْعَزِيْزُ اِنَّ لَهٗ اَبًا شَيْخًا كَبِيْرًا فَخُذْ اَحَدَنَا مَكَانَهٗ اِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِيْنَ﴾ (۷۲)

﴿قَالَ مَعَاذَ اللّٰهِ اَنْ نَّأْخُذَ اِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهٗ اِنَّا اِذَا لَطَّالِمُوْنَ﴾ (۷۳)

چنان‌که ملاحظه می‌شود مضمون این آیات مؤید کنش و واکنش یوسف(ع) و برادران او دربارهٔ قضیه نسبت‌دادن سرقت به بنیامین و بازداشت اوست که به این جا ختم نمی‌شود، بلکه این قضیه حوادث دیگری به دنبال دارد که یوسف(ع) در پلیمان آن‌ها اقدام دیگری انجام می‌دهد که در آیه ۹۰ بدان اشاره و گفته شده‌است: ﴿قَالُوْا اِنَّكَ لَآَنْتَ يُوْسُفُ قَالَ اَنَا يُوْسُفُ وَهٰذَا اَخِيْ قَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَيْنَا﴾ (۹۰)

در این آیه برادران یوسف(ع) او را مورد خطاب قرار داده و درباره هویتش از او سوال کرده‌اند او نیز در پاسخ به آنها ضمن اشاره به لطف خدای متعال خود و برادرش بنیامین را به آنها معرفی کرده‌است.

یوسف(ع) با معرفی خود و بنیامین مجددا دست به ابتکار زده و با ابتکار خود برادرانش را به اعتراف وا داشته‌است مضمون آیه ۹۱ در عبارت ذیل بر این مدعا دلالت می‌کند: ﴿قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ ءَاتَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَإِن كُنَّا لَخٰطِئِينَ﴾ (۹۱) این آیه در بردارنده قول برادران یوسف(ع) است در حالی که او را مورد خطاب قرار داده و به برتری او نسبت به آن‌ها نزد خداوند و نیز به خطای خود اعتراف نموده‌اند.

با توجه به مطالب مذکور روشن می‌شود که ابتکار یوسف(ع) در این موقعیت نیز طبق نظر روان‌شناسان مثبت‌نگر، تأثیرات مثبتی برای او و دیگران یعنی برادرانش در پی داشته‌است به این علت که از سویی موجب پی‌بردن آن‌ها به شخصیت والای یوسف(ع) و جایگاهش نزد خداوند و از سوی دیگر سبب بیداری و تنبه آن‌ها گردیده‌است.

به طور کلی از مضمون دو شاهد مثال پیشین برمی‌آید که یوسف(ع) با مبادرت به دو اقدام غیر معمول و دارای آثار مثبت بر مینای آنچه در روان‌شناسی مثبت‌نگر درباره قابلیت خلاقیت از آن سخن به میان آمده، این قابلیت را در منش خود به نمایش گذاشته است.

شجاعت

شجاعت در روان‌شناسی مثبت‌نگر به معنی «یافتن راه‌هایی برای غلبه بر موانع و مایوس نشدن از آن‌هاست» (لیمون^۱، ۱۳۹۲: ۱۶۸). یوسف(ع) به عنوان قهرمان داستان نیز با موانعی که به وسیله ضدقهرمانان ایجاد شد، روبرو گردید و بدون یأس و ناامیدی درصدد برآمد تا راهی بیابد و آن را برای غلبه بر آن موانع به کار گیرد؛ بنابراین شجاعت به این معنی جزء ویژگی‌های شخصیتی او به شمار می‌آید درحالی که این فضیلت از طریق دو قابلیت از میان چهار قابلیت مرتبط با آن در منش وی نمایان شده‌است که به ترتیب تبیین می‌شوند.

دلیری

به عقیده روان‌شناسان مثبت‌نگر منظور از دلیری «ایستادن در مقابل طرف مخالف و غلبه بر ترس است» (بونیول، ۱۳۹۸: ۱۳۸). این قابلیت در مواجهه با همسر عزیز در رفتار یوسف(ع) تجلی نموده‌است همان‌طور که در آیه ۲۲ بدان اشاره و گفته شده‌است: ﴿وَرَاوَدْتُهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْاَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْت لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللّٰهِ اِنَّهُ رَبِّيْ اَحْسَنَ مِّنْوَايٍ﴾ (۲۲)

^۱ . lemon

مضمون این آیه بیانگر درخواست کار ناپسند از یوسف(ع) به وسیله همسر عزیز و مخالفت یوسف(ع) با پناه بردن به خدای متعال است که این موضوع نشان دهنده ایستادگی و عدم احساس ترس و دلیری‌اش در رویارویی با اوست.

ایستادگی یوسف(ع) در این مرحله متوقف نمی‌شود، بلکه به علت پافشاری همسر عزیز بر تحقق خواسته‌اش پس از آن نیز تداوم می‌یابد. قول همسر عزیز در آیه ۳۲ و قول یوسف(ع) در آیه ۳۳ مؤید این مسأله است: ﴿لَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونًا مِنَ الصَّاغِرِينَ﴾ (۳۲) ﴿قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونِي إِلَيْهِ﴾ (۳۳)

با توجه به مضمون آیه ۳۲، روشن می‌شود که همسر عزیز به درخواست ناشایست خود از یوسف(ع) و خودداری او از پذیرش آن اعتراف کرده‌است. اعتراف همسر عزیز به خودداری یوسف(ع) در این آیه بر ایستادگی و بی‌باکی او دلالت می‌کند و علی‌رغم این‌که وی را به زندانی شدن و خواری تهدید می‌نماید و با به کار بردن قسم بر قول تهدیدآمیز خود تأکید می‌کند؛ اما او زندان را بر قبول درخواست وی و جماعت زنان مصری ترجیح داده و این بار نیز به خدای متعال پناه برده‌است، که این امر ضمن اثبات پاکدامنی او دلیری‌اش را به عنوان یک قابلیت و توانمندی شخصیتی نیز ثابت می‌کند. به دلیل اینکه او طبق معیارهای روان‌شناسان مثبت‌نگر درباره این قابلیت با غلبه بر ترس در برابر طرف مقابل ایستاده‌است.

صداقت

صداقت از نظر روان‌شناسان مثبت‌نگر عبارت است از: «مسئولیت احساسات و اعمال خود را پذیرفتن و با خود صادق و رو راست بودن» (سلیگمن، ۱۳۹۲: ۱۷۰)

صداقت نیز جزء قابلیت‌های منش یوسف(ع) جهت بازنمایی شجاعت به عنوان یکی دیگر از فضائل اوست. این قابلیت وقتی در منش یوسف(ع) بروز می‌کند که او بعد از رد درخواست همسر عزیز از عمل قبیح وی در محضر عزیز پرده برمی‌دارد و خطاب به او می‌گوید: ﴿قَالَ هِيَ رَاوَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي﴾ (۲۶)

یوسف(ع) این قول را برای دفاع از خود بر زبان می‌آورد در حالی که قول او با توجه به مضمون آیات ۲۶، ۲۷، ۲۸ و ۲۹ در عبارات ذیل مطابق با واقعیت است.

﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِنْ قَبْلِ فَصَدَقْتَ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ (۲۶)

﴿وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِنْ ذُبُرٍ فَكَذَبْتَ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (۲۷)

﴿فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدًّا مِنْ ذُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ (۲۸)

﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ﴾ (۲۹)

در این آیات دربارهٔ شهادت شاهی از خویشاوندان همسر عزیز با استدلال به پاره شدن پیراهن یوسف (ع) از پشت یا جلو به منظور اثبات صدق یا کذب بودن قول آن دو سخن به میان آمده و به اطمینان عزیز از مکر همسرش بعد از مشاهده پارگی پیراهن یوسف (ع) از پشت اشاره شده‌است. علاوه بر این به درخواست عزیز از یوسف (ع) جهت چشم پوشی از موضوع و نیز درخواست از همسرش برای استغفار تصریح گردیده‌است.

با این توضیحات درستی قول یوسف (ع) ﴿قَالَ هِيَ رَاوَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي﴾ (۲۶) براساس قول شاهد ﴿وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِنْ ذُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (۲۷) و پاره شدن پیراهن او از پشت ﴿فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدًّا مِنْ ذُبُرٍ﴾ (۲۸) ثابت شده‌است. علاوه بر این درستی قول یوسف (ع) بر مبنای قول همسر عزیز بعد از اعتراف او به خطایش در حضور پادشاه مصر ﴿أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (۵۱) نیز به اثبات رسیده‌است.

به طور کلی از مطالب مذکور برداشت می‌شود که یوسف (ع) با توجه به نظر روان‌شناسان مثبت‌نگر مسئولیت عمل خود یعنی پرده برداشتن از درخواست غیراخلاقی همسر عزیز را پذیرفته‌است حال آن‌که این مسأله سبب وقوع حوادث بعدی و در پی آن تجلی قابلیت دیگری از قابلیت‌های منش او یعنی صداقت شده‌است قابلیت‌هایی که به وسیله آن شجاعت او نمایان گردیده‌است ؛ چون او در پی دستیابی به راه‌هایی جهت غلبه بر موانع ایجاد شده از سوی همسر عزیز و تبرئه خود بوده است و این مطابق با عقیده آن‌ها درباره این فضیلت است.

عشق

عشق در روان‌شناسی مثبت‌نگر به معنی «توانایی توجه به دیگران است» (لیمون، ۱۳۹۲: ۱۷۰). این فضیلت نیز جزء ویژگی‌های شخصیتی یوسف (ع) است که فقط با قابلیت مهربانی در رفتارش تبلور یافته‌است که در عبارت بعدی به تبیین آن پرداخته می‌شود. منظور از مهربانی به عقیده روان‌شناسان مثبت‌نگر «سخاوت، همدلی، کمک به دیگران و لطف کردن به آن‌هاست» (بونول، ۱۳۸۹: ۱۳۹؛ لیمون، ۱۳۹۲: ۱۷۱).

مهربانی به‌عنوان یکی دیگر از قابلیت‌های یوسف (ع) ابتدا در زندان نمایان شده‌است. مضمون آیه ۳۶ در عبارات ذیل مؤید این امر است: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السَّجْنَ فَتَيَانٍ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِينَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (۳۶). مضمون این آیه بیانگر ورود دو جوان همراه با یوسف (ع) به زندان و بازگ کردن رؤیای خود برای او و نیز درخواست از او برای تعبیر رؤیایشان است در حالی که آن‌ها دربارهٔ او اظهار نظر کرده و او را جزء نیکوکاران دانسته‌اند.

اظهار چنین نظری دربارهٔ یوسف(ع) به این دلیل است که او بنا به گفته مفسران «به زندانیان لطف می‌کرد و اگر کسی از آنان بیمار یا محتاج بود به او توجه می‌نمود» (زمخشری، ۱۹۹۸، ج ۳: ۲۸۳) با این توضیحات روشن می‌شود که یوسف(ع) با وجود این که خود نیز شرایط سختی داشته اما از کمک به دیگران دریغ نکرده‌است.

علاوه بر این یوسف(ع) در شرایط مساعد نیز به دیگران کمک کرده و آن‌ها را مورد لطف و عنایت خود قرار داده‌است. مضمون آیه ۶۵ در عبارت زیر گواه این مدعاست: ﴿وَلَمَّا فَتَحُوا مَتَاعَهُمْ وَجَدُوا بِضَاعَتَهُمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مَا نَبْغِي هَذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا﴾ (۶۵). در این آیه به آگاهی برادران یوسف(ع) از برگردانده شدن مال‌التجاره به آن‌ها و عدم انحراف از حق در قولشان خطاب به یعقوب(ع) اشاره شده‌است.

آن‌ها این قول را بعد از بازگشت از مصر به کنعان و پس از مشاهده مال‌التجاره در بار و بنه خود بر زبان آورده‌اند. منظور قول آن‌ها بر اساس گفته مفسران «توصیف احسان یوسف(ع) است که آن‌ها بدون اغراق بدان پرداخته‌اند چون رفتار او آن‌ها را متحیر کرد تا جایی که به پدرشان گفتند: «ما نزد بهترین مردی رفتیم که او به ما احترام گذاشت» (زمخشری، ۱۹۹۸، ج ۳: ۳۰۳). با این توضیحات برادران یوسف(ع) با اشاره به برگردانده شدن مال‌التجاره در ازای کسب آذوقه و رفتار کریمانه یوسف(ع) با آن‌ها از لطف او نسبت به دیگران پرده برداشته‌اند.

به‌طور کلی با توجه به اظهارنظر دو جوان زندانی همراه با یوسف(ع) و برادران او درباره احسان وی روشن می‌شود که یوسف(ع) از سخاوت، کمک به دیگران و لطف به آن‌ها در شرایط مختلف غافل نشده‌است و این همان چیزی است که روان‌شناسان مثبت‌نگر آن را قابلیت مهربانی نامیده‌اند، قابلیت‌هایی که در رفتار یوسف(ع) نمودار شده‌است ضمن اینکه فضیلت عشق را که طبق نظر آن‌ها نمایانگر توجه به دیگران است، به عنوان یکی از فضائل او آشکار ساخته است.

عدالت

طبق گفتهٔ روان‌شناسان مثبت‌نگر «عدالت مرتبط با توانایی‌هایی است که در بهبود شرایط دنیای اطراف مثل محل کار و اجتماع مؤثر هستند» (لیمون، ۱۳۹۲: ۱۷۲). دستیابی به فضیلت عدالت از طریق سه قابلیت امکان‌پذیر است که از میان آن‌ها فقط قابلیت «رهبری» در منش یوسف(ع) بروز کرده‌است که در عبارات ذیل تبیین می‌گردد:

رهبری

رهبری در روان‌شناسی مثبت‌نگر عبارت است از «حفظ نظم، توانایی هدایت و ترتیب‌دادن فعالیت‌ها» (همان: ۱۷۳).

رهبری به مثابه یکی دیگر از قابلیت‌های یوسف(ع) از طریق پادشاه مصر محقق شد. مضمون آیات ۵۴ و ۵۶ در عبارات ذیل بیانگر این موضوع است: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ اَنْتُوْنِي بِهٖ اَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ اِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِيْنٌ اَمِيْنٌ﴾ (۵۴) ﴿كَذٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوْسُفَ فِي الْاَرْضِ يَتَّبِعُوْا مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ﴾ (۵۶)

در آیه ۵۴ به دستور پادشاه جهت آوردن یوسف(ع) و برگزیدن او به‌عنوان یکی از خواص خود و منزلت بخشیدن به او اشاره شده و در آیه ۵۶ از دستیابی او به قدرت سخن به میان آمده‌است. مفسران درباره تفسیر آیه ۵۶ بر این عقیده‌اند که منظور از زمین در این آیه سرزمین مصر است. و همان‌طور که نقل شده پادشاه بر سر او تاج نهاد و تختی برای او قرار داد و او بر تخت نشست در حالی که امور را به او سپرد» (زمخشری، ۱۹۹۸، ج ۳: ۳۰۰).

با توجه به آن‌چه درباره آیه ۵۴ و آیه ۵۶ بیان شد روشن می‌شود که پادشاه مصر با آگاهی از شایستگی و توانمندی یوسف(ع) اداره امور سرزمین مصر را به او محول کرده‌است که این امر از توانایی او در هدایت و ترتیب دادن فعالیت‌ها و حفظ نظم به‌عنوان لوازم رهبری در روان‌شناسی مثبت‌نگر پرده برداشته و این قابلیت را در منش او هویدا ساخته‌است. در حالی که این قابلیت منجر به بازنمایی یکی دیگر از فضائل او یعنی عدالت شده است و این فضیلت بر مبنای نظر روان‌شناسان مثبت‌نگر با توانایی‌های او در اجتماع ارتباط دارد.

اعتدال

از نظر روان‌شناسان مثبت‌نگر اعتدال به معنای «برگزیدن شیوه‌ای متوازن در زندگی و کنترل نفس است.» (لیمون، ۱۳۹۲: ۱۷۲). این فضیلت هم در شمار ویژگی‌های شخصیتی یوسف(ع) است که به وسیله سه قابلیت از چهار قابلیت مرتبط با آن در منش یوسف(ع) جلوه‌گر شده‌است که در ادامه از آن‌ها سخن به میان می‌آید.

گذشت

گذشت در روان‌شناسی مثبت‌نگر یعنی «آمادگی و توانایی برای فراموش کردن، توانایی دادن فرصت دوباره به افراد و اجتناب از ایجاد ضربه‌ای دردناک یا تنبیه.» (همان: ۱۷۳).

چنین قابلیت‌هایی در منش یوسف(ع) بعد از شناخت او توسط برادرانش در سرزمین مصر و پی‌بردن آن‌ها به جایگاه ممتاز وی تبلور یافت. مضمون آیات ذیل گواه این مدعاست: ﴿قَالَ اَنَا يُوْسُفُ وَ هٰذَا اٰخِي﴾ (۹۰) ﴿قَالُوْا تَاللّٰهِ لَقَدْ اٰتٰرَكَ اللّٰهُ عَلَيْنَا وَاِنْ كُنَّا حٰطِطِيْنَ﴾ (۹۱) ﴿قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمْ الْيَوْمَ يَغْفُرُ اللّٰهُ لَكُمْ وَهُوَ اَرْحَمُ الرَّاحِمِيْنَ﴾ (۹۲)

با توجه به مضمون این آیات یوسف (ع) خود و بنیامین را به برادرانش معرفی نموده‌است، سپس برادران او به برتری‌اش نزد خداوند و خطای خود اعتراف کرده‌اند، این در حالی است که یوسف (ع) در واکنش به اعتراف آن‌ها به خطایشان از عدم سرزنش آنان و بخشش و رحمت خداوند سخن به میان آورده‌است که این مسأله نشان‌دهنده چشم‌پوشی یوسف (ع) از رفتار ناجوانمردانه آن‌ها با او (افکندن او در چاه) است.

با این توضیحات یوسف (ع) با نادیده گرفتن خطای برادرانش یکی دیگر از توانمندی‌های شخصیتی یا قابلیت‌های منش خود یعنی گذشت را آشکار ساخته‌است که این امر در روان‌شناسی مثبت‌نگر بر تولنایی او در دادن فرصت دوباره به آن‌ها و پرهیز از تنبیه و مجازات ایشان دلالت می‌کند.

تواضع

به عقیده روان‌شناسان مثبت‌نگر تواضع به معنی «فروتن و آگاه بودن از جایگاه خود است» (لیمون، ۱۳۹۲: ۱۷۲؛ بونی ول، ۱۳۹۸: ۱۳۹). این قابلیت نیز در منش یوسف (ع) نمود یافته‌است. قول او در آیه ۵۳ گواه این مدعاست: ﴿وَمَا أُبْرِيْ نَفْسِيْ اِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ اِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيْ﴾ (۵۳) یوسف (ع) در این آیه خود را از ارتکاب گناه مبرا نکرده و بر امرکردن نفس به بدی تأکید نموده و منزّه بودن خود از گناه را منوط به لطف و رحمت خداوند متعال دانسته‌است.

با این تفاسیل او از خودستایی و غرور بعد از اعتراف جماعت زنان مصری و همسر عزیز به پاکدامنی‌اش اجتناب نموده‌است که این موضوع با توجه به نظر روان‌شناسان مثبت‌نگر مؤیدآگاهی وی از جایگاه خود به‌عنوان بنده در برابر خداوند و مبین تواضع به منزله یکی دیگر از قابلیت‌های اوست.

خودکنترلی

منظور از خودکنترلی در روان‌شناسی مثبت‌نگر «قدرت کنترل تفکر و رفتار و توانایی سازگاری و هماهنگ کردن احساسات و رفتارها متناسب با موقعیت است» (لیمون، ۱۳۹۲: ۱۷۴).

یوسف (ع) از این قابلیت نیز بهره‌مند است؛ چون عملکرد او در مواجهه با همسر عزیز بر اساس مضمون آیه ۲۳ در عبارت ذیل آن را آشکار می‌سازد آن‌جا که چنین گفته شده‌است: ﴿وَرَاوَدْتُهُ الْاَلْيٰى هُوَ فِيْ بَيْتِهَا عَنْ نَّفْسِهٖ وَغَلَقَتِ الْاَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتْ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللّٰهِ اِنَّهٗ رَبِّيْ اَحْسَنُ مِّنْ اٰوٰى﴾ (۲۳).

مضمون این آیه حاکی از آن است که همسر عزیز از یوسف (ع) درخواست کار ناپسندی نموده و یوسف (ع) با پناه بردن به خدای متعال و اذعان به ربوبیت او در برابر وی عکس‌العمل نشان داده‌است. رد درخواست همسر عزیز از سوی یوسف (ع) با عکس‌العمل منفی او نمایانگر عفت وی و عدم

پیرویش از هوای نفس است که در صحنه دیگری با توسل او به خداوند در واکنش به خواسته همسر عزیز و جماعت زنان مصری بروز نمود هنگامی که خطاب به خدای بلندمرتبه گفت: ﴿قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونِي إِلَيْهِ﴾ (۳۳).

بدین ترتیب یوسف(ع) عفت و پاکدامنی خود را در عمل ثابت کرد و یکی دیگر از قابلیت‌هایش یعنی خودکنترلی را عیان ساخت که این قابلیت طبق گفته روان‌شناسان مثبت‌نگر حاکی از قدرت کنترل تفکر و رفتار و توانایی هماهنگ کردن احساسات و رفتار متناسب با موقعیت است که یوسف(ع) با قرار گرفتن در دو موقعیت آن را نشان داد.

تعالی

بنا به نظر روان‌شناسان مثبت‌نگر تعالی «قابلیتی هیجانی است که برای پیوند با چیزی بزرگتر و جاودان‌تر مانند تکامل، ذات الهی یا کائنات بسط پیدا می‌کند.» (سلیگمن، ۱۳۸۹: ۲۰۰). شخصیت یوسف(ع) با این فضیلت نیز زینت یافته‌است در حالی که فضیلت مذکور با دو قابلیت از پنج قابلیت مرتبط با آن در رفتار یوسف(ع) متجلی شده‌است که در ادامه تبیین می‌شوند.

سپاسگزاری

سپاسگزاری در روان‌شناسی مثبت‌نگر به معنی «متشکر بودن از خداوند، تشکر کردن از دیگران و دانستن قدر نعمت [است]» (لیمون، ۱۳۹۲: ۱۷۴؛ بونی ول، ۱۳۹۸: ۱۲۹).

سپاسگزاری در منش یوسف(ع) هنگامی نمایان شده که او بعد از تعبیر رؤیایش در پایان داستان خطاب به خداوند متعال اینطور گفته‌است: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ (۱۰۱)

یوسف(ع) در این آیه به نعمت‌هایی مثل پادشاهی و علم تعبیر خواب که از سوی خدای متعال به او ارزانی شده، اعتراف کرده‌است که این امر در روان‌شناسی مثبت‌نگر بر دانستن قدر نعمت و متشکر بودن از خداوند و به عبارت دیگر سپاسگزاری به مثابه یکی دیگر از قابلیت‌های او دلالت می‌کند.

معنویت

معنویت بنا به گفته روان‌شناسان مثبت‌نگر عبارت است از: «ایمان، دینداری و پروراندن اعتقادات منسجم درباره‌ی معنای متعالی» (بونی ول، ۱۳۹۸: ۱۲۹).

معنویت طبق این تعریف بارزترین قابلیت در منش یوسف(ع) است، به دلیل اینکه او در صحنه‌های مختلف از خدای متعال یاد کرده و نامش را بر زبان آورده‌است؛ اما به طور خاص معنویت

او زمانی جلب توجه می‌کند که با دو همراهش در زندان از دین و آئین خود سخن گفته‌است. قول او خطاب به آن‌ها در آیات ذیل گواه این امر است: ﴿إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ (۳۷) وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ (۳۸) إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ (۴۰)﴾

یوسف (ع) در آیه ۳۷ و ۳۸ از ترک آئین کافران و تبعیت از آئین نیاکانش ابراهیم و اسحاق و یعقوب که همه آن‌ها پیامبر خدا بودند، سخن به میان آورده و به عدم شرک‌ورزی آن‌ها به خدای متعال ادعان نموده‌است و سپس در آیه ۴۰ با بهره جستن از قصر قدرت و عبادت را به خدای سبحان اختصاص داده‌است. مضمون این سه آیه از اعتقاد یوسف (ع) به خدای بلندمرتبه و یکتایی‌اش و عقیده وی به منحصربودن قدرت و عبادت به او پرده برمی‌دارد که این امر بر اساس نظر روان‌شناسان مثبت‌نگر نشانگر اعتقادات منسجم یوسف (ع) به معنای متعالی و ایمان و دینداری او و بیانگر معنویت به منزله یکی دیگر از قابلیت‌ها در منش اوست.

بر اساس مطالبی که درباره شکرگزاری و معنویت بیان شد، این نتیجه به دست می‌آید که پیوند با ذات الهی به منزله آنچه بزرگتر و جاودانه‌تر است، وجه اشتراک این دو قابلیت است و این همان چیزی است که روان‌شناسان مثبت‌نگر در تعریف فضیلت تعالی بدان اشاره کرده‌اند و این فضیلت به خوبی در منش یوسف (ع) نمود یافته‌است. به طوری که دیگر فضائل او را نیز تحت تاثیر قرار داده است.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نتایجی را دربرداشت که اهم آن‌ها عبارتند از:

شخصیت یوسف (ع) به‌عنوان قهرمان داستان از همه فضائل شش‌گانه مدنظر روان‌شناسان مثبت‌نگر برخوردار است، به همین دلیل او جزء شخصیت‌های خوب از نگاه آنان است. فضائل قهرمان داستان یوسف (ع) از طریق ده قابلیت (خلاقیت، دلیری، صداقت، مهربانی، رهبری، گذشت، تواضع، خودکنترلی، سپاسگزاری و معنویت) بازنمایی شده‌است در حالی که نحوه بازنمایی فضائل مذکور از جهت تعداد قابلیت‌ها با یکدیگر متفاوت است. قابلیت‌های منش قهرمان داستان یوسف (ع) بیشتر در مواجهه با ضدقهرمانان یعنی همسر عزیز، جماعت زنان مصری و برادران یوسف (ع) و در موارد محدودی در تعامل با دیگر شخصیت‌ها یعنی عزیز، دو جوان زندانی همراه او و برادرش بنیامین بروز یافته‌است این در حالی است که هر یک از قابلیت‌های بروز یافته آثار مثبتی برای یوسف (ع) و در برخی موارد برای دیگر شخصیت‌ها در پی داشته‌است بدین ترتیب که قابلیت خلاقیت در مواجهه یوسف (ع) با همسر عزیز و جماعت زنان مصری موجب اثبات بی‌گناهی و پاکدامنی او و بیداری و هشیاری ایشان گردید. قابلیت دلیری در رویارویی یوسف (ع) با همسر عزیز

و جماعت زنان مصری منجر به ثابت شدن پاکدامنی او شد. علاوه بر این قابلیت صداقت در مواجهه یوسف(ع) با عزیز و همسرش نیز پاکدامنی او را اثبات کرد. قابلیت مهربانی در تعامل یوسف(ع) با دو جوان زندانی و برادرانش باعث آگاهی آنان از شخصیت والای او شد. هم‌چنین قابلیت رهبری منزلت بالا را برای یوسف(ع) به ارمغان آورد. افزون بر این قابلیت گذشت در تعامل یوسف(ع) با برادران خود موجب پی بردن آن‌ها به شخصیت والای او و خطای خود و نیز بیداری و تنبه آنان شد. قابلیت تواضع یوسف(ع) در برابر خداوند متعال باعث اعتراف او به جایگاه خود به‌عنوان بنده در مقابل خالق گردید. قابلیت خودکنترلی یوسف(ع) در رویارویی او با همسر عزیز و جماعت زنان مصری نیز پاکدامنی او را به اثبات رساند. قابلیت سپاسگزاری نیز باعث توجه یوسف(ع) به الطاف خداوند سبحان شد؛ چنان‌که قابلیت معنویت از اعتقاد راستین او به خدای متعال پرده برداشت.

منابع

قرآن کریم.

- اسماعیلی، مریم، و یزدانی، محمد. (۱۳۹۶). مطالعه تطبیقی «فضائل اخلاقی شش‌گانه» در روان‌شناسی مثبت و نهج‌البلأغه. *مجله مطالعات اسلام و روان‌شناسی*، ۲۰، ۱۷۵-۱۴۹.
- بصیری، مریم. (۱۳۹۶). *فرآیند شکل‌گیری داستان در ادبیات داستانی و دراماتیک* (چاپ اول). تهران: انتشارات امیرکبیر.
- بونی‌ول، ایلونا. (۱۳۹۸). *روان‌شناسی مثبت در یک نگاه* (حسن‌پاشا شریفی و سیمین‌دخت رضاخانی، مترجمان). (چاپ اول). تهران: انتشارات رشد.
- پیترسون، کریستوفر، و سلیگمن، مارتین. (۱۳۹۵). *فضائل و توانمندی‌های شخصیت* (کوروش نامداری، مهدی آیتی، گلی‌تا امساک، و مهسا موحد ابطحی، مترجمان). (چاپ اول). اصفهان: انتشارات یار مانا.
- داد، سیما. (۱۳۸۵). *فرهنگ اصطلاحات ادبی* (چاپ سوم). تهران: انتشارات مروارید.
- روئینی، کیارا. (۱۳۹۷). *روان‌شناسی مثبت در حیطه‌های بالینی (پژوهش و عمل)* (فریده براتی سده و افسانه صادقی، مترجمان). (چاپ اول). تهران: انتشارات رشد.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۹۹۸). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل* (تحقیق عادل أحمد عبد الموجود و علی محمد معوض، الطبعة الأولى). ریاض: مکتبه العبیکان.
- سلیگمن، مارتین. (۱۳۷۹). *کودک مثبت‌گرا: چگونه فرزندان خود را در برابر افسردگی بیمه نمائیم؟* (ناهد ایران‌نژاد، مترجم). تهران: نشر دانژه.
- سلیگمن، مارتین. (۱۳۹۱). *شادمانی درونی: روان‌شناسی مثبت‌گرا در خدمت خشنودی پایدار* (مصطفی تبریزی، رامین کریمی، و علی نیلوفری، مترجمان). (چاپ دوم). تهران: نشر دانژه.
- کار، آلان. (۱۳۸۷). *روان‌شناسی مثبت: علم شادمانی و نیرومندی انسان* (حسن‌پاشا شریفی و جعفر نجفی زند، مترجمان). (چاپ دوم). تهران: انتشارات سخن.

لیمون، اوریل. (۱۳۹۲). مثبت‌اندیشی (مهدی دوابی و شیرین کوهپایه، مترجمان). (چاپ اول). تهران: انتشارات سخن.

نقد و تحلیلِ دوگانگی و پادگویی در رویکرد یحیی بن حمزه علوی به مقوله فصاحت

الهام بابلی بهمه* (دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران)

DOI: [10.22034/jilr.2024.140559.1126](https://doi.org/10.22034/jilr.2024.140559.1126)



تاریخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۱/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۱

تاریخ القبول: ۲۰۲۴/۰۳/۰۱

صفحات: ۷۷-۹۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۱۲

چکیده

استفاده متفکران از بلاغت به‌منابۀ تکنیکی برای بیان اندیشه‌ها، منجر به بروز سبک‌های ادبی خاصی شده که در نظریه‌های بلاغی پنهان است. تأثیر چنین رویکردهایی در مبحث فصاحت به‌عنوان یکی از چالش‌برانگیزترین مباحث بلاغی، نمایان است. حمزه علوی (۷۴۹ هـ)، متفکر میراث عربی - اسلامی در کتاب بلاغی "الطراز؛ المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز" از زاویه‌های گوناگون با ایرادهایی بر بعضی بلاغت‌پژوهان، سعی بر تبیین مفهوم فصاحت دارد تا وجه همسو و ناهمسوی اندیشه آنها را با خود، نشان دهد. مطالعات پیرامون کتاب "الطراز"، بیانگر این است که اغلب پژوهشگران بر رویکرد میانه علوی در بلاغت اتفاق نظر دارند. از این رو، مقاله حاضر با هدف بازشناسی جریان فکری علوی و نقد رویکرد میانه وی، می‌کوشد با رویکرد کیفی و روش استقرائی از طریق شناخت رگه‌های فکری علوی، نگرش حاکم بر اندیشه‌اش را بازکاوی کند و به چگونگی اعتبارزدایی از آراء متفکران توسط وی، در مبحث فصاحت بپردازد. برآیند پژوهش نشان می‌دهد؛ علوی با نوعی تفکیک دوگانه در سبک اشکال‌گیری بر لفظ‌گرایان و ارائه ادله در بطلان دیدگاه‌های لفظ‌گرایان، بررسی فصاحت به دو روش؛ تفکیک فصاحت از بلاغت، فصاحت در ضمن بلاغت، و اعتراض مستقیم بر دیگر نظریه‌پردازان یا بهره‌گیری از آراء آنان، علاوه بر تضاد و تقابل با اندیشه بلاغی دیگر متفکران، در نفی مبانی فکری خود، نیز پیش می‌رود که این امر، تعارض و نزاع عقلی بر اندیشه وی را بیشتر کرده است و انتساب رویکرد میانه به او را نفی می‌کند.

کلید واژه‌ها: یحیی بن حمزه علوی، متکلم، لفظ، معنا، دوگانگی، فصاحت

ضوء على منهجية يحيى بن حمزة العلوي المتعارضه والمتباينة في مسألة الفصاحة (دراسة ونقد وتحليل)

الملخص

لاشك أن استعمال البلاغة وتوظيفها - بصفتها أسلوباً في نقل الرؤى والأفكار - نجم عن بلورة أساليب أدبية خاصة التي تجسدت في الدرجة الأولى في النظريات البلاغية المختلفة وأثر تلك الاتجاهات - باختلافها وسعتها - ظهرت في مبحث الفصاحة بكل جلاء حيث صار هذا المبحث من أهم المواضيع البلاغية اختلافاً. وقد بذل حمزة العلوي (٧٤٩هـ) وهو من كبار المفكرين البلاغيين في التراث الإسلامي في كتابه البلاغي "الطراز؛ المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز" كل الجهود ليبين مفهوم الفصاحة بشعبها المختلفة، وقد أخذ في هذا المجال على غير واحد من العلماء البلاغيين في تعريف هذا المفهوم، محاولاً تبيين وجوه التقارب والتباعد فيما بين تلك الرؤى والنظريات مع رؤيته. تشير الدراسات حول كتاب "الطراز" إلى أن الباحثين أغلبهم متفقون على المنهج العلوي المتكامل في البلاغة. لذلك، بهدف التعرف على التيار الفكري للعلوي ونقد منهجه المتكامل، تحاول المقالة هذه باعتمادها على الأسلوب الكيفي والمنهج الاستقرائي إعادة قراءة رؤيته الفكرية من خلال التعرف على خطوطه الفكرية. تدل نتائج البحث أن منهجية العلوي تعاني من ثنائية آرائه المقدمة على أصحاب الألفاظ وتعارضه في تقديم الأدلة على فساد آراءهم، دراسته للفصاحة في بنيتين مختلفتين؛ فصل الفصاحة عن البلاغة، والفصاحة في ضمن البلاغة، واحتجاجاته على المفكرين الآخرين والاستفادة من آراءهم، وبالإضافة إلى التناقض والتباين مع الفكر البلاغي للمفكرين الآخرين، فإنه يمضي أيضاً في نفي أسسه الفكرية، مما زاد من التعارض والصراع العقلي على فكره، وينفي منهجه المتكامل إليه.

الكلمات الرئيسية: يحيى بن حمزة العلوي، المتكلم، اللفظ، المعنى، التعارض والتباين، الفصاحة

مقدمه

دانش بلاغت به‌عنوان یک علم ابزاری در اختیار دیگر علوم، برای شرح‌اندیشه‌ها قرار دارد؛ اما بلاغت‌پژوهان از ابزار بلاغت به‌مثابه تکنیکی برای بیان‌اندیشه‌های خود، استفاده می‌کنند. همین امر (اندیشه‌ها)، به‌صورت ناخودآگاه، منجر به بروز سبک‌های ادبی خاصی شده که در نظریه‌های بلاغی پنهان است. تأثیر چنین رویکردهایی در مبحث فصاحت به‌عنوان یکی از مباحث عمده، کلیدی و تأثیرگذار در علم بلاغت، نمایان است. بلاغت‌دانان صاحب‌نظر از دیرباز درباره اینکه فصاحت، ویژه لفظ است یا معنا، دیدگاه‌های متفاوتی دارند تا جایی‌که اعتباربخشی به لفظ و معنا به یکی از مباحث اختلافی و چالش‌برانگیز میان نظریه‌پردازان تبدیل شد. این امر، سبب شده تا آن را در کتاب‌های خود، به تفصیل مورد بحث قرار دهند و بیش‌ترین توجه خود را به آن معطوف دارند. در این میان، عده‌ای با اعتباربخشی به لفظ و معنا، به نظم معانی گرایش پیدا می‌کنند. گروهی دیگر، فصاحت را ویژه لفظ به اعتبار معنا می‌دانند؛ اما دو مسیر متفاوت را در پیش می‌گیرند، بعضی از آنان، خارج از سیاق کلام، حکم صادر می‌کنند و دیگری، فصاحت را به اعتبار معنایی که از تلاؤم حروف حاصل شده، ویژه لفظ دانسته، به شرطی که واژه در بافت کلام قرار بگیرد که از آن به نظم کلمات یاد می‌کنند. با توجه به محوریت موضوع مورد بحث، از پرداختن به سیر تاریخی فصاحت و اختلاف نظرها صرف‌نظر می‌شود؛ اما محوریت مقاله تمرکز بر دیدگاه‌های پیش‌گفته است.

بیان مسأله

مبحث فصاحت از جمله مباحث علم بلاغت بوده که برای شناخت رویکرد فکری بلاغت‌پژوهان حائز اهمیت است. ذوق‌محوری، عقل‌گرایی و میانه‌بودن، از جمله سبک‌های ادبی مطرح شده در دانش بلاغت است که تطبیق آراء متفکران در زمره این نوع نگرش‌ها، زوایای حاکم بر اندیشه‌شان را به تصویر می‌کشد. از میان متفکران بلاغی، یحیی بن حمزه علوی، صاحب کتاب "الطراز" به‌عنوان نماینده رویکرد میانه؛ یعنی حدّ وسط ذوق‌محوری و عقل‌گرایی معرفی شده‌است. پژوهش پیش‌رو در تلاش است که با بازشناسی آراء علوی در مبحث فصاحت به نفی رویکرد میانه وی بپردازد. بررسی آراء متفکران بلاغی پیرامون فصاحت بیانگر دو دیدگاه است؛ یکی، تفکیک بین فصاحت و بلاغت که فصاحت لفظ در این مقوله مطرح است. دیگری، فصاحت و بلاغت به منزله یک امر واحد یا در ضمن هم که در بافت کلام معنا پیدا می‌کنند و نظم کلمات و نظم معانی در این وجه، طرح مفهوم می‌شوند. علوی، به‌صورت هدف‌مند از دو زاویه به تبیین مفهوم فصاحت می‌پردازد؛ نخست: به فصاحت و بلاغت به‌عنوان دو مقوله جدا از هم نگریسته، و به‌صورت ضمنی آراء همسو و ناهم‌سویی با عبدالقاهر جرجانی (۴۷۱ هـ) (بدون تصریح به اسم)، رازی (۶۰۶ هـ)، ابن‌اثیر (۶۳۷ هـ)

هـ) و سکاکی (۶۲۶ هـ) دارد. دوم: فصاحت را در ضمن بلاغت بررسی کرده که در پیش گرفتن چنین روشی، وی را دچار تعارض و دوگانگی در دیدگاه‌های بلاغی کرد.

علوی با انتخاب این نوع دوگانگی در روش، سعی داشته چنین القا کند که رویکردی میانه در بلاغت در پیش گرفت. شاید به دلیل چنین موضعی بوده که در وصف وی گفته‌اند: «آمیزه‌ای از رویکرد ادبی ابن اثیر و عقلی سکاکی را جمع کرده، و هیچ‌یک بر دیگری غلبه ندارد» (عطاءالله، ۲۰۰۹: ۲۴). به‌نوعی این باور که علوی «با تأثیرپذیری از ابن اثیر، رازی و دیگران به بحث پیرامون فصاحت و بلاغت می‌پردازد» (فیاض، ۱۹۸۹: ۵۷)، مؤید دیدگاه‌های دیگران در رابطه با رویکرد میانه وی، در بلاغت است. علوی بر آراء جرجانی، رازی و ابن اثیر در این باب، اشکال می‌گیرد، و تا حدودی تأثیرپذیری از جرجانی، رازی و سکاکی، نیز در آراء وی، در مبحث فصاحت مشاهده می‌شود. شایان ذکر است که استناد به کلام پژوهش‌گران حوزه بلاغت پیرامون رویکرد میانه علوی، صرفاً جهت تأیید انتساب چنین رویکردی به وی است؛ اما در این پژوهش، سعی بر این است که بدون توجه به چنین مقدمات از پیش تعیین شده پیرامون روش وی، با استناد به آراء اصلی، چنین رویکردی بررسی شود. از طرفی، جستار کنونی در صدد است که به بازشناسی دوگانگی و پادگویی در رویکرد علوی و چگونگی ظهور اندیشه ایشان، در بلاغت بپردازد.

در پرتو اهمیت و ضرورت پژوهش که شناخت اندیشه علوی و تبیین زوایای پنهان اندیشه ایشان است. پژوهش حاضر با روش استقرائی و با تکیه بر جریان فکری حاکم بر کتاب "الطراز"، و تمرکز بر اعتراض‌های علوی بر متفکران بلاغی همچون جرجانی، رازی و ... فصاحت را از دیدگاه علوی بررسی می‌کند. از آنجاکه علوی به‌عنوان نماینده رویکرد میانه، و جرجانی معرفت‌مکتب ذوقی و رازی معرفت‌عقل‌گرایی در بلاغت است، برای برجسته کردن تعارض فکری علوی، آراء وی با متفکران مذکور، مقایسه تطبیقی می‌شود. لازمه تبیین مفهوم فصاحت، علاوه بر بیان اندیشه وی، تحلیل و ارزیابی مبانی فصاحت نزد دیگر متفکران بوده تا با بررسی روش فکری آنها در ارائه تعاریف و دلیل ایراد این‌گونه خرده‌گیری‌ها تبیین شود. دلیل انتخاب مبحث فوق؛ اثبات رویکرد تحمیلی و متعارض علوی در بلاغت است.

سؤالات تحقیق

با توجه به موضوع مورد بحث، این پرسش‌ها مطرح می‌شود که:

- ۱) دوگانگی و پادگویی رویکرد علوی در مبحث فصاحت چگونه بازنمایی شده‌است؟
- ۲) متکلم، لفظ، معنا، واضع لغت، واضع کلام، نظم و ... در اندیشه علوی در مقایسه با دیگر متفکران چه جایگاهی دارند؟
- ۳) مهم‌ترین محورهایی که وجه تعارض آراء و عقل‌گرایی علوی را برجسته کرده، کدامند؟

پیشینه تحقیق

با توجه به بررسی‌های صورت گرفته، مشخص می‌شود که به‌طور کلی، پیرامون رویکرد انتقادی یحیی بن حمزه علوی بر متفکران بلاغی در مبحث فصاحت کلام، پژوهش مستقلی صورت نگرفته است؛ اما پژوهش‌های زیادی پیرامون فصاحت و مطالعات کمتری در رابطه با آراء بلاغی علوی انجام شده است. شایان ذکر است که از ذکر کردن پیشینه غیر مرتبط با موضوع مورد بحث، صرف‌نظر می‌شود هرچند که به بررسی آراء علوی و فصاحت پرداخته باشند. در ذیل به مهم‌ترین تحقیقات مرتبط، اشاره می‌شود:

مقاله‌ای با عنوان «الکتابة عند العلوي في كتابه (الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز)» (۲۰۱۷) از میثاق هاشم حسین المیاحی، نگارنده مقاله صرفاً به نقل مستقیم آراء متفکران بلاغی پیرامون کنایه با تمرکز بر آراء علوی پرداخته که عاری از هرگونه تحلیل، تبیین، ارزیابی و نقد علمی است، «الإمام یحیی بن حمزة العلوي وإسهاماته البلاغیة» (۲۰۱۶) از ملیکه بن عطاءالله که به معرفی علوی و نقل آراء دیگران در مورد جایگاه وی در علم بلاغت پرداخته است، «بازاندیشی چارچوب نظری فصاحت» (۱۳۹۰) نوشته ناصرقلی سارلی، نویسنده با اشاره مختصر به آراء متفکران میراث بلاغی، پیرامون فصاحت با تکیه بر رویکردهای نظری معاصر، به نقد فصاحت در میراث بلاغی می‌پردازد و مقاله‌ای با عنوان «نقد مبانی فصاحت؛ رویکردی زبان‌شناختی» (۱۳۸۷) از سید حسین سیدی، با تکیه بر آراء بلاغت‌دانان و زبان‌شناسان کلاسیک عربی، به مقایسه دیدگاه‌های آنها در رابطه با فصاحت پرداخته است. پایان‌نامه‌ای با عنوان «علوم البلاغة عند العلوي الیميني بين التقليد والتیسیر والتجديد» (۲۰۰۹) از ملیکه بن عطاءالله، نگارنده در این اثر، علاوه بر آراء بلاغی علوی در مبحث مجاز و استعاره، مهم‌ترین محورهای علم‌المعانی و البدیع را نیز بررسی کرده، و در پایان به مقایسه آراء سکاکی، ابن‌أثیر و علوی پیرامون تقدیم و تأخیر پرداخته است و کتابی با عنوان «مفهوم الاستعارة في بحوث اللغويين والنقاد والبلاغيين» (۱۹۸۸) از احمد عبدالسید الصاوی، نویسنده در بخشی از کتاب، به بررسی آراء حمزه علوی پیرامون استعاره و مجاز پرداخته است. بررسی پیشینه تحقیق؛ بر این مسئله دلالت دارد که جستار پیش‌رو برای نخستین بار، به صورت مستقل به مقایسه محوری آراء حمزه علوی و دیگر متفکران بلاغی با تکیه بر رویکرد متعارض وی می‌پردازد.

تحلیل

حمزه علوی در بابی با عنوان "في ذكر مفهوم الفصاحة والبلاغة وبيان التفرقة بينهما" با بررسی معنای فصاحت و بلاغت در اندیشه متفکران میراث بلاغی به‌صورت ضمنی یا مستقیم بر آراء بلاغت‌دانان کلاسیک ایرادهایی وارد کرده و گاهی، اندیشه اصلی خود را با مصادره آراء متفکران، بیان می‌کند.

وجه خرده‌گیری علوی بر دیگر دانشمندان، علاوه بر مبحث فصاحت، در دیگر موضوعات بلاغی، نیز با حکم به ابطال رأی آنان، نمایان است. تاجایی که گفته شده: «علوی بخش عظیمی از کتاب خود را به مناقشه با بلاغت‌دانان و نقد دیدگاه‌های آنها اختصاص داده، و در برابر لغزش‌های آنها تسلیم نمی‌شد» (ابوموسی، ۱۹۸۸: ۶۹۴ و ۶۹۵).

خلاصه، وی سه روش را در پیش می‌گیرد؛ نخست: با تفکیک فصاحت از بلاغت، با ایرادهایی که بر لفظ‌گرایان وارد کرده، به تبیین مفهوم فصاحت می‌پردازد، و به صورت ضمنی با آراء جرجانی و تا حدودی رازی، همسویی و ناهمسویی دارد. دوم: فصاحت را در ضمن بلاغت و در بافت کلام می‌سنجد و با تمرکز بر نظم کلمات و معانی، وجوه تشابه و تعارض‌هایی با اندیشه جرجانی دارد. سوم: با تصریح به اسم متفکران بلاغی یا بر آنان اشکال وارد کرده یا با بهره‌گیری از آراء آنها، اندیشه اصلی خود را پیش می‌برد.

روش اول: تفکیک بین فصاحت و بلاغت

اشکال علوی بر لفظ‌گرایان

علوی در مبحثی با عنوان "في مراعاة المحاسن المتعلقة بمفردات الألفاظ" با تأثیر پذیری ضمنی از جرجانی، در ردّ نظر لفظ‌گرایان می‌گوید:

اعلم أن هذا البحث متعلقه للفظة الواحدة على أفرادها، لأنه نظر... واعلم أن من الناس من زعم أنه لا قبيح في الألفاظ وأنها كلها حسنة لأن الواضع لا يضع إلا الحسن، وهذا فاسدٌ لأمرين، أما أولاً: فلأنه لو كان الأمر كما زعموه لكان لا تقع التفرقة بين الألفاظ في الأبنية، والأوزان، والخفة، والثقل، ولما عرفنا تفاوتها في ذلك تحققنا أن منها ما يكون في الرقة واللطافة، ومنها ما يكون في ثمانية الثقل والبشاعة، وأما ثانياً: فلأنه كان يلزم أن لا تقع التفرقة بين الشاذ، والمألوف، والنادر، والمستعمل، من جهة الوضع، فلما كان الأمر في ذلك ظاهراً بطل ما توهموه (۱۹۱۴: ۱۱۰/۱ و ۱۱۱).

متن فوق؛ از چند زاویه قابل بررسی است:

الف: چنین استنباط می‌شود که علوی با عبارت "واعلم أن من الناس من زعم أنه لا قبيح في الألفاظ وأنها كلها حسنة لأن الواضع لا يضع إلا الحسن" به گمانِ باطلِ لفظ‌گرایانی اشاره کرده که در بحث فصاحت، اولویت را به متکلم به اعتبار لفظ می‌دهند؛ زیرا از نظر آنها واضع، لفظ غیر فصیح، وضع نمی‌کند؛ بنابراین مزیت فصاحت به واضع لغت بر می‌گردد. در متن فوق؛ دو حالت برای جمله "اعلم أن هذا البحث متعلقه للفظة الواحدة على أفرادها" می‌توان فرض کرد؛ نخست: صرفاً تلاؤم لفظی ساختار حروفِ واژه، معیار فصاحت باشد. دیگری، تلاؤم حروف در لفظ به همراه معانی معیار فصاحت قرار بگیرد، با توجه به رویکرد علوی، به نظر می‌رسد که نقد وی، متوجه فرض نخست شود؛ یعنی آنهایی که فصاحت را ذاتی لفظ (بدون اعتبار دلالت لفظ بر معنا) می‌دانند، امری که جرجانی

آن را این گونه بیان کرده، عده‌ای بر این باورند که فصاحت ویژه لفظ است و تمام ویژگی‌ها ذاتی لفظ بودن، از آن جهت که لفظ است و آن را گمانی فاسد دانسته، آنجا که می‌گوید: «واعلم أنك كلما نظرت وجدت سبب الفساد واحداً، وهو ظنهم الذي ظنوه في اللفظ، وجعلهم الأوصاف التي تجرى عليه كلها أوصافاً له في نفسه» (جرجانی، ۱۹۹۲: ۳۹۹). وی با تعبیر "تجری علیه کلها أوصافاً له فی نفسه" ذاتی بودن ویژگی‌ها را برای لفظ (از دید لفظ‌گرایان) بیان می‌کند. در این مقوله، لفظ‌گرایان قائل به تفکیک لفظ از معنا هستند که با اندیشه علوی همخوانی ندارد.

رای علوی، از این جهت که در نفی لفظ‌گرایان است، با اندیشه جرجانی همسویی تام دارد. همچنین از این جهت که در نفی گروهی است که مزیت فصاحت را به واضع لغت داده‌اند، نیز با آراء شیخ تناسب دارد؛ زیرا فصاحت ویژه متکلم به اعتبار لفظ، در تضاد و تعارض با اندیشه شیخ است. جرجانی در این مقوله، با روشی اقناعی، به تبیین لفظ‌گرایان می‌پردازد و می‌گوید:

أن الفصاحة فيما نحن فيه، عبارة عن مزية هي بالمتكلم دون واضع اللغة. وإذا كان كذلك، فينبغي لنا أن ننظر إلى المتكلم، هل يستطيع أن يزيد من عند نفسه في اللفظ شيئاً ليس هو له في اللغة... وإذا نظرنا وجدناه لا يستطيع أن يصنع باللفظ شيئاً أصلاً، ولا يحدث فيه وصفاً... وكذا قد اجتمعنا على أن الفصاحة فيما نحن فيه، عبارة عن مزية هي بالمتكلم البتة... ولكنهم جعلوها عبارة عن مزية أفادها المتكلم في المعنى، لأنه إذا كان اتفاقاً أنها عبارة عن مزية أفادها المتكلم، ولم نره أفاد في اللفظ شيئاً، لم يبق إلا أن تكون عبارة عن مزية أفادها في المعنى (۱۹۹۲: ۴۰۱ و ۴۰۲).

وی بر این باور است که فصاحت به اعتبار معنا، ویژه متکلم است، و برای لفظ خارج از بافت کلام ارزشی قائل نیست؛ یعنی به اعتبار وضع لغوی مزیتی در الفاظ وجود ندارد؛ بلکه مزیت به اعتبار بافت معنایی بر لفظ عارض می‌شود. عبدالقاهر چنین استدلال می‌آورد که متکلم در وضع لغت دخالتی نداشته و نمی‌تواند دخل و تصرفی در آن داشته باشد که آن را با عبارت "لا يستطيع أن يصنع باللفظ شيئاً أصلاً، ولا يحدث فيه وصفاً" بیان می‌کند؛ در واقع تعهد به واضع لغت بر متکلم امری ضروری است. این دیدگاه: «الألفاظ ترتیب حروفها فَرَضٌ مفروض... الحروف في الألفاظ جَزْرٌ لا اختيار فيه» (مرزوق، ۱۹۹۹: ۱۳۶ و ۱۳۸)، به نوعی بر عدم هر گونه تصرف در لغت از طرف متکلم تأکید داشته، و بیانگر مضمون فوق است.

خلاصه مبحث فوق را می‌توان این گونه بیان کرد که لفظ‌گرایان مزیت را ذاتی لفظ و علوی با تأثرپذیری از جرجانی، مزیت را امری عارضی برای لفظ دانسته که متکلم با محوریت معانی، نقش اصلی را برای وجه برتری لفظ بر عهده دارد. در این قسمت، در مورد اینکه علوی میان فصاحت و بلاغت تفکیک قائل بوده، قضاوت نمی‌شود.

ادله علوی در باطل کردن رأی لفظ‌گرایان

ب: در ادامه علوی برای اثبات ناکارآمدی دیدگاه لفظ‌گرایانی که صرفاً فصاحت را ویژه لفظ دانسته‌اند، دو دلیل بیان می‌کند:

وهذا فاسدٌ لأمرین، أما أولاً: فلأنه لو كان الأمر كما زعموه لكان لا تقع التفرقة بين الألفاظ في الأبنية، والأوزان، والخفة، والثقل، ولما عرفنا تفاوتها في ذلك تحققنا أن منها ما يكون في الرقة واللطافة، ومنها ما يكون في نهاية الثقل والبشاعة، وأما ثانياً: فلأنه كان يلزم أن لا تقع التفرقة بين الشاذ، والمألوف، والنادر، والمستعمل، من جهة الوضع، فلما كان الأمر في ذلك ظاهراً بطل ما توهموه (۱۹۱۴: ۱۱۰/۱ و ۱۱۱).

هر دو دلیل علوی را می‌توان این‌گونه بیان کرد که در صورت فقدان معنا (ناظر به لفظ) و مزیت تام برای واضع لغت، معیاری برای وجه برتری، غریب و شاذ بودن یا نبودن واژگان به لحاظ وضع واضع وجود ندارد.

براساس آنچه گذشت؛ سبک اشکال‌گیری علوی بر لفظ‌گرایان با اندیشه عبدالقاهر تناسب دارد؛ اما ادله عقلی وی در جهت توجیه این نوع اشکال، ناهمسویی تام با اندیشه جرجانی دارد؛ زیرا علوی با تعابیر "الخفة، الثقل، الرقة، اللطافة، الثقل، البشاعة، الشاذ، المألوف، النادر، المستعمل" ویژگی‌هایی برای الفاظ در نظر دارد، همان‌طور که بیان شد؛ جرجانی چنین ویژگی‌هایی را عارضی الفاظ دانسته که به اعتبار وضع لغوی سنجیده نمی‌شوند. جهت تبیین اندیشه شیخ در این باب، به نظر وی پیرامون اینکه اوصافی چون ثقیل بودن یا نبودن لغت بر زبان، معیار سنجش اعجاز قرآن قرار نمی‌گیرد، استناد می‌شود: «ولا يجوز أن يكون الإعجاز بأن لم يلتق في حروفه ما يثقل على اللسان» (۱۹۹۲: ۳۸۸) دیدگاه شیخ پیرامون سایر ویژگی‌ها چون شاذ و غریب بودن مصداق همین استناد است.

به نظر می‌رسد که علوی چنین ویژگی‌هایی را به جهت وضع لغوی، ذاتی و متعلق به الفاظ می‌داند و به عبارتی، نوعی دوگانگی در اندیشه وی مشهود می‌شود؛ زیرا علاوه بر تعارض با فکر بلاغی شیخ، در نفی مبانی فکری خود، نیز است. وی برای اعتراض به لفظ‌گرایان، اولویت بخشیدن به وضع لغوی را نمی‌پذیرد؛ اما در بیان ادله برای فساد رأی آنان، وضع لغوی را محور اصلی برای تشخیص مزیت الفاظ قرار می‌دهد. منشأ چنین رویکرد متناقضی را می‌توان در سيطرة جریان عقل‌گرای حاکم بر اندیشه او دانست که رگه‌های چنین تعارض‌هایی با تفکر فنی و پیچیده فخر رازی به بلاغت باز شد؛ زیرا وی به تعارض در آراء بلاغی‌اش که مهم‌ترین پیامد رویکرد عقلی‌ش بوده، مشهور است. شاید بتوان این تعارض در آراء علوی را مصداق «کتاب بلاغی علوی، عرصه نزاع عقلی است» (مطلوب، ۱۹۸۲: ۵۲) قرار داد. در روش سوم، نمونه‌ای از تعارض در آراء رازی بیان خواهد شد. از طرفی، انتساب چنین باورهایی به علوی که «فصاحت ویژه الفاظ است به اعتبار دلالت آنها

بر معانی» (سارلی، ۱۳۹۰: ۳۷) منتفی است، و نشان‌دهنده عدم بازکاوی آراء وی از جنبه‌های مختلف است.

خلاصه اینکه علوی با تفکیک بین فصاحت و بلاغت، چنین القا می‌کند که ویژگی‌هایی در لفظ وجود داشته، و خارج از بافت می‌توان حکم به اثبات آن ویژگی داد. امری که در تضاد با اندیشهٔ جرجانی است. از طرفی، در دوگانگیِ روش فکری، تأثیرپذیری از رازی مشهود است.

اعتبارسنجی لفظ فصیح با حس شنوایی

علوی در بحث پیرامون دلالت چندین واژه بر مفهومی واحد، می‌گوید:

أسماء الخمره كثيرة وكلها متفاوتة فلفظ "الخمير" أحسن من قولنا "زُرْجُون" ...، في أسماء "الأسد" وهي كثيرة فقولنا: "أسد" أحسن من قولنا: "فَدُوْكَسٌ وهرماسٌ" ... وأنت إذا تأملت جميع ما ورد من ألفاظ التنزيل والسنة الشريفة وجدتهما على نهاية الكمال في مراعاة الألفاظ الرقيقة والخفيفة والمألوفة (۱۹۱۴: ۱۱۱ و ۱۱۲).

گویا به عقیده علوی، در صورتی که برای یک معنا چندین واژه باشد می‌توان با تکیه بر حس واژه "الخمير" را بر "زُرْجُون" و واژه "أسد" را بر "فَدُوْكَسٌ وهرماسٌ" ترجیح داد؛ البته علوی صراحتاً به حس شنوایی اشاره نکرده، و به‌طور ضمنی از کلام وی، استنباط می‌شود. شاید وی حس را به‌عنوان قاعده و قانونی قرار داده که معیار شناخت فصاحت باشد. البته وقتی از ویژگی‌های لازم برای شناخت فصاحت کلمه صحبت می‌کند:

أن تكون تلك اللفظة خفيفة على الألسنة لذيدة على الأسماع حلوة في الذوق، فإذا كانت بهذه الصفات فلا مزيد على فصاحتها وحسنها، ولهذا فإن ألفاظ القرآن يخف جريها على اللسان وتلذها الاسماع ويجلو مذاقها، وما كان على خلاف ما ذكرناه فلا مزيد على قبجها، ومخالفتها لمنهاج الفصاحة والبلاغة جميعا فيما يكون ثقيلًا على الألسنة، كريها وحشيا في غاية البشاعة، لفظة جحيش ... فإنها قبيحة جدا، ونظيرها فرید... وهذه الألفاظ من مستقبحات الألفاظ ومستهجئاتها فما هذا حاله ينبغي تجنبه (همان: ۱۱۲ و ۱۱۴)

به صراحت منبع اصلی فصاحت لفظ را حس معرفی می‌کند و تعبیری چون "لذيدة على الأسماع حلوة في الذوق" و "تلذها الاسماع" القاگر این مفهوم هستند. وی صرفاً با دلالت لفظ بر معنا، حکم به فصاحت و عدم فصاحت کلمات می‌دهد. از این زاویه، تا حدودی با رأی رازی، همسویی دارد هرچند که این باب، رازی دچار تعارض فاحشی می‌شود. در روش سوم، بیان خواهد شد.

این باور علوی، در تعارض و تقابل جدی با آراء عبدالقاهر در این باب است. جرجانی در پاسخ به عده‌ای که معتقدند فصاحت ویژگی لفظ است، چنین استدلال می‌کند: «محالٌ أن تكون الفصاحة

صفةً في اللَّفْظِ محسوسةً، لأنها لو كانت كذلك، لكان ينبغي أن يستوى السامعون للفظ الفصح في العلم بكونه فصيحاً» (۱۹۹۲: ۴۰۷). از کلام جرجانی چنین برداشت می‌شود که معیار فصاحت لفظ در هر زبانی و هر مکانی امری نسبی است (با محوریت معنا)، در صورتی که معیار حس قرار بگیرد این نسبت سلب می‌شود (حس را به منزله قاعده و قانون می‌بیند). از این رو، غیر ممکن است که فصاحت صفت محسوس لفظ باشد و با گوش حس شود؛ زیرا اگر چنین بود، باید شنوندگان در تشخیص لفظ فصیح با همدیگر برابر بودند. این دیدگاه شیخ «لا یکفی فی علم الفصاحة أن تنصب لها قیاساً ما» (همان: ۳۷) که در نفی قاعده تعیین کردن برای فصاحت بوده، مضمون فوق را تأیید می‌کند. شایان ذکر است که در این زمینه، دیدگاه رازی همسویی تام با جرجانی و در تقابل با اندیشه علوی است.

روش دوم؛ پذیرش فصاحت در بافت کلام

براساس آنچه ذکر شد؛ علوی در مرحله اول: با تفکیک بین فصاحت و بلاغت، فصاحت را ویژه متکلم به اعتبار معنا می‌داند، و در مرحله دوم: فصاحت را در ضمن بلاغت و در چارچوب بافت کلام (نظم) بررسی می‌کند. اینکه منظور علوی از نظم، نظم معانی بوده یا نظم الفاظ با استناد به کلام وی، بررسی خواهد شد.

پذیرش نظم معانی

علوی در فصلی با عنوان "فی مراعاة المحاسن المتعلقة بمفردات الألفاظ" در ویژگی‌هایی که برای فصاحت لفظ بیان می‌کند، ملزم به پذیرش فصاحت لفظ در بافت معنایی کلام می‌شود و می‌گوید:

أن يكون اللفظ مختصاً بالجزالة والرقّة ولسنا نعنى بالجزالة في الكلام أن يكون وحشياً في غاية الغرابة في معانيه والموعورة في ألفاظه، ولانريد بالرقّة أن يكون ركيكا نازل القهر، ولكن المقصود من الجزالة أن يكون مستعملاً في قوارع الوعيد،... وأما الرقّة فإما يراد بها ما كان مستعملاً في الملاحظات واستجلاب المودة والبشارة بالوعد، والقرآن العظيم وارد بالأمرين جميعاً (۱۹۱۴: ۱۱۵/۱ و ۱۱۶).

با توجه به گفته فوق؛ به نظر می‌رسد که علوی فصاحت را منوط به تحلیل واژگانی خارج از تألیف کلام نمی‌بیند؛ بنابراین از دو حالت خارج نیست؛ نخست: معانی نقش اساسی در همنشینی و فصاحت الفاظ را دارند و به نوعی اولویت را به نظم معانی می‌دهد. دیگری، قائل به نظم معانی نبوده؛ بلکه صرفاً نظم کلمات، تعیین کننده فصاحت لفظ است. عنوان مبحث (فی مراعاة المحاسن المتعلقة بمفردات الألفاظ) بر این مهم دلالت دارد که شاید علوی فرض دوم مد نظرش باشد؛ اما اینکه وی براساس فرض نخست یا دوم پیش رفته، نیاز به بررسی دارد.

علوی با عبارت "أن يكون اللفظ محتصاً بالجزالة والرقّة" به صفت رسایی لفظ اشاره دارد؛ اما این ویژگی را برای لفظِ فصیح با تعابیری چون "أن يكون مستعملاً في قواع الوعيد"، ... "ما كان مستعملاً في الملاحظات واستجلاب المودة والبشارة بالوعد"، مقید کرده و با این قیود به معانی ای اشاره می‌کند که چگونگی استفاده از کلمات برای تفهیم این معانی دلالت بر فصاحت لفظ دارد. بر این اساس، دیدگاه علوی، در نفی حلت دوم و مؤید حلت اول؛ یعنی نظم معانی است. استناد وی به آیات قرآنی که با محوریت مفاهیم مقصوده حکم به فصاحت کلمه می‌دهد به بهترین وجه ممکن بیانگر این مسئله است. تأثیرپذیری از اندیشه جرجانی که مزیت را در نظم معانی قرار داده، مشهود است. عبدالقاهر نظم را منوط به رعایت احکام معانی النحو کرده، و می‌گوید «...تجری علی ألسنتهم ألفاظ وعبارات لا يصح لها معنى سوى توخى معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم» (۱۹۹۲: ۴۰۵). کلام وی بر این امر دلالت دارد که ناظم کلام را معانی النحو می‌داند.

علوی در ادامه با بررسی فصاحت در ضمن بلاغت، فصاحت را منوط به معانی مقصوده و بافت کلام (نظم) می‌داند:

فصار تأليف الألفاظ والكلم المفردة في إفادتها للفصاحة بمنزلة تأليف العقد وانتظامه، فلا بدّ في ذلك من مراعاة أمور ثلاثة؛ أولها: اختيار الكلم المفردة كاختيار مفردات اللآلئ وانتفائها في حسن جوهرها وصورتها، وثانيها: نظم كل كلمة مع ما يشاكلها أو يماثلها كما يحسن ذلك في تركيب العقد ونظمه، لأنها إذا حصلت مع ما يشاكلها وقعت في أحسن موقع وجاءت في أعجب صورة، وثالثها: مطابقة الغرض المقصود من الكلام على اختلاف أنواعه وتباين فنونه فلا بدّ من أن يكون موافقاً لما أريد به اختصاصه بالتركيب، وهو غرض عظيم لا بدّ من رعايته ونظيره في العقد،.... وإذا خالف في ذلك بطل المقصود وفات الغرض... والكلام كان خالياً عن البلاغة. فالأمر الأول والثاني من هذه الأمور الثلاثة يتعلق بالفصاحة، لأنها من عوارض الألفاظ، ومجموع الثلاثة كلّها هو المراد بالبلاغة، لأنها من عوارض الألفاظ والمعاني جميعاً (۱۹۱۴: ۱۲۰/۱ و ۱۲۱).

به نظر می‌رسد که علوی در متن فوق؛ بین نظم و معانی مقصوده تفکیک قائل نیست؛ یعنی نظم مجرد از معانی را قبول نداشته، و معانی در چینش نظم کلام، نقش اصلی را به عهده دارند. در واقع، نظم یا پیوستن کلمات با ارتباط معنایی حاصل شده که این امر، همان نظم معانی است. عبارت "مطابقة الغرض المقصود من الكلام على اختلاف أنواعه وتباين فنونه" تأکیدی است بر باور علوی به نقش محوری معانی که موجب تفاوت در اشکال کلام می‌شوند. با توجه به بررسی صورت گرفته، علوی به مانند جرجانی اولویت را به معانی داده که این معانی واژه فصیح را در مکان مناسب جایگزین می‌کند.

خلاصه مبحث فوق؛ با توجه به اینکه در نظم معانی بر رازی اعتراض وارد می‌کند (روش سوم)، به نظر می‌رسد که نظم معانی را با محوریت جرجانی قبول دارد؛ اما در اینکه به مانند شیخ، معانی النحو به عنوان ناظم کلمات (با تکیه بر معانی) باشد، اشاره‌ای ندارد.

پذیرش نظم کلمات

در متن فوق؛ عبارت "نظم کل کلمة مع ما يشاكلها أو يماثلها كما يحسن ذلك في تركيب العقد ونظمه، لأنها إذا حصلت مع ما يشاكلها وقعت في أحسن موقع وجاءت في أعجب صورة"، بر این مسئله دلالت دارد که وجود فصاحت در کلمات به صورت مجزا، را نفی کرده؛ بلکه فصاحت را در پیوستن کلمات می‌بیند، در واقع بر اساس این دیدگاه پیش می‌رود که فصاحت ویژه لفظ است به شرطی که آن لفظ در بافت کلام قرار بگیرد. علوی با توجه به این جمله؛ در زمره لفظ‌گرایانی بوده که به اعتبار وضع واضح مزیتی در لغت نمی‌بیند؛ بلکه نظم کلمات این مزیت را فراهم می‌کند. بررسی این دیدگاه علوی، نیز بر نوعی تعارض و دوگانگی در کلام وی دلالت دارد؛ زیرا با اینکه مزیت را در نظم دانسته؛ اما میان الفاظ و معانی، تفکیک قائل شده و نظم را به الفاظ ارتباط می‌دهد. به نظر می‌رسد که علوی با عبارت فوق، فصاحت را صفت لفظ دانسته به شرطی که آن لفظ در همنشینی با کلمات دیگر قرار بگیرد؛ به نوعی فصاحت لفظ در نظم الفاظ را مقید به رعایت شروطی می‌داند، و این دیدگاه وی، نیز در تقابل با آراء جرجانی بوده که در بطلان رأی لفظ‌گرایان می‌گوید:

لا يجد الفصاحة التي يجدها من بعد أن ينتهي الكلام إلى آخره. فلو كانت الفصاحة صفةً للفظ، لكان ينبغي أن يحسها القارئ في حال نطقه به. فمحال أن تكون للشيء صفةً، ثم لا يصح العلم بتلك الصفة إلا من بعد عدمه. ومن ذا رأى صفة يعرى موصوفها عنها في حال وجوده، حتى إذا عدم صارت موجودة فيه؟ (۱۹۹۲: ۴۰۷ و ۴۰۸).

در متن فوق؛ شیخ، با موصوف به لفظ و با صفت به فصاحت اشاره دارد؛ اگر فصاحت، صفت لفظ باشد به عدم جدایی موصوف از صفت اشاره می‌کند که در لحظه نطق به آن باید درک شود (یعنی اگر واژه‌ای فصیح باشد در لحظه نطق باید فصاحت آن درک شود) و با ارائه استدلالی، با قاطعیت این نظریه را رد کرده که چطور ممکن است ویژگی‌ای در لفظی باشد (لفظ فصیح = موصوف و صفت)؛ اما نتوان خارج از نظم کلام، حکم به اثبات آن ویژگی داد. جرجانی گمان اشتباه این عده را این‌گونه بیان می‌کند: «... ظنوا أن موضعها اللفظ بناءً على أن النظم نظم الألفاظ، وأنه يلحقها دون المعاني، وحين ظنوا أن موضعها ذلك واعتقدوه، وقفوا على اللفظ» (۱۹۹۲: ۳۹۴).

خلاصه اینکه علوی با پذیرش نظم کلمات، ملزم به پذیرش لفظ‌گرا بودن می‌شود که این مسئله، وجه تعارض اندیشه وی را برجسته کرده است. از طرفی، انتخاب چنین روشی، در تعارض با اندیشه

جرجانی است و از این جهت که بین الفاظ و معانی تفکیک قائل شده با رازی همسویی دارد؛ اما رازی به نظم معانی گرایش دارد که در ادامه خواهد آمد.

تصریح به اسم متفکران بلاغی در جهت اعتراض یا بهره‌گیری از آراء آنان نقد و بررسی اعتراض علوی به فخر رازی

علوی در بابی تحت عنوان "في حكم البلاغة" بر آراء رازی اشکال می‌گیرد: «أن الفصاحة من عوارض المعاني دون الألفاظ وهذا هو الذي يَرْمُزُ إليه ابنُ الخطيب الرازي في كتابه الإيجاز، فإنه زعم أن الفصاحة عبارة عن الدلالات المعنوية لا غير من غير حاجة إلى اللفظ لا على جهة القصد، ولا على جهة التبعية» (۱۹۱۴: ۱۲۸/۱ و ۱۲۹).

متن فوق؛ بر برداشت علوی از آراء فخر رازی پیرامون فصاحت دلالت دارد. به نظر می‌رسد که وی، مفهوم فصاحت را از منظر رازی فقط در عبارت‌های دارای دلالت‌های ثانوی می‌داند. به‌نوعی رازی را در زمره معناگرایان قرار می‌دهد. اگر عبارت‌ها به دو قسمت دارای دلالت‌های تطابقی و معنوی تقسیم شوند، علوی عبارت‌های دارای دلالت‌های تطابقی را از مفهوم فصاحت رازی خارج کرده، و فصاحت را صرفاً منحصر در دلالت‌های معنوی می‌داند و این امر را منوط به "من غير حاجة إلى اللفظ" کرده است؛ یعنی به باور او با تکیه بر دو محور معانی مقصوده و تبعیت لفظ از معنا (لا على جهة القصد، ولا على جهة التبعية) اینکه الفاظ نشانه معانی باشند در اندیشه رازی جای ندارد. در این زمینه، ذکر آراء فخر رازی ضروری است از طرفی، این دیدگاه مطلوب که «رازی در مبحث فصاحت با تأثیرپذیری از جرجانی، روش او را در پیش می‌گیرد» (۱۹۷۹: ۵۸) ضمن بحث بررسی می‌شود.

رازی در مبحثی با عنوان "في بيان أن البلاغة والفصاحة لا يجوز عودهما إلى الدلالات الوضعية للألفاظ" با تأثیرپذیری در بعضی از مبانی فصاحت از جرجانی به بررسی فصاحت می‌پردازد. به مهم‌ترین آراء وی در رد نظر لفظ‌گرایان اشاره می‌شود:

ما بينا أن من المستحيل أن يكون بين اللفظين تفاضل في الدلالة الوضعية، حتى يكون أحد المترادفين أدل على مفهومه من الآخر سواء كانا من لغة واحدة أو من لغتين... أن الفصاحة مزية تحصل باختيار المتكلم، وأما الأحكام الثابتة للألفاظ من حيث هي ألفاظ فهي ثابتة لها لدواتها ومن حيث دلالتها على مسماياتها فهي بوضع الواضع دون المتكلم. فالفصاحة غير عائدة إلى الألفاظ من أحد هذين الوجهين.. لو كانت الفصاحة بسبب دلالات مفردات الكلم لبقيت الفصاحة كيفما تركبت تلك المفردات ولم يكن النظم والترتيب معتبراً أصلاً (رازی، ۲۰۰۲: ۳۵ و ۳۶).

در این متن، محورهای مورد نظر رازی، با آراء علوی تشابهات و تفاوت‌هایی دارند. از جمله این تشابهات؛ اختصاص دادن مزیت فصاحت به متکلم، و عدم دخالت متکلم در وضع واضح است. گویا رازی، نیز اوصافی چون رسایی، ثقیل بودن لفظ بر زبان و ... را عارضی الفاظ می‌داند؛ البته این محور کاملاً با دیدگاه علوی در تعارض بوده که چنین ویژگی‌هایی را ذاتی لفظ می‌دانند. از طرفی، عبارت "الفصاحة غير عائدة إلى الألفاظ من أحد هذين الوجهين" در نفی حس به‌عنوان معیاری برای سنجش فصاحت واژه‌ها نسبت به یک مفهوم است. این محور، نیز در تقابل کامل با رأی علوی بوده؛ زیرا وی حس را به مثابه قاعده‌ای برای تشخیص فصاحت می‌داند. البته رویکرد حاکم بر اندیشه رازی، بر نوعی دوگانگی در لندیسه وی دلالت دارد؛ زیرا وی در جایی دیگر، حس را معیاری برای اعتبارسنجی فصاحت دانسته، و می‌گوید:

لو كانت الفصاحة في قوله: واشتعل الرأس شيباً عائدة إلى مفردات هذه الآية لكان لا يخلو إما أن يكون ثبوت الفصاحة في كل واحد منها موقوفاً على أن يعقبها المفرد الآخر والثاني: يوجب أن يكون له حالة الانفراد من الفصاحة ما لها عند الاجتماع، وذلك مما يدفعه الحسن (رازی، ۲۰۰۲: ۳۷).

گویا رازی به دو گروه لفظ‌گرایان اشاره دارد؛ نخست: افرادی که فصاحت را در سیاق کلام بررسی کرده، و آن را به نظم کلمات اختصاص دادند. دیگری، خارج از بافت، حکم به فصاحت واژه می‌دهند و حس به معنای حس شنوایی را معیاری برای بی‌اعتباری دیدگاه هر دو گروه می‌داند، در این صورت با علوی همخوانی دارد.

در ادامه جمله با "لو كانت الفصاحة ... ولم يكن النظم والترتيب معتبراً أصلاً" به اعتبارسنجی فصاحت با نظم کلمات پرداخته، به‌نوعی به صورت ضمنی نظم معانی را در بر دارد. براساس آنچه گذشت؛ در مورد اینکه رازی در زمره افرادی قرار دارد که اولویت را به معنا داده، و معانی معیاری برای گزینش واژگان مناسب هستند؛ یعنی فصاحت را به اعتبار معنا و لفظ می‌سنجد، یا صرفاً معناگرا بوده، حکم صادر نمی‌شود.

رازی در ادامه می‌گوید: «وصف اللفظ بالفصاحة فذلك عند دلالاته المعنوية لا عند دلالاته الوضعية» (رازی، ۲۰۰۲: ۴۰). ظاهر عبارت نشان می‌دهد که شاید به عقیده رازی، معانی در انتخاب لفظ فصیح نقش داشته باشند؛ اما با دقت نظر در آراء وی، به نظر می‌رسد که استنباط علوی به اندیشه رازی نزدیک‌تر باشد، آنجا که می‌گوید: «دلالة اللفظ على المعنى تارة تكون وضعية وتارة تكون عقلية ومعنوية. وأن المعنوية ليست دلالة نفس الصيغة على معناها بل دلالة معناها على معنى آخر. وقد ذكرنا أن الكناية والمجاز والاستعارة داخلية في هذا القسم» (رازی، ۲۰۰۲: ۴۱). چنین برداشت می‌شود که رازی، به‌صورت هدف‌مند به تفکیک دلالت‌های تطابقی و معنوی پرداخته، تا دلالت‌های تطابقی را از دایره فصاحت خارج کند. وی با تعبیر "عقلية ومعنوية" به عبارتهای دارای معانی ثانوی اشاره

داشته که لازمه اثبات معانی در آنها برقراری تلازم عقلی است. شاید بتوان گفت رازی برای دلالت وضعی ارزش بلاغی قائل نیست.

خلاصه اینکه علوی برداشتی صحیح از آراء رازی داشته، و چون رازی را معناگرای صرف دانسته، بر وی اشکال می‌گیرد. از طرفی دیدگاه احمد مطلوب پیرامون تأثیرپذیری رازی از جرجانی به‌طور مطلق نبوده؛ زیرا وی به بررسی دقیق آراء نپرداخت.

اشکال علوی بر ابن اثیر

باتوجه به بررسی آراء علوی پیرامون «اعلم أن هذا البحث متعلقه اللفظة الواحدة على انفرادها، لأنه نظر... واعلم أن من الناس من زعم أنه لا قبيح في الألفاظ وأنها كلها حسنة لأن الواضع لا يضع إلا الحسن» (۱۹۱۴: ۱۱۰/۱ و ۱۱۱) می‌توان گفت: اعتراض بر ابن اثیر، مصداق نقد علوی باشد؛ زیرا در جایی دیگر که به دفاع از فصاحت لفظ به اعتبار معنا می‌پردازد با صراحت بر ابن اثیر اشکال گرفته و می‌گوید: «وأما الفصاحة فهل تكون من عوارض الألفاظ مجردة لا باعتبار دلالتها على المعاني، وهذا هو الذي يشير إليه كلام ابن الأثير» (علوی، ۱۹۱۴: ۱۲۸/۱) وی در ادامه، با جمله «أن الفصاحة عبارة من الأمرين جميعاً، فلا هي من أوصاف اللفظ كما زعمه ابن الأثير» (همان: ۱۲۹) بر بی‌اعتباری دیدگاه ابن اثیر تأکید می‌کند. علوی با تعبیر "الفصاحة عبارة من الأمرين"، خود نیز در زمره لفظ‌پردازانی قرار گرفته که فصاحت را به اعتبار دلالت لفظ بر معنا (خارج از سیاق) و ویژه لفظ می‌دانند جمله «والمختار عندنا تفصيل نشير إليه، وهو أن الفصاحة من عوارض الألفاظ، لكن ليس بالإضافة إلى مطلق الألفاظ فقط، ولكن بالإضافة إلى دلالتها على معانيها» (همان: ۱۳۰) در تأیید این مسئله است هرچند که از این زاویه با اندیشه جرجانی ناهم‌سویی داشته که توجه صرف به معنای لفظ (خارج از بافتار) را قبول ندارد. شیخ، وقتی به نفی اعجاز لغوی قرآن می‌پردازد چنین استدلال می‌آورد که:

ثم إن هذا الوصف ينبغي أن يكون وصفاً قد تجدد بالقرآن ... وإذا كان كذلك، فقد وجب أن يعلم أنه لا يجوز أن يكون في الكلم المفردة ... ولا يجوز أن تكون في المعاني الكلم المفردة، التي هي لها بوضع اللغة (جرجانی، ۱۹۹۲: ۳۸۶ و ۳۸۷).

از کلام جرجانی چنین برداشت می‌شود که وی توجه صرف به لفظ و معنای لفظ مفرد به‌عنوان معیاری برای فصاحت را قبول ندارد. وی با عبارت "ولا يجوز أن تكون في المعاني الكلم المفردة، التي هي لها بوضع اللغة" لغت را جبری و در انحصار واضع دانسته؛ اما معنا را محصور به واضع لغت نکرده؛ بلکه بافتار کلام، بار معنایی لفظ را مشخص می‌کند.

بهره‌گیری از اندیشه سکاکی

از نظر علوی، فصاحت لفظ منوط به دارا بودن ویژگی‌هایی است، از جمله:

فاعلم أن الفصاحة في الألفاظ المفردة يجب أن تكون مختصة بمخائص؛ أن تكون اللفظة عربية قد تواضع عليها أهل اللغة، لأن الفصاحة والبلاغة مخصوصان بهذا اللسان العربي دون سائر اللغات من الفارسية والرومية والتركية فلا مدخل لهذه الألسنة في فصاحة بلاغة.... (۱۹۱۴: ۱۱۲/۱ و ۱۱۴).

از متن فوق؛ چنین برداشت می‌شود که علوی در ویژگی نخست به مسئله‌ای اشاره کرده که به‌طور ضمنی در تضاد با اندیشه جرجانی و تا حدودی همسو با اندیشه سکاکی است. سکاکی از جمله شرایطی که برای فصاحت لفظ قائل است، اصالت عربی واژه بوده، به عقیده وی «الفصاحة راجع إلى اللفظ، وهو أن تكون الكلمة عربية أصلية، وعلامة ذلك أن تكون على ألسنة الفصحاء من العرب، الموثوق بعريتهم، أدور، واستعمالهم لها أكثر، لا مما أحدثها المولدون، ولا مما أخطأت فيه العامة؛ وأن تكون أجرى على قوانين اللغة...» (سکاکی، ۱۹۷۱: ۵۲۶)؛ یعنی از دید وی، کلمه‌ای اصالت عربی دارد که بر زبان خطیبان و شاعران جاری بوده، بدون آمیختگی با ضعف زبانی (زبان‌های دیگر) و از خطاهای زبانی مصون باشد، در این صورت کلمه، فصیح محسوب می‌شود. این همان چیزی است که ابن اثیر از آن به «المعيار الموضوعي» یا «القاعدة العامة» یاد می‌کند؛ یعنی معیار لفظ فصیح «مألوفا الاستعمال بين أرباب النظم والنثر» (مرزوق، ۱۹۹۹: ۱۴۴) باشد که همان جاری بودن لفظ بر زبان شاعران و خطیبان است.

این ایده سکاکی را علوی با عبارت «أن تكون اللفظة عربية قد تواضع عليها أهل اللغة» بیان می‌کند؛ اما وی با بهره‌گیری از کلام سکاکی، آن را مقید کرده و می‌گوید: «لأن الفصاحة والبلاغة مخصوصان بهذا اللسان العربي دون سائر اللغات من الفارسية والرومية والتركية فلا مدخل لهذه الألسنة في فصاحة بلاغة»، درحالی‌که در بررسی آراء سکاکی چنین امری مشاهده نمی‌شود. به نظر می‌رسد؛ اینکه فصاحت و بلاغت صرفاً ویژه زبان عربی باشد در تقابل با اصل اندیشه جرجانی است؛ زیرا بررسی سیر اندیشه جرجانی از روش اندیشیدنی حکایت دارد که این روش را می‌توان در سرزمین‌ها و مکان‌های مختلف به‌عنوان یک قاعده کلی لحاظ کرد. وی در بابتی با عنوان تحریر «القول في الإعجاز والفصاحة والبلاغة» پیرامون وجه برتری فصاحت و نفی هرگونه صفتی در لفظ می‌گوید: «ثم إننا نعلم المزية المطلوبة في الباب، مزية فيما طريقه الفكر والنظر من غير شُبُهَة» (جرجانی، ۱۹۹۲: ۳۹۵)، تأییدی است بر اینکه دغدغه وی در باب فصاحت و به‌طور کلی علم بلاغت، چطور اندیشیدن باشد و این امر، به یک قاعده کلی بیشتر نزدیک‌تر است.

نتایج

بحث از چپستی فصاحت به‌عنوان یکی از مباحث چالش‌برانگیز در علم بلاغت، توجه بیشتر متفکران را به خود جلب کرده است. از طرفی، مبحث فصاحت از جمله مباحث علم بلاغت بوده که برای

شناخت رویکردِ فکری بلاغت پژوهان حائز اهمیت است. یحیی بن حمزه علوی در کتاب "الطراز" با بررسی معنای فصاحت در اندیشه متفکران میراث بلاغی به صورت ضمنی یا مستقیم، بر آراء آنان اعتراض وارد کرده یا از اندیشه آنها متأثر بوده است. ذوق محوری، عقل‌گرایی و میانه بودن، از جمله سبک‌های ادبی مطرح شده در دانش بلاغت است که تطبیق آراء متفکران در زمره این نوع نگرش‌ها، زوایای حاکم بر اندیشه‌شان را به تصویر می‌کشد. در این میان، در اغلب مطالعات صورت‌گرفته، علوی به‌عنوان نماینده رویکرد میانه؛ یعنی حدّ وسط ذوق محوری و عقل‌گرایی معرفی شده است.

بازکاوی سیر فکری علوی در مبحث فصاحت نشان می‌دهد که وی، با در پیش گرفتن سه مرحله، سعی در تبیین مفهوم فصاحت دارد. و بررسی دقیق این مراحل بر این امر، دلالت دارد که نه تنها نوعی تعارض و دوگانگی بر رویکرد علوی سیطره دارد، بلکه انتساب رویکرد میانه به وی، سلب می‌شود. از این رو، با تکیه بر این سه مرحله، تعارض‌های موجود در آراء وی بیان می‌شود تا تأکیدی بر نفی انتساب رویکرد میانه به علوی و سندی بر جریان عقل‌گرایی حاکم بر اندیشه وی باشد:

در مرحله اول: با تفکیک بین فصاحت و بلاغت، دو روش را در ضمن هم در پیش می‌گیرد؛ نخست: سبک اشکال‌گیری بر لفظ‌گرایان، دوم: ارائه ادله برای باطل کردن دیدگاه‌های لفظ‌گرایان. در روش نخست به نفی دیدگاه لفظ‌گرایان می‌پردازد و مزیت را امری عارضی برای لفظ دانسته و تعهد به واضع لغت را بر متکلم، امری ضروری می‌داند. در روش دوم (ادله علوی برای باطل کردن رأی لفظ‌گرایان)، وی اوصاف لفظ را به جهت وضع لغوی، ذاتی و متعلق به الفاظ می‌داند که خارج از بافت می‌توان حکم به اثبات آن ویژگی‌ها داد؛ بنابراین در نفی مبانی فکری خود، عمل می‌کند و علاوه بر اینکه نوعی دوگانگی را در لندیشه خود رقم می‌زند، در تقلیل با لندیشه اصلی دیگر بلاغت‌دانان از جمله جرجانی پیش می‌رود.

در مرحله دوم: با پذیرش فصاحت در بافت کلام؛ دو روش را در ضمن هم در پیش می‌گیرد؛ نخست: علوی فصاحت را منوط به تحلیل واژگانی خارج از تألیف کلام نمی‌بیند (در نفی لفظ‌گرایی)؛ به نوعی اولویت را به نظم معانی داده، و بین الفاظ و معانی تفکیک قائل نیست. دوم: در زمره لفظ‌گرایانی قرار می‌گیرد که به اعتبار وضع واضع، مزیتی در لغت نمی‌بیند؛ بلکه نظم کلمات این مزیت را فراهم می‌کند. وی برای اعتراض به لفظ‌گرایان، اولویت بخشیدن به وضع لغوی را نمی‌پذیرد؛ اما در بیان ادله برای فساد رأی آنان، وضع لغوی را محور اصلی برای تشخیص مزیت الفاظ قرار می‌دهد. رگه‌های چنین تعارض‌هایی را می‌توان در تأثیرپذیری او از رازی دید.

بررسی این دیدگاه علوی، نیز بر نوعی تعارض در کلام وی دلالت دارد؛ زیرا با اینکه مزیت را در نظم دانسته؛ اما میان الفاظ و معانی، تفکیک قائل شده و نظم را به الفاظ ارتباط می‌دهد، در این صورت وی با پذیرش نظم کلمات، ملزم به پذیرش لفظ‌گرا بودن می‌شود که این مسئله وجه تعارض

اندیشه وی را برجسته کرده است. از طرفی، انتخابِ چنین روشی، در تعارض با اندیشهٔ جرجانی است و از این جهت که بین الفاظ و معانی تفکیک قائل شده با رازی همسویی دارد؛ اما رازی به نظم معانی گرایش دارد.

مرحله سوم: استنباط وی از کلام رازی بر این مبنی که رازی عبارت‌های دارای دلالت تطابقی را از دایره فصاحت خارج کرده و فصاحت را منحصر در دلالت‌های معنوی می‌داند، صحیح به نظر می‌رسد. رازی، جرجانی و علوی در اختصاص دادنِ مزیت فصاحت به متکلم همسویی دارند؛ اما علوی در عدم دخالت متکلم در وضع واضح، به مانند جرجانی رأی ثابتی نداشته؛ بلکه نوعی تشویش بر رأی وی، حاکم است. رازی، نیز اوصافی چون رسایی، ثقیل بودن لفظ بر زبان و ... را عارضی الفاظ می‌داند؛ البته این محور کاملاً با دیدگاه علوی در تعارض بوده که چنین ویژگی‌هایی را ذاتی لفظ می‌داند. در اشکال بر ابن‌أثیر، در زمرهٔ لفظ‌پردازانی قرار گرفته که فصاحت را به اعتبار دلالت لفظ بر معنا (خارج از سیاق) ویژه لفظ می‌دانند که با اندیشهٔ جرجانی همسویی ندارد و با مقید کردن اندیشهٔ سکاکی آن را خلاف روش جرجانی پیش می‌برد.

منابع عربی

- أبوموسی، محمد حسین. (۱۹۸۸). *البلاغة القرآنیة فی تفسیر التّمخّیری وأثرها فی الدّراسات العربیة* (الطبعة الثانية). القاهرة: مكتبة وهبة.
- الجرجانی، عبدالقاهر. (۱۹۹۲). *دلالت الإعجاز* (الطبعة الثالثة). (تعلیق: محمود محمد شاکر). القاهرة: مكتبة الخانجي.
- الرازی، فخرالدین. (۲۰۰۴). *نهایة الإیجاز فی درایة الإعجاز* (الطبعة الأولى). (تصحیح: نصرالله مفتی أوغلی). بیروت: دار صادر.
- سارلی، ناصرقلی. (۱۳۹۰). *بازاندیشی چارچوب نظری فصاحت. نشریه نقد ادبی*، ۴ (۱۴)، ۳۱-۵۰.
- السّکاکی، أبویعقوب. (۱۹۷۱). *مفتاح العلوم* (عبدالحمید الهمدانی، محقق). بیروت: دارالکتب العلمیة.
- عطاءالله، ملیکة. (۲۰۰۹). *علوم البلاغة عند العلوی بین التقليد والتیسیر والتجدید* (رسالة ماجستير). کلیة الآداب واللغات، جامعة قاصدی مرباح، ورقلة.
- العلوی، یحیی بن حمزة. (۱۹۱۴). *الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز* (الجزء الأول). مصر: مطبعة المقتطف.
- علی مرزوق، حلمی. (۱۹۹۹). *فی فلسفة البلاغة العربیة* (علم المعانی). مصر: مكتبة الإسكندریة.
- فیاض، محمد جابر. (۱۹۸۹). *البلاغة والفصاحة: لغة واصطلاحا* (الطبعة الأولى). السعودیة: دار المنارة للنشر والتوزیع.
- مطلوب، أحمد. (۱۹۷۹). *أسالیب البلاغة: الفصاحة، البلاغة، المعانی* (الطبعة الأولى). الكويت: وكالة المطبوعات.
- مطلوب، أحمد. (۱۹۸۲). *البحث البلاغی عند العرب*. بغداد: دار الجاحظ للنشر.

References

- Abu Musa, M. H. (1988). *Qur'anic rhetoric in the interpretation of Al-Zamakhshari and its impact on Arabic studies* (2nd ed.). Cairo: Wahba Library.
- Al-Alawi, Y. B. H. (1914). *The style containing the secrets of rhetoric and the sciences of miraculous facts* (Part 1). Egypt: Al-Muqtataf Press.
- Ali Marzouk, H. (1999). *In the philosophy of Arabic rhetoric (meaning)*. Egypt: Alexandria Library.
- Al-Jurjani, A. Q. (1992). *Evidence of miracles*. (M. M. Shaker, Ed.). Cairo: Al-Khanji Library.
- Al-Razi, F. al-D. (2004). *Nihayat al-Ijaz fi Dirayat al-I'jaz* (1st ed.). (N. M. Oghli, Ed.). Beirut, Lebanon: Dar Sader.
- Askaki, A. (1971). *The key to science* (A. Hindawi, Ed.). Beirut: Dar Al-Kitab Elmi.
- Ata'ullah, M. (2009). *The rhetoric according to Al-Alawi: His imitation ideas and renewals* (Master's thesis). University of Kasdi-Merbah - Ouargla, Faculty of Arts and Languages.
- Fayyad, M. J. (1989). *Rhetoric and eloquence: Language and terminology* (1st ed.). Saudi Arabia: Dar Al-Manara Publication and Distribution Center.
- Matlub, A. (1979). *Methods of rhetoric: Eloquence, rhetoric, meanings* (1st ed.). Kuwait: Wikalata Al-Matbu'at.
- Matlub, A. (1982). *Rhetorical research among the Arabs*. Baghdad: Al-Jahiz Publication.
- Sarly, N. (2011). Reviewing the theoretical framework of rhetorics. *The Literature Review Journal*, 4(14), 31-50.

التفاعل النصي في شعر ابن أبي الحديد، دراسة وصفية تحليلية تاريخية

عليرضا حسيني^١ (أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الإمام الخميني الدولية، قزوین، إيران)

فاطمة حاجي أكبري^٢ (الأستاذة المشاركة بقسم علوم القرآن والحديث، جامعة كوثر بجنورد، بجنورد، إيران)

زهرا نجم عبد السعدي^٣ (خريجة الماجستير، جامعة الأديان والمذاهب، قم، إيران)

DOI: [10.22034/jilr.2024.140471.1116](https://doi.org/10.22034/jilr.2024.140471.1116)



تاريخ الوصول: ٢٠٢٤/٠١/٠٧

صفحات: ٩٧-١٢٠

تاريخ دریافت: ١٤٠٢/١٠/١٧

تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٦/٠٧

تاريخ پذیرش: ١٤٠٣/٠٣/١٨

الملخص

يعد التناص مصطلحاً نقدياً من المصطلحات التي ظهرت في ستينيات القرن الماضي، إلا أنه من حيث المفهوم له جذور عميقة في النقد العربي، على الرغم من الاختلاف في التسميات والأوصاف وفقاً لنوعه ودرجته. فكلها تصب في مفهوم التناص الحالي، ويمكن معالجة النص الشعري وفقاً لآليات التناص. تبرز أهمية البحث في دراسة التناص التاريخي للكشف عن السمات الشعرية التي تميز بها شعر ابن أبي الحديد. إن وراء استقاء الشاعر من المصادر المختلفة، سواء دينية أو تراثية، توجد مجموعة من الدوافع الثقافية والنفسية التي تتصافر فيما بينها لتشكيل مرجعية ثرية تمد القصيدة بطاقات حيوية متجددة، تخرجها من السيطرة المباشرة والتلقائية التي طبعت بعض القصائد في تاريخ الأدب. وبهذا تكسب القصيدة ثراءً معرفياً جديداً ومتجدداً يعطيها حالة من الديناميكية والتشكل. ذلك أن التحولات الحضارية تتطلب من الشاعر أن يكون مطلعاً على المرجعيات والآراء المختلفة التي تسود عصره أو تسبقه، ولا بد أن يكون منفتحاً على الثقافات المختلفة ويستوعبها. وقد كتب ابن أبي الحديد شعره بهذا التصور، بحيث يتعالق متنه الشعري مع نصوص تاريخية مختلفة، تشكل كلها معمارية النص الشعري عنده، تطفو على سطح النص أحياناً وتغوص في أعماقه أحياناً أخرى. يعد ابن أبي الحديد بيئة خصبة للدراسات المختلفة، لما قدم من أعمال جعلته محط اهتمام الدارسين، ولما امتاز به شعره من تنوع في توظيف الرموز التراثية في استخداماته اللغوية. يحتوي شعر ابن أبي الحديد على العديد من

^١ الكاتب المسؤول؛ البريد الإلكتروني: a.hosseini@hum.ikiu.ac.ir

^٢ البريد الإلكتروني: f.hajiakbari@kub.ac.ir

^٣ البريد الإلكتروني: fatima.ferdosi@yahoo.com

التجليات التناسية التاريخية، ومن هنا تناول قصائده في إطار التناص مع المصادر المستقاة، ونستفيد من المنهج الوصفي-التحليلي.

الكلمات المفتاحية: الشعر، ابن أبي الحديد، التفاعل النصي، التناص التاريخي

بینامتنیت در شعر ابن ابی الحدید، بررسی توصیفی، تحلیلی و تاریخی

چکیده

بینامتنیت به عنوان یک اصطلاح نقدی در دهه شصت قرن گذشته مطرح شد، اما با وجود تفاوت در نام‌ها و توصیفات با توجه به نوع و درجه‌ی آن، از نظر مفهومی ریشه‌های عمیقی در نقد عربی دارد. هم‌اکنون این تفاوت‌ها در نهایت به مفهوم کنونی بینامتنیت برمی‌گردند و می‌توان متن شعری را براساس مکانیزم‌های آن بررسی کرد. اهمیت این تحقیق در مطالعه بینامتنیت تاریخی برای کشف ویژگی‌های شعری که شعر ابن ابی الحدید را متمایز می‌کند، آشکار می‌شود. در پس استفاده شاعر از منابع مختلف، چه دینی و چه سنتی، مجموعه‌ای از انگیزه‌های فرهنگی و روان‌شناختی وجود دارد که با هم ترکیب می‌شوند تا مرجعیتی غنی ایجاد کنند که به قصیده‌انرژی‌های حیاتی و تازه می‌بخشد و آن را از تسلط مستقیم و خودبه‌خودی که برخی از قصاید در تاریخ ادبیات دارند، رهایی می‌بخشد. به این ترتیب، قصیده دارای غنای معرفتی جدید و پویایی می‌شود که به آن حالتی از پویایی و شکل‌گیری می‌دهد؛ زیرا تحولات تمدن از شاعر می‌طلبند که به مرجعیت‌ها و دیدگاه‌های مختلف که در عصر او یا پیش از آن غالب بوده‌اند، واقف باشد و در قبال فرهنگ‌های مختلف انعطاف‌پذیر بوده و آن‌ها را درک کند. ابن ابی الحدید شعر خود را با این دیدگاه نوشته است، به گونه‌ای که متن شعری او با متون تاریخی مختلفی ارتباط پیدا می‌کند که همگی معماری متن شعری او را تشکیل می‌دهند؛ گاهی بر سطح متن ظاهر می‌شوند و گاهی به اعماق آن فرو می‌روند. ابن ابی الحدید به دلیل ارائه آثار مختلف، که او را مورد توجه محققان قرار داده است، و به دلیل تنوع در استفاده از نمادهای سنتی در کاربردهای زبانی‌اش، بستری غنی برای مطالعات مختلف فراهم می‌کند. شعر ابن ابی الحدید شامل بسیاری از تجلیات بینامتنیت تاریخی است و از این رو، با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی و در چارچوب بینامتنیت و تداخل با متون؛ مورد بررسی قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: شعر، ابن ابی الحدید، تعامل متنی، بینامتنیت تاریخی

المقدمة

يتكون النص الشعري من نتاجات فنية يتحقق من خلال لحظات من الإلهام وهو ما أكدته وتطرقته إليه الدراسات الحديثة منها والقديمة، وبالرغم من ذلك فإن هذا الإلهام لا يأتي من فراغ بل هو وليد بيئة صالحة قابلة لأن تدفع النص للظهور وتحفزه للبروز، وهذه البيئة الصالحة هي ذهن الشاعر ومخيلته التي تحتزن الصور والأفكار بطريقة لا واعية، وعليه فإن ذهن الشاعر يعتبر مصدر الهامه ومرتعاً لمشاهداته وقراءاته السابقة مما يجعله مشبعاً بمرجعيات مختلفة ومتنوعة ويفيض بخبرات وتجارب سابقة تكون رصيلاً للشاعر وتزيد مع تقدمه في العمر، وعليه فإن ما يخزن في ذهن الشاعر ينهل منه بشعره بشكل واعٍ أو غير واعٍ لينتج النص الشعري.

وعليه فإن عملية الإبداع لا تعتبر عملية مفاجئة لدى الشاعر إنما لها من الإرهاصات التي استعد لها الشاعر نفسياً وذهنياً، ولكي نحدد أصل أي فكرة في النص الشعري لابد لنا من ارجاعها إلى جذورها واصولها والبحث عن مرجعياتها معتمدين على آليات خاصة تمثل أدوات تساعد على التقصي وتسئل من مهمة استرجاع النصوص السابقة. وانطلاقاً مما تقدم، فقد سعت الدراسة إلى الكشف عن التناسل التاريخي في شعر ابن أبي الحديد وبيان أثره على المتلقي.

يمكن معالجة النص الشعري على وفق آليات معينة وخاصة منها التناسل إذ يمكن تحليل النص إلى مكوناته الأولية ومرجعياته والكشف عن مواطن الاسترجاع فيه وبؤر التعالق داخله من خلال اعتماد آليات خاصة تبين مواطن الاسترجاع وتوضح درجة التعالق داخل النص وتكشف عن مدى اقتراب النص الحاضر من سمات وخصائص النص الغائب ومن هذه الآليات هو التناسل.

وبناءً على ما تقدم فإن دراسة التناسل التاريخي تسهم في الكشف عن تلك السمات الشعرية التي تميز بها شعر ابن أبي الحديد، وهذا ما تسعى إليه الدراسة، وكذلك تظهر أهميتها في التعريف بالشاعر وبلغته وتلقي الضوء على نصوص شعرية مهمة ترجع أهميتها لشاعرها الكبير، وكذلك تظهر أهمية هذه الدراسة في تحليل النصوص الشعرية وبيان العلاقة بينها وبين القرآن الكريم.

مسأله البحث

أحياناً يجد الباحث صعوبة في تحديد منهج واضح للدراسة، لأنه في كثير من الأحيان يفرض النص الواحد طرقاً مختلفة للدراسة، وأحياناً تتداخل المناهج في تحليل نص شعري واحد، وأحياناً أخرى

تتكامل، فيجد الباحث صعوبة في الاستقرار على منهج واحد، وقد حاولت في هذا البحث أن أستفيد من المنهج الوصفي - التحليلي الذي استعملته في وصف ظاهرة التناص وطرق استخدامها. تنتهج هذه الدراسة المنهج الوصفي في وصف ظاهرة التناص التاريخي في شعر ابن أبي الحديد، والمنهج التحليلي الذي يقوم على تحليل المحتوى (المضمون) للوقوف على جماليات توظيفها في شعره ينقسم إلى القسمين:

أ- الشخصيات التاريخية

«أدرك الشعراء أهمية توظيف الرموز التاريخية والدور الذي تؤديه كل رمز في نصوصهم الشعرية، ولا يكاد يخلو ديوان لشاعرٍ من توظيفه في شعره، وتحتوي على ملامح شبيهة بموموه وأحلامه، فالشاعر يتعامل مع الواقع وفقاً لمنظوره الخاص، مستبعداً منه ما لا يراه دالاً ومتناسقاً مع بنية نصه، ورؤيته لواقعه الذي يحياه، في محاولة منه لإعادة صنع المعنى طبقاً للحاجات الحاضرة» (علي بو خاتم، بي تا: ٨٧) وقد تفاوتت توظيف الشعراء لهذا المصدر سواء كانت هذه الشخصيات: أنبياء أو شعراء أو غيرهم، ولكن بحث الشعراء على معين يساعدهم على التعبير عن المعاناة جعل بروز شخصيات بعينها أكثر من غيرها، فوجدوا في بعض الشخصيات كشخصية المسيح (عليه السلام)، والحلاج خير نموذجين، فأكثرنا من توظيفهم في شعرهم.

ب- الأماكن التاريخية

من القضايا المهمة في حياة الإنسان ارتباطه بالمكان الذي حظي بأهمية جديرة في المتن الشعري، فقد استحوذ على مساحات كبيرة في أشعارهم، يرجع السبب في ذلك الى العلاقات العاطفية التي تربط هؤلاء الشعراء بذلك المكان، فوظفوه في أشعارهم بما يتناسب مع رؤاهم الشعرية.

أسئلة البحث

١. ما هي مظاهر التناص التاريخي في شعر ابن أبي الحديد؟
 ٢. ما التناص التاريخي الأكثر استعمالاً وتردداً في شعر ابن أبي الحديد؟
- جاءت الفرضيات على أن لابن أبي الحديد أسلوبه الخاص الذي تميز به في توظيف التناص التاريخي في شعره، واعتماد الشاعر على أنواع من التناص مختلفة، لتحقيق أغراض عديدة تعبر عن الحب، والمدح، والوصف ليرقى إلى أعلى مستويات البلاغة واستخدم الشاعر من التناص التاريخي

والمباشر وغير المباشر في شعره وايضا استدعاء الشخصيات التاريخية يكسب الشاعر وتجربته غنى وإصالة وشمولا في الوقت ذاته.

خلفية البحث

- عينية ابن أبي الحديد دراسة أسلوبية، قاسم مفتن عودة، محمد، آداب المستنصرية، ٢٠١٦. تناول الباحث في هذه الدراسة أهمية الموضوع وتطرق إلى الجوانب البلاغية من بيان و بديع وخص الباحث الموسيقى الشعرية والتي تضمنت الموسيقى الداخلية وتختلف عن دراستنا هذه حول التناص التأريخي وسوف نبحت عن تداخل نصوص تاريخية مختارة قديمة أو حديثة مع شعر الشاعر.
- رسائل الامام علي بن أبي طالب (عليه السلام) : ابن أبي الحديد انموذجا، إبراهيم إسماعيل الزهيري، جامعة بغداد، ٢٠١٠. هدف الباحث في رسالته الى تسليط الضوء على كتاب شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد وما احتواه من حكم وعبارات موجزة للإمام سلام الله عليه تمتاز بفكرة قوية هي ثمرة التفكير والاختبار تخرج مقتضبة رشيقة المعنى تعلق في الاذهان بسهولة ورسائله التي تمتاز بإيجازها ومعانيها التي تدل على صدورها من رجل سياسة وإدارة وخطبه التي هي أصدق صورة لنفس الإمام علي (عليه السلام) والتي أودعها ما في قلبه من التقوى الحقيقية المرتكزة على إيمان وثيق بالله واعجاب بمخلوقاته وزهد بالخيرات الزائلة.
- الباحث اللغوية في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، هادي عبد علي هويدي الفتلاوي، رسالة الدكتوراه، جامعة الكوفة، ٢٠٠٢. ينطلق الباحث في هذه الرسالة من المكانة المرموقة التي يتمتع بها شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد لما يتضمنه من مادة لغوية وادبية وفكرية كبيرة ويهدف الباحث في هذه الأطروحة الموسومة الباحث اللغوية في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد إلى دراسة ما أورده ابن أبي الحديد من آراء لغوية وموازنتها بآراء العلماء ومعرفة رأي الشارح في توافقه واختلافه مع آراء علماء اللغة في مختلف مجالات البحث، وتوصل الباحث في ختام أطروحته الى اهتمام ابن أبي الحديد بالدراسات اللغوية المختلفة الصوتية والدلالية والنحوية واهتم أيضا باللهجات القبلية والقراءات القرآنية وعنى بالغريب عناية فائقة واهتم بالأمثال وشرحها وبيان مناسباتها.

- ابن أبي الحديد: سيرته وآثاره النقدية البلاغية، علي محيي الدين، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، ١٩٧٧. يهدف الباحث في هذه الرسالة الى دراسة وتسليط الضوء على عصر ابن أبي الحديد من النواحي السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية.
- شعر القوائد السبع العلويات لابن أبي الحديد (ت ٦٥٦ هـ) دراسة اسلوبية : أحمد جهاد جابر الموسوي : الجامعة المستنصرية : ٢٠١٧ : رسالة ماجستير. اعتمد الباحث في هذه الرسالة على المنهج الاسلوبي في تحقيق اهداف الدراسه وتوزعت على ثلاث فصول مسبقة بمقدمة وتمهيد وتلتها خاتمة ونتائج فتناول الباحث المستوى الدلالي فتضمن بنية التشبيه وبنية الاستعارة وبنية الكناية وبنية التضاد.
- ابن أبي الحديد جهوده النقدية والبلاغية: حامد ناصر عبود: جامعة البصرة: ١٩٩٦: رسالة ماجستير. تهدف الدراسه الى رساله الجهود النقدية والبلاغية لابن أبي الحديد عن طريق النظام البياني "النحو والفقہ والكلام والبلاغة" على اعتبار أن هذه العلوم تتبع وتتبع أسساً بيانية واحدة.
- التناص الديني في شعر محمود القيسي، نداء علي يوسف، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين: ٢٠١٢: رسالة ماجستير. تدور هذه الدراسة حول التناص في شعر "محمد القيسي"، حيث اشتملت على تمهيد، وخاتمة، تناولت الباحثة في التمهيد سيرة حياة الشاعر، ثم بينت بإيجاز شاعريته، وبعد ذلك انتقلت للحديث عن أهم المصادر التي استقى منها مادته الشعرية، ثم الحديث عن نشأة المصطلح عند النقاد الغربيين والعرب.
- جماليات التناص في الشعر العربي المعاصر قراءة في شعر عبدالله البردوني، عبد القادر طالب، جامعة الجيلالي ليايس: ٢٠١٦: أطروحة دكتوراه. انطلق الباحث في اختياره للشاعر عبد الله البردوني، بسبب نقص أو شبه انعدام الدراسات التي تعرضت لها لاسيما ما يتعلق بمجال بحثه، إذ احتوت مدونة الشاعر الإبداعية بفسيفساء من التفاعلات النصية، شكلت فضاء خصبا لدراسة التناص وجمالياته، وتماشيا مع طبيعة الموضوع ومنهجية البحث فيه.
- تجليات التناص الديني في شعر محمد رضا الشيبيني (دراسة تحليلية)، محمد علي هاتو، جامعة الأديان والمذاهب: ٢٠٢١: رسالة ماجستير. يريد الباحث من خلال دراسته التحليلية تبيان النزعة الدينية في شعر محمد رضا الشيبيني باستخدام المفردات والعبارات الدينية واستفهام القيم السامية الدينية وتصنيف التناص الموجود في الشكل والمضمون والحوار والامتصاص والاجترار في شعره.

وقد اختلفت الدراسات السابقة عن الدراسة الحالية في اختيار الشاعر اذ لم تتطرق اغلب الدراسات الى التناص في شعر ابن أبي الحديد وهو ما تبنته الباحثة وكانت دراستها فيه لتتقصى التناص التأريخي في اشعار ابن أبي الحديد.

المفاهيم والتعاريف

يؤخذ التناص لغةً من مادة، (ن ص ص)، وهو ذو معانٍ مختلفة ومتنوعة، وكلمة (النص) في اللغة العربية بمعنى (الرفع) واقصى الشيء وغايته، (ابن منظور، ١٩٨٩) وهي بمعنى الظهور والايضاح والانتظام وغاية الشيء ومنتهاه. (فيصل الأحمد، ٢٠٠٣: ٢٣)

اما اصطلاحاً يأتي بمعنى تشكيل نصّ جديد من عدد من النصوص السابقة او المعاصرة، بحيث يغدو هذا النص المتناصّ خلاصةً لعدد من النصوص التي تختفي الحدود بينها، ويؤدي الى اعادة صياغتها بشكل جديد بحيث لا يبقى من النصوص السابقة سوى مادتها ويغيب عنها الأصل فلا يدركه الا ذو الخبرة والمران. (عزام، ٢٠٠١: ٢٩)

والتناص من المصطلحات الحديثة، اذ ظهر لأول مرة على يد الباحثة الفرنسية (جوليا كرسستيفا) والتي عرفته بقولها «إن كل نص هو تشرب وتحويل لنصوص أخرى» (الغذامي، ١٩٩٢، ص ٣٢٦)، ويشير محمد مفتاح في تعريفه: «التناص هو تعالق نصوص مع نص حدث بكيفيات مختلفة» ويرى محمد مفتاح في التناص ظاهرة لغوية معقدة يصعب ضبطها ويصعب تقنينها ويعتمد في تميزها على ثقافة القارئ او المتلقي ومعرفته الواسعة ومدى قدرته على الترجيح مع الاعتماد على مؤشرات في النص تجعله يكشف عن نفسه. (مفتاح، ١٩٩٢، ١٩٩:)

وبالرغم من ظهور مصطلح التناص عند (جوليا كرسستيفا) عام ١٩٦٦م فإنه يرجع الى استاذاها الروسي (ميخائيل باختين)، ولم يذكر هذا الاخير المصطلح بشكل صريح واكتفى بتعددية الاصوات والحوارية وحللها في كتابه (فلسفة اللغة)، وكتاباته عن الروائي الروسي الشهير (دستوفيسكي) بعد ذلك تبعتة جوليا فأجرت استعمالات اجرائية وتطبيقية للتناص من خلال دراستها (ثورة اللغة الشعرية)، توصلت (جوليا) الى تعريف التناص بأنه «التفاعل النصي في نص وبعينه». وتوالت الدراسات حول هذا النص والتقى حول هذا المصطلح عدد كبير من النقاد الغربيين، وتوسع الباحثون في تناوله وكلها لا تخرج عن هذا الاصل وقد اضيف الى التناص اصنافا جديدة عن طريق الناقد الفرنسي جيرار (جينيت)، واتسع بعد ذلك مفهوم التناص وأصبح بمثابة ظاهرة نقدية جديدة وجديرة بالدراسة

والاهتمام وشاع في الادب الغربي، وانتقل الاهتمام لاحقاً بتقنية التناص الى الادب العربي مع جملة ما انتقل إليه من ظواهر ادبية ونقدية غريبة ضمن الاحتكاك الثقافي اضافة الى الترسبات التراثية الأصلية. (الغذامي، ١٩٩٢: ٣٢٦)

التناص نشأته وتطوره

التناص مصطلح نقدي حديث بزغ نجمه على الساحة النقدية الغربية في نهايات القرن الماضي، وقد اعترته ترجمات عربية عديدة كالتناص، والتناصية، والنصوصية، والتداخل النصي، والتفاعل النصي، ورغم اشتراك هذه المسميات في مدلول واحد هو التشابك الفكري، والتفاعل التركيبي، إلا أن مصطلح التناص يعد أكثرها دلالة على التداخل، والتمازج بين نص قديم وآخر حديث، وصرهما معا في بوتقة واحدة؛ لبناء نص مولد ينتحي الكاتب في فلسفة بنائه ومنهجية استقائه نتاجاً فنياً سابقاً، يتخذه مهاداً فكرياً ورافداً فنياً لعمله الفني ونتاجه الإبداعي.

أنواع التناص

لم يتفق النقاد حول وضع تقسيم واضح لمصطلح التناص، فكما تعددت تعريفاتهم وتنوعت تأويلاتهم لهذا المصطلح. حيث غدا من الصعب وضع تعريف جامع مانع لمفهومه النقدي وتفسيره الأدبي. فقد تنوعت أقسامه حتى أثقل النقاد هذه الأنواع من كثرة التقسيمات وسعة المسميات، فمنهم من يقسمه إلى (تناص شعوري وتناص لاشعوري) أو (تناص مباشر وغير مباشر) أو (تناص داخلي وخارجي) أو (تناص المطابقة والمخالفة) أو (التناص الاعبباطي والواجب)

التناص الشعوري: هو الاقتباس اللفظي الصريح الذي يضعه المبدع بين قوسين، وأما اللاشعوري: فهو التناص الذي لا يستطيع القارئ العادي الوقوف على أجزائه.

التناص المباشر: هو اجتزاء قطعة من النص أو النصوص السابقة ووضعها في النص الجديد بعد توطئة لها مناسبة، تجعلها تتلاءم مع الموقف الاتصالي الجديد وموضوع النص، والتناص الغير مباشر: هو الذي يستنبط من النص استنباطاً، ويرجع إلى تناص الأفكار، أو المقروء الثقافي، أو الذاكرة التاريخية التي تستحضر تناصها بروحها أو بمعناها لا بحرفيتها أو لغتها، وتفهم من تلميحات النص وإيماءاته وشفرته وترميزيته.

التناس الداخلي: فهو الذي يقتبس فيه الأديب بعضاً من نصوصه الإبداعية في أعمال سابقة، وأما الخارجي: فهو تناس الشاعر مع نصوص غيره من المبدعين .

تناس الموافقة: هو موافقة النص الغائب مع النص الحاضر موافقة تامة، اما تناس المخالفة فيقصد به: مخالفة النص الغائب للنص الحاضر على المبني دون المعنى، أو المبني والمعنى معاً،

التناس الاعباطي هو التناس الذي يعتمد على ذاكرة المتلقي، والتناس الواجب هو الذي يوجه المتلقي نحو مظانه(مفتاح، ١٩٩٢: ١٢٤-١٢٥)

وهناك بعض النقاد ممن تناولوا أنواع التناس وهم:

اولاً: عند محمد مفتاح: للتناس نوعان هما:

- ١- المحاكاة الساخرة (النقيضة): التي يحاول الكثير من الباحثين أن يختزل التناس إليها.
- ٢- المحاكاة المقتدية (المعارضمة): التي يمكن أن نجد في بعض الثقافات من يجعلها هي الركيزة الأساسية للتناس.

ثانياً: عند باختين وهو على نوعين هما:

١- تناس خطي:

٢- تناس تصويري: وهو مستتر يخفي النص الغائب في نسيجه.

ويرى باختين أن " التناس يكون أيضاً في الرواية بصورة حادة وقوية"

ثالثاً: ويوجد تقسيم آخر يقسم التناس على قسمين:

- ١- التناس الحرفي الظاهر أو الصريح (المباشر): ويمكن لأي قارئ مطلع، الوقوف على النص السابق، لأنه يكون واضح المعالم.

٢- التناس الإيحائي المستتر (غير المباشر): لا يقف عليه إلا القارئ المصيف، سريع

الاستحضار والمقارنة والربط، وله مخزون ثقافي معتبر، لأن النص يكون مظموس المعالم.

كما قسمه البعض الى:

- ١- تناس واع.
- ٢- تناس غير واع.

التناسق التاريخي

التناسق التاريخي هو ذلك «التناسق النابع من تداخل نصوص تاريخية مختارة ومنقاة مع النص الأصل القصيدة، وتبدو مناسبة ومنسجمة مع التجربة الإبداعية للشاعر، وتكسب العمل الأدبي ثراءً وارتفاعاً». (الزغي، ١٩٩٣م : ٢٩)

وقد دأب الشعراء على كتابة نصوصه الشعرية ممزوجة بالتاريخ وفق واقع معرفي جديد يجمع بين الماضي والحاضر ويستشرف آفاق المستقبل، كونه يتيح تمازجاً وتداخلاً بين الحركة الزمانية، حيث يتدفق الماضي بما يحمله من أحداث على الحاضر بما له من حداثة اللحظة، بما يشبه التواكب بين الماضي والحاضر، وكأني بالشاعر بهذا الاستلهام يشير إلى اللحظة الحاضرة التي تعادها في الموقف اللحظة الغابرة في سراديب الماضي.

القسم التحليلي

آليات التناسق في خطاب ابن أبي الحديد الشعري

من بين آلياته التداوي بقسميه التراكمي والتقابلي، والذي يمكن تفصيله إلى (مفتاح، ١٩٩٢، ١٢٦):
أولاً: التمثيط: يحدث التمثيط بأشكال هي:

أ- الأنا كرام: الجناس بالقلب وبالتصنيف، القلب مثل: (قول - لوق) والتصنيف مثل: نخل - نخل.

ب- البراكيم: سمة المحور التي قد تكون اصواتها مشتتة طوال النص مكونة تراكما يثير انتباه القارئ المصيف، وقد تكون غائبة تماماً من النص، ولكن الكاتب يبني عليها، وقد تكون حاضرة فيه... على أن هذه الآلية ضمنية وتخمينية تحتاج لانتباه من القارئ.

ج- الشرح: إنه أساس كل خطاب، وبالخصوص الشعر، فالشاعر يلجأ إلى أساليب كلها تصب في هذا المفهوم، وذلك يجعل البيت الأول محوراً، ويبنى عليها القصيدة، وقد يستعير قولاً معروفاً ويجعله في الأول أو في الوسط أو في الأخير، ثم يمططه بتقليبه في صيغ مختلفة، ليكون هو النواة الأساسية وكل ما سواه شرح وتوضيح له.

د- الاستعارة: تلعب الاستعارة بأنواعها المختلفة دوراً جوهرياً بما تبته في الجمادات من حياة وتشخيص، وهذا ما يؤدي إلى أن يحتل التعبير الاستعاري حيزاً مكانياً بالغ الأهمية.

هـ- التكرار: يكون على مستوى الأصوات والكلمات والصيغ، متجليا في التراكم أو في التباين، وعلى مستوى التركيب نحويًا.

و - الشكل الدرامي: هو جوهر الصراع في النص الشعري الذي يولد توترات عديدة بين كل عناصر البنية العامة، والتي تظهر في التقابل والتكرار، مما ينتج عنه نمو النص فضاءً وزمانيًا

ز- أيقونة الكتابة: هي علاقة المتشابهة مع واقع العالم الخارجي، وعلى هذا الأساس فإن تجاور سمات المتشابهة أو تباعدها، وارتباط المقولات النحوية ببعضها البعض أو اتساع الفضاء الذي تحتله أو ضيقه، هي أشياء لها دلالاتها في الخطاب اعتباراً لمفهوم الايقون.

ثانياً: الإيجاز: يقول ابن رشيق في كتابه (العمدة): "ومن عادة القدماء أن يضرب والأمثال في المراثي بالملوك الأعزة والأمم السالفة" (ابن رشيق، ١٩٦٣: ٤٣٠٠)

وهو تلميح واضح من الكتاب إلى سنة مضت في الشعر القديم، ألا وهي توظيف الإحالات بتنوعها، وخاصة التاريخية منها، وهذا الرأي فصله "حازم القرطاجني"، فقسم الإحالة في (التواريخ والقصص) إلى: "إحالة تذكرة، أو إحالة محاكاة أو مفاضلة أو إضراب أو إضافة، وقد تكون من جهات أخرى غير هذه" (القرطاجني، ١٩٦٦: ٢٢١)

مما لا شك فيه أن دور التناص في الخطاب الشعري بالغ الأهمية، فهو يلفت انتباهنا إلى أهمية النصوص السابقة، ملحاً على أن استقلال النصوص فكرة مضللة، وأنه ليس للأثر المعنى الذي له إلاّ أشياء كُتبت سلفاً، وإذا كان بعضهم يرى في النص حصيلة تفاعل نصوص أخرى سابقة له، فإنّ هذا التفاعل يقتضي بالضرورة حضور آليات خاصة له تقسم إلى: (مفتاح، ١٩٩٢: ١٢١-١٢٦)

التناس التاريخي

وهو التناص النابع من الاحداث والشخصيات والأماكن التاريخية والتي تكون حاضرة في ابیات الشاعر وكلماته والتي تتداخل مع نصوصه وتتسجم مع السياق والاحداث التي يرصدها وتؤدي غرضاً فكرياً أو فنياً، ومن الشخصيات التاريخية التي يتناس معها ابن أبي الحديد في قصيدته "فتح خيبر" هي شخصيات بعض ممن كانوا مع النبي صلى الله عليه واله وسلم، ويذكر العالم محمد صاحب المدارك (ابن أبي الحديد، ١٩٥٥: ١١) فيقول ابن أبي الحديد:

وما أنسَ لا أنسَ اللذَيْنِ تقدّما
وللرايةِ العُظمى وقد ذهبا بها
وفرّهما والفرُّ قد علما حوبُ
ملايسُ ذلِ فوقها وجلابيبُ
(ابن أبي الحديد، ١٩٥٥: ٥)

وتناص الشاعر مع هذه الشخصية تمت عبر "آلية الدور"، حيث إنّه اعتمد على دور «الشخصية دون التصريح باسمها داخل النص، حيث يمثل الدور إشارة تستحضر صورة الشخصية في ذهن المتلقي» (مجاهد، ٢٠٠٦: ٨٧) ويشير ابن أبي الحديد هنا الى الأشخاص الذين كلفهم الرسول صلى الله عليه واله وسلم وسلمهم الراية لفتح خيبر لكنهم عادوا مهزومين ولم يستطيعوا الاقتراب، واستطاع ابن أبي الحديد نقل بعض المشاهد الواقعية أو المتخيلة إلى المتلقي الذي يستشعر فيها صورة بصرية، والذنين يريد بهما الاول والثاني يقول مهما انس شيئا من الاشياء لا انس هرب هذين الرجلين مع علمهما بان الفرار حوب اي اثم.

فالقارئ للنص السابق يستطيع أن يتخيل كيف هرب من كلفوا بفتح خيبر وانهمزوا امام حصونه المنبعة وامام فرسانه الاشداء وعلى رأسهم مرحب، فعادوا فرارا مهزومين، وتناص ابن أبي الحديد يتجلى في راية رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وكيف أتوا بها ذليلة، في إشارة الى عدم فتح خيبر.

ثم يواصل ابن أبي الحديد تناصه التاريخي للأحداث فيقول:

يُشَلِّهُمَا مِنْ آلِ مُوسَى شَمَزْدَلُ
يَمُجُّ مَنُونَا سَيِّفُهُ وَسِنَانُهُ
طَوِيلُ نِجَادِ السَّيْفِ أَجْبَدُ يَعُوبُ
وَيُلْهَبُ نَارًا غَمْدُهُ وَالْأَنْابِيبُ
(ابن أبي الحديد، ١٩٥٥: ٥)

ويكمل ابن أبي الحديد ما بدأ فيه من تناص عبر آلية الدور أيضا فيذكر كيف طرد هؤلاء من المعركة عن طريق مرحب اليهودي ويشير ابن أبي الحديد الى نسبه في قوله يشلهما من آل موسى في إشارة الى ديانة مرحب وانه من اليهود الذين يتبعون نبي الله موسى، فيصف ابن أبي الحديد قوة مرحب وشدته وسرعته ويذكر العلامة محمد صاحب (همان: ١١) يواصل ابن أبي الحديد تناصه للأحداث التاريخية وربطها بشجاعة الامام علي (ع) في كل الحروب التي خاضها ومنها يوم الأحزاب او معركة الخندق، وكذلك يوم فتح خيبر، فيقول:

يا هازمَ الأحزابِ لا يثنيه عن
خَوْضِ الحِمَامِ مدججٌ ومُدْرَعٌ
(ابن أبي الحديد، ١٩٥٥: ٤٣)

والمعروف أن النصر ما كان ليتحقق للمسلمين في هاتين المعركتين لولا شجاعة الامام علي (ع) ففي الأحزاب كان هو من تصدى لمواجهة عمرو بن عبدود العامري الذي استطاع أن يتجاوز الخندق ووقف يدعوا المسلمين الى النزال والمبارزة فلم يجبه أحد من المسلمين خوفا منه، حتى رد عليه الإمام علي (علي) بعد استئذان من الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) وتقاتلا حتى هلك عمرو، وكان لقتله أثر مهم في نصره الإسلام وهزيمة الكفر، فقال الرسول الأكرم في هذا الشأن: «ضربة علي يوم الخندق أفضل من عبادة الثقلين». (الرازي، ٢٠١٥: ١١٤)

وينتقل الشاعر الى فتح الامام علي لحصون خيبر واقتلعه بما فيقول:

يَا قَالِعِ الْبَابِ الَّذِي عَنْ هَرِّهَا عَجَزْتَ أَكْفَ أَرَبْعُونَ وَأَرْبَعُ

(ابن أبي الحديد، ١٩٥٥: ٤٣)

ويذكر الشاعر الاحداث التي حدثت للمسلمين في تلك المعركة بصورة تظهر عظمة الإمام علي وشجاعته وقدرته على الاتيان بمفرده عما عجز عنه الكثير من المسلمين قبله، فقد صفّ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أصحابه للهجوم على اسوار وحصون خيبر وكان يحرضهم على القتال لسبعة أيام، فكانت اليهود ترميهم بالنبل، وتسيل كتابهم وكان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قد دفع الراية إلى ثلاثة من أصحابه من المهاجرين (أبو بكر وعمر) والأنصار (سعد بن عباد)، فذهبوا ومعهم مجموعة من المسلمين الا انهم لم يصنعوا شيئاً، ورجع كل منهم إثر الآخر يستبطن أصحابه، ويوتخون بعضهم ويتلاومون، فغضب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وخطب في أصحابه وقال: «ما بال أقوام يرجعون منهزمين، يجبنون أصحابهم! أما والله لأعطين الراية غداً رجلاً يحبّه الله ورسوله، يفتح الله على يديه». (الواقدي، ١٩٨٩: ج ٢، ٦٥٣)

فأخذ الامام علي (عليه السلام) الراية وذهب بها فخرج له مرحب من الحصن (وكان قد لبس درعين، وتقلّد بسيفين ومعه رمح لسانه ثلاثة أسنان)(الخلي، السيرة الحلبية، ج ٣، ص ٣٧-٣٨) يسأل عمّن يبارز، وهو يرتجز أشعاره، فحمل عليّ فألقاه على الباب وفتح باب الحصن. (همان: ٦٥٤) وضربه بالسيف على هامته حتى عضّ منها بأضراسه، وسمع أهل العسكر صوت ضربته، فما تنامّ آخر الناس مع عليّ حتى فتح الله له ولهم.

قال ابن الأثير: وخرج مرحب صاحب الحصن وعليه مغفر (ما يُدْرَعُ به الرأس) قد نقبه مثل البيضة

(الخوذة) على رأسه، وهو يقول:

قَدْ عَلِمْتُ خَيْرَ أَيِّ مُرْحَبٍ شَاكِي السِّلَاحِ بَطَلٍ مُجْرَبٍ

فَقَالَ عَلِيٌّ:

أَنَا الَّذِي سَمَّيْتَنِي أُمِّي حَيْدَرَةَ أَكَيْلِكُمْ بِالسَّيْفِ كَيْلِ السَّنْدَرَةِ
لَيْتَ بَعَابَاتِ شَدِيدٍ قَسْوَرَةً

فاختلفا ضربتين، فبدره عليّ، فضربه، فقدّ (شقّ) الحَجَفَةَ (الترس) والمغفر ورأسه حتى وقع في الأرض، وأخذ المدينة.(ابن الأثير، ١٩٨٧: ج ٢، ٢٢٠) وفي تعبير الطبري: «فبدره عليّ، فضربه، فقدّ الحجر والمغفر ورأسه حتى وقع في أضراسه، وأخذ المدينة». (الطبري، ١٩٨٠: ج ٢، ٣٠١) يذكر ابن أبي الحديد أوصافاً مميزة لمرحب تتماشى مع الوقائع التاريخية و يواصل ابن أبي الحديد تناصه في واقعة فتح خيبر في أبياته:

وَأَصَلَتْ فِيهَا مُرْجَبُ الْقَوْمِ مِقْضَابُ جُرَازَا بِهِ حُبْلُ الْأَمَائِيِّ مِقْضُوبُ
وَقَدْ غَصَّتِ الْأَرْضُ الْفِضَاءَ بِحَيْلِهِ وَضُرِّجَ مِنْهَا بِالِدَمَاءِ الظَّنَائِبُ
(ابن أبي الحديد، ١٩٥٥: ٦)

فيستمر الشاعر على هذا النفس الشعري في مدح الامام علي ويتطرق الى ساعة المواجهة والصدام بين الامام علي وبين مرحب اليهودي، ويصف ابن أبي الحديد هذا المشهد القتالي وكيف سلّ مرحب سيفه إعلاناً عن بدء الصراع، فيصف ابن أبي الحديد كيف امتلأت الأرض بالخيل وتضرجت بالدماء، حتى غدت الخيل كأنها تعدو على الجبال مدلاً على شراسة المعركة، فلم يلبث أن اشربه الامام علي كأس المنية منهيّاً النزال بقتل مرحب وتخليد الأرض لشجاعة الامام علي.

ويستمر ابن أبي الحديد في قصيدته فتح خيبر بتناصه التاريخي للأحداث فيقول:

وَأَعْجَبَ إِنْسَانًا مِنْ الْقَوْمِ كَثْرَةً فَلَمْ يُغْنِ شَيْئًا ثُمَّ هَرُؤُلٌ مُدْبِرًا
وَصَاقَتْ عَلَيْهِ الْأَرْضُ مِنْ بَعْدِ رَحْبِهَا وَلِلنَّصِ حُكْمٌ لَا يُدَافِعُ بِالْمِرَا
وَلَيْسَ بِنُكْرٍ فِي حُنَيْنٍ فِرَارُهُ فَفِي أَحَدٍ قَدْ فَرَّ حَوْفًا وَ خَيْرًا
(ابن أبي الحديد، ١٩٥٥: ١٨)

والتناص التاريخي في هذه الأبيات كثير اذ يصف ابن أبي الحديد تعجبه من قول القائل بأن المسلمين سيهزمون في ذلك اليوم ويتطرق الى من هرب من المعركة وفر منها وترك المسلمين بسبب ضعفه وضعف إيمانه، وان الفرار ليس بجديد عليه وكيف انه قد فر في يوم حنين ويوم أحد، وذكر العلامة محمد صاحب أن "الانسان يريد به الاول فإنه قال في ذلك اليوم لن نغلب اليوم من قلة فأصاحم بعينه حتى انكسروا" ويقف الشاعر في تصوير فتح مكة والاحداث التي رافقت هذا الفتح

المبارك والتي كانت الحد الفاصل بين الوثنية والإسلام، ففي شهر رمضان في السنة الثامنة للهجرة كان هذا الفتح المبين وحدث بعد أن خرقت قريش معاهدة صلح الحديبية فجهز الرسول (صلى الله عليه واله وسلم) جيشاً عدته عشرة الاف مقاتل دخل مكة من اعلاها واسفله (الطبري، ١٩٨٠: ج ٣، ٤٢) وأمر حينها رسول الله (صلى الله عليه واله وسلم) سعد بن عبادَةَ لحمل الراية والدخول بها الى مكة لكن سعد غلظ على القوم وظهر ما في نفسه من الحنق على قريش فأمر النبي (صلى الله عليه واله وسلم) أن تُحمل الراية من الإمام علي (عليه السلام) ويدخل مكة فدفعها اليه سعد ولم يتمتع (ابن الاثير، ١٩٨٧: ١٢٢) وما كان هذا الحدث التاريخي العظيم الا أن يُخلدَ من ابن أبي الحديد مصوراً عظمة هذا الجيش وحكمة الرسول الكريم (صلى الله عليه واله وسلم) في قيادته لهذا الجيش وبمقدمة حربية منح فيها صفات القوة والعظمة لهذا الجيش بدءاً من عدته الحربية المتمثلة بضوامر الخيل التي وصفها بطويلة عظم الساق التي تفوق في سرعتها (الرياح العاصفات).

اذ يصور ابن أبي الحديد هذا الجحفل الذي (إذا قيسَ عدداً بالثرى كانَ أكثرًا) والذي كان بقيادة

النبي (صلى الله عليه واله وسلم) وتدييره، فيقول:

جَلَّتْ فَلَمَّا دَقَّ فِي عَيْنِكَ الْوَرَى	نَهَضَتْ إِلَى أُمِّ الْقُرَى أَيَّدَ الْقِرَى
جَلِبَتْ هَا قُبَّ الْبُطُونِ وَإِمَّا	تَقَوُّدُهَا بِالْقُوْدِ أُمَّ حَبُوكِرَا
وَسُقَّتْ إِلَيْهَا كُلُّ أَسْوَقٍ لَوْ بَدَتْ	لَهُ مَعْفَرٌ طَنَّتُهُ بِالرَّمْلِ جُوْدْرَا
يَبِيْتُ عَلَى أَعْلَى الْمَصَادِ كَأَمَّا	يَوْمٌ وَكُونَ الْفَتْحُ يَلْتَمِسُ الْقِرَى
يَفُوقُ الرِّيَّاحَ الْعَاصِفَاتِ إِذَا مَشَى	وَيَسْبِقُ رَجْعَ الطَّرْفِ شَدًّا إِذَا جَرَى
جِيَادٌ عَلَيْهَا لِلْوَجِيهِ وَلَا حِقِي	دَلَائِلُ صِدْقٍ وَاضِحَاتٍ لِمَنْ يَرَى
فَفِيهَا سُلُوٌّ لِلْمُحِبِّ وَشَاهِدٌ	عَلَى حِكْمَةِ اللَّهِ الْمُدَبِّرِ لِلْوَرَى

(ابن أبي الحديد، ١٩٥٥: ١٦)

في هذه المقدمة الحربية اتكأ الشاعر على التراث وعلى الاحداث التاريخية التي رافقت هذا الفتح فصور ذلك اليوم في وصفه الخيل وإظهار قوتها وسرعتها؛ لأنَّ الخيل هي رمز القوة الأبرز عند العربي وفيها يتباهى وبقوتها يفتخر، ولم تغب صورة الجيش العظيم في الكثرة والقوة التي رسمها الشعراء العرب عن خلده بل كان يحاكيهم في ذلك، فمرة جيشه يأتي بصورة يفوق الثرى عدداً، ومرة يستعير له لفظ (العارض)، والعارض: السحاب المعترض مبيناً كثرته وتراكمه؛ يقول:

طلعت على البيت العتيق بعارضٍ يمخُّ نجيعاً من طبي الهندِ أحمرًا

(ابن أبي الحديد، ١٩٥٥: ١٧)

ويستمر ابن أبي الحديد في وصف تلك الاحداث التاريخية التي حدثت يوم فتح مكة وتناولها في آياته ويمزجها بمدحه للإمام علي عليه السلام وهو الذي كان له النصيب الأكبر في يوم فتح مكة فكان هو من كسر الاصنام التي كانت موضوعة فوق الكعبة، فيقول ابن أبي الحديد:

وَكَسَّرَتْ أَصْنَامًا طَعْنَتْ حُمَاهَا بِسُمْرِ الْوُشَيْحِ اللَّذْنِ حَتَّى تَكْسَّرَا
رَقِيتَ بِأَسْمَى غَارِبٍ أَحْدَقْتَ بِهِ مَلَائِكُ يَتَلَوْنَ الْكِتَابَ الْمُسَطَّرَا
بِغَارِبِ خَيْرِ الْمُرْسَلِينَ وَأَشْرَفَ الْوُ أَنَامَ وَأَزْكَى نَاعِلٍ وَطَأَ الْشَّرَى

(ابن أبي الحديد، ١٩٥٥: ١٧)

لقد امتزجت هذه الأبيات بصور غيبية تراءت للشاعر إثر هذا الحدث العظيم، وهي صور فنية تمت للتيار الإسلامي الذي يؤمن بالغيب والملائكة؛ ولهذا امتلكت معجماً إسلامياً تمثل بأسماء الملائكة التي جاء بها الشاعر، وهذا ما أملتته طبيعة الموضوع على الشاعر؛ فهو يتعامل مع حدث تاريخي ارتبط بالفتح الإلهي على يدي نبيه الكريم (ص) وعلي أمير المؤمنين حامل لواء النبي في هذا الفتح العظيم. والأبيات هذه تحيل الى صورة الامام علي بن أبي طالب حين بلغ درجات الرقي حين صعد أقدس غارب -كتف- الرسول (ص) ليقوم بتكسير الأصنام من فوق الكعبة ومن هنا اعتمد الشاعر الحدث التاريخي الذي يروي حادثة تكسير الأصنام، فقد روي عن رسول الله (ص) انه قال لعلي (علي) يوم فتح مكة «أما ترى هذا الصنم بأعلى الكعبة؟

قال: بلى يا رسول الله.

قال: فأحملك فتناوله.

فقال: بل أنا أحملك يا رسول الله.

فقال النبي (ص): والله، لو أن ربيعة ومضر جهدوا أن يحملوا مني بضعة وأنا حتى ما قدروا، ولكن قف يا علي.

فضرب رسول الله (ص) بيده إلى ساق علي فوق الثنوس، ثم اقتلعه من الأرض بيده فرفعه حتى تبين بياض إبطيه، ثم قال له: ما ترى يا علي؟ قال: أرى أن الله عز وجل قد شرفني بك حتى أتى لو

أردت أن أمس السماء لمستها» (المازندراني، ١٩٩١: م ٤٢ / ٢)

ثم يستمر ابن أبي الحديد في ذكر فضائل ومناقب الامام علي (ع) ويتطرق الى الحوادث التي رافقت الإمام علي (ع) في حياته، فيقول:

وَلَا كَانَ يَوْمَ الْغَارِ يَهُمُّ جَنَائَهُ
 حِدَارًا وَلَا يَوْمَ الْعَرِيشِ تَسَاوَرًا
 إِمَامَ هُدَى بِالْقُرْصِ آتَرَ فَأَقْتَضَى
 لَهُ الْقُرْصُ رَدَّ الْقُرْصِ أَبِيضَ أَزْهَرًا
 (ابن أبي الحديد، ١٩٥٥: ١٨)

ويتطرق الشاعر في هذه الأبيات الى حادثتين مهمتين من حياة الإمام علي (ع) الأولى حادثة مرض الامامين الحسن والحسين عليهما السلام ونذر الامام علي والسيدة فاطمة الزهراء الصوم ثلاثة ايام الى الله في حال شفاء، فيروي الزمخشري في تفسيره المعروف «الكشاف» عن ابن عباس: "إن الحسن والحسين عليهما السلام مرضا فعادهما رسول الله في ناس معه، فقالوا: يا أبا الحسن، لو نذرت علي ولدك، فنذر علي وفاطمة وفضة أن يترثا مما بهما: أن يصوموا ثلاثة أيام فشفيا وما معهم شيء فاستقرض علي عليه السلام ثلاثة أصوع شعير فطحنت فاطمة صاعاً واختبرت خمسة أقراص علي عددهم فوضعوها بين أيديهم ليفطروا فوقف عليهم سائل فقال (تفسير القرطبي، ٢٠٠٦: ج ١٠، ٦٩٢٢): «(السلام عليكم أهل بيت محمد) مسكين من مساكين المسلمين، أطمعوني أطعمكم الله من موائد الجنة، فأثروه وباتوا لم يذوقوا إلا الماء، وأصبحوا صياماً فلما أمسوا ووضعوا الطعام بين أيديهم وقف عليهم سائل يتيم فأثروه، ووقف عليهم أسير في الثالثة، ففعلوا مثل ذلك؛ فلما أصبحوا أخذ علي عليه السلام بيد الحسن والحسين وأقبلوا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فلما أبصرهم يرتعشون كالفراخ من شدة الجوع قال: ما أشد ما يسؤني ما أرى بكم، وقام فانطلق معهم فرأى فاطمة في محرابها قد التصق ظهرها ببطنها وغارت عيناها فساءه ذلك، فنزل جبريل وقال: خذها يا محمد هناك الله في أهل بيتك فأقرأه السورة» (تفسير الكشاف، ٢٠٠٩: ج ٤، ٦٧٠)

اما الحادثة الثانية هي حادثة رد الشمس والتي كانت من كرامات الإمام علي (عليه السلام) التي خصها به الله سبحانه وتعالى وقد حدثت هذه الحادثة مرتان الأولى في حياة الرسول "اذ يروي الحموي في كتابه فرائد السمطين عن أسماء بنت عميس أن رسول الله كان رأسه في حجر علي، فكره أن يحركه حتى غابت الشمس ولم يصل العصر، ففرغ رسول الله وذكر علي أنه لم يصل العصر، فدعا رسول الله ﷺ أن يرد عليه الشمس، فأقبلت الشمس ولها خوار حتى ارتفعت على قدر ما كانت وقت العصر، قالت: فصلى ثم رجعت". (المحوزي، ١٤١٧: ٤١٩)

اما الحادثة الثانية والتي حدثت بعد وفاة الرسول (ص) فقد "روي عن جويرية بن مسهر أنه قال: «أقبلنا مع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام من قتل الخوارج حتى إذا قطعنا في أرض بابل، حضرت الصلاة، فنزل أمير المؤمنين عليه السلام و نزل الناس، فقال عليه السلام: أيها الناس أن هذه أرض ملعونة قد عذبت في الأرض ثلاث مرات، و هي أول أرض عبد فيها الوثن، و إنه لا يحل لنيي ولا وصي نبي أن يصلي فيها، فمن أراد منكم أن يصلي فليصل، فمال الناس عن جنبي الطريق و ركب هو بغلة رسول الله ﷺ و مضى». قال جويرية « قلت: و الله لأتبعن أمير المؤمنين عليه السلام و لأقلدته صلاتي اليوم، فمضيت خلفه، فوالله ما جزنا جسر سورا حتى غابت الشمس، فشككت، فالتفت إليّ و قال: يا جويرية أشككت؟ قلت: نعم يا أمير المؤمنين، فنزل عليه السلام عن ناحيته فتوضأ ثم قام، فنطق بكلام لا أحسنه إلا كآته بالعبراني، ثم نادى الصلاة، فنظرت والله إلى الشمس وقد خرجت من بين جبلين لها صرير: فصلى العصر وصليت معه. فلما فرغنا من صلاتنا عاد الليل كما كان، فالتفت إليّ وقال: يا جويرية بن مسهر أن الله عز وجل يقول: (فسبح باسم ربك العظيم) وإني سألت الله عز وجل باسمه العظيم فردّ عليّ الشمس" (الماحوزي، ١٤١٧: ٤٢١)

فيربط ابن أبي الحديد بين الحادثتين بصورة جميلة فيصور تصدق الامام علي بقرص الشعير قد رد اليه قرص الشمس. ويطرق الشاعر في قصيدة أخرى الى الحادثة نفسها ويعدها من مناقب الإمام علي ويشير الى أن هذه المنقبة التي فاز بها الامام علي لم يسبقه بها الا يوشع بن نون في زمن نبي الله موسى عليه السلام، فيقول الشاعر:

يَا مَنْ لَهُ رُدَّتْ دُكَاؤُ وَ لَمْ يَفُزْ بِنَظِيرِهَا مِنْ قَبْلُ إِلَّا يُوْشَعُ
(ابن أبي الحديد، ١٩٥٥: ٤٣)

ثم يتحول الشاعر الى وصف الحروب والمعارك التي خاضها الإمام علي (عليه السلام) اثناء خلافته والتي كانت ولا تزال من المعارك المهمة في تاريخ المسلمين والتي اختلف فيها الكثير بين مؤيدي وناصر له وبين معادي، فيقول الشاعر:

عَفَّتْ رُسُومُ الْعَسْكَرِ أَلْمَصَاحِفِ يَسْتَجِيرِ
وَتَنَّتْ أَعْنَتَهَا إِلَى حَرْبِ مِنْ الْحِمَامِ وَيَبْتَسِيسِ
أَلْجَمَلِيِّ قُدَمَا فَا نَدْرُسُ (ابن أبي الحديد، ١٩٥٥: ٢٨)

و یصور الشاعر في هذه الأبيات ما حدث في واقعة الجمل فيشير الى بقوله العسكر اذ يقصد بذلك طلحة والزبير وعائشة والجملي هو جمل عائشة والذي سميت المعركة نسبةً اليه حيث كانوا يقاتلون حوله ويدافعون عنه حتى امر الامام علي بعقره فهرب الناس بعد أن عقر.

وقد تطرق الشاعر الى في البيت الأول الى الناكثين وهم احدى الفئات الثلاث التي كان قد اخبر رسول الله (ص) الامام علي بقتاله قال: «أمر رسول الله (ص) علي بن أبي طالب بقتال الناكثين والقاسطين والمارقين» (النيسابوري، ١٩٩٠ : ١٣٩) وسماوا بالناكثين لانهم نكثوا ببيعة الإمام علي (عليه السلام) وخرجوا عليه يقاتلونه.

لما ذكر الناكثين الذين نكثوا عهد علي عليه السلام في البيت السابق شرع في القاسطين وهم معاوية وحزبه اما قوله (ابن حرب) في البيت الثاني فهو معاوية ابن أبي سفيان وقاتله للإمام علي عيه السلام في واقعة صفين.

ويستمر الشاعر في تناصه للأحداث التاريخية في تلك الواقعة فيذكر الحيلة التي التجأ اليها معاوية وجيشه بعد أن ارتكس في القتال وتكبد الخسائر ولاقا ما لاقا من وقع يد الامام علي وذو فقاره وكان على مشارف الهزيمة، فاذا به يرفع المصاحف على الرماح ويوقع الفتنة بين صفوف جيش الإمام علي (عليه السلام).

لما ذكر الناكثين الذين نكثوا عهد علي عليه السلام في البيت السابق شرع في القاسطين وهم معاوية وحزبه والضمير في اعنتها يعود إلى الخيل المتقدم ذكرها وابن حرب هو معاوية بن أبي سفيان بن حرب. وارتكس وقع في امر نجا منه واركسه الله رده مقلوبا.

ثم ينتقل الى الفقة الثالثة وهم المارقين، فيقول:

وَسَرَّتْ بِأَرْضِ النَّهْرَوَانَ فَزَعَزَعَتْ رُكْنِي فُدُسْ
الْلُونُ بَرْقٌ مُخْتَلَسٌ وَالصَّوْتُ رَعْدٌ مِرْتَجِسٌ
فَعَدَّتْ سَنَابِكُهَا عَلَى هَامِ الْخَوَارِجِ كَالْقَبَسِ

(ابن أبي الحديد، ١٩٥٥: ٢٨)

فيشيد ببطولات الإمام علي (عليه السلام) وقاتله للخوارج في معركة النهروان والتي سميت نسبة الى المكان الذي حدثت فيه المعركة وتعد إحدى المعارك الإسلامية الداخلية المبكرة، والتي قعت سنة ٣٨ هـ (حوالي سنة ٦٥٩م)، بين الامام علي بن أبي طالب وبين المحكّمة (الخوارج فيما بعد)، والنهروان موقع بين بغداد وحلوان. وكانت المعركة واحدة من نتائج معركة صفين بين الامام علي بن أبي طالب

ومعاوية بن أبي سفيان، والتي انتهت بالاتفاق على التحكيم بعد رفع المصاحف على أسنة الرماح إشارة إلى ضرورة التحاكم إلى كتاب الله، وحينها رفضت جماعة التحكيم وكان عدد جيشهم يبلغ اثنا عشر ألفاً بقيادة عبد الله بن وهب الراسبي ورفعوا شعارهم الشهير: لا حكم إلا حكم الله. وأرسل الامام علي بن أبي طالب عبد الله بن عباس وكبار الصحابة لمناظرتهم فعاد أكثرهم وتابوا وعاد للكوفة ومعه قرابة الستة آلاف من الخوارج التائبين فُسِر بهم علي بن أبي طالب ودعا لابن عباس، وانتهت المعركة بانتصار جيش علي بن أبي طالب عليهم. (طوقش، ٢٠١١: ٤٧٤)

ثم ينتقل ابن أبي الحديد في شعره الى الحزن فأخذنا الى الامام الحسين عليه السلام بقوله:

فَلَيْتَ تُرَابًا حَالَ دُونِكَ لَمْ يَحُلْ وَسَاتِرٌ وَجْهَ مِنْكَ لَيْسَ بِسَاتِرٍ
لِتَنْظُرَ مَا لَاقَى الْحُسَيْنَ وَمَا جَنَتْ عَلَيْهِ الْعِدَى مِنْ مُفْطَعَاتِ الْجُرَائِرِ
مِنْ ابْنِ زِيَادٍ وَابْنِ هِنْدٍ إِمْرَةً بِنِ سَعْدٍ وَأَبْنَاءِ الْإِمَاءِ الْعَوَاهِرِ

(ابن أبي الحديد، ١٩٥٥: ٣٣)

وهنا يتطرق الشاعر في تناص تاريخي الى واقعة الطف الأليمة وما لاقى فيها الامام الحسين عليه السلام من احوال ومصائب هو واهل بيته واصحابه ويذكر أيضاً شخوص الجانب المظلم الذي اقتترف هذه الجريمة "ابن زياد وابن هند وابن سعد وأبناء الإماء العواهر"، والى الجيش الكثير العدة والعدد الذي رموه به وخرجوا به لقتاله إذا وطئ الحصى أحاله تراباً (٧٩) ويتحسر أنه لم يكن معه (٨٠) ويتعجب كيف أن الجبال لم تمدد لتلك الواقعة الأليمة ولم يصبح ماؤهم غوراً، ولم تكسف الشمس والبدر لم يحل؛ لهذه الفاجعة التي حلت بابن بنت رسول الله بقوله:

عَجِبْتُ لِأَطْوَادِ الْأَخَاشِيبِ لَمْ تَمُدَّ وَلَا أَصْبَحَتْ غَوْرًا مِيَاهَ الْكُوفِ
وَلِلشَّمْسِ لَمْ تَكْسِفْ وَلِلْبَدْرِ لَمْ يَحُلْ وَلِلشُّهُبِ لَمْ تَقْدِفْ بِأَشَامِ طَائِرٍ
أَمَا كَانَ فِي رِزِّ ابْنِ فَاطِمٍ مُقْتَضٍ هُبُوطِ رِوَّاسٍ أَوْ كُسُوفِ زَوَاهِرِ

(ابن أبي الحديد، ١٩٥٥: ٣٤)

ويصف الشاعر حزنه وبكاؤه لما حدث في تلك الواقعة الأليمة، ويذكر بتناصه التاريخي ما حدث

لحريم رسول الله ونسائه في يوم كربلاء وكيف اقتدن سبايا الى الشام مقيدات، فيقول:

وَلَقَدْ بَكَيْتُ لِقَتْلِ آلِ مُحَمَّدٍ بِالطَّفِّ حَتَّى كُلَّ عَضُو مَدْمَعٍ
عَقَرْتُ بَنَاتِ الْأَعُوْجِيَّةِ هَلْ دَرَّتْ مَا يُسْتَبَاحُ بِهَا وَمَا يُصْنَعُ

(ابن أبي الحديد، ١٩٥٥: ٤٤)

و یصور الشاعر مشهد سبي اهل بيت الامام الحسين عليه السلام محيطاً بأدق التفاصيل، فحريم آل النبي محمد بين العدا تساق كالإماء وتضرب بالسياط:

وَحَرِيمُ آلِ مُحَمَّدٍ بَيْنَ الْعِدَى هَبْ تَقَاسِمَهُ اللَّيْلَامُ الْوَضْعُ
(ابن أبي الحديد، ١٩٥٥: ٤٤)

ويواصل الشاعر تناصه التأريخي للإحداث الاليمة التي وقعت في كربلاء وما تعرض له آل بيت النبي (ص)، فيقول:

مثل السبايا بل أذل يُشَقُّ مَنْ هُنَّ الْخِمَارُ وَيَسْتَبَاحُ الْبِرْقُعُ
فمَصْفَدٌ فِي قَيْدِهِ لَا يُفْتَدَى وَكِرِيمَةٌ تُسْمَى وَقِرْطٌ يُنْزَعُ
(ابن أبي الحديد، ١٩٥٥: ٤٤)

ويصف الشاعر في هذه الأبيات حال الإمام السجاد بمصفد في قيده ولم يستطع تجاوز صورة الطفلة ذات الأربع سنين رقية بنت الحسين التي سلبت بطريقة غاية في الوحشية، إذ نزع قرطها واحد من جيش ابن زياد حتى تشققت اذنيها فسالت الدماء من اذنيها (٨٩) مصورا شدة اجرام القوم ووحشيتهم من جهة وبشاعة المنظر من جهة أخرى.

النتائج

وبعد الفراغ من دراسة التناص بنمط التأريخي في شعر ابن أبي الحديد، استطاع الباحثون تسجيل أهم النتائج و على النحو الآتي:

كان لابن أبي الحديد تأثيرٌ كبيرٌ في عصره، لطبيعة المواقع والمناصب التي شغلها، برغم اضطراب عصره من نواحيه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية فقد كان يشهد رقياً في الحياة الفكرية في مجالاتها المختلفة وذلك الرقي انعكس إيجاباً على ابن أبي الحديد مما ساعده على أن يصل الى ما هو عليه.

يعد التناص واحداً من الأساليب التي وظفها ابن أبي الحديد في قصائده، وقد تعددت تقسيمات النقاد لأنواعه وآلياته واختلفوا فيها فثمة اجتهادات متنوعة والسبب في ذلك هو عدم استقرار مفهوم المصطلح بعد مع ذلك يرى الباحث أن تقسيم التناص من حيث النص المناصص منه الى تناص خارجي وتناص داخلي مع التأكيد على أهمية التناص الواعي والمقصود في العمل الادبي بعيد عن التناص الذي يأتي بالصدفة او بالاضطرار، ونرى الاختلاف في التعامل مع النص المتناص هذا لا يعني

الاختلاف في مفهومها بل هو اختلاف في التسمية وليس في المضمون. وبهذا فللتناص أثر في تعزيز شعرية النص وادبيته، فهو من أقدم المهام التي سجلها النقد لعلاقات التداخل النصي. في تناص الشاعر التاريخي ركز الشاعر على قوة الإمام علي في الحروب وشجاعته واقدامه وكيف كان يجندل الأبطال واحدا تلو الآخر.

جاء تناص ابن أبي الحديد في التركيز على بيان مكانة الشخصيات والأماكن التاريخية المشاركة في صنع الأحداث لا سيما الحوادث التي رافقت وعاصرت الإمام علي والشخصيات التاريخية التي حاربها وتصدى لها خصوصا تلك الشخصيات المؤثرة والتي لها ثقلها في سوح الحرب.

بين ابن أبي الحديد المعتزلي، الانفراد الذي يختص به الممدوح والذي لا يشاركه فيه احد، فالإمام علي لم يتميز بسلطة ولا قبيلة ولا بعشيرة ولا بمنصب، بل تميز وقُدس من الله تعالى خالقه ومن النبي محمد ص الذي تربى الامام في حجره، كما صاغ رسالته الشعرية بلغة يغلب عليها الابداع، كما انه امتلك قوة في استعمال الالفاظ المتقاربة ليظهر بها موسيقى جميلة تدل على مقدرته اللغوية العالية واطلاعه الواسع وتحكمه فيها كيفما يشاء، وجمع فيها بين الشعر والعلم مما اضفى على قصائده عمقا وجالا.

نرى في القصائد الشعرية التي جاء بها ابن أبي الحديد وخاصة (القصائد السبع العلويات) انضمامها الى التراث الإسلامي الذي يمجّد آل محمد الامام علي ابن أبي طالب وابنه الإمام الحسين وآل بيته وعندما نتأمل قصائده في وصف الامام علي فمشهد القائد الحربي الذي تجسدت فيه ارادة الحرب والسلم، فقد وجدنا ابن أبي الحديد يعرض صورا ومشاهد لشخصية الإمام وهو يقاتل صف الشرك ويقتحم المدن المحصنة، ليخلق حركة المشهد وليشد المتلقي الى هذه الشخصية المقدسة.

برع ابن أبي الحديد في تناصه باستخدام الاساليب الشعرية المتعددة فقد ارتقى شعره بأسلوب المبالغة المصحوب بالخيال بغية الوصول إلى صورة تفوق إدراك المتلقي، ولم تكن المبالغة بمفهومها اللغوي أو النقدي المعروفين في القرن الرابع الهجري والخامس نفسها عند المعتزلي وإنما كانت عنده وجها من وجوه التوفيق بين ظاهر الآيات القرآنية وباطنها؛ لذا كان أثره كبيرا في التأويل لنصوص القرآن الكريم وقد تمثل هذا الفهم المعتزلي في خطابه العلمي والأدبي.

المصادر والمراجع

- ابن أبي الحديد، عزالدین. (١٩٥٥م). *القوائد السبع العلويات*. شرح: العلامة محمد صاحب المدارك. بيروت: دار الفكر.
- ابن الاثير، عزالدین. (١٩٨٧م). *الكامل في التاريخ*. تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن رشيق. (١٩٦٣م). *العمدة في محاسن الشعر وآدابه وتقدمه* (الجزء الأول، الطبعة الثالثة). تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي. (١٩٨٩م). *لسان العرب*. مصر: دار المعارف.
- أبو الحسن حازم القرطاجني. (١٩٦٦م). *منهاج البلغاء وسراج الأدياء* (الطبعة الثالثة). تحقيق: محمد الحبيب بن دوجة. بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- الأحمد، فيصل. (٢٠٠٣م). *التناصية والنظرية والمنهج*. منشورات كتاب الرياض بالسعودية، (٤)، ١٥-٤٣.
- الرازي، محمد بن عمر. (٢٠١٥م). *نهایة العقول في دراية الأصول*. تحقيق: سعید عبد اللطيف. بيروت: دار الذخائر.
- الزغبی، أحمد. (١٩٩٣م). *التنصاف نظرياً وتطبيقياً: مقدمة في دراسة تطبيقية للتنصاف في رواية "رؤيا" هاشم غرابية*. إربد: مكتبة الكناني.
- الزحشري، محمد بن عمر. (٢٠٠٩م). *تفسير الكشاف*. بيروت: دار المعرفة.
- الطبري، محمد بن جرير. (١٩٨٠م). *تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك)*. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. مصر: دار المعارف.
- طقوش، محمد سهيل. (٢٠١١م). *تاريخ الخلفاء الراشدين الفتوحات والإنجازات السياسية*. بيروت: دار النفائي.
- عزام، محمد. (٢٠٠١م). *النص الغائب: تجليات التنصاف في الشعر العربي*. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب.
- الغذامي، عبد الله. (١٩٩٢م). *ثقافة الأسئلة: مقالات في النقد والنظرية*. جدة: النادي الأدبي.
- القرطبي، محمد بن أحمد. (٢٠٠٦م). *تفسير القرطبي*. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- المحوزي، سليمان بن عبد الله. (١٤١٧هـ). *الأربعون حديثاً، في إثبات إمامة أمير المؤمنين*. قم: مطبعة أمير.
- مفتاح، محمد. (١٩٩٢م). *تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التنصاف)*. مصر: الدار البيضاء.

النيسابوري، الحاكم، محمد بن عبد الله. (١٩٩٠م). *المستدرك على الصحيحين*. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية.

الواقدي، أبو عبد الله. (١٩٨٩م). *المغازي*. بيروت: دار الأعلمي.

سبک‌شناسی آماری داستان حضرت موسی(ع) در سوره‌های قصص و طه با الگوی هونور

زهره ناعمی*^۱ (عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران)
عبدالله حسینی^۲ (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران)
سمیه مدیری^۳ (دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران)

DOI: [10.22034/jilr.2024.140342.1107](https://doi.org/10.22034/jilr.2024.140342.1107)



تاریخ الوصول: ۲۰۲۳/۱۲/۱۷

تاریخ القبول: ۲۰۲۴/۰۶/۰۹

صفحات: ۱۲۱-۱۴۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۰

چکیده

چگونگی قرار گرفتن کلمات در جمله و نقش آن در انتقال معنی مورد نظر به مخاطب، در شاخه‌ای از علم بلاغت، مورد بررسی قرار می‌گیرد که "سبک‌شناسی" نامیده می‌شود و یکی از شاخه‌های آن، سبک‌شناسی آماری است. در این رویکرد، سبک نگارش اشخاص، بر اساس آمار و ارقام، استخراج شده و از نظر علمی و به دور از اظهار نظر شخصی، تعیین می‌شود. این پژوهش قصد دارد شیوه بیان داستان زندگانی حضرت موسی (ع) را که یکی از پر تکرارترین موضوعات آیات قرآن است از منظر سبک‌شناسی آماری و بر اساس معادله هونور بررسی نماید. بدین منظور، آیات ۳ تا ۵۰ سوره قصص و ۹ تا ۹۸ سوره طه انتخاب شده‌اند. نتایج تحقیق، حاکی از آن است که بیشترین غنای واژگانی، مربوط به بخش "انکار معجزات و عدم پذیرش توحید از سوی فرعون و پیروانش" در سوره قصص و بخش "داستان کودکی حضرت موسی (ع)" در سوره طه و کمترین غنای واژگانی در هر دو سوره نیز مربوط به بخش "سرانجام فرعون و پیروانش و پاداش مؤمنان" است. علاوه بر این، آمارها نشان می‌دهند که در موقعیت‌های حساس و یا بیان موضوعات متنوع، مانند: بیان کیفیت گفتگو میان حضرت موسی (ع) و فرعون، سخن گفتن خداوند با موسی (ع) در سرزمین طوی و همچنین هنگامی که مخاطب مستقیم آیات، شخص نبی اکرم (ص) است، خداوند از به کار بردن کلمات تکراری پرهیز کرده و مطالب اصلی و کلیدی را به صورت مختصر و مفید، بیان نموده است؛ لذا همین امر، سبب افزایش غنای واژگانی آیات مذکور شده است.

کلمات کلیدی: سبک‌شناسی آماری، غنای واژگانی، معادله هونور، داستان حضرت موسی (ع)، سوره قصص و طه

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

^۲ پست الکترونیک: dr.abd.hoseini@khu.ac.ir

^۳ پست الکترونیک: s.modiri@khu.ac.ir

الأسلوبية الإحصائية لقصة موسى(ع) في سورتي القصص وطه وفقاً لمعادلة هونور

الملخص

إنَّ كَيْفِيَّةَ وَضْعِ الكَلِمَاتِ فِي الجُمْلَةِ، ودورها في نقل المعنى المطلوب إلى الجمهور تدرس في فرع من فروع علم البلاغة تسمى "الأسلوبية"، وأحد فروعها هو الأسلوبية الإحصائية. وفي هذا الاتجاه، يتم تحويل أسلوب كتابة الأشخاص إلى الإحصائيات، والأرقام، بطريقة علمية، وبعيدة عن الرأي الشخصي. ويهدف هذا البحث إلى التعرف على طريقة سرد قصة حياة موسى (ع)، والتي تعدّ من أكثر الموضوعات تكراراً في آيات القرآن، خلال المنهج الإحصائي، ومستفيداً من معادلة هونور. فتمّ اختيار الآيات ٣ إلى ٥٠ من سورة القصص، و ٩ إلى ٩٨ من سورة طه. وتدلّ نتائج البحث على أنّ أعلى الثروة اللفظية مرتبطة بقسم "إنكار المعجزات وعدم قبول فرعون وأتباعه التوحيد" في سورة القصص، وقسم "قصة طفولة موسى (ع)" في سورة طه، وأدنى الثراء اللفظي في كلتي السورتين مرتبط بقسم "عاقبة فرعون وأتباعه وأجر المؤمنين". ومضافاً إلى ذلك، تشير الإحصائيات إلى أنّه في المواقف الحساسة، أو التعبير عن موضوعات مختلفة، نحو: التعبير عن كيفية تبادل المفردات بين موسى (ع) وفرعون، حوار الله تعالى مع موسى (ع) في أرض طوى، وكذلك في المواقف التي يكون مخاطب كلام الله شخص الرسول الكريم (ص)، قد تجنّب الله تعالى عن تكرار الكلمات، وعبر عن المضامين الرئيسية، والأساسية بطريقة موجزة، ومفيدة، وهذا الأمر قد أدى إلى زيادة الثراء المعجمي للآيات المذكورة.

الكلمات المفتاحية: الأسلوبية الإحصائية، الثروة اللفظية، معادلة هونور، قصة موسى (ع)، سورتا القصص وطه

مقدمه

علم بلاغت قدیم پس از سپری کردن چند قرن جمود، و در کنار آن، ارتقای سطح متون ادبی، به تبع پیشرفت علم، دیگر نمی‌تواند همچون گذشته، در تحلیل متون -از نظر فنون ادبی- به کار گرفته شود؛ لذا متخصصان این علم اذعان داشته‌اند که پایه‌گذاری علم بلاغت جدید، امری لازم و ضروری است. بدین منظور، شاخه‌های مختلفی برای بلاغت جدید تعریف شده است؛ از جمله: سبک‌شناسی، تحلیل الخطاب، الحجاجیه و

سبک‌شناسی مبتنی بر بلاغت، همزمان با پیدایش زبان‌شناسی جدید پدید آمده (ibid Fowler, 1987; Bagirzade, 2019) و تلاشی برای پیوند دادن ادبیات و زبان‌شناسی است. هدف بلاغت جدید آن است که شاخه‌ای از استدلال را به منطق بیفزاید و هر جا که کار با عقل، پیوند خورده باشد، کاربرد دارد (ibid Perelman, 1971). در سبک‌شناسی نیز با استفاده از استدلال و تحلیل متن، ویژگی‌هایی برای سبک نویسنده، در نظر گرفته می‌شود و دارای شاخه‌های مختلفی است. یکی از این شاخه‌ها که در دهه‌های اخیر، مورد استقبال زیاد پژوهشگران و متخصصان علم بلاغت قرار گرفته، "سبک‌شناسی آماری" است.

به طور کلی، آمار، فرآیند "دریافت معنا از داده‌ها" است (ibid Winter, 2020) و ثابت شده است که استفاده از روش‌های آماری در تحلیل سبک، یک روش قابل اعتماد است (ibid Biber, 1995). روش "غنای واژگانی" یکی از زیر مجموعه‌های سبک‌شناسی آماری بوده که در حقیقت، تلاشی است برای آشکار کردن غنایی که منجر به تولید متن شده است. (ibid van Hout & Vermeer, 2007; Seung Ha, 2019).

خداوند در قرآن کریم، برای بیان داستان زندگی برخی از رسولان خویش، به یک سوره اکتفا نکرده و متناسب با موقعیت و شرایط نزول، برخی حوادث زندگی آنان را در چند سوره و به شکلی متفاوت، تکرار کرده است. داستان زندگی حضرت موسی (ع) از جمله داستان‌های پر تکرار قرآن کریم بوده که در ۱۷ سوره از قرآن -۱۵ سوره مکی و ۲ سوره مدنی- ذکر شده است. از آنجایی که این داستان در دو سوره "قصص" و "طه"، به صورت مفصل بیان شده است، در جستار حاضر، قصد داریم با استفاده از معادله هونور (R)، غنای واژگانی آیات مربوط به آن را در دو سوره مذکور، محاسبه کرده و سپس در مورد تناسب میان غنای واژگانی آیات و شأن نزول و نوع مخاطب آن‌ها بحث نماییم.

سؤالات پژوهش

- ۱- غنای واژگانی سوره‌های قصص و طه بر اساس معادله هونور به چه میزان است؟
- ۲- چرا خداوند متعال در شرایط نزول متفاوت و نوع مخاطب متفاوت از غنای واژگانی متفاوت بهره می‌برد؟

فرضیات پژوهش

- ۱- غنای واژگانی دو سوره، با توجه به مشابه بودن موضوع کلام، اختلاف قابل ملاحظه‌ای ندارند.
- ۲- در موقعیت‌هایی که از اهمیت خاصی برخوردار هستند و لازم است مطالب مختلفی به صورت فشرده بیان شوند، خداوند از کلمات متنوع استفاده کرده و در نتیجه، غنای واژگانی آیات، افزایش پیدا کرده است.

ادبیات نظری

سبک‌شناسی آماری

متون ادبی معمولاً با استفاده از ویژگی‌های زبانی مشخص از یکدیگر متمایز می‌شوند و این ویژگی‌های زبانی، هنگامی که میزان تکرار بالایی داشته باشند، به ویژگی‌های سبکی، تبدیل می‌شوند. این نوع مطالعه، "سبک‌شناسی آماری" نامیده می‌شود و یکی از حوزه‌های مطالعات زبان‌شناسی سبک معاصر است (مصلوح، ۱۹۹۲، ۳۴).

در حقیقت، سبک‌شناسی آماری، زیرشاخه‌ای از زبان‌شناسی محاسباتی است که هدف آن، استخراج الگوهای سبک مشخص‌کننده نوع خاصی از متون با استفاده از برخی روش‌های محاسباتی و خودکار است. (ibid Boukhaled et al., 2015) در سبک‌شناسی متون، شیوه قرار گرفتن کلمه در جمله و همچنین جایگاه آن در متن، از اهمیت زیادی برخوردار است؛ چراکه واژه، در کانون معناسازی و فهم متن قرار دارد (Halliday & Hasan, 1976; ibid Seung Ha, 2019).

یکی از رایج‌ترین مباحث در حوزه سبک‌شناسی آماری، موضوع تکرار واژگان است. تاکنون نظریه‌های مختلفی پیرامون تکرار واژگان و چگونگی شمارش آنها مطرح شده‌اند که نظریه‌های «غنای واژگانی» نامیده می‌شوند. مفهوم سنجش غنای واژگان بر این واقعیت استوار است که هر فرد، از واژگان منحصر بفرد خاصی استفاده می‌کند (ibid Kubat & Milicka, 2013). بر اساس این نظریه‌ها، هر چه تعداد کلمات تکراری یک متن، کمتر باشد، غنای واژگانی آن بیشتر است.

نظریه‌های غنای واژگانی

در طول ۱۰۰ سال گذشته، مطالعات مختلفی در زمینه غنای واژگانی انجام شده و فرمول‌های آماری متعددی نیز برای محاسبه آن ارائه شده است. در متداول‌ترین روش، غنای واژگانی، از طریق محاسبه نسبت تعداد کلمات متنوع به تعداد کل کلمات یک متن^۱ به دست می‌آید. (ibid Seung Ha, 2019) معیارهای دیگری نیز برای محاسبه غنای واژگان وجود دارد از جمله: تعداد کلماتی که

دقیقاً یک بار در متن به کار رفته‌اند، تعداد کلماتی که دقیقاً دو بار در متن، تکرار شده‌اند و ... (ibid Hoover, 2003).

در حقیقت، هدف تمامی این نظریه‌ها، ارائه روشی بوده است که خروجی آن، وابسته به اندازه متن نباشد (ibid Torruella & Capsada, 2013). در این تحقیق از نظریه هونور - مشهور به R- که در سال ۱۹۷۹ توسط وی ارائه شده است، استفاده خواهد شد. طبق این نظریه، غنای واژگانی به صورت زیر محاسبه می‌شود:

$$R = \frac{100 \log N}{(1 - (\frac{V_1}{V}))}$$

که در آن، متغیرها به صورت زیر می‌باشند:

N: تعداد کل کلمات متن

V: تعداد کلمات غیر تکراری

V₁: تعداد کلماتی که یک بار تکرار شده‌اند (ibid Honore, 1979).

در حقیقت، بر اساس این نظریه، از طریق شمارش کلمات تکراری و غیر تکراری و سپس محاسبه نسبت میان آنها و تعداد کل کلمات متن، میزان غنای واژگانی متن و خلوص به کارگیری واژگان توسط نویسنده، محاسبه شده و بر اساس آن، محتوای متن، مورد تحلیل و ارزیابی قرار می‌گیرد.

پیشینه پژوهش

در زمینه سبک‌شناسی آماری - و به طور خاص، غنای واژگانی - تاکنون پژوهش‌های مختلفی انجام شده است که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

بهشتی‌پور و نظری (۱۴۰۰ش) با استفاده از نظریه جانسون به مقایسه غنای واژگانی سوره‌های مکی و مدنی پرداختند و به این نتیجه رسیدند که تفاوت زیادی میان غنای واژگانی آنها وجود ندارد.

Hye Seung Ha (۲۰۱۹م) کیفیت و غنای واژگانی متون نوشته شده توسط ۳۵ دانشجوی کارشناسی EFL را بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که استفاده از تنوع واژگانی، پیچیدگی و روانی، همگی بر کیفیت نوشتار تأثیر می‌گذارند و پیچیدگی واژگانی، بیشترین سهم را در کیفیت نوشتار دارد.

عرب یوسف آبادی و همکاران (۱۳۹۸ش) سبک سوره‌های حدید و تغابن را بر اساس نظریه جانسون مقایسه کردند و به این نتیجه رسیدند که تفاوت بین تنوع واژگانی آنها بسیار ناچیز بوده و به دلیل تشابه مضمون دو سوره است.

Boukhaled و همکاران (۲۰۱۵م) در مقاله خود به سبک‌شناسی محاسباتی متون ادبیات کلاسیک فرانسه برای استخراج الگوهای نحوی سبک نویسنده پرداختند؛ با این فرضیه که الگوهای شاخص زبانی و شرایط وقوع آن‌ها در متن، منعکس‌کننده انتخاب سبک نویسنده هستند. در نهایت به این نتیجه رسیدند که الگوهای مورد نظر، به خوبی استخراج شده‌اند. تورلا و کاسادا^۱ (۲۰۱۳م) هفت معادله مختلف برای محاسبه غنای واژگانی را از نظر وابستگی آنها به طول متن مقایسه کرده و به این نتیجه رسیدند که خروجی چهار مورد از آنها وابسته به طول متن نیست.

عباسیان و پریراد (۲۰۱۱م) به اعتبارسنجی^۱ پروفایل فراوانی واژگانی^۲ به عنوان معیاری برای غنای واژگانی پرداخته و متون نوشته شده توسط ۵۰ دانشجوی رشته مترجمی انگلیسی را با استفاده از این روش، مورد تجزیه و تحلیل قرار دادند. در نهایت به این نتیجه رسیدند که شاخص‌های VocabProfile^۳ نسبتاً معتبر و قابل اعتماد هستند اما به تنهایی، قابل به کارگیری نیستند و بهتر است که از آن‌ها در کنار سایر ابزارهای سنجش غنای واژگانی استفاده شود. van Hout و Vermeer (۲۰۰۷م) در تحقیق خود، برخی کلاس‌های فراوانی^۴ اندازه‌گیری غنای واژگانی را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و خاطر نشان کردند که برای ترکیب روش‌های مختلف و دستیابی به نتایج دقیق‌تر و همچنین، بررسی قابلیت اطمینان معیار واژگانی مبتنی بر تکرار کلمات، نیاز به تحقیقات و آزمایشات بیشتری دارند.

Manimannan و Bagavandas (۲۰۰۴م) برخی تکنیک‌های آماری شناسایی ویژگی‌های سبکی خاص را معرفی کرده و همچنین سبک نوشتاری سه نویسنده را با استفاده از هجده ویژگی سبکی، تبدیل به کمیت و ارقام کردند و به این نتیجه رسیدند که میان سبک این سه نویسنده، از لحاظ شیوه به کارگیری کلمات و همچنین، زمان فعل‌ها در جمله، تفاوت وجود دارد. Stamatatos و همکاران (۲۰۰۰م) از دو روش غنای واژگانی (ترکیب پنج معادله K و R و D و W و S) و NLP برای تشخیص سبک متون استفاده کردند و به این نتیجه رسیدند که این رویکردها از دقت قابل قبولی برخوردار بوده و می‌توان در تحلیل آماری سبکی متون به نتایج آنها تکیه کرد.

علاوه بر مقالات ذکر شده، مدیری (۱۳۹۹ش) در پایان‌نامه خود به بررسی سبک‌شناسی آماری برخی متون دینی اسلامی، بر اساس نظریه «یول» و همکارانش (ترکیب پنج معادله K و R و D و W و S) و همچنین نظریه «جانسون» پرداخته و نتیجه گرفته است که تفاوت غنای واژگانی میان

^۱ validate

^۲ LFP

^۳ مقیاس تعیین شاخص‌های تکرار واژگانی

^۴ frequency classes

آنها به دلیل تأثیر شرایط اجتماعی و مراعات حال مخاطب بر شیوه انتخاب کلمات، توسط امام علی (ع) و امام سجاد (ع) بوده است.

سعد مصلوح (۱۹۹۳م) نیز در کتاب «فی النصّ الأدبی دراسة أسلوبیة إحصائیة» برخی روش‌های آماری تشخیص سبک نویسنده را معرفی کرده است؛ از جمله: نظریه جانسون برای محاسبه غنای واژگانی متون.

با توجه به کارهای ذکر شده، تا کنون هیچ پژوهشی پیرامون مقایسه غنای واژگانی دو سوره طه و قصص و همچنین چگونگی تأثیر شرایط نزول و نوع مخاطب بر غنای واژگانی آنها انجام نشده است.

تحلیل داده‌ها

در این تحقیق، قصد داریم غنای واژگانی را در آیاتی از قرآن که مربوط به داستان حضرت موسی (ع) هستند، بررسی نماییم. در مورد حداقل تعداد کلمات مورد نیاز برای محاسبه غنای واژگانی یک متن، میان نظریه پردازان، اتفاق نظر وجود ندارد. برخی از پژوهشگران دریافته‌اند که استفاده از ۲۵۰۰ کلمه در هر نمونه، نتیجه قابل اعتمادی را ارائه می‌دهد (Howedi et al., 2020). از طرفی، برخی نظریه پردازان نیز بحث وابستگی غنای واژگانی به طول متن را مطرح کرده‌اند. به طور کلی، داستان زندگی حضرت موسی (ع) و گفتگوی ایشان با خداوند و یا قومش در ۱۷ سوره از قرآن کریم بیان شده است که از نظر تعداد کلمات و نوع مکی یا مدنی بودن سوره‌ها، به صورت زیر می‌باشند:

جدول ۱: سوره‌های مربوط به داستان حضرت موسی (ع) در قرآن و تعداد کلمات آن

تعداد کلمات	سوره‌های مدنی	تعداد کلمات	سوره‌های مکی
۶۴۲	بقره	۱۱۵۴	اعراف
۱۲۱	مائده	۳۸۶	شعراء
		۳۰۲	کهف
		۲۶۹	یونس
		۸۹۲	طه
		۸۲۹	قصص
		۱۰۵	دخان
		۵۰	نازعات
		۱۰۶	نمل

		۳۴	هود
		۲۴	مریم
		۷۱	ابراهیم
		۳۲	مومنون
		۱۷۷	غافر
		۲۱	ذاریات
جمع تعداد کلمات	جمع تعداد سوره ها	جمع تعداد کلمات	جمع تعداد سوره‌ها
۷۶۳	۲	۴۴۵۲	۱۵

از آنجایی که هنوز توافق بر سر وابستگی یا عدم وابستگی توابع غنای واژگانی به طول متن، میان نظریه پردازان وجود ندارد، در این تحقیق، سوره‌هایی انتخاب می‌شوند که از نظر تعداد کلمات، اختلاف قابل توجهی نداشته باشند. همچنین با توجه به اینکه برای مقایسه غنای واژگانی میان نمونه‌های انتخابی، نیاز به وجود عوامل مشترک است، نمونه مطالعاتی از میان سوره‌های مکی - که سبک و سیاق نسبتاً مشابهی دارند و متفاوت از سوره‌های مدنی هستند - انتخاب می‌شود؛ لذا با توجه به این دو مؤلفه و طبق جدول ۱، آیات مربوط به داستان زندگی حضرت موسی (ع) در سوره‌های "قصص" (آیات ۳ تا ۵۰) و "طه" (آیات ۹ تا ۹۸) به عنوان جامعه آماری برای تحقیق حاضر انتخاب می‌شوند.

با شمارش تعداد کلماتی که فقط یک بار در آیات مورد بررسی در این تحقیق، تکرار شده‌اند (V_1) و تعداد کلماتی که اصلاً تکرار نشده‌اند (V) مشخص شد که در سوره‌های قصص و طه، به ترتیب، ۴۵ و ۲۵ واژه، تنها یک بار تکرار شده‌اند و سوره‌های قصص و طه، به ترتیب، دارای ۲۳۱ و ۳۰۲ واژه متنوع (غیر تکراری) هستند. با جای گذاری این داده‌ها در معادله R ، میزان غنای واژگانی آیات منتخب از هریک از این دو سوره به صورت زیر بدست می‌آید:

$$R = \frac{100 \log N}{\left(1 - \left(\frac{V_1}{V}\right)\right)} = \frac{100 \log 907}{\left(1 - \left(\frac{45}{231}\right)\right)} = 367.32$$

$$R = \frac{100 \log N}{\left(1 - \left(\frac{V_1}{V}\right)\right)} = \frac{100 \log 914}{\left(1 - \left(\frac{25}{302}\right)\right)} = 322.82$$

جدول زیر، نتایج بدست آمده برای محاسبه غنای واژگانی این دو سوره را نشان می‌دهد:

جدول ۲: تعداد واژه‌ها و میزان غنای واژگانی آیات منتخب از دو سوره قصص و طه

سوره طه	سوره قصص	
۹۱۴	۹۰۷	N
۲۵	۴۵	V ₁
۳۰۲	۲۳۱	V
۳۲۲.۸۲	۳۶۷.۳۲	R

طبق داده‌های جدول ۱، غنای واژگانی سوره قصص، بیش از سوره طه است اما اختلاف قابل ملاحظه‌ای نیز میان غنای واژگانی آنها وجود ندارد؛ زیرا از نظر موضوع و محتوای آیات مورد بررسی در این تحقیق، شباهت‌های زیادی میان این دو سوره وجود دارد و به تبع آن، نوع به کارگیری کلمات در آنها نیز اختلاف قابل توجهی نخواهد داشت.

اما از طرفی، با وجود آنکه آیات منتخب از دو سوره قصص و طه، پیرامون داستان و حوادث زندگی حضرت موسی (ع) هستند، شامل موضوعات مختلفی می‌شوند که چه بسا سهم بسزایی در اختلاف غنای واژگانی آیات این دو سوره داشته باشند. در این بخش قصد داریم غنای واژگانی آیات مربوط به موضوعات مشترک در دو سوره را با یکدیگر مقایسه کرده و پیرامون علل تفاوت آنها بحث نماییم.

از آنجایی که برای محاسبه غنای واژگانی یک متن، باید تعداد کلمات کافی در اختیار داشته باشیم، در دسته بندی آیات دو سوره، بخش‌هایی که شامل کمتر از ۳۰ کلمه باشند را استثناء کرده و از مقایسه غنای واژگانی آنها با غنای واژگانی بخش مشابه از سوره دیگر، خودداری می‌کنیم.

مقدمه و آغاز دو سوره

خداوند داستان حضرت موسی (ع) را در سوره قصص با چهار آیه زیر آغاز می‌کند:

﴿تَتْلُو عَلَيْكَ مِنْ نَبِإِ مُوسَى وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (۳)

﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضَعِفُ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (۴)

﴿وَتُرِيدُ أَنْ تَمَنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَهُمْ أَتِمَّةً وَجَعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (۵)

﴿وَتُمْكِنُ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِي فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ﴾ (۶)

غرض این سوره، وعده جمیل به مؤمنین است، مؤمنینی که در مکه، قبل از هجرت به مدینه، عده اندکی بودند که مشرکان و فراعنه قریش، ایشان را ضعیف و ناچیز می‌شمردند و سختی‌های زیادی را پشت سر می‌گذاشتند، خدای تعالی در این سوره به ایشان وعده می‌دهد که به زودی بر آنان منت نهاده و پیشوایان مردم قرارشان می‌دهد، و آنان را وارث همین فراعنه می‌کند، و در زمین،

مکتشان می‌دهد، و به طاغیان قومشان آنچه را که از آن بیم داشتند نشان می‌دهد (طباطبایی ۱۳۸۱، ج ۱۶، ص ۵).

خداوند با استفاده از "من" تبعیضیه در آیه سوم: ﴿تَتْلُو عَلَيْكَ مِنْ نَبِيٍّ مُوسَىٰ وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (۳) تصریح می‌کند که آنچه در ضمن آیات بعد بیان خواهد شد تنها بخشی از داستان زندگانی حضرت موسی (ع) در میان قوم بنی اسرائیل است. (همان، ص ۶) اما در سوره طه، فقط با ذکر یک آیه کوتاه، داستان زندگانی این حضرت آغاز می‌شود: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَىٰ﴾ (۹)

جدول زیر، غنای واژگانی این بخش از هر دو سوره را نشان می‌دهد:

جدول ۳: غنای واژگانی آیات ابتدایی دو سوره

سوره طه	سوره قصص	
۵	۶۲	N
۰	۳	V ₁
۵	۳۰	V
۶۹.۹	۱۹۹.۱۵	R

طبق داده‌های جدول، با وجود اینکه در سوره قصص از کلمات بیشتری -تقریباً ۱۲ برابر سوره طه- استفاده شده است اما غنای واژگانی آن بیش از سوره طه می‌باشد. البته به علت تعداد بسیار کم کلمات در این بخش از سوره طه (۵ کلمه) از مقایسه غنای واژگانی آن با سوره قصص، خودداری می‌کنیم.

داستان کودکی حضرت موسی (ع) و به آب انداختن او توسط مادرش

این ماجرا در آیات ۷-۱۳ سوره قصص و آیات ۳۷-۴۰ سوره طه بیان شده است. غنای واژگانی این بخش از دو سوره، در جدول زیر آورده شده است:

جدول ۴: غنای واژگانی مربوط به داستان کودکی حضرت موسی (ع) و به آب انداختن او توسط مادرش

سوره طه	سوره قصص	
۵۵	۱۳۰	N
۱۱	۶	V ₁
۲۴	۶۰	V
۳۲۱.۳	۲۳۴.۸۸	R

خداوند در سوره قصص، چگونگی به آب انداخته شدن حضرت موسی (ع) توسط مادرش، چگونگی راه یابی کودک به قصر فرعون و در نهایت، ماجرای عدم پذیرش دلیه‌ها و بازگشت به آغوش مادر سبا و سلطنت خواهر موسی (ع)- را در هنگام نزول وحی، برای پیغمبر (ص) و همچنین تمامی قرائت کنندگان آیات قرآن، با جزئیات، شرح می‌دهد اما در سوره طه، این ماجرا را در هنگام

سخن گفتن با موسی (ع) در سرزمین مقدس طوی، به طور مختصر و مفید بیان می‌نماید؛ چراکه شرایط بیان آن، شرایط حساسی است؛ شرایطی که در آن، موسی (ع) نگران خانواده و اهل خویش است و به امید یافتن آتشی، پای به این سرزمین گذارده و خداوند متعال نیز در صدد آن است که او را به عنوان رسول خویش برگزیده، معجزاتی به وی عطا نماید تا آماده رویارویی با فرعون شود و در حین بیان مأموریت موسی (ع) به وی می‌فرماید که ما نعمت‌های زیادی به تو عطا کرده‌ایم؛ از جمله: از همان زمان که به دنیا آمدی از تو حفاظت کردیم و تو را در دامان دشمن خویش پرورش دادیم و از خردسالی تا بزرگسالی، نعمت‌های بی‌شماری به تو عطا کرده‌ایم (الطبرسی ۲۰۰۶، ج ۷، ص ۱۶-۱۷).

در آیه ۳۹ از این سوره نیز: ﴿أَنْ أَذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَأَقْدِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَيَّ عَنِّي﴾ (۳۹) کلمه (عدو) ۲ بار با فاصله اندک پشت سر هم آمده است تا تأکید بر دشمنی فرعون، نسبت به خداوند و حضرت موسی (ع) و قوم بنی اسرائیل شود (مکارم شیرازی ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۲۲۴)؛ بنابراین، شرایط به گونه‌ای است که مجال توضیح و تفصیل وجود ندارد و خداوند در چنین موقعیتی، کمتر از کلمات تکراری استفاده می‌کند؛ لذا غنای واژگانی در این بخش از سوره طه، بیش از سوره قصص است.

کشته شدن مردی از بنی اسرائیل توسط موسی (ع) و خروج وی از مصر

این ماجرا در آیات ۱۴-۲۱ سوره قصص، به طور مفصل، بیان شده است اما در سوره طه، تنها در انتهای آیه ۴۰، اشاره کوتاهی به این ماجرا و چگونگی نجات حضرت موسی (ع) توسط خداوند گردیده است: ﴿... وَقَتَلْتُ نَفْسًا فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا...﴾ (۴۰)

جدول ۵: غنای واژگانی آیات مربوط به کشته شدن مردی از بنی اسرائیل توسط موسی (ع) و خروج وی از مصر

سوره طه	سوره قصص	
۹	۱۵۷	N
۱	۹	V ₁
۷	۵۴	V
۱۱۱.۳۳	۲۶۳.۵	R

این بخش از سوره طه نیز شامل کمتر از ۳۰ کلمه است و لذا از مقایسه غنای واژگانی آن با سوره قصص خودداری می‌کنیم.

ورود موسی (ع) به مدین

به این ماجرا نیز تنها در انتهای آیه ۴۰ سوره طه به طور مختصر، اشاره شده است: ﴿فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَيَّ قَدْرًا يَا مُوسَى﴾ (۴۰)

اما در آیات ۲۲-۲۸ سوره قصص، ماجرای ورود حضرت موسی (ع) به شهر مدین و چگونگی آشنایی وی با دختران حضرت شعیب (ع) و گذراندن چند سال زندگی در نزد آنان، به طور مفصل، شرح داده شده است.

جدول ۶: غنای واژگانی آیات مربوط به ورود موسی (ع) به مدین

سوره طه	سوره قصص	
۱۱	۱۴۲	N
۰	۱۱	V ₁
۱۱	۵۷	V
۱۰۴.۱۴	۲۶۶.۷	R

این بخش از سوره طه نیز شامل کمتر از ۳۰ کلمه است و لذا از مقایسه غنای واژگانی آن با سوره قصص خودداری می‌کنیم.

سخن گفتن خداوند با موسی (ع) در سرزمین مقدس طوی و آغاز دعوت به توحید

این ماجرا در آیات ۲۹ تا ۳۵ سوره قصص و آیات ۱۰ تا ۴۸ سوره طه بیان شده است. در این آیات، خداوند معجزاتی را به رسولش عطا کرده و وی را مأمور دعوت رسمی به توحید و یکتاپرستی می‌کند و از وی می‌خواهد به نزد فرعون برود و او را به دین حق، راهنمایی کند.

جدول ۷: غنای واژگانی آیات مربوط به سخن گفتن خداوند با موسی (ع) در سرزمین مقدس طوی و آغاز دعوت

سوره طه	سوره قصص	
۳۳۰	۱۳۹	N
۲۰	۱۰	V ₁
۱۳۵	۶۸	V
۲۹۵.۶۵	۲۵۱.۲۵	R

همانطور که از جدول ۷ مشخص است، در این بخش، غنای واژگانی سوره طه، بیش از سوره قصص است. در این بخش از سوره طه، خداوند از موسی (ع) در مورد عصایش می‌پرسد و ایشان به طور مفصل، اوصاف و کاربردهای این عصا را بر می‌شمرد و کمتر از کلمات تکراری استفاده می‌کند. در تفسیر المیزان نیز به این موضوع اشاره شده و علامه طباطبایی، علت این توضیح و تفصیل از جانب حضرت موسی (ع) را اقتضای مقام و شرایط می‌داند؛ چون مقام خلوت و راز دل گفتن با محبوب است و با محبوب سخن گفتن لذیذ است (طباطبایی ۱۳۸۱، ج ۱۴، ص ۱۹۹).

در حقیقت، زمانی که میان متکلم و مخاطب، رابطه محبت و دوستی عمیق برقرار باشد، تمایل به تداوم گفتگو بیشتر است. در چنین شرایطی، گوینده، تلاش می‌کند با استفاده از روش‌های مختلف، کلام خویش را طولانی کند؛ چراکه از تداوم ارتباط با مخاطب، لذت می‌برد و این لذت سخن گفتن با محبوب، سبب می‌شود که از سخن تکراری بپرهیزد و با اوصاف متنوع، کلام خویش را بیاراید. جزئیات گفتگوی میان حضرت موسی (ع) با خداوند در این سوره، چنان با ظرافت، ذکر شده که نام دیگر آن، سوره "کلیم" - برگرفته از "کلیم الله"، لقب حضرت موسی (ع) - است. در ادامه آیات نیز خداوند قصد دارد معجزاتی را به حضرت موسی (ع) عطا فرماید و او را مأمور کند تا به سوی فرعون رفته و او را به یکتاپرستی دعوت کند. بدین منظور، در ضمن آیه ۴۷ از این سوره، چگونگی دعوت فرعون به دین حق را در قالب پنج جمله کوتاه، قاطع و پر محتوا بیان می‌فرماید که یکی، مربوط به اصل مأموریت است و دیگری، بیان محتوای مأموریت و سومی، دلیل و سند و چهارمی، تشویق پذیرندگان و سرانجام، تهدید مخالفان (مکارم شیرازی ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۲۳۷). از آنجا که این حادثه در زمانی اتفاق افتاده که موسی (ع) به شدت، نگران اهل و عیال خویش است و از طرفی، ابلاغ امر رسالت به وی و آموزش چگونگی برخورد با فرعون و سخن گفتن در کاخ او، مسأله‌ای به غایت اهمیت است، خداوند در این آیات، مطالب مهم و متنوعی را با حضرت موسی (ع) در میان می‌گذارد و موقعیت رخ دادن آن، استفاده از کلمات متنوع را می‌طلبد. غنای واژگانی این بخش از سوره قصص، با وجود آنکه کمتر از سوره طه است اما اختلاف زیادی نیز ندارند چون هر دو پیرامون امر مهم اعطای معجزات به موسی (ع) توسط خداوند و مأموریت وی برای دعوت فرعون به یکتاپرستی هستند.

انکار معجزات و عدم پذیرش توحید از سوی فرعون و پیروانش

این ماجرا در آیات ۳۶ تا ۳۹ سوره قصص و آیات ۴۹ تا ۷۳ سوره طه بیان شده است.

جدول ۸: غنای واژگانی آیات مربوط به انکار معجزات و عدم پذیرش توحید از سوی فرعون و پیروانش

سوره طه	سوره قصص	
۲۹۷	۸۴	N
۱۷	۱۱	V ₁
۱۰۰	۳۸	V
۲۹۷.۹۲	۲۷۰.۸۲	R

در این بخش نیز غنای واژگانی سوره قصص، با اختلاف اندکی، کمتر از سوره طه است. در سوره قصص، در قالب ۴ آیه، نحوه روی گردانی و نپذیرفتن دعوت حق از سوی فرعون بیان می‌شود اما در سوره طه، با توضیح و تفصیل، سخنانی که میان فرعون و موسی (ع) رد و بدل شده است، بیان

می‌شود و در این گفتگوها از مسائل مختلفی صحبت می‌شود که با توجه به اختلاف مباحث، مجال سخن تکراری در آن نیست.

در این بخش، چگونگی مقابله حضرت موسی (ع) با ساحران و در نهایت، ایمان آوردن آنان بیان می‌شود. در آیه ۷۰ سوره طه ﴿فَأَلْقَى السَّحْرَةَ سُجَّدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى﴾ (۷۰) تقدیر کلام چنین بوده است: (فألقي ما في يمينه فتلقف ما صنعوا فالقي السحرة) و لذا در آیه، ایجاز و مختصرگویی به کار رفته است (طباطبایی ۱۳۸۱، ج ۱۴، ص ۲۵۰)؛ چون از سیاق کلام فهمیده می‌شود که منظور، چه بوده و از طرفی، مخاطب در اینجا شخص نبی اکرم (ص) است که باهوش و زیرک است و نیازی به توضیحات زیاد برای ایشان نیست و خداوند قصد دارد به صورت مختصر و مفید، داستان روایوی موسی (ع) با ساحران را برای ایشان بیان فرماید؛ لذا از ایجاز بهره می‌برد.

علاوه بر این، در آیات ۷۲ و ۷۳ سوره طه، مشاهده می‌شود که حضرت موسی (ع) و هارون در حین گفتگو با فرعون، از خداوند متعال با سه عبارت و واژه مختلف، تعبیر می‌کنند؛ در حالی که در هر سه موقعیت، می‌توانستند از واژه "الله" استفاده کنند: ﴿قَالُوا لَنْ نُؤْتِرَكَ عَلَىٰ مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِمَّا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (۷۲) إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ (۷۳)

در نوبت نخست، از خداوند، تعبیر به "الَّذِي فَطَرَنَا" کردند؛ در نوبت دوم، "رَبِّنَا" و در نوبت سوم، "الله" و این اختلاف تعبیرها به خاطر اختلاف مقامات است؛ زیرا در نوبت اول خواستند بفهمانند اینکه خدای تعالی فاطر و خالق ما است یعنی ما را از عالم نیستی به عالم وجود آورده، قهرا تمامی خیراتی که در این عالم است، مانند هستی خود ما منتهی به او می‌گردد، یعنی او ایجادش کرده و در نتیجه، برای غیر او باقی نمی‌ماند مگر باطل و سراب و این خود باعث آن شده که از هر جهت، جانب خدای تعالی بر غیر او ترجیح داده شود، حال که معلوم شد مقام، مقام ترجیح است؛ لذا در ترجیح خدای تعالی بر فرعون، تعبیر شده به "الَّذِي فَطَرَنَا".

اما نوبت دوم که گفتند "رَبِّنَا" نکته‌اش این بوده که در این مقام خواسته‌اند از ایمان خود به او خبر دهند و در میان صفات خدای تعالی آن صفتی که ارتباطش با ایمان خلق بیشتر است، صفت ربوبیت است که در بردارنده معنای ملک و تدبیر است و اما نوبت سوم که به کلمه جلاله "الله" تعبیر کردند، بدین جهت بود که می‌خواستند بگویند خدا بهتر و باقی‌تر از هر چیزی است و چون ملاک خوبی و خوب‌تری، کمال است و کلمه "الله" به معنای ذات دارای جمیع صفات کمال است، در نتیجه، خیر مطلق است، لذا مقام مناسبت داشت که اسم جلاله را تعبیر کنند (طباطبایی ۱۳۸۱، ج ۱۴، ص ۲۵۵-۲۵۶).

این اختلاف تعبیرهای سه گلنه از خداوند متعال، نشان دهنده دقت فراوان در به کارگیری کلمات، متناسب با قصد گوینده و شرایط مخاطب کلام است که سبب پرهیز از کلمات تکراری و در نتیجه، افزایش غنای واژگانی آیات می‌شود.

سرانجام فرعون و پیروانش و پاداش مؤمنان

فرعون و پیروانش، حتی با مشاهده معجزه‌های حضرت موسی (ع) و ایمان آوردن ساحران بزرگ مصر، دست از لجاجت برنداشته و دعوت موسی (ع) را نپذیرفتند. خداوند، سرنوشت این افراد را در آیات ۴۰ تا ۴۲ سوره قصص بیان فرموده است. از سوی دیگر، عده‌ای نیز به موسی (ع) ایمان آورده و خداوند هم در دنیا به آنان نیکی عطا فرمود و آنان را -با عبور از دریا- از چنگال فرعونیان رهایی بخشید و هم در آخرت، پاداشی نیک به آنان عطا خواهد فرمود. اینچنین سرانجامی نیز در آیات ۷۴ تا ۸۲ سوره طه بیان شده است. جدول زیر، غنای واژگانی محاسبه شده برای این بخش از دو سوره را نشان می‌دهد:

جدول ۹: غنای واژگانی آیات مربوط به سرانجام فرعون و پیروانش و پاداش مؤمنان

سوره طه	سوره قصص	
۱۲۲	۳۴	N
۸	۳	V ₁
۶۰	۲۳	V
۲۴۰.۷۳	۱۷۶.۱	R

همان‌طور که از داده‌های جدول ۹ مشخص است، در این بخش، غنای واژگانی سوره طه، بیش از سوره قصص است. خداوند در سوره طه به مسائل مختلفی از جمله: عاقبت کافر، سزای مؤمن، عبور موسی (ع) و پیروانش از دریا و غرق شدن فرعون و همراهانش، نعمت‌های بی شماری که به بنی اسرائیل داده شده بود، رهایی بنی اسرائیل از فرعون و شرایط غفران الهی اشاره کرده است؛ چراکه آیات مربوط به داستان حضرت موسی (ع) در سوره طه، در شرایطی بر پیامبر (ص) نازل شده است که مؤمنان در مکه، به شدت، در سختی و فشار بودند و این آیات، برای دلداری و تسلیت خاطر به آنان بوده تا بدانند این قدرت‌های شیطانی، در برابر قدرت خدا، تاب مقاومت ندارند و با شیوه مبارزه با انحراف‌ها آشنا شوند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۸۹/۱۳).

اما در سوره قصص، تنها به مسئله چگونگی غرق شدن فرعون و همراهانش در دریا و سرانجام‌شان در دنیا اشاره می‌کند؛ لذا در سوره طه، از کلمات متنوع‌تری استفاده شده و غنای واژگانی آن، بیش از سوره قصص است.

انحراف قوم موسی (ع) و پیروی از سامری

ماجرای بازگشت از توحید و روی آوردن به گوساله پرستی و انحراف قوم حضرت موسی (ع) در سوره قصص ذکر نشده است و تنها در آیات ۸۳ تا ۹۷ سوره طه بیان شده است و لذا مجالی برای مقایسه غنای واژگانی این دو سوره در زمینه مذکور وجود ندارد.

خاتمه داستان

داستان زندگی و حوادث رخ داده از دوران طفولیت تا رسالت حضرت موسی (ع) در سوره قصص، با ۸ آیه (آیات ۴۳ تا ۵۰) خاتمه می‌یابد. در آیات ۴۴ تا ۴۶ از این سوره، خداوند، به طور مستقیم، رسول اکرم (ص) را خطاب قرار می‌دهد:

﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْعَرَبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَىٰ مُوسَى الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ (۴۴) وَلَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَمَا كُنْتَ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ (۴۵) وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَكِنْ رَحْمَةً مِن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (۴۶)

در این ۳ آیه، خداوند ۵ بار از فعل (کان) استفاده کرده تا تأکید کند که ای رسول خدا (ص) این داستان‌هایی که در قالب آیات قرآن، بر مردم، تلاوت می‌کنی، از پیش خود نیاورده‌ای و تو در زمان وقوع این حوادث، نه در سرزمین طوی بودی و نه مدین و نه در کنار کوه طور و نه مناجات موسی (ع) را با من می‌شنیدی، بلکه این ما بودیم که تو را از حوادث رخ داده مطلع کردیم تا بدانی که پیش از تو، چگونه با رسولان من رفتار کرده‌اند و چگونه با وجود آنکه همه نشانه‌های رسالت را در وی می‌دیدند دعوتش را انکار کردند.

در آیه ﴿وَلَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ﴾ تقدیر به این صورت بوده است که: ما نسل‌هایی را بعد از آن پدید آوردیم و مدت عمر آنان زیاد شد و بعد از آن، اینک، داستان موسی و نزول کتاب بر او را برایت می‌آوریم؛ بنابراین در آیه شریفه، ایجاز و کوتاه‌گویی به کار رفته؛ چون مقام، دلالت بر معنا داشت (طباطبایی ۱۳۸۱، ج ۱۶، ص ۷۱).

درواقع، خداوند پس از بیان سرگذشت آن قوم و توضیح و تفصیل وقایعی که در آن دوران، گذشته است، کلام خود را در هنگام خطاب به رسول اکرم (ص) به طور مختصر، ایراد می‌فرماید و این ایجاز‌گویی و عدم تکرار کلمات در سایر آیات این بخش از سوره نیز دیده می‌شود؛ به گونه‌ای که طبق جدول‌های ۲ تا ۱۰، این بخش از بیشترین غنای واژگانی برخوردار است؛ چون بخش عمده آن، خطاب به رسول اکرم (ص) بوده و نیازی به تکرار کلمات نبوده بلکه خداوند می‌خواسته است در ضمن چند آیه، مطالب پر مغزی را به ایشان بفرماید و داستان را جمع‌بندی کند.

اما سوره طه، همچون آغاز آن، تنها با یک آیه، جمع‌بندی می‌شود: ﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (۹۸)

جدول ۱۰: غنای واژگانی آیات پایانی دو سوره

سوره طه	سوره قصص	شاخص
۱۲	۱۶۰	N
۱	۲۱	V ₁
۱۰	۵۳	V
۱۱۹.۹	۳۶۵.۰۶	R

از آنجایی که این بخش از سوره طه نیز شامل کمتر از ۳۰ کلمه است از مقایسه غنای واژگانی آن با سوره قصص خودداری می‌کنیم.

بنابراین با توجه به محاسبات انجام شده بر اساس معادله هونور، غنای واژگانی بخش‌های مختلف دو سوره قصص و طه به صورت جدول زیر بوده و طبق معیاری که در ابتدای بخش تحلیل در نظر گرفتیم - وجود حداقل ۳۰ کلمه در هر بخش - ردیف‌هایی که با رنگ نارنجی مشخص شده‌اند از مقایسه غنای واژگانی، مستثنی خواهند بود:

جدول ۱۱: غنای واژگانی بخش‌های مختلف سوره‌های قصص و طه

غنای واژگانی		بخش‌های سوره
سوره طه	سوره قصص	
۶۹.۹	۱۹۹.۱۵	مقدمه و آغاز سوره
۳۲۱.۳	۲۳۴.۸۸	داستان کودکی حضرت موسی (ع)
۱۱۱.۳۳	۲۶۳.۵	کشته شدن مردی از بنی اسرائیل توسط موسی (ع) و خروج وی از مصر
۱۰۴.۱۴	۲۶۶.۷	ورود موسی (ع) به مدین
۲۹۵.۶۵	۲۵۱.۲۵	سخن گفتن خداوند با موسی (ع) در سرزمین مقدس طوی و آغاز دعوت به توحید
۲۹۷.۹۲	۲۷۰.۸۲	انکار معجزات و عدم پذیرش توحید از سوی فرعون و پیروانش
۲۴۰.۷۳	۱۷۶.۱	سرانجام فرعون و پیروانش و پاداش مؤمنان
---	---	انحراف قوم موسی (ع) و پیروی از سامری
۱۱۹.۹	۳۶۵.۰۶	خاتمه داستان

نتایج

هنگام صحبت کردن با شخصی یا نوشتن مطلبی، فرآیند انتخاب کلمات در ذهن، شکل می‌گیرد. این انتخاب می‌تواند آگاهانه و یا طبق عادت باشد. افعال خداوند متعال، همواره طبق حکمت و هدفمند است و لذا چگونگی انتخاب کلمات در هنگام گفتگو با رسولش نیز طبق حکمت است.

در جستار حاضر، آیات مربوط به داستان زندگانی حضرت موسی (ع) در دو سوره قصص و طه به ۹ بخش، تقسیم شده و طبق معادله هونور، غنای واژگانی آنها محاسبه شد. همان‌طور که از جدول ۱۱ مشخص است، بیشترین غنای واژگانی، مربوط به "انکار معجزات و عدم پذیرش توحید از سوی فرعون و پیروانش" در سوره قصص و "داستان کودکی حضرت موسی (ع)" در سوره طه است که متناسب با سیاق کلام می‌باشد؛ چرا که در بخش "انکار معجزات و عدم پذیرش توحید از سوی فرعون و پیروانش"، مسائل مهمی میان موسی (ع) و فرعون، مطرح می‌شود که مجال استفاده از کلمات تکراری در آن وجود ندارد. در بخش "کودکی حضرت موسی (ع)" در سوره طه نیز تنها اشاره‌ای کوتاه به چگونگی به آب انداخته شدن ایشان و محبت همسر فرعون نسبت به او و در نتیجه، پرورش یافتن ایشان در کاخ فرعون می‌شود و موقعیت بیان آیات، به گونه‌ای است که مجال استفاده از کلمات تکراری وجود ندارد.

همچنین طبق جدول ۱۱، کمترین غنای واژگانی در هر دو سوره، مربوط به "سرانجام فرعون و پیروانش و پاداش مؤمنان" است؛ چراکه از میان چهار بخش (چهار گروه از آیات)، محور اصلی بحث، داستان کودکی حضرت موسی (ع) و چگونگی به آب انداخته شدن ایشان و در نتیجه، ورود به قصر فرعون، صحبت‌های مهم ردّ و بدل شده میان خداوند و حضرت موسی (ع) در سرزمین مقدس طوی، و از همه مهم‌تر، انکار معجزات توسط فرعون و ادعای خدایی او است اما سرانجام نیکوکاران و سزای بدکاران و ظالمان، در درجه پایین‌تری از اهمیت قرار دارد و لذا از غنای واژگانی پایین‌تری نیز برخوردار است.

همچنین طبق جدول ۱۱، غنای واژگانی بخش‌های "سخن گفتن خداوند با موسی (ع) در سرزمین مقدس طوی" و "انکار معجزات و عدم پذیرش توحید از سوی فرعون" اختلاف چندانی ندارند؛ زیرا علی‌رغم وجود برخی اختلافات، محتوی و مطلب اصلی هر دو بخش، تقریباً یکسان است و لذا از غنای واژگانی تقریباً یکسانی نیز برخوردار هستند.

اما در بخش‌های "داستان کودکی حضرت موسی (ع)" و "سرانجام فرعون و پیروانش و پاداش مؤمنان" و بر اساس جدول ۱۱، غنای واژگانی سوره طه، بسیار بیشتر از سوره قصص است؛ زیرا در بخش "داستان کودکی حضرت موسی (ع)"، خداوند، مطالب متنوعی را همراه با جزئیات، برای پیغمبر (ص) شرح می‌دهد اما در سوره طه، این ماجرا را در هنگام سخن گفتن با موسی (ع) در سرزمین مقدس طوی، به طور مختصر و مفید، بیان می‌نماید؛ چراکه شرایط به گونه‌ای است که

مجال توضیح و تفصیل وجود ندارد و خداوند، کمتر از کلمات تکراری استفاده می‌کند؛ لذا غنای واژگانی در این بخش از سوره طه، بیش از سوره قصص است.

در بخش "سرانجام فرعون و پیروانش و پاداش مؤمنان"، نیز خداوند در سوره طه به مسائل مختلفی از جمله: عاقبت کافر، سزای مؤمن، عبور موسی (ع) و پیروانش از دریا و غرق شدن فرعون و همراهانش، نعمت‌های بی‌شماری که به بنی اسرائیل داده شده بود، رهایی بنی اسرائیل از فرعون و شرایط غفران الهی می‌پردازد اما در سوره قصص، تنها به مسئله چگونگی غرق شدن فرعون و همراهانش در دریا و سرانجام‌شان در دنیا اشاره می‌شود؛ لذا در سوره طه، از کلمات متنوع‌تری استفاده شده و غنای واژگانی آن، بیش از سوره قصص است.

منابع

- بلیث، هنریش. (۱۹۸۹م). *البلاغه والأسلوبية*. ترجمه و تقدیم و تعلیق: محمد العمری. ط ۱. منشورات دراسات أساس فاس.
- بهشتی پور، فاطمه، و نظری علیرضا. (۱۴۰۰ش). مقارنه أسلوبية للثروة المعجمية ودلالاتها بين السور المكية والمدنية في القرآن الكريم. *بحوث في اللغة العربية*، ۲۴، ۷۵-۱۰۰.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۱ش). *تفسیر المیزان*. ترجمه: محمد باقر موسوی همدانی. قم: دار العلم.
- الطبرسی، أمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن. (۲۰۰۶م). *مجمع البيان في تفسير القرآن*. بيروت: دار المرتضى.
- عرب یوسف آبادی، عبدالباسط، رقیه محمودی، و محسن أحمدی. (۱۳۹۸ش). سبک شناسی آماری سوره حدید و تغابن بر اساس مدل جانسون. *پژوهش‌های قرآنی در زبان و ادبیات*، ۴(۷)، ۴۷-۶۲.
- مدیری، سمیه. (۱۳۹۹ش). *المقارنة بين نهج البلاغة والصحيفة السجادية على أساس الأسلوبية الإحصائية* (رسالة ماجستير). جامعة تربیت مدرس، طهران، ایران.
- مصلوح، سعد. (۱۹۹۲م). *الأسلوب، دراسة لغوية إحصائية* (ط ۳). القاهرة: عالم الكتب.
- مصلوح، سعد. (۱۹۹۳م). *في النص الأدبي: دراسة أسلوبية إحصائية* (ط ۱). القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۷ش). *تفسیر نمونه* (ج ۳۶). تهران: دار الكتب الاسلاميه.
- Abbasian, Gh. R., & Shiri Parizad, M. (2011). Validation of lexical frequency profiles as a measure of lexical richness in written discourse. *Journal of Technology & Education*, 5(2), 125-131.
- Bagavandas, M., & Manimannan, G. (2004). Quantification of stylistic traits: A statistical approach. *7es Journees internationales d'Analyse statistique des Donnees Textuelles*, 70-78.
- Bagirzade, Z. M. (2019). Rhetoric, linguistics and stylistics. *Russian Linguistic Bulletin*, 3(19), 41-43.

- Biber, D. (1995). *Dimensions of register variation: A cross-linguistic comparison*. Cambridge University Press.
- Boukhaled, M. A., Frontini, F., Bourgne, G., & Ganascia, J. G. (2015). Computational study of stylistics: A clustering-based interestingness measure for extracting relevant syntactic patterns. *International Journal of Computational Linguistics and Applications*, 6(1), 45-62.
- Bozkurt, I. N., Baghioglu, O., & Uyar, E. (2007). Authorship attribution, performance of various features and classification methods. *Conference: Computer and Information Sciences*, 1-5.
- Fowler, R. (1987). *A dictionary of modern critical terms* (2nd ed.). London and New York: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Halliday, M. A., & Hassan, R. (1976). *Coherence in English*. London: Longman.
- Honore, A. (1979). Some simple measures of richness of vocabulary. *Association for Literary and Linguistic Computing Bulletin*, 7(2), 172-177.
- Hoover, D. L. (2003). Another perspective on vocabulary richness. *Computers and the Humanities*, 37, 151-178.
- Hout, R., & Vermeer, A. (2007). Comparing measures of lexical richness. In *Modelling and assessing vocabulary knowledge* (pp. 121-138). Amsterdam: Benjamins.
- Howedi, F., Mohd, M., Aborawi, Z., & Jowan, S. (2020). Authorship attribution of short historical Arabic texts using stylometric features and a KNN classifier with limited training data. *Journal of Computer Science*, 16(10), 1334-1345.
- Hye Seung Ha. (2019). Lexical richness in EFL undergraduate students' academic writing. *English Teaching*, 74(3), 3-28.
- Kubát, M., & Milička, J. (2013). Vocabulary richness measure in genres. *Journal of Quantitative Linguistics*, 20(4), 339-349.
- Perelman, Ch. (1971). *The new rhetoric*. Holland: Reidel Publishing Company.
- Stamatatos, E. (2009). A survey of modern authorship attribution methods. *Journal of the American Society for Information Science and Technology*, 60(3), 538-556.
- Stamatatos, E., Fakotakis, N., & Kokkinakis, G. (2000). Automatic text categorization in terms of genre and author. *Computational Linguistics*, 26(4), 471-495.
- Torruella, J., & Capsada, R. (2013). Lexical statistics and typological structures: A measure of lexical richness. *5th International Conference on Corpus Linguistics*, 447-454.
- Winter, B. (2020). *Statistics for linguists: An introduction using R*. New York: Routledge.

دراسة وظيفة التوكيد ودلالاته وإشكاليات ترجمته في القرآن الكريم (سورة فاطر نموذجاً)

عبدالأحد غيبى*^١ (الأستاذ في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة الشهيد مدني بأذربيجان، إيران)
مهين حاجي زاده^٢ (الأستاذة في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة الشهيد مدني بأذربيجان، إيران)
سيامك أصغريور^٣ (خريج الدكتوراه في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة اصفهان)

DOI: [10.22034/jilr.2024.140967.1154](https://doi.org/10.22034/jilr.2024.140967.1154)



تاريخ الوصول: ٢٠٢٤/٠٣/١٧

صفحات: ١٤١-١٦٠

تاريخ دریافت: ١٤٠٢/١٢/٢٧

تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٦/١٢

تاريخ پذیرش: ١٤٠٣/٠٣/٢٣

الملخص

التوكيد يعني أن يؤكد القائل أو الكاتب صحة أو أهمية أمر ما باستخدامه المعاني والأفكار ليرزها ويوضحها ويزيل أي شك أو غموض عنها، وهو أحد التوابع، ويمكن عبرها توكيد كل شيء من عناصر نصية، سواء كان حكماً كله أو جزءاً منه ويؤكد الكاتب لفظاً بعينها أو مضمون الحكم أو غير ذلك. كما ويستعمل التوكيد لإحدى مؤشرات لغوية ومعنوية لأغراض بلاغية، وله أطر وشبكات واسعة ومختلفة من التوظيف بأشكالها وألوانها وأدواتها العديدة وأوجه متنوعة من الاستخدامات. هذا وسعت المقالة معتمدة على المنهج الوصفي المقارن إلى وصف مكانة التوكيد وأثره في بلاغة سورة "فاطر" من القرآن الكريم ومعالجة مؤشري الأنماط والآليات للتوكيد كميزة لغوية معنوية لتبيين مدى كيفية وتنوع ترجمته التفسيرية في النص الهدف، لأن التوكيد على الرغم من سعته ومجالاته الواسعة في الدلالة والبلاغة والتوظيف كعنصر نصي هام له دوره في تكوّن نصي في اللغة العربية، إلا أن المفسر أو المترجم أو القارئ غير الناطق باللغة العربية يفهمها فهماً بسيطاً جداً ولحدّ لا يقيم له وزناً في عمله في بعض الأحيان، ولذلك تبرز ضرورة التطرق إليه ليتمكن القارئ للغور في أعماق بطون دلالية للنص السماوي. وبينت النتيجة أن المعنى شكلت البنية والتراكيب المختلفة

^١ الكاتب المسؤول؛ البريد الإلكتروني: abdolahad@azaruniv.ac.ir

^٢ البريد الإلكتروني: hajizadeh@azaruniv.ac.ir

^٣ البريد الإلكتروني: s.asgharpour.arabic@gmail.com

للآيات، أي أن تناول قضية الاحتجاج وبيان الحتمية في المعاد في سورة فاطر هو السبب في توظيف التوكيد فيها. كما وقد كان الاهتمام في النص الهدف بأصداء بعض المؤشرات التوكيدية التي نُفِذت بالحروف أكثر من التوكيدات الانتزاعية من البنى النحوية.

الكلمات المفتاحية: المؤشرات اللغوية، التوكيد، الترجمة التفسيرية، الأغراض البلاغية، سورة فاطر

بررسی کارکرد تاکید، دلالت‌ها و چالش‌های ترجمه آن در قرآن کریم (موردکاوی سوره فاطر)

چکیده

تأکید به این معناست که گوینده یا نویسنده، اعتبار یا اهمیت چیزی را با استفاده از آن در معانی و ایده‌ها برای برجسته‌سازی و روشن ساختن آنها و رفع هر گونه شبهه یا ابهام در آن مورد تأیید و تأکید کند. تأکید یکی از توابع است و از طریق آن، هر عنصر متنی می‌تواند تأکید شود، خواه تمام جمله باشد یا جزئی از آن؛ همچنین نگارنده با آن، کلمه خاص یا مضمون حکمی را تأیید می‌کند. تأکید به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های زبانی و معنوی برای اغراض بلاغی به کار می‌رود و دارای چارچوب‌ها و شبکه‌های کارکردی گسترده و متفاوتی در نوع، ابزارها و کاربردهای مختلف است. جستار حاضر با روش توصیفی- تطبیقی کوشیده علاوه بر توصیف جایگاه تأکید و تأثیر آن در بلاغت سوره فاطر، دو مقوله روش‌ها و ابزارهای این مؤلفه زبانی- معنوی را تبیین کرده، بازتاب نحوه و کیفیت ترجمه تفسیری آن را در متن مقصد پردازش کند؛ زیرا تأکید علی‌رغم گستردگی در دلالت، بلاغت و کاربرد به عنوان عنصر متنی مهمی تلقی می‌شود که در شکل‌گیری متن در زبان عربی نقش دارد، اما گاهی مفسر، مترجم یا خواننده غیر عرب زبان آن را بسیار ساده و به حدی تلقی می‌کند که گاه ارزش چندانی ندارد؛ بنابراین لازم است به آن پرداخته شود تا خواننده بتواند ژرفای معنایی این متن آسمانی را بکاود. نتیجه نشان داد که معنی، به وجودآورنده ساختار و ترکیب‌های گوناگون در آیات است؛ به‌عبارتی پرداختن به موضوع احتجاج و بیان حتمیت در معاد در سوره فاطر، عامل اصلی تأکید در این سوره بوده است. همچنین در متن مقصد نیز اهتمام به بازتاب حروف تأکیدی بیش از تأکیدات انتزاعی از ساختارهای نحوی بوده است.

کلیدواژه‌ها: مؤلفه‌های زبانی، تأکید، ترجمه تفسیری، اغراض بلاغی، سوره فاطر

المقدمة

لكل لغة أساليبها التعبيرية البيانية التي تستوعب البنية اللغوية وتراكيبها للتعبير عما يدور في النفوس. وقد ساد الاهتمام بالأنماط والخصائص البيانية في مجال الأساليب التعبيرية المختلفة في اللغة العربية بشكل عام ومعالجة هذه الأساليب في الكتب السماوية والنصوص الدينية بوجه خاص. وذلك من أجل «بيان تأثيرها النفسي الوارد من الألفاظ المختارة لتأليف النصوص ونقل معانيها» (عبد السلام، ٢٠٠٦: ٢٥).

إن الأسلوب البياني يُقصد به الأسلوب الذي يهتم فيه الكاتب أو القائل أو الخطيب بالتعبير الدقيق عن دلالات النص أو القول أو الخطابة وبيان بلاغتها وتناسب الألفاظ والمعاني فيها بأحسن الأشكال مع تبين لطائف النوع البياني ودقائقه. هذا وتعدّ بنية الأسلوب البياني التعبيري بما فيه الأسلوب التوكيدي أكثر أداة الكاتب توظيفاً لتأثير الكلام في المتلقي. ويجب أن تكون أصدااء الأسلوب لهذه البنى البيانية التوكيدية في اللغة الهدف بشكل التأثير المماثل في المتلقي. إذ «الأسلوب هام رغم كونه أقل أهمية بالنسبة للمضمون» (نيدا وتير، ٢٠١٤: ٢٠).

تقدّم البلاغة مؤشرات كالتوكيد للأسلوب البياني وأثره في المتلقين والذي استخدم في القرآن الكريم كثيراً؛ «لأن التنوع في آياته يمثل إعجازه وهذا التنوع والطريقة المبتكرة في استعمال الكلمات يضيف إلى معنى الكلمة دلالات لا تفهم إلا من خلال الصيغة التي جاءت بها» (سليمي وآخرون، ٢٠٢٠: ١٣٦). لذلك تحتاج ترجمته إلى الاطلاع على مبادئ بلاغية ومناهج لغوية كالتوكيد ليكون نص الترجمة مماثلاً للنص المصدر أو أقرب منه. ولهذا من المهم معالجة الأنماط والبنى التوكيدية للنص القرآني وأصداؤها في الترجمة.

حدود البحث ومنهجه

تسعى المقالة إلى تناول مناهج التوكيد ووصفه مع أنماطه ومستوياته في سورة فاطر ومقارنته مع ترجمتها التفسيرية بصورة منهجية لتحليل أثر توظيف التوكيد في بلاغة السورة وتعزيز معانيها بعد تطبيق ومقارنته في اللغتين المصدر والهدف للبحث عن إمكانية أم عدم إمكانية إقامة التكافؤ بين الأنماط التوكيدية في اللغتين العربية والفارسية دون الاستفادة من حلول مألوفة في استخدام القيود والعبارات الابتدائية للكلام لتبين اتجاهات الترجمة على أنها تعتمد على المفردة أو الجملة أو النص في نقل التوكيد بوصفه المؤشرة اللغوية للنص.

أسئلة البحث

ألّفت المقالة لأجل الإجابة عن الأسئلة التالية:

١. كيف كان توظيف الميزة التوكيدية في سورة فاطر وما أثرها في بيان المعنى ونقل مرسله النص؟
٢. كيف يمكن الحفاظ على المنهج البياني التوكيدي للنص القرآني في النص المترجم؟
٣. بأي طرق يمكن نقل الأنماط التوكيدية إلى النص المهدف دون الإفادة من القيود الابتدائية؟

أهمية البحث

يتعلق الصدع البحثي في هذا المجال بأهمية أن التوكيد بأبعاده كله مع ترجمته لم ير الضوء في البحوث إلا القليل ولا يوجد بحث قد تطرق إلى مؤشرات التوكيد وأدواته وأنماطه ومناهجه في ثلاثة مستويات، منها التوكيد اللفظي والمعنوي والبنوي، إضافة إلى تناوله أثر هذه المؤشرة في بلاغة القرآن الكريم وأصداءها في الترجمة غير أن هناك بحوث عالجت جانباً من التوكيد في مناهج الترجمة المختلفة دون التدقيق في منهج محدد وفي إطار أمثلة مبعثرة.

خلفية البحث

فيما يتعلق بموضوع البحث يمكن ذكر ما يلي:

مقالة «أنماط توكيدية في لغة القرآن الكريم» لباحثة جيغاره (٢٠٠٤) ويمكن نقد هذه المقالة بقول إنها ما اهتمت بموضوع الترجمة.

ومقالة «مناهج ترجمة الأدوات التوكيدية في الترجمات المعاصرة للقرآن الكريم (قراءة عن: إنَّ، إمَّا والنون التوكيدية)» لناصري وآخرين (٢٠١٥). إن الإشكالية في هذه المقالة هي أنها تجمع بين النقص والتبعثر، بمعنى أنها عالجت مجرد ثلاث أدوات توكيدية في مجال ثلاثة مناهج ترجمية وأعلنت أن أصداءها كانت في الترجمة التفسيرية بشكل أقل، بينما لكل من هذه المناهج والترجمة التفسيرية خاصة مبادئ وخصائص لا تجمع في مقالة واحدة. ولكن هذه المقالة التي بين أيدينا، تطرقت إلى أنماط توكيدية وهي التوكيد بالأداة والتوكيد المعنوي واللفظي والتوكيد المنتزع من التراكيب والبنى النحوية في إحدى مناهج الترجمة وهي التفسيرية.

ورسالة «نقد الترجمات الفارسية للأدوات التوكيدية في الجزء الثلاثين للقرآن الكريم بالاعتماد على ترجمة نيومارك التواصلية (ترجمات حسين أنصاريان ومحمد علي رضايي إصفهاني وحسين ولي ومحمد

علي كوشا نموذجاً» لإبراهيمي (٢٠١٧). إن إشكالية الرسالة المذكورة فهي أن نظرية نيومارك سيطرت على الرسالة وترجمة الآيات في حين لم يتم الاهتمام بتقييم إمكانيات لغوية للغة الهدف والإفادة منها، الأمر الذي أدى إلى تقييم توكيد النص المترجم ونوعية ترجمته وصحته في إطار النظرية المذكورة فقط.

ومقالة «المكافئات التوكيدية في اللغتين العربية والفارسية» لجيغاره ونظريغي (٢٠١٧). هذه المقالة تناولت المماثلات الشبهية للتوكيد في اللغتين إضافة إلى تقديم الحلول لإقامة التكافؤ بينهما بصورة وصفية ودون الاعتماد على منهج محدد من مناهج الترجمة. لذلك كانت منهجية بحثنا اختيار منهج الترجمة التفسيرية التي قد يمكن اعتبارها أفضل منهج للترجمة في استيعابه ظروف إعادة بناء المؤشرات اللغوية للغة المصدر. هذا ونسعى إلى معالجة التوكيد في سورة فاطر فقط، في حال أن خلفية البحث دقت بصورة إحصائية ومقارنة في الموضوع بعيدة عن لفت النظر إلى نوعية الترجمة غير أن اتجاه بحثنا كلي إحصائي لأنماط التوكيد وتناول دورها في معنى الآية وكيفية ترجمتها.

المبادئ النظرية

استخدمت في القرآن الكريم أساليب بيانية خاصة به، لأنه «كان القرآن جديداً وبديعاً في أسلوبه ومعانيه التي يدعو إليها» (حسين، ١٩٢٦: ١٧) و «لعل غاية القرآن اللغوية كانت ترتبط بغاية تكوين لغة واحدة يمكن اعتبارها كلغة نموذجية وهي الآن لغة قرآنية» (سالم محسن، ١٣٨٦ش: ١٠٧). وفي هذه اللغة النموذجية القرآنية التي تكون بين أيدينا، توجد أساليب تعبيرية نموذجية أيضاً؛ والأساليب التوكيدية هي إحدى الأساليب التعبيرية البديعة المستخدمة في القرآن الكريم. وعدّها بدر الدين الزركشي من أساليب القرآن وفنونه البليغة وجعلها من الأساليب التي يقضي لها البليغ عجباً ويهتز بها الكاتب طرباً وعزفها: «القصده منه الحمل على ما لم يقع ليصير واقعا ولهذا لا يجوز توكيد الماضي ولا الحاضر، لئلا يلزم تحصيل الحاصل، وإنما يؤكد المستقبل» (الزركشي، ١٤٢٥: ٢/٢٣٦-٢٣٧). وعرفها الغلاييني في «جامع الدروس العربية»: «التوكيد أو التأكيد تكرار يراد به تثبيت أمر مكرر في نفس السامع، نحو (جاء علي نفسه) ونحو (جاء علي علي)» (الغلاييني، ١٩٦٨: ٣/٢٢٣).

ويمكن تحليل أسلوب التأكيد كبنية لغوية في مجال المكونات الدلالية للنص إلى جانب انعكاسه في الترجمة. هذا ويمكن إظهار دور الأسلوب أكثر وضوحاً في الترجمة أيضاً؛ لأنّها «إعادة بناء أقرب مكافئة طبيعية لرسالة اللغة المصدر في اللغة الهدف من حيث المعنى أولاً والأسلوب ثانياً» (نيدا وتير،

٢٠١٤: ١٨)؛ كما ويكتب نيدا عن انعكاس أسلوب النص المصدر في نص الترجمة: «يجب بذل كل جهد ممكن لتمثيل الكلمات والأشكال النحوية للترجمة» (نيدا وتيبر، ٢٠٠٣: ٦٨-٧٠)؛ لأن لغة القرآن وطريقة تعبيره من النوع الذي يتم التأكيد على موضوع خاص باستخدام أنماط مختلفة مثل التأكيد. وقد يؤثر التأكيد كمكون لغوي على معنى ورسالة النص أي أن وظيفة هذا المكون تناسب مقتضى الحال؛ لأن «التوكيد يفيد تقوية المؤكد وتمكينه في ذهن السامع وقلبه» (السامرائي، ٢٠٠٨: ٢٩٤/١)، فمثلاً لاستخدام التأكيد عن طريق التكرار له التأثير على المعنى وله دوره أيضاً في مجال الجماليات اللفظية بمعنى أنه يضيف تأثير المعنى ومرسلة النص من خلال إنشاء موسيقى متكرر في الجملة. هذا ويتم توظيف أنماط أخرى للتأكيد باستخدام «إنّ» و «اللام» و «نون التوكيد» و «ضمير الفصل» و «تعريف الخبر» و «الجملة الاسمية» و «تكرار كلمة أو جملة ما» و «المفعول المطلق التوكيدي» و «ضمير الشأن» والعديد من الأدوات الأخرى.

إن خلق توازن توكيدي في لغتي المصدر والهدف يتطلب الاهتمام بالقدرات اللغوية؛ لأن هذا المكون جزء من عقبات المترجم. لكي يتم اجتياز تحديات مرتبطة بالتأكد يمكن استخدام العبارات الابتدائية للجملة واستخدام بنى توكيدية وتراكيبها للغة الهدف والترجمة الحرفية للأدوات التوكيدية للغة المصدر والمقارنة بينهما وإيجاد مكافئات واستبدال الأنماط التطبيقية في اللغة الثانية. إن تطبيق استراتيجيات الترجمة هذه يمكن إعادة بناءها في الترجمة التفسيرية أكثر من غيرها. يعتبر البعض هذا النمط من الترجمة ترجمة حرة بحيث تكون الترجمة التفسيرية ترجمة نصية بينما ليست نصية بل يهتما المتلقين وهذان النوعان من طرق الترجمة يفتقران تماماً. إن الغرض الرئيسي من الترجمة التفسيرية ليس الحفاظ على الأنماط النحوية للغة الهدف بل هذا المبدأ في الأولويات التالية للترجمة. ولكن الغرض الرئيس منها هو إظهار المعنى ونقله إلى اللغة الثانية بأفضل شكل بحيث يتم نقل الإضافات التفسيرية للمترجم إلى اللغة المترجمة بهدف شرح المزيد من المعنى. والهدف الآخر هو حل التعقيدات النحوية والدلالية الناشئة عن النماذج النحوية للغة المصدر وجعلها مفهومة للمتلقين؛ لأنه إذا تم مجرد نقل المعنى الظاهر لبعض التراكيب اللغوية للغة المصدر إلى اللغة الهدف فقد لا يكون مفهوماً للمتلقي اللغة المستهدفة أو قد يكون من الصعب فهمه؛ إذ الثقافات مختلفة وتتأثر اللغة بالثقافة أيضاً؛ لذلك وفي الترجمة التفسيرية قد يتم استخدام بنية مثل هذه الجمل مع الإضافات التفسيرية في إطار مجموعات من الأسماء أو الأفعال لخدمة عملية توضيح المعنى.

تتفق الدراسات التي لا تميز بين الترجمة التفسيرية والترجمة الحرة على أن تعريف نيومارك للترجمة الحرة يتوافق مع تعريف الترجمة التفسيرية. يعرف نيومارك الترجمة الحرة على النحو التالي: «في الترجمة الحرة تتم إعادة كتابة الموضوع بمعزل عن الظروف أو المحتوى بدون تنسيق النص الأصلي. وإثما إعادة مقولات تكون أطول من النص الأصلي» (نيومارك، ٢٠٠٣: ٥٨). يُقال أن تبعيات الترجمة التفسيرية على النص المصدر قليلة، في حين أن هذا ليس هو الحال وإذا لم يكن هناك اعتماد على النص المصدر في ترجمة ما ثم يطلق على تلك الترجمة اسم «الترجمة التفسيرية» فيجب أن يقال أنها ليست ترجمة تفسيرية بل ترجمة حرة. يوجد في الترجمة التفسيرية تمسك بلغة المصدر من حيث المفردات والنحو بفارق أن هذه الخصائص للغة المصدر يتم التعبير عنها بجانب الإضافات التفسيرية في اللغة الهدف؛ لذلك فإن أساس كل ترجمة والترجمة التفسيرية خاصة هو الاهتمام باللغة المصدر في المرحلة الأولى. ومن الممكن أيضًا استخدام جملتين قصيرتين أو جملة طويلة واحدة كمكافئ لجملة لغة المصدر والتي قد تكون مصحوبة بتوسيع مفاهيمي للمعنى المخفي في جملة اللغة المصدر. وإذا لم يكن التركيز اللفظي للغة المصدر لوحظ حتى في مثل هذه الترجمة يمكن أن تكون مسألة عدم الامتثال بالأمانة ملفتة للنظر. لذلك فإن المترجم في هذا النوع من الترجمة يجب عليه مراعاة المعنى الأصلي والنماذج التعبيرية للغة المصدر. هذا وإذا لم يتم ملاحظتها في الترجمة يمكن نقد أداء المترجم. إن ترجمة «محمد رضا صفوي» ترجمة تفسيرية تم فيها الاعتماد بآراء العلامة الطباطبائي في «تفسير الميزان» وهي أساس هذه الدراسة.

القسم التحليلي: التأكيد وأنواعه

التوكيد هو أحد الأساليب اللغوية التي تُستخدم من أجل تأكيد وتثبيت معنى أو أمرٍ مُعين عند القارئ أو السامع، والهدف من ذلك هو إزالة وإبعاد الشكوك التي يشكك بها الشخص أحياناً. «لم يسلك العرب طريقة واحدة في توكيد كلامهم، بل تفتنوا في ذلك تفننا واسعاً، وجاؤوا به على صور وأنواع كثيرة متعددة» (السامرائي، ٢٠٠٨: ١١٣/٤). وامتزج أسلوب التعبير عن المفاهيم القرآنية في بعض الحالات بالتأكيدات الكلامية أيضاً وبحسب معنى كل آية وسورة قد تم استخدام أنواع مختلفة من التأكيد. رغم أهمية الحفاظ على المعنى ونقله إلى اللغة الهدف فإن ملاحظة الأسلوب وطريقة تعبيره وانعكاسه في اللغة الثانية أمر مهم أيضاً. يعتبر الالتزام بمثل هذه الحالات جزءاً من الأسس التطبيقية لمناهج الترجمة. إن التأكيد على أنها ظاهرة دلالية - لفظية في النص، يجب أن يُترجم بشكل يتم ملاحظة كل جانب منها في النص الهدف. يمكن إعادة بناء هذه الظاهرة في الترجمة التفسيرية؛ لأن

«الذي له الأهمية في الترجمة التفسيرية هو رسالة ومحتوى النص المصدر والالتزام بالبنى اللغوية للغة الهدف» (ناصرى وآخرون، ٢٠١٥: ١٥٧)؛ إذ الترجمة «تهدف إلى التأثير في مخاطبي اللغة الهدف» (نيومارك، ١٩٨٢م: ٣٩)، فلهذا يجب دراسة كيفية إعادة بناء التأكيد في إطار هذا المنهج من الترجمة. عادة ما يتم تقسيم مناهج التأكيد إلى لفظي ومعنوي واستخدام الأدوات التوكيدية. يمكننا أيضاً أن نشير إلى نوع آخر من التأكيد ينشأ من التراكيب النحوية والبنى اللغوية للكلام وهذا يعني أنه في بعض الأحيان تشمل الجملة معاني التأكيد بشرط وجود التغيير في البنية التي من المتوقع أن يتم التعبير عن الجملة في إطارها والتي ستتم مناقشتها في ما يلي.

إن التأكيد منهج لثبوت المعنى في ذهن المتلقي الذي ينكر أو يشك في شيء ما. وفي كل لغة يتم استخدام طرق مختلفة لأجل التأكيد على الكلام. إن كان المخاطب فارغ الذهن وكان الغرض من الإخبار إبلاغه فقط، فيجب في هذه الحالة التجنب من الكلمات الإضافية حتى للتأكيد على الكلام؛ مثل: ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾ (فاطر/١). وإن كان لدى المخاطب شك في الخبر فيجب أن تكون الجملة مصحوبة بإحدى وسائل التأكيد وإن نفى شيئاً فينبغي ذكر الجملة بمزيد من التأكيد (الفتنازاني، ١٤١١هـ: ٣٤-٣٥)، الأمر الذي قد يكون توكيداً لفظياً أو معنوياً أو تأكيداً بأداة التأكيد أو من النوع الرابع.

التأكيد اللفظي

التأكيد اللفظي هو إعادة ذكر المؤكّد عليه إمّا لفظاً أو ما يرادفه من كلمات، ويتضمن هذا النوع من التأكيد منهج التكرار وهو من إحدى أدوات التأثير على المتلقي وتوعيته. إن التكرار عنصر يمكن تطبيقه بسهولة في اللغتين العربية والفارسية. بعبارة أن «تكرار المفردات مهم ويزيد الاختيار الواعي للتكرار من موسيقى الكلام والقاء المعاني والابتكار» (رضائي، ٢٠١٤: ١٠٩). والكاتب من خلال التكرار «يسعى جاهداً ترسيخ الفكرة التي تسيطر على خياله وشعوره؛ فكل تكرار يحمل في ثناياه دلالات نفسية وانفعالية مختلفة تفرضها طبيعة السياق. وبعد التكرار وسيلة من وسائل تشكيل الموسيقى الداخلية» (بلاوي، ١٣٩٦هـ: ١). وهناك أنواع مختلفة للتكرار؛ مثل تكرار الصوت والحرف والكلمة والتراكيب والجملة والوزن المحدد مثل أوزان الجمع في شكل كلمات متعددة وتكرار الأفعال في صياغات إخبارية وإنشائية.

«يستخدم التكرار للتأثير على المتلقي وإظهار المعنى» (رضائي، ٢٠١٤: ١٠٣) ويشار إليه في البلاغة في إطار فصاحة الكلام والإطناب الذي يطلق إلى زيادة اللفظ بالنسبة إلى المعنى من أجل تحقيق فائدة ما، وهذا يوحي أحياناً بمعنى التأكيد، في حال أن زيادة اللفظ على المعنى بدون فائدة تعد «تطويلاً» أو «حشواً» وهما عيبان من عيوب الكلام. هذا والتكرار هو أحد أنواع الإطناب الذي يستخدم لأسباب خاصة (الهاشمي، ١٩٩١: ١٣٧ و ٢٣٠ و ٢٣٦). إن أسلوب التكرار الذي يتضمن الجمال اللفظي من خلال إنتاج موسيقى متكرر في الجملة يتضمن أغراضاً بلاغية ودلالية بما في ذلك: الشرح الأكثر والتأكيد وإقناع المتلقي والتلذذ والتمجيد والمشاكلة وما إلى ذلك؛ مثل: ﴿فَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ (فاطر/٤٣). الترجمة: هرگز برای سنت خدا تبدیلی نمی یابی و هرگز سنت خدا را قابل انتقال نخواهی یافت.

إن تكرر جملة «لن تجد لسنة الله» من إحدى الأسباب لإظهار المعاني والتأكيد عليها بالإضافة إلى أنه أعطى الآية السابقة موسيقى خاصا ومتوازنا وهذا الموسيقى المتكرر يعتبر جانبا من الأوجه الجمالية للآية. كما أن ظاهرة تكرر هذه الجملة تدل على التأكيد على ثبوت سنة الله بمعنى أن الله تعالى من خلال تكرر هذه الجملة لفت انتباه المتلقين إلى المعنى وسعى إلى توجيه تفكيرهم. لم يتم ملاحظة موضوع التكرار وترتيب الكلمات كإحدى طرق التأكيد وعامل بناء الأسلوب في ترجمة الآية، بمعنى أنه تمت ترجمة زمن نفي المستقبل (لن تجد) إلى المضارع (نمی یابی) والجار والمجرور (لسنة..) بشكل المفعول به وكذلك المفعول به (تحويلاً) إلى المضارع (قابل انتقال). على الرغم من أنه يمكن تبرير هذه التغييرات في حالات قليلة يعني أنه يسهل الأمر عندما لا يكون من الممكن إعادة بناء تنسيق وبنی اللغة المصدر في اللغة الهدف، بينما «إن كان نقل المحتوى والمعنى الضمني لمرسلة النص أمرا سهلا بجانب نقل البنية السطحية للنص فيجب أن يتم فعل ذلك» (نيدا وتبير، ٢٠١٤: ١٥٠)؛ لأنه كان معنى التأكيد والتكرار مأخوذاً من البنية. أما بالنسبة لكلمة «تبدیل» و «تحویل» يجب أن يقال: «التبدیل» هو تغيير شيء ما، أي أخذه واستبداله بشيء آخر ولكن «التحویل» هو تغيير الشيء نفسه من حيث العدد والنوعية. لذلك فإن القوانين الإلهية الثابتة لا تتغير ولن تتغير (مكارم شيرازي، ١٩٧٤: ٢٩٦-٢٩٧)؛ لذلك يجب إعادة بناء الملاحظات المذكورة والمعنى الضمني للتأكيد بشكل يكون أسلوب وسياق النص الأصلي والنص المترجم متوازنا ليؤدي إلى تأثير مماثل على المتلقي. في بعض الحالات. هذا وقد يؤدي استخدام بعض كلمات اللغة المصدر في اللغة الهدف إلى نقل المعنى إلى النص المترجم. في النهاية نقترح أن يتم الاهتمام بأسلوب التعبير للآية المذكورة أعلاه، بما فيه

التكرار ومنهج التأكيد في الترجمة أيضاً؛ بمعنى أنه من الأفضل أن يتكرر التكرار في الترجمة ليحظي نص الآية وترجمتها التكافؤ الشكلي والمعنوي روحي مؤدياً إلى نفس التأثير المماثل والتماسك بينهما. وفي مثل هذه الحالة يؤخذ تأكيد الآية في الاعتبار في الترجمة أيضاً.

تمثل الآية التالية مثلاً آخر للتكرار والتي تم فيها استخدام الفعل ومتعلقه لفاعلين: ﴿... لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ﴾ (فاطر/٣٥). الترجمة: ... هيج رنجی در آن به ما نمی رسد و .. ملال و خستگی به ما راه نمی یابد.

لقد جاء في لسان العرب: «النَّصَبُ: الإِغْيَاءُ مِنَ الْعَنَاءِ وَفِي الْحَدِيثِ: فَاطِمَةُ بَضْعَةٌ مَيِّ، يُنْصَبُني مَا أَنْصَبَهَا أَي يُنْعِبُني مَا أَتَعَبَهَا. اللَّغُوبُ: التَّعَبُ وَالِإِغْيَاءُ وَكَلَامٌ لَعَبٌ: فَاسِدٌ، لَا صَائِبٌ وَلَا قَاصِدٌ. وَيُقَالُ: كُفَّ عَنَّا لَعْبُكَ أَي سَيِّئٌ كَلَامِكَ. وَسَهْمٌ لَعْبٌ وَلَعَابٌ: فَاسِدٌ لَمْ يُحْسِنْ عَمَلَهُ» (ابن منظور، ١٩٨٨: مفردات نصب و لغب). يمكن القول بأن الكلمتين تحتلفان عن بعضهما البعض في وحدات دلالية جزئية فقط ويمكن اعتبارهما كمترادفات. جاء في تفسير «نونه» أن «نصب» يطلق على المضاعب الجسدية و «لغوب» يشير إلى الصعوبات والمشقات النفسية (مكارم الشيرازي، ١٩٧٤: ٢٧١). لهذا السبب وفيما يتعلق بخلق السماوات والأرض استُخدمت في سورة «ق» كلمة «لغوب»: ضعف وعجز وإرهاق نفسي بدلاً من «نصب»: المعاناة والصعوبات الجسدية: ﴿... وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ (ق: ٨٣).

إن من أهم الجوانب الدلالية- البلاغية لتكرار فعل «لا يمس» ومتعلقه أي «فيها» هو التأكيد المؤكد على نفي أي تحريف أو تعاسة من الجنة. لذلك ونظراً لأن الفاعلين (نصب ولغوب) لهما قواسم مشتركة دلالية وقد تم استخدام نوع واحد من الفعل لهما بشكل منفصل ومتكرر من حيث التأكيد الدلالي فهذا لا يوجد عائق في استخدام فعل متكرر في سياق اللغة الهدف وأشكالها النحوية وفي هذه الحالة ينعكس الجانب المؤكد للآيات في نص الترجمة .

واللافت للنظر أن الجار والمجرور «فيها» سبق كلا الفعلين ويتعلق بفعل «لا يمسنا» ويضيف هذا التقدم معنى حصرياً لقضية الجنة بحيث تقتصر الراحة على الجنة فقط. كما أن الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم اقتضى تقدم الجار والمجرور؛ لأنه لو ذكرت «فيها» بعد «نصب ولغوب»، فقد ظن البعض أنه قد يحتمل وجود المعاناة والمشقة في الجنة أيضاً، لكنه لا يمس أهل الجنة. فلهذا فإن تقدم الجار والمجرور يمنع المتلقي من هذا الظن وينفي وجود أي تعاسة في الجنة. وتم تجاهل هذا الأمر أيضاً في الترجمة أعلاه واعتبرت «فيها» متعلقة أو صفة للفاعلين أي «نصب ولغوب».

إن من إحدى ملامح التكرار التوكيدية في الآيات هو العلاقة بين اللفظ والمعنى؛ لأنه يتكوّن القرآن الكريم من ظاهر وبطون هما اللفظ والمعاني. و «العرب كما تُعنى بألفاظها فتُصلحها وتُهدبها وتُرَاعبها فإن المعاني أقوى عندها. فأول ذلك عنايتها بألفاظها فإنها لما كانت عنوان معانيها وطريقاً إلى إظهار أغراضها ومراميتها أصلحوها» (ابن جني، ١٩٥٢م، ج: ١، ٢١٥). لذلك «يستحضر تكرار اللفظ نوعاً من السبب ويعرض معنى جديداً لم يتم الكشف عنه في المرحلة الأولى» (رضائي، ٢٠١٤: ١١٢). على الرغم من أن تكرار كلمة «نذير» في الآية التالية ما استخدمت في شكل التأكيد اللفظي الشائع في النحو العربي إلا أن هذا النوع من التكرار أوجد علاقة دلالية بين الجمل الثلاث في الآيات التالية. إن الغرض من هذا التكرار لثلاث مرات، والذي أوجد موسيقى خاصاً كان إبراز موضوع «التحذير» والتأكيد عليه كمعنى: ﴿إِنَّ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ (فاطر/ ٢٣ و ٢٤). الترجمة: تو فقط اخطارکننده ای و .. همانا ما تو را به حق فرستادیم تا مؤمنان را مژده رسان و کافران را هشداردهنده باشی؛ و .. هیچ امتی نبوده مگر اینکه پیامبری بیمدهنده در میان آنان بوده ..

نرى في الترجمة أعلاه مسألة «عدم التوحيد في المكافئات» أيضاً، أي أنه تم استخدام عدة مكافئات لكلمة واحدة (نذير). على الرغم من أن لهذه المكافئات معاني مشتركة، لكنه يجب في إعادة بناء طريقة التعبير للآيات أن نهتم بالألفاظ والحروف والتوحيد في المكافئات وتكرارها؛ لأنه «كما أن التكرار في اللغة العربية يسبب التأكيد، فالأمر سواء في اللغة الفارسية» (جيجاره ونظريغي، ٢٠١٧: ٧٣).

التأكيد بالأدوات التوكيدية

نقصد بأدوات التوكيد أدواتاً يستخدمها الكاتب أو المتكلم لتوكيد المعنى وتقويته في الجملة والنص، ومنها ما يدخل على الجملة الفعلية، ومنها ما يدخل على الجملة الاسمية، ومنها ما يدخل على كليهما. ومن المناهج الأخرى للتأكيد في اللغة العربية هو استخدام أدوات التأكيد هذه. ويمثل هذا النوع من التأكيد استخدام أحد عناصره مثل «إِنَّ» و «أَنَّ» و «إِنَّمَا» و «لَا مَبْدَأَ» و «لَا مَجْهُودَ» و «لَا مَقْسَمَ» و «نُونُ التَّأْكِيدِ» و «أَمَّا» و «هَاءُ التَّنْبِيهِ» و «السين وسوف» و «كُنْ» و «كَلَّا» وغيرها. ومن بين توظيفات التأكيد بأدواته في سورة فاطر يمكن ذكر الثلاثة التالية:

التأكيد بـ «إِنَّ»

«إِنَّ» هي واحدة من أهم أدوات التأكيد. وعندما يدخل كلٌّ من الحرفين (أَنَّ وَإِنَّ) على الجمل يُفيد تأكيد معنى الجملة. وفي سورة فاطر المكونة من ٤٥ آية قد استخدم أسلوب التأكيد بـ «إِنَّ» ١٨ مرة للتأكيد على المعنى وهو أعلى تردد في مقارنته مع أساليب التأكيد الأخرى. وفيما يلي أمثلة على هذه المنهج وانعكاسها في الترجمة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ... بَعْدَهُ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا...﴾ (فاطر/٤١). الترجمة: به يقين خداست كه آسمانها و زمین را نگاه می دارد .. همانا او بردبار است.

وفي الآية ٤٠ من سورة فاطر عبر الإشارة إلى عدم قدرة الآلهة الباطلة المزورة وتدخلها في خلق السماوات والأرض يعزو الله حماية الخلق لنفسه فقط باستخدام معنى مؤكد وينزل الآية ٤١ من هذه السورة مع «إِنَّ». يتمثل منهج المترجمين في كثير من الاحيان في أنهم يستخدمون عادةً كلمات مثل «قطعاً» و «همانا» و «يقيناً» وما إلى ذلك في ترجمة «إِنَّ». يتم وضع هذه الكلمات في بداية الجملة كعناصر ابتدائية للجملة. وقد أخذ المترجم الصفوي ذكر عبارة «به يقين» في الاعتبار للحفاظ على المعنى المؤكد وعكس ذلك في نص الترجمة إلا وفي حالات، ما انعكس في الترجمة معنى التأكيد بـ «إِنَّ» الذي أضيف إلى الآية، مثلاً: ﴿.. إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ (فاطر/٨): الترجمة: .. خداوند به آنچه می کنند، داناست.

وفي هذه الآية تم التعبير عن كون الله تعالى عليماً من خلال التأكيد بـ «إِنَّ». لكي تعكس هذا التأكيد يُقترح استخدام عبارات مثل: «هر آینه» و «به يقين» و «جز این نیست که...» وغيرها في اللغة الفارسية ومن ناحية ترجمت «إِنَّ» في بعض الآيات للتعبير عن السبب: ﴿.. إِنَّهُ غَفُورٌ شَكُورٌ﴾ (فاطر/٣٠): الترجمة: .. چراکه او بسیار آمرزنده است.

لا توجد في الترجمة حالة تعكس تأكيد الآية في نص الترجمة وبما أن استخدام الحالات التوكيدية لا مانع في الترجمة بل كان أقرب إلى الالتزام بالنص الأصلي، فلذلك يُقترح تغيير المعنى السببي إلى المعنى المؤكد أو قد يصير مناسباً ذكر كليهما معاً.

إن التأكيد في سورة فاطر تم استخدامه بـ «إِنَّ» في ١٨ آية. قد انعكس المعنى المؤكد لـ ١٢ من هذا الرقم في الترجمة بكلمات مثل: «همانا» و «به يقين» و «قطعاً» وذكر ٢ منها بدون تأكيد و ٤ منها بصورة مترجمة سببية (زیرا، چراکه) والتي قد لا علاقة لها بالتأكيد.

التأكيد بالنون الثقيلة واللام

يتم تحقيق نوع آخر من التأكيد باستخدام النون الثقيلة واللام. تستخدم التّونّ الثقيلة والحفيفة أيضاً في التّوكيد في الحالات التالية: فعل الأمر: مثل اكتبنّ، وتعلمنّ، وفعل المضارع المستقبل والذي يقع بعد أدوات الطلب: لتخرجنّ، ولنكوننّ، ولنجهدنّ، وفعل المضارع المنفي بحرف لا النافية: لا تمطرنّ الغيوم، وفعل المضارع المثبت والواقع في جواب القسم: والله لأنجحنّ.

تم استخدام النون الثقيلة في سورة فاطر في ٣ حالات ولام التأكيد في ٣ حالات أيضاً. على الرغم من أن هذه الأحرف ليس لها معنى إلا أنه وفقاً للنظرية النحوية والبلاغية المعروفة «زيادة المباني تدلّ على زيادة المعاني». إن المعنى الذي أضافه النون واللام إلى الجملة هو معنى التأكيد؛ لأن النون تمثل تكرار جملة أو قسم ما في جملة «حسن، لاتا: ١٦٧»؛ لذلك يُعرف نوع «لام» باسم «لام التأكيد» ويعرف نوع «النون» باسم «نون التأكيد». لقد أضاف كل من «اللام» و «النون» معنى التأكيد على فعل «يكونون» في الآية التالية فيفهم من ذلك صيغة المستقبل: ﴿... لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ﴾ (فاطر/٤٢). الترجمة: ...أگر پیامبری بيمدهنده برای آنان بیاید .. قطعاً از هر یک از آن امتها هدايت يافته تر خواهند شد.

قد انعكس المعنى المؤكد لكل من «اللام» و «النون» في ترجمة الصفوي بشكل جيد سواء مع كلمة «قطعاً» أو مع ترجمة الفعل إلى صيغة المستقبل (خواهند شد)؛ وهذا يعني أنه تم استخدام التأكيدين في الفارسية للتأكيدين في العربية. نظراً لأن استخدام التأكيدين لا ينطبق في اللغة الفارسية وكذلك نظراً لإنشاء توازن توكيدي في اللغتين فقد تمكن المترجم من استخدام القدرة اللغوية للغة الهدف لتعكس المعنى المؤكد. لكن في الآية التالية وعلى الرغم من تكرار النون الثقيلة في الفعلين «تغرنكم» و «يعغرنكم» والذي أضاف معنى التأكيد إلى هذه الأفعال ونقل معناها من المضارع إلى زمن المستقبل فقد استخدمت كلمة (مبادا) في الترجمة لهاتين النونين: ﴿... فَلَا تُعْرَتُّكُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَعْزُبُكُمْ بِاللَّهِ الْعَرْزُورُ﴾ (فاطر/٥). الترجمة: ... پس مبادا زندگي دنيا .. شما را بفریبد و .. شیطان .. شما را اغفال کند!

على الرغم من أن كلمة «مبادا» قد أضافت معنى مؤكداً إلى نص الترجمة إلا أنه يُقترح أن يتكرر مكافؤها للحفاظ على الأسلوب التعبيري للآية التي تكررت فيها نون التأكيد.

يُعرف نوع آخر من «اللام» باسم «لام الابتداء» التي تقع على المبتدأ. إذا تدخل «إنّ» أو «أنّ» في بداية هذا المبتدأ، يتم نقل هذه «اللام» إلى الخبر فتسمى «لام المرحلقة»؛ مثل: ﴿... إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ

شُكُورٌ» (فاطر/٣٤): الترجمة: ... هانا پروردگارمان بسیار آمرزنده و سپاسگزار است. و ﴿... إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ (فاطر/٣١): الترجمة: ... قطعاً خدا به بندگانش آگاه و بیناست.

لكل من الآيتين تأكيدان بـ «إِنَّ» والأخرى بـ «لام المرحلقة». تشير الكلمتان «هانا» و «قطعاً» في نص الترجمة إلى التأكيد المشتق من «إِنَّ» بينما لم يذكر أي مكافئ للام. يمكن لكلمة «بسيار» التي تنشأ من صيغة المبالغة (فعال) أن تغطي في ترجمة الآية الأولى المعنى الناشئ من لام المرحلقة، ولكن في ترجمة الآية الثانية يجب إضافة كلمة تعكس اللام ومعناها يمكن للكلمات باعتبارها دلالة الإضافة إلى النص لتعكس المعنى. لذلك فإن استخدام «كاملاً» في ترجمة الآية المذكورة يمكن أن يشير إلى تأكيدها.

إِنَّمَا

عادةً ما يتم تخصيص الجملة والحصرية بـ «إنَّمَا» في حالة واحدة وتتم في ترجمتها إضافة ترجمة الكلمتين «تنها و فقط» إلى العنصر الأخير من الجملة التي يتم استخدامها فيها: ﴿... إِنَّمَا يَدْعُوا حِزْبَهُ...﴾ (فاطر/٦): الترجمة: جز این نیست که او گروه خویش را فرا می خواند. و ﴿... إِنَّمَا تُنذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ...﴾ (فاطر/١٨): الترجمة: تو فقط کسانی را هشدار می دهی.

تم الحفاظ على التأكيد في ترجمة كلتا الآيتين. هذا ويشير نقل هذه التأكيدات التي تنشأ من أسلوب النص المصدر إلى المساواة في أسلوب التعبير للغتي المصدر والهدف بفارق أنّ التأكيد في اللغة المصدر نشأ منتوظيف أداة التأكيد بينما الثاني من الظروف التأكيديّة.

التأكيد المعنوي

نقصد بالتوكيد المعنوي التأكيد على المعنى باستخدام بعض الأدوات. وإن هذا النوع من التأكيد الذي يتحقق باستخدام كلمات مثل: «كلّ، نفس، ذات، عين، أجمع، عامة، كآفة، كِلا، كلتا وغيرها» ليس له مثال في سورة فاطر.

التأكيد المنتزع من البنية

ينشأ هذا النوع من التأكيد من تطبيق التركيبات وإنّ مكافأتها أو إعادة بنائها في نص الترجمة هو أحد التحديات التي تواجه المترجمين؛ حيث أنه في هذه الطريقة تصعب عملية إقامة التكافؤ وعادة ما يستخدم المترجمون جميع العبارات التأكيديّة مثل: «هر آينه، به درستی که و غيره». ومن بين هذه البنى

يمكننا الإشارة إلى «بنية الجملة الاسمية» و «الأحرف الزائدة: ما، كاف، من، إن، أن، لام» و «ما النافية + باء الزائدة» و «بنية القسم» و «التأكيد ضمير الفصل وتعريف الخبر» و «تأكيد الفعل بالمصدر» و «التذييل البلاغي» و «الإضافات التفسيرية بعد ذكر الغموض» و «الإطناب» وغيرها. نظرًا لأن دراسة جميع الحالات تتطلب نطاقًا أوسع فنكتفي فقط بتناول مكونات الجملة الاسمية وضمير الفصل وتعريف الخبر وكذلك بنية ما النافية + باء الزائدة.

الجملة الاسمية

إن المنهج الآخر للتأكيد في اللغة العربية هو التأكيد بالجملة الاسمية. إن تغيير الترتيب النحوي للفعل والفاعل (الجملة الفعلية) في شكل الاسم والفعل (الجملة الاسمية) يؤدي إلى زيادة الجانب الدلالي للجملة. إن من إحدى من هذه الإضافات الدلالية في التغيير النحوي للجملة إضافة الجانب الدلالي التوكيدي للمبتدأ في الجملة؛ لأنه يتم التلميح به مرتين، المرة الأولى بنفس الكلمة التي استخدمت كمبتدأ والمرة الثانية عبر الضمير الذي يوجد في الخبر ومرجعه المبتدأ نفسه؛ مثلاً: ﴿... فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ...﴾ (فاطر/٨): الترجمة: ... خدا هرکه را بخواهد گمراه می سازد ..

هناك تأكيدان في الآية المذكورة؛ واحده بـ «إِنَّ» والآخر بكونه الجملة اسمية. في الواقع كانت الجملة في البداية بشكل: «يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ...» والتي أضيف فيها معنى التأكيد إلى الجملة المتحولة خلال التغيير النحوي؛ أي إن تقدم «الله» وتغيير الجملة الفعلية إلى الاسمية يشير إلى أهمية «الله» وحصص مسألة الإرشاد والضلال لله تعالى؛ نظرًا لأن أيًا من التأكيدين لم ينعكس في الترجمة، يجب أن تكون الترجمة بحيث تعكس النقاط المؤكدة عليها أيضًا وتعبر عن التأكيد نفسه في اللغة الهدف؛ لذلك يمكن اقتراح هذه الترجمة: «بدون هيچ شكی، این خداست که هرکس را بخواهد...».

قد انعكس التأكيد الأول في الترجمة بعبارة «بدون هيچ شكی» والتأكيد الثاني في الترجمة بإسناد الخبر إلى الله (این خداست که ..). مع ذلك وفي ترجمة اسم «إِنَّ» وخبرها يمكن ترجمتها بشكل إسنادي يدل على الحفاظ على المعنى التوكيدي للآية دون استخدام كلمات مثل: «همانا وقطعاً وغيرها».

التأكيد بضمير الفصل وتعريف الخبر

ضمير الفصل هو ضمير منفصل مرفوع يقع بين المبتدأ والخبر الذين يكونان معرفتين؛ لأنه إذا لم يتم ذكر هذا الضمير فيمكن اعتبار الخبر في الواقع صفة للمبتدأ. كان لضمير الفصل تطبيقاً آخر إضافة إلى ما ذكر أعلاه وهو تطبيق معنوي يلخص في: تأكيد على الخبر لمبتدئه وتخصيصه به؛ مثل: ﴿وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر/١٥): الترجمة: و خداست كه بي نیاز است.

أن أصالة وأهمية الخبر حصرية للمبتدأ بضمير الفصل. إن السبب لتعريف الخبر في الآية أعلاه هو أن «هذا الإسناد (الخبر) معروفة للجمهور؛ أي لفهم المستمع: لقد حكمتنا بما يعرفه من قبل» (الهاشمي، ١٩٩١: ٢٧٣). إن السبب الآخر لتعريف الخبر وذكر ضمير الفصل قبل كلمة «الغني» كخبر، هو أنه يعرف الغني الحقيقي من خلال حصر هذه الصفة في المبتدأ.

لا توجد في ترجمة الصفوي كلمة أو عبارة تشير إلى الحالات المذكورة وتحدد سبب تعريف الخبر. لتحقيق ذلك يمكن استخدام كلمات مثل: «فقط، همان، همو و...» وصفات مثل: «اصلي، حقيقي، واقعي و...». لذلك فإن الترجمة المقترحة كما يلي: ... و فقط خداست همان كه بي نیاز حقيقي بوده و [كارهايش] همه پسندیده باشد.

إن كلمة «الذي» في الآية التالية مبتدأ وكلمة «الحق» خبر وقبلها ذكر «هو» كضمير الفصل: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ...﴾ (فاطر/٣١): الترجمة: آنچه از اين كتاب آسماني به تو وحى كرداهيم، همه حق است". ومما يلفت الانتباه في هذه الآية: أ) يدل تعريف الخبر على أصالته وأن الخبر معروف للمستمع. ب) هذه الأصالة تخص المبتدأ فقط. ج) يؤكد ضمير الفصل على أهمية المبتدأ.

ما انعكست هذه النقاط الثلاث في الترجمة. هذا وتشير كلمة «همه» إلى شمولية كلمة «حق»، بينما تعني الأصالة وليس الاستغراق. لإظهار نقطة «أ» يُقترح أن تتبع كلمة «محض» كلمة «حق». وبالنسبة لنقطتي «ب» و «ج» من الأفضل استخدام كلمتي «فقط» و «همان». لذلك فإن الترجمة المقترحة كما يلي: "فقط آنچه از اين كتاب به تو وحى كرديم، همان حقيقت محض است...".

التأكيد بتركيب «ما + باء الزائدة»

يحتوي السياق اللغوي على جانبيين متميزين: ١. يتم تحديد المعنى المحدد للكلمة بوضوح من خلال التراكيب النحوية التي توجد فيها، أي ما نسّميه العلامات النحوية. ٢. وفي حالات يتم تحديد المعنى

الخاص للكلمة من خلال ترابط تلك الكلمة بمعاني الكلمات الأخرى من حولها (نيدا وتير، ٢٠١٤: ٧٢). للعلامات أو التركيبات النحوية دور في التعرف على المعنى المحدد للكلمات بالإضافة إلى أنها تضيف معنى ضمنيًا مجازيًا للكلمة أو الجملة. ومن إحدى هذه التركيبات النحوية في اللغة العربية تركيب «ما + باء الزائدة» والذي يدل على معنى التأكيد. تزداد هذه الباء في مواضع كثيرة «لتقوية وتوكيد معان متعددة، وهي أكثر الحروف زيادة، فتزداد في الإثبات، والنفي لمجرد التوكيد وتقوية المعنى» (الصابوني، ١٩٧٣: ٨٢ و ٨٣ و ٩٠).

والأصل في أن يذكر كل من خبر الأحرف المشبهة بليس وبما في ذلك «ما» منصوبا. إذا تم تغيير هذه القاعدة فسيحدث تغيير في الدقائق الخطائية والدلالية للجملة أيضا؛ بمعنى أنه يحدث أحد المكونات مثل زيادة أو تقليل أو تغيير معنى الجملة. من جهة فإن «حروف الجار الزائدة تعبر عن التأكيد على الجملة» (ناصر وآخرون، ٢٠١٥: ١٤٤). على سبيل المثال: ﴿... وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ﴾ (فاطر/١٧): الترجمة: ... و اين كار بر خداوند دشوار نيست.

يجب أن تكون هذه الآية، من حيث القاعدة النحوية الصحيحة بصورة «ما ذلك عزيزاً على الله»؛ لذلك فإن الخروج عن القاعدة النحوية واقتران الخبر لباء الزائدة زاد من شدة الأمر ويؤكد عليه. ما انعكست هذه النقطة في الترجمة أعلاه في حين أنه من الممكن نقل النقطة التأكيدية فيها إلى النص الهدف باستخدام ظروف مثل «هرگز و هيچ». وهذا ينطبق أيضاً على الآية التالية: ﴿... وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ﴾ (فاطر/٢٢): الترجمة: ... تو ای پیامبر، نمی توانی به کسانی که چون مردگان در قبرها مدفوناند، حقیقت را بشنوانی.

يعد اختيار وترتيب هذه التراكيب المؤكدة كالعنصر الرئيسي في تكوين أسلوب الكلام. من ناحية أخرى «إن التيار العام للجملة يعطي الكلمات المستخدمة فيها جهة معنوية خاصة» (النجار، ٢٠٠٢: ٦٢). هذا المفهوم في الآية أعلاه هو التأكيد. على العموم يمكن القول أنه تم استخدام جميع مكونات التأكيد في سورة فاطر بما في ذلك التأكيدات اللفظية والتركيبية والتأكيد بأدوات التأكيد للأغراض البلاغية وقد كان موضوع زيادة الدلالة لتقوية الكلام والتأثير على المتلقين أيضاً.

النتيجة

هناك فوارق بين الترجمة التفسيرية والترجمة الحرة وهما ليستا متشابهتين، ولكن يمكن القول أن هناك قواسم مشتركة بين هذين المنهجين للترجمة. كما أن تعريف نيومارك للترجمة الحرة يختلف عن التعريف

المقدم للترجمة التفسيرية؛ لأن الأساس في الترجمة التفسيرية يستند إلى التفسير وإرفاق بعض المعلومات الضمنية، لكن الترجمة الحرة ليس لها اعتماد محدد على النص المصدر.

إن سورة فاطر مليئة بذكر مواضيع الاحتجاج وحقيقة وجود الجنة والنار. ولشرح مثل هذه القضايا تم استخدام طرق مختلفة للتأكيد على الكلام. هذا ومن بين هذه الأساليب كان للتأكيد بـ «إن» أكثر التطبيقات. إن توظيفات هذه المكونات في سورة فاطر من خلال تغيير تركيب الجملة وبنيتها كان لها استخدام أكثر من التأكيد اللفظي والمعنوي، كما أنها كانت أقل استخداماً مقارنة بالتأكيد بواسطة الأدوات المؤكدة.

يجب أن تنعكس أهمية البنية الفوقية النحوية للغة الهدف في النص المترجم؛ لأنها واجهة الأسلوب الخارجي للنص. إن إعادة بناء تطبيقات التأكيد المختلفة كجزء من أسلوب النص التعبيري، والبحث عن المكافئات واختيار الكلمات التأكيديّة والبنى التطبيقية للغة الهدف تمكنت من عرض نفس المنهج التأكيدي للنص المصدر في اللغة.

إن المكونات التي تم التأكيد عليها بالأدوات كانت في الترجمة التفسيرية الصفوية محل اهتمام أكثر من التأكيديات المنتزعة من البنى النحوية. لقد نقل الصفوي في ترجمته مكونات التأكيد وفقاً للأنماط والقواعد النحوية للغة الهدف، بينما لا نرى المعنى المؤكد الناشئ عن توظيف تركيب «ضمير الفصل وتعريف الخبر» وتركيب «ما + باء الزائدة» في ترجمة الآيات ونواجه أحياناً موضوع «عدم التوحيد في المكافئات» في ترجمة مفردات متكررة.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

ابن جني، أبو الفتح. (١٩٥٢م). *الخصائص* (المجلد الأول). تحقيق: محمد علي النجار. القاهرة: دار الكتب المصرية.

ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٩٨٨). *لسان العرب*، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حب الله، وهاشم محمد الشاذلي. القاهرة: دار المعارف.

بلاوي، رسول. (١٣٩٦هـ). «مثيرات التكرار الترمي في شعر هارون هاشم رشيد (ديوان وردة على جبين القدس أنموذجاً)». *فصلية اللسان المبين (بحوث في الأدب العربي)*، ١(٢٧)، ١-٢٦.

جياكاره، مينا، ونظريكي، شرمين. (٢٠١٧). «برابرهائى تأكيدى در دو زبان عربى و فارسى». *مجلة زبان و ادبيات عربي*، ١٦.

حسن، عباس. (لا تا). النحو الوافي. لا مكان.

حسین، طه. (۱۹۲۶م). في الشعر الجاهلي. القاهرة: دار الكتب المصرية.

رضایی، رضا. (۲۰۱۴). «بلاغت اسلوب "تکرار" در مضامین طنز محمد مهدی جواهری و تحلیل معانی

ثانویه». مجله زبان و ادبیات عربی (مجله ادبیات و علوم انسانی سابق)، ۱۲، ۱۰۱-۱۲۶.

الزركشي، بدر الدين. (۱۴۲۵). البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: المكتبة العصرية.

سالم محيسن، محمد. (۱۳۸۶ش). لهجه‌های عربی در قرائت‌های قرآنی (المقتبس من اللهجات العربية والقرآنية)، ترجمة: قاسم بستانی. أهواز: جامعة شهيد تشمران.

السامرائي، فاضل صالح. (۲۰۰۸). معاني النحو (الطبعة الثالثة). عمان: دار الفكر.

سليمي، زهرا، و نظري، عليرضا. (۲۰۲۰). «دراسة الأبنية الصرفية ودلالاتها (في ألفاظ القرآن الكريم،

أتمودجا وفقا لآراء المفسرين)». دراسات الأدب المعاصر، ۱۲ (۴۸)، ۱۳۵-۱۵۶.

عبد السلام، شيخ أحمد. (۲۰۰۶). «المنظور الثقافي لدراسة الأساليب البيانية». المجلة العربية للآداب، ۳ (۱)، ۲۵-۵۰.

الغلاييني، مصطفى. (۱۹۶۸). جامع الدروس العربية. بيروت: المكتبة العصرية.

مكارم شيرازي، ناصر. (۱۹۷۴). تفسير نمونه (المجلد ۱۸). طهران: دار الكتب الإسلامية.

ناصری، مهدي، دهقان‌زاد، رسول، و برزنونی، حسن. (۲۰۱۵). «روش‌شناسی ترجمه ادوات تأکید در

ترجمه‌های معاصر قرآن کریم (مطالعه موردی این، إثمًا، نون تأکید)». مطالعات ترجمه قرآن و حدیث،

۲ (۴)، ۱۶۶-۱۳۹.

نجار، علي. (۲۰۰۲). اصول و مبانی ترجمه قرآن. رشت: نشر مبین.

نیدا، یوجین، و تیر، جارلز. (۲۰۰۳). «تشریح عملیاتی مفصل ترجمه کتاب مقدس به تمام زبان‌های

جهان»، ترجمة: عباس امام. ترجمان وحی، ۱۳، ۵۴-۷۷.

نیدا، یوجین، و تیر، جالز. (۲۰۱۴). نظریه و عمل در ترجمه، ترجمة: آناهیتا امیرشجاعی و زهرا داوریان.

گرگان: نوروزی.

نیومارک، بیتر. (۲۰۰۳). دوره آموزشی فنون ترجمه ویژه مقاطع کارشناسی و کارشناسی ارشد، ترجمة: منصور

فهمیم و سعید سبزیان. طهران: رهنما.

هاشمی، أحمد. (۱۹۹۱). جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع (الطبعة الثانية). طهران: مؤسسة الصادق

للطباعة والنشر.

هاشمی، أحمد. (۲۰۰۳). جواهر البلاغة، ترجمة: حسن عرفان (المجلد الأول، الطبعة ۱۶). قم: نشر بلاغت.

Newmark, P. (1982). *Approaches to translation*. Oxford: Pergamon Press.

Sabuni, A. (1973). *El-lubab fe el-nahiv*. Beirut: Dar Al-Sharq El-Arabiyyah.

بلاغت استعاره‌های مفهومی قرآنی در حیوان‌انگاری انسان

مرتضی قائمی*^۱ (استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان)حسین بیات^۲ (دکترای زبان و ادبیات عربی، دانشگاه سمنان)DOI: [10.22034/jilr.2024.140841.1143](https://doi.org/10.22034/jilr.2024.140841.1143)

تاریخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۲/۲۹

صفحات: ۱۶۱-۱۷۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۰

تاریخ القبول: ۲۰۲۴/۰۶/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۴

چکیده

در قرآن کریم، استعاره‌های مفهومی متعددی برای تعریف ماهیت انسان صالح و انسان گنجهکار در حالات و شرایط گوناگون به کار رفته است؛ از جمله استعاره "حیوان‌انگاری" که انسان را به ویژه در شرایط کفر و گناه به تصویر کشیده است. در پژوهش حاضر که به روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است، تلاش شده است با استفاده از قواعد استعاره مفهومی، حیوان‌انگاری انسان در متن قرآن بررسی گردد تا مشخص شود که در متن قرآن چه مفاهیمی از حوزه مبدأ «حیوان» بر حوزه مقصد «انسان» فراقکنی شده است. مهم‌ترین نگاشت‌های حاصل از این فراقکنی چیست؟ استفاده از استعاره مفهومی «انسان به مثابه حیوان» چه تأثیری در تبیین دیدگاه اسلامی نسبت به انسان دارد؟ نتایج تحقیق حاضر نشان دهنده تناظری قابل تأمل بین رفتارهای مختلف حیوان و انسان در صفاتی چون علم بدون عمل، دنیاپرستی و حرص، کفر، شرک و تکذیب الهی و بت‌پرستی، لجاجت در کفر دارد و از حیواناتی چون سگ، بوزینه، الاغ، خوک، گورخر، بدترین جنبنده و عنکبوت برای عینی‌سازی مفاهیم فوق استفاده شده است. همچنین از حیوان‌انگاری در تجسم حالت انسان در محشر به ویژه در قالب استعاره تصویری (ملخ و پروانه) استفاده شده است. کاربرد استعاره‌های مفهومی با رویکرد حیوان‌انگاری باعث درک و فهم عمیق معانی انتزاعی و نهادینه شدن تأثیر آیات در وجود انسان است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، بلاغت، استعاره مفهومی، حیوان‌انگاری انسان

^۱ نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: m.ghaemi@basu.ac.ir

^۲ پست الکترونیک: bayat.hossein3@gmail.com

بلاغت الاستعارات المفهومية في اعتبار الانسان حيوانا في القرآن الكريم

الملخص

لقد استُخدم في القرآن الكريم عديد من الاستعارات المفهومية لتعريف طبيعة الإنسان الصالح و الإنسان الخاطيء في مواقف وأحوال مختلفة؛ ومنها استعارة "الحيوان" التي تصوّر الإنسان خاصة في حالة الكفر والمعصية. في هذه الدراسة التي أجريت على المنهج الوصفي- التحليلي، جرت محاولة لدراسة تطبيق حقل المبدأ "الحيوان" على حقل المقصد "إنسان" في النص القرآني باستخدام قواعد نظرية الاستعارة المفهومية. هذا من أجل معرفة كيفية تطبيق مفاهيم حقل المبدأ "الحيوان" على حقل المقصد "إنسان" في النص القرآني؟ و معرفة مدى تأثير استخدام الاستعارة المفهومية "الإنسان كحيوان" في توضيح النظرة الإسلامية للإنسان؟ وتظهر نتائج البحث الحالي تطابقاً ملحوظاً بين السلوكيات المختلفة للحيوانات والبشر في سمات مثل العلم بلا عمل، والدنيوية والجشع، والكفر والشرك ووجد الله وعبادة الأصنام، والعناد في الكفر. تمّ استخدام الكلب، القردة، الحمار، الخنزير، الحمار الوحشي وأسوأ المخلوقات والعنكبوت لتجسيد المفاهيم المذكورة أعلاه. كما تمّ استخدام استعارة الحيوان في تجسيم الحالة الإنسانية في المحشر، وخاصة في إطار استعارات (الجراد والفراشة). إنّ استخدام الاستعارات المفهومية ذات الطابع الحيواني يؤدي إلى فهم عميق للمعاني المجردة و تأثير الآيات في الوجود الإنساني.

الكلمات المفتاحية: القرآن، البلاغة، الاستعارة المفهومية، اعتبار الإنسان حيواناً

مقدمه

بیان مسأله

پس از توسعه زبان‌شناسی‌شناختی و معناشناسی‌شناختی، مخصوصاً در دهه ۱۹۸۰، نظریه استعاره مفهومی مورد توجه بسیاری از محققین قرار گرفت و لیکاف^۱ و جانسون^۲ با نگارش کتاب «استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم» توانستند، توجه محققان را به این نظریه جلب کنند. این رویکرد توانست تحلیلی جدید و خاص برای متون مختلف و تفسیر جدیدی از رابطه زبان و شناخت آن و رویکردی برای شناخت ساختار قالب مفهومی و نحوه ساختن تصورات مفهومی، متناسب با فکر و فرهنگی که با آن سازگار است، ارائه دهد. بر این اساس و با توجه دقیق به جایگاه استعاره مفهومی در زبان‌شناسی جدید، ما می‌توانیم از این نظریه برای مطالعه متون مختلف اعم از علمی، فرهنگی و مذهبی استفاده کنیم.

متن قرآن کریم، متن پرمحتوا و پرتصویری است که استعاره‌های مفهومی گوناگون در آن، برای عینی‌سازی و ملموس‌ساختن بسیاری از مفاهیم انتزاعی، به کار رفته‌است. زندگی و بسیاری از مسائل اعتقادی و عقلی چون ایمان و کفر، نتایج و حاصل این دو، دنیا و آخرت و مناظر آن و ... از جمله مفاهیمی است که در قالب استعاره مفهومی قابلیت درک و فهم درست پیدا می‌کنند. با به‌کارگیری استعاره‌های مفهومی با مبدا حیوانات، بسیاری از خصوصیات نامناسب انسان شناخته می‌شود. در واقع به کمک این استعاره‌ها می‌توانیم به طور دقیق و ظریف، عادات و اخلاقیاتی را که در شأن مقام انسان نیست، توصیف و نقد کنیم و به برخی از حالات و شرایط انسان در دنیا و آخرت پی ببریم.

با استفاده از استعاره مفهومی «انسان حیوان است» که دارای زیر ساخت حیوان‌انگاری است، ویژگی‌های حوزه حیوانات بر حوزه مقصد یعنی انسان فرافکنی شده‌است. در این پژوهش نویسندگان قصد دارند که با به‌کارگیری اصول استعاره مفهومی، فرافکنی حوزه مبدأ «حیوانات» بر حوزه مقصد «انسان» را در متن قرآن مورد بررسی قرار دهند و به سؤالات زیر پاسخ دهند:

سؤالات تحقیق

۱. در متن قرآن چه مفاهیمی از حوزه مبدأ «حیوانات» بر حوزه مقصد «انسان» فرافکنی شده‌است؟
۲. استفاده از استعاره مفهومی «انسان حیوان است»، چه تأثیری در فهم آیات مربوط به انسان دارد و نداشت اصلی آن کدام است؟

Lakoff-^۱Johnson-^۲

هدف اصلی تحقیق، دستیابی به بلاغت استعاره‌های مفهومی حیوان‌انگاری انسان در قرآن است. از این طریق، می‌توان به درک دقیق‌تری از مفاهیم استعاری موجود در قرآن، دست یافت.

پیشینه تحقیق

در حوزه حیوان‌انگاری و بلاغت استعاره‌های آن، در قرآن کار مستقلی انجام نگرفته است؛ اما در برخی مقالات و پژوهش‌ها به استعاره‌های مفهومی و حوزه‌های مقصد و مبدأ در آن پرداخته شده است. در مبحث حیوان‌انگاری و در پژوهش‌هایی که مطالعه مروری آن‌ها در این حوزه مخصوصاً قرآن است، درباره آیات و عباراتی با حوزه مبدأ حیوانات، مطالبی آمده است. از جمله هوشنگی و سیفی پَرگو (۱۳۸۸ش) در مقاله «استعاره‌های مفهومی در قرآن از منظر زبان‌شناسی شناختی» ضمن پرداختن به نظریه استعاره و تحلیل برخی مؤلفه‌های آن، از استعاره‌های مفهومی در حوزه گیاهان به صورت فهرست‌وار و گاهی تحلیل جزئی سخن به میان آورده‌اند. عشایری منفرد (۱۳۹۱ش) نیز در مقاله «نگاهی معناشناختی به حیوان‌انگاری انسان‌ها در زبان نهج‌البلاغه و لزوم حفظ حرمت انسان» این سوال را مطرح کرده است آیا چنان‌که در زبان فارسی حیوان انگاشتن انسان‌ها موجب تحقیر آنان می‌شود و با شخصیت‌گینده تشبیه‌کننده نیز ناسازگار است، در زبان عربی هم حیوان‌انگاری انسان‌ها همین لوازم را دارد؟ در مقاله مذکور تمام تلاش نویسنده پاسخ به این مسأله است. در این مقاله هیچ اشاره‌ای به بلاغت استعاره‌ها نشده و نگارنده به حوزه مبدأ و مقصد و تحلیل استعاره‌ها نپرداخته است. قائمی و ذوالفقاری (۱۴۰۱ق) نیز در مقاله «کارکرد گیاه‌انگاری در عینی‌سازی مفهوم زندگی در قرآن و نهج‌البلاغه» (۱۴۰۱ق)، با استفاده از دیدگاه استعاره مفهومی، فراقکنی حوزه مبدأ (گیاهان) بر حوزه مقصد (زندگی) را در متن قرآن و نهج‌البلاغه بررسی کرده‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که گیاه‌انگاری ابزار پرکاربردی برای ترسیم زندگی دنیوی و اخروی در قرآن است. مقاله حاضر صرفاً به استعاراتی پرداخته است که در حوزه حیوان‌انگاری انسان به کار رفته و مفهوم‌سازی انسان و برخی از رفتارهای وی را مورد بررسی قرار داده است.

چارچوب نظری

استعاره مفهومی

استعاره یکی از اصطلاحات پرکاربرد و موثر در نقد و بلاغت است که از یونان قدیم تا به حال تحولات معنایی و اصطلاحی زیادی را پشت سر گذاشته است و هنوز هم یک اصطلاح مهم و تاثیرگذار در رویکردهای مختلف ادبی، زبان‌شناختی و نقد است که به رشته‌های دیگر علوم انسانی و حتی پزشکی ریشه دوانده است. به همین سبب امروزه، بررسی استعاره از بنیادی‌ترین بخش‌های

مطالعات معنی‌شناسی و از جمله معنی‌شناسی شناختی است. «و استفاده از استعاره یک راهبرد زبان‌شناسی است که در همه جای دنیا به کار می‌رود. نخستین بار ارسطو اصطلاح استعاره را مطرح کرده و آن را چنین تعریف نموده است: استعاره انتقال دادن اسمی بیگانه است» (صوفی، ۱۳۸۴: ۲۹۱). شاید به نظر او کاربرد استعاره ضرورتی ندارد و بیشتر برای زیبایی متن است. البته دانشمندان اسلامی چنین اعتقادی ندارند و غالباً استعاره را از بهترین روش‌های مختلف بیان می‌دانند. جرجانی در کنار بهره‌مندی از دیدگاه‌های دانشمندان پیشین، خلاقیت‌های تازه‌ای را در باب تحلیل استعاره در کتاب دلائل الاعجاز و کتاب اسرار البلاغه از خود نشان داد و تحلیل‌های عمیقی ارائه داد که امروزه مورد توجه و تامل صاحب‌نظران بلاغت به ویژه معناشناسان، سبک‌شناسان و نشانه‌شناسان قرار گرفته است. در زبان‌شناسی شناختی، با رویکرد تازه‌ای مواجهیم. در زبان‌شناسی شناختی، ادعا شده است که: «بخش مهمی از تجارب و رفتار و انفعال انسان، طبیعتاً استعاری است. بنابراین، نظام تصویری انسان به طور جزئی به واسطه استعاره ساخته می‌شود» (لایکوف و جونسون، ۱۹۹۶: ۱۴).

استعاره صرفاً امری مرتبط با خیال شعری و زینت بلاغی نیست، بلکه استعاره در تمامی حوزه‌های زندگی انسان حضور دارد و محدود به زبان نیست؛ بلکه در اندیشه و رفتار ما حضور دارد و نظام تصویری که اندیشه و رفتار ما را پیش می‌برد، اساساً طبیعتاً استعاری دارد و این فرایند، به شکل خودکار و ناآگاهانه انجام می‌شود (همان، ۲۱).

بنابراین در این رویکرد، استعاره بیشتر در حوزه شناخت و ادراک بررسی می‌گردد. بر همین اساس:

استعاره مجموعه‌ای از مطابقت‌های مفهومی، یا در اصطلاح دقیق‌تر، نگاشت بین دو حوزه مفهومی مبدأ و مقصد است. مطابقت بین یک حوزه مبدأ با یک حوزه مقصد یک استعاره مفهومی را ایجاد می‌کند. عبارت‌های استعاری زبان‌شناختی (استعاره‌های زبانی)، در واقع نمودهای این استعاره‌های مفهومی (استعاره‌های موجود در ذهن) هستند (کوچش، ۱۳۹۴: ۴۶).

بنابراین، در هر استعاره مفهومی با دو حوزه سروکار داریم. یک حوزه از تجربه بشر که انتزاعی‌تر است، به واسطه حوزه دیگر که معمولاً ملموس‌تر است، مفهوم‌سازی می‌شود. حوزه‌های مقصدی که رایج و شایع هستند، در سه دسته اصلی قابل طبقه‌بندی هستند که عبارتند از «حالت‌ها و منش‌های روان‌شناختی و ذهنی (احساسات، امیال، اخلاق، فکر) گروه‌ها و فرایندهای اجتماعی (جامعه، سیاست، اقتصاد، روابط انسانی، ارتباط) و تجربه‌ها و رخداد‌های شخصی (زمان، زندگی، مرگ، مذهب)» (کوچش، ۱۳۹۳: ۴۵).

لیکاف و جانسون در مرحله اول، استعاره مفهومی را به سه نوع اصلی تقسیم کرده‌اند، که عبارتند از استعاره‌های ساختاری^۱، استعاره‌های جهتی^۲ و استعاره‌های هستی‌شناختی^۳ و نوع سوم را به سه دسته ظرفی^۴، تشخیص^۵ و ماده‌نگاری^۶ تقسیم کرده‌اند. (ر.ک: لایکوف و جونسون، ۱۹۹۶: ۳۳-۵۵) کوچش استعاره را بر اساس چهار معیار، چهار دسته بندی ارائه داده است. او بر اساس قراردادی بودن و نبودن استعاره، آن را به استعاره قراردادی و ابداعی و از نظر نقش به استعاره هستی‌شناختی، ساختاری و جهتی و از نظر ماهیت به گزاره‌ای و تصویری و از نظر سطح تعمیم آن را به عام و خاص دسته بندی کرده است. (۱۳۹۳ش: ۷۵) در اینجا به معرفی موارد مرتبط با مقاله پرداخته شده است:

استعاره‌های جهتی

نوع دیگری از مفهوم استعاری وجود دارد که به یک مفهوم در چارچوب مفهومی دیگر، ساختار نمی‌دهد، بلکه نظام کاملی از مفاهیم را با توجه به یک نظام کامل دیگر، سازماندهی می‌نماید. این استعاره‌ها را جهت‌مند می‌نامیم؛ زیرا بسیاری از آن‌ها با جهت‌های مکانی پیوند دارند، مانند: بالا-پایین، درون-بیرون، جلو-عقب و دور- نزدیک (لیکاف، ۱۳۹۴: ۲۹).

به عبارتی مفاهیم، نسبت فیزیکی مکانی، نسبت به هم پیدا می‌کنند و جایگاه آنها نسبی تعریف می‌گردد، به عنوان مثال، وقتی گفته می‌شود: «فلانی در علم اوج گرفت»، بر اساس الگوی استعاری و جهتی «بیشتر، بالا است»، علم بیشتر، نسبت به علم کمتر در مرتبه و جهت فیزیکی بالاتر تعریف می‌شود.

استعاره‌های هستی‌شناختی

به طور کلی «برای درک رویدادها، کنش‌ها، فعالیت‌ها و وضعیت‌ها از استعاره‌های هستی‌شناختی استفاده می‌کنیم» (لیکاف، ۱۳۹۴: ۵۸). استعاره‌های هستی‌شناختی به یکی از انواع زیر بازنمایی می‌شوند. الف: استعاره‌های ماده‌نگاری: ماده‌نگاری، یکی از استعاره‌های هستی‌شناختی پرکاربرد، است که در قالب آن، مفاهیم، رویدادها، فعالیت‌ها و امثال اینها بر اساس تجارب انسان، به صورت

^۱ - Structural metaphors

^۲ - Directional metaphors

^۳ - Ontological metaphors

^۴ - Within

^۵ - diagnosis

^۶ - materialism

ماده و اشیاء فیزیکی تصور و مفهوم سازی می‌شوند. به عنوان مثال: «علم، ثروت است». در این مثال، «علم»، به عنوان حوزه مقصد، به صورت ماده فیزیکی ثروت (حوزه مبدا) تصور و عینی سازی شده است. ب: استعاره‌های ظرف: در این نوع استعاره، مفهوم را ظرفی در نظر می‌گیریم که دارای درون و بیرون است. به عنوان مثال: «در درون مشکلات بزرگی افتاده بودم» ج: استعاره‌های تشخیص.

شاید بدیهی‌ترین استعاره‌های هستی شناختی، استعاره‌هایی باشند که در آن‌ها، شیء فیزیکی [با مفاهیم انتزاعی]، شخص پنداشته می‌شود و این شخص‌انگاری به ما اجازه می‌دهد که گستره وسیعی از تجربه‌های مربوط به پدیده‌های غیر انسانی را در چارچوب انگیزه‌ها، مشخصه‌ها و فعالیت‌های انسانی درک کنیم، مانند: "تورم به مثابه دشمن" (همان: ۶۲) که در عباراتی مانند: تورم بر ما غلبه کرد یا بر تورم پیروز شدیم، قابل ملاحظه است.

استعاره‌های ساختاری

استعاره ساختاری، «ساختار حوزه‌ی مبدأ را بر حوزه‌ی مقصد منطبق می‌کند و بدین طریق گویندگان را قادر می‌سازد یک حوزه را به وسیله حوزه‌ی دیگر درک کنند» (کوچش، ۱۳۹۳: ۷۵). به همین سبب در استعاره ساختاری، معمولاً با تعدد تناظر اجزاء یک ساختار با اجزاء یک ساختار دیگر مواجهیم، چنان که مثلاً در استعاره ساختاری "زندگی سفر است"، انسان با مسافر، خدا با مبدا و مقصد، دین با سفر، موانع راه با مشکلات زندگی و تکالیف، پیامبران با راهنما، تقوا با توشه و دنیا با منزل موقت و آخرت با منزل دائم متناظر هستند.

استعاره زنجیره بزرگ هستی^۱

«نظام زنجیره هستی، زمانی استعاری می‌شود که سطحی از زنجیره (انسان، حیوان، گیاه و جماد) را برای درک سطحی دیگر به کار گیرند. این فرایند دست‌کم در مورد زنجیره بزرگ پایه، حداقل دو جهت دارد. فرایند مذکور می‌تواند از مبدأ پایین‌تر تا مقصدی بالاتر، یا از مبدئی بالاتر تا مقصدی پایین‌تر حرکت کند. برای مثال وقتی انسان‌ها به صورت استعاری به مثابه حیوانات و غیرجانداران درک می‌شوند، یعنی با مفهوم‌سازی از مبدأ پایین‌تر به مقصد بالاتر در زنجیره بزرگ پایه مواجه‌ایم. برای مفهوم‌سازی از مبدأ بالاتر به مقصد پایین‌تر می‌توان انسان را در نظر گرفت که برای مفهوم‌سازی اشیاء فیزیکی پیچیده مثل جاندارپنداری یک اتومبیل به کار می‌رود» (ر.ک. کوچش، ۱۳۹۳: ۲۱۲).

در استعاره‌های زنجیره بزرگ هستی، گاهی حرکت استعاره از مراتب پایین زنجیره به سوی مراتب بالاتر است. «حوزه حیوانات، حوزه مبدأ بسیار پرکاربرد است؛ بخصوص انسان‌ها که اغلب در قالب ویژگی‌های مفروض حیوانات درک می‌شوند. از همین روست که ما حیوان، گرگ، سگ، روباه، توله سگ، گاو، مار و غیره را برای انسان به کار می‌بریم» (همان: ۳۷). از آن جهت که مرتب موجودات در زنجیره بزرگ هستی بار ارزشی به همراه دارد. از تغییر مرتبه استعاری، برای اشاره به جایگاه و موقعیت و گاهی به هدف تحقیر، تهدید و توبیخ و یا اهداف و اغراض دیگر از قبیل ایجاد پویایی و حرکت و تاثیر گذاری بر مخاطب و... استفاده می‌شود. مثلاً ورود استعاری از مرتبه و جایگاه انسان به حیوان غالباً برای تحقیر است.

حیوان‌نگاری

در مفهوم سازی استعاری، گاهی انسان، گاهی گیاهان و گاهی جمادات و گاهی مفاهیم انتزاعی، به عنوان حوزه مقصد و در عین حال حیوانات یا سایر جانداران (از قبیل پرندگان، حشرات و ...) به عنوان حوزه مبدا به خدمت گرفته می‌شود، که حیوان‌نگاری یا جاندارپنداری نامیده می‌شود با توجه به پویایی و حرکتی که موجود زنده در تصویر ایجاد می‌کند، جاندارپنداری کاربرد وسیعی در مفهوم سازی در متون مختلف و از جمله متون دینی دارد. قرآن کریم هم از انواع استعاره زنجیره بزرگ هستی از جمله گیاه‌نگاری و جاندارپنداری و انسان‌نگاری و ماده‌نگاری استفاده کرده است. (نک: قائمی و ذوالفقاری: ۱۴۰۱ش) در آیاتی از قرآن کریم، انسان‌ها با ویژگی‌ها و صفات مختلف و یا پدیده‌ها و مفاهیم به مثابه برخی حیوانات و جانداران دیگر، تصویرسازی شده‌اند تا صفات آن‌ها برای مخاطب عینی و محسوس شود.

تحلیل شواهد قرآنی

در این بخش حیوان‌نگاری انسان در آیات قرآنی بررسی و تحلیل می‌گردد.

عالمان بی عمل یهود به مثابه الاغ حامل کتاب.

از نظر قرآن کریم انسانی که تورات بر او نازل شده، اما به دستورات تورات عمل نمی‌کند، در جایگاه الاغی قرار گرفته که بار کتاب بر پشت دارد؛ اما از محتوای آن خبری ندارد: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (جمعه/۵): مَثَلِ كَسَانِي كِه [عمل به] تورات بر آنان بار شد [و بدان مكلف گردیدند] آن گاه آن را به كار نېستند، همچون مَثَلِ خري است كه كتاب‌هايي را بر پشت مي‌كشد. چه زشت است وصف آن قومي كه آيات خدا را به دروغ گرفتند و خدا مردم ستمگر را راه نمي‌نمايد.

در این آیه شریفه، استعاره ساختاری "یادگیری تورات، به مثابه حمل (بدون فهم و عمل) آن"، به خدمت گرفته شده است. در این استعاره، حضرت موسی با صاحب بار، تورات با بار و کسی که تورات را تعلیم دیده و به آن عمل نمی‌کند، با الاغی متناظر شده است که از محتوای بار خود خبر ندارد و به جز رنج فایده‌ای برایش ندارد. «سیاق دلالت دارد بر اینکه تحمیل تورات به معنای تعلیم آن است» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹/ ۴۴۹). و «آیه در وصف یهودیانی است که حامل تورات هستند؛ اما به آن عمل نمی‌کنند» (ر.ک: صافی، ۱۴۱۸: ۲۸/ ۲۴۶ و رازی، ۱۴۲۰: ۳۰/ ۵۴۰).

بنابراین مفهوم انتزاعی "علم بدون عمل" در قالب تجربی و فیزیکی حیوان انگاری، مفهوم سازی شده و از ظرفیت زنجیره بزرگ هستی و انتقال از مرتبه انسان به حیوان استفاده شده است؛ چرا که در این زنجیره، حیوان در مرتبه پست‌تر و در جایگاه پایین‌تری از انسان قرار دارد و انسان نباید با وجود عقل و درایت، رفتاری شبیه حیوانات را که عقل و فهم ندارند، انجام دهد و به همین سبب می‌توان گفت این استعاره به هدف تحقیر و توبیخ یهودیان به سبب رفتار نکردن بر اساس تورات و هشدار به مسلمانان، استفاده شده است؛ چرا که بر اساس این تصویر قرآنی، عدم مطابقت علم و عمل، انسان را در رتبه حیوان قرار می‌دهد و جایگاهش را به پایین می‌آورد. تصور انسان در هیات حیوانی که باری سنگین بر دوش دارد و با زحمت حرکت می‌کند و از محتوای بار خبری ندارد، تصویری واضح و پیامی روشن در خصوص جایگاه عالم بی عمل در نزد خداوند متعال را به مخاطب منتقل می‌نماید و حامل صفاتی چون ذلت، حقارت و رنج بی فایده برای دانشمند بدون عمل است.

انسان فاقد بصیرت و معرفت به مثابه حیوان و حتی کمتر از آن.

کسی که خود را از عقل و معرفت بی‌بهره نگه می‌دارد و به الزامات عقل و هوش خود عمل نمی‌کند، در نگاه قرآن، منزلت انسانی خود را از دست می‌دهد و اطلاق حیوان و بدتر از آن بر وی جواز پیدا می‌کند: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (اعراف/۱۷۹): و در حقیقت، بسیاری از جنیان و آدمیان را برای دوزخ آفریده‌ایم. [چرا که] دل‌هایی دارند که با آن [حقایق را] دریافت نمی‌کنند، و چشمانی دارند که با آنها نمی‌بینند، و گوش‌هایی دارند که با آنها نمی‌شنوند. آنان همانند چهارپایان بلکه گمراه‌ترند. [آری،] آنها همان غافل‌ماندگانند.

چشم و گوش و دل، ابزار معرفت و شناخت هستند، کسانی که از این ابزارها برای دستیابی به معرفت الهی استفاده نمی‌کنند، در زمره غافلان هستند و از نظر شأن و مرتبه دچار سقوط می‌شوند و به مرتبه حیوانی و پست‌تر از آن تنزل پیدا می‌کنند. در این آیه، با حیوان انگاری غافلان (به ویژه یهود)، این مفهوم انتزاعی و ذهنی در قالب عینی و فیزیکی مجسم شده است و حقارت و پستی غافلان از معرفت حق در قالب استعاره هستی‌شناختی "غافلان فاقد معرفت به مثابه حیوان و کمتر

از آن " تجلی عینی پیدا کرده است؛ چرا که از دیدگاه اسلام «کسی که به مقتضای خلیفه‌اللهی عمل نمی‌کند، انسانیت وی مصداق حقیقی خود را از دست می‌دهد و در پی آن، کرامت و شرافتی هم برای وی مطرح نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش: ۱۱۲). در این تصویر استعاره‌ی، تحقیر و پست شمردن غافلان و کافران در قالب حسی و عینی مفهوم سازی شده است.

طباطبایی می‌نویسد:

انسان غافل چشم و گوش و دل خود را نظیر چشم و گوش و دل حیوانات ضایع و معطل گذارده مانند حیوانات تنها در تمتع از لذائذ شکم و شهوت استعمال کرده‌است. به همین دلیل اینگونه انسان‌ها از چارپایان گمراه‌ترند، و بر خلاف چارپایان استحقاق مذمت را دارند (طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ۸/۴۳۹).

در آیه فوق، علاوه بر حیوان‌انگاری، استعاره "فهمیدن به مثابه دیدن" و "فهمیدن به مثابه شنیدن" و "فهمیدن به مثابه توجه قلبی" نیز به کار رفته است تا فرایند عینی سازی مفاهیم ذهنی تکمیل شود و کل پیام در قالب کاملاً محسوس منتقل گردد. بنابراین، تناظرها بدین صورت است:

- دل‌ها، چشم‌ها و گوش‌های سالم ولی فاقد بصیرت، متناظر با دل‌ها، چشم‌ها و گوش‌های استفاده نشده.

- انسان فاقد هوشیاری و معرفت، متناظر با حیوانی که قوه تعقل ندارد.

پس در استعاره مفهومی فوق نیز، هدف آیه شریفه، بیان ماهیت واقعی، تحقیر و سرزنش غافلان از معرفت و بصیرت است.

کافران (یهود لجاج)، به مثابه بدترین جنبنندگان

کسانی که کفر می‌ورزند، در نزد خداوند متعال، از هر جنبنده‌ای بدتر و پست‌ترند: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (انفال/۵۵): بی‌تردید، بدترین جنبنندگان پیش خدا کسانی‌اند که کفر ورزیدند و ایمان نمی‌آورند.

موجودات زنده غیر انسان از آن جهت که به طور تکوینی قوه عاقله ندارند، عیبی بر آن‌ها نیست؛ اما انسان چون دارای قوه تعقل و امکان دستیابی به معرفت است، اگر به لازمه اندیشه و معرفت پایبند نباشد، دچار انحراف می‌گردد و از شان و منزلت خویش فاصله خواهد گرفت. به همین سبب، قرآن کریم کسانی را که از ایمان شانه خالی می‌کنند (حوزه مقصد)، در هیات بدترین جنبنندگان و موجودات زنده (حوزه مبدا) معرفی کرده است که از مرتبه انسانی به مرتبه حیوانی تنزل یافته و در میان حیوانات نیز در پایین‌ترین جایگاه قرار گرفته‌اند. بنابراین در این آیه نیز، کافران از شخصیت انسانی به شخصیت حیوانی سقوط کرده‌اند و ارزش و اعتبار انسانی خود را از دست داده‌اند. این استعاره نیز به دنبال بیان جایگاه پست کفر و کافران و حقارت و فرومایگی ایشان و دعوت به ایمان است. با توجه به ادامه سخن خداوند در آیه بعدی ﴿الَّذِينَ عَاهَدتْ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ

مَرَّةً وَ هُمْ لَا يَتَّقُونَ ﴿انفال/۵۶﴾، زمخشری بدترین جنبندگان در آیه قبلی را کفاری اصرار کننده بر کفر خود می‌داند که علاوه بر اصرار بر کفر، عهد شکن نیز هستند (ر.ک: ۱۴۰۷ق: ۲۳۰). پس کافر پیمان شکن با حیوان یا هر موجود زنده فرومایه متناظر شده است. قید جنبنده به جای حیوان، نیز دلالت بر شدت حقارت، ذلت و پستی کافران در نگاه خداوند متعال دارد؛ چرا که برخی از جنبندگان بسیار ریز هستند و حتی با میکروسکوپ نیز دیده نمی‌شوند و این کوچکی فیزیکی بر کوچکی و حقارت و پستی جایگاه حوزه مقصد؛ یعنی کافران غافل، دلالت می‌کند. از سوی دیگر، با وسعت دلالت واژه "الدواب" که عمومیت را می‌رساند، کافران را تصور ذهنی، با همه مصادیق آن تجسم کرد؛ مثلاً می‌توان آنان را در هیات و ماهیت عقرب، مار، گرگ یا هر موجود زنده‌ای که در عالم خلقت هست، تصور کرد؛ به ویژه موجوداتی که نماد آسیب‌رسانی و خطر هستند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که آن چه انسان را در مرتبه انسانی حفظ می‌کند، ایمان است؛ به همین سبب، خداوند در پایان آیه علت این نسبت را عدم ایمان ذکر کرده است.

کافران به منزله عنکبوت

گرایش به سمت غیر خدا، رفتار انسان را در مرتبه رفتار عنکبوت قرار می‌دهد: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (عنکبوت/۴۱) «داستان کسانی که غیر از خدا دوستانی اختیار کرده‌اند، همچون داستان عنکبوت است که [با آب دهان خود] خانه‌ای برای خویش ساخته، و در حقیقت - اگر می‌دانستند - سست‌ترین خانه‌ها همان خانه عنکبوت است».

کافران (حوزه مقصد) در قرآن کریم در هیات عنکبوتی (حوزه مبدا) مفهوم‌سازی شده‌اند که در منزل سستی زندگی می‌کنند. «این "حیوان انگاری" کافران مشتمل بر سه استعاره است: خانه عنکبوت استعاره از بنای شرک، عنکبوت استعاره از کفار و بت پرستی استعاره از اسکان در خانه عنکبوت (فائمی و ذوالفقاری، ۱۳۹۸ش: ۲۸۵). این استعاره شدت ضعف و سستی اعتقاد بت پرستی و کفر و شرک را به تصویر کشیده و عدم امکان تکیه بر اعتقادات غیر توحیدی را عینی سازی کرده است و عبارت «إِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ» وجه شباهت بین خانه عنکبوت با اعتقادات غیر توحیدی را مورد تاکید قرار داده است؛ چرا که انسان همواره با تکیه بر اعتقادات خود، به دنبال راه نجات در دنیا و آخرت است؛ به همین سبب اگر تکیه گاه و پشتوانه‌اش ضعیف باشد به معنای نابودی انسان است و خانه عنکبوت در باب سستی و ضعف، مثل شده و استعاره مفهومی پرکاربرد در زبان عربی است. البته طبرسی در تفسیر این آیه، معبودان کفار را متناظر با خانه عنکبوت قرار داده (۱۳۷۵ش: ۴/ ۵۸۰) و زمخشری اعتقادات ضعیف را با خانه عنکبوت متناظر دانسته است. (۱۴۰۷ق: ۳/

۴۵۵). بنابراین در این آیه، هدف از حیوان‌انگاری کافران، بیان حال ضعف و سستی کفار و ماهیت فکری و اعتقادی ایشان در کنار تحقیر مقام و منزلت آنان و اشاره به عاقبت شقاوت‌بار آنان است.

تکذیب کنندگان خدا به منزله سگ

در بسیاری از آیات، بیان حال کافران و گنهکاران با تحقیر و توبیخ و انذار آنان همراه است، چنان که خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَ لَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلُ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَرَكَهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (اعراف/۱۷۶): و اگر می‌خواستیم، قدر او را به وسیله آن [آیات] بالا می‌بردیم، اما او به زمین [دنیا] گرایید و از هوای نفس خود پیروی کرد. از این رو داستانش چون داستان سگ است [که] اگر بر آن حمله‌ور شوی زبان از کام برآورد، و اگر آن را رها کنی [باز هم] زبان از کام برآورد. این، مثل آن گروهی است که آیات ما را تکذیب کردند. پس این داستان را [برای] آنان [حکایت کن، شاید که آنان بیندیشند.

در این آیه، تکذیب کنندگان (حوزه مقصد) در لباس سگ هاری که در هر حال پارس می‌کند (حوزه مبدا) تجسم عینی پیدا کرده‌اند و در ظاهری محسوس و تجربه شده، مفهوم سازی شده‌اند. تناظر انسان کافر با سگ هار نشان از بیان حال با هدف تحقیر و سرزنش و انذار دارد و هدف نهایی آن دعوت به تقوا و هدایت انسان به راه سعادت است. اخلاص به معنای ملازمت دائمی است، و اخلاص بسوی ارض، چسبیدن به زمین است، و این تعبیر کنایه است از میل به تمتع از لذات دنیوی و ملازمت آن.

عبارت ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلُ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَرَكَهُ يَلْهَثُ﴾ یعنی او دارای چنین خوبی است، و از آن دست بر نمی‌دارد، چه او را منع و زجر کنی و چه به حال خود واگذار کنی» (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ۸ / ۴۳۵). «ابومسلم گوید: او را از این جهت به سگ تشبیه کرده است که پستی و بی‌ارزشی او را برساند» (طبرسی، بی تا: ۱۱۶/۱۰). بنابراین در استعاره مفهومی و حیوان‌انگاری فوق، دانشمند دنیاپرست با سگ حریص متناظر شده و ویژگی خاص سگ بر وی انطباق داده شده است تا حقارت و پستی وی تجلی حسی داشته باشد و در زنجیره بزرگ هستی، ماهیت واقعی و جایگاه وی با تنزل رتبی از انسان به حیوان مجسم گردد.

کفار ملعون به مثابه بوزینه و خوک

گاهی قرآن کریم در صدد تحقیر، سرزنش و تهدید کافران با به کارگیری نمادهای حقارت و پستی است و می‌فرماید: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِمَّنْ ذَٰلِكَ مَثُوبَةٌ عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَ غَضِبَ عَلَيْهِ وَ جَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنَازِيرَ وَ عِبَدَ الطَّاغُوتِ أُولَٰئِكَ شَرُّ مَكَّانًا وَ أَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ (مائدہ/۶۰):

بگو: «آیا شما را به بدتر از [صاحبان] این کیفر در پیشگاه خدا، خیر دهم؟ همانان که خدا لعنتشان کرده و بر آنان خشم گرفته و از آنان بوزینگان و خوکان پدید آورده، و آنان که طاغوت را پرستش کرده‌اند. اینانند که از نظر منزلت، بدتر، و از راه راست گمراه‌ترند.»

بسیاری از مفسرین معتقدند این آیه دستوری است که خداوند به نبی خود داده که به کفار بگو فرض بر این که ما گمراه باشیم، شما از ما گمراه‌ترید، برای اینکه لعنت خداوند شامل حال شما است و مسخ شدگانی به میمون و خوک از ملت شما و پرستندگان طاغوت از شمایند، این همه عیب را در خود نادیده گرفته در پی عیب مایید؟ با اینکه عیب ما مؤمنین (به فرض که ایمان به خداوند عیب شمرده شود) در برابر معایب شما بسیار ناچیز است (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۱/۶ و رازی، ۱۴۲۰: ۱۱۲/۳۹۰).

آیه فوق، یکی از آیاتی است که مستقیماً از حیوان انگاری و تنزل مقام و منزلت کافران تا حیوان و پست‌تر از آن استفاده کرده است. بر اساس این آیه، حتی صورت ظاهری کافران به شکل بوزینه و خوک در می‌آید. مسخ آنان به صورت عینی به شکل واقعی انجام می‌شود؛ اما خود این کار استعاره مفهومی برای دلالت بر پستی و دون‌مایگی است، چون بوزینه و خوک به عنوان نماد حقارت و فرومایگی به کار رفته‌اند و در زنجیره بزرگ هستی کافران از ماهیت و هیات انسانی به هیاتی در مقام پایین‌تر تنزل یافته‌اند.

در آیات دیگر، قرآن کریم با لحن تندتری به مسخ و تحقیر و توبیخ کفار پرداخته و باز هم مسخ آنان به بوزینه مورد تأکید قرار گرفته و از حیوان انگاری آنان در هیات واقعی بوزینه، پرده برداشته است: ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (بقره/۶۵): و کسانی از شما را که در روز شنبه [از فرمان خدا] تجاوز کردند نیک شناختید، پس ایشان را گفتیم: «بوزینگانی باشید طردشده.» همچنین: ﴿فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (اعراف/۱۶۶): و چون از آنچه از آن نهی شده بودند سرپیچی کردند، به آنان گفتیم: «بوزینگانی رانده‌شده باشید.» در دو آیه فوق، با استفاده از فعل امر، لحن تحقیر و توبیخ تشدید شده است.

مردم در قیامت به مثابه پروانه

در لحظه محشر، مردمان به سان پروانه‌های پراکنده ظاهر می‌شوند: ﴿يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ﴾ (قارعه/۴).

در این آیه بر خلاف اغلب آیات قبلی، حیوان انگاری به هدف تحقیر یا توبیخ انسان انجام نشده است، بلکه هدف بیان حیرت انسان در آخرت و حالت ضعف، ترس، وحشت و سرگردانی حاکم بر انسان در محشر است. انسانی که در آن شرایط همچون پروانه ضعیف و ناتوان است و به سو روی می‌آورد، و انسان‌ها در آن حالت «از نظر فراوانی و گستردگی، ضعف و ذلت، آمد و شد نامنظم، و

پرواز به سوی منادی از هر سو، به ملخ‌هایی پراکنده و در حال پرواز می‌مانند. (صافی، ۱۴۱۸ق: ۳۰ / ۳۹۳ و زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۴ / ۷۹۰). در امثال عرب نیز آمده: "ضعیف‌تر از پروانه". پروانه به سبب گسترده شدن و انتشار آن فراش نامیده شده (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۴ / ۷۹۰). با دقت در معنای تصور استعاره‌ی فوق و تناظر انسان محشور با پروانه پراکنده، در می‌بایم که از رفتار و حالات آن، برای ترسیم ترس، وحشت و سردرگمی انسان‌ها در روز قیامت الگو برداری شده است.

وقتی ملخ وقتی جست و خیز می‌کند، نقطه معلومی را در نظر نمی‌گیرد، بلکه بدون جهت پرواز می‌کند، مردم نیز در روز قیامت چنین حالتی دارند، وقتی از قبورشان سر بر می‌آورند، آن چنان ترس و فرغ از همه جهات احاطه‌شان می‌کند، که بی‌اختیار و بی‌هدف به راه می‌افتند (طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ۲۰ / ۵۹۵). بنابراین حوزه مبدا پروانه برای بیان حالات و شرایط دشوار انسان در قیامت به کار گرفته شده است تا با روی آوردن به عمل صالح به فکر نجات خود در آخرت باشد. پس لزوماً در تغییر موقعیت از رتبه‌ای در زنجیره بزرگ هستی، تحقیر و توبیخ مد نظر نیست؛ هر چند ممکن است به طور غیر مستقیم به امثال تهدید یا تحقیر هم اشاره کرده باشد. علاوه بر این یک بعد این استعاره، "استعاره تصویری" است که تصویر و شکل و حالت مردمان در قیامت مد نظر است و در حوزه مبدا پروانه‌های پراکنده قابل رویت است.

کفار به مثابه گورخران فراری

در آیات سوره مدثر، کفار انکارکننده و تکذیب کننده دعوت حق و گریزنده از آن متناظر با گورخرانی رم‌کرده، انگاشته شده‌اند که از دست شیر می‌گریزند: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ/ كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُّسْتَنْفِرَةٌ/ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ﴾ (مدثر / ۴۹-۵۱): پس چرا از این تذکار رو گردانند؟ به خران رمنده‌ای مانند: که از پیش شیری گریزان شده است.

بیشترین سرعت و تلاش گورخران، زمانی است که شیری درنده آنان را تعقیب می‌کند و آنان برای نجات جان خویش با تمام توان در حال فرار هستند. این حالت که حالت تجربه شده و پرتکراری در حیات وحش محسوب می‌شود، حوزه مبدا مناسبی است برای حال کسانی که از حق (آیات قرآن) گریزان هستند. این تصویر استعاره‌ی و حیوان‌انگاری کفار و مشرکان تصویری دقیق، شگفت‌انگیز و نفرت‌آور از آنان را در ذهن مخاطب ایجاد می‌نماید. «این دال بر سفاهت و بی‌خردی آنان است، و این فرار الاغ‌های وحشی و هجوم آنها در هنگام ترس صحنه‌ای عجیب است» (صافی، ۱۴۱۸ق: ۲۹ / ۱۶۳). از نظر فخر رازی «کفاری که پس از دیدن رسول خدا و روبرویی با او از او می‌گریزند، همانند گورخرانی هستند، که از شیر می‌گریزند» (۱۴۲۰ق: ۳۰ / ۷۱۶). بنابراین در این آیه نیز استعاره مفهومی "انسان به مثابه حیوان" به هدف بیان حال کفار و تحقیر آنان و اشاره به پستی و ذلت ایشان به کار گرفته شده است و ویژگی‌های گورخران بر آنان انطباق داده شده است و به

تعبیر مکارم شیرازی «آن‌ها را به گورخر تشبیه کرده که هم فاقد عقل و شعور است و هم به علت وحشی بودن گریزان از همه چیز، در حالی که در برابر آنها چیزی جز تذکره (وسیله یادآوری و بیداری و هوشیاری) قرار ندارد» (مکارم، ۱۳۷۱ ش: ۲۳۶/۲۵).

حالت مردم هنگام محشر به مثابه حالت گروه ملخ‌های در حال فرار

قرآن کریم لحظه خروج مردمان از قبرها در قیامت را همچون ملخ‌های پراکنده به تصویر کشیده است: ﴿حُشَعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ﴾ (قمر/۷): در حالی که دیدگان خود را فروهسته‌اند، چون ملخ‌های پراکنده از گورها [ای خود] برمی‌آیند.

حالت پرواز نامنظم و شلوغ گروهی پرتعداد از ملخ‌ها، حوزه مبدا مناسبی برای ترسیم و تصویر مردمانی است که هراسان و بی‌هدف در صحنه محشر حاضر شده‌اند و هر کدام به سویی در حرکتند تا راه نجاتی بیابند. این تصویر از نوع "استعاره تصویری" است که قبل از هر چیز سرگردانی و حیرت و ترس و نگرانی مردم در صحنه محشر را مجسم کرده است. این تصویر در حقیقت ترساندن مردم از گناه و تشویق به عمل صالح و تقواست که تنها راه نجات در آن شرایط سخت است و شرایط انسان در هنگام قیامت را در قالب حیوان انگاری نشان داده است. درباره این آیه طباطبایی می‌نگارد: مردم را از این جهت در بیرون شدن از قبر، به ملخ‌های منتشر تشبیه کرده است که ملخ وقتی منتشر می‌شود هر دسته داخل در دسته دیگر می‌شود و با هم مخلوط می‌شوند، با اینکه به ظاهر هر یک از آنها جهتی مخالف جهت دیگر دارد، در روز قیامت هم مردم این چنین درهم و برهم می‌شوند. (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش: ۹۳/۱۹)

به عبارت دیگر تشبیه به "ملخ‌های پراکنده" به تناسب این است که توده ملخ‌ها بر خلاف بسیاری از پرندگانی که به هنگام حرکت دسته‌جمعی با نظم و ترتیب خاصی حرکت می‌کنند، هرگز نظم و ترتیبی ندارند، به‌علاوه آنها در آن روز موجوداتی ضعیف و ناتوانند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش: ۲۳/۲۴).

عشق به گوساله به مثابه گوساله و نوشیدنی لذیذ

کفر مردم نسبت به رسالت حضرت موسی (ع) باعث شد که در غیاب او به گوساله پرستی روی بیاورند و مورد توبیخ الهی واقع شوند: ﴿وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَ رَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَ أَسْمِعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَ عَصَيْنَا وَ أَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم بِهِ إِيمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (بقره/۹۳): و آن گاه که از شما پیمان محکم گرفتیم، و [کوه] طور را بر فراز شما برافراشتیم، [او گفتیم: «آنچه را به شما داده‌ایم به جد و جهد بگیرید، و [به دستورهای آن] گوش فرا دهید.» گفتند: «شنیدیم و نافرمانی کردیم.» و بر اثر کفرشان، [مهر] گوساله در دلشان سرشته شد. بگو: «اگر مؤمنید [بدانید که] ایمانتان شما را به بد چیزی وامی‌دارد.»

در آیه فوق، "گوساله"، به جای "محبت گوساله" به کار رفته که بر اساس مجاز مفهومی و حیوان‌انگاری است و انتساب نوشانیدن به گوساله و محبت گوساله بر اساس استعاره مفهومی و ماده‌انگاری شکل گرفته است. در این آیه «مراد از «گوساله» محبت گوساله است، که خود گوساله در جای محبت نشسته، تا مبالغه را برساند و بفهماند گویا یهودیان از شدت محبتی که به گوساله داشتند خود گوساله را در دل جای دادند» (طباطبائی، ۱۳۷۴ش: ۱/۳۳۵). چنان‌که گویی دلپاشان برای دوست داشتن گوساله آفریده شده است، گویا می‌نوشند، یعنی عشقشان به آن در هم آمیخته و تصویر آن به علت اشتیاق فراوان و حرص بر پرستش در دلپاشان نهادینه شده است. چنان‌که رنگ بر جامه و نوشیدنی با اعماق بدن در هم می‌آمیزد (صافی، ۱۴۱۸ق: ۱/۲۰۲). بنابراین علاقه و اشتیاق شدید به پرستش گوساله با نوشیدن چیزی دوست‌داشتنی متناظر شده و گوساله با معبود محبوب متناظر شده و گوساله با محبت به گوساله تناظر دارد.

نتیجه‌گیری

یکی از کارکردهای استعاره مفهومی نزدیک شدن ذهن مخاطب به مفهوم مورد نظر است. حوزه مبدأ حیوان از جمله حوزه‌های رایج در این زمینه می‌باشد که مشتمل بر تصاویری چون: الاغ حامل کتاب، سگ حریص بر پارس کردن در هر حال، بدترین جاندار، ملخ‌های بی‌هدف و هراسان، خوک و بوزینه مسخ شده و ... را در متن قرآن شکل می‌دهد. استعاره‌های مفهومی حیوان‌انگاری در این پژوهش مواردی را شامل می‌شود که مفاهیم انتزاعی یا مفاهیمی نامحسوس را برای مخاطب مفهوم‌سازی می‌کند. در متن قرآن استعاره‌های مفهومی حیوان‌انگاری در موضوعات متنوعی وارد شده است. تناظر بین مفاهیمی که در موضوعاتی چون؛ مشاهده قیامت، رفتار کفار، رفتار مدعیان دروغین، اعتقاد افراد باایمان و بی‌ایمان و ... وجود دارد که نشان از اهمیت کاربرد استعاره‌های مفهومی در تجسم معنا دارد. کاربرد استعاره‌های مفهومی با رویکردی حیوان‌انگاری باعث درک و فهم عمیق معانی انتزاعی قرآن و نهادینه شدن تأثیر آیات در وجود انسان می‌باشد و این مهم به صورت محسوس، قابل انتقال به دیگران است. از نظر قرآن انسان در برخی از رفتارهای خود شبیه حیوانات است که در قالب اسالیب مختلفی چون استعاره مفهومی ترسیم شده است. این استعاره‌ها دارای نگاشت‌های ذیل است:

(الف) عالم بی عمل متناظر با الاغی که فقط کتاب حمل می‌کند.

(ب) یهودیان لجوج در عقیده خود متناظر با بدترین جنبندها.

(ت) بت پرست متناظر با عنکبوت.

(ج) دانشمند دنیاپرست متناظر با سگ حریص.

(د) کفار پست و ملعون متناظر با بوزینه و خوک.

ذ) انسان در قیامت متناظر با ملخ در حال فرار.
 ر) کفار انکارکننده و تکذیب کننده دعوت حق و گریزنده از آن متناظر با گورخرانی رم کرده.
 ز) مردم هنگام محشر به مثابه گروه ملخ‌های پراکنده در حال پرواز.
 استعاره‌های حیوان‌انگاری در متن قرآن در نهایت مؤید این مطلب هستند که بسیاری از رفتارهای انسان در دنیا و آخرت متناظر با رفتارهای سایر جانداران و حیوانات است. بخشی از این حیوان‌انگاری به هدف تحقیر و توبیخ کفار، مشرکان و گنهکاران انجام شده است و برخی دیگر بیشتر به بیان حال و وضعیت مردمان در دنیا و آخرت پرداخته است؛ هرچند در نهایت هدف همه این استعاره‌های مفهومی، هدایت انسان به مسیر رستگاری است.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم.
 الجرجانی، عبدالقاهر. (۱۹۹۸). *دلائل الإعجاز (الطبعة الثانية)*. شرح و تعلیق محمد التنجی. بیروت: دارالکتاب العربی.
 جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ش). *حق و تکلیف در اسلام (چاپ سوم)*. تهران: انتشارات بهار.
 زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقوایل فی وجوه التأویل*. بیروت: دارالکتاب العربی.
 صافی، محمود. (۱۴۱۸ق). *الجدول فی إعراب القرآن و صرفه و بیانه مع فوائد نحویه هامه (۳۱ جلد، چاپ چهارم)*. دمشق: دار الرشید.
 صفوی، کوروش. (۱۳۸۴ش). *فرهنگ توصیفی معناشناسی*. تهران: فرهنگ معاصر.
 صفوی، کوروش. (۱۳۹۶ش). *استعاره*. تهران: نشر علمی.
 طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴ش). *ترجمه تفسیر المیزان (۲۰ جلد، چاپ پنجم)*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
 طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۵ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
 طبرسی، فضل بن حسن. (بی تا). *ترجمه تفسیر مجمع البیان (۲۷ جلد، چاپ اول)*. تهران: عشایری منفرد، محمد. (۱۳۹۱ش). *نگاهی معناشناختی به حیوان‌انگاری انسان‌ها در زبان نهج‌البلاغه و لزوم حفظ حرمت انسان*. همایش ملی نهج‌البلاغه و ادبیات، ج ۲، قم، ۲۵-۵۱.
 فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
 فولادوند، محمد مهدی. (۱۴۱۸ق). *ترجمه قرآن*. تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
 قائمی، مرتضی، و ذوالفقاری، اختر. (۱۳۹۸ش). *مفهوم‌سازی استعاره‌ی زندگی در متن قرآن کریم*. همدان: انتشارات دانشگاه بوعلی سینا.
 قائمی، مرتضی، و ذوالفقاری، اختر. (۱۴۰۱). *کارکرد گیاه‌انگاری در عینی‌سازی مفهوم زندگی در قرآن و نهج‌البلاغه*. *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، (۲)، ۷۹-۵۹.

- کوچش، زلتن. (۱۳۹۳ش). مقدمه‌ای کاربردی بر استعاره (پور ابراهیم، شیرین، مترجم). تهران: سمت.
- کوچش، زلتن. (۱۳۹۴ش). استعاره در فرهنگ؛ جهانی‌ها و تنوع (انتظام، نیکتا، مترجم). تهران: سیاه‌رود.
- لایکوف، جورج، و جونسن، مارک. (۱۹۹۶). *الاستعارات التي نحيا بها* (عبدالمجید جحفه، مترجم) (الطبعة الأولى). منتدی مکتبۃ الإسکندریه.
- لیکاف، جورج، و جانسون، مارک. (۱۹۸۰). *استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم* (جهانشاه میرزابیگی، مترجم) (چاپ اول، ۱۳۹۷). تهران: انتشارات آگاه.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ش). *تفسیر نمونه* (۲۸ جلد، چاپ دهم). تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- هوشنگی، حسین، و سیفی پَرگو، محمود. (۱۳۸۸ش). استعاره‌های مفهومی در قرآن از منظر زبان‌شناسی شناختی. *پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم*، ۱ (۳)، ۹-۳۴.

سبک‌شناسی آوایی دعای صباح امام علی علیه السلام

لیلا فدامین^۱ (دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد آبادان، آبادان، ایران)
 رحیمه چولانیان*^۲ (استادیار زبان و ادبیات عربی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد آبادان، آبادان، ایران)
 صادق ابراهیمی کاوری^۳ (استادیار زبان و ادبیات عربی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد آبادان، آبادان، ایران)

DOI: [10.22034/jilr.2024.140572.1131](https://doi.org/10.22034/jilr.2024.140572.1131)

تاریخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۱/۲۷

صفحات: ۱۷۹-۱۹۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۷

تاریخ القبول: ۲۰۲۴/۰۶/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۰۱

چکیده

کلام معصومین علیهم‌السلام پس از قرآن کریم فصیح‌ترین و بلیغ‌ترین کلام است و اوج این فصاحت و بلاغت را در هنگامه سخن گفتن ایشان با پروردگار متعال می‌توان یافت. اگر این منابع، همانند دیگر منابع ادبی در بستر علوم کنونی مانند علم سبک‌شناسی بررسی شود، علاوه بر درک ظرایف ادبی آن‌ها، موضوع و محتوایشان نیز برای مخاطب بیان می‌شود. دانش سبک‌شناسی در سال‌های اخیر به دفعات زیاد در تحلیل سوره قرآن کریم و سایر متون مذهبی مورد استفاده قرار گرفته است. این علم، به تحلیل یک متن در لایه‌های گوناگونی همچون لایه صرفی، نحوی، بلاغی و آوایی می‌پردازد تا با بررسی ویژگی‌های هر لایه و میزان تکرار هر کدام از این ویژگی‌ها در متن، دیدگاه و احساس خالق اثر را برای مخاطب بیان کند. در این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی، سبک‌شناسی دعای صباح امیرالمؤمنین علیه‌السلام که از ادعیه بسیار گران‌قدری است که خواننده را مهیوت قدرت کلام گوینده خویش می‌سازد، از منظر لایه آوایی انجام گرفته است تا ویژگی‌های منحصر به فرد آوایی آن استخراج شود. یکی از این ویژگی‌ها، تقسیم عبارات به بخش‌های مسجّع سه یا چهار جمله‌ای و ظرافت در تکرار برخی حروف برای القای احساساتی همچون توجه به ملکوت، ابزار عجز درونی و ایجاد حرارت و شور مناجات است. ویژگی‌های مذکور به همراه برخی مشخصه‌های آوایی دیگر، قلب خواننده را از احساس خشیت و انس با پروردگار متعال لبریز کرده، مفاهیم دعا را در ذهن او ماندگار می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: امام علی علیه‌السلام، دعای صباح، سبک‌شناسی، لایه آوایی

^۱ پست الکترونیک: laila.fadamin@gmail.com

^۲ نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: ra.Choulanian1349@iau.ac.ir

^۳ پست الکترونیک: ebrahim.kavari2006@gmail.com

الأسلوبية الصوتية في دعاء الصباح للإمام عليّ عليه السلام

إنّ كلام المعصومين عليهم السلام هو أفصح الكلام و أبلغها بعد القرآن الكريم، ونجد قمّة هذه البلاغة في حديثهم مع الله سبحانه و تعالى. وإذا تمّ البحث عن هذه المصادر كغيرها من المصادر الأدبية في سياق العلوم الحالية مثل علم الأسلوب، مضافاً إلى فهم دقائقها الأدبية، فيستبين أيضاً شرح موضوعها ومحتواها للمخاطبين. وفي السنوات الأخيرة، تمّ إستخدام الدراسة الأسلوبية عدّة مرّات في تحليل القرآن الكريم والنصوص الدينية الأخرى. يقوم هذا العلم بتحليل النصّ في مستويات مختلفة كالصرفية والنحوية والبلاغية والصوتية للتعبير عن وجهة نظر مبدع الكلام للمخاطبين من خلال دراسة ميّزات أيّ مستوى و مقدار ما تكرّر كلّ من هذه الميّزات في النصّ. و في هذه الأطروحة، تمّ البحث عن أسلوب دعاء الصباح لأئمةالمؤمنين عليه السلام الذي يعدّ من أغلى الأدعية التي تذهل القارئ بقوة كلام المتكلم بالمنهج الوصفي التحليلي من منظر المستوى الصوتي من أجل إستخراج سماته الصوتية الفريدة. ومن هذه الخصائص يمكن أن نشير إلى تقسيم العبارات إلى أقسام من ثلاث أو أربع جمل مسجّعة، وإنفاة تكرار بعض الحروف لإثارة مشاعر مثل الإهتمام بالملكوت، وإبراز العجز في النفس، وتهييج مشاعر الدعاء والمناجاة. إنّ الميّزات المذكورة، مع بعض الميّزات الصوتية الأخرى، تملأ قلب القارئ الشعور بالرهبة والألفة مع الله سبحانه و تعالى، وتجعل مفاهيم الدعاء في باله دائماً.

الكلمات المفتاحية: الإمام عليّ عليه السلام، الدعاء الصباح، الأسلوبية، المستوى الصوتي

مقدمه

سبک‌شناسی، یکی از زیرمجموعه‌های علوم ادبی است که در عصر کنونی محققین فراوانی به آن گرایش پیدا کرده‌اند. سبک در واقع همان قالب بیان کلام و شیوه‌ای برای بیان اندیشه‌ها به‌وسیلهٔ زبان است. این علم، به‌عنوان شاخه‌ای از زبان‌شناسی کاربردی، برای مطالعه و تفسیر انواع مختلف کلام بر اساس شیوهٔ زبانی و آهنگین آن‌ها، به کار می‌رود. در این رابطه، شمیسا می‌گوید: «سبک، وحدتی است که در آثار کسی به چشم می‌خورد. این وحدت، یک روح یا ویژگی یا ویژگی‌های مشترک و مکرر در آثار کسی است و از عوامل و مختصات تکرارشونده و جلب‌نظرکننده ناشی می‌شود.» (۱۴۰۱: ۱۶)

از آن جایی که این علم، چارچوب و روشی یکتا برای تحلیل متن و کلام ارائه می‌دهد، دانشی بسیار حائز اهمیت است. در واقع نتیجهٔ بررسی سبک‌شناسانهٔ یک اثر، دستیابی به روش هنری منحصر به فرد خالق اثر، از طریق دقت فراوان برای استخراج عوامل و ویژگی‌های تکرارشوندهٔ آن اثر است.

در سبک‌شناسی، سطوح و لایه‌های مختلف کلام بررسی می‌شود که یکی از این سطوح، لایهٔ آوایی است. در واقع اولین گام برای سبک‌شناسی هر اثر، تحلیل موسیقی و آواهای به کار رفته در آن است. اساس چنین تحلیلی برآمده از طبیعت برخی حروف و آواها و ارتباط آن‌ها با معانی‌ای خاص می‌باشد. هر آوا معنای ویژه‌ای را در ذهن انسان تداعی می‌کند. برای روشن شدن مطلب، به این عبارت سراسر نور قرآن کریم توجه فرمایید:

﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدَّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ (بقره / ۱۶۵) (=لیکن آن‌ها که اهل ایمانند کمال محبت و دوستی

را فقط به خدا مخصوص دارند)

با اندکی تأمل در عبارت فوق، چنین استنباط می‌شود که تک‌تک حروف آن، یا مشدد هستند یا مهموز و یا هر دو ویژگی را توأمان دارا هستند. روشن است که صوت ایجاد شده، هم در حالت مشدد و هم در حرف همزه، بیانگر شدت و حدت موضوع می‌باشد. بنابراین، به زیبایی هر چه تمام‌تر در این آیه، شدت عشق بی‌نظیر مؤمنان به پروردگار متعال، بواسطهٔ به‌کارگیری متناسب آواها، در عمق جان مخاطب می‌نشیند.

چنین تحلیلی در مورد ادعیهٔ اهل بیت علیهم‌السلام نیز بسیار حائز اهمیت است؛ چرا که، آهنگ و آوای حروف و وزن کلمات و جملات، جزء جدایی‌ناپذیر و اثرگذار این گنج‌های معنوی به‌شمار می‌آید. در واقع هر چه قدرت کلام خالق اثر بیشتر باشد، این تناسب، خود را بیشتر نشان می‌دهد. بنابراین، در کلام امام علی علیه‌السلام، این موضوع در اوج خود قرار دارد.

دعای صباح یکی از ادعیهٔ مشهور امام علی علیه‌السلام می‌باشد که دارای ظرافت‌های ادبی فوق‌العاده و محتوای گرانسنگی است، به گونه‌ای که انسان آزاداندیش و مخاطب علاقه‌مند را شدیداً

مجدوب قدرت کلام گوینده خویش می‌سازد. اهمیت مضامین دعای صباح، عالمان و محققان بسیاری را بر آن داشته است تا بر آن شرح بنویسند. چرا چنین نباشد و حال آنکه انسان به هنگام سیر و سفر در وادی سراسر معنویت دعای صباح، از انواع فراوان مواهب روحانی بهره‌مند می‌شود؛ بخشی بیانگر وحدانیت و عظمت پروردگار عالم است و بخشی مختص ذکر نعمات بی‌نظیر و الطاف بی‌بدیل الهی بر بندگان؛ گاه عظمت معنوی حضرت ختمی مرتبت توصیف می‌شود و گاه صلوات بر آن وجود سراسر رحمت، مفتاح و آغازگر درخواست‌های مادی و معنوی است؛ بخشی به پناه بردن به خداوند از هوای نفس و آرزوهای دراز اختصاص دارد و بخشی از پروردگار عالم برای مبارزه با نفس و شیطان، طلب یاری می‌شود؛ هم به کمی طاعت اعتراف می‌کند و هم به کثرت گناهان؛ گاه خداوند را غفار الذنوب می‌خواند و گاه ستار العیوب. خواننده دعا در میانه آن از سرچشمه قرآن کریم بهره‌مند می‌شود و از وحدت کلام قرآن ناطق با کلام پروردگار عالم به شگفت می‌آید. کوتاه سخن اینکه انسان با قرائت دعای صباح، مات و مبهوت می‌ماند که از کدامین خرمن توشه برگیرد و از کدامین چشمه کام تشنه خویش سیراب کند. همگی موارد فوق به میزانی از فصاحت و بلاغت بر زبان مبارک مولا علیه‌السلام جاری شده است که خواننده آشنا و ناآشنا را متحیر ساخته و پژوهشگر علاقمند را، به غواصی هر چه بیشتر در این کلام سراسر شگفتی ترغیب می‌کند.

بیان مسئله

سبک‌شناسی یکی از موضوعات ادبی است که در سده‌ی اخیر، توجه زیادی از جانب ادیبان و سخنوران بدان معطوف شده است. بسیاری از دانشمندان مسلمان نیز، به این رشته گرایش پیدا کرده‌اند و همین امر، موجب بررسی متون دینی از این منظر شده است.

سبک، یعنی روش خاص یک شاعر، ادیب، نویسنده و ... برای بیان اندیشه، احساسات و عواطف خود. در تحلیل سبک‌شناسانه یک اثر، تلاش می‌شود تا از طریق دقت فراوان برای استخراج عوامل و ویژگی‌های تکرارشونده، اسلوب منحصر به فرد به کار رفته در آن، استخراج شود.

در میان متون دینی، بدون شک قرآن کریم و آثار اهل بیت علیهم‌السلام، از هر نظر، آثار بی‌نظیری به شمار می‌آیند و متخصصین ادبیات عرب، بارها تحلیل سبک‌شناسی این منابع را انجام داده‌اند. از طرفی، اکثر توجهات در این زمینه، معطوف به قرآن کریم، نهج‌البلاغه، صحیفه سجّادیه و برخی ادعیه معروف، همچون دعای کمیل است و بسیاری از آثار فاخر اهل بیت علیهم‌السلام، از این نظر مورد غفلت قرار گرفته‌اند.

در میان منابع فوق، دعای صباح امیرالمؤمنین علیه‌السلام، یک منبع بی‌نظیر معنوی و سرشار از شگفتی‌های ادبی است که در ارتباط امام علیه‌السلام با خالق هستی، متجلی شده است. زیبایی‌های آوایی، زبانی، ادبی و ... که در سراسر این دعا موج می‌زند، انگیزه فراوانی برای بررسی همه‌جانبه

سبک‌شناسانه ایجاد می‌کند. بنابراین سبک‌شناسی این دعای عظیم‌الشان می‌تواند خدمتی شایان توجه، در فضای تخصصی ادبیات عرب به شمار آید.

بررسی سبک، می‌تواند از منظرهای مختلفی انجام گیرد که از جمله آنها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

لایه‌ی آوایی، که به بررسی و کشف ویژگی‌های منحصر به فرد آوایی و صوتی موجود در کلام می‌پردازد.

لایه‌ی صرفی، که عبارت است از تحلیل صورت‌های مختلف کلمات و مفهومی که هر کدام از آنها انتقال می‌دهد.

لایه‌ی نحوی، که در واقع، به تحلیل چگونگی فرار گرفتن واژگان در کنار یکدیگر می‌پردازد.

لایه‌ی بلاغی، که مربوط به کشف و استخراج نکات بلاغی موجود در کلام است.

لایه‌ی معنایی، که در این لایه، به بررسی مفاهیم موجود در اثر، به منظور درک نوع نگاه خالق

اثر به جهان هستی، زندگی و مفاهیم کلی این چینی، پرداخته می‌شود.

پژوهش حاضر، به تحلیل سبک‌شناسی دعای صباح در لایه‌ی آوایی اختصاص دارد. این تحلیل در چهار قسمت کلی ارائه می‌شود: قسمت اول به تحلیل کثرت استفاده از حروف پربسامد و احساسی که خواننده دعا بر اثر تکرار این حروف تجربه می‌کند، اختصاص دارد. در قسمت دوم، فراوانی واژگان پربسامد دعای صباح و پیام ضمنی ورای این تکرارها مورد تحلیل قرار گرفته است. قسمت سوم، به واحدهای آوایی بزرگتر یعنی جملات اختصاص می‌یابد و خصیصه‌های آوایی آنها به‌عنوان ویژگی‌های مهم سبکی، استخراج می‌شود. در نهایت، چارچوب‌بندی و ارتباط بین جمله‌ای نغزی که در سراسر دعا ساری و جاری است بررسی می‌شود.

پیشینه پژوهش

پیش از پژوهش حاضر، مقالات و پایان‌نامه‌های بسیاری در زبان عربی و فارسی، تحلیل سبک‌شناسی سوره قرآن کریم، ادعیه و سایر متون مذهبی را انجام داده‌اند.

اما در میان انواع منابع ادبی دینی، شاید بتوان گفت پس از قرآن کریم، عمیق‌ترین منابع در دسترس، ادعیه معصومین علیهم‌السلام است؛ زیرا در این ادعیه از آن جایی که معصوم علیه‌السلام پروردگار عالم را مورد خطاب قرار می‌دهد، از بالاترین سطوح کلامی خویش بهره می‌گیرد. در زمینه سبک‌شناسی ادعیه ائمه اطهار علیهم‌السلام نیز اخیراً تلاش‌های بسیار موفقی صورت گرفته است که از جمله آنها می‌توان به مقاله ارائه شده توسط آفرین زارع و همکاران (۱۳۹۱) تحت عنوان «تحلیل آوایی در صحیفه سجادیه (با تاکید بر دعای استعاذه)» اشاره کرد. در پژوهش مذکور، ادعیه صحیفه سجادیه، به خصوص دعای هشتم که موسوم به دعای استعاذه است، بر مبنای آواشناسی،

تحلیل شده‌اند. مهم‌ترین نتیجه مقاله مذکور این است که در صحیفه سجّادیه، تمامی آواها در جای خویش و متناسب با موقعیت مخاطب به کار رفته‌اند. شاید بتوان پژوهش فوق را از این نظر که تحلیل خود را فقط معطوف به آوای تولید شده از حروف کرده و صحبتی از آهنگ کلام در واحدهای بزرگتری همچون واژگان، جملات و چارچوب کلی، به میان نیاورده‌اند، مورد نقد قرار داد. در زمینه دستیابی به حکمت‌ها و ظرایف ادبی دعای صباح نیز تلاش‌های قابل ستایشی صورت گرفته است که از میان آن‌ها می‌توان به پژوهش انجام شده توسط بلاوی و غفوری فر (۱۳۹۵) تحت عنوان مقاله «لایه‌های سبک‌شناسی شرح دعای صباح آقا نجفی قوچانی» اشاره کرد که در آن پژوهش، تحلیل سبک‌شناسی شرح آقا نجفی قوچانی از دعای صباح، انجام شده است. همچنین مقاله «بررسی آرایه‌های بلاغی دعای (صبح) و (خطبه شانزدهم نهج‌البلاغه)» توسط طغیانی و عابدیها (۱۳۹۵) نیز به موضوع پژوهش حاضر مرتبط است؛ با این تفاوت که در مقاله مذکور اولاً فقط بخش انتهایی (عباراتی که در پایان دعا در سجده گفته می‌شود) تحلیل شده و ثانیاً بررسی فقط به آرایه‌های بلاغی موجود در آن بخش معطوف شده و از نظر علم نوین سبک‌شناسی تحلیلی انجام نگرفته است.

در پژوهش حاضر، برای نخستین بار، دعای عظیم‌الشان صباح از منظر علم نوین سبک‌شناسی در بخش لایه آوایی تحلیل می‌شود. البته باید متذکر شد که نکات بیان شده در این بررسی، قطعاً قطره‌ای است از دریای پر عظمت کلام امام علی علیه‌السلام در این دعای جلیل‌القدر، که مؤلفین تا جای ممکن برای استنباط آن‌ها تلاش کرده‌اند.

بررسی دعای صباح از منظر لایه آوایی

در این قسمت، دعای عظیم‌الشان صباح با هدف دستیابی به سبک واحد حاکم بر آن به‌لحاظ آوایی، ارزیابی می‌شود. بدین منظور، به ترتیب، حروف به کار رفته، واژگان دعا، جملات و نهایتاً پیکره کلی دعا بررسی می‌شود.

تحلیل آوایی حروف به کار رفته در دعا

اولین، کوچکترین و شاید مهم‌ترین بخش دعا به‌لحاظ تحلیل آوایی، حروف تشکیل‌دهنده آن است. تحلیل کثرت استفاده از هر حرف نسبت به حروف دیگر، ما را به درکی عمیق از سبک آوایی دعا و احساسی که خواننده دعا نسبت به پروردگار عالم در وجود خویش تجربه می‌کند، خواهد رساند. حروف پر کاربرد دعای صباح، به ترتیب کثرت به کارگیری، به شرح زیر است:

جدول ۱. کثرت استفاده از حروف پر کاربرد در دعای صباح

ر	ت	ء	ن	و	م	ی	ا	ل
۱۰۵	۱۲۳	۱۲۹	۱۴۰	۱۵۷	۱۹۲	۱۹۲	۲۴۵	۲۴۸

بنابراین، خواننده پس از اتمام دعا، حروف فوق را بیش از سایر حروف الفبا تلفظ کرده است و بار احساسی آن‌ها در ناخودآگاه او، نسبت به سایر حروف غلبه دارد. به‌منظور بررسی تأثیر آوایی حروف پر استفاده، احساس منتقل شده به مخاطب به‌وسیله پنج حرفی که بیشترین بسامد را دارند (ل-ا-ی-م-و)، تحلیل می‌شود.

در میان این حروف، دو حرف ی و و دارای دو حالت صامت و مصوت هستند. حرف ی ۱۰۲ مرتبه به‌صورت صامت و ۹۰ مرتبه به‌صورت مصوت آمده است. حرف و نیز ۱۲۵ مرتبه صامت و ۳۲ مرتبه به‌صورت مصوت به کار رفته است. بنابراین، عملاً از لیست حروف بالای ۱۵۰ مرتبه خارج شده و تحلیل آنها ارزش کمتری پیدا می‌کند.

تحلیل سه حرف دیگری که بالای ۱۵۰ مرتبه ذکر شده‌اند در ذیل بیان می‌شود:

حرف ل:

این حرف که با بسامد ۲۴۸ مرتبه، پرکاربردترین حرف دعا است، بالای ۱۰ درصد از دعا را به خود اختصاص داده است. در کتاب *خصائص الحروف العربیه و معانیها*، در مورد کلمات مختلف عرب، که در آن‌ها از حرف ل استفاده شده است، یک بررسی دقیق و آماری صورت گرفته است. نتیجه این بررسی نشان می‌دهد، در میان احساسات مختلفی که حرف ل می‌تواند در مخاطب برانگیزد، بیشترین حسّی که القا می‌شود، پیوستگی است. «درصد مصادری که معانی آن‌ها، دلالت بر چسبندگی و انسجام دارد، ۳۸/۵ درصد است، که اتفاقاً با واقعیت چسبیدن زبان به ابتدای سقف دهان در هنگام ظهور حرف ل، مطابقت دارد» (عبّاس، ۱۹۹۸: ۷۹-۸۲). بنابراین، به‌علت کاربرد بالای این حرف در دعای صباح، قطعاً خواننده، این احساس را در سراسر دعا دریافت خواهد کرد. وجود این حسّ پیوستگی، موجب می‌شود که مخاطب احساس کند جملات دعا همانند دانه‌های تسبیح به یکدیگر متصلند و هر جمله توسط جمله قبلی مقدمه‌چینی شده و در عین حال جمله بعد از خود را طلب می‌کند. به همین دلیل، در هنگام خولندن دعا، جدا شدن از این کلمات سراسر شگفتی، قبل از به پایان رساندن دعا جداً دشوار است. قطعاً صدا و احساس به وجود آمده از ۲۴۸ مرتبه تلفظ حرف ل در قوت بخشیدن به این پیوستگی، مؤثر می‌باشد.

مصوت الف:

از بارزترین ویژگی‌های مصوت‌های کشیده یا همان اصوات لین که عبارتند از الف مدّی (آ)، واو مدّی (او) و یاء مدّی (ای)، بهتر شنیده شدن صدای آن‌ها نسبت به حروف صامت است. «اصوات لین، از

مسافتی شنیده می‌شوند که اصوات صامت یا اصلاً شنیده نمی‌شوند یا اشتباه شنیده می‌شوند. بنابراین، تفاوت صوتی اساسی مابین اصوات لین و اصوات صامت، نسبت وضوح در شنیده شدن است. از این رو، در مکالمه دو شخصی که با فاصله زیاد از یکدیگر قرار دارند، گاهی یکی از آن دو، در شنیدن اصوات صامت، اشتباه می‌کند؛ اما به‌ندرت در شنیدن اصوات لین به خطا می‌افتد» (ابراهیم انیس، ۱۹۷۵: ۲۶-۲۷). در میان این مصوت‌ها، الف مدی نسبت به دو مورد دیگر نیز بهتر شنیده می‌شود. بنابراین، کاربرد ۲۴۵ مرتبه‌ای مصوت الف در دعای صباح که بیش از ۱۰ درصد کل حروف دعا را به خود اختصاص داده است، حالتی را برای انسان تداعی می‌کند که گویی خواننده با اضطراب فراوان سعی دارد کلام خود را به پروردگار عالم برساند و به نظر می‌رسد که خویش را به‌علت ارتکاب گناهان، از خداوند متعال دور می‌بیند. همان مفهومی که در متن دعا نیز به زیبایی هر چه تمام‌تر بدان اشاره شده است:

«أَمْ عَلِقْتُ بِأَطْرَافِ جِبَالِكَ إِلَّا حِينَ بَاعَدْتَنِي ذُنُوبِي عَنْ دَارِ الْوِصَالِ» (=خدایا) مگر چنگ زدنم به

سررشته‌های کرم، غیر از وقتی است که گناهانم از خانه وصال دورم ساخته است!؟)

مطلب مهم دیگر در باب استفاده فراوان از مصوت کشیده الف، موضوعی است که در مقاله «سبک‌شناسی دعای مکارم الاخلاق» بیان شده است: «ویژگی این حروف با مقام دعا و نیایش، سازگارتر است؛ زیرا کثرت حروف مدی باعث می‌شود که جملات به کندی و با تأخیر تلفظ گردد و مدت زمان بیشتری صرف شود. این، با حال کسی که مشغول نیایش است و با محبوب خویش صحبت می‌کند، متناسب است؛ زیرا برای چنین فردی دلپذیرتر آن است که صحبتش طولانی گردد» (قاسم پیوندی و همکاران، ۱۳۹۳ش: ۷).

دو ویژگی ذکر شده برای مصوت الف، یعنی تلاش برای رساندن کلام به مخاطب و تلاش برای طولانی کردن کلام، در تناسب و هماهنگی کامل با فضای نیایش و دعاست. همچنین مصوت الف با توجه به اینکه نماد علو و رفعت است، گرایش به عالم معنا را در انسان بیدار می‌کند که این مسئله نیز قطعاً در افزایش روح راز و نیاز و مناجات مؤثر است.

حرف م:

طبق مطالعات صورت گرفته در کتاب *خصائص الحروف العربیة و معانیها*، بر اثر تلفظ حرف م، احساساتی از قبیل نرمی و انعطاف‌پذیری، به ذهن متبادر می‌شود. «صدای این حرف، از طریق قرار گرفتن لب‌ها بر روی هم و سپس باز شدن آن‌ها در هنگام خروج نفس، تولید می‌گردد. بنابراین، آوای حرف م، تداعی‌کننده همان احساسات لمسی‌ای است که لب‌ها به هنگام نزدیک شدن به هم تجربه می‌کنند: نرمی و انعطاف‌پذیری و انسجام، همراه مقداری گرما» (عبّاس، ۱۹۹۸: ۷۲). نرمی و

ملاطفت احساسی است که در محتوای عبارات دعا نیز به وضوح حس می‌شود. مثلاً در عبارات ابتدایی دعا، حضرت نعمات و الطاف جاری الهی در زندگی روزمره خود را این‌گونه بیان می‌دارند: «یا مَنْ أَرْقَدَنِي فِي مِهَادِ أَمْنِهِ وَأَمَانِهِ، وَأَيَّقَطُنِي إِلَى مَا مَنَحَنِي بِهِ مِنْ مَنِّهِ وَأِحْسَانِهِ» (= ای کسی که مرا در گهواره آسایش و امنیت خود به خواب برد، و برای استفاده از نعمت‌ها و بخشش بی‌دریغی که به من ارزانی داشت بیدارم کرد).

عباراتی با این مفهوم که انسان را سرشار از توجه به الطاف خدای رحمان نسبت به خویش می‌سازد، چندین مرتبه در دعا به کار رفته است. قطعاً کثرت استفاده از حرف م در القای بیشتر این احساس مؤثر می‌باشد.

تحلیل آوایی واژگان دعا

واژگان پربسامد دعا

در این بخش، به منظور درک بهتر لایه آوایی دعای صبح، فراوانی واژگان به کار رفته در دعا بررسی می‌شود. اسم‌ها و ضمایی که پنج بار یا بیشتر مورد استفاده قرار گرفته، در جدول زیر ارائه شده است:

جدول ۳ - بسامد واژگان پرتکرار دعای صبح

ضمیری (متکلم)	ضمیر ک (مخاطب)	ضمیر ه (غائب)	اللهم	الهی	تَشَاءُ	رحمة	ذنوب
۵۸	۴۱	۱۸	۱۰	۶	۶	۶	۵

همان‌طور که مشاهده می‌شود، بیشترین بسامد مربوط به ضمیر ی (متکلم وحده) است که تعداد بیشتر آن نسبت به سایر ضمائر، نشان می‌دهد که امام علیه‌السلام بر عجز گوینده، نیازمندی او، گنهکار بودنش و نهایتاً ضرورت توبه و بازگشت به درگاه خداوند، تأکید فراوانی داشته‌اند.

پس از آن، بیشترین بسامد مربوط به ضمیر ک (مخاطب) است که فراوانی آن در کنار ضمیر ی (متکلم وحده)، نشان‌دهنده ارتباط دوسویه سرشار از معنویتی است میان عابد و معبود، که در سراسر کلمات دعا ساری و جاری است. همچنین بسامد بیشتر ضمیر ک (مخاطب) نسبت به ه (غائب) برای پروردگار، گویای این مطلب است که قسمت‌های مرتبط با مناجات و گفتگو با معبود در این دعا (که در آن خداوند مخاطب قرار می‌گیرد)، حجم بیشتری را نسبت به بخش‌های مربوط به حمد الهی (که در آن معمولاً به پروردگار متعال به شکل سوم شخص اشاره می‌شود)، به خود اختصاص می‌دهد؛ هر چند بخش مرتبط با حمد پروردگار و ذکر نعمات الهی نیز با توجه به تعداد بالای ضمیر ه (۱۸ مرتبه)، قسمت قابل توجهی از دعا را در بر می‌گیرد.

تکرار کلماتی مانند «اللَّهُمَّ» و «الهی» در این دعا، از مقتضیات معمول مناجات و ارتباط بنده و مولا است.

دو کلمه (تشاء) و (رحمة) هر کدام ۶ مرتبه ذکر شده است. تساوی در به‌کارگیری این دو کلمه، تداعی‌کننده این عبارت قرآنی است: ﴿يُدْخِلْ مِنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ﴾ (انسان/۳۱). این توازن و موسیقی کلام، هر چند به ذهن خواننده دعا خطور نمی‌کند، اما تأثیر خود را در ناخودآگاه او القا خواهد کرد. همچنین با دقت به اینکه کلمه (رحمة) یک مرتبه بیشتر از کلمه (ذنوب) به کار رفته است، گویی عبارتی که در یکی از تعقیبات مشترکه نماز در *مفاتیح‌الجنان* ذکر شده است به ذهن متبادر می‌شود:

«اللَّهُمَّ ... اِنَّ رَحْمَتَكَ اَوْسَعُ مِنْ ذَنْبِي» (=خداوندا! ... قطعاً رحمت تو وسیع‌تر از گناه من است) (قمی، ۱۳۹۵ش: ۳۴).

به‌کارگیری خواص آوایی حروف در انتقال بهتر معنای واژگان

ویژگی دیگر کلمات دعا که بسیار حائز اهمیت است، تناسب حروف به کار رفته در واژگان، با مفهوم آن‌ها است. به عبارت دیگر، گاهی میزان تکرار حرفی در یک کلمه و یا در یک ترکیب چندکلمه‌ای، بیش از سایر حروف است. بدین ترتیب، آوای تولید شده توسط آن کلمه یا ترکیب چندکلمه‌ای، فضای خاصی را در ذهن مخاطب به تصویر می‌کشد. امیرالمؤمنین علیه‌السلام از این نکته چندین بار در دعای صباح به زیبایی هر چه تمام‌تر، بهره برده‌اند. در میان این موارد، چهار مورد اهمیت ویژه دارند که در زیر به آنها اشاره می‌شود:

«وَكَفَّ أَكْفَ السُّوءِ عَنِّي بِيَدِهِ وَسُلْطَانِهِ»

«صَلِّ اللَّهُمَّ عَلَيَّ الدَّلِيلَ إِلَيْكَ فِي اللَّيْلِ الْأَلْيَلِ»

«فَبِنَسِئِ الْمَطِيئَةِ الَّتِي امْتَنَنْتَ نَفْسِي مِنْ هَوَاهَا»

«الهی هذه أَرْمَهُ نَفْسِي عَقَلْتُهَا بِعَقَالِ مَشِيئَتِكَ»

واژه‌هایی که در عبارات فوق مشخص شده، مشتقات صرفی یک مدخل واژگانی هستند. این ترکیب‌های دوتایی، علاوه بر شاهکار لغوی و ادبی‌ای که در دل خود دارند (که جا دارد در جای خود در لایه‌های صرفی و بلاغی تحلیل شوند)، به‌لحاظ آوایی نیز در نهایت لطافت و نکته‌سنجی به کار رفته‌اند. در زیر، در مورد هر کدام توضیحاتی ارائه خواهد شد: «وَكَفَّ أَكْفَ السُّوءِ عَنِّي بِيَدِهِ وَسُلْطَانِهِ» (=پنجه‌های بدخواهان را به‌دست قدرت و سلطنت خویش از من بازداشت)

ترکیب «كَفَّ أَكْفَ السُّوءِ» از چند منظر قابل بررسی است. نخست اینکه به جای فعل «كَفَّ» افعال مرسوم‌تری در زبان عربی برای بیان دفع کردن آزار دیگری وجود دارد، اما با به‌کارگیری فعلی

از جنس کلمه «اُكْفُ» (که نقش مفعول را در همان جمله دارد)، از طریق این ساختار دوتایی، در واقع رویارویی دست حمایت‌گر خداوند متعال در مقابل ایادی سوء، به زیبایی تداعی می‌شود. همچنین بدین ترتیب بر دو حرف اصلی دو کلمه (ک و ف) تأکید صورت می‌گیرد.

با توجه به مباحث تجویدی مطرح شده در کتاب تجوید و آواشناسی، دو حرف ک و ف، دارای صفت همس (در مقابل جهر) می‌باشند. «جهر در لغت یعنی آشکار بودن و آواز بلند و در تجوید، به معنای صوت حاصل از ارتعاش تارهای صوتی است. همس در لغت یعنی صدای آهسته و مخفی بودن و در تجوید، به معنای ارتعاش نداشتن تارهای صوتی است» (موسوی بلده، ۱۳۸۹: ۳۲). بنابراین، صفت همس، به احساس مخفی بودن دامن می‌زند. از این رو، تکرار این دو حرف دارای صفت همس در کنار هم، ما را به این مطلب می‌رساند که بسیاری از ایادی سوء به صورت مخفیانه، قصد دشمنی و آسیب رساندن به انسان را دارند و خداوند متعال نیز در بسیاری از مواقع، حتی بدون اینکه بنده از این مسئله مطلع شود، شرّ این دست‌های ناپاک را از او دفع می‌سازد. نهایتاً طبق کتاب خصائص الحروف العربیه و معانیها، «صوت حرف ک احساس خشونت و حرارت و قوت و فعالیت را تداعی می‌کند» (عبّاس، ۱۹۹۸: ۷۰)؛ که در کنار همزه کلمه «اُكْفُ» و تشدید حرف ف در هر دو کلمه، شدت و حدت برخورد خداوند را با دست‌های مغرضی که برای دشمنی با شخص مؤمن تلاش می‌کنند، تداعی می‌سازد.

«صَلِّ اللَّهُمَّ عَلَى الدَّلِيلِ إِلَيْكَ فِي اللَّيْلِ الْأَيْلِ» (=صلوات فرست بر آن راهنمای به‌سوی تو در تاریک‌ترین شب (دوران جاهلیت))

در انتهای عبارت فوق، برای بیان ظلمت بی مانند دوران جاهلیت، ترکیب ابتکاری بی‌نظیر «اللَّيْلِ الْأَيْلِ» به کار رفته است. توضیح اینکه در این ترکیب وصفی، در واقع صفتی در کنار شب ذکر شده که اسم تفضیل مشتق شده از خود کلمه لیل است «أَيْلِ». ترجمه تحت‌اللفظی این ترکیب به صورت -شب‌ترین شب- می‌باشد! از نقطه نظر لایه آوایی، با چنین ابتکاری، در واقع نهایت تأکید در این دو کلمه بر حرف ل صورت گرفته است که با توجه به احساس پیوستگی برآمده از این حرف (در بخش قبل در بیان ویژگی‌های آوایی حرف ل، به ایجاد حس پیوستگی اشاره شد) و در کنار هم قرار گرفتن این دو کلمه با این ویژگی‌ها، حس ادامه‌دار بودن آن دوران ظلمانی و ناامیدی خوبان از به پایان رسیدن آن روزگار فلاکت‌بار، به زیبایی هر چه تمام‌تر، به تصویر کشیده شده است. همچنین کاربرد حرف ی در هر دو کلمه و مصوت کوتاه کسره مابین آن دو، پستی و حقارت ایام جاهلیت را القا می‌کند.

«فَبِئْسَ الْمَطِئَةُ الَّتِي اِمْتَطَّتْ نَفْسِي مِنْ هَوَاهَا» (=پس چه بد مرکبی است این مرکب هوا و هوس که نفس من بر آن سوار شد)

در زبان عرب برای سوار شدن بر مرکب افعال مرسوم‌تری وجود دارد؛ اما در ترکیب بالا مولا علیه‌السلام از فعل «امْتَطَّتْ» که در واقع فعلی است از همان ریشه «المَطِيئَةُ» استفاده کرده‌اند، تا بدین ترتیب سه کلمه «المَطِيئَةُ الَّتِي امْتَطَّتْ» در کنار یکدیگر قرار گیرند. با دقت به چینش حروف در این سه کلمه، مشاهده می‌شود که در آنها ۴ بار حرف ت و ۲ بار حرف ط به کار رفته است. تکرار این دو حرف، که آوایی نزدیک به هم دارند، موسیقی حروف زیبایی خلق می‌کند. ارزش این روش بکارگیری کلمات، وقتی بیشتر واضح می‌شود که به صفات این دو حرف توجه شود. هر دو حرف، دارای صفت شدت هستند. «شدت در لغت به معنای قوت و در تجوید، یعنی انسداد کامل صوت در مخرج حرف» (موسوی بلده، ۱۳۸۹: ۳۱). در مقابل این صفت، صفت رخوت قرار دارد. «رخوت در لغت به معنای سستی است و در تجوید، یعنی جریان کامل صوت در مخرج حرف و در این حروف، صدای حرف می‌تواند امتداد یابد» (موسوی بلده، ۱۳۸۹: ۳۱). کاربرد مکرر این دو حرف که دارای صفت شدت هستند، آوایی بریده بریده و غیر یکنواخت تولید می‌کند. بنابراین، گویی از طریق انتخاب این حروف، سوار شدن نفس بر مرکب ناپایدار و خطرآفرین آرزوها، برای مخاطب تداعی می‌شود. از این رو، حس شنوایی خواننده نیز تا جای ممکن، به تن ندادن او به خواهش‌های نفسانی و بیداریش از خواب غفلت، کمک کند.

«الهی هَذِهِ أَرْمَةٌ نَفْسِي عَقَلْتُهَا بِعِقَالٍ مَشِيَّتِكَ» (=خدایا این مهارهای نفس من است که به پای‌بند مشیت تو آن‌ها را بستم)

در عبارت فوق نیز، فعل «عَقَلْتُ» از جنس کلمه «عِقَالٍ» می‌باشد؛ در حالی که برای بستن و گره زدن در زبان عربی ریشه‌های مرسوم‌تری همچون ربط و غلق نیز وجود دارد. با این روش، حضرت عمل گره زدن افسارهای نفس را به اراده‌ی خداوند، به وسیله تکرارهای آوایی صورت گرفته، بهتر به تصویر می‌کشند.

تحلیل آوایی جملات دعا

در این بخش، ارزیابی ما، به واحدهای آوایی بزرگتر یعنی جملات اختصاص می‌یابد. با دقت در این مجموعه‌های آوایی، می‌توان به دو خصیصه به‌عنوان ویژگی‌های مهم سبکی دعای صباح دست یافت.

انتخاب مؤثر طول جملات

ویژگی نخست، انتخاب دقیق و مؤثر طول جملات است. بررسی‌های صورت گرفته، نشان می‌دهد که به طور میانگین، طول جملات ابتدای دعا، نسبت به جملات انتهایی آن بیشتر است. به عبارت دیگر، مفاهیمی همچون اظهار توحید، ذکر عظمت پروردگار عالم، حمد و سپاس خداوند متعال، توصیف

رحمت الهی بر بنده عاصی، صلوات بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ... با عباراتی بلند و نسبتاً مفصل بیان شده است تا نشانگر عظمت مفاهیم یاد شده و همچنین اشتیاق گوینده به وصف کامل الطاف خداوندی باشد. از طرفی، هنگامی که صحبت از موضوعاتی مانند درخواست مغفرت از خداوند متعال، اظهار عجز به بارگاهش و طلب حاجت از درگاه او به میان آمده است، عموماً جملات کوتاه‌تر بیان شده‌اند، به گونه‌ای که حس اضطراب و فروماندگی درخواست‌کننده، به خوبی در ورای انبوه جملات قصار و به هم پیوسته، درک می‌شود. به عنوان مثال، در اوایل دعا در میانهٔ اقرار به الطاف ویژهٔ خداوندی بر بنده، این گونه بیان می‌شود: «إلهی ان لم یتبدئی الرحمة منک بحسن التوفیق، فمن السالک بی الیک فی واضح الطريق» (=خدا یا اگر در ابتدا، رحمت تو از روی حسن توفیق مرا در بر نگیرد، پس چه کسی مرا در این راه روشن به سویت آورد)

اما در اواخر دعا که عرصهٔ درخواست و تضرع به درگاه خداوند است و گویی بنده حس می‌کند که فرصت طلایی او برای بهره گرفتن از این لحظات بی نظیر راز و نیاز رو به اتمام است، با چنین جملاتی پروردگار را صدا می‌زند: «وَأَسْمَعُ نِدَائِي» (=و فریاد مرا بشنو) «وَأَسْتَجِبْ دُعَائِي» (=و دعایم را مستجاب کن)

و پیوسته با پیش رفتن در دعا، این حس شور و حال در مناجات رو به فزونی گذاشته، جملات عموماً کوتاه و کوتاه‌تر می‌شوند، تا جایی که در انتهای دعا که بنده بر خاک آستان الهی سر بر سجده می‌گذارد، با انبوه جملات این چنینی معبود را مخاطب قرار می‌دهد: «إلهی قلبی محجوب» (=خدا یا دلم در پرده است) «وَنَفْسِي مَعْيُوبٌ» (=و نفسم معیوب است) «وَعَقْلِي مَغْلُوبٌ» (=و عقلم مغلوب است) «وَهَوَائِي غَالِبٌ» (=و هوای نفسم چیره شده)

که به خوبی این حدیث گهربار امام صادق علیه‌السلام را تداعی می‌کند: «أقرب ما یكون العبد الی الله و هو ساجد» (=نزدیک‌ترین حالت بنده به خداوند در هنگام سجده است) (بحارالانوار، ۲۰۲/۸۳)

استفاده از تکرار حرف در بیان مفهوم جمله

همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، پربسامدترین حرف الفبا در این دعا، حرف ل با بسامد ۲۴۸ مرتبه می‌باشد؛ از طرفی، با تقسیم این عدد بر تعداد عبارات دعای صباح (۱۱۰)، عدد تقریبی ۲/۳ حاصل می‌شود. پس میزان متوسط کاربرد حرف ل در عبارات دعای صباح، ۲/۳ مرتبه می‌باشد. بدیهی است این تعداد متوسط در مورد سایر حروف دعا، کمتر از عدد ۲/۳ می‌باشد. با چنین وصفی، اگر در یک عبارت، حرفی ۵ مرتبه یا بیشتر (بالتر از دو برابر متوسط تمامی حروف) ذکر شود، پس در آن عبارت بر حرف فوق، تأکید خاصی صورت گرفته و قطعاً احساس و فضای آوایی برخاسته از آن حرف، نسبت به سایر حروف موجود در جمله، غالب است. پس از بررسی دقیق تک تک ۱۱۰ عبارت

دعا، ۲۷ عبارت با ذکر ۵ مرتبه به بالای یک حرف مشاهده شد. پس می‌توان این ویژگی را یکی از شاخصه‌های آوایی پرتکرار در دعای صبح دانست.

به منظور آگاه شدن از تأثیر این روش و در عین حال رعایت اختصار در مقاله، یک مورد از موارد فوق تحلیل آوایی می‌شود:

«صَلِّ اللَّهُمَّ عَلَى الدَّلِيلِ إِلَيْكَ فِي اللَّيْلِ الْأَيْلِ» (= درود فرست بر آن راهنمای به‌سوی تو در

تاریک‌ترین شب (دوران جاهلیت))

در عبارت فوق حرف ل ۱۲ مرتبه ذکر شده است. از مهم‌ترین ویژگی‌های حرف ل تأکید بر پیوستگی است. در عبارت فوق، که بالاترین حد بسامد یک حرف در کل عبارات دعا را به خود اختصاص داده است، با تکرار مکرر حرف ل، گویی عاجزانه از پروردگار متعال درخواست می‌شود که صلوات بر حضرت رسول صلی الله علیه و اله را، به‌صورت پیوسته و لاینقطع و ادامه‌دار نازل فرماید. چنین مفهومی (درخواست صلوات بی‌انتهای و همیشگی)، در هماهنگی کامل با دیگر منابع و مضامین معرفتی دین مبین اسلام است. به این مفهوم، گاهی همانند دعای صبح این‌گونه غیرمستقیم اشاره شده و گاه نیز مستقیماً چنین مطلبی از پروردگار متعال درخواست می‌شود. مثلاً در دعای شریف ندبه، بدین شکل بر حضرت صاحب‌الزمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، صلوات فرستاده می‌شود:

«وَصَلِّ عَلَيْهِ صَلَوةً لَا غَايَةَ لِعَدَدِهَا وَلَا نَهَايَةَ لِمَدَدِهَا وَلَا نَفَادَ لِأَمَدِهَا» (= و بر او صلواتی بفرست که

تعداد آن و طولش و امتدادش انتها ندارد.)

تحلیل پیکره کلی دعای صبح

این دعا با احتساب بسمله که در نسخه مفاتیح‌الجنان در ابتدای آن آورده شده است، ۱۱۰ عبارت دارد.^۱ اما شیوه بیان دعا بدین صورت نیست که تک تک ۱۱۰ عبارت از یکدیگر مستقل باشند؛ بلکه همانند برخی دیگر از ادعیه مأثوره از ائمه اطهار علیهم‌السلام، دارای چارچوب‌بندی و ارتباط بین جمله‌ای بسیار نغزی هستند. در واقع عبارات دعا، به بندهای مسجع دوبخشی، سه‌بخشی یا بالاتر تقسیم شده است (عموماً سه یا چهاربخشی هستند)، به‌گونه‌ای که جز در موارد خاص، تک‌جمله مستقل در دعا یافت نمی‌شود. برای این ارتباط بین جمله‌ای، چند فایده می‌توان ذکر کرد:

فایده نخست، زیبایی ایجاد شده به‌وسیله شباهت و هماهنگی جملات هر بخش با یکدیگر است. این شباهت، گاهی علاوه بر سجع پایان عبارات، به کلمات یکسان ابتدای جملات و نیز هماهنگی

^۱ البته بسته به اینکه در انجام تحلیل، برخی عبارات، وابسته به عبارت مجاور در نظر گرفته شوند یا مستقل، تعداد آنها اندکی کمتر یا بیشتر از ۱۱۰ عبارت نیز می‌تواند باشد، که مؤلفین به نیت هماهنگی با عدد ابجد نام مبارک امیرالمؤمنین علیه‌السلام (علی)، آن را در ۱۱۰ عبارت مجزاً بررسی کرده‌اند.

بین واژگان میانی نیز مربوط می‌شود. به‌عنوان مثال، به بند سه‌بخشی زیر در دعای صباح توجه شود:

«الهی کَيْفَ تَطْرُدُ مُسْكِينًا اَلْتَجَاءَ اِلَيْكَ مِنَ الدُّنُوبِ هَارِبًا»

«أَمْ كَيْفَ تُحَيِّبُ مُسْتَرْشِدًا فَصَدَّ اِلَى جَنَابِكَ سَاعِيًا»

«أَمْ كَيْفَ تَرُدُّ ظَمْآنَ وَرَدَّ اِلَى حِيَاضِكَ شَارِبًا»

همان‌گونه که مشاهده می‌شود ساختار سه جمله فوق بدین صورت است که در هر سه، در بخش ابتدایی، کلمه پرسشی «کَيْفَ» آمده است؛ سپس، فعل مضارع مخاطبی خطاب به پروردگار متعال ذکر می‌شود «تَطْرُدُ، تُحَيِّبُ، تَرُدُّ»؛ آنگاه گوینده کلمه‌ای در وصف عجز خود در مقابل پروردگار عالم ذکر کرده است که به لحاظ صرفی، مشتق می‌باشد «مُسْكِينًا - مُسْتَرْشِدًا - ظَمْآنَ»؛ سپس، یک فعل ماضی غائب به کار برده شده است «اَلْتَجَاءَ، فَصَدَّ، وَرَدَّ»؛ پس از آن، از حرف جرّ اِلَى استفاده شده و نهایتاً هر سه عبارت، با اسم فاعلی پایان می‌یابند که به لحاظ نحوی حال جمله و منصوب می‌باشد و بین این سه جمله، سجع متوازی بسیار زیبایی ایجاد کرده است «هَارِبًا، سَاعِيًا، شَارِبًا»؛ سجع متوازی، قوی‌ترین نوع سجع می‌باشد؛ زیرا در آن، کلمات، هم به‌لحاظ وزن و هم از نظر حرف روی یکسان هستند. ضمن اینکه میان «هَارِبًا» و «سَارِبًا» جناس اختلافی وجود دارد. بنابراین، همان‌گونه که مشخص است، شباهت زایدالوصفی مابین این سه جمله برقرار است. تمامی دعا از مجموعه عباراتی چندبخشی تشکیل شده است که مابین آن‌ها شباهت مطلوبی از این دست وجود دارد.

فایده دوم، تنوع وزنی ایجاد شده در دعا می‌باشد. علت این تنوع، ایجاد تفاوت مابین هر بخش چندجمله‌ای با بخش‌های کناری است. این تفاوت، گاهی فقط به سجع پایان جملات مربوط می‌شود و گاهی نیز علاوه بر سجع، در موارد دیگری همچون طول جملات، خود را نشان می‌دهد. مثلاً پس از بند سه‌جمله‌ای ذکر شده در بالا، بخشی چهار جمله‌ای، بدین صورت آورده شده است:

«كَلَّا وَحِيَاضُكَ مُتْرَعَةً فِي صَنْكِ الْمُحُولِ»

«وَبَابُكَ مَفْتُوحٌ لِلطَّلَبِ وَالْوُغُولِ»

«وَأَنْتَ غَايَةُ الْمَسْئُولِ»

«وَمُهَيَّأَةُ الْمَأْمُولِ»

که نسبت به بند قبل، علاوه بر تغییر واضح سجع پایان عبارات، طول جملات نیز کوتاه‌تر شده است. این تنوع زیبا، لذت زایدالوصفی در طول دعا در خواننده ایجاد می‌کند که تا انتها، هرگز از قرائت آن خسته نخواهد شد.

فلیدهٔ سووم اینکه، از آن جایی که معمولاً با تغییر آهنگ از یک بخش به بخش دیگر، مفهوم و موضوع مورد بحث نیز تغییر می‌کند، تغییر وزن ایجاد شده باعث می‌شود که عوض شدن موضوع، حتی به مخاطب عام نیز القا شود و موجب تمرکز و حضور قلب او در دعا شود. مثلاً ترجمهٔ دو بخش بالا بدین صورت است:

بخش نخست:

(=خدایا چگونه برانی از درگناخت بیچاره‌ای را که در حال فرار از گناهان، به تو پناه آورده یا چگونه نومید سازی راه‌جویی را که شتابان، آهنگ حضرت تو را کرده یا چگونه بازگردانی تشنه‌ای را که برای نوشیدن، بر سر حوض‌های تو آمده)

بخش دوم:

(=نه هرگز، که حوض‌هایت در خشکسالی‌های سخت لبریز است و در خانه‌ات برای خواستن و ورود باز است و تویی انتهای خواستهٔ خواستاران و منتهای آرزوی (آرزومندان))
واضح است که در بخش نخست، سه جمله به صورت سؤالی مطرح شده است؛ در حالی که در بخش دوم، در چهار جمله، گویی جواب آن سؤالات داده می‌شود.

از دیگر ویژگی‌های محتوایی دعا این است که در اکثر قریب به اتفاق موارد، تغییر مفهوم هر بند نسبت به بند دیگر، پیوسته و تدریجی می‌باشد؛ به گونه‌ای که جریان انتقال از یک مفهوم به مفهوم دیگر، در سراسر دعا، جریانی یکنواخت و روح‌نواز است. به منظور درک بهتر مطلب، به عنوان نمونه، دو بخش ابتدایی دعا ذکر می‌شود:

«اللَّهُمَّ يَا مَنْ دَلَعَ لِسَانَ الصَّبَاحِ بِنُطْقِ تَبَلُّجِهِ» (=خدایا ای کسی که بیرون کشید زبان صبح‌دم را به بیان تابناکی آن)

«وَسَرَّحَ قَطَعَ اللَّيْلِ الْمُظْلَمِ بَغْيَاهِبِ تَلَجُلُجِهِ» (=و پراکنده ساخت پاره‌های شب تاریک را با سیاهی‌های سرگردانی آن)

«وَأَتَقَنَ صُنْعَ الْفَلَكَ الدَّوَارِ فِي مَقَادِيرِ تَرْجُحِهِ» (=و محکم ساخت ساختمان این چرخ گردون را در اندازه‌های زیبایی آن)

«وَشَعَّشَعَ صَبَاءَ الشَّمْسِ بِنُورِ تَأَجُّجِهِ» (=و پرتوافکن ساخت تابش خورشید را با نور فروزانی و گرمی آن)

«يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ» (=ای که راهنمایی کرد بر خودش به خودش)

«وَوَ تَنَزَّهُ عَنْ مُجَانَسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ» (=و منزّه است از هم‌جنسی (و مشابهت با) مخلوقاتش)

«وَوَجَلَ عَنْ مُلَائِمَةِ كَيْفِيَّاتِهِ» (=و برتر است از سنخیت با چگونگی‌های عالم خلقتش)

در عبارات فوق، بند چهارجمله‌ای نخست و بند سه‌جمله‌ای پس از آن، به‌لحاظ محتوایی نزدیک هستند. در هر دو بند، موضوع محوری، بیان عظمت پروردگار متعال است. اما با دقت در این دو بند، پی برده می‌شود که بین آن دو، علیرغم شباهت، به‌گونه‌ای استقلال محتوا نیز وجود دارد و جنبه توحیدی این دو بخش، یکسان نیست. در بند اول، عظمت پروردگار عالم، از طریق ذکر نعمات عظیم الهی به ذهن متبادر می‌شود؛ در حالی که بند دوم، از ذات مقدس پروردگار سخن گفته و به بیان تنزیه خدای رحمان از هم‌نوعی و مشابهت با مخلوقاتش، اختصاص دارد. مشاهده می‌شود که این یکسانی توأم با استقلال دو بند، بلحاظ آوایی نیز برقرار است. شباهت آوایی این دو بند از این جهت است که در هر دو، جملات، با ترکیب اضافی‌ای که به ضمیر مفرد مذکر غائب ختم می‌شود، پایان می‌یابد. در مقابل، تفاوت این دو بند، بلحاظ آوایی، از طریق تغییر سجع کلام و همچنین کوتاه‌تر شدن جملات، نشان داده می‌شود.

همچنین، در دل بند دوم، جمله نخست که در مورد ذات مقدس پروردگار بیان شده، با دو جمله دیگر که در مورد تنزیه خداوند از مخلوقات می‌باشد، در عین نزدیکی محتوا، تفاوت دارد. مشاهده می‌شود که این تغییر جریان محتوا، با لحن آوایی کلام، هماهنگ است. توضیح اینکه، از نظر آوایی، با وجود شباهت فراوان مابین هر سه جمله، تفاوتی ظریف، مابین جمله نخست و دو جمله پس از آن ایجاد شده است، به‌گونه‌ای که میزان شباهت دو جمله آخر نسبت به هم، بیشتر از شباهت هر کدام از آن‌ها با جمله نخست است. در دو جمله آخر، حرف جرّ یکسان عِن به کار رفته و سپس یک ترکیب اضافه سه‌تایی بیان شده «مُجَانَسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ - مُلَائِمَةِ كَيْفِيَّاتِهِ» که کلمه مضاف اول در هر دو در باب ثلاثی مزید مفاعله می‌باشد «مُجَانَسَةِ - مُلَائِمَةِ»؛ سپس جمع مؤنث سالم در هر دو وارد شده است «مَخْلُوقَات - كَيْفِيَّات» و بدین ترتیب، مابین این دو جمله سجع متوازی برقرار می‌شود. نهایتاً هر دو جمله به ضمیر غائب «ه» ختم شده است. بدین ترتیب، چنین تسلط و هماهنگی مسحورکننده‌ای میان آوا و محتوای کلام، به‌جز از امیر کلام، آن امام همام و اول وصی سیدالانام، برترین مجاهد اسلام، امیرالمؤمنین علیه‌السلام، از چه کس دیگری ساخته است؟!

نتایج

در این پژوهش، تحلیل سبک‌شناسی دعای صباح در لایه آوایی، انجام شد و نکات زیر به‌عنوان برجسته‌ترین مشخصه‌های لایه آوایی دعا، استخراج شد:

استفاده از تک‌تک حروف الفبا در دعای صباح، بسیار با ظرافت صورت گرفته است؛ به‌گونه‌ای که احساسات برخاسته از ویژگی‌های آوایی حروف پراستفاده در این دعا همچون «ل»، «الف» و «م»، در هماهنگی کامل با مفاهیم کلی دعا و اهداف متعالی مورد نظر از دعاخوانی، همچون احساس عجز

در مقابل خداوند متعال، درخواست عفو و مغفرت از وجود سراسر رحمتش، اشتیاق برای مناجات و گفتگوی با او و مفاهیمی از این قبیل می‌باشد.

در تحلیل آوایی واژگان به کار رفته در دعا، نکته قابل توجه، هدفمند بودن میزان کاربرد کلمات پربسامد مانند انواع ضمائر و کلماتی همچون «رحمة»، «ذنوب»، «الهی» و ... است؛ به گونه‌ای که کافی است ظرافت به کار رفته در تعداد استفاده از هر کدام از این واژگان بررسی شود، تا بتوان به مفاهیم کلی دعای صباح تا حد زیادی پی برد.

از ویژگی‌های آوایی دیگر واژگان دعای صباح که امیرالمؤمنین علیه‌السلام از آن چندین بار به زیبایی هر چه تمام‌تر، بهره برده‌اند، کاربرد کلماتی است که آوای تولید شده توسط آن‌ها، فضای خاصی را در ذهن مخاطب به تصویر می‌کشد. این فضاسازی، به برقراری ارتباط هر چه بیشتر دعاکننده با مفهوم کلام بسیار کمک می‌کند.

استفاده از حروف در جملات دعا به گونه‌ای است که در تعداد قابل توجهی از موارد، تکرار یک حرف خاص در جمله، به انتقال مفهوم کلی آن جمله بسیار کمک می‌کند. مانند تکرار حرف «ل» در جمله مربوط به صلوات بر حضرت رسول صلی الله علیه و آله، که استحباب پیوستگی و دوام صلوات بر ایشان را برای مخاطب تداعی می‌سازد.

از موارد برجسته دیگر در لایه آوایی دعا، چارچوب بسیار هدفمند و در عین حال زیبای آن می‌باشد که به صورت تقسیم به عبارات مسجع و مشابه چندبخشی (سه یا چهار بخشی) نمود یافته است، به گونه‌ای که به ندرت عبارتی را می‌توان یافت که در یکی از این مجموعه‌های چندبخشی نباشد. این چارچوب روح‌نواز، علاوه بر ایجاد تنوع وزنی، به درک بهتر خواننده از تغییرات مفهومی حاکم بر دعا بسیار کمک می‌کند.

موارد فوق‌الذکر، اولاً قلب خواننده دعا را از احساس بی‌نظیری از خشیت و در عین حال انس با پروردگار متعال لبریز می‌سازد و ثانیاً موجب حس لذت در او و ملندگاری مفاهیم دعا در ذهن مخاطب می‌شود.

منابع

قرآن کریم.

انیس، ابراهیم. (۱۹۷۵). *الاصوات اللغویه* (الطبعة السادسة). قاهره: المكتبة الأنجلو المصرية.

شمیسا، سیروس. (۱۴۰۱ش). *سبک‌شناسی شعر* (چاپ هشتم). تهران: میترا.

عبّاس، حسن. (۱۹۹۸). *خصائص الحروف العربیة و معانیها*. دمشق: اتحاد الكتاب العرب.

قاسم‌پیوندی، زهرا، ابن‌الرسول، سید محمدرضا، و خاقانی، محمد. (۱۳۹۳ش). *سبک‌شناسی دعای*

مکارم‌الاخلاق. علوم حدیث، ۱۹ (۳)، ۳-۲۷.

قمی، عباس (خاتم المحدثین). (۱۳۹۵ش). *مفاتیح الجنان* (مهدی الهی قمشاهی، مترجم). قم: نشر مشائی، چاپ اول.

موسوی بلده، سید محسن. (۱۳۸۹ش). *تجوید و آواشناسی* (چاپ اول). قم: قرآن و حدیث.

گفت‌وگوی متن با مخاطب و بالعکس در نامه ٥٣ نهج البلاغه با تکیه بر منطق گفت‌وگویی باختین

مریم بخشی*^١ (استادیار گروه زبان و ادبیات عرب دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران)
علی محمدزاده احمدی^٢ (دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز)

DOI: [10.22034/jilr.2024.140786.1140](https://doi.org/10.22034/jilr.2024.140786.1140)



تاریخ الوصول: ٢٠٢٤/٠٢/٢٢

تاریخ القبول: ٢٠٢٤/٠٦/٢١

صفحات: ١٩٩-٢١٨

تاریخ دریافت: ١٤٠٢/١٢/٠٣

تاریخ پذیرش: ١٤٠٣/٠٤/٠١

چکیده

نظریه چند صدایی باختین خوانش جدیدی از متن ارائه کرده و مخاطب را به کشف لایه‌های درونی، آواهای گوناگون و گاه پنهان و ناگفته‌های متن رهنمون می‌کند تا فضای تک صدایی حاکم بر جامعه را بر هم زند و جامعه‌ای چند آوایی همراه با گفتگوهای متنوع پدید آورد. از این رو، این جستار ضمن واکاوی مفاهیم کلیدی منطق مکالمه و چند صدایی باختین به شیوه تحلیلی - توصیفی، به تطبیق و تبیین مکالمه متن با مخاطب و مخاطب با متن در نامه ٥٣ امام (ع) می‌پردازد. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که این نامه از شاخصه‌های منطق گفتگویی چون: گفتار دو سویه، کرونوتوپ، کارناوال، گزاره‌های ندایی، گفتگو با گروه‌های مختلف، آوای الفاظ، پیوند نویسنده با خواننده و برعکس پیوند مخاطب با متن برخوردار است؛ بدین معنا که هر چند نمی‌توانیم منکر حضور غالب امام (ع) در این نامه باشیم اما آنچه اینجا بیشتر مورد توجه است، تعامل میان اظهارات چند صدایی است که در کلام امام (ع) نمود یافته و به کمک نظریه چند صدایی باختین قابل شناسایی است و زمینه ساز ایجاد گفتمان‌های فرازبان‌شناسی هستند.

کلید واژه‌ها: منطق گفت‌وگو، میکائیل باختین، نهج البلاغه، امام علی (ع)، نامه ٥٣

^١ نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: m.bakhshi8@gmail.com

^٢ پست الکترونیک: ali_mohamadzadeh2010@yahoo.com

حوار النص مع الجمهور وبالعكس في الرسالة ٥٣ من نهج البلاغة على أساس المنطق الحواري لبختين

الملخص

نظرية باختين المتعددة الأصوات تعطي قراءة جديدة للنص وترشد الجمهور إلى اكتشاف الطبقات الداخلية والأصوات المختلفة والمخفية أحيانا وغير المنطوقة للنص من أجل تعطيل الأجواء الأحادية التي تسيطر على المجتمع والمجتمع وأبدع عدة أصوات جنبا إلى جنب مع المحادثات المختلفة. لذلك، أثناء تحليل المفاهيم الأساسية لمنطق التخاطب وتعدد الأصوات عند باختين، بطريقة وصفية تحليلية، يقارن هذا الباحث ويشرح حوار النص مع المستمعين والمستمعين مع النص في الرسالة ٥٣ للإمام (ع). وتظهر نتيجة البحث أن هذه الرسالة تتمتع بخصائص منطق الحوار مثل: الكلام في اتجاهين، الكرونوتوب، الكرنفال، القضايا الصوتية، المحادثة مع مجموعات مختلفة، صوت الكلمات، الارتباط بين المؤلف والقارئ، و والعكس هو الارتباط بين المستمع والنص، وهذا يعني أنه وإن كنا لا نستطيع إنكار الحضور المهيمن للإمام (ع) في هذه الرسالة، إلا أن الأهم هنا هو التفاعل بين أقوال عدة أصوات ظهرت في الرسالة. كلام الإمام (ع) ويمكن فهمه بالاستعانة بالنظرية البوليفونية، وهي التماهي وهي الأساس في خلق الخطابات ما وراء القصية وما وراء النص.

الكلمات المفتاحية: منطق المحادثة، ميكائيل باختين، نهج البلاغة، الامام على (ع)، الرسالة ٥٣

مقدمه

میخائیل میخایلوویچ باختین^۱ (۱۸۹۵-۱۹۷۵) فیلسوف و متخصص ادبیات روسی است که آثار تأثیرگذاری در حوزه نقد و نظریه ادبی و بلاغی نوشته است. او برجسته‌ترین دانشمند در شوروی در گستره علوم انسانی و بزرگ‌ترین نظریه پرداز ادبیات در سده بیستم است. از دیدگاه او «اجتماع» با ظهور شخص دوم آغاز می‌شود و اجتماعی بودن، به نوعی پذیرش تقدم منطقی بینادهنی بر ذهنیت است. وجود انسان در اصل و اساس اجتماعی است و تقلیل آن به جوانب زیست شناختی به معنای محروم کردنش از خصایص انسانی است. (تودورف، ۱۳۷۷: ۶۷) باختین در نظریه‌های ادبی خود، به خوبی نشان داده است که دیالوگ، اساس زبان است، ولی همواره امکان تبدیل آن به مونولوگ وجود دارد. دیالوگ به روی تفکر و آزادی گشوده است، در حالی که مونولوگ واجد خصلتی استبدادی و سرکوب‌گرانه است. باختین از اصطلاح «موقعیت‌مندی» در تعریف گفتار استفاده می‌کند. به نظر او، گفتارها موقعیت‌مند هستند و معنای اصیل آنها را باید در موقعیت رُخدادشان درک کرد. همه گفتارها در پاسخ به گفتارهای پیشین بیان می‌شوند و معطوف به مخاطب هستند به این معنا، زبان از طریق تعامل اجتماعی در زمینه آموخته می‌شود. گفتار پدیده‌ای اجتماعی است و خصلت آن از دو چیز ناشی می‌شود؛ اولاً: گفتار، در خطاب به کسی ادا می‌شود ثانیاً: گوینده خود، موجودی اجتماعی است. این ارتباط و عمل متقابل گفتاری و کلامی، به نظر باختین بنیادی ترین خصیصه زبان است. (انصاری، ۱۳۸۴: ۶۸)

مطالعات مربوط به زبان و ادبیات همواره به دو شکل «متن محور» و «فرامتن محور» صورت می‌پذیرد. میخائیل باختین به روابط فرازبانی توجه خاصی دارد و نظرات او در حیطه مباحث فرامتن قرار می‌گیرد. او با انتقاد از اندیشه‌های متن محور ابتدای قرن مانند زبان شناسی سوسوری، صورت‌گرایان، سبک‌شناسی، روان‌شناسی فرویدی و فلسفه ایدئالیستی که همگی در مطالعه آثار صرفاً به زبان محدود می‌شدند، ایده «فرازبان شناختی» خود را ارائه کرد. این طرح، انقلاب بزرگی در مطالعات ادبی/هنری و روابط اجتماعی آن‌ها ایجاد کرد؛ زیرا باختین به نقش اجتماع و اقشار مختلف جامعه در شکل‌گیری زبان و ادبیات توجه خاصی داشت و ارتباط و هماهنگی با زندگی اجتماعی برای باختین به عنوان یک اصل درآمد (نامور مطلق، ۱۳۹۴: ۶۵). «در نظر باختین متون چندصدا و گفتگو‌مند نشان دهنده استبداد و خفقان گفتگو در جامعه است و انسان که دارای طبع اجتماعی و جویای مکالمه و آزادی است، به جهت نقد واقعیت استبدادگونه، تمامیت خواه و تک صدا که مسبب نابودی گفتگو در جامعه شده است، به خلق متون چندصدا و گفتگو‌مند می‌پردازد. متونی که به طور موقت چنین تضادهای اجتماعی و طبقاتی را به حلت تعلیق درآورده و گروه و طبقات اجتماعی را در حلت تعامل و برابری قرار می‌دهد.» (شه‌کلاهی، و فهیمی فر، ۱۴۰۰) بنابراین

¹ - Mikhail Mikhailovich Bakhtin

شخصی که متون چندصدا خلق می‌کند، صدای «دیگری» را هم پذیرفته و در پی ایجاد گفتمان متعادل است که حضور و مشارکت همگانی را در پی دارد و فرصتی برای گفت و گوی هم سطح و برابر خلق می‌کند.

«منطق گفتگویی» باختین برای تحلیل جامعه‌شناسی آثار ادبی معیارهای مناسبی ارائه می‌دهد و در ارائه تحلیلی دقیق بسیار کارآمد و مؤثر است. این نظریه با توجه به اصل گفتگو به عنوان اولین عامل در شکل‌گیری یک تعامل اجتماعی مفید و سودمند، شاخصه‌های مکالمه‌گرایی و گفتگومداری را مدنظر قرار داده و معتقد است که سنجش میزان جنبه اجتماعی بودن اثری با توجه به شاخصه‌های گفتگویی از قبیل امری و پرسشی و ندایی و گفتاری سنجیده می‌شود؛ زیرا این شاخصه‌ها ارتباط متن با بیرون را می‌سنجد و این‌که چگونه یک کلام ادبی از درونگرایی به طرف بیرون گرایی حرکت می‌کند و اصلی‌ترین عامل برای طرح این مسیر و این ظرفیت گفتگو است.» (سناری و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۱۸) نظریه منطق گفت و گویی باختین، نظریه‌ای کارآمد برای بررسی چند صدایی متون دینی از جمله نهج البلاغه است، از جمله این موارد، نامه ۵۳ نهج البلاغه است که موضوع نامه فرمان انتصاب، قلمرو مأموریت، تعیین اهداف و بیان استراتژی‌های دولت اسلامی و تبیین وظایف و حدود اختیارات مالک بن حارث نخعی، در مقام والی مسلمانان، در یک حوزه مأموریت مشخص و معین است. با استناد به این نامه می‌توان به جرئت و با سرفرازی ادعا کرد که این نامه، علاوه بر این که از عالی‌ترین مضامین تربیتی برخوردار است، اولین قانون اساسی زمامداری و مدیریت بر پایه دین است و هیچ یک از بندها و فزازه‌های آن نه تنها در گذر زمان هرگز فرسوده و به فراموشی سپرده نشده و نخواهد شد؛ بلکه فراتر از آن می‌توان نامه ۵۳ نهج البلاغه را کتاب آیین حقوقی زندگی انسانی نیز نام نهاد. (ر.ک: قنبری همدانی، ۱۳۹۹) هدف مقاله حاضر آن است که با شیوه‌ای مبتنی بر توصیف و تحلیل نشان دهد که امام علی (ع) همچون باختین تحت تأثیر شرایط حاکم بر جامعه زمان خود، تک صدایی را در دوران حیاتش تجربه کرده و در نقش راهبر جامعه اسلامی، با استفاده هوشمندانه از منطق مکالمه، وضعیت چند صدایی را تبیین کرده و به نقد سطوح مختلف فکری، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی جامعه خود پرداخته و گفتمان تک صدا را به چالش کشیده است.

ضرورت پژوهش

بررسی خطبه‌ها و نامه‌های امام علی (ع) در نهج البلاغه، به تحقیق جامعی نیاز دارند. علی‌رغم اینکه پژوهش‌های مختلفی درباره سخنان امام (ع) در نهج البلاغه صورت پذیرفته است اما بررسی آن، در پرتو نقد جامعه شناختی و استخراج عناصر منطق گفتگویی، به تحلیل عینی و ملموسی از

ظرفیت اجتماعی سخنان امام (ع) منجر می‌شود؛ به همین دلیل موضوع "گفتگو"، مهم‌ترین و اساسی‌ترین موضوع مقاله حاضر است.

سوال‌های پژوهش

پژوهش حاضر با آگاهی از مؤلفه‌ها و عناصر منطق گفتگویی، برای تحلیل و شناخت میزان و نحوه به‌کارگیری آنها در صدد است نامه ۵۳ نهج البلاغه را از نظر منطق مکالمه و گفتگویی باختین مورد مطالعه قرار دهد تا پاسخی برای سوالات زیر بیاید:

۱. نامه ۵۳ نهج البلاغه از چه شاخصه‌های منطق گفت و گویی بهره برده است؟
۲. میزان بسامد هر کدام از عناصر منطق گفتگویی باختین در نامه ۵۳ چگونه است؟
۳. زمینه‌ها و دلایل بروز هر کدام از عناصر کدامند؟

پیشینه پژوهش

در ارتباط با منطق مکالمه، پژوهش‌های فراوانی انجام گرفته است که ذکر آنها موجب اطلاله کلام می‌شود. برخی از پژوهش‌هایی که به نوعی با مقاله حاضر مرتبط هستند عبارتند از:

مقاله «تحلیل چندصدایی در قرآن کریم براساس نظریه منطق مکالمه میخائیل باختین» (۱۳۹۱)، اثر غلامرضا پیروز؛ اساس کار مقاله فوق این است که برخلاف دیدگاه نظریه‌پردازانی که قرآن کریم را متعلق به جوامع اساطیری و کلاسیک می‌دانند که نظام تک آوا را تقویت می‌کند، تلاش می‌کند نشان دهد که با توجه به ظرفیت‌ها و قابلیت‌های ماهوی قرآن کریم این اثر را باید یک کتاب چندآوا در نظر گرفت و نتیجه گرفته است که در جای جای این اثر متعالی، تئوری منطق مکالمه باختین قابل رصد و مشاهده است.

مقاله «کارکرد گفتگو در اشعار مقاومت محمود درویش بر مبنای نظریه گفتگومندی باختین»، مورد پژوهش شعر «جندی یحلم بالزنابق البیضاء» (۱۴۰۰) که نگارندگان (علی نظری و ساناز کندری) در آن تلاش کرده‌اند با استفاده از نظریه گفتگومندی باختین، به بررسی گفت و گوهای موجود در شعر «جندی یحلم بالزنابق البیضاء» محمود درویش بپردازند تا ضمن تبیین صداهایی که درویش در این شعر بازتابانده است، به تحلیل کارکرد این عنصر در ساختار متن شعری بپردازند. مقاله «چندصدایی و منطق گفتگو مداری بینامتنی در رمان ملوک الرمال اثر علی بدر» (۲۰۱۸)، علی افضلی و نسترن گندمی؛ نتایج این پژوهش، حاکی از آن است که تلفیق ژانرها و مکاتب ادبی و تعدد راوی‌ها، داستان را به سوی مفهوم گفتگومندی بینامتنی و چند صدایی سوق می‌دهد.

هم‌چنین بررسی‌های متعددی از خطبه‌ها و نامه‌های نهج البلاغه صورت گرفته است که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

مقاله «نقد و بررسی خطبه قاصعه نهج البلاغه در پرتو نظریه منطق گفتگویی باختین» (۱۳۹۸) که الهه ستاری و همکاران در آن، خطبه قاصعه نهج البلاغه را از منظر منطق گفتگویی باختین مورد مطالعه قرار داده‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که خطبه قاصعه از تمامی شاخصه‌های منطق گفتگویی نظیر گفتار دو سویه، گزاره‌های پرسشی، امری، ندایی، تنبیهی، کرونوتوپ و کارناوال برخوردار است. تفاوت این مقاله با مقاله پیش رو، این است که این مقاله خطبه‌ای از نهج البلاغه را براساس نظریه منطق گفت‌وگویی باختین بررسی کرده و مقاله حاضر، نامه ۵۳ را که از نظر ماهیتی باهم تفاوت دارند، بررسی کرده است.

مقاله «بررسی ابعاد و مؤلفه‌های حفاظتی نامه ۵۳ نهج البلاغه» (۱۳۹۷) که توسط حامد فشی و حسن نبئی نگاشته شده است. نگارندگان در این بررسی، ابعاد و مؤلفه‌های حفاظتی را که حضرت به عنوان ویژگی‌های رفتاری یک حاکم اسلامی به والی خود سفارش کرده است، احصاء و تبیین کرده‌اند و نتیجه آن حاکی از این است که در میان ابعاد شش گانه حفاظتی، سه بعد حفاظت کارکنان، حفاظت اسناد و حفاظت امکان مورد توجه و تأکید امام علی (ع) در این نامه بوده است. در این میان حفاظت کارکنان با بیش‌ترین فراوانی مؤلفه‌ها در سرلوحه فرامین حضرت قرار دارد و در دو بعد دیگر نیز توجه اصلی حضرت بر عامل انسانی است و این خود می‌تواند دلیلی بر انسان ساز بودن مکتب ائمه اطهار باشد.

با توجه به پیشینه‌های ذکر شده تاکنون پژوهشی از نامه ۵۳ نهج البلاغه بر پایه نظریه باختین صورت نگرفته است و این پژوهش از این جهت تحقیقی نو قلمداد می‌شود که تاکنون کسی بدان نپرداخته است.

پردازش تحلیلی موضوع

منطق گفتگو

منطق گفتگو (دیالوژیسم) مفهومی است که از سوی میخائیل باختین ارایه شد و از نظر او تعاملی است که بین گفتار راوی اصلی و صحبت‌های دیگر شخصیت‌ها، یا بین دو گفتار درونی یک شخصیت شکل می‌گیرد. (sterian, 2015:2) از نظر باختین گفتگوگرایی، به طور کلی به گفتمان مربوط می‌شود و مشکل حضور دیگری را در گفتار تعیین می‌کند: گفتار در واقع فقط در یک فرآیند تعامل بین آگاهی فردی و دیگری ظاهر می‌شود، به او الهام می‌بخشد و به آن پاسخ می‌دهد.

باختین در مقالات خود زبان اثر را به عنوان کانال مهمی برای ورود به جهان اندیشه و سبک نویسنده مورد توجه قرار می‌دهد: «نباید کلمه زبان را به مفهوم خاصی معنا کنیم که زبان‌شاسان حرفه‌ای را به خود مشغول داشته‌اند. تمامی رده بندی‌های زبان که حامل مضامین اجتماعی ایدئولوژیک هستند، تا زمانی که زبان زنده است و فرایند سیورورت را طی می‌کند، بسط می‌یابد و تا

درونی‌ترین لایه‌های آن نفوذ می‌کند. (باختین، ۱۳۹۴: ۱۴) زیرا از نظر وی زبان، دانشی است که طرح آواها، نحو و معانی را در خود دارند و گفتار، محقق شدن آن در کسوت الفاظ است؛ لذا گفتار همه زبان نیست؛ بلکه اصل مطالعه قوانین و ساختار زبان است که در ذهن است. در بررسی منطق گفتگویی در سبک شناسی، اصل مطالعه قوانین و ساختار زبان است. (شمیسا، ۱۳۷۸: ۱۷۸)

تودوروف در خصوص اهمیت مقوله زبان و گفتار در اندیشه باختین به ویژه نظریه منطق گفتگویی می‌نویسد: «گفتار حاصل ارتباط متقابل گوینده با شنونده است که گوینده پیشاپیش واکنش شنونده را در فعالیت کلامی خود دخالت می‌دهد. باختین منطق مکالمه‌ای را در برابر نقد سبک شناختی که فقط به بیان فردی اهمیت می‌داد و زبان شناسی ساختارگرایی سوسوری که به صورت دستوری مجرد توجه داشت، مطرح کرد. او گفتار را موضوع مطالعه علم جدید زبان قرار داد و این علم را فرا زبان شناختی نامید. (تودوروف، ۱۹۳۹: ۹۰)

چند صدائی

چندصدایی (پولی فونی) به حوزه تجزیه و تحلیل گفتمان مرتبط بوده و شیوه تعامل صداها با گفتگوهای راوی با صدای سایر شخصیت‌ها را نشان می‌دهد. (راباتل، ۲۰۰۶: ۶۰) به عبارتی می‌توان آن را به طور خلاصه به عنوان کثرت صداها و آگاهی‌های مستقل در داستان توصیف کرد که در آن نویسنده امکان احضار انواع صداها متعلق به راوی یا شخصیت‌ها را دارد. این صداها دیدگاه‌های مختلفی را معرفی کرده، می‌توانند یکدیگر را تکمیل، پشتیبانی یا نقض کنند.

باختین بر این باور است که هنگام کاربرد زبان، عملاً دو نیرو در حال تأثیرگذاری هستند. نیروی مرکزگرایز و نیروی مرکزگرا. نیروهای مرکزگرا تمایل دارند که همه چیز را به سمت یک نقطه کانونی بکشانند و نیروی مرکزگرایز، تمایل دارد که همه چیز را از یک نقطه کانونی در جهات مختلف بپراکند. او می‌گوید زبان تک صدا همچون نیروی مرکزگرا عمل می‌کند و چنین زبانی، نظامی از یک زبان استاندارد و یا رسمی است که همگان باید به آن زبان سخن گویند در حالی که چند آوایی، زبان را به سوی تکثر پیش می‌برد. (غلامحسین زاده و غلامپور، ۱۳۸۷: ۱۱۷)

توجه به دگرآوایی و فرایندهای مرکززدا در مواجهه و مقابله با گفتمان، وحدت‌گرا عمل می‌کند و توجه به تک آوایی و فرایندهای مرکزگرا، در تضاد با گفتمان کثرت‌گرا، تفسیر می‌شود. باختین، زبان شعری را از منظر تاریخی به عنوان زبان مرکزگرا و زبان رمان را به مثابه زبانی مرکزگرایز، مطرح می‌کند. رمان یا متن، زبان گفتگویی و چند صداست و در نتیجه مکانی برای مبارزه جهت غلبه بر گفته‌های تک صدا که ویژگی زبان رسمی است، می‌باشد. (مری کلیگز، ۱۳۸۹)

نامه ۵۳ نهج البلاغه

کتاب نهج البلاغه، گزیده‌ای از خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های حضرت علی (ع) است که توسط سید رضی در قرن چهارم هجری قمری براساس ذوق ادبی خویش فراهم آمده است. نامه ۵۳، نامه امام (ع) به مللک اشتر نعی معروف به «عهد»، جامع‌ترین و طولانی‌ترین پیمان‌نامه‌ای است که از جانب امیرالمومنین (ع) بر جای مانده است. این نامه در برگیرنده اساسی‌ترین مباحث در حکومت و مدیریت است؛ مباحثی شامل: مبانی، اصول، روش‌ها، سیاست‌ها و اخلاق حکومتی و مدیریتی آن هم با استوارترین و متین‌ترین زبان، زیباترین و لطیف‌ترین بیان و عمیق‌ترین و کاراترین فرمان، همان عهدی است که آن حضرت به هنگام برگزیدن مالک اشتر به ولایت مصر، برای وی نوشته و در این نامه پیرامون ادارات مختلف دولتی و حکومتی و شیوه‌های گوناگون مدیریت آنها سخن می‌گوید. امام (ع) در این نامه پیرامون ملت، حاکم، شورا، علماء، فرماندهی سپاهیان، لشکریان، مالیات، قضات، استقلال آن، کارگزاران و خواسته‌های آنان، گزینش رجال دولت و وزراء، طبقات جامعه، صنعت و تجارت و صلح و امثال آن سخن می‌گوید.

ابعاد گفتگو و چندصدایی در نامه ۵۳ نهج البلاغه

در این بخش از مقاله، به بررسی ابعاد و عناصر مهم مکالمه و گفتگو در نامه «عهد» امام (ع) در نهج البلاغه پرداخته می‌شود:

مکالمه و گفتگوی مخاطب با نویسنده و متن

امام (ع) در بیان نامه، نسبت به آنچه اتفاق افتاده و یا در حال وقوع است و یا احیاناً اتفاق خواهد افتاد برای مخاطب و خوانندگان خود پرسش‌هایی را مطرح می‌کند. جواب مخاطب به این گونه پرسش‌ها، مکالمه مخاطب با متن و نویسنده را فراهم می‌سازد و صدایش را در کنار سایر صداهای موجود منعکس می‌کند؛ چرا که براساس دیدگاه باختین یکی از مهم‌ترین گزاره‌های تداعی‌کننده فضای مکالمه و گفتگو در یک اثر ادبی، به کارگیری تعبیر پرسشی است. از نظر باختین «پرسش، یکی از مهم‌ترین پایه‌های تداوم مکالمه است.» (احمدی، ۱۳۷۸: ۹۳)

زندگی در گوهر خرد گفتگویی است. زیستن یعنی شرکت کردن در گفتگو، یعنی پرسیدن، گوش دادن، پاسخ دادن، موافقت کردن. (تودوروف، ۱۹۳۹: ۱۸۴) هیچ گفته‌ای را در مجموعه نمی‌توان تنها به گوینده نسبت داد؛ زیرا گفته حاصل کنش متقابل بین افراد هم سخن است. در مفهوم وسیع‌تر، گفته، حاصل کل واقعیت اجتماعی پیچیده‌ای است که آن را احاطه کرده است.

گفتارها و سخنان امام (ع) در نامه ۵۳ حاصل ارتباط متقابل با خواننده و مخاطب است و در نهایت اینکه واکنش شنونده و مخاطب خود را در فعالیت کلامی دخالت می‌دهد. پرسش‌های امام (ع) بیش‌تر جنبه هستی‌شناسی، خودشناسی و انسان‌شناختی دارند که به شیوه استفهام‌انکاری

مطرح می‌شوند تا اینکه مخاطب و خواننده را به چالش بکشند و در صدد تداعی منطق گفتگویی هستند هرچند که گزاره‌های پرسشی در بیانات امام (ع) در مقایسه با گزاره‌های امری-ندایی و خطابی از بسامد پائین‌تری برخوردارند: «فَقِيمَ احْتِجَابُكَ مِنْ وَاَجِبَ حَقِّ تَعَطِيهِ؟ اَوْ فَعَلَ كَرِيمٌ تُسَدِيهِ؟ (نامه/ ۵۳)؛ پس چرا خود را بپوشانی و حقّ واجبی را که به عهده توست نرسانی؟ یا کار نیکی را نکنی که بر انجام آن قادر و توانایی؟

چنین پرسش‌هایی از جانب امام (ع) برای هشدار و آگاهی توده مردم به کار رفته و از طرف دیگر تلاشی است برای ایجاد ارتباط با مخاطب و خواننده خود که توسط گزاره پرسشی محقق شده است تا اینکه از خواب غفلت بیدار شده رسالت خود را در قبال دین، جامعه، انسان‌های دیگر به خوبی انجام داده باشند.

گفتار در فرایند بین دو فرد اجتماعی ساخته می‌شود و اگر هم سخن و مخاطب واقعی در صحنه حاضر نباشد، گفتار با پیش فرض یک مخاطب، در لباس فرد متعارف گروهی اجتماعی که گوینده بدان متعلق است، آغاز می‌شود. سخن پیوسته به سوی فردی که مورد خطاب قرار می‌دهیم، به سوی شخصیت مورد خطاب، متوجه است.

علاوه بر طرح سوال از جانب امام (ع) به عنوان سوال کننده و توده مردم و مخاطبان سخن به عنوان سؤال شونده و با توجه و عنایت به تعلیمی بودن نامه امام (ع)، گاهی در نامه پرسش از شخصیت‌های درونی نامه دیده می‌شود؛ مانند پرسش خود امام (ع) از رسول خدا (ص) دیده می‌شود آنجا که می‌فرماید: «وَقَدْ سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حِينَ وَجَّهْتَنِي إِلَى الْيَمَنِ كَيْفَ أُصَلِّيَ بِهِمْ فَقَالَ: «صَلِّ بِهِمْ كَصَلَاةِ أَوْعَفِهِمْ وَكُنْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا» (نامه/ ۵۳) من از رسول خدا آن‌گاه که مرا به یمن فرستاد پرسیدم که با مردم چگونه نماز بگزارم؟ فرمود: در حدّ توانائی ضعیف‌ترین آنان نماز بگزار و بر مومنان مهربان باش. سوالات این‌چنینی که نشان از موجودیت منطق گفتگویی و دوری از تک‌گویی در کلام امام و مکالمه مخاطب با متن و نویسنده و پویایی نامه امام (ع) است. به بیان دیگر، امام علی (ع) از گزاره‌های پرسشی به عنوان یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های اساسی دیالوگ در متن بطور گسترده بهره جسته است. هدف اصلی امام (ع) از این پرسش‌ها و سوال‌ها ایجاد ارتباط سازنده و عمیق با مخاطب است و مخاطبان امام، کل بشریت، توده مردم، مسلمانان، مومنان و احیاناً رهبران سیاسی و مذهبی هستند که در شاهد مثال اخیر علاوه بر اشاره به حالت و کیفیت اقامه نماز خطاب به رهبران جامعه اسلامی گوشزد کرده که با مومنان رؤف و مهربان باشند و نسبت به این مهم غفلت نورزند.

مکالمه و گفتگوی نویسنده و خواننده

نامه ۵۳ نهج البلاغه از جانب امام (ع)، در فضایی در جریان است که امام (ع) از علم و دانش وسیعی در حوزه علوم الهی و دانش بشری بهره مند است؛ به گونه‌ای که همگان بر جایگاه برتر علمی امام (ع) معترف هستند و خطبه‌ها و نامه‌های آن حضرت که بخش‌هایی از آن در نهج البلاغه آورده شده است سند گویایی است بر این معنا که کلام ایشان فوق کلام مخلوق و دون کلام خالق است و خطاب به مالک اشتر نخعی و بسیاری از خواص و توده مردم است. تقریباً تمامی شخصیت‌های مورد خطاب امام (ع) در این نامه، دارای ایدئولوژی و نگاه خاص مستقل از آراء و افکار امام (ع) هستند. در نامه ۵۳ صدای شخصیت‌های مورد خطاب و اعمال و سخنان‌شان مغلوب صدای امام نیست؛ بلکه امام (ع) با بیان اوصاف و حالات درونی تنها مجال پدید می‌آورد تا شخصیت واقعی آنان از طریق این مونولوگ شناسانده شود و صدای امام (ع) (نویسنده) و مورد خطاب (مالک) و خواننده (توده مردم) در کنار هم شنیده شوند؛ به عنوان نمونه آنجا که طبقات مختلف جامعه را مورد خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید:

وَأَعْلَمُ أَنَّ الرِّعِيَةَ طَبَقَاتٌ لَا يَصْلُحُ بَعْضُهَا إِلَّا بَعْضِي، وَلَا غِنَى لِبَعْضِهَا عَنْ بَعْضِي. فَمِنْهَا جُنُودُ اللَّهِ. وَمِنْهَا كُتَّابُ الْعَامَّةِ وَالْخَاصَّةِ. وَفِيهَا قُضَاةُ الْعَدْلِ وَمِنْهَا عُمَّالُ الْإِنصَافِ وَالرِّفْقُ وَ مِنْهَا أَهْلُ الْجَزِيَةِ وَالخِرَاجِ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ وَ مُسْلِمَةِ النَّاسِ. وَمِنْهَا التُّجَّارُ وَأَهْلُ الصَّنَاعَاتِ. وَمِنْهَا الطَّبَقَةُ السُّفْلَى مِنْ ذَوِي الْحَاجَةِ وَ الْمَسْكِينَةِ ... (نامه ۵۳)

ای مالک! آگاه باش که مردم، گروه‌های مختلف‌اند که هر گروه جز به گروه دیگر اصلاح نمی‌شود، و با داشتن گروهی از گروه دیگر بی‌نیاز نیست؛ اینان عبارتند از: ارتش حق، نویسندگان عمومی و خصوصی، و قاضیان عدل، مأموران انصاف و مدارا، و اهل جزیه و مالیات از غیرمسلمان و مسلمان، و تاجران و صنعت‌گران، و طبقه پائین از نیازمندان و افتادگان. امام (ع) با توصیف حالات درونی و اوصاف و اعمال هر یک از طبقات مختلف جامعه، نظرات خواننده نامه را در کنار نظرات خویش در مورد هر یک از شخصیت‌ها می‌پذیرد. و این امر به معنای آن است که جز صدای امام (ع) صدای دیگری در نامه به گوش می‌رسد.

روش مکالمه در نامه

برای ایجاد زمینه دیالوگ یا هر گونه تضارب عقیده و فکر، دو شیوه وجود دارد:

۱. روش خشونت که در این روش، از سرزنش توهین، واژه‌های بد و تند و زشت استفاده می‌شود.
۲. روش مسالمت یا عطف که با استفاده از این روش معقول، از واژه‌های نرم و ملایم و روش‌های دلنشین استفاده می‌شود و از خصومت، منفی بافی و تعابیر ناپسند پرهیز می‌شود. (ر.ک: کریمی‌نیا، ۱۳۸۷: ۹-۷) که همین نکته مهم در نامه ۵۳ امام (ع) مورد تأکید قرار گرفته است آنجا که امام

(ع) می‌فرماید: «ثُمَّ احْتَمِلِ الْخُرْقَ مِنْهُمْ وَالْعِيَّ، وَنَحَّ عَنْهُمْ الضِّيْقَ وَالْأَنْفَ يَبْسِطِ اللَّهُ عَلَيْكَ بِذَلِكَ أَكْنَافَ رَحْمَتِهِ.» (نامه/ ۵۳) آنگاه خشونت و درست حرف نزدن آنان را تحمل کن، تنگ‌خویی و غرور و خودپسندی نسبت به آنان را از خود دور کن تا خداوند جوانب رحمتش را بر تو بگشاید.

و در جای دیگر نامه می‌فرماید:

وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِبًا تَعْتَمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَحَ لَكَ فِي الدِّينِ، وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ، يُفْرُطُ مِنْهُمْ الزَّلُّ، وَتَعْرِضُ لَهُمُ الْعِلُّ، وَيُؤْتِي عَلَى أَيْدِيهِمْ فِي الْعَمْدِ وَالْخَطِّ، فَأَعْطِهِمْ مِنْ عَفْوِكَ وَصَفْحِكَ مِثْلَ الَّذِي تُحِبُّ أَنْ يُعْطِيكَ اللَّهُ مِنْ عَفْوِهِ وَصَفْحِهِ.

امام (ع) در این فراز از نامه، فرماندار را از خوردن مال مردم همچون درنده‌ای باز می‌دارد و آنان را برادران دینی و هم‌سنخ او معرفی کرده، با ایشان توصیه می‌کند که همان‌گونه که علاقه داری خداوند بخشش و چشم‌پوشی را به تو عنایت نماید رعیت را مورد عفو و چشم‌پوشی قرار بده. عبارات فوق بر مهربانی، رحمت و عطوفت کارگزار بر توده مردم تاکید دارد که براساس فطرت انسانی تألیف قلوب از آیات و نشانه‌های الهی است که بدون آن حیات دسته‌جمعی و اجتماعی محقق نمی‌شود. آنچه در این نامه، خاصه در عبارات فوق متمایز می‌نماید این است که امام (ع) در یک فضای عاطفی با مخاطبش (مالک و توده مردم و مومنین) رابطه گفت و شنودی برقرار می‌کند و به مخاطب خود می‌آموزد که شرط برقراری یک دیالوگ منطقی، ایجاد رأفت و محبت میان طرفین و توجه و عنایت به دیدگاه‌های آنان و گذشت از خطاهای مردم است.

گفتگو با گروه‌های مختلف

بعضی از اندیشمندان مراحل مختلف تکوین‌گفتمان را از دریچه تحولات اجتماعی و سیر تکامل بشری دیده‌اند. گفته شده که سیر رشد «پیام»، چهار دوران را پشت سر نهاده است:

- ۱- مرحله باستانی: در این مرحله پیام در حوزه‌ای بسته سیر می‌کند و جایی برای تولید پیام از جانب پیامگیر نیست. انواع مختلف متون ادبی از افسانه و حکایت و اسطوره گرفته تا لطیفه‌ها و قصه‌های عامیانه، همه از ویژگی‌های یکسانی برخوردارند.
- ۲- مرحله سنتی: در این مرحله، جامعه‌گرایی به ساختن انسان‌هایی دارد که از درون هدایت می‌شوند. در این مرحله «فرد» نقش می‌گیرد و توجیه عقلانی کم‌کم قدم به عرصه می‌گذارد.
- ۳- مرحله مدرن: این مرحله، هم‌زمان است با حلّ جامعه سنتی در جامعه مدرن و صنعتی. در این مرحله انسان از بیرون هدایت‌شونده پدید می‌آید، نقش تولیدکننده پیام و نویسنده کاهش می‌یابد و در عوض گیرنده پیام و خواننده اهمیت می‌یابد.

۴- مرحله پسامدرن: در این مرحله خواننده نیز قدر و ارزش خود را از دست می‌دهد و ساختارهای ذهنی و زبانی جایگزین آن می‌شود. (فردوسی، ۱۳۷۶: ۴۵) ژاک دریدا فیلسوف فرانسوی در باب مقایسه تک زبانی و چند زبانی می‌گوید: «حرکت از مونولوگ به سوی پولی‌لوگ، حرکت از توتالیتراریسم نویسنده تک زبانه به سوی دموکراسی شخصیت‌های چندزبانه، و حرکت از موقعیت‌های مونولوژیک به سوی مواضع دیالوژیک". (براهنی، ۱۳۷۳: ۲۳۵) با توجه به این دیدگاه و گفتگوهای درج شده در نامه ۵۳ نهج البلاغه که با گروه‌های گوناگون صورت پذیرفته است، شاید بتوان نهج البلاغه و نامه ۵۳ در آن را از آثار ویژه «چند زبانی» در میان متون کهن و متون دینی در تاریخ قلمداد کرد.

امام علی (ع) هم در حیات عملی خود و هم در خطبه‌ها و نامه‌های خویش بر لزوم اهمیت مکالمه و گفتگو تاکید می‌کرد. خاصه آنجا که در باب اهمیت گفتگو خطاب به مالک می‌نویسد: «وَأَكثَرُ مُدَارَسَةِ الْعُلَمَاءِ وَمُنَافَتَةِ الْحُكَمَاءِ فِي تَثْبِيتِ مَا صَلَّحَ عَلَيْهِ أَمْرٌ بِالْإِذْكَ وَإِقَامَةِ مَا اسْتَقَامَ بِهِ النَّاسُ قَبْلَكَ» (نامه/ ۵۳) با دانشمندان فراوان گفتگو کن و با حکیمان فراوان سخن در میان نه، در آنچه کار شهرهایت را استوار دارد و نظمی را که مردم پیش از تو بر آن برقرار بوده‌اند. حال به برخی از مکالمه‌ها و دیالوگ‌هایی که امام (ع) در نامه ۵۳ با گروه‌های مختلف انجام داده است می‌پردازیم:

گفتگو با مشاوران: «لَا تُدْخَلَنَّ فِي مَشُورَتِكَ بَحْيَالًا تَعْدِلُ بِكَ عَنِ الْفَضْلِ، وَيَعْدُكَ الْفَقْرَ.» (نامه/ ۵۳) در امور خود بخیل را وارد مشورت نکن که تو را از بخشش مانع گردد و از تهی دستی می‌ترساند.

گفتگو با وزیران: «إِنَّ شَرَّ وُزَرَائِكَ مَنْ كَانَ لِلْأَشْرَارِ قَبْلَكَ وَزِيْرًا، وَمَنْ شَرِكُهُمْ فِي الْإِثَامِ.» (نامه/ ۵۳) بدترین وزرای تو وزیری است که قبل از تو وزیر اشرار بوده و در گناهان‌شان شرکت داشته است.

گفتگو با دانشمندان: «وَأَكثَرُ مُدَارَسَةِ الْعُلَمَاءِ وَ مُنَافَتَةِ الْحُكَمَاءِ» (نامه/ ۵۳) با دانشمندان و اندیشمندان زیاد گفتگو کن.

گفتگو با سپاهیان: «فَأَجْنُودُ بِإِذْنِ اللَّهِ حُصُونُ الرَّعِيَّةِ، وَزِينُ الْوَلَاةِ وَعِزُّ الدِّينِ، وَسُئُلُ الْأَمْنِ.» (نامه/ ۵۳) پس ارتش به اذن خداوند دژ مردم، زینت حاکمان و ارجمندی دین، و راه‌های امنیت هستند.

گفتگو با کاتبان: «تَمَّ أَنْظُرْ فِي حَالِ كُتَابِكَ، قَوْلٌ عَلَى أُمُورِكَ خَيْرُهُمْ.» (نامه/ ۵۳) سپس در حال نویسندگان و منشیان حکومت دقت کن، و امورات را به بهترین آنها بسپار.

گفتگو با تاجران و صنعتگران: «تَمَّ اسْتَوْصَ بِالتَّجَارِ وَ ذَوِي الصَّنَاعَاتِ، وَ أَوْصِ بِهَمْ خَيْرًا» (نامه/ ۵۳) درباره تاجران و صنعت‌گران، پذیرای سفارش باش و نسبت به آنان سفارش به نیکی کن.

گفتگو با طبقه پائین جامعه: «مُ اللَّهُ اللَّهُ فِي الطَّبَقَةِ السُّفْلَى مِنَ الَّذِينَ لَاحِيَلَةُ هُمْ.» (نامه / ۵۳)

در مورد طبقه پائین اجتماع، از آنان که راه چاره‌ای ندارند از خدا بترس. در تمام فرازهای این گفت و گوها، چیزی که مهم‌تر از همه عیان است، توصیه امام به گفت و گو با اقشار مختلف جامعه و شرکت دادن آنها در امور و گفت و گوهاست و ما شاهد فضای تعاملی، چندصدا و گفت و گو مند هستیم؛ گفتمانی سرشار از برابری، آزادی و مردم سالاری است. این همان منطق گفت و گویی باختین و چندصدایی است.

گفتار دو سویه

«هر گفتار دو وجه دارد: آن وجهی که از زبان ناشی می‌شود و مکرر است و آن وجهی که از بافت و زمینه گزاره ناشی می‌شود و منحصر به فرد است.» (غنی‌پور و همکاران، ۱۹۳۱: ۱۱۲)

در معنای دیگر، دو صدایی و ویژگی هر کلامی است که نشان می‌دهد هیچ سخنی در انزوا وجود ندارد؛ بلکه همیشه بخشی از یک کل بزرگ‌تر است که برگرفته از بافت عالم زبانی مقدم بر آن است. از آنجا که زبان از دیدگاه باختین پدیده‌ای اجتماعی ایدئولوژیک است، شدیداً تحت تأثیر شرایط مادی اجتماعی است و هیچ گاه نمی‌تواند خنثی یا رها از نیات دیگران باشد. کلمات برای او دست دوم هستند و به دیگران تعلق دارند. (تودوروف، ۱۹۳۹: ۱۰۸) «در هر متنی، گفته وارد یک گفتگو با دیگر متن‌ها می‌شود. این نظری است که یولیا کریستوا، با لذت شناختی و تجرد نظری، از باختین به عاریت می‌گیرد.» (ساموئل، ۲۰۰۵: ۱۰، به نقل از نامور مطلق، ۱۳۸۷: ۳۹۹) خلاصه کلام اینکه منظور باختین از منطق گفتگویی، همان خاصیت بینامتنی است که بعدها ژولیا کریستوا آن را گسترش داده است. (احمدی، ۱۳۷۸: ۱۰۳)

نامه ۵۳ نهج البلاغه از هر دو شکل گفتار دو سویه چه در قالب صداهایی آشکار و مستقیم و چه در قالب بینامتنیت، برای تقویت روند مکالمه‌گرایی بهره‌مند است. از میان مجموع صداها در کنار صدای امام (ع) صداهای دیگری نیز به گوش می‌رسند که بازتاب دهنده روند مکالمه‌گرایی و منطق گفتگویی هستند. نمونه و مثال ملموس برای معنای اول گفتار دو سویه، آنجاست که امام (ع) از زبان پیامبر گرامی اسلام (ص) نقل می‌کند: «فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَقُولُ فِي غَيْرِ مَوْطِنٍ: «لَنْ تُقَدَّسَ أُمَّةٌ لَا يُؤَخَّذُ لِلضَّعِيفِ فِيهَا حَقُّهُ مِنَ الْقَوِيِّ غَيْرَ مُتَّعِعٍ.» (نامه / ۵۳) (هرگز پاک و پاکیزه (سعادت‌مند) نگردد آن امتی، که حق ناتوان بدون ترس و لرز از قدرتمند گرفته نشود.) امام (ع) در عین حال که با تعبیر فعل (يقول) گفته پیامبر (ص) را به طور مستقیم نقل نموده است و با این کلام به این مفهوم حیاتی می‌خواهد اشاره کند: امتی که در آن حق ضعیف با مباحثه، گفتگو و مکالمه از زورمند با صراحت و بدون ترس گرفته نشود آن ملت از ظلم و جور و جنایت و هرج و مرج هرگز پاک نخواهد شد؛ بنابراین آنچه امام (ع) و همچنین پیامبر اکرم (ص) فرمودند افزون بر اینکه

دستوری اخلاقی و انسانی و سبب پیشرفت دین و آئین است، جنبه سیاسی هم دارد. و یا آنجا که از زبان خداوند متعال به عنوان زبان برتر در نامه نقل می‌کند: «قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ» (صفا/۳) (نزد خدا بسیار مورد غضب است که چیزی را بگوئید که عمل نمی‌کنید). در تفسیر و توضیح این گفتمان باید گفت: گفت‌وگوگرایی از منظر گفتار دوسویه یا همان بیامتنیت در کلام امام علی(ع) جاری است؛ بدین گونه که با استفاده از کلام پیامبر و آیات قرآن، با آنها تعامل ایجاد کرده و موجب شکل‌گیری فضای گفت‌وگویی شده و باعث ایجاد چندصدایی در نهج البلاغه شده است و آن را تبدیل به متنی اجتماعی کرده است.

کل نهج البلاغه خاصه نامه ۵۳، از این عنصر ارتباطی مکالمه‌گرایی سرشار است. باختین از بینامتنیت با عنوان مکالمه یاد می‌کند که مکالمه یا گفتگومندی رابطه ضروری هر پاره گفتار یا پاره گفتارهای دیگر اطلاق می‌شود. از نظر باختین هر پاره گفتار می‌تواند مجموعه‌ای از نشانه‌ها خواه یک گفته، شعر، ترانه، نمایش و خواه یک فیلم اشاره کند. در واقع هر متنی محل تقاطع متون دیگر است. (ساسانی، ۱۳۸۴: ۴۴)

امام (ع) به مالک سفارش کرده است که هنگام سرکشی نفس، جلویش بایستد و آن را بازدارد و این دستور به فضیلت صبر و شکیبایی از پیروی هوای نفس است و خود فضیلتی در تحت فضیلت عفت و پاکی است. و از آن‌جا عبارت «إِنَّ النَّفْسَ أَمَارَةٌ بِالسَّوِّءِ إِلَّا مَا رَحِمَ اللَّهُ». (نامه/۵۳) بر حذر داشته است که این عبارت برگرفته از آیه مبارکه «وَمَا أُبْرئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسَّوِّءِ إِلَّا مَارِحِمَ رَبِّي». (یوسف/۵۳) است که با قراردادن واژه الله به جای ربی و حذف «مَا أُبْرئُ نَفْسِي» از اول آیه بدون این‌که جوهره و حیانی آن تغییر یابد با کلام الهی ارتباط برقرار کرده تا اینکه صدای خداوند متعال به عنوان صدای برتر در خلال دیگر صداها به گوش رسد.

و به عنوان یک نمونه دیگر امام علی (ع) با اعمال تغییر در سیاق شرطی آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنصَرُوا لِلَّهِ يَنصِرْكُمْ وَ يُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ» (محمد/۷) با سیاق اخباری به مالک سفارش می‌کند که در نبرد با دشمن، مبارزه با منکرات، خداوند سبحان را با دست، دل و زبانش یاری کند و می‌گوید: «وَأَنْ يَنْصُرَ اللَّهُ شُبْحَانَهُ بِقَلْبِهِ وَيَدِهِ وَلِسَانِهِ فَإِنَّهُ جَلَّ إِسْمُهُ قَدْ تَكْفَّلَ بِنَصْرِ مَنْ نَصَرَهُ» و با عبارت «قَدْ تَكْفَّلَ بِنَصْرِ مَنْ نَصَرَهُ» (نامه/۵۳) او را به یاری خداوند وادار کرده همان طوری که در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنصَرُوا لِلَّهِ يَنصِرْكُمْ» (محمد/۷) آمده است. بنابراین متن با اندکی تغییر در سیاق و صیغه خود در کلام امام (ع) حضور یافته و با توجه به روابط بینامتنی با کلام برتر خداوند ارتباط برقرار کرده است.

کرونوتوپ

کرونوتوپ در نظریه باختین، به معنای الگوی زمانی و مکانی و مجموعه مشخصه‌های زمان و مکان ارائه شده در هر نوع ادبی است. (شمیسا، ۱۳۷۸: ۱۶۷) باختین در مطالعه انواع ادبی بر عنصر زمان و مکان تأکید دارد و معتقد است «هر نوع ادبی، تصویری متفاوت از واقعیت بر حسب زمان و مکان ارائه می‌کند و آثاری که دارای ویژگی گفتگومند هستند، کرونوتوپ زندگی جامعه خود را بیان می‌کنند.» (نامور مطلق، ۱۳۸۷: ۴۰۹) سخنان امام (ع) در نامه ۵۳ خطاب به مالک اشتر بازتابی است از واقعیت‌های زمانی و مکانی که امام (ع) و جامعه اسلامی بعد از پیامبر (ص) با آن روبرو بوده است. و نامه ۵۳ بازتاب دهنده نگرش امام (ع) به حوادث زمان خود است و مفاهیمی همچون انسان‌شناسی، هستی‌شناسی، ظلم‌ستیزی، بیداری، جهاد، مبارزه و غیره در آن دیده می‌شود که از مؤلفه‌های هویتی رسالت امام (ع) به شمار می‌آیند؛ به عنوان نمونه آنجا که امام (ع) می‌فرماید:

«هَذَا مَا أَمَرَ بِهِ عَبْدُ اللَّهِ عَلِيُّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ، مَالِكَ بْنِ الْحَارِثِ الْأَشْجَرِيِّ فِي عَهْدِهِ إِلَيْهِ، حِينَ وُلَّاهُ مِصْرَ. جَبَايَةَ خَرَاجِهَا، وَجِهَادَ عَدُوِّهَا، وَاسْتِصْلَاحَ أَهْلِهَا، وَعِمَارَةَ بِلَادِهَا.» (این فرمانی است که بنده خدا امیرالمؤمنین در پیمان‌ش به مالک بن حارث اشتر زمانی که او را به فرمانروایی مصر برگزید دستور داد، تا مالیات‌های آن را جمع کند، و با دشمنش جهاد نماید، و به اصلاح اهلیش برخیزد، و شهرهایش را آباد سازد.) کلام امام علی(ع) بازتابی از واقعیت‌ها و شرایط مکانی و زمانی عصر خود است. و کلام او نشانگر توجهش به اتفاق‌های شرایط زمانه‌اش است؛ از جمله آنها، موضوع خراج است؛ خراج به معنای مالیات سرزمین‌هایی است که در جنگ‌ها به دست مسلمانان فتح می‌شد. حضرت هنگامی که مالک اشتر را به فرمانروایی مصر منصوب می‌کند دستور می‌دهد تا خراج آنجا را گرد آورد و با دشمنانش پیکار کند و کار مردمش را به صلاح آورد و شهرهایش را آباد سازد.

نمونه دیگر از کرونوتوپ و ویژگی مکانی و زمانی نامه ۵۳، وجود حاکمان عدل و جور قبل از فرمانداری مالک اشتر است که امام(ع) به لزوم توجه به این مسأله تأکید می‌کند «أَيُّ قَدْ وَجَّهْتُكَ إِلَى بِلَادٍ قَدْ جَرَتْ عَلَيْهَا دُولٌ قَبْلَكَ مِنْ عَدْلِ وَ جَوْرِ، وَأَنَّ النَّاسَ يَنْظُرُونَ مِنْ أُمُورِكَ فِي مِثْلِ مَا كُنْتَ تَنْظُرُ فِيهِ مِنْ أُمُورِ الْوَلَاةِ قَبْلَكَ» (تو را به شهرهایی روانه کردم که پیش از تو فرمانرواییانی در آن به عدالت و ستم حکومت کردند، و مردم به وضع تو به همان صورت می‌نگرند که تو به حاکمان پیش از خود می‌نگریسته‌ای) در این بخش از سخنان خود از باب مقدمه به وضع کشور مصر - اشاره می‌کند که پیش از تو حکومت‌های عدل و ظلم داشت؛ سپس به این مطلب مهم اشاره می‌فرماید: که معیار سنجش حکومت‌ها از نظر عدل و جور، افکار عمومی توده مردم است.

گزاره‌های خطابی

گزاره‌های خطابی، بخش قابل توجهی از خطبه‌ها و نامه‌های امام (ع) را به خود اختصاص داده است. مخاطب در این جمله‌ها، گاه به صورت مستقیم و گاه غیرمستقیم مورد خطاب قرار می‌گیرد. در هر گفتگویی سه عامل وجود دارد. ۱- فرستنده یا متکلم که سخن را تولید می‌کند. ۲- مخاطب که کلام را دریافت می‌کند. ۳- کلامی که میان متکلم و مخاطب رد و بدل می‌شود. اگر سه عامل تحقق گفتگو برابر سه شخص: اول شخص «من»، دوم شخص «تو»، سوم شخص «او» قرار داده شود، منطق طبیعی گفتار چنین می‌شود. من (متکلم) درباره او (کسی یا چیزی) با تو (مخاطب) سخن می‌گویم که می‌توان وجوه مختلف منطق طبیعی گفتار را برحسب موضوع سخن، بدین شکل قرار داد: ۱- من درباره او با تو سخن می‌گویم. (رابطه ۱ در آثار حماسی). ۲- من درباره تو با تو سخن می‌گویم. (رابطه ۲ در آثار تعلیمی). ۳- من درباره من با تو سخن می‌گویم. (رابطه ۳ در آثار غنائی). از میان این سه رابطه، در رابطه دوم «تو» با مخاطب به طور مستقیم در سخن طرف خطاب قرار می‌گیرد که در این صورت سخن، یک مخاطب مستقیم دارد و یک مخاطب غیرمستقیم دارد که شامل تمام خوانندگان اثر می‌شود. (پورنامداریان، ۱۳۸۵: ۱۸) جملات ندایی از جمله زمینه‌هایی است که در آن سخنور به طور مستقیم با "تو" مخاطب وارد مکالمه می‌شود و آن را مورد خطاب قرار می‌دهد. کاربرد این گزاره‌ها در نامه نهج البلاغه ۵۳، از بسامد چشمگیری برخوردار است.

در بعضی از خطبه‌ها و نامه‌های اولیه امام (ع) که دارای مفاهیم اجتماعی و سیاسی بوده مخاطب به صورت غیرمستقیم مورد خطاب قرار می‌گیرد اما در نامه ۵۳ مضمون خطاب‌ها بیشتر مسائل مدیریتی و تعلیمی است، مخاطب به صورت مستقیم مورد خطاب قرار می‌گیرد؛ به عنوان مثال آنجا که امام (ع) به ضرورت خودسازی امر می‌کند: «فَلْتَكُنْ أَحَبَّ الدَّخَائِرِ إِلَيْكَ ذَخِيرَةُ الْعَمَلِ الصَّالِحِ.» و هم‌چنین از غرور و خودپسندی باز می‌دارد و می‌گوید: «إِيَّاكَ وَ مُسَامَاةَ اللَّهِ فِي عَظَمَتِهِ، وَالتَّشْبُهَةَ بِهِ فِي جَبْرَوْتِهِ.» تا این‌که مالک را به مردم‌گرایی و حق‌گرایی توصیه می‌کند: «وَلْيَكُنْ أَحَبَّ الْأُمُورِ إِلَيْكَ أَوْسَطُهَا فِي الْحَقِّ، وَأَعْمُهَا فِي الْعَدْلِ وَأَجْمَعُهَا لِرِضَى الرَّعِيَّةِ.» نیز او را به ضرورت راز داری فرا می‌خواند: «وَلْيَكُنْ أَبْعَدَ رَعِيَّتِكَ مِنْكَ، وَأَشْنَأَهُمْ عِنْدَكَ، أَطْلُبُهُمْ لِمَصَائِبِ النَّاسِ فَإِنَّ فِي النَّاسِ عَيْوَبًا، الْوَالِيَّ أَحَقُّ مِنْ سَرْتَهَا.» و هم‌چنین جایگاه صحیح مشورت را به او گوشزد می‌کند: «وَلَا تُدْخِلَنَّ فِي مَشُورَتِكَ بَخِيلًا يَعْدِلُ بِكَ عَنِ الْفَضْلِ وَيَعِدُّكَ الْفَقْرَ ...» و هم‌چنین با الگوی ندایی خطابی اصول روابط اجتماعی رهبران را بیان می‌دارد: «وَالصَّقْ بِأَهْلِ الْوَرَعِ وَالصَّدَقِ ثُمَّ رُضُّهُمْ عَلَى أَلَا يُطْرُوكَ وَلَا يَبْجَحُوكَ بِبَاطِلٍ لَمْ تَفْعَلْهُ.» و سپس اقشار و طبقات گوناگون اجتماعی را برای مالک نام می‌برد: «وَأَعْلَمُ أَنَّ الرَّعِيَّةَ طَبَقَاتٌ لَا يَصْلُحُ بَعْضُهَا إِلَّا بِبَعْضٍ وَلَا غِنَى بِبَعْضِهَا عَنْ بَعْضٍ فَمِنْهَا جُنُودُ اللَّهِ، وَمِنْهَا كُتَّابُ الْعَامَةِ وَالْحَاصَّةِ، وَمِنْهَا قُضَاةُ الْعَدْلِ وَمِنْهَا عُمَّالُ الْإِنصَافِ وَالرِّفْقُ وَمِنْهَا التَّجَارُ وَأَهْلُ

الصِّنَاعَاتِ وَمِنْهَا الطَّبَقَةُ السُّفْلَى وَ مِنْ ذَوِي الْحَاجَةِ وَالْمَسْكِنَةِ". سپس اخلاق اختصاصی رهبری را بازگو می‌کند: «تَمُّ أُمُورٍ مِنْ أُمُورِكَ لَا بُدَّ لَكَ مِنْ مُبَاشَرَتِهَا مِنْهَا إِبَابَةٌ عَمَّا لَكَ...» و سپس به بیان اخلاق رهبری با خویشاوندان می‌پردازد: «تَمُّ إِنَّ لِلْوَالِي خَاصَّةً وَبِطَانَةً، فِيهِمْ إِسْتِثْنَاءٌ وَتَطَاوُلٌ، وَقَلَّةٌ إِنْصَافٍ فِي مُعَامَلَةٍ، فَاحْسِمِ مَادَّةَ أَوْلَيْكَ بِقَطْعِ أَسْبَابِ تِلْكَ الْأَحْوَالِ.» و نیز روش برخورد با دشمن را به مالک توصیه می‌کند: «وَأَلَّا تَدْفَعَنَّ صُلْحًا دَعَاكَ إِلَيْهِ عَدُوُّكَ وَلِلَّهِ فِيهِ رِضَى فَإِنَّ فِي الصُّلْحِ دَعَةً لِمُجْنُودِكَ وَرَاحَةً مِنْ هُمُومِكَ وَأَمَّا لِلْبِلَادِكِ.» در پایان به او هشدارهایی را اعلام می‌کند: «إِيَّاكَ وَالِدِّمَاءَ وَسَفْكَهَا بَغَيْرِ جَلِّهَا وَ إِيَّاكَ وَ الْإِعْجَابَ بِنَفْسِكَ وَ إِيَّاكَ وَالْعَجَلَةَ بِالْأُمُورِ قَبْلَ أَوَانِهَا وَ إِيَّاكَ وَ الْإِسْتِثْنَاءَ بِمَا لِلنَّاسِ فِيهِ أَسْوَةٌ...» (نامه/۵۳)

خطاب‌های پیاپی این چنینی از جانب امام (ع) در نقش رهبر و پیشوای اسلام و مسلمین که به امور اسلامی و انسانی امر و از امور غیرانسانی و اسلامی نهی می‌کند به نیکی توانسته است میان گوینده و شنونده، پیوند و ارتباط صمیمی برقرار کند و از طرف دیگر نشان دهنده آن است که در کنار امام (ع) در جایگاه گوینده، کلام شخصیت دیگری نیز وجود دارد که زمینه ساز برقراری ارتباط و مکالمه است.

کارناوال

در دوره حاکمیت استبداد استالینی که با تک‌گویی، حاکمیت ایدئولوژی جزم اندیش، شادی ستیز، خشک و رسمی و فقدان آزادی همراه است، باختین در عرصه نظریه و در آثار خویش سرود ستایش مکالمه، خنده و آزادی را سر می‌دهد. (پوینده، ۱۳۸۱: ۱۴) بدین گونه فضای کارناوالی در گستره ادبیات نمود ویژه‌ای می‌یابد. کارناوال یک جشن و یا می‌توان گفت یک رژه همگانی در خیابان است. در فرهنگ نامه دهخدا، کارناوال یک واژه ی فرانسوی به معنای کاروان شادی است که در ایام معینی از هر سال در ممالک مختلف برای تفریح حرکت دهند. این امر به تقلید از اروپا در ایران نیز معمول و سپس متروک شد. (دهخدا، ۱۳۳۴، ۱۱/۱۵۸۴۹) کارناوال از نگاه باختین، معنا و دلالتی متمایز با معنای تاریخی آن دارد و صرفاً به جشن و شادی پیمایی اطلاق نمی‌شود. «در وهله نخست برابر شدن افراد در ضمن آن و فروپاشی نظام سلسله مراتبی آن روزگار، مورد توجه باختین است.» (امن‌خانی، ۱۹۳۱: ۱۳۹) ایشان در بخشی از نامه ۵۳، «أَمْرُهُ بِتَقْوَى اللَّهِ وَإِثَارِ طَاعَتِهِ وَ اتِّبَاعِ مَا أَمَرَ بِهِ فِي كِتَابِهِ مِنْ فَرَائِضِهِ وَ سُنَنِهِ الَّتِي لَا يَسْعَدُ أَحَدٌ إِلَّا بِاتِّبَاعِهَا وَلَا يَشْقَى إِلَّا مَعَ جُحُودِهَا وَإِضَاعَتِهَا» مالک اشتر فرماندار مصر را تنها به پیروی از امر الهی دستور داده و اینکه اطاعت خدا را بر دیگر کارها مقدم دارد، و آنچه در کتاب خدا آمده، از واجبات و سنت‌ها را پیروی کند، در بخشی دیگر: «وَأَنَّ النَّاسَ يَنْظُرُونَ مِنْ أُمُورِكَ فِي مِثْلِ مَا كُنْتَ تَنْظُرُ فِيهِ مِنْ أُمُورِ الْوَلَاةِ قَبْلَكَ وَيَقُولُونَ فِيكَ مَا كُنْتَ تَقُولُ

فِيهِمْ وَ إِنَّمَا يُسْتَدَلُّ عَلَى الصَّالِحِينَ بِمَا يُجْرِي اللَّهُ هُمَّ عَلَى أَلْسِنِ عِبَادِهِ» امام می‌فرماید: و مردم در کارهای تو چنان می‌نگرند که تو در کارهای حاکمان پیش از خود می‌نگری، و در باره تو آن می‌گویند که تو نسبت به زمامداران گذشته می‌گویی، و همانا نیکوکاران را به نام نیکی توان شناخت که خدا از آنان بر زبان بندگان جاری ساخت. در اینجا، آن حضرت، برابری افراد را متذکر شده و دیوار نظام سلطه‌گری را برایش فرو می‌ریزد و او را به توجه به مردم و مصالح آن‌ها فرا می‌خواند.

نتیجه گیری

مهم‌ترین نتایج این پژوهش را می‌توان به صورت زیر دسته بندی کرد:

امام علی (ع) در نامه ۵۳ نهج البلاغه با بهره‌گیری از میراث اسلامی و تاریخی و شگردهای مختلف ادبی، باعث فضا سازی گفتمان مدیریتی جامعه زمان خویش شده است. از این رو می‌توان نامه ۵۳ نهج البلاغه را با تکیه بر آموزه‌های نقد ادبی مدرن، خاصه منطق گفتگویی باختین مورد مطالعه و بررسی قرار داد.

امام (ع) از تمامی ساز و کارها و اصول منطق گفتگویی استفاده کرده است. استفاده از مکالمه و گفتگوی مخاطب با نویسنده و متن، مکالمه و گفتگوی نویسنده با خواننده، آوای الفاظ، روش مکالمه و زاویه دید، مکالمه و گفتگو با گروه‌های مختلف، گفتار دو سویه، کرونوتوپ، کاربرد ضمیر، و کارناوال و غیره از موارد کاربردی در گفت و گوی نامه ۵۳ نهج البلاغه است.

با نگرش به آراء باختین، چندصدایی بودن یک متن به معنای حضور صداهای دیگر در کنار صدای نویسنده در متن است. بررسی نامه ۵۳ نهج البلاغه در کنار صدای امام (ع)، صدای مخاطب، شخصیت‌ها و خواننده و حتی صدای توده مردم اعم از مؤمنان و مسلمانان زمان امام (ع) ملاحظه می‌شود که در متن نامه بازتاب پیدا کرده است. در تمام فرازهای گفت و گوها، امام به گفت و گو با اقدار مختلف جامعه و شرکت دادن آنها در امور و گفت و گوها توصیه می‌کند و ما شاهد فضای تعاملی، چندصدای و گفتمانی سرشار از برابری، آزادی و مردم سالاری هستیم.

امام علی (ع) در نامه ۵۳، از تمامی گزاره‌های گفتگویی از جمله پرسشی، امری، ندایی و خطابی و گفتار دو سویه بهره برده است که گزاره کاربرد ضمیر (من - تو - او) برجسته ترین و پربسامدترین آنهاست که بر ماهیت گفتگوگرایی کلام امام دلالت دارد.

از آنجایی که امام علی (ع) در جایگاه و مقام رهبری و ولایت جامعه اسلامی واقع شده بود، متن نامه ۵۳ امام به مالک اشتر در بردارنده مضامین کشورداری و مملکت داری است؛ از این رو بیانگر کرونوتوپ عصر امام و حاوی ویژگی‌های منطق گفتگویی است.

چنانکه در متن مقله هم اشاره شد امام (ع) مکالمه و گفتگو را به عنوان یکی از ابزارها و راهکارهای اساسی جهت رسیدن به حکومت و حاکمیت مردمی و حق و حقوق و آزادی می‌داند.

منابع

قرآن کریم.

- احمدی، بابک. (۱۳۷۸). *ساختار و تأویل متن*. تهران: نشر مرکز.
- امن خانی، عیسی. (۱۹۳۱). *تب تند باختین در ایران*. نشریه نقد ادبی، ۵(۱۳)، ۱۹۱-۱۹۷.
- انصاری، منصور. (۱۳۸۴). *دموکراسی گفت‌وگویی: امکانات دموکراتیک اندیشه‌های میخائیل باختین و یورگن هابرماس*. تهران: مرکز.
- باختین، میکائیل. (۱۳۸۴). *زیباشناسی و نظریه رمان* (ترجمه آدین حسین‌زاده). تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات هنری.
- باختین، میکائیل. (۱۳۹۴). *تخیل مکالمه‌ای* (ترجمه رویا پوراآذر). تهران: نشر نی.
- براهنی، رضا. (۱۳۷۳). *رویای بیدار* (چاپ اول). تهران: نشر قطره.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۵). *منطق گفتگو و غزل عرفانی*. مطالعات عرفانی، ۳، ۱۵-۳۰.
- پوینده، محمد جعفر. (۱۳۸۱). *سودای مکالمه، خنده، آزادی: میکائیل باختین*. تهران: نشر چشمه.
- تودوروف، تزوتان. (۱۹۲۹). *منطق گفتگویی میخائیل باختین* (ترجمه داریوش کریمی). تهران: نشر مرکز.
- دلشاد تهرانی، مصطفی. (۱۳۸۳). *تفسیر موضوعی نهج‌البلاغه*. قم: نشر معارف.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۳۴). *لغت نامه دهخدا*. تهران: روزنه.
- ساسانی، فرهاد. (۱۳۸۴). *عوامل موثر در تفسیر و فهم متن: تفسیرگری پیوستاری* (پایان‌نامه دکتری). تهران: دانشگاه علامه طباطبائی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۷۸). *نقد ادبی* (چاپ اول). تهران: فردوس.
- شه‌کلاهی، فاطمه، و فهیمی فر، اصغر. (۱۴۰۰). *بررسی مفهوم چندصدایی و گفتگومندی میخائیل باختین در نگاره‌های رضا عباسی*. نگره، ۱۶(۵۹)، ۷۵-۸۹.
- شهیدی، سید جعفر. (۱۳۸۰). *نهج‌البلاغه* (چاپ بیست و یکم). تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- غلامحسین‌زاده، غریب رضا، و غلام‌پور، نگار. (۱۳۸۷). *میکائیل باختین: زندگی، اندیشه‌ها و مفاهیم بنیادی*. تهران: نشر روزگار.
- غنی‌پور ملک‌شاه، احمد، محسنی، مرتضی، و حقیقی، مرضیه. (۱۳۹۴). *دگردیسی منطق گفتگویی در اشعار قیصر امین‌پور*. مجله متن پژوهی، ۱۹(۶۴)، ۱۶۶-۱۸۸.
- فردوسی، حمیدرضا. (۱۳۷۶). *پست‌مدرنیسم و نشانه‌شناسی در ادبیات داستانی*. مشهد: نشر سپاوش.
- قنبری همدانی، حشمت‌الله. (۱۳۹۹). *آیین زمام‌داری و مدیریت: شرح و تفسیر نامه ۵۳ نهج‌البلاغه*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- کریمی نیا، محمد مهدی. (۱۳۸۷). *گفتگو در قرآن کریم*. قم: موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان.
- مری کلیگز. (۱۳۸۹). *میخائیل باختین: نظریه رمان* (ترجمه وحید ولی‌زاده). دریافت‌شده از <https://www.hamshahrtraining.ir/article>
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۹۰). *پیام امام‌امیرالمؤمنین (ع): شرح تازه و جامعی بر نهج‌البلاغه*. تهران: دارالکتب الإسلامیه.

نامور مطلق، بهمن. (۱۳۸۷). باختین: گفتگومندی و چندصدایی، مطالعه پیشا بینامتنیت باختینی. پژوهش‌نامه علوم انسانی، ۵۷، ۳۹۷-۴۱۴.

Rabatel, Alain . (2006). La diabolisation au Coeur ducouple polyphonie/ dialogisme. Ehez Bakhtin. Revue. Romane.

Sterian, Dan. (2015). Mikhail Bakhtine et la dimension hermeneuigie du dialogisme litteraire linguistlgue.

گونه‌شناسی و مدل‌یابی تشبیهات و مثل‌های قرآنی و دلالت‌های تربیتی

آن برای تدریس دروس ادبی

مهديه كشاني^١ (استاديار دانشگاه فرهنگيان، اصفهان، ايران)باذر كافي موسوي^٢ (استاديار دانشگاه فرهنگيان، اصفهان، ايران)DOI: [10.22034/jilr.2024.141018.1156](https://doi.org/10.22034/jilr.2024.141018.1156)

تاریخ الوصول: ٢٠٢٤/٠٤/١١

تاریخ القبول: ٢٠٢٤/٠٦/٢٣

صفحات: ٢٣٧-٢١٩

تاریخ دریافت: ١٤٠٣/٠١/٢٣

تاریخ پذیرش: ١٤٠٣/٠٤/٠٣

چکیده

نگاه به دروس تخصصی در راستای خلق موقعیت‌های تربیتی، رویکردی است که همیشه در محافل تربیتی مورد تأیید و استقبال بوده است. در همین راستا، هدف پژوهش حاضر، شناخت گونه‌های مثل‌ها و تشبیهات قرآنی جهت استخراج مدل توصیفی آن‌ها و دریافت دلالت‌های مرتبط تربیتی برای دروس ادبی می‌باشد. برای دست‌یابی به این منظور و به دلیل چندوجهی بودن مقاله حاضر، روش پژوهش ترکیبی از مراحل پدیدارشناسی توصیفی در مرحله رجوع به آیات قرآن، تحلیل و کدگذاری داده‌ها به شیوه استراتژی داده‌بنیاد با نرم‌افزار MAXQDA در سه بخش کدگذاری باز، کدگذاری محوری و کدگذاری انتخابی و روش استنتاج از مبانی در بخش دلالت‌های تربیتی برای دروس تخصصی است. محققان ابتدا خوانشی کامل از کلیه آیات قرآن داشته و سپس داده‌های مستخرج را کدگذاری، دسته‌بندی و گونه‌شناسی نموده و مدل‌نهایی استخراج‌شده را جهت استنباط دلالت‌های تربیتی، مورد استناد قرار داده‌اند. نتایج پژوهش حاکی از آن است که ١١٢ کد باز در رابطه با مثل‌ها و تشبیهات در آیات قرآن وجود دارد که در قالب ٤ کد انتخابی انسان، علمی، اعتقادی و قیامت دسته‌بندی شده‌اند. فراتحلیل تربیتی کدها اشاره به تربیت از طریق عناصر ادبی، رعایت اصول ادبی در تربیت، پرورش بُعد خیال و محافظت از آن از طریق مراحل قبل، توجه به تربیت تمام‌ساحتی از شاه‌راه هنر و ادب و در نهایت، تربیت در جهت امور ماورایی و معنایی و متعالی از مسیر کلاس‌های ادبی دارد.

کلیدواژه: گونه‌شناسی، مدل‌یابی، مثل قرآنی، تشبیهات، دلالت‌های تربیتی، دروس ادبی

^١ پست الکترونیک: m.keshani@cfu.ac.ir

^٢ نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: a.kafi@cfu.ac.ir

تصنيف و نموذج الأمثال القرآنية وانعكاساتها التربوية على تعليم الدروس الأدبية

الملخص

إن النظر إلى الدورات المتخصصة من أجل خلق مواقف تعليمية هو نهج تمت الموافقة عليه و الترحيب به دائماً في الأوساط التعليمية. و في هذا الصدد يهدف البحث الحالي إلى معرفة أنواع التشبيهات القرآنية من أجل استخراج نموذجها الوصفي والحصول على الدلالات التعليمية ذات الصلة بالمقررات الأدبية. ولتحقيق هذا الغرض ونظراً لتعدد أوجه المقال الحالي، فإن منهج البحث عبارة عن مزيج من المراحل الوصفية الظاهرية في مرحلة الإشارة إلى الآيات القرآنية وتحليل البيانات و ترميزها باستخدام أسلوب استراتيجية قاعدة البيانات مع MAXQDA البرمجيات في ثلاثة أجزاء: الترميز المفتوح، الترميز المحوري، الترميز الانتقائي وطريقة الاستدلال من الأساسيات في قسم المؤثرات التعليمية للمقررات المتخصصة. قام الباحثون أولاً بقراءة كاملة لجميع آيات القرآن الكريم ثم قاموا بترميز البيانات المستخرجة وتصنيفها وتصنيفها واستخدام النموذج النهائي المستخرج لاستنتاج الدلالات التعليمية. وتشير نتائج البحث إلى وجود ١١٢ رمزا مفتوحا تتعلق بالأمثال والأمثال في آيات القرآن الكريم، مصنفة على شكل ٤ رموز اختيارية: بشرية، علمية، دينية، وبعثية. ويشير التحليل التربوي للرموز إلى التعليم من خلال العناصر الأدبية، ومراعاة المبادئ الأدبية في التعليم، و رعاية البعد الخيالي و حمايته خلال المراحل السابقة، والاهتمام بالتعليم الشامل من طريق الفن والأدب، و أخيراً التعليم في اتجاه الأمور المتعالية والمهادفة و له دروس أدبية متميزة.

الكلمات المفتاحية: التصنيف، النموذج، الأمثال القرآنية، التشبيهات، الدلالات التربوية، الدروس الأدبية

مقدمه و بیان مسئله

تشبیه در لغت به معنای تمثیل (ابن منظور، ۱۳۷۵، ج: ۷، ۲۳) و در اصطلاح، برقرار کردن مماثلت بین دو شیء یا بیشتر به وسیله ادات تشبیه است که اشتراک آن‌ها در یک صفت یا بیشتر قصد شده باشد (هاشمی، ۱۳۸۶: ۱۹۹). اگر وجه شبه در تشبیه، صفتی غیر حقیقی باشد و از امور مختلف انتزاع شده باشد تمثیلی خوانده می‌شود؛ مانند تشبیه انسان به ماه در سرعت فنا که از حالات مختلف آن [هلال، بدر و محاق] انتزاع شده است و اگر وجه شبه از امور مختلف انتزاع نشده باشد آن را غیر تمثیلی گویند؛ مانند تشبیه صورت به بدر (همان: ۲۰۰). در مقاله حاضر از آیاتی استفاده شده است که در آن، ادات تشبیه و یا کلمه «مثل» به کار رفته یا مواردی که از نظر علم بلاغت تشبیه محسوب می‌شود.

گونه‌شناسی (سنخ‌شناسی) به‌عنوان روشی که در نظریه‌پردازی‌ها و تحقیق‌های برخی اندیشمندان مطرح علوم اجتماعی به کار رفته است، در کنار دیگر انواع روش‌های طبقه‌بندی، خود می‌تواند به‌مثابه روشی برای تبیین و تولید مفاهیم در تحقیقات نظری و حتی کاربردی استفاده شود (لطیفی، ۱۳۹۷: ۲۵). گونه‌شناسی عناصر طبیعی، اشاره به عملکردی دارد که در ضمن آن؛ ابعاد و شاخه‌های عناصر طبیعی در قرآن، شناسایی می‌شود. سپس هر بخش در قالب یک عبارت توصیف‌گر کلی، دسته‌بندی می‌گردد و به عبارتی، سنخ‌شناسی می‌شود. ضرورت سنخ‌شناسی در مباحث نظری از آن جهت است که می‌تواند دیدی کلی و همه‌جانبه از ابعاد موضوع نظری برای محقق فراهم آورد و در مرحله بعد، تحلیل ابعاد نظری را آسان‌تر نماید.

در بُعدی دیگر، اهمیت عمده مدل‌سازی نمادین در دستیابی شگرف و تأثیر روانی آن نهفته است. انسان‌ها ظرفیت یادگیری پیشرفته‌ای را برای یادگیری مشاهده‌ای ایجاد کرده‌اند که به آن‌ها امکان می‌دهد دانش و مهارت‌های خود را به‌سرعت از طریق اطلاعات منتقل شده توسط انواع غنی از مدل‌ها گسترش دهند. در واقع، تقریباً همه‌ی یادگیری‌های رفتاری، شناختی و عاطفی از تجربه مستقیم با مشاهده اقدامات افراد و پیامدهای آن، برای آن‌ها حاصل می‌شود (بندورا^۱، ۱۹۸۶). بیشتر یادگیری‌ها چه از لحاظ طراحی و چه ناخواسته، از مدل‌های موجود در محیط فوری فرد، اتفاق می‌افتد. با این حال، اطلاعات گسترده‌ای در مورد ارزش‌های انسانی، سبک‌های تفکر و الگوهای رفتاری از مدل‌سازی گسترده در محیط نمادین حاصل می‌شود. برخلاف یادگیری عملی که نیاز به تغییر اعمال هر فرد از طریق تجربیات مکرر آزمایشی و خطا دارد، در یادگیری مشاهده‌ای یک مدل واحد می‌تواند روش‌های جدید تفکر و رفتار را هم‌زمان به افراد بی‌شماری در مناطق مختلف منتقل کند. جنبه دیگری از مدل‌سازی نمادین وجود دارد که تأثیر روانی و اجتماعی آن را بزرگ می‌کند (آبز و همکاران، ۱۴۰۱: ۹۶). همین تأثیر شگرف مدل‌سازی بر عملکرد یادگیری و رفتاری انسان‌ها،

ضرورت اهمیت به موضوع مدل‌سازی در مباحث تربیتی را روشن می‌سازد. در تحقیق حاضر، مدل‌یابی به معنای استخراج یافته‌های توصیفی از قرآن برای گونه‌های مختلف تشبیهات و مثل‌های قرآنی و کشف ابعاد توصیفی هر گونه و دسته می‌باشد؛ موضوعی که به محققان در راستای تحلیل ارزش‌گذاری داده‌ها و اولویت‌بندی آن‌ها کمک می‌نماید.

در سال‌های اخیر، نگاه به تربیت همه‌جانبه و تمام‌ساحتی در تمامی دروس، از جمله دروس ادبی مورد توجه قرار گرفته است (حسنی و صادق‌زاده قمصری، ۱۴۰۰: ۴۵). نقطه ثقل این نگاه با منظرگاه قرآن در داشتن رویکردی است که در آیات مربوط به مثل‌ها و تشبیهات قرآنی به‌وضوح دیده می‌شود. به عبارتی، در نگاه قرآنی ورود به مثل‌ها و تشبیهات و ابعاد آن، تنها برای اهداف لفظی و معنایی نبوده و رشد تربیتی، هدف نهایی حرکت تمثیلات و تشبیهات قرآنی می‌باشد. سیوطی در کتاب الاتقان در مورد تفاوت امثال و تشبیهات قرآنی می‌گوید: امثال، تصور معانی به‌صورت اشخاص (منظور صورت‌های محسوس) است. چراکه آن‌ها به خاطر استعانت ذهن در آن‌ها از حواس، در ذهن ماندگارترند. از این‌رو، غرض از مثل، تشبیه پنهان به آشکار و غایب از نظر، به قابل مشاهده است (سیوطی، ۱۳۹۵، ج ۲: ۱۱۹). گرچه تشبیهات و مثل‌های قرآنی، یک الگوی کلی دارد؛ اما مثل‌ها، بسط داده شده تشبیهات در قالب داستان‌واره‌های کوتاه می‌باشند. فارغ از قالب ظاهر مثل و تشبیه، عناصر ادبی در قرآن، پلی برای رسیدن به توحید است و تربیت، مسیر و گذرگاه آن می‌باشد. برای همین منظور، لازم است ابتدا به این موضوع پرداخته شود که قرآن از گذرگاه کدام عناصر و گونه‌های ادبی، مسیر تربیت را اتخاذ نموده و در مرحله بعد از چه سبک و سیاقی برای این منظور استفاده نموده است. توجه به این موضوعات می‌تواند در راستای استخراج دلالت‌های تربیتی برای دروس ادبی در نظام‌های آموزشی مؤثر واقع شود.

با توجه به مقدمات فوق، می‌توان در باب ضرورت سنجی نوشتار حاضر، به موارد زیر اشاره نمود: گونه‌شناسی مثل و تشبیه از منظر قرآن، باب مهمی در زمینه شناخت ابعاد و طبقه‌بندی عناصر ادبی باز می‌کند که می‌تواند گستره نگاه دینی را در زمینه موضوعات تخصصی گسترش دهد. در گام دوم، توصیف گونه‌های استخراج شده از منظر قرآن می‌تواند در دست‌یابی به مدل کامل تبیین تمسک قرآن به عناصر ادبی در راستای تربیت، گامی مهم محسوب شود و توجه دین به جزئیات گونه‌های ادبی که نگاه تربیتی انسان‌ها بدان توجه ندارد، مشخص نماید. در گام سوم توجه به دلالت‌های تربیتی منبعت از عناصر ادبی در قرآن و تبلیغ و توسعه آن در دروس مرتبط، یقیناً در بیدار نمودن و تقویت گرایش‌های دینی گروه‌های برون دینی و درون دینی مؤثر است و در گام چهارم برنامه‌ریزی جهت ورود چنین نگاهی به محتوای کتب درسی آموزش و پرورش و دانشگاه، می‌تواند نویدبخش تربیتی عمیق‌تر و همه‌جانبه‌تر در نظام الگوهای آموزشی باشد.

اهداف و سؤالات پژوهش

پژوهش حاضر سعی دارد در نگاهی جامع به تمام آیات قرآن، گونه‌های مثل و تشبیه در قرآن را شناسایی کرده و مدل توصیفی هرگونه را استخراج نموده و با استنباط دلالت‌های تربیتی، گامی در جهت غنابخشی و همه‌جانبه‌نگری در روندهای تربیتی فراهم نماید. با این توصیف سؤالات پژوهش حاضر به شرح زیر می‌باشد:

۱. گونه‌ها و دسته‌بندی‌های مثل‌ها و تشبیهات در آیات قرآن چگونه است؟
۲. مدل نهایی برای هر گونه مثل و تشبیه در قرآن به چه شکل است؟
۳. دلالت‌های ادبی و تربیتی مستخرج از تبیین عناصر ادبی (مثل و تشبیه) در قرآن برای دروس تخصصی چیست؟

پیشینه‌ی پژوهش

مطالعه در باب عناصر ادبی و لفظی قرآنی، همیشه مورد توجه پژوهشگران و نویسندگان بوده و هست. منتها نگاه به مثل‌ها و تشبیهات در قالب گونه‌شناسی و مدل‌یابی آن و استنباط دلالت‌های تربیتی جهت دروس ادبی، رویکردی است که کمتر مورد توجه قرار گرفته است. با توجه به این موضوع و پس از بررسی پیشینه پژوهش، می‌توان به تألیفات زیر که ارتباط مستقیم‌تری با موضوع تحقیق حاضر دارد، اشاره نمود:

منابع داخلی

زارع خورمیزی و امیدی فرد (۱۴۰۱)، در مقاله‌ی «بررسی تربیتی تشبیهات قرآنی با محوریت گیاه و انسان» بیان نموده‌اند که مثال‌های قرآن را به علت داشتن زمینه تفکر آن‌ها نباید ساده گرفت و سه اصل تبیین، تمثیل و نتیجه‌گیری در تعلیم و تربیت و استفاده از امور محسوس و قابل‌درک برای بشر، جهت تبیین معارف عالی، به‌عنوان یکی از روش‌های هدایتی مثل‌ها می‌باشد. حسینی و دوستکان (۱۴۰۱) در مقاله‌ی «پژوهشی در تقابل مثل‌های رایج عصر حاضر با قرآن کریم» به بررسی و تبیین تقابل مبانی و مثل‌های قرآنی با مثل‌های رایج عصر حاضر پرداخته‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که بخشی از مثل‌های رایج عصر حاضر در حوزه فکری و رفتاری با مبانی قرآنی منافات دارد. زارعی رضایی و همکاران (۱۴۰۰) در مقاله‌ی «تبیین تربیتی مثل‌های قرآنی» بیان می‌دارد که مثل‌های قرآنی دارای مفاهیم عمیق تربیتی در راستای تعالی روح، ترسیم و تبیین تربیتی عالم ملکوت و ترسیم و تقریب ذهن ناسوتیان می‌باشد. النحلوی (۱۳۹۴) در کتاب «مثل‌های قرآنی با رویکرد تربیتی»، ابتدا مراحل کاربرد مثل در قرآن را دسته‌بندی نموده که شامل بیان مثل، تطبیق دادن مثل با ممثل‌له و توضیح‌دادن هدف می‌باشد. سپس تأکید می‌کند بر این که مثل‌های قرآنی در راستای اهداف تربیت توحیدی، اخلاقی و روحی و روانی می‌باشد.

منابع خارجی

صدیق و ندیم (۲۰۲۴) در مقاله «بلاغت قرآن و شعر فرزدق» بیان می‌کنند که استعاره، تشبیه و بلاغات قرآنی بر اشعار فرزدق که از شاعران مشهور عرب عصر اموی است بسیار تأثیر گذاشته است. عبدالرحمن و محمدرسلی (۲۰۲۲) در مقاله‌ی «مروری بر ادبیات نظام‌مند: تحلیلی بر چهره‌های بلاغی ایجاز و کلام قرآن» بیان داشته‌اند در میان دانشمندان مسلمان درباره عناصر اعجاز قرآن یا تقلیدناپذیری قرآن، به‌ویژه ایجاز بیانی که جنبه‌های زبانی را بررسی می‌کند، بحث‌های زیادی وجود داشته است. اکثر محققان تحقیقات خود را بر جنبه‌های خاص علم البیان، مانند استعاره، تشبیه، کنایه و سایر موضوعات مرتبط متمرکز کردند. مصطفی (۲۰۲۲) در مقاله‌ی «تأثیر ادبی قرآن کریم» بیان می‌کند قرآن راهنمای ادبی منحصر به فرد و مرجع زبانی زبان و ادبیات عرب می‌باشد. تحت تأثیر ادبی قرآن؛ استاندارد آکادمیک زبان و ادبیات عرب از قرن سوم هجری تکامل یافته است. ولی پورقراقه و جولابی (۲۰۲۰) در مقاله «خولدن داستان‌های قرآن با رویکرد اصطلاحی ادبیات داستانی» بیان می‌کنند قرآن علاوه بر جنبه مستقیم بودن، از قالب داستان نیز بهره برده است البته نمی‌توان آن را با ادبیات بشری مقایسه کرد. ورنگ و جمدقی (۲۰۱۸) در مقاله «آیات قرآنی و تمثیل عرفانی» بیان می‌کنند کاربرد تمثیل در متون دینی جدی است. اگرچه آشکارا طرفداران عقل، کاربرد پارادایم و تشبیه را جدی نمی‌گیرند. تمثیل به معنای عام مترادف با تشبیه است و هر معنایی که مقصود قیاس باشد نیز مقصود قیاس است. عرفای مسلمان سعی می‌کنند پیام خود را به زبانی بیان کنند که نویسندگان را به خود جذب کند، یعنی زبانی پر از تشبیه.

بررسی پیشینه پژوهش نشان می‌دهد نوشتار حاضر در بخش‌های زیر رویکرد و نگاه نوآورانه داشته است: توجه به گونه‌شناسی تشبیه و مثل از منظر قرآن در بررسی جامع و همه‌جانبه در رجوع به تمامی آیات. دست‌یابی به مدل‌یابی توصیفی گونه‌های مثل‌ها و تشبیهات از منظر قرآن و اشاره به تمامی عبارت‌های توصیفی هرگونه؛ و در نهایت، استنباط دلالت‌های تربیتی برای دروس ادبی جهت غنابخشی به روندهای تربیتی تمام‌ساحتی در نظام‌های آموزشی.

روش پژوهش

تحقیق حاضر با توجه به چندوجهی بودن آن، ترکیبی از روش‌های کیفی جمع‌آوری، تحلیل و کدگذاری داده‌ها را به کار گرفته است. در بخش نخست از روش پدیدارشناسی توصیفی برای رجوع به آیات قرآن کریم استفاده شده است. پدیدارشناسی، یک رویکرد پژوهش کیفی است که در پی شناسایی معنای ذاتی و تغییرناپذیر مسئله‌ی تحت بررسی می‌باشد (چان، فانگ و چین^۱: ۲۰۱۳ به نقل از

لانگدریج (۲۰۰۷). مراحل این روش عبارت‌اند از: ۱. طرح سؤال پژوهشی بر اساس الگوی «وجود ذاتی پدیده چیست؟» ۲. نمونه‌گیری هدفمند ۳. جمع‌آوری داده‌ها ۴. تحلیل داده‌ها (عابدی، ۱۳۸۹). البته این مراحل، سیر خطی ندارند و به صورت رفت و برگشتی مورد استفاده قرار می‌گیرند.

بر اساس مراحل فوق، ابتدا یک سؤال پژوهشی با این مضمون طرح شد که: ۱. «گونه‌های مثل‌ها و تشبیهات در قرآن چیست و توصیفات مربوط به هر گونه چه می‌باشد؟» ۲. نمونه‌گیری هدفمند که تا اشباع نظری مقولات ادامه داشته و در طرح تحقیقی حاضر سبب خوانش کل آیات قرآن کریم گردید. ۳. در مرحله سوم، جمع‌آوری داده‌ها به روش کتابخانه‌ای و با مراجعه به متن قرآن انجام گرفت. ۴. در مرحله چهارم، داده‌های به دست‌آمده با استفاده از نرم‌افزار MAXQDAY نسخه ۳-۱۲ PORO مورد تحلیل قرار گرفت. این شیوه در گذشته به صورت کاملاً سنتی و دستی انجام می‌شد، اما در این پژوهش راهبرد پدیدارشناسی توصیفی در سه بخش کدگذاری باز، کدگذاری محوری و کدگذاری انتخابی انجام شد.

در بخش کدگذاری باز ۱۱۲ کد اولیه به دست آمد. در این شیوه ابتدا رمزهای مناسب به بخش‌های مختلف اختصاص می‌یابد که به آن، کدهای اولیه گفته می‌شود. آیات استخراج‌شده، همان دسته‌بندی کدهای اولیه است که با هم ارتباط دارند، اما این دسته‌بندی به دو صورت انجام می‌شود. اول: چند کد اولیه در یک دسته قرار می‌گیرند و یک نام جدید می‌گیرند. دوم: چند کد اولیه زیرمجموعه یک کد دیگر قرار می‌گیرند که آن‌ها را در بردارند؛ بنابراین مجموعه مختلفی از کدهای در کنار هم مقوله اصلی یا مقولات فرعی را تشکیل می‌دهند که به این بخش، کدگذاری باز گفته می‌شود. سپس کدگذاری محوری باید صورت گیرد.

در واقع، کد محوری نقش سازه را در تحقیقات بازی می‌کند و با توجه به نظر چارمز^۲ (۲۱۱۳) کد محوری عبارت است از مجموعه‌ای از مقولات که با یکدیگر رابطه دارند و زیرمجموعه یک نام جدید یا زیرمجموعه یک مقوله کلی تر هستند. در ادامه، نرم‌افزار مذکور با یافتن پیوندهای میان مقولات به رمزگذاری محوری اقدام می‌کند و در نهایت، فرضیه‌ها در قالب همین مقوله‌ها تعیین می‌شوند که به آن، کدگذاری انتخابی می‌گویند. در واقع، با رمزگذاری انتخابی، مقوله‌ها پالایش می‌شوند و با طی این فرایندها در نهایت، چارچوب نظری پدیدار می‌شود (کوربین و استراوس^۳، ۱۹۹۰: ۱۲). در مرحله کدگذاری انتخابی، گونه‌های اصلی انسان، علمی، اعتقادی و قیامت به دست آمد. در مرحله آخر، مطالعه تطبیقی کدهای محوری و باز به استخراج تحلیل‌های ادبی و فراتحلیل‌های تربیتی برای دروس ادبی منجر شد.

یافته‌های آماری و توصیفی تحقیق

در تحقیق حاضر، ۱۱۲ کد باز استخراج شده از قرآن در قالب جداول و نمودارهای تصویری با استفاده از نرم‌افزار مکس کیودا، ارائه شده است. این شیوه کدگذاری و نمودارسازی، فهم مطالب و گونه‌ها را برای محققین راحت‌تر می‌نماید. در ادامه داده‌های کدگذاری شده توسط محققین، در قالب سه جدول و دو نمودار تصویری ارائه شده است:

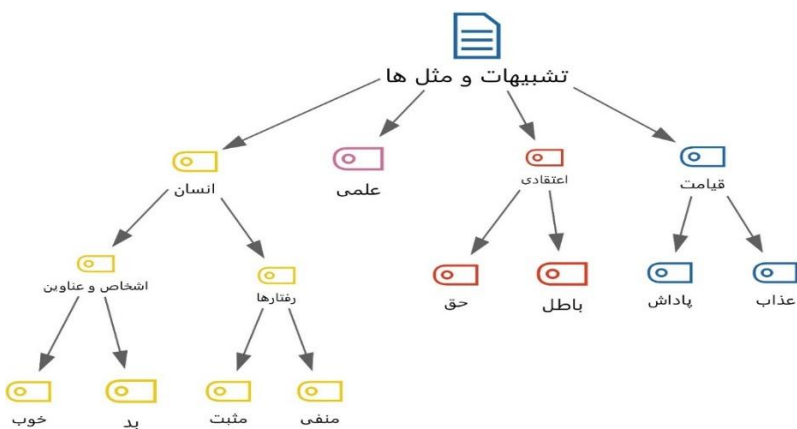
جدول شماره ۱: جدول ماتریکس کدهای انتخابی و محوری

جدول شماره ۲: جدول درصدی کدهای انتخابی و محوری

رنگ	کد	درصد
●	انسان	1.79
●	اشخاص و عناوین	0.00
●	خوب	5.36
●	بد	22.32
●	رفتارها	0.00
●	مثبت	3.57
●	منفی	7.14
●	علمی	13.39
●	اعتقادی	0.00
●	حق	8.93
●	باطل	13.39
●	قیامت	6.25
●	پاداش	5.36
●	عذاب	12.50

Code System	
انسان	
اشخاص و عناوین	
خوب	
بد	
رفتارها	
مثبت	
منفی	
علمی	
اعتقادی	
حق	
باطل	
قیامت	
پاداش	
عذاب	

نمودار شماره ۱: خروجی Max map کدهای انتخابی و محوری بر اساس فراوانی



نمودار ۲: خروجی ابر کلمات کدهای باز

<p>اعمال کافران، مانند سرابی در کویر(نور/۳۹)؛ کافران در عدم پذیرش حق(بقره/۱۷۱)؛ تکذیب کنندگان آیات الهی(انعام/۳۹)؛ و منافق رها شده در ظلمت و گمراهی، به سان شخص کر و لال و نابینا(بقره/۱۸۱ و ۱۷)؛ عدم انعطاف منافقان در برابر حق، همچون چوب خشک تکیه داده شده بر دیوار(منافقون/۱ و ۴)؛ ترس منافقان به هنگام جنگ، مانند محتضر(احزاب/۱۹)؛ شدت جهالت و تحیر منافقان، همچون شخص گرفتار در باران شدید در شب ظلمانی، همراه با رعدوبرق(بقره/۱۹)؛ بی هدف بودن مرتد، مانند انسان سرگردان در بیابان(انعام/۷۱)؛ قساوت قلب بنی اسرائیل، به سان سنگ و سخت تر از آن(بقره/۷۴)؛ انسان بخیل، همانند انسانی دست بسته به گردن(اسرا/۲۹)؛ اسراف کاران به برادران شیطان(اسرا/۲۷)؛</p>		
<p>مثبت: تشبیه یاری جستن از دیگران، به بازو(کهف/۵۱)؛ پاداش انفاق خالصانه، مانند بذر رویاننده هفت خوشه دارای صد دانه(بقره/۲۶۱)؛ رشد و بالندگی انفاق برای رضای خدا، همچون میوه دهی باغ سرسبز بر روی تپه، در پی باران مناسب(بقره/۲۶۵)؛ سخن پاک، همچون درخت پاک، ریشه دار با شاخه های برافراشته به سوی آسمان(ابراهیم/۲۴).</p> <p>منفی: بی بنیاد بودن دوستی با غیر خدا، مانند سستی خانه عنکبوت(عنکبوت/۴۱)؛ بی اثر بودن انفاق با منت و آزار، مانند زراعت بر روی سنگ صاف با خاک کم بر روی آن و آسیب پذیر در برابر رگبار باران(بقره/۲۶۴)؛ انفاق ریایی در بی ثمری و حسرت آفرینی، همچون باغ میوه سوخته پیرمرد، صاحب فرزندان کوچک و متعدّد(بقره/۲۶۶)؛ اموال انفاق شده به دست کافران، مانند باد سرد سوزان و نابودکننده زراعت قوم ستمکار(آل عمران/۱۱۶ و ۱۱۷)؛ خوردن مال یتیم، مانند خوردن آتش سوزان(نسا/۱۰)؛ سخن ناپاک، مانند درخت ناپاک کننده شده از زمین(ابراهیم/۲۶)؛ عهدشکنی، همچون گسستن رشته بافته شده(نحل/۹۲)؛ غیبت مانند خوردن گوشت برادر مرده(حجرات/۱۲).</p>	رفتارها	
<p>آسمان، همانند سقفی برافراشته(بقره/۲۲)؛ موج متلاطم دریا، مانند ابر سایه افکن(لقمان/۳۲)؛ زمین همچون بستر(بقره/۲۲)؛ زمین، همچون گهواره(نبأ/۶)؛ زمین چون فرش(نوح/۱۹)؛ خورشید به چراغ(نوح/۱۶)؛ ستارگان به چراغ(ملک/۶)؛ کشتی های بزرگ شناور در دریا، مانند کوه(شوری/۳۲)؛ شب به لباس(فرقان/۴۷)؛ کوه های زمین، مانند میخ(نبأ/۶ و ۷)؛ کوه به لنگر(نازعات/۳۲)؛ هلال شب اول ماه، مانند شاخه کهنه نخل خشکیده(یس/۳۹)؛ زنان به کشتزار(بقره/۲۲۳)؛ امر ناچیز به نخ هسته خرما یا پوسته هسته خرما(اسرا/۷۱ و فاطر/۱۳)؛ امر ناچیز به دانه خردل(لقمان/۱۶).</p>		۲. علمی
<p>قرآن به نور(شوری/۵۲)؛ نفوذ قرآن در دل مؤمنان، مانند متلاشی شدن و تکان خوردن کوه ها، در صورت نزول قرآن بر آن ها(حشر/۲۱)؛ ایمان، مانند درخت</p>	حق	۳. اعتقادی

<p>پاک(ابراهیم/۲۴)؛ ایمان، چون سایه آرام‌بخش و فرح‌زا(فاطر/۲۱)؛ ایمان به حیات(فاطر/۲۲)؛ ایمان، همچون نور روشنایی‌بخش(رعد/۱۶)؛ ثبات و سودمندی حق، مانند ثبات و سودمندی آب(رعد/۱۷)؛ سودمندی و بقای حق، مانند بقای فلزات زیبا و سودمند، پس از گداخته‌شدن(رعد/۱۷)؛ دین، از جهت زنده کردن قلب‌ها، مانند آب باران(بقره/۱۹)؛ نور خدا، مانند چراغدانی دارای چراغ، در میان آبگینه بلورین و مانند ستاره‌ای درخشان(نور/۳۵).</p>	
<p>ناپایداری ادعای ایمان منافقان، مانند روشنایی آتش ناپایدار(بقره/۱۷)؛ باطل، مانند کف روی سیلاب(رعد/۱۷)؛ باطل، همچون کف فلز گداخته(رعد/۱۷)؛ ناپایداری زندگی دنیا، مانند ناپایداری منافع آب باران(یونس/۲۴ و کهف/۴۵ و حدید/۲۰)؛ زندگی دنیا به بازی و سرگرمی(عنکبوت/۶۴)؛ بی‌ارزشی امور دنیا و فریبندگی آن، مانند کالای فریبنده(آل‌عمران/۱۸۵)؛ کفر، مانند باد داغ(فاطر/۲۱)؛ قرآن برای منافقان به سان بارانی همراه با رعد و برق در شبی تاریک(بقره/۱۹)؛ ضعف و ناتوانی معبودان باطل، در مقایسه با خداوند، مانند بردگان در برابر مولای‌شان(روم/۲۸)؛ تشبیه ناتوانی معبودان باطل در مقایسه با خدا، به لالهایی مادرزاد نیازمند به سرپرست(نحل/۷۶)؛ درخواست از خدایان دروغین، مانند دست دراز کردن انسان تشنه‌کام به طرف آب، از راه دور و نرسیدن به آن(رعد/۱۴)؛ دشواری راه‌یابی گمراهان حق‌ناپذیر به اسلام، مانند دشواری بالا رفتن به آسمان(انعام/۱۲۵)؛ شرک به خدا، همچون فروافتادن از آسمان و ریوده شدن به وسیله پرنده‌گان شکاری یا فروافتادن به جای دوردست، به وسیله باد(حج/۳۱)؛ کفر، چون باد داغ آزاردهنده ناراحت‌کننده(فاطر/۲۱)؛ مثل تکذیب کنندگان آیات مانند سگ که زبانش همیشه از دهانش بیرون است(اعراف/۱۷۶).</p>	باطل
<p>حوریان بهشتی در سفیدی، همچون تخم شترمرغ پنهان‌مانده در زیر بال(صافات/۴۸ و ۴۹)؛ حوریان بهشتی مانند مرجان(رحمان/۵۸)؛ حوریان بهشتی، مانند مروارید در صدف(واقعه/۲۲ و ۲۳)؛ زیبایی زنان بهشتی، مانند یاقوت(رحمن/۵۸)؛ غلمان بهشتی، همچون مروارید پراکنده(انسان/۱۹)؛ و مروارید نهفته(طور/۲۴).</p>	پاداش
<p>آب داده شده به جهنمیان، همچون فلز(کهف/۲۹)؛ رنگ شراره‌های آتش جهنم، مانند شتران زردرنگ(مرسلات/۳۲)؛ نابودی اعمال مجرمان در قیامت با فرمان الهی، همانند ذرات غبار پراکنده در هوا(فرقان/۲۲ و ۲۳)؛ پراکندگی انسان‌ها در قیامت، مانند پروانه‌های پراکنده در هوا(قارعه/۴)؛ منظره رستاخیز آدمیان، مانند ملخ‌های پراکنده(قمر/۷)؛ حالت مردم در آستانه قیامت از شدت ترس و هراس، مانند حالت مستان(حج/۲)؛ از سروصدا افتادن مردم شهرهای عذاب شده با عذاب استیصال،</p>	۴. قیامت عذاب

مانند آتش خاموش و بی فروغ (انبیا/۱۵)؛ برخاستن رباخواران از گورها در قیامت، به مثابه برخاستن آشفته دیوانه شده به دست شیطان (بقره/۲۷۵)؛ زشتی شکوفه درخت زقوم، مانند سرهای شیطان‌ها (صافات/۶۵)؛ میوه درخت زقوم، مانند فلز مذاب و جوشان در درون دوزخیان (دخان/۴۳-۴۵)؛ سیاهی صورت گناهکاران در قیامت، همچون پاره‌ای از شب تاریک (یونس/۲۷)؛ حالت دوزخیان به هنگام نوشیدن از آب داغ جهنم، همچون شتران تشنه (واقعه/۵۵)؛ آب داده شده به جهنمیان، مانند فلز گداخته (کهف/۲۹)؛ کافران در قیامت مانند کاه جویده شده (فیل/۵).

تحلیل داده‌های ادبی تشبیهات و مثل‌های قرآنی

خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾ (کهف/۵۴) بی‌تردید در این قرآن از هرگونه مثلی برای مردم بیان کردیم. با بیان این مقدمه، می‌توان ویژگی‌ها و مؤلفه‌های تشبیهات و مثل‌های قرآنی را در موارد زیر برشمرد:

رعایت تنوع در تشبیه

اولین اصل، اصل «تنوع» در تشبیهات و مثل‌های قرآنی است. توضیح آنکه قرآن در کاربرد شیوه‌ها و سبک‌های ارائه محتوا، از الگوهای متنوع زبان و ادبیات بهره برده است. استفاده از طرح پرسش، داستان، خطابه، هشدار، تشبیهات و مثل‌ها، نمونه‌ای از رویکردهایی است که در انتقال محتوای قرآنی به کار گرفته شده است. این تنوع سبک، محتوا و ساختار، در بخش مثل‌ها و تشبیهات نیز رعایت شده است. در بخش محتوایی، همان‌گونه که از جدول توصیفی کدهای باز مشخص است، تنوع محتوا در ابعاد مختلف امور مادی، معنوی، معرفی اشخاص و عناوین بکارگرفته شده است. در بخش سبک‌شناسی نیز قرآن از انواع سبک‌های ادبی در این زمینه استفاده کرده است. گاهی قالب ادبی را به شیوه مثلی تفصیلی و داستان گونه بیان نموده و گاهی به استفاده از تشبیه در قالب مشبه و مشبه‌به و وجه شبه اکتفا نموده است و گاهی ایجاز را در بالاترین حد خود بکارگرفته و آوردن ادات تشبیه را هم لازم نمی‌داند. در بخش ساختارشناسی تشبیهات و مثل‌ها نیز، گاه یک مشبه‌به را برای توصیف دو امر متفاوت بکار می‌برد مانند واژه چراغ برای توصیف پیامبر و ستارگان آسمان و نور خداوند؛ و گاه یک امر واحد را به نمونه‌های مختلف توصیف و تشبیه می‌نماید مانند تشبیه زمین به بستر و گهواره و فرش. هرچه هست این رعایت تنوع در محتوا، سبک و ساختار ادبی تشبیهات و مثل‌ها، نشان‌دهنده توجه قرآن به تأثیر کلام و محتوا بر مخاطب و توجه به ابعاد روان‌شناختی انسان است.

تناسب تشبیه با مخاطب

اصل دوم، اصل «مخاطب‌شناسی» در تشبیهات و مثل‌های قرآنی است. با نگاه به جدول ماتریکس و درصدی و نمودار مکس مپ، فراوانی مشخص می‌شود، این است که کاربرد موارد منفی در قالب تشبیه و مثل‌ها، به صورت معناداری از موارد مثبت بیشتر است. فراوانی و درصد اشخاص و عناوین «بد» نسبت به اشخاص و عناوین «خوب» و رفتارهای «منفی» نسبت به رفتارهای «مثبت» در بخش انسان، بخش مربوط به توصیفات «باطل» نسبت به «حق» در بخش امور اعتقادی و پرداختن به موارد «عذاب» نسبت به «پاداش» در بخش تشبیهات و مثل‌های مربوط به امور قیامت، مؤید این موضوع است. یقیناً چنین رویکردی در قرآن بدون حکمت و علت نیست و خود قرآن، با تعبیر ﴿أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (ملده/۱۰۳)؛ ﴿أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (انعام/۳۷)؛ ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (حشر/۲۱) و ﴿هُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (نمل/۵۰) پرده از حکمت و فلسفه تفاوت میزان و فراوانی تعبیر برداشته است.

تناسب واژگان با مضمون تشبیه

اصل سوم، اصل «واژگان‌شناسی» در تشبیهات و مثل‌های قرآنی است. قرآن در کاربرد واژگانی که در جهت مثبت و منفی و در ترسیم افق‌های ادبی و تربیتی بکار برده، ظرافت خاصی را رعایت نموده است. واژگانی مانند آب، باران، نور، چراغ، لباس، انسان، بینا، بذر، درخت پاک و ریشه‌دار، لؤلؤ و مرجان و یاقوت و مروارید، کلماتی است که در تشبیهات مثبت از آن‌ها استفاده شده و در مقابل از الفاظ چهارپا، الاغ، سگ، دریای طوفانی و متلاطم، سراب، انسان نابینا، کور و کر، محتضر، چوب خشک، شب طوفانی، خوردن گوشت مرده، برادر شیطان، محصول بی‌برکت، آتش ناپایدار، کالای فریبنده و موارد مشابه برای ترسیم تشبیهات و مثل‌های منفی استفاده نموده است. به عبارتی، در کاربردهای ادبی خود با انتخاب نوع واژگان و کلمات، احساس مخاطب را نیز درگیر نموده و از این طریق به تشبیهات و مثل‌ها، غنا می‌بخشد. خاصیت اثرگذاری تکرار در ذهن مخاطب آن‌چنان است که می‌توان بزرگ‌ترین دروغ‌ها را به راحتی از طریق تکرار متناوب، امری تلقین‌پذیر و واقعی جلوه داد. همین موضوع در اصل واژگان‌شناسی تشبیهات و مثل‌های قرآنی دیده می‌شود. به عنوان مثال، وقتی قرآن می‌خواهد وضعیت کافران و اعمال آن‌ها را ترسیم نماید، به صورت متناوب از واژگانی بهره می‌برد که مفهوم بی‌نتیجه و بی‌ثمر بودن را به مخاطب القا می‌نماید. به عبارتی، قرآن از این طریق هدف تربیتی خود که شرط لازمه تعالی انسانی، یعنی توحید است را با بی‌نتیجه بودن اعمال کافران، به ترسیم می‌کشد.

تناسب تشبیه با زمان

اصل چهارم، اصل «زمانه‌شناسی» در تشبیهات و مثل‌های قرآنی است. از یک طرف، قرآن کتابی است که محدود به عصر و زمانه‌ی خاصی نبوده و برای تربیت تمامی انسان‌ها در تمام تاریخ است و از طرف دیگر کتابی است که در زمانه‌ی خاص و محدودی مکانی خاصی نازل شده است. از همین رو گرچه بسیاری از تشبیهات و مثل‌های قرآنی تعبیری عام هستند و برای هر نوع مخاطبی، ایجاد ارتباط و تعامل می‌نمایند اما برخی تعبیر آن، نشان از زمان‌شناسی نزول قرآن دارد. کاربرد مثل‌هایی در رابطه با برده‌داری یا تعبیری مثل نخل و کشت و محصول، مواردی هستند که گرچه در تاریخ انسانی، وجود داشته و تکرار می‌شوند اما در زمانه‌ی نزول قرآن بیشتر مورد توجه بوده‌اند. این زمانه‌شناسی قرآن، جریان تربیت و اثرگذاری محتوا را عمیق‌تر می‌کند و ارتباط‌گیری مخاطب با متن را بیشتر برقرار می‌نماید.

باطل‌شناسی تشبیه

اصل پنجم، اصل «باطل‌شناسی» در تشبیهات و مثل‌های قرآنی است. قرآن در آیات متعدد بیان می‌کند که بسیاری از تشبیهات و همانندی‌ها از منظر قرآن و نگاه دینی، باطل بوده و استناد به آن، اشتباه است و این تصورات غلط در ذهن انسان‌ها می‌بایست اصلاح گردد. در آیه‌ی هفدهم سوره‌ی نحل آمده است که ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (نحل/۱۷)؛ آیا کسی که خلق می‌کند مانند کسی است که خلق نمی‌کند. قرآن با آوردن این تعبیر و تعبیری مشابه، خط بطلانی بر جریان شناسی همانندنگاری امور نامشابه می‌کشد و به عبارتی، جریان‌شناسی تشبیهات و مثل‌های درست را به مخاطب، گوشزد می‌نماید. برای نمونه از عالم بی‌عمل، از تعبیر «الاعی که فقط بار کتاب بر پشت خود دارد»، استفاده می‌کند، تعبیری که عقل و دل انسان‌های بیدار، به حقانیت و درستی آن، معترف است و همانند بودن خالق اصلی و خالقان دروغین را زیر سؤال می‌برد و ذهن مخاطب را به بطلان این همانندنگاری در قدرت و خلقت دعوت می‌نماید. در حقیقت، این وجوه، دو روی یک سکه هستند و آن‌هم کاربرد درست تشبیه و مثل به‌گونه‌ای که وجدان بیدار انسانی، حقانیت آن را پذیرا باشد.

فراتحلیل تربیتی برای دروس ادبی

خداوند، هدف از آوردن مثل‌ها و تشبیهات قرآنی را تفکر و تعقل انسان‌ها دانسته است ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (حشر/۲۱) و مثل‌های قرآنی را موعظه می‌داند ﴿وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (نور/۳۴). این امر به‌وضوح به رشددهی قرآن با استعانت از اسلوب ادبی، برای دستیابی به

اهداف والای تربیتی، دلالت می‌کند. با این مقدمه، استنباط دلالت‌های تربیتی برای دروس ادبی به شرح زیر می‌باشد:

۱. فارغ از این‌که هدف تربیتی چه باشد و چگونه می‌توان از طریق مثل و تشبیه به آن دست‌یافت، نکته مهمی که باید بدان توجه نمود، اثبات این مدعا است که جریان تربیت، تنها در دروسی خاص اتفاق نمی‌افتد و بستر و محیط و فضای کلاس‌های ادبی نیز می‌تواند جایگاه مناسبی برای دعوت به تعالی روح فراگیران باشد. مضامین ادبی به سبب بُعد زیبایی‌شناسی و فضای خیال‌انگیزی که برای مخاطب ایجاد می‌کند، این امکان را برای معلمان فراهم می‌کند تا ضمن بیان محاسن و زیبایی‌های متن ادبی، مضامین و محتوای تربیتی هم‌راستا با ساحت زیبایی‌شناختی را نیز بیان کنند. این نگاه، موجب می‌شود حس زیبادوستی نسبت به خوبی‌ها و در نقطه مقابل، ایجاد انزجار و نفرت نسبت به بدی و زشتی، درونی‌سازی شود و فراگیران صرفاً به زیبایی الفاظ و واژگان، بسنده نمایند. برای مثال، آنان باید به این درک برسند که خدا زیباست و زیبایی را دوست دارد.

۲. نکته دومی که در فراتحلیل تربیتی، در دروس ادبی باید بدان‌ها توجه نمود این است که کلاس‌های ادبی بایستی با الگوگیری از فضای ترسیم شده توسط منابع دینی و به‌ویژه قرآن و اصولی که این منابع در کاربردهای ادب‌شناسی خود رعایت می‌نمایند بهره برده تا تربیت از طریق عناصر ادبی و به‌ویژه مثل‌ها و تشبیهات، غنای لازم را داشته باشد. اصل «تنوع»، «مخاطب‌شناسی»، «واژگان‌شناسی»، «زمانه‌شناسی» و «باطل‌شناسی» اصولی هستند که قرآن در کاربرد مثل‌ها و تشبیهات بدان‌ها عنایت داشته است. این اصول در هر دوره‌ی زمانی به شکلی متفاوت، خود را نمایان می‌کند. به عبارت واضح‌تر مصادیق تنوع در هر دوره به شکلی خاص است و مخاطب هر دوره‌ی زمانی، ویژگی‌های خاص خود را دارد و واژگان مناسب برای کاربرد در جریان تربیت از طریق عناصر ادبی، در هر دوره شامل کلیدواژه‌های متفاوتی است و زمانه‌شناسی در هر عصر و متناسب با زمانه بودن در هر دوره معنا و مصادیق خاص خود را دارد و در نهایت، مصادیق باطل و لزوم شناخت آن برای نسل‌های مختلف، متفاوت است.

۳. ادب و هنر با نیروی خیال انسان در ارتباط است. نیروی خیال می‌تواند از طریق آثار ادبی و هنری پرورش یابد. این بعد انسانی در جای خود بسیار مفید است هرچند اگر مدیریت نشود و جهت‌گیری لازم را پیدا نکند، به‌شدت انسان را به‌زحمت می‌اندازد. به عبارتی، باید متوجه بود خیال را از صحنه زندگی بیرون نکرد، ولی باید آن را پاک نگه داشت (طاهرزاده، ۱۳۹۳: ۶۸). تشبیه و مثل از جمله عناصر ادبی است که با نیروی خیال انسان، ربطی مستقیم دارد و می‌تواند در تربیت آن مؤثر افتد، البته این بدان شرط است که ابزار ادبی در راستای هدف تربیتی بکار گرفته شود وگرنه همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، اگر ادب از تربیت خالی باشد نه‌تنها به تعالی انسان کمک نمی‌کند، بلکه انسان را با خیالی تربیت‌نیافته مواجه می‌سازد که آدمی را به مشقت انداخته و حتی می‌تواند

مانع رشد و رسیدن به جایگاه شایسته انسانی شود. نتیجه اینکه، عنصر ادبی و به‌ویژه تشبیه و مثل می‌تواند در راستای تربیت یکی از قوای اصلی انسان، یاری‌رسان باشد و همچنین خیال تربیت‌یافته بهتر می‌تواند با ادب و ادبیات و هنر ارتباط برقرار کرده و از آن در راستای تربیت انسانی بهره‌بردار. ۴. اسلام، انسان را تک‌بعدی و تک‌ساحتی نمی‌نگرد، بلکه آن را به‌عنوان یک کل واحد می‌شناسد. انسان جامع، انسانی است که سعی می‌کند تمام ابعاد وجودی‌اش رشد کند (همان: ۲۹). ابزار این مهم، تنها بهره‌گیری از قالب‌های کلیشه‌ای تربیت نیست. تربیت، آن زمانی موفق‌تر است که به‌جای مضامین مستقیم، از روش‌های غیرمستقیم بهره‌بردار. این ابزار در قالب عناصر ادبی و از جمله مثل‌ها و تشبیهات نهفته است. به عبارتی، تربیت توحیدی، عقلانی، اجتماعی، سیاسی، علمی و حتی تربیت زیستی و اقتصادی می‌تواند از طریق ابزار هنر و ادب و در قالب مضامین مثل و تشبیه به مخاطب انتقال یابد و به سبب اینکه در کاربرد آن به‌جای شیوه مستقیم از راه غیرمستقیم بهره‌بردار شده، سبب می‌شود در لایه‌های عمیق‌تری از دریافت‌های انسانی قرار گیرد. پس استفاده از مثل و تشبیه و دیگر عناصر هنری و ادبی در راستای تربیت تمام‌ساحتی، توصیه‌ای است که معرفت‌شناسی تربیتی عصر حاضر بدان اذعان داشته و توقع محققین و برنامه‌ریزان و الگوپردازان گفتمان‌های تربیتی این است که کلاس‌های ادبی، جریان‌ی پویا برای اهداف تربیت تمام‌ساحتی باشند و نه فقط تربیت بعد هنری و قوه خیال مخاطبان.

۵. قرآن در بخش عمده‌ای از مضامین بکار گرفته شده در قالب مثل و تشبیه، برای بحث ترسیم قیامت و فضای مربوط به عذاب و پاداش آن بهره‌بردار است. این الگو یعنی کاربرد مضامین متعالی و ماورایی و ناشناخته در قالب مضامین ملموس و قابل شناخت، می‌تواند ذهن مخاطب را در راستای آشناسازی با ابعاد دور از دسترس ذهنی آماده نماید. البته هدف این امر تنها برای آشناسازی و ایجاد معرفت صرف نیست بلکه این رهگذر فراهم می‌شود تا مخاطب در جریان تربیت دست به انتخاب بزند و ندانستن را بهانه عمل نکردن قرار ندهد. همین موضوع در اصل کاربرد و هدف خود می‌تواند الگویی مناسب برای تربیت از طریق هنر و ادب باشد؛ یعنی از طریق تشبیهات و مثل‌ها به شیوه راحت‌تری می‌توان مضامین دور از دسترس و معنایی را به مخاطب در سنین مختلف و متناسب با ذوق و سطح فکر او منتقل نمود و از این رهگذر جریان تربیت را تسهیل کرد. مشکلی که گاه مریبان تربیتی با آن مواجه هستند و در برابر پرسش‌های مربوط به مضامین ماورایی اغلب با بن‌بست مواجه می‌شوند؛ از طریق کاربرد ساده تشبیهات و مثل‌ها قابل حل و رفع خواهد بود.

نتیجه‌گیری

نتایج تحقیق در پاسخ به پرسش اول تحقیق یعنی: گونه‌ها و دسته‌بندی‌های مثل‌ها و تشبیهات، در آیات قرآن چیست؟ حاکی از آن بود که چهار گونه در بخش کدگذاری باز تشبیهات و مثل‌ها در

مورد «انسان»، «علوم»، «اعتقادات» و «قیامت» وجود دارد. سه گونه انسان، امور اعتقادی و قیامت در بخش کدگذاری محوری به دو بخش تقسیم شدند. گونه «اشخاص و عناوین» و «رفتارها» در بخش انسان. گونه‌های «حق» و «باطل» در بخش گونه اعتقادی و گونه‌های «پاداش» و «عذاب» در بخش گونه قیامت مورد تفکیک و دسته‌بندی قرار گرفتند.

نتایج تحقیق در پاسخ به پرسش دوم یعنی: آیا برای هرگونه مثل و تشبیه در قرآن، توصیف یا توصیفات خاصی وجود دارد و مدل‌نهایی در هر بخش به چه شکل است؟ حاکی از ۱۱۲ مورد کدگذاری باز در بخش توصیف گونه‌ها و مدل‌یابی مربوط به هرگونه می‌باشد که در جدول توصیفی به تفکیک بدان‌ها اشاره شده است. بر اساس جدول ماتریکس و درصدی، در بخش کدگذاری باز، بیشترین فراوانی مربوط به تشبیهات و مثل‌های مربوط به اشخاص و عناوین بد و بعد از آن مربوط به تشبیهات و مثل‌های مربوط به امور باطل و عذاب‌های در قیامت می‌باشد.

نتایج تحقیق در پاسخ به پرسش سوم تحقیق یعنی: دلالت‌های ادبی و تربیتی مستخرج از تبیین عناصر ادبی (مثل و تشبیه) در قرآن برای دروس تخصصی چیست؟ حاکی از پنج اصل «تنوع»، «مخاطب شناسی»، «واژگان شناسی»، «زمانه شناسی» و «باطل شناسی» در بخش اصول ادبی مستخرج از تشبیهات و مثل‌های قرآنی بوده و در بخش فراتحلیل تربیتی پنج نکته اساسی تربیتی استخراج گردید که به‌طور خلاصه اشاره به تربیت از طریق عناصر ادبی، رعایت اصول ادبی در تربیت از طریق عناصر هنری و ادبی، پرورش بعد خیال و محافظت از آن از طریق مراحل قبل، توجه به تربیت تمام‌ساحتی از شاهراه هنر و ادب و در نهایت، تربیت در جهت امور ماورایی و معنایی و متعالی از مسیر کلاس‌های ادبی می‌باشد.

در نهایت، محققان پیشنهادات زیر را برای بهتر شدن فرایند تربیت از طریق هنر و ادبیات در کلاس‌های مربوط به این دروس را دارند:

۱. ایجاد محتوای مناسب تربیتی در متون نگارش شده‌ی ادبی البته نه به‌عنوان بخشی منفک و ناهم‌ساز با محتوای ادبی بلکه در ضمن آن و از طریق آن.
۲. توجه و اهتمام به بحث تربیت معلمان کارآموده در راستای تربیت تعالی‌بخش و تمام‌ساحتی به‌عنوان الگوی تربیتی تمامی معلمان در همه دروس و نه فقط دروس خاص مربوط به تربیت.
۳. ایجاد فضا و بستر مناسب جهت فعالیت دوجانبه معلم و متعلم از طریق فرصت‌آفرینی و کاهش حجم داده‌های انتقالی در دروس ادبی و تأکید بیشتر بر غنای محتوا در مقابل فراوانی محتوا.

فهرست منابع

- ابن منظور، محمد ابن مکرم. (۱۳۷۵). *لسان‌العرب*. بیروت: دار بیروت.
- آیزن، امین، حافظی، شهرام، و غلامی، عبدالخالق. (۱۴۰۱). طراحی و اعتبارسنجی الگوی مرشدیت‌سازمانی در سیستم آموزش عالی. *انجمن علوم مدیریت ایران*، ۱۷ (۶۶)، ۹۵-۱۲۲.

- حسینی، محمد، و صادق زاده قمصری، علیرضا. (۱۴۰۰). تبیین فلسفه تربیت رسمی و عمومی (تربیت مدرسه‌ای) در جمهوری اسلامی ایران. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حسینی دولت‌آباد، حکیمه، و دوستکان، فاطمه. (۱۴۰۱). پژوهشی در تقابل مثل‌های رایج عصر حاضر با قرآن کریم. قرآن، فرهنگ و تمدن، ۸-۲۷.
- زارعی رضایی، محمدحسین، و همکاران. (۱۴۰۰). تبیین تربیتی مثل‌های قرآنی. سومین کنفرانس بین‌المللی توسعه و ترویج علوم انسانی و مدیریت در جامعه.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن. (۱۳۹۵). *الاتقان فی علوم القرآن* (ترجمه سیدمهدی حائری قزوینی). تهران: امیرکبیر.
- طاهرزاده، اصغر. (۱۳۹۲). *انسان از تنگنای بدن تا فراخنای قرب الهی*. اصفهان: لب المیزان.
- طاهرزاده، اصغر. (۱۳۹۳). *ادب عقل، قلب، خیال*. اصفهان: لب المیزان.
- عابدی، حیدر علی. (۱۳۸۹). کاربرد روش تحقیق پدیده‌شناسی در علوم بالینی. راهدرد، ۱۹ (۵۴)، ۲۰۷-۲۵۴.
- لطیفی، میثم. (۱۳۹۷). روش‌شناسی گونه‌شناسی: رهنمونی بر نظریه‌پردازی در دانش مدیریت. *مطالعات مدیریت دولتی ایران*، ۱ (۲)، ۲۵-۵۲.
- النحلاوی، عبدالرحمن. (۱۳۹۴). *مثل‌های قرآنی با رویکرد تربیتی* (ترجمه ابراهیم مرادی). تهران: نشر احسان.
- هاشمی، احمد. (۱۳۸۶). *جواهرالبلاغه*. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- Abdullah, N., Abd Rahman, L., & Muhammad Rosli, M. M. (2022). Analisis tinjauan literatur sistematis berkaitan Al-Ijaz dan Al-Itanab dalam Al-Quran: A systematic literature review: Analysis on rhetorical figures of Quranic brevity and verbosity. *'Abqari Journal*, 27(1), 176-192.
- Bandura, A. (1986). *Social foundations of thought and action: A social cognitive theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc.
- Corbin, J., & Strauss, A. (1990). Grounded theory research: Procedures, canons, and evaluative criteria. *Qualitative Sociology*, 13(1), 3-21.
- Hafiz Muhammad Zafar Siddique, & Muhammad Nadeem. (2024). The Quranic rhetoric and Farazdaqh's poetry. *Al-Mahdi Research Journal (MRJ)*, 5(3), 862-878.
- Langdridge, D. (2007). *Phenomenological psychology: Theory, research and method*. London: Pearson Education Limited.
- Muhammad Nasir Mustafa. (2022). Literary influences of the Holy Quran. *AL-DURAR*, 1(2), 1-16.
- Toorang, M. B., & Jamdaqi, E. (2018). Quranic revelations and mystical allegory. *Comparative Theology*, 9(19), 107-122. <https://doi.org/10.22108/coth.2018.80100.0>
- Valipour Qaraqeh, H., & Julaei, A. (2020). Reading the stories of the Quran with the terminology approach of fiction literature. *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 4(1), 161-187. <https://doi.org/20.1001.1.26455714.1399.3.2.10.2>

چکیده‌های انگلیسی

The Islamic Realism in the Poetry of Jaber Qomeiha (A Case Study on the Ruling Class and the Common People)

Mohammad Karim Zaei

(Master in Arabic Language and Literature, University of Zabol)

Abdulhamid Ahmadi *

(Assistant Professor and Faculty Member of the Department of Arabic Language and Literature, University of Zabol)

Ashur Qelich Paseh

(Assistant Professor and Faculty Member of the Department of Arabic Language and Literature, University of Zabol)

Abstract

Islamic realism is in keeping with the school of realism in the need to pay attention to reality and to deal with its related issues. However, Islamic realism's conception of reality is quite different from that of Western realism, which is based solely on the experience and understanding of the human senses and focuses only on the physical aspect of mankind. Influenced by the Qur'an and prophetic traditions, Islamic realism is full of optimism and hope. This school does not resort to any word to express the truth and believes that man is responsible for all his words and that shameless speech should be avoided. Along with confessing to the psychic reality of Islam, the Islamic realist poet does not promote the suppression of human instincts and emotions but seeks to achieve perfection by setting the right course for the use of instincts. Jaber Qomeiha (1934) is one of the poets who tried to follow the principles of Islamic realism in dealing with various social and political issues. The present study attempts to analyze the elements of Islamic realism and how it is represented in the works of Qomeiha by relying on the descriptive-analytic method. Influenced by Islamic insights, Qomeiha criticizes the oppressive group in every class, whether rich or poor, ruler or slave, in addition to expressing the sadness of the oppressed and the poor.

Keywords: literary Schools, realism, islamic realism, ruling class and common people, Jaber Qomeiha

A Study of Evidential Constructions in the Discourse of the Holy Quran: A Case Study of Hood's Surah

Masoud Dehghan*

(Associate Professor of the Department of English Language and Literature and Linguistics,
University of Kurdistan, Sanandaj, Iran)

Atiyeh Karami

(PhD Student in Linguistics, Ferdowsi University of Mashhad, Iran)

Shohreh Gholamzadeh

(Graduate of the Master's Program in English Language Teaching, Jihad Daneshgahi Higher
Education Institute, Kermanshah, Iran)

Abstract

Language is an effective tool in the guidance of man, and the audience of the Holy Quran, the Book of Allah, man. The purpose of this study is to examine the evidential constructions found in the blessed Surah Hood verses. This is the eleventh Surah of the Qur'an and contains 123 verses. Evidentiality is a linguistic tool to indicate the source of news, which in its secondary sense is also used to indicate the truth of speech. The authors sought to show what constructions of the Qur'an were used in this sura of the Qur'an, and which of the constructions has more frequency than the res. The findings showed that although the divine speech itself is a credible and solid document among the people and Muslims 'in the verses of the Holy Quran, written in Arabic, the linguistic tool of evidentiality such as the present simple, simple past, and simple future, the construction of a report 'and evidential words have been used. The results showed that present times are simple, past simple, present, and future, report constructions, emphasis, and demonstratives are other evidential constructions used in this sura, and as such, from the highest to the lowest used. Also, the future time, unlike us human beings, is considered first-hand evidence for God, because all things are in his hands and their occurrence is certain. In addition, from the examination of the verses, we found that God, when using the construction of a report, accurately mentions the sources, persons, and groups, so that the speech would be clear, and decisive. Generally, it became clear that the exact mention of the source of the report in verses and narrations is of high sensitivity, and this clarity and accuracy in accepting and receiving the article by the audience can have a significant impact.

Keywords: evidentiality, evidential constructions, Holy Qur'an, Hood Sura

Analyzing Authorship and Translation of Jurisprudential-Legal Texts Using Grice's Cooperative Principle: A Case Study of the Matajer of al-Loma'a al-Demashqiyah

Abbas Momen Beromi

(Master's Degree in Arabic Translation, Faculty of Humanities, Damghan University, Damghan, Iran)

Morteza Zare Beromi*

(Assistant Professor of the Department of Arabic Translation, Faculty of Humanities, Damghan University, Damghan, Iran)

Abstract

Linguistic communication will not be formed without bilateral cooperation, and any disruption to this cooperation will affect the formation of communication and the message exchange process. Grice's cooperative principle model with considering four principles of quantity, quality, relationship and method of presentation is one the most important patterns in explaining the mutual cooperation of the contributing sides. This model is the basis of the analysis of the Matajer section of Al-Loma'a Al-Demashqiyah by Shahid Awwal and Ali Shirvani's translation of this chapter in the present study, because jurisprudential-legal texts are likely to violate the principles of cooperation due to their unique language and their particular expression. This study aims to systematically analyze of the method of authorship and translation of jurisprudential-legal texts within the framework of the cooperative principle model in order to reveal the communication issues between the exporting and recipient parties in the type of Jurisprudential-Legal. The method of this research is descriptive and analytical. The results showed that the verification or violation of the cooperative principle in the translation of the Matajer does not only depend on Shirvani's style of expression and writing, but that the style of writing the source text also helps verify or violate the cooperative principle; The process of realizing or violating the cooperative principle in the Matajer and its translation is neither fixed nor predictable; The cases of verification or violation of the Cooperative Principle in Matajer's translation are not always the same as the cases of verification or violation of them in its source text; Quantity and method violate the cooperative principle in the Matajer and its translation, more than quality and relationship.

Keywords: authorship and translation, jurisprudential-legal text, al-Loma'a al-Demashqiyah (Matajer), Shahid Awwal, Ali Shirvani, Grice's cooperative principle

Recognizing the Character of the Hero of the Qur'anic Story of Hazrat Yusuf (Pbuh) Based on the Six Virtues and Character Capabilities in Positive Psychology

Zahra Afzali*

(Associate Professor of the Department of Arabic Language and Literature, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran)

Abstract

The emergence of action in any story depends on the presence of characters in it; for this reason, character is one of the most important elements of the story. Personality can be analyzed and identified based on the views of thinkers in different sciences. The view of positivist psychologists about the virtues and capabilities of character is one of them. According to them, virtues have six components namely wisdom, courage, moderation, justice, love and excellence. Achieving these six virtues is possible through methods called character capabilities with twenty-four components, so the six virtues and character capabilities are a suitable framework for character analysis in the story; Therefore, in the present study, the character of the hero of the Qur'anic story Yusuf (pbuh) has been analyzed based on it with the descriptive-analytical method in order to get to know his personality type. The results of the research show that the character of Yusuf (PBUH) has all the six virtues, while his virtues are represented through ten capabilities and these capabilities are mostly in the face of anti-heroes and in limited cases in interaction. It has been updated with other characters and has resulted in positive effects for the hero and some of them.

Keywords: character, hero, positive psychology, six virtues, character capabilities

Criticism and Analysis of Duality and Contradiction in Yahya Bin Hamza Alavi's Approach to Eloquence

Elham Baboli Bahmeh*

(PhD Graduate in Arabic Language and Literature, University of Kashan, Kashan, Iran)

Abstract

The use of rhetoric by thinkers as a technique to express ideas has led to the emergence of certain literary styles that are hidden in rhetorical theories. The effect of such approaches is evident in the topic of eloquence as one of the most challenging rhetorical topics. Yahya bin Hamza Alavi (749 AH), a thinker of Arabic heritage, tries to explain the concept of eloquence in the rhetorical book "Al-Taraz; the Implication of the Secrets of Rhetoric and the Science of Miracles" from various angles. The attitude governing the book indicates that Alavi is trying to introduce a middle approach in rhetoric using rational arguments. Therefore, in order to understand Alavi's protest style and criticizing the duality in his chosen method, this article tries to re-examine his thought process in rhetoric through recognizing his thought. The result of the research shows that Alavi has a conflict with a kind of dual separation in arguments and style of finding fault with literalists. Examining eloquence in two structures, the order of meanings (negation of literalism) and the order of words (literalism), the separation of words and meanings, and commitment to the author of the word have increased the duality and intellectual conflict on his thought. In the conflicts, Alavi is influenced by Razi and while aligning with Jurjani, he is not aligned with Sheikh.

Keywords: Yahya Bin Hamza Alavi, duality, vocabulary, meaning, eloquence

The Textual Interaction in the Poetry of Ibn Abi al-Hadid: A Descriptive, Analytical and Historical Study

Alireza Hosseini*

(Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran)

Fatemeh Haji Akbari

(Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Kosar University of Bojnord, Iran)

Zahra Najm Abdul-Saadi

(Master's Graduate, University of Religions and Denominations, Qom, Iran)

Abstract

Intertextuality is one of the critical terms that appeared in the sixties of the last century, but in terms of concept it has deep roots in Arab criticism, despite the difference in names and descriptions according to its type and degree. They all feed into the current concept of intertextuality, and the poetic text can be treated according to mechanisms. Intertextuality. The importance of research in studying historical intertextuality is highlighted in order to reveal the poetic features that distinguish Abu Al-Hadid's poetry. Behind the poet's drawing from various sources, religious and traditional, is a group of cultural and psychological motives that combine to form a rich reference, providing the poem with renewed vital energy, removing it from the direct and automatic control that has characterized some poems in the history of literature, and thus the poem gains a new cognitive richness. And renewed, it gives it a state of dynamism and formation, because cultural transformations require the poet to be familiar with the different references and opinions that prevail in his era or precede it, and he must be open to different cultures and absorb them. Ibn Abi Al-Hadid wrote his poetry in this vision, so that His poetic text is intertwined with various historical texts, all of which constitute the architecture of his poetic text, floating on the surface of the text sometimes and diving into its depths at other times. Abu Al-Hadid is considered a fertile foundation for various studies, because of the various works he presented that made him popular among scholars, and because his poetry was distinguished by its diverse ways of employing traditional symbols in its linguistic uses. Abu Al-Hadid's poetry contains many historical intertextual manifestations, and from this we deal with his poems within the framework of intertextuality with the sources drawn and benefit from the descriptive and analytical approach.

Keywords: poetry, Ibn Abi al-Hadid, textual interaction, historical

Statistical Stylistics of the Story of Prophet Moses (pbuh) in Surahs Qasas and Taha based on Honor's theory

Zohreh Naemi*

(Faculty Member, Department of Arabic Language and Literature, Kharazmi University, Tehran, Iran)

Abdullah Hosseini

(Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Kharazmi University, Tehran, Iran)

Somayeh Modiri

(PhD Student in Arabic Language and Literature, Kharazmi University, Tehran, Iran)

Abstract

How the words are placed in the sentence and its role in conveying the desired meaning to the audience is investigated in a branch of rhetoric science called "stylistics". This research aims to investigate the way of telling the life story of Prophet Moses (pbuh), which is one of the most repeated topics of the verses of the Quran, from the point of view of statistical stylistics and based on Honor's equation. For this purpose, verses 3 to 50 of Surah Qasas and 9 to 98 of Surah Taha have been selected. The results of the research indicate that the highest vocabulary richness is related to the section "Denial of miracles and non-acceptance of monotheism by Pharaoh and his followers" in Surah Qasas and the section "Childhood story of Prophet Moses (PBUH)" in Surah Taha and the lowest vocabulary richness in Both surahs are also related to the section "The end of Pharaoh and his followers and the reward of the believers". In addition, statistics show that in sensitive situations or expressing various topics, such as: expressing the quality of the conversation between Prophet Moses (pbuh) and Pharaoh, God's speech with Moses (pbuh) in the land of Tuwi and also when The direct addressee of the verses is the person of the Holy Prophet (PBUH), God has avoided using repeated words and has expressed the main and key contents in a concise and useful manner; Therefore, this has caused an increase in the lexical richness of the mentioned verses.

Keywords: statistical stylistics, lexical richness, Honor's equation, the story of Prophet Moses (pbuh), Surahs Qasas and Taha

Studying the Function of Emphasis, Its Connotations, and the Problems of Its Translation in the Holy Qur'an

Abdul-Ahad Ghaibi*

(Professor in the Department of Arabic Language and Literature, Shahid Madani University, Azerbaijan, Iran)

Mahin Haji Zadeh

(Professor in the Department of Arabic Language and Literature, Shahid Madani University, Azerbaijan, Iran)

Siamak Asgharpour

(PhD Graduate in the Department of Arabic Language and Literature, University of Isfahan)

Abstract

Emphasis means that the speaker or writer confirms and emphasizes the validity or importance of something by using it in meanings and ideas to highlight and clarify them and remove any doubts or ambiguities in that case. Emphasis is one of the functions and through it, any textual element can be emphasized, whether it is the whole sentence or a part of it; also, with it, the writer confirms the specific word or content of a sentence. Emphasis is used as one of the linguistic and spiritual components for rhetorical purposes and has wide and different functional frameworks and networks in different types, tools and applications. In addition to describing the position of emphasis and its effect in the rhetoric of Surah Fater, the present essay has tried to describe two categories of methods and tools of this linguistic-spiritual component, to reflect the manner and quality of its interpretive translation in the target text; Because Emphasis is considered as an important textual element that plays a role in the formation of the text in the Arabic language, despite its wide range in meaning, rhetoric and usage. Sometimes the commentator, translator or non-Arabic speaking reader considers it very simple and to the extent that sometimes it is not of much value; therefore, it is necessary to address it so that the reader can explore the deep meaning of this heavenly text. The result showed that the meaning creates various structures and combinations in the verses; In other words dealing with the issue of protest and stating the inevitability of resurrection in Surah Fatir has been the main factor of emphasis in this Surah. Also, in the target text, attention has been paid to reflect accented letters rather than abstract accents from syntactic structures.

Keywords: linguistic indications, emphasis, interpretative translation, rhetorical purposes, Surah al-Fater

Rhetoric of Conceptual Metaphors of Human Animalism in the Holy Quran

Morteza Qaemi*

(Professor at the Department of Arabic Language and Literature, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran)

Hossein Bayat

(PhD in Arabic Language and Literature, Semnan University)

Abstract

In the Holy Quran, several conceptual metaphors have been used to define the nature of a righteous person and a sinful person in various situations and conditions; Among them is the metaphor of "animalism" which depicts humans especially in the conditions of disbelief and sin. In the present research, which was carried out in a descriptive-analytical method, an attempt has been made to investigate the animalization of humans in the text of the Qur'an by using the rules of conceptual metaphor in order to determine what concepts in the text of the Qur'an from the field of origin "animal" to the field of destination. "Man" is projected? What are the most important maps resulting from this projection? What is the effect of using the conceptual metaphor "man as an animal" in explaining the Islamic view of man? The results of the present research show a remarkable correspondence between the different behaviors of animals and humans in traits such as knowledge without action, worldliness and greed, disbelief, shirk and denial of God and idolatry, stubbornness in disbelief, and animals such as dogs, goats, donkeys, Pig, zebra, worst creature and spider have been used to objectify the above concepts. Also, animalism has been used to visualize the human condition in Mahshar, especially in the form of visual metaphors (grasshoppers and butterflies). The use of conceptual metaphors with an animalistic approach causes a deep understanding of abstract meanings and the institutionalization of the effect of verses in human existence.

Keywords: Holy Quran, conceptual metaphor, human animalism

Phonological Stylistics of the Supplication of Sabah by Imam Ali (peace be upon him)

Leila Fadamin

(PhD Student in Arabic Language and Literature, Islamic Azad University, Abadan Branch, Abadan, Iran)

Rahimeh Choulanyan*

(Assistant Professor of Arabic Language and Literature, Islamic Azad University, Abadan Branch, Abadan, Iran)

Sadegh Ebrahimi Kaveri

(Assistant Professor of Arabic Language and Literature, Islamic Azad University, Abadan Branch, Abadan, Iran)

Abstract

The words of Masoomeen, peace be upon them, is the most eloquent and expressive words after the Holy Qur'an, and the ultimate of this rhetoric can be found when they pray to the Supreme God. By examining these sources in the context of current sciences such as stylistics, not only one can discover their literary subtleties, but also their subjects and contents will be explained to the audience. Over the last few years, science of stylistics has been used many times in the analysis of the Holy Quran and other religious sources. Stylistics analysis examines a literary text in various layers such as morphological, syntactic, rhetorical and phonetic, to express the mindsets and feelings of the author to the audience by examining the features of each layer and the repetition rate of them in the text. One of the most precious prayers that amazes the reader with the power of its words is Sabah prayer of Imam Ali (peace be upon him). In this research, a descriptive-analytical method has been used to evaluate the stylistic analysis of Sabah prayer from the phonetic layer perspective in order to extract its unique phonetic features. Some of these features are: division of phrases into three or four-sentence sections, elegance of repeating some letters in order to induce feelings such as paying attention to the spiritual world, expressing inner helplessness, and creating the warmth and the fervency in the prayer. The aforementioned features, along with some other phonetic items, make the reader's heart overflow with the feeling of humility and intimacy toward Almighty God, and the concepts of prayer will remain in his mind.

Keywords: Ilm al-Badi', spiritual music, inner music, asceticism, Ibn Mu'tazz

Dialogue between Text and Reader, and Vice Versa, in Letter 53 of Nahj al-Balagha: A Study Based on Bakhtin's Theory of Dialogism

Maryam Bakhshi*

(Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Azerbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran)

Ali Mohammadzadeh Soltan Ahmadi

(PhD Student in Arabic Language and Literature, Azerbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran)

Abstract

"Bakhtin's polyphonic theory" gives a new reading of the text and guides the audience to discover the inner layers, various and sometimes hidden and unspoken sounds of the text in order to disrupt the monophonic atmosphere that dominates the society and the society He created several sounds along with various conversations. Therefore, while analyzing the key concepts of Bakhtin's conversational logic and polyphony, in an analytical-descriptive way, this researcher compares and explains the conversation of the text with the audience and the audience with the text in Letter 53 of the Imam (a.s.). The result of the research shows that this letter has the characteristics of dialogue logic such as: two-way speech, chronotope, carnival, phonetic propositions, conversation with different groups, the sound of words, the link between the author and the reader, and vice versa, the link between the audience and the text. This means that although we cannot deny the dominant presence of the Imam (a.s.) in this letter, what is more important here is the interaction between the statements of several voices that appeared in the speech of the Imam (a.s.) and can be understood with the help of the polyphonic theory. It is identification and they are the basis for creating metafictional and metatextual discourses.

Keywords: dialogic logic, Mikhail Bakhtin, Nahj al-Balaghe, Imam Ali (pbuh), letter 53

Typology and Modeling of Quranic Similes and Parables and Their Educational Implications for Literary Courses

Mahdieh Keshani

(Assistant Professor, Farhangian University, Isfahan, Iran)

Abazar Kafi Mousavi*

(Assistant Professor, Farhangian University, Isfahan, Iran)

Abstract

Looking at specialized courses in order to create educational situations is an approach that has always been approved and welcomed in educational circles. In this regard, the aim of the current research is to know the types of Quranic similes and parables in order to extract their descriptive model and to obtain the relevant educational implications for literary courses. To achieve this purpose and due to the multifacetedness of this article, the research method is a combination of descriptive phenomenological steps in the phase of referring to the verses of the Quran, analysis and coding of data using the database strategy method with MAXQDA software in three sections: open coding, axial coding and selective coding and The inference method is from the basics in the educational implications section for specialized courses. The researchers first had a complete reading of all the verses of the Quran and then coded, categorized and typified the extracted data and used the extracted final model to infer educational implications. The results of the research indicate that there are 112 open codes related to parables and similes in the verses of the Qur'an, which are categorized in the form of 4 optional codes: human, scientific, religious, and resurrection. The above four categories are divided into six core codes in the next step. Then, these data were extracted and analyzed for literary courses in two sections: analysis of Qur'an literary data and meta-analysis of educational data.

Keywords: typology, modeling, Quranic proverbs, similes, Quran, educational implications, literary lessons