

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ



دو فصلنامه مطالعات ادب اسلامی

دوره ۳، شماره ۲، پیاپی ۷، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

دو فصلنامه مطالعات ادب اسلامی بر اساس مجوز شماره ۸۳۵۰۸ مورخ ۱۴۰۰/۰۶/۲۲ 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 لزوماً منعکس کننده نظارت مجموعه دست اندکاران دو فصلنامه نیست و بنا به تعهدی که نویسنده (گان) به همراه مقاله به محله ارسال می نمایند، بدیهی است صحت مطالب هر مقاله، بر عهده نویسنده (گان) است.



دو فصلنامه مطالعات ادب اسلامی

صاحب امتیاز: دانشگاه کردستان

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

سردیبیر: 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:

۱. امیر رفق عولا محمود المصيفی (استاذ بجامعة سوران، إقليم کردستان العراق)

۲. دلدار غفور حمد امین (استاذ بجامعة صلاح الدين، إقليم کردستان العراق)

۳. سعاد بنسانی (استاذ بجامعة وهران ۱ احمد بن بلة، الجزائر)

۴. السيد محمد سالم العوضی (استاذ بجامعة مینسوتا، امریکا)

۵. عاصم شحادة صالح علی (استاذ بالجامعة الإسلامية العالمية، کوالالمبور، مالزیا)

۶. مصطفی محمد رزق السواحلي (استاذ بجامعة سلطان شریف علی، بروناي دار السلام)

داخلی:

۱. تورج زینی وند (استاد دانشگاه رازی کرمانشاه)

۲. جهانگیر امیری (استاد دانشگاه رازی کرمانشاه)

۳. حسن سرباز (دانشیار دانشگاه کردستان)

۴. شرافت کریمی (دانشیار دانشگاه کردستان)

۵. علی نظری (استاد دانشگاه لرستان، خرم آباد)

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: ۰۸۷۳۳۶۴۶۰۰ (داخلي ۲۲۱۲)

واتس‌اپ و تلگرام: +۹۸ ۹۱۸۸۷۷۴۵۲۱

رایانامه: jilr@uok.ac.ir

ویگاه: <https://jilr.uok.ac.ir>

ویراستار علمی: شرافت کریمی

ویراستار فنی: جمیل جعفری

ویراستار انگلیسی: جمیل جعفری

صفحه آرا: جمیل جعفری

نشانی نشریه:

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

کد پستی: ۱۵۱۷۵-۶۶۱۷۷

شرایط پذیرش مقاله و ویژگی‌های آن در مجله مطالعات ادب اسلامی

مقاله ارسالی باید دارای ویژگی‌های زیر باشد:

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

راهنمای نویسنده‌گان

۱. نوع و اندازه خط در مقالات فارسی، Nazanin B با اندازه ۱۲ و در مقالات عربی، Traditional Arabic با اندازه ۱۴ است.
۲. فاصله بین سطرها یک سانتی‌متر است.
۳. نوع کاغذ A4 انتخاب می‌شود و اندازه حاشیه‌های بالا و پایین ۴.۵ و حاشیه‌های راست و چپ، ۴ سانتی‌متر است.
۴. هر عنوان فرعی، از متن ماقبل یک سانتی‌متر فاصله خواهد داشت؛ یعنی، پس از هر پاراگراف، یک اینتر اضافه زده شده، سپس عنوان فرعی آورده می‌شود.
۵. رعایت قواعد املاء در نگارش فارسی (مانند: نیم فاصله، ویرگول، ویرگول نقطه و ...) و در نگارش عربی (مانند: رعایت همزه‌های وصل و قطع، چسبیدن واو عطف به کلمه مابعد، ویرگول، ویرگول نقطه و ...) لازم است.
۶. فایل اصلی مقاله، بدون ذکر نام نویسنده (نویسنده‌گان) آورده می‌شود و مشخصات کامل نویسنده (نویسنده‌گان) با ذکر وابستگی دانشگاهی، رایانame، نشانی و شماره همراه، در فایل دیگری قید می‌شود.
۷. چکیده در حداقل ۲۵۰ کلمه آورده می‌شود که شامل خلاصه‌ای از بیان مسئله، اهداف، روش تحقیق، و نتایج است.
۸. تعداد واژگان کلیدی، حداقل 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، برخلاف رویه پیشین، دیگر لازم نیست از نظام شماره گذاری استفاده شود:

| |
|--------------|
| مقدمه |
| بیان مسئله |
| سؤالات 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

1. ارجاعات مستقیم درون گیومه قرار می‌گیرند.
2. 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: ۲۵۱/۲)
(نام خانوادگی، سال چاپ، شماره صفحه) = (فاخروری، ۱۹۹۰: ۴۵)
3. در صورتی که مؤلفین ۲ نفر باشند: (نام خانوادگی نفر اول و نام خانوادگی نفر دوم، سال چاپ: شماره صفحه) = (حسینی و احمدی، ۱۳۸۴: ۲۷)
در صورتی که مؤلفین بیش از ۲ نفر باشند: (نام خانوادگی نفر اول و همکاران، سال چاپ: شماره صفحه) = (رحمانی و همکاران، ۱۴۰۲: ۴۷)
4. آیات قرآنی داخل پرانتز ویژه نگارش آیات آورده می‌شوند و ارجاع به آن‌ها چنین نوشته می‌شود: (بقره / ۱۴۵).
5. 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 (باراگرافی) 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، نهایی ترین علل چگونگی طبیعت مکشوف گشته و تبیین صیرورت و تبدیل موجودات طبیعی به یکدیگر، ممکن می‌گردد (برنجکار ۱۳۷۴: ۲۵ و ۲۶).

5. 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.
6. منابع پایانی بر اساس نظام ارجاع نویسی APA نوشته می‌شوند که شیوه آن، تلویحًا در مثال‌های زیر، بیان شده است:

۱. مقاله

- 1-۱. یک مؤلف:
حمیدی، علی. (۲۰۲۰). أثر علم الدلالة في تفسير القرآن الكريم. دراسات الأدب الإسلامي، ۱ (۲)، ۲۰-۳۸.
- 1-۲. دو مؤلف:

حمیدی، علی، و احمدی، حسن. (۲۰۲۰). *أثر علم الدلالة في تفسير القرآن الكريم*. دراسات الأدب الإسلامي، ۱ (۲)، ۳۸-۲۰.

۱-۳. سه مؤلف:

حمیدی، علی، احمدی، حسن، و باقری، سعید. (۲۰۲۰). *أثر علم الدلالة في تفسير القرآن الكريم*. دراسات الأدب الإسلامي، ۱ (۲)، ۳۸-۲۰.

۱-۴. بیش از سه مؤلف (تا ۲۰ مؤلف قابل ذکر است و بیش از این عدد قید و دیگران ذکر می شود):
حمیدی، علی، احمدی، حسن، باقری، سعید، و قادری، حامد. (۲۰۲۰). *أثر علم الدلالة في تفسير القرآن الكريم*. دراسات الأدب الإسلامي، ۱ (۲)، ۳۸-۲۰.

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

صدقات، سالم. (۲۰۱۴). *التناسق الديني في شعر أبي العناھي* (رسالة ماجستير). جامعه کردستان، سندج.
کرمی، جمال. (۲۰۲). *الشخصية وأثرها في التماسک النصي في رواية المستنقع لحنان مينه* (أطروحة دكتوراه).
جامعه طهران، طهران.

۴. سایت اینترنتی

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

| راهنمای فونت | | | |
|-------------------------------|---|-------------------------------|--------------------------------------|
| البحوث العربية | | مقالات فارسي | |
| Traditional Arabic 16 Bold | العنوان | B Nazanin 14 Bold | عنوان فارسي |
| 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 فارسي و کلیدواژهها |
| ----- | ----- | Times New Roman 13 Bold | عنوان انگليسى |
| ----- | ----- | Times New Roman 11 Bold | واژه "Abstract" و "Keywords" واژه |
| ----- | ----- | Times New Roman 11 | متن چکیده انگليسى و کلیدواژهها |
| Traditional Arabic 14 | نص المقال | B Nazanin 12 | متن مقاله فارسي |
| ----- | ----- | Times New Roman 11 | عبارات انگليسى در مقاله |
| Traditional Arabic 13 Bold | الصوص المنشورة (آيات القرآن، أبيات الشعر) | Traditional Arabic 13 Bold | عبارات عربي در مقاله |
| Traditional Arabic 14 Bold | عناوين المستوي الأول أو ما دونه | B Nazanin 12 Bold | تیترهای سطح اول و بیشتر |
| Traditional Arabic 13 | المراجع العربية | B Nazanin 11 | منابع و مأخذ فارسي |
| ----- | ----- | Times New Roman 10 | منابع و مأخذ لاتین |
| Traditional Arabic 12 | الإحالات الداخل نصية | B Nazanin 10 | ارجاعات درون متنی فارسي |
| ----- | ----- | Times New Roman 9 | ارجاعات درون متنی لاتین |

عنوان

فهرست

صفحه

| | |
|--|--|
| معناشناسی توصیفی دلالت‌های رمزی "الأسود" و "الأیض" در قرآن کریم از نظر روابط معنایی..... ۱ | خدیجه زارعی* (دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه تهران) |
| | علی باقر طاهری نیا (استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه تهران) |
| تحلیل گفتمان پوشی در بازنمایی معانی استعلائی خطبه اشباح..... ۱۹ | علیرضا دل افکار* (عضو هیئت علمی گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران) |
| | سیمیرا حیدری راد (دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عرب دانشگاه تهران) |
| | لیلا قیبری بروجنی (عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات عرب، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران) |
| أنماط الجماليات اللفظية للأخلاق في أدعية الصحيفة السجادية في ضوء نظرية الحقل الدلالي..... ۴۱ | محمد رضا توکلی محمدی* (استاذ مساعد في قسم تعلم اللغة العربية وآدابها بجامعة فرهنگیان، طهران، ایران) |
| | علی خالقی (استاذ مساعد في قسم تعلم اللغة العربية وآدابها بجامعة فرهنگیان، طهران، ایران) |
| بلاغت وجه شبه در تشییه‌های نهج البلاغه و ارتباط آن با طرفین تشییه بر اساس نظریه بروک رُز و آندره گوتلی.. ۶۵ | عسگر بابازاده اقدم* (دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران) |
| | جمال طالبی قره قشلاقی (دانشیار گروه آموزشی زبان و ادبیات عربی دانشگاه فرهنگیان) |
| | ابراهیم نامداری (دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آیت الله بروجردی، بروجرد، ایران) |
| تأثیر اسلام بر شعر عبدالله بن رواحه و بردسی آن از منظر نقد اجتماعی..... ۸۵ | سید محمد رضا خضری (استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران) |
| | عبدالله نوری زاد* (استاد مدعو دانشگاه گنبد کاووس) |
| نظم و پیوستگی آیات سوره مطهفين با تکاهی به مدل نیل دایینسون..... ۱۱۱ | احمد ربانی خواه* (استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه پیام نور، تهران، ایران) |
| | زهرا قربانی (کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه پیام نور مرکز نیشاپور) |
| بورسی تطبیقی مصدر منصوب و مرفوع در ترجمه قرآن از رهگذر تحلیل مؤلفه‌ای معنا (ترجمه‌های فولادوند و میبدی)..... ۱۳۳ | محمد شهبازی* (عضو هیات علمی دانشگاه اراک، ایران) |
| | مهدی واحدی کیا (عضو هیات علمی دانشگاه اراک، ایران) |
| تحلیل الرمز الديني في قصيدة "بروحى حنائىك" للشاعر لؤى حبيب الهلال..... ۱۵۳ | رسول بلاوی* (استاذ في قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة شهید تشمران آهواز، آهواز، ایران) |
| | طاهر باوی (طالب دکторاه بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية، جامعة شهید تشمران آهواز، آهواز، ایران) |

- درون‌مایه‌های ادب پایداری در شعر متوكل طه شاعر پایداری فلسطین ۱۷۱
 آرمان محمدی رایگانی* (استاد یار، دانشگاه پیام نور)
- دراسة الحجاج التداولی والبلاغی الحدیث فی الخطاب القرآنی (حوار بین الإخوة أنموذجاً) ۱۸۹
 کاوه رحیمی (طالب дکторاه فی فرع اللّغة العربیة وآدابها، جامعه الخوارزمی، طهران، ایران)
 سودابه مظفری* (الأستاذة المشاركة فی فرع اللّغة العربیة وآدابها، جامعه الخوارزمی، طهران، ایران)
 علی پیرانی شال (الأستاذ المشارك فی فرع اللّغة العربیة وآدابها بجامعة الخوارزمی، طهران، ایران)
 علی اسودی (الأستاذ المشارك فی فرع اللّغة العربیة وآدابها بجامعة الخوارزمی، طهران، ایران)
 زهره ناعمی (الأستاذة المشاركة فی فرع اللّغة العربیة وآدابها بجامعة الخوارزمی، طهران، ایران)
- تحلیل گفتمان حضرت سلیمان (ع) با قوم خود و حیوانات در قرآن با تکیه بر نظریه ارتباط کلامی رومن یاکوبسن ۲۱۳
 حسن اسماعیل زاده باوانی* (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران)
 قادر احمدی (دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران)
- منهج الشیخ الشعراوی فی التفریق اللغوی من خلال تفسیره "خواطیری حول القرآن الكريم" ۲۳۳
 سعیه سلمانیان* (أستاذة مساعدة فی قسم الإلیات بجامعة بوعلی سینا، همدان، ایران)
- چکیده‌های انگلیسی ۲۵۷

معناشناسی توصیفی دلالت‌های رمزی "الأسود" و "الأبيض" در قرآن کریم از نظر روابط معنایی

خدیجه زارعی*^۱ (دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه تهران)

علی باقر طاهری نیا^۲ (استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه تهران)

DOI: [10.22034/jilr.2024.140702.1137](https://doi.org/10.22034/jilr.2024.140702.1137)



تاریخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۲/۰۹

صفحات: ۱۸۰-۱

تاریخ القبول: ۲۰۲۴/۰۶/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۰۶

چکیده

دلالت رمزی واژگان غالباً برای ظواهر طبیعی و حیوانات بکار می‌رود و برای درک مفهوم آنها، تنها توجه به معنای ظاهری آنها کافی نیست؛ بلکه برای درک معنای آنها باید دلالت رمزی نهفته در آنها را نیز یافت. جستار حاضر با رهیافتی توصیفی- تحلیلی، دلالت رمزی واژگان "الأسود والأبيض" را از نظر روابط معنایی شمول معنایی، هم‌معنایی، رابطه‌ی جانشینی و هم‌نشینی در قرآن کریم مورد بررسی قرار داده است، نتایج این پژوهش مبنی آن است در یک تقسیم بندی رنگ‌های طبیعت در قرآن کریم به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: که عبارتند از رنگ‌های حزن آور که رنگ‌های تیرند و رنگ‌های شادی آفرین که رنگ روشن هستند. اما از جمله رنگ‌های که برای حزن و شادی در قرآن کریم به کار رفته‌اند رنگ سیاه و سفید است، این واژگان از حیث دلالت رمزی دارای واژگان زیر شمولی هستند که از حیث معنایی دلالت رمزی آنها با واژگان سیاه و سفید یکی است و ارتباط معنایی آنها از حیث دلالت رمزی با واژگان زیرشمول خود بیانگر انسجام در قرآن کریم از حیث معنایی دلالت رمزی واژگان سیاه و سفید است. همچنین بیانگر این امر است که این واژگان دلالت رمزی خود را در ساختار و بافتار گوناگون حفظ کرده‌اند و در برخی از آیات قرآن کریم نه تنها در معنای ظاهری در ترادف و تقابل با یکدیگر قرار می‌گیرند؛ بلکه در معنای رمزی خود هم رابطه‌ی ترادف و تقابل دارند. رابطه‌ی جانشینی و هم‌نشینی میان این واژگان بیانگر انسجام معنایی واژگان قرآن از حیث معنا است.

کلمات کلیدی: رمز، الأبيض، الأسود، معناشناسی، معناشناسی توصیفی

^۱ نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: zarei.kh@fh.lu.ac.ir

^۲ پست الکترونیک: btaheriniya@ut.ac.ir

علم الدلالة الوصفي للمعاني الرمزية "الأسود" و"الأبيض" في القرآن الكريم من حيث العلاقات الدلالية

الملخص

غالباً ما يستخدم المعنى الرمزى للكلمات للظواهر الطبيعية والحيوانات مختلفة، لفهم معناها ليس الإهتمام بالمعنى الظاهري كافياً فقط؛ بل للفهم العميق لمعناها يجب على المرء أن يجد المعنى الرمزى الخفي فيها أيضاً. قد عالج البحث الحالي عبر الأسلوب الوصفي - التحليلي المعنى الرمزى للكلمات "الأسود والأبيض" من حيث العلاقات الدلالية التضمين الدلالي، الترادف، علاقة الإستبدال والمرافقة في القرآن الكريم. تظهر نتائج البحث أن ألوان الطبيعة في القرآن الكريم تنقسم إلى فئتين عامتين منها الألوان المخزنة وهي الألوان الغامقة والألوان البهيجه وهي الألوان الفاتحة. من الألوان المستخدمة للحزن والفرح هي اللون الأسود والأبيض. قد استخدم الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم اللون الأسود للتعبير عن الشقاء واللون الأبيض للتعبير عن الفرح. إن الكلمات المذكورة لها كلمات مضمنة من حيث المعنى الرمزى وهذا المعنى هو نفس المعنى الرمزى للكلمات الأسود والأبيض و تظهر العلاقة الدلالية لهذه الكلمات بكلماتها المضمنة إلتساق في القرآن الكريم من حيث المعنى الرمزى. يشير هذا الأمر أيضاً إلى أن هذه الكلمات قد حفظت معناها الرمزى في المياكل والسيارات المختلفة بحيث أن في بعض آيات القرآن الكريم ليست متزادة ومتضادة بعضها البعض في المعنى الظاهري فقط؛ بل في معناها الرمزى لها علاقة الترادف والتضاد أيضاً. تظهر علاقة الإستبدال والمرافقة بين هذه الكلمات إلتساق القرآن الكريم وال العلاقة الدلالية بين المعنى الرمزى للكلمات المذكورة.

الكلمات الرئيسية: الرمز، الأسود، الأبيض، علم الدلالة الوصفي

مقدمه

میان جملات و کلمات قرآن کریم پیوستگی معنایی ویژه‌ای برقرار است و میان واژگان آن نیز پیوند معنایی وجود دارد که هر واژه در ارتباط با سایر واژه‌ها، معنایی خاص به خود می‌گیرد که فهم این معنا از طریق روش‌های معناشناسانه امکان‌پذیر است. یکی از روش‌های رایج در فهم معنای کلمه، استفاده از فرهنگ‌های لغت به تنها و بصورت جدا از ساختار جمله است که این روش معنای کاملی را به مخاطب ارائه نمی‌دهد (قربانی و دیگران، ۱۳۹۸: ۱). در واقع برای فهم معنای قرآن کریم نباید تنها به معنای ظاهری واژگان اکتفا کرد؛ بلکه به معنای رمزی آنها نیز باید دقت نمود و رمزگان مجموعه قواعدی است که براساس آن عناصر مختلف انتخاب می‌شود تا با دیگر عناصر ترکیب شده تا عناصر جدیدی بسازند. بنابراین رمزگان به مجموعه قوانینی اشاره دارد که عناصر یک نظام را با چند نظام دیگر پیوند می‌دهد و هر دو طرف حاضر در مبادله‌ی پیام واقعاً یا فرضاً، کاملاً یا مشترکاً از این قوانین بهره می‌برند. نظام رمزگان نیز نظام فرآگیر اجتماعی از قراردادهای هر حوزه‌ی نشانه‌ای است که می‌تواند با نقش محتوای خوبیش در تفسیر متون به کشف لایه‌های کاربردی پی برد. در معناشناختی توصیفی در بافت قرآن کریم نیز به رابطه‌ی معنایی مکمل، اشتدادی و شمول معنایی واژگان پرداخته می‌شود و درنهایت با توجه به شبکه‌ی معنایی آن و استفاده از حوزه‌های همنشینی، جانشینی و تقابل تباینی، نوعی تازه از روابط معنایی از این دو کلمه ارائه می‌گردد. یکی از موضوعاتی که در معناشناسی زبانی مورد بررسی قرار می‌گیرد، بررسی معنا از نظر روابط مفهومی و در سطح واژگان نظام زبان یا معنای درون‌زبانی است، روابطی همچون شمول معنایی، هم‌معنایی، هم‌آایی-هم‌نویسی، تقابل معنایی است (سجادی، دیگران ۱۳۹۴: ۱۰۵). واژگان دارای دلالت رمزی در قرآن کریم انواع روابط معناشناسانه با یکدیگر دارند که بیانگر ارتباط معنایی میان آنها و همچنین تناسب و پیوستگی متن قرآن کریم است. واژگان "الأسود و الأبيض" در قرآن کریم برای وصف حال مؤمنان و کافران بکار رفته‌اند، کاربرد واژگان مذکور در قرآن کریم، نشانگر وجود یک کاربرد توصیفی است که ضرورت معناشناختی را دو چندان می‌کند، معناشناسی توصیفی دلالت رمزی واژگان "الأسود و الأبيض" و واژگان زیرشمول آنها و کشف روابط معنایی میان آنها از اهداف پژوهش حاضر است. واژگان مذکور از جمله واژگانی هستند که رمزگشایی آنها نیازمند توجه به ساختار و بافت آیات و روابط معناشناسانه‌ی آنها در بافت آیات مختلف در سوره‌های قرآن کریم است. این پژوهش با روش توصیفی- تحلیلی به بررسی لایه‌های پنهان دلالت رمزی واژگان در قرآن کریم پرداخته؛ یعنی دلالت رمزی این واژگان را از نظر معناشناختی مورد بررسی قرار داده و به دنبال پاسخ به پرسش‌های زیر است:

سؤال‌های پژوهش

۱. خداوند و اژگان "الأسود و الأبيض" و کلمات زیر شمول آنها در قرآن کریم برای چه کسانی به کار برده است؟
۲. دلالت رمزی و اژگان "الأسود و الأبيض" چه نقشی در انسجام معنایی قرآن کریم داشته است؟
۳. چرا دلالت رمزی و اژگان "الأسود و الأبيض" و اژگان زیرشمول آنها در قرآن کریم روابط معنایی با یکدیگر دارند؟

پیشینه پژوهش

دلالت‌های رمزی در قرآن کریم موضوعی شناخته شده است، اما تاکنون پژوهش مستقلی که براساس رابطه معناشناسانه، به بررسی دلالت‌های رمزی و اژگان "الأسود و الأبيض" در قرآن کریم پرداخته باشد، یافت نشده است و تنها در زمینه‌ی دلالت رمزی پژوهش‌هایی به نگارش درآمده است که از جمله‌ی آنها می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

- فیروز محمدی حسن آبادی، (۱۳۹۳ش) در مقاله‌ی خود با عنوان "رویکرد نشانه‌شناختی مفهوم رنگ و کاربست آن" به دلالت رنگ‌ها در قرآن کریم پرداخته و بصورت جزئی به بررسی نشانه‌ها یا دلالت‌های رمزی پرداخته است. در پژوهش مذکور، از رویکردهای نشانه‌شناختی همچون "زیان مجاز"، "درون‌متنیت" و "تفاوت" (شامل روابط همنشینی و جانشینی) در تحلیل اژگان مرتبط با مفهوم رنگ استفاده شده تا معنای مستقیم (معنایی) و غیر مستقیم (کاربردی) که از اژگان رنگ بدست می‌آید، مورد بررسی قرار گیرد و غیر قلیل جایگزین بودن برخی از رنگ‌ها با رنگ‌های مشابه و همچنین بکارگیری عالم‌نه و خلاقانه‌ی این و اژگان مشخص گردد. این امکان برای مفسر بواسطه‌ی دانش شناختی وی از رمزگان‌های گوناگون حاصل می‌شود.
- غلام عباس رضایی و محمدرضا عزیزی، (۱۳۸۸م) در مقاله‌ی خود با عنوان "تجلي عاطفي دو رنگ سیاه و سفید در خیال جاهلي" نگرش و حساسیت عرب به رنگ؛ بویژه دو رنگ سیاه و سفید را با روش تحلیل محتواي اشعار دوره‌ی جاهلي مورد بررسی قرار داده‌اند، حساسیتی که در چکامه‌های دهگانه و پاره‌ای از اسطوره‌ها و باورهای دینی پیش از اسلام نمود پیدا کرده است.
- ابوالفضل سجادی (۱۳۹۱ش) در مقاله خود تحت عنوان معناشناسی تاریخی و توصیفی و اژه سبیل در قرآن کریم" دخیل و یا اصیل بودن این واژه به معنای قبل و بعد از نزول پرداخته

شده و در گونه توصیفی آن با بیان ماهیت آن، از «صراط» «طريق» بر محور جانشینی کرده است.

- حسن دهقان و دیگران (۱۴۰۱م). در مقاله‌ی تحت عنوان "معناشناختی تاریخی و توصیفی واژه «تل» در قرآن کریم به بررسی این واژه در بستر تاریخ و آورده‌های معنایی آن به ویژه در عصر نزول واکاوی آن در قالب معناشناصی توصیفی با روش تحقیق «توصیفی-تحلیلی» پرداخته است.
- بهرام امانی چاکلی و دیگران (۱۳۹۶ش) در مقاله‌ی تحت عنوان "معناشناصی تاریخی و توصیفی «شعوب» در قرآن کریم حاضر با استناد به اشعار جاهلی، قرآن کریم، واژه‌نامه‌ها، تفاسیر و برخی دیگر از منابع متكلمان بهمنظور آسیب‌شناصی جریان «شعوبیه»، واژه «شعوب» را براساس معناشناصی تاریخی و توصیفی، تحلیل و تحول معنایی آن را از دوره جاهلی تا قرن پنجم هجری قمری در دوره اسلامی بررسی کردد و به این نتیجه رسیدند که شکل مفرد این واژه، یعنی «شعب» مفاهیم «شکاف، جدایی، پراکندگی ...» و شکل جمع آن «شعوب»، مفاهیم «گروه‌های پراکنده، بسیار دورکننده = مرگ» را در دوره جاهلی و در قرآن کریم نیز مفهوم متضاد «گروه‌های پراکنده» را دارد و در قرن‌های بعدی نیز با عنایت به جریان‌های سیاسی متکی بر نژادپرستی و متأثرشدن از اندیشه‌های کلامی در مفهوم ملل غیرعرب به‌ویژه موالی و ایرانیان به کار می‌رود.

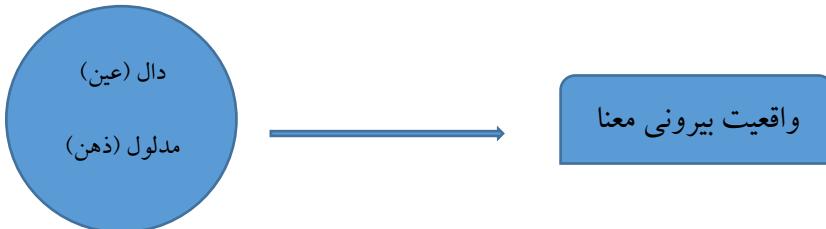
تفاوت جستار حاضر با پژوهش‌های دیگر در زمینه مذکور این است که به بررسی توصیفی دلالت رمزی واژگان با روش معناشناصانه پرداخته است تا به ارتباط معنایی میان آنها پی ببرد؛ در حالیکه در پژوهش‌های دیگر تنها به دو لفظ "الأسود و الأبيض" پرداخته شده، همچنین در پژوهش حاضر به واژگان زیرشمول آنها نیز پرداخته شده است که این امر بیانگر ارتباط و پیوستگی میان دلالت‌های رمزی واژگان است.

معناشناصی توصیفی واژگان الأبيض و الأسود

به طور کلی بحث در مورد زبان‌شناسی ایستا بسیار دشوارتر از زبان‌شناسی تاریخی است؛ زیرا رویدادهای تحول ملموس‌تر است و تخلیل انسان بیشتر به آن روی می‌آورد. در زبان‌شناسی تاریخی، عناصر تاریخی روابط مشهود عناصر پیاپی (درزمانی) را به یکدیگر پیوند می‌دهند که بدون هیچ زحمتی قابل تشخیص هستند (صفوی، ۱۳۸۲ش: ۱۴۶). بر پایه زبان‌شناسی هم‌زمانی، بجای دنبال کردن تحول تاریخی، صورت آوابی در یک زمان معین که به شکل یک نظام خاص با یکدیگر در ارتباط هستند، بررسی می‌شود (مشکوٰ الدینی، ۱۳۷۶ش: ۷۴). برای رویکرد هم‌زمانی دو روش متمایز وجود دارد. یکی معناشناصی ساختگرا که در چارچوب روابط معنایی شمول معنایی، هم‌معنایی و

تقابل معنایی، معنا را مطالعه و توصیف می‌کند، دیگری معناشناسی براساس بافت زبانی که معنای یک واژه را در چارچوب رابطه‌ی جانشینی و همنشینی در قرآن کریم معناشناسی می‌کند (قربانی و دیگران، ۱۳۹۷: ۱۱).

مدلی که برای نظام رمزگان بکار می‌رود، بدین شکل است:



با توجه به مدل بالا می‌توان گفت دلالت‌های رمزی داری یک مدلول هستند که خارج از معنایی معجمی آن‌ها اس و آن واقعیت بیرون از معنا بیانگر دلالت رمزی آنهاست.

شمول معنایی

شمول نوعی باهم‌آیی در طبقه‌ای خاص است. ما با واژه‌هایی سر و کار داریم که فی نفسه به طبقه‌بندی مربوط می‌شوند و ما را در ارتباط با مسئله شمول قرار می‌دهند، بدین معنا که واژه گل، معنی واژه‌های لاله و رز را در بردارد (پالمر، ۱۳۷۴: ۱۳۲) این امکان وجود دارد که مفهومی، یک یا چند مفهوم دیگر را نیز شامل شود، در چنین شرایطی رابطه شمول معنایی (Hyponymy) مطرح خواهد بود که رابطه‌ای میان یک مفهوم و مفهوم‌های تحت شمول آن است (صفوی، ۱۳۸۳: ۹). در قرآن کریم واژگان بسیاری بکار رفته است که معنای رمزی آنها مانند سیاه و سفید است که می‌توان آنها را واژگان زیرشمول واژگان سیاه و سفید قرار داد.

واژگان زیرشمول دلالت رمزی واژه الأسود

«رنگ‌های طبیعت به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند که عبارتند از "رنگ‌های حزن آور که رنگ‌های تیرند و رنگ‌های شادی آفرین که رنگ روشن هستند و خداوند رنگ سیاه و زرد را برای بیان بدیختی آورده است، در روانشناسی رنگ سیاه هفت بار در قرآن کریم بکار گرفته شده است و در آن رمزی برای بدختی و عذاب است، در روانشناسی رنگ‌ها نیز سیاه به عنوان نفی هر گونه رنگی تلقی می‌شود که نشان دهنده مزهای مطلقی است که در پشت آن رنگ متوقف شده است و در معنای "نه" در مقابل "آری" سفید است» (محمدی حسن آبادی، ۱۳۹۳: ۸۷). رنگ سیاه هفت بار در قرآن کریم بکار گرفته شده است و کلماتی نیز در قرآن کریم برای طواهر طبیعی به کار رفته اند که از حیث دلالت رمزی بر سیاه و صفید دلالت می‌کنند که می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

صَبَبٌ مِنَ السَّمَاءِ

﴿أَوْ كَصَبَبِ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَدَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ (بقره/۱۹). واژه "صَبَبَ" هرچند برخی از مفسران آن را به معنای باران نیز دانسته‌اند و در این آیه به معنای مجازی مصیبت است (اصفهانی، ۱۹۹۶: ۴۹۵). این واژه در اینجا زیرشمول رنگ سیاه و رمزی برای بدختی و عذاب کافران و هشدار به آنها می‌باشد. مدلول‌هایی که در اینجا نشان می‌دهد که این واژه رمزی برای گمراهی و شقاوتی است که منجر به پشیمانی می‌شود، عبارت **﴿ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ وَوَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾** است، همچنین در دلالت رمزی، تصویرسازی‌ای که در آن انسان یک تصویر را بوسیله تصویری دیگر درک خواهد کرد، نقش بسزایی در پی بردن به دلالت رمزی در این عبارت داشته است؛ در این تصویر آنچه از برخورد ابرها و صاعقه به ذهن انسان خطوط می‌کند، همان ترس و وحشت است. رابطه پلکانی در این آیه نیز نقش بسزایی در انسجام و پیوند میان دلالت رمزی در آیه مذکور داشته است و همانگونه که از رعد و برق در آسمان یک نوع ترس و وحشت به انسان دست خواهد داد از باران شدید از آسمان انسان دچار ترس و وحشت خواهد شد و از سیاهی آسمان در هنگام باران شدید انسان دچار ترس و وحشت خواهد شد، پس از طریق تصویر سازی و همچنین همین‌نی کلمات می‌توان پی بردن این کلمه رنجی برای ترس و وحشت است.

زُرْقًا

﴿يَوْمَ يُفَخَّحُ فِي الصُّورِ وَنَخْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا﴾ (طه/۱۰) واژه "زُرْقًا" رنگی میان سیاه و سفید است، "زُرْقًا" عیناً؛ یعنی چشمش تیره شد (اصفهانی، ۱۹۹۶: ۳۷۹). کلمه «زرق» جمع «ازرق» است که به معنای کبود است که یکی از رنگ‌هایی است که از فراء نقل شده است. مراد از زرق، محشور شدن مجرمین و کور شدن ایشان است؛ زیرا چشم وقتی بینایی خود را از دست بدده، کبود می‌شود و هنگامی که انسان بهشدت تشنه باشد نیز رنگ چشمش عوض می‌شود و کبودنگ بنظر می‌رسد (شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۲۷). بنابراین واژه "زُرْقًا" در اینجا رمزی برای اضطراب و دلهره مشرکان است که یکی از واژگان زیرشمول واژه "الْأَسْوَد" از نظر دلالت رمزی می‌باشد. در این آیه مدلولی که سبب می‌شود به معنای رمزی واژه مذکور پی برده شود، ارتباط معنایی این عبارت با ماقبل خود است که این واژه شرح و توصیفی برای آن است؛ زیرا مجرمین در روز قیامت رنگ پریده و آشفته هستند؛ گویی زیر چشمان آنها کبود شده است. از آنجایی که کبودی در چشم به رنگ سیاه است و سیاه رمزی برای رنج و عذاب است کلماتی که زیر شمول آنها قرار دارند، با توجه به بافت و همنشین شدن آن با واژه‌های گناهکاران و ارتباط پلکانی آن با آیات ما قبل این کلمه نیز رمزی برای رنج و عذاب است.

صریم

﴿فَاصْبَحْتُ كَالصَّرِيم﴾ (قلم ۲۰) واژه "صریم" از ماده "صرم" به معنای قطع است و در اینجا به معنای شب ظلمانی یا درخت بدون میوه یا خاکستر سیاه است؛ زیرا شب با فرارسیدن روز قطع می‌شود؛ همانگونه که روز با فرارسیدن شب قطع می‌شود، لذا گاهی شب را "صریمان" می‌گویند (شیرازی، ۱۳۸۸: ۴۰۲) پس با توجه به معنای آیه و تفسیر آن، واژه "صریم" در اینجا رمزی برای بدختی و جهالت گناهکاران است که با توجه به سیاق این آیه و آیات ماقبل که در مورد عذاب کافران سخن به میان آمده، رمزی برای عذاب کافران است.

دُخَان

﴿فَارْتَقَبْ يَوْمَ ثَلَاثِي السَّمَاءِ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ﴾ (دخان/۱۰) واژه "دُخَانة" به معنای تیرگی و سیاهی و دلنه‌های دودکردنی که در خلنگها دود کنند، می‌باشد (اصفهانی، ۱۹۹۶: ۳۱۰). و در اینجا نیز واژه "دُخَان" به معنای دود و ادخنه است، مراد گرد و خاک حاصل از بی‌بارانی در فضای است و یا دود در اینجا جنبه مجازی دارد و آسمان در نظر مردم گرسنه و تشنه و بلازده، تیره و تار جلوه‌گر است که به رنگ سیاه می‌باشد. این واژه از نظر دلالت رمزی، واژه زیرشمول "الأسود" می‌باشد و رمزی برای عذاب کافران است. مؤلفه‌هایی که نشان می‌دهد این واژه مانند رنگ "الأسود" رمزی برای تهدید کافران است، آیه بعدی این سوره و همچنین تصویرسازی‌ای که از طریق این موضوع؛ یعنی آسمانی که رنگ تیره به خود گرفته است، می‌باشد.

فِإِذَا النُّجُومُ طَمِسَتْ

﴿فِإِذَا النُّجُومُ طَمِسَتْ﴾ (مرسلات/۸) خداوند متعال در این آیه به بیان نشانه‌های روز موعود پرداخته است و می‌فرماید: این روز موعود زمانی فرا می‌رسد که ستاره‌ها از صفحه آسمان محو و تاریک گرندند. کلمه "طَمِسَتْ" از ماده "طمس" (بر وزن شمس) به معنای محو کردن و زائل کردن آثار چیزی است، با توجه به ساختار آیه که در مورد عذاب و وحشت در روز قیامت سخن می‌گوید و با توجه به اینکه محو شدن ستارگان؛ یعنی از بین رفتن نور و فروزنده‌گی و سیاه شدن آنها، می‌توان گفت که این واژه از نظر دلالت رمزی مانند رنگ "الأسود" رمزی برای بدختی یا عذاب است که نشان می‌دهد که میان واژگان زیرشمول رنگ سیاه در قرآن کریم از نظر دلالت رمزی تناسب و پیوستگی وجود دارد.

غُراب

﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِرِبِّهِ كَيْفَ يُؤْرِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَلِيَّنَا أَعْجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأَوْارِي سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِين﴾ (مائده: ۳۱) همانگونه که می‌دانیم، کلاع رنگ سیاه دارد. ضرب‌المثل مشهور: اگر کلاع به رنگ سفید درآید، یعنی اینکه امری محال است؛ زیرا امکان ندارد که کلاع به رنگی غیر از سیاه باشد. در اینجا واژه "غُراب" به عنوان رمزی برای عزا، غم و فراق و جدایی بکار رفته است. اگر معنای واژه مذکور را در متون جاهلی جستجو کنیم، در می‌یابیم که این کلمه معنای رمزی خود را در متون قدیم و جدید همچنان حفظ کرده است.

ظُلُلٌ مِنَ الْعَمَام

﴿وَنِإِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلُلٍ مِنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ (بقره: ۲۱) در اینجا عبارت "ظُلُلٌ مِنَ الْعَمَام" به گفته بسیاری از مفسران، اشاره به این است که عذاب الهی بصورت ناگهانی همچون ابرها بر سر آنها سایه‌افکن می‌شود؛ بویژه از آنجا که انسان با مشاهده ابر، انتظار ریزش باران رحمت دارد، هنگامی که عذاب هم بصورت صاعقه و مانند آن فرود آید، امری دردناک است. عبارت مذکور رمزی برای عذاب کافران است؛ یعنی سایه‌ای که تاریکی بر روی ابر سفید می‌اندازد، سبب ترس و وحشت می‌شود، مدلولی هم که سبب می‌شود خواننده پی ببرد که میان واژگان رابطه معنایی است سایه ملازم و همراه ابر است، هنگامی که سایه بر ابری که خود بر روی بسیاری از چیزها سایه می‌افکند، قرار گیرد؛ یعنی مانع آن رحمت شده و معنای رمزی دیگری به خود می‌گیرد. ابر نشان‌دهنده رحمت است، اما هنگامی که سایه بر آن افکنده شود رنگ سیاه به خود می‌گیرد و رمزی برای عذاب و بدیختی می‌شود. بنابراین معنای رمزی واژگان از طریق واژگان همنشین آنها مشخص خواهد شد.

اللَّيْل

﴿وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظَلِّمُونَ اللَّيْلُ﴾ (یس: ۳۷) واژه "لَيَالٍ" جمع "لیل" است. و یقال أيضاً لَيَالٍ [لیل]: شب که از غروب آفتاب تا سپیده‌دم می‌باشد. این کلمه برای مذکر و مؤنث بکار برده می‌شود (اصفهانی، ۱۹۹۶: ۷۵۱). در آیه مذکور خداوند متعال نخست می‌فرماید: «شب برای آنها آیه و نشانه‌ای از عظمت خداوند است.» سپس با بکارگیری واژه "اللَّيْل" در آیه مذکور؛ در حالیکه نور آفتاب همه جا را فرآگرفته، می‌فرماید: ما نور آفتاب را از آن روز بر می‌داریم و تاریکی همه آنها را فرا می‌گیرد. **﴿نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظَلِّمُونَ اللَّيْلُ﴾** در اینجا واژه "نَسْلَخُ" از ماده "سلخ" (بر وزن بلخ) که در اصل به معنای «کندن پوست حیوان است» تعبیر لطیفی است؛ گویی روشنایی روز بسان لباسی بر تن شب پوشانده شده است، به هنگام غروب آفتاب این لباس را از تن

همچون پوستی می‌کنند تا باطن و درون آن آشکار گردد. بکار بردن واژه مذکور برای مرگ می‌تواند رمزی برای ناپایداری این جهان و نیز قدرت خداوند متعال باشد که قادر مطلق است.

واژه‌های زیرشمول دلالت رمزی واژه الأبيض

رنگ سفید، نوری را تمثیل می‌کند که بدون آن دیدن هیچ رنگی ممکن نیست، این رنگ در قرآن کریم رمزی برای مرح سیمای بهشتیان یا حال آنها می‌باشد. در روان‌شناسی رنگ‌ها نیز رنگ سیاه به عنوان نفی هر گونه رنگ تلقی می‌شود که نشان دهنده مرزهای مطلقی است که در پشت آنها زندگی متوقف می‌شود و در معنای "نه" در مقابل "آری" سفید است (حسن‌آبادی، ۱۳۹۳ ش: ۷۲). «رنگ سفید رنگ طهارت پاکی و روشنایی است، صداقت، هدایت، سعادت، آزادی، حق عدالت و عظمت است این رنگ در بین همه ملت‌ها با پاکیزگی، صداقت و صافی مرتبط بوده و اعراب قدیم، از تعبیراتی استفاده کردند که بر این امر دلالت دارد مانند «ید بیضاء» و «کلام أبيض» و برای مدح و کرامت از آن استفاده کردند» (عزیزی پور، دیگران: ۱۳۹۶: ۱۷۰).

در قرآن کریم همانگونه که غالباً کلمه الایبیض برای بیان سعادت و نیکی و وصف حال نیکوکاران یا انسان‌های سعادتمند به کار رفته است بسیاری از کلمات از حیث معنای رمزی زیر شمول آنها قرار می‌گیرند و معنای رمزی دارند که به عنوان نمونه می‌توان به شاهد مثال‌های زیر اشاره کرد:

لبنا

﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لِعِزْرَةً نُسْقِيْكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمَ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ﴾ (نحل: ۶۶) واژه "لبن" به معنای شیر انسان یا حیوان است که مانند رنگ سفید نشان دهنده طهارت، پاکی، روشنی، صداقت، هدایت، آزادی و حق عدالت است. این واژه در آیه مذکور مانند واژه "الأبيض" رمزی برای طهارت، پاکی و شادی است و با عبارت ماقبل خود رابطه پلکانی دارد. این ترتیب منطقی میان عبارت‌های مذکور نشان دهنده این است که در اینجا همه کلمات در حوزه معنایی سعادت و شادی بکار رفته‌اند. این امر نشان دهنده این است که واژه "لبن" نیز به معنای رمزی برای پاکی و سعادت است، پس همانگونه که واژه سفید رمزی برای سعادت و شادی است، واژه زیر شمول آن امثال لبн که به رنگ سفید است و برای ظواهر طبیعی به کار می‌رond با توجه به بافت آیات رمزی برای سعادت و نیکبختی است.

لُؤلُؤاً

﴿وَيَطْلُفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخْلَدُونَ إِذَا رَأَيْتُهُمْ حَسِبْتُهُمْ لُؤلُؤاً مَنْثُورًا﴾ (انسان: ۱۹) لُؤلؤ: ج لایی [اللأ]: مروارید (اصفهانی، بی‌ت: ۷۵۲). عبارت "لُؤلُؤاً مَنْثُورًا" در این آیه رمزی برای شادی و موفقیت

به شماره‌ی آید؛ زیرا با توجه سیاق آیه که حال مؤمنان بعد از اعمال نیک آنها را نشان می‌دهد و نیز مجموعه مدلول‌هایی که در این آیه در عبارت ماقبل و مابعد عبارت مذکور بکار رفته‌اند، رمزی برای سعادت و خوشبختی است، پس همانگونه که کلمات الایض در معنای رمزی خود برای بیان سعادت و نیکی به کار رفته‌اند، کلماتی که برای ظواهر طبیعی به کار رفته‌اند و در طبیعت خود داری رنگ سفید هستند در معنایی رمزی خود بیانگر سعادت نیکبختی هستند از حیث دلالت رمزی ارتباط معنایی وجود دارد و آنها را می‌توان زیر شمول واژه سفید دانست

المُزْن

﴿أَتَنْتَلِمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ خَنْ الْمُنْتَلُونَ﴾ (واقعه/۶۹) واژه "مزن" بر وزن (حزن) آنگونه که راغب در مفردات می‌گوید: به معنای ابرهای روشن است و برخی نیز آن را به عنوان ابرهای باران‌زا تفسیر کرده‌اند (شیرازی، ج ۲: ۲۶۵). با توجه به سیاق آیه مذکور، این واژه رمزی برای رحمت است، همچنین نزول رحمت الهی و بکار بردن کلمات هم‌آهنگ نیز در این آیه به زیبایی هر چه بیشتر آن افزوده است.

حُورُ عَيْنٌ

﴿وَكَامِلُ الْلُّؤْلُؤُ الْمَكْنُونُ﴾ (واقعه/۲۳) واژه "حور" به معنای زن سیاه‌چشم است و در آیه ۲۲ سوره واقعه، عبارت **﴿وَحُورُ عَيْنٌ﴾** ترکیبی است که بیانگر قرار گرفتن شدت و اوج سفیدی چشم در کنار سیاهی محض است. بنابراین خداوند متعال در آیه مذکور در وصف بهشتیان یا مؤمنان واژه سفید یا زیرشمول "الایض"؛ یعنی "حور عین" را به عنوان رمزی برای مرح بهشتیان و نهایت آرامش آنها بکار برده است. در اینجا مجموعه مدلول‌ها به خواننده چنین القاء می‌کنند که عبارت مذکور سیاق آیه است؛ زیرا در وصف حال بهشتیان آمده است.

الرَّأْسُ شَيْبًا

﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظُمُ مِنِّي وَأَشْتَعَلُ الرَّأْسُ شَيْبًا وَمَمْ أَكْنُ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيقًا﴾ (مریم/۴). در آیه مذکور، عبارت "اشتعال الرأس شیباً" (اشتعال) به معنای انتشار زبانه آتش و سرایت آن در هر چیزی که قابل احتراق باشد، است. در مجمع‌البیان گفته شده است که عبارت "وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا" از بهترین استعاره‌ها می‌باشد و معنای آن این است که انتشار سفیدی مو در سر من مانند انتشار شعله آتش و زبانه آن است (همدانی، ۱۳۷۲: ۷). در حقیقت، در آیه مذکور اشاره کنایی به رنگ شده است و عبارت "وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ" رمزی برای امید و موفقیت است که از سیاق آیات مابعد می‌توان به آن پی

برد. همچنین عبارت مذکور که رمزی برای امید است؛ امیدی که خداوند به حضرت مریم داده است و نیز موضوع سوره مذکور، مجموعه مدلول‌هایی هستند که بیانگر این امر می‌باشند.

معناشناسی براساس محور همنشینی

نظریه روابط مفهومی، معنا را بر حسب روابط موجود میان واژگان و البته بصورت روابط همنشینی و جانشینی مورد بررسی قرار می‌دهد، مفهوم همنشینی چیزی جز ارتباط یک عنصر زبانی با سایر عناصر تشکیل‌دهنده زبان نیست (طیبی و رمضانی، ۱۳۹۵ش: ۴-۳)، برای بیان ویژگی ساختاری، کارکرد مشخصی وجود دارد؛ یعنی اینکه دو کلمه یا بیشتر با عناصری که در میان آنها است، ارتباط معنایی دارند؛ گاهی معنای تعبیر ذکر می‌شود و معنای رمزی مد نظر است و گاهی مجموعه واژگان ذکر می‌شود و معنای دلالی و عضوی آنها مدنظر است و گاهی یک کلمه محور است که با کلمات مختلف ذکر می‌شود و معنایی متفاوت به خود می‌گیرد (العبد، ۱۳۹۸: ۱۰).

﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِيَاسًا وَالنَّوْمَ سُبَاتًا وَجَعَلَ النَّهَارَ نُشُورًا﴾ (فرقلن/۴۷) و **﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِيَاسًا﴾** (بیا/۱۰) در آیات مذکور، واژه "اللَّيْل" واژه مرکز است که با واژه "لباسًا" به معنای رمزی؛ یعنی آرامش و آسایش آمده و همنشین شده است در دلالت ظاهری الفاظ ایه، میان لیل و لباس و سبات و نور تناسب معنایی وجود دارد و لایه ییری هم میان سکوت (شب) و پوشش (لباس) و ارامش نسبت وجود دارد ... در آیه ۲۰ سوره طور **﴿فَمَتَّكِينَ عَلَى سُرُّ مَصْفُوفَةٍ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِخُورِ عَيْنٍ﴾** و آیه ۷۲ سوره رحمان **﴿خُورُ مَفْصُورَاتٍ فِي الْحَيَاةِ﴾** کلمه "خور" مرکز است که با همنشینی با واژگان مختلف معنای رمزی خود را؛ یعنی معنای شادی، آرامش و موفقیت بهشتیان را حفظ کرده است. در آیه ۲۳ سوره انسان **﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلْلٍ مِنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقَضَى الْأَمْرُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾**، نیز واژه "الْعَمَام" رمزی برای رحمت است، اما با همنشینی با عبارت **﴿فِي ظُلْلٍ﴾** رمزی برای بدبختی و عذاب شده است. بنابراین در دلالت رمزی واژگان باید به کلمات و عبارت‌های همنشین آن نیز توجه نمود؛ زیرا معنای رمزی کلمات در بافت‌ها و سیاق‌های مختلف تغییر می‌کند. **﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوَرَتْ وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ﴾** (تکویر/۱)

در این آیه، مصدر "إنكدار" به معنای سقوط است و انکدار مرغ از هوا، به معنای آمدنش به سمت زمین است. در اینجا واژه مذکور، رمزی برای ترس و وحشت است. از سویی دیگر؛ هر دو آیه هم در معنای ظاهری و هم معنای رمزی خود هم‌معنا هستند و واژه‌های "الشَّمْس" و "النُّجُوم" رمزی برای روشنی هستند، اما با همنشینی با واژه "إنكدر" به معنای سیاهی بکار رفته و رمزی برای ترس و عذاب و وحشت شده‌اند و میان آنها ترادف معنایی وجود دارد. همچنین در این آیه الشَّمْس نماد روشنی است با همنشین شدن با كُورَتْ رمزی برای وحشت و ترس شده است چون در زمانی

که رنگ روش خورشید به سیاه تبدیل شود، انسان دچار یک ترس و وحشت می‌شود و این نقش بافت و همنشینی کلمات را در تعبیر دلالت رمزی واژگان نشان می‌دهد.

معناشناسی براساس محور جانشینی

از جمله ابزارهای پیوستگی، جانشینی‌سازی است، در جایگزینی، واژه‌ای به جای واژه دیگر قرار می‌گیرد که استعاره‌ها را نیز شامل می‌شود؛ زیرا آنها نیز از جمله روابط جانشینی به‌شمار می‌آیند، فرآیند جانشینی، معنای خود را از استعاره می‌گیرد و به دلیل انتخاب واحدی به جای واحد دیگر از روی محور جانشینی رخ می‌دهد (صفوی، ۱۳۸۷ ش: ۲۶۴). در دلالت رمزی واژگان نیز شاهد جانشینی هستیم که در آنها کلمات دارای دلالت رمزی جانشین یکدیگر می‌شوند و معنای رمزی خود را نیز حفظ می‌کنند:

غَبَرَ - مُسْفِرَةً

﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْشَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ (نحل/۵۸) و ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَيْنَاهَا غَبَرَةً﴾ (عبس/۴۰) در آیات مذکور، یک نوع رابطه‌ی جانشینی وجود دارد، واژه "غَبَرَة" که به معنای سیاه شدن رنگ رخسار است و مصادر مختلف آن؛ یعنی "غَبَرَ غُبُورًا" به معنای رفت و گذشت، ماند و اقامت کرد، رنگ رخسارش تیره گشت، می‌باشد (اصفهانی، ۱۹۹۶: ۶۰۱). این واژه در یک ساختار مشابه، جانشین واژه "الْأَسْوَد" در آیه ۵۸ سوره‌ی نحل شده که معنای رمزی آن عذاب و بدختی است. در آیه ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةً﴾ (عبس/۳۸)، واژه "مسفرة" به معنای درخشیدن یا برکنندن حجاب تاریک از صورت است که با برداشتن آن و رفتن به سمت روشنایی، معنای سفیدی و روشنایی می‌دهد و جانشین واژه "تَبَيَّضَ" در آیه ﴿يَوْمَ تَبَيَّضُ وُجُوهٌ﴾ (آل عمران/۱۰۸) شده و معنای رمزی سعادت و نیکبختی دارد که این امر بیانگر ارتباط، تناسب و پیوستگی میان دلالت رمزی واژگان است.

غِشَاوَةً

﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (بقره/۷) و واژه "غشاؤه" در این آیه به معنای پرده، پوشش و تیرگی چشم و رمزی برای گمراهی و نادانی است. این واژه زیرشمول واژه "الْأَسْوَد" به‌شمار می‌آید. همچنین در آیه ﴿فَاتَّعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِخُنُودِهِ فَغَشَيَهُمْ مِنْ الْيَمِّ مَا غَشَيَهُمْ﴾ (طه/۷۸). قرآن کریم به در حجاب رفعون و اهل وی در دریا اشاره می‌کند که رمزی برای گمراهی آل فرعون است. بنابراین واژه مذکور جانشین واژه "غِشَاوَة" در آیه ۷ سوره‌ی بقره شده و همان معنای رمزی خود را حفظ کرده است.

بَرَقُ الْبَصَرَ

﴿فَإِذَا بَرَقَ الْبَصَرُ﴾ (قیامت/۸) در این آیه، عبارت "بَرَقُ الْبَصَرُ" می‌تواند به معنای رنگ سیاه یا سفید باشد و آبرق، إِبْرَاقاً به معنای: تهدید کرد، تلگراف فرستاد، برق او را گرفت، می‌باشد (اصفهانی: ۱۹۹۶: ۱۱۹). آیه مذکور به حوادث قبل از رستاخیز؛ یعنی تحول عظیمی که در دنیا پدید می‌آید و نظام هستی متلاشی می‌گردد، اشاره کرده و می‌فرماید: هنگامی که چشم‌ها از شدت هول و وحشت به گردش درآید و مضطرب شود (شیرازی: ۱۳۸۸: ۱۳). عبارت "بَرَقُ الْبَصَرُ" رمز ترس، اضطراب و وحشت است و عبارت ﴿وَحَسَفَ الْقَمَرُ﴾ نیز معنای رمزی ترس و وحشت دارد. می‌توان چنین گفت که میان این دو عبارت در معنای رمزی، یک نوع تناسب وجود دارد؛ بگونه‌ای که با جانشین‌سازی هر کدام از این دو عبارت در آیات مذکور، هر دو معنای رمزی ترس و وحشت دارند. نکته‌ای که در اینجا باید به آن توجه داشت، این است که بافت و سیاق آیات قرآن کریم نشان می‌دهد که این عبارت‌ها رمزی برای ترس و وحشت یا تهدید هستند.

سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا

﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا﴾ (فرقان/۶۱). در آیه مذکور، واژگان "سِرَاجًا" و "قَمَرًا مُنِيرًا" هر دو مانند واژه "الأبيض" رمزی برای نظام در نظام آفرینش هستند و در آیه ﴿وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجَّا﴾ (۱۳) نیز در یک ساختار مشابه، واژه "وَهَاجَّا" جانشین "مُنِيرًا" شده و واژه "قَمَرًا" حذف شده، اما همان معنای رمزی خود را که نظام و نظام در آفرینش آسمان است، دربردارد. در آیه ۱۸ سوره‌ی الإنشقاق نیز با جانشینی واژه "وَالْقَمَر" بجای واژه "اللیل"، سوگند به ماه رمزی برای سعادت شده است. بنابراین با توجه به بافت و سیاق عبارت مذکور و ارتباط آن با آیه آخر سوره‌ی الإنشقاق؛ یعنی آیه ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ هُمْ أَخْرُ عَيْرُ مُنْتُون﴾ (الإنشقاق/۲۵) می‌توان دریافت که واژه "الْقَمَر" در اینجا رمزی برای سعادت و نیکبختی است. به عبارتی دیگر؛ مدلول بودن آیه آخر، رمز بودن واژه مذکور را نشان می‌دهد.

وَاللَّيْلِ

﴿وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ﴾ (الإنشقاق/۱۷) همواره رمزگشایی کلمات نیازمند توجه به ساختار کل سوره است تا به این نکته بی برده شود که آن کلمه، رمزی برای چیست. در آیه مذکور، کلمه "وسق" فعل ماضی و به معنای جمع شدن چند چیز متفرق است. خداوند متعال می‌فرماید: آنچه که در روز متفرق گشته، جمع شود و انسانها و حیوانات که هر کدام به طرفی می‌روند در هنگام شب دور هم جمع می‌شوند. در اینجا کلمه "وسق" به معنای طرد شدن است و آیه را چنین معنا کرده‌اند: به شب

قسم که ستارگان را از اخفاء به ظهور می‌اندازد (طباطبایی، ۱۳۶۱: ۴۰۷). با توجه به آیات **﴿وَالْقَمَرِ إِذَا أَتَسَقَ﴾** (الإنشقاق/۱۸)، **﴿لَتَرْكَبَنَ طَبْقًا عَنْ طَبْقٍ﴾** (الإنشقاق/۱۹)، **﴿فَمَا هُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾** (الإنشقاق/۲۰)، **﴿وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ﴾** (الإنشقاق/۲۱)، **﴿بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُكَذِّبُونَ﴾** (الإنشقاق/۲۲)، **﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُوَعِّدُ﴾** (الإنشقاق/۲۳) و **﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعِذَابٍ أَلِيمٍ﴾** (الإنشقاق/۲۴)، واژه "اللیل" در این سوره رمزی برای بدختی و عذاب و ندامت کافران است.

ترادف معنایی

ترادف در لغت به معنای آمدن چیزی پس از چیز دیگر است، اما در معنای اصطلاحی آن اتفاق نظری نیست؛ آنان که به وجود ترادف در زبان عربی و قرآن باور دارند، ترادف را عبارت از اتحاد دو یا چند واژه در معنای مراد (صدق) دانسته‌اند. در آیه **﴿وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَاتِ مِثْلِهَا وَتَرْهِقُهُمْ ذِلَّةً مَا هُمْ مِنَ الْهُنَّاءِ مِنْ عَاصِمٍ كَانُوا أَغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطْعًا مِنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾** (یونس/۲۷). واژه "اللیل" رمزی برای عذاب و بدختی است، همچنین عبارت **"أَغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ"**؛ خداوند چهره‌ی آنها را پوشاند نیز رمزی برای بدختی می‌باشد و این امر تناسب و پیوستگی میان آیات قرآن کریم را بخوبی نشان می‌دهد؛ زیرا در آیه مذکور، رابطه‌ی معنایی سبب و نتیجه وجود دارد و گناه سبب خواری و ذلت و سیاه شدن چهره‌ی آنها شده است. این تسلسل منطقی، ارتباط دلالت رمزی واژگان با ماقبل خود را نشان می‌دهد. **﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَنَا بِهِ مَرَاثِيٌّ مُخْتَلِفًا لَوْاْنًا وَمِنَ الْجِبَالِ جَدَّدٌ يَضْعُ وَهُمْ مُخْتَلِفُ الْأَوْاْنُ وَغَرَابِيُّ سُودٌ﴾** (فاطر/۲۷). در این آیه، واژگان "بیض" و "غَرَابِيُّ سُود" رمزی برای سعادت اهل بهشت هستند و میان آنها یک نوع رابطه‌ی ترادف وجود دارد. در آیه مذکور نیز شاهد تسلسل منطقی میان دلالت رمزی واژگان هستیم، با این رحمت آسمان سبب خوشی و شادی می‌شود که آن را واژه "بیض" نشان داده است و در آیه **﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الَّلَّيْلَ لِيَاسًا وَالنَّوْمَ سُبَاتًا وَجَعَلَ النَّهَارَ نُشُورًا﴾** واژه "اللیل" به سبب همنشینی با واژه "لياساً" که در دلالت رمزی خود با واژه "النَّهَار" هم‌معنا است، رمزی برای آرامش و شادی شده است.

تقابل معنایی دلالت رمزی واژگان الأسود و الأبيض

"لایتر" معتقد است: «تقابل دوتایی، یکی از مهم‌ترین اصول حاکم بر زبان است» "سوسور" نیز معتقد است که تقابل دوتایی به یکدیگر مربوط و محدود می‌شوند و این تقابل‌ها در تولید، نقشی بنیادی دارند: معنای تاریکی وابسته به روشنایی است و تصویر درست جز از طریق معنا و محتوا قابل درک نیست (پارسا، ۱۳۸۷: ۱۵۹). در آیه **﴿يَوْمَ تَبَيَّضُ وُجُوهٌ وَتَسْوُدُ وُجُوهٌ فَمَمَا الَّذِينَ اسْوَدُتْ**

وُحُوهُمْ أَكَفَرُمْ بَعْدَ إِعَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ إِمَّا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿آل عمران/۱۰۶﴾، کلمه "تَبَيَّضُ" رمز سعادت و نیکبختی و کلمه "تَسْوُدُ" نیز رمزی برای بدبختی است و با توجه به معنای رمزی کلمات مذکور، هر دو در تقابل با یکدیگر آمده‌اند. در قرآن کریم هیچ واژه‌ای بی‌هدف ذکر نشده است و ارتباط میان این واژه‌ها بیانگر روابط غنی معناشناختی، زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی است. همچنین هر واژه در قرآن کریم یک رمز به‌شمار می‌آید و درک این رمزها نیازمند توجه به معنای آنها در بافت و سیاق آیات است. همچنین در آیه ﴿إِسْتَهْدِي بِهِ اللَّهُ مِنْ أَثْيَرَ رِضْوَانَهُ سُلَّمَ وَيُنَزِّلْهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى التُّورِ يَأْذِنُهُ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطِ مُسْتَقِيمٍ﴾ (مائدہ/۱۶)، واژه "ظلمات" و "نور" تنها در معنای ظاهری در تقابل با یکدیگر قرار نمی‌گیرند؛ بلکه در معنای رمزی خود نیز در تقابل با هم هستند، "ظلمات" رمز حال انسان‌های بدبخت و "نور" نیز رمز حال انسان‌های خوشبخت است.

همچنین در آیات ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِنِ مُسْفِرَةٌ﴾ (عبس/۳۹) و ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِنِ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ﴾ (عبس/۳۹)، واژه "مسفرة" مانند رنگ سفید رمزی برای شادی و خوشبختی و واژه "غَبَرَة" نیز مانند رنگ سیاه رمزی برای بدبختی است و این دو واژه در تقابل با یکدیگر آمده‌اند که این امر جنبه‌ی زیباشناختی قرآن کریم را بخوبی نشان می‌دهد. به عبارتی دیگر، کلمات نه تنها در معنای ظاهری در تقابل با هم قرار دارند؛ بلکه در معنای رمزی خود نیز در تقابل هستند.

نتیجه

نتایج پژوهش بیانگر آن است که: کلمات دارای دلالت رمزی در متن قرآن کریم به شکل منسجم و پیوسته بکار رفته‌اند که این امر، ارتباط معنایی میان واژگان دارای دلالت رمزی را نشان می‌دهد، با بررسی دلالت رمزی واژگان "الأسود" و "الأبيض" در قرآن کریم می‌توان گفت که واژگان مذکور در قرآن کریم دلالت‌های رمزی مختلف دارند و غالباً برای مدح و ذم بکار می‌روند و واژگان زیرشمول "الأسود" و "الأبيض" بیشتر برای حوزه‌ی ظواهر طبیعی بکار رفته‌اند.

نقش بافت و سیاق در قرآن کریم برای رمزگشایی کلمات امری بسیار مهم است که رمز کلمات یا عبارت‌ها را مشخص می‌کند، با توجه به بافت واژگان "الأسود" و "الأبيض" در سیاق و بافت‌های مختلف، معنای رمزی متفاوتی دارند و بکارگیری دلالت‌های رمزی واژگان زیرشمول "الأسود" و "الأبيض" در بافت‌های مختلف برای وصف حال مؤمنان و کافران بیانگر آن است همانگونه که واژگان "الأسود" و "الأبيض" برای مدد و ذم گناهکاران و نیکوکاران به کار رفته‌اند، همانگونه که آنها دلالت رمزی خود را همچنان در طول نزول قرآن کریم نیز حفظ کرده‌اند و واژگان زیر شمول آنها که بیشتر برای ظواهر طبیعی بکار رفته‌اند دلالت رمزی خود را در طول زمان حفظ کردند.

وازگان "الأسود و الأبيض" در بافت آیات قرآن کریم، معنای تقلیل با یکدیگر دارند. این امر بیانگر رابطه‌ی مستحکم معناشناصانه میان دلالت رمزی وازگان است، همانگونه که اوصاف مؤمنان و کافران از نظر ظاهری در تقلیل با یکدیگر هستند، وازگان مذکور نیز در تقلیل با هم قرار دارند و حفظ معنای رمزی وازگان با وجود جانشین‌سازی آنها در سیاق‌های مختلف بیانگر ارتباط معنایی میان آیات است.

منابع

القرآن الكريم.

الأصفهانی، راغب. (۱۹۹۶). المفردات فی لفاظ القرآن. دار شامیة.

آیتی، عبدالمحمد. (۱۳۹۰). معلقات سبع. سروش.

خوش‌منش، ابوالفضل، و بایزاده، حمیده. (۱۳۹۶). معناشناصی «طمانیته» در اشعار جاهلی و قرآن کریم از منظر روابط معنایی. آموزه‌های قرآنی، ۲۶، ۲۳۵-۲۶۳.

<https://sid.ir/paper/215927/fa>

راشد، حسینعلی. (۱۳۷۶). تفسیر قرآن سوره حمد و بقره. اطلاعات.

رشیدی، هدایت. (۱۳۹۲). نمادهای جاندار در قرآن. علوم قرآن و حدیث، ۴۵(۱)، ۶۵-۶۵.

<https://doi.org/10.22067/nahs.v45i1.14577>

رضایی هفتادر، غلامعباس، و عزیزی، محمدرضا. (۱۳۸۸). تجلی عاطفی دو رنگ سیاه و سفید در خیال جاهلی. پژوهشنامه ادب غنایی (زبان و ادبیات فارسی)، ۴۹-۷۲.

<https://sid.ir/paper/356986/fa>

ستوده نیا، محمدرضا، و قاسم نژاد، زهره. (۱۳۹۱). تاثیر بافت کلام بر ترجمه قرآن کریم. پژوهشنامه قرآن و حدیث، ۱۱(۱)، ۹۵-۱۲۶.

<https://sid.ir/paper/119688/fa>

سجادی، سیدمهدی، و کرد زعفرانلو کامبوزیا، عالیه. (۱۳۹۴). تقابل معنایی و نقش آن در ترجمه‌ی قرآن کریم. دوفصلنامه علمی-پژوهشی مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، ۲(۳)، ۱۰۱-۱۲۶.

<https://shorturl.at/FKTog>

شريعی، محمد تقی. (۱۳۵۸). تفسیر نوین جزء سی ام قرآن. درخشان.

شیرازی، ناصر مکارم. (۱۳۸۸). تفسیر نمونه (ج. ۲۳). دارالکتب الاسلامیة.

صفوی، کوروش. (۱۳۸۲). دوره‌ی زبان‌شناسی عمومی (ج. ۱). ادب فکر.

صفوی، کوروش. (۱۳۸۷). درآمدی بر معناشناصی. سوره مهر.

طبیبی، علیرضا، و رمضانی، مليحه. (۱۳۹۵). بررسی معناشناصانه‌ی استهzaء با تأکید بر همنشینی‌ها و جانشینی‌ها. پژوهش‌های ادبی-قرآنی، ۴(۲)، ۲۷-۵۲.

<http://noo.rs/le3Wp>

ظفری، پژمان، امیری، جهانگیر، سلیمی، علی، و زینی وند، تورج. (۱۳۹۶). مولفه‌های معنایی واژه «نزول» در قرآن کریم با تکیه بر دو محور هم نشینی و جانشینی. پژوهش‌های ادبی قرآنی، ۵(۳)، ۱۱۷-۱۴۰.

<https://sid.ir/paper/248192/fa>

العبد، محمد. (۱۹۸۸). إبداع دلالت در شعر جاهلی (ج. ۱). دار المعرف.

عزیزی‌پور، محمدرضا، باوان‌پوری، مسعود، احمدپناه، مصطفی، و نعمتی، فاروق. (۱۳۹۶). کاربرد نمادین رنگ‌ها در قرآن کریم. *فصلنامه مطالعات قرآنی*، ۳۳(۹)، ۱۶۳-۱۷۹.

https://journals.iau.ir/article_660645.html

قاسمی ارانی، ابوذر، و خرم‌آبادی ارانی، زینب. (۱۳۹۴). جلوه‌های زبانی قرآن کریم. *فصلنامه حبل المتن*، ۱۱(۴)، ۵۶-۶۸.

قربانی، فهیمه، خسروی، کبری، و نظری، علی. (۱۳۹۷). معناشناختی تاریخی توصیفی واژه ریح در قرآن کریم. *دوفصلنامه علمی-پژوهشی پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن*، ۷(۱)، ۱۹-۴۴.

<https://shorturl.at/NAJTf> [10.22108/nrgs.2018.107558.1192](https://doi.org/10.22108/nrgs.2018.107558.1192)

محققیان، زهرا. (۱۳۹۳). نشانه شناسی لایه‌ای آیات قرآن کریم با توجه به روابط درون متنی و بینامتنی. *قرآن شناخت*، ۷(۱)، ۲۷-۴۶.

<https://sid.ir/paper/486047/fa>

محمدی حسن‌آبادی، فیروزه. (۱۳۹۳). رویکرد نشانه‌شناختی به مفهوم رنگ و کاربست آن در قرآن کریم. *پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن*، ۳(۱)، ۷۷-۹۲.

<http://noo.rs/hvz29> مشکوئ‌الدینی، محمد. (۱۳۷۶). *سیر زبان‌شناسی* (ج. ۱). پژوهشگاه فرهنگ و هنر.

نمر خطیب، سید محمد. (۱۹۸۱). *الآمثال فی القرآن الكريم*. دار المعارف.

یوزباشی، عطیه، یوزباشی، امید، و یوزباشی، زکیه. (۱۳۹۴). رنگ سیاه از منظر قرآن و روانشناسی. همایش بین‌المللی نوآوری و تحقیق در هنر و علوم انسانی.

<https://sid.ir/paper/823269/fa>

تحلیل گفتمان بُوشی در بازنمایی معانی استعلائی خطبه اشباح

علیرضا دل افکار*^۱ (عضو هیئت علمی گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران)

سمیرا حیدری راد^۲ (دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عرب دانشگاه یزد)

لیلا قنبری بروجنی^۳ (عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات عرب، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران)

DOI: [10.22034/jilr.2025.140659.1174](https://doi.org/10.22034/jilr.2025.140659.1174)



تاریخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۶/۰۸

صفحات: ۱۹-۳۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۹

تاریخ القبول: ۲۰۲۵/۰۱/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۳

چکیده

نشانه-معناها در فرآیند گفتمانی منجر به بازسازی عملیات معنایی می‌شوند. از منظر نشانه-معناشناسی، نشانه‌ها در تعامل، تقابل، تطبیق و چالش با یکدیگر قرار می‌گیرند و در خلال آن، گفتمان‌های کنشی، شوُشی، بُوشی و تنشی را شکل می‌دهند. جستار حاضر؛ با تکیه بر رویکرد نشانه‌معناشناسی به بررسی نشانه‌های بُوشی در خطبه اشباح می‌پردازد. بُوش گر یا سوژه بُوشی در موقعیت بین دازاین و استعلاء قرار دارد و با توجه به سیاق خطبه، با عبور از دازاین‌های متفاوت خود را به کمال می‌رساند. هدف پژوهش حاضر؛ دستیابی به چگونگی فرآیند انتقال معنا و گذر نشانه-معناها از وضعیت سلبی به وضعیت ايجابی است. نتایج حاصل از این پژوهش عبارتند از: هم‌زمان با عملیات پیوست گفتمانی، «من متكلم» در تقابل با حضور پدیداری «أنت = خداوند» قرار می‌گیرد و استحالة معنایی رخ می‌دهد. تا جایی که مرزاها و فاصله‌های میان خالق و مخلوق حذف می‌شوند و در نتیجه وضعیت سلبی به وضعیت ايجابی یعنی استعلای حضور تبدیل می‌شود. در این گفتمان، سوژه برای عبور از وضعیت سلبی به وضعیت ايجابی دازاین، از نشانه-معناهای تنشی عبور می‌کند. در گفتمان‌های مربوط به خلقت آسمان‌ها، فرشتگان و زمین، ابعاد فشارهای و گسترهای معنا در نوسان قرار می‌گیرند و طرحواره‌های افزایشی، کاهشی و صعودی را شکل می‌دهند که منجر به عملیات‌های مختلف معنایی می‌شوند. بنابراین کارکردهای انفصال و اتصال گفتمانی و نشانه‌های تنش محور و بُوش محور در خطبه اشباح، فرآیند انتقال معنا را به وضعیت ايجابی فراهم می‌کنند.

وازگان کلیدی: گفتمان، نشانه‌معناشناسی، سوژه بُوشی، خطبه اشباح

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

^۲ پست الکترونیک: heidarirad@stu.yazd.ac.ir

^۳ پست الکترونیک: l.ghanbari@pnu.ac.ir

تحليل الخطاب الإنزياحي لخلق المعانى الاستعلائية فى خطبة الأشباح

الملخص

الدلالات السيميوطيقية تؤدى إلى خلق المعانى فى عملية الخطاب الأدبي. من المنظور السيميوطيقى، الدلالات السيميانية تربط بعضها ببعضٍ ارتياطًا وثيقاً بشئى الطرق منها: التعامل الخطابي، التقابل الخطابي، المطابقة الخطابية لكي تُشكّل الدلالات الفعلية، العاطفية، التوتيرية والإنزياحية. هذا المقال يحاول أن يبحث عن الدلالات الإنزياحية فى خطبة الأشباح ضمن الرؤية السيميوطيقية. فاعل الإنزياح الخطابي يجعل نفسه بين الموضعين: الظروف الكونية والاستعلائية حتى يبلغ إلى مرحلة الكمال فى المعنى. يهدف المقال الحاضر إلى العثور على كيفية عملية انتقال المعنى عبر الدلالات السيميوطيقية عن الظروف السلبية إلى الظروف الإيجابية. أما النتائج التى وصل المقال إليها فهى: فى عملية الاتصال والانفصال الخطابي نلاحظ أن «الآنا الخطابي» فى خطبة الأشباح يقابل «الآنا الاستعلائى» و يحدث الاستحالة المعنائية؛ الحدود والفاصل المعنوية بين المخالق والملحوق قد تختفى فى الخطبة المدرستة إلى حدٍ تبدى الظروف السلبية إلى إيجابية الوجود الكمالى. الفاعل الخطابي فى هذا الخطاب، يواجه الدلالات التوتيرية السيميوطيقية خلال العبور عن الموضع السلبى إلى الموضع الإيجابى. وتعامل الأبعاد العاطفية والمعرفية لمعنى فى الخطب المرتبطة بالسماءات والملائكة والأرض وتشكل النماذج التقديمية، النزولية والصعودية فى عملية خلق المعانى. بناءً على هذا؛ عملية الاتصال والانفصال الخطابي وأيضاً الدلالات التوتيرية تسفر عن عملية انتقال المعانى السلبية إلى الإيجابية فى خطبة الأشباح.

الكلمات المفتاحية: الخطاب، السيميوطيقى، فاعل الإنزياح الخطابي، خطبة الاشباح

مقدمه

نهج‌البلاغه از جمله متونی است که در اوج فصاحت و بلاغت ادبی قرار داد. امام علی^(ع) مفاهیم دینی و ایدئولوژیکی را در کمال زیبایی‌شناسی ادبی بیان می‌فرمایند و همین امر منجر به بررسی و تحلیل ادبی نهج‌البلاغه بر اساس رویکردهای نوین معاصر شده است. بنابراین رویکرد نشانه-معناشناسی در بستر گفتمان شکل می‌گیرد و نشانه‌ها در فرآیند گفتمانی در تعامل یا تقلیل با یکدیگر قرار می‌گیرند و منجر به تولید عملیات معنایی می‌شوند.

منظور از مؤلفه‌های گفتمانی «هر عنصر زبانی است که بتواند ما را به مجموعه موقعیت‌هایی که گفته در آن، تولید شده ارجاع دهد» (شعیری و وفایی، ۱۳۸۸: ۶۵). «بر این اساس می‌توان گفت که هدف نشانه-معناشناسی بیشتر مطالعه روابط دلالتی است تا ارتباطی. البته این روابط دلالتی هم در سطح معنای صریح، هم در سطح معنایی ضمنی، هم در سطح گفته (نحو و معنا) و هم در سطح گفته‌پردازی صورت می‌گیرد.» (عباسی: ۱۳۹۵: ۳).

در فرآیند نشانه‌معناشناسی، کُنش و شَوْش به عنوان عوامل مهم، باعث شکل‌گیری گفتمان و ایجاد تغییر از وضعیتی به وضعیت دیگر می‌شوند. در واقع عوامل کُنشی و شَوْشی، گاه به تنها ی سبب ایجاد نظام گفتمانی می‌شوند که نشانه‌های کُنشی و شَوْشی را به وجود می‌آورند و گاهی از ترکیب کُنش و تَنش نظام گفتمانی تنشی و از ترکیب شَوْش و بُوش نظام گفتمانی بُوشی را ایجاد می‌کنند (دانشگر و رحمتیان، ۱۳۹۹: ۱۴).

بنابراین «گفتمان بُوشی، نشان‌دهنده دنیابی است که کُنش‌گر در آن زندگی می‌کند و در مقابل کنش‌های بیرونی واکنش نشان می‌دهد (شعیری و کریم‌نژاد، ۱۳۹۱: ۲۷). تاراستی که از بنیان‌گذاران نشانه-معناشناسی بُوشی است، سبک بُوشی حضور را سبکی می‌داند که در آن سوژه در نتیجه دو کنش نفی و ایجاب به موجودی تبدیل می‌شود که در پی خلق معنایی متفاوت و جدید است (دربر، ۱۳۹۵: ۳۵).

خطبه ۹۰ نهج‌البلاغه به خطبه اشباح معروف است. درمورد علت نام‌گذاری این خطبه بین شارحان نهج‌البلاغه اختلاف‌نظرهایی وجود دارد. به طور کلی، خطبه اشباح به مسأله خلقت مخلوقات در راستای معرفت عمیق الهی اشاره دارد. «آن حضرت این خطبه را در پاسخ شخصی ایراد فرمودند که از ایشان درخواست کرد تا خدا را طوری برایش توصیف کند که گویا او را آشکارا می‌بیند و از این جهت به این نام نامیده‌اند که در آن از آفرینش فرشتگان، آسمان‌ها، زمین و پیامبران و چگونگی آفرینش آن‌ها سخن به میان آمده است» (بحرانی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۶۸۰). متن این خطبه، دینی-ادبی است که شخصیتی والا برای مردمی عامی در مسجد کوفه ایراد کرده است. ماهیت این متن اعتقادی- خداشناسانه است. بنابراین دارای رویکردی کاملاً ایدئولوژیکی، دینی و اعتقادی است (سلیمی و انصاری، ۱۳۹۹: ۲۱۸).

در جستار پیش رو؛ پس از تبیین چارچوب نظری گفتمان بُوشی، به تحلیل سیر انتقال سوژه از دازاینی به دازین دیگر و سپس نشانههای بُوشی و مراحل استحاله معنایی در شکل‌گیری معانی دریافتی خطبه اشباح پرداخته شده است.

مهم‌ترین سؤالاتی که این پژوهش در پی پاسخ‌گویی به آن است عبارتند از:

۱. سوژه بُوشی تحت تأثیر چه نشانه‌معناهایی فرآیند استحاله معنایی را شکل می‌دهد؟
۲. تحت تأثیر چه شرایطی مراحل انتقال معنا از یک دازاین به دازین دیگر بروز پیدا می‌کند؟

پیشینه پژوهش

نشانه‌معناشناسی بُوشی، با تأثیرپذیری از فلسفه کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴)، هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱)، هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) به احیای شالوده معرفت‌شناختی نشانه‌ها می‌پردازد و علاوه بر این؛ نشانه‌شناسی کلاسیک از سوسور تا گرمس را نیز مورد بررسی قرار می‌دهد. در ایران این دیدگاه با کتاب‌ها و مقالات دکتر حمیدرضا شعیری معرفی شده است.

شعیری و سمیه کریمی نژاد (۱۳۹۱) در مقاله‌ای تحت عنوان تحلیل «نظام بُوشی گفتمان: بررسی موردنی؛ داستان داش آکل صادق هدایت» روند حضور کنش‌گر را بر اساس نظریه نشانه‌معناشناسی بُوشی تحلیل کرده‌اند. شعیری و کنعانی در پژوهشی دیگر «نشانه‌معناشناسی هستی محور: از برهم کنشی تا استعلاه بر اساس گفتمان رومیان و چینیان مولانا» کارکرد نشانه‌معناشناسی رنگ و نور و گذر به فضای نمادین را تحلیل کرده‌اند.

ایران زاده، حمیدرضا شعیری و نصیر احمد آرین (۱۴۰۰) در مقاله دیگری «تحلیل نشانه‌معناشناسی انتخابی کنش استعلای: مطالعه موردنی رمان سکه‌ای که سلیمان یافت اثر رهنورد زریاب» به تحلیل گفتمان رمان مذکور از دیدگاه نشانه‌معناشناسی بُوشی پرداخته‌اند.

با توجه به بررسی‌های انجام شده در خطبه‌های نهج‌البلاغه دریافتیم پژوهش‌هایی در راستای نشانه‌معناشناسی انجام شده است: صباح جعفری و حیدری‌راد (۱۴۰۰) در مقاله‌ای «من المربع السیمیائی إلى المربع السیمیوطیقی التوتّری دراسة سیمیائی للخطبه الرابعه والثلاثین فی نهج البلاغه نمودجاً» به بررسی و تحلیل نشانه‌های معنایی در خطبه ۳۴ پرداخته‌اند و چگونگی انتقال معنا از مربع‌های نشانه‌ای به نشانه‌معناشناسی را به تصویر کشیده‌اند.

صبح جعفری و حیدری‌راد (۱۴۰۱) در مقاله‌ای دیگر تحت عنوان «تحلیل نشانه‌معناشناسی فرآیند انتقال معنا در نظام‌های گفتمانی خطبه الزهراء» به تحلیل خطبه الزهراء با توجه به نشانه‌معناهای گفتمانی پرداخته‌اند و در این مقاله به صورت گذرا به نشانه‌های بُوشی در کنار دیگر نشانه‌ها اشاره کرده‌اند.

موارد زیر گویای پژوهش‌هایی است که در زمینه خطبه اشباح انجام شده است:

محمدی در پایان نامه خود با عنوان «مبانی قرآنی خطبه أشباح امیرالمؤمنین» (۱۳۹۱) به بیان ارتباط خطبه أشباح با مضماین قرآنی پرداخته است.

مقاله «سبک‌شناسی خطبه اشباح نهج‌البلاغه» (۱۳۹۳) نوشه‌ی علی نظری و کبری خسروی به تحلیل سبک‌شناختی لایه‌های مختلف این خطبه پرداخته‌اند.

در مقاله «بررسی عنصر تصویرپردازی در خطبه اشباح نهج‌البلاغه» از احمد پاشازانوس و عاطفه رحمانی خطبه اشباح از دیدگاه تصویر و تصویرپردازی ارزیابی شده است.

مقاله‌ای دیگر تحت عنوان «تحلیل و بررسی خطبه اشباح از منظر نقد فرمالیستی» (۱۳۹۴) نوشه‌ی سیدرضا میراحمدی و علی نجفی ایوکی و نیلوفر زریوند است که به آواشناسی و واج‌شناسی خطبه اشباح پرداخته‌اند.

در مقاله «بررسی کیفیت ترجمه نهج‌البلاغه مبتنی بر الگوی نقش‌گرای هاووس (مطالعه موردی ترجمه علامه جعفری و شهیدی از خطبه اشباح)» (۱۳۹۹) از زهرا سلیمی و نرگس انصاری به بررسی نوع ترجمه آشکار و پنهان و بررسی کیفیت متن ترجمه شده خطبه اشباح پرداخته‌اند.

هم‌چنین مقاله‌ای با عنوان «بررسی و تبیین وجه تسمیه خطبه اشباح با تکیه بر نظریه یاکوبسن» (۱۴۰۰) از مهدی مسبوق، سونیا کهریزی و مرتضی قائمی انجام شده است که مبنای آن نظریه زبانی رومن یاکوبسن است که در پی چرایی نامگذاری و اثر ارتباط کلامی بر آن می‌باشد.

همانطور که ملاحظه می‌شود هیچ‌کدام از پژوهش‌ها، به‌طور مستقل به بررسی نشانه‌معناهای بُوشی نپرداخته‌اند و همین امر اهمیت و ضرورت جستار حاضر را روش‌من می‌سازد. از طرفی دیگر، خطبه اشباح از دیدگاه‌های مختلفی مورد بررسی قرار گرفته است و این در حالی است که از منظر رویکرد نشانه-معناشناسی و نظام‌های گفتمانی چهارگانه مورد تحلیل واقع نشده است، همین امر می‌تواند دلیلی مهم برای نو بودن پژوهش مذکور تلقی شود.

چارچوب نظری پژوهش نشانه-معناشناسی گفتمانی

رویکرد ساخت‌گرایی در مطالعه تولیدات زبانی بر این نظریه بنیادی استوار است که تحلیل نشانه‌ای، تحلیلی متکی به ذات خود است. این اعتقاد مانع از دخالت هر خاستگاهی که ریشه‌ای بیرونی نسبت به متن داشت، در تحلیل متون می‌شد. به همین دلیل حضور گفتمانی با ویژگی‌های انسانی، پدیدار شناختی در مطالعات متون نادیده گرفته شدند. با بسط حوزه‌های مطالعات نشانه‌شناختی، نیازهای جدیدی مطرح شد که مهم‌ترین آن‌ها در نظر گرفتن حضور گفتمانی در تولیدات نشانه‌معنایی بود (شعیری، ۱۳۹۱: ۱۱).

بنابراین، در نظام ساخت‌گرا معنا زمانی حاصل می‌شود که «سوژه از وضعیتی اولیه به وضعیتی ثانوی دست یابد و برای این امر به کنش‌هایی برنامه‌ریزی شده اقدام کند، یعنی موانع مادی را از سر راه خود بردارد اما در نشانه‌معناشناصی پس از ساختارگرا بدون اینکه سوژه برنامه‌های داشته باشد یا به دنبال تغییر وضعیتی باشد سخن خود را در دنیاگی می‌یابد که همه حواس او را درگیر می‌کند و معنا درست آنجایی رخ می‌دهد که انتظار آن نمی‌رود» (گرمس، ۱۳۸۹: ۹).

«مأموریت نشانه‌معناشناصی به مطالعه گفته‌هایی که معرف اشکال ویژه یا خاصی از نظام‌های نشانه‌معناگی‌اند محدود نمی‌شود؛ بلکه مطالعه گفتمان‌هایی است که در آن‌ها عملیات گفتمانی راهی به سوی تولید گفتمانی متفاوت و غیرمنتظره است.» (شعیری، ۱۳۹۶: ۴).

آنچه حائز اهمیت است این است که در رویکرد نشانه‌معناشناصی، بر خلاف نشانه‌شناصی کلاسیک و ساخت‌گرا، نشانه‌ها با کارکردهای تکراری به نشانه‌هایی با کارکردهای زیباشناختی تبدیل می‌شوند.

واژه گفتمان به معنای زبان و رای جمله است که مشتق از فعل «discourir» است و از جمله رویکردهای مفید برای تحلیل گفتمان، رویکرد نشانه‌معناشناصی است که به بررسی مسیر و عوامل مدلول‌های معنادار می‌پردازد. در نشانه‌معناشناصی، روند چگونگی استحاله نشانه‌ها در معنا و ایجاد ارزش‌های متفاوت و نیز ارزیابی آنان در فرآیند گفتمان بررسی می‌شود (ضیغمی و سلمانی، ۱۳۹۸: ۷۸). عناصر اصلی همه گفتمان‌ها را نشانه‌های گُنشی، شَوَشی، بُوشی و تنشی تشکیل می‌دهند. این نشانه‌ها در تعامل یا تقابل و یا در چالش با یکدیگر نظام‌های گفتمانی متفاوتی را به وجود می‌آورند.

نشانه‌معناشناصی گُنشی

هسته‌ی مرکزی گفتمان گُنش محور را گُنشی تشکیل می‌دهد که خود در خدمت تغییر وضعیت گُنش‌گران و همچنین معناست. البته گُنش جهت رسیدن به هدف خود یعنی تغییر معنا باید بتواند نظام مبادله‌ی ارزش را ایجاد نماید؛ یعنی گُنش به دنبال کسب ارزش یا قرار دادن آن در چرخه‌ی صحیح تعامل است. گفتمان‌های گُنش محور، در اغلب موارد بر اساس برنامه‌هایی مشخص و از قبل تعیین شده عمل می‌کنند. در این نوع گفتمان‌ها گُنش‌گر با نقصان یا بحران معنا مواجه است که برای رفع آن وارد عمل می‌شود (شعیری، ۱۳۹۵: ۲۲-۱۹).

نشانه‌معناشناصی شَوَشی

فرآیند شَوَشی گفتمان بیانگر نوعی شناخت گفتمانی است. در شناخت شَوَشی گونه‌ای پدید می‌آید تحت عنوان زیست شناخت که تعیین کننده رابطه حساس بین انسان و شیء یا موضوع مورد نظر است. در همین رابطه است که ما دچار لذت و هیجان می‌شویم، به وجود می‌آییم و یا شدیداً تحت تاثیر قرار می‌گیریم. این نوع شناخت با "شُدَن" شریک گفتمانی در ارتباط مستقیم است به

همین دلیل شناخت شویشی نامیده می شود. ارتباط مستقیم با شدن یعنی همه چیز را متعلق به حوزه‌ی حضور دانستن (شعیری، ۱۳۸۶: ۱۴۷). این نوع شناخت در فرآیند گفتمانی در مقابل شناخت برنامه محور قرار دارد. ضرب‌آهنگ نیز می‌تواند بیانگر فضایی حسی-ادراکی و شویشی شود که «موجب ایجاد حساسیت در شویش می‌شود. منظور از ضرب آهنگ، کندی یا ستایی است که می‌توان، در جریان حسی-ادراکی و در فضای تنفسی، بر اساس آن رابطه‌ی بین شویش گر و شبه شیء سیالی را تعریف نمود.» (شعیری، ۱۳۹۶: ۱۰۱). نشانه‌ی شویشی حضوری است که بر اساس آن، تن سوژه به عنوان اصل پدیداری حضور، برای واکنش نسبت به دنیایی مهیا می‌شود که برای اولین بار تجربه می‌کند (شعیری، ۱۳۹۱: ۹۳).

نشانه-معناشناسی بُوشی

رویکرد گفتمان نشانه-معناشناسی بُوشی^۱ و عاطفی تعامل بین علم نشانه‌معناها و فلسفه را نشان می‌دهد. تاراستی^۲ جدیدترین نظامدهی را در این زمینه ارائه می‌دهد و در سال ۲۰۰۰ کتاب نشانه‌معناشی بودشی را به زبان انگلیسی منتشر می‌کند. در این رویکرد جدید به مطالعه نشانه‌ها، ارزش درونی آن‌ها و حرکتشان در نظامهای بودشی گفتمان پرداخته می‌شود. این نظریه مفاهیمی چون دازاین و استعلاء^۳ را وارد حوزه نشانه‌معناشناسی می‌کند (شعیری و کریم‌نژاد، ۱۳۹۱: ۲۵). بنابراین، «نشانه‌معناشناسی بُوشی، با آثار و دیدگاه‌های ایران‌تاراستی معرفی و تبیین گردید. مسئله اصلی این رویکرد احیای دوباره سوژه و نگاه سوبژکتیو است. فرضیه اصلی تاراستی این است که نشانه‌شناسی همیشه متمرکز بر آرای نشانه‌شناسان کلاسیک چون پیرس، سوسور، گرمس و دیگران نیست، بلکه در این رویکرد، سوژه استعلائی با حضور خویش در چرخه نشانه‌ای، سه نوع مهم نشانه تولید می‌کند: پیشا-دازاینی، نشانه دازاینی، نشانه پسا-دازاینی» (ایران‌زاده و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۶).

در واقع، گفتمان بُوشی محل حضور و به چالش کشیده شدن سوژه‌هایی است که پیوسته با تردید، نفی، بُرش، اضطراب حضور، شگفتی، تغییر ناگهانی و ناهنجاری بر ما هویدا می‌شوند. به همین دلیل، کنش‌گر بُوشی همواره به واسطه ممکن‌ها معنادار می‌شود. امکان انتخاب برای سوژه بُوشی تنها در صورتی میسر می‌شود که او در محتوای درونی خود درمورد خود و حضور خود به طور کیفی آگاه باشد. (شعیری، ۱۳۹۵: ۱۳۰). به عبارتی دیگر؛ «نظام بُوشی فرآیندی را به وجود می‌آورد که سوژه را در رابطه‌ای نزدیک با حضور خود تحت تأثیر قرار می‌دهد و دیگر، فتح شیء ارزشی برای او معنی ندارد» (دانشگر و دیگران، ۱۴۰۰: ۷۱).

بنابراین؛ تاراستی در تحلیل معناشناسی بُوشی بر این باور است: «در نشانه‌معناشناسی بُوشی مفهوم دازاین اهمیت در خور توجهی دارد. کنش‌گر به دلیل احساس رضایت نداشتن از دازاین،

اقدام به ترک آن می‌کند و در مرحله جدیدی قرار می‌گیرد که تجربیات جدیدی کسب می‌کند و در انتهای دوباره به سوس دازاین برمی‌گردد. در این راستا، تاراستی به مفهوم جدیدی بهنام «استعلاء اشاره می‌کند که این مفهوم جدالی بین بودن و نبودن است. در واقع، از نظر او در هر حرکت بُوشی، استعلاحی حیاتی است» (کرباسی و دیگران، ۱۳۹۶: ۴۴).

تاراستی واژه دازاین را از هایدگر به امانت گرفته است. «دازاین به معنی دنیایی با نشانه‌های عینی است که رفته به نشانه‌های روزمره تبدیل شده‌اند؛ شوش گر درون دازاین احسان خلاً و نقصان می‌کند و برای عبور از این خلاً اولین کُنش، همان نفی دازاین است» (شعیری، ۱۳۹۵: ۱۲۶). هایدگر در تعریف دازاین می‌گوید: دازاین آن هستنده‌ای است که در ضمن هستن خود با هستی خود نسبتی از سر فهم دارد (هایدگر، ۱۳۸۸: ۱۶۹). اینجاست که هایدگر انسان را محل مشاهده هستی بیان می‌کند و آغاز هستی‌شناسی را در وجود انسانی که او آن را دازاین می‌نامد، جستجو می‌کند. در دیدگاه هایدگر هستی انسان در برابر جهان هستی و سایر موجودات، حالت گشودگی دارد و سایر موجودات می‌توانند بر او ظاهر و آشکار شوند. به همین معناست که هایدگر هستی آدمی را یک هستی هرمونوتیکی می‌داند؛ یعنی به اشیا و امور اجازه آشکار شدن می‌دهد (مسعودی، ۱۳۸۶: ۴۷). به عبارت دیگر هایدگر برای شناخت جهان، «من» یا «فاعل شناساً» را در مقابل «جهان» یا «موضوع شناسایی» قرار نمی‌دهد، بلکه از مفهوم «در جهان بودن» استفاده می‌کند. در این نگاه جهان متعلق به شناسنده انسان نیست، بلکه شناسنده انسان متعلق به جهان است و در این تعلق، عمل فهم رخ می‌دهد (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۹۹).

بنابراین بر اساس آراء هایدگر، هر بخش از حضور سوژه بُوشی را می‌توان به یک چاله معنایی تشبیه کرد. بُوش گر همواره در درون چاله‌ای قرار دارد که از ناحیه افعال مؤثر و یا وجهی تحت تأثیر قرار می‌گیرد. این افعال وجهی یا از ناحیه دیگران صادر می‌شوند یا اینکه از درون خود سوژه در هنگام تعامل با دیگران شکل می‌گیرند (شعیری، ۱۳۹۵: ۱۳۴).

نشانه-معناشناسی تَنشی

«تَنشی» که آن را میزانی از انرژی و قدرت با دو ویژگی فشاره‌ای و گستره‌ای می‌دانیم، محور اصلی فرآیند گفتمانی را تشکیل می‌دهد. گاهی اوقات فضای تَنشی؛ مقدمه شکل گیری فضای بُوشی یا برعکس می‌شود. «فرآیند تَنشی چیزی جز رابطه بین فشاره و گستره نیست. زیرا چنین رابطه‌ای بر دو محور قرار دارد: یکی محور فشاره که همان محور گونه‌های عاطفی است؛ دیگری محور گستره یا محور گونه‌های شناختی. به عبارت دیگر؛ در این رابطه عاملی با بنیان‌های حسی-ادراکی با دنیا در تعامل قرار می‌گیرد» (شعیری و وفایی، ۱۳۸۸: ۴۰).

بنابراین در نظام تنش محور، معنا، بدون هیچ برنامه‌ی امکان بروز می‌یابد. فضای تنشی در بُعد فشاره‌ای، از کمترین هیجان تا بالاترین هیجان ممکن است رشد یافته باشد. این همان چیزی است که زیلبربرگ فاصله از هنجار نامیده است. هر امر معنادار یا در واقع هر "نشانه" ترکیبی از ظرفیت‌ها یا ابعاد فشاره‌ای-گستره‌ای است. فشاره ناظر به ساحت درونی، درون-ادرانی و معرف سطح محتوایست و گستره ناظر به ساحت بیرونی، بیرون-ادرانی و معرف سطح بیان است (fontanille, 2006: 38-39).

از جمله طرحواره‌های حوزه گفتمان، طرحواره تنشی است. نظریه طرحواره تنشی اولین بار توسط نشانه‌شناس فرانسوی ژاک فونتنی و کلود زیلبربرگ مطرح شد. ژاک فونتنی در این باره می‌نویسد: «طرحواره‌های گفتمانی جنبش‌های هدفمندی هستند به سوی بیشترین میزان تنش و احساس یا بالاترین حد گستره. این جنبش‌های متفاوت کاهش یا افزایش شدت تنش و احساس را با بیش‌ترین حد و کمترین میزان گستره شناختی ترکیب می‌کنند و بدین ترتیب چهارگونه جنبش هدفمند را متصور می‌شوند (fontanille, 2006: 38-39).

بر این اساس، فونتنی چهار طرحواره متفاوت را برمی‌شمرد که عبارتند از: طرحواره صعود، طرحواره نزول، طرحواره افزایشی و کاهشی. «این طرحواره دارای دو بُعد متفاوت است، یکی بُعد شدت عاطفی و دیگری بُعد گستره شناختی که می‌توان آن‌ها را بر دو محور (x) و (y) فرض کرد. محور (x)، محوری کیفی است که نشان‌دهنده ویژگی‌ها و ارزش‌های عاطفی و درونهای مدلول است. در واقع به شدت تنش و احساس ربط دارد؛ محور (y)، محوری کمی است که نشان‌دهنده ویژگی‌ها و ارزش‌های شناختی و برونهای است» (معین، ۱۳۸۸: ۸). این طرحواره معنا را طیفی و سیال می‌سازد. این دو بعد را همچون بردارهای دلالت پردازی می‌توان به شکل یک دستگاه مختصات تصویر کرد. بعد فشاره بردار عمودی (y) و بعد گستره بردار افقی (x) این دستگاه مختصات است و فضای درونی که این دو بردار ساخته‌اند، محل نقاط هم پیوندی فشاره-گستره، -درون و بیرون محتوا-بیان است؛ فضای تنشی که در آنجا، ارزش نشانه-معنایی شکل می‌گیرد و دلالت مفصل بندی می‌شود (پاکتچی و همکاران، ۱۳۹۴: ۴۴).

تحلیل نشانه‌معنایی‌های گفتمانی در خطبه اشباح تحلیل نشانه‌های بوشی

در بخش اول خطبه؛ امام^(۴) بر صفات الهی تأکید می‌ورزند. در حقیقت؛ گستره دانش بشری را نسبت به ذات الهی وسعت می‌بخشد از این رو همزمان با گسترش آگاهی مخاطب از اصواتی بهره می‌برد که شدت عاطفه درونی را به تصویر می‌کشد به همین ترتیب؛ فشاره و گستره به‌طور همزمان افزایش می‌یابند.

مرحله پیشا-دازاینی (از خودشناسی تا خداشناسی)

خطبه اشیاع با تأکید بر معرفت الهی آغاز می‌شود. از منظر نشانه-معناشناسی توصیف خداوند متعال با کُنش‌هایی آغاز می‌شود که تنها مختص ذات مقدس الهی است. این کنش‌ها در مقابل عدم کنش مخلوقات در راستای اراده الهی قرار می‌گیرند تا مفهوم قدرت الهی در همان ابتدای خطبه برای مخاطب روشن گردد:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَفْرُهُ الْمَنْعُ وَالْجُمُودُ وَلَا يُكَدِّيْهِ الْإِعْطَاءُ وَالْجُنُودُ إِذْ كُلُّ مُعْطٍ مُنْتَقَصٌ سِوَاهُ وَكُلُّ مَانِعٍ مَدْمُومٌ مَا حَلَاهُ وَهُوَ الْمَنَانُ بِفَوَائِدِ النِّعَمِ وَعَوَائِدِ الْمُزِيدِ وَالْقِسْمَ عِيَالَهُ الْخَلَاقِ ضَمِّنَ أَرْزَاقَهُمْ وَقَدَرَ أَفْوَاهُمْ وَهَجَ سَبِيلَ الرَّاغِبِينَ إِلَيْهِ وَالظَّالِمِينَ مَا لَدَيْهِ وَلَيْسَ مَا سُئِلَ بِأَجْوَهٍ مِنْهُ بِمَا لَمْ يُسْأَلُ» (نهج البلاغه: ۲۴۰)

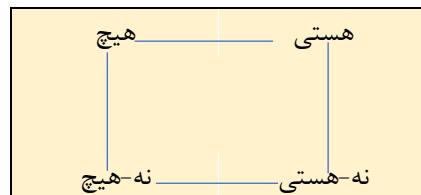
با توجه به ابتدای خطبه، نشانه‌های زبانی «إِذْ كُلُّ مُعْطٍ مُنْتَقَصٌ سِوَاهُ وَكُلُّ مَانِعٍ مَدْمُومٌ مَا حَلَاهُ» در بردارنده کُنش ناقص و محدود بندگان است. این امر دلالت بر عدم کُنش مخلوقات بدون خواست و اراده الهی است. نشانه‌های مذکور در تقابل با نشانه‌های زبانی «لَا يُكَدِّيْهِ الْإِعْطَاءُ وَالْجُنُودُ»، «هُوَ الْمَنَانُ بِفَوَائِدِ النِّعَمِ وَعَوَائِدِ الْمُزِيدِ» قرار می‌گیرند که در راستای کُنش‌های الهی دلالت سخاوت و قدرت را برسانند. همنشینی این واژگان در کلام امام (ع) دلالت بر این موضوع دارد که تا عنایت و سخاوت خداوند نباشد مخلوقات قادر به انجام هیچ کُنشی نیستند. به عبارتی دیگر، با توجه به تقابل میان نقصان (منتقص-مدوم) و کمال (لَا يَفْرُهُ الْمَنْعُ وَالْجُمُودُ وَلَا يُكَدِّيْهِ الْإِعْطَاءُ وَالْجُنُودُ) درمی‌یابیم؛ در تعامل بین سوژه (انسان‌ها) و ابزه (صفات الهی)، سوژه تحت تأثیر ویژگی‌های صفات الهی قرار می‌گیرد و فرآیند معنا شکل می‌گیرد. چرا که؛ حضور ابزه، حضوری کمال‌یافته است و به همین دلیل، سوژه در مقابل آن تاب مقاومت را از دست می‌دهد و قادر به انجام هیچ نوع واکنش شناختی و منطقی نیست. از این‌رو، «منتقص» و «مدوم» نشانه‌هایی هستند که تنها مختص دنیای سوژه می‌باشند.

با توجه به مریع معناشناسی گرمس سخاوت الهی در تقابل با سخاوت مخلوقات قرار می‌گیرد. کنش‌هایی چون «ضَمِّنَ أَرْزَاقَهُمْ»، «وَقَدَرَ أَفْوَاهُمْ» و «وَهَجَ سَبِيلَ الرَّاغِبِينَ إِلَيْهِ وَالظَّالِمِينَ مَا لَدَيْهِ» دلالت بر مرحله پیشا-دازاینی مخلوقات الهی دارد یعنی سوژه‌ای که تنها در راستای اراده الهی می‌تواند دست به کُنش بزند. امام (ع) ضمن تأکید بر صفات بی‌بدیل الهی، بر «هیچ بودن مخلوقات» مقابل ذات الهی تأکید می‌ورزند. «هیچ بودگی» سوژه بُوشی در سایه لطف و عنایت و سخاوت خداوند به «هستی» تبدیل می‌شود.

مرحله پیشا-دازاینی ← هیچ بودگی ← سخاوت الهی ← هستی

این مفهوم با توجه به تضاد موجود میان «هیچ» و «هستی» خود را به مخاطب نشان می‌دهد تا شناخت او را نسبت به خداوند متعال گسترش دهد. از این طریق، از بخششی پرده بر می‌دارد که نظریش را نمی‌توان در میان مخلوقات مشاهده کرد. نشانه‌های «منتقص»، «مذموم» در تقابل با ضمیر «ه» در «سواه و خلاه» قرار می‌گیرد تا ذات الهی مبراء از هرگونه قیاسی باشد. سوژه در این مرحله هنوز وارد دازاین نشده و حرکت استعلایی شکل نگرفته است. خود را در میان نشانه‌های ابژکتیو می‌بیند سپس به تهی بودن خود بدون ذات الهی بی می‌برد درست در اینجاست که سوژه از معنا تهی می‌شود و مرحله پیشا-دازاین شکل می‌گیرد.

در ادامه مفهوم «وَالرَّادِعُ أَنَّاسِيُ الْأَبْصَارَ عَنْ أَنْ تَنَالَهُ أَوْ تُدْرِكَهُ» تأکیدی است بر مرحله پیشا-دازاینی مخلوقات، آن‌ها را جهت ورود به مراحل کمال الهی کنچکاو می‌سازد. در این مرحله از دیدگاه نشانه-معناشناسی فرآیند انفصل گفتمانی شکل گرفته است. لفظ «الرَّادِع» به معنای بازدارنده است اما در اینجا بر اساس کُنش‌های «أن تناهه» و «تُدْرِكَه» مفهوم استعلایی ذات خداوند که در مرتبه أعلى قرار دارد دریافت می‌شود. به طوری که با چشم ظاهر یا باطن و شناخت محدود بشری قابل درک نیست. در عملیات انفصل گفتمانی با سه عنصر «او، غیر اکنون و غیر آنجا» مواجه می‌شویم. ژوف کورتز^۱ فرآیند گفتمانی را اعمالی می‌داند که نتیجه تبادی بین سه عامل: «من»، «اینجا»، «اکنون» است. هرگاه این سه عامل حضور خود را در فرآیند گفتمان به ثبت برسانند، با نوعی حضور زنده گفته‌پرداز در جریان گفتمان مواجهیم که اتصال گفتمانی نامیده می‌شود؛ و هر گاه این سه عامل جای خود را به سه عامل دیگر یعنی «او»، «آنجا» و زمانی دیگر بدهنند، جریان اتصال گفتمانی متوقف می‌شود و با جریان انفصل گفتمانی مواجه می‌شویم (Courtes, 1998: 52) بنابراین؛ در خطبه اشیاح، در مرحله پیشا-دازاینی، نشانه‌های زبانی متناسب با معنای دریافتی قرار می‌گیرند. در نشانه‌های زبانی، مرحله پیشا-دازاینی سوژه بُوشی با توجه به عملیات انفصل گفتمانی شکل گرفته است. سوژه‌ای که با مراحل کمال خود فاصله دارد و باید وارد دازاین شود، در مرحله «هیچ‌بودگی» و گستاخی قرار می‌گیرد. با توجه به آنچه بیان شد با مرتع معنایی زیر مواجه می‌شویم:



^۱ Courtes

در ادامه خطیه، مقدمات ورود سوژه به مراحل کمال با کاربرد جملات انشائی آغاز می‌شود. همانطور که ملاحظه می‌شود فعل امر «فَانظُرْ أَيُّهَا السَّائِلُ» از معنای اصلی خود خارج شده و دربردارنده غرض بلاغی تنبیه یا آگاه‌سازی مخاطب نسبت به شناخت خداوند است تا بدین ترتیب؛ خودشناسی وی حاصل شود. در اینجا سوژه در عملیات اتصال گفتمانی قرار می‌گیرد. «انسان به واسطه ساختار وجودی خود، از یک منظر و موقعیت و با شیوه خاص پا به عرصه فهم و شناخت می‌گذارد؛ اما در مرحله شناخت می‌تواند در تعامل با نشانه‌ها به فهمی جدید دست یابد» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۱۹۵).

در واقع آگاه سازی مخاطب او را در مسیر کمال و هستی خویش قرار می‌دهد: «فَانظُرْ أَيُّهَا السَّائِلُ فَمَا ذَلِكَ الْقُرْآنُ عَلَيْهِ مِنْ صِفَةٍ فَأَنْتَمْ بِهِ وَاسْتَضِفْنُ بِنُورِ هَدَايَتِهِ وَمَا كَلَفَكُ الشَّيْطَانُ عِلْمَهُ بِمَا لَيْسَ فِي الْكِتَابِ عَلَيْكَ فَرْضُهُ وَلَا فِي سُنْنَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَأَنْبَأَهُ أَثْرُهُ فَكِلْ عِلْمَهُ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ فَإِنْ ذَلِكَ مُنْتَهَى حَقِّ اللَّهِ عَلَيْكَ» (نهج البلاغه: ۲۴۲).

شایان توجه است هنگامی که بحث از صفات الهی به میان می‌آید، متن اثر به تضاد و پارادوکس‌هایی آراسته شده که از دیدگاه نقدهای معاصر از نشانه‌های ادبیت والا اثر ادبی بوده و حضور این آرایه‌ها در هنگام بیان موضوعات خاص پرده از شگفتی و اهمیت موضوع بر می‌دارد (میراحمدی و دیگران، ۱۳۹۴: ۲۵۰).

در این مرحله سوژه بُوشی به چالش کشیده می‌شود و فرآیند نقصان معنا روشن می‌شود: «فَمَا ذَلِكَ الْقُرْآنُ عَلَيْهِ مِنْ صِفَةٍ فَأَنْتَمْ بِهِ وَاسْتَضِفْنُ بِنُورِ هَدَايَتِهِ وَمَا كَلَفَكُ الشَّيْطَانُ عِلْمَهُ بِمَا لَيْسَ فِي الْكِتَابِ عَلَيْكَ فَرْضُهُ وَلَا فِي سُنْنَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَأَنْبَأَهُ أَثْرُهُ فَكِلْ عِلْمَهُ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ فَإِنْ ذَلِكَ مُنْتَهَى حَقِّ اللَّهِ عَلَيْكَ» (نهج البلاغه: ۲۴۲). منظور از نقصان معنا در این قسمت از خطبه این است که شناخت بشر در مقابل ذات لامتناهی الهی محدود و ناقص است و سوژه در راستای رفع این نقصان باید از کتاب مقدس الهی و اهل البيت علیهم السلام الهام بگیرد تا بتواند از شر شیطان دور شود. به عبارتی دیگر؛ شناخت محدود بشری که از منظر نشانه‌معناشناسی، نقصان است تنها با مراجعه به دو منبع فوق کامل می‌شود. از دیدگاه نشانه‌معناشناسی «وضعيت بُوشی را می‌توان به موقعیتی تشبیه کرد که نقصان و کمال در چالش با یکدیگر قرار می‌گیرند. سوژه زمانی با نقصان مواجه می‌شود که با میزانی از مقاومت، از ناحیه دنیا یا کنش‌گرانی دیگر، در برابر حضور خود مواجه می‌شود» (شعیری، ۱۳۹۵: ۱۳۹). در حقیقت منظور از مقاومت، وجود شیطان است که در تلاش است مانع میان خداوند متعال و شناخت مخلوقات ایجاد کند: «وَمَا كَلَفَكُ الشَّيْطَانُ عِلْمَهُ بِمَا لَيْسَ فِي الْكِتَابِ عَلَيْكَ فَرْضُهُ وَلَا فِي سُنْنَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَأَنْبَأَهُ أَثْرُهُ». تا زمانی که سوژه از کتاب مقدس الهی و فرستادگان الهی استمداد نطلبد، از نقصان نجات نمی‌یابد و هیچ‌گاه در مسیر کمال و استعلاء قرار نمی‌گیرد. کمال طلبی مخلوقات بشری در صورتی که در راستای شناخت خداوند و دوری از شیطان باشد منجر به تغییر دازین در جهت رشد او می‌شود.

اگر سوژه موفق به عبور از این نقصان شود در نقطه مقابله نقصان که نوعی کمال است قرار می‌گیرد. همانطور که در کلام امام^(۴) به آن اشاره شده است: «فَكُلْ عِلْمَهُ إِلَيْهِ سُبْحَانَهُ فَإِنَّ ذَلِكَ مُنْتَهَى حَقِّ اللَّهِ عَلَيْكَ» (نهج‌البلاغة: ۲۴۲). باز هم در وضعیت ثبات نهایی قرار نمی‌گیرد؛ چرا که شرایط کمال یافته با مقاومتی جدید از ناحیه بیرون (شیطان) مواجه می‌شود.

در ادامه؛ امام^(۴) نقصان (ناتوانی بشر از درک عمیق خداوند) را در مقابل اطمینان حضور خداوند متعال یا اطمینان معنا قرار می‌دهد. این اطمینان از حضور خداوند منجر به نوعی تشویش در سوژه می‌شود. از دیدگاه نشانه‌معناشناسی، این حالت را گرمس «در هم تنیدگی سوژه با دنیایی» که در آن قرار گرفته است می‌داند (گرمس، ۱۹۸۷: ۳۳).

«فَاقْتَصِرْ عَلَى ذَلِكَ وَ لَا تُقْدِرْ عَظَمَةَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ عَلَى قَدْرِ عَقْلِكَ فَتَكُونُ مِنَ الْهَالِكِينَ» (نهج‌البلاغة: ۲۴۲). همانطور که اشاره شد نشانه‌های «فاقتصر علی ذلک» و «فتكون من الهالكين» منجر به نوعی تشویش در سوژه می‌شوند و مقدمات عبور او را از مرحله پیشادازایی به مرحله دازایی فراهم می‌سازد.

مرحله دازایی (از نقصان تا کمال)

«وَاعْلَمْ أَنَّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ هُمُ الَّذِينَ أَغْنَاهُمْ عَنِ الْقِبْحَامِ السُّدَّدِ الْمَضْرُوبَةِ دُونَ الْعَيُوبِ، الْإِقْرَارُ بِعِلْمِهِ مَا جَهَلُوا تَفْسِيرُهُ مِنَ الْغَيْبِ الْمَحْجُوبِ فَمَدَحَ اللَّهُ تَعَالَى اعْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنْ تَنَاؤلِ مَآمِنَ يُحِيطُوا بِهِ عِلْمًا، وَسَمَّى تَرَكَهُمُ التَّعَمُقَ فِيمَا لَمْ يُكَلِّفُهُمُ الْبَحْثُ عَنْ كُنْهِهِ رُسُوْخًا» (نهج‌البلاغة: ۲۴۲). یکی از مهم‌ترین مواردی که در بحث نشانه‌معناشناسی بُوشی مطرح است، تلاش سوژه برای عبور از وضعیت سلبی به وضعیت ایجابی است تا پس از سلب خود به گونه‌ای خود را بازیابی نموده و به موقعیت ایجابی که می‌تواند سبب استعلای او شود، دست یابد. در حقیقت؛ سوژه برای دور شدن از گمراهی توسط شیطان که به نوعی وضعیتی سلی محسوب می‌شود؛ در تقابل با راسخان علم قرار می‌گیرد و همین امر؛ مقدمات خروج وی از مرحله پیشادازایی را به مرحله دازایی فراهم می‌سازد. با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان فرآیند بُوشی را در طرحواره زیر نشان داد:

فرآیند بُوشی = نقصان معنا ← وجود شیطان + اختلال در محدودیت

عقل بشری در راستای شناخت الهی

با توجه به طرحواره فوق درمی‌یابیم؛ امام (ع) پیروی از فرامین شیطان را نقصان در تکامل عقل بشری معرفی می‌کند. با توجه به نشانه‌های «فَمَدَحَ اللَّهُ تَعَالَى اعْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنْ تَنَاؤلِ مَآمِنَ يُحِيطُوا بِهِ عِلْمًا»، نقصان عقل بشری مانع از شناخت خداوند می‌شود. در واقع؛ آگاه بودن سوژه به خود، یعنی همان تردید و اضطرابی که سوژه را رها نمی‌کند. به همین سبب، تردید مبنای نفی یک رابطه با ابیه ارزشی قرار می‌گیرد تا جایی که سوژه را علیه وضعیت موجود تحت تأثیر قرار می‌دهد. در این

قسمت از خطبه؛ شوش گر با توصیف سوژه‌هایی که خداوند را مساوی با مخلوقات می‌پندارند در وضعیت سلبی حضور قرار می‌گیرد و پس از خروج از این وضعیت، وارد وضعیتی ایجابی می‌شود. «سوژه بُوشی پس از عبور از جریان سلبی می‌تواند به ایجاب برسد ولی هیچ ایجابی برای او پایدار و قطعی نیست چرا که حضور او همواره بر اساس موقعیتی بُوشی تعیین می‌گردد» (شعیری، ۱۳۹۵: ۱۲۹): «لَمْ يَعْدْ غَيْبٌ ضَمِيرَهُ عَلَى مَعْرِفَتِكَ، وَلَمْ يَبَاشِرْ قَلْبَهُ بِأَنَّهُ لَا نَدَّ لَكَ، وَكَانَهُ لَمْ يَسْمَعْ تِبْرُّهُ التَّابِعِينَ مِنَ الْمُتَبَعِينَ» (نهج البلاغة: ۲۴۶).

عصیان سوژه بُوشی چیزی جز عصیان علیه خود نیست، این یعنی خود در مقابل تن خود. یکی از کارکردهای مهم نظام بُوشی چالش خود با خود و یا خود با تن خود است: «كذب العادلون بك، إِذْ شَبَهُوكَ بِأَصْنَامِهِمْ وَنَحْلُوكَ حَلِيلَ الْمُخْلوقِينَ بِأَوْهَامِهِمْ، وَجَزَّاوكَ تَجزِئَةً الْمَجْسَمَاتِ بِخَوَاطِرِهِمْ، وَقَدْرُوكَ عَلَى الْخَلْقَةِ الْقَوِيِّ، بِقَرَائِبِ عَقْوَهِمْ وَأَشْهَدَ أَنَّ مَنْ سَاوَاكَ بِشَيْءٍ مِنْ خَلْقِكَ فَقَدْ عَدَلَ بِكَ» (نهج البلاغة: ۲۴۱). در اینجا سوژه بُوشی به نفی دازینی می‌پردازد که در آن مخلوقات برای خداوند شبیه قائل می‌شوند و آن را دارای اجزائی می‌دانند در چنین حالتی سوژه به کفر نزدیک می‌شود و برای اجتناب از آن وضعیت، به نفی دازین روى می‌آورد. نفی، اولین حرکت استعلاحی شوش گر محسوب می‌شود. نشانه‌هایی چون «شَبَهُوكَ بِأَصْنَامِهِمْ، جَزَّاوكَ تَجزِئَةً الْمَجْسَمَاتِ، قَدْرُوكَ عَلَى الْخَلْقَةِ وَ مَنْ سَاوَاكَ بِشَيْءٍ مِنْ خَلْقِكَ» معنای خود را از دست می‌دهند.

تحلیل نشانه‌های تنشی

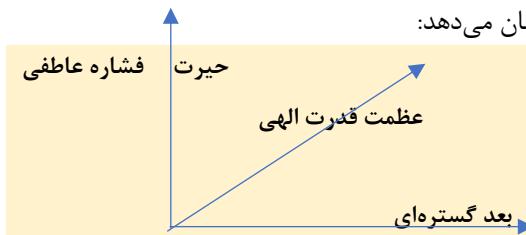
در قسمتی از خطبه اشباح، امام^(۴) به توصیف بُعد دیگری از آفرینش خداوند، یعنی آسمان‌ها اشاره دارند. از منظر نشانه‌معناشناسی، هرگاه نشانه‌ها بیان گر دو بُعد شناختی و عاطفی باشند، گفتمان سیر تنشی را طی می‌کند. از آنجایی که؛ آفرینش تمامی مخلوقات خداوند منجر به شگفتی و حیرت گفته‌یاب (مخاطب) می‌شود. در چنین حالتی دو بُعد شناختی و عاطفی در بستر گفتمانی در نوسان با هم قرار می‌گیرند یا هر دو بطور همزمان رو به افزایش و کاهشند یا یک محور در این افزایش و کاهش در تقابل با دیگری قرار می‌گیرد.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود؛ گفتمان این قسمت با عملیات گستاخی گفتمانی آغاز می‌شود. زمانی که گفته‌پرداز قصد افزایش یا کاهش عاطفه و هیجان گفته‌یاب (مخاطب) را داشته باشد رویکرد گستاخی گفتمانی، پررنگ‌تر می‌شود:

وَقَتَقَ بَعْدَ الْأَرْتَاقِ صَوَامِتَ أَبْوَاهِكَ، وَأَقَامَ رَصَدًا مِنَ الشُّهُبِ التَّوَاقِبِ عَلَى نِقَاهِكَ وَأَمْسَكَهَا مِنْ أَنْ تُمُرَّ في حَرْقِ الْهُوَاءِ بِأَيْدِهِ، وَأَمَرَهَا أَنْ تَقْفَ مُسْتَسِلَّمَةً لِأَمْرِهِ، وَجَعَلَ شَمْسَهَا آيَةً مُبَصِّرَةً لِنَهَارِهَا، وَقَمَرَهَا آيَةً

مَحْوَةٌ مِنْ لَيْلَهَا، وَأَجْرَاهُمَا فِي مَنَافِلِ مُجَرَّاهُمَا وَلَذَّارَ سَيْرُهُمَا فِي مَدَارِجِ دَرَجَهُمَا لِيُمْبَرَّ بَيْنَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ هُمَا»
(نهج البلاغة: ۲۵۰).

بنابر آنچه گفته شد؛ هر چه بر وسعت گسترهای افزوده می‌شود، فشاره‌های عاطفی نیز در اوج قرار می‌گیرند. «فَتَقَ صَوَّاتُ أَبْوَابِكَ»، «أَقَامَ رَصَادًا مِنَ الشَّهَبِ»، «أَمْسَكَهَا مِنْ أَنْ تَمُورَ»، «أَمَرَهَا مُسْتَلِمَةً لِأَمْرِهِ» همه این نشانهای بیان گر قدرت و عظمت الهی در بسط مکانی آفرینش و گستردگی حرکت است. امام (ع) با فرآیند گستت گفتمانی، توجه گفته‌یاب را نسبت به گستره نامتناهی هستی بر می‌انگیزد. افزایش بُعدشناختی، بُعد عاطفی را نیز افزایش داده است: «جَعَلَ شَمَسَهَا آيَةً مِبْصَرَةً لِنَهَارَهَا وَقَمَرَهَا آيَةً مَحْوَةً مِنْ لَيْلَهَا». بنابراین؛ دو جریان عاطفی و شناختی (درونه‌ها و برونه‌ها) در تعامل با یکدیگر قرار می‌گیرند و بدین ترتیب؛ فرآیند تنشی سخن تحقق می‌یابد. محور زیر به خوبی این فرآیند را نشان می‌دهد:



۱) طرحواره افزایشی آفرینش آسمان‌ها

این محور نشان‌دهنده رشد یکسان گونه شناختی و عاطفی است. به همین دلیل رابطه‌ای که به دست می‌آید هم‌سو نامیده می‌شود. به عبارت دیگر؛ به همان میزان که عناصر کیفی رشد می‌یابند، عناصر کمی اوج می‌گیرند. از این رابطه هم‌سو، منحنی افزایشی شکل می‌گیرد. امام (ع) مخاطب را در جریان عظمت الهی و شگفتی‌های آفرینش قرار می‌دهد و بدین ترتیب؛ بر شدت هیجان مخاطب افزوده می‌شود و از دیدگاه نشانه‌معناشناصی، گفتمان تنشی شکل می‌گیرد. در گفتمان‌های تنشی؛ ضرب‌آهنگ از نقش بهسزایی برخوردار است؛ زیرا «در صورتی که ضرب‌آهنگ حاکم بر فضای تنشی، آهنگی کند باشد، ما با برجستگی‌های شیء حاضر مواجه می‌شویم. یعنی اینکه کندی ضرب‌آهنگ، برجستگی‌های شیء را در فضای حسی‌ادرانکی به نمایش می‌گذارد. اما اگر ضرب‌آهنگ تند یا شتاب‌زده باشد، شیئی که با آن مواجهیم، تشبیت می‌گردد» (شعیری، ۱۳۹۶: ۱۰۱).

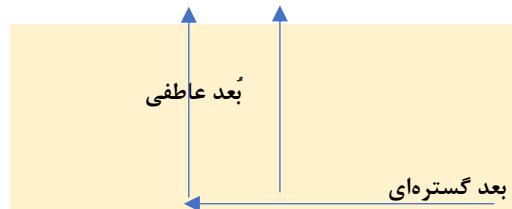
با بررسی این عبارت در می‌یابیم اکثر حروف به کار رفته؛ از نوع حروف مجھور هستند و همین امر بر شدت ضرب‌آهنگ افزوده است و به همین دلیل؛ بُعد فشاره‌ای که همان عواطف و هیجانات هستند درون مخاطب شدت می‌یابد. در واقع؛ نشانه‌های تنشی مذکور دلالت بر تشبیت قدرت و عظمت خالق هستی دارند. بنابر آنچه گفته شد؛ شناخت کیفی یا گسترهای این گفتمان به دلیل وضعیت هیجانی و عاطفی به شناختی هستی محور تبدیل می‌شود. این نوع شناخت بالاترین مرتبه

شناختی محسوب می‌شود؛ چرا که مخاطب را به اوج وضعیت حسی-ادرانگی می‌رساند. در جریان چنین شناختی، نه تنها سوژه و ابژه در تعامل با هم قرار نمی‌گیرند بلکه در هم ذوب می‌شوند. پس در این فرآیند، فشارهای عاطفی هم‌زمان با گسترهای عاطفی قدرت می‌گیرند و راه صعود یا اوج را می‌پیمایند؛ یعنی این که هر چه بر قدرت فشارهای افزوده شود، به همان میزان بر قدرت گسترهای افزوده می‌گردد و بالا رفتن قدرت یکی سبب کاهش یا افت دیگری نمی‌شود؛ به عبارت دیگر، هیجانات و منطق شناختی پا به پای یکدیگر پیش می‌روند و رشد فشارهای با رشد گسترهای همراه است.

در ادامه؛ امام^(۴)، با عملیات پیوست گفتمانی به آفرینش فرشتگان الهی اشاره می‌کنند: «وَرَأَهُمْ ذَلِكَ الرَّجِيعَ الَّذِي تَسْتَكُّ مِنْهُ الْأَسْمَاعُ سُبْحَاتُ نُورٍ تَرْدَعُ الْأَبْصَارَ عَنْ بُلُوغِهَا فَقَبِقُ خَاسِئَةً عَلَى حُدُودِهَا، وَأَشَاهِمْ عَلَى صُورٍ مُخْتَلِفَاتٍ وَأَقْدَارٍ مُتَقَاوِتَاتٍ أُولَى أَجْيَحَةٍ تُسْبِحُ جَلَالَ عِزَّتِهِ لَا يَنْتَحِلُونَ مَا ظَهَرَ فِي الْخُلُقِ مِنْ صُنْعِهِ» (نهج‌البلاغة: ۲۵۲).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود؛ تعداد حروفی که دلالت بر «جهر» دارند بیشتر از حروف «همس» است و همین امر ضرب‌آهنگ سخن را افزایش می‌دهد. بنابراین در گفته‌یاب نسبت به آفرینش بی‌بدیل فرشتگان نوعی تنش ناشی از شگفتی شکل می‌گیرد و بدین ترتیب؛ بعد فشارهای گفتمان صعودی می‌شود اما نشانه‌هایی از قبیل: «تستک منه الأسماع»، «تردع الأ بصار»، «خاسئة على خودها» دلالت بر عدم کنش شنوایی، بینایی و توانایی دارند. به عبارتی دیگر؛ از دست دادن حس شنوایی و بینایی و هم‌چنین ناتوان شدن بیان‌گر محدود شدن بعد شناختی می‌باشد از این رو؛ بعد گسترهای محدود می‌شود. در نتیجه فضای تنشی حاکم بر این قسمت از گفتمان، فرآیند تنشی‌ای را به تصویر می‌کشد که در آن بعد عاطفی رو به افزایش و بعد شناختی رو به کاهش است. از منظر نشانه‌معناشناصی در چنین حالتی با طرحواره صعودی فرآیند تنشی مواجه می‌شویم

«فرایند شدت فشاره عاطفی و کاهش گستره شناختی را نشان می‌دهد» (fontanille, 2006: 111). در این گفتمان، بعد فشارهای بر هیجان شدید و غیرمنتظره‌ای دلالت دارد که مربوط به دنیای سوژه (انسان‌ها) است و منجر به «تکان از درون» که نتیجه دریافتی زیبایی‌شناختی است، می‌شود و منشأ آن برخورد سوژه (انسان) و ابژه (فرشتگان) با یکدیگر است. به عقیده گرمس، «تکان از درون، حاصل فرآیندی است که در دنیای عینی شروع می‌شود، اما به بازنمودی انتزاعی و غیرعینی (فرشتگان) تبدیل می‌شود و سبب عبور سوژه از دنیای طبیعی به دنیای فراتبیعی می‌گردد» (گرمس، ۱۳۸۹: ۲۷).

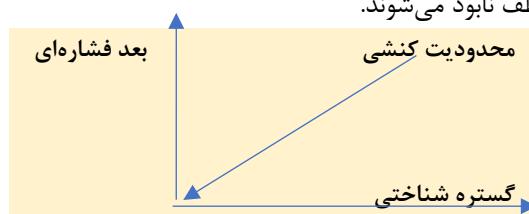


۲) طرحواره صعودی آفرینش فرشتگان

طرحواره فوق؛ اوج حضور عاطفی یا فشاره بالا را نشان می‌دهد. در این مرحله، تمام عناصر و نشانه‌های موجود به شکلی عمل می‌کنند که خواننده را به سوی آنچه نقطه اوج نامیده می‌شود، هدایت کنند. این نقطه عاطفی که خود بر نشانه‌معناهای گسترهای تکیه دارد، به نحوی بسیار فشرده معرف همه جریاناتی است که گفتمان قبل از ارائه آن را در برداشته است.

بعد از آفرینش آسمان‌ها و فرشتگان، امام (ع) به توصیف زمین اشاره دارند: «وَذَلَّ مُسْتَخْذِيَا إِذْ تَعَكَّثُ عَلَيْهِ بِكَوَاهِلَهَا فَاصْبَحَ بَعْدَ اصْطِحَابِ أَمْوَاجِهِ سَاجِيًّا مَقْهُورًا وَفِي حَكْمَةِ الْذِلِّ مُنْقَادًا أَسِيرًا وَسَكَنَتِ الْأَرْضُ مَدْحُوَةً فِي جُهَّةِ تَيَارِهِ وَرَدَّتْ مِنْ نَخْوَةِ بَأْوَهِ وَاعْتَلَاهِ وَشُمُوخِ أَنْفِهِ وَسُمُّوِّ غُوَائِهِ وَكَعْمَتُهُ عَلَى كِلْطَةِ جَزِيَّهِ فَهَمَدَ بَعْدَ نَرْقَاتِهِ وَلَبَدَ بَعْدَ زَيْقَانِ وَتَبَاتِهِ» (نهج‌البلاغة: ۲۵۸).

در این گفتمان، نشانه‌های «ذل مستخدzia، ساجیا مقهورا، منقاداً أسيرا، سکنت الأرض، وردت من نخوة» دلالت بر کاهش بعد شناختی دارند به عبارتی دیگر، کُنش زمین محدود می‌شود: تسلیم، ساکن و مطیع می‌گردد. همزمان با کاهش گستره، هیجانات عاطفی هم کاهش می‌یابند و گفتمان تنشی با طرحواره کاهشی شکل می‌گیرد. این گفتمان از نوع نوسانی است. ما با گفتمانی مواجهیم که در دل خود جریان تولید را دارد. به عبارت دیگر، با تولید دوگانه روبروییم. از یک سو، گفتمانی با عنوان «وصف زمین» تولید شده و از سوی دیگر زمین در دل خود تولیدی از «اطاعت‌پذیری تمام مخلوقات از خالق هستی» دارد. هر پدیده‌ای را خداوند عزوجل می‌آفریند در مقابل ذات خداوند، توان انجام هیچ کنشی را ندارد و همین امر بعد شناختی را کاهش می‌دهد و در بُعد فشارهای، تمامی هیجانات و عواطف نایود می‌شوند.



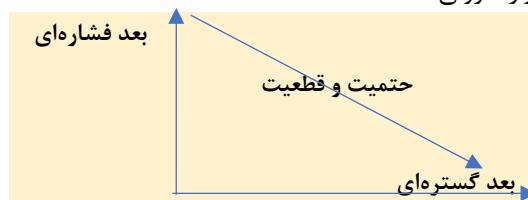
۳) طرحواره کاهشی آفرینش زمین

در این طرحواره خواننده با کاهش هم‌زمان فشار بر روی محور عاطفی و کاهش گستره شناختی روبرو است. در این فرآیند، به همان اندازه که از قدرت و اهمیت فشارهای کاسته می‌شود، گسترهای نیز قدرت و اهمیت خود را از دست می‌دهند. در این نوع گفتمان، گفته‌خوان با مجموعه‌ای از

فرارازش‌ها مواجه می‌شود که در انتظار قدرت یافتن فشاره و گستره است تا جایی که بتواند نظام ارزشی آفرینش را بازنمایی کند.

امام^(۴) ضمن اشاره به پدیده‌های آفرینش به این موضوع تأکید می‌کنند؛ هر آنچه آفریده شده است به حال خود رها نگشته، حتی کوچکترین پدیده‌های هستی از عنایت الهی دور نمی‌مانند: «وَفَسَخَ بَيْنَ الْجَوَافِينَ، وَأَعْدَّ الْهَوَاءَ مُتَنَسِّمًا لِسَاكِنَاهَا، وَأَخْرَجَ إِلَيْهَا أَهْلَهَا عَلَى تَمَامِ مَرَاقِقِهَا. ثُمَّ لَمْ يَدْعُ جُزْءَ الْأَرْضِ الَّتِي تَعْصُرُ مِيَاهُ الْعَيْوَنِ عَنْ رَوَابِيهَا، وَلَا تَجِدُ جَدَالُ الْأَهْمَارِ ذَرِيعَةً إِلَى بُلُوغِهَا» (نهج البلاغة: ۲۵۸).

در این عبارت، گفتمان همچنان در فرآیند گستست جریان دارد. با بررسی دو بعد شناختی و عاطفی در می‌یابیم؛ **أفعال «فسح / أعد / أخرج»** از نظر صیغه و زمان صرفی بر زمان گذشته و از نظر بافت و سیاق کلام، زمان حال و آینده را نیز در بر می‌گیرند. اما برخلاف دیدگاه برخی از علمای بلاغت، از هیچ‌یک از دو دلالت صرف‌نظر نمی‌کنیم؛ چرا که اگر منظور تنها دلالت سیاقی فعل باشد قطعاً از تعبیر «يفسح، يعد و يخرج» استفاده می‌شد. از طرفی، با توجه به قرینه، نمی‌توان گفت این **أفعال** بر زمان گذشته‌ای دلالت دارند که به وقوع پیوسته و اکنون سپری شده است، بلکه باید هر دو **بعد صرفی و سیاقی** آن را مدنظر قرار داد؛ زیرا «فسح / أعد / أخرج» شامل زمان حالی که متضمن دلالت فعل ماضی است می‌باشند و حتمیت و قطعیت فعل را می‌رسانند. امام^(۴) **أفعال** را بدین صورت آورده‌اند تا مفهوم قطعیت را انتقال دهنده تا گفته‌یاب هیچ‌گونه شک و تردیدی نسبت به وقوع آن نداشته باشد. بنابراین **بعد شناختی** در مخاطب تقویت می‌شود. اما اگر بخواهیم **بعد عاطفی** گفتمان مذکور را بررسی کنیم هر چه بر بعد شناختی افزوده می‌شود از **بعد گستره‌ای** آن کاسته می‌شود و این نوع نوسان میان افزایش گستره و کاهش فشاره، از منظر نشانه‌معناشناصی بیان گر گفتمان تنشی با طرحواره نزولی است:



۴) طرحواره نزولی ثبات در آفرینش پدیده‌ها

در این حالت خواننده با کاهش فشار عاطفی و گستره شناختی رو برو است. این طرحواره فرآیندی را نشان می‌دهد که در آن حرکت از تکانه عاطفی بسیار بالا به طرف وسعت معنایی است. این گستره معنایی را می‌توان همان گستره شناختی در نظر گرفت که دلالت بر ثبات آفرینش دارد.

از فضاهای گفتمانی تا معنای استعلائی

در قسمت پایانی خطبه اشباح شاهد مناجات حضرت علی^(ع) با خداوند متعال هستیم. با خوانش آن در می‌باییم؛ گفتمان از نشانه‌های بُوشی و تنشی فراتر می‌رود. نشانه‌ها تا جایی پیش می‌روند که گفتمان به خلصه تبدیل می‌شود. به عبارتی دیگر؛ «من» متكلم به «من» استعلائی بدل می‌شود و عبارت‌های عرفانی به اوج حضور و معنا می‌رسند. در واقع گفتمان تنشی که مبتنی بر نوسان و تقابلات معنایی است مقدمه‌ای می‌شود برای تبیین گفتمان عرفانی: «اللَّهُمَّ أَنْتَ أَهْلُ الْوَصْفِ الْجَمِيلِ، وَالْتَّعْدَادُ الْكَثِيرُ، إِنْ تُؤْمِنُ فَخَيْرٌ مَأْمُولٌ وَإِنْ تُرْجِعَ فَخَيْرٌ مَرْجُوٌ» (نهج‌البلاغه: ۲۶۶).

در این عبارت؛ گفتگوی بین مخلوق و خالق با توجه به عملیات پیوست گفتمانی آغاز می‌شود. در عملیات پیوست گفتمانی حضور پدیداری نقش ویژه‌ای ایفا می‌کند. همان‌طور که ملاحظه می‌شود؛ جواب‌های شرط هر دو به صورت جمله اسمیه آغاز شده‌اند و از آن جایی که یکی از دلالت‌های جمله اسمیه ثبات و استمرار است این امر در «خبری» که به خداوند متعال نسبت داده می‌شود صدق می‌کند: «فَخَيْرٌ مَأْمُولٌ/ فَخَيْرٌ مَرْجُوٌ». دو نشانه «مأمول» و «مرجو» از نوع نشانه‌های شوشاوی هستند که وقتی به مخلوقات نسبت داده شوند از «شوشاوی شوشاوی» یا «شدن» فراتر نمی‌روند اما همین که در مورد خالق هستی بکار می‌روند فراشاوی می‌شوند. البته ناگفته نماند که همنشینی واژگانی از قبیل «الوصف الجميل» و «التعداد الكبير» از دیگر نشانه‌های شوشاوی هستند که این گفتمان را به نیایشی عرفانه تبدیل کرده‌اند. در این عبارت؛ «من متكلم» در تقابل با «أنت استعلائی» قرار می‌گیرد تا معنای «بندگی مخلوقات» شکل بگیرد.

نتیجه

اگر بخواهیم فرآیند گذر نشانه‌ها را در خطبه اشباح بررسی کنیم به این نتیجه می‌رسیم که از ابتدای خطبه اشباح تا انتهای آن با سه فضای گفتمانی مواجه می‌شویم: فضای نخست، فضای توصیف صفات الهی است. فضای دوم، فضای توصیف مخلوقات الهی است از آسمان‌ها و فرشتگان گرفته تا آفرینش زمین. فضای سوم متعلق به نیایش با خداوند متعال است. در فضای نخست، همه عناصر گفتمانی در خدمت ویژگی‌های بی‌بدیل الهی و تحقق کنش مخلوقات در راستای خواست الهی است و بیان اینکه حقیقتی فراتر از خداوند وجود ندارد. در این فضای گفته‌یاب در رابطه عینی با ابڑه (صفات خداوند) قرار می‌گیرد. در فضای دوم، آفرینش پدیده‌ها، جلوه دیداری هستی محور را به تصویر می‌کشند و کارکردی شمایلی پیدا می‌کنند. در فضای سوم که نیایش امام^(ع) با خداوند آغاز می‌شود. هم‌مان با عملیات پیوست گفتمانی، «من متكلم» با هستی حضور «أنت= خداوند» یکی می‌شوند و استحاله معنایی رخ می‌دهد؛ مزها و فاصله‌ها میان خالق و مخلوق حذف می‌شوند و در نتیجه حضور به وضعیت ایجابی یعنی استعلائی حضور می‌رسد.

در این گفتمان، سوژه برای عبور از وضعیت سلبی به وضعیت ایجابی دازاین از نشانه‌معناهای تنشی عبور می‌کند. در گفتمان تنشی دریافتیم؛ نشانه‌های تنشی با ایجاد طرحواره‌های افزایشی، کاهشی و صعودی در کلام امام^(۴) به شگفتی مخاطب در مقابل پدیده‌های هستی دامن می‌زنند. به‌طوری که سوژه بُوشی در تقابل میان نقصان و کمال در بی رفع نقصان برمی‌آید و معنا شکل می‌گیرد. درست در همین زمان است که وضعیت ایجابی و استعلاحی که همان حضور ذات مقدس الهی است شکل می‌گیرد.

منابع

- ابن میثم بحرانی، کمال الدین. (۱۳۸۹). *شرح نهج البلاغه* (قربان علی محمدی مقدم، و علی اصغر نوایی یحیی‌زاده، مترجمان). بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- بايك معين، مرتضی. (۱۳۸۸). خوانش گفتمان کاربکاتور بر اساس طرحواره تنشی. پژوهشنامه فرهنگستان هنر، (۱۴)، ۷-۲۲. <http://noo.rs/9vqCb>
- پاکتچی، احمد، شعیری، حمیدرضا، و رهنما، هادی. (۱۳۹۴). تحلیل فرآیندهای گفتمانی در سوره «قارعه» با تکیه بر نشانه‌شناسی تنشی. جستارهای زبانی، ۴۶(۴)، ۳۹-۶۸. <https://lrr.modares.ac.ir/article-14-4197-fa.html>
- پالمر، ریچارد. (۱۳۷۷). علم هرمنوتیک (محمد سعید حنایی کاشانی، مترجم). هرمس.
- دانشگر، آذر، و رحمتیان، لیلا. (۱۳۹۹). واکاوی گفتمان بُوشی گرمس در رمان «پیکر فرهاد» عباس معروفی.
- فصلنامه علمی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی، ۱۲(۴۶)، ۱۳-۳۴. <https://doi.org/10.30495/dk.2020.679748>
- درپر، مریم. (۱۳۹۵). سبک‌شناسی نشانه معنایی؛ سبک بُوشی حضور در داستان کودکانه «کلاغ سفید». جستارهای زبانی، ۸(۴)، ۲۷-۴۶. <https://lrr.modares.ac.ir/article-14-6882-fa.html>
- سلیمی، زهرا، و انصاری، نرگس. (۱۳۹۹). بررسی کیفیت ترجمه نهج‌البلاغه مبتنی بر الگوی نقش‌گرای هاوس (مطالعه موردی ترجمه علامه جعفری و شهیدی از خطبه اشباح). پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، ۱۰(۲۳)، ۹۰-۲۳۶. <https://doi.org/10.22054/rctall.2020.55265.1505>
- شعیری، حمیدرضا. (۱۳۸۱). مبانی معناشناسی تنوین. سمت.
- شعیری، حمیدرضا. (۱۳۸۶). رابطه‌ی نشانه‌شناسی با پدیدارشناسی با نمونه‌ای تحلیلی از گفتمان ادبی هنری. ادب پژوهی، ۲(۳)، ۶۱-۸۱.
- شعیری، حمیدرضا. (۱۳۹۱). نشانه-معناشناسی دیداری: نظریه و تحلیل گفتمان هنری. سخن.
- شعیری، حمیدرضا. (۱۳۹۵). نشانه-معناشناسی ادبیات. انتشارات دانشگاه تربیت مدرس.
- شعیری، حمیدرضا. (۱۳۹۶). تجزیه و تحلیل نشانه معناشناختی گفتمان (چاپ ششم). سمت.
- شعیری، حمیدرضا، و کریم‌نژاد، سمیه. (۱۳۹۱). تحلیل نظام بُوشی گفتمان: بررسی موردی داستان «داش آکل» صادق هدایت. مطالعات زبان و ترجمه، ۴۵(۳)، ۲۳-۴۳. <https://civilica.com/doc/722096>

شعیری، حمیدرضا، و فایی، ترانه. (۱۳۸۸). راهی به نشانه-معناشناسی سیال. انتشارات علمی و فرهنگی. ضیغمی، علی، و سلمانی حقیقی، مسعود. (۱۳۹۸). تحلیل نظام عاطفی گفتمان در قرآن کریم در پرتو نظریه گریماس (پژوهش موردی: آیات جزء ۳۰ قرآن کریم). *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*، ۱(۳)، ۷۵-۸۸

1022034/sshq.2020.121463

عباسی، علی. (۱۳۹۵). نشانه-معناشناسی روایی مکتب پاریس: جایگزینی نظریه مدلیته‌ها بر نظریه کنشگران. مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.

کرباسی، زهرا، شعیری، حمیدرضا، و لطافی، رویا. (۱۳۹۶). تحلیل نشانه‌معناشناسی تحقیق سره و ناسره در گفتمان ادبی: (مطالعه موردی داستان عامیانه «سزای نیکی بدی است»). *فرهنگ و ادبیات عامه*، ۱۶(۱)، ۶۳-۴۰

<https://cfl.modares.ac.ir/article-11-10393-fa.html>

گرمس، آذریداس ژولین. (۱۳۸۹). نقصان معنا. علم.

مسعودی، جهانگیر. (۱۳۸۶). هرمنوتیک و نوآندیشی دینی. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

میراحمدی، سید رضا، نجفی ایوکی، علی، و زریوند، نیلوفر. (۱۳۹۴). تحلیل و بررسی خطبه «أشباح» از منظر نقد فرمالیستی. *پژوهشنامه نقد ادب عربی*، ۶(۱)، ۲۱۳-۲۴۹

https://jalc.sbu.ac.ir/article_98260.html

نهج البلاغه. (۱۳۸۶). (محمد تقی جعفری، مترجم). کارآفرینان فرهنگ و هنر.

هایدگر، مارتین. (بدون تاریخ). هستی و زمان (یاوش جمادی، مترجم) (چاپ سوم). ققنوس.

Courtes, J. (1998). Lenonciation comme acte sémiotique. *Nouveaux actes sémiotiques*, (58-59), 1-20. PULIM.

Fontanille, J., & Zilberberg, C. (2006). *The semiotics of discourse*. Peter Lang.

أنماط الجماليات اللفظية للأخلاق في أدعية الصحيفة السجادية في ضوء نظرية الحقل

محمود رضا توکلی محمدی^۱ (استاد مساعد في قسم تعلم اللغة العربية وآدابها بجامعة فرهنگیان، طهران، ایران)
علی خالقی^۲ (استاد مساعد في قسم تعلم اللغة العربية وآدابها بجامعة فرهنگیان، طهران، ایران)

DOI: 10.22034/jilr.2024.140945.1152



٢٠٢٤/٠٣/١٥: تاريخ الوصول:

صفحات: ٤١-٦٣

٢٠٢٤/٠٨/٠٧ تاریخ القبول:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۱۷

المُلْكُ خَصُّ

الصحيفة السجادية مجموعة قيمة من أدعية الإمام السجادة التي لها أهمية كبيرة من الزوايا المختلفة الدينية والأدبية، وأحد طرق كشف المعاني ورسالات الإمام المكتونة فيها هو الاستفادة من نظريات علم اللغة والحقول الدلالية. الحقن الدلالي يتكون من مجموعة من المعاني أو الكلمات المترابطة التي تميز بوجود عناصر أو ملامح دلالية مشتركة، وبذلك تكتسب الكلمة معناها في علاقتها بالكلمات الأخرى، لأن الكلمة لا معنى لها بمفردها، بل إن معناها يتحدد ببحثها مع أقرب الكلمات إليها في إطار مجموعة واحدة. إن نقطة التحول المهمة في مسألة الحقن الدلالية ظهرت على يد العالم الألماني "تيرير" وبالنسبة للعرب فقد بدأت مع ظهور الرسائل اللغوية التي كانت تقوم بجمع الكلمات والألفاظ المرتبطة موجود من الموجودات كرسائل الخيل، ورسائل النبات، وغيرها الكثير. يبحث المقال عن شرح الحقن الدلالية لأنفاظ الأخلاق في الصحيفة السجادية وإبراز جماليات اللفظة، فقد اخضعت ألفاظ الأخلاق عند الإمام زين العابدين في دائريتين دلاليتين هما الحسن والثبيح، وأيضاً بين الباحث العلاقات الدلالية بين حقل الأخلاق في الصحفية السجادية التي تُعد بمثابة المرأة التي تعكس مضامين النص الأدبي عند المبدع. توصل البحث في ضوء المنهج الوصفي التحليلي إلى عدة نتائج يمكن الإشارة منها إلى أنه توجد علاقات دلالية داخل كل حقل دلالي، ولا تخرج هذه العلاقات في أي حقا عن: التأداد، والاشتمال أو التضييم، وعلاقة الجزء بالكلام، والتضياد، والتنافر، والاستدال،

الكاتب المسؤول؛ البريد الإلكتروني: mr.tavakoli@cfu.ac.ir

٢ البريد الإلكتروني: a.khaleghi@cfu.ac.ir

والتلاؤم، والتلازم اللغفي. قد احتوى الحقل الدلالي للأخلاق الحسنة في الصحيفة السجادية للإمام دوائر كبيرة، تأتي دائرة الحمد والشكر على رأسها كما ارتفع تكرار ألفاظ أخرى كثيرة بحسب متفاوتة، منها: الاعتذار، طلب العفو، الصدق، العفة، الطيبة، الكتمان، الحصانة، القول الحسن، وطلب الستر، والوقاية، والتضرع، إلخ. إنَّ أسلوب الإمام يمتع بالفرادة والتميز فهو ينتمي للفاظه بإبداع وينظمها في نسق لطيف يؤثر على مسمع القارئ، بالإضافة إلى تميزه بالمخزون اللغوي وقدرته على إيجاد اللغة الأنسب.

الكلمات المفتاحية: الحقول الدلالية، الأخلاق، الصحيفة السجادية، الحسنات

الگوهای زیبایی شناسی کلامی اخلاق در ادعیه صحیفه سجادیه در پرتو نظریه میدان معنایی

چکیده

صحیفه سجادیه مجموعه‌ای ارزشمند از مناجات امام سجاد است که از جهات مختلف دینی و ادبی از اهمیت بالایی برخوردار است. یکی از راههای کشف معانی و پیام‌های نهفته امام، بهره‌گیری از نظریه‌های زبان‌شناسی و حوزه‌های معنایی است. یک واژه در ارتباط با واژگان دیگر معنای خود را به دست می‌آورد، زیرا کلمه به تنهایی معنای ندارد و معنای آن با بررسی کلمه‌ی مدنظر در کنار نزدیکترین واژگان به آن کلمه در چارچوب یک گروه واحد، مشخص و آشکار می‌گردد. نقطه عطف مهم در مسئله حوزه‌های معنایی به دست دانشمند آلمانی (تریر) ظاهر شد و در ادب عربی نیز با ظهور رساله‌های کلامی آغاز شد این مقاله در پی تبیین حوزه‌های معنایی واژه‌های اخلاقی در صفحه سجادیه و بر جسته‌سازی زیبایی شناختی کلام است، کلام اخلاقی امام زین العابدین (ع) در دو دایره معنایی حسن و قبح محصور شده است محقق با کاربست رویکرد توصیفی تحلیلی و به نتایج متعددی دست یافته است: در هر حوزه معنایی روابط معنایی وجود دارد و این روابط در هیچ زمینه‌ای از موارد زیر منحرف نمی‌شود: تراوید، اشتمال، رابطه جزء به کل، تقابل، ناهمانگی، جانشینی، سازگاری و همبستگی واژگانی. حوزه معنایی اخلاق حسن در صحیفه سجادیه میدان‌های بسیاری را در بر می‌گیرد که میدان حمد و سپاس در رأس آن قرار گرفته و فراوانی بسیاری از کلمات دیگر به نسبت های مختلف افزایش می‌یابد که از این جمله است: عذرخواهی، استغفار، صداقت، عفاف، مهربانی، رازداری، مصونیت، گفتار نیکو و درخواست، خویشتن‌داری، حفاظت، دعا.

کلیدواژه‌ها: حوزه‌های معنایی، اخلاق، صحیفه سجادیه، حسنات

المقدمة

إنَّ نظرية الحقول الدلالية التي تعدَّ واحدة من النظريات التي تعنى بدراسة المعنى، والتي تدخل في مجال علم الدلالة التركيبي، تقوم على وضع وتصنيف ثلاثة من الألفاظ تبعاً لمفهوم عام تتصل به، ويقوم بجمعها بشكلٍ يجعل من هذه الألفاظ دلالات المتعينة استناداً على علاقتها الدلالية بعضها بعض، معنى آخر أَهْمَّاً «تتظر إلى دلالة كل لفظ عن طريق أقرب الألفاظ إليه ضمن قطاعه اللغوي المتكامل، بغية الوصول إلى خاصيته الدلالية التي يتميز بانتاجها، ويدافع عنها ضمن تلك الشبكة اللسانية. من المسائل المهمة التي يجب الوقوف عندها في سياق كل منها على منهجية الحقول الدلالي، هي مسألة الأثر الفكري الذي يترتب على هذه النظرية، والتي تعمل على ترتيب الألفاظ وتوزيعها بشكلٍ دقيق، ليمكن أن يخلو من عمل قطاعات فكرية لموجودات الحياة والتي تمثل في ألفاظ اللغة، مع الملاحظة أنَّ الحقول الدلالي كان في ظهوره الأوَّل يدرس القطاعات المنظمة الواضحة من قطاعات الفكر، وإنَّ هذا العمل القطاعي يعمل على جعل الحقول الدلالي على اتصال مباشر مع التبدل الذي يحصل في وجهات النظر في الأشياء والمواضف منها، بالإضافة إلى تتبع حالات التطور والتقدم الفكري التي تعمل على مواكبتها الاستخدامات اللسانية، كما وتعمل على تارikhها بشكلٍ متتصاعد ومتتام» (جيرمان، ١٩٨١: ٣٩).

من المحقق أنَّ الأوَّل من حاول في إعلاء شأن العلم والثقافة في دنيا الإسلام هم أئمَّة أهل البيت، والعلماء العظام من شيعتهم، فهم الرواد الأوائل الذين خططوا مسيرة الأمة الثقافية وفجروا بناء العلم والحكمة في الأرض، ومن الجدير بالذكر أنَّ مؤلفاتهم، وسائر بحوثهم لم تقتصر على علم خاص، وإنما تناولت جميع أنواع العلوم كعلم الفقه، والتفسير، والحديث، والأصول، وعلم النحو، والكلام، والفلسفة، بالإضافة إلى وضعهم لقواعد الأخلاق، وآداب السلوك، وأصول التربية، وكان الأوَّل من سبق في هذا المضمار عملاق هذه الأمة، ورائد نهضتها الفكرية والعلمية الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، فهو الذي فرق أبواب العلوم العقلية والنقلية وأسس أصولها، وقواعدها فاسار الأئمَّة على نهجه المبارك ومنهم الإمام علي بن الحسين عليه السلام. عاش الإمام علي بن الحسين في عصر طغى فيه الظلم والفساد والجهل والانحراف، حيث أطبقت السلطة الأموية الطاغية قبضتها على أمور المسلمين وتولى حكمهم أقسى وأبشع من عرفهم التاريخ من الحكماء والولاة الذين بلغوا الغاية القصوى من الظلم والجور والتدني والإهانة الخلقي، فانعكست هذه السيرة على الكثير من الناس مما أدى إلى ابتعادهم عن مفاهيم الإسلام وأدابه وأخلاقه وتشريعاته. في ذلك الجو الذي ساده الظلم والظلم والقتل والرعب والإرهاب كانت إشارات الإمام زين العابدين تتدفق في نفوس المظلومين والمحروميين وتعمق قلوبهم

بالعطف والرحمة، حيث قام الإمام بدوره الإصلاحي في المجتمع وبث علومه ومعارفه ل Heidi الناس، ومدّ الأمة بتعاليمه التربوية والروحية، وهذا هو دأب الأئمة الطاهرين في كلّ زمان ومكان، فراح ينشر رسالة الإسلام ويدعو الناس إلى الرجوع إلى دينهم وكتاب ربّهم وسيرة نبيهم صلّى الله عليه وآله وإحراق الحقّ وإقامة العدل وإنصاف المحرومين والمعدّبين والمستضعفين. واجه الإمام زين العابدين الانحرافات السائدة في المجتمع بنشر المبادئ الإسلامية وبيان المفاهيم والأحكام الدينية، فواجه الجهل بالوعي، والإلحاد بالإرشاد والتوجيه، ولفت الأنظار إلى ما يجب أن يتوفّر في الحكم وما لهم وما عليهم من حقوق وواجبات وبما يضمن للدولة حقها وللناس كرامتهم وحقّهم في الحياة وذلك بأسلوب الحوار مع الله ومناجاته ومجيده في ستين دعاء جمعت في كتاب سُمي بالصحيفة السجادية وهي قمة في التصرّع إلى الله واستعطافه، ومن أفضّل ما ينادي بها الإنسان ربه ويدعوه ويتوسل إليه، فقد كانت مؤلفاته نموذجاً رائعاً لتطور الفكر الإسلامي، وتقدم الحركة الثقافية والعلمية، بناءً على ذلك يهدف البحث إلى الكشف عن مقومات الحقول الدلالية وعن انصاره الفنية والجمالية محاولاً الإجابة عن الأسئلة التالية: ما هي دلالات الصفات الحسنة في أدعية الصحيفة السجادية؟ وما هي دلالات الصفات غير الحسنة في تلك الأدعية؟ وفي هذا الصدد تتم مناقشة الحقول الدلالية في أدعية الإمام السجاد، بعد أن جُمعت الأمثلة والنماذج الخاصة المرتبطة بالحقول الأخلاقية الموجودة في ذلك الكتاب، ثم يتم الاستنتاج من المعلومات والمناقشات وبعد ذلك إتّيان بالنتائج الحاصلة منها.

خلفية البحث

إنّ البحث عن الصحيفة السجادية كثيرٌ جدّاً فبحثنا عن الحقول الدلالية حول مفهوم الأخلاق في إنترنت والموقع الإلكتروني ولم نجد بحثاً ممتنعاً بهذا الموضوع: دراسة تجليّات الحقول الدلالية للصفات الحسنة وغير الحسنة في أدعية الصحيفة السجادية، وبما أنّ هذا الموضوع لم يبحث عنه نكفي بإيراد البحوث التي تعالج الصحيفة السجادية:

أ) انتشرت مقالة الصحيفة السجادية منارة للتراث الثقافي للإمام السجاد عليه السلام، الكاتب: محمد حسن زرّاقط؛ مجلة: بقية الله، شباط ٢٠٠٧م، العدد ١٨٥، ص ٤٨ - ٥١. بين الباحثين في التراث نزاع حول أول الكتب تصنيفاً وتدويناً بعد القرآن الكريم، إلا أنّه بعد التصفيّة يحسم الأمر لصالح الصحيفة السجادية والكاتب يتطرق في هذه المقالة بمنارة ثقافية لصحيفة دون قياس مع القرآن

الكرم. الفرق بين بحثنا هذا وهذه المقالة هو موضوع البحث لأنَّ هذه الدراسة تعالج أبعاد ثقافية للصحيفة السجادية ولكن بحثنا يرتبط بمفهوم الاستعارة المفهومية في كلام الإمام السجاد.

ب) طبعت مقالة: دراسة استراتيجية مرااعة الأدب في الصحيفة السجادية، الكاتب: تك تبار فيروزجائي، حسين؛ حاجي خاني، علي؛ مقدسی نیا، مهدی؛ مجلة الجمعية الإيرانية للغة العربية وآدابها فصلية علمية محكمة، الشتاء ۲۰۱۸م، العدد ۴۹، ص ۱ - ۲۰. يهدف هذا المقال عبر المنهج الوصفي التحليلي وطبقاً لنظرية براون ولوينسون إلى جانب الاهتمام بأراء العلماء القدامى في هذا المجال إلى دراسة استراتيجية مرااعة الأدب في الصحيفة لبيان أهمّ المناهج التي يستخدمها الإمام في التواصل اللغوي المهذب في الدعاء والموضوع جدير بالبحث بسبب أهميته وعدم معالجته بشكل مستقل. تشير النتائج إلى أنَّ في الصحيفة أدوات تعديلية متعددة لتلطيف الأجواء وتقليل فرض المطالب للحيلولة دون تشويه الوجه واستلهام لغة الإمام من الوحي الإلهي شَكَّل له لغة خاصة بلغت ذروة الالتزام بالأدب. كما نلاحظ بأنَّ هذا المقال يتحدث عن بنية الأدب ومراعاته عند الإمام السجاد ولكن نحن سنبحث عن الحقول الدلالية وهذا الفرق الشاسع بين بحثنا هذا.

ت) دراسة نظرية انسجام النص في كلام الإمام السجاد عليه السلام اعتماداً على الدعاء الثاني من الصحيفة السجادية، الكاتبة: سيفي، طيبة؛ مجلة الكلية الإسلامية الجامعية، جمادی الثاني ۱۴۳۹هـ. ق، العدد ۴۶ - الجزء ۳، ص ۶۳ - ۷۲. هناك نظريات مختلفة حول تحليل النص لكن اختارت الباحثة نظرية الانسجام والتناسق للباحثين هاليدي ورقیه حسن لاكتمالها ودقتها. إن الانسجام والتناسق من ميزات النص عند هذين الباحثين، ولكن الكشف عن عوامل الانسجام وعناصره في نص ما لا يعني أن هذا النص متصل بالانسجام والاتساق بالفعل. إذًا عندما يكتب الأديب كلاماً يريد أن يلقي كلاماً منسجماً بحيث كان مبتدأه ومتنهاء متصلةً ومنسجماً هذا لا يتحقق إلا بالتناسب والتلاقي والترابط والتماسك بين أجزاء النص وعناصره وهذا يتميز النص بنظام خاص. فلذلك قامت الباحثة في هذا البحث بدراسة عناصر انسجام وتناسق النص وكيفية تجلّيه في الدعاء الثاني من الصحيفة السجادية للإمام سجاد في ثلاثة مستويات هي القواعد والمفردات والأصوات حتى تبين كيفية انسجام كلام الإمام الله على متلقيه. إنَّ الكاتبة في هذه الدراسة تبحث عن نظرية انسجام النص في كتاب الإمام السجاد (ع) أمّا تحقيقنا يختلف عن هذا الموضوع ونحن بقصد دراسة الحقول الدلالية في الصحيفة السجادية.

ث) طبعت مقالة دراسة معرفية للأفعال الإستعارية في القرآن الكريم، الكاتبة: مريم مرادي، احمد محمدى، مجلة الدراسات في النقد الأدبي، العدد ٤٩، صص ١٢٣-١٤٤. تتناول الدراسة الحالية الأفعال الإستعارية في نص القرآن الكريم وطبيعتها الدلالية من منظور اللسانيات المعرفية واستناداً إلى نظرية الاستعارات المضمونية عند "ليكاف وجونسون".

ج) انتشر بحث حول الجمالية في الصحيفة السجادية، وأصوتها في القرآن والحديث والنهج، الكاتب: الحلباوي، نبيل؛ مجلة رسالة الثقلين، صيف ٤٣٢ هـ. ق، العدد ٧٠، ص ٦٣ - ٧٩. ولا يطأول هذا المقال إلى أكثر من أن يكون مدخلاً إلى دراسة هذه الظاهرة في أجمع كتاب للدعاء وسيقتصر بالتالي على رسم خطوط عريضة لهذه الجمالية في الصحيفة السجادية تتناول أساسها الإنسانية ومصادرها المرجعية ومعالجتها الفنية مؤيدة بالشواهد بما عهد لأبحاث أكثر تفصيلاً وتحليلاً وعمقاً لإحاطة تلم بجذب الظاهرة من سائر وجوهها وجوانبها. كما نشاهد بأنَّ كاتب هذه المقالة يتطرق إلى عنصر الجمال في الصحيفة السجادية ولا سيما مصادره وأصوله التي تنشأ من القرآن الكريم والأحاديث وهذا البعد مختلف مع موضوع دراستنا هذه، حيث نحن نقصد توضيح الحقول الدلالية في كلام الإمام السجاد. جدير بالذكر أنَّه حسب معلوماتنا في الواقع الإلكترونية الإيرانية والعربية هذا الموضوع لم يبحث عنه في الدراسات السابقة حتى الآن.

الإطار النظري للبحث

الحقل الدلالي

إنَّ من الأمور المسلم بها أنَّ الكلمة أو اللفظ بالشكل العام لا يمكن له أن يحمل دلالة إلا في إطار السياق الذي يربطه بغيره من الألفاظ أو الكلمات، وعليه «فإنَّ التحليل الدلالي في اللغة العربية من الأمور الأساسية لمعالجة دلالة الكلمات، على اختلاف أشكالها، سواءً أكانت تارikhية، أم تقابلية، أم مقارنة، وهو الأمر الذي عملَ على ظهور نظرية الحقول الدلالية، التي أسهمت بشكلٍ كبيرٍ في تعين الدلالة، وتحديد عناصرها، بطريقةٍ موضوعيةٍ وعلميةٍ مُحكمةٍ، فوفقاً لهذه النظرية لا يمكن أن نرى الكلمات على أساسٍ أَنَّما وحدات لها استقلاليتها، بل إنَّما تشكل في مجموعةٍ كلاًًا مترابطاً، منتظاماً، ذا تناقض، تجمعه علاقةٍ محددة، وعليه تم تعريف الحقل الدلالي بتعريفات متعددة، ولعلَّ التعريف الأقرب له هو أنَّه مجموعةٌ من الوحدات المعجمية التي تشتمل على مفاهيم تدرج تحت مفهوم عام يحدد الحقل» (عزوز، ٢٠٠٢: ١٣) فهو التعريف الأبسط والعام لمعنى الحقل الدلالي، فعلى سبيل المثال

«كلمة شجرة تشير إلى مفهوم عام يندرج تحته أشجار النفاخ، والبرتقال، والخوخ والخ، وهذه الألفاظ تقوم بتمثيل وحدات معجمية تحمل مفاهيم محددة، كما وتنتفق مع مفهوم الوحدة المعجمية الشجرة، ومن اجتماع تلك الوحدات المعجمية واتلاف مفاهيمها، يتشكل حقل دلالي له استقلاليته، فهو قطاع دلالي متراصط، يتكون من مفردات اللغة التي يمكنها التعبير عن تصورٍ أو موضوعٍ أو فكرةً محددة، فالكلمات التي تكون الحقل الدلالي ترتبط بموضوعٍ محدد وتقوم بالتعبير عنه» (المصدر نفسه: ١٢). وقد عرف أيضاً بأنه «مجموعة الكلمات التي ترتبط دلالتها، وتتوسع عادة تحت لفظ عام يجمعها» (عمر، ١٩٨٢: ٧٩) وقد عرفه جون ليونز^١ بأنَّ «معنى الكلمة هو محصلة علاقتها بالكلمات الأخرى داخل الحقل المعجمي» (المسدي، ١٩٦٠: ١٥٤). كما قام بتعريفه ستيفن أوبلان فقال: «قطاع كاملٌ من المادة اللغوية يعبر عن مجال معين من الخبرة» (أولان، ٢٠٠٢: ٩٧) أو يقصد به أنَّ «تحدد الكلمة ببحثها مع أقرب الكلمات إليها في إطار مجموعةٍ دلاليةٍ واحدة» (المسدي، ١٩٦٠: ١٥٤) ويجد جورج مونان^٢ أنَّ «الحقل الدلالي هو مجموعة من الوحدات المعجمية التي تشتمل على مفاهيم تدرج تحت مفهومٍ عام يحدد الحقل» (Mounin, 1975, p65) أي إنَّ مجموعة الكلمات التي ترتبط فيما بينها من حيث تقاربها الدلالي، والذي يجمعها هو مفهوم عام تبقى مقتربة به، ولا يمكن فهمها إلا في ضوئه. «فعدنا نعمل على تحويل ألفاظ اللغة أي وضعها وتصنيفها ضمن حقول دلالية فإنَّ الاهتمامات الفكرية والحضارية تبدأ بالظهور لأصحاب هذه اللغة، وذلك عن طريق جموعاتها الدلالية التي تعد في حقيقة الأمر مظاهاً للنشاطات الفكرية، والثقافية، والاجتماعية وهذا كله يدلّ وبشكل واضح على أنَّ التحليل اللساني الدلالي يمثل للمعنيين بالدراسات الثقافية معيناً مهماً، ويكون عندهم وسيلة للحصول على المعلومات، وفهمها في حضارة معينة، فضلاً عن نقلها، وإعادة إنتاجها، وذلك كله إنما يأتي بطابع لساني عابر للجزئية اللسانية منشغل بالكلمات، والحرراك الفكري المتلبس باللباس اللساني الحيوي» (جيرمان، ١٩٨١: ٣٩) فبناء على هذا «الحقل الدلالي يتكون من مجموعة من المعاني أو الكلمات المترابطة التي تتميز بوجود عناصر أو ملامح دلالية مشتركة، وبذلك تكتسب الكلمة معناها في علاقتها بالكلمات الأخرى، لأنَّ الكلمة لا معنى لها بمفردها، بل إنَّ معناها يتحدد ببحثها مع أقرب الكلمات إليها في إطار مجموعة واحدة، وعلى هذا الأساس فإنَّ الكلمات لا تكون وحدة مستقلة، بل إنَّ بعض اللغويين يرفضون وينكرون أن يتمَّ اكتساب اللغة في شكل كلمات مفردة، أو يكون المتكلم واعياً

¹ - John Lyons

² - Georges Mounin

بالكلمات منعزلة أثناء عملية الكلام» (عزوز، ٢٠٠٢: ٢٩٤) وإذا ظهر له ذلك في أول الأمر، فإنَّ الاتكُسَاب يكون منطلقه من تركيب مقدر، أو تركيب مضمِّن، أو تركيب محدوف يمكن فهم الكلمة ضمنه.

بناء على ما تقدم يمكننا أن نفهم وندرك معنى الكلمة من خلال علاقتها بالكلمات الأخرى، في إطار الحقل الدلالي، «فالحقل الدلالي هو الذي يقيِّد العلاقات بين الكلمات، بغية فهم معناها وعلاقتها بالمفهوم العام، فليس في الذهن كلمة واحدة منعزلة، فالذهن يميل دائماً إلى جمع الكلمات، وإلى اكتشاف عرى تجمع بينها الكلمات تتشبَّث دائمًا بعائلة لغوية بواسطة دال المعنى أو لدوال النسبة التي تميِّزها» (فندريس، ١٩٩٨: ٢٣٢) ولا بدَّ من التنويه إلى أنَّ الكلمات ضمن الحقل الدلالي الواحد لا توجد بشكلٍ متساوٍ وذلك «لأنَّه من أهمِّ سمات الحقول الدلالية أنَّها مقسمة إلى أقسام وتصنيفات، وكل حقلٍ دلالي يشتمل على مجموعةٍ تخصِّه، ثم تدخل تحت كل قسم من هذه الأقسام أقسامٌ أصغرٌ متفرعةٌ عن الأقسام الأكبر ولذلك كان هنالك كلمات أساسية أو مفاهيم مركبة بالنسبة للحقول الدلالية، تتحكم في التقابلات الهامة داخل الحقل وأخرى هامشية، تزورنا بالبنية الداخلية لهذه الحقول كالفضاء، والزمن، والكم، والعلة» (عمر، ١٩٨٢: ٩٦) فنُتباين أحجام الحقول الدلالية فيختلف حجم الحقول الدلالية وحيزه المكاني باختلاف مجالات واهتمامات الإنسان في البيئة المعيشية، «ويعدُّ مجال الكائنات والأشياء من أكبر المجالات، ويليه مجال الأحداث، ويتبعه المجردات، وفي آخر المراتب ما يتصل ويرتبط بالعلاقات» (أولمان، ٢٠٠٢: ٩٩).

ألفاظ الأخلاق في الحقول الدلالية

إنَّ دراسة الكلمات وفق هذه التصورات هي دراسة للحضارة المادية والروحية التي كانت سائدة في زمن الإمام علي زين العابدين، وهو زمن الحكم الأموي؛ إنَّ تحليل الألفاظ وفق حقول دلالية أو معجمية يتضمن بيان العلاقة بين الكلمات التي تتقابل بارادغماتياً، كما يتضمن بيان العلاقة بين الكلمات التي تنتهي إلى أنواع متعددة من الكلام، أي التي تتقابل سنتغماتياً.

جماليات اللفظة في الصحيفة السجادية

إنَّ اللفظة في اللغة هي مادة الصياغة والكلام لأنَّهما عمد بناهما الملتزم الذي تألف في داخله المعاني والدلالات، وسواءً أكانت اللفظة قادرة على إفادة معنى ما بمفردها أم بتضامنها مع مثيلاتها،

فإن تتمتع بخصوصية، وتمثل هذه الخصوصية بما تحمله من شحنات دلالية تتشابك وتتقاطع على ما بينها من اختلاف في الدرجة، أو من تضاد وعلاقات أخرى. وتحنخ خصوصية اللفظة فراداً للأسلوب، ومن الجلي أن أسلوب الإمام يتمتع بفرادة وتميز واضحين إذ يدع الإمام في تنظيم كلماته في نسق لطيف يهز مشاعر السامع أو القارئ، ويصلق ذوقه المتصل اتصالاً وثيقاً بإحساسه الجمالي. فأسلوب الإمام أليس الألفاظ حلة من الجمال، والتفرد اللغوي، وما أداته في هذه العملية الإبداعية سوى اللفظة الحاملة إمكانات التعبير، وألوانه الدقيقة. وأغلب الظن أن التفرد اللغوي ذاته لا يأتي من جهة ابتداع المعاني بقدر ما ينبع من مقدرة الإمام السجّاد (ع) على إيجاد اللفظة الأنسب جرساً، ومدلولاً لتجسيد المعنى وإعطائه شكلاً. أمّا الصياغة فهي نتيجة الموهبة الإبداعية أولاً، والشاهد على غنى المخزون اللغوي عند صاحبها ثانياً والمعلوم أنَّ هذا المخزون موزع بين تراكيب ونصوص مختلفة، لكن قوامه الأساسي ألفاظ مرتبطة بمعانٍ محسوسة أو مجردة، يقول الإمام السجّاد (ع):

«يا فارج الهم، وكاشف الغم، يا رحمٰن الدنيا والآخرة، ورحيمهما صل على محمدٰ وآل محمدٰ، وافرج همي، واكتشف غمي، يا واحد يا أحد يا صمد يا من لم يلد ولم يولد ولم يكن له كُفواً أحدٌ اعصمني وطهري وادْهَب ببليتي» (الإمام زين العابدين، ١٤١: ٢٥٤).

يظهر في الدعاء انتظام تركيبي قائم على السجع المتناوب بين القصر والطول. وهذا التناوب مبني وفق قيم عددية لفظية تألف عناصرها ائتلافاً صوتياً داخلياً مثل: (واحد، أحد، صمد، يلد، يولد) أو خارجياً مثل: (الهم والغم) أو (همي، غمي) وفي بعض الأحيان يتبع هذا الانتظام التركيبي عن التكرار (يا واحد يا أحد)، أو تكرار التركيب (صل على محمدٰ وآل محمدٰ) بعد انتهاء كل فقرة وأغلب الظن أنَّ المحور الأساسي للائتلاف اللفظي هو توليد الأثر بوساطة الإيقاع الذي يعلو، وينخفض مع قصر المسافة بين الفوائل وطولها وفوائل السجع في النص تراوّح بين اللفظين والثلاث والأربع وغاية تنوع السجع هو توليد إيقاع متتّح في النص كما يمكن القول إنَّ الإمام استمدّ جملة من ألفاظه، وما تعبّر عنه من مدلولات ورموز وقيم ومثل علياً من العصور السابقة عليه، كقوله: (لأواء، نعماء، آيس، ...) وذلك فيما يأتي:

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَلَا تَجْعَلْنِي نَاسِيًّا لِذِكْرِكَ فِيمَا أُولِيَّتِي، وَلَا غَافِلًا لِإِحْسَانِكَ فِيمَا أُبْلِيَتِي، وَلَا آيْسًا مِنْ إِجْبَاتِكَ لِي، وَإِنْ أَبْطَأْتَ عَنِّي فِي سَرَّاءِ كُنْتُ أَوْ ضَرَاءَ أَوْ شَدَّةَ أَوْ رَخَاءَ أَوْ عَافِيَةَ أَوْ بَلَاءَ أَوْ بُؤْسَ أَوْ نَعْمَاءَ أَوْ جَدِّيَّةَ أَوْ لَأْوَاءَ أَوْ فَقْرِيَّةَ أَوْ غَيْرَهُ» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ١٠٧) ويلحظ أنَّ

الكلمات المستخدمة في الدعاء، ليست وليدة العصر الأموي، زمن حياة الإمام عليهم السلام، بل هي مستخدمة من عصور خلت.

العلاقات الدلالية داخل الحقل الواحد

يعد الحقل الدلالي بمثابة المرأة التي تعكس مضامين النص فالحقل الدلالي هو «مجموعة من الكلمات التي ترتبط دلالاتها، وتوضع عادة تحت لفظ عام يجمعها» (عمر، ١٩٨٢: ٧٩) وحسب إحصاءات اللسانيين، فإنَّ الحقول في أي لغة تدلُّ على المفاهيم الآتية:

- ال موجودات.
- الأحداث.
- ال مجرّدات.
- ال العلاقات.

«وتحت كلَّ مفهوم هناك أقسام أصغر، ويقسم كلَّ قسم إلى أقسام فرعية» (نفس المصدر: ٨٧) فالحقول الدلالية تعدَّ منهجاً يهدف إلى تبيان معنى الكلمة، ويرى هذا المنهج «أنَّه كي يُفهم معنى الكلمة ما في اللغة، فإِنَّه من الضروري أن يُفهم كذلك مجموعة الكلمات المتصلة فيها دلالياً، بمعنى آخر من المهم أن تدرس العلاقات بين المفردات داخل الحقل الواحد وبالتالي فإنَّ معنى الكلمة هو محصلة علاقتها بالكلمات الأخرى داخل الحقل الواحد» (لايتز، ١٩٨٧: ٢٢) فتوجد علاقات دلالية داخل كلَّ حقل دلالي، ولا تخرج هذه العلاقات في أي حقل عما يأتي: الترافق، والاستعمال أو التضمن، وعلاقة المجرء بالكلَّ، والتضاد، والتنافر، والاستبدال، والتلاؤم، والتسلسل والترتيب، والتلازم اللغوي.

العلاقات الدلالية داخل حقل الأدلة في الصحيفة السجادية

الحقول الدلالية ونظريتها عن العلاقات الدلالية «تكشف الفرق وأوجه بين المفردات كونها تسعد المتحدث أو المبدع في اللغة على اختيار ألفاظه بدقة وانتقاء الأنسب» (مندور، ٤٠١٤: ١٢) لتمثيل النص الإبداعي، وعكس مختلف الروافد الفكرية التي استوحى منها المبدع ألفاظه، ويقى بذلك الحقل الدلالي هو المعبر عن إحساسات المتكلم وميوله الفكرية. وترتبط الألفاظ داخل الحقل الواحد بعلاقات متعددة، أهمُّها:

التراوِف **synonymy**

إنَّ التراوِف التام فلا أمثلة له في الصحيفة السجّادية، نظراً للشروط الشديدة التي يقتضيها، ولا تتوافر إلا في القليل من الألفاظ. أمّا التقارب الدلالي، فأمثلته كثيرة، ومنها قوله: «تجبر بالعظمة والكرياء، وتعطف بالعز والبر والجلال، وتقدس بالحسن والجمال، وتتجدد بالفخر والبهاء، وتجلل بالمجد والآلاء، واستخلص بالنور والضياء» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ٢٦٦). وتلحظ الثنائيات التي ترتبط بعلاقة شبه التراوِف، من مثل: (العظمة والكرياء/ العز والجلال / الحسن والجمال/ النور والضياء/ تمجيد وتحلل). وعندما نبحث عن دلالة هذه التراكيب في المعاجم اللغوية، فإنَّها المعلومات الواردة في معجم كلسنان العرب تفيد ما يأتي:

العظمة والكرياء: يصف الإمام ربه سبحانه وتعالى بالعظمة والكرياء، وفي لسان العرب: «العظمة: التعظم والنخوة والزهو. ولا توصف عظمة الله بما وصفها به الليث، وإذا وُصفَ العبد بالعظمة، فهو ذم: لأنَّ العظمة في الحقيقة لله عز وجل، وأما عظمة العبد، فكثُرَ المذموم وتجبره» (ابن منظور، ٢٠٠٩: ٣٣٠)

ومن أمثلة شبه التراوِف أو التقارب الدلالي قول الإمام السجّاد (ع) في دعاء آخر: «خالق لا نظير له، وأحد لا ند له، وواحد لا ضد له، وصمد لا كفؤ له، وإله لا ثاني معه، وفاطر لا شريك له، ووازق لا معين له» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ٢٦٢)

فقد تعالت ألفاظ هذا النص بعضها بعض بعلاقة التقارب الدلالي: (خالق وفاطر/ نظير ونَدَّ أحد وواحد) كما يقارب اللفظان: (خالق) و(نَدَّ) (فاطر)، بمعنى اخترعه أو أوجده ابتداء ففطر وقد ورد هذا اللفظان في العشرات من أدعية الصحيفة وخلق بمعنى صنعه وأبدعه أو سواه.

إنَّ الثنائيات التي تقارب دلاليًّا في الصحيفة السجّادية فيما يلي:

(حَمِيم وصَدِيق) في قوله: «إلهي لاتشمت بي عدوِي، ولا تفجع بي حَمِيمِي وصَدِيقِي» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ٢٦٧)

(صَبَر وسُلُوة) والصبر: تجلَّد ولم يجزع، أي: بمعنى صبر، لكن لا يوجد تراوِف تام، بل شبه تراوِف. ومن ذلك يأتي في الصحيفة السجّادية:

«مُفْزِعِي وملجأِي» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ٢٦٨)

«الحافظ لي، والذاب عنِي» (نفس المصدر: ص ٢٦٨)

«الجلال الإِكْرَام» (نفس المصدر: ص ٢٦٨)

«هي وغمي» (نفس المصدر: ص ٢٦٩)

«أخاف وأحذر» (نفس المصدر: ص ٢٧١)

«أصلحتها وحسنتها» (نفس المصدر: ص ٩٧)

«حارز وحافظ» (نفس المصدر: ص ٩٠)

«أهالينا وذوي أرحامنا وقرباباتنا» (نفس المصدر: ص ٩٠) فكل لفظ يساعد قرئته ويشكل معه حقل دلاليًّا يلقي المعنى إلى المخاطب وكل ألفاظ الفقرة أيضًا يؤدون معنى واحدًا في حقل دلالي مشترك مستعيناً بالترادف اللغطي في هذا الإطار لإلقاء المعنى اللغطي من جهة والمعنى العام الذي أراده الإمام عليه السلام من جهة أخرى.

الاشتمال أو التضمن **Hyponymy**

يكون أحد اللغظين مشتملاً على الآخر، حين يكون اللفظ الثاني أعلى في التقسيم التصنيفي، ومن أمثلته في الصحيفة السجادية قوله (ع): «اللَّهُمَّ فَلَكَ الْحَمْدُ عَلَى مَا فَلَقْتَ لَنَا مِنَ الْإِصْبَاحِ، وَمَتَعَنَا مِنْ ضُوءِ النَّهَارِ» (الإمام زين العابدين، ١٤١١ق: ٥٥) فالنهار يشتمل على الإصباح، وبالتالي فإن العلاقة القائمة بينهما هي علاقة تضمن واشتمال.

التنافر **incompatibility**

والمقصود بالتنافر «عدم التضمن من طرفين» (عمر، ١٩٨٢: ١٠٥) كما يمكن أن يقصد به «التباعد وعدم الإئتلاف بين الكلمات أو الألفاظ، فلا نستطيع أن نقول "هذه قبة حراء" و "هذه قبة حضراء" للشيء نفسه، فالجمل ذات الحدود المتنافرة سوف ينالها بعضها بعضاً» (المظفر، د. ت: ٣٣) والتنافر كالتضاد يرتبط بفكرة النفي، ويدخل فيه ما يمكن تسميته بعلاقة الرتبة ومثال ذلك الرتب العسكرية (ملازم، رائد، مقدم، عميد)، فمثل هذه الألفاظ تتنافر لأن قولنا إنَّ فلاناً رائدًّا يقصد به أنَّه ليس عميداً أو لواءً. إنَّ هذه العلاقة تقوم على فكرة النفي، كالتضاد. وهو حالة تضمن من طرفين، ومن أمثلتها قول الإمام السجّاد عليه السلام: «أصيّبنا وإصيّبوا الأشياء عامتها لك بحملتها، أرضها وسماؤها، في كل واحدٍ منها وما بثنت، متتحرّكة وساكنة، وشائكة ومقيمة، في الماء وما علا تحت الشّرى وما كُنَّ، في قبضتك أصيّبنا» (الإمام زين العابدين، ١٤١١ق: ٥٥) وعلاقة التنافر بين الألفاظ تربط (السماء والأرض / الماء والشّرى) ومن الأمثلة كذلك ذكر الإمام: «واجعل لي يداً على من ظلمني،

وعلى من خاصمني لساننا» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ٩٨) فترتبط الألفاظ (يد ولسان) بعلاقة تنازع ومن الأمثلة كذلك ذكره في دعاء له إذا نعي إليه ميت أو ذكر الموت: «وَانصِبِ الْمَوْتَ يَيْنَ أَيْدِينَا نَصْبًا، وَلَا تَجْعَلْ ذَكْرَنَا لَهُ غِبَا واجْعَلْ لَنَا مِنْ صَالِحِ الْأَعْمَالِ عَمَلًا نَسْتَبْطِعُ مَعَهُ الْمَصِيرَ إِلَيْكَ، وَنَحْرِصُ لَهُ عَلَى وَشْكِ الْلَّهَاجِ بِكَ حَتَّى يَكُونَ الْمَوْتُ مَأْسَنَا الَّذِي تَأْسَسُ بِهِ، وَمَأْلَفُنَا الَّذِي تَشَتَّقُ إِلَيْهِ، وَحَامَتْنَا الَّتِي تُحِبُّ الدُّنْوِ مِنْهَا فِيَّا أَوْرَدْتَهُ عَلَيْنَا وَأَنْزَلْتَهُ بِنَا فَأَسْعَدْنَا بِهِ زَائِرًا، وَآسِسْنَا بِهِ قَادِمًا، وَلَا تُشْقِنَا بِضِيَافَتِهِ، وَلَا تُخْرِنَا بِزِيَارَتِهِ، وَاجْعَلْهُ بَابًا مِنْ أَبْوَابِ مَغْفِرَتِكَ، وَمِفْتَاحًا مِنْ مَفَاتِيحِ رَحْمَتِكَ أَمْتَنَا مُهْتَدِينَ غَيْرَ ضَالِّينَ» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ١٧٣) فـالإمام يستعمل هنا ألفاظ (مفتاح، مفاتيح باب، أبواب) ترتبط فيما بينها بعلاقة تنازف؛ ويمكننا القول إنَّ هذه العلاقة الدلالية تعدّ من الظواهر اللغوية المهمة التي تؤدي دوراً فعالاً في نماء اللغات بشكل عام، ولغتنا العربية بشكل خاص، لأنَّها تعمل على المساعدة في تطور اللغة وتقديمها، وتراثها اللغوي، وهذه علاقة توجد بين المفردات لا بين الجمل دائماً، أمّا علاقات الجمل فهي علاقات التنازف، والاستلزم، والتناقض، وعليه فإنَّ الحقول الدلالية تشمل الكلمات فقط، ولا تشمل الجمل.

Antonymy

عُرف معنى الكلمة بأنه «الجمع بين الشيء ومقابله أو الشيء وضده» (عباس، ٢٠٠٩: ٣٦٣) وهذا التعريف يلائم ما جاء في نظرية الحقول الدلالية التي تُلزم الدرس بمعالجة أنواع العلاقات داخل كل حقل معجمي، ومن هذه العلاقات علاقة التضاد، حسب تسميتها في علم الدلالة، وتُسمى كذلك في علم البديع المطابقة، والتطبيق، والتكافؤ» (دبي، ٢٠١٠: ٦٥) والتضاد يزيد الكلام حسناً وطالوةً، ويكسوه بهاء ورونقاً» (الهاشمي، ٢٠١٤: ٣٠١) التضاد عادة ما يقع بين الشيئين وقد يكون الشيئان المجموع بينهما اسمين أو فعلين أو حرفين. وهو على أنواع، فهناك ما يُسمى بالتضاد الحاد من مثل: ميت وحي، طويل وقصير، أبيض وأسود. وكثيراً ما ظهرت الثنائيات الضدية في الصحيفة السجادية، والإمام عليه السلام يريد من كل ذلك أن يشرك المتنقى في حالة الإيمان والتأمل والتدبر والتفكير في الحياة والموت والبعث والنشر والإيمان والكفر، وفي دعاء له عند نعي ميت أو ذكر الموت: «وَانصِبِ الْمَوْتَ يَيْنَ أَيْدِينَا نَصْبًا، وَلَا تَجْعَلْ ذَكْرَنَا لَهُ غِبَا واجْعَلْ لَنَا مِنْ صَالِحِ الْأَعْمَالِ عَمَلًا نَسْتَبْطِعُ مَعَهُ الْمَصِيرَ إِلَيْكَ، وَنَحْرِصُ لَهُ عَلَى وَشْكِ الْلَّهَاجِ بِكَ حَتَّى يَكُونَ الْمَوْتُ مَأْسَنَا الَّذِي تَأْسَسُ بِهِ، وَمَأْلَفُنَا الَّذِي تَشَتَّقُ إِلَيْهِ، وَحَامَتْنَا الَّتِي تُحِبُّ الدُّنْوِ مِنْهَا فِيَّا أَوْرَدْتَهُ عَلَيْنَا وَأَنْزَلْتَهُ بِنَا فَأَسْعَدْنَا بِهِ زَائِرًا، وَآسِسْنَا بِهِ قَادِمًا، وَلَا

تُشَقَّنا بِضَيَافَيْهِ، وَلَا تُخْتَنَا بِزِيَارَتِهِ، وَاجْعَلْنَا بَابًا مِنْ مَفَاتِيحِ رَحْمَتِكَ أَمْتَنَا
مُهْنَدِينَ غَيْرَ ضَالِّينَ، طَائِعِينَ غَيْرَ مُسْتَكْرِهِينَ، تَائِيَّنَ غَيْرَ عَاصِيَنَ وَلَا مُصْرِبِينَ، يَا ضَامِنَ جَزَاءِ الْمُحْسِنِينَ،
وَمُسْتَصْلِحَ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ١٧٣) إِنَّ أَيِّ خَطَابٍ لَا يَخْلُو مِنَ الصراعاتِ،
وَيَعْدُ التَّضَادُ الْحَاصِلُ بَيْنَ الْأَلْفَاظِ وَالْتَّرَكِيبِ وَالْمَعْنَى وَسِيَّلَةً إِلَّهَارِ الْصَّرَاعِ النُّفْسِيِّ الَّذِي يَعِيشُهُ الْقَائِلُ،
وَيَؤْدِي كُلُّ طَرْفٍ مِنَ الْطَّرَفَيْنِ الْمُتَضَادِيْنِ دُورًا مُكْمَلًا لِلآخرِ، لَأَنَّهُ لَا يَنْتَفِي فِي الْطَّرْفَيْنِ الْمُتَضَادِيْنِ، بَلْ
يَذْهَبُ كُلُّ طَرْفٍ فِي وَجْهِهِ عَارِضًا قَنَاعَتَهُ الْخَاصَّةَ، بَيْنَمَا يَقُولُ التَّنَاقُضُ عَلَى هَدْمِ كُلِّ طَرْفٍ لِلآخرِ،
وَكَأَنَّ التَّنَاقُضَ لَا يَقْبِلُ التَّجَازُوْرَ وَالتَّنَافِرَ الَّذِي يَقْبِلُ بِهِمَا التَّضَادُ. فَالْكَلِمَاتُ الْمُضَادَّةُ تَشَكَّلُ حَقَّاً
دَلَالِيًّا يَشْمَلُ كُلَّ الدُّعَاءِ وَيُسَاعِدُ الْقَاءَ الْمَعْنَى الَّذِي قَصَدَهُ الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِأَسْهَلِ وَأَعْقَمِ طَرِيقَةٍ
مُمْكِنَةً، إِذْ كُلُّ لَفْظٍ يُسَاعِدُ الْلَّفْظَ الْآخَرَ كَمَا يَنْجُزُ عَمَلَهُ فِي عَمْلِيَّةِ الْقَاءِ الْمَعْنَى بِأَفْضَلِ صُورَةٍ مُمْكِنَةً
وَهَذَا الْأَمْرُ لَا يَمْكُنُ وَلَا يَنْجُزُ إِلَّا فِي مَثَلِ هَذِهِ الْحَقُولِ الدَّلَالِيَّةِ.

وَيَتَوَفَّرُ التَّضَادُ بِكَثْرَةٍ فِي أَدْعِيَّةِ الْإِمَامِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، فَعَلَى سَبِيلِ التَّمَثِيلِ يَقُولُ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
تَحْلِي لِلْقُلُوبَ بِالْعَظَمَةِ، وَاحْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ بِالْعَزَّةِ، وَاقْتَدَرَ عَلَى الْأَشْيَاءِ بِالْقَدْرَةِ» (الإمام زين العابدين،
١٤١١: ٢٦١) فَالْتَّضَادُ قَائِمٌ بَيْنَ الْلَّفْظَيْنِ تَحْلِيَ، وَاحْتَجَبَ. وَمِنْ أَمْثَالِ التَّضَادِ:

«مُؤْلَيْ يَا مُؤْلَيْ أَنْتَ الْمُؤْلَى، وَأَنَا الْعَبْدُ، وَهَلْ يَرْحَمُ الْعَبْدَ إِلَّا الْمُؤْلَى. مُؤْلَيْ يَا مُؤْلَيْ أَنْتَ الْعَزِيزُ
وَأَنَا الْذَّلِيلُ، وَهَلْ يَرْحَمُ الْذَّلِيلَ إِلَّا الْعَزِيزَ. مُؤْلَيْ يَا مُؤْلَيْ أَنْتَ الْخَالِقُ وَأَنَا الْمَخْلُوقُ، وَهَلْ يَرْحَمُ الْمَخْلُوقَ
إِلَّا الْخَالِقُ، مُؤْلَيْ يَا مُؤْلَيْ أَنْتَ الْمَعْطِيُّ وَأَنَا السَّائِلُ، وَهَلْ يَرْحَمُ السَّائِلَ إِلَّا الْمَعْطِيُّ» (الإمام زين العابدين،
١٤١١: ٢٧٣) وَتَكْثُرُ الشَّنَائِيَّاتُ الْمُضَدِّيَّةُ فِي الصَّحِيفَةِ السَّجَادِيَّةِ، وَلَعِلَّ مِرْدُ ذَلِكَ إِلَّهَارِ مِيَّزَةٍ مَا يَتَحَدَّثُ
عَنْهُ، فَالضَّدُّ يَظْهُرُهُ الضَّدُّ: إِذْ يَقُولُ: «وَهَذَا يَوْمٌ حَادَثَ جَدِيدٌ، وَهُوَ عَلَيْنَا شَاهِدٌ عَتِيدٌ، إِنَّ أَحْسَنَنَا وَدَعَنَا
بِحَمْدِهِ، وَإِنْ أَسَأَنَا فَارْقَنَا بِذَمِّهِ» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ٥٥) فَيُلْحَظُ كِيفَ بَنَى الْإِمَامُ السَّجَادَ عَلَيْهِ
السَّلَامُ فَكَرْتَهُ عَلَى جَمْلَةِ مِنَ الشَّنَائِيَّاتِ الْمُضَدِّيَّةِ، كَقُولَهُ:

«لَا تَرْفَعْنِي فِي النَّاسِ دَرْجَةً إِلَّا حَطَطْتَنِي عَنْدَ نَفْسِي مِثْلَهَا» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ٩٧). وَهُنَا
الْفَعْلُ (تَرْفَعُنِي) يَنْعَاكِسُ مَعَ الْفَعْلِ (حَطَطْتَنِي).

«وَلَا تَحْدَثْ لِي عِزًا ظَاهِرًا إِلَّا أَحْدَثَتْ لِي ذِلَّةً بَاطِنَةً» (نفس المصدر: ٩٧). وَالْمُتَضَادَاتُ هُنَا (عِزًا / ذِلَّةً
/ ظَاهِرًا / بَاطِنَةً).

(بغضة / حبّة) (نفس المصدر: ٩٧)

(مراة / حلاوة) (نفس المصدر: ٩٧)

(أقللته / خفف) (نفس المصدر: ٨٦)

لقد استطاع الإمام من خلال هذه الثنائيات الضدية إجراء مقارنة بين عالمين متضادين، العالم المادي، عالم الواقع، عالم الظلم والتهي، مقابل عالم الظهر، عالم الإيمان والبقاء، وهو العالم المنشود، فلا ينفي أحدهما الآخر. إن الألفاظ التي أدرجها الخطيب في هذه الثنائيات مستوحاة من مفردات الحقل الديني الذي كان الخطيب لاماً في توظيفه.

التلازم اللفظي **collocation**

يشير التلازم اللفظي إلى «سلسلة من الكلمات التي تقيدها عوامل دلالية وتركيبية تجعل منها وحدة. ومن الناحية الدلالية نفهم معنى المتلازم من المعنى الحرفي لكلماته، ومن الناحية التركيبية تتسم بالثبات أحياناً، وبالتنوع أحياناً أخرى حسب أنماطها. وأنماطها تتبع إما من الاهتمام بعلاقة الألفاظ بعضها، ودرجة تلازمها، أو من النظر إلى وظيفة المفردة في المتلازم من الناحيتين القواعدية وال نحوية. وتنقسم المتلازمات إلى ثلاثة أنماط» (هليل، ١٩٩٧: ٢٣٣) بدءاً من تلك التي يكون فيها التلازم بين الألفاظ بسيطاً بحيث يمكن إبدال لفظٍ بلفظٍ آخر من دون الإخلال بالمعنى، انتهاء بتلك التي يكون التلازم فيها تاماً وقوياً:

المتلازمات اللفظية الحرة

وهي «تجمعات من كلمتين أو أكثر، وكل منها يستعمل بمعناه الحرفي» (حلمي، ١٩٩٥: ٢٣٣) ويتميز هذا النمط من التلازم بأنّه يمكن «استبدال لفظ بلفظ آخر غيره، من دون أن يكون لذلك أثر في المعنى المراد وقوعه» (طالبي، ٢٠٠٨: ٦١) ففي العربية يقال مثلاً: «برغت الشمس»، «طاعت الشمس»، «أشرقت الشمس». فعلى الرغم من تبادل الأفعال (بغ، وطلع، وأشرق)، الموقع نفسه، فإن ذلك لم يخل بالمعنى المراد. وأمثلته لا تُعد أو تُحْدَد في الصحيفة السجادية، ومن ذلك كان من دعائه عليه السلام في الرهبة: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ خَلَقْتَنِي سَوِيًّا، وَرَبَّتَنِي صَغِيرًا، وَرَزَقْتَنِي مَكْفِيًّا» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ٢٤٢) فالتعليق القائم بين الأفعال (خلقتي، ربتي، رزقتي مع الأسماء سوياً، صغيراً، مكفيماً)، وهذا لا يبعد وثيق الصلة، فمن الممكن إبداله بالألفاظ الآتية: (كاماً، حتى كبرت، بما يكفي)، من دون أي يكون هناك لبس أو تغير في المعنى. ومن الأمثلة:

من دعائه (عليه السلام) إذا اعتدت عليه أو رأى من الظالمين ما لا يحب: «يا من لا يخفي عليه أبناء المنظلمين، ويَا من لا يحتاج في قصصهم إلى شهادات الشاهدين، ويَا من قربت نصرته من المظلومين» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ٧٧)

«قد علِمْتَ يا إلهي ما ثالني من فلان بن فلان مما حضرت، وانتهكَهُ مِنِّي مَا حجزت» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ٢٣) وهنا يُلاحظ أيضًا أنَّ العلاقة بين عناصر الجمل غير وثيقة، ومن الممكن أن تبدل عفردات أخرى بالمعنى ذاته أو بمعانٍ أخرى غير مرادفة من دون أن يكون هناك أي إشكالية. «وَقَنِيَ الْمُعَاصِي، وَاسْتَعْمَلْتُ بِالطَّاعَةِ، وَارْزَقْنِي حُسْنَ الْإِنْتَابَةِ، وَطَهَرْنِي بِالْتَّوْبَةِ» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ٨٧) فمن الممكن هنا أن يقال أيضًا: (قَنِيَ الذُّنُوبَ أَوَّلَ الْمُخْطَايَا)، (ارْزَقْنِي الْخَاتَمَةَ الْحَسَنَةَ)، (طَهَرْنِي بِالْعَمَلِ الصَّالِحِ)، والمعنى لا يختلف في الوضعين. كما ذكرنا في السطور السابقة أنَّ هذا التلازم اللغوي المحدَّد يؤدي إلى الإتساق والإنسجام بين الجمل حيث نرى أنَّ الإمام السجّاد (ع) اختار الألفاظ (المعاصي / حسن الإنابة / التوبة) في نهاية الدفقة والإمعان النظر حتى يقدر المتلقى على أن يستخدم من ترادفها (الذُّنُوب / الْخَاتَمَةَ الْحَسَنَة / الْعَمَلِ الصَّالِحِ) دون أن ينحرف المعنى المتواхَّد.

المتلازمات اللغوية المقيدة

وهي «تجمّعات من كلمتين أو أكثر، تُستخدم في معناها العادي غير الاصطلاحي، وتتبع أنماطًا تركيبية معينة، وهي مقيدة من حيث إبدال عنصر من عناصرها المشكّلة لها» (حلمي، ١٩٩٥: ٢٢٣) وتتوقف عملية الاستبدال على درجة تلازم الألفاظ بعضها ببعض: إذ يستحيل في بعض المتلازمات إجراء أي تغيير في مكوناتها، بخاصة إذا كانت تتسمى إلى مجال معين، تكون فيه الكلمات متخصصة، ودقيقة إلى الحد الذي يجعل منها الوحيدة التي تؤدي المعنى المراد بإبلاغه، من مثل: تدفقات رؤوس الأموال، فهذه المتلازمة مقيدة بحكم التخصص الدلالي الذي هو أحد مميزات هذا النوع من المتلازمات غير أنَّ دلالة المتلازمة واضحة من معنى أجزائها» (طالي، ٢٠٠٨: ٦٥) ومن أمثلتها: مسقط رأسه، عياداً سعيداً، ميلاً مجيداً، لغة الأم، الوطن الأم، الكرة الأرضية. وأما أمثلة ذلك في الصحيفة السجادية، فكثيرة منها عنوان الصحيفة، قوله (عليه السلام)، والدعاء: صل على محمد وآل محمد، فالارتباط القائم بين قوله: صل على، والآمين (محمد، وآل محمد) شديد الصلة في الأذuhan، وفيما يأتي نورد مقطعاً من دعاء له (عليه السلام) لأهل الشغور لاستخراج المتلازمات المقيدة، يقول:

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَحَصِّنْ ثُغُورَ الْمُسْلِمِينَ بِعَزْتِكَ، وَأَيْدِ حَمَّاكَاهَا بِقُوَّتِكَ، وَأَسْبِغْ عَطَايَاهُمْ مِنْ جَدْتِكَ، اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَكَثُرْ عَدَدَهُمْ، وَاشْحُذْ أَسْلَحَتِهِمْ، وَاحْرُسْ حُوزَتِهِمْ، وَامْنُعْ حُوتَهِمْ، وَأَلْفِ جَمِيعَهُمْ، وَدَبِرْ أَمْرَهُمْ» (الإمام زين العابدين، ١٤١١ق: ١٢٧)

في المقطع السابق تكثُر المطالعات المقيدة وثيقة الصلة، وهي: (صل) مع (محمد وآل محمد)، (حصن + ثغور)، و (أسبغ + عطایاهم)، و (كثُر + عددهم)، (اشحذ + أسلحتهم)، (احرس + حوزتهم)، (ألف + جمیعهم)، (امنُع + حوتهم)، وَدَبِرْ + أمرهم وإلى المعجمات اللغوية وبالرجوع اليها، يُلاحظ أن هذه المفردات تثبت في المعجم عند استعراض الدلالات السياقية لهذه المفردات ومن جانب آخر، فإن المطالعات اللغوية تسمح بإجراء تعديلات تركيبية متنوعة. ولعل تحليل البنية التركيبية الداخلية للمطالعات هو الأفضل في تصنيف هذه الأخيرة: إذ يتعلّق هذا التحليل بالكلمة المركزية (النواة أو القاعدة)، والكلمة أو الكلمات الملائمة لها (عنصر التلازم الدلالي):

المطالعة = النواة + عنصر التلازم الدلالي

وتشكل النواة قوام المطالعة اللغوية، ويحمل عنصر التلازم الدلالي وظيفة منح المطالعة الدالة المقصودة. ففي التراكيب صفة تجارية، استشاط غيظاً، تدفق رؤوس الأموال، تمثل صفة، غيظا، رؤوس الأموال، النوى، وتقف الكلمات (تجارية، استشاط، تدفق) في موقع الكلمات الملائمة: أي عناصر التلازم الدلالي التي أسهمت في تحديد دلالات المطالعات المذكورة بدقة.

وبالنظر إلى بنية المطالعات التركيبية أي الرتبة القواعدية لمكوناتها، يمكن تصنيفها بطريقتين، مرة حسب الاسم، ومرة ثانية حسب الفعل، كما يأتي:

أولاً: مدخل الاسم

(اسم) + (أداة تعريف + اسم)، من مثل: اشتداد الأزمة، تقرير المصير، اعتلاء العرش، ادعاء النبوة، عين الصواب، بيع التجزئة، جوهر الأشياء. ويمكن أن يحل الفعل مكان أحد مكوناتها، فيقال: «اشتدت الأزمة، وقرر المصير، واعتلي العرش، وادعى النبوة. غير أن بعضها لا يقبل هكذا إبدال، كما في: عين الصواب، وبيع التجزئة، وجوهر الأشياء. بالعودة إلى الصحيفة السجادية، فإن أمثلة هذا النوع لا تعد أو تحد، منها على سبيل التمثيل قوله عليه السلام في دعاء له إذا قتر عليه الرزق: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ ابْتَلَيْنَا فِي أَرْزَاقِنَا بِسُوءِ الظَّنِّ، وَفِي آجَالِنَا بِطُولِ الْأَمْلِ، حَتَّى التَّمَسَّنَا أَرْزَاقَكَ مِنْ عِنْدِ الْمَرْزُوقِينَ ...»

«الإمام زين العابدين، ١٤١١: ١٣٦»

فقوله: سوء الظن، وطول الأمل، أعمار المعمرين، وهذه المتلازمات من النوع المذكور. ومن الأمثلة كذلك دعاؤه في ذكر التوبة وطلبه: «اللَّهُمَّ يَا مَنْ لَا يَصْفِهُ نَعْتُ الْوَاصِفِينَ، وَيَا مَنْ لَا يَجَاوِهُ رَجَاءُ الْرَّاجِينَ، وَيَا مَنْ لَا يَضِيِّعُ لَدِيهِ أَجْرَ الْحَسَنِينَ» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ١٣٩).

(اسم) + (اسم) + (أداة تعريف + اسم)، من مثل: رفع حالة الطوارئ، حق تقرير المصير. ومن الأمثلة قوله عليه السلام: «يَا مَنْ هُوَ مُنْتَهِيُّ خَوْفِ الْعَابِدِينَ، وَيَا مَنْ هُوَ غَايَةُ خَشْيَةِ الْمُتَقِّنِ» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ١٣٦) فقوله: «مُنْتَهِيُّ خَوْفِ الْعَابِدِينَ»، قوله: «غَايَةُ خَشْيَةِ الْمُتَقِّنِ»، من هذا النوع».

(اسم) + (أداة تعريف + اسم) + (أداة تعريف + صفة)، من مثل: منظمة الصحة العالمية، هيئة الأمم المتحدة. ومن الأمثلة: «تُوفَّنِي عَلَى مُلْتَكَ، وَمَلَةُ نَبِيِّكَ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا تُوْفِيَتِي» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ١٤١) في هذا القول ملة نبيك محمد من النوع المذكور، ومن الملاحظ الارتباط الوثيق بين المفردات (ملة، النبي، محمد).

(اسم) + (صفة)، من مثل: وجة دسمة، أزمة اقتصادية، جريمة نكارة، أشغال شاقة، مخاض عسير، ومثل ذلك في الصحيفة السجادية قوله عليه السلام في دعائه في المعونة على قضاء الدين: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَهَبْ لِي الْعَافِيَةَ مِنْ دَيْنٍ تُخْلِقُ بِهِ وَجْهِي، وَبِخَارِ فِيهِ ذَهْنِي، وَبِتَشَبُّعِ لَهُ فِيْكُرِي، وَبِطُولِ إِمْمَارَسَتِهِ شُغْلِي، وَأَعُوذُ بِكَ يَا رَبَّ مِنْ هَمِ الدِّينِ وَفِكْرِهِ، وَشُغْلِ الدِّينِ وَسَهْرِهِ، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَأَعِذْنِي مِنْهُ، وَأَسْتَجِيرُ بِكَ، يَا رَبَّ، مِنْ ذِلِّي فِي الْحَيَاةِ، وَمِنْ تَعْنِيَةِ بَعْدَ الْوَفَاءِ، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَأَجِرِنِي مِنْهُ بُوْسِعَ فَاضِلِّ أَوْ كَفَافِ وَاصِلِّ» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ١٣٧).

(اسم) + (فعل)، من مثل: قول يُؤثِّر، الحق يُقال، حي يُرَزَّق ومثاله في الصحيفة السجادية: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعْتَذُرُ إِلَيْكَ مِنْ مُظْلُومٍ ظُلْمًا بِحُضُورِي، فَلَمْ أَنْصُرْهُ، وَمِنْ مَعْرُوفٍ أَسْدَى إِلَيْ فَلَمْ أَشْكُرْهُ وَمِنْ مَسِيءٍ اعْتَذَرَ إِلَيْ» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ١٦٦).

ثانيةً: مدخل الفعل

(فعل) + (اسم، والاسم هنا فاعل): شب الحريق، أشرق الشمس. ومثال ذلك في الصحيفة السجادية: «دَعَاوَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي التَّدَلِيلِ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: رَبُّ أَفْحَمْتَنِي ذُنُوبِي، وَانْقَطَعْتُ مَقَائِيْتِي، فَلَا حُجَّةَ لِي، فَأَنَا الْأَسْيَرُ بِتِلِيْتِي» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ٢٥٢) قوله: أَفْحَمْتَنِي ذُنُوبِي، وَانْقَطَعْتُ مَقَائِيْتِي.

فعل مع اسم مفعول به الاسم هنا، ومثل ذلك ذكره: «اللَّهُمَ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَهَبْ لِي الْعَافِيَةَ مِنْ دِينِ تُخْلِقُ بِهِ وَجْهِي» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ١٣٧) «وَيَحْأُرُ فِيهِ ذِهْنِي، وَيَتَشَعَّبُ لَهُ فِكْرِي» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ١٣٧) قوله: هب لي العافية من هذا النوع من التلازم.

(فعل) + (حرف جر) + (اسم المجرور)، من مثل: «يتواري عن الأنظار، تنسى عن السلطة، يجهش بالبكاء. ومثل ذلك قوله في الدعاء ذاته: «نَفْسِي قَدْ أَوْقَفْتُ مَوْقَفَ الْأَذْلَاءِ الْمُذْنَبِينَ، مَوْقَفَ الْأَشْقِيَاءِ الْمُتَجَرِّبِينَ عَلَيْكَ، الْمُسْتَخِفِينَ بِوَعْدِكَ سُبْحَانَكَ أَيْ جُرْأَةً اجْتَرَأْتُ عَلَيْكَ، وَأَيْ تَغْرِيرٍ غَرَّتْ بِنَفْسِي» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ١٣٧) ومثال ذلك: اجْتَرَأْتُ عَلَيْكَ، وَغَرَّتْ بِنَفْسِي، ففي اللغة العربية يتلازم الفعل اجترأ مع حرف الجر على، كما يتلازم الفعل غرر مع اللفظ النفس، وينتقالان بواسطة حرف الجر (ب) ومثال ذلك أيضا قوله: «اللَّهُمَ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَهَبْ لِي الْعَافِيَةَ مِنْ دِينِ تُخْلِقُ بِهِ وَجْهِي، وَيَحْأُرُ فِيهِ ذِهْنِي، وَيَتَشَعَّبُ لَهُ فِكْرِي، وَيَطْوُلُ إِمْمَارَسْتِهِ شُغْلِي، وَأَعُوذُ بِكَ يَا رَبِّي مِنْ هُمَ الْدِيْنَ وَفَكْرِي، وَشُغْلَ الدِّيْنِ وَسَهْرِهِ، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَأَعِذْنِي مِنْهُ، وَأَسْتَجِيرُ بِكَ» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ١٣٧) فالفعل صل يتلازم مع على، والفعل أعود مع حرف الجر (ب) ومن، والفعل استجير مع حرف الجر (ب).

أولاً: التوافقية: ويلحظ في المتلازمات السابقة التوافقية. وتعني توافق العناصر المكونة للمتلازم بعضها مع بعض: وهو ما سُمي بالمناسبة المعجمية أو الملاءمة عند صلاح الكلمتين للاجتماع في الجملة: (حسان، ٢٠٠٦: ١٣٧) إذ لا تقبل المفردة (استجير) إلا جرف الجر (ب) مثلاً.

ثانياً: الخصوصية: فلغة الإمام ليست لغة عادية بل ينتهي ألفاظه من المعجم الديني إذ تكثّر المتلازمات من هذا النوع.

ثالثاً: المدى: و«يقصَدُ به المساحة التي تتحرك فيها الكلمة، فلكل كلمة مدى توارد خاص بها، أو قيود تحد استعمالاتها بطريقة مفيدة» (عبدالفتاح، ص ٨٤) فيقال: ماتِ الزهرة، ولا يُقال: رحلَ الزهرة. علماً بأن الفعل (رحل) في هذا السياق يؤدي معنى (مات)، فالمدى التلازمي يحدد المساحة اللفظية التي تُستعمل خاللها الكلمة.

رابعاً: التواتر في الاستعمال: وتحتل المتلازمات اللفظية نوعاً من التواتر الذي يكون متلازماً لبعض الكلمات في النص التي لا يمكن أن تتغير أو تتبدل، ولا علاقة لذلك بقواعد اللغة، وإنما يعود الأمر لاتفاق المتكلمين باللغة واصطلاحهم» (نفس المصدر: ٨٤) ففي العربية يقال مثلاً: سبات عميق، قول رشيد، رأي سديد، جرح بلين، ولا يُقال: سبات شديد، قول سديد، رأي رشيد، ...

خامسًا: التركيب: فالملازمات تركيبات شائعة ناتجة عن تصاحب كلمتين فأكثر تربط بينها علاقة منطقية أو موضوعية، ولا يُستعاض عن الملازم بكلمة واحدة.

سادسًا: الربط الدلالي: «فالعناصر المكونة للملازمة يختار كل منها الآخر، ومعنى أي عنصر مقيد سيaciقا. كما أنه مختلف عن معناه في السياقات المعايير» (حلمي، ١٩٩٥: ٢٢٧) من مثل: بيت يعني مسكن. ويمكن أن يقال في سياقات أخرى: بيت المقدس، بيت المال، بيت الشعر، بيت العنكبوت، ... إلخ.

سابعاً: الشفافية: فيستشف معناها من خلال الكلمات المكونة لها، من مثل: جهد مشكور، أحرز نصرا، اتخذ تدابير، تعاون مثمر، شاطئ البحر، ضفة النهر، ... إلخ.

إنَّ أمثلة الملازمات اللغوية في الصحيفة أكثر من أن تُعد أو تُحصد، من مثل دعاؤه لأهل الشغور: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَحَصْنَ ثَغُورِ الْمُسْلِمِينَ بِعَزْتِكَ، وَأَيْدِ حَمَاهَا بِقُوَّتِكَ، وَأَسْبَغْ عَطَايَاهُمْ مِنْ جَدَّتِكَ، اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَكُثُرْ عَدْهُمْ، وَاشْحُذْ أَسْلَحْهُمْ، وَاحْرُسْ حُوزَهُمْ، وَامْنَعْ حُوتَهُمْ، وَأَلْفْ جَمِيعَهُمْ، وَدَبِرْ أَمْرَهُمْ» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ١٢٧) ويقوم النص على جمل متتابعة من الملازمات اللغوية، أو لها: صل و محمد و آله، فذكر الفعل صل يستدعي الاسمين محمد و آله مباشرة. ويرتبط حرف الجر على بين الطرفين. ونلحظ تتابع الملازمات كقوله: حصن الشغور، فالتحصين فعل يستلزم مفعولا هو البناء أو الشغور، ونلحظ التصاحب المعتاد والمتداول والشائع بين: أسبغ والعطاء، وكثير والعدة، والشحذ والأسلحة، والحراسة والمكان (هنا الحوزة)، والتأليف والجمع، والدبيير والمر. فكل لفظ يستلزم لفظا آخر يدركه الذهن حتى لو المتكلم لم يقله. وفيما يأتي قائمة بالملازمات اللغوية في حقل الفخر: (صل على محمد و آله، في كل صفحة)، (أشدد بهم عضدي، وأقم بهم أودي ص ١٢١)، (أحيي بهم ذكري، ص ١٢٢)، (اقهُر سلطانه، اقض لي حواجي، لا تمنعني الإجابة، ص ٤٠)، (حملة عرشك، جربيل الأمين ديارهم، ظهر أمرك، الدرجة العليا، أهل الكفر، تبليغ رسالتك، ص ٤٠)، (حملة عرشك، جربيل الأمين على وحيك، ملائكة الحجب، ص ٤٢)، (ارتكاب جريمة، اقتراف صغيرة أو كبيرة، ص ٥٦)، (شكر النعم، اتباع السنن، الأمر بالمعروف، النهي عن المنكر، إرشاد الضال، نصرة الحق، أدراك اللهيف، ص ٥٧)، (باب الفرج، هب لي من لدنك رحمة، يا ذا العرش العظيم، ص ٦٠)، (طلب المغفرة، لأمارة بالسوء، ص ٦٣)، (نرغات الشيطان، ص ٨٩)، (الشيطان الرجيم، ص ٨٩)، (مراتب المؤمنين، ص ٩٢)، (درجات الصالحين، ص ٩٢)، (رب العالمين، ص ٩٢)، وغير ذلك الكثير.

وتظهر هذه الدراسة أن علاقة جزء من كل بوصفها علاقة دلالية تربط بين الألفاظ لا وجود لها في حقل الأخلاق، وهذا يشير إلى أن المعايير الأخلاقية غير قابلة للتجزئة.

نتائج البحث

نستنتج من هذه المعالجة المخاطفة للحقل الدلالي في الصحيفة السجادية، أن الأدعيه الواردة فيها توظف مختلف الطرق والآليات الكلامية وتعاطي مع جميع الوسائل التواصلية لتعزيز الدلالة في النفوس، تمهدًا للتأثير فيها ومن ثم تهذيبها. كان العرب من أول اللعوبين الذين بروزت عندهم الدلالة وكان اعتمادهم على القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف بالإضافة إلى الأخبار المنقولة من العصر الجاهلي سابقاً إلا أنهم لم يتوصلوا إلى تكوين النظرية اللغوية.

يتربى على منهجية نظرية الحقل الدلالي الأثر الفكري من خلال ترتيب الألفاظ وتوزيعها بشكل دقيق. الحقل الدلالي لألفاظ الأخلاق عند الإمام علي بن الحسين السجاد اخحصرت في دائرين دلاليتين تتضمن المفردات المتعلقة بالحسن أو القبح. قد احتوى الحقل الدلالي للأخلاق الحسنة في الصحيفة السجادية للإمام علي دوائر كثيرة، تأتي دائرة الحمد والشكر على رأسها كما ارتفع تكرار ألفاظ أخرى كثيرة بنسب متفاوتة، منها: الاعتذار، طلب العفو، الصدق، العفة، الطيبة، الكتمان، الحصانة، القول الحسن، وطلب الستر، والوقاية، والتضرع، ... إلخ. أما الحقل الدلالي لألفاظ المرتبطة بالأخلاق المنهي عنها المذكورة في الصحيفة السجادية والتي تبرز المعنى الدقيق للكلمة من خلال وجودها مع العائلة اللغوية التي تتنمي إليها، فعائلة التفاحر تحتوي كذلك التباهي والغرور والتكبر والصلف والصلفة، وكلها تحمل قيم سلبية.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- الأبطحي، السيد محمد باقر. (١٩٩١). *الصحيفة السجادية الكاملة* (الطبعة الأولى). مؤسسة الإمام المهدي.
 ابن منظور، ابوالفضل جمال الدين. (٢٠٠٩). *لسان العرب*. دار صادر.
 آنيس، إبراهيم. (١٩٨٤). *دلالة الألفاظ*. مكتبة الأنجلو المصرية.
 أومان، ستيفن. (٢٠٠٢). *دور الكلمة في اللغة* (كمال محمد بشير، مترجم). مكتبة الشباب.
 بالمر، ف. ر. (١٩٨٥). *علم الدلالة* (محمد عبد الحليم المشاطة، مترجم). جامعة المستنصرية.

حسان، تمام. (١٩٨٢). *الأصول*، دراسة استمولوجية للفكر اللغوي عند العرب. الهيئة المصرية العامة للكتاب.

حسان، تمام. (٢٠٠٦). *مقالات في اللغة والأدب* (الطبعة الأولى). عالم الكتب.
 حلمي، خليل. (١٩٩٥). الكلمة دراسة لغوية ومعجمية. دار المعرفة الجامعية.
 دبيب، محي الدين. (٢٠١٠). *علوم البلاغة البديع والبيان والمعانى*. المؤسسة الحديثة للكتاب.
 طالبى، آمنة فاطمة الزهراء. (٢٠٠٨). *إشكالية حدود الترجمة الآلية* ترجمة نظام (سيستران) للمتلازمات اللغوية إنجلزية عربية [رسالة ماجستير، جامعة منتوري].

عباس، فضل حسن. (٢٠٠٩). *أساليب البيان في علوم البلاغة*. دار النفائس للنشر والتوزيع.
 العبيدي، محمد. (٢٠٠٢). *مباحث في علم اللغة واللسانيات*. دار الشؤون الثقافية.
 عزوز، أحمد. (٢٠٠٢). *أصول تراثية في نظرية التحقول الدلالية*. منشورات اتحاد الكتاب العرب.
 عزوز، جذور. (د. ت.). *نظرية التحقول الدلالية في التراث اللغوي*. اتحاد الكتاب العرب.
 عمر، أحمد مختار. (١٩٨٢). *علم الدلالة*. مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع.

عمر، خميس فزان. (٢٠١٢). *توظيف الحقل الدلالي*، في البيان القرآني (الوجه الإنساني أنموذجاً). مجلة جامعة الأنبار للغات والأداب، ٢(٧)، ٣٣-٦٥.
<https://search.emarefa.net/ar/detail/BIM-705965-%D8%AA%D9%88%D8%B8%D9%8A%D9%81-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%82%D9%84%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%84%D8%A7%D9%84%D9%8A%D9%81%D9%8A%D9%84%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%8A%D8%A7%D9%86%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86%D9%8A%D9%84%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%AC%D9%87%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%86%D8%B3%D8%A7%D9%86%D9%8A%D9%84%D8%A3%D9%86%D9%85%D9%88%D8%B0%D8%AC%D8%A7>

فندريس، جوزيف. (١٩٩٨). *اللغة* (عبد الحميد الدواعلي و محمد القصاص، مترجم). مكتبة الأنجلو المصرية.

لاينز، جون. (١٩٨٧). *اللغة والمعنى والسياق* (عباس صادق الوهاب، مترجم). دار الشؤون الثقافية العامة.
 مجمع اللغة العربية. (٢٠٠٤). *المعجم الوسيط*. مكتبة الشروق الدولية.

المستدي، عبد السلام. (١٩٦٠). *الأسلوبية والأسلوب*. الدار العربية للكتاب.
 المظفر، الشيخ محمد رضا. (د. ت.). *المنطق*. دار التعارف للمطبوعات.

مندور، سيد محمد. (٢٠١٤). *المعجم الشعري عند الحضر السائحي* [رسالة ماجستير، جامعة أبي بكر].
 الماشي، أحمد. (٢٠١٤). *جوامن البلاغة* (الطبعة الأولى). دار الغد الجديد.

هلال، محمد حلمی. (۱۹۹۷). *الأسس النظرية لوضع معجم للمتلازمات اللغوية العربية*. مجلة المعجمية، ۱۲-۱۳، ۲۲۳-۲۲۵.
<https://search.mandumah.com/Record/224351>

Germain, C. (1981). *Sémantique Fonctionnelle*. Presses Universitaires De.

Mounin, G. (1975). *chef pour la semantique*. Seghers.

Ohman, S. (1953). *theories of the linguistic fields in word linguisticorcle*. New York.

بلاغت وجه شبه در تشبیه‌های نهج‌البلاغه و ارتباط آن با طرفین تشبیه بر اساس نظریه بروک رُز و آندره گوتلی

عسگر بابازاده اقدم*^۱ (دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران)

جمال طالبی قره قشلاقی^۲ (دانشیار گروه آموزشی زبان و ادبیات عربی دانشگاه فرهنگیان)

ابراهیم نامداری^۳ (دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آیت‌الله بروجردی، بروجرد، ایران)

DOI: [10.22034/jlir.2024.140839.1161](https://doi.org/10.22034/jlir.2024.140839.1161)



تاریخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۴/۲۵

تاریخ القبول: ۲۰۲۴/۰۹/۲۴

صفحات: ۶۵-۸۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۰۳

چکیده

وجه شبه حلقه وصل طرفین تشبیه محسوب می‌شود. پیام هر تشبیه‌ی در وجه شبه خلاصه شده است. از این رو بر مبنای آن می‌توان میزان نوآوری، خلاقیت، هنرمندی، هدفمندی و سبک مفهومی هر متنی را استنباط کرد. چینش واژه‌ها در خطبه‌های نهج‌البلاغه، با رعایت کامل جنبه‌های بلاغی انجام گرفته و دارای سبکی متقن است. یکی از مؤلفه‌های زیبایی‌شناسی که بررسی آن می‌تواند بخشی دیگر از نوغ کلام امام علی (ع) و متمایز بودن این متن را با دیگر متون ادبی نشان دهد، واکاوی تشبیه‌ها با تمرکز بر بررسی وجه شبه و ارتباط آن با طرفین تشبیه است. بروک رُز و آندره گوتلی دو زبان‌شناس معاصر در خصوص نوعه تحلیل وجه شبه و ارتباط آن با طرفین تشبیه معتقدند که با بررسی نوع وجه شبه و کیفیت تعامل آن با مشبه و مشبه‌به، می‌توان ارزش هر تشبیه‌ی را در متن سنجید. پژوهش حاضر، با روش توصیفی-تحلیلی تشبیه‌ها نهج‌البلاغه را از منظر آراء دو زبان‌شناس یادشده مورد ارزیابی قرار می‌دهد. دستاوردهای پژوهش نشان می‌دهد که تشبیهات نهج‌البلاغه همگی کارکردی و دارای بعد خیالی و تصویرآفرینی بالایی هستند که در خدمت تقویت تفکر و تعقل و هدایت انسان‌هاست و از بدیهیات و ظاهرگرایی و توصیفات عادی کاملاً به دور است، این در حالیست که در بلاغت سنتی بیشتر بر جنبه حسی بودن وجه شبه تأکید می‌گردد.

واژه‌ای کلیدی: نهج‌البلاغه، تشبیه، وجه شبه، بروک رُز، آندره گوتلی

^۱ نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: babazadeh@quran.ac.ir

^۲ پست الکترونیک: j.talebii@cfu.ac.ir

^۳ پست الکترونیک: enamdar@abru.ac.ir

بلاغة وجه الشبه في تشبيهات نجح البلاغه وعلاقتها مع طرف التشبيه بناءً على نظرية بروك رز وآندره غوتلي

الملخص

يُعتبر وجه الشبه حلقة وصلٍ بين طرفي التشبيه. يتم تلخيص رسالة كل تشبيه في وجه الشبه. بناءً على وجه الشبه يمكن استنباط مقدار الابتكار والإبداع والفنية والمدف في كل تشبيه. أحد مكونات الجمالية التي يمكن بدراستها إظهار جانب آخر من عقريّة خطاب الإمام علي (ع) وقىّر هذا النص عن النصوص الأدبية الأخرى هو تحليل التشبيه مع التركيز على وجه الشبه وعلاقته مع طرفي التشبيه. إن بروك رز وآندره غوتلي اللغويين المعاصرین يعتقدان بأنه يمكن بالتحليل والتركيز على وجه الشبه وعلاقته مع طرفي التشبيه، قياسُ قيمة كل تشبيهٍ في النص. على هذا، تقوم الدراسة الحالية بالمنهج الوصفي التحليلي بتقديم التشبيهات في نجح البلاغة استناداً إلى آراء هذين اللغويين. تظهر نتيجة البحث أنَّ تشبيهات نجح البلاغة كلها وظيفية، وتقع بمستوى عالٍ من الخيال وخلق الصور، مما يعمل على تقوية التفكير والعقلانية في هدایة الناس، وهي بعيدة كل البعد عن البديهيات والتظاهر والأوصاف العادیة، بينما في البلاغة الكلاسيكية يتم التركيز بشكل أكبر على الجانب الحسي للتشبيه.

الكلمات الدلالية: نجح البلاغة، التشبيه، وجه الشبه، بروك رز، آندره غوتلي

مقدمه

بلاغت در بین دانش‌ها موقعیتی برتر و بیانگری افزونتری دارد، چراکه، حقیقت‌های قرآن را بیان می‌کند، نکته‌های تأویل را روشن می‌سازد و «دلائل اعجاز» را نشان می‌دهد. بلاغت بر آن است تا معنا را به شکلی روان و شیوا و با هدف تأثیرگذاری مطلوب، به مخاطب انتقال دهد. علم بیان در اصطلاح پیشوایان بلاغت، به سه فن (معانی، بیان و بدیع) به کار می‌رفته است. هدف بیان، ایجاد سخن در ساختاری است که آرمان‌های گوینده را نشان دهد و واکنش مطلوب را در شنونده پدید آورد. به دیگر سخن یعنی همه‌ی ابزار بیان، فصاحت است پس فصاحت، در لفظ انحصار دارد و کمال لفظ به حساب می‌آید و وصف کلمه و کلام قرار می‌گیرد. بلاغت، رساندن معنی به قلب است، پس گویا منحصر بر معنا است. با عنایت به گستردگی و اهمیت علم بلاغت، فraigیری آن به صورت گام به گام و آرام آرام مؤثر بوده و در تبیین غرضی که در ذهن متکلم وجود دارد نقشی اساسی ایفا می‌کند. در این میان تشبیه از مظاہر جمال کلام است و در علم بلاغت جایگاه بالایی دارد چرا که منجر به تبیین و تقریب معانی دور از ذهن می‌شود علاوه بر اینکه بر زیبایی آن می‌افزاید عواملی در این راستا دخیل هستند که از جمله آن وجه شبه و چگونگی ارتباط آن با مشبه و مشبه به است. این مسئله در نهج البلاغه که از نمونه‌های عالی متون دینی و ادی است نمود و جلوه بسیاری دارد در این پژوهش به تبیین جنبه‌های ادبیت و بلاغت این مسئله به شیوه‌ای روشمند پرداخته شده است. شایان ذکر است از آنجایی که بررسی همه تشبیهات نهج البلاغه در این گفتار کوتاه گنجایش ندارد به صورت تصادفی نمونه‌هایی از این تشبیهات انتخاب و مورد کاوش قرار گرفت.

بررسی هر متی از لحاظ بلاغی، می‌تواند پویایی، جذابیت، میزان اثرگذاری بر مخاطب و مقبولیت آن را نشان دهد. تشبیه به عنوان یکی از محوری‌ترین بحث‌های بلاغی، نقش مهمی در بلاغت پژوهی هر اثر ایفاء می‌کند. وجه شبه در این مقوله، جان کلام محسوب شده و نقطه تلاقی ارکان تشبیه است. ذهن مخاطب به هنگام مواجهه با وجه شبه (ذکر شده یا حذف شده) شروع به فعالیت می‌کند که سبب یا اسباب تشبیه بین طرفین تشبیه چه بوده است و نقطه اشتراک با همان وجه مشترک بین آن‌ها چیست؟ چرا که وجه شبه در فرآیند تشبیه نقش ویژه‌ای ایفا می‌کند؛ ذکر آن باعث اتحاد بین مشبه و مشبه به، تصویرسازی، خیال انگیزی و ایجاد مفاهیم متعدد در ذهن می‌شود و آنگاه که حذف می‌شود باب تأویل و تفسیر باز شده و ذهن به هر سمت و سویی جاری می‌گردد. (مطلوب، ۱۴۰۳: ۱۸۰). نهج البلاغه شریف نیز سرشار از صنایع بلاغی است که گفتار حاضر می‌کوشد به روش توصیفی-تحلیلی وجه شبه و ارتباط آن را با مشبه و مشبه به از دیدگاه بروک رز و آندره گوتلی مورد بررسی قرار دهد. پژوهش حاضر در بی‌پاسخ‌گویی به دو پرسش زیر است: ۱- بنابر نظریه بروک رز تشبیه‌های خطبه‌های نهج البلاغه در چه ردیفی قرار می‌گیرند؟ ۲- بنابر نظریه آندره گوتلی، نحوه ارتباط وجه شبه با طرفین تشبیه در خطبه‌های نهج البلاغه چه پیامی دارند؟

پیشینه پژوهش

درباره تشبیه‌ها نهج‌البلاغه پژوهش‌های متعددی در قالب کتاب، مقاله و پایان‌نامه به رشتۀ تحریر درآمده است. از جمله مرتضی قائمی و زهرا طهماسبی (۱۳۸۹) در مقاله «جلوه‌های هنری تصاویر تشبیه‌ی در خطبه‌های نهج‌البلاغه» بر آن بوده‌اند تا همانند نقش تشبیه را در بیان مفاهیم مورد نظر امام (ع) به تصویر بکشند؛ حاکم حبیب‌الکریطی و وفاء عبدالامیر الصافی (۲۰۱۶)، در مقاله «صور الجهاد التشبيهية» کوشیده‌اند کاربرد تشبیه را در ارائه تصویرهای متعدد جهاد نشان دهند؛ مقاله «همپایگی تشبیه‌ها در نهج‌البلاغه» از زهرا راه چمنی و مرضیه آباد (۱۳۹۸)، که در آن نویسنده‌اند، تأثیر همپایگی را در انتقال پیام و اندیشه موردنظر امام علی (ع) بیان کنند؛ در پایان‌نامه «تحلیل و بررسی تصاویر ادبی دنیا و آخرت در خطبه‌های نهج‌البلاغه» حسین بیات (۱۳۸۹) به تبیین تصاویر ادبی امام علی (ع) از دنیا و آخرت به عنوان یکی از موضوعات اصلی و محوری نهج‌البلاغه، پرداخته است. امام (ع) در معرفی این دو مقوله از تصاویر ادبی زیبایی بهره می‌گیرد و خلاقیت، ابتکار و فصاحت بی‌بدیل خویش را به نمایش می‌گذارد. تصاویر ادبی به کار گرفته شده در این دو موضوع، از خیال و ابتکاری بی‌نظیر برخوردار است. دقت در انتخاب الفاظ و تعبایر، تازگی و طراوتی خاص به توصیفات آن حضرت بخشیده و خطبه‌ها را از حالت رکود و ایستایی خارج کرده است، به طوری که خواننده با خواندن این خطبه‌ها، با احساس نشاط پیام امام (ع) را دریافت می‌نماید. ایشان به شکل هنرمندانه از خیال استمداد گرفته و اندیشه‌ها و مفاهیم عقلی والا و پیچیده حکمی را در قالب الفاظی اندک و به صورت مؤثر و گیرا به مخاطب القا می‌کند. امام (ع) با استفاده از عناصر طبیعی، زمان، مکان، تشخیص، استفاده از تجارت شخصی در به تصویر کشیدن این موضوعات و ... پویایی و حرکت خاصی در تصاویر ادبی خویش ایجاد کرده است که نشان از معرفی دقیق چهره دنیا و آخرت و شناخت آن دارد؛ همچنین در پایان نامه «جلوه‌های تشبیه و تمثیل دنیا در نهج‌البلاغه» مشتاق احمد میر (۱۳۹۵) به تحلیل تشبیه‌های نهج‌البلاغه بر پایه تقسیمات سنتی تشبیه در کتب بلاغی قدیم پرداخته شده و فقط تشبیه‌ها حوزه دنیا مورد توجه بوده است؛ در کتاب «جلوه‌های بلاغت در نهج‌البلاغه» اثر محمد خاقانی، در فصلی مژروح به انواع تشبیه در نهج‌البلاغه پرداخته شده است. نویسنده این کتاب، اندکی متفاوت با دیگر آثار بلاغی که مقوله تشبیه را مورد بررسی قرار داده اند به بلاغت تشبیه در نهج‌البلاغه پرداخته است. اما به صورت اختصاصی پژوهشی که بر پایه این دو نظریه، گرد آمده باشد می‌توان به مقاله «بررسی چیستی و چرایی وجه شبه و کیفیت تعامل آن با طرفین تشبیه براساس آراء بروک-رز و گوتلی (مطالعه موردی: منظومه‌های ویس و رامین گرگانی و خسرو و شیرین نظامی)» از تسنیمی و همکاران (۱۳۹۸) اشاره کرد که دستاورد تحقیق نشان از بسامد بالای تشبیه‌ها تصویری در قیاس

با کارکردی در مثنوی ویس و رامین، دارد؛ اما در مثنوی خسرو و شیرین تشبیه‌ها دارای پویایی بیشتری شده و از سکون و ثبات خارج می‌شوند.

بنابر آنچه بیان شد تقریباً همه منابعی که در باب مبحث تشبیه در نهج البلاغه قلم رانده‌اند، مبتنی بر روش سنتی و مطابق با تقسیمات انواع تشبیه در کتب بلاغی قدیم و سنتی است، اما گفتار حاضر از دیدگاه دو نظریه یاد شده تلاش کرده تا وجه شبه را در تشبیهاتی چند از نهج البلاغه بکاود و کیفیت آنها را مورد ارزیابی قرار دهد، ازین رو با بقیه منابع متفاوت است.

ضرورت و اهمیت پژوهش

در کتب کهن بلاغی، تشبیه به انواع و اقسام مختلفی طبقه بندی شده است و به تبع آن وجه شبه نیز به انواع متعددی تقسیم شده است. آنچه این تقسیم‌بندی‌ها نشان می‌دهد ارائه زیبایی‌ها و خلاقیت‌های ظاهری و هنرمندی متن و صاحب متن است. در این منابع دلالت مفهومی وجه شبه و هدفمندی آن و هدف غایی صاحب متن از ارائه انواع تشبیه‌ها مورد توجه قرار گرفته است؛ ازین رو در تقسیم‌بندی‌های سنتی در مورد ارکان تشبیه، کاستی‌هایی وجود دارد که بی‌شک امکان تعیین دقیق درست سبک تصویرپردازی شاعران و نویسنده‌گان را سلب می‌کند. به عنوان نمونه در گذشته در تقسیم‌بندی وجه شبه فقط دو نوع خیالی و حقیقی مدنظر قرار می‌گرفت. در صورتی که ما باید بدانیم هر شاعر یا نویسنده‌ای از چه صورت خیالی در رابطه با مشبه یا مشبه به، بهره می‌گیرد. بنابراین با بررسی این دو نظریه که تقریباً هدف واحدی را دنبال می‌کنند، امکان فوق الاشاره پیش بینی شده است؛ هر دو با تمرکز بر وجه شبه دلالت و کارایی تشبیه را ارزیابی می‌کنند یکی با مفهوم گرایی و دیگری با نگاه به مفاهیم گزینش وجه شبه؛ که نگارندگان تلاش دارند با زاویه دید آن دو به تشبیهات نهج البلاغه بنگرند.

تشبیه و فواید آن

تشبیه به معنای نشان دادن اشتراک چیزی با چیز دیگر در یک معنا یا قراردادن همانندی بین دو چیز یا بیش از آن که اشتراک آن‌ها در یک صفت مقصود است، می‌باشد، مشروط به این که «این همانندی به صورت استعاره تحقیقیه و استعاره با کنایه و یا به شیوه تجرید نباشد» (تفتازانی، ۱۳۸۳: ۱۸۸). تشبیه یکی از فنون محوری مباحث زیبایی شناسی ادبی است که بخش عمدہ‌ای از مباحث و تلاش‌های فکری صاحب‌نظران قدیم و جدید را به خود اختصاص داده است. جاخط (متوفی ۲۵۵ ه. ق) اولین کسی بود که به بحث درباره ارکان تشبیه پرداخت و بعد از او ابن قتیبه (متوفی ۲۷۶ ه. ق) و مبرد (متوفی ۲۸۵ ه. ق) بدان ورود کردند. این فن به سبب کارکردی که در گسترش آفاق معنایی و غنای خیال‌انگیزی متن و قدرت تصویرسازی که دارد، محوری ترین مرجع متن‌سازی به شمار می‌رود. (قصاب، ۱۹۸۵: ۲۱۰) تشبیه به گویندگان و نویسنده‌گان این امکان را می‌دهد که از این

راه، معانی را در اعمق ذهن و احساس مخاطب جای دهند و او را مسخر کلام خویش سازند. پسبلاغت تشبیه این است که دو چیز را در یکجا به یک معنی جمع می‌آورند (قائمی و طهماسبی، ۱۳۸۹: ۷۹).

به وسیله تشبیه، پنهان‌ترین و پیچیده‌ترین بخش کلام به واضح‌ترین بیان تبدیل می‌شود؛ تشبیه، سه ویژگی مبالغه، روش‌نگری و ایجاز را در یک جا جمع می‌کند (ابن رشیق، ۱۴۱۶: ۴۵۶/۱). هر تشبیه‌ی از مشبه، مشبه‌به، وجه شبه و ادات تشبیه تشکیل شده است. مشبه و مشبه‌به طرفین تشبیه و وجه شبه، معنای مشترک میان این دو طرف است (الجندی، ۱۹۵۲: ۱۱۸). این معنا یا حقیقی است یا خیالی. تصویر و مفهومی که با استفاده از تشبیه در متن بوجود می‌آید از تلاقي مشبه و مشبه‌به به همديگر است. اگر این تلاقي را به برخورد دو شیء یا دو پدیده به هم تشبیه کنیم که از آن صدایی تولید می‌شود، وجه شبه نقش این صدا را ایفاء می‌کند و با تولید صدا، حواس و اذعان مخاطب به سمت آن معطوف می‌شود. وجه شبه سرمنشأ تولید مفهوم در فن تشبیه است و بدین سبب اهمیت والایی پیدا می‌کند.

کیفیت هنری هر تشبیه‌ی، به کیفیت وجه شبه وابسته است و درک اهمیت و کشف آن بنایه نظر شفیعی کدکنی کمتر از کشف یک قانون علمی نیست (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۱۹). شاید به همین خاطر است که در رده‌بندی تشبیه‌ها برتر بلاغی، تشبیه‌های که وجه شبه آن‌ها ذکر نشده باشد از لحاظ بلاغی در جایگاه بالاتری قرار می‌گیرد و در مقابل چنانچه تشبیه‌ی وجه شبه آن ذکر شده باشد در رده پایین‌تری قرار می‌گیرد (هاشمی، ۱۳۸۶: ۱۷۰/۲؛ فاضلی، ۱۴۰: ۱۳۸۸). در توجیه این مطلب باید توضیح داد زمانی که وجه شبه ذکر نمی‌شود ذهن به تکاپو می‌افتد و در پی یافتن نقطه مشترک وادر به عکس العمل می‌شود، از حالت انفعالی خارج می‌شود و این باعث می‌شود متن نیز از حالت خودکار بودن [متن معمولی و عادی‌ا]، خارج شده و مخاطب را با خود همراه کند و وارد متن سازد.

نظریه کریستین بروک رُز

بروک رُز تشبیه‌ها را به دو بخش تصویری و کارکردی تقسیم می‌کند. «تشبیه تصویری در تشبیه‌های جریان دارد که دو طرف آن حسی‌اند. این تصویر می‌تواند نشان دادن زیبایی یک شیء یا هیأت باشد. مثل تشبیه چهره به ماه که صفت زیبایی عنصر مشترک بین طرفین تشبیه است و با حس بینایی قابل دریافت است. در تشبیه کارکردی نیز، وجه شبه دائمی نیست و محدود به لحظاتی محدود است که در آن، صفت مشترک میان مشبه و مشبه‌به انجام شده سپس پایان می‌باید این نوع تشبیه‌ها غالباً با واژه فعلی همراه‌هند. مثلاً وقتی عشق را به آتش تشبیه می‌کنیم منظورمان از این تشبیه کارکرد سوزانندگی عشق است نه تشبیه شکل ظاهری عشق به آتش. از منظر بروک رُز

تشبیهی که خاصیت کارکردی داشته باشد، برتر از تشبیه تصویری است؛ چرا که حرکت و پویایی دارد» (brookrose, 1998: 69). این نوع تشبیه‌ها ثابت نیستند و معنا را آماده به مخاطب تحويل نمی‌دهند، بنابراین خواننده به هنگام مواجهه با آن، با ابهام و سوال مواجه می‌شود و در پس رفع این ابهام، ذهن خود را به فعالیت و امیدار و از همین جاست که خواننده وارد متن می‌شود و به تولید کننده معنا تبدیل می‌شود (بلزی، ۱۳۷۹: ۱۶۴). به طور خلاصه می‌توان چنین گفت که در تشبیه‌های تصویری، عنصر مشترک ثابت است. در این گونه تشبیه‌ها حذف فعل رخ می‌دهد یا در صورت عدم حذف، فعل مذکور ربطی است و افعال ربطی نیز نمایانگر انجام عملی نیستند و مخاطب تنها با یک صفت مشترک ثابت روبروست؛ اما در تشبیه‌های کارکردی، حرکت، جنبش و فعالیت دیده می‌شود و شباخت مشبه و مشبه به مانا و ثابت نیست. در همه این نوع تشبیه‌ها، افعال اصلی (غیر ربطی) به کار رفته‌اند و انجام دادن کاری نشان داده می‌شود و نویسنده بر آن‌ها مهر ذوق و قریحه خود را زده است. تشبیه در خطبه‌های نهج‌البلاغه هم به عنوان بخش مهمی از ساختار خطبه‌ها هم در خدمت همین هدف قرار گرفته‌اند.

نظریه آندره گوتلی

آندره گوتلی، استاد گروه آموزشی زبان لینگلستان انگلستان (۱۹۹۸) که تخصص اصلی مطالعاتی او در زمینه استعاره، شامل تحلیل انتقادی استعاره، ویژگی سبکی زبان ادبی، تحلیل گفتمان انتقادی از جمله زبان‌شناسی بومی و زبان طنز است. در زمینه تحقیقات درباره تشبیه، انواع تشبیه را در جدولی گردآورده و در این جدول، شیوه ارتباط وجه شبه را با مشبه و مشبه به بررسی کرد. گوتلی سبک تصویرسازی شاعر را مشخص کرده و تفاوت میان سبک شاعران و نویسنده‌گان مختلف را با تکیه بر این جدول که در کتاب «زبان استعاره» خود آورده است، نشان داد. با بهره‌گیری از این جدول می‌توان به بررسی بهتر و عملی‌تری درباره تشبیه در دیوان شاعران پرداخت (Goatly, 1998: 230).

گوتلی در کتاب خود با عنوان زبان استعاره‌ها (The Language of Metaphor) به مسأله رابطه وجه شبه با طرفین تشبیه پرداخته و توضیح داده است که وجه شبه از سه طریق می‌تواند با مشبه و مشبه به، ارتباط برقرار کند این سه طریق عبارتند از: «ضروری»، «مورد انتظار» و «محتمل». ضروری بودن وجه شبه برای هر یک از طرفین: مانند روشنی برای خورشید در تشبیه صورت به خورشید؛ مورد انتظار بودن وجه شبه: مانند میوه داشتن برای درخت در تشبیه انسان به درخت؛ محتمل بودن وجه شبه: مانند برهنه بودن برای مکان سرود خوانی در تشبیه شاخه‌ها به آن. (همان: ۲۳۱) بنابراین رابطه بین وجه شبه و طرفین تشبیه در یافتن غرض و مقصود گوینده، بسیار گشاست و منجر به تصویرسازی زیبایی در ذهن خواننده و مخاطب می‌شود.

تحلیل تشبیه در خطبه‌های نهج‌البلاغه از دیدگاه بروک رُز

در منابع و کتب بلاغی، تقسیم‌بندی‌های متعدد از تشبیه ارائه شده که هر یک از این تقسیم‌بندی‌ها ریشه در تعریف پیشین دارد، گاه از تشبیه به عنوان «صور خیال» نام برده می‌شود (داد، ۱۳۸۵: ۱۳۹)؛ یا جرجانی در اسرار البلاغه، وجه شبه را به دو بخش حسّی و عقلی تقسیم می‌کند، حسّی با یکی از حواس پنجگانه درک می‌شود و عقلی که با حواس پنجگانه قابل درک نیست (جرجانی، ۱۳۶۱: ۲۱۷)؛ اما بروک رُز منتقد انگلیسی در کتاب «دستور زبان استعاره» با بررسی صور خیال شاعران بر جسته، طبقه‌بندی دیگری از تشبیه با رویکرد ماهیت وجه شبه و نقش آن در تشبیه ارائه داده است. او معتقد است از این طریق می‌توان جهان‌بینی شاعر و سبک ویژه‌ی وی را دریافت. این طبقه‌بندی او از تشبیه و یافتن ویژگی‌های خاص آن از طریق وجه شبه، نحوه نگرش شاعر به محیط پیرامون را نشان می‌دهد و در بررسی ایدئولوژی او مؤثر است. او همچنین اعتقاد دارد با این تقسیم‌بندی می‌توان به جهان ذهنی شاعر و دغدغه‌های فکری او پرداخت و جهان‌بینی شاعر را مورد مطالعه قرار داد. با تقسیم‌بندی تشبیه بر اساس دستور زبان و نحوه پیوند میان مشبه و مشبه به می‌تواند تفاوت‌ها را به روشی آشکار سازد (ماحوزی، ۱۳۷۸: ۴۱)، به طور خلاصه نظریه او حاوی این پیام است که در تشبیه باید تأکید بر روی ماهیت وجه شبه و تولید مفهوم ناشی از آن باشد. وجه شبهی که در تشبیه است، چنانچه تصویری باشد خواننده را به یک دریافت‌کننده صرف تبدیل می‌کند؛ اما وجه شبهی که کارکردی باشد با دادن نشانه به مخاطب، او را به متن دعوت کرده و با نشان دادن مسیر، حرکت در این مسیر و رسیدن به مقصد را در اختیار خواننده می‌گذارد.

با بررسی تشبیه در نهج‌البلاغه مشاهده می‌شود که امام علی (ع) در سراسر این اثر والا، از تشبیه‌های دقیق، پویا، متناسب و زیبا استفاده کرده و با ذوق ادبی، نبوغ هنری و توانمندی منحصر به فردی که به او عطا شده تابلوهای بی‌نظیری ترسیم کرده است. یکی از مهم‌ترین زوایای هنر امام (ع) در استفاده از تشبیه این است که با سبک خاص خود، مباحث ذهنی، عقلی، کلامی، حکمت، اندرز و ... را که اموری انتزاعی بوده از محدوده محسوسات و ملموسات خارجند، با استفاده از تشبیه، لباس حسی می‌پوشاند و مفهوم مورد نظر را در دسترس حواس مخاطب قرار می‌دهد. تشبیه‌ها نهج‌البلاغه جهت هنرنمایی و قدرت نمایی ادبی و برتری جویی صاحب متن نبوده، بلکه بر عکس هنر امام (ع) ابزاری است که برای تقویت دیانت و نجات مردم به کار رفته است. تمام تلاش ایشان در به کارگیری ابزارهای زبانی، تقویت ایدئولوژی مردم و تأثیر نهادن در قدرت تفکر و اندیشه انسان‌ها و سوق آن‌ها به سوی تعلق و عبرت‌آموزی بوده است. تشبیه‌ها فراوان به کاررفته در خطبه‌های نهج‌البلاغه، سراسر از این هدف تبعیت کرده و برای تبیین مفهوم کارکردی و انتزاعی با سیاق تعلق، مقایسه، تبیین جایگاه و افضلیت طرفین تشبیه صورت گرفته است.

نمونه اول

در خطبه سوم نهج البلاغه در توصیف خلافت چنین آمده است: «أَمَّا وَ اللَّهُ لَقَدْ تَعَمَّصَهَا فُلَانٌ [أَبْنَى فُحَافَةً] وَ إِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ حَلَّيَ مِنْهَا مَحْلُ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحْمَى» (خطبه ۳) آگاه باشید. به خدا سوگند که «فلانی» خلافت را چون جامه‌ای بر تن کرد و نیک می‌دانست که جایگاه من نسبت به آن چونان محور است به آسیاب.

آن حضرت در این عبارت، نسبت خویش با خلافت را، به رابطه استوانه با سنگ آسیاب تشییه نموده است. ظاهر کلام امام (ع) این است که بدون استوانه، این انتظام در گردش سنگ آسیاب ممکن نیست؛ اما مفهوم سخن ایشان این است که فردی غیر از ایشان در زمان حضورشان شایستگی احراز این مقام را ندارد، همچنان که هیچ چیزی جز استوانه قادر به انجام نقش آن در حرکت آسیاب نیست (خاقانی، ۱۳۷۶: ۷۳). بنابراین چنانچه می‌بینیم منظور امام (ع) در تشییه خود به قطب آسیاب، گردی نبوده است؛ بلکه نقشی که خود در خلافت و نقشی که محور آسیاب در آن ایفاء می‌کند، منظورشان بوده است که با این وصف، تشییه بُعد کاربردی یافته‌است، به عبارت صریح‌تر هدف در این تشییه بیان کارکرد امام (ع) در خلافت همانند نقش محور آسیاب در آسیاب مدنظر ایشان بوده است؛ یعنی همان‌طور که اگر محور آسیاب نباشد، آسیاب از کار می‌افتد؛ با نبود حضرتش در مرکز خلافت، حکومت نمی‌تواند کاری از پیش برد.

نمونه دوم

امام (ع) در عبارت «أَمَّا إِنَّ لَهُ إِمْرَةً كَلَعْقَةً الْكَلْبِ أَنَّهُ» (خطبه ۲۳) حکومت مروان بن حکم را به لیسیدن بینی سگ تشییه می‌کند. وجه شبه در این تشییه طمع فراوان به یک چیز بی‌ارزش است. بنابراین با ملاحظه وجه شبه به راحتی می‌توان دریافت که آن حضرت می‌خواهد نقش مروان در پوشیدن ردای خلافت و نگاه و هدف وی از خلافت را برای مردم توصیف کند و به آنان القاء می‌کند که کارکرد مروان در خلافت، طمع‌ورزی، چپاول و چشم اندوختن به مسائل بی‌ارزش است که چنانچه وی خلیفه مسلمین شود، مردم از خلافتش خیری نخواهند دید و هر آنچه از اموال مسلمین در دست وی بیفتد، همگی را غارت خواهد کرد. شاید بتوان تفاوت در نگاه حسی به وجه شبه در بلاغت سنتی و نگاه تعلقی در بلاغت جدید و به تبع آن تأثیر گذاری در مخاطب را از فرق‌های میان بلاغت در دو دوره قدیم و جدید، ذکر کرد.

نمونه سوم

در مثالی دیگر ایشان در سرزنش مردم کوفه چنین می‌فرماید:

«كَمْ أَذَارِكُمْ كَمَا ثَدَارَى الْبِكَارُ الْعَمِدَةُ وَ الْقِيَابُ الْمُتَدَاعِيَةُ، كُلَّمَا جِصَّتْ مِنْ جَانِبِ هَتَّكْتُ مِنْ آخَرَ» (خطبہ ٦٩) در این عبارت مدارا با مردم کوفه را به مدارا با شتران کوهان زخمی و لباس‌های مندرس تشبیه کرده‌است. منظور امام از این تشبیه این است که مردم کوفه نه با قدرت سختگیری و کیفر اصلاح می‌شوند و نه صلاحیت رها شدن به حال خود را دارند. منظور از این تشبیه بیان ظاهر زخمی شتران و پاره لباس نیست که بخواهد تصویری مشترک از این دو ارائه داده باشد؛ بلکه پیام این وجه شبه «به نتیجه نرسیدن تلاش و کوشش ایشان در اصلاح مردم کوفه و بیان نقش خود به عنوان حاکم و تلاش‌های فراوان جهت اصلاح و هم‌زمان واکنش مردم کوفه در برابر حاکم»، (جعفری، بی‌تا: ١٠٩) است، که نشان‌دهنده تشبیه کارکردی است و می‌خواهد تأثیری دوچندان در مخاطب بیافریند.

وجه شبه در نظریه بروک رُز بیشتر روی کاری که انجام می‌شود تأکید دارد، به عبارتی دیگر هدف از تشبیه، نشان‌دادن تصویر ثابت یا نشان‌دادن زیبایی و زشتی ظاهری یک چیز نیست. بنابراین تشبیه‌های که وجه شبه در آن‌ها ثابت نیست و از صفت دائمی بودن بدور باشند خاصیت تصویرآفرین بیشتری دارند و کنش‌گری فعالانه مخاطب را بوجود می‌آورند. به طوریکه اگر مخاطب با تمام وجود در تشبیه دقت نکند و کیفیت و نحو و قوع تشبیه را از خود سؤال نکند، از رسیدن به قافله تشبیه عقب خواهد ماند (Rose, 1998: 201).

رولان بارت معتقد است: «باید در تشبیه برای مخاطب، جایگاه قائل شویم و اجازه دهیم در متن مشارکت کند، چراکه در غیر اینصورت، متن را به یک ساختار خواندنی تبدیل کرده‌ایم و در نتیجه متن خواندنی، مخاطب را فقط به یک موجود بی‌روح و آماده رهمنون خواهد کرد و در یک موضع دریافت‌کننده منفعل قرار خواهد گرفت (آل، ١٣٨٢: ١١٦). اما در مقابل تشبیه‌هایی که در آن‌ها، وجه شبه دارای ابهام (دور از سادگی) باشد منجر به دخالت خواننده در متن شده و او را به تولید‌کننده متن تبدیل می‌کند. چنین تشبیه‌های بدیع و نو هستند (تسنیمی و همکاران، ١٣٩٨: ٣١). اینگونه تشبیه‌ها دارای هدفی والا، تأثیرگذار و از مفهوم سازی فراوانی برخودارند، از دل این گونه تشبیه‌ها معنا تراویش می‌کند، مخاطب را تحت تأثیر گذاشته و در وی سؤال ایجاد می‌کند و نهایتاً تفکر در او رشد و نمو می‌یابد.

نمونه چهارم

امام علی (ع) در استدلال‌ها، مواضع و خطبه‌های خود خطاب به افراد مختلف برای اینکه معنا و مفهوم را به ذهن مخاطبان نزدیک گرددند و مطابق با فهم انسان‌ها سخن بگوید از تشبیهات محسوس به محسوس فراوان استفاده کرده است، ایشان برای القاء مفهوم عمیق‌تر در جان افراد سبک و قالب خاصی به سخن افزوده است؛ مثلاً در نکوهش مردم از پرداختن به امور منحرف

کننده‌ای چون ستاره شناسی، پیشگویی، سحر و کفر چنین فرموده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِيَّاكُمْ وَتَعْلُمُونَ إِلَّا مَا يَهْتَدِي بِهِ فِي بَرٍّ أَوْ بَحْرٍ فَإِنَّمَا تَدْعُونَ إِلَى الْكَهْنَةِ وَالْمَنْجُمِ كَالْكَاهِنِ وَالْكَاهِنِ كَالْسَّاحِرِ وَالسَّاحِرِ كَالْكَافِرِ وَالْكَافِرِ فِي النَّارِ، سَيِّرُوا عَلَى اسْمِ اللَّهِ ...» (خطبه ۷۹). در عبارت فوق منجم به کاهن و کاهن به ساحر و ساحر به کافر تشبیه شده است. وجه شبیه مشترک این‌ها، راه یافتن و سپس عدول از مسیر حق و انحراف از راه خداست. در این کلام گرچه هریک از مضمون‌های منجم و غیبگو و جادوگر و کافر، جدگانه دو به دو به یکدیگر تشبیه شده‌اند؛ اما به طور متواالی تصویر اولین تشبیه، مضمون تشبیه بعدی است تا به آخر. امام (ع) با ارتقای مفهوم وجه شبیه از هر تشبیه‌ی به تشبیه قبل، مراتب و مراحل انحراف و ارتکاب به گناه را به مرتكبان این امور القاء می‌کند. این همان مفهوم کارکردی در تشبیه است که با گزینش نوع وجه شبیه امکان نمود دارد. این نوع تشبیه از ابداعات کلامی امام علی (ع) است که نظیر آن در منابع مختلف دیده نمی‌شود.

وجه شبیه در این تشبیه بیان زشتی ظاهری دنیا یا زیبایی آن با چشم بینا و نابینا نیست، بلکه منظور تبیین کارکرد دنیا برای انسان‌ها با کارکردی شبیه چشم‌های بینا و نابینا است؛ یعنی همانگونه که داشتن چشم برای انسان کارایی‌های فراوان دارد؛ اگر از دنیا هم به نحو احسن و درست استفاده کنیم می‌تواند موجب زیبایی شود.

نمونه پنجم

امام (ع) در فرازی دیگر دنیا را به برگ جوییده شده دهان ملخ تشبیه می‌فرماید: «وَ إِنَّ دُنْيَاكُمْ عِنْدِي لَأَهُونُ مِنْ وَرْقَةٍ فِي فِيمْ جَرَادٍ تَقْصَدُهُمَا» (خطبه ۲۲۴) به راحتی می‌توان چنین استنباط کرد که برگ جوییده شده در دهان ملخ، چیزی کوچک و بی‌شکل است؛ هدف از این تشبیه، بیان حال شبیه و نشان‌دادن کارکرد مشبیه در نظر امام علی (ع) است، تا با این تصویرسازی، به بی‌اهمیتی و بی‌ارزشی دنیا و ناپایداری آن اشاره نماید.

به طور کلی می‌توان گفت در تشبیه‌های کارکردی، ابتدا یک تصویر ساده و قابل درک که عموماً حسی است به مخاطب عرضه می‌شود و با نزدیکسازی آن احساس مخاطب، مقدمه‌ای ایجاد می‌شود تا در این مفهوم تفکر کرده و به معنای اصلی و مدنظر این تشبیه راه یابد، به عبارتی دیگر از تصویر ظاهری عبور کرده و به هدف تصویر که همان بیان کارکرد آن است راه یابد؛ مثلاً وقتی می‌خواهیم پیامبران را به چراغ پر نور تشبیه کنیم در ظاهر وجه شبیه روشنگری است؛ اما هدایت و راه یافتن که نتیجه روشنگری است همان کارکرد تشبیه محسوب می‌شود و این تشبیه می‌خواهد بگوید که پیامبران کارکردی هدایتگر در زندگی دارند (تسنیمی و همکاران، ۱۳۹۸: ۳۳). از میان بیش از ۶۰۰ تشبیه موجود در خطبه‌های نهج‌البلاغه، به جرأت می‌توان گفت که هیچ تشبیه‌ی تصویری نیست؛ بلکه تماماً بعد کارکردی دارند؛ از آنجایی که امام (ع) نهج‌البلاغه را به عنوان دایره‌المعارف

تربیت و هدایت در اختیار انسان‌ها قرار داده و در تصویرسازی‌های خویش که تشبیه نیز در آن نقش بسیار مهمی را ایفا کرده، همواره تلاش نموده، نظریات اسلام را تجسم عینی بخشیده و مفاهیم ذهنی و انتزاعی را در دسترس احساس و درک مخاطب قرار دهد و انسان را به این باور برساند که قدرت تفکر و تعلق در اختیار اوست؛ که از این روش به مصورسازی اطلاعات تعبیر می‌شود. مصورسازی اطلاعات عبارت از فعالیت‌هایی است که برای ارائه بهتر شیوه‌های نمایش اطلاعات به کار گرفته می‌شود. هدف اصلی و مهم در استفاده از روش‌های مصورسازی، ارتقا و افزایش شرایط مناسب برای تقویت تفکر و تحلیل اطلاعات در کاربران است (اکبری و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۲). با توجه به اینکه مخاطب امام علی (ع) در خطبه‌ها عامه مردم بوده‌اند، مطالب مورد نظر خود را در قالبی ساده و با واژگان حسی و قابل فهم به مخاطبان منتقل کرده‌اند؛ از این روست که در اغلب تشبیه‌ها، یکی از طرفین حسی است که با حسی بودن یکی از طرفین، عموماً معنا دور از ذهن نخواهد بود و مخاطب می‌تواند با کمی تلاش به مفهوم مورد نظر تشبیه راه یابد و پیام را دریابد.

تحلیل وجه شبیه خطبه‌های نهج‌البلاغه براساس دیدگاه آندره گوتلی

همانطور که قبلاً ذکر شد، گوتلی در کتاب خود با عنوان «زبان استعاره‌ها» به مسأله ارتباط وجه شبیه با طرفین تشبیه پرداخته و توضیح داده است که وجه شبیه از سه طریق می‌تواند با مشبه و مشبه‌به ارتباط برقرار کند: «ضروری»، «مورد انتظار» و «محتمل»؛ وی در این رابطه جدولی طراحی کرده و این روابط را به شکل اعداد در خانه‌ها نشان داده است (تسنیمی و همکاران، ۱۳۹۸: ۲۴).

| رابطه وجه شبیه با مشبه به | | | رابطه وجه شبیه با مشبه |
|---------------------------|-------------|-------|------------------------|
| محتمل | مورد انتظار | ضروری | |
| ۳ | ۲ | ۱ | ضروری |
| ۶ | ۵ | ۴ | مورد انتظار |
| ۹ | ۸ | ۷ | محتمل |

براساس این جدول می‌توان میزان بسامد هر کدام از انواع تشبیه را در رابطه با ارتباط میان وجه شبیه و طرفین تشبیه مشخص کرد و نهایتاً میزان سادگی و خیال‌انگیزی تشبیه‌ها را مورد سنجش قرار داد. به عبارتی روش‌تر، هرچه وجه شبیه در خانه‌های اول به طرف خانه‌های آخر، بیشتر جای بگیرند، میزان خیال‌انگیزی و مفهوم‌زایی بیشتری خواهد داشت. چراکه وجه شبیه ضروری یعنی اینکه وجه شبیه در هر دو طرف تشبیه موجود است مثل تشبیه چهره به خورشید که درخشندگی در هر دو طرف تشبیه وجود دارد. وجه شبیه مورد انتظار یعنی اینکه وجه شبیه در یکی از طرفین تشبیه وجود دارد و در طرف دیگر با تأویل قابل درک است. مثل تشبیه انسان به درخت پربار که

پرباری در درخت می‌تواند صفت مورد انتظار باشد و وجه شبه محتمل که خیالی نیز نامیده می‌شود به معنای این است که در هر دو طرف فقط با تأویل قابل استنباط باشد و مثل تشبیه انسان به دریا در بخشندگی، که بخشندگی به عنوان وجه شبه برای دریا، یک تصویر خیالی است (Goatly, 1998: 230-231).

مهم‌ترین بحث در تشبیه، وجه شبه است که مبین سرشاری تجربه شاعر و نویسنده از محیط و وسعت تخیل اوست. جرجانی وجه شبه را در مرحله اول براساس نیازمندی به تأویل وجه شبه یا عدم نیاز به آن، به تشبیه تمثیل و غیرتمثیل تقسیم می‌کند (جرجانی، ۱۳۶۱: ۱۶۱). در تشبیه غیرتمثیل، وجه شبه نیازی به تأویل ندارد؛ اما در تشبیه تمثیل نیازمند تأویل است. بنابراین از دایره ضروری و مورد انتظار در نظریه گوتلی فاصله گرفته و به سمت خانه‌های با شماره بالا حرکت می‌کند. شاید به همین خاطر است که تشبیه تمثیلی جزو تشبیه‌های با درجه بلاغی بالا محسوب می‌شود و وجود تشبیه تمثیل در هر متنی، بر وسعت دایره خیال‌انگیزی و مفهومی آن می‌افزاید. افزون بر این در تشبیه‌های که از نوع تشبیه «معقول» به محسوس باشد، دوباره با خاصیت جان‌بخشی و تشخیص به امور انتزاعی خواننده مجبور است وجه شبه را به طرف دوم تشبیه تحملی کرده و آن را تأویل نماید و در نتیجه وجه شبه در خانه‌های شماره آخر جای می‌گیرد.

تشبیه‌های موجود در نهج البلاغه غالباً خیالی و عقلی است. وجه شبه‌ها عموماً غیر حسی‌اند. گویی امام (ع) از ظواهر عبور و در عمق اشیاء به دنبال شباخت است. اینک نمونه‌هایی از انواع تشبیه و رابطه وجه شبه هرکدام در رابطه با مشبه و مشبه به براساس جدول گوتلی ذکر می‌شود:

نمونه اول

امام (ع) در خطبه ۱۵۷ در تشبیه تقوا و بی‌تقوایی چنین فرموده است: «الْتَّقْوَىٰ دَارُ حِصْنٍ عَزِيزٍ، وَ الْجُجُورُ دَارُ حِصْنٍ ذَلِيلٍ» (خطبه/۱۵۷) که تقوا به سرایی استوار تشبیه شده که انسان‌ها را از هلاکت و نابودی محافظت می‌کند و بی‌تقوایی به یک منزل بی‌پایه تشبیه شده که باعث نابودی می‌گردد. وجه شبه در تشبیه اول، محافظت و نگهداری است که می‌تواند نسبت به مشبه به مورد انتظار و برای مشبه خیالی باشد. بنابرایان این وجه شبه در خانه ۸ قرار می‌گیرد. در بیانی دیگر آن حضرت تناسب نعمت‌ها با استعدادهای گوناگون را اینچنین به تصویر کشیده و می‌فرماید: «فَإِنَّ الْأَمْرَ يَنْزُلُ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ كَفَطَرَاتِ الْمَطَرِ» (خطبه/۳۸) در این فراز، تقدیرها و نعمت‌های آسمانی را به قطرات باران تشبیه کرده که از آسمان نازل می‌شوند، وجه شبه فراوانی و غرور آمدن از بالا به پایین است. این وجه شبه در ارتباط با مشبه خیالی و در ارتباط با مشبه به ضروری است. بنابراین تشبیه در خانه ۷ قرار می‌گیرد.

نمونه دوم

امام (ع) در تشبیه‌ی دیگر نزدیکی قیامت را مجسم کرده‌است و برای اینکه مخاطب را آگاه کند از تشبیه‌ی بسیار زیبا و محسوس استفاده می‌کند. ایشان در بیان اینکه دنیا به سرعت می‌گذرد و در بی آن قیامتی می‌آید می‌فرماید: «فَكَانُكُمْ بِالسَّاعَةِ تَحْذِوْكُمْ حَدْوَ الْرَّاجِرِ بِسُولِهِ؛ فَمَنْ شَغَلَ نَفْسَهُ بِغَيْرِ نَفْسِهِ تَحْيَرَ فِي الظُّلُمَاتِ وَ ارْتَبَكَ فِي الْهَلْكَاتِ» (خطبه/۱۵۷) در این تصویر قیامت به ساربانی تشبیه شده است که شتران را به جلو می‌راند و آنان را به حرکت و شتاب برمرانگیزد. وجه مشاهد تشبیه، شتاب و برانگیختن است. دلیل اینکه ناقه‌های شمول به عنوان مشبه آورده شده، برای این است که این شتران سبکیار و از لغزیدن و افتادن مصنون بوده و به سختی و شتاب رانده می‌شوند (بیات، ۱۳۸۹: ۷۲). وجه شبه تشبیه برای مشبه به مورد انتظار و برای مشبه خیالی فرض می‌شود بنابراین تشبیه در خانه ۸ جای می‌گیرد.

همانطور که در صفحات پیشین هم ذکر شد در غالب تشبیه‌ها نهج‌البلاغه مشبه عقلی و مشبه به حسی است و وجه شبه نیز محسوس است که برای مشبه حالت خیالی پیدا می‌کند. به نظر می‌رسد دلیل این رویکرد که به عنوان سبک غالب تشبیه‌ها نهج‌البلاغه می‌توان قلمداد کرد، برانگیختن قدرت خیال و تقویت قدرت تفکر و تعقل مخاطبان است؛ به عنوان مثال ایشان در تشبیه یاد شده، قصد آن داشته تا با مقایسه وجه شبه و تحلیل آن در مشبه، کارکرد عقل را درباره قیامت برجسته نماید و از این طریق مخاطبان را به تفکر در ماهیت و سرانجام انسان وادار نماید. دعوت مردم به تفکر و پندگیری از امور و وقایع، رویکرد و گفتمان حاکم و غالب در نهج‌البلاغه است؛ به طوریکه حتی نقش‌ها و کارکردهای مختلفی برای عقل و تعقل در این کتاب ترسیم شده است. هرچند این موارد به صراحت بیان نشده و در فحوای کلام امام (ع) قرار دارند ولی به جرأت می‌توان گفت رواج این نوع تشبیه‌ها کیفیت وجه شبه‌های آن و نحوه ارتباط آن با یکی از طرفین تشبیه، یکی از روش‌های گوناگون دعوت مردم به تفکر و اندیشه باشد.

نمونه سوم

آن حضرت در خطبه ۲۷ معروف به خطبه جهاد می‌فرماید: «أَمَا بَعْدُ، فَإِنَّ الْجِهَادَ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْجِنَّةِ فَتَحَكَّمُ اللَّهُ لِحَاصَّةٍ أُولَيَّاتِهِ وَ هُوَ لِيَسُ النَّقْوَى وَ دِرْعُ اللَّهِ الْحَصِينَةُ وَ جُنَاحُهُ الْوَثِيقَةُ» (خطبه/۲۷) جهاد در این فراز به دری از درهای بهشت تشبیه شده که مسیر را برای انسان می‌گشاید. وجه شبه گشودن مسیر است که برای جهاد خیالی و برای درب ضروری است، بنابراین تشبیه در خانه ۷ جای می‌گیرد.

یکی از مفاهیم بنیادین در تشبیه‌ها نهج‌البلاغه، خاصیت تصویرسازی آن‌هاست، به نظر می‌رسد استفاده از تشبیه‌هایی که در آن معقول به محسوس تشبیه می‌شود. با وجه شبه‌های خیالی و

محتملی که در اینگونه تشبيه‌ها مدنظر قرار می‌گیرد، قوه خیال و ذهن مخاطب تحریک شده و شروع به فعالیت نموده و از طریق مقایسه مشترکات میان طرفین تشبيه، به سوی تصویرسازی سوق پیدا می‌کند. تصویرسازی‌های متعددی از طریق تشبيه در نهج‌البلاغه انجام یافته که از زیباترین آن‌ها تصویرسازی متقابل است. این تصویر از نوع تصویرهای بافتی است که هدفش تحریک ذهن و فعال کردن قوه خیال از خلال این تصویر متقابل و همنشین در بافت است (راغب، ۱۳۸۷: ۱۰۸).

ویژگی طبیعی انسان به گونه‌ای است که اشیاء را از راه مقایسه باهم و مقایسه با نقطه مقابلشان راحت‌تر می‌شناسد و اگر نقطه مقابل نباشد چه بسا شناخت آن دشوار باشد، گرچه آن شیء در حد کمال ظهور باشد. (حسومی، ۱۳۹۳: ۶۲).

نمونه چهارم

در خطبه ۱۶ می‌فرماید: «أَلَا وَ إِنَّ الْخُطَابَا يَخْيُلُ شَمْسَ حُمَّلَ عَلَيْهَا أَهْلُهَا وَ خُلِعَتْ بُلْمَهَا فَتَنَحَّمَتْ كِبِيرٌ فِي التَّارِ، أَلَا وَ إِنَّ التَّقْوَى مَطَابِيَا ذُلْلَ حُمَّلَ عَلَيْهَا أَهْلُهَا ...» (خطبه ۱۶) در این عبارت، حضرت با قرار دادن تقوا و گناه در مقابل هم، قوه خیال شنونده را برای ترسیم عاقبت و نهایت کار تحریک می‌کند تا بتواند راه صحیح را تشخیص و برگزیند. در دو تشبيه این فراز، خطایا به اسب‌های سرکش و تقوا به مرکب‌های رام و راهرو تشبيه شده است. وجه شبه اولی بر زمین زدن و نابودی و وجه شبه دومی رام بودن و به مقصد رساندن است که در هر دو، وجه شبه برای مشبه به مورد انتظار ولی برای مشبه خیالی است که در خانه ۸ جدول گوتلی جای می‌گیرند.

نمونه پنجم

در خطبه ۸۶ حسد را به آتش تشبيه نموده و می‌فرماید: «وَ لَا تَخَاسِدُوا فِيَنَ الْحَسَدَ يَأْكُلُ الْإِيمَانَ كَمَا تَأْكُلُ التَّارِ الْخُطَبَ» (خطبه ۸۶) وجه شبه این تشبيه سوزانندگی و از بین برندگی است که برای مشبه به ضروری ولی برای مشبه، تحمیلی و تخیلی و خیالی است. این عبارت تمثیل زیبایی محسوب می‌شود که در آن انسان حسود در حقیقت دشمن نظام خلقت و آفرینش و مخالف مواهب و نعمت‌های الهی نسبت به بندگان خداست و چنین امری در واقع با ایمان سازگار نیست و اگر آتش به هیزم بیفتند همه را از بین می‌برد؛ حسد هم با ایمان همین رابطه را دارد و ایمان انسان را نایود می‌سازد. امیرالمؤمنین با مقایسه نمودن دو عنصر معقول و محسوس بر آن است تا با توصیف و بیان شدت حال مشبه آن را در ذهن و نظر مخاطب تقبیح کند تا شنونده از آن دوری کند و دچار آسیب‌های آن نگردد. این تشبيه هم در خانه ۷ جدول گوتلی قرار می‌گیرد.

آنچه از تشبيه‌های نهج‌البلاغه و بررسی وجه شبه‌های حاصل از آن‌ها قابل استنباط است اینکه امام (ع) در تشبيه‌های خویش، با هوشمندی کامل مقتضای حال مخاطبان را رعایت کرده است

(کریمی بنادکوکی و دیگران، ۱۴۴۰: ۹۲). بدین مفهوم که مخاطبان خطبه‌ها در آن روزگار به سبب آشنایی اندکشان با مفاهیم معقول و انتزاعی، ظرفیت درک این مفاهیم را نداشتند، لذا از تشبیه معقول به معقول استفاده نشده است؛ از این‌رو ضروری بود در هر تشبیه‌ی امر معقول را با استفاده از امر محسوس تبیین نماید و از طریق محسوسات معقولات را به تصویر بکشد. البته تشبیه‌ها محسوس به محسوس هم در این اثر والا استفاده شده است. نتیجه این سبک غالب آن بوده که تشبیه‌ها در کنار سادگی، پرمفهوم، خیال انگیز، تقویت کننده ذهن و متناسب با رویکرد تبلیغ و موعظه دینی بباید. آنچه نگارندگان از بررسی تشبیه‌های نهج‌البلاغه بدست آورده‌اند این بود که هیچ تشبیه‌ی یافت نشد که در آن وجه شبیه در خانه‌های اول جدول گوتلی قرار گیرد. چراکه این خانه‌ها مختص تشبیه‌های است که قریب و مبتدل‌اند و ساده و فاقد قدرت تأثیرگذاری ذهنی و پرمحتو نیستند. اینگونه تشبیه‌ها با وجه شبیه‌های اینچنینی، تصویری محض‌اند و صرفاً ظواهر امور را نشان می‌دهند؛ حال آنکه می‌دانیم، نهج‌البلاغه علیرغم آنکه از لحاظ زبانی بُعد قدرتمندی دارد؛ اما اثرش معن‌گرا، هدف‌گرا و عمیق است که لازمه این خصوصیات استفاده از تشبیه‌ها خیال‌انگیز و تا حدودی بدور از ظاهرگرایی است و جنبه تصویرسازی ناشی از تشبیه‌ها در این اثر گران‌سینگ چنان قوی است که گوبی مخاطب، خود را به صورت واقعی در موقعیت حادثه تشبیه حس می‌کند. مثلاً در تصویرسازی از مرگ که یک پدیده ترسناک است چنان با هنرمندی از الفاظ بهره گرفته که احساسات را با تمام وجود برانگیخته و خیال را بارور می‌کند تا مفهومی صریح و واضح از یک مفهوم ذهنی را به انسان‌ها عرضه کند؛ به طوریکه حتی نابغه‌ترین هنرمندان و نقاشان و شاعران نیز نمی‌توانند شبیه این هنرمندی در تصویرسازی امام (ع) را بیاورند (جرداق، ۱۳۵۶: ۱۴۹).

نمونه ششم

امام علی (ع) در خطبه ۲۳۰ مرگ را به هماوردی همیشه پیروز و زائری نامحبوب تشبیه می‌کند؛ «فَانَّ الْمَوْتَ هَادِمُ لِذَّاتِكُمْ وَ ... زَائِرٌ غَيْرُ مَحْبُوبٍ وَ قُرْنٌ غَيْرُ مَطْلُوبٍ» (خطبه ۲۳۰/؛ زائر کسی است که برای ملاقات می‌آید و محبوب است؛ اما با این تشبیه، برای انسان پیام نامطبوع بودن مرگ را می‌رساند. و با تقویت قوه خیال و تعقل انسان‌ها را به تلاش در راه اعمال نیک تشویق کند. با تشبیه می‌رساند. این میشود که انسان‌ها بدانند چاره‌ای از پذیرفتن مرگ ندارند و نباید به دنیا دل بینندن. این میشود در توضیح این فراز از فرمایش امام (ع) آورده است: «این تشبیه، واضح‌ترین و بلیغ‌ترین بیان در توصیف مرگ است. هدف آن تذکر پیام مرگ برای عصیانگران و اعلان بیدار باشی به آن‌هاست تا به اعمال نیک تشویق شده و در مقابل به پیروان اوامر الهی نیز آرامش خاطر دهد که خداوند اجرشان را محفوظ خواهد داشت (این میشم، ۱۳۷۵: ۱۱۰/۳).

این تشبيه پیروزی و غالب شدن است که برای مشبه خیالی و برای مشبه به مورد انتظار است بنابرایان در خانه ۸ جای می‌گیرد.

نتیجه گیری

تشبيه با سبکی صريح و ساختاري روش، کارکرد ویژه‌ای در بیان وعظ و اهداف مورد نظر امام علی (ع) در خطبه‌های نهج البلاغه دارد. امام (ع) با رعایت مقتضای حال و نوع فهم عرب زمانه خویش از این صفت در خطبه‌های خود فراوان استفاده نموده است و تشبيه را وسیله‌ای برای تبیین و تفهیم مسائل مختلف ذهنی، فلسفی، حکمت و ... قرار داده است و از طریق تشبيه مفاهیم یاد شده را به طور ملموس در دسترس مخاطبان زمان خویش و بعد از آن قرار داده است. بنابراین وقتی با الگوی بروک رُز و آندره گوتلی این تشبيه ها را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم مشخص می‌شود که:

الف- طبق الگوی بروک رُز، تقریباً تمام تشبيه‌ها نهج البلاغه، از نوع تشبيه کارکردی هستند و هیچ تشبيه‌ی از نوع تصویری نیست. بدین معنا که با استفاده از تشبيه اشیاء و پدیده‌ها و مفاهیم مختلف، کارکردانشان مشخص شده و منظور ایشان بیان خواص ظاهری و زشت و زیبایی و آنچه که در ظاهر اشیاء می‌بینیم نیست. دلیل این رویکرد در تشبيه‌ها را شاید بتوان با هدف امام (ع) از خطابه‌ها مربوط دانست که ایشان با این نوع تشبيه‌های کارکردی، مخاطبان را به عنوان کنش‌گر به متن دعوت کرده و قوه تفکر آن‌ها را برمی‌انگیخت.

ب- در بررسی تشبيه‌های نهج البلاغه، براساس الگوی گوتلی مشخص شد که غالب این تشبيه‌ها، مشبه‌های خیالی و مشبه‌های واقعی و حسی دارند و این نوع تشبيه‌ها بیشترین بسامد را دارند و از نوع معقول به محسوس‌اند. وجه شبه در رابطه با مشبه خیالی و در رابطه با مشبه‌های ضروری و مورد انتظارند. و هنگامی که ارتباط وجه شبه را با هر کدام از طرفین تشبيه مورد ارزیابی قرار می‌دهیم، غالب تشبيه‌ها در خانه‌های آخر جدول گوتلی قرار می‌گیرند. طبق الگوی گوتلی این نوع تشبيه‌ها از درجه خیال‌انگیزی، تصویر‌آفرینی و قدرت انگیزشی بالایی برخوردارند. تقریباً هیچ تشبيه‌ی یافت نشد که وجه شبه هر دو ضروری باشد و بتوان آن را در خانه‌های اول (۱ و ۲ و ۳) قرار داد. و نیز می‌توان نتیجه گرفت که تشبيه‌ها نهج البلاغه از نوع تشبيه‌ها شاعرانه توصیفی و محض نیستند که بخواهد از ظواهر و هیأت پدیده‌ها حرف بزند؛ بلکه در این نوع تشبيه‌ها، مخاطب به عنوان یک کنش‌گر فعال و تولید‌کننده معنا و متن محسوب شده است.

منابع

نهج البلاغه.

ابن رشیق القيروانی، أبو على حسن. (۱۴۱۶). *العمدة في محسن الشعر* (صلاح الدين الحواري، مقدمة). دار الحصال.

ابن میثم، میثم بن علی. (۱۳۷۵). *شرح نهج البلاغه* (قربانعلی معلم وعلی أصغر نوائی، مترجمان). انجمن پژوهش‌های اسلامی.

اکبری، مرضیه، خادمی اشکذری، ملوک، و اکبری، اعظم. (۱۳۹۳). شیوه‌های آموزش بر پایه تفکر در نهج البلاغه. علوم تربیتی از دیدگاه اسلام. *دوفصلنامه مطالعات معارف اسلامی و علوم تربیتی*، ۲(۵)، ۵-۲۳.

<https://sid.ir/paper/257838/fa>.

آلن، گراهام. (۱۳۸۰). *بینامنتیت* (پیام یزدانجو، مترجم). نشر مرکز.

بلزی، کارتین. (۱۳۷۹). *عمل نقد* (عباس فجر، مترجم). نشر قصه.

بیات، حسین. (۱۳۹۸). *تحلیل و بررسی تصاویر ادبی دنیا و آخرت در خطبه‌های نهج البلاغه* [پایان نامه کارشناسی ارشد]. دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه همدان.

پورنامداریان، تقی، و ماهوزی، امیرحسین. (۱۳۷۸). بررسی وجه شبه در کلیات شمس. *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، ۱۸۶(۱)، ۴۱-۶۴.

https://jflh.ut.ac.ir/article_28189.html

تسنیمی، علی، طالبیان، یحیی، غفاری جاهد، مریم، و بیانی تونه، احمد رضا. (۱۳۹۸). بررسی چیستی و چرایی وجه شبه و کیفیت تعامل آن با طرفین تشبیه بر اساس نظریه بروک رُز و آندره گوتلی. *دوفصلنامه علمی بلاغت کاربردی و نقد بلاغی*، ۲(۲)، ۲۹-۴۳.

<https://doi.org/10.30473/prl.2021.46307.1568>

تفتازانی، سعد الدین. (۱۳۸۳). *مختصر معانی*. دارالفکر.

جرجانی، عبدالقاهر. (۱۳۶۱). *أسرار البلاغة* (جلیل تحلیل، مترجم). انتشارات دانشگاه تهران.

جرداق، جرج. (۱۳۵۶). *عجائب نهج البلاغة* (فخرالدین حجازی، مترجم). بعثت.

جعفری، محمد تقی. (د. ت.). *شرح نهج البلاغة*. مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه.

حسومی، ولی الله. (۱۳۹۳). *أنواع تصویر در نهج البلاغه*. پژوهشنامه علوی، ۵(۲۵)، ۴۹-۷۷.

https://alavi.ihcs.ac.ir/article_1495.html

خاقانی، محمد. (۱۳۷۶). *جلوه‌های بلاغت در نهج البلاغه*. بنیاد نهج البلاغه.

داد، سیما. (۱۳۸۵). *فرهنگ اصطلاحات ادبی* (چاپ سوم). مروارید.

راغب، عبدالسلام احمد. (۱۳۷۸). *کارکرد تصویر هنری در قرآن* (سین حسین سیدی، مترجم). سخن.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۲). *صور خیال در شعر فارسی* (چاپ پنجم). نشر آگاه.

فاضلی، محمد. (۱۳۷۶). دراسة ونقد في مسائل بلاغية هامة (چاپ دوم). انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.

قائمی، مرتضی، و طهماسبی، زهرا. (۱۳۸۹). *جلوه‌های هنری تصاویر تشبیه‌ی در خطبه‌های نهج البلاغه*.

مجله پژوهشنامه علوی، ۱(۲)، ۷۶-۹۶.

https://alavi.ihcs.ac.ir/article_301.html

قصاب، ولید. (۱۹۸۵). *قضیة عمود النقد العربي القديم* (چاپ دوم). المکتبة الحدیثة.

کریمی، محمود، و کریمی، روح الله. (۱۴۰۰). *صورة الموت في نهج البلاغة*. دوفصلنامه دراسات حدیثه فی نهج

البلاغه، ۱۰۲-۹۱، ۲(۲).

<https://doi.org/10.30473/anj.2019.6140>

مطلوب، احمد. (۱۴۰۳). *معجم المصطلحات البلاغية* (المجلد الأول). مطبعة المجمع العلمي العراقي.

الهاشمي، احمد. (۱۳۸۶). *جوامِر البلاغة* (حسن عرفان، مترجم). انتشارات ذوى القربى.

Brooke-Rose, C. (1998). *A grammar of metaphor*. Secker & Warburg.

Goatly, A. (1998). *The language of metaphor*. Routledge.

تأثیر اسلام بر شعر عبدالله بن رواحه و بررسی آن از منظر نقد اجتماعی

سید محمد رضا خضری^۱ (استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران)
عبدالله نوری زاد^{۲*} (استاد مدعو دانشگاه گنبد کاووس)

DOI: [10.22034/jilr.2024.140966.1153](https://doi.org/10.22034/jilr.2024.140966.1153)



تاریخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۳/۱۷

صفحات: ۱۱۰-۸۵

تاریخ القبول: ۲۰۲۴/۱۰/۰۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۵

چکیده

دین اسلام باعث پیدایش مفاهیمی نو در ادب و یا سبب اصلاح و تاکید بعضی مضماین دیگر شد. شاعران صدر اسلام به دفاع از اسلام پرداخته و با سلاح قلم و شمشیر در برابر باطل ایستادند که از بارزترین این شاعران عبدالله بن رواحه است. در این بحث کوشیده‌ایم تا تاثیر اسلام بر شعر عبدالله بن رواحه و میزان اثر پذیری وی از مفاهیم اسلامی و نگاه ناقدانه وی به برخی معايیر جامعه جاهلی سپس سعی وی در اصلاح آنها با سلاح شعر را از منظر نقد اجتماعی با شیوه تحلیلی توصیفی بررسی کنیم. از نتایج این تحقیق این است که اشعار اسلامی عبدالله دارای مفاهیم خالص اسلامی بوده، یا تاکیدی است بر مضماین مقبول دوره جاهلی که اسلام بر آن صحه گذاشته است. شاعر در اشعار اسلامی خود کوشیده است تا آموزه‌های اسلام از جمله شهادت در راه فضیلت، هدف بودن آخرت و وسیله بودن دنیای فانی را بیان کند، و دعوت به دین حق و استقامت در راه آن را به تصویر بکشد. و نیز سعی در استفاده از مفاهیم جدید اسلامی چون شفاقت، فرشتگان، رسالت، عرش و ... دارد. این رواحه بسیاری از مضماین شعر جاهلی مانند مدح‌های مبالغه آمیز، هجاهای همراه با جفا، و رثاهای دور از حقیقت را رنگی اسلامی بخشدید، و اصلاحات چشمگیری در این فنون شعری به وجود آورده است.

واژگان کلیدی: عبدالله بن رواحه، شعر اسلامی، مضماین اسلامی، نقد اجتماعی

^۱ پست الکترونیک: sr.khezri@gmail.com

^۲ نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: abdollahnoorizad@yahoo.com

أثر الإسلام على شعر عبدالله بن رواحة و دراسته على ضوء النقد الاجتماعي

الملخص

الإسلام صار سبباً لخلق المفاهيم الجديدة في الأدب، أو سبباً لإصلاح بعض المضامين أو إقرارها أو تأكيدها. شعراء صدر الإسلام قاموا بالدفاع عن الإسلام بكل ما لديهم من القوة الأدبية والحربية، ومن أبرز هؤلاء الشعراء عبدالله بن رواحة. قمنا في هذا البحث بالتحقيق عن أثر الإسلام في شعر عبدالله بن رواحة ومستوى تأثيره بالإسلام، ثم رؤيته النقدية إلى بعض المعايير في المجتمع الجاهلي وسعيه الحيث في إصلاحها بصلاح الشعر والأدب من منظور النقد الاجتماعي وفقاً للمنهج التحليلي الوصفي. فتوصلنا من خلال هذا البحث إلى أنَّ أشعار عبدالله بن رواحة الإسلامية ملوأة بالمضامين الإسلامية المضمنة والمفاهيم التي أقرها الإسلام. ومن أهم ما تناوله شاعرنا موضوع الاستشهاد في سبيل الله تعالى، والذي يبيّن فيه أنَّ الآخرة هي الغاية، وأنَّ الدنيا بما فيها من الزخارف وسيلة للوصول إلى النعيم الأبدى فيدعو الجميع إلى اتباع الحق قبل فوات الأوان والنبات في العمل فيه، والاستقامة عند المدحومات. يستفيد ابن رواحة في شعره من المعانى الإسلامية التي كانت غير موجودة في الشعر الجاهلي كالشفاعة والملائكة والرسالة والقيامة و... ومن أهم معالم أثر الإسلام في شعره إصلاح بعض الفنون الشعرية كالمدح والرثاء والهجاء، فجاءت هذه الفنون بصبغة إسلامية بعيدة عن جفاء الجاهلية وغلوها المقيت.

الكلمات الرئيسية: عبدالله بن رواحة، الشعر الإسلامي، المضامين الإسلامية، النقد الاجتماعي

مقدمه

دین اسلام باعث پیدایش ویژگی های جدید در فرهنگ و اخلاق به شکل عام، و در اسالیب و فنون ادب به صورت خاص شد، شعر نیز با مفاهیمی نو رویرو شد که بر آن جلوه‌ای جدید بخشدید. با مطالعه در اشعار جاهلی و صدر اسلام به این نتیجه می‌رسیم که بسیاری از اشعار صدر اسلام در همان اسلوب و فنون شعر جاهلی است و اندکی از آن تحت تاثیر آموزه‌های اسلامی دچار تغییراتی شد؛ شعر دینی و اسلامی با معانی و عواطف نو ظهور پا به عرصه نهاد، اشعار مدحی به ویژه مدح‌های مبالغه‌آمیز به شدت کاهش یافت و معیار ارزشی شعر از «*أَحْسَنُ الشِّعْرِ أَكْذَبُهُ*» که معیار و مبنای جاهلی بود، جای خود را به معیار «*أَحْسَنُ الشِّعْرِ أَصْدَقُهُ*» که معیار و مبنای اسلامی و قرآنی است، داد. هجا و ناسزا گوبی به شدت کاهش یافت، در گیری‌های قبیله‌ای به جدال‌ها و رقابت‌های سیاسی و حزبی تبدیل شد، و غزل از مفاهیم و الفاظ رکیک و ناپسند خارج شد و در پوشش اسلامی و دینی به استقلال رسید. عمر فروخ بر این باور است که قسمت عظیمی از اشعار صدر اسلام در اسالیب و فنونش همچنان جاهلی مانده است، اما قسمتی از آن در غرض‌های شعری اش اسلامی شده است، یعنی مدح کمتر شده و از میزان افراط در آن کاسته شده است، همچنین هجاء و رکاکت و فحش آن کاهش یافته، و غزل و نسیب نیز بهره‌ایی از این کاهش دارد (فروخ، ۱۹۸۴، ۲۵۴/۱).

در اشعار صدر اسلام مدح پیامبر و پیروان اسلام، رثای شهدا و وصف تعالیم اسلام گسترش یافت. از جمله مفاهیم اشعار این دوره افزایش حکمت و تشویق به مکارم اخلاق و تمسک به آداب اسلام است و همه اینها تحت تاثیر قرآن کریم و حدیث شریف است. عمر فروخ بیان می‌دارد که در اشعار صدر اسلام مدح اسلام و رثاء شهدا و نیز حکمت و موعظه و تشویق به مکارم اخلاقی رو به فروزی گرفت، و هجاهای قبیله‌ای تبدیل به جدال‌های سیاسی بین احزاب مختلف شد (همان، ۱/۲۵۷). نیز از جمله ویژگی‌های اشعار صدر اسلام استعمال لغات و اصطلاحات اسلامی در شعر است مانند اسماء اللہ الحسنی همچون: الواهب، الرزاق، التواب و ... و اصطلاحاتی مانند: النبی، الشفاعة، القيمة، الملائكة و ...

بیان مسأله

شاعران زیادی در صدر اسلام با سلاح ادب و شعر به مقابله با دشمنان اسلام رفتند که از جمله آنها عبداللہ بن رواحه است همانگونه که از سلاح شمشیر نیز غافل نماند و در مصاف با دشمن رشادت‌ها به خرج داد. ظهور اسلام تغییرات چشم گیری در ادبیات و مفاهیم شعری ابن رواحه ایجاد کرد. با مطالعه دقیق در اشعار جاهلی و اسلامی شاعر تفاوت عمیق در نگرش قبل و بعد اسلام وی آشکار است. در این پژوهش سعی بر آشکار کردن این تفاوت در نگرش است، و نیز به وجود آمدن نگاه

ناقده نه بر عقاید و جهان‌بینی جاهلیت، و همچنین گنجاندن مفاهیم جدید و باورهای نو ظهور در عرصه ادب است تا صدق نظر تاریخ ادب نگاران را از خلال اشعار ابن رواحه اثبات کنیم.

سوالات تحقیق

سؤالاتی که در این بحث مطرح می‌شود این است که:

۱. اسلام و آموزه‌های اسلامی چه تأثیری بر شعر عبدالله بن رواحه داشته است؟
۲. عبدالله بن رواحه چگونه با اشعار اسلامی خود به نقد اجتماعی جامعه جاهلی پرداخته است؟

پیشینه پژوهش

در حوزه بررسی شعر جاهلی و اسلامی عبدالله بن رواحه پژوهش‌هایی صورت گرفته است؛ ولید قصاب در کتاب؛ دیوان عبدالله بن رواحة در دارای سیزده و در این سیزده شعر، اشاراتی به مضماین اشعار جاهلی و اسلامی عبدالله بن رواحه به صورت کلی دارد. جمیل سلطان نیز در کتاب: عبدالله بن رواحة امیر شهید و شاعر علی سریر من ذهب، گذری بر تاریخ زندگی شخصی و دینی و جهادی عبدالله بن رواحه دارد و به نمونه هایی از شعر او اشاره می‌کند. نویسنده در این کتاب بیشتر به بیان اسباب و علل سروden برخی اشعار اسلامی شاعر می‌پردازد که به دور از هرگونه تحلیل و بررسی ادبی است. محمد سعد الشویعر در کتاب خود: عبدالله بن رواحة رائد الشعر الجهاد الإسلامي، حیاته و دراسة في شعره، به بررسی نکات بارز زندگانی ابن رواحه با رویکرد وصف شجاعت و رشادت‌های شاعر در میادین جهاد اسلامی و اشعار متعلق به آن می‌پردازد، والبته نگاهی بسیار کوتاه و گذرا به برخی مفاهیم محدود تبلور یافته اسلامی در شعر شاعر دارد. نادیه الشوربجی در اثر تحقیقی خود با عنوان: عبدالله بن رواحة و شعره الاسلامی، به مقایسه مفاهیم اشعار سروده شده شاعر در میادین جنگ و جهاد دوره جاهلی و اسلامی ابن رواحه می‌پردازد.

حمید قلندریان در رساله دکتری خود تحت عنوان: تأثیر شعر صدر اسلام در پیشبرد اهداف پیامبر (ص)، به شعر و سبک شاعری سه تن از شعراً صدر اسلام می‌پردازد که یکی از آنها عبدالله بن رواحه است. نویسنده در باب سخن از مفاهیم شعر اسلامی ابن رواحه بیشتر آنها را در بیان فضایل رسول اکرم و یا سوگ شهیدان و در دعوت بر زهد و صبر می‌داند ولی به شعر شاعر استنادی ندارد و تحلیلی عمیق از تمام مفاهیم اسلامی شعر شاعر ارائه نمی‌دهد. همچنین آلاء جمعه هادی اللامی در پایان نامه خود تحت عنوان: تصویر پردازی در سرودهای عبدالله بن رواحه انصاری، که به تحلیل کلیات شعر جاهلی و اسلامی شاعر می‌پردازد در باب اشعار اسلامی ابن رواحه مفاهیم مدح پیامبر و اهل بیت ایشان و رثاء شهداء، و فخر و هجو مشرکین را بررسی می‌کند ولی به تأثیر مستقیم اسلام بر این مفاهیم نمی‌پردازد. همچنین سمیه اکبری فر در پایان نامه خود تحت عنوان: الالتزام الديني في

العصر الاسلامی حق خایه العصر الاموی، التزام دینی را در اشعار شعرای اسلام و عصر اموی بررسی می‌کند و در این بین گذری کوتاه بر اشعار اسلامی عبدالله بن رواحه دارد. نویسنده بیشتر مطالب خود را از کتاب ولید قصاب الهم گرفته است و بر ابیاتی کوتاه در موضوعات جهاد با شمشیر در میادین مختلف اشاره دارد.

مسعود باوان پوری در مقاله خود با عنوان: مظاہر التناص الديني في شعر عبدالله بن رواحة، به بررسی تناص قرآنی و تاریخی در اشعار اسلامی ابن رواحه می‌پردازد. مقاله تمام اشعار اسلامی شاعر را در بر نمی‌گیرد و به نظر می‌رسد به صورت گزیده ابیات را انتخاب کرده‌اند. عادل حیدری در مقاله خود با عنوان: بضمات بلاغية في المدائح النبوية في أشعار عبدالله بن رواحة الأنصاري، به بررسی اشعار مدحی ابن رواحه که بیشتر در مدح پیامبر اسلام است از منظر انواع فنون بلاغی و اسالیب بیان و معانی می‌پردازد.

در تمام این آثار بحثی مستقل و چشمگیر در تاثیر اسلام بر شعر عبدالله بن رواحه در تمام زمینه‌های شعری و مفاهیم ادبی و میزان اثر پذیری وی از اسلام، و نیز نقد وی از جامعه جاهلی با سلاح شعر بر اساس نظریه نقد اجتماعی یافت نشد، لذا بر آن شدیدم تا در پی پاسخ سوالات این پژوهش با اتکا بر تمام اشعار اسلامی ابن رواحه و نه جزئی از آن باشیم.

چارچوب نظری

داده‌ی اصلی مورد استفاده در پژوهش حاضر، "دیوان عبدالله بن رواحة و دراسة في سيرته و شعره"، اثر ولید قصاب است که با تحلیل شواهد درون متنی و مراجعه به منابع کتابخانه‌ای انجام می‌گیرد، و روش خاص پژوهش توصیفی تحلیلی است. لازم به ذکر است تمام ابیات مورد تحلیل و استشهاد در این مقاله از کتاب ولید قصاب است.

برای بررسی موشکافانه تاثیر اسلام بر شعر عبدالله بن رواحه لازم است ابتدا گذری بر زندگی شاعر در جاهلیت و بعد از اسلام داشته باشیم تا میزان و وسعت جهان‌بینی دو دوره را در نزد وی بهتر درک کنیم. و طبیعتاً این نگرش در شعر دوران قبل و پس از اسلام تاثیر مستقیم خواهد داشت، به همین دلیل بر آن شدیدم تا گذری بر شعر جاهلی شاعر داشته باشیم و سپس نگاهی کلی به اشعار دوره اسلامی وی بیندازیم تا بتوانیم به مفروضات خود در تاثیر اسلام بر شعر شاعر و نوع نقدهای ایشان بر تفکر و عقاید و عادات جاهلیت، دست یابیم. و نیز از میان انواع نقدها، نقد اجتماعی با مفاهیم کلی اشعار اسلامی عبدالله سازگارتر است چرا که به دستور اسلام هر مسلمانی در حد توان و بضاعت علمی و ادبی خود دعوتگری ناصح خواهد بود تا دردهای جامعه خود را به درستی تشخیص داده سپس سعی در اصلاح و درمان آن داشته باشد.

گذری کوتاه بر زندگی عبدالله بن رواحه

عبدالله بن رواحه از شاعران مخضرم^۱ و از یاران بزرگوار پیامبر (ص) است که با قلم و شمشیر و با شعر و شعور از حریم پاک اسلام دفاع کرد، اما افسوس مصادر تاریخی اطلاعات قابل ملاحظه‌ای از زندگی وی در جاهلیت ارائه نداده‌اند و آنچه به دست ما رسیده، بسیار ناچیز است. نسب وی عبدالله بن رواحه بن شعلبه الانصاری الخزرجی است که در شهر یثرب در خانواده‌ای داری سیادت و وجاہت در میان قوم خود، چشم به جهان گشود، اما از تاریخ ولادت و دوران کودکی وی اطلاع دقیق و ارزنده‌ای در دست نیست. عبدالله سیادت و بزرگی را از اجداد خود به ارث برد، همچنانکه ابن سلام به این نکته اشاره می‌کند (ابن سلام، بی‌تا: ۲۲۳)، علاوه بر این وی از معدود کسانی بود که در جاهلیت خواندن و نوشتن می‌دانست، در دوره‌ایی که اکثر مردم امی و بی‌سواند بودند، و سپس بعد از اسلام کاتب رسول خدا شد، وی از جمله ثروتمندان یثرب به حساب می‌آمد. (قصاب، ۱۴۰۲: ۲۳).

عبدالله در سال سیزدهم هجری و چهار ماه قبل از هجرت پیامبر به مدینه با گروهی که از یثرب برای ادای حج آمده بودند در مکانی به نام عقبه مسلمان شد (ابن کثیر، ۱۴۱۸: ۴۵۶/۶). بعد از مسلمان شدن محبت اسلام در عمق قلبش جای گرفت، و در تمام حوادث اسلام شجاعانه با قلم و شمشیر خود شرکت کرد، و در تمام جنگ‌ها از جمله بدر و احد و خندق و حدیبیه و خیبر و عمره القضاe در رکاب پیامبر حضور پیدا کرد (همان: ۴۵۶/۶)، جز در مواردی که از سوی پیامبر به عنوان امیر مدینه انتخاب می‌شد (سلطان، ۱۴۱۵: ۲۸)، مانند غزوه بدر الآخره که عبدالله شانزده روز از سوی پیامبر امیر مدینه بود (قصاب، ۱۴۰۲: ۳۱).

از نقطه‌های بارز زندگی عبدالله بن رواحه موضع مؤثرش در حادثه افک است که صادقانه از آبرو و ناموس پیامبر دفاع کرد و ابیاتی در آن مورد سروده است:

| | |
|---|---|
| <p>لَقَدْ ذَاقَ حَسَّانُ الذِّي هُوَ أَهْلُهُ وَحْمَنَةُ إِذْ قَالُوا هَجِيرًا وَمَسْطَحُ وَسَخْطَةُ ذِي الْعَرْشِ الْكَرِيمِ فَأَتَرْحُوا مَخَازِيَّ تَبْقَى عُمَمُوهَا وَفُضَّحُوا شَآيِبُ قَطْرٍ فِي ذُرَّا الْمُرْنَ تَسْفَخُ</p> | <p>تَعَاطَوْا بِرَجْمِ الْغَيْبِ زَوْجَ نَبِيِّهِمْ وَآذَوْا رَسُولَ اللَّهِ فِيهَا فَجُلِّلُوا وَصُبَّتْ عَلَيْهِمْ حُصَادَاتُ كَأْنَهَا</p> |
|---|---|

(ابن کثیر، ۱۴۱۸: ۲۰۰)

۱ شعراء مخضرم شاعرانی هستند که دو دوره جاهلیت و اسلام را درک کرده و در هر دو دوره شعر سروده و به شاعری معروف بوده‌اند، شعرای مخضرم مدینه خدمات شعری و ادبی ارزشده‌تری نسبت به دیگر شعراء داشتند. (شوقی ضیف، ۱۴۳۱: ۶۸/۲)

ترجمه ابیات: حسان بن ثابت و حمنه بنت جحش و مسطح بن أثاثه که کلام فاحشی را به زبان آوردن، طعم حد قذف را چشیدند. با ظن و گمان عمل ناروایی را بر همسر پیامبر نسبت دادند و موجب خشم خداوند صاحب عرش بزرگ شده و سپس محزون گشتند. با سخنان خود موجب آزار رسول خدا شدند، ولی بعدا با آشکار شدن حقیقت کلامی که باعث بیآبرویی خودشان شد، خودشان در جامعه مفتخض شدند. به همین دلیل با شلاق‌هایی همچون ریسمان که مانند بارانی سیل آسا که از میان ابرها می‌بارد، بر آنها حد قذف جاری شد.

منابع تاریخی از زهد و پرهیزکاری عبدالله بن رواحه سخن بسیار گفته‌اند، نمونه‌ای از زهد ایشان مداومتش در ادای نمازهای نافله است که همیشه قبل از خروج از منزل دو رکعت نماز نافله خوانده و در هنگام ورود به منزل نیز این عمل را تکرار می‌کرده اند (احمد بن حنبل، بی‌تا: ۲۵/۱۱). آیو الدرداء در مورد روزه داری وی می‌گوید: «در بعضی از سفرها در هوای بسیار گرم همراه رسول خدا (ص) بودیم و همراهان ایشان از شدت گرما دست‌هایشان را بر سرشان می‌نهادند، و در این جمع کسی جز رسول خدا (ص) و عبدالله بن رواحه روزه نبودند.» (ابن ماجه، ۱۴۰۶: ۲۹۱). سعی ایشان بر اطاعت کامل از رسول خدا بود، بیهقی می‌نویسد:

روزی عبدالله بن رواحه قصد مسجد رسول خدا کرد ناگهان دید که پیامبر (ص) روی منبر خطاب به مردم می‌گوید: "اجلسوا"، عبدالله همان لحظه روی زمین نشست در حالی که هنوز بیرون از مسجد بود، پس از اتمام خطبه، رسول خدا (ص) از عمل عبدالله مطلع شده و بر وی اینگونه دعا کردند: "زادک الله حرصاً على طواعية الله تعالى وطوعية رسوله" (البيهقي، ۱۴۰۸: ۶/۲۵۷).

در سال هشتم هجری رسول خدا (ص) آمده جنگ با رومیان شد، و علت این جنگ تعرض آنان بر سفیر رسول خدا و کشتن وی بود، پیامبر سه تن را به عنوان فرمانده جنگ انتخاب کرد تا یکی پس از شهادت دیگری فرماندهی لشکر اسلام را بر عهده داشته باشند، که آن فرماندهان: زید بن حارثه و جعفر بن ابی طالب و عبدالله بن رواحه بود، وقتی زمان حرکت لشکر اسلام فرا رسید، پیامبر و گروهی از مردم با لشکریان و فرماندهان جنگ وداع کردند، عبدالله بن رواحه به گریه افتاد و وقتی از علت گریه‌اش پرسیدند جواب داد، من برای دنیا و زینت‌های آن گریه نمی‌کنم، بلکه علت گریه من این است که خداوند می‌فرماید: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رِتْكَ حَتَّمًا مَقْضِيًّا﴾ [مریم: ۷۱]، و من نمی‌دانم که بعد از ورود و عبور از آتش جهنم، آیا از آن رهایی می‌یابم یا خیر؟، سپس عبدالله با این بیت با رسول خدا وداع کرد:

خَلَفَ السَّلَامُ عَلَى امْرَئٍ وَدَعْتُهُ فِي النَّخْلِ خَيْرٌ مُشَيْعٌ وَخَلِيلٍ
(قصاب، ۱۴۰۲: ۵)

ترجمه بیت: بعد از رفتنم سلام خداوند بر بهترین یار و همراهی باد که در نخلستان با وی وداع و خدا حافظی کردم.

جنگی سخت میان مسلمانان و رومیان در مکانی به نام مؤته شروع شد، فرمانده اول بعد از مجاہدت فراوان به شهادت رسید، فرمانده دوم جعفر پرچم اسلام را به دست گرفت، دست راستش را قطع کردند، سپس پرچم را به دست چپ گرفت و آن را نیز قطع کردند، اما جعفر از مقاومت و فدا کاری باز نایستاد و پرچم را با بازوانش نگه داشت که در این هنگام فردی از سپاه روم با ضربه‌ای جعفر بن ابی طالب را به شهادت رسانید، بعد از شهادت جعفر نوبت فرماندهی عبدالله بن رواحه فرا رسید، عبدالله پرچم اسلام را به دست گرفته شروع به فرماندهی کرد و با شجاعت تمام و فداکاری در قلب دشمن فرو رفته رشادت‌های ارزنده‌ای را تقدیم اسلام کرد. در همان حال که با شدت تمام بر دشمن حمله کرده بود ضربه سختی خورد و جراحت عمیقی پیدا کرد و بعد از مدت اندکی به شهادت رسید. وی هم در جاهلیت و هم در اسلام جزو سروران بود همانطور که رسول خدا (ص) فرمود: «خیارکم في الجahليyah خیارکم في الإسلام إذا فقهوا» (البخاری، ۱۴۱۹ق: ۶۴۸). بعد از شهادت سه فرمانده اسلام رسول خدا (ص) بر منبر رفته و با چشمانی اشکبار شهادت فرماندهان را اینگونه اعلام کرند: «أَخَذَ الرَّاِيَةَ زَيْدٌ فَأَصَبَّهُمْ أَخْدَهَا جَعْفَرٌ فَأَصَبَّهُمْ أَخْدَهَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ فَأَصَبَّهُمْ أَخْدَهَا خَالِدٌ بْنُ الْوَلِيدٍ عَنْ عَيْنِ إِمْرَةٍ فَفَتَحَ لَهُ» و همچنین رسول خدا (ص) فرمودند: «مَا يَسِّرُهُمْ أَهُمْ عِنْدَنَا وَعِنْنَا هُنَّ تَدْرِيْقَانِ». (همان: ۵۴۰)، حسان بن ثابت در قصیده ابی به رثای شهدای مؤته پرداخت که مطلع آن بیت زیر است، و فرماندهان رسول خدا را اینگونه یاد کرد:

تَأْوِيْنِي لَيْلٌ بِيَثْرَبِ أَعْسَرُ
وَهُمْ، إِذَا مَا نَوَمَ النَّاسُ، مُسْهَرُ
فَلَا يُبْعَدَنَّ اللَّهَ قَتْلَى تَسَابِعُوا
بِهُوتَةَ، مِنْهُمْ ذُوا الجَنَاحِينِ جَعْفَرُ
جَمِيعًا، وَأَسْبَابُ الْمَنِيَّةِ تَخْطَرُ
وَزَيْدٌ، وَعَبْدُ اللَّهِ، حِينَ تَتَابَعُوا
(حسن، ۱۴۱۴ق: ۱۰۷-۱۰۸)

ترجمه ابیات: شبی سخت و بی خواب کننده در شهر مدینه بر من روی آورد، ولی مردم همه در خواب هستند. خداوند سه شهید را که پشت سر هم به شهادت رسیدند قرین رحمت خود کند، آنها جعفر طیار، و زید و عبدالله بن رواحه هستند که در حالیکه سبب‌های مرگ بر سرشان می‌بارید، به شهادت رسیدند.

و همین اندازه شرف برای عبدالله بن رواحه کافی است که رسول خدا در مورد ایشان فرمودند: «نعم الرجل عبد الله بن رواحة» (احمد بن حنبل، بی تا: ۲۵/۱۱).

اشعار اسلامی عبدالله بن رواحه

هجرت رسول خدا (ص) به مدینه باعث ایجاد تغییراتی بنیادین در زندگی و ادبیات مردم مدینه شد؛ قوم اوس و خزر ج مسلمان شده و انصار پیامبر شدند و اختلافات میان این دو قبیله بزرگ از

بین رفته و برادری و اخوت دینی جای آن را فرا گرفت، فخر بر قبیله و بیان امجاد گذشتگان از بین رفت و شمارش معايب یکدیگر رو به افول نهاد، از هم گسیختگی و اختلاف تبدیل به اتحاد و همدلی شد، و مسلمانان در همه حال یکدیگر را به ثبات در ایمان و استقامت تشویق می کردند. ابن کثیر در تاریخ خود می نویسد: «زمانی که عبدالله بن رواحه با برادر دینی خود برخورد می کرد، دستانش را گرفته این جمله را می گفت: تعالی حتی نؤمن ساعه، دوستش می پرسید: آیا ما مؤمن نیستیم؟ عبدالله جواب می داد: بلى ولکن نذکر الله فنرداد ایماناً.» (ابن کثیر، ۱۴۱۸: ۴۵۸). اما این آرامش دیری نپایید که به کشمکش های سیاسی اسلام و مشرکین از سویی، و اسلام و دشمنی های اهل کتاب از سویی دیگر انجماید. پیامبر (ص) به شعرای اوس و خرچ دستور داد که با سلاح شعر و ادب از اسلام و مسلمانان دفاع کنند؛ چرا که زبان شعر برای مخالفین در دار وتر از شمشیر است، همچنانکه در حدیث شریفی آمده است: «أَنَّ النَّبِيَّ (ص) دَخَلَ مَكَّةَ فِي عُمْرَةِ الْقَضَاءِ وَابْنُ رَوَاحَةَ يَمْشِي بَيْنَ يَدِيهِ وَهُوَ

يقول:

خَلُوا بَنِي الْكَفَارِ عَنْ سَبِيلِهِ الْيَوْمَ نَضْرِبُكُمْ عَلَى تَنْزِيلِهِ
ضَرَبَا يُزِيلُ الْهَامَ عَنْ مَقِيلِهِ وَ يُذْهَلُ الْخَلِيلَ عَنْ خَلِيلِهِ

فقال له عمر: يا ابن رواحة: بین یدی رسول الله (ص) وفي حرم الله تقول الشعر؟ فقال (ص): (خل عنه يا عمر؛ فلهي أسرع فيهم من نضح التبل)» (الترمذی، ۱۴۱۷: ۶۳۶).

ترجمه ابیات: ای کافزادگان؛ راه پیامبر را باز کنید، ما امروز به خاطر نزول قرآن و دفاع از آن با شما جنگی می کنیم که با ضربات آن سر از تن ها جدا شده، و دو دوست را از هم جدا می کند. شعرهای اسلامی عبدالله بن رواحه نیز مانند اشعار جاهلیش اندک است و به گفته ولید قصاب کمی بیشتر از صد و پنجاه بیت است که بسیاری از آنها تک بیتی های پراکنده و یا ابیاتی است که در انتساب آنها به عبدالله سند قطعی وجود ندارد (قصاب، ۱۴۰۲: ۸۱).

عبدالله در اشعار اسلامی خود از مفاهیم جاهلی دور شده و فخر به انساب و اجداد را کنار نهاده و از بیان احساسات و ویژگی های شخصی خود عبور کرده و زبان ناطق امت اسلامی گشت. دیگر وی به خود و شعرش افتخار نمی کرد، بلکه شعر و سیله ای شد برای بیان مفاهیم متعالی اسلام و انتقام از دشمنان دین. شوقی ضیف می نویسد:

خوانندگان اشعار شعرای مخضرمین که در لابه لای کتب تاریخ و ادب منثور است؛ می دانند؛ قسمت عظیم اشعار این دوره مربوط به ارزش های روحانی اسلام است؛ ارزش هایی که بر آنها ایمان آورده و در صمیم قلبشان جای گرفته است. شعرای مدینه در این زمینه گوی سبقت را به دست گرفته و در رکاب پیامبر از ابتدای نزول وحی از حریم اسلام دفاع کرده و مسیر هدایت را در اشعارشان به تصویر کشیدند که پیشروان این شعراء حسان بن ثابت و کعب بن مالک و عبدالله بن

رواحه است، به ویژه عبدالله از میان آنها دائماً از قرآن کریم الهام گرفته و در هجای مشرکین و دیگر فنون شعری از کلام الهی استفاده می‌کند. (ضیف، ۱۴۳۱ق: ۶۸/۲).

تحلیل

در زیر به مهمترین مشخصه‌های تأثیر اسلام بر شعر عبدالله بن رواحه و نقد وی بر اوضاع اجتماعی جامعه جاهلی عصر خود اشاره می‌کنیم:

نکوهش و سرزنش مشرکین

از ویژگی‌های بارز و مهم شعر اسلامی عبدالله بن رواحه طعن و عیب جویی وی از مشرکین به سبب شرک و کفرشان است، اما شاعران دیگر که از مدافعین اسلام بودند مانند، حسان بن ثابت و کعب بن مالک در هجو مشرکین بیشتر طعن آنها به شکست‌های مشرکین در جنگ‌ها و یا عدم وفاتی به عهده‌شان بود (الأصفهانی، ۱۹۳۶/۴: ۱۳۸). در نتیجه شعر عبدالله در ابتدای امر تأثیر عمیقی برای کفار نداشت، چرا که تعییر و طعن آنها بر کفر و شرک، بر آنها امری ملموس و قابل درک نبود، اما شعر دو شاعر دیگر بر آنها بسیار گران می‌آمد، ولی بعد از مسلمان شدن مشرکین مکه و فهم معنای دقیق شرک و کفر و عاقبت آن، وضع دگرگون شد، حال که آنان از مفاهیم اسلام آشنایی پیدا کردند دیگر انتساب آنها به شرک و کفر بسیار آزار دهنده و سنگین بود. نقد وی از مشرکین و جامعه جاهلی به دلیل تفکر آلوده به شرکشان بود و این کاستی از نظر عبدالله بسیار مهلك‌تر از شکستشان در جنگ‌ها بود، ابیات زیر به این موضوع اشاره دارد:

نَرُوعُ قُرْبَشَ الْكُفَّرِ حَتَّىٰ نَعْلَهَا بِخَاطِمَةٍ فَوْقَ الْأَنْوَافِ ۝ِيْسَمِ

(قصاب، ۸۹)

ترجمه بیت: بر قریشیان کافر با تسلط بر آنها مانند راندن شتران به ریسمان بسته و علامت‌گذاری شده، طعم ذلت را می‌چشانیم.

در بیتی دیگر عبدالله مشرکین را اینگونه هجو و تعییر می‌کند:

خَلُوا بَنِي الْكُفَّارِ عَنْ سَمِيلِهِ خَلُوا فَكُلُّ الْخَيْرِ فِي رَسُولِهِ

(همان، ۹۱)

ترجمه بیت: ای کافر زادگان: راه پیامبر را باز کنید، که تمام خیر و نیکی در رسول خداست.

تهدید مشرکین بر عذاب جهنم

از دیگر تأثیرات اسلام بر شعر عبدالله، تهدید مشرکین بر عذاب جهنم است، البته اگر توبه نکرده و بر کفر بمیرند. مشرکین قبل از بعثت پیامبر اکرم (ص) اطلاعی از جهان آخرت و حساب و کتاب

اعمال نداشتند و بر این باور بودند که حیات انسان با مرگش پایان می‌یابد، اما رسول خاتم که انذار دهنده از آتش جهنم و بشارت دهنده به بهشت برین است این مفاهیم را بر امت ابلاغ فرموده و مسلمانان را از وجود بهشت و جهنم آگاه ساختند، و این مفاهیم در شعر عبدالله اینگونه به تصویر کشیده شده است:

فَأَبْلَغْ أَبَا سُفْيَانَ إِمَّا لَقِيَتَهُ
لَئِنْ أَنْتَ مَكْلُصُ سُجُودًا وَتَسْلِمَ
فَأَبْشِرْ بِخْزِيِّ فِي الْحَيَاةِ مُعَجَّلٍ
وَسِرْبَالَ قَارِ خَالِدًا فِي جَهَنَّمَ
(همان، ۹۰)

ترجمه ابیات: هرگاه با ابوسفیان ملاقات کردی این پیام را بر او ابلاغ کن که اگر مسلمان نشده و خالصانه بر خداوند سجد نکنی، در حیات دنیا با ذلت زندگی کرده، و در آخرت با لباسی از آتش در جهنم جاودانه خواهی ماند.

عبدالله که تعلیم یافته مکتب اسلام است بر این باور است که قوم عاد و ثمود، اقوامی هستند که به علت عصیان پیامبرشان و عدم ایمان به خدا و پیامبرش با عذاب الهی نابود شدند، نقد وی از جامعه مشرکین این است که آنها در عمل با امتهای سابق مشترک هستند، و سنت خداوند در نتیجه نیز با آنها فرقی نخواهد داشت. وی مشرکین و بالأخص صنادید آنها را به عبرت‌گیری از عاقبت آن اقوام دعوت کرده و آنها را با همان عذاب مهلک تهدید می‌کند:

نَزَّلْنَاهُمْ أَكْنَافَ نَجَدٍ وَنَخْلَةٍ
وَإِنْ يُتَهْمُوا بِالْحَيْلِ وَالرَّجْلِ نُشِئُهُمْ
يَدَ الدَّهْرِ حَتَّىٰ لَا يُعَوِّجَ سَرْبَالًا
وَنُلْحَقُهُمْ آثَارَ عَادٍ وَحُرْبَهُمْ
(همان، ۸۹)

ترجمه ابیات: ما – مشرکین مکه را – در اطراف نجد و سرزمین نخله جای می‌دهیم، و اگر سواره یا پیاده بر سرزمین تهame روى بیاورند به سراغشان رفته و دست تسلط روزگار را بر آنها می‌نهیم، و بر آثار باقی مانده از قوم عاد و جرم ملحق شان می‌کنیم.

عدم پذیرش توبه در هنگام مرگ

از جمله تعالیم اسلام این است که توبه در هنگام مرگ و یا نزول عذاب الهی سودی ندارد، همانگونه که توبه‌ی فرعون در هنگام غرق شدنش سودی نبخشید، خداوند متعال می‌فرماید: ﴿ وَجَاؤْنَا بِيَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَخْرَ فَاتَّبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَخُنُودُهُ بَعْيَادًا وَعَدْوًا حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْفَرْقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا إِلَّاهُ دِيَ آمَنَتْ بِهِ بَئُونُ إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ * آلَانَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلَ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴾ [ایونس: ۹۱]. عبدالله بر این نکته اشاره دارد و کفار را بر عدم قبولی توبه در حین مرگ و یا زمان وقوع عذاب تهدید می‌کند:

وَبَنْدَمْ قَوْمٌ لَمْ يُطِيعُوا مُحَمَّدًا عَلَى أَمْرِهِمْ وَأَيَّ حِينَ تَنَلُّ
(همان، ۸۹)

ترجمه بیت: و مردمانی بر عدم اطاعت از محمد روزی پشیمان می‌شوند، ولی آن روز دیگر پشیمانی سودی ندارد.

ایمان به رسول خدا (ص) عزت، و کفر بر ایشان ذلت است

عبدالله بیان می‌دارد که اخراج رسول خدا (ص) از مکه توسط مشرکین قریش باعث تحقیر آن حضرت نشد، بلکه باعث عطر آگین شدن مدینه شد، و این مشرکین هستند که با عصیان رسول خدا با عذاب الهی خوار و ذلیل می‌شوند، و هرچه کفار نافرمانی کنند، مسلمانان به همان اندازه ایشان را اطاعت کرده و جان و مال خود را فدای رسول خدا می‌کنند؛ زیرا بر این باورند که رسول خدا (ص) هدایتگر شب‌های تاریک جاهلیت‌ها و گمراهی‌ها است. جامعه‌ای که چنین رهبری دلسوز را کنار نهاده و راه دشمنی با او را در پیش گیرند محصلوی جز ذلت دنیا و خسaran آختر به دست نخواهند آورد، و این نمونه‌ای است از فقر فکری جامعه شرک‌آلود آن زمان که انتقاد ابن رواحه از آن به این صورت در اشعارش نمود پیدا کرده است:

عَصَيْتُمْ رَسُولَ اللَّهِ أَفِ لِدِينِكُمْ
وَأَمْرِكُمْ السَّبِيِّ الَّذِي كَانَ غَاوِيَا
فِدَى لِرَسُولِ اللَّهِ أَهْلِي وَمَالِيَا
فَلِيَنِي وَإِنْ عَنْ فُثُمُونِي لَقَائِلَ
شِهَابًا لَنَا فِي ظُلْمَةِ الْيَلِ هَادِيَا
أَطْعَنَاهُ لَمْ نَغْدِلُهُ فِينَا بِغَيْرِهِ
(همان، ۹۰)

ترجمه ایيات: فرستاده خدا را نافرمانی کردید، وای بر این دینتان، کارتان بسیار زشت است و راهتان گمراهی. من با یقین می‌گوییم هر چند سرزنشم کنید: که خانواده و اموال فدای رسول خدا باد. ما ایشان را اطاعت کردیم و به غیر از او روی نمی‌آوریم چرا که رسول خدا مانند نور شب تاریکی هدایتگر ما است.

وفای بر عهد و پیمان

وفای به عهد از جمله خصایص مورد مدح شعرای جاهلی و اسلام است، اما با نزول قرآن و تاکید آن بر حفظ عهد و پیمان جلوه عبادی پیدا کرد، قرآن کریم بر این نکته اینگونه اشاره می‌کند: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً﴾ [الإسراء: ۳۴]. البته شایان ذکر است که وفای بر عهد از مفاهیم اصلاح شده‌ی اسلام است، یعنی عهد و پیمانی در اسلام مورد احترام است که در راستای معصیت خداوند نباشد، و این یکی از فرق‌های وفای به عهد از منظر اسلام و جاهلیت است، همچنانکه رسول خدا (ص) می‌فرمایند: «لَا طَاعَةَ فِي مُعْصِيَةِ اللَّهِ، إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ» (السجستانی، ۱۴۲۴ق: ۴۶۱). از دیگر

مظاہر قابل انتقاد جامعه غیر اسلامی دوران پیامبر عدم وفا بر عهد و میثاق است که با کوچکترین بهانه‌ای پایمال می‌شد، عبدالله بن رواحه بر نقض عهد و پیمان مشرکین به ریاست ابوسفیان در جنگ بدر الآخرة اشاره کرده و آن را از خصایص کفار می‌داند:

وَعَدْنَا أَبَا سُفِيَّانَ بَدْرًا فَلَمْ نُحِدْ
لِمِيعَادِهِ صِدْقًا وَمَا كَانَ وَافِيَا
(همان، ۹۰)

ترجمه بیت: ما با ابوسفیان در مکان چاههای بدر و عده گذاشتیم، ولی او بر وعدهی خود وفا نکرد.

ایمان به قرآن کریم

از جلوه‌های تاثیر اسلام بر شعر عبدالله بن رواحه که اشعار جاهلی خالی از آن است، ایمان به نزول قرآن از سوی خداوند متعال بر قلب پاک رسول خدا (ص)، و دفاع از قرآن کریم با جان و مال ... است، که این دفاع و جان فشانی، جهاد در راه خدا محسوب می‌شود، و بهترین نوع مرگ، شهادت در راه خدا و دفاع از دین است. از موضع نقد جامعه غیر اسلامی آن روزگار عدم وجود قانونی استوار و راهنمایی بخش در تاریکی‌ها است، ولی نزول قرآن کریم این کاستی را به صورت کامل جبران ساخت، که البته ایمان آورندگان واقعی بر آن کم بودند، ابن رواحه می‌گوید:

خَلُوا بَنِ الْكُفَّارِ عَنْ سَبِيلِهِ
فِي صُحْفٍ ثُلَى عَلَى رَسُولِهِ
يَا رَبِّ إِيَّ مُؤْمِنٌ بِقِيلِهِ
نَحْنُ ضَرِبَنَاكُمْ عَلَى تَأْوِيلِهِ
ضَرْبًا يُزِيلُ الْهُمَامَ عَنْ مَقِيلِهِ
أَوْ يَرْجِعُ الْحَقَّ إِلَى سَبِيلِهِ
(همان، ۹۱)

ترجمه ابیات: ای کافر زادگان؛ راه پیامبر را باز کنید، که تمام خیر و نیکی در رسول خداست. خداوند رحمان بر پیامبرش در صحیفه‌هایی که تلاوت می‌شود بیان می‌دارد که بهترین مرگ، شهادت در راه اوست. پروردگار؛ من بر سخنان رسولت ایمان دارم و حق و حقوق خداوند در قبول کلامش را می‌دانم. ما امروز به خاطر تاویل قرآن با شما می‌جنگیم همچنانکه بر نازل شدن و دفاع از آن با شما جنگیدیم. جنگی که با ضربات آن سر از تن‌ها جدا، و دو دوست را نیز از هم جدا می‌کند، و یا اینکه حق بر مسیر اصلی خود باز می‌گردد.

ایيات بالا به مفاهیمی کاملا اسلامی اشاره دارد؛ مفاهیمی مانند اطاعت از خدا و رسولش با خلوص نیت که خیر دنیا و آخرت در اتباع از خدا و رسولش است، و قبول قرآن به عنوان راهنمای زندگی. کفار قریش به خدا و رسول خدا و قرآن ایمان نیاورندند، در نتیجه به ذلت دنیا و خواری آخرت دچار شدند، و پیروزی نهایی از آن اسلام و مسلمین است همچنانکه رسول خدا (ص) می‌فرمایند: «الإِسْلَامُ يَعْلُوْ وَلَا يُعْلَى» (السیوطی، ۱۴۰۸ق: ۵۳۸).

ایمان به روز آخرت و بهشت و جهنم

از جمله مفاهیم جدید و اسلامی شعر عبدالله بن رواحه ایمان به روز آخرت و بهشت و جهنم، و نیز ایمان به عرش و فرشتگان الهی است، که همه این موارد جزء ایمان به امور غیبی محسوب می‌شود، شاعر اینگونه بر این مفاهیم اشاره دارد:

شَهِدْتُ بِأَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ
وَأَنَّ النَّارَ مَشَوِيَ الْكَافِرِينَ
وَأَنَّ الْعَرْشَ فَوْقَ الْمَاءِ طَافِ
وَأَنَّ مَلَكَةَ الْإِلَهِ مُقَرَّبِينَ
(قصاب، ۹۲، ۱۴۰۲ق)

ترجمه ایيات: شهادت می‌دهم که وعدی خداوند حق، و اینکه آتش جهنم جایگاه کافران است. و گواهی می‌دهم که عرش خداوند بر بالای آب، و آن عرش محل استقرار خداوند جهانیان است – با کیفیتی که تنها خداوند از آن اطلاع دارد –، عرشی که فرشتگان مقرب خداوند آن را حمل می‌کنند. جامعه جاهلی آن روزگار به دلیل عدم ایمان به جهان آخرت و حساب و کتاب اعمال به راحتی مرتكب جرم و جنایت می‌شدن، و از نظر اسلام تنها ایمان واقعی و عمیق به روز جزا و حساب است که انسان را از تعددی و طغیان باز می‌دارد.

ایمان به تمامی انبیای الهی

از جمله مفاهیم جدید در شعر اسلامی عبدالله بن رواحه، ایمان به تمامی پیامبران الهی است که از ارکان اصلی ایمان است. شاعر این مفاهیم را به صورت زیر بیان کرده و به پیامبرانی چون حضرت محمد و زکریا و یحیی و عیسی و هود علیهم السلام اشاره دارد:

رَسُولُ الَّذِي فَوْقَ السَّمَاوَاتِ مِنْ عَلٰٰ
شَهِدْتُ، بِإِذْنِ اللَّهِ، أَنَّ مُحَمَّداً
وَأَنَّ أَبَا يَحْيَى وَيَحْيَى كِلَيْهِمَا
لَهُ عَمَلٌ فِي دِينِهِ مُتَّقِبٌ
وَأَنَّ الَّتِي بِالْجِرْعِ مِنْ بَطْنِ نَخْلَةٍ
وَمَنْ دَاهَأَ فِلٌّ مِنَ الْخَيْرِ مَغْرِبٌ
رَسُولٌ أَتَى مِنْ عَنْ ذِي الْعَرْشِ مُرْسَلٌ
وَأَنَّ الَّذِي عَادَى الْيَهُودَ أَبْنُ مَرِيٍّ

وَأَنَّ أَخَا الْأَحْقَافِ، إِذْ يَعْذِلُونَهُ يُحَاهِدُ فِي ذَاتِ إِلَهٍ وَيَعْدِلُ (همان، ۹۳)

ترجمه ابیات: به اذن خداوند شهادت می‌دهم که حضرت محمد فرستاده‌ی خدایی است که از بالای آسمانها بر جهانیان تسلط دارد. و گواهی می‌دهم بر اینکه حضرت زکریا و فرزندش حضرت یحیی مجریان دین خداوند بودند و اعمال صالحان مورد قبول واقع شد. و بتی که در میان روزستای جزع و منطقه نخله قرار گرفته و عزی نام دارد، و کسانی که آن بت را عبادت می‌کنند از تمام خیر و نیکی به دور هستند. و حضرت عیسی فرزند مریم بتول که با یهودیان به سیز برخواست پیامبری از جانب خداوند صاحب عرش است. و حضرت هود که در سرزمین احلاف – مکانی میان عمان و حضرموت – زندگی می‌کرد و مورد سرزنش قومش بود، در راه خداوند جهاد کرده و با عدالت در میان آنها رفتار کرد.

در ابیات بالا منظور از (أخَا الْأَحْقَافِ) حضرت هود (ع) است که مستنبط از آیه شریفه: ﴿وَادْكُرْ أَخَا عَادٍ إِذْ أَنْذَرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ وَقَدْ حَلَّتِ النُّدُرُ مِنْ بَيْنِ يَدِيهِ وَمِنْ خَلْفِهِ أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (الاحقاف: ۲۱)، می‌باشد. و بیت: (وَأَنَّ الَّذِي عَادَى الْيَهُودَ أَبْنَ مُرِيمَ ...) اشاره به عداوت و دشمنی یهود با حضرت عیسی (ع) دارد بر گرفته از آیات شریفه: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى إِنِّي مُنَوَّقِبُكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطْهَرُكَ مِنَ الظِّنَنِ كَفَرُوا وَجَاءُكُلُّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَيْ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مُرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ * فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَأُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾ (آل عمران: ۵۴-۵۵)، است.

جامعه‌ای که بر این باور و اعتقاد برسد که هدف تمامی پیامبران سعادت انسانها و همزیستی مسالمت آمیز آنها با صلح و آرامش است دیگر شکافی میان انبیاء نمی‌بیند، و رسول خاتم را نیز معلم الناس الخیر دانسته و به پیروی او می‌پردازند، در نتیجه اختلافات و درگیری‌ها از میان رفته و تبدیل به جامعه‌ای متحد و متماسک می‌شوند، خداوند متعال در این باره چنین می‌فرمایند: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَإِذْ كُنْتُمْ نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءَ فَالَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَأَ حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَدْتُمُوهُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ كَنْتُمْ﴾ (آل عمران: ۱۰۳).

مدح رسول خدا (ص) در آیینه‌ی قرآن و سنت

از مفاهیم بسیار مهم اشعار اسلامی عبدالله بن رواحه که الهام گرفته از منبع زلال اسلام است؛ مدح رسول خدا (ص) در آیینه قرآن و سنت به دور از هرگونه غلو و افراط است، البغوى در تفسیر آیه ﴿وَالشُّعَرَاءُ يَتَّعَهُمُ الْغَاؤُونَ * أَلَمْ تَرَ أَهْمَمُهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ﴾ (الشعراء: ۲۲۴-۲۲۵)، به نقل از قتاده

می‌نویسد: «عَدْحُونَ بِالْبَاطِلِ وَيَسْتَمِعُونَ وَيَهْجُونَ بِالْبَاطِلِ» (البغوی، ۱۴۰۹/۶). بر اساس این منطق قرآن کریم مدح و هجا در محدوده حق و حقیقت جایز است، و در غیر این صورت تجاوز از حدود اسلام محسوب می‌شود که این تجاوز از مصادیق قابل نقد جامعه جاهلی است، جامعه‌ای که صفات خالق را بر مخلوق داده، و یا اوصاف صالحین را به افراد فاجر می‌پوشاند. رسول گرامی اسلام از این شیوه مدح ظالمانه بر حذر داشته و چنین می‌فرمایند: (لَا تُطْرُوْنِي كَمَا أَطْرُوْتُ النَّصَارَىِ ابْنَ مَرْعَمَ فَإِنَّا أَنَا عَبْدُهُ، فَقُولُوا: عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُوْلُهُ) (البخاری، ۱۴۲۸/۲). ابیات زیر از عبدالله در مدح پیامبر خاتم (ص) است:

وَفِينَا رَسُوْلُ اللَّهِ يَتَّلُو كِتَابَهُ
إِذَا انْشَقَّ مَعْرُوفٌ مِنَ الْفَجْرِ سَاطِعٌ
أَرَانَا الْهُدَى بَعْدَ الْعَمَى فَقُلُوبُنَا
بِهِ مُوْقَنَاتٌ أَنَّ مَا قَالَ وَاقِعٌ
يَبِينُتْ يُجَاهِي جَنْبَهُ عَنْ فِرَاشِهِ
إِذَا اسْتَثْقَلَتِ الْكَافِرِينَ الْمَضَاجِعُ
إِلَى اللَّهِ مَحْشُورٌ إِلَيْهِ وَرَاجِعٌ
وَأَعْلَمُ عِلْمًا لَيْسَ بِالظَّنِّ أَنَّى

(قصاب، ۱۴۰۲ و ۹۳ و ۹۴)

ترجمه ابیات: در میان ما پیامبری هست که کتاب پروردگار را تلاوت می‌کند، و هرگاه صبح نیکی‌ها طلوع کند با درخشش تمام ظاهر می‌شود. راه هدایت را بر ما نشان داد بعد از آنکه در کوری گمراهی‌ها بودیم، پس قلب‌هایمان بر آنچه می‌گوید کاملاً یقین دارد. پیامبری است شب‌زنده‌دار در حالی که خواب سنگینی کافران را فرا گرفته است. و با یقین تمام ایمان دارم و هیچ شکی ندارم که در روز قیامت زنده و محشور شده و به سوی خداوند برگردانده می‌شوم.

رسول خدا (ص) به عنوان معلم بشریت در تمام مراحل دعوت خود در تزکیه و تعلیم امت و یاران خود کوشیده و راهنمای دلسویزی برای آنها بودند، شاعر در بیت (وَفِينَا رَسُوْلُ اللَّهِ يَتَّلُو كِتَابَهُ...) بر این نکته اشاره کرده و تصویری از آیه شریفه **﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُوْلًا مِنْ أَنفُسِهِمْ يَتَّلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُبَيِّنُهُمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنَّ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾** (آل عمران: ۱۶۴)، را ارائه می‌دهد.

پیامبر اکرم (ص) با نور وحی، امت اسلامی را راهنمایی و ارشاد کرده و آنها را به اذن خداوند از ظلمات گمراهی‌ها نجات داده و بر نور ایمان و هدایت رهمنمون ساختند، شاعر در بیت (أَوَّلًا الْهُدَى
بَعْدَ الْعَمَى فَقُلُوبُنَا ...) بر این مسئله اشاره دارد که برگرفته از آیات کریمه زیر است: **﴿الرَّ كِتَابُ
أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّكُمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْخَمِيدِ﴾** (ابراهیم: ۱۱) و آیه: **﴿رَسُوْلًا يَتَّلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ
وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُدْخِلُهُ جَنَّاتٍ حَجَرِيَّ مِنْ خَنْبَرِ الْأَنْهَارِ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا قَدْ أَخْسَنَ اللَّهُ لَهُ**

رُّفَقًا ﴿الطلاق: ۱۱، ۱۰﴾]. عبدالله در بیت (بَيْتُ تَحَافِي جَنْبَهُ عَنْ فَرَاشِهِ ...) اشاره به عبادت و شب زنده داری پیامبر (ص) دارد که مستمد از آیه شریفه **تَحَافِي جَنْوَهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَجُلَمْ حَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ** [السجدة: ۱۶] است. و در بیتی دیگر می گوید:

لَوْلَمْ تَكُنْ فِيهِ آيَاتُ مُبَيِّنَةٌ ۖ كَانَتْ بَدَاهَةً تُنْبِيكَ بِالْخَبَرِ

(قصاب، ۱۴۰۲ق، ۹۴)

ترجمه بیت: ایشان پیامبری است که اگر هیچ معجزه‌ای هم نداشته باشد، سخنان فی البداهه و در عین حال شیوای آن حضرت گواه بر حقانیت رسالت و نبوتش است. که مصراع دوم اشاره دارد به حدیث نبوی: «أُعْطِيْتُ جَوَامِعَ الْكَلْمَ» (النیسابوری، ۱۴۲۷ق: ۲۲۷)، و این بیت شاهدی است به اعجاز بودن سخنان و احادیث رسول خدا (ص).

عبدالله هنگام رفتن به جنگ مؤته، وقتی با رسول خدا (ص) وداع کرد ابیاتی سرود که بیت زیر از جمله آن است:

خَلَفَ السَّلَامُ عَلَى اَمْرِي وَدَعْتُهُ ۖ فِي النَّخْلِ حَيْرُ مُشَيْعٍ وَخَلِيلٍ

(قصاب، ۱۴۰۲ق، ۹۵)

ترجمه بیت: بعد از رفتنم سلام خداوند بر بهترین یار و همراهی باد که در نخلستان با وی وداع و خدا حافظی کردم.

جمله (حَيْرُ مُشَيْعٍ) اشاره دارد به حدیث نبوی: «أَسْتَوْدَعُكَ اللَّهُ الَّذِي لَا تَضِيَعُ وَدَائِعُهُ» (ابن ماجه، ۱۴۰۶ه: ۴۸۰)، که رسول خدا همیشه با این جمله وداع و خدا حافظی می کردد.

ایمان به شفاعت رسول خدا (ص) در روز قیامت از مفاهیم جدید و بدیهیات اسلام ایمان به شفاعت رسول خداوند در روز قیامت است، عبدالله آن را اینگونه به تصویر می کشد:

**إِنِّي تَفَرَّسْتُ فِيْكَ الْحَيْرَ أَعْرَفُهُ
أَنْتَ النَّبِيُّ وَمَنْ يُحْرَمْ شَفَاعَتَهُ
فَثَبَّتَ اللَّهُ مَا آتَكَ مِنْ حَسَنَاتِكَ
وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَنْ مَا خَانَيَ الْحَبْرَ
يَوْمَ الْحِسَابِ لَقَدْ أَرْزَى بِهِ الْفَدَرُ
تَثْبِيتَ مَوْسَى وَنَصْرًا كَالَّذِي نُصْرُوا**

(قصاب، ۱۴۰۲ق، ۹۴)

ترجمه ابیات: من به زیرکی خیر و نیکی را به ظاهر در شما مشاهده کردم، و خداوند خود شاهد است بر حقانیت نبوت شما که در خبر دادن هیچگاه خیانتی نمی کند. تو پیامبری هستی که هر کس از شفاعت در روز قیامت محروم شود سرنوشت بر او بدی کرده است. ای رسول خدا؛ خداوند

بر آنچه از نیکی‌ها بر شما عطا کرده ثابت قدم و پیروزمند گرداند همچنانکه موسی (ع) را استقامت و نصرت بخشید.

پیامبر بعد از شنیدن بیت اخیر از زبان عبدالله فرمود: «وَأَنْتَ، فَيَثْنَكَ اللَّهُ يَا ابْنَ رَوَاحَةً» (این کثیر، پیامبر بعد از شنیدن بیت اخیر از زبان عبدالله فرمود: «وَأَنْتَ، فَيَثْنَكَ اللَّهُ يَا ابْنَ رَوَاحَةً» (این کثیر، ۱۴۱۸ق: ۴۵۶).

محبت و احترام به اهل بیت پیامبر (ص)

محبت و احترام به اهل بیت پیامبر (ص) از تکالیف دینی مسلمانان است که قرآن کریم و سنت شریف رسول خدا بر این امر دستور می‌دهد، خداوند متعال می‌فرماید: «فَلَمَّا لَأَسْأَلُكُمْ عَنِيهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةُ فِي الْقُرْبَى» (الشوری: ۲۳)، و نیز آیه شریفه: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلُ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرُكُمْ تَطْهِيرًا» (الأحزاب: ۳۳)، و رسول خدا می‌فرمایند: «یا ایها الناس إِنِّی قد ترکتُ فیکم ما إِنْ أَخْدَمْتُ بِهِ لَنْ تَضَلُّوا؛ کتاب اللَّهُ وَعْرِقِ أَهْلِ بَيْتِی» (الترمذی، ۸۵۵؛ ۱۴۱۷ق: ۲۳)، عبدالله بن رواحه با الهام از این آیات و روایات اینگونه اهل بیت پیامبر را مدح می‌کند:

يَا آلَ هَاشِمَ إِنَّ اللَّهَ فَضَّلَكُمْ عَلَى الْبَرِّيَّةِ فَضْلًا مَا لَهُ غَيْرُ
(قصاب، ۹۴ ۱۴۰۲ق)

ترجمه بیت: ای آل هشام؛ یقینا خداوند شما را بر مردمان فضل و برتری بخشیده است، فضیلتی که در دیگران وجود ندارد. همچنین عبدالله در رثای حمزه عمومی پیامبر می‌گوید: «أَلَا يَا هَاشِمَ الْأَخْيَارَ صَبْرًا فَكُلُّ فِعَالِكُمْ حَسَنٌ جَمِيلٌ» (همان، ۱۰۰)

ترجمه بیت: ای آل هشام، وای نیکان؛ در برابر این مصیبت صبر کنید، که تمام اعمال و رفتار شما نیک و زیباست.

جامعه جاهلی جدای از اذیت رسول خدا به خانواده و اهل بیت ایشان دشمنی‌ها روا داشتند در حالی که اولین خانواده‌ای که سزاور احترام و محبت هستند اهل بیت رسول خدا است، عبدالله با نقد چنین جامعه‌ای با این رویکرد به دور از اخلاق همگان را به محبت اهل بیت پیامبر دعوت می‌کند.

سرودن شعر برای ایجاد شوق

از دیرباز شعر وسیله‌ای بود برای تشویق و ایجاد نشاط در حین انجام کاری، و برای گسترش همکاری در یک عمل جمعی. عبدالله بن رواحه در صدر اسلام از این فرهنگ غافل نشد و در هنگام ساخت مسجد قباء توسط مسلمانان که پیامبر اکرم (ص) نیز با آنها همکاری داشت، ابیات زیر را

سرود:

أَفْلَحَ مَنْ يُعَاجِلُ الْمَسَاجِدَ
وَلَا يَبْيَثُ اللَّيلَ عَنِ الْغُبَارِ حَائِدًا
(همان، ۱۰۰)

ترجمه ابیات: کسی که مساجد را ساخته و آباد کند، و قرآن کریم را نشسته یا ایستاده قرائت کند، پیروزمند می‌شود، کسی که شب با خواب بدون خواندن قرآن، غفلت نمی‌کند. همچنین از اشعار تشویقی عبدالله برای ایجاد نشاط بین مسلمانان ابیات زیر است که در هنگام حفر خندق سرود:

تَالِهُ لَوْلَا اللَّهُ مَا اهْتَدَيْنَا
الْكَافِرُونَ قَدْ بَغَوُا عَلَيْنَا
فَاغْفِرْ فِدَاءً لَكَ مَا افْتَنَنَا
وَأَنْزِلْنَ سَكِينَةً عَلَيْنَا
(همان، ۹۶)

ترجمه ابیات: به خدا قسم، اگر لطف و احسان خداوند نبود ما – به سوی اسلام – هدایت نمی‌یافتیم، و بر مبنای آن نماز نمی‌خواندیم و صدقه نمی‌دادیم. گروه کافران بر علیه ما دشمنی‌ها روا داشتند و اراده‌ی فتنه‌ها کردند که ما از افتادن در دام آنها خودداری کردیم. پروردگار؛ جانمان فدای دینت، از سر گناهان و تقصیراتمان بگذر، و وقتی با دشمنان در کارزار جنگ روبرو شدیم ما را ثابت قدم بفرما، و بر قلب‌هایمان آرامش و وقار نازل بفرما، حال آنکه ما لحظه‌ای از لطف و مرحمت شما بی‌نیاز نیستیم.

در فرهنگ جاهلی شعرهای زیادی در ایجاد نشاط برای جنگ‌های قبیله‌ای و خونریزی‌های به دور از عقلانیت سروده شده است، ولی عبدالله این فرهنگ را اصلاح کرده و انشاد چنین اشعاری را برای مناسبت‌های نیکو سزاوار می‌داند.

آرمانهای بلند جهاد اسلامی

با مطالعه ابیات جاهلی عبدالله بن رواحه به این نتیجه می‌رسیم که جنگ‌های بین قبیله‌های آن دوره بر اساس تعصبات جاهلی و یا رسیدن به کالای بی ارزش دنیا و ... بود، اما با مطالعه اشعار اسلامی عبدالله در خصوص شعرهای مربوط به جهاد اسلامی به این نتیجه می‌رسیم که هدف؛ ایجاد حریت و آزادی در میان مردمانی است که بر ظلم حاکمان مستبد گرفتار شده، و به جای بندگی خداوند، برده ظالمان شده‌اند. در اسلام هدف از جهاد رسیدن به دنیا نیست بلکه رساندن مردمان مظلوم به دنیايشان است که پادشاهان آن را از رعیت غصب کرده‌اند. عبدالله با نقد مفاهیم جاهلی جنگ‌ها،

آرمانهای سلامی جدید را جایگذین آن می‌کند، ابیات زیر از شاعر که همزمان با جنگ مؤته سروده است بر این موضوع اشاره دارد:

فَلَا وَأَيْ مَآبَ لَنَأْتِيْنَهَا
فَعَبَانَا أَعِنَّتَهَا فَجَاءَتْ
بِذِي جَبِ گَانَ الْبَيْضَ فِيهِ
فَرَاضِيَةُ الْمَعِيشَةِ طَلَقَتَهَا

وَإِنْ گَانَتْ ہَا عَرَبُ وَرُومُ
عَوَابِسَ وَالْغُبَارُ لَهَا بَرِيمُ
إِذَا بَرَزَتْ قَوَانِسَهَا النُّجُومُ
أَسِنَتَهَا فَتَنِكِحُ أَوْ تَئِيمُ

(همان، ۹۷)

ترجمه ابیات: به خدا قسم به سمت شهر مآب خواهیم آمد، هر چند که در آن دشمنانی از عرب و روم باشد. مرکب‌های خود را جهت مقابله آماده کردیم که بسیار ترش رو و گرد و غبار نشسته بر روی آنها است. چنان جنگی رخ دهد که در میان هیاهوی صداها و تاریکی غبار جنگ نوک کلاه‌خودهای غبار نشسته مانند ستارگان بدرخشد. ما مجاهدانی هستیم که دنیا و زینت‌های آن را طلاق دادیم، و امروز شمشیرهای بران ما بیوه شدن یا همسردار ماندن زنانمان را مشخص خواهد کرد.

آرزوی شهادت در میادین جنگ

از ویژگی‌های شجاعت و مکارم اخلاق در جاهلیت، مرگ در میادین جنگ بود. افراد شجاع مرگ در بستر بیماری را به مرگ شتر بیمار تشبیه می‌کردند، و آرزوی آنها کشته شدن در کارزار جنگ بود. شعرای صدر اسلام از جمله عبدالله بن رواحه نیز در اشعار اسلامی خود این آرزو را منعکس می‌سازند، ولی فاصله میان آرزوی جاهلیت و اسلام همان فاصله بین جاهلیت و اسلام است. مرگ در میدان جنگ دیگر برای فخر دنیوی و یا زبانزد مردم شدن نیست، بلکه مفهومی متعالی پیدا کرده و هدف از آن سیراب کردن شجره پاک اسلام، و لیاقت بهشت بربین را پیدا کردن است. هدف از شهادت کسب مدح و ثنای مردم نیست، بلکه هدف مورد ثنای ملکوتیان واقع شدن است. عبدالله این مفهوم زیبای شهادت در راه خدا را در زمان وداع با پیاران هنگام خروج برای جنگ مؤته که سلامتی او را خواستند، اینگونه به تصویر می‌کشد و جواب می‌دهد:

لَكِنِي أَسْأَلُ الرَّمْنَ مَغْفِرَةً
أَوْ طَغْنَةً بِيَدِي حَرَانَ مُجْهَزَةً
بِحِرْبَةٍ ثُنْفَدَ الْأَحْشَاءَ وَالْكَبِدَ
أَنْشَدَهُ اللَّهُ مِنْ غَازٍ وَقْدَ رَشَدَ

وَصَرْبَةً ذَاتَ فَرْغٍ تَقْذِفُ الرَّبَدَ

(همان، ۹۸)

ترجمه ایات: ولی من از خداوند مهربان آمرزش و سپس شهادت را می‌طلبم، شهادتی که با چنان ضربه‌ی شمشیری بر سرم رخ دهد که عصاره‌ی سرم بیرون بریزد. و یا شهادتم به دست دشمنی تشنه به خونم که چنان با نیزه بدنم را پاره کند که امعا و احشاء بدنم بیرون بریزد. به طوری که هر گاه از کنار قبرم بگذرند بگویند: خدایت بیامزد ای مجاهدی که رشادت‌ها به خرج دادی.

عبدالله در جنگ مؤته شهادت در راه خدا را انتخاب کرده و اینگوه زهد خود از دنیا را اعلام می‌دارد:

إِذَا أَدْيَتِنِي وَحَمَلْتِ رَحْلِي
فَشَأْنِكِ أَنْعُمْ وَخَلَاكِ
وَجَاءَ الْمُسْلِمُونَ وَغَادَرُونِي
وَرَدَكِ كُلُّ ذِي نَسَبٍ قَرِيبٍ
هُنَالِكَ لَا أَبْلِي طَلْعَ بَعْلِ
مسیرةً أَرْبَعَ بَعْدَ الْحَسَاءِ
دَمٌ وَلَا أَرْجِعُ إِلَى أَهْلِي وَرَائِي
بِأَرْضِ الشَّامِ مُشَتَّهِي الشَّوَاءِ
إِلَى الرَّحْمَنِ مُنْقَطِعِ الْإِخَاءِ
وَلَا تَخَلِّ أَسَافِلُهَا رِوَاءَ

(همان، ۹۸)

ترجمه ایات: ای مرکب من؛ هرگاه مرا به جایگاهی که بعد از منطقه حساء چهار مسیر فاصله دارد و بار و توشه ام را تا آنجا حمل کردم، تو وظیفه ات را به انجام رساندی و دیگر سرزنشی بر تو نیست، پس از آن از خداوند می‌خواهم که مرا با نیل به شهادت به خانواده و شهر و دیارم بازنگرداند. مسلمانان پس از جنگ پیروزمندانه بازگردند در حالی که مرا در سرزمین شام که محل آرزویم برای شهادت است، تنها بگذارند. و تو نیز ای مرکب من با سلامتی به وسیله یاران نزدیکم که من در میانشان نیستم به مدینه بازگردی. در آن سرزمین دیگر به فکر نخل‌های آبیاری‌شونده با دست، و یا به وسیله چشم‌های زیر زمینی نیستم.

عبدالله در میدان جنگ خود را به استقامت و طلب شهادت دعوت می‌کند، استقامتی که خداوند درباره آن می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَاتَلُوا رَبُّنَا اللَّهُ مُمْسِكُوُنَ الْمُلَائِكَةُ لَا تَخَافُوا وَلَا تَخْرُونَا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [فصلت: ۳۰]

أَقْسَمْتُ يَا نَفْسُ لَتَنْزِلَنَّهُ
إِنْ أَجْلَبَ النَّاسُ وَشَدُّوا الرَّزَنَهُ
قَدْ طَالَمَا قَدْ كُنْتِ مُطْمَئِنَّهُ
طائِعَهُ أَوْ لَا لَتُكَرِهَنَّهُ
مَا لِي أَرَاكِ تَكْرِهِنَ الْجَنَّهُ
هَلْ أَنْتِ إِلَّا نُطْفَهُ فِي شَنَّهُ

(همان، ۹۹)

ترجمه ایات: ای نفس من؛ قسم یاد کردم که در این کارزار شجاعانه بجنگم، خواه تو چه راضی باشی و چه ناراضی. وقتی لشکریان در هیاهوی صدای جنگ هستند چرا تو بی‌قراری می‌کنی و

بهشت برین را دوست نمی‌داری؟! دیر زمانیست که در ناز و نعمت بودی، و تو – ای نفس امارهی من – در نزد مانند آب کم و بی‌ارزش درون مشکی کهنه هستی. زمانی که در جنگ مؤته با شجاعت تمام شمشیر می‌زد، ضربه‌ای بر وی وارد شده و مجروح شد، در همان حال برای تسلی خود گفت:

هَلْ أَنْتِ إِلَّا إِصْبَعٌ دَمِيْتِ
يَا نَفْسُ إِلَّا ثُقَّالِي تَمُوْتِ
إِنْ تَسْلَمِي الْيَوْمَ فَلَنْ تَفُوْتِ
وَمَا تَمَنَّيْتِ فَقَدْ أَخْطَيْتِ
وَإِنْ تَأْخُرْتِ فَقَدْ شَقِيْتِ (همان، ۹۹)

ترجمه ابیات: ای نفس من؛ تو انگشتی هستی که در راه خدا جراحت پیدا کرده و خون آلود شدی، و ای نفس، اگر کشته نشوی در آینده خواهی مرد، و مرگ آبشوری است که از آن خواهی نوشید. اگر امروز از مرگ نجات یابی فردا به سراغت خواهد آمد، یا با انواع مصائب امتحان خواهی شد، هر چند دیر زمانی است که در خوشی و نعمت بودی، و هر آنچه را که آرزو کردی رسیدی. اگر مانند رشادتهای دو فرمانده جنگ؛ زید و جعفر عمل کنی قطعاً هدایت یافته، اما اگر به عقب برگردی با زیان و بدبخشی مواجه خواهی شد.

ولید قصاب در تعلیق این ابیات می‌گوید:

این جلوه‌ای است از شعر ابن رواحه در بیان مرگ و شوق بر آن، و زهد در دنیا و دوری از آن، شعری که از صدق و ایمان می‌جوشد، و این ابیات بیشتر شبیه به دل نوشته‌ها و زمزمه‌های درونی است که شاعر با اسلوبی روان و الفاظی ساده بیان می‌کند، شعری است که برای آماده سازی و إتقان آن تلاش نشده، بلکه در لحظات سخت با صداقت تمام سروده شده است. (همان، ۹۸)

رثاء و تحول آن در شعر اسلامی عبدالله بن رواحه

نیز یکی از فنون شعری است که معمولاً دیوان اشعار از آن خالی نیست. اشعار جاهلی عبدالله بن رواحه نیز ابیاتی در رثاء دارد که همان خصایص رثای جاهلی را داراست. رثاء جاهلی عموماً مشکل از گریه بر شخص مرده و به گریه لنداختن اطرافیان و نسله و شیون، و گاهی همراه با رفتارهای جاهلی مانند خراشیدن صورت، و دعوت به انتقام است، اما اسلام به ارزش‌هایی فراتر از این خصلت‌های جاهلی دعوت کرده و شاعرانی چون ابن رواحه به مفهوم رثاء رنگی اسلامی بخشیدند. برای نمونه ابن رواحه در رثای حمزه عمومی رسول خدا که در جنگ أحد به شهادت رسید، می‌گوید:

بَكْتُ عَيْنِي وَحْقَ لَهَا بُكَاهَا وَمَا يُغْنِي الْبُكَاءُ وَلَا الْعَوِيلُ
عَلَى أَسَدِ إِلَلِهِ غَدَاهَ قَالُوا أَحْمَزُهُ ذَأْكُمُ الرَّجُلُ الْفَتِيلُ؟

أَصِيبَ الْمُسْلِمُونَ بِهِ جَمِيعًا
أَبَا يَعْلَى لَكَ الْأَرْكَانُ هُدَّتْ
عَلَيْكَ سَلَامٌ رَبِّكَ فِي جَنَانٍ
أَلَا يَا هَاشِمَ الْأَحْيَارَ صَبَرَا
رَسُولُ اللَّهِ مُصْطَبِرٌ كَرِيمٌ

هَنَاكَ وَقَدْ أُصِيبَ بِهِ الرَّسُولُ
وَأَنْتَ الْمَاجِدُ الْرُّوْصُولُ
مُخَالِطُهَا نَعِيمٌ لَا يَرْزُولُ
فَكُلُّ فِعَالِكُمْ حَسَنٌ جَمِيلٌ
بِإِمْرِ اللَّهِ يَنْطِقُ إِذْ يَقُولُ

(همان، ۱۰۰)

ترجمه ابيات: چشمم گريان می شود و حق دارد که بگرید، ولی گريه و شيون کارساز نیست، بر آن شير خدا که صبح هنگام گفتند: آيا آن مرد شهيد شده همان حمزه است؟. مصیبت حمزه تنها متعلق به رسول خدا نیست، بلکه تمام مسلمانان عزادار ایشان هستند. اى ابوعیلى - کنيه حضرت حمزه - با شهادت تو پايه های شجاعت فرو ریخت، و تو در مقام والاي بزرگى ها و نيكى ها و صله ارحام بودي. سلام خداوند بر تو باد که در بهشت بريني هستى که نعمت های آن پايانی ندارد. اى آل هشام، واى نیکان، در برابر اين مصیبت صبر کنيد، که تمام اعمال و رفتار شما نیک و زیباست. رسول خداوند صبر پيشه کرده و بزرگوار است، و هرگاه سخن بگويد به فرمان خداوند سخن می گويد.

در جنگ احد مسلمانان شکست خوردنده، و زمانی که ابوسفیان بر پیروزیشان فخر کرده و به مدح بت هایشان پرداخت، رسول خدا (ص) به یکی از یارانش دستور داد که در جواب ابوسفیان بگويد: «اللَّهُ مُولَانَا وَلَا مُوْلَى لَكُمْ، قَلَّا نَا فِي الْجَنَّةِ وَقَتَلَّا كُمْ فِي النَّارِ» (الصالحي، ۱۴۱۴ق: ۴/۳۶). مفهوم حدیث نبوی این است که شهداي اسلام در بهشت و کشته شدگان مشرکین در آتش جهنم هستند. اين همان فرق بين رثای اسلامی و رثای جاهلی است. عبدالله نيز از اين تعاليم اسلامی استفاده کرده و با روحی ناقدانه بر مفاهيم رثاء جاهلی سعی در اصلاح اين مفاهيم، و اسلامی سازی آنها داشته است. وي در رثای خود خطاب به حمزه می گويد: (عَلَيْكَ سَلَامٌ رَبِّكَ فِي جَنَانِ ...)، و بر اين شهید بزرگوار بشارت بهشت می دهد. در رثای جاهلی رنگ و بويی از صبر بر مصیبت و دعوت به صبر دیده نمی شود، ولی در تعاليم اسلام صبر در برابر مصیبت و سختی ها بسيار ستوده شده، بلکه عبادتی بزرگ است، خداوند متعال در مورد آن می فرماید: (إِنَّمَا يُؤْفَى الصَّابِرُونَ أَجْرُهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ) [الزمر: ۱۰]. عبدالله نيز به تأسی از رسول خدا (ص) آل هاشم را به صبر و بردباری دعوت می کند: (أَلَا يَا هَاشِمَ الْأَحْيَارَ صَبَرَا ...)، چرا که در اين مصیبت رسول خدا صبر پيشه کرده و راضی به تقدیر الهی است: (رَسُولُ اللَّهِ مُصْطَبِرٌ كَرِيمٌ ...). شایان ذکر است که در صحت انتساب رثاء مذکور بر عبدالله بن رواحه بحث هایي وجود دارد که صاحب کتاب؛ سبل الهدی والرشاد فی سیرة خیر العباد، اين ابيات را متعلق به عبدالله بن رواحه می داند. (همان: ۴/۲۳۷)

ولید قصاب در مورد اشعار اسلامی ابن رواحه می‌گوید:

اشعار اسلامی عبدالله بن رواحه اهداف متعالی وی را منعکس می‌سازد، اهدافی که نشانگر التزام شاعر به دین جدید، و وقف شعرش برای دین در تمام معانی و مفاهیم آن است. دیگر در شعر عبدالله فخر بر انساب و نسبیت و تغزل و امثال آن یافت نمی‌شود، بلکه ما در برابر شعری موجه و هدفمند برای رسیدن به یک هدف والا هستیم و آن همان خدمت به دین جدید و امور مرتبط با آن است. اشعار اسلامی عبدالله بیانگر صفاتی روح و ایمان صادق ایشان است. (قصاب، ۱۴۰۲ق: ۱۰۳)

نتایج

با مطالعه اشعار جاهلی و اسلامی عبدالله بن رواحه تأثیر اسلام بر شعر ایشان که در خدمت اسلام و بدور از بیان احساسات شخصی و فخر بر احساب است، و نقد وی از جامعه جاهلی در مفاهیم زیر تبلور پیدا می‌کند:

نقد وی از جامعه جاهلی با فن هجو و در تعییر شرک و کفر مشرکین است که این مفاهیم برای آنها پس از اسلامشان آذاردهنده‌تر بود. نقد دیگر شاعر بر این جامعه عهده‌شکنی آنها با کوچکترین بهانه بر خلاف تعالیم اسلام است. همچنین از مصادیق قابل نقد جامعه جاهلی آن روزگار عدم وجود قانونی استوار و راهنمایی بخش در تاریکی‌ها است، که نزول قرآن کریم این کاستی را به صورت کامل جبران ساخت. عبدالله با نقد مفاهیم جاهلی جنگ‌ها، آرمان‌های اسلامی جدیدی را جایگزین آن کرد که در تصویرسازی مفاهیم والای جهاد اسلامی در شعر وی نمود پیدا کرده است.

از مصادیق قابل نقد جامعه جاهلی مفاهیم فنون مدح و هجا است که از حقیقت به دور بودن، شاعر فن مدح را با دوری از هرگونه افراط و تفریط، و فن هجا را با دوری از دروغ و تصویر غیر واقع اصلاح، سعی در اصلاح دارد. همچنین شاعر با دیدی ناقدانه سروdon اشعاری با مفاهیم دعوت به شوق و نشاط را برای مناسبت‌های نیکو سزاوار می‌داند تا جنگ‌های قبیله‌ای و خونریزی‌های به دور از عقلانیت. همچنین شاعر با رویکردی ناقدانه بر مفاهیم رثاء جاهلی سعی در اصلاح مفاهیم این اشعار از مصادیق جاهلی مانند دعوت به خون خواهی و انتقام، به اسلامی کردن آن مفاهیم با دعوت بر صبر و تفکر در عاقبت نیک بردباری و ... تلاش می‌کند.

از مصادیق تأثیر اسلام بر شعر ابن رواحه با الهام‌گیری از عاقبت امتهای سابق، دعوت مشرکین به ایمان قلی از فرار سیدن مرگ است که در غیر این صورت عذاب الهی در دنیا و جهنم سوزان در آخرت دامنگیرشان خواهد بود. نیز از جلوه‌های تأثیر اسلام بر شعر شاعر ایمان به غیبیاتی است که پیامبر از آنها خبر داده است مانند ایمان به جهان آخرت، بهشت و جهنم، و ایمان به شفاعت در روز قیامت، وجود موجوداتی همچون ملانکه. همچنین ایمان به پیامبران سابق که ذکر برخی از آنها همچون حضرت عیسی و یحیی و زکریا و هود علیهم السلام در اشعارش به چشم می‌خورد. از مصادیق بارز تأثیر اسلام بر شعر ابن رواحه دعوت به محبت و احترام به اهل بیت رسول خدا است،

که به صورت زیبا در اشعار اسلامی وی نمود پیدا کرده است. همچنین از این نوع مصاديق دعوت شاعر بر استقامت در مسیر بندگی و دوری از منهیات و سختی‌های جهاد اسلامی است.

منابع

قرآن کریم.

ابن کثیر، عماد الدین أبي الفداء. (۱۴۱۸). *البدایه والنہایه*. دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع.

ابن ماجه القزوینی، محمد بن یزید. (۱۴۰۶). *سنن ابن ماجه*. مکتبة المعارف للنشر والتوزيع.

أحمد بن حنبل. (د. ت.). *المسند*. مؤسسة الرسالة.

الأصفهانی، أبو الفرج. (۱۹۳۶). *الأغانی*. دار الكتب المصرية.

أکبری فر، سمیه. (۱۴۳۳). *اللتزام الديني فی العصر الاسلامی حتی نهایة العصر الاموی* (پایان نامه کارشناسی ارشد). پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.

باوان پوری، مسعود، عزیزی پور، محمدرضا، و لرستانی، نرجس. (۲۰۱۸). مظاہر التناص الديني فی شعر عبدالله بن رواحة. *مجلة الكلية الإسلامية الجامعية*، ۱(۴۸)، ۳۲۱-۳۳۲. <https://iu-juic.com/index.php/juic/article/view/1481>

البخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۹). *صحیح البخاری*. بیت الأفکار الدولیة للنشر.

البخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۲۸). *صحیح البخاری*. دار الفکر.

البغوی، الحسین بن مسعود. (۱۴۰۹). *تفسیر البغوی*. دار طبیة.

البیهقی، ابوبکر احمد بن الحسین. (۱۴۰۸). *دلائل النبوة*. دار الكتب العلمیة.

الترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۱۷). *سنن الترمذی*. مکتبة المعرف للنشر والتوزيع.

الجمحی، ابن سلام. (د. ت.). *طبقات فحول الشعراء*. مطبعة جامعۃ الإمام محمد بن سعود.

حسان بن ثابت. (۱۴۱۴). *دیوان حسان بن ثابت*. دار الكتب العلمیة.

حیدری، عادل، عطاش، عبدالرضا، و عبدالکریم، آلبوغیش. (۲۰۲۱). *بصمات بلاغیة فی المدائح النبویة فی أشعار عبدالله بن رواحة الأنصاری*. *مجلة الكلية الإسلامية الجامعية*، ۱(۵۹)، ۵۷۳-۵۸۶. <https://iu-juic.com/index.php/juic/article/view/1962>

السجستانی، أبو داود سلیمان بن الأشعث. (۱۴۲۴). *سنن أبي داود*. مکتبة المعرف للنشر والتوزيع.

سلطان، جمیل. (۱۴۱۵). *عبدالله بن رواحة أمیر شهید وشاعر علی سریر من ذهب*. دار القلم.

السيوطی، جلال الدین. (۱۴۰۸). *صحیح الجامع الصغیر*. المکتب الاسلامی.

الشوربجی، نادیه محمد. (۱۴۰۶). *عبدالله بن رواحة وشعره الاسلامی*. جامعۃ ملک سعود.

الشوابیر، محمد بن سعد. (۱۴۰۶). *عبدالله بن رواحة رائد الشعر الجهاد الاسلامی*، حیاته و دراسة فی شعره. منشورات دار الرفاعی للنشر والتوزيع.

الصالحی الشامی، محمد بن یوسف. (۱۴۱۴). *سیل الهدی والرشاد فی سیرة خیر العباد*. دار الكتب العلمیة.

ضیف، شوقي. (۱۴۳۱). *تاریخ الأدب العربي "العصر الاسلامی"*. دار المعرف.

فروخ، عمر. (۱۹۸۴). *تاریخ الادب العربي*. دار العلم للملايين.

- قصاب، ولید. (۱۴۰۱). *دیوان عبدالله بن رواحه و دراسة في سيرته وشعره*. دار العلوم.
- قلندریان، حمید. (۱۳۹۴). *تأثیر شعر صدر اسلام در پیشبرد اهداف پیامبر (ص)* (رساله دکتری). دانشگاه فردوسی، مشهد.
- اللامی، آلاط جمعه هادیری. (۱۴۰۱). *تصویر پردازی در سروده‌های عبدالله بن رواحه انصاری* (پایان نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه شهید چمران، اهواز.
- النیسابوری، مسلم بن حجاج. (۱۴۲۷). *صحیح مسلم*. دار طبیّة.

نظم و پیوستگی آیات سوره مطففین با نگاهی به مدل نیل رابینسون

احمد ربانی خواه*^۱ (استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه پیام نور، تهران، ایران)

زهرا قربانی^۲ (کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه پیام نور مرکز نیشاپور)

DOI: [10.22034/jilr.2024.141478.1173](https://doi.org/10.22034/jilr.2024.141478.1173)



تاریخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۶/۰۸

صفحات: ۱۱۱-۱۳۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۹

تاریخ القبول: ۲۰۲۴/۱۰/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۱

چکیده

مناسبت میان آیات و سوره قرآنی از دیرباز تحت عناوینی چون نظم و دانش تناسب مطرح شده و سپس با وحدت موضوعی سوره‌ها تداوم یافته است. آن چه در بسیاری از آثار تفسیری و علوم قرآنی دیده می‌شود این است که مولف نظریه خود را در قالب مثال‌های قرآنی بیان می‌کند بدون اینکه به اصول و مبانی روش خویش اشاره کند. اما در چند دهه اخیر پژوهش‌هایی پیرامون ربط و پیوستگی آیات صورت گرفته که گرایش زبان‌شناختی داشته و با بهره‌گیری از روش علمی، به تبیین موضوع پرداخته‌اند. نیل رابینسون از جمله قرآن‌پژوهانی است که می‌توان بر مبنای روش علمی او و با استفاده از تحلیل بلاغی که روشی در تحلیل متون است، ساختار معکوس و متقارن برخی از سوره‌های بلند مدنی را نشان داد و آن را رهارود مدل تحلیلی رابینسون قلمداد کرد. با توجه به اهمیت بهره‌گیری از روش‌های زبان‌شناسانه در تحلیل پیوستگی متن قرآن کریم و جایگاه موضوع در مطالعات قرآن‌پژوهی معاصر، پژوهش حاضر به روش کتابخانه‌ای و با ایاز فیش‌برداری با بهره‌گیری از شیوه توصیفی تحلیلی کوشیده است، پس از تعیین بخش‌های سوره، با استفاده از واژگان قلابدار، ارتباط بخش‌های متواالی با یکدیگر را نشان دهد. همچنین به ساختار متقارن سوره مطففین و الگوی نظم معکوس شامل: "A B B'A'B" با نظر به مدل رابینسون دست یابد. نظر به برخی گفتگوها در مکی و مدنی بودن سوره مطففین، در سایه تبیین پیوستگی آیات سوره مطففین با تکیه بر نشانه‌های لفظی و واژگان کلیدی موجود با مدل تحلیلی رابینسون، مکی بودن سوره تقویت شده است.

کلیدواژه‌ها: سوره مطففین، پیوستگی آیات، رابینسون، نظم معکوس

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

^۲ پست الکترونیک: zg684643@gmail.com

ترتيب واستمرارية آيات سورة المطففين مع نظره على نموذج نيل روبنسون

الملخص

وفي القرن العشرين، عندما تم طرح آراء بعض الغربيين فيما يتعلق بالقراءة المنفصلة لآيات القرآن، تم ربط واستمرارية الآيات، والتي نوقشت قليلاً تحت عنوانين مثل الترتيب وعلم التوقيت، تم دفعهم نحو الوحدة الموضوعية للسور. وفي العقود القليلة الماضية، كان لدى معظمهم منهج لغوي، وقد فسر المفكرون في مجال الدراسات القرآنية استمرارية الآيات القرآنية باستخدام الأساليب العلمية الشائعة والحديثة. نيل روبنسون هو أحد علماء القرآن الذين أظهروا البنية المعكossaة والمتماثلة لبعض السور المدنية الطويلة اعتماداً على منهج حديث و باستخدام التحليل البلاغي وهو أسلوب من أساليب تحليل النص. نظراً لأهمية اعتماد الأساليب اللغوية في تحليل استمرارية نص القرآن الكريم ومكانة الموضوع في الدراسات القرآنية المعاصرة، فضلاً عن عدم الإجماع على المكية والمدنية لسور المطففين في الوقت الحاضر وفي هذه الدراسة جرت محاولة لتفسير إمكانية استمرارية آيات سورة المطففين مع استخدام نموذج نيل روبنسون. بعد تحديد أقسام السورة، يتبيّن من خلال استخدام الكلمات الحاطفية أن الأقسام المتتالية مرتبطة ببعضها البعض، والبنية الحاكمة لهذه السورة هي بنية متماثلة، ونمط الترتيب العكسي في هذه السورة هو: ”A B B’A’B”A“ كما أنه بالاعتماد على الإشارات اللفظية والكلمات المفتاحية المتوفرة بنموذج روبنسون التحليلي يتم تعزيز مكية سورة المطففين.

الكلمات المفتاحية: سورة المطففين، تواصل الآيات، روبنسون، الترتيب العكسي

مقدمه

کشف پیوستاری متن قرآنی و نگریستن به نظام واحد بیانی قرآن دغدغه دیرین دین پژوهان و مفسران کلام وحی بوده است. «پیوستگی»^۱ در لغت، مقابله گشادگی، در معنای جدایی، گستگی و انفصال به کار می‌رود (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۴) و پیوستگی در متون، از مباحث مطرح در حوزه دانش زبان‌شناسی است که به مطالعه علمی زبان می‌پردازد (ماتیوز، ۱۳۸۹: ۲۲).

نخستین نشانه‌های بی‌جوبی ارتباط و پیوستگی آیات را می‌توان در مباحث کلامی اعجاز قرآن از طریق «نظم موجود میان واژگان و عبارات آیات» در آثار افرادی چون «ابویکرب‌القلانی» (د، ۴۰۳) و «عبدالقاهر جرجانی» (د، ۴۷۱) مشاهده کرد. این رویکرد، با گذشت زمان از آثار کلامی به تفاسیر راه پیداکرده و مفسرانی چون طبرسی در مجمع‌البیان، فخر رازی در تفسیر کبیر «ارتباط درون یک آیه»، «ارتباط میان آیه با فرازهای پیش و پس از آن» و حتی «ارتباط یک سوره با سوره قبل و بعد یا گروهی از سوره‌ها» را در آثار خود نشان داده‌اند. در دوره معاصر، نوع نگاه به پیوستگی آیات توسعه یافته و توجه قرآن‌پژوهانی مانند اشرف علی تهانوی، حمیدالدین فراهی، سید قطب، علامه طباطبایی و سعید حوی به «سوره به مثابه یک کلیت واحد» یا «انسجام و وحدت سوره‌های قرآن کریم» معطوف شد. در دهه‌های اخیر نیز تعدادی از نویسندهای اند سوره‌های قرآن را به مثابه واحدها یا به‌گونه‌ای که دارای پیوستگی معنایی، موضوعی و ساختاری هستند. از میان این قرآن‌پژوهان غربی می‌توان به ماتیاس تسانیزر، نیل رابینسون، سلوی محمد‌العوی و میشل کوبیرس اشاره کرد. (توکلی محمدی، ۱۳۹۶: ۹) پژوهش حاضر به هدف تبیین و توضیح مدل نیل رابینسون در باب پیوستگی آیات قرآن و بیان پیوستگی آیات سوره مطوفین سامان یافته است.

سوره مطوفین جزء سوره‌های مفصلات است و به دلیل آغاز سوره با واژه مطوفین بدین اسم، نامگذاری شده است. درون مایه سوره درباره تهدید کم‌فروشان است و در فرجام آن از ابرار و نیکان سخن به میان آمده است. در این سوره به سه گروه فجّار و ابرار و مقربان اشاره شده است. هدف اصلی سوره، یادآوری رستاخیز و عذاب‌ها و نعمت‌های آن روز است.

بیان مسئله

دعوت قرآن کریم به تدبیر در آیات کتاب و حیانی از سویی و تأکید پیشوایان دین بر شیوه تفسیر قرآن به قرآن در روایات از سوی دیگر، گویای وجود یکپارچگی موضوعی و محتوایی میان آیات قرآن در یک سوره و در کل قرآن است. دانشی که از گذشته‌های دور تا کنون با عنوان تناسب آیات و سور قرآنی مورد بحث و بررسی بوده است. دیدگاه گذشته‌گان در زمینه تناسب و پیوستگی آیات قرآن چندان روشنمند و علمی ارائه نشده است. ایشان بیشتر به ارائه مثال‌های قرآنی برای تبیین

^۱ cohesion

ارتباط آیات بندهاند کردهاند و قولانین زیربنایی حاکم بر آن را اشاره و تبیین نکردهاند (صانعی پور و لطفی، ۱۳۹۵: ۱۸). این در حالی است که به کارگیری روش‌های علمی می‌تواند دامان قرآن را از هرگونه اشکال و ایراد در ناپیوستاری متنی پاک کند و شباهات مستشرقانی که تنها از طریق ترجمه‌های قرآن با کلام الهی آشنا شده‌اند را پاسخ گوید.

تلاش‌های برخی اندیشه‌وران حوزه زبان‌شناسی نظیر نیل رابینسون در جهت تبیین پیوستگی آیات قرآن با بهره‌گیری از روش‌های علمی، این امکان را فراهم می‌آورد تا پیوستگی آیات قرآن را در سوره‌های مختلف تحلیل و بررسی کرد. این نوشتار در بی اثبات و تبیین پیوستگی آیات قرآن در سوره مطوفین با بهره‌گیری از دیدگاه رابینسون است.

پژوهش حاضر به روش کتابخانه‌ای با ابزار فیش‌برداری بر آن است تا با شیوه توصیفی تحلیلی ضمن بیان دیدگاه زبان‌شناسانه رابینسون یافته علمی وی را در سوره مطوفین پیگیری کند.

پیشینه پژوهش

هرچند بحث از پیوستگی در قرآن در قالب بیان ارتباط خطی آیات، دسته‌بندی گروهی از آیات و بیان اهداف و مقاصد کلی سوره از دیرباز مطرح بوده، اما تبیین آن با بهره‌گیری از دستاوردهای جدید دانش زبان‌شناسی سابقه چندانی ندارد. افزون بر مقالاتی که صرفاً به دیدگاه نیل رابینسون پرداخته‌اند، کارهای علمی انجام شده در این زمینه عبارتند از:

- مقاله «آسیب‌شناسی پژوهش نیل رابینسون درباره دجال» نوشه حسن رضایی‌هفتادر و سیفعلى زاده‌فر (۱۳۹۴) که مولفان با روش توصیفی-تحلیلی به معرفی و آسیب‌شناسی مقاله دجال در «دایره المعارف لیدن» پرداخته‌اند.
- ابراهیم اقبال، عmad صادقی و ابوذر خیراندیش (۱۳۹۴) در مقاله «تاریخ‌گذاری سوره مطوفین (مورد پژوهی مکی یا مدنی بودن سوره مطوفین و نقش آن در تفسیر)» با جمع گردآوری روایات و اقوال گوناگون و تحلیل و نقد آنها، بر تشدید مکی بودن سوره مطوفین نظر داشته و به تاریخ‌گذاری صحیح آن پرداخته‌اند.
- رساله دکتری نرجس توکلی محمدی با عنوان «تحلیل انتقادی مبانی و روش نیل رابینسون در باب پیوستگی متن (تناسب) قرآن کریم» (۱۳۹۶). نگارنده در این پژوهش با روش تحلیلی-انتقادی به استباط و استخراج مبانی و روش رابینسون در اثبات پیوستگی متن قرآن و تحلیل و ارزیابی کارآمدی آن‌ها شده‌است.
- مقاله «واکاوی کارکرد تحلیل گفتمان در اثبات پیوستگی متن قرآن کریم با تأکید بر رهیافت نیل رابینسون» نگاشته اعظم پویازاده و نرجس توکلی محمدی (۱۳۹۶) با بررسی

آخرین اثر رابینسون در زمینه پیوستگی آیات که به سوره آل عمران اختصاص دارد روش تحلیل گفتمان را نتیجه گرفته است.

- فتحیه فتاحیزاده و معصومه شیردل (۱۳۹۶) در مقاله «پژوهشی در تاریخ‌گذاری سوره مطففین (بر مبنای ادله نقلی و اجتهادی)» بر اساس ادله نقلی و اجتهادی مورد استناد در تاریخ‌گذاری سوره‌های قرآن نزول سوره مطففین را در پایان سوره مکی و زمان نزول سوره را سال آخر بعثت و نزدیک به هجرت دانسته و ضوابط و خصائص این سوره را دلیل دیگری بر مکی بودن آن شمرده‌اند.
- مقاله «تبیین پیوستگی آیات سوره سباء بر اساس روش نیل رابینسون» نوشه روح الله محمدعلی نژاد عمران (۱۳۹۹) با تحلیل امکان پیوستگی آیات سوره سباء بر اساس مدل رابینسون رابطه تقارنی میان بخش‌های سوره را بر اساس ارتباط معنایی زیربخش‌ها به نمایش می‌گذارد.
- روح الله محمدعلی نژاد عمران و حسام امامی دانالو در مقاله‌ای با عنوان «تبیین پیوستگی آیات سوره علق بر اساس روش نیل رابینسون» (۱۳۹۹) به تحلیل پیوستگی آیات سوره علق و نقد محتوا اخبار در باب نزول قرآن کریم پرداخته‌اند.
- مقاله «مطالعه تطبیقی نظریه میشل کوپرس و نیل رابینسون درباره مسئله نظم قرآن» به قلم حمید ایماندار و زهرا روستائی (۱۴۰۱) به تحلیل و تبیین تطبیقی الگوهای کوپرس و رابینسون پرداخته‌اند.
- مقاله «تبیین پیوستگی آیات سوره حیدر بر اساس مدل آیینه‌ای نیل رابینسون» نوشه فرزاد دهقانی، مریم سخدری و محمد مصطفوی (۱۴۰۲) با روش تحلیل محتوا به کشف پیوستگی سوره حیدر و ارائه ساختار متقارن و غرض سوره بر اساس مدل رابینسون پرداخته است.
- مهناز راحتی بلا باد، سوسن آل رسول و تهمینه پارسایی (۱۴۰۲) در مقاله «تحلیل ساختاری سوره اعراف بر اساس سیاق‌محوری آیات مربوط به داستان هود (ع) در اثبات پیوستگی متن قرآن (با استفاده از روش نیل رابینسون و تکمیل آن)» طبق الگوی رابینسون به تقسیم سوره پرداخته و سپس با افزودن معیار بخش‌بندی سیاقی و ارتباط معنایی، مناسبت آیات محوری و رابطه با غرض سوره در اثبات پیوستگی ساختاری سوره اعراف و تایید طرح رابینسون را نتیجه گرفته‌اند.

آن گونه که پیداست تا کنون تحلیل پیوستگی آیات سوره مطففین بر اساس مدل نیل رابینسون انجام نشده است و پژوهش حاضر از این منظر، دارای نوآوری است. این نوشتار بر آن است به سوالات زیر پاسخ دهد:

۱. پیوستگی آیات سوره مطوفین چگونه با استفاده از مدل رابینسون اثبات می‌شود؟
۲. چه ارتباطی بین آیات سوره مطوفین وجود دارد؟

تبیین مدل نیل رابینسون^۱

نیل رابینسون (متولد ۱۹۴۸ م) قرآن پژوه انگلیسی است که در مراکز دانشگاهی و پژوهشی متعددی به تدریس و پژوهش در حوزه مطالعات دینی و اسلامی پرداخته و آثار و مقالات متعددی نگاشته است. وی دارای مدرک کارشناسی ارشد الهیات (در حوزه تاریخ اصطلاحات و عبری کتاب مقدس) از دانشگاه آکسفورد انگلستان و دکتری تخصصی مطالعات عهد جدید از دانشگاه بیرمنگام است. رابینسون همچنین دارای تحصیلات دانشگاهی در حوزه‌های پزشکی و ادبیات است و در سال ۱۹۸۳ موفق به کسب دیپلم زبان عربی از موسسه بورگوییا توپش شده است. در حوزه مطالعات اسلامی نیز در دانشگاه پاریس تحت نظر محمد آرکون دوره پژوهشی دکتری را در زمینه تفاسیر قرآنی به مدت یک سال گذرانده است.

کتب تالیفی او عبارتند از: مسیح در اسلام و مسیحیت که در آن به معرفی حضرت عیسی علیه‌السلام از منظر اسلام و مسیحیت و تفاوت آن‌ها پرداخته است.^۲ - گفتارهای محمد: ترجمه احادیثی از پیامبر (ص) در حوزه‌های مختلف زندگی است؛ درآمدی کوتاه بر اسلام؛ کشف قرآن^۳، رهیافتی معاصر به متنی پوشیده که مهم‌ترین اثر اوست و در آن، به معرفی دین اسلام در حوزه‌های مختلفی چون قرآن، پیامبر، مسلمانان، اعمال عبادی، توحید، شریعت و ... پرداخته است. این کتاب با مباحثی کلی درباره قرآن، اسلام، زندگی پیامبر و ... که متناسب با سطح عموم است آغاز می‌گردد سپس با طرح مطالعی تخصصی بهویژه پیوستگی متنی و ساختاری قرآن در سوره‌های مکی و مدنی و مباحث مرتبط با آن ادامه می‌یابد.

رابینسون با تکیه بر اعتبار ترتیب کنونی آیات و سور و نیز گفتاری بودن متن قرآن و بر اساس روش تحلیل بلاغی^۴ و ساختار متقارن، پیوستگی آیات سوره‌های بروج و یاسین را به اختصار در کتاب کشف قرآن مورد بررسی قرارداده و در مقالاتی مستقل، ساختار معکوس سوره‌های مومنو و مائدہ را نشان داده است. (توکلی محمدی، ۱۳۹۶: ۱۸-۲۲)

«تحلیل بلاغی» که به آن نظریه نظم متقارن نیز گفته می‌شود، تبیین نظم متن را بر عهده دارد (فاضلی و دیگران، ۱۴۰۱: ۴) و بر اساس آن، متن به سطوح مختلفی مانند جمله، مفصل، قسم و ... تقسیم شده سپس تناظر هر سطح با سطح دیگر نشان داده می‌شود. (مینت، ۲۰۰۴: ۱۲۳-۹۲)

¹ Neal Robinson

² Discovering the Qur'an: a contemporary approach to a veiled text

³ rhetorical analysis

تقارن در الگوهای زبانی، ویژگی زبان شناختی بسیاری از ساختهای قرآنی محسوب می‌شود (عبدالرئوف، ۱۳۸۶: ۳۵۲-۳۵۳) که تحلیل بلاغی با کاربست ابزارها و روش خود، سه نوع ساختار متقارن را در متن نشان می‌دهد:

الف) توازی یا ساختار متوازی^۱: در این ساختار، زیربخش‌های قسمت نخست متن به همان ترتیب در قسمت دوم ظاهر می‌شوند. برای نمونه اگر متنی دارای دو قسمت اصلی و هر قسمت دارای سه بخش باشد که آن‌ها را به ترتیب با A، B و C نشان دهیم، ساختار دو بخشی کلان متن به همراه زیربخش‌ها به این صورت خواهد بود: 'C / A' B C / A' به عبارت دیگر در این نوع ساختار، واحدهای یک متن به همان ترتیب نخست بازظهور می‌یابند. (مینت، ۲۰۰۴: ۹۱-۹۳)

در آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْتَعِوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُواتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفُحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (نور ۲۱) نمونه قرآنی شکل متوازی، مطرح شده است. واژگان تبعیت، خطوات و شیطان، پشت سر هم به همان ترتیب نخست، تکرار گردیده است. (فاضلی و دیگران، ۱۴۰۱: ۴)

ب) ساختار معکوس مرکزی یا حلقوی^۲: در این نوع ساختار، متن به سه بخش اصلی تقسیم می‌شود. بخش اول و سوم به صورت معکوس با یکدیگر متناظرند و بخش دوم در وسط قرار می‌گیرد. در این حالت، بخش مرکزی مانند مرکز یک دایره دو بخش متناظر از اطراف آن را دربرمی‌گیرند. طرح کلی ساختار متن در این حالت چنین است: 'A' B C / X / C' B' A بخش اول و سوم دارای سه قسمت هستند که به صورت متناظر و معکوس حول بخش مرکزی X گرد می‌آیند. به این ساختار، ترکیب دایره‌ای نیز می‌گویند که گاهی ساده و به صورت 'A/X/A' می‌باشد. (مینت، ۹۳-۹۱: ۲۰۰۴)

این ساختار در آیات ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقُدْرِ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقُدْرِ * لَيْلَةُ الْقُدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ (قدر ۱-۳) دیده می‌شود که مفاصل طرفینی، دو جمله خبری هستند که در میان آن‌ان، یک جمله پرسشی آمده است. (فاضلی و دیگران، ۱۴۰۱: ۴)

ج) ساختار آیینه‌ای^۳ یا معکوس^۴: این ساختار، متشابه ساختار پیشین است با این تفاوت که در آن، بخش مرکزی X وجود ندارد. در این حالت، دو بخش اصلی متن و سه زیربخش آن چنین چیده شده‌اند: 'A' B C // C' B' A (مینت، ۹۱-۹۳: ۲۰۰۴) این ساختار، پیش‌تر در علوم بلاغی با عنوان «لَفَّ وَنَشَر» شناخته می‌شده اما علمای بلاغت، هیچ گاه آن را در سطح یک سوره از قرآن به کار نگرفته بودند بلکه بیش‌تر در سطح یک یا چند جمله به آن توجه شده بود. (شاکر، ۱۳۹۸: ۱۷۰)

-
1. parallelism or parallel construction
 2. Concentrism or concentric or ring composition
 3. mirror composition
 4. chiasmus

راینسون، همین نظم متقارن را در ساختار سوره مائده نشان داده و از صنعت قلب یا تقارن ضربدری به عنوان یک ویژگی سبک‌شناختی و اصلی نظام یافته در متن قرآن یاد می‌کند. وی در بخش‌بندی سوره به شواهد لفظی توجه دارد و مبتنی بر شاخص‌هایی چون تکرار، تقارهای متن را اشکار می‌سازد. (شاکر و مکوند، ۱۳۹۴: ۱۴)

مواردی نظیر شباهت الفاظ به کار رفته در آغاز و پایان یک بخش؛ عبارت‌های منحصر به فرد در آیات آغازین و تکرار همان عبارات در آیات انتهایی یک بخش؛ تکرار یک کلمه یا عبارت کلیدی در یک بخش در حالی که در بخش‌های قبلی و بعدی چنین کلمه‌ای وجود ندارد (محمدعلی نژاد عماران، ۹۶: ۱۳۹۹) از جمله مواردی است که در بخش‌بندی سوره لحاظ می‌شود. سپس، ارتباط میان بخش‌های متوالی با کمک واژگان کلیدی قلابدار^۱ مشخص می‌شود که به سه نوع تقسیم می‌شوند: اصطلاحی ویژه که در یک بخش به کار رفته، در انتهای بخش پیشین معرفی می‌شود؛ اصطلاح ویژه یک بخش در آغاز بخش بعدی تکرار می‌شود؛ هر دو نوع از تکرار وجود دارد. (راینسون، ۱۳۹۱: ۱۶۴-۱۳۹۹). (۱۶۸)

غیر از واژگان کلیدی قلابدار، روش‌های دیگر برای ارتباط دو بخش وجود دارد که مهم‌ترین آن عبارت است از: ۱) شروع‌های یکسان دو بخش متوالی، که به آن‌ها مقدمه‌ها یا «شروع‌های موازی»^۲ یا مشابه گفته می‌شود؛ ۲) یکسان یا مشابه بودن آغاز بخش نخست با پایان بخش بعدی؛ ۳) ارتباط موضوعی بین دو بخش متوالی که می‌تواند از نوع توازی و تشابه یا تقابل و تضاد باشد. (شاکر، ۱۳۹۸: ۲۰۲)

سرانجام پس از بخش‌بندی سوره و بیان ارتباط بخش‌های متوالی، چنین توضیح می‌دهد که محتوای نخستین بخش سوره، منطبق بر محتوای آخرین بخش همان سوره است و همین‌طور، محتوای بخش دوم سوره، منطبق بر بخش یکی مانده به آخر و بخش‌های دیگر نیز چنین است (راینسون، ۱۳۹۱: ۱۷۰-۱۷۶) و بدین ترتیب، سطوح مختلف نظم معکوس در سوره را به نمایش می‌گذارد.

معرفی کوتاه سوره مطوفین

سوره مطوفین، که تطفیف (طبرسی، ۱۴۲۵، ۲۶ / ۳۵۷) و «ویل للطففین» نیز نامیده شده (ابن عاشور، ۱۹۹۷ / ۱۲، ۱۸۷) از نظر ترتیب نزول، ۸۶ امین سوره (رامیار، ۱۳۶۲: ۱۳۱۲؛ ابن عاشور، ۱۹۹۷ / ۱۲، ۱۸۸) و در مصحف موجود، ۸۳ امین سوره است (رامیار، ۱۳۶۲: ۶۱۲) و عدد آیات آن طبق روایت کوفیین، ۳۶ آیه می‌باشد. (معرفت، ۱۳۷۵: ۸۳؛ طبرسی، ۱۴۲۵، ۲۶/۵؛ ابن عاشور، ۱۹۹۷ / ۱۲، ۱۸۸)

¹ hooked keywords

² parallel introductions

درباره مکّی یا مدنی بودن این سوره اختلاف است به گونه‌ای که گفته شده یا سراسر مکی است؛ یا سراسر مدنی است؛ یا شش آیه نخستش مدنی و بقیه مکی است؛ یا آیه ۱۳ یا هشت آیه پایانی، مکی و بقیه مدنی است یا این که این سوره در بین مکه و مدینه در سفر هجرت نازل شده است. (فتحی زاده و شیردل، ۱۳۹۶: ۱۶۱)

مرواری بر روش برخی قرآن پژوهان مسلمان در اثبات پیوستگی سوره مطففین

پیش از بررسی پیوستگی آیات سوره مطففین بر اساس مدل نیل رابینسون، ابتدا روش برخی مفسران مسلمان را که به گونه‌ای به مبحث تناسب و پیوستگی آیات نظر داشته‌اند، در باب این سوره بیان کرده، سپس با بخش‌بندی درنظر گرفته شده در این پژوهش مقایسه می‌کنیم. فخر رازی در این سوره، آیات را به صورت ذیل جدا کرده و به تفسیر آن‌ها می‌پردازد: آیات ۱ تا ۳، آیات ۴ تا ۶؛ آیات ۷ تا ۱۷؛ آیات ۱۸ تا ۲۱؛ آیات ۲۲ تا ۲۸؛ آیات ۲۹ تا ۳۶. (فخر رازی، ۱۴۱۱، ۸۲-۹۲/۱۶)

سید قطب و سعید حوى، آیات این سوره را به ۴ دسته (آیات ۱-۶؛ آیات ۷-۱۷؛ آیات ۱۸-۲۸؛ آیات ۲۹-۳۶) تقسیم کرده‌اند (سید قطب، ۱۳۹۱، ۱۴۰۹، ۵۱۳-۴۹۹/۸؛ حوى، ۱۴۰۹، ۶۴۲۲/۱۱) که با دسته‌بندی پژوهش حاضر، کاملاً منطبق است جز این که در پژوهش حاضر، آیات ۳۵ و ۳۶ جزء دسته چهارم قرار نمی‌گیرند و خود، آیات مستقلی هستند.

گرچه در ابتدای امر به نظر می‌رسد دسته‌بندی فخر رازی با سید قطب و سعید حوى متفاوت است اما با کمی دقت متوجه می‌شویم میان آن‌ها شباهت وجود دارد، چرا که وی میان دو دسته ابتدایی پیوند برقرار می‌کند و دو دسته آیات (۲۱-۱۸) و (۲۸-۲۲) را نیز مربوط به «الابرار» می‌داند. (فخر رازی، ۱۴۱۱، ۹۲-۸۲/۱۶)

دسته‌بندی علامه طبرسی در مجمع البیان، آلوسی در روح المعانی و علامه طباطبایی در تفسیر المیزان مشابه یکدیگر است و آیات را به دو دسته (آیات ۱۷-۱؛ آیات ۱۸-۳۶) تقسیم کرده‌اند (طبرسی، ۱۴۲۵، ۱۰/۱۰؛ آلوسی، ۱۴۳۰، ۲۹۱-۲۸۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۱، ۳۸۰-۳۸۶) (۳۸۶-۳۸۰) می‌دانند. (بستانی، ۱۴۲۴، ۵/۳۰۰-۳۰۹)

مدل نیل رابینسون و سوره مطففین

سوره مطففین بر اساس الفاظ به کاررفته به ۴ بخش تقسیم می‌شود: آیات ۱ تا ۶؛ آیات ۷ تا ۱۷؛ آیات ۱۸ تا ۲۸؛ آیات ۲۹ تا ۳۶. بین بخش‌ها رابطه‌ای متقاضی مشهود است، به‌طوری که بخش نخست با بخش چهارم و بخش دوم با بخش سوم متناظر است. دو آیه پایانی سوره، جزء بخش چهارم محسوب نمی‌شوند، با این حال اثبات خواهد شد که این دو آیه نیز ناظر به دو بخش میانی

سوره، یعنی بخش‌های دوم و سوم هستند و گونه‌ای دیگر از تقارن را در این سوره به نمایش می‌گذارند.

جدول زیر بخش‌های سوره مطففين و نیز موضوعات هر بخش را به نمایش می‌گذارد.

| | | | |
|--|--------------|-----|---|
| هشدار به کم فروشان و توجه دادن به روز جزا | آیات ۱ - ۶ | A | ۱ |
| عاقبت فجار در روز جزا | آیات ۷ - ۱۷ | B | ۲ |
| عاقبت ابرار در روز جزا | آیات ۱۸ - ۲۸ | B' | ۳ |
| برخورد اجتماعی کفار با مومنان | آیات ۲۹ - ۳۴ | A' | ۴ |
| عاقبت ابرار در روز جزا | آیه ۳۵ | B'' | |
| پرسش استفهامی درباره ارتباط عاقبت کفار با اعمالشان | آیه ۳۶ | A'' | |

بخش بندی سوره مطففين

با توجه به نشانه‌های لفظی بیان شده در مدل نیل رابینسون به بخش‌بندی آیات سوره مطففين می‌پردازیم.

بخش یک: آیات ۱-۶

﴿وَيْلٌ لِّلْمُطْفَفِينَ (۱) الَّذِينَ إِذَا أَكْتَلُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفِفُونَ (۲) وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ (۳) أَلَا يَطْعُنُ أُولَئِكَ أَكْمَمْ مَبْعُوثُونَ (۴) لِيَوْمٍ عَظِيمٍ (۵) يَوْمٌ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ (۶)﴾

نشانه‌های لفظی موجود در این بخش عبارتند از:

- الفاظ تک کاربرد «اکتالوا» و «کالوهُم» (روجانی، ۱۳۶۶، ۵۲۳/۱) و «المطففين» (همان، ۴۸۳/۱) به عنوان واژگان کلیدی می‌توانند مطرح باشند که بر اسلوب تاکید دلالت دارند. (فتاحی‌زاده و شیردل، ۱۳۹۶: ۱۷۴)
- نشانه لفظی که نشان می‌دهد این بخش در آیه ۶ پایان می‌یابد تکرار کلمه «یوم» در آیات ۵ و ۶ است که اشاره به روز قیامت دارد. (طبرسی، ۱۴۲۵/۵، ۲۹۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۱، ۳۸۱/۲۰) ممکن است این سوال پیش آید از آن جایی که سوره مطففين با واژه «ویل» شروع می‌شود، چرا آیه ۱۰ که آن هم با عبارت «ویل» شروع می‌شود به عنوان قسمت پایانی این بخش در نظر گرفته نشده است؟ در پاسخ می‌توان گفت با در نظر گرفتن آیه ۶ به عنوان آیه پایانی، بخش نخست در اوج معادش‌ناختی پایان می‌یابد (یَوْمٌ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ)؛ دیگر این که با فرض در نظر گرفتن آیه ۱۰ به عنوان آیه پایانی، ساختار تقارنی در بخش دوم و سوم به هم می‌خورد زیرا

خواهیم دید در این دو بخش به توصیف «فجّار» و «ابرار» پرداخته‌می‌شود که مقابله یکدیگر قرار دارند.

بخش دوم: آیات ۷ تا ۱۷

﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينِ﴾ (۷) وَمَا أَدْرَاكَ مَا سِجِّينِ (۸) كِتَابٌ مَرْفُومٌ (۹) وَبِلَّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ (۱۰) الَّذِينَ يُكَذِّبُونَ يَوْمَ الدِّينِ (۱۱) وَمَا يُكَذِّبُ بِهِ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدِلٍ أَئِيمَ (۱۲) إِذَا تُنَالَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ (۱۳) كَلَّا بَلْ رَأَنَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكُسِّبُونَ (۱۴) كَلَّا إِنَّهُمْ عَنِ رِبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوْبُونَ (۱۵) ثُمَّ يُقَالُ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ (۱۶)﴾ (۱۷)

نشانه‌های لفظی موجود در این بخش عبارتند از:

۱. واژه‌های مُكَذِّبَ؛ يُكَذِّبُونَ؛ يُكَذِّبُ و تُكَذِّبُونَ که در سایر بخش‌های این سوره استفاده نشده است.

۳. تکرار واژه «سِجِّين» در دو آیه متواالی و نیز تکرار واژه «مرقوم» که هر کدام فقط دوبار آن‌هم در این سوره به کار رفته است. (روحانی، ۱۳۶۶، ۸۴۷/۲، ۱۳۸۷/۳)

۴. واژه‌های «یوم» و «یومئذ» که به ترتیب، یکبار و دوبار در این بخش به کار رفته است.

۵. اولین آیه این بخش با واژه «كَلَّا» شروع می‌شود که همین واژه، در آیات ۱۴ و ۱۵ یعنی در دو و سه آیه به آخر مانده نیز تکرار شده است.

۶. تکرار کلمه «کتاب» در آیات ابتدایی و سوم این بخش می‌تواند باعث ایجاد پیوستگی در آیات این بخش باشد.

۷. واژه «الفجّار» که در آیه ابتدایی این بخش به کار رفته در سایر بخش‌ها مشاهده نمی‌شود.

۸. تکرار واژه «ثُمَّ» در ابتدای دو آیه پایانی این بخش، تکرار «أَنَّهُمْ» در آیات ۱۵ و ۱۶ و نیز محتوای معادشناختی ثُمَّ يُقَالُ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ نشان‌دهنده اتمام این بخش در آیه ۱۷ می‌باشد.

بخش سوم: آیات ۱۸ تا ۲۸

﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلَيْنِ﴾ (۱۸) وَمَا أَدْرَاكَ مَا عَلَيْنِ (۱۹) كِتَابٌ مَرْفُومٌ (۲۰) يُسْهِدُهُ الْمُقْرَبُونَ (۲۱) إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ (۲۲) عَلَى الْأَرَائِكَ يَنْظُرُونَ (۲۳) تَعْرُفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَصْرَةً الْعِيْمَ (۲۴) يُسْقَوْنَ مِنْ رَحْقِ حَنْوَمٍ (۲۵) حِنَامَةُ مِسْكٍ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ (۲۶) وَمِنَاجَهُ مِنْ تَسْنِيمٍ (۲۷) عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقْرَبُونَ (۲۸)

نشانه‌های لفظی به کار رفته در این بخش عبارتند از:

۱. تکرار لفظ «ابرار» فقط در این بخش از سوره آن‌هم در آیه آغازین و پنجم آن.

۲. الفاظ تک کاربرد «علیین» و «علیون» (روحانی، ۱۳۶۶/۳، ۱۰۳۱)؛ «مختوم» و «ختامه» (همان: ۱۳۷۵/۳، همان: ۶۹۶/۲)؛ «فَلِيَتَنَافَّسُونَ» و «الْمُتَنَافِسُونَ» (همان: ۱۳۶۲/۳)؛ «مِزاجه» (همان: ۱۳۸۹/۳) می‌توانند واژگان کلیدی این بخش محسوب شوند.

۳. تکرار واژه‌های «المقربون» در آیه چهارم و پایانی؛ «كتاب» در آیات ابتدایی و سوم و «نعم» در آیه پنجم و هفتم این بخش

بخش چهارم: آیات ۲۹ تا ۳۴

﴿إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ (٢٩) وَإِذَا مَرُوا بِهِمْ يَتَغَامِرُونَ (٣٠) وَإِذَا انْقَلَبُوا إِلَى أَهْلِهِمْ انْقَلَبُوا فَكِهِينَ (٣١) وَإِذَا رَأَوْهُمْ قَالُوا إِنَّ هُؤُلَاءِ لَضَالُونَ (٣٢) وَمَا أُرْسِلُوا عَلَيْهِمْ حَافِظِينَ (٣٣) فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ (٣٤)﴾

نشانه آغاز این بخش، تغییر نگاه در آیه ۲۹ سوره مطوفین است چراکه در آیات قبلی، سخن از ابرار بود و در آیه مذکور، به رفتار «اللذین اجرموا» در مقابل «الذین امنوا» اشاره می‌کند و این توصیف رفتار در آیات دوم، سوم، چهارم و پنجم این بخش با حرف عاطفه «واو» ادامه می‌پیلید. (سیدقطب، ۱۳۹۱/۸، ۵۰۹؛ فخر رازی، ۱۴۱۱، ۹۲/۱۶، ۱۴۰۹؛ حوى، ۶۴۳۰/۱۱؛ بستانی، ۱۴۲۴، ۳۰۶/۵)

در توضیح این که چرا آیه ۳۴ سوره مطوفین را به عنوان آیه پایانی این بخش درنظر گرفته‌ایم، بلید گفت اولاً: عبارت «اللذین امنوا» و واژه‌های «من» و «یضحكون» در آیه ابتدایی این بخش نیز تکرار شده و شاهد به کارگیری نوعی از صنعت قلب هستیم و اگر آیه ۳۶ را به عنوان آیه پایانی این بخش درنظر بگیریم تقارن موجود در این بخش بهم می‌خورد؛ ثانیاً در آیات ۲۹ تا ۳۴، حضور هر دو گروه مجرمان و مومنان آشکار است اما دو آیه پایانی، هر کدام به طور جداگانه به سرنوشت یکی از این دو گروه در روز جزا اشاره کرده است: آیه ۳۵ به سرنوشت مومنان اشاره‌دارد، چنان‌که آلوسی (علی‌الرائک‌ین‌نظریون) را حال، از فاعلی‌یضحكون می‌داند و آن را اشاره به مشاهده احوال بد کفار در روز قیامت، توسط مومنان می‌داند. (آلوسی، ۱۴۳۰، ۲۸۴/۱۰؛ نیز نک: سید قطب، ۱۳۹۱، ۵۱۱/۸؛ فخر رازی، ۹۳/۱۶، ۱۴۲۲؛ بستانی، ۱۴۲۴، ۳۰۷/۵؛ آیه ۳۶ نیز به سرنوشت مجرمان یا کفار اشاره‌دارد به‌طوری که آلوسی، آیه مذکور را بازخورد برخورد کافران با مومنان در دنیا می‌داند. (۱۴۳۰، ۲۸۴/۱۰؛ نیز نک: فخر رازی، ۱۴۱۱، ۹۳/۱۶؛ سید قطب، ۱۳۹۱، ۵۱۱/۸)

نشانه‌های لفظی موجود در این بخش: ۱. عبارت «وَإِذَا» که در ابتدای آیات دوم، سوم و چهارم این بخش تکرار شده‌است؛ ۲. تکرار واژه «یضحكون» در آیات ابتدایی و انتهایی این بخش؛ ۳. به کارگیری نوعی صنعت قلب در آیه ابتدایی و انتهایی آن به گونه‌ای که فعل «یضحكون» در انتهای هر دو آیه دیده می‌شود. در آیه ابتدایی بخش، عبارت «الذین اجرموا» مقدم بر «الذین امنوا» آمده و

در آیه پایانی این بخش، بر عکس شده و عبارت «الذین امنوا» در ابتدای آیه ذکر شده و سپس «الکفار» آمده است. حرف اضافه «من» نیز در میانه هر دو آیه ذکر شده است.

إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ (۲۹)

فَالْيَوْمُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ (۳۴)

این که چرا در آیه ۲۹، در مقابل «الذین امنوا»، «الذین اجرموا» ذکر شده و در آیه ۳۹، در مقابل «الذین امنوا»، «الکفار» قرار دارند، بیان علامه طباطبایی روشنگر است که ذیل آیه ۲۹ می‌گوید: از سیاق، چنین به دست می‌آید که مراد از جمله «الذین امنوا»، همان ابرار باشند، که در این آیات، مورد گفتارند و اگر این طور تعبیر کرد، برای این بود که بفهماند علت خنده‌یدن کفار به ابرار و استهzae کردن آنان، تنها ایمان آنان بود، همچنان که تعبیر از کفار به جمله «الذین اجرموا»، برای این بوده که بفهماند علت مسخره کردن کفار، مسلمانان ابرار را این بود که مجرم بودند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۳۵۵/۲۰) بیان علامه طبرسی که «الذین اجرموا» را کفار قریش مانند ابو جهل و ولیدین مغیره و عاص بن وائل و اصحاب ایشان می‌داند که مرتكب جرائم شدند (۱۴۲۵/۵، ۲۹۸/۵) و نیز ابن عاشور که بزرگ‌ترین جرم را کفر می‌داند نیز موید این مطلب است. (۱۹۹۷/۱۲، ۲۱۰)

هم‌چنین با دقت در سایر آیات قرآن شاهد کاربرد «اجرموا» (روحانی، ۱۳۶۶، ۶۴/۱، ۱۲۴) در مقابل ایمان آورندگان (سوره انعام: آیه ۱۲۴؛ سوره روم: آیه ۴۷) و نیز همنشینی سایر مشتقات ریشه «ج ر م» با مشتقات ریشه «ک ف ر» هستیم که تایید دیگری بر این مطلب است. (توبه: آیه ۶۶) آیات ۳۵ و ۳۶ ام جزء بخش چهارم و پایانی نیستند اما هر یک از این آیات با دو بخش میانی این سوره یعنی بخش های دوم و سوم، در ارتباط هستند که توضیحات مفصل‌تر داده‌خواهند شد.

ارتباط میان بخش‌های هم‌جوار

هر بخش از سوره مطوفین با بخش قبل و بعد از آن مرتبط است و این ارتباط به گونه‌ی لفظی و معنوی نمایان می‌شود.

ارتباط بخش نخست با بخش دوم

از طریق نوع اول از واژگان کلیدی قلاب‌دار ارتباط این دو بخش میسر می‌شود به گونه‌ای که دو آیه انتهایی بخش نخست، در تحلیل علت کم‌فروشی، به عدم اعتقاد آنان به روز برانگیخته شدن انسان‌ها اشاره می‌کند و از این واقعه بزرگ، دو مرتبه با عبارات «یوم عظیم» و «یوم یقون‌الناس» یاد می‌گند (فخر رازی، ۱۴۱۱، ۱۶/۸۲-۸۳؛ ابن عاشور، ۱۹۹۷، ۱۲/۱۹۲؛ سیدقطب، ۱۳۹۱، ۸/۴۹۹) که این مهم، در بخش دوم جدی‌تر دنبال می‌شود؛ در این بخش، خداوند ۳ بار به صورت مستقیم و ۱ بار نیز غیر مستقیم به موضوع روز جزا اشاره می‌کند (۲ بار لفظ «یومئذ» و ۱ بار با عبارت «یوم للدین»).

هم چنین، آیه ابتدایی بخش اول با کلمه «وَيْلٌ» شروع می‌شود که این واژه در آیه چهارم از بخش دوم «آیه ۱۰» نیز تکرار می‌شود.

ارتباط بخش دوم با بخش سوم

میان این دو بخش ارتباط موضوعی از نوع تقابل و تضاد (فجار و ابرار) برقرار است. تکرار عبارات «کَلَّا إِنَّ كِتَابَ»، «لَفِي»، «وَمَا أَدْرَاكَ مَا» و «كِتَابٌ مَرْقُومٌ» در ابتدای هر دو بخش با عنوان «مقدمه‌ها» یا شروع‌های موازی یا مشابه» متناظر بودن این دو بخش را می‌رساند. از طرفی توالی واژگانی دو عبارت «کَلَّا إِنَّ كِتَابَ» و «كِتَابٌ مَرْقُومٌ» به جز این سوره، در هیچ کجای دیگر قرآن یافت نمی‌شود.

ارتباط بخش سوم با بخش چهارم

اصطلاح ویژه بخش سوم، لفظ «الابرار» است که ۲ بار تکرار شده و از آن، با عبارت «الذین امنوا» در آیه ابتدایی بخش چهارم یاد شده است. واژه «الابرار» در آیات قرآن همواره با «ایمان» همراه شده است.^۱ در واقع، ابرار را دارای مرتبه عالیه‌ای از ایمان هستند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ۶۵۲-۶۵۳) که از جهت عقل عملی، ایمان دارند و دارای اخلاق و ملکات حسنی است. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ۱۸/۶۹۷)

ارتباط بخش چهارم با آیات ۳۵ و ۳۶

در رابطه با پیوند آیه ۳۵ با آخرین بخش سوره، گرچه نشانه لفظی آشکاری وجود ندارد اما پیوند معنایی میان گروه «الابرار» و «الذین امنوا» وجود دارد که به طور ضمنی می‌تواند به ارتباط «علی‌الرائک ينظرون» و بخش چهارم سوره اشاره داشته باشد. این عاشر مفعول «ينظرون» را محذف دانسته و قول خداوند در «من الکفار يضحكون» را دلالت بر آن می‌داند و منظور از «ينظرون» را مشاهده مشرکین در عذاب می‌داند (۱۹۹۷/۱۲، ۱۹۹۷/۲۱۵). نشانه لفظی آشکار، در بیان رابطه آیه پایانی سوره با بخش چهارم، نیز لفظ «الکفار» است که در آیه پایانی بخش چهارم نیز ذکر شده است. در باب ارتباط موضوعی آیه مذکور با این بخش می‌توان به بیان علامه طبرسی در مجمع البیان استناد کرد که این آیه را در یاد کرد آن‌چه کفار در دنیا با مومنان از روی مسخره و استهزا، می‌کردند، بیان می‌کند. (۱۴۲۵/۵، ۱۹۹۹/۲۹۹) این عاشر نیز این آیه را حکایت از تعدی مشرکین بر مومنین می‌داند که در روز قیامت بر مشرکین مترقب می‌شود. (۱۹۹۷/۱۲، ۱۹۹۷/۲۱۵)

^۱ سوره بقره: آیه ۱۷۷؛ سوره آل عمران: آیه ۱۹۳؛ آل عمران: آیه ۱۹۸؛ سوره انسان: آیه ۵؛ سوره انفال: آیه ۱۳؛ سوره طور: آیه ۲۸

ارتباط آیات ۳۵ و ۳۶ با بخش‌های سوم و دوم

آیه ۳۵، عیناً و بدون هیچ گونه تغییری در بخش سوم به کار رفته که نشان از پیوند و تناسب واضحی دارد. درباره ارتباط آیه پایانی با بخش دوم گرچه از نظر واژگانی و بر طبق مدل نیل رابینسون نمی‌توان دلیلی بر آن ارائه داد اما با کمی درنگ و تأمل، می‌توان به پیوند معنایی میان «الفجار» و «الکفار» پی برد؛ اول این که: اساطیر الاولین خواندن آیات قرآن که از ویژگی‌های «فجار» برشمرده شده در چند آیه از قرآن با عبارت «الذین كفروا» همراه شده؛ دوم این که: تکذیب آیات الهی نیز که به عنوان خصیصه فجار شمرده شده، در آیات دیگری از قرآن کریم به عنوان یکی از نشانه‌های کافران به آن اشاره شده؛^۱ سوم اینکه: در جایی از قرآن، «ابرار» در مقابل «کافرین»^۲ قرار دارند و در این سوره در مقابل «فجار» ذکر شده‌اند. از طرفی سخن علامه طباطبایی در المیزان نیز که منظور از مطففین را کفار کم فروش می‌داند مهر تایید دیگری بر این مطلب است (۱۳۹۱، ۲۰).

.(۱۱۹)

آیه پایانی، علاوه بر این که با بخش چهارم و دوم ارتباط دارد، از نظر معنایی با بخش نخست نیز ارتباط دارد، چراکه خداوند در این آیه با عبارتی پرسشی، سرنوشت کافران در روز قیامت را بیان می‌کند و در بخش نخست سوره با پرسشی تعجبی، روز بزرگ (قیامت) را یادآوری می‌کند و بهنوعی اشاره می‌کند که در واقع «مطففین» یاد شده در بخش نخست سوره، همان «الکفار» ذکر شده در آیه پایانی سوره هستند. از طرفی پیوستگی معنایی آیه ۳۶ با بخش سوم و آیه ۳۵ نیز از نوع تقابل و تضاد می‌باشد. با این وجود می‌توان گفت آیه پایانی سوره به صورت لفظی و معنایی با تمام بخش‌های سوره ارتباط دارد. این عاشور این آیه را براعتی نیکو می‌داند که مشتمل بر تمام سوره است (۱۹۹۷/۱۲).

نظم معکوس در سوره مطففین

یکی از مهم‌ترین مبانی رابینسون در زمینه اثبات پیوستگی متن و ساختار قرآن کریم، پیش فرض گرفتن وجود ساختار معکوس^۳ یا متقابله^۴ در سوره‌های قرآنی است. (توکلی محمدی، ۱۳۹۶: ۷۸) تلقی وجود ساختار معکوس و متقابله در متون، ریشه در نظریه بلاغت سامی و تحلیل بلاغی متون، به ویژه متون مقدس دارد. در این نظریه هر متنی دارای ساختار چندبخشی است که دارای تناظر

۱ سوره انعام: آیه ۲۵؛ سوره انفال: آیات ۳۱-۳۰؛ سوره فرقان: آیات ۴-۵

۲ سوره انعام: آیات ۱۱-۷

۳ سوره انسان: آیات ۴-۵

⁴ chiasmus

⁵ symmetry

یک به یک با یکدیگرند (مینت، ۲۰۰۴: ۹۱-۹۳). بخش‌های این سوره به صورت عکس با هم مرتبط هستند و نیز بین دو آیه پایانی سوره و بخش‌های میانی رابطه تقارنی وجود دارد. علاوه بر این صنعت قلب را می‌توان در سطح یک بخش و نیز در سطح بخش‌های هم‌جوار ملاحظه کرد.

صنعت قلب و تقارن در سطح آیات

در بخش دوم سوره، آیات **وَإِلَيْهِ يَوْمَئِدُ لِلْمُكَذِّبِينَ ۝ ۱۰ ۝** **الَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ ۝ ۱۱ ۝** صنعت قلب را در شکل دوتایی به نمایش می‌گذارند. در آیه ۱۰ ابتدا «یومئذ» آمده که اشاره به روز قیامت دارد و سپس «مکذبین» ذکر شده و در آیه بعدی ابتدا «یکذبون» آمده و سپس «یوم الدین»

صنعت قلب و تقارن در سطح بخش

آیه ابتدایی و انتهایی بخش چهارم سوره به نوعی صنعت قلب را به نمایش می‌گذارند که توضیح آن قبل از داده شد: **إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ - فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ**

شواهد واژگانی برای صنعت قلب در ساختار کلان

بخش‌های سوره، دو به دو با هم متقارن هستند. از داخل که به بیرون بیاییم بخش دوم با بخش سوم و بخش اول با بخش چهارم با یکدیگر متقارند.

تقارن بین بخش‌های نخست و چهارم

بخش نخست با بخش چهارم سوره به مثابه A با 'A' متناظر است. آیه ابتدایی بخش اول با هشدار به مطوفین شروع می‌شود و بعد از توصیف آنان با پرسشی استفهامی، از روز جزا نام می‌برد. در آیه ابتدایی بخش چهارم نیز با عبارت «ان الذين اجرموا» آغاز می‌شود که به نوعی برگشت به همان کم‌فروشان «مطوفین» در بخش اول است. از طرفی آیه پایانی بخش نخست، از روز جزا یاد می‌کند که آیه پایانی بخش چهارم نیز اشاره به برخورد اهل ایمان با کافران در روز جزا دارد. نیز از واژه مطلق «الناس» استفاده می‌کند که می‌تواند هر دو گروه «ابرار» یا «الذین امنوا» و «فجار» یا همان «الکفار» را شامل شود.

تقارن بین بخش‌های دوم و سوم

بخش دوم با بخش سوم به مانند B با 'B' متناظر است. تناظر میان این بخش‌ها بسیار چشمگیر است، زیرا در هر دو بخش، عباراتی یافت می‌شوند که در سایر آیات قرآن مشاهده نمی‌کنیم: کَلَّا

إنَّ كِتابَ (آيات ۷ و ۱۸)؛ كِتابُ مَرْفُومٌ (آيات ۹ و ۲۰) تقارن دو آیه پایانی سوره نیز با هر یک از بخش‌های میانی سوره نیز توضیح داده شد.

نکات پایانی

- تقارن در تعداد آیات بخش‌های متناظر نیز وجود دارد؛ بخش‌های دوم و سوم هر یک شامل ۱۱ آیه و بخش‌های اول و چهارم هر یک دارای ۶ آیه می‌باشند.
- تکرار کلمه کلیدی «یوم» در سه بخش سوره می‌تواند بیانگر موضوع و محور اصلی سوره باشد. تنها در بخش سوم این واژه ذکر نشده که شاید دلیل آن، اعتقاد به روز جزا در ابرار باشد.

مکی‌بودن سوره مطوفین با تکیه بر مدل نیل رابینسون

یکی از اقوال مطرح شده درباره سوره مطوفین این است که برخی آیات آن مکی و مابقی مدنی است؛ چنان‌که علامه طبرسی که خود بر مکی‌بودن این سوره نظر دارد دو قول را نقل می‌کند و می‌گوید: معدّل از قول حسن و ضحاک و عکرمه گوید که مدنی است؛ ابن عباس و قتاده گفته اند مدنی است مگر هشت آیه از آن که آیه «ان الذين اجرموا...» تا آخر سوره است (طبرسی، ۱۴۲۵، ۲۸۹/۵) و علامه طباطبایی نیز با اشاره به این که آیات اول این سوره، از مطوفین سخن می‌گوید، معتقد است از نظر سیاق، با آیات مدنی مطابقت دارد و آیات پایانی آن با سیاق سوره‌های مکی مناسبتر است. (طباطبایی، ۱۳۶۳، ۱۱۲/۴۰) اما اغلب روایات موثق در ترتیب نزول، بر نزول آن در مکه دلالت دارند. هم‌چنین با توجه به تاریخ هجرت و فاصله میان آن واقعه تا سرآغاز تقویم هجری، می‌توان زمان نزول این سوره را سال آخر بعثت و نزدیک به هجرت در نظر گرفت. به علاوه ضوابط و خصائص این سوره نیز موبید مکی‌بودن آن است. منظور از ضوابط در این اصطلاح، مواردی است که به خصوصیات الفاظ وابسته است و منظور از ممیزات و خصائص، اموری است که به خصوصیات اسلوب، معانی و اغراض سوره مرتبط می‌شود. (فتحی زاده و شیردل، ۱۳۹۶: ۱۵۷-۱۷۳؛ اقبال، صادقی و خیراندیش، ۱۳۹۴: ۱۳۹-۱۵۳)

با اثبات پیوستگی آیات سوره مطوفین بر اساس مدل آیینه ای نیل رابینسون، بر مکی‌بودن سوره تاکید بیشتری می‌شود که این مهم از دو طریق امکان‌پذیر می‌شود:

۱. تبیین پیوند موجود بین تمام آیات سوره مطوفین، نظرات مبنی بر مکی‌بودن قسمتی از آیات را از اعتبار می‌لندارد و مکی‌بودن تمام آیات را تقویت می‌کند چرا که موضوع عدم هم‌خوانی و عدم پیوستگی و ربط بین آیات سوره مطوفین منتفی است و تمام آیات این سوره از ابتدا تا انتهای در پیوندی لفظی و معنادار با یکدیگر هستند.

۲. برخی نشانه‌های لفظی مورد تاکید در مدل راینسون، جزء ضوابط و خصائص سوره‌های مکی نیز محسوب می‌شود که می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف) هر سوره‌ای که در آن واژه کلّا به کار رفته، مکی است (زرکشی، ق. ۱۴۱۵/۱؛ سیوطی، بی‌تا، ۸۷۱؛ زرقانی، ق. ۱۴۰۸/۱؛ ۱۹۶/۱۹۷) که سوره مطوفین نیز ۴ بار به کار رفته (المطوفین/۷، ۱۵، ۱۴، ۷) و از نشانه‌های لفظی در تعیین حدود بخش‌های دوم و سوم سوره، بر اساس مدل راینسون نیز می‌باشد.

ب) کلماتی نظیر «ویل» «ما ادراک» و «لا اقسّم» بر مکی‌بودن سوره دلالت می‌کند (نکونام، ۱۳۸۰: ۱۲۱-۱۲۲) که واژه «ویل» ۲ بار (المطوفین/۱، ۱۰)، و «ما ادراک» ۲ بار (المطوفین/۸، ۱۹) به کار رفته است. بر اساس مدل راینسون نیز، واژه «ویل» به عنوان نشانه لفظی در پیوند دو بخش نخست و دوم سوره در نظر گرفته می‌شود و می‌توان گفت با برقراری پیوند میان این دو بخش، مکی‌بودن آیات نخست سوره نیز تقویت می‌شود و اقوال موجود در رابطه با مدنی بودن آیات ابتدایی سوره را تضعیف می‌کند. از طرفی عبارت «ما ادراک» طبق نشانه‌های لفظی یادشده در مدل راینسون، در پیوند بخش‌های دوم و سوم این سوره نقش دارد و پیوستگی آیات آن را تقویت می‌کند.

ج) ترکیبات تاکیدی و تثبیت معنا از جمله خصائص اسلوبی سوره مکی است (حسین احمد، ۱۴۲۰، ق. ۱۶۸/۱) که در این سوره می‌توان به مواردی نظیر «کلّا»، «المطوفین»، «سجين»، «عليون»، «رحيق مختوم»، «تسنيم»، «معتد اثيم» و «كتاب مرقوم» اشاره کرد که اغلب از کلمات تک کاربرد قرآن می‌باشد و در مدل راینسون با عنوان «تکرار واژگان کمیاب» در برقراری ارتباط میان بخش‌ها و نیز بخش‌بندی سوره‌ها، کاربرد دارد. (راینسون، ۱۳۹۱/۱۶۷؛ راینسون، ۱۳۹۰/۲۵)

نتیجه‌گیری

می‌توان سوره مطوفین را بر اساس قواعد مدل نیل راینسون به ۴ بخش تقسیم نمود که هر بخش، با بخش‌های قبل و بعد از خود دارای پیوستگی است. بخش‌بندی در نظر گرفته شده در سوره مطوفین بر پایه مدل راینسون، با دسته‌بندی برخی قرآن‌پژوهان از جمله سید قطب و سعید حوى، شباهت زیادی دارد و بیانگر این نکته است که گرچه آنان اصول و قواعدی را پیوستگی آیات قرآن بیان نکرده‌اند اما به طور ذهنی به مواردی نظر داشته‌اند.

با وجود مقدمه‌های یکسان و موازی و نشانه‌های لفظی در بخش‌های میانی سوره، به وضوح میان آنها تقارن دیده می‌شود، اما تقارن میان بخش‌های نخست و چهارم به سختی از طریق نشانه‌های لفظی یادشده در مدل نیل راینسون برقرار می‌شود و بیشتر از طریق پیوندهای معنایی قابل دستیابی است. دو آیه پایانی سوره، گرچه در بخش‌بندی‌های در نظر گرفته شده نیستند، اما علاوه بر این که با بخش پایانی سوره مرتبط هستند، با بخش‌های میانی سوره (دوم و سوم) در پیوند

هستند به گونه‌ای که آیه ۳۵ با بخش سوم و آیه ۳۶ با بخش دوم سوره متصل هستند. آیه پایانی سوره به صورت لفظی و بیشتر از طریق معنایی با تمام بخش‌های سوره و نیز آیه ۳۵ سوره ارتباط دارد.

در برخی موارد، کارآمدی مدل نیل رابینسون در بیان پیوستگی بخش‌ها، با توجه به تأکید بر نشانه‌های لفظی، تضعیف می‌شود؛ به گونه‌ای که یافتن نشانه‌های لفظی یاد شده وی در بیان پیوستگی بخش‌های سوره و دست یافتن به تقارن در سطح کلی سوره، در برخی موارد به سختی و گاه ناممکن است و تنها از طریق پیوند معنایی می‌توان به رابطه‌های موجود پی برد. با اثبات پیوستگی آیات سوره مطففین بر اساس مدل رابینسون، از دو طریق، مکی بودن سوره تقویت می‌شود: ۱. تبیین پیوند موجود بین تمام آیات این سوره، دیدگاه مدنی بودن قسمتی از سوره را از اعتبار می‌اندازد؛ ۲. برخی نشانه‌های لفظی مورد تأکید در مدل رابینسون، جزء ضوابط و ویژگی‌های سوره‌های مکی نیز هست.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

- ابن عاشور، محمدطاهر. (۱۹۹۷). *تفسیر التحریر والتنویر* (المجلد الثانی عشر). دار سخنون.
- اقبال، ابراهیم، صادقی، عمام، و خیراندیش، ابوذر. (۱۳۹۴). *تاریخ گذاری سوره مطففین* (موردپژوهی مکی یا مدنی بودن سوره مطففین و نقش آن در تفسیر). *پژوهشنامه معارف قرآنی*، ۲۳(۶)، ۱۳۹-۱۶۶.
- <https://doi.org/10.22054/rjqk.2015.5410>
- آل‌وسی، محمودبن عبدالله. (۱۴۰۰). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی* (علی عبدالباری عطیه، محقق). (*المجلد العاشر*، الطبعه الثالثة). دارالكتب العلميه.
- بستانی، محمود. (۱۴۲۴). *التفسیر البنائی للقرآن الکریم* (ج ۵، چاپ اول). بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

توکلی محمدی، نرجس. (۱۳۹۶). *تحلیل انتقادی مبانی و روش نیل رابینسون در باب پیوستگی متن (تناسب) قرآن کریم* (رساله دکتری). دانشگاه تهران.

توکلی محمدی، نرجس، و پویازاده، اعظم. (۱۳۹۶). *واکاوی کارکرد تحلیل گفتمان در اثبات پیوستگی متن قرآن کریم با تأکید بر رهیافت نیل رابینسون*. *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، ۲۵-۵۴.

https://quranicstudies.ihcs.ac.ir/article_3046.html

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). *تسنیم: تفسیر قرآن کریم* (ج ۱۸). اسراء.

حسین‌احمد، عبدالرزاقد. (۱۴۲۰). *المکی و المدنی فی القرآن الکریم*. دار ابن عفان.

حوى، سعید. (۱۴۰۹). *الاساس فی التفسیر* (المجلد الحادی عشر، الطبعه الثانية). دارالسلام.

دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). *لغت‌نامه* (ج ۴). دانشگاه تهران، موسسه لغت‌نامه دهخدا.

دهقانی، فرزاد، سخدری، مریم، و مصطفایی، محمد. (۱۴۰۲). تبیین پیوستگی آیات سوره حیدر بر اساس مدل آیینه ای نیل راینسون. پژوهش‌های قرآنی، ۲۸(۱۰۶)، ۶۹-۹۲.

[10.22081/jqr.2023.63668.3509](https://jqr.isca.ac.ir/article_3345.html)

راینسون، نیل. (۱۳۹۰). ساختار و تفسیر سوره مومونون (أبوالفضل حری، مترجم). حسنا، فصلنامه تخصصی تفسیر، علوم قرآن و حدیث، ۲(۸)، ۱۶-۴۶.

راینسون، نیل. (۱۳۹۱). دستان باز؛ قرائتی دوباره از سوره مائدہ (محمد کاظم شاکر و انسیه عسگری، مترجمان). پژوهش‌های قرآنی، ۱۸(۶۹)، ۱۵۶-۱۹۰. https://jqr.isca.ac.ir/article_3345.html

راحتی‌بلاباد، مهناز، آل‌رسول، سوسن، و پارسایی، تهمینه. (۱۴۰۲). تحلیل ساختاری سوره اعراف بر اساس سیاق محوری آیات مربوط به داستان هود (ع) در اثبات پیوستگی متن قرآن با استفاده از روش نیل راینسون و تکمیل آن. نشریه قرآن‌شناخت، ۱۶(۱)، ۵۹-۷۸.

<https://qoranshenakht.nashriyat.ir/node/291>

رامیار، محمود. (۱۳۶۲). تاریخ قرآن (چاپ اول). امیرکبیر.

رضایی‌هفتادر، حسن، و زاهدی‌فر، سیفعلی. (۱۳۹۴). آسیب‌شناسی پژوهش نیل راینسون درباره دجال. انتظار موعود، ۱۵(۵۱)، ۷-۱۸.

https://www.entizar.ir/article_75343.html

روحانی، محمود. (۱۳۶۶). المعجم الاحصائی لافتاظ القرآن الکریم؛ فرهنگ آماری کلمات قرآن کریم، آستان قدس رضوی.

روستایی، زهرا، و ایماندار، حمید. (۱۴۰۱). مطالعه تطبیقی نظریه میشل کوپرس و نیل راینسون درباره مسئله نظم قرآن. پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، ۱۱(۲)، ۱۲۷-۱۴۶.

10.22108/nrgs.2023.135375.1820

زرقانی، عبدالعظيم. (۱۴۰۸). مناهی‌العرفان فی علوم القرآن. دارالفکر.

سیوطی، جلال‌الدین. (د. ت.). الاتقان فی علوم القرآن (محمد ابوالفضل ابراهیم، محقق). منشورات رضی. شاکر، محمد کاظم. (۱۳۹۸). رویکردی نو به اعجاز فرآن کریم (چاپ اول). انتشارات جامعه علامه طباطبایی. شهریاری نسب، سروش، علیزاده منامن، عیسی، و دهقانی، فرزاد. (۱۳۹۷). زبان‌شناسی در خدمت نظم قرآن (چاپ اول). انتشارات عاصم.

صانعی پور، محمدحسن، و لطفی، سیدمهدي. (۱۳۹۵). پیوستگی متن قرآن کریم (چاپ اول). جامعه الإمام صادق.

طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۶۳). ترجمه تفسیر المیزان (سید محمد باقر موسوی همدانی، مترجم). دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۱). المیزان فی تفسیر القرآن. موسسه الاعلمی للمطبوعات. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۲۵). مجمع البيان فی تفسیر القرآن. موسسه الاعلمی للمطبوعات. عبدالرئوف، حسین، و حری، ابوالفضل. (۱۳۸۶). سازگان زبان شناختی قرآن. زیبا شناخت، ۱۷(۱)، ۳۴۵-۳۷۰.

<https://tinyurl.com/3c3e7h8y>

عبدالرئوف، حسین، و میر، مستنصر. (۱۳۹۰). مطالعه قرآن به منزله اثری ادبی (أبوالفضل حری، مترجم). نیلوفر.

فاضلی، حمیدرضا، دهقان منگلبدادی، بمانعلی، زارع زردینی، احمد، و حیدری مزرعه آخوند، محمدعلی. (۱۴۰۱). بازخوانی انسجام ساختاری قران کریم در پرتو نظریه نظم متقارن از دیدگاه ریموند فرین (مطالعه موردی سوره بقره). *پژوهش‌های ادبی- قرآنی*، ۱۰(۴)، ۱-۲۲.

[20.1001.1.23452234.1402.10.4.1.0](https://doi.org/10.1001.1.23452234.1402.10.4.1.0)

فتحی زاده، فتحیه، و شیردل، معصومه. (۱۳۹۶). پژوهشی در تاریخ گذاری سوره «مطففین» (بر مبنای ادله نقلی و اجتهادی). *فصلنامه مطالعات قرآنی*، ۸(۲۹)، ۱۵۷-۱۷۹.

<https://sanad.iau.ir/journal/qsf/Article/655061?jid=655061>

فتح الهی، ابراهیم. (۱۳۸۹). متداول‌ترین علوم قرآن. جامعه الإمام صادق. فخر رازی، محمدبن عمر. (۱۴۱۱). *التفسير الكبير او مفاتيح الغيب*. دارالكتب العلمية. قائمی نیا، علیرضا. (۱۴۰۱). *معناشناسی ۱ (چاپ چهارم)*. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. قطب، سید. (۱۳۹۱). *فی ظلال القرآن (الطبعة السابعة)*. دار احیاء التراث العربي. ماتیوز، پیترھیوگو. (۱۳۸۹). *تاریخ مختصر زبان‌شناسی ساختگر* (راحله گندمکار، مترجم). قطره. محمدعلی نژاد عمران، روح الله، و امامی دانالو، حسام. (۱۳۹۹). *تبیین پیوستگی آیات سوره علق بر اساس روش نیل رابینسون*. علم زبان، ۷(۱۲)، ۲۷۹-۳۰۲.

<https://doi.org/10.22054/IJ.2019.42339.1224>

معرفت، محمد هادی. (۱۳۷۵). *تاریخ قرآن*. سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها. مکوند، محمود، و شاکر، محمدکاظم. (۱۳۹۴). بازخوانی انسجام متن قرآن در پرتو نظریه نظم متقارن (با تأکید بر دیدگاه میشل کوبپرس). *پژوهش‌های قرآنی*، ۲۰(۷۶)، ۴-۳۵.

https://jqr.isca.ac.ir/article_906.html

میر، مستنصر. (۱۳۸۷). *ادبیات قرآن (مجموعه مقالات)* (محمدحسن محمدی مظفر، مترجم). جامعه ادبیان و مذاهب.

مینت، رونالد و دیگران. (۲۰۰۴). *طريقة التحليل البلاغي والتفسير: تحليلات نصوص من الكتاب المقدس و من الحديث النبوي الشريف*. دارالمشرق.

نکونام، جعفر. (۱۳۸۰). *درآمدی بر تاریخ گذاری قرآن*. نشر هستی نما.

بررسی تطبیقی مصدر منصوب و مرفوع در ترجمه قرآن از رهگذر تحلیل مؤلفه‌ای معنا (ترجمه‌های فولادوند و میبدی)

محمود شهبازی*^۱ (عضو هیات علمی دانشگاه اراک، ایران)

مهندی واحدی کیا^۲ (عضو هیات علمی دانشگاه اراک، ایران)

DOI: [10.22034/jilr.2024.1403.1157](https://doi.org/10.22034/jilr.2024.1403.1157)



تاریخ الوصول: ۱۴۰۳/۰۱/۲۶

صفحات: ۱۳۳-۱۵۲

تاریخ القبول: ۱۴۰۳/۰۷/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۴

چکیده

در دستور زبان عربی مقوله‌ای تحت عنوان «مصدر جانشین فعل» مطرح است، که در قرآن گاهی به صورت منصوب و گاهی به صورت مرفوع به کار رفته است. مصدر جانشین فعل دارای مؤلفه‌های معنایی از قبیل معنای مصدری، جانشین فعل، معنای انشایی یا خبری است؛ هر چند تغییر اعرابی منجر به مؤلفه‌ای متغیر در دو ساختار منصوب و مرفوع می‌شود، حالت رفعی آن بر ثبات و عمومیت و حالت نصی آن بر تأکید بر وقوع و بُعد عملی مصدر دلالت دارد. مقاله حاضر با شیوه توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از مدل «تحلیل مؤلفه‌ای» معنا و با تمرکز بر دو مؤلفه «معنای مصدری» و «مؤلفه متغیر» به عنوان نمونه به تحلیل ترجمه و مقایسه دو ساختار منصوب و مرفوع دو مصدر جزاء و سلام در قرآن پرداخته و کوشیده است دو ترجمه منتخب تحتاللفظی و معنایی را در این زمینه بررسی، مقایسه و نقد کند و نشان دهد که ترجمه‌ها در دو مؤلفه مذکور چه عملکردی داشته‌اند. نتایج نشان می‌دهد که بهترین معادل برای مصدرهای جانشین فعل، ترجمه آن به صورت مصدر است؛ بر همین اساس ترجمه میبدی ترجمه دقیق‌تری در این زمینه است و دو مؤلفه مذکور را بهتر بازتاب داده است؛ در حالی که ترجمه معنایی بررسی شده، گاه حالت منصوب آن را به صورت فعل و گاه مانند حالت رفعی، به صورت اسنادی (مبتدا-خبری) ترجمه کرده است که ترجمه دقیقی از مصدر جانشین فعل نیست.

واژگان کلیدی: قرآن، مصدر، تحلیل مؤلفه‌ای، ترجمه

^۱ نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: m-shahbazi@araku.ac.ir

^۲ پست الکترونیک: m-vahedikia@araku.ac.ir

المقارنة بين المصدر المنصوب والمرفوع في ترجمة القرآن الكريم من خلال تحليل العناصر المعنوية (ترجمتي فولادوند والمبیدي)

الملخص

تطرح في اللغة العربية مفهوماً يُعرف بـ "المصدر النائب عن الفعل" ، والذي يُستخدم في القرآن أحياناً منصوباً وأحياناً مرفوعاً. يتمتع المصدر النائب عن الفعل بعناصر دلالية مثل المعنى المصدرى، ونائب الفعل، والمعنى الإنسائى أو الخبرى. على الرغم من أن تغيير الإعراب يؤدي إلى عنصر متغير في بنية منصوب ومرفع، فإن حال رفعه يدل على الثبات والشمولية، بينما يدل حال نصبه على التأكيد على وقوع المصدر و فعله. تتناول هذه المقالة، باستخدام المنهج الوصفي التحليلي واستخدام غوذج "تحليل العناصر" للمعنى مع التركيز على عنصرين "المعنى المصدر" و "العنصر المتغير" كمثال لتحليل ترجمة ومقارنة بنية منصوب ومرفع لمصادر حزاء وسلام في القرآن. تسعى المقالة إلى مراجعة ومقارنة ونقد ترجمتين مختارتين حرفية ومعنى في هذا المجال وإظهار كيف أدى كل منهما وظيفة في هذين العنصرين. تُظهر النتائج أن أفضل معادل للمصادر النائبة عن الفعل هو ترجمتها على شكل مصدر. وبناءً على ذلك، فإن ترجمة المبیدي هي ترجمة أكثر دقة في هذا المجال وتعكس هذين العنصرين بشكل أفضل. بينما قامت الترجمة المعنوية المدروسة أحياناً بترجمة حالها المنصوب على شكل فعل وأحياناً، مثل الحالة المرفوعة، كجملة اسمية (مبداً-خبر)، والتي ليست ترجمة دقيقة للمصدر النائب عن الفعل.

الكلمات المفتاحية: القرآن، المصدر، تحليل العناصر

مقدمه

قرآن کریم، به عنوان کتاب آسمانی مسلمانان، حاوی پیامی جهانی برای بشریت است. اما در کتاب مفاهیم عمیق و ظریف آن برای بسیاری از مردم، به ویژه غیر عرب‌زبانان، دشوار است. از این‌رو، ترجمه قرآن به زبان‌های مختلف، نقشی اساسی در انتقال پیام الهی و هدایت انسان‌ها به سوی سعادت و رستگاری ایفا می‌کند. ترجمه‌های متعددی از قرآن به زبان فارسی ارائه شده است که هر کدام نقاط قوت و ضعف خود را دارند. نقد و بررسی این ترجمه‌ها، امری ضروری برای یافتن دقیق‌ترین و رسانترین ترجمه و درک عمیق‌تر آیات الهی است.

نقد ترجمه قرآن، به مثابه پلی میان متن عربی و ترجمه آن عمل می‌کند و با ظرافت‌سنجی و موشکافی، به کشف کاستی‌ها و نواقص ترجمه و ارائه راهکارهایی برای رفع آن‌ها می‌پردازد. این امر، در نهایت به ارائه ترجمه‌هایی دقیق‌تر، گویا تر و وفادارتر به متن اصلی قرآن منجر خواهد شد. علاوه بر این، نقد ترجمه، ابزاری کارآمد برای ارتقای سطح دانش و آگاهی مخاطبان از مفاهیم قرآنی است. با نقد و بررسی ترجمه‌ها، زوایای پنهان آیات آشکارتر شده و مفاهیم عمیق‌تر و لطیف‌تر آن برای مخاطبان قابل درک‌تر می‌شود. در نتیجه، می‌توان گفت که ترجمه قرآن و نقد آن، دو امر لازم و ملزم یکدیگرند که در کنار هم، نقشی اساسی در ترویج فرهنگ قرآنی و فهم عمیق‌تر آیات الهی ایفا می‌کنند.

بیان مسأله

مصدر به عنوان یک واژه در ساختارهای مختلفی در قرآن به کار رفته است، که یکی از مهم‌ترین کارکردهای آن در مبحث مفعول مطلق متجلی می‌گردد زیرا برخی نحویان در تعریف مفعول مطلق چنین گفته‌اند: «مفعول مطلق تسمیه‌ای است که مراد از آن مصدر منصوب مبهم یا مختص است یا مراد از آن نائب آن مصدر است.» (حسن، ۱۳۶۷: ۱۹۹/۲) به عبارت دیگر در مفعول مطلق اصل بر مصدر است هر چند گاهی اسم نیز جای آن را می‌گیرد. «یکی از انواع مفعول مطلق مصدری است که جانشین فعل می‌شود و نوعی مستقل است.» (السامرائی، ۲۰۰۷: ۱۳۷/۲) البته در کنار دیگر انواع مفعول مطلق مانند تاکیدی، نوعی و عددی، مانند: شُکرا لا کفرا- سلاما و تحیة- سمعا و طاعة- سرتی رویتک حقا- لک علی ألف عرفا و ...

در برخی کتاب‌های نحو این نوع مصدر را نوعی مستقل به شمار نمی‌آورند و آن را ذیل حذف عامل مفعول مطلق بررسی می‌کنند و به عنوان یکی از انواع مفعول مطلق در نظر نمی‌گیرند (ر. ک. ابن عقیل، بی‌تا: ۱۵۴/۴). البته وقتی گفته می‌شود که مصدر جانشین فعل شده است این سخن بدان معنا نیست که معنای فعلی به خود گرفته است؛ از همین رو ترجمه این نوع از مصادر حائز اهمیت

است و اهمیت ترجمه آن زمانی دو چندان می‌شود که بدانیم از جهت نحوی رفع این مصدرها بلامانع است و در قرآن کریم بارها این مصدرها با اعراب رفع و نصب به کار رفته‌اند:

﴿وَقُولُوا حِطَّةً﴾ (اعراف: ۱۶۹) - ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُّؤَجَّلًا﴾ (آل عمران: ۱۴۵) ﴿إِنَّمَا الصَّدَّقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤْلَفَةُ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيقَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (توبه: ۶۰)

حتی گاهی یک مصدر با دو اعراب چندین بار در قرآن تکرار شده است:

﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا﴾ (نساء: ۱۲۲) - ﴿وَيُقْتَلُونَ وَعُدُّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ﴾ (توبه: ۱۱۱)

﴿فَاصِرٌ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌ﴾ (غافر: ۵۵) - ﴿فَاصِرٌ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفْنَكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ﴾ (روم: ۶۰)

مصدرهای جانشین فعل در حالت رفعی، یا خبر هستند یا مبتدا، و ترجمه آنها نیز چندان دشوار و چالش برانگیز نیست؛ ولی گاهی ممکن است حالت نصیبی این مصدرها با حالت رفعی خلط شود و ترجمه‌ای مشابه حالت رفعی برای آن ارائه شود؛ زیرا معادلی مستقیم و مستقل در دستور زبان فارسی برای آن مطرح نشده است. بر اساس نظریه معناشناختی «مؤلفه‌های معنایی»، می‌توان گفت مصدرها به ویژه مصدرهای جانشین فعل چند مؤلفه معنایی ثابت دارند که عبارتند از: دلالت بر حالت یا عمل (معنای مصدری)، جانشینی فعل، و معنای انشایی یا خبری. با توجه به اعراب نصب یا رفعی که به مصدر اضافه می‌شود، یک مؤلفه معنایی متغیر نیز به آن اضافه می‌شود، که عبارت است از دلالت بر ثبات و عمومیت در حالت رفع و تأکید بر وقوع در حالت نصب.

مقاله حاضر در صدد است با رویکرد مؤلفه‌های معنایی ترجمه مصدرهای جانشین فعل را در دو ترجمه تحت‌اللفظی و معنایی نقد و بررسی کند. از همین رو، دو نمونه از مصدرهای زیادی که در قرآن جانشین فعل شده‌اند انتخاب گردیده و با تمرکز بر دو مؤلفه «معنای مصدری» و «مؤلفه متغیر» نخست علت تغییر مصدر از اعراب رفع به نصب بررسی و تحلیل شده است تا تبلور دو مؤلفه در آنها تبیین شود، و سپس ترجمه آنها در ترجمه‌های مبیدی و فولادوند مقایسه و تحلیل شده است و تلاش شده است به طور مشخص به سوال‌های زیر پاسخ داده شود:

۱. چگونه می‌توان تفاوت معنایی دو حالت رفعی و نصبی یا همان مؤلفه متغیر را تحلیل کرد؟
۲. عملکرد مترجمان منتخب در ترجمه «مؤلفه معنای مصدری» و «مؤلفه متغیر» یا حالت رفعی و نصبی چگونه است؟

به دلیل گستردگی توزیع مصدرهای جانشین فعل در قرآن تنها به ترجمه دو مصدر در قرآن بستنده خواهد شد، به این امید که ارائه ترجمه‌ای مناسب برای دو نمونه بتواند الگویی برای دیگر مصدرهای جانشین فراهم کند.

چارچوب نظری

پالمر (۱۹۸۱) معتقد است معنای کلی هر واژه برآمده از مجموعه‌ای از مؤلفه‌ها یا واحدهای متمایز معنایی است. «تحلیل مؤلفه‌ای»^۱ تجزیه معنای واژه از طریق شکستن واژه به این خرده‌پاره‌ها یا مؤلفه‌های معنایی است.

برای تشریح این امر، نمونه‌ای از تحلیل مؤلفه‌ای واژه‌های حوزه معنایی «خنده» در زبان فارسی در جدول ۱ ارائه شده است.

جدول ۱: تحلیل مؤلفه‌ای واژه‌های حوزه معنایی «خنده»

| با استهزا | شدید | پر صدا | همراه با خشم | با نشاط | کامل بودن عمل | باز شدن لب‌ها | |
|-----------|------|--------|--------------|---------|---------------|---------------|---------|
| | | | | + | + | | تبسم |
| | | | | + | | + | نیم خند |
| | | | | + | + | + | لبخند |
| | | + | | + | + | + | خنده |
| | + | + | | + | + | + | قهقهه |
| | | | + | | | | نیشخند |
| + | | | | | + | + | ریشخند |

نایدا (۱۹۶۴)، نظریه پرداز بزرگ ترجمه، این راهکار را برای تشخیص ظرافت‌های معنایی واژه، مشخص ساختن وجه تمایزش از واژه‌های مترادف، و در نهایت یافتن معادل دقیق در سطح واژگانی برای ترجمه/انجیل پیشنهاد داده است. وی (۱۹۷۵) سه نوع مؤلفه معنایی را برای واحدهای واژگانی برمی‌شمرد: (الف) مؤلفه‌های مشترک^۲، که شامل مؤلفه‌های معنایی عام و مشترک بین واژه‌های یک حوزه معنایی است و اسباب متشابه دانستن واژه‌ها است؛ (ب) مؤلفه‌های تشخیصی^۳، که در حقیقت وجه تمایز هر واژه از واژه دیگر در همان حوزه معنایی است؛ و (ج) مؤلفه‌های مکمل^۴، که در بردارنده سایر مؤلفه‌ها یا ویژگی‌ها، بویژه وجوده ضمنی واژه است، که جزیات بیشتری به معنای واژه می‌افزایند و به تبیین دقیق‌تر معنای واژه کمک می‌کنند اما ممکن است در تمایز ساختن واژه‌ها از یکدیگر چندان مؤثر نباشند.

¹ Componential analysis

² Common components

³ Diagnostic components

⁴ Complementary components

اهمیت تحلیل مؤلفه‌ای در فرآیند ترجمه به قدری است که نیومارک (۱۹۸۸) «تحلیل مؤلفه‌ای» را از جمله راهبردهای دوازده‌گانه ترجمانی خود برشمرده است و از آن برای تحلیل طیف گسترده‌ای از واژه‌ها و عبارت‌ها از جمله واژگان فرهنگ-محور، استعاره، و غیره استفاده کرده است. این تحلیل به ترتیب از راه تشخیص وجوده تشابه و افتراق واژه‌ها میسر می‌گردد. به زعم نیومارک، یکی از دشواری‌های ترجمه در سطح واژگانی آن است که در بیشتر موارد واژه‌ها در زبان مبدأ معنایی خاص‌تر از واژه‌های معادل در زبان مقصد دارند و مترجم برای رسیدن به معنای دقیق‌تر هر واژه ناگزیر از افزودن چند مؤلفه معنایی به واژه زبان مقصد است. از دیدگاه او، اجزای معنایی یک واحد واژگانی ممکن است یا ارجاعی، یا منظور‌شناختی، یا ترکیبی از هر دو باشند؛ به عبارت دقیق‌تر، می‌توان تمايز واحدهای واژگانی زبان‌های مبدأ و مقصد را در ترکیب، شکل، لندازه، یا کارکرد^۱ مرجع آن دید و یا در معانی ضمنی، بافت فرهنگی، میزان رسمیت و نوع لحن، عام یا تخصصی بودن واژه ... و در نهایت شاید در تاثیر منظور‌شناختی ترکیب آویی آن.

از دید نیومارک (۱۹۸۸)، تنها هدف بکارگیری تحلیل مؤلفه‌ای در ترجمه رسیدن به بالاترین درجه دقت در معادل‌یابی، حتی به قیمت به حاشیه راندن اقتصاد زبانی است. کوسمال (۱۹۹۵) تحلیل مؤلفه‌ای را راهکاری سودمند در به دست دادن روش‌شناسی مناسب در امر معادل‌یابی در سطح معنا می‌داند و معتقد است از آنجا که ممکن است ویژگی‌های معنایی دو واژه در دو زبان مبدأ و مقصد همپوشانی کامل نداشته باشند، «واسازی^۱ معنای واژه» را ابزاری در جهت رفع خلاعه واژگانی در زبان مقصد به مدرسان ترجمه و ترجمه‌آموزان توصیه می‌کند (ص. ۹۳). اسنل-هورنی (۱۹۹۵/۱۹۸۸) بکارگیری تحلیل مؤلفه‌ای را از بارزترین راهبردهای ترجمانی تقلیل‌گرایانه و در عین حال عینی و کمبارن (۲۰۱۴) آن را عینی ترین راهبرد در ترجمه فارغ از فرهنگ برمی‌شمارد. در اینجا با ترجمه قرآن کریم و دشواری‌های آن، عبدالرئوف (۲۰۰۴) بر این باور است که برخی واحدهای واژگانی این کتاب مقدس چنان آکنده از بار عاطفی‌اند که معادلی در برخی زبان‌های دیگر ندارند و درک ایجاز واژگانی و اصطلاحات قرآنی تنها از رهگذر تحلیل مؤلفه‌ای میسر می‌گردد، راهبردی که از خلال آن کابوس مترجم با تجزیه معنایی واژه‌ها پایان می‌یابد.

نظريات و ديدگاه‌های ارائه شده نشان می‌دهد تحلیل مؤلفه‌ای معنا تا چه اندازه در تعیین معنای دقیق واژه‌ها تأثیرگذار است و بکارگیری این شیوه در تحلیل کتب مقدس از جمله به دست نایدا، مترجم صاحب‌نام انجیل و نظریه‌پرداز بزرگ ترجمه نشان می‌دهد این راهبرد تا چه اندازه در تحلیل زرفای معنا در متنی همچون قرآن کریم کارایی دارد.

¹ unpacking

پیشینه

در ارتباط با موضوع مقاله، یعنی نقد و بررسی ترجمه مصدرهای منصوب و مرفوع، با توجه به این که مصدرهای منصوب بیشتر از نظر نقش نحوی در نقش مفعول مطلق متبلور می‌شوند می‌توان به مقالاتی اشاره کرد که به نقد ترجمه مفعول مطلق پرداخته‌اند:

مقاله «معناشناسی و برابریابی فارسی مفعول مطلق محذف الفعل» نوشته شکرائی (۱۳۸۷) به برابریابی فارسی مفعول‌های مطلق بدون عامل پرداخته است و چنین نتیجه گرفته است که این مفعول‌های مطلق یا به عبارت دیگر مصدرهای منصوب معنای فعلی یا عامل محذف خود را دارند و از این حیث با مقاله حاضر همپوشانی دارد ولی مقاله حاضر دقیقاً به نتیجه‌ای عکس آن می‌رسد و نگارندگان بر این باورند که مصدر منصوب همان معنای مصدر را دارد.

مقاله «بررسی ترجمه و معادل ساختاری مفعول مطلق با محوریت ترجمه فولادوند: بررسی موردنی سوره نساء» نوشته خانی کلفای و حلال خور (۱۳۹۴) با بررسی ترجمه و معادل ساختاری مفعول مطلق در سوره نساء با تأکید بر ترجمه فولادوند نشان می‌دهد که چون مفعول مطلق معادل ساختاری در زبان فارسی ندارد، از مهم‌ترین لغزشگاه‌های مترجمان به شمار می‌رود تا جایی که در ترجمه موردنظر، شماری از مفعول‌های مطلق بدون عامل به صورت اسنادی ترجمه شده‌اند و این همان نتیجه‌ایست که مقاله حاضر نیز ضمن مقایسه با مصادر مرفوع و در چارچوب نظری مؤلفه معنایی بدان دست یافته است.

مقاله «برابری‌های نابرابر مفعول مطلق عربی در زبان فارسی» نوشته عزیزی مراد و همکاران (۲۰۲۳) با رویکردی نقادانه به برابریابی‌های مفعول مطلق در زبان فارسی بر این باور است که برای رسیدن به معنای دقیق مصدر منصوب بایستی به غرض کاربر زبان از کاربست این گونه کلمات بی‌برد و به تبع آن به دنبال این بود که زبان مقصود (فارسی) چگونه و از چه سازه‌ای برای چنین غرضی استفاده می‌کند. البته این مقاله بیشتر به نقد و بررسی آن دسته از عبارت‌ها و متون فارسی پرداخته است که در انها ساختهای مشابه مفعول مطلق فارسی به کار رفته است.

مسئله ترجمه حالات مصدری از عربی در پژوهش‌های ترجمه به زبان‌های دیگر نیز چندان مورد توجه قرار نگرفته است. برای نمونه، دیکینز و همکاران (۲۰۱۷) در درسنامه خود، که شامل تأملاتی در باب ترجمه برخی از دشواری‌ها در ترجمه از عربی به انگلیسی است، بحثی درباره حالات مصدری عربی و نحوه ترجمه آن‌ها به میان نیاورده‌اند. التراپین (۲۰۱۹) نیز در «اصول ترجمه: درسنامه‌ای برای دانشجویان عرب‌زبان» بحث کم‌ویش مفصلی در مورد اشکال مصدری گوناگون و ساختارهای عاری از فعل در زبان انگلیسی و نحوه ترجمه آنها به عربی به دست داده است و نشان داده است در خلال ترجمه چگونه باید این ساختارها را با توجه به بافت زمانی جمله به فعل‌های زمان‌دار ترجمه نمود، اما وی بحثی از نحوه برگرداندن حالات مصدری از عربی به انگلیسی به میان نمی‌آورد.

با توجه به خلاصه موجود، مقاله حاضر با رویکردی ویژه به ترجمه و معادل‌بایی دو مؤلفه معنای مصدر و مؤلفه متغیر در مصدرهای جانشین فعل می‌پردازد و در صدد استضمن مقایسه ترجمه آنها در دو ترجمه به معنای دقیق این مصدرها در زبان فارسی برسد.

کارکرد مصدر از نظر معنایی

مصدر از نظر دلایلی و معنایی کارکردهای مختلفی دارد، که مهم‌ترین آن کارکرد مصدری است، یعنی کلمه‌ای که بر عمل یا حالتی بدون زمان دلالت می‌کند. ولی مصدر علاوه بر ایفای این معنا از جهت معنایی و نحوی می‌تواند کارکردهای دیگری را نیز داشته باشد. در عربی گاهی حالت فعلی کلمه به کار گرفته می‌شود و گاهی نیز به جای فعل از مصدر استفاده می‌شود، مانند جدول ۲.

جدول ۲: نمونه‌های مصدر در حالت‌های مرفوع و منصوب

| نوع فعل | ساختار اول | ساختار دوم | ساختار سوم | ساختار چهارم |
|---------|------------|----------------|------------|--------------|
| امر | اضرب | اضرب ضربا | ضرب | ضرب |
| | إضر | إضر ضربا | صرب | صرب |
| دعا | سقاک الله | سقاک الله سقيا | سقيا لك | سقی لک |
| | تبت يده | تبت يده تبا | تبا له | تبّت له |
| خبر | أحمد الله | أحمد الله حمدا | حمد الله | حمد لـه |
| | أسمع | أسمع سمعا | سمعا | سمع |

در جدول فوق با چهار نوع تعبیر روبرو هستیم که به ظاهر باهم یکسان و هم‌معنا هستند اما در حقیقت میان آنها تفاوت‌هایی است، و هریک در جایی کاربردی دارد که تعبیر دیگر را نمی‌توان به کار برد. ستون نخست بر حدوث دلالت می‌کند، تعبیر دوم بر حدوث همراه با تأکید، تعبیر سوم بر امید و تلاش برای ثبوت، و تعبیر چهارم بر خود ثبات و دوام دلالت دارد. پیش از این که به مؤلفه‌های معنایی مصدر جانشین فعل برسیم بهتر است به دو سوال پاسخ داده شود نخست این که چرا گاهی از فعل به مصدر عدول می‌شود یا به عبارت دیگر چرا مصدر جانشین فعل می‌شود؟ جواب این است که «مصدر قوی تر و ثبوت بیشتری نسبت به فعل دارد، مصدر فقط بر عمل یا حالت و فعل علاوه بر حالت و عمل بر زمان نیز دلالت می‌کند؛ بنابراین وقتی به حالت یا عمل امر می‌کنی تاکید بیشتری دارد تا وقتی که به فعل امر می‌کنی که هم بر زمان و هم بر حالت دلالت می‌کند.» (السامرائی، ۱۴۴/۲؛ ۱۰۰۷) سوال دیگر این که چرا گاهی با اعراب نصب و گاهی با اعراب رفع می‌آید و فرق اعراب رفع با نصب در مصدرهای جانشین فعل چیست؟ «فرق میان نصب و رفع این است که وقتی رفع می‌دهی گویا آن مصدر در نزد متکلم ثابت شده و مستقر گشته است و وقتی نصب می‌دهی به وقوع آن امید داری و برای ثبوتش عمل می‌کند» (ابن یعیش، بی‌تا؛ ۲۳۷/۱) مصدر منصوب

در حقیقت جانشین فعل شده است نه فعل است که بر حدوث دلالت کند و نه مصدر مرفوع است که بر ثبات دائمی دلالت کند پس می‌تواند بر ثبات موقت دلالت کند در حالی مصدر مرفوع بر ثبات دائم و عمومیت دلالت می‌کند، «أَمَا آيَهُ (فَاتِنَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَذَاءِ إِلَيْهِ) (بقره: ۱۷۸) مصدر مرفوع شده است و به منزله امر است ... رفع برای امر عمومی است و منظور از آن کسانی هستند که انجام ندادند و زمانی که منصوب می‌شود امر دائمی نیست مانند این که به کسی می‌گویی: إذا أخذت في عملك فجداً جداً و سیراً سیراً، نصب کرده‌ای چون مراد از آن عموم نیست تنها برای شخص مورد نظر واجب است که به آن عمل شروع نموده است مانند: (فِإِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوا فَصَرِبُوْرِ الْرِّقَابِ) (محمد: ۴) این تشویق مربوط به زمانی است که دشمن را دیدند و امر دائمی نیست. «(فاء، ۱۹۸۰: ۱۰۹/۱) بر این اساس مصدرهای جانشین فعل دارای مؤلفه‌های معنایی متعددی است که در جدول ۳ به آنها اشاره شده است.

جدول ۳: تحلیل مؤلفه‌ای مصدر «ضرب»

| ثبات دائم یا عمومی | ثبات موقت یا امید به آن | تأکید | حدوث | خبری یا انسائی | جانشین فعل | عمل یا حالت | مصدر |
|--------------------|-------------------------|-------|------|----------------|------------|-------------|-----------------------|
| | + | + | + | + | + | + | «ضرباً» با حالت منصوب |
| + | | + | | + | + | + | «ضرب» با حالت مرفوع |

طبق تحلیل مؤلفه‌ای، مصدر «ضرب» که جانشین فعل شده باشد بر رخداد زدن امر می‌کند و جانشین فعل «إِضْرَبْ» شده است و انسائی است و حدوث دارد؛ چون گوینده توقع وقوع آن را دارد و تاکیدی است چون نسیت به فعلی که جانشینش شده است قوی‌تر و موکدتر است و اگر منصوب باشد فعل یا عامل آن که بر حدوث دلالت می‌کند حذف شده است: «حذف فعل به منظور بیان لزوم و دوام در برخی جاها نیکو است مانند: فعلی که برای حدوث و تجدد وضع شده است مانند: شکرا لک، حمداً لک، عجبًا و ...» (استرآبادی، ۲۰۱۴: ۲۷۲/۱). اما وقتی مصدر با حالت مرفوع می‌آید، از نظر نحویان برای آن دو حالت قابل تصور است: یا خبر است برای مبتدای محدود، مانند «صبر»، که در اصل «صبری صبر» بوده است. متكلم با استفاده از این ساختار از صبر خود تعریف می‌کند که

صبری واقعی و اساسی است. در حالت دیگر، مصدر مرفوع جانشین فعل است؛ یعنی، به جای این که بگوید «إصبر»، می‌گوید «صبر»، و در حقیقت مصدر مرفوع جانشین فعل شده تا بر ثبات و دوام همیشگی دلالت کند. تفاوت این دو حالت در این است که حالت رفع بر ثبات دائمی و حالت نصب بر ثبات موقت دلالت دارد همان‌طور که اشاره شد.

در حالت نخست که گوینده از صبر خود تعریف می‌کند، «اظهار مبتداء و حذف آن جائز است ولی در حالت دوم که مصدر جانشین فعل می‌شود حذف مبتداء واجب است» (السامرایی، ۲۰۰۷: ۲۰۰/۱). علت ممتنوعیت اظهار مبتداء به مسأله معنا بر می‌گردد؛ چرا که اظهار یا در تقدیر گرفتن آن منجر به تغییر معنایی می‌شود، مثلاً وقتی کسی دستوری می‌دهد، در پاسخ گفته می‌شود «سمعُ و طاعةُ». پیداست که قصد متکلم تعریف از سمع و طاعت خود نیست که بتوان ادعا کرد اصل جمله «سمعُ و طاعتي طاعةُ» بوده است؛ بلکه غرض این است که بگوید «به طور کامل اطاعت می‌کنم». «به همین دلیل و به منظور بیان قوت اطاعت، گوینده از حالت فعلی «أسمعُ و أطاعُ» به مصدر مرفوع عدول کرده است؛ لذا اگر مبتدای برایش در تقدیر گرفته یا اظهار شود که اصل جمله «قصدی سمعُ و طاعةُ» بوده است، بی‌تردید معنا دستخوش تغییر و از قوت و تأکید آن کاسته شده است.

جمله + مصدر

از دیگر ساختارهای رایج در زبان عربی، ساختاری است که در آن پس از جمله، مصدری منصوب یا مرفوع که جنبه تأکیدی برای جمله ماقبل خود دارد می‌آید، مانند: «لله علىَ أَلْفَ اعْتِرَافًا» یا «أَنْتَ أَخِي حَقًا»، که نمونه نخست را در نحو «تأکید لنفسه» می‌نامند، چون مصدر اعتراف تأکیدی برای مضمون جمله ماقبل است؛ در حالی که نمونه دوم را «تأکید لغیره» نامیده‌اند، چون ممکن است بدون این مصدر چنین فهمیده شود که این برادری دینی است نه حقیقی و مصدر برای بر طرف شدن چنین شبههای آمده است.

همین مصدر به حالت مرفوع نیز می‌آید، مثلاً «لله علىَ أَلْفَ اعْتِرَافًا» یا «أَنْتَ أَخِي حَقٌّ» که مصدر خبر برای مبتدای محدود است و تفاوتش با حالت نصب همان تفاوتی است که در بالا میان مصدر منصوب و مرفوع گفته شد. اما در ک فرق معنایی دو حالت با مثال‌های ساختگی دشوار است.

مصدر جانشین فعل «سلام»

«وازه السلام در لغت عرب برای چهار چیز استعمال می‌شود: از جمله سلمت سلاما که مصدر سلمت است، و جمع سلامه و نامی از نامهای خداوند متعال و همچنین نام نوعی درخت است وی گفته است معنای نخست سلام که مصدر سلمت است در حقیقت دعایی است برای انسان که از آفات در

دین و جان در امان باشد» (ازهربی، ۲۰۰۱: ۲۰۰۹). این واژه در آیات بسیاری در قرآن استعمال شده است:

﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْيَسْرَى قَالُوا سَلَامٌ قَالَ سَلَامٌ فَتَأَلِّمَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَبِيبٍ﴾ (هود/۶۹)

﴿سَلَامٌ عَلَى إِلٰي يَاسِينَ﴾ (صفات/۱۳۰)

﴿وَعَبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هُنَّا وَإِذَا حَاطَبُهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ (فرقان/۶۳)

﴿إِلَّا قِيلَ سَلَامًا﴾ (واقعة/۲۶)

﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجُلُونَ﴾ (حجر/۵۲)

واژه «سلام» در آیه نخست دو بار تکرار شده است؛ بار نخست با حالت نصب و بار دوم با حالت رفع. «از نصب به رفع عدول شده است تا جواب او (حضرت ابراهیم) بهتر از آنها باشد» (البیضاوی، بی‌تا: ۱۴۷/۵). «سلاما» با حالت نصب، مصدر و مفعول مطلق است که عامل آن حذف شده، یا مصدر منصوبی است که جانشین فعل شده است و مراد از این مصدر، فعل آن است البته همراه با قوت و دوام. سلام با حالت رفع، مبتدایی است که جانشین فعل شده است و مراد از آن دوام همیشگی است.

بنابراین در آیه نخست سلام دهنگان در قالب مصدر منصوب با حالتی نیکو سلام کرده‌اند، و به همین دلیل از فعل استفاده نکرده‌اند، طبق آیه **﴿وَإِذَا حُبِيَّتْ بِتَحْرِيَةٍ فَحَيُوا بِأَحْسَنِ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾** (نساء/۸۶)، حضرت ابراهیم در قالب مصدر مرفوع با حالتی نیکوتر و با ثبات‌تر پاسخ سلام آنها را داده است، پس آمدن واژه سلام به دو حالت نصب و رفع بر معنایی ظریف و لطیف دلالت می‌کند و سلاما بر سلام دادن و سلام با رفع بر جواب سلام دلالت می‌کند (زمخشیری، ۱۹۸۷: ۹/۱).

در آیه صفات سلام به حالت رفع آمده است تا بر دوام و ثبات مستمر دلالت کند. أما در آیه حجر، جواب سلام حضرت ابراهیم حذف شده است تا تأکیدی بر ترس حضرت ابراهیم باشد: گویی ایشان از شدت ترس پاسخ سلام را نداده است و گفته است ما از شما می‌ترسیم. این واژه در سوره فرقان نیز یک بار و با حالت نصب آمده است؛ زیرا «عبد الرحمن» که با تواضع (هونا) بر روی زمین راه می‌روند آغاز‌کننده سلام هستند. «سلام دادن سنت رسول خداست» (صادقی تهرانی، ۱۴۰۸: ۲۲۴/۷) و «سلام دادن با این سنت بهتر از پاسخ دادن سلام است با این که فرض است» (قونوی، ۲۰۰۱: ۳۴۳/۷).

سوال دیگر این که چرا «سلام» در آیه واقعه دو بار به حالت نصب تکرار شده است؟ فخر رازی می‌گوید: «چه فرقی میان دو عبارت **﴿سَلَامًا سَلَامًا﴾** و **﴿فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامًا﴾** است؟ در عبارت دوم سلام به صورت مرفوع قوی تر است و استمرار بیشتری نسبت به سلاما دارد؛ ولی تکرار سلاما با حالت نصب با توجه به این که درباره بهشتیان است در بهشت کسی بر دیگری برتری ندارد؛ لذا

سلام آنها نیز همسان و به صورت منصوب آمده است. نظر به این که سلام با حالت رفع کامل تر و بلیغ‌تر است چرا با نصب خوانده شده است؟ در پاسخ باید گفت این از دو جهت لفظی و معنایی رخداده است از جهت لفظی برای این است که استثناء متصل است و قیلاً سلاماً از لغوا استثنای شده است واژ جهت معنایی برای این که سلاماً نسبت به سلام به لغو نزدیک‌تر است بنابراین نصب مناسب است. » (رازی، بی‌تا: ۴۰۳/۲۹)

سخن فخر رازی درباره نصب سلام به صورت تکرار چندان قابل قبول نیست؛ بلکه دلیل تکرار سلام، بر اشاعه سلام میان بهشتیان اشاره دارد «التکرار علی فشو السلام بينهم» (بیضاوی، بی‌تا: ۱۷۹)، اما این واژه با حالت نصب تکرار شده است، چون همه بهشتیان در سلام دادن شتاب می‌کنند و هیچ‌کدام منتظر سلام دیگری نیست تا فقط به پاسخ سلام بستنده کند.

بررسی ترجمه‌ها

با این تفاصیل، حال می‌توان به ترجمه آیات فوق در سه ترجمه انتخاب شده نگریست تا بدانیم کدام یک از مترجمان در ترجمه واژه «سلام» دقت نظر بیشتری داشته و به مؤلفه‌های معنایی اشاره شده توجه کرده‌اند:

جدول ۴: ترجمه «سلاماً و سلام»

| آیه | سوره/آیه | مترجم | ترجمه |
|---|----------|----------|--|
| وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلًا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعْجَلٍ حَنِيدٍ | ۶۹/هود | فولادوند | و به راستی فرستادگان ما برای ابراهیم مژده آورده‌ند سلام گفتند پاسخ داد سلام و دیری نپایید که گو dalle‌های بربان آورد |
| وَآمَدْ فَرْسَتَادَگَانَ مَا بَهِ ابْرَاهِيمَ بِهِ بَشَارَتَ دَادَنَ (بَهْ فَرْزَنَدْ) گفتند: «دَرُودْ بَرْ تَوْ» ابراهیم گفت: «دَرُودْ بَرْ شَمَاء» هیچ درنگ نکرد (ابراهیم) که گو dalle‌ای آورد بربان کرده در سنگ | میبدی | | |

در آیه فوق که سلام بر دو حالت نصب و رفع تکرار شده است مترجم اول سلام اول را به صورت فعلیه «سلام گفتند» و دومی را به صورت اسمیه ترجمه کرده است انگار او با در نظر داشتن مؤلفه متغیر سعی کرده است میان دو حالت رفع و نصب تمییز ایجاد کند و مؤلفه متغیر را که در پی تغییر اعراب رخ داده است، رعایت کند؛ ولی در پی تبدیل مصدر به فعل در مصدر نخست مؤلفه‌های دیگر از قبیل دللت بر حالت (معنای مصدری)، تاکید، و امید به ثبات تحت الشیاع آن خدشه‌دار شده است؛ زیرا پیش از این نیز اشاره شد که «سلّم» متفاوت از «سلاماً» است؛ اما مترجم دوم هر دو را به صورت مصدر و اسمیه ترجمه نموده است و مؤلفه معنای مصدری، جانشین فعل،

انشایی و تاکید را رعایت کرده است. ممکن است این سوال ایجاد شود که مترجم تحت اللفظی نیز مؤلفه متغیر را نادیده گرفته است یعنی ثبات موقت یا امید به ثبات که اقتضای حالت نصیب است در ترجمه تحت الفظی بازتاب داده نشده است، پس ترجمه او نیز دچار نقص است؟ در پاسخ باید گفت با توجه به اعرابی نبودن زبان فارسی هر دو مؤلفه در قالب لفظی واحد یعنی همان مصدر بیان می‌شود و سیاق متن تمییز دهنده میان دو حالت است. برای روشن شدن موضوع به مثالی اشاره می‌شود: از کسی پرسیده رویکرد شما نسبت به والدین چیست؟ چون عمومی است و به رخداد خاصی در مقابل آنها اشاره نشده است در زبان عربی می‌گوید: «إِحْسَانٌ» ولی وقتی پرسیده می‌شود اگر فلان فقیر امروز آمد و چیزی از من خواست چگونه با او رفتار کنم؟ در پاسخ گفته می‌شود: «إِحْسَانًا». چون نسبت به موضوعی خاص و شخصی خاص است و عمومی و دائمی نیست منصوب آورده می‌شود ولی نسبت به فعلش قوی‌تر است و از ثبات موقت دارد. در زبان فارسی هر دو حالت را با یک لفظ مثلاً «نیکی» یا «نیکی کردن» بیان می‌کنیم. بدین ترتیب بهتر است هر دو مصدر منصوب و مرفوع سلام به صورت مصدر «درود» یا «سلام» ترجمه شود تا همه مؤلفه‌های معنایی آن در ترجمه منعکس گردد.

جدول ۵: ترجمه «سلام»

| ترجمه | مترجم | سوره/آیه | آیه |
|----------------------|----------|-------------|---------------------------|
| درود بر پیروان الیاس | فولادوند | صافات / ۱۳۰ | سَلَامٌ عَلَىٰ إِلٰيَّاسِ |
| درود بر الیاس | میبدی | | |

در آیه فوق چالشی پیش روی مترجمان نیست؛ از آن روی که مترجمان می‌توانند به صورت مصدر و جمله اسمیه آن را ترجمه کنند.

جدول ۶: ترجمه «سلاماً»

| ترجمه | مترجم | سوره/آیه | آیه |
|---|----------|------------|--|
| سخنی جز سلام و درود نیست | فولادوند | واقعه / ۲۶ | إِلٰا قِبَلًا سَلَامًا سَلَامًا |
| مگر سخنی بی رنج سخنی از جفا آزاد | میبدی | | |
| هنگامی که بر او وارد شدند و سلام گفتند [ابراهیم] گفت ما از شما بیمناکیم | فولادوند | | |
| آنگه که بر او درشدند او را سخنی گفتند نیکو (که از آن برآسود و شاد شد)؛ (ابراهیم) گفت: ما از شما می‌ترسیم. | میبدی | حجر / ۵۲ | إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجَلُونَ |

ترجمه دقیقی از آیه نخست، که «سلام» در آن دوبار به صورت منصوب تکرار شده، ارائه نشده است. همان‌طور که گفته شد تکرار «سلام» نشان می‌دهد که سلام میان اهل بهشت رایج و پر تکرار است، و نصب آن نشان می‌دهد که همه آنها آغازکننده سلام هستند. فولادوند آن را به صورت عطف کلمه بر متراوف خودش ترجمه کرده، عنصر تکرار را ترجمه نکرده است. شایان ذکر است سلام در ترجمه فولادوند مصدر جانشین فعل منظور نشده است تا مؤلفه‌های آن را نیز در نظر داشته باشد بلکه سلام نخست بدل یا صفت گرفته شده است که موصوف یا مبدل منه آن در ترجمه حذف شده است و سلام نخست مستقیم نقش قیلا (مستثنی) را گرفته است و سلام دوم نیز تأکید لفظی است، البته این اعراب کمی از جهت معنایی ضعیف است که جای بحث آن در این مقاله نیست. در ترجمه مبیدی نیز مصدر سلام از نوع جانشین فعل منظور نشده است؛ چون سلام را کلمه دعایی در نظر نگرفته است که یکی آغاز کند و دیگری نیز جواب دهد و بحث اعراب و آغازکنندگی سلام و نیز تکرار به آن معنای بالا در این ترجمه مطرح نیست؛ بلکه به منظور تأکید است. باید اشاره کرد اعراب نعت و بدل برای آن گفته شده است (ر. ک: درویش، ۱۹۹۴: ۴۲۹/۹)؛ یعنی، سلام نخست نعت برای قیلا گرفته شده، که نعت از نوع مصدر و مبالغه‌آمیز است. سلام دوم تأکید لفظی بر سلام اول است. به نظر نگارندگان اگر سلام در این آیه از نوع جانشین فعل در نظر گرفته شود ترجمه آن به صورت زیر است: «مگر سخنی: سلام سلام.»

در آیه دوم جدول نیز، فولادوند به مانند آیه جدول شماره ۴ سلاماً را به صورت فعلیه ترجمه کرده است؛ و با مد نظر قرار دادن مؤلفه متغیر، دیگر مؤلفه‌ها مصدر جانشین فعل نادیده گرفته است. مبیدی، مانند نمونه پیش، آن را نعت برای مصدر محدودی گرفته است که عامل آن فعل «قالوا» است (قالوا قولًا سلاماً) و از این حیث ترجمه دقیقی ارائه نداده است؛ زیرا سلاماً با قالوا قولًا سلاماً فرق دارد سلاماً مصدری است که جانشین فعل شده است در حالی که قولًا سلاماً نوع قول را مشخص می‌کند یا به عبارت دیگر سلاماً مؤلفه‌های معناییش متفاوت از مؤلفه‌های معنایی فعل است.

پیشنهاد: با توجه به این که زبان فارسی زبان اعرابی نیست امکان معادل‌یابی مؤلفه متغیر در پی تغییر اعرابی نیست، یا به عبارت دیگر هر دو حالت نسبی (ثبات موقت یا امید به ثبات) و حالت رفعی (ثبات دائم و مستمر) به یک صورت بیان می‌شوند و از طریق سیاق است که دو حالت را از هم تمیز می‌دهیم؛ لذا ترجمه دقیق این است که هر دو را به صورت مصدری ترجمه کنیم که مؤلفه‌های معنایی مصدر جانشین فعل در ترجمه منعکس گردد.

مصدر تأکیدی و اسنادی «جزاء»

مصدر «جزاء» در قرآن به گونه‌های مختلفی استعمال شده است:

الف- مصدر «جزاء» در قالب خبر و مرفوع

- ۱- **﴿وَاقْتَلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأَخْرُجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرُجُوكُمْ وَالْفَتْنَةُ أَشَدُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾** (بقره/۱۹). همان طور که می‌دانیم کاربست مصدر به صورت مرفوع افاده ثبوت و دوام می‌کند. هرچند آیه فوق درباره گروهی از دشمنان اسلام است و مسلمانان را برمی‌انگیزد تا با آنان پیکار کنند (رک: مکارم شیرازی، ۱۳۸۵:۵۲)، اما این برانگیختن به گونه‌ای نیست که جنبه عمومی داشته باشد؛ بنابراین، چون عمومیت و دوام ندارد، تا اینجا منصوب بودن را اقتضا می‌کند. اما کلمه «الكافرین» در آخر آیه عمل را از حالت خصوصی به حالت عمومی برگردانده است و این جزاء به مثابه قانونی برای همه کافران قرار می‌گیرد و جمله اسمیه و مصدر مرفوع به همین دلیل به کار گرفته شده‌اند.
- ۲- **﴿فَكَانَ عَاقِبَتُهُمَا أَهْمَّا فِي النَّارِ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ﴾** (حشر/۱۷). در این آیه نیز هرچند درباره آدم و حواء سخن گفته شده؛ ولی با آوردن کلمه «الظالمین» به این عاقبت عمومیت بخشیده و به مثابه قانونی شده است که ثبات و دوام دارد، لذا آمدن مصدر به صورت مرفوع مناسب است.

ب- مصدر «جزاء» در قالب مصدر منصوب

- ۱- **﴿جَزَاءُ مِنْ زَلَكَ عَطَاءُ حَسَابًا﴾** (نبأ/۳۶). در این مثال نگفته است «جزاء من زلک» تا خبر برای مبتدای محدود باشد، یعنی: «هذا جزاء من زلک». در نگاه اول این جمله نیز همان معنایی را افاده می‌کند که نمونه‌های قسمت (الف) افاده می‌کنند؛ این آیه به دو گونه قابل تحلیل است: نخست این که آیه به صورت عمومی و قانون کلی درتیامده است بر خلاف آیات قبل که با اضافه کردن یک قید، عمومی و به صورت قانون درآمده بودند. دوم این که مصدر در این آیه تاکیدی برای مضمون ماقبل خودش به شمار می‌آید. به عنوان مثال گفته می‌شود: «خذ هذا الدرهم عطاءً من صديقك» در این مثال وقتی درهم را دریافت می‌کند نمی‌داند که این درهم چیست؟ و برای چه به او داده شده است؛ لذا با آوردن مصدر به صورت مرفوع به مخاطب خبر می‌دهد این بخشش از جانب دوست است؛ ولی گاهی مخاطب می‌داند که این بخشش از جانب دوستش است و باز مصدر را این بار به صورت منصوب می‌آورد: «خذ هذا الدرهم عطاءً من صديقك» و تاکیدی بر مضمون جمله ما قبل است و مصدر منصوب در این آیه در حقیقت جانشین فعل شده و به صورت منصوب آمده است تا عبارت قبل را تاکید و تقویت کند و اگر به صورت فعل آمده بود «يُجزون» افاده تاکید نمی‌کرد.

ج- مصدر «جزاء» در قالب مرفوع پیش از مصدر منصوبی از جنس خودش

- ۱- **﴿قَالَ اذْهَبْ فَمَنْ تَبَعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَرَأْكُمْ جَزَاءً مَوْفُورًا﴾** (اسراء: ۶۳). این آیه مربوط به ماجراه ابلیس است که از دستور خداوند سرپیچی کرد و به آدم سجده نکرد و گفت تا روز قیامت

انسان و نسل او را گمراه خواهد کرد: **﴿قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخْرَجْتُنَّ إِلَيْ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَاَخْتِنَكَ ذُرْيَتَهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾** (اسراء: ۶۵). پیداست که این آیه عام است و شامل همه انسان‌ها در همه اعصار و قرون می‌شود پس نخست مصدر را مرفوع آورده سپس آن را با مصدر منصوب تأکید کرده است.

بررسی ترجمه‌ها

به طور خلاصه می‌توان گفت در مورد مصدر «جزاء» و استعمال آن در قرآن با چند ساختار روبرو هستیم: (الف) مبتداء+ مصدر مرفوع، (ب) جمله+ مصدر منصوب، و (ج) فعل «جزاء»+ مصدر منصوب از جنس فعل. ساختار نخست با توجه به اسمیه بودن افاده ثبوت و دوام دارد و گفته شد هرگاه مصدر «جزاء» بر عمومیت و دوام دلالت داشته باشد، از این ساختار استفاده می‌شود. در ساختار دوم، مصدر منصوب در معنای جمله ماقبل خود آمده و بر آن تأکید می‌کند، مانند «له على ألف عرفاً يا «هو أخى حقاً»، كه مثال نخست در نزد نحويان و در باب مفعول مطلق «مؤکد لنفسه» و دومی «مؤکد لغیره» نامیده می‌شود. ساختار سوم مصدر منصوب مصدر مرفوع را تأکید می‌کند. با این تفاصیل، به بررسی ترجمه آیات فوق پرداخته می‌شود تا روشن شود که آیا مترجمان این ظرفاتها را در ترجمه مد نظر داشته‌اند یا خیر.

جدول ۷: ترجمه «جزاء» با حالت مرفوع

| ترجمه | مترجم | سوره و آیه | آیه |
|--|----------|------------|--------------------------------|
| کیفر کافران چنین است. | فولادوند | بقره / ۱۹۱ | كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ |
| چنان است پاداش کافران به نزدیک خداوند. | میبدی | | |
| و سزای ستمکاران این است. | فولادوند | حشر / ۱۷ | وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ |
| و پاداش ناگروردگان ان است. | میبدی | | |

در جدول فوق مترجمان در ترجمه جمله اسمیه و مصدر مرفوع چندان چالشی پیش رو نداشته‌اند.

جدول ۸: ترجمه «جزاء» با حالت منصوب

| ترجمه | مترجم | سوره/آیه | آیه |
|--|----------|-----------|--|
| 〔این است〕 پاداشی از پروردگار تو عطایی از روی حساب | فولادوند | نبأ / ۳۶ | جَزَاءُ مِنْ رَبِّكَ عَطَاءً حِسَابًا |
| پاداش از خداوند تو بخشیده بستنده | میبدی | | |
| و به [سزای] آنچه به دست آورده‌اند جایگاهشان دوزخ خواهد بود | فولادوند | توبه / ۹۵ | |

| | | |
|--|-------|--|
| بازگشتگاه ایشان دوزخ است پاداش آنچه می کردن. | میبدی | وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ جَزَاءً إِمَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ |
|--|-------|--|

نمونه‌های جدول فوق و در قیاس با جدول (۷) نشان می‌دهد مترجمان با چالشی جدی روبرو بوده‌اند. فولادوند در آیه نخست با افزودن عبارت «[این است]» نشان می‌دهد «جزاء» خبر برای مبتدای مذکوف و تقدیر آن «هذا جزاء» است؛ در حالی که «جزاء» منصوب است. او در این ترجمه هیچ یک از مؤلفه‌هی مصدر جانشین فعل را منعکس نکرده است مترجم در آیه دوم با آوردن «به سزای» نشان می‌دهد که آن را نصب در نظر گرفته، البته نه مصدر تأکیدی برای جمله ماقبل، بلکه به عنوان مفعول «لأجله»، مفسران آن را علاوه بر مصدر تأکیدی، به معنای علت نیز گرفته‌اند (بیضاوی، ۱۹۹۸: ۹۴/۳) به همین دلیل این ترجمه او دقیق‌تر است.

در ترجمه‌های میبدی از این سه آیه، تفاوت با ترجمه آیات جدول (۷) پیداست و برخلاف ترجمه فولادوند، کلمه منصوب خبر ترجمه نشده است. به عنوان مثال، میبدی در ترجمه آیه نخست جدول (۸) گفته است: «پاداش از خداوند تو بخشیده بسنده» و برخلاف فولادوند از فعل ربطی استفاده نکرده است. هرچند ظاهراً جمله‌ای ناتمام نمود پیدا کرده است؛ ولی به زعم نگارنده این جمله اولًا با جمله قبل کامل می‌شود و ثانیاً این نوع جملات در زبان فارسی نیز استعمال می‌شوند؛ مثلاً همان طور که گفته‌یم در عربی گفته می‌شود «له علی ألف اعترافا» و گمان می‌رود این جمله در فارسی معادلی ندارد؛ در حالی که در فارسی می‌توان گفت «من به او هزار تومان بدهکار هستم، قبول.» در حالی که منظور «قبول می‌کنم» است؛ یعنی مصدر جای فعل را گرفته و از خود فعل قوی‌تر و مؤکدر است، که پیش‌تر شرح آن رفت. با این توضیح باید گفت ترجمه تحت‌اللفظی در این زمینه دقیق‌تر است.

شاید یکی از دلایل گنج جلوه کردن این نوع جملات شنیده نشدن آهنگ جمله است؛ نوشتاری بودن ترجمه قرآن باعث می‌شود آهنگ جمله به گوش نرسد و جمله گنج به نظر برسد چرا که «لحن یا آهنگ (تنعیم) سخن ادا شده یا تلفظ شده که یک عنصر آوایی است نقش معنایی پر رنگی دارد و منجر به تفسیر صحیح می‌شود یا تنوع لحن منجر به تنوع تفسیری می‌شود مثلاً با تغییر لحن می‌توان یک جمله غیرسوالی را سوالی تفسیر کرد. بنابراین لحن یک قرینه آوایی است که پرده بر می‌دارد از این که چرا متكلّم نوع خاصی از تعبیر نحوی را بر می‌گزیند و در بسیاری از مواقع عناصر تشکیل‌دهنده جمله با تکیه بر آن مشخص می‌شود» (حماسه عبداللطیف، ۲۰۰۰: ۱۱۷) بنابراین ترجمه پیشنهادی دو آیه به شرح زیر است:

- ۱- پاداشی از جانب پروردگارت، بخششی حساب شده.
- ۲- جایگاه شما جهنم است جزایی به آن چه کسب می‌کنید.

شایان ذکر است در ترجمه پیشنهادی مؤلفه‌های معنای مصدری، تاکید، حدوث و ثبات موقت به معنای غیر عمومی یا موقعیتی رعایت شده است و نیز مصدر جزاء که برخلاف سلام خبری است و رعایت مؤلفه متغیر نیز در آن رخ می‌دهد؛ جزاء مرفوع در ترجمه با افروده شدن فعل ربطی «است» از جزاء منصوب در ترجمه جدا و متفاوت می‌شود.

جدول ۹: ترجمه «جزاء» با حالت منصوب تاکیدی

| آیه | سوره و آیه | مترجم | ترجمه |
|---|---------------|----------|--|
| فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاؤُكُمْ جَزَاءً مُؤْفُورًا | إِسْرَاء / ۶۳ | فولادوند | مسلمًا جهنم سزايتان خواهد بود که کیفری تمام است. |
| | | میبدی | دوزخ پاداش شما همه، پاداشی است تمام و سپری کرده |

مصدر به کار رفته در جدول فوق مصدر جانشین فعل نیست بلکه تاکید برای مصدر مرفوع ماقبل خودش است و مؤلفه‌های معنایی آن تفاوت ضریبی با مصدر جانشین فعل دارد که عبارتند از: مؤلفه معنای مصدری، مؤلفه متغیر. مؤلفه متغیر در این مصدر بدین معناست که با تغییر اعراب معنای آن نیز دستخوش تغییر می‌گردد، مثلاً اگر مانند آیه جدول فوق اگر منصوب باشد تاکید برای فعل یا مصدر ماقبل است و اگر مرفوع باشد خبر است.

فولادوند و مبیدی هر دو با افروden فعل ربطی «است» «جزاء» دوم را به مثابه خبری برای مبتدای محدود و در قالب یک جمله اسمیّة ترجمه کرده‌اند، که نادرست است؛ زیرا مؤلفه متغیر را نادیده گرفته‌اند و معنای تاکیدی آن در ترجمه زائل شده است و ترجمه دقیق و پیشنهادی به شرح زیر است: «دوزخ پاداش شماست پاداشی تمام.»

نتیجه

پژوهش حاضر به بررسی دو رویکرد ترجمانی مختلف در ترجمه چند مصدر جانشین فعل با ساختارهای نحوی متفاوت پرداخت تا موفقیت این رویکردها را در بازتاب دادن معنای دقیق این مصدرها در فارسی مشخص کرده و ترجمه دقیق آنها را نیز نشان دهد. از جمله نتایج این تحقیق آن که توجه به مؤلفه‌های تشخیصی واژه‌ها، که از راه «تحلیل مؤلفه‌ای» محقق می‌شود، می‌تواند ابزاری سودمند در ترجمه دقیق معنای واژه‌ها و ساختارهای نحوی در ترجمه باشد.

در جستار حاضر دو مصدر مورد مطالعه قرار گرفت که مصدر نخست یعنی سلام از لحاظ ساختاری به دو صورت منصوب و مرفوع به کار رفته بود و در برخی از آیات هر دو ساختار نیز به کار رفته است: از نظر معنایی سلاما در استعمال قرآنی به ویژه در آیاتی که هر دو ساختار به کار

رفته است بر آغاز سلام دلالت می‌کنند و بدین ترتیب بر سلامی قوی‌تر از فعلش (أسلم) دلالت می‌کند و سلام با رفع بر پاسخ سلام و پاسخی با ثبوت مستمر که قوی‌تر از حالت نصب آن است دلالت می‌کند.

در بررسی ترجمه‌ها چنین حاصل شد که فولادوند سلاما را به صورت فعلیه و سلام را به صورت اسمیه ترجمه کرده است که میان رفع و نصب آن تمایز قائل شده است تا به مؤلفه متغیر پاییند بوده باشد هر چند مؤلفه معنای مصدری، تاکید، ثبات در ترجمه ایشان زائل شده بود. میدی در برخی موارد سلام را مصدر دعایی جانشین فعل در نظر نگرفته است و در مواردی نیز که سلام را مصدر دعایی در نظر گرفته است سلام را مستقیماً به صورت مصدر ترجمه کرده است و در این صورت همه مؤلفه‌های معنایی مصدر جانشین رعایت می‌شد.

جزاء دیگر مصدری بود که مورد کنکاش قرار گرفت که استعمال قرآنی آن به دو حالت مرفوع و منصوب بود که رفع آن بر ثبات کلی و عمومی دلالت می‌کرد و نصب آن بر حدوثی دلالت داشت که در سیاق قرآن مراد گروه خاصی بود و عمومی و کلی نبود.

در بررسی ترجمه‌ها چنین حاصل شد فولادوند تفاوتی میان رفع نصب قائل نشده بود ضمن این که مصدر منصوب جزاء را خبر برای مبتدای محدود ترجمه کرده بود و میبدی به عنوان ترجمه تحت اللفظی در این زمینه عملکرد دقیق‌تری داشت. در این مصدر بر خلاف مصدر سلام در ترجمه پیشنهادی امکان تمایز میان حالت رفعی و نصیبی وجود داشت. لذا پیشنهاد شد که مصدرهای جانشین مصدر چه مصدرهای دعایی و چه مصدرهای خبری در ترجمه نیز عیناً مصدر ترجمه شوند و از تبدیل آن به فعل به این دلیل که جانشین است و به صورت خبر اجتناب گردد.

تعمیم‌پذیری نتایج مطالعه حاضر به دلیل محدود بودن نمونه اندک است، اما همین نمونه‌ها نیز نشان می‌دهند موضوع ترجمه مصدر در عربی تا چه اندازه در ترجمه به فارسی چالش‌برانگیز است و باید مطمئن نظر مترجمان، مدرسان ترجمه، و ترجمه‌آموزان قرار گیرد. در این راستا، بهره‌گیری از «تحلیل مؤلفه‌ای» می‌تواند مترجمان را در تحلیل دقیق معنا و انتخاب معادلهای باریک‌بینانه‌تر در عربی، بویژه در ترجمه قرآن، یاری رساند و در دوره‌های تربیت مترجم نیز مفید واقع شود.

فهرست منابع

قرآن کریم

- ابن عقیل، عبدالله بن عبدالرحمن. (د. ت.). *شرح ابن عقیل على الفیه ابن مالک. مؤسسة الرسالۃ*.
 ابن یعیش، ابن علی. (د. ت.). *شرح المفصل. المکتبۃ التوفیقیۃ*.
 ازهri، محمد بن احمد. (۲۰۰۱). *تهذیب اللغة*. دار إحياء التراث العربي.
 استرابادی، رضی الدین. (۲۰۱۴). *کافیه ابن الحاجب*. دار الكتب العلمیة.

- بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۹۹۸). *أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)* (محمد عبدالرحمن مرعشلی، محقق). دار إحياء التراث العربي.
- حسن، عباس. (۱۳۶۷). *النحو الواقی*. ناصر خسرو.
- حماسة عبداللطیف، محمد. (۲۰۰۰). *النحو والدلالة*. دار الشروق.
- خانی کلایی، حسین، و حلال خور، کوثر. (۱۳۹۴). بررسی ترجمه و معادل ساختاری مفعول مطلق با محوریت ترجمه‌ی استاد فولادوند (بررسی موردی سوره‌ی نساء). پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، ۱۲(۵)، ۸۹-۱۱۸.
- <https://doi.org/10.22054/rctall.2017.7813>
- درویش، محبی الدین. (۱۹۹۴). *إعراب القرآن الكريم و بيانه* (۱۰ ج). دار اليمامة.
- راستگو، کبری، و فرضی شوب، فرشته. (۱۳۹۶). بررسی هم‌معنایی در گفتمان قرآنی بر پایه نظریه تحلیل مؤلفه‌ای. *پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی*، ۱۶(۷)، ۱۱-۳۴.
- زمخشري، محمود بن عمر. (۱۹۸۷). *الكشف عن خفايا غواص التنزيل و عيون الاقاويل في وجوه التأويل* (مصطفی حسین أحمد، محقق). دار الكتاب العربي.
- السامرایی، فاضل صالح. (۲۰۰۷). *معانی النحو*. دار إحياء التراث العربي.
- صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۸). *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنّة* (۳۰ ج). فرهنگ اسلامی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (د. ت.). *التفسیر الكبير (مفاتيح الغيب)*.
- الفراء، یحیی بن زیاد. (۱۹۸۰). *معانی القرآن*. الهیئة المصرية العامة للكتاب.
- قونوی، اسماعیل بن عمر. (۲۰۰۱). *حاشیة القونوی على تفسیر الامام البيضاوی*. دار الكتب العلمية.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۵). *شأن نزول آیات قرآن*. مدرسه الامام على بن ابی طالب.
- Abdul-Raof, H. (2004). The Qur'an: Limits of translatability. In S. Faiq (Ed.), *Cultural encounters in translation from Arabic* (pp. 91–106). Multilingual Matters.
- Altarabin, M. (2019). *Basics of translation; A textbook for Arab University*. Cambridge Scholars Publishing.
- Dickins, J., Hervey, S., & Higgins, I. (2017). *Thinking Arabic translation: A course in translation method (Arabic to English)* (2nd ed.). Routledge.
- Kembaren, F. R. W. (2014). *Translation theory and practice*. (n. p.).
- Kussmaul, P. (1995). *Training the translator*. John Benjamins.
- Newmark, P. (1988). *A textbook of translation*. Prentice Hall.
- Nida, E. A. (1964). *Toward a science of translating*. E. J. Brill.
- Nida, E. A. (1975). *Compositional analysis of meaning: An introduction to semantic structures*. Mouton.
- Palmer, F. R. (1981). *Semantics* (2nd ed.). Cambridge University Press.
- Snell-Hornby, M. (1995). *Translation studies: An integrated approach* (Revised ed.). John Benjamins. (Original work published 1988)

تحليل الرمز الديني في قصيدة "بروحي حنانيك" للشاعر لؤي حبيب الهملا

رسول بلاوي^۱ (أستاذ في قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة شهید تشرمان آهواز، آهواز، إيران)

طاهر باوي^۲ (طالب دكتوراه بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية، جامعة شهید تشرمان آهواز، آهواز، إيران)

DOI: [10.22034/jilr.2024.140996.1155](https://doi.org/10.22034/jilr.2024.140996.1155)



تاریخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۳/۲۵

صفحات: ۱۵۳-۱۶۹

تاریخ القبول: ۲۰۲۴/۱۰/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۴

الملخص

يُعد الرمز في الشعر الحديث سمة شائعة بين معظم الشعراء، حيث يتتنوع توظيف الرمز بين المستويات المختلفة من البساطة إلى العمق، ويتناقض ويتماشى مع التسلسل الفكري، ويسهم في تعزيز جمالية القصيدة وزيادة عمق معانيها وتأثيرها القوي على القارئ. نظرًا لهذه الأهمية، قررنا دراسة تحليلات الرمز في قصيدة "بروحي حنانيك" للشاعر السعودي لؤي حبيب الهملا وهي قصيدة لقيت استحساناً وتفاعلاً من الجمهور خاصه الرواديد، إذ تتحدث عن السيدة خديجة سلام الله عليها، وتحكي حال النبي محمد ﷺ بعد فقدانها في عام الحزن. تهدف هذه الدراسة وفقاً للمنهج الوصفي - التحليلي، إلى تحليل الرموز المستخدمة في القصيدة، واستكشاف السياق الثقافي والتاريخي لها، وقد كشفت الدراسة عن رموز تتعلق بالدين والإيمان والحب والفقدان، ورمزية المرأة ودورها الفاعل في الحياة. ومن أهم النتائج التي توصلنا إليها هي أن السيدة خديجة سلام الله عليها في هذه القصيدة ترمز إلى والصبر والشموخ والدعم، كما جاءت الشخصيات الدينية الأخرى مثل السيدة فاطمة الزهراء، والإمام علي ابن أبي طالب والقاسم ابن النبي عليهم السلام، للدلالة على القوة والتحدي، والإغاثة والنصرة، والفقد والحنان، أما الأماكن الدينية والتاريخية مثل الكعبة وشعب أبي طالب فقد جاءت لتكشف عن الدور الأساسي الذي قامت به السيدة خديجة سلام الله عليها في صدر الإسلام.

الكلمات المفتاحية: الشعر العربي المعاصر، الرمز الديني، لؤي حبيب الهملا، قصيدة "بروحي حنانيك"

^۱ الكاتب المسؤول؛ البريد الإلكتروني: r.balavi@scu.ac.ir

^۲ البريد الإلكتروني: taherbavi777@gmail.com

تحليل نماـهـاـيـ دـيـنـيـ در چـكـامـهـ "ـبـرـوحـىـ حـنـانـيـكـ"ـ اـثـرـ لـوىـ حـبـيـبـ الـهـلـالـ چـكـيـدـهـ

استفاده از نماـهـاـيـ دـيـنـيـ در شـعـرـ مـدـرـنـ وـيـزـگـيـ مشـتـرـكـ بـيـشـتـرـ شـاعـرـانـ استـ،ـ كـارـبـسـتـ اـيـنـ نـماـهـاـيـ شـعـرـيـ اـزـ سـادـگـيـ وـ سـطـحـيـ بـوـدـنـ مـفـاهـيمـ تـاـ عـمـيقـ وـ ژـرـفـ بـوـدـنـ آـهـاـيـ مـتـفـاـوتـ استـ،ـ وـ هـمـاهـنـگـ بـوـدـنـ باـ تـوـالـىـ فـكـرـيـ وـ كـمـكـ بـهـ اـفـزـاـشـ زـيـبـاـيـ شـعـرـ وـ عـمـقـ مـعـانـىـ آـنـ وـ تـأـيـرـ فـرـاـوـانـ بـرـ خـوـانـنـدـهـ رـاـ مـيـ طـلـبـدـ.ـ بـنـاـ بـهـ اـهـمـيـتـ اـيـنـ مـوـضـوـعـ،ـ سـعـىـ دـارـيـمـ تـاـ نـماـهـاـيـ نـمـادـگـرـايـيـ درـ چـكـامـهـ "ـبـرـوحـىـ حـنـانـيـكـ"ـ اـثـرـ شـاعـرـ سـعـودـيـ لـوىـ حـبـيـبـ الـهـلـالـ رـاـ بـرـرسـيـ كـتـيـمـ.ـ اـيـنـ شـعـرـ تـحـسـيـنـ وـ تـعـاـمـلـ زـيـادـيـ اـزـ مـخـاطـبـاـنـ،ـ بـهـ وـيـئـهـ مـدـاحـاـنـ،ـ دـاشـتـهـ اـسـتـ وـ دـرـيـارـهـ بـاـنـوـ خـدـيـجـهـ (ـسـ)،ـ سـرـوـدـهـ شـدـهـ اـسـتـ وـ وـضـعـيـتـ حـضـرـتـ مـحـمـدـ (ـصـ)ـ پـسـ اـزـ وـفـاتـ اـيـشـانـ درـ عـامـ الحـزـنـ رـاـ رـوـاـيـتـ مـيـ كـنـدـ.ـ اـيـنـ مـطـالـعـهـ بـاـ روـشـيـ تـوـصـيـفـيـ -ـ تـحـلـيـلـيـ بـرـ آـنـ اـسـتـ تـاـ نـماـهـاـيـ اـسـتـفـادـهـ شـدـهـ درـ شـعـرـ وـ زـمـيـنـهـاـيـ فـهـنـگـيـ وـ تـارـيـخـيـ آـنـ رـاـ مـوـرـدـ كـاـوـشـ وـ بـرـرسـيـ قـرـارـ دـهـدـ.ـ مـقـالـهـيـ حـاضـرـ نـماـهـاـيـ مـرـتـبـتـ بـاـ دـيـنـ،ـ اـيـمـانـ،ـ عـشـقـ،ـ فـقـدانـ،ـ نـمـادـگـرـايـيـ زـنـانـ وـ نـقـشـ فـعـالـ آـنـهـاـ درـ زـنـدـگـيـ رـاـ آـشـكـارـ كـرـدـهـ اـسـتـ،ـ وـ مـهـمـتـرـيـنـ يـافـتـهـهـاـيـ دـيـنـ،ـ اـيـمـانـ،ـ عـشـقـ،ـ فـقـدانـ،ـ نـمـادـگـرـايـيـ زـهـرـاـ،ـ اـمـامـ عـلـىـ،ـ وـ حـضـرـتـ قـاسـمـ فـرـزـنـدـ پـيـامـيرـ (ـصـ)،ـ نـمـادـيـ اـزـ صـبـرـ،ـ قـدـرـتـ،ـ وـ فـقـدانـ هـسـتـنـدـ.ـ نـماـهـاـيـ اـمـاـكـنـ دـيـنـيـ وـ تـارـيـخـيـ مـانـنـدـ كـعـبـهـ وـ شـعـبـ اـبـيـ طـالـبـ هـمـ،ـ درـ پـيـ بـيـانـ نـقـشـ اـسـاسـيـ بـاـنـوـ خـدـيـجـهـ (ـسـ)ـ درـ رـوـزـهـاـيـ اـبـتـدـاـيـ اـسـلـامـ،ـ مـوـرـدـ اـسـتـفـادـهـ قـرـارـ گـرـفـتـهـ اـسـتـ.

كلـيـدـ وـأـثـرـهـ:ـ شـعـرـ عـرـبـيـ مـعـاـصـرـ،ـ نـمـادـگـرـايـيـ دـيـنـيـ،ـ لـوىـ حـبـيـبـ الـهـلـالـ،ـ شـعـرـ "ـبـرـوحـىـ حـنـانـيـكـ"

المقدمة

إن الرمزية تُعدُّ من المفاهيم الأساسية في الشعر، حيث تُسهم في إضافة عمق وتعقيد للنصوص الأدبية، وهي من الأساليب الأدبية المهمة التي يستخدمها الشعراء لنقل المعاني والأفكار بشكل مجازي وغير مباشر. يتمثل الرمز في استخدام كلمات أو مفردات مجازية ترمز إلى معانٍ أعمق وأوسع من المعنى الظاهري للكلمات. كما أنه وسيلة فنية تضفي على النص الشعري عمقاً وتعقيداً، مما يثيري تفسير القصيدة ويزيد من تأثيرها على القارئ. تستخدم الرموز في الشعر لإيصال رسائل معقدة وعميقة، وإثارة تفكير القارئ وتحفيز خياله. فهي تارة تتعلق بالحب وال الحرب وأخرى بالدين والطبيعة وغيرها من الموضوعات، ويستعين الشاعر بالرمز لينحرف عن التصريح بال المباشر إلى مراده فتولد في المشاعر غaiات كثيرة، ورؤى عديدة، وبهذا "فالرمز وسيلة تعبيرية غايتها إثراء التشكيل اللغوي" (أحمد، ١٩٧٨: ١٥٤)، حيث يستخدم الشاعر الرموز لإضفاء جو من الغموض والجاذبية على قصidته، ومن خلال استعماله بشكل متقن، يستطيع الشاعر إثارة مشاعر القارئ، وتحفيز تفكيره، ونقل رسالته بطريقة فنية مبدعة، ليكتشف القارئ عوالم جديدة، وفهم أعمق للنصوص الشعرية ومضامينها.

في الشعر العربي المعاصر، تُعد دراسة الرموز وتحليلها ذات أهمية كبيرة لأنها تُسهم في استيعاب أعمق للنصوص وكشف المعاني المخفية التي ينشدتها الشاعر. يتناول هذا البحث قصيدة "بروحي حنانيك" للشاعر السعودي لؤي حبيب الملال، التي ترخر بالرموز التي تستدعي الفحص والتحليل لفهم الرسائل العميقية بداخلها. تكتسب هذه الدراسة أهميتها من تسلیطها الضوء على توظيف الرمزية في القصيدة لفهم مكانة السيدة خديجة سلام الله عليها ودورها المؤثر.

قصيدة "بروحي حنانيك" من النصوص التي تحتوي على عناصر رمزية متنوعة تستحق الدراسة والتحليل. هذه القصيدة من تأليف الشاعر السعودي لؤي حبيب الملال، وتحدث عن أم المؤمنين السيدة خديجة سلام الله عليها، إذ تحاكي لسان حال النبي صلی الله عليه وآلہ وسلم عند فداحها، ورثائها في عام المزن. وتروي لنا قصة حب عظيمة، وخصائص المرأة التي كانت رمزاً للدعم والقوة، في زمن شحّ فيه الوفاء والنصرة.

أسئلة البحث

يهدف البحث عبر المنهج الوصفي - التحليلي إلى تحليل الرموز المستخدمة في قصيدة "بروحي حنانيك" واستكشاف كيفية تأثيرها على المضمون والميكل الشعري، عبر الإجابة عن السؤالين التاليين:

١. ما أبرز الرموز المستخدمة في قصيدة "بروحي حنانيك"؟
٢. ما دلالات هذه الرموز التي استخدمها الشاعر للتعبير عن مكانة السيدة خديجة (سلام الله عليها)؟

خلفية البحث

فيما يتعلق بالدراسات التي استعرضت ظاهرة الرمز الديني في الشعر فهي كثيرة، منها: "توظيف الرمز الديني ودلالته في الشعر العربي الإسلامي" لجنان خليفة البدري (٢٠٠٣)، يتناول هذا البحث الرمز الديني في شعر عصر صدر الإسلام، مع دراسة شعر أبرز شعرائه مثل حسان بن ثابت والنابغة الجعدي. و"الرمز الديني في الشعر العراقي المعاصر" لعلي ماجد عباس (٢٠١٩)، يتناول هذا البحث الرمز الديني وأهميته لدى الشاعر وتأثيره في نقل معاناة الإنسانية والاجتماعية. ومقال بعنوان "اشتغال الرمز ضمن إسلامية النص"، لعبدالقادر عبيش (٢٠٠٤)، وقد عالج فيه النص الديني كمصطلح تقليدي، حديث التوظيف وقديم المفهوم، ودرس مفهوم الرمز الإسلامي لكي يبين طاقات اللفظ الديني والبعد الدلالي له. وبحث تحت عنوان "جملالية توظيف الرمز الديني لقصيدة خذني إلى المسجد الأقصى لأمين العتوم نموذجًا" لابن عامر بن عطية، وبحسين محمد (٢٠٢٢)، درس الباحثان مفهوم الرمز وأثره في إبراز جماليات النص الأدبي، وقوته الدلالية في قصيدة الشاعر. وبحث بعنوان "توظيف الرمز الديني وتأويله في الشعر المغربي المعاصر الشاعر حسن الأمرازي نموذجًا" لعبدالكريم المناوي (٢٠٢٢)، درس الباحث الرموز المستقاة من الكتب السماوية، إذ ارتبطت هذه الرموز بالشخصيات الدينية، أو بطقوس العبادة والديانة في الحضارات الدينية عامة، والشعر المغربي خاصة. ودراسة بعنوان "تحليلات الرمز الديني في الشعر العربي المعاصر ديوان "لا تسربوا الشمس" لإبراهيم مقادمة نموذجًا" لقلوش محمد الأمين (١٤٤١)، يعتبر هذا البحث الرمز من الأسس الحديثة في الشعر، ويدرس ظواهره الفنية في الشعر العربي المعاصر. بناءً على مراجعتنا، لم نعثر على دراسات سابقة تتعلق بشعر لؤي

حبيب الملال. لذا، يُعتبر هذا الموضوع بحد ذاته بحثاً جديداً ومستقلاً لم يتم تناوله بشكل دقيق من قبل.

مفهوم الرمز

هناك تنوع وتبابن في فهم مفاهيم الرمز بين الدارسين، حيث يُعرف الرمز من قبل بعضهم على أنه "لحظة انتقالية من الواقع إلى صورته المجردة، وهو الإطار الفني الذي يتم فيه الخروج من الانفعال المباشر إلى محاولة عقلنته، وهو تجسيم للانفعال في قالب جمالي" (رماني، ١٩٦٥: ١٦٧) وقال آخر "إن الكلمة الرمز قد تستعمل للدلالة على المثال، كأنه يعبر فرد عن طبقة ينتمي إليها، وقد يراد بها إثابة القليل عن الكثير أو الجزء عن الكل، فالكلمة تختلط آنًا بمعنى الإشارة التي يحال فيها على شيء محدد، ومن ثم يتadar إلى الذهن أن الرمز ما ينوب ويؤدي بشيء آخر لعلاقة بينهما من قرابة أو اقتران أو مشابهة" (ناصف، ١٩٨٣: ١٥٢)، فالرمز هو "كل أنواع المجاز للكلمة بالإضافة إلى المعنى المعجمي معنى آخر" (محتد، ١٩٩٠: ١٩٢)، ويقى الشعر الميدان الرحب والحقن الخصب لتوظيف الرمز بالإيجاءات حامل للدلالات تتعدى ما تتضمنه اللغة المباشرة. والرمز "يقوم أساساً على إخراج اللغة من وظيفتها الأولى للتواصل وإدخالها في الوظيفة الإيحائية" مما يمنح المبدع مساحة واسعة للتعبير (بن عطية و محمد، ٢٠٢٣: ٤٢٦). إذن يعتبر الرمز وسيلة يستخدمها الشعراء للإيحاء والتلميح.

الرمز الديني

يُعد التراث الديني مخزناً ثرياً بالرموز الفنية والإنسانية التي يحتاجها الشاعر لتوظيفها في أعماله الشعرية. ويشتمل تناول مصادر التراث الديني على العديد من المصادر، ومن أبرزها القرآن الكريم الذي يُعتبر مصدر التشريع الأساسي لدى المسلمين. وتحلى أهمية الاستلهام من القرآن من خلال استخدام آليات متعددة في عملية الإبداع الشعري، فهو "حاضر على مستوى الكلمة المفردة وعلى مستوى الجملة والآية وأحياناً أخرى يتجاوز ذلك إلى إعادة جو القصص القرآني ضمن السياق الذي يخدم البناء الشكلي والدلالي التي يرمي إليها كل توظيف" (المساوي، ١٩٩٤: ١٤٤)، ويرتبط الرمز الشعري بإحساس الشاعر ارتباطاً وثيقاً، لأنه ينبع للمعنى داخل القصيدة مغزى خاصاً، أن مسار التجربة الشعرية هي النفس الإنسانية، إذ أنها تستدعي الرموز وتحدد كيفية التعامل معها وطريقة توظيفها (قندسي، د. ت: ١٥٠).

الرموز الدينية في قصيدة "بروحي حنانيك"

لوي حبيب الملائكة هو شاعر سعودي معاصر، يُعرف بأسلوبه الأدبي المميز والمشاعر العميقه التي يعبر عنها في قصائده. يميل في شعره إلى استخدام الرمزية والتعبير المجازي لنقل أفكاره ومشاعره، مما يضفي على نصوصه عمقاً وتعقيداً يستحقان الدراسة والتحليل. حبيب شاعر يهتم بموضوعات متنوعة، تتراوح بين الحب والفقدان، والدين، والتأمل في الطبيعة والحياة. أسلوبه في إغناء المشهد الشعري السعودي والعربي من خلال أعماله التي تجذب القراء والقاد على حد سواء. كما أن قصائده غالباً ما تتميز بلمسة عاطفية قوية وقدرة على التواصل مع القراء من مختلف الخلفيات الثقافية. تعد قصيده "بروحي حنانيك"، التي تتناول قصة حب ورثاء للسيدة خديجة سلام الله عليها، واحدة من أبرز أعماله التي تعكس موهبته في استخدام الرمزية بشكل بليغ ومؤثر. الشاعر يستخدم شخصية الرسول الأكرم ﷺ كمحور أساسي في بناء مضمون وهيكل قصيده الشعرية، حيث يحاكيها ويستحضرها من بداية القصيدة إلى نهايتها، كما لو كان يتحدث عنها مباشرة، و"يمنح الرمز الإسلامي النص أبعاداً نفسانية روحانية (ميترافيريقية) جوهرانية، موجلة في مكونات الذات العربية الإسلامية، مما ينبع معه خلخلة لنمطية الإيحاءات الخطابية" (عميش، ٢٠٠٤: ٩). يعبر الشاعر عن حال النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأسلوب يلامس قلوب المستمعين، بقوله:

بروحي حنانيك

وقلبي يكفيك

خذلني لعئينيك وتأمي ...

هو الرحمن قد أوحى لأم المؤمنين اشكر

إذا حل البلا سلم وأم المؤمنين اذكر

وعيش لا تخش من فقر فام المؤمنين الدر (www.doro-iq.com)

في هذا النص الشعري، يتم توظيف الرمزية لشخصية النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم بشكل مميز وعميق. كما تُظهر هذه النصوص تأملات في شخصية أم المؤمنين خديجة والتأثير العميق لفقدانها على النبي. يستخدم الشاعر رمز "الرحمن" في بداية النص للإشارة إلى الله بصفته الرحمانية، ثم يستحضر حادثة الإسراء والمعراج، ففي الخبر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «إِنَّ جَبَرِيلَ قَالَ لِلَّهَ أَسْرِي بِي وَحِينَ رَجَعْتُ، فَقُلْتُ: يَا جَبَرِيلَ هَلْ لَكَ مِنْ حَاجَةٍ؟ فَقَالَ: حَاجَتِي أَنْ تَقْرَأَ عَلَى خَدِيجَةَ مِنَ اللَّهِ وَمِنِّي الْسَّلَامُ، وَحَدَّثَنَا عِنْدَ ذَلِكَ أَنَّهَا قَالَتْ حِينَ لَقِيَهَا نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ لَهَا أَنَّهُ قَالَ جَبَرِيلُ، قَالَتْ:

إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّلَامُ، وَمِنْهُ السَّلَامُ، وَعَلَى جَبَرِيلَ السَّلَامُ» (حسيني طهراني، ١٤٤٠: ١٥٣). ومحاطب فعل "اشكر" هو النبي صلی الله عليه وآله وسلم، لأنّ الولي نزل لتقدير السيدة خديجة سلام الله عليها. وعبارة "أم المؤمنين" هو رمز لنساء النبي، بقوله تعالى: «أَلَّا تَرَأَوْنَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَرَوْجُهُمْ أَمَّهُمْ» (الأحزاب/ ٦). يعبر الشاعر عن تقديره واحترامه للسيدة خديجة، حيث يُشّبّهها "بالدر" ، الذي يُعتبر رمزاً للثروة والغنى. ويقصد الشاعر من ذلك إبراز مكانتها الفاضلة والمرموقة، وتسلیط الضوء على فضائلها ومناقبها العديدة، وقد يكون هذا الرمز إشارة إلى الثروة العظيمة التي كانت تمتلكها والتي قدمتها في سبيل دعم النبي ودعم الإسلام. ويواصل بقوله:

حصار الغي إن يعمي
بأم المؤمنين انظر
فمن لي إذا راحت
فهذا إذن موري
فعودي كما كنت حزامي ...

يوظف الشاعر عبارة "حصار الغي" ، لبيان حادثة تاريخية في صدر الإسلام، وهي التحديات والابتلاءات التي واجهها المسلمون في شعب أبي طالب، يتضح من خلال النص عظمة شخصية أم المؤمنين خديجة، حيث تظهر وكأنها كانت رمزاً للحماية والقوة للنبي، وأنه كان يرى فيها القوة والصمود، عند مواجهته للظلم والاضطهاد، وعن عائشة قالت: «كان رسول الله صلی الله عليه وآله وسلم لا يكاد يخرج من البيت حتى يذكر خديجة فيحسن الثناء عليها فذكرها يوماً من الأيام فأدركني الغيرة قلت: هل كانت إلا عجوزاً، فقد أبدلك الله خيراً منها، فغضب حتى اهتز مقدم شعره من الغضب، ثم قال: لا والله ما أبدلك الله خيراً منها؛ آمنت إذ كفر الناس، وصدقني وكذبني الناس، وواستنى في مالها إذ حرمي الناس، ورزقني الله منها أولاداً إذ حرمي أولاد النساء» (حسيني طهراني، ١٤٤٠: ١٤٨). نلاحظ هذا المفهوم في عبارة "حزامي" ، حيث تدلّ على الدعم، والقوة، يستخدمها الشاعر لإيصال المعنى الذي يسعى ويرنو إليه، و"الكاتب حين يعمد إلى توظيف التراث بصفته خلفية ثقافية، فإنه يدعو بذلك القارئ إلى إنشاء تصور ما لمضمون النص، لا كما حدد هو في النص، بل مضمون القارئ نفسه" (عميش، ٤: ٢٠٠٤). ويقول لؤي حبيب الملال في قصيده:

بروحي حنائي
وقلبي بكتفي

خُدِّينِي لِعَيْنِيكِ وَنَامِي
 تَصَبِّرْتِ وَصَابِرْتِ عَدَا صَبْرِي خَدِّيجَيَا
 دَفَعْتِ الْمَالَ دَافَعْتِ وَكُنْتِ الْمَاءَ وَالْفَقَيَا
 بَذَلْتِ الْجَهَدَ جَاهَدْتِ فَكَانَ النَّصْرُ قُدْسِيَا

هذه النصوص تحتوي على عدة رموز أدبية وتقنيات شعرية. ويلاحظ التوازن في بناء السطور والتشابه في بعض الألفاظ والصور، مما يعطي النص تناغماً وجمالاً. ففي السطر الأول يظهر استخدام التمثيل والاستعارة، والشاعر يوصف المرأة بأسماء مرتبطة بالصبر والجهاد والتضحية، بقوله "عَدَا صَبْرِي خَدِّيجَيَا" مما يعطي صورة لها بأنها قوية وصامدة، فخديجة رمز للقوة والصبر. كما الملاحظ من هذه الأسطر، استخدام الفن للألفاظ بمهارة خلق تأثيرات معينة، كتوظيف الجناس مما يحدث الترابط اللغوي بينها، ويزع العمق والتفاصيل في تعبيره، كاستعمال "صابرٍ" و "تصبرٍ" لإعطاء الإيحاء بالصبر والقوة. كما تكرر بعض الكلمات والصور، مثل "صابرٍ" و "جهدٍ" و "دفعتِ المال" و "دفعتِ" وذلك لتعزيز المعنى وتأكيد الفكرة. وعند قوله "وَكُنْتِ الْمَاءَ وَالْفَقَيَا" نجد أنها تحتوي على رموز عميقة وحاملة لدلائل معينة. إذ تأخذ الاستعارة دورها في تشكيل الصورة، ويتم تشبيه المرأة بالماء والفيء، حيث يُمثل الماء والفيء الرطوبة والانتعاش، وبالتالي يُمثلان الحياة والنشاط والحيوية. فالماء والفيء في الشعر العربي رمزان للعطاء والحياة والتجدد. كما يوحى للمتلقي بأنها سخية، ويصفها الشاعر بخير وصف، لكي يبين سخاءها الكبير وجودها الدائم، مستظهراً بالماء رمزاً للسخاء، والفيء رمزاً للجود والكرم. بالإضافة إلى ذلك لا يمكن غض النظر عن الجمالية اللغوية التي تُضفي هذه العبارة على النص، حيث تجمع بين كلمتين متناغمتين ومعبرتين تزيidan من قوة الصورة وجاذبيتها. ونلاحظ في عبارة "فَكَانَ النَّصْرُ قُدْسِيَا" رمزاً لغلبة الإسلام على المشركين، وفتح مكة على أيدي المسلمين، وهو تناص مع قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرٌ أَللَّهُ وَالْفَتْحُ﴾ (النصر / ١). ويتبع الشاعر بقوله:

وَشَعْبَا كُنْتِ فِي شَعْبِ فَصَارَ الدِّينُ شَعْبِيَا
 أَلَا يَا شَرَائِيفِي فَرِيْشْ سَتُؤْذِنِي
 عَلَيْهَا أَعِينِي وَخَامِي
 بِرُوْحِي حَنَانِيْكِ
 وَقَلْبِي بِكَفَيْكِ
 خُدِّينِي لِعَيْنِيكِ وَنَامِي ...

هذه الأسطر الشعرية تظهر عمق المشاعر التي عاشها النبي ﷺ عند فقدانه خديجة سلام الله عليها، وهي تعبر عاطفي عميق يتضمن العديد من الرموز والمعاني. يتمثل التشبيه هنا في وصف العلاقة بين النبي وزوجته بأنها "شَعْبٌ"، مما يرمز أنها كانت دعماً ومؤواً له، ويوظف الشاعر الجنس في اللفظين "شَعْبٌ" و "شِعْبٍ" بنوعه التام، إذ يرمز "الشِّعْب" إلى الحصار، وأمّا مفردة "شَعْبٌ" فهي توحى بالدعم والقوة التي كانت تتحلى بها السيدة خديجة، وأنّها كانت تعادل شَعْبَ في الحماية والإعانة، حتى ظفر الدين وصار "الدِّينُ شَعْبِيًّا" والدين الشعبي قد يرمز إلى انتشار الإسلام في الجزيرة العربية، أو عمق التأثير الديني في الحياة الاجتماعية والثقافية للمجتمع، وفي هويته وأعرافه. هذا القسم من القصيدة يُعد من الأجزاء البارزة، حيث يستحضر التعبير القرآني في سورة النحل: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أَمَّةً فَاتَّا لِلَّهِ حَنِيفًا وَمَنْ يَكُنْ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (النحل/١٢٠) لوصف النبي إبراهيم عليه السلام. وفي قوله "أَلَا يَا شَرَائِينِ قُرْيَشُ سَتُؤْذِنِي" نلاحظ أن كلمة "الشرايين" تعني الأوصال أو الأعضاء الداخلية في الجسم، وخاصة الأوعية الدموية، لكنها في هذا الشعر لها معانٍ مجازية، وتكون رمزاً للحياة أو الحب، أو أن حبّها يسري في شرايينه، إذ "كَانَ لَهَا مُجْبًا وَبِهَا وَامِّا" (حسيني طهراني، ١٤٣٣: ٣٥). وكلمة "قُرْيَشُ" إشارة إلى قبيلة قريش، وهي القبيلة التي ينتمي إليها الرسول الأكرم ﷺ، ولكنها ترمز هنا إلى مشكري مكة وأعوانهم. ومن قوله:

وَحِيدًا لِلْهُدَى أَدْعُو وَلَا أَلْقَى سِوَى غُرْبَةٍ
فَاتَّيْكِ وَتَأْتِيَنِي بِقُلْبٍ نَّاثِرًا حَبَّةٍ
ذِرَاعَكِ سَمَاوَاتٌ وَعَيْنَاكِ قُرَى رَحْبَةٍ
وَكُنْتِ الْكَعْبَةُ الْأُخْرَى إِذَا مَا شَوَّهُوا الْكَعْبَةَ

يظهر في القصيدة كيف أن الإيمان والدين كانا المحور الذي تدور حوله حياة الزوجين، حيث كانا يستمدان القوة والصبر من إيمانهما وثقتهم بالله. يتضح من خلال بعض العبارات مثل "بِقُلْبٍ نَّاثِرًا حَبَّةٍ" رمزاً تعبير عن الحبّ والمشق، ونشر الحبّ هو الشعور العميق بالحبّ والعطاء، بكل سخاء وبدل الحبّ بلا حدود، وفي السطر الثالث، نلاحظ رمزية الذراعين والعينين، ويُستعمل الوصف المجازي للتعبير عن القوة والسَّعة. يُمثل هذا التعبير، رمزاً للقدرة والسلطة والحماية. فعندما يُقال "ذراعاك سَمَاوَاتٌ" ، يعني ذلك أن قوة الشخص الحبيب تشبه السماء في عظمتها وسعتها، وكذلك "عيناك قُرَى رَحْبَةٍ" تُرمز إلى عمق وسعة الرؤية والتفكير الواسع النطاق لدى الحبيب. و"يُبذل الشاعر من جهده الفني قدرًا عظيمًا لتحقيق العلاقة بين عناصر الواقع والفن، وقد تكون هذه العلاقة كامنة غير ظاهرة،

فيتوسل بالتشبيه الذي غالباً ما يعتمد على المدرّكات الحسّية في تشكيله ليظهر علاقة جديدة بين الطرفين، يشتّركان في أمور وصفات، تحقّيقاً للممتعة والفائدة التي يهدف إليها الشاعر، متوكّلاً على التناص بين طرفي صورته التشبيهية، ومراعياً توافر التوافق الشكلي بينهما، ليجعل بين الأشياء المتباعدة مناسبة واشتراكاً (أبوزيد، ١٩٨١: ٢٥٩-٢٦٠). ويستحضر الشاعر بقوله "وَكُنْتُ الْكَعْبَةُ الْأُخْرَى" رمزية الأماكن المقدّسة لدى المسلمين، وبشّرّه السيدة خديجة بـ"الكعبه الأخرى"، ليبين قيمة شخصيتها العظيمة ومكانتها المقدّسة في حياة الرسول و"هو أسلوب في تكتسب فيه الكلمة المفردة أو الصورة الجزئية التي تتراءى في شتّى أنواع البيان قيمة رمزية من خلال تفاعಲها مع ما ترمز إليه، ففيؤدي ذلك إلى إيحائها واستثارتها لكثير من المعاني الخفية، وهو يقوم على الإيحاءات التي تبّثها الصور الجزئية أو الكلمات المشعة ذات الارتباط بأحداث تاريخية أو سياسية أو تجرب عاطفية، أو أماكن ذات مدلول شعوري خاص" (بن عمر، ١٤٣٧ق: ١٧-١٨). تتناسب لغة القصيدة مع المحتوى، بطريقة تعزّز من الأثر العاطفي والجمالي للنص. الشاعر يستخدم لغة رمزية وغنية بالصور البلاغية التي تضفي عمّقاً وتعقيداً على المعاني، وتسمح للقارئ بالتفاعل مع النص على مستويات متعددة. اللغة المختارة تتماشى مع الأحوج العاطفية والفكّرية للقصيدة، وتساهم في تحسين المشاعر والأفكار التي يرغب الشاعر في نقلها، ومن قوله:

حَبِّي إِلَى الْلَّهُدِ صَلَاتِي بِلَا حَمْدٍ
وَجُرْحِي بِلَا شَدِّ وَدَامِي
بِرُوْجِي حَانِيْكِ
وَقَلْبِي بِكَفَيْكِ
خُذِّنِي لِعِيْنِيْكِ وَنَامِي ...

استعمل الشاعر في هذه الفقرات الشعرية عدة أساليب فنية، أدت إلى تعزيز جمالية النص وتعمق معانيه، ومن هذه الأساليب، يمكن ملاحظة الجناس في تكرار أصوات متشابهة مثل "اللّهد" و"الحمد" و"الشد" و"الدامي". ويرمز لوي حبيب الملّال بقوله "حَبِّي إِلَى الْلَّهُدِ" إلى النهاية والموت، إذ يشير اللّهد إلى نهاية المرحلة، أو العلاقة مع الحبيب، ويقارن الشاعر بقوله "صَلَاتِي بِلَا حَمْدٍ" بين سورة الحمد والسيدة خديجة، مُشّبّهاً بينهما، إذ كما أنّ الصلاة بدون الحمد لا قيمة لها، وهي بلا فائدة ولا معنى، فكذلك الحياة بدون خديجة، فهي فارغة من القيمة والمعنى. وقول الملّال "وَجُرْحِي بِلَا شَدِّ

وَدَامِي" رمز إلى الألم الذي لا يمكن تخفيفه، والدّم الذي يستمر في النزف يرمز إلى الألم المستمر. ويستمر الشاعر بقوله:

خَدِيجَ الْخَيْرِ يَا سُورِي وَيَا كَهْفِي وَيَا غَارِي
تَدَرَّثُتْ تَرَمَّلْتُ بِكَفْلِي عَطْفُكِ الْجَارِي
أَيَا نُورًا وَقَدْ أَضْحَى بِأَحْشَائِي لَطَّى نَارِ
وَمَا عَادَتْ لَنَا دَارٌ فَأَنْتِ الدَّارُ بِالدَّارِ

نلاحظ رمزية اسم "خديجة" تختل القصيدة بأسرها، فهي رمز للخير والبركة، وبنبأها وشهادتها ودعمها لزوجها في بدايات الإسلام، تمثل الخير والعطاء والدعم. كما نلاحظ التشبيه بالسور والكهف والغار، وهذه الأمكنة في الأدب العربي تدل على السلامة والعزلة والحماية من الصعب والمحن، وكان "بأعلى جبل حراء -على فرسخين من شمال مكة - غار هو خير ما يصلح للانقطاع والتحنث، فكان يذهب إليه (النبي) طول شهر رمضان من كل سنة يقيم به مكتفيًا بالقليل من الرزد يحمل إليه معناً في التأمل والعبادة، بعيدًا عن ضجة الناس وضوضاء الحياة، ملتمساً الحق، والحق وحده" (هيكل، ٢٠١٢: ١٣٩). ويستحضر الشاعر قوله تعالى: **﴿إِذَا عَنَتْ لَهُمْ هُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهُ فَأَفْوَا إِلَى الْكَهْفِ﴾** (الكهف/١٦). و"هذه النصوص الدينية التي ينشرُ لَكُمْ رِبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهِبِّي لَكُمْ مِنْ أَمْوَالِكُمْ مِرْفَقًا" (الكهف/١٦). و"هذه النصوص الدينية التي نتج منها النص، منحت للنص الجديد قدامة وتأثيراً بالمتلقي لما يحتوي من معانٍ قرآنية جليلة، ووظف الشاعر هذا النص الجديد لخدمة الغرض الذي اقتبسه من تلك النصوص لإظهار فضل مدحوه" (باوي، ١٤٤٤: ١٠٨). وعبارة "تدرّث ترملت بكفلي عطفك الجاري" تداعي الرعاية والاحتماء للشخص المحبوب، حيث ترمز هذه العبارة إلى الحنان والحماية والدعم المستمر الذي يوفره الحبيب. الشاعر يستلهم في قصيده من آيتين قرآيتين أيضًا، حيث يشير إلى آية: **﴿يَأَيُّهَا الْمُدْرَّث﴾** (المدثر/١) وآية: **﴿يَأَيُّهَا الْمَرْأَة﴾** (المترمث/١) والتناسق بالقرآن الكريم "له هدف أدبي جمالي حيث أن أسلوب القرآن هو الأسلوب الأمثل للغة العربية، واتخاذ بعض صوره وأساليبه نموذجًا يضاف للصياغة الأدبية؛ مما يكسبها رونقاً وجمالاً، هذا فضلاً عن المدف الدينبي الذي يجعل التواصل بين القارئ والكاتب تواصلاً خالقاً لما يجمع بينهما من رصيد زاخر بتقديس القرآن الكريم والتأثير بمعانٍه العظيمة" (بروبي وعموري، ١٤٣١: ٥٢). هذه الأساليب تُسهم في خلق نسيج شعري متماساً وتعمق الصورة الشعرية وتنمي التجربة الجمالية للقارئ. ويقول الشاعر:

تَمَّيَّأَ الْأَبُ الرَّاجِحُ

هُطُولاً عَلَى فَاطِمَ

مَصَبِّيْتِ مَعَ الْقَاسِمِ

تَسَامِي

بِرُوْحِي حَنَانِيْكِ

وَقَلْبِي بِكَحْيِكِ

حَنْدِنِي لِعَيْنِيْكِ

وَنَامِي ...

تظهر الشخصيات المذكورة في هذه الفقرات، وهما فاطمة والقاسم، كرموز لشخصيات دينية. والأب يعتبر رمزاً للحنان والرعاية، بينما فاطمة، وهي ابنة النبي الأعظم ﷺ، تمثل رمزاً للصبر والقوة، والقاسم وهو اسم ابن النبي الأكرم مات في أوان حياته، و"خدجية خير النساء حفًّا: الودود الولود التي وهبت نفسها له، والتي أنجبت له من الأبناء القاسم وعبد الله الملقب بالطاهر وبالطيب، ومن البنات زينب ورقية وأم كلثوم وفاطمة. أما القاسم وعبد الله فلم يعرف عنهما إلا أنهما ماتا طفلين في الجاهلية لم يتركا على الحياة أثراً يبقى أو يذكر؛ لكنهما من غير شك قد تركا موهبتهما في نفس أبييهما ما يتركه موت الابن من أثر عميق" (هيكل، ٢٠١٢: ١٣٧). ويستمر لوي حبيب الملاع بقوله:

تَعَالَى سَاعَةً أُخْرَى لَكِيَّا تَسْطُطُ الشَّمْسُ

تَعَالَى وَامْسَحِي عَيْنِي لِكِيَّ لَا تُرْهَقُ النَّفْسُ

تَعَالَى فِي غَدِي دُرْعَا لَكِيَّا يَظْفَرُ الْأَمْسُ

تَعَالَى لِلْهَدِي سَيْفَا لَكِيَّا يَحْكُمُ الْفَائِسُ

يظهر التكرار بوضوح في استخدام الكلمة "تعالى" في بداية كل مقطع، مما يضفي إيقاعاً موسيقياً، وينبع الشعور بالإلحاح والرغبة في الحضور والمساندة. كما يستخدم الشاعر الاستعارات للتعبير عن المعاني بطريقة غير مباشرة، مثل "الشمس" التي هي رمز للحياة والأمل، وطلب عدم سقوطها تعبر عن الرغبة في استمرار الأمل وعدم الاستسلام، وعبارة "مسح العينين" هي رمزاً للتغزير وقت المحن، واللغة المستخدمة في هذه القصيدة غنية ومكثفة، وتتطلب من القارئ التأمل والتفكير لفهم الأبعاد المتعددة للمعنى المقصودة. الملاحظ من "الدرع" و"السيف" أنها يرمزان إلى الحماية والقوة على التوالي، وقد يشيران إلى الحاجة إلى الدفاع عن النفس أو القيم أو الأفكار. وربما يكون السيوف رمزاً للدين الإسلامي في مقابل "الفأس"، الذي يُقتل رمزاً للكفر، كما يتضح من سياق الجملة، حيث اقتنوا

السيف بالهدى. كل هذه العبارات المشبعة بالرموز جاءت في سبيل إظهار عظمة الفقد الذي ألم بالنبي الأكرم. ويتابع الشاعر بقوله:

ظلاماً أرى الدنيا

ذخاناً أرى العلية

حطاماً إذا تحيا

عظيمامي

بروحني حانياً

وقلبي بكفيك

خذبني لعينيك

ونامي ...

من الناحية النقدية الأدبية، يمكن القول إن الشاعر يستخدم هذه الرموز للتعبير عن مشاعر عميقة ومعقدة تتعلق بالحب والفقد والألم والأمل. يتجلّى المجاز في استخدام كلمات بمعانٍ غير حرفية، مثل "ظلاماً أرى الدنيا" حيث يرمي الظلام إلى الحزن بينما الدخان يرمي إلى الغموض وعدم الوضوح، وقد يعبر عن حالة من الحيرة أو الضياع. و"الحطام" و"العظم" يمكن أن يشيرا إلى الدمار والموت، ورغم عبران عن شعور بالخسارة أو الفناء. يظهر الطلاق في مقابلة الأفكار والصور، كمقابلة الظلام بالنور، والحطام بالحياة. كما يتضح السجع في خميات الفقرات التي تنتهي بأصوات متاغمة مثل "الأمس" و"الفأس" و"العليا" و"عظيمامي". استغلال كلمات مثل "اللحد" و"الظلام" و"الدخان" يخلق جوًّا من الحزن والفقد، بينما الدعوة المتكررة "تعالي" تعبّر عن الحاجة إلى القرب والمساندة. الشاعر ينتقي الألفاظ التي تحمل تأثيراً عاطفياً قوياً وتترك مساحة للتأويل، مما يجعل القصيدة تجربة شخصية وفردية لكل قارئ. ومن قوله:

تَقَاسَمْنَا مُعَانَةً وَعَشْنَا الْكَسْرَ بِالْكَسْرِ

إذا ما غبت عن عيني لمن أشكُو فلأُأدري

تعالٰي أو أنا آتي شيك العُمر والثُّبُر

فإنا هكذا كُنا وَلَوْ أَنْقَى فَمَا غُلْدِري؟

نلاحظ توظيف الاستعارة في عبارة "تَقَاسَمْنَا مُعَانَةً"، حيث يُشبه الشاعر المعاناة وكأنها شيء يتقاسمونه، ويصف التجارب الصعبة والمؤلمة التي عاشها النبي الأكرم وروجته الحبيبة، وبظاهر العلاقة

العاطفية بينهما، كما نجد هذا المفهوم في "عِشْنَا الْكَسْرَ بِالْكَسْرِ" حيث يستخدم الشاعر الألفاظ ببراعة لخلق تأثيرات معينة، ويعكس التجارب النفسية والمؤلمة، ويرمز إليها بالكسر. الملاحظ من كلمتي "القبر" و"العمر" رموزاً متناهية العمق والفلسفية، حيث يتمثل القبر كرمز للموت، بينما يرمز العمر إلى الحياة والمدة الزمنية المحدودة التي يمكن للإنسان أن يعيشها. كما يتضح من "شَرِيكُ الْعُمُرِ وَالْقَبْرِ" أن الشريك ليس مقتصرًا فقط على الحياة، بل يستمر حتى بعد الموت، حيث يصبح القبر مكاناً للالتقاء والتلاحم بين الأحباء، وهذا تعبير مثالي عن مفهوم الحب والوفاء الذي يتجاوز حدود الزمان والمكان.

ويواصل بقوله:

عَلَيُّ فَأَدْرِكَنِي

عَلَيُّ وَأَدْرِكَنِي

عَلَيُّ هَوَى رَكْنِي

أَمَامِي

بِرُوحِي حَنَانِيَكِ

وَقَلْبِي بِكَفِيَكِ

حُذِينِي لِعِينِيَكِ

وَنَامِي ...

يُشار في هذه النصوص إلى شخصية علي بن أبي طالب عليه السلام، وهو شخصية تاريخية هامة في التاريخ الإسلامي. يُمثل علي بن أبي طالب في هذا السياق رمزاً للإغاثة والنصرة، والحنان والرعاية، إذ كان بعد وفاة أبيه أبي طالب وخديجة، الناصر والحمامي الوحيد للنبي، ويدرك الإمام تلك الحقبة بخطبة له: «وَلَقَدْ كَانَ يُجاوِرُ فِي كُلِّ سَنَةٍ بِحِرَاءَ فَأَرَاهُ غَيْرِي وَمَنْ يَجِمَعُ بَيْتَ وَاحِدٍ يَوْمَئِذٍ فِي الْإِسْلَامِ غَيْرُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَحْدِيَّةً وَأَنَا ثَالِثُهُمَا أَرَى نُورَ الْوَحْيِ وَالرِّسَالَةِ وَأَشْمُ رِيحَ الْبَيْوَةِ» (دشتي، ١٤٣٢: ٢٨٤). نرى أسلوب التكرار للفظ "علي"، وهو يعمل على تعزيز الإيقاع والتأكيد على أهمية الشخص المذكور، ويخلق أيضاً نوعاً من التأمل أو التساؤل في ذهن القارئ أو السامع. كما أنه يساعد في بناء الحماس والتوتر داخل النص. وسبب هذا التكرار، قد يكون للتأكيد على العلاقة الوثيقة بين النبي الأكرم والإمام علي، أو لإبراز الحالة النفسية وشدة تعلقه بهذا الشخص، أو لإعطاء تأثير معين يرغب الشاعر في تركه في نفس المتلقى. هذا الأسلوب يعطي القصيدة قوة وعمقاً معنوياً. كما تتكرر عبارة "بروحي حنانيك وقلبي بكفيك" بموضع عدة من القصيدة مما تضم في طياتها رموز تدل على الرعاية

والاهتمام الروحي، وظهور رمزية الحب والعواطف من خلال استخدام الشاعر لعبارات مثل "بروحي حنانيك" و "قلبي بكفيك" و "خدبي لعينيك" التي توحى الحبة العميقه والروابط القوية التي كانت تربط بين النبي وزوجته، مما يتناص ويداعي للقارئ هذا البيت للمنتبى:

لِعِينِيَكِ مَا يَلْقَى الْفَؤَادُ وَمَا لَقَى
وَلِلْحُبِّ مَالَمْ يَقَ مِنِي وَمَا بَقَى

(www. aldiwan. net)

ما يلاحظ في الشعر الملحون الديني تكرار الصور، والتركيب والكلمات، وهذا السياق يحمل رؤية توضيحية، وطاقة مختزنة في الشاعر تتدفع مع التكرار وهي رغبة نفسية يفصح عنها ليتجاوز معه المتلقى، لأنه يعبر عن شعور متراكم لا يستوعبه إلا التكرار كظاهرة يستدعيها وقت الحاجة لذلك، وليس في كل المناسبات والمواقف والأغراض، وأحياناً يعبر التكرار على نمط موسيقي ثابت يهدف من وراءه لفت الانتباه وإيقاظ الضمير وتوضيح المعنى، وإبراز الفكرة المراد تصديرها للمتلقين. ومن أبرز الأغراض الشعرية التي يطغى عليها التكرار الدعاء والتسلل إلى الله تعالى، ومدح الرسول ﷺ (فيطس، ١٤٣٩ : ٤٣٩).

تظهر الرموز المستخدمة في هذه القصيدة، بوضوح في الصور الأدبية التي تشير إلى الوحدة والرابطة الروحية المتينة التي تجمع الطرفين، حيث ينبع الحب واللودة في كل كلمة وجملة، مانحة العبارات قوة لتصویر مدى العاطفة والإخلاص الذي يغمر هذه العلاقة. تلك الكلمات ليست مجرد حروف متتالية، بل هي تعبير عن روح تتحدث، قلب ينبع بالحياة، وعهد من الوفاء يتجدد مع كل نظرة وملسة، مؤكدة على أن الحب ليس مجرد إحساس، بل هو وجود ملموس يتخطى حدود الزمان والمكان.

الخاتمة

تجدر الإشارة إلى أبرز النتائج التي توصل إليها البحث:

- يستخدم الشاعر شخصية النبي كمحور رئيسي في القصيدة، مما يعطي النص بعداً روحانياً وعمقاً ميتافيزيقياً، ويوظف الرموز بشكل مكثف، كاستخدام "الرَّحْمَن" للإشارة إلى الله، و "أم المؤمنين" كرمز للسيدة خديجة، ويدرك شخصيات دينية مثل فاطمة وعلي وقاسم كرموز للقوة والإغاثة والفقدان. كما إنحدر ذكر الأماكن الدينية والتاريخية مثل "الكعبة" و "شعب أبي طالب" لإضفاء معانٍ عميقة ومتعددة الأبعاد على النص.

تُعد هذه القصيدة تعبيراً عاطفياً قوياً يترك مساحة للتأويل في فقد السيدة خديجة، وتتأثيرها العميقة على النبي، وكيف أنها كانت مصدراً لللقاء والدعم له، إذ تجعل القصيدة تجربة شخصية لكل قارئ، وتحاكي عن مشاعر الحب والتقدير للسيدة خديجة، وتحتاج إلى استخدام اللغة الشعرية للتأثير على المستمعين ولبس قلوبهم، وتدعوهم للتفاعل مع النص من خلال توظيف التراث الثقافي والديني، مما يخلق تصوّراً شخصياً لمضمون القصيدة، ويُيدِّي مظاهر الإحترام لشخصية هذه السيدة الجليلة، مُدرِّجاً دورها الهام في حياة النبي الكريم والإسلام.

يستخدم الشاعر أساليب فنية متعددة الأبعاد لإيصال مشاعر الحب والفقدان والتعلق العميق، كاستخدامه للتكرار لإضفاء إيقاع موسيقي، وتقنيات مثل الجناس والطباقي والسجع لإضفاء الجمالية على النص، وتوظيف التشبيهات والاستعارة والمحاز، مما يعزّز الصور الشعرية، ويعمق الربط بين الأفكار والمعنى، ويعكس العلاقة العاطفية والروحية بين الشخصيات، كما يستلهم من الصور الدينية والقرآنية لإضفاء قداسة وعمق على النص. هذه النتائج تُظهر العمق الفني والمعنوي للقصيدة، وثيرز كيف يمكن للشعر أن يكون وسيلة للتعبير عن المشاعر الإنسانية العميقة، والتأمل في الأحداث التاريخية والشخصيات الهامة.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أبيزيد، علي إبراهيم. (١٩٨١). *الصورة الفنية في شعر دعمي الخنزاري* (الطبعة الأولى).

أحمد، حمد فتح. (١٩٧٨). *الرموز والرمزيّة في الشعر المعاصر* (الطبعة الثانية). دار المعارف.

باوي، طاهر. (١٤٤٤). *الصورة الفنية في شعر العبداني الكوفي* (رسالة ماجستير). جامعة شهيد شمران.

البدري، جنان خليفة عباس حسين. (٢٠٢٣). *توظيف الرمز الديني ودلاته في الشعر العربي الإسلامي*.

مجلة العلوم التربوية والنفسية، ١٥٢ (١٥٢)، ٣١٧-٣٤٦.

<https://search.mandumah.com/Record/1394446>

برويني، خليل، وعموري، نعيم. (١٤٣١). التناص القرآني في رواية حكايات حارتنا لنحيب محفوظ. مجلة

آفاق الحضارة الإسلامية، ٢(٢)، ١٤٥-١٦٢. https://afagh.ihcs.ac.ir/article_374.html

بن عطية، بن عامر، ومحمد، بلحسين. (٢٠٢٣). جمالية توظيف الرمز الديني "خذني إلى المسجد الأقصى لأنهم العتوم" ألمودجًا. *مجلة فصل الخطباء*، ٢(٢)، ٤٢٣-٤٣٨.

<https://asjp.cerist.dz/en/article/230833>

بن عمر، الزهرة. (١٤٣٧). الرمز في شعر عثمان لوصيف (رسالة ماجستير). جامعة الشهيد محمد الخضر.

حسینی طهرانی، سید محمد حسین. (۱۴۲۳). *رساله السیر والسلوك المنسوبه لبحر العلوم* (الطبعة الحادية عشر). إنتشارات نور ملکوت القرآن.

حسینی طهرانی، سید محمد حسین. (۱۴۴۰). *رحلة في تاريخ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم* (الطبعة الأولى، الجلد الأول). مکتب الوجی.

دشتی، محمد. (۱۴۳۲). *ترجمة نجع البلاغة لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام* (الطبعة الثالثة). محمد دشتی، مترجم). إنتشارات علیویون.

رمانی، إبراهیم. (۱۹۶۵). *أوراق في النقد الأدبي* (الطبعة الأولى). دار الشهاب.

عباس، علی ماجد. (۲۰۱۹). *الرمز الديني في الشعر العراقي المعاصر*. مجلة دیالی، ۷۹(۲۹)، ۳۶۰-۳۷۵.

<https://djhr.uodiyala.edu.iq/index.php/DJHR2022/article/view/2349>

عمیش، عبد القادر. (۲۰۰۴). *اشغال الرمز ضمن إسلامية النص*. مجلة حوليات التراث، ۲(۲)، ۷-۱۵.

<https://asjp.cerist.dz/en/article/39020>

فیطس، عبد القادر. (۱۴۲۰). *الشعر الملحون الديني الجزائري* (أطروحة دكتوراه). جامعة الجزائر.

قدنسی، عبد القادر. (۲۰۱۷). *توظیف الرمز في الشعر العربي الحديث المعاصر*. مجلة الآداب والعلوم

<https://asjp.cerist.dz/en/article/147233> ۱۴۱، (۱)، ۱۴۶-۱۵۴.

المتنی. (۲۰۲۰، ۱۵ یونیو). *اعینیک ما یلقی الفؤاد وما لقی*. الديوان. تم الاسترجاع من

<https://www.aldiwan.net/poem9733.html>

محمد الأمین، قلوش. (۱۴۴۱). *تجليات الرمز الديني في الشعر العربي المعاصر* دیوان "لا تسرووا الشمس" لإبراهیم مقدامه أنمودجًا (رسالة ماجستیر). جامعة أبویکر بلقايد.

محمد، الولی. (۱۹۹۰). *الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدی* (الطبعة الأولى). المركز الثقافي العربي.

المساوي، عبد السلام. (۱۹۹۴). *البنیات الدالة في شعر أمل دنقل*. منشورات إتحاد الكتاب العرب.

المناوي، عبد الكريم. (۲۰۲۲). *توظیف الرمز الديني وتأوله في الشعر المغربي المعاصر* الشاعر حسن الأمراني نمودجًا. مجلة العلوم الإنسانية والطبيعية، ۳(۳)، ۴۰۴-۴۱۷.

<https://doi.org/10.53796/hnsj3927>

ناصف، مصطفی. (۱۹۸۳). *الصورة الأدبية* (الطبعة الثالثة). دار الأندرس للطباعة والنشر.

الهلال، لؤی حبیب. (۲۰۲۳، ۱۴ ابریل). *كلمات قصيدة "بروحي حنانيك"*. درون العراق. تم الاسترجاع

<https://www.doro-iq.com/2023/04/biruhi.html?m=1>

هیکل، محمد حسین. (۲۰۱۲). *حیاة محمد* (الطبعة الرابعة). مؤسسة هنداوی للتعليم والثقافة.

درون‌مایه‌های ادب پایداری در شعر متوكل طه شاعر پایداری فلسطین

آرمان محمدی رایگانی*^۱ (استاد یار، دانشگاه پیام نور)DOI: [10.22034/jilr.2024.141461.1171](https://doi.org/10.22034/jilr.2024.141461.1171)

تاریخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۶/۰۵

صفحات: ۱۷۱-۱۸۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۶

تاریخ القبول: ۲۰۲۴/۱۱/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۱

چکیده

متوكل طه یکی از شاعران بر جسته فلسطینی معاصر است که با استفاده از هنر شاعری خویش آثار ارزشمندی در زمینه ادبیات پایداری و ترسیم حوادث دهشتناک سرزمین فلسطین و جانشانی‌ها و مبارزات آنان آفریده است. شعر او تصویرگر پایداری، آزادی خواهی و مبارزات مردم فلسطین و جنایات هولناک اشغالگران صهیونیستی است. شاعر با درک فضای حساس زمان خود در صدد ایفای رسالت اجتماعی خود در آگاهی‌بخشی به مردم فلسطین و ادامه پایداری تا رسیدن به آرمان خویش است، ولی او در سایه دیگر بزرگان ادبیات پایداری، آنچنان که شایسته اوست معرفی نشده است و تا حدودی مورد غفلت واقع شده است. در این راستا پژوهش حاضر با روش تحلیلی و توصیفی، مهم‌ترین درون‌مایه‌های پایداری را در شعر او و اکاوی کرده است و یافته‌های پژوهش بیانگر این است که وی با احساس غنی شاعرانه و قدرت بیان خود توانسته است به خوبی ایثار و فداکاری مردم ستمدیده فلسطین را به تصویر بکشد و بارقه امید را در دل آنان زنده نگه دارد. توصیف وحشی‌گری‌های اشغالگران و ترسیم حنایت آنان، امید بخشی به آزادی و رهایی، مبارزه طلبی و دعوت به پایداری، زنده نگه داشتن انتفاضه فلسطین و حمایت از آن، مخالفت با گفتگو و سازش با اشغالگران، صلح و دوستی، توصیف سختی‌های زندان و مقاومت در برابر آن، خیانت سران عرب به آرمان فلسطین، آگاهی‌بخشی و دعوت به عتماد نکردن به دشمن، از مهم‌ترین درون‌مایه‌های گفتمان شعری متوكل طه است.

وازگان کلیدی: ادبیات پایداری، فلسطین، صهیونیست، متوكل طه

مضامين ادب المقاومه في شعر متوكل طه الشاعر الفلسطيني المقاوم

الملخص

متوكل طه أحد أبرز شعراء فلسطين المعاصرین الذين استخدموا فن الشعر لخلق أعمال قيمة في مجال أدب المقاومة ورسم الأحداث المروعة في أرض فلسطين وتضحيات ونضالات شعبها. شعره يعكس صمود الشعب الفلسطيني ونضاله من أجل الحرية وكفاحه ضد جرائم الاحتلال الصهيوني البشعة. يدرك الشاعر الفضاء الحساس لعصره ويسعى للوفاء برسالة الاجتماعية في توعية الشعب الفلسطيني واستمرار المقاومة حتى تحقيق طموحاته. ومع ذلك، لم يبال التقدير الذي يستحقه في ظلّ كبار أدب المقاومة الآخرين، بل تم إغفاله إلى حد ما. في هذا السياق، تسعى هذه الدراسة، باستخدام منهج التحليل الوصفي، إلى استكشاف أهمّ مضامين الصمود في شعره. وتُظهر نتائج هذه الدراسة أنه يمكن من تصوير تضحيات الشعب الفلسطيني المظلوم بشكل جيد من خلال مشاعره الشعرية الغنية وقوّة تعبيره، وإبقاء شعلة الأمل حية في قلوبهم. وتشمل أهمّ مضامين الخطاب الشعري لمتوكل طه: وصف وحشية الاحتلال ورسم جرائمهم، وإعطاء الأمل بالحرية والخلاص والعودة، ودعوة إلى النضال والمقاومة، وإحياء الانتفاضة الفلسطينية ودعمها، ومعارضة الحوار والتفاوض مع الاحتلال، وحبّ السلام، ووصف صعوبات السجن والصمود في وجهه، ورسم ألم ومعاناة أطفال فلسطين، وخيانة وسياسات الزعماء العرب للقضية الفلسطينية، وتوعية الناس وتحذيرهم من الثقة بالعدو.

الكلمات المفتاحية: أدب المقاومة، فلسطين، صهيوني، متوكل طه

مقدمه

یکی از حوزه‌های پرکاربرد در ادبیات معاصر، ادبیات پایداری است که تقابل میان کشورهای در حال توسعه با کشورهای استعمارگر و توسعه یافته را به تصویر می‌کشد. «ادبیات مقاومت، مقابله با همه اشکال ظلم است که در آن، سخن در جایگاه تفنگ و سلاح قرار می‌گیرد و این در حالی است که تأثیر سلاح و تفنگ، محدود به عرصه جنگ است، ولی تأثیر سخن ادبیات مقاومت، پیوسته ادامه دارد» (مصطفوی نی، ۱۳۹۰: ۵۶۸). لذا ادبیات پایداری باعث آگاهی و بیداری مردم ستمدیده در برابر ستمکاران و اشغالگرانی می‌شود که با خوی و حشیانه در پی پیش بردن سیاست‌های ستمکارانه خود هستند. در شرایط امروزی که برخی از کشورهای استعمارگر برای غارت ثروت ملی و نابودی فرهنگ و تمدن کشورهای ستمدیده تلاش می‌کنند، نوعی دیگر از مقاومت شکل می‌گیرد. در تاریخ ادبیات عرب، شعر مقاومت «از همان دوره جاهلی و اموی در قالب شعر سیاسی سروده می‌شد، ولی در دوره معاصر، ادبیات مقاومت، قضیه فلسطین را در ذهن تداعی می‌کند و در حقیقت، فلسطین و رویارویی آن با رژیم اسرائیل، مهم‌ترین منبع الهام‌بخش شعر پایداری بوده که بخش عظیمی از ادبیات معاصر عربی را به خود اختصاص داده است» (مختاری و شهبازی، ۱۳۸۹: ۵۲۰). در این میان، این نوع ادبیات نفس بر جسته‌ای در مبارزات مردم فلسطین ایفاء می‌کند و جزئی جدایی‌ناپذیر از فرهنگ و ادب مردم فلسطین و دیگر کشورهای عربی شده است، زیرا شعر معاصر عربی، رابطه تنگاتنگی با موضوع فلسطین دارد. «در واقع نبض شعر عربی امروز با مسأله فلسطین می‌تپد. شاید نتوان شاعری یافت که در کشورهای عربی شعر بگوید و فلسطین موضوع بخشی از شعرهایش نباشد، همان‌گونه که در دنیای قدیم به ندرت می‌توان شاعری یافت که از عشق سخن نگفته باشد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۲۵۰). هدف این نوع ادبیات ایجاد روحیه مبارزه و پایداری در میان مردم است. ادبیات مقاومت معمولاً به توصیف از خود گذشتگی‌ها و دلاوری‌هایی می‌پردازد که ملتی علیه گروهی یا قومی که از طرف آنان مورد هجوم و ستم قرار گرفته‌اند می‌پردازد. «شعر پایداری در سرزمین‌های اشغالی و نیز تمامی کشورهای اسلامی، با سرعت غیر قابل وصفی با رویدادهای جهان اسلام همراه شد و تکمیل کننده موضوع آن و بلکه جزیی از آن گردید. این شعر بر خلاف شعر تبعید، تنها به گریه، تضرع، ناله و فریاد ناممیدی بستنده نکرد، بلکه به انقلابی جاودان و امیدی شگفتی‌ساز تبدیل گردید» (کنفانی، ۱۹۶۶: ۳۵). در یک تعریف از ادبیات پایداری می‌توان گفت: «به مجموعه آثاری اطلاق می‌شود که از زشتی‌ها و فجایع بیداد داخلی، یا تجاوزگر بیرونی، در همه حوزه‌های سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی، با زبانی ادبی‌لنه سخن می‌گوید. برخی از این آثار، پیش از روی دادن فاجعه، برخی در زمان جنگ و یا پس از گذشت آن، به نگارش تاریخ آن می‌پردازند» (شکری، ۱۹۷۹: ۱۱-۱۰).

اندیشه‌های انسانی، سیاسی و موضوعاتی از قبیل آزادی و آزادی خواهی، مبارزه با ظلم و به تصویر کشیدن ابعاد و زوایای پنهانی تجاوز، دعوت به مبارزه و مقاومت و سازش ناپذیری، حجم وسیعی از

اشعار شاعران فلسطینی و عربی را در برگرفته است. «نقش عمده شاعر فلسطینی، گسترش مبارزه علیه حکومت تحت الحمایه و صهیونیسم بود، از این‌رو ضروری به نظر می‌رسید که همدردی اعراب را به خطری که آینده یک سرزمنی عربی را تهدید می‌کرد جلب کنند. سرزمنی که برای اعراب از لحاظ مذهبی اهمیت از ویژه‌ای برخوردار است» (سلیمان، ۱۳۷۶: ۲۹). پس این ادبیات، فریاد ستمدیدگانی است که به وسیله شاعران درداشنا در قالب کلمات به تصویر کشیده می‌شود، تا این طریق پایداری و استقامت خود را بیان دارند و در راه آرمان خود از هیچ کوشش فروگذاری نکنند. متوكل طه یکی از شاعران معاصر فلسطینی است و اشعار او اشعار مبارزات خونین مردم ستمدیده فلسطین است و او ذوق و هنر خود را در راه مبارزه با متجاوزان صهیونیست و آگاهی‌بخشی به مردم فلسطین و جهان عرب به کار گرفته است. او از شاعرانی است که با استفاده از قریحه سرشار شاعری خود برای حفظ وطن و دفاع از آرمان فلسطین به پا خواسته است.

این پژوهش بر آن است تا ضمن شناساندن متوكل طه به عنوان شاعر پایداری فلسطین، به تحلیل و بررسی درون‌مایه‌های پایداری در اشعارش بپردازد. در این راستا، با روش تحلیلی- توصیفی در پی یافتن درون‌مایه‌های پایداری در آثار شعری متوكل طه است تا با شناسایی و تحلیل مؤلفه‌های پایداری به تحلیل این بن‌مایه‌ها بپردازد. در حقیقت روحیه آزادی خواهانه و مبارزه جویانه متوكل طه، باعث شده است که تقریباً تمام شعرهای او دارای نوعی ایدئولوژی سیاسی باشد. از این‌رو ضرورت دارد پژوهش‌هایی در اشعار پایداری این شاعر برجسته به عمل آید.

پرسش‌های پژوهش

این پژوهش می‌کوشد پاسخ مناسب برای این پرسش‌ها بیابد:

- ۱- مهم‌ترین بن‌مایه‌های پایداری در اشعار متوكل طه کدامند؟
- ۲- شاعر چگونه توانسته است با سلاح کلمه از آرمان فلسطین دفاع کند و درد و رنج‌ها و فدایکاری‌های آنان را به تصویر بکشد؟

پیشینه پژوهش

درباره شعر متوكل طه پژوهش‌هایی انجام گرفته است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: ۱- عبدالمجید عبدالعزيز احمد حامد در پایان نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «التجربة الشعرية عند متوكل طه» (۲۰۰۲) دانشگاه النجاح نابلس به راهنمایی عادل محمد أبو عشمة به بررسی تصویر شهید و هویت فلسطینی، حبسیات شاعر و تصویر سختی‌های زندان و نقش زنان در انقلاب فلسطین و کاربرد میراث در شعر او پرداخته است. این پژوهش بیشتر به جنبه زیبایی‌شناسی و زبانی و هنری شعر شاعر توجه داشته است. ۲- یاسر شریفی در پایان نامه ارشد خود با عنوان «بررسی اشعار مقاومت فلسطین در شعر متوكل طه» دانشگاه آزاد کرمانشاه با راهنمایی محمدرضا شیرخانی به بررسی

اشعار او و موضوع وطن به شکل عام و کلی پرداخته است. ۳-**أسماء هاشم حسین قراریه** در پایان نامه کارشناسی خود با عنوان «البنية الدرامية في شعر المتكل طه: دراسة تحليلية» (۲۰۲۱) عناصر درام همچون شخصیته، مکان، زمان و پیرنگ در شعر متوكل طه را بررسی کرده است. ۴-**محمد تقی زند وکیلی** و **مرضیه قاسمیان** در مقاله «کارکرد نمادهای سنتی در شعر متوكل طه» (۱۳۹۷) به این نتیجه رسیده‌اند که نمادهای سنتی در شعر متوكل طه بیانگر تجربیات درونی شاعر نسبت به مشکلات و گرفتاری‌های فلسطینی‌است. ۵-**فائزه احمد العربی** در مقاله «حوارية النص الشعري في ديوان الخروج إلى الحمراء للمتكل طه» (۲۰۲۰) بر اساس نظریه باختین به بررسی مقوله چند صدایی و گفتگویی متن شعر متوكل طه با اشعار شاعران پیشین پرداخته و تشابهات میان حوادث سقوط اندلس در گذشته و اتفاقاتی که در عصر حاضر برای فلسطین رخ می‌دهند را بیان کرده است. بهمن شیخی سومار در مقاله «بینامنیت قرآنی در شعر متوكل طه» (۱۳۹۳) به این نتیجه رسیده است که متوكل طه با کمک بینامنی توanstه است شعرش را فراتر از زمان و مکان قرار دهد و بینامنی در شعر او گاه خودآگاه و گاه ناخودآگاه بوده است. اما پژوهش حاضر کوشیده است اندیشه‌های مبارزه طلبانه و تفکر انتقادی متوكل طه را نسبت به مقوله سازش با اسرائیل و همراهی اعراب و تلاش برای عادی‌سازی روابط با آن واکاوی کرده است.

متوكل طه شاعر پایداری فلسطین

متوكل طه یکی از شاعران معاصر فلسطینی است که آثار ارزشمندی در زمینه ادبیات پایداری و مبارزات مردم فلسطین خلق کرده است. «وی در سال ۱۹۵۸م، در شهر «قلقیلیه» فلسطین به دنیا آمد. در سال ۱۹۸۱م در رشتۀ زبان و ادبیات عربی از دانشگاه «بیرزیت» فلسطین فارغ التحصیل شد و از اهمان ابتدا در دانشگاه بیرزیت فعالیت‌های سیاسی و فرهنگی خود را آغاز کرد و با تشکیل انجمن‌های مختلف به آگاهی‌بخشی مردم فلسطین و مبارزه با جنایت‌های دشمن صهیونیستی پرداخت. طه به دلیل فعالیت‌های سیاسی خود بارها از طرف صهیونیست‌ها بازداشت و شکنجه شد و مدت زیادی از عمر خود را در زندان‌ها و بازداشت‌گاه‌های اسرائیل گذرانده است، به‌گونه‌ای که چندین مجموعه شعری و داستانی خود را در زندان سروده است. «طه، حرکت سیاسی خود را در دانشگاه بیرزیت با تشکیل انجمن دانشجویی و عضویت در جنبش ملی آغاز کرد و با ریاستش بر اتحاد نویسندگان فعالیت‌های سیاسی خود را در رابطه با سختی‌ها و غمه‌ای مردم فلسطین و بیان خبات‌ها و جرایم دشمن صهیونیستی گسترش داد. شاعر بعد از انتفاضه سال ۱۹۸۷م، پی در پی بازداشت می‌شد. این بازداشت‌ها و زندان‌ها در گفتمان شعری شاعر اثر گذاشته است و بخشی بسیاری از اشعارش را در برگرفته است» (عبدالعزیز احمد حامد، ۱۹: ۲۰۰۳).

که خود گرفتاری‌ها و مصیبت‌هایی مردم فلسطین را تجربه کرده است، از جمله شاعران متعهدی است که با تمام صداقت،

بارِ درد و رنج‌های مردم ستمدیده فلسطین را به دوش کشیده است و نامش با شعر مقاومت فلسطین گره خورده است. طه که خود شاعری اسیر و درد کشیده است با آثار خود در زمینه ادبیات و همچنین منصب‌هایی از جمله ریاست انجمن نویسنندگان فلسطین، ریاست شورای آموزش عالی فلسطین و تأسیس «خانه شعر» فلسطین خدمات ارزش‌هایی به جامعه فلسطین اراده داده است. «عوامل زیادی در شکل‌گیری شخصیت شاعر و گفتمان ادبی‌اش نقش داشته است. وی در خانواده‌ای ادب دوست بالیده و از نظر اجتماعی جایگاه والایی داشت و آشنایی‌اش با ادبیان نواور و آثار آنان در شکل‌گیری شخصیت و گفتمان وی اثرگذار بوده است» (همان: ۷). متوكل طه در آثار خود، ضمن بیان احساس خود و شرح مصیبت‌ها و درد و رنج‌های مردم فلسطین، آنان را به مبارزه طلبی و پایداری در برابر دشمن صهیونیستی فرا می‌خواند.

یکی از بارزترین موضوعات شعر متوكل طه موضوع وطن و مسأله فلسطین است. «شعر فلسطین از زمان آغاز قیمومیت به مقوله وطن به عنوان اساسی‌ترین و مهم‌ترین مسأله تمرکز کرده است» (خوری، ۱۹۸۲: ۲۲۹). بنابراین طبیعی است که شاعر متuhed و میهن‌دوستی همچون متوكل طه شعرش را در خدمت کشور و ملت‌ش قرار دهد و با شعرش از مردمش دفاع کند. متوكل طه به خاطر تعصی که بر وطنش دارد شعرش را آینه‌تمام نمای وضعيت جامعه‌اش می‌کند که غرق در جنگ و خونریزی است و او با زبانی ادبی واقعیت تلخ و روزمره فلسطین را روایت می‌کند و حوادث مهم سیاسی و نظامی آن را به تصویر می‌کشد. «یوم الأرض در حافظة تاریخی هر فلسطینی حک شده است؛ روزی که شش تن از اهالی الجلیل شهید شدند و دهها تن مجروح شدند» (المجموعه من الباحثین، ۱۹۹۸: ۷۸). متوكل طه با توصیفی مصیبت‌های فلسطینی‌ها همچون «یوم الأرض» شعرش را تبدیل به تریبون سیاسی می‌کند که با آن جنایت‌های جنگی اسرائیل را به جهانیان نشان می‌دهد و به انتقاد از سکوت مجامع جهانی در قیال این جنایتها می‌پردازد. متوكل از شخصیت‌های ادبی شجاع و نترسی است که بارها مخالفت خود را با سازش و صلح با رژیم صهیونیستی اعلام کرده است و این موضوع در بسیاری از اشعارش بازتاب یافته است. «موقع گیری متوكل طه درباره سازش با رژیم صهیونیستی جزء مهمی از احساسات و اندیشه‌های وطن‌پرستانه او را شکل می‌دهد و وی با انتقاد شدید از کنفرانس مادرید آن را خیلت بزرگی در حق فلسطین می‌دلند که باعث شد موجودیت حکومت خبیث اسرائیل قانونی شود» (عبدالعزیز احمد حامد، ۲۰۰۳: ۲۶). چنین دیدگاه‌های صریح و جسورانه باعث شد که متوكل طه تبدیل به یکی از شاعران معروف حوزه مقاومت شود و اندیشه‌های انتقادی باعث شد که موجی از بیداری اسلامی-عربی در فلسطین و در بسیاری از کشورها شکل بگیرد و موضوع عادی‌سازی روابط کشورهای منطقه با اسرائیل تحت الشاعر قرار بگیرد.

تحلیل درون مایه‌های پایداری و اندیشه‌های انتقادی در شعر متوكل طه

به طور کلی ادامه حیات و رشد یک جامعه به مقاومت در برابر ستم و زورگویی و داشتن روحیه مبارزه و از خودگذشتگی وابسته است. «ادبیات پایداری باعث بیداری همت و اراده مردم ستمدیده در برابر ظالمانی می‌شود که جز سرکوب و ویرانگری و خونریزی، چیزی در قاموسشان ذکر نشده است» (مختاری، ۱۳۹۴: ۲). ادبیات پایداری نیز جهت ایجاد و تشویق روحیه پایداری در برابر سختی‌ها برای رسیدن به آرمان‌های هر ملتی ضرورتی انکار ناپذیر است. اشعار متوكل طه زبان‌گویای دردها، مشکلات و مبارزات مردمی است که قربانی زورگویی و استعمار و جنایات جنگی شده است. مهم‌ترین مضمون‌هایی پایداری در شعر متوكل طه عبارتند از:

توصیف و حشی‌گری‌های اشغالگران و ترسیم جنایت آنان

رزیم اشغالگر صهیونیست بر پایه اقدامات تروریستی، نسل کشی، وحشی‌گری، نژادپرستی و حمایت کشورهای استعمارگر بر پا شده است. آنان برای ترساندن با سنگدلی اقدام به بازداشت، شکنجه و کشتار فلسطینی‌ها می‌کنند. متوكل طه که خود از نزدیک شاهد این رفتار ظالمانه صهیونیست‌ها با مردم بی دفاع فلسطین بوده است، خوی ستمگری این جنایتکاران در رفتار با فرزندان فلسطین را به تصویر می‌کشد:

يَكِيَّئُونَ فِي الْلَّيْلِ / يَسْطُونَ مُثْلَ الْأَفَاعِيِ عَلَى الْحَيِّ، / يَنْتَشِرُونَ عَلَى أَسْطَحِ الْعُشِّ، / ثُبُرُّ بَعْضِ الْعَيْنَ، وَتَصْحُوُ الْقُلُوبُ / اعْتَقَالُ! / مَنَاتُ الذَّئَابِ تَحْيِطُ الْمَنَازِلُ، / تَغْلِقُ كُلَّ الدُّرُوبِ! (طه، ۲۰۰۳: ۵۷۹).

جنگ و در گیری همیشه با تصویری از بی‌رحمی دشمن همراه است. جنایتکاران صهیونیست بر اساس تعییمات صهیونیستی با استفاده از سیاست زور و خشونت با هدف جلوگیری از فعالیت‌های آنان برای دفاع از سرزمین خود، اقدام به بازداشت و شکنجه آنان می‌کنند. شاعر صهیونیست‌ها را همچون افعی و گرگ‌هایی می‌داند که با سنگدلی رفتار می‌کنند:

يَصْرُخُونَ: افْتَحُوا.. / يَفْتَحُ الشَّيْخُ مَزْلَاحَ بُوَابَةِ الْبَيْتِ / يَنْظَرُ مُبْتَسِمًا بَانِدَهَالُ.. / مَاذَا تَرِيدُونَ؟ / إِبْعَدُ / وَيَدْخُلُ أَوْهَمُ مُسْرَعًا بَانْفَعَالٍ!! / وَيَهْرُولُ بَاقِي الْجُنُودِ إِلَى "الْحَوْشِ" / فِي غَرْفِ الدَّارِ، فِي الْمَطْبَخِ الشَّهِمِ، فِي سَاحَةِ الْبَيْتِ، / فَوْقِ الْجَدَارِ، وَفَدَامُ حَبْلُ الْغَسِيلِ، وَخَلْفُ الْحَبَالِ.. / وَبَعْدِ ثَوَانٍ يَهُزُّ كَبِيرُهُمْ رَأْسُهُ لِلْجُنُودِ بَأْنُ فَتَشَوَّا / كُلُّ شَيْءٍ.. / فَيَنْقُلِبُ الزَّيْثُ فَوْقَ الطَّحِينِ، / وَتَنْدَاحُ أَلْخَفَّةُ النَّوْمِ تَحْتَ الدَّفَّارِ، / تَسْقُطُ طَنْجَرَةً فِي الصَّحُونِ، / ثُبَعَرُ أَلْبَسَةُ الْطَّفَلِ بَيْنَ الْمَلَاعِقِ / ثُبَيَّشُ كُلُّ الْخَرَائِنِ وَالْطَّاولَاتِ (همان: ۵۸۰).

شاعر در این قطعه، جنایات و حشی‌گری‌های دردناک این جنایتکاران را به خوبی ترسیم می‌کند و نشان می‌دهد که آنان هیچ بویی از انسانیت نبرده‌اند. در واقع هدف اصلی صهیونیست‌ها

از این اقدامات ایجاد ترس در میان فلسطینی‌ها و تضعیف روحیه آنان و کوچ و تبعید اجباری آنان از سرزمین مادریشان است:

فیهجم عشرون منهم عليه، / ويلقون في ساعديه الحديه / على رأسه كيس خيسي كريه، / فطلق أهُم الصغير الزغاريد معلنةً / وفي كل شبرِ جسم الصغير هوْ ركلاتٌ من الحقِ / والحقُّ عنوائم منذ كانت سجونٌ وكان الاحتلال. (همان: ۵۸۱).

رفتار ستمگرانه اشغالگران صهیونیست در سرزمین فلسطین و کشتار مردم مظلوم این دیار، نقش مهمی در بر ملا کردن خوی جنایتگری آنان دارد. صهیونیست‌ها چنان کینه‌توز هستند که به کودکان مظلوم رحک نمی‌کند و آنان را در برابر چشمان شکنجه و آزار می‌دهند.

امید بخشی به آزادی و رهایی و بازگشت (امید به آینده)

شاعران پایداری فلسطین با وجود جنایت‌های اشغالگران، هرگز از آینده نالمید نمی‌شوند و همواره مردم فلسطین را به آینده و رهایی نوید می‌دهند. «شعر انقلابی، شعری است که به آینده خوشبین است، زیرا انقلابی گری به این معنا است که شاعر خواستار تغییر وضع کنونی است، در این صورت طبعاً وضع بهتری را در نظر دارد که امیدوار است به آن برسد» (النقاش، ۱۹۷۲م: ۹۱). متوكل طه در اشعار خود می‌کوشد با نوید رهایی و پیروزی امید را در دل فلسطینیان زنده نگه دارد تا اراده مردم برای تغییر شرایط ناگوار کنونی بیشتر شود:

أما المعسّر والسياج الشائكات / الماثلات، / فغداً يكون مكاحنا الدفل / وحبات الكروم الائفة
(طه، ۲۰۰۳م: ۵۷۲).

شاعر امیدوار به آینده است و بر این باور است که در پس سختی‌ها، آسانی و گشایش است، زیرا مبارزه و امید تنها راه نجات فلسطین است و نمی‌توان به دیگران و جامعه بین‌المللی چشم امید داشت. «سازمان‌هایی که پذیرفته‌اند فلسطینیان از سرزمین خود بیرون رانده شوند و به جای آن‌ها مردم دیگری در آن ساکن شوند و در حال حاضر با سیاست گرسنه نگهداشتن فلسطینیان می‌خواهند آن‌ها به جای تلاش برای آزادی و بازگرداندن وطن، چشم به غذای بخور نمیر سازمان‌های بین‌المللی داشته باشند» (قمیحه، ۱۹۸۱م: ۱۳۱).

شاعر فلسطینیان را از سکوت برحدر می‌دارد و آن‌ها را برای اعتراض و گرفتن حقشان برمی‌انگیزد:

لا يأس على الآه ودمع الجرح / لابد من الصرخة حتى نكسر الصمت / ولا بد من الموت لنحيا
(همان: ۵۰۰).

متوكل طه بر این باور است که تمام این درد و رنج‌ها روزی به پایان می‌رسد و صهیونیست‌ها با وجود اینکه تمام تلاش خود را برای سرکوب مردم فلسطین به کار می‌برند به نتیجه مورد نظر خود

دست نمی‌یابند و پیروزی از آن مردم فلسطین است و این امیدبخشی و اطمینان خاطر را می‌توان در تکرار کلمه «لابد» دریافت. او همچنین به آورگان فلسطینی مژده می‌دهد که سرانجام به سرزمین خویش باز می‌گردد:

تُلِقُّ أَعْيَنَا جَرَسًا فِي الْهَوَاءِ / لِلنَّظَرِ مَا قَدْ يَطَّلُ عَلَيْنَا . . / يَدِقَّ . . فَتَتَشَفَّ فِينَا الدَّمَاءُ / يَدِقَّ . .

فَبَعْدُ عَنَّا السَّمَاءُ / يَدِقَّ . . فَتَصْرُخُ حَكْمَةُ جَدِي: / بَأْنَ الَّذِي رَاحَ يَوْمًا يَعُودُ . ! (همان: ۴۳۴-۴۳۵).

همچنین: وَهُمَا لَقِينَا مِنَ الصَّخْرِ نَكْسَرَةً / وَالْمَيَاهُ سَنْقَطَعُهَا، وَالْبَرَّاَكِينُ نَخْمَدُهَا . . / سُوفَ نَسِيقَكُمْ
نَحْوَ عَكَا (همان: ۳۳۴).

موضوع آوارگان فلسطینی و حق بازگشت آنان به سرزمینشان در طول دهه‌های گذشته با دسیسه‌های بین‌المللی زیادی مواجه بوده است «مسئله آوارگان در تاریخ سیاسی فلسطین از اهمیت بسیار بالایی بر خوردار بوده است، به طوری که همه ساله در مذاکرات سیاسی یکی از عوامل چالش‌زا برای تداوم گفتگوها تلقی می‌شود، چرا که مسئله آنان حل نخواهد شد مگر با احراق کامل حقوق آنان و این امر هم میسر نمی‌شود، مگر با بازگشت این آوارگان به سرزمین و خانه‌یشان» (بلوی و صولتی، ۱۳۹۲: ۵). رژیم صهیونیستی و حامیان آن به دنبال این هستند تا فلسطینی‌ها را نامید کنند و به این باور برسانند که آن‌ها حق بازگشت به سرزمین‌شان را ندارند و آن امری غیرواقعی و غیر معقول است. شاعر حق بازگشت مسئله‌ای نیست که به آسانی به دست فراموشی سپرده شود و فرزندان فلسطین تا آزادی آن دست از تلاش برنمی‌دارند. متوكل طه به پیروزی و بازگشت همه فلسطینیان یه سرزمین مادریشان اعتقاد راسخ دارد و بارقه‌های امید را به قلب آنان باز می‌گردد.

مبارزه طلبی و دعوت به مقاومت

شعر متوكل طه لبریز از مبارزه و جهاد است. شناخت شاعر از خوی و حشیانه اشغالگران او را بر آن می‌دارد تا با صراحة مردم را به مقاومت و مبارزه با دشمن صهیونیستی دعوت کند و از مبارزات شجاعانه فلسطینیان را بستاید. «ادب مقاومت، پرخاشگر، تندخو و بی پروا است و دعوت کننده به قیام، ایستادگی و ایشار است؛ دعوتی که گاه به صورت فریاد اعتراض و گاه در چهره نبرد مسلحانه است» (سنگری، ۱۳۹۰: ۱۰۲). مردم مبارز فلسطین، با دسته‌های خالی و به دور از حمایت قدرت‌های عربی و غربی، همواره در ستیز با دشمن است، زیرا این مبارزه طلبی مردم، ریشه در ایمان آن‌ها دارد:

يُطْوَقُونَ الْجَيْشَ / يَرْشَقُهُمْ بِالْقَنَابِلِ وَالرَّصَاصَاتِ الْمَمِيَّةِ / يَهْجُمُونَ وَيُقْتَلُونَ وَيُقْتَلُونَ /
وَبِالسَّكَاكِينِ الْمُضِيَّةِ يَطْعَنُونَ (طه، ۲۰۰۳: ۴۸۶).

متوكل طه با توصیف صحنه نبرد و درگیری مردم فلسطین با اشغالگران صهیونیست، مردم را به جهاد فرا می‌خواند و با لحنی حماسی و شورانگیز همه مردم فلسطین از کودک و پیر و زن و مرد را

در مبارزه با این ظالمان شریک می‌داند. «شاعر مقاومت، همواره با توصیف دشمن و بیان جنایات او به طور غیر مستقیم می‌کوشد تا علاوه بر نشان دادن مظلومیت مردم، حس انتقام و ادامه مبارزه را در نیروی خودی به وجود آورد» (محمدی، ۱۳۸۹: ۱۶۷). در حقیقت شاعر فرهنگ جهاد و شهادت طلبی را ترویج می‌کند و تصویری زیبا از شور و هیجان مردم فلسطین در صحنه نبرد ارائه می‌کند: **يَكْسِرُونَ الْحَطْرَ / يَهْدُرُ فِي صَخْرَ الْكَفَّ بُرْكَانَ الْلَّهِيْبِ / وَيَلْهُبُونَ الْأَرْضَ تَحْتَكَ / لَا مَجَالَ أَمَامَ رُعِيْكَ / غَيْرَ أَنْ تَمْضِي بَعِيْدًا / فِي الصَّحَارِيِّ وَالسَّرَابِ.** (طه، ۲۰۰۳: ۴۸۸).

همچنین: **سَنَضْرِبُ الْجَدْرَانَ بِرَوْسِنَا الْمَغَامِرَةِ، / ثُمَّ نَعُوْدُ إِلَى ضَرِيْهِا ... / سَتَحْطَمُ رَوْسِنَ عَدِيْدَةً / وَلَكُنْ ذَاتَ يَوْمٍ؛ / سَتَهَارُ الْجَدْرَانَ!.** (طه، ۲۰۰۷: ۹۷).

مردم مظلوم فلسطین در طول حیات خود باوجود همه مشکلات توانسته‌اند با تکیه بر مقاومت بر اصول خود پاپشاری کنند و آن‌ها را نهادینه کنند. در حقیقت سامانه فکری و بنیاد تفکر آنان در بحث مقاومت است و جز آن راهی برای دفاع از سرزمین مادری خود ندارند. متوكل طه با هدف تقویت روحیه جهاد و مبارزه طلبی تصویری از مبارزه و مقاومت ارائه می‌دهد که انسان فلسطینی در آن شرایط خاص خود را در نهایت پیروز صحنه نبرد ببیند، زیرا در سایه ایستادگی و مقاومت قطعاً به پیروزی نهایی خواهد رسید.

زنده نگه داشتن انتفاضه فلسطین و حمایت از آن

انتفاضه‌های متعدد ملت مظلوم فلسطین و گروه‌های مقاومت توانسته است موجودیت این رژیم جعلی را تهدید کند و نقش برجسته‌ای در زنده نگه داشتن آرمان‌های فلسطین داشته باشد. متوكل طه با آگاهی از این نکته تلاش می‌کند در اشعار خود انتفاضه را زنده نگه دارد و آن را به عنوان تنها راه نجات و رهایی فلسطین معرفی کند:

واعلم أيها المحتل: / إن فَهَقَتْ شَرَائِينِي / وَصَارَ الْبَحْرُ أَحْمَرَ مِنْ دَمِي الْمَسْفُوحِ / أو انزَلَتْ نَارُ اللهِ فَوْقَ رَؤْسِنَا / وَامْتَدَّ هَذَا الْبَطْشُ وَالْتَّنْكِيلُ / أو أَغْرَقَنَا بِالْغَازِ / أو هَدَمَتْ قَرِيْتَنا / وإن أَبْعَدَتْ كَلَّ النَّاسِ / لَنْ تُنْهِيَ انتفاضتَنَا / ولَنْ تَكْدَا انتفاضتَنَا بِغَيْرِ رَحِيلِكَ الْكَلَّيِ / عَنْدَ شَرُوقِ دَوْلَتَنَا / وإن أَوْفَقْتَهَا حِينَا / فَسُوفَ تَعُودُ كَالْطَّوْفَانِ غَضْبِتُنَا. (طه، ۲۰۰۳: ۵۱۰).

وی معتقد است که اراده ملت فلسطین چنان قوی و مستحکم است که دشمن نمی‌تواند شعله‌های قیام و انتفاضه آنان را خاموش کنند، حتی اگر در برهه‌ای بتوانند آن را آرام کنند، اما باز دیگر همچون طوفانی خشمناک آنان را در بر خواهد گرفت و تا بیرون رلندن آنان آرام نخواهند نشست:

اَشَهَدُ زَمَانَ الْأَنْفَاضَةِ وَانْفَضَضُ / هَذَا زَمَانٌ لِلطَّفُولَةِ وَالْحِجَارَةِ، / لِلْمَقَالِبِ، الْقَنَانِيِّ، / وَالْمَتَارِيسِ
الْجَلِيلِيَّةِ وَالْبَنُودُ. (همان: ۵۵۹).

همچنین: هَذِي اَنْفَاضَتِنَا عَرَوْسُ / مَهْرَهَا الْبَعْدُ وَالشَّهَدَاءُ / وَالسَّجْنُ الرَّهِيبُ وَجَرْحُ الْآلَافِ مَوْلَفَةٍ
وَهَدْمُ لِلْبَيْوتِ، / وَخَرُّ دَمْعٍ أَوْ عَرْقٍ / مَا أَجْمَلُكُ!! (همان: ۵۶۹).

انتفاضه توانسته است نقشه‌ها و توطئه‌های استکبار جهانی را با شکست مواجه کند. در حقیقت انتفاضه با فرهنگ‌سازی مقاومت و شهادت‌طلبی و تقویت روحیه وطن پرستی در زنده بودن و پویایی مقاومت فلسطین نقش مهمی ایفا می‌کند و تأثیر زیادی در تحولات و معادلات منطقه دارد. طه انتفاضه را پاسخی به وجود اشغالگران و اعمال وحشیانه و سرکوب آنان می‌داند و آن را عروسی می‌داند که مهریه آن تبعید، شهادت، زندان، درد و رنج، ویرانی منازل و رودی از خون است. متوكل طه با این توصیف تأکید می‌کند که با تمام این سختی‌ها تنها راه نجات، مقاومت در برابر زیاده‌خواهی‌های رژیم صهیونیستی است.

توصیف سختی‌های زندان و پایداری در برابر آن

سیاست بازداشت و زندانی کردن فلسطینی‌ها از ابزارهای اسرائیل برای سرکوب انتفاضه مردمی فلسطین است. موضوع زندانی کردن فلسطینی‌ها به حدی گستردگی است که به یکی از پیش شرط‌های اساسی مذاکرات صلح تبدیل شده است. رژیم صهیونیستی با بازداشت گسترده فلسطینیان و اعمال شکنجه و فشار بر زندانیان آن‌ها را تهدید می‌کنند تا از مبارزه دست بکشند و از ادامه انتفاضه منصرف شوند. متوكل طه خود شاعری است که طعم تلخ زندان و شکنجه‌های آن را بارها چشیده است به توصیف این سختی‌ها و وضعیت غمناک زندانیان می‌پردازد:

بَيْنَ جُدُرِ الرِّزَارِيْنِ يَكُونُ الْعَامُ يَوْمًا / وَيَكُونُ الْيَوْمُ عَامًّا . / هَذِهِ حُكْمَةُ السَّجْنِ وَأَيَّامُ السَّجْنِ /
وَهَذَا يَخْرُجُ الْمَسْجُونُ مِنْ سَجْنِ الظَّلَامِ / هُرْمًا طَفْلًا، وَلَهْنًا . . وَأَيْنُ. (همان: ۳۹۹).

همچنین: عَلَى رِمَالِ الْجَمْرِ / فِي "أَنْصَارٍ" / غَيْبَنَا طَوِيلًا / لِلْطَّيْرِ الرَّسَابِحَاتِ، / لِجَرْحَنَا، / لِالْعَوْسَجِ
الْمُنْثُورِ خَلْفَ "الشَّيْكِ" / لِلْأَنْدَاءِ، لِلصَّحْرَاءِ، لِلْعُشَاقِ: / يَا لَيْلَى وَيَا سَعْدَى / وَيَا قَيْسَ الْمَلْوَحِ / يَا غَرَّالَةَ
رَاكِضًا فِي الْرِّيَحِ / لَا تَسْكُنْ فَؤَادًا قَدْ تَعَوَّدَهُ الشَّرْوُدُ (همان: ۵۶۱-۵۶۲).

شرایط سخت زندان و دوره‌های نامشخص آن، باعث فشار روحی سنگینی بر فلسطینی‌ها می‌شود. این وضعیت برای زنان، کودکان و افراد مسن بسیار سخت‌تر است. شرایط وخیم زندان و رفتار نژادپرستانه زندان‌بانان اسرائیلی و شکنجه‌های روحی و فیزیکی آنان با هدف تضعیف روند مبارزات و روحیه آنان صورت می‌گیرد. شاعر که خود با این شرایط در زندان‌های رژیم صهیونیستی

آشناست، شرایط این زندانیان را ترسیم می‌کند و معتقد است که این شرایط باعث نمی‌شود که مبارزان فلسطینی دست از مبارزه بردارند:

السجُن يُصلِّل زَنَدَةَ الْفَتُوْةِ / يُرْجِعُ مَعْنَى التَّجَلِّدِ فِي الرُّوْحِ / يُخْلِقُ رُوْحَ الْجَمَاعَةِ فِي الْفَرَدِ / يُسْكِبُ فَوْلَادَ صَبَرِ الرِّجَالِ بِقَلْبِ الْجَزْوَعِ / وَيَصْهُرُ صَلْصَالَ آدَمَ فِينَا / لِنَغْدُو شَلالَ نُورٍ وَنَارًا / وَالْقِيدُ فِي السُّجْنِ لَا يَغْلُبُ السُّجْنَاءِ!! (همان: ۴۷۶).

رژیم اسرائیل ضمن کشتار روزمره فلسطینی‌ها با به اسارت گرفتن آنان و نگهداری‌شان در شرایط مصیبت‌بار و در معرض شکنجه‌های هولناک قرار دادن آن‌ها، عملًا مرگ تدریجی آن‌ها را رقم زده است، ولی شاعر معتقد است که با وجود فشار زیاد روی اسیران فلسطینی با مقاومت و استیادگی خود همچون کوهی استوار در برابر ستم جلادان قد برافراشته و مقابل آن‌ها سر فرود نمی‌آورند.

صلح دوستی (رویای صلح)

تنفر از کشتار و رنج و سختی جنگ که در سرشت همه انسان‌ها نهایه شده است، شاعران را بر می‌انگیزد تا تشویق به صلح و دوستی و از بین رفتن دشمنی را مضمون شعر خویش کنند. در طول تاریخ، انسان‌ها همیشه تمنای صلح و دوستی و آرامش داشته‌اند. متوكل طه در اشعار خویش بیان می‌دارد که آنان مردمی صلح دوست هستند و این رژیم جنایتکار صهیونیستی است که با اشغال سرزمین فلسطین و ستم به آنان چنین شرایطی را به وجود آورده است:

إِنِ اُرِيدُ السَّلَامَ . . . وَلَكُنْ / سَلَامًا يُعِيدُ إِلَى الْقَدْسِ مَهْرَكًا الْوَاجْفَةِ . . / إِنِ اُرِيدُ السَّلَامَ . . . وَلَكُنْ / سَلَامًا يُعِيدُ لِأَمْتَنَا قَدَسَهَا الْكَاسِفَةِ . . / سَلَامٌ، بِدُونِ السَّلَامِ، سَلَامٌ عَلَيْهِ . . / وَتَبَقَّى الْكَوَايِسُنُ
وَالْعَاصِفَةُ. (همان: ۴۳۹-۴۳۸).

همچنین: أُرِيدُ لِلْدُنْيَا الْحَبَّةَ وَالسَّلَامَ / لَكُتُّهُمْ سَفَحُوا فَوَادِي، سَيْجُوا رُوحِي / وَصَبَّوَا فِي طَفُولَتِنَا الظَّلَامِ، / وَأُرِيدُ لِلْوَطْنِ الصَّغِيرِ بَأْنُ يُظَلَّ / كُلَّ أَسْرَابِ الْيَمَامِ، / وَأُرِيدُ لِلْأَطْفَالِ أَنْ لَا يَغْرِقُوا / بِدَمَائِهِمْ، بِعَوْيِلَهِمْ . . / أَنْ لَا تُحْرِقُهُمْ سَجُونُ الْاِنْتِقَامِ (همان: ۲۳۲).

مردم فلسطین قربانی تجاوزگری و جنایات اسرائیل است، اما این رژیم با پشتونه مالی و رسان‌های خود و حامیان غربی‌اش همواره با فریبکاری افکار عمومی جهان، خود را خواستار صلح و دوستی و فلسطینیان را خشونت‌طلب معرفی می‌کند. متوكل طه معتقد است که فلسطینیان خواستار صلحی هستند که در آن کودکان بیگناه در خون خود نغلتند و در زندان‌های کینه صهیونیست‌ها حبس نشوند. در حقیقت شاعر با برجسته‌کردن انسان دوستی فلسطینی‌ه این پیام را می‌دهد که این

غاصبان صهیونیستی هستند که در حق آنان مرتکب جنایت می‌شوند و سرزمین فلسطین، نماد و تجسم حقیقی مظلومیت است.

مخالفت با گفتگو و سازش با اشغالگران

گرینه گفتگو با دشمن صهیونیستی، دستاوردهای جز عقب‌نشینی و امتیازدهی بیشتر و افزایش آزار و اذیت مردم فلسطین توسط صهیونیست‌ها در پی نداشته است، زیرا تجربه چندین ساله مذاکرات و نتایج آن، ناکارآمدی این گرینه را اثبات کرده است. متوكل طه مخالفت صریح خود را با این گفتگوها و سازش بیان می‌دارد:

بَخِرُجُونَ الَّاَنَ مِنْ إِثْمِ الْلَّقَاءِاتِ / عَلَى دَرْبِ "السَّلَامِ" / يَحْمِلُونَ الْمَسْجَدَ الْأَقْصَى وَأَجْرَاسَ الْقِيَامَةِ /
وَيَقُومُ الشَّبَلُ مِنْ زِنَانَةِ الرَّبْعِ يَغْنِي . . لِلأَمَامِ / وَيَخْلُلُ خَلْفَهُ فِي الْلَّيلِ رَمَلًا وَنَعَامَةً . (همان: ۳۹۸).
هُمْجَنِينَ مَىْ گُوِيدَ: وَاقِرًا عَلَى الشَّعْبِ الْعَظِيمِ كَتَابَهُ: / إِنَّ الْجَرِيَةَ فِي التَّفَاوُضِ، لَا اعْتَرَافَ / وَلَا
سَلَامٌ / غَيْرِ الرَّصَاصِ مَحْرُمٌ، وَلِهِ الْقَعْدُ أَوِ الْقِيَامِ / فَاجْمَعْ لَهُمْ مَا أَنْتَ تَمَلَّكُ مِنَ الْحَيْلِ / الْمَسْوَمَةُ الرَّهِيْبَةُ
وَالْحَسَامُ (همان: ۴۰۱).

مردم فلسطین و گروه‌های مبارز بر این باورند که این گفتگوها پوششی برای ادامه جنایت‌های اشغالگران بهویژه شهرک‌سازی و یهودی سازی سرزمین فلسطین است و اشغالگران و حامیان آن، از این گفتگوها برای بهبود وجهه این رژیم در افکار عمومی جهان استفاده می‌کنند. در این نوع گفتگوها که با حمایت قدرت‌های جهانی انجام می‌گیرد، ملت فلسطین و حقش در تعیین سرنوشت خود نادیده گرفته می‌شوند. متوكل طه آشکارا مخالفت خود را با این نوع گفتگو بیان می‌کند، زیرا هدف از این گفتگوها نجات رژیم صهیونیستی که دستانش به خون هزاران بی‌گناه در جای جای سرزمین فلسطین آغشته شده است. شاعر بر این باور است که این نوع گفتگوها هیچ نتیجه‌ای برای مردم فلسطین در بر ندارد و تنها راه نجات آنان مبارزه و پایداری در برابر دشمن صهیونیستی است.

شاعر همچنین با اشاره به تجربه «صلح مادرید» سازش با صهیونیست‌ها را صحیح نمی‌داند:
نُعَلَقُ أَعْيَنَا جَرَسًا فِي الْمَوَاءِ / لِنَنْظُرَ مَا قَدْ يَطْلُعُ عَلَيْنَا . . وَ "مَدْرِيدُ" . . تَشَهَّدُ أَنَا خَرْجَنَا إِلَى لِغَةِ
الظُّلُمِ / تَشَهَّدُ أَنَا كَسَرْنَا (دیکورات) صَرْخَتِنَا فِي الْفَنَادِقِ / تَشَهَّدُ إِنَا نَسِينَا حِرْفَ الشَّوَاهِدِ / وَالزَّفَقَةُ
النَّازِفَةُ / وَالْقَدْسُ تَخْرُجُ مِنْ قَبَرَهَا خَائِفَةً . . يَقُولُونُ شَهِيدٌ وَرَاءَ شَهِيدٍ / يَقُولُونَ: لَيْسَ هَذَا قُتْلَنَا / وَلَكِنْ
لَتَبَقَّى أَنَا شِيدُنَا وَاقِفَةً! (همان: ۴۳۴-۴۳۵).

متوكل طه با اشاره به "کنفرانس صلح مادرید" که با هدف آشتی و سازش با اسرائیل برگزار شد، به شدت از آن انتقاد می‌کند، چرا که تلاشی برای منحرف کردن اذهان مردم فلسطین از واقعیت‌ها و سرپوش گذاشتن بر حقوق ملی آن‌ها بهویژه حق بازگشت آوارگان فلسطینی است. «با

وجود اینکه، این کنفرانس صدمه‌ای در دنکاک به مبارزات مردم فلسطین بود، ولی با این وجود در نظر بسیاری از عرب‌ها و فلسطینی‌ها روزنۀ امیدی بود که به آن امید بسته بودند» (طوقان، ۱۹۹۳: ۱۷۱). شاعر با انتقاد از این گفتگو معتقد است که ملت فلسطین و مبارزان و شهداء، با هدف سازش با رژیم صهیونیستی مبارزه نکرده‌اند و در این راه شهید نشده‌اند. پس شاعر هیچ باوری نسبت به برقراری سازش مسالمت آمیز سیاسی با این رژیم جنایتکار ندارد، و آنان را از افتادن در دام مذاکرات برحدار می‌دارد و تنها راه حل را مبارزه و استقامت در برابر دشمن متجاوز می‌داند.

خیانت و سیاست‌های سران عرب در قبال آرمان فلسطین

متکل طه سیاست‌های دور از واقعیت برخی حکام عرب را سیاست‌های خائنانه می‌داند که در خدمت دشمن هستند. در واقع نطفۀ رژیم صهیونیستی بر اساس خیانت سران برخی رژیم‌های منطقه و حاکمان کشورهای عربی شکل گرفته است، زیرا برای رسیدن به منافع شخصی خود فلسطین را تنها گذاشته و اسرائیل سیاست عادی‌سازی روابط را در پیش گرفتند. وابستگی، عدم استقلال حکام عرب منطقه و خائنین و خود فروختگان یکی از مهم‌ترین عواملی است که مانع از تحقق آرمان والای فلسطین است. «یکی از اصلی‌ترین ویژگی‌های رژیم‌های دیکتاتوری منطقه، وابستگی شدید آن‌ها به قدرت‌های غربی است. روابط دوستانه نزدیک این کشورها با غرب، نه به دلیل موقعیت مطلوب سیاسی است، بلکه ریشه در فقدان مشروعيت این رژیم‌ها در داخل و در بین مردم دارد. این حکومت‌ها برای جبران عدم مشروعيت داخلی، دست به دامان بیگانگان شده و به بهای تحقیر و از دست رفتن عزت ملی و اضمحلال هویت ملی شان، وابستگی تام به بیگانگان را پذیرفته‌اند» (جهانگیر، ۱۳۹۴: ۳۰۱). در چنین شرایطی شاعر با بینش بالای سیاسی خود از این‌گونه رفتارها انتقاد می‌کند:

وَكَيْفَ نَقُولُ: إِنَا عَنَّدَ بَابِ الْقَدِيسِ / وَالْغُرْبَانُ قَدْ هَرَبَْتُ / وَخَلَّنَهَا لِتُصْبِحَ أُورْشَلَيمَ الْهِيَكَلَ الْمَزْعُومَ؟! /
لَا تَأْمُنْ لَهُمْ وَهُمْ سَبَاياُ الْعَصْرِ / حَصَّنَ حَنْدَقَ الْأَزْهَارِ / وَافْتَحْ ثُوبَكَ الْعَرَبِيَّ لِلْأَطْفَالِ وَالشَّعْرَاءِ / أَطْلَقَ
سَرَّ أَعْشَابِ الْيَدِينِ / وَخُذْ رَهْوَرَ دَمَائِنَا. (طه، ۲۰۰۳: ۴۹۴).

همسوی‌های آشکار میان رژیم صهیونیستی و برخی رژیم‌های عربی، فلسطین و مردم آن را قربانی اصلی این سیاست‌های خائنانه کرده است. شاعر با انتقاد از بی‌توجهی عرب‌ها نسبت به قدس و سرزمین‌های اشغالی بیان می‌دارد بی‌توجهی و عدم مسؤولیت‌پذیری آنان باعث شده است که صهیونیست‌ها آن را به معبد موهوم خود – معبد سلیمان – تبدیل کنند:

فَأَيْنَ أَمْثُنَا وَالْقَدْسُ قَدْ قُلَبَتْ ظَهِرَاً وَقَلْبَاً وَأَرْوَاحَاً وَأَرْكَانَا؟
وَلَمْ يَزُلْ مِنْ قَصْوَرِ الرُّومِ حَاكِمُنَا وَلَمْ يَزُلْ مِنْ قَصْوَرِ الرُّومِ حَاكِمُنَا!

(همان، ۲۰۰۷: ۳۳)

در حال حاضر موضوع فلسطین در صدر برنامه‌های سران عرب نیست و آن‌ها نمی‌خواهند کاری برای فلسطین انجام دهند. در حقیقت «تمام انقلاب‌هایی که در فلسطین شکل گرفتند در پایتخت‌های عربی دفن شدند» (حمصیان، ۱۳۸۰: ۲۰۳). آن‌ها با تبلیغات دروغین و با شگردهای مختلف سعی در فریب مردم و جلب توجه افکار عمومی جامعه خود دارند. متوکل طه آنان را وابسته و دست‌نشانده غربی‌ها می‌داند که نسبت به آرمان فلسطین و قدس اشغالی بی‌تفاوتند و اراده و اختیاری از خود ندارند:

لَنْ نَتَخَبَّطَ مِثْلَ ذَئْبٍ وَحِيدٍ، / وَلَنْ نَدْعُي الْأَنَاقَةَ مِثْلَ مَالِكِ الْخَزِينِ، / وَفُوقُ هَذَا وَذَاكَ نَعْرُفُ الْوَزَرَاءَ
الْخُلُونَةَ، / وَالدَّسَاسِينَ وَالنَّتَّحَارَ.. وَنَعْرُفُ غَدَنَا أَيْضًا! . (طه، ۲۰۰۳: ۴۱۵).

شاعری متعهد و مبارز همانند متوکل طه با ژرف‌لندیشی و بیداری، از این گونه رویکردهای موجود با زبانی صریح انتقاد می‌کند او کسانی را نکوهش می‌کند که به دلیل وابستگی و منافع شخصی خود، موجب از بین رفتن وطن و رنجش مردم می‌شوند:

تَعْلَمُ مِنْ فَلَسْطِينَ الرِّجُولَةَ / وَانْظُرْ أَلْطَافَ الْمَذَاهِبَ مَاذَا يَفْعَلُونَ: / لَقَدْ أَعَادُوا بِالْحِجَارَةِ لِلْسَّمَاءِ عَبُوْنَهَا /
وَمِنْ الْمَقَالِيِّعِ اسْتِفَاقَ الْكَوْنُ / وَالْأَرْضُ اسْتِعَادَتْ مِنْ جَرَاحِهِمُ الصَّوَابُ / وَانْظُرْ بَعْنَيْكَ.. هَلْ عَمِيْتَ؟ /
وَهُلْ عَجَزْتَ عَنِ الْكَلَامِ؟ / وَهُلْ فَقَدْتَ السَّمْعَ؟ / مُتْ إِذَا / لَا تَسْتَحْقُ نَدَائِي الْمَحْرُوقَ / يَا هَذَا الْمُحَنَّطِ
بِالْمَهَانَةِ وَالْعَاسِةِ! . (همان: ۵۲۲).

متوکل طه که از شاعران متعهد و مبارز فلسطینی معاصر است نقش بسزایی در بیداری جامعه عرب و مقابله با سیاست‌های زورگویانه رژیم اسرائیل و آگاهی‌بخشی به جامعه عرب و انتقاد از سیاست‌های حاکمان عرب دارد. او با زبانی صریح شرایط نامناسب جامعه عربی را به باد انتقاد می‌گیرد و از آنان می‌خواهد که از کودکان فلسطینی شجاعت و شهامت را بیاموزند و از این وضعیت ذلتبار کنونی بیرون بیایند. شاعر رفتارهای متناقض آن‌ها را عامل تفرقه در جهان عرب و به وجود نیامدن وحدت و همدلی میان کشورهای عربی می‌داند و حاکمان عربی را افرادی خودخواه می‌داند که در قابل آرمان ملت فلسطین بی‌تفاوتی هستند.

اعتماد نکردن به رفتارهای فریبکارانه دشمن

متوکل طه با تیزهوشی و درایت بالای سیاسی خود، اعتماد به دشمن را امری منطقی نمی‌داند و معتقد است که عادی‌سازی روابط با آن باعث می‌شود که جنایت‌هاییش نادیده گرفته شود. او به گواهی اشعارش در زمرة شاعران متعهدی است که با درک فضای حساس زمان خود تلاش می‌کند تا به مسئولیت خود در قبال ملت فلسطین عمل کند و دردها و مشکلات آن‌ها را بازگو کند:

وبعضنا لا يوي في الذئب مقتلةه
لأنَّ في الذئب جُرحاً شَقَّه لَحْمَ!!
أيُّسْأَلُونَ مَاذَا الجُرْحُ إِنْ صَدَقُوا،
وَأَينَ، كَيْفَ، مَتَى قَدْ كَانَ؟ هَلْ سَأَلُوا؟!
مَنْ يَأْخُذُ الذَّئْبَ جَاراً صَالِحاً، أَبْدَا
لَحْمَ الصَّفَارِ عَلَى أَنْيَابِهِ قُبْلَه
(همان: ۳۹)

شاعران متعهد عربی در بیداری ملت عرب نقش مهمی ایفا می‌کنند. در حقیقت رشد فکری هر جامعه‌ای در شرایط آگاهی و درست اندیشیدن تأمین می‌شود، زیرا که بدون داشتن اندیشه، معرفت و روشنگری نمی‌توان رشد جامعه را سرعت بخشدید. از این‌رو متوكل طه تأکید می‌کند که نباید به دشمن اعتماد کرد و نتیجه چنین اعتمادی چیزی جز خیانت و نابودی نیست. او به هموطنانش هشدار می‌دهد که فریب ظاهر دشمن را نخورند و با آگاهی و هشیاری کامل در جهت وحدت کلمه و مبارزه با زیاده‌خواهی‌های دشمن صهیونیست گام کنند:

كيف أَحَبُّ عَدُوِي؟ غَاصِبُ أَحْقِي الْمَطْعُونَةِ / بالنَّصْلِ وَبِالْأَيْمَنِ، وَحَارِقَ دَعْيَتِ الْأُولَى؟ كَيْفَ / سَأْلَقِي
بِشَعِيرِ بَلَادِي لَحْيَوْلِ الرَّيْحَ الْسَّوَادَاءِ،؟! (همان: ۲۸۲).

همچنین: فلا يجدي النواحُ والسلامُ؟؟! / فما الذي يجدي.. إِذَا؟ / والسلامُ عكسُ السلمِ في زَمْنِ
المذايِّ؟؟ / أي سلمٍ جاءَنَا قَمْرًا، وَغَطَّيْنَاهُ في ذِمَنَا؟ / أَجِبُوا.. / قد جاءَنَا ذَئْبٌ بثوبِ الصَّوْفِ، / في
فَمَهْ دَمْ، وَفِي كَفِيَّهِ مِنْ رُوحِي، جَرَاحُ.. / فَلَمَنْ نَغَيَّ؟! (همان: ۶۴۰-۶۴۱).

متوكل طه معتقد است که در جهت ارتقای خودآگاهی مردم نمی‌توان نسبت به دشمن بیتفاوت بود و اعمال و جنایت‌های آنان را نادیده گرفت، چرا که از دید شاعر آنان همانند گرگی هستند که در لباس میش آمده‌اند و پر از جنایت و خونریزی هستند و باید از مصالحه با آن‌ها دوری کرد و نباید از راه دوستی و ملاطفت با آنان برخورد کرد. شاعر سعی دارد با بالا بردن سطح بصیرت، اطلاعات، آگاهی، درک و فهم جامعه در مقابل دشمن، حس مسئولی‌پذیری آن‌ها را بالا ببرد تا بتوانند در برابر توطئه‌های مختلف دشمنان بپا خیزند و از خود و سرزمنی‌شان دفاع کنند.

نتیجه

متوكل طه، یکی از شاعران معاصر فلسطینی است که با سلاح قلم و شعر، راه مقاومت در برابر اشغالگران در پیش گرفته است. نتایج حاصل از خوانش اشعار شاعر را می‌توان در موارد ذیل بیان داشت:

شعر متوكل طه سرشار از مبارزه و جهاد است. شناخت شاعر از خوی و حشیانه اشغالگران و جنایت‌های آنان او را بر آن می‌دارد تا با صراحة مردم را به مقاومت و مبارزه با دشمن صهیونیستی دعوت کند و از مبارزات شجاعانه فلسطینیان تجلیل کند. او نقش بسزایی در بیدارسازی جامعه

عرب و مبارزه با سیاست‌های ناحق رژیم اسرائیل دارد. او با زبانی صريح از شرایط نامساعد جامعه عربی انتقاد می‌کند. وی مخالف گفتگو و سازش با دشمن است و تنها راه نجات فلسطین را مبارزه می‌داند و این گفتگوها را در خدمت منافع اشغالگران و یهودی سازی سرزمین فلسطین می‌داند. وی با تیزهوشی و فراست از ذات پلید و مکار رژیم صهیونیستی پرده برمی‌دارد و آن را قابل اعتماد نمی‌داند، زیرا آن‌ها چنان غرق در افکار و اهداف توسعه‌طلبانه خود هستند که هر کس و هر چیزی که بر سر راهشان قرار بگیرد را نابود می‌کنند و به کودکان بی‌گناه نیز رحم نمی‌کنند. وی مردم را از اعتماد کردن به دشمن بر حذر می‌دارد و مصالحه با آن را عامل تضعیف موضع فلسطین و قیام مردمی می‌داند. با وجود سختی‌ها و مشکلات فراوان در مسیر محور مقاومت، او شاعری خوشبین و امیدوار به آینده است و معتقد است که ملت فلسطین سرانجام به را پیروزی و رهایی از چنگال رژیم صهیونیستی می‌رسد و آوارگی و تبعید به پایان می‌رسد و فلسطینی‌ها به سرزمینشان بازمی‌گردند و ظلم و بیداد از فلسطین رخت بر می‌بنند.

منابع

- بلاوی، رسول، صولتی، سمیه، و صادقیان نژاد، اعظم. (۱۳۹۲). جایگاه آوارگان فلسطین در شعر محمود درویش. *فصلنامه نقد ادب عربی دانشگاه یزد*، ۳(۴)، ۵۷-۲۵.
- [20.1001.1.23225068.1392.3.4.2.0](https://doi.org/10.1001.1.23225068.1392.3.4.2.0)
- جهانگیر، کیامرث، و ملکی، حسن. (۱۳۹۴). بیداری اسلامی: ریشه‌ها و زمینه‌ها. *فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی*، ۲(۴۵)، ۳۱۰-۲۸۹.
- [10.22059/jpq.2015.54851](https://doi.org/10.22059/jpq.2015.54851)
- حمصیان، احمد رضا. (۱۳۸۰). فرایند صلح و کشورهای متخصص. نشر کنکاش.
- خوری، إلياس. (۱۹۸۲). *الذكرة المفقودة (الطبعة الأولى)*. مؤسسات الأبحاث العربية.
- سلیمان، خالد. (۱۳۷۶). فلسطین و شعر معاصر عرب (شهره باقری و عبد الحسین فرزاد، ترجمه). چشمۀ سنگری، محمد رضا. (۱۳۹۰). ادبیات پایداری. در جواد محقق، بیداری کلمات: بررسی و تحلیل شعر مقاومت (ص. ۱۲۱-۹۹). روایت فتح (وابسته به موسسه فرهنگی روایت فتح).
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۰). شعر معاصر عرب (چاپ اول)، سخن.
- شکری، غالی. (۱۹۷۹). *أدب المقاومة*. دارالآفاق الجديدة.
- طوقان، فدوی. (۱۹۹۳). *الرحلة الأصعب*. دار الشروق.
- طه، المตوكل. (۲۰۰۳). *الأعمال الشعرية*. موسسه العربیه للدراسات و النشر.
- طه، المตوكل. (۲۰۰۷). *قال الفتق لبيان الرعاعة للدراسة والنشر*.
- عبدالعزيز أحمد حامد، عبدالمجيد. (۲۰۰۳). *التجربة الشعرية عند المตوكل طه* (پایان نامه کارشناسی ارشد). جامعه النجاح الوطنية.
- قمیحۀ، محمد مفید. (۱۹۸۱). *الاتجاه الانساني في الشعر العربي المعاصر*. دار الآفاق الجديدة.
- کنفانی، غسان. (۱۹۶۶). *أدب المقاومة في فلسطين المحتلة*. دار الطليعة.

المجموعه من المؤلفين. (۱۹۹۸). موجز من تاريخ الفلسطين. وزارة الثقافة الفلسطينية، اللجنة الوطنية لإحياء ذكرى النكبة.

محمدی، محبوبه. (۱۳۸۹). قسم به نخل قسم به زیتون. نشر ارزش‌های دفاع مقدس. مختاری، قاسم، و شهبازی، محمود. (۱۳۸۹). جلوه‌های پایداری در شعر عمر ابوریشه. ادبیات پایداری دانشگاه شهید باهنر کرمان، ۲(۴)، ۵۱۹-۵۴۳. <https://doi.org/10.22103/jrl.2012.306>

مختاری، قاسم، و وفایی خوش، قدرت الله. (۱۳۹۴). جلوه‌های پایداری در شعر عبدالرحمن العشماوی نمونه مورد پژوهش قصيدة «فتی فلسطینی یتحدث». ادبیات پایداری دانشگاه شهید باهنر کرمان، ۷(۱۲)، ۳۲۲-۳۰۳. <https://doi.org/10.22103/jrl.2015.1020>

مصطفوی نیا، سید محمدرضی، توکلی محمدی، محمودرضاء، و ابراهیمی، قاسم. (۱۳۹۰). مقاومت در شعر توفیق امین زیاد. ادبیات پایداری دانشگاه باهنر کرمان، ۲(۴)، ۵۶۵-۵۸۸. <https://doi.org/10.22103/jrl.2012.308>

النقاش، رجاد. (۱۹۷۲). محمود درویش شاعر الأرض المحتلة (ط ۲). المؤسسه العربيه للدراسات والنشر.

دراسة الحجاج التداولي والبلاغي الحديث في الخطاب القرآني (حوار بين الإخوة) أَنْوَذْجَاً^۱

كاوه رحيمي^۲ (طالب الدكتوراه في فرع اللغة العربية وآدابها، جامعة الخوارزمي، طهران، إيران)

سودابه مظفري^۳ (الأستاذة المشاركة في فرع اللغة العربية وآدابها، جامعة الخوارزمي، طهران، إيران)

علي پیرانی شال^۴ (الأستاذ المشارك في فرع اللغة العربية وآدابها بجامعة الخوارزمي، طهران، إيران)

علي أسودی^۵ (الأستاذ المشارك في فرع اللغة العربية وآدابها بجامعة الخوارزمي، طهران، إيران)

زهره ناعمی^۶ (الأستاذة المشاركة في فرع اللغة العربية وآدابها بجامعة الخوارزمي، طهران، إيران)

DOI: [10.22034/jilr.2024.141968.1199](https://doi.org/10.22034/jilr.2024.141968.1199)



تاریخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۸/۲۴

صفحات: ۲۱۲-۱۸۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۳

تاریخ القبول: ۲۰۲۴/۱۲/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۴

الملخص

يشغل الخطاب الحجاجي حيزاً كبيراً في الخطاب القرآني بشكل عام وقصة الحوار بين الإخوة بشكل خاص، وينتجي ذلك من خلال تعدد الموضوعات التي تطرقت إليها وتنوع المخاطبين فيه هذا ما أدى إلى توظيف كثير من الآليات الحجاجية: تداولية، بلاغية، أفعال الكلام بقصد جذب انتباه المخاطبين من أجل الامتثال والاقتناع بما أمروا به. وتعد أهمية الحجاج في الدراسات الحديثة إلى العودة القوية للبلاغة تحت ما يسمى "البلاغة الحديثة". سيعتمد البحث على النصوص القرآنية التي تضمنت خطاباً بين الإخوة في الدم دون الإخوة في سائر الروابط. هدف هذا المقال هو الكشف

^۱ هذا المقال مستقل من رسالة السيد كاوه رحيمي (الطالب في مرحلة الدكتوراه)

^۲ البريد الإلكتروني: k Rahimi1400@yahoo.com

^۳ الكاتب المسؤول؛ البريد الإلكتروني: soud42_moz@khu.ac.ir

^۴ البريد الإلكتروني: pirani@khu.ac.ir

^۵ البريد الإلكتروني: asvadi@khu.ac.ir

^۶ البريد الإلكتروني: naemi.zohreh@khu.ac.ir

عن حجاجية القصة القرآنية وتمثل تجلياتها وصورها من خلال الحوار بين الإخوة بغرض التأثير والاستمالة. جاءت هذه الـيراسة معتمدة على منهج وصفي - تحليلي وبالاستعانة بمقارنة المنهج التداولى المجاجي الذي يقوم على وصف الظواهر المجاجية الكامنة في القصة القرآنية، وتحليل وتطبيق الشواهد وفق آليات النظرية المجاجية؛ ذلك لأنَّ غايتها حل المثلقي على الاقتناع بالتسليم والإذعان لله - تعالى - من نتائج متوقعة من هذه الـيراسة: الروابط المجاجية تساهم إماً في تساوق الحجج وتعاونها لتحقيق نتيجة واحدة، وإماً في تعارض الحجج لكي تتحقق كلٌ منها نتيجة معاكسة يراد الوصول إليها. تهدف العوامل المجاجية إلى تقييد الإمكانيات المجاجية وحصرها. يمثل الحجاج البلاغي نمطاً من التعبير ينقي القدرة الكبيرة على الإقناع. يُعدُّ التفريع أو تقسيم الحجج إلى أجزاء من أهم الآليات المجاجية البلاغية الواردة في قصة الحوار بين الإخوة، خاصة في أقوال إخوة يوسف (ع).

الكلمات المفتاحية: البلاغة الحديثة، الخطاب القرآني، التداولية، الحجاج، حوار بين الإخوة

بررسی کاربرد شناسی استدلال و بلاغت جدید در گفتمان قرآنی (مورد پژوهانه: گفتگوی میان برادران)^۱

چکیده

گفتمان استدلالی در متن قرآن به طور کلی و در داستان گفتگوی میان برادران به صورت ویژه فضای بزرگی را به خود اختصاص داده که این مسأله در جریان گفتگوی برادران و تنوع مخاطبان آنها آشکار می‌شود. این ویژگی منجر بکار گیری ابزارهای استدلالی زیادی چون ابزارهای زبانی، بلاغی و کنش گفتاری منجر می‌گردد که هدف نهایی آن جلب توجه مخاطبان و پیروی و اطمینان از آنچه به آنها امر شده، می‌باشد. اهمیت استدلال در پژوهش‌های جدید به بلاغت جدید برمی‌گردد. پژوهش حاضر در بردازندۀ گفتمان میان برادران نسی در قرآن است نه برادران به اعتبار سایر پیوندها. بنابراین این پژوهش با رویکرد وصفي- تحليلي و با بهره گیری از نظریه کاربردشناسیک (پرآگماتیک) در تلاش برای آشکار نمودن ساز و کارهای استدلالی در گفتمان میان برادران خونی است؛ زیرا هدف گفتگوی برادران، جذب گیرنده پیام به تسلیم و خضوع در برابر خداوند است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد پیوندهای استدلالی با در توالی و همکاری استدلال‌های دارای یک نتیجه و یا در استدلال‌های متعارض که هر کدام دارای نتیجه معکوس‌اند سهیم است. تفريع از مهم‌ترین ابزارهای بلاغی استدلال در گفتمان میان برادران بویژه در گفتار برادران يوسف (ع) است.

کلید واژه‌ها: بلاغت جدید، گفتمان قرآنی، کاربرد شناسی، استدلال، گفتگوی میان برادران

^۱ این مقاله مستخرج از رساله دکتری آقای کاوه رحیمی است.

مقدمة

لا ريب أنَّ النظرية الحجاجية نظرية حديثة و تعد من أهم المباحث التي أتاحتها الدراسات اللغوية الحديثة في الحقل اللساني التداولي ، باعتباره مجموعة من التقنيات والآليات الخطابية التي توجَّه إلى المتلقِّي بغرض إقناعه والتأثير فيه. وقد أطلق إلى الدراسات الحجاجية الحديثة مصطلح البلاغة الجديدة. وبعتبر شایم بيرلان وتيتكا من رواد البلاغة الجديدة، مادامت هذه البلاغة قد بنيت على أسس حجاجية أرسطوية، لكن من منظور جديد، ومقاربة فلسفية جديدة. (حمداوي، ٢٠٢١: ٤٨) وقد تجلَّت هذه الظاهرة بأوضح ما يكون في الخطاب القرآني؛ على هذا الأساس لقد عد البلاغيون العرب الخطاب القرآني خطاباً حجاجياً بالدرجة الأولى، وذلك لتوظيفه الكثير من الأساليب الحجاجية التي تهدف إلى استعمال عقل المتلقِّي ومن ثم التأثير فيه بتقويم سلوكه وتحذيب نفسه. (درني، ٢٠١٣: ٤٦) وكان سبب اختيارنا لدراسة الحجاج في القرآن الكريم هو ورود الحوار بين الإخوة في الدم في طيات السور القرآنية بتنوع وكثرة، إضافة إلى أنَّ القصة القرآنية تمتاز ببنائها اللغوي المشحون بالسمات التواصلية التي تناور وتسرد تستفهم وتقرَّر وتؤكِّد وتبهَّن ... (نفسه، ٧-٨) الواقع أنَّ تبعنا لقصص القرآن أتاح لنا فرصة التأمل في أهدافه، وما عرضه من شخصيات وأحداث وسلوكياتبشرية وعظات وعبر، أدركنا من خلالها أنَّ القصة القرآنية هي من أهم الوسائل الحجاجية في القرآن الكريم.

وتعود أهمية الحجاج في الدراسات الحديثة إلى العودة القوية للبلاغة تحت ما يسمى "البلاغة الحديثة" التي ركزت على جانبيْن أساسين هما "البيان" و"الحجاج" كوسيلة أساسية من وسائل الإقناع. لقد سعى الباحثون إلى تطبيق أسلوبية الحجاج أو البلاغي الحديث على النصوص الحوارية في القرآن الكريم، واقتصر على النظرية الحجاجية وأولى عناية خاصة للمقاصد والأغراض والأساليب التي انطوى عليها الحوار القرآني في الخطاب القصصي المتعلق بالإخوة. سيعتمد البحث على النصوص القرآنية التي تضمنت خطاباً بين الإخوة في الدم دون الإخوة في سائر الروابط، ليتماشى البحث مع هدفه المقصود، ومع ما يتطلبه الإطار الأكاديمي من التحديد وتجاوز التوسيع وافتتاح الآفاق. فالنظر إلى النص القرآني من زاوية مختلفة يفضي إلى نتائج جديدة ويزيل الستار عن جانب آخر فيه، وهذا من دلائل إعجازه. إنَّ هدف هذه الدراسة هو الكشف عن حجاجية القصة القرآنية وتمثل تجلياتها وصورها من خلال قصص الحوار بين الإخوة، التعرف على الآليات الحجاجية الموظفة في القرآن بغرض التأثير والاستعمالة. أما المنهج الذي اعتمدناه في بحثنا فهو المنهج التداولي الحجاجي الذي يقوم على وصف الظواهر الحجاجية الكامنة في القصة القرآنية، وتحليل الشواهد وفق آليات النظرية الحجاجية. بوصفه أنجع أداة

إجرائية تظهر أوجه استعمال المجاج في الخطاب، وتكشف جوانب مقام الخطاب داخل القصة، مما يسمح بالكشف عن المعنى المجاجي الموجود في ثنایا أحداث القصة، ومن ثم إبراز مقاصد المتكلم وأثرها في المتلقي.

أسئلة البحث

يهدف هذا البحث الإجابة إلى بعض الأسئلة التالية:

- ما أهم الآليات المجاجية الموظفة في الحوار بين الإخوة في القرآن الكريم وما مدى مساحتها في عملية التأثير والإقناع؟
- لماذا استخدمت التقنيات المجاجية في الحوار بين الإخوة؟

الدراسات السابقة

أما بالنسبة للدراسات التي تمحورت حول أسلوبية المجاج التداوی والبلاغی الحديث وتطبيقاتها على النصوص، خاصة قصّة الحوار بين الإخوة في الخطاب القصصي القرآني، فتجدر الإشارة إلى بعض البحوث السابقة التالية:

- كتاب "أسلوبية المجاج التداوی والبلاغی تنظیر وتطبیق علی السور المکیة" (٤٣٦هـ - ٢٠١٥م)، كتبه مثنی کاظم صادق، ط: الأولى، کلمة للنشر والتوزیع: بيروت. قد تحدث الكتاب في الفصل الأول عن أسلوبية الخطاب المجاجي، ملامح الخطاب المجاجي، أنواع المجاج، التواصل المجاجي في الخطاب القرآني وفي الفصل الثاني عن الروابط والسلام والعوامل المجاجية والأفعال الكلامية وفي الفصل الثالث عن أسلوبية المجاج البلاغي يشمل التمثيل، الاستعارة المجاجية، التقابل، الالتفاتات والتفریع.

- مقالة "الخطاب بين الإخوة في القرآن الكريم" (٤٤٠هـ - ٢٠١٨م)، كتبتها مقبول علی بشیر النعمة في مجلة آداب الرافدين، بالعراق، تطرقت إلى تحليل الخطاب بين ابني آدم (هابيل وفابيل)، خطاب بين يوسف (ع) وإخوته، الخطاب بين موسى وهارون (ع)، الخطاب بين أصحاب الجنة من منظور تفسيري وستحاول الإلقاء بما قاله المفسرون في معانی الآيات.

- مقالة "حجاجية الخطاب القرآني سورة يوسف - أنفوذجاً" (٢٠١٨)، كتبتها فاطمة الزهرة الملحي في مجلة المخبر، جامعة باتنة (الجزائر). تطرقت هذه الدراسة ببيان أهمية موضوع المجاج وآلياته

التخاطبية الحجاجية في قصة النبي يوسف (ع)، وكذا الكشف عن خصائص الخطاب الحجاجي المواري في القصص القرآني، وكيفية تجسد الخطاب الحجاجي في القصص القرآني عامة وفي قصة النبي يوسف (ع) على وجه الخصوص، وتقنيات التأثير والإقناع في المخاطب دون تدقق إلى دراسة حوار بين يوسف (ع) وإخوته من منظور نظرية حجاجية.

- رسالة "تحليلات الحجاج في القرآن الكريم سورة يوسف - أخوذجاً" (٢٠١٢ - ٢٠١٣م)، كتبتها حياة دحمان، جامعة الحاج لخضر - باتنه، الجمهورية الجزائرية. تناولت هذه الرسالة في مبحثه الأول إلى دراسة الآليات البلاغية للحجاج المتوفّرة في السورة ومدى تحقق قيمتها الحجاجية داخل القصة. ثم في المبحث الثاني درست آليات الحجاج اللغوية ووظيفتها الحجاجية في القصة، وأخيراً تناولت في المبحث الثالث: علاقة الحجاج بالإقناع في السورة، وكيف حفّقت التقنيات الحجاجية المُلْهَفِ الإقناعي، وكشفت عن أهم البراهين والأدلة المقنعة في القصة خاصة منها دلائل براءة سيدنا يوسف (ع).

تمتاز الدراسة الحاضرة بأكّها تهتم بتطبيق نظرية بلاغة حجاجية حديثة في قصّة الحوار بين الإخوة في الخطاب القرآني، والجدير بالذكر لم نقف على كل دراسة بلاغية حجاجية أو تداولية تناولت قصة الحوار بين الإخوة في الخطاب القرآني.

مفهوم الحجاج ودلالاته

تکاد تجتمع المعاجم العربية في تعريفها للحجاج على ما جاء في لسان العرب لابن منظور: «يقال حاججه، أحاجه حجاجا حتّى حجاجته: أي غلبته بالحجج التي أدليت بها [...] والحجّة: البرهان وقيل: الحجّة: ما دفع به الخصم، وقال الأزهري الحجّة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة، وهو رجل محاج. (ابن منظور، ١٩٩٧: ٥٧٠) أما الحجاج في القرآن الكريم فهو معبر عنه بأشكال من العبارات والأساليب التي تدل على الحوار وتحدّف إلى الإقناع بالبراهين والأدلة العقلية والكونية والفطريّة. يأخذ الحجاج في القرآن أشكالاً متنوعة: الحوار، التمثيل، الاستدلال، المناقضة، الجدل، ... واستعملت كل هذه الآليات بمدف إقناع المخاطب - أيّا كان - والتأثير فيه.

وهو حسب المعجم الفلسفي: سلسلة من الأدلة ثُقُبِي إلى نتيجة واحدة أو هو طريقة عرض الأدلة وتقديمها. (بوجادي، ٢٠٠٩: ٨٧) النظرية الحجاجية هي نظرية لسانية تهتم بالوسائل اللغوية

ويمكّن إلقاء اللّغة التي يتوفر عليها المتكلّم، وذلك بقصد توجيه خطاب وجهة معينة تمكّنه من تحقيق أهدافه الججاجية، ثم إنّها تتطلّق من مبدأ "تتكلّم بقصد التأثير". (العزوي، ٢٠٠٦: ١٤)

أما الججاج في الفكر الغربي الحديث، فيبرز اسم بيرمان "Perlman" وتيتاكاه "tyteca" ولا سيما بعد ظهور مؤلفهما المشترك الموسوم بـ (مصنف في الججاج أو الخطابة الجديدة) عام ١٩٥٨م. وعلى المستوى اللغوي يبرز ديكرو "O. Ducrot" وإنسكومبر "ANSCOMBRE J. C" في كتابهما المشترك أيضاً (الجاج في اللغة) إذ أشارا إلى أن الججاج متجلّر في اللغة ولا يمكن فصل اللغة عنه؛ لأن النص الأدبي نص لغوي بالنتيجة، وأن الوظيفة الأساسية للغة هي الججاج؛ كما أن ثمة أسماء أخرى أسهمت مساهمة واضحة في التنظير لنظرية الججاج، مثل ماير "Meyer" وتولمين "Toulmin" (محمد سالم، ٢٠٠٨: ٢٢) ومحضت الجهود العربية الحديثة في نظرية الججاج على يد جملة من الباحثين، ولا سيما المغرب العربي، ومنهم على سبيل المثال - لا الحصر - طه عبد الرحمن وعلى المستوى اللساني يبرز أبوياكر العزاوي؛ إذ يرى أن الججاج وصف اللغة، (العزوي، ٢٠٠٦: ٨) تعددت الأساليب والآليات الججاجية في قصة الحوار بين الإخوة، منها ما هو بلاغي كالاستعارة، ومنها اللغوي والمنطقي كالسلسل الحجاجي، والروابط والعوامل الججاجية، أفعال الكلام وهذه الآليات هي التي تجعل من الخطاب مقنعاً ومؤثراً في المخاطب.

ال التواصل الججاجي في الخطاب القرآني

من الملاحظ أن مساحات التواصل في الخطاب القرآني أكبر من مساحات التشريعات والأحكام؛ ذلك لأن ذكر أنبياء الأمم السابقة وتواصلهم مع أنهم شغلاً حيّاً واسعاً ضمن الخطاب القرآني؛ لأن القرآن الكريم حمل عقيدة جديدة موجهة لجميع الناس (بلقاسم، ٢٠٠٥: ١٧٣) ويتأتى مبدأ التواصل في الخطاب القرآني من التعارف، وورد التعارف في الخطاب القرآني لمجرد التعارف فحسب، وإنما تعارف من أجل آليات التواصل، فليس التعارف في الخطاب القرآني مجرد التعارف فحسب، سيكون التأثير والاستهلاة ومن الاستهلاة التواصل، ومن هذا التواصل سيكون التفاعل، ومن التفاعل سيكون التأثير والاستهلاة ومن الاستهلاة سيكون الججاج والإقناع (صادق، ٢٠١٥: ٥٨). فالخطاب الججاجي هو خطاب لغوي لا يتم فيه التواصل إلّا بتوافر أطراف هذا التواصل كالمرسل والمتلقي، وأن اللغة أهم أداة تواصلية شائعة عند الإنسان، وقد حاول بيرمان بذلك أن يشير إلى أن اللغة ليست أداة توصيل وتحاطب فحسب؛ وإنما أداة تفاعل بين المتعارفين، وأن هذا البعد التداولي للغة يستحضر حجاجاً؛ لفهم كثير من الأنشطة

اللغوية التي تتضمن قضية ما يكون فيها المدف لتأسيس بناء فكري عميق تندمج فيه أبعاد المتكلم والمستمع والمقام؛ فظاهر على يد بروتون ما يسمى بالمثلث الحاججي التواصلي كما في الشكل الآتي:

(علوي، ۲۰۱۰: ۲۷۳-۲۷۴)

الشكل ۱: المثلث الحاججي التواصلي



الحوار بين الإخوة في القرآن الكريم

يحظى الحوار في القصص القرآني باهتمام كبير ومتميز، لأنّه يساعد على تشخيص الأفكار وإخراجها في صورة حيّة متحركة على لسان المشاركين في الحوار، وأهميّة الحوار تأتي من أن القصّة في الأساس عملية سردية، وهكذا نرى أنَّ القرآن الكريم نَوَّع في علاقات الإخوة، فجعلها تارة بين أبناء نبي، وتارة بين نبي وإخوته، وأخرى بين نبي وأخيه النبي، كما أكَدَ اختلاف الإخوة، فبين مسلم مؤمن مسلم، مع أخيه الحاسد القاتل، أو بين الأخ الصغير الوديع مع إخوته العصبة الماكرين، أو بين نبي مؤمن مع أخيه النبي المؤمن، وكلّا هما مكلّفان في الدعوة إلى الله -تعالى-، وإخوة لأب صالح تعاونوا على الإثم ثم اجتمعوا على كلمة الحق. (بشير نعمة، ۲۰۱۸: ۲۰۵)

وردت قصة الحوار بين الإخوة في الدم في أربعة مواقع: منها حوار بين ابني آدم من الآية ۲۷ إلى ۳۱ في سورة الأعراف، حوار بين موسى وهارون (عليهما السلام) في سورة الأعراف (۱۴۲ إلى ۱۵۱) وطه (۸۶ إلى ۹۴)، حوار بين يوسف وإخوته في سورة يوسف (۵۸ إلى ۱۰۰ إلى ۱۸)، حوار بين أصحاب الجنة في سورة القلم (۱۷ إلى ۳۲). فثمة آيات كثيرة تضمنت ألفاظاً تتعلق بالإخوة لكنّها لم تقصد أخوة الدم، ولم يبحث عنها في هذه الدراسة.

الحجاج التداولي في الحوار بين الإخوة

الروابط الحجاجية

إذا كانت اللغة وظيفة حجاجية فقط اشتملت على مؤشرات لغوية خاصة بالحجاج، فاللغة العربية تشتمل على عدد كبير من الروابط والعوامل الحجاجية التي لا يمكن تعريفها إلا بحالات على قيمتها الحجاجية (العاوبي، ٢٠١٢م، ٢٦) والروابط الحجاجية هي المؤشر الأساسي، وهي الدليل القاطع على أنّ الحجاج مؤشر له في بنية اللغة نفسها، وسنحاول أن نرصد بعض هذه الروابط الحجاجية في قصة الحوار بين الإخوة وندرس وظيفتها وقيمتها الحجاجية.

بل

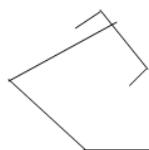
تعتبر "بل" من الروابط الحجاجية التداوليية التي لقيت اهتماماً كبيراً لاسيما عند (ديكرو وانسكومبر) اللذين ميزا في دراستهما للأداة (mais) بين الاستعمال الحجاجي والاستعمال الإبطالي، فاللغة الفرنسية تشتمل على أداة واحدة للحجاج والإبطال، بينما نجد أنّ اللغات الأخرى توفر على أداتين، أداة للحجاج وأخرى للإبطال لكنّ اللغة العربية وإن كانت تلتقي مع الإسبانية والألمانية في توفرها على أداتين، فإنّها تختلف عنهما (لتلتقي مع الفرنسية) لأنّ كلاً من (لكنّ وبل) يستعمل للحجاج والإبطال. (العاوبي، ١٤٣١هـ - ٢٠١٢م، ٥٧) في قوله تعالى: ﴿بَلْ تَحْنُّ مُحْرُومُونَ﴾ (قلم / ٢٧) الرابط (بل) هو إضراب إبطالي سبق ببني الدلالة على تقرير حكم ما قبلها وإثبات لما بعدها، وهو إضراب في الحجاج وفيه أئمّة محرومون من ثمار جنتهم التي عزّموا على حرمان المساكين منها، ولينفتح المعنى أكثر ليشمل حرمانهم من معية الله لهم ومن رعايته لجنتهم، ومن رحمته بهم، الأمر الذي كان لوالدهم وافر الحظ منه؛ جزاء شكره وعمله الصالح. والإضراب في ﴿بَلْ تَحْنُّ مُحْرُومُونَ﴾ نقل الحديث إلى الموضوع الأهم، فإذا كانوا قد بيتوا حرمان المساكين من فضل الشمار فإن الحرمان قد وقع عليهم من جميع الشمار. (ابن عاشور، ١٩٨٤م: ٢٩/٨٣) يقدم الرابط الحجاجي "بل" علاقة حجاجية مركبة من علاقتين حجاجيتين فرعتين: علاقة بين الحجّة وهي (انطلاق نحو الجنة على قصد وقدرة) والنتيجة المرادة وهي (حرمان المساكين)، وعلاقة حجاجية ثانية تسير في اتجاه النتيجة المضادة أي بين الحجّة القوية التي تأتي بعد "بل" فالرابط (بل) هنا حرف إضراب أفاد إبطال دعواهم، أي أبطلوا أن يكونوا في ضلال أو ضالّين طريق جنتهم، وأثبتوا أنّهم محرومون من خير جنتهم فيكون المعنى أنّها هي جنتهم

ولكنها هلكت فحرموا خيراها بأن أتلفها الله. (نفسه: ٢٩ / ٨٦) ويمكن توضيح هذه الترسيمية الحجاجية على الشكل الآتي:

(النتيجة المضادة: لا - ن) (ضلع الطريق)

(محرومون من خير جميع جنّتهم)

ن (حرمان المساكين)



(بل)،



ح ١

(لا - ن)

ح ١

(بل تَعْنِي مَحْرُومُونَ)

(انطلاق نحو الجنة على قصد وقدرة)

حتى

من أدوات السلم الحجاجي نظراً لدورها في ترتيب منزلة العناصر، ولما معاناتها واستعمالاتها من سلمية، فأوّلها هو (حتى الجارة) التي تعني انتهاء الغاية، على أن يراعي المرسل تحقق شروط مجرورها في التركيب، (ظافر الشهري، ٢٠٠٤م: ٥١٨-٥١٩) وهي: "الأول أن يكون ظاهراً في الغالب، والثاني: أن يكون آخر جزء، وأن يكون الجرور بما داخلاً فيما قبلها على الغالب، وأن يكون الإنتهاء به أو عنده". (المradi)، (١٩٩٢م: ٥٤٣-٥٤٤) وثاني استعمالاتها ما يعرف بـ (حتى العاطفة)، ويراعي المرسل هنا شروط المعطوف، وهي شرطان الأول: أن يكون بعض ما قبلها أو كبعضه، والثاني: أن يكون غاية لما قبلها في زيادة، والزيادة تشمل القوة والتعظيم، والقصص يشمل الضعف والتحقير. (نفسه: ٥٤٧-٥٤٨) في قوله: **﴿قَالُوا تَالَّهِ تَفْتَأِ تَذَكُّرُ يُوسُفَ حَتَّىٰ تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ﴾** (يوسف / ٨٥) عندما شاهد أولاد يعقوب (ع) ما حدث لأبيهم، رقّوا له وقالوا له على سبيل الرفق به والشفقة عليه: والله لا تزال تذكر يوسف (ع) حتى تكون مريضاً ضعيف القوة، أو تموت، إن استمرّ بك هذا الحال، خشينا عليك الهاك. (الزحيلي، ١٩٩٨م: ٤٦ / ١٣) فأشفاقاً على أبيهم ومن أجل إقناعه وإخراجه من حالة حزنه على يوسف ذكروا له مخاطر الاستمرار في حال الحزن هذه، وهنا تأتي وظيفة الرابط (حتى) حيث يسوق الحجج وهي: "إِمَّا الْمَرْضُ الْمُضْعُفُ لِلْقُوَّةِ وَإِمَّا الْهَالِكُ وَالْمَوْتُ، وَهَذَا أَمْرٌ وَاقِعٌ، مَطْبَقٌ لِأَهْوَالِ النَّاسِ" (نفسه: ٥١ / ١٣) ومقصودهم الإنكار عليه صدّاً له عن مداومة ذكر يوسف (ع) على لسانه،

لأن ذكره باللسان يفضي إلى دوام حضوره في ذهنه (ابن عاشر، ١٩٨٤: ٤٤/١٣) فحججهم تفضي إلى نتيجة واحدة هي: صد أبיהם عن ذكر يوسف والحزن عليه.

ن (صد أبיהם عن ذكر يوسف والحزن عليه)

تكون حرضاً أو تكون من المalkin (حجج)

(حتى) الرابط الحجاجي

تفتاً تذكر يوسف

أدوات الشرط

تعلق جملة الجواب بجملة الشرط من حيث الأسباب والنتائج، فجملة الشرط تمثل سبباً وعلة للجواب، وتؤدي أداة الشرط دوراً بارزاً في ربط الجملتين (الشرط بجوابه) ربطاً دالياً منطقياً، إذ تقدم الحجة والتدعيم للوصول إلى النتيجة. وبالنظر إلى الجانب التداولي لها حين استعمالها في الحجاج، فقد تكون مقدماً لحجج أو نتائج، أو قد تكون احتياطاً أو تحفظاً على نتيجة حجاجية، كما قد يرد الحجاج في التركيب الشرطي المضمرة، والتي تتضح من خلال العلاقة المنطقية المتلازمة بين طرفيه إذ يلزم ثبوت التالي عند ثبوت المتقدم (ظافر الشهري، ٢٠٠٤: ٤٨١/٤٨٠) والمثال الوارد في هذه الآية: ﴿لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتُقْتَلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِي إِلَيْكَ لِأُقْتَلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ (مائدة: ٢٨) ﴿مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِي﴾ في جواب ﴿لَئِنْ بَسَطْتَ﴾ للعبارة في أنه ليس من شأنه ذلك ولا من يتصف به، ولذلك أكد النفي بالباء ولم يقل وما أنا بقاتل بل قال: (بِبَاسِط) للتبرير عن مقدمات القتل فضلاً عنه، وقدم الجار والمجرور المتعلق - ببساطة - إذاناً على ما قيل من أول الأمر برجوع ضرر البساط وغائته إليه، ويخطر لي أنه قدم لتعجيز تذكيره بنفسه المجر إلى تذكيره بالأخوة المانعة عن القتل، وقوله: ﴿إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ تعليل للامتناع عن بساط يده ليقتلها، وفيه إرشاد قابل إلى خشية الله على أتم وجه، وتعريض بأن القاتل لا يخاف الله (آلосي، ٢٠١٠: ٦/١١٣) وبالتالي تصبح عبارة ﴿إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ حجّة تدعم نتيجة واحدة هي امتناع عن بساط يده ليقتل قابل.

لعل

حرف مشبه بالفعل تخرج إلى دلالات متعددة، وتفيد الترجي كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لِفُتَيَّابِهِ أَعْجَلُوا بِضَاعَتِهِمْ فِي رَحَلَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَ إِذَا انْقَلَبُوا إِلَى أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (يوسف / ٦٢) هذا قول يوسف (ع) غلمانه الكتالين: اجعلوا المال الذي اشتروا به الطعام في أوعيتم (إخوته)، لكي يعرفوها إذا رجعوا إلى أهلهم وفتحوا أوعيتم لعلهم يرجعون إلينا إذا رأوها، فإنه علم أن دينهم يحملهم على رد الشمن، لأنهم مطهرون عن أكل الحرام، فيكون ذلك أدعى لهم إلى العود إليه (الصابوني، ١٤٢٢ هـ. ق - ١٣٨١ هـ. ش: ٥٤ / ٢) إذاً: فالفعل الكلامي (أمر يوسف بوضع بضاعة إخوته في رحالم) هو بمثابة الحجّة، التي تتحقق النتيجة المرجوة، بعد رجوعهم إلى أهليهم وفتح متعتهم، وهذا بعد أن طلب منهم إحضار أخيهم بنiamين معهم. بهذا الشكل الحاجي:

الحجّة: ← النتيجة

فعل الأمر: اجعلوا بضاعتهم في رحالم عودة الإخوة إليه وبرفقتهم بنiamين

العوامل الحاجية

أما العوامل الحاجية فهي لا تربط بين متغيرات حجاجية (أي بين حجّة ونتيجة أو بين مجموعة حجج) «لكنّها تقوم بحصر وتقييد الإمكانيات الحاجية التي تكون لقول ما، مثل: رعماً، تقريباً، كاد، قليلاً وكثيراً، ما ... وإنّا وجلّ أدوات القصر.» (العاوی، ٢٠١٠: ٦٣) والعوامل الحاجية تقوم بوظيفة شحن الكلام لتؤدي وظيفة حجاجية تتلائم مع مقاصد المحاجج وفضلاً عن ذلك تؤدي إلى مساعدة المتألّق في تحديد دلالة المراد من الكلام. وثمة فارق هام بين الروابط والعوامل الحاجية؛ فالعامل الحاجي هو الذي يربط بين وحدتين دلاليتين داخل الفعل اللغوي نفسه، أما الرابط الحاجي فهو يربط بين فعلين لغوين.

العامل الحاجي (إنما)

من العوامل الحاجية (إنما) وهي من أدوات السلم الحاجي، هي تفید القصر، "والسبب في إفاده إنما" معنى القصر هو تضمينه معنى (ما ... إنّا). وما يلاحظ على هذا العامل الحاجي أن الحجج التي تأتي بعده تكون أقوى من الحجج التي تأتي قبله. والمثال الوارد في قوله تعالى: ﴿... قَالَ لَأُفْتَنَّكَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ (مائدة/٢٧) وقوله في الجواب ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ موعظة

وتعريض وتنصلّل مما يوجب قتله. يقول: القبول فعل الله لا فعل غيره، وهو يتقبل من المتقى لا من غيره. يعرض به أنه ليس بتقي، ولذلك لم يتقبل الله منه. وأية ذلك أنه يضمّر قتل النفس. ولذا فلا ذنب، من تقبل الله قربانه، يستوجب القتل. وقد أفاد قول ابن آدم حصر القبول في أعمال المتقين. (ابن عاشور، ١٩٨٤: ٦/١٧٠) وفيه إشارة إلى أنَّ الحاسد ينبغي أن يرى حرمانه من تقصيره، ويجهّد في تحصيل ما به صار المحسود ممحظوظاً لا في إزالة حظه ونعمته، فإنَّ اجتهاده فيما ذُكر يضرُّه ولا ينفعه (الوسي، ٢٠١٠: ٧/٤٥) والعامل الحجاجي (إنما) قد أثبتت معنى هذا الحصر أنَّ الله لا يتقبل من غير المتقين وكان ذلك شرع زمانهم.

العامل الحجاجي (كاد)

يعتبر فعل المقاربة (كاد) على وفق النظرية الحجاجية من العوامل الحجاجية في الخطاب؛ كما ورد في قوله تعالى: ﴿... وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجْرُؤُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أَمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونِي ..﴾ (أعراف/١٥٠) أي أخذ بشعر رأس أخيه هارون يجره إليه ظناً منه أنه قصر في كفهم عن ذلك وكان - عليه السَّلام - شديد الغضب لله سبحانه، و«ابن أم» منادٍ بحذف حرف النداء، وحذف حرف النداء لإظهار ما صاحب هارون من الرعب والاضطراب، (ابن عاشور، ١٩٨٤: ٩/١١٧) فقال هارون (ع) يا ابن أمي - وهو نداء استعطاف وترفق - إنَّ القوم استذلُّوني وقهروني وقاربوا قتلي حين ختيهم عن ذلك فأنا لم أقصِّر في نصحهم ولا ثُسَّي إلَيَّ حتى يُسَرَّ الأعداء بي ويشتموا بإهانتك إلَيَّ ولا يجعلني في عداد الظالمين بالمؤاخذة أو النسبة إلى التقصير (الصابوني، ١٣٨١ هـ - ش: ٢/٤٧٣) ومن الملحوظ أنَّ النص لم يكفي بسرد الواقعة، بل تقريرها إلى المتلقي فال فعل (كادوا) الذي حمل ضمير الجمع أوحى بما تعرض لهارون من ضغط قومه وعلى الرغم من المساحة التقريرية لهذه الفتنة؛ فإن الخطاب بعامله الحجاجي الوارد أعطى المخالفة والثبوت لهارون في عدم الانصياع لهذه الفتنة؛ إذ يعمل العامل الحجاجي على استقطاب البعد الاقناعي، الذي يدل على قوة التأثير هؤلاء المشركين، ومدى مقدرتهم على فتنة عبادة العجل في غياب موسى (ع) لكنَّ الله صرف عن هارون (ع) عندما عارضهم معارضه شديدة ثمَّ سَلَّمَ خشية القتل.

أفعال الكلام

الاستفهام

الاستفهام هو طلب المعرفة حول شيء معين، وله دور كبير في العملية الحجاجية «نظراً لما يعمله من جلب القارئ أو المستمع في عملية الاستدلال بحيث أنه يشركه بحكم قوة الاستفهام وخصائصه» (عبد الحليم بن عيسى، ١٩٢: ٢٠٠٦) وهذه الأمور أيضاً من سمات «الاستفهام البلاغي في القرآن الكريم» بحيث أنه يخدم مقاصد الخطاب ويلعب دوراً أساسياً في الإقناع بالحججة» (مسعودي، ١٩٩٧: ٣٤٢) وهو من أكثر الأساليب الإنسانية وروداً في القرآن الكريم. وفيما يلي سنحاول أن نبين القوة الإنحازية للسؤال البلاغي وطاقته الحجاجية في قصة الحوار بين الإخوة. ورد الاستفهام في مشهد رؤية الجنة بـ (الهمزة)، وقد تحقق بالاستفهام دلالات من هذا السياق في قوله تعالى: **﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَمْ أَقْنَ لَكُمْ لَوْلَا تُسْبِحُونَ﴾** (قلم/٢٨) هذا النوع من الاستفهام يحمل المخاطب على الإقرار والاعتراف بأمر قد استقر عنده، وهو يفيد النفي، وإذا دخل عليه النفي أفاد الإيجاب، واستغل حالة الإقرار الجماع عليها "أوسطهم"، وهو يعني: أعد لهم حكماً، وأصوّهم رأياً، وأقرّهم إلى الخير، فظهر صوت من خطابه يذكرهم بما كان قد قال لهم قبل القسم بطريقة الاستفهام التقريري، وبخضّهم على الطمع في رحمة الله من خلال أداة التحضيض (لولا): **﴿لَوْلَا تُسْبِحُونَ﴾**. (الوسى، ١٩٨٤: ٢٩/٨٦)

ورد الاستفهام بحرف الاستفهام (الهمزة) في هذه الآية الكريمة: **﴿... يَا وَيْلَتَا أَعْجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغَرَابِ ...﴾** (مائدة/٣١) وقد تحققت بهذا الاستفهام في هذا الموضع دلالات من هذا السياق، (الهمزة) للاستفهام التعجيّي (صافي، ١٩٩٥: ٣٢٩) «يَا وَيْلَتَا» كلمة تحسر وتلهف؛ أي قال قايل متّحسرأً يا ويلي ويا هلاكي أضعفْتَ أن أكون مثل هذا الطير فأستر جسد أخي في التراب كما فعل هذا الغراب؟ صار نادماً على عدم الانتداء إلى دفن أخيه لا على قتله (الصابوني، ١٣٨٠ هـ. ش: ٣٣٩/١)

ورد الاستفهام بحرف (هل) و (الهمزة) في هاتين الآيتين: **﴿قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ، قَالُوا أَتَنَا لَأْنَتَ بِيُوسُفَ ...﴾** (يوسف/٨٩-٩٠) لقد وجّه يوسف - عليه السلام - هذا السؤال إلى إخوته مستفهماً على مدى استقباح فعلهم السابق به: هل علمتم قبح ما فعلتم بيوسف وأخيه بنيامين؟ حيث أقيتم يوسف في الجب وعَرَضْتموه للهلاك، وفرّقتم بينه وبين أخيه، وما عاملتم به أخيه من معاملة جحافة قاسية، حال كونكم جاهلين قبح ما فعلتموه (الزحيلي، ١٣٩٨م: ١٣) و (هل) مفيدة للتحقيق، لأنّها تعني (قد) في الاستفهام، فهو توييج على ما يعلّمونه محققاً من

أفعالهم مع يوسف (ع) وأخيه. (ابن عاشور، ١٩٨٤: ١٣/٤٧) إنَّ يوسف وجَه إلَّا خوته استفهاماً معنى التذكير والتبيخ، يحمل ضمنياً حجة تفضي إلى إقناع إخوته بأنَّه يوسف أخوه، ويعرفون بما ارتكبوا في حقه. هذه الحَجَّة وجهت السُّؤال الوجهة التي أرادها يوسف (ع) وبذلك تحققت النتيجة المتواخدة وهي أن يعترفوا على أخيهم، ويعرفوا بقبح فعلهم معه حال جهالة الصبا. ففهموا منه أنه يوسف، فقالوا على سبيل استفهام التقرير والإثبات **﴿قَالُوا أَتَنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ ...﴾** "وأدخل الاستفهام التقرير على الجملة المؤكدة لِأَنَّمُ طلبوا تأييده لعلمهم به ولشدة تحققهم أنه يوسف (ع) (نفسه: ١٣/٤٧)" وخلاصة القول: إنَّ الأفعال الكلامية السابقة التي وردت بعض الأدوات والأساليب الاستفهامية، هي دليل على قدرة الأسلوب القرآني على استيعاب المعاني وتنوعها، وبلاعنة إقناعه في توصيلها إلى المتلقى، وهنا يظهر بعدها الحجاجي.

الأمر

يعتبر الأمر والنهي من الأفعال الإنجازية، يهدفان إلى توجيه المتلقى إلى سلوك معين. ومن أمثلتهما الواردة في قصة الحوار بين الإخوة هذه الآية: **﴿وَقَالَ لِفْيَانِهِ اجْعِلُوهُ بِضَاعَتْهُمْ فِي رَحَلَهُمْ ...﴾** (يوسف/٦٢) هذا قول يوسف (ع) لغمانه الكياليين: اجعلوا المال الذي اشتروا به الطعام في أوعيتم (إخوته)، لكي يعرفوها إذا رجعوا إلى أهلهم وفتحوا أوعيتم لعلهم يرجعون إليها إذا رأوها، فإنه علم أن دينهم يحملهم على رد الشمن، لِأَنَّمُ مطهرون عن أكل المحرام، فيكون ذلك أدعى لهم إلى العود إليه (الصابوني، ١٣٨٠ هـ. ش: ٢/٥٤) إذاً فال فعل الكلامي (أمر يوسف بوضع بضاعة إخوته في رحالم) هو بمثابة الحَجَّة، التي تحقق النتيجة المرجوة، بعد رجوعهم إلى أهليهم وفتح متاعهم، وهذا بعد أن طلب منهم إحضار أخيهم بنiamين معهم. بهذا الشكل الحجاجي:

الحجاجي ← النتيجة

فعل الأمر: اجعلوا بضاعتهم في رحالم عودة الإخوة إليه وبرفقتهم بنiamين

وجاءت الأفعال الإنجازية (اذهباً / فألقوه / وآتوني) في قوله تعالى: **﴿إِذْهَبُوا بِقُمِيصِي هَذَا فَالْقُوَّةُ عَلَى وَجْهِي أَيْتَ بَصِيرًا وَأَتُوْنِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ﴾** (يوسف: ٩٣) متحققة عن طريق الاستعلاء والإلزام، متوجهة نحو التوجيه والإرشاد من الأمر (يوسف (ع) إلى المأمور (إخوته) بأن يلقوا قميصه على وجه أخيه يعقوب (ع)) "وفائدة إرساله إلى أخيه القميص أن يشق أبوه بحياته وجوده بمصر ... والأظاهر أنه جعل إرسال قميصه علامه على صدق إخوته فيما يبلغونه إلى أخيهم من أمر يوسف (ع) أي أَنَّم

جاؤوا من عند يوسف بخبر صدق، وأمّا كونه يصبر بصبرًا فحصل يوسف (ع) بالوحى بفتشهم به من ذلك الحين". (دمنان، ۲۰۱۳: ۲۳۷) إذًا: أفعال الأمر اكتسبت بعدها حجاجياً، بوصفها أدت إلى نتائج ضمن مسارات إنجازها، وأن الامتثال والتنفيذ لهذه الأوامر أصبحت حجة عليهم وكالآتي:

| الأفعال الإنجازية: | النتائج |
|---------------------------------|-------------------------------------|
| اذْهُبُوا بِقَمِصِي هَذَا | ١. عودة البصر إلى الأب |
| فَالْقُوَّةُ عَلَى وَجْهِ أَبِي | ٢. تأكيد الأب من حياة يوسف (ع) |
| | ٣. عدم تكذيب الأب لأبنائه هذه المرة |

النداء

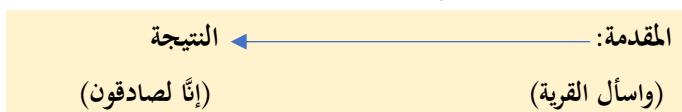
إن النداء لا يؤتى مجرد الانتباه والإصغاء، فحسب وإنما يؤتى به لتنفيذ فعل إنجازي ما عن طريقه؛ لذا دخل في باب الأفعال الكلامية. وما لا شك فيه أن ما سيأتي بعد النداء ذو أهمية خاصة يراد له تنبيه المتلقى إليه وتأمّله جيداً، وبالتالي يحدث التواصل، فالحجاج من خلال المباشرة في إنجاز الفعل الكلامي، (صادق، ۲۰۱۵ م: ۱۵۱) كما جاء النداء في قوله تعالى: **﴿قَالَ يَا هَارُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا﴾** (طه / ۹۲)، مرتبًا بعد حجاجي، فالنداء جاء توجيهًا حفر المتلقى أو المنادى (هارون) لينفذ ما سبق له من تكليف بعد الإقبال، وقد شكل (ما مَنَعَكَ) بعد النداء بؤرة انطلاق مكثفة لتحقيق الفعل أو تنفيذه؛ قبل قوله **﴿قَالَ يَا هَارُونُ﴾** كلام محفوظ، تقديره: فرجع موسى (ع) ووَجَدُهُمْ عَاكِفِينَ عَلَى عِبَادَةِ الْعِجْلِ قَالَ يَا هَارُونُ وَكَانَ ظَهُورُ الْعِجْلِ فِي سَادِسٍ وَثَلَاثَيْنَ يَوْمًا، وَعَبَدُوهُ. وَجَاءَهُمْ مُوسَى (ع) بَعْدَ اسْتِكْمَالِ الْأَرْبَعَيْنَ، فَعَنَّبَ مُوسَى (ع) عَلَى عَدَمِ اتِّبَاعِهِ لِمَا رَأَهُمْ قَدْ ضَلُّوا. (أبو حيّان الأندلسي، ۲۰۱۵ م: ۶۲۱/۱۸) وقال له: أَيُّ شَيْءٍ مَنَعَكَ حِينَ رَأَيْتَهُمْ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ أَنْ لَا تَتَبَعَنِي فِي الْغَضَبِ اللَّهِ وَالْإِنْكَارِ عَلَيْهِمْ وَالرُّجُرُ لَهُمْ عَنْ ذَلِكَ الضَّلَالُ؟ (الصابوني، ۱۳۸۱ هـ). ش: ۲/۲۴۵) ومن هنا نفهم أن النداء لا يؤتى به قصد الإقبال فحسب وإنما يتحقق فعلاً إنجازاً مع مابعده. كما جاء النداء في هذه الآية: **﴿قَالَ يَا ابْنَ أُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي ...﴾** (طه / ۹۴) وقوله في الجواب «يا ابن أم» نداء لقصد التقيق والاستشفاع، وهو مؤذن بأن موسى (ع) حين وبخه أخذ بشعر لحية هارون (ع)، ويشعر بأنه يجذبه إليه ليلطمها، وابن الأم: الأخ. وعدل عن (يا أخي) إلى (ابن أم) لأن ذكر الأم تذكير بأقوى أواصر الأخوة، وهي آصرة الولادة من بطن واحد والرضاع من لبان واحد (ابن عاشور، ۱۹۸۴ / ۱۶، ۲۹۲) **﴿لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي﴾** أي: بشعر رأسى، فإنَّ

الأخذ أنساب به. وزعم بعضهم أنّ قوله: «بلحبي» على معنى بشعر لحيتي أيضاً؛ لأنّ أصل وضع اللحية للعضو النابت عليه الشعر، ولا يناسبه الأخذ كثيراً مُناسبة. وأنت تعلم أنّ المشهور استعمال اللحية في الشعر النابت على العضو المخصوص، وظاهر الآيات والإخبار أنه عليه السَّلام أخذ بذلك. وكان عليه السَّلام حديداً متصلباً غضوباً لله -تعالى-، وقد شاهد ما شاهد، وغلب على ظنه تنصيرٍ في هارون (ع) ستحقّ به - وإن لم يخرجه عن دائرة العصمة الثابتة للأنبياء -عليهم السَّلام - التأديب، ففعل به ما فعل، وبasher ذلك بنفسه، (آلосي، ٢٠١٠: ٤٣٤/١٦) حقق النداء هدفه الإنجاري المباشر، فالنداء جاء توجيهياً حفظ الملتقي أو المنادى (موسى) (ع) لينفذ ما سبق له من تكليف بعد الإقبال، وقد شكل النهي ﴿لَا تأخذ بلحبي﴾ بعد النداء بؤرة انطلاق مكثفة لتحقيق الفعل أو تفزيذه.

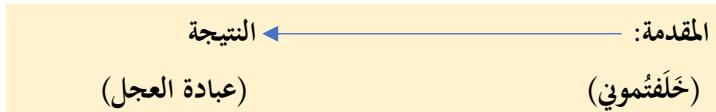
الحجاج البلاغي في القرآن الكريم

المجاز المرسل

إنّ للمجاز دوراً كبيراً في الحجاج والإقناع، لأنّه من جهة أولى يؤدي وظيفة استدلالية ويتوجه بالأساس إلى عقل المخاطب، من جهة ثانية يؤدي وظيفة نفسية، ويستهدف التأثير في نفسية المخاطب. (حبيب، ٢٠٠١: ٤٣) من الآيات التي تجلّى المجاز فيها ضمن الحوار بين الإخوة هي: ﴿وَاسْأَلِ الْقُرْيَةَ الَّتِي كَنَّا فِيهَا وَالْعِرَقَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ (يوسف / ٨٢) والتعبير مجاز مرسل علاقته المحلية، قال البيضاوي: "أي أرسل إلى أهلها واسأله عن القصة". (البيضاوي، ١٩٩١: ٢٦٨) أي: إسأل يا أبانا عمّا حدث أهل القرية التي كنا فيها وهي مصر، فقد اشتهر أمر هذه السرقة فيهم، واسأّل أصحاب العير الذين كانوا يأتون بالمسيرة (الطعام) معنا، وهذا المجاز مبالغة منهم في إزالة التهمة عن أنفسهم، لأنّه مشكوك فيهم، وكانوا متهمين بسبب واقعة يوسف (ع) (الرحيلي، ١٩٩٨: ٤٤/١٣) ثم أكدوا صدقهم بقولهم: ﴿وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾، فيما أخبرناك به من أنّه سرق، وأخذنوه بسرقه. فهذا المجاز تضمن حجة الإخوة في إقناع أبيهم ببراءتهم من تهمة السرقة، ويفضي إلى نتيجة مفادها صدقهم فيما أخبروه من أمر، ويمكن تمثيله بهذا الشكل:



والمحاز في هذه الآية: ﴿... قَالَ يُشَسَّمَا خَلْفَتُمُونِي مِنْ بَعْدِي ...﴾ (أعراف / ۱۵۰) وهذا خطاب هارون ووجوه القوم لأنهم خلفاء موسى (ع) في قومهم فيكون خلفتموني مستعملاً في حقيقته، ويجوز أن يكون الخطاب لجميع القوم، فأما هارون فلأنه لم يحسن الخلافة بسياسة الأمة كما كان يسوسها موسى (ع)، وأما القوم فلأنهم عبدوا العجل بعد غيبة موسى (ع)، ومن لوازم الخلافة فعل ما كان يفعله المخلوف عنه، فهم لما تركوا ما كان يفعله موسى (ع) من عبادة الله وصاروا إلى عبادة العجل فقد أخرفو عن سيرته فلم يخلفوه في سيرته، وإطلاق الخلافة على هذا المعنى مجاز فيكون فعل خلفتموني مستعملاً في حقيقته ومجازه. (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۹/ ۱۱۴) فهذا المجاز تضمن حجة موسى (ع) لقومه في إقناعهم أنهم لم يحسنوا الخلافة بعد غيابه، ويفضي إلى نتيجة ضمنية مفادها عبادة العجل، ويمكن تمثيله بهذا الشكل:



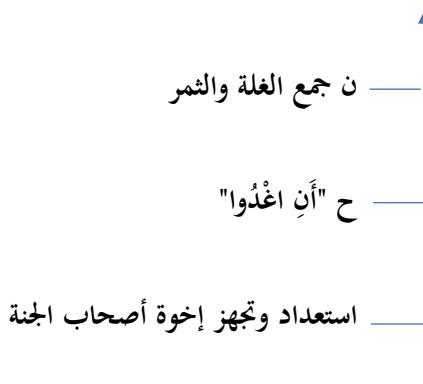
من هنا يتضح تأثير بلية لهذا النوع من المجاز، وأثر جلي في استعماله المتلقى، من خلال اعتماده هذه العلاقات المجازية كوسيلة حجاجية تستميل المتلقى وتستفز شعوره وتؤثر فيه.

الاستعارة الحجاجية

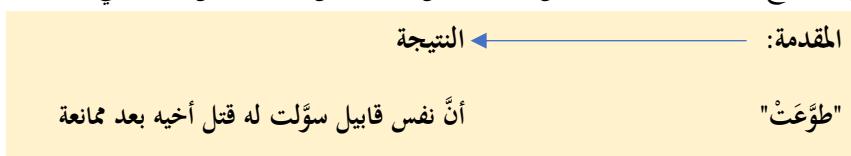
تحوز الاستعارة على مكانة بالغة الأهمية في حقل الدراسات التدائية لأنها تحمل في جوهرها طاقة حجاجية لتحقيق الفاعلية الإقناعية، ويرجع الفضل في إخراج الاستعارة من حقل البلاغة التقليدية التي اهتمت بها درساً وتحقيقاً، إلى "بيرلان Perelman" الذي أكسبها قوة حجاجية في مجال الدراسات المتعلقة بالحجاج، أو ما يسمى بالبلاغة الجديدة، (عربي، ۲۰۰۹: ۱۱۳) إن الاستعارة الحجاجية هي «استعارة تدخل ضمن الوسائل اللغوية التي يشغلها المتكلم بقصد توجيه خطابه، وبقصد تحقيق أهدافه الحجاجية هي النوع الأكثر انتشاراً لارتباطها بمقاصد المتكلمين وبسياقاتهم التوأمية والتحاطبية» (العاوی، ۲۰۱۲: ۱۰۸)

أمّا أمثلة عن الاستعارة الحجاجية متجلية في الحوار بين الإخوة في قصة أصحاب الجنة فهي: ﴿أَنْ أَعْدُوا عَلَى حَرْثَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَارِمِين﴾ (قلم / ۲۲) قد جاء لكلمة (أعدوا) معنى غار. وعلى هذا القول يكون في الكلام استعارة، وهي استعارة تصريحية تبعية؛ حيث «شبّه غدوهم لقطع الشمار بغضون الجيش على شيء» الاستعارة التبعية؛ في قوله تعالى ﴿أَنْ أَعْدُوا عَلَى حَرْثَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَارِمِين﴾. غدا عليه إذا

أغار، فيكون قد شبه غدوهم لقطع الشمار بعدو الجيش على شيء، لأنّ معنى الاستعلاء والاستيلاء موجود فيه، وهو الصرم والقطع، وهذا على طريق الاستعارة التبعية. ويجوز أن تعتبر الاستعارة تمثيلية. (صافي، ١٤١٦هـ—١٩٩٥م: ٤٥) وصورت لنا الاستعارة استعدادهم وتجهزهم لجمع الغلة والثمر، كما هو شأن من يستعد صبيحة الغارة بكل ما أوتي من عدة وعتاد. ويمكن تمثيل حجاجية هذه الاستعارة بالشكل الآتي:



وفي هذه الآية: **﴿فَطَوَعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتَلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾** (مائدة/ ٣٠) (وطوع) معناه جعله طائعاً، أي مكنته من المطوع. والطوع والطوعية: ضد الإكراه، والتطويع: محاولة الطوع. والشاهد في هذه الاستعارة الحجاجية أنّه قتل أخيه بشيء متعاص عن قabil ولا يطيقه بسبب معارضة التعلق والخشية. وشّهّمت داعية القتل في نفس قabil بشخص يعينه وبذلّ له القتل المتعاصي، فكان (طوعت) استعارة تمثيلية، والمعنى الحاصل من هذا التمثيل أنّ نفس قabil سُوّلت له قتل أخيه بعد مانعة. (ابن عاشور: ٦/١٧٢) في **﴿فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾** ويكون المراد بالخسارة هنا خسارة الآخرة، أي صار بذلك القتل مّن خسر الآخرة، ويجوز إبقاء (أصبح) على ظاهره أي غداً خاسراً في الدنيا. والمراد بالخسارة ما يbedo على الجاني من الاضطراب وسوء الحالة وخيبة الرجاء، فتفيد أنّ القتل وقع في الصّيام. (نفسه: ٦/١٧٣) ومثل مقدمة لقتل أخيه قabil بهذا الشكل الحجاجي:



الكتایة

وتعتبر الكتایة من وسائل الحجاج، يقول الله تعالى: **﴿اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرُحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَيْيُكُمْ . . .﴾** (يوسف / ٩) والكتایة في "يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَيْيُكُمْ" كتایة عن خلوص محبته لهم، ويكون المراد يَخْلُ وجه أَيْيُهُم "إقباله عليهم واصطفاؤهم بالحبة"، ولا يتأتى هذا إلا بإقباله بوجهه عليهم، وإقبال — يعقوب عليه السلام — بوجهه على أبنائه إخوة يوسف لازم خلوص الحبة لهم، واشتعاله بهم، والهشاشة خلوص الوجه إلى نيل الرعاية والإهتمام الخاص بهم دون يوسف، ففيه انتقال من اللازم إلى المزوم. (باحاذق، ١٩٩٧: ٧٤-٧٥) وتمثل هذه الكتایة على النحو الحجاجي التالي:

اقتلو يوسف ← يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَيْيُكُمْ

نتيجة

مقدمة (الحجفة)

في الآية كتایة تلویحية عن المحبة الحالصة، فقتل أخيهم يوسف والتخلص منه تعد مقدمة لنتيجة واحدة وهي خلو وجه أَيْيُهُم فيقبل عليهم. وكان ذريعتهم لقتل يوسف (ع) توصل إلى هدف واحد، وهو خلوص وصفاء حب يعقوب (ع) وإقباله عليهم، وهذا ما هي إلا حجة للإقتناع بقتل أخيهم. قوله تعالى: **﴿فَلَمَّا رَأَوْهَا قَالُوا إِنَّا لَضَالُّونَ﴾** (قلم / ٢٦) كتایة عن كون ما أصا بهم عقاباً على إهمال الشكر وجاء التأكيد في قوله: **﴿إِنَّا لَضَالُّونَ﴾** «لتذليل أنفسهم منزلة من يشك في أنهم ضالون طريق الخير لقرب عهدهم بالغفلة عن ضلالهم، فيه إيدان بالتحسر والتندم» (ابن عاشور، ١٩٨٤: ٢٩) ويمكن تمثيل هذه الكتایة حجاجياً كما يلي:

المقدمة: ← النتيجة

فلَمَّا رَأَوْهَا قَالُوا إِنَّا لَضَالُّونَ التحسس والتندم

وقوله تعالى: **﴿أَنْ لَا يَدْخُلَنَّهَا الْيَوْمَ عَلَيْكُمْ مُسْكِنٌ﴾** (قلم / ٢٤) وأفاد تنکیر (مسکین) — الذي أسنده إليه فعل النهي عن الدخول — العموم، فالمراد نهي بعضهم بعضاً عن دخول المسکین إلى جنته؛ أي: لا يترك أحد مسکیناً يدخلها. وهذا من قبيل الكتایة؛ لأن النهي للمسکین عن الدخول نهي لهم عن تمکینه منه، أي لا تمكنوا المسکین من الدخول. (نفسه: ٢٩ / ٨٤) و«أوقع النهي على دخول المسکین لأنه أبلغ؛ لأن دخولهم أعلم من أن يكون بإدخالهم أو بدونه» وتمتیز الكتایة من بين سائر ألوان التصویر بأن للإثبات بما مزية لا تكون مع التصريح، ولعل السبب في ذلك يعود إلى «أن كل

عاقل يعلم إذا رجع إلى نفسه، أن ثبات الصفة بإثبات دليلها، واجحها بما هو شاهد في وجودها، أكد وأبلغ في الدعوى من أن تجئ إليها؛ فتبثتها هكذا ساذجاً غفلاً» (الجرجاني، ١٤١٣هـ—ق: ٧٢) وعken تمثيل هذه الكلمة حجاجياً كما يلي:

المقدمة: ← النتيجة

انطلاق نحو البستان ← وهي المساكين عن الدخول

التفریع (تقسیم الكل إلى أجزاء)

أو ما يُسمى بتقسيم الكل إلى أجزاء، فقد يذكر المرسل حجته كلياً أول الأمر، ثم يعود إلى تعداد أجزائها، إن كانت ذات أجزاء وذلك ليحافظ على قوتها الحجاجية، فكل جزء منها بمثابة دليل على دعوه (ظافر الشهري، ٤٩: ٢٠٠٤) معنى ذلك أن المتكلم يقوم بطرح قضية أو أطروحة، ثم يتسع في عرض حججه وتقسيمها إلى أجزاء، كل جزء هو بمثابة حجة من هذه الحجج تساهم في تقوية موقفه وتدعيم دعوه. هنا دراسة لبعض الأمثلة من قصة الحوار بين الإخوة:

في قوله تعالى: «قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ»، «أَرْسَلْنَا مَعَنَا غَدَّا يَرْتَعُ وَيَلْعَبُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»، «قَالَ إِنِّي لَيَحْرُنُّي أَنْ تَدْهِبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يُأْكِلَهُ الْذِئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ»، «قَالُوا لَئِنْ أَكَلَهُ الْذِئْبُ وَكَنْ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذَا حَاسِرُونَ» (يوسف/ ١٤-١١) فقد جاء الخطاب الحجاجي من كلا الطرفين، فمن إخوة يوسف (ع) لتنفيذ مخططهم ومن يعقوب بعدم رغبته في ذهاب يوسف (ع) معهم، وعندما شعر الأبناء بعدم رغبة أبيهم بدأوا يقسمون رغبتهم ويحاولون إقناع أبيهم، وفعلاً تم لهم ما أرادوا إذ جاءت تفريعاً كالتالي:

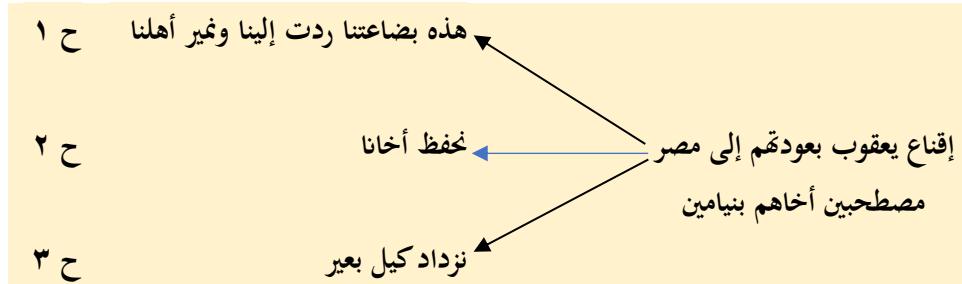
إقناع الأب بخروج يوسف معهم ←
١ وَإِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ ح ١
٢ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ←
٣ وَكَنْ عُصْبَةٌ ← ح

وفي المقابل كان أبوهم يحاول أن يعدل عن أمر خروج يوسف (ع) معهم وبدأ بتقسيم عدم هذه الرغبة، وتفریع مسوغاتها بما ساوره من هواجس وكالتالي:

عدم رغبته بإرسال يوسف (ع) معهم ←
١ إِنِّي لَيَحْرُنُّي أَنْ تَدْهِبُوا بِهِ ح ١
٢ وَأَخَافُ أَنْ يُأْكِلَهُ الْذِئْبُ ←
٣ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ ← ح

لكن ذهب يوسف (ع) معهم مع رغبة خفية من يعقوب (ع) بعدم الذهاب بحكم عاطفته الأبوية، وحرصاً منه على يوسف (ع) وتحذيراً لأبنائه من التقصير عنه. (صادق، ۲۰۱۵: ۲۰۴)

في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا فَتَحُوا مَتَاعَهُمْ وَجَدُوا بِضَاعَتِهِمْ رُدَدْتُ إِلَيْهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مَا نَبْغِي هَذِهِ بِضَاعَتِنَا رُدَدْتُ إِلَيْنَا وَنَمَرُّ أَهْلَنَا وَنَفْعَطُ أَخَانَا وَنَرْدَادْ كَيْلَ بَعِيرٍ ذَلِكَ كَيْلَ بَسِيرٍ﴾ (يوسف: ٦٥) إخوة يوسف (ع) حشدوا الحجج وكل الأسباب والبراعث المادية من أجل إقناع أبيهم بعودتهم إلى مصر مرفقين أخاهم بنiamين، واستغلوا حاجتهم الشديدة لتطيب نفس أبيهم فيوافقهم، وجاءت هذه الحجج مجزأة مقتالية لرودي إلى نتيجة واحدة هي: إقناع والدهم، وحجتهم الأولى أن يأتوا بالميزة والطعام دون ثمن إعالة للأهل، وضموا إلى ذلك الالتزام بحفظ ورعاية أخيهم (الحجفة الثانية)، وذكروا حفظ الأخ مبالغة في الحظ على إرساله (الصابوني، ١٣٨١ هـ. ش: ٥٩) والحجفة الثالثة أن يزدادوا في اصطحاب أخيهم حمل بعير، لأن يوسف (ع) لا يعطي الممتار أكثر من حمل بعير من الطعام، فإذا كان أخوهم معهم أعطاهم حمل بعير في عداد الإخوة، وهذه الجمل مرتبة ترتيباً بدعاً لأن بعضها متولد عن بعض (ابن عاشور، ١٩٨٤: ١٨) كلها تشکل حججاً متعاضدة تخدم نتيجة واحدة، فقد اقنع أبوهم يعقوب (ع) ولم يجد بدًّا من الموافقة على إرسال بنiamين معهم. ويمكن تمثيله بالشكل الآتي:



النتائج

من أهم نتائج هذه الدراسة التي وصلت إليها؛ فهي:

- لاشك إنَّ الحاجاج آلية من آليات في الدرس اللساني التداولي الحديث، يسعى المرسل من خلاله حمل المتكلَّم على الإذعان والسعى إلى إقناعه بشتى الآليات المختلفة حسب المقام. تعددت الأساليب والآليات الحاجاجية في قصة الحوار بين الإخوة بين ما هو بلاغي (استعارة، كناية، مجاز، تفريع) وبين ما هو لغوي ومنطقي (روابط وعوامل وسلم حاجاجية، أفعال الكلام) هذه الآليات هي التي تكسب النص درجة عالية من الإقناع في المتكلَّم.

- الروابط الحجاجية تسهم إما في تساوق الحجج وتعاونها لتحقيق نتيجة واحدة، وإما في تعارض الحجج لكي تحقق كل منها نتيجة معاكسة يراد الوصول إليها. وفي قصة الحوار بين الإخوة غلت الروابط الحجاجية على أقوال شخصيات القصة (أدوات الشرط، حتى، بل، لعل) بما يدل على انسجام خطاباتهما حجاجيا من جهة، وتوجيهها وجهة قوية من جهة أخرى للوصول إلى استمالة المخاطب والتأثير فيه.
- العوامل الحجاجية في قصة الحوار بين الإخوة، ظاهرة ذات وظيفة وقيمة حجاجية مؤثرة في الخطاب القرآني. تهدف العوامل إلى تقييد الإمكانيات الحجاجية وحصرها، وما ورد منها في قصة الحوار بين الإخوة هي (إما وكاد).
- تخلّي في قصة الحوار بين الإخوة حضور الأفعال الكلامية المباشرة في مخاطباته، ولاسيما أن هذه الأفعال مما يتضمن في سياقها توجهات وتكليفات وانتباها، ويعود إلى غايتها التبلّغية التي لا تتم إلا بالحجاج، فالأفعال الكلامية في قصة الحوار بين الإخوة إنما تعطي بعداً دلائلاً.
- يمثل المجاز المرسل والكناية نمطاً من التعبير ينمّي القدرة الكبيرة على الإقناع، من خلال الفعل بجملته، والتأثير في المتلقى بسحره. الاستعارة في قصة الحوار بين الإخوة تعتبر أعلى مراتب السلام الحجاجية باعتبار أن لكل قول حجة ومعنى ظاهري وكذا معنى ضمني ومعنى الضمني هو الأثبت والأرجح في الذهن.
- فإن الأجزاء المتفرعة عن الكل تثبت ما سبقها من كل؛ لأن المرسل يقوم بطرح قضية ما، ثم يشرع بتفريعها إلى أجزاء على أن تكون هذه الأجزاء حجاجاً لها؛ لتكون داعمة لقضيته، ودليلًا عليها فكثيراً ما يلجم الخطاب لإثبات صحة قضية ما أو نفيها إلى تجزئتها؛ لأن هذه التجزئة تحمل في طياتها دلائل الإثبات. يعُدُ التفريع من أهم الآليات الحجاجية البلاغية الواردة في قصة الحوار بين الإخوة، خاصة في أقوال إخوة يوسف (ع)؛ إذ تجدهم في الموقف الواحد يدعّمون كلامهم بحجج متتالية مجرأة تخدم أغراضهم ونواياهم.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص عاصم.

ابن عاشور، محمد طاهر. (١٩٨٤). التحرير والتنوير. دار التونسية للنشر.

ابن منظور. (١٩٩٧). لسان العرب (الطبعة الأولى، المجلد الثاني). دار صادر.

أعراب، حبيب. (٢٠٠١). الحاج والاستدلال الحجاجي: "عناصر استقصاء نظري". مجلة عالم الفكر، ٣٠(١)، ٣٨-٩٧. <https://archive.alsharekh.org/Articles/34/12656/247358>

اللوسي. (٢٠١٠). *روح المعاني* (الطبعة الأولى، المجلد السادس عشر). مؤسسة الرسالة.
باحداق، عمر. (١٩٩٧). *الدلالة الإعجازية في رحاب سورة يوسف* (ع) (الطبعة الأولى). دار المأمون
للتراث.

بلقاسم، حمam. (٢٠٠٥). آليات التواصil في الخطاب القرآني (أطروحة دكتوراه). جامعة باتنة.
بن عيسى، عبد الحليم. (٢٠٠٦). البيان الحجاجي في إعجاز القرآن الكريم، سورة الأنبياء أنموذجا. مجلة التراث العربي، (١٠٢)، ٣٣-٤٩.

<https://archive.alsharekh.org/Articles/171/16173/362982>

بوجادي، خليفة. (٢٠٠٩). في اللسانيات التداولية، مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم (الطبعة الأولى). بيت الحكم.

البيضاوي. (١٩٩١). *تفسير البيضاوي* (المجلد الثالث). مكتبة الحقيقة.
البيضاوي. (١٩٩٢). *دلائل الإعجاز* (الطبعة الثالثة). مطبعة المدى.
المرجانى، عبد القاهر. (١٩٩٣). *لائى الإعجاز* (الطبعة الثالثة). مطبعة المدى.

حمداوي، جميل. (٢٠٢١). *البلاغة الجدلية (مفهومها، وروادها، وآفاقها)* (الطبعة الأولى). الناظور – تطوان.
درنوني، إيمان. (٢٠١٣-٢٠١٢). *المحاجة في النص القرآني* (رسالة ماجستير). جامعة الحاج لخضر.

الصّابوّني، محمد على. (١٣٨٠ هـ، ش). *صفوة التّفاسير* (الطبعة الثانية). نشر إحسان.
صادق، مثل: كاظم (٢٠١٨). *أسس لغة الحجاج القدامى*. والملاغ ترجمة. عٰلِي السّمْر، المكّة (الطبعة

صافي، محمود عبد الرحيم. (١٩٩٥). الجدول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه مع فوائد نحوية هامة (الطبعة الأولى). كلمة للنشر والتوزيع.

ظافر الشهري، عبد المادي. (٢٠٠٤). استراتيجيات الخطاب (مقاربة تداولية) (الطبعة الأولى). دار الكتب الجديدة المتعددة.

عرابي، محمد. (٢٠٠٩). البنية الحجاجية في قصّة سِيلَنَا مُوسَى "عليه السَّلَام" (رسالة الماجستير). جامعة السانة وهران.

الأخوات، أمنوك (٤٠٠٢) // غة/غة (الطبعة الأولى) دار الأحكام النشر

العزاء، أبيك . (٢٠١٢). الخطاب والمحاجة . مؤسسة الحاب الحديثة.

- علوي، حافظ اسماعيل. (٢٠١٠). *الحجاج مفهومه و مجالاته* (الطبعة الأولى). عالم الكتب الحديث.
- العمري، محمد. (١٩٨٦). في بلاغة الخطاب الإيقاعي (الطبعة الأولى). دار الثقافة.
- جمع اللغة العربية بمصر. (٢٠١١). *المعجم الوسيط* (الطبعة الخامسة). مكتبة الشرق الدولية.
- محمد سالم، محمد أمين الطلبة. (٢٠٠٨). *الحجاج في البلاغة المعاصرة*. بحث في بلاغة النقد المعاصر (الطبعة الأولى). دار الكتاب الجديد المتحدة.
- المradi، الحسن بن قاسم. (١٩٩٢). *الجني الداني في حروف المعاني* (فخر الدين قباوة و محمد نديم فاضل، تحقيق). (الطبعة الأولى). دار الكتب العلمية.
- مسعودي، الحواس. (١٩٩٧). *البنية الحجاجية في القرآن الكريم*، سورة النمل أنموذجًا. مجلة اللغة والأدب، (١٢)، ٣٢٨-٣٥٤
- النعمة، مقبول علي بشير. (٢٠١٨). *الخطاب بين الإخوة في القرآن الكريم*. مجلة آداب الرافدين، (٣٨)، ٧٥-١٥٧
- <https://search.mandumah.com/Record/1488119/Details>
- وهبة الزحيلي. (١٩٩٨). *التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج* (الطبعة الأولى). دار الفكر المعاصر.

تحلیل گفتمان حضرت سلیمان (ع) با قوم خود و حیوانات در قرآن با تکیه بر نظریه ارتباط کلامی رومن یاکوبسن

حسن اسماعیل زاده باوانی*^۱ (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران)

قادر احمدی^۲ (دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران)

DOI: [10.22034/jilr.2024.141698.1180](https://doi.org/10.22034/jilr.2024.141698.1180)



تاریخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۷/۱۰

صفحات: ۲۱۳-۲۳۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۲۰

تاریخ القبول: ۲۰۲۴/۱۲/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۶

چکیده

یاکوبسن نظریه پرداز روسی از جمله صاحب نظرانی است که دیدگاهی کامل در حوزه ارتباط کلامی دارد. با تکیه بر رویکردی وی می‌توان به شناخت جامعی از ارتباط گفتاری در یک قصه دست یافت. در نظریه وی، ارتباط کلامی دارای شش مولفه عاطفی، ترغیبی، ارجاعی، فرازبانی، همدلی و ادبی است. داستان حضرت سلیمان (ع) از قصه‌های اندرزمحور می‌باشد که عنصر گفتگو جایگاه والا بی در آن به خود اختصاص داده است. پژوهش حاضر با روش توصیفی- تحلیلی، داستان حاضر را براساس الگوی یاکوبسن بررسی و به کاوش عناصر زبانی حضرت در ارتباط کلامی با قوم خود و حیوانات پرداخته است. نتایج حاصله از تحقیق گویای آن است که کارکرد عاطفی به اقتضای حال دریافت‌کننده بیشتر در استفاده از قید حالت، کلمات و حروف تاکیدی نمود یافته که در ارتباط حضرت با قوم خود و حیوانات بر جسته می‌باشد و حضرت جهت آگاهی دادن به قوم خود و حیوانات از کارکرد ترغیبی استفاده کرده است. در بُعد فرازبانی رمزها گاه بدون وقه زمانی و گاه نیز در آیات بعدی بازگشایی می‌شود. شخصیت محوری داستان سخنان خود را در ارتباط با قوم خویش با آرایه‌های ادبی چون تشبیه و استعاره آمیخته است تا مخاطب بهتر پذیرای سخنانش باشد. از آنجایی که در کارکرد ارجاعی لاجرم مخاطب باید آگاه از مدلول موجود در کلام باشد تا بتواند صدق و کذب سخن را تشخیص دهد بنابراین استفاده از این کارکرد فقط در ارتباط حضرت با قوم خود نمود یافته است.

کلید واژه‌ها: زبان‌شناسی، داستان حضرت سلیمان (ع)، ارتباط کلامی با قوم و حیوانات، رومن یاکوبسن

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

^۲ پست الکترونیک: ahmadi.gader@yahoo.com

تحليل خطاب النبي سليمان (ع) مع قومه والحيوانات في القرآن على أساس نظرية التواصل اللفظي لرومان جاكوبسن

الملخص

يعتبر جاكوبسن، واضح النظر الروسي، أحد الخبراء ذوي الرؤية الكاملة في مجال التواصل اللفظي. من خلال الاعتماد على منهجه، يمكن تحقيق فهم شامل للتواصل الكلامي في القصة. في نظرية، يتكون التواصل اللفظي من ستة أبعاد عاطفية، مفتوحة، مرجعية، ما فوق لغوية، تعاطفية وأدبية. تعتبر قصة حضرت سليمان (ع) من القصص الموعظة، وقد احتل عنصر الحوار مكانة عالية في هذه القصة. قد فحص البحث الحالي قصة حضرت سليمان (ع) على أساس نموذج ياكوبسن بالمنهج الوصفي التحليلي واستكشف العناصر اللغوية للحضرت في التواصل اللفظي. تظهر نتيجة البحث أنه قد تم إنشاء تواصل لفظي متماسك في القصة، وتم التعبير عن الوظيفة العاطفية للنبي أكثر باستخدام الظروف المزاجية والكلمات والحراف التوكيدية حسب موقف الجمهور، كما استخدم النبي وظيفة الإقناع. لإعلام الجمهور. في بعد اللغوي الفوقي، يتم أحياناً فك الرموز دون فاصل زمني، وأحياناً يعاد فتحها في الآيات التالية وبما أن هدفه المركزي كان توجيه رسالة الحق الإلهي ونقلها، فقد منزح كلماته بمصروفات أدبية مثل التشبيهات والاستعارات حتى يكون الجمهور أكثر تقبلاً لكلماته.

الكلمات المفتاحية: علم اللغة، قصة النبي سليمان (ع)، التواصل اللفظي مع الناس والحيوانات، رومان جاكوبسن

مقدمه

هر اثری با توجه به موضوع و ساختار، زبان ویژه‌ای دارد و زبان برخی از آثار با توجه به عاطفه و تخيّل به کار رفته در آن‌ها، ساده و عامه فهم و برخی نیز به دلیل وجود لغات و اصطلاحات نیاز به تأمل و کاوشگری دارد. «زبان فرآورده‌ای اجتماعی و نیز مجموعه‌ای از قراردادهای ضروری است که از طرف جامعه مورد پذیرش قرار گرفته است. تا افراد بتوانند قوهٔ ناطقه را به کار اندازند. قوهٔ ناطقه‌ای که در کلیت خود، چندگانه و ناهمگن است و زبان تنها بخشی اساسی از آن است» (سوسور، ۱۳۸۲: ۱۵). زبان‌شناسی به دلیل ساخت نظری و دقت در نقشی که بر عهده دارد و روابط ارزشمندی که با سایر رشته‌ها به وجود آورده است، پیشرفت‌های تربیت دانش در میان علوم اجتماعی است (یاکوبسن، ۱۳۷۶: ۳۹). قرآن کتاب مقدس و آسمانی مسلمانان سرشار از قصه‌های اندرزمحور است که از نظر محتوایی دربردارنده هدایت اقوام به راه راست و دوری از ارتکاب به سیئات بوده و ارتباط کلامی و عنصر گفتگو لازمه هدایتگری پیامبران است که زبان بُعد محوری این گفتگو را می‌سازد؛ لذا تحلیل نشانه‌شناسی قصه‌های این کتاب به دلیل لایه لایه بودن و ماهیت چندمعنایی داشتن مورد توجه تحلیلگران قرار گرفته است.

بیان مسأله

یکی از نظریه‌پردازان بنام دوران معاصر رومن یاکوبسن است که با ارائه نظریه ارتباط کلامی، گامی بجا و شایسته در تحلیل نشانه‌شناسی متون برداشت و امکان دریافت مفهوم اصلی پنهان شده در زیر لایه‌های یک اثر به ویژه اثر داستانی که از عنصر گفتگو خالی نیست؛ برای مخاطب فراهم نمود. نظریه یاکوبسن دارای شش کارکرد عاطفی، ترغیبی، ارجاعی، فرازبانی، همدلی و ادبی است که با تحلیل هر کارکرد معانی جدیدی برای گفته‌خوانان آشکار می‌شود. پژوهشگران به دلیل رغبت به زیبایی‌های پنهان در قصه‌های قرآن، همواره در پی پرده‌برداری از نهفته‌های آن هستند. داستان‌های مقدس از آنجایی که یک هدف اصلی و کلی را دنبال می‌کنند و آن هدایت بشر به سوی حق مطلق و انذار از بدی‌ها و دعوت به خوبی‌ها است؛ لذا پیامبران الهی از شیوه‌های مختلفی همچون کاربست عنصر گفتگو، استفاده از واژگان مخصوص برای انتقال مستقیم یا نامرئی پیام خود به مخاطبان، شعله‌ور کردن حس خدابرستی، راه یافتن به قلوب و دوری از شرک و بدی‌ها؛ برای نیل به مقصد اصلی به کار برده‌اند. آچه که داستان حضرت سلیمان (ع) و دیگر قصه‌های قرآنی را از سایر داستان‌ها مجزا می‌کند نحوه بیان خداوند تبارک و تعالی، اعجاز، و به کارگیری مناسب و بجای واژگان است که تصویری هنری و مستحکم از آن‌ها ارائه داده و شیوه بیان الهی بصورت گفتگو بوده که گاه بین خدا و سلیمان (ع)، گاه بین سلیمان (ع) با ملکه سبا و قوم خود، گاه با وجدان شخصی حضرت و در برخی مواقع با حیوانات شکل گرفته است. برخی ابعاد نظریه یاکوبسن در ارتباط

حضرت با قوم خویش و برخی در ارتباط حضرت با حیوانات برجسته می‌باشد که این ارتباط کلامی به دلیل دربرگرفتن معانی متعدد و دریافت معانی ضمنی نیاز به بازگشایی دارد. پژوهش حاضر در صدد است تا با کاربست ارتباط کلامی یاکوبسن و پیاده کردن ابعاد شش‌گانه در داستان حاضر، تاثیر گفتگو و استفاده از واژگان مناسب را در رساندن مقصود اصلی به مخاطب و هدایتگری مورد بحث و بررسی قرار دهد.

سؤالات پژوهش

۱. اصلی‌ترین کارکرد رومن یاکوبسن در داستان حضرت سلیمان (ع) مربوط به کدام بُعد از ابعاد شش‌گانه نظریه وی می‌باشد؟
۲. هدف حضرت سلیمان (ع) از ایجاد ارتباط کلامی با قوم خود و حیوانات چیست؟
۳. گفتمان حضرت سلیمان (ع) با حیوانات مانند ارتباط ایشان با قوم خویش بوده است؟

پیشینه پژوهش

براساس تحقیقات به عمل آمده این نتیجه حاصل شد که در زمینه ارتباط کلامی، به ویژه کاربست نظریه یاکوبسن، تاکنون تحقیقی در داستان حضرت سلیمان (ع) انجام نشده؛ از این رو نویسنده‌گان مقاله بر آن شدند تا این قصه را براساس نظریه حاضر بررسی نمایند، هر چند به صورت مجزا مقالات فراوانی در مورد داستان حاضر و نظریه یاکوبسن صورت پذیرفته است که در زیر به نمونه‌هایی اشاره می‌کنیم:

مقاله «کارکرد عاطفی در ساخت‌های کلامی خطبه جهاد نهج‌البلاغه در پرتو الگوی ارتباطی یاکوبسن»، نوشته سونیا کهریزی، سیدمهدی مسبوق و مرتضی قائمی، فصلنامه علمی پژوهش‌های نهج‌البلاغه، ۱۴۰۱، شماره ۷۳. پژوهشگران به این نتیجه دست یافتند که برخلاف انتظار اغلب ساخت‌های زبانی موجود در نظریه یاکوبسن اعم از ترغیبی، ارجاعی، رمزی، عاطفی و همدلی در این خطبه به کارگرفته شده که همگی دارای کارکرد عاطفی هستند و در عین تنوع ساخت، وحدت کارکردی آن حفظ گردیده است.

مقاله «شیوه‌های ارتباط کلامی پیامبران (ع) در سوره مبارکه غافر براساس الگوی ارتباط کلامی یاکوبسن»، نوشته فاروق نعمتی و بهنام فعلی، نشریه مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم، سال ۱۴۰۱ شماره ۱۱. نتایج پژوهش نشان داده است که علیرغم حضور قدرتمند همه نقش‌های کلامی در ارتباطات کلامی پیامبران الهی با اقوام خود، نقش ترغیبی و ارجاعی زبان نسبت به سایر نقش‌های زبانی پرنگ‌تر است و نقش ارجاعی به دلیل ویژگی تعلیمی و آگاهی‌بخشی رسالت پیامبران نسبت به کارکردهای دیگر غلبه بیشتری دارد.

مقاله «وظائف اللغو و توظیف الرساله فی خطابات سوره هود (ع) من منظور رومان جاکوبسن»، اثر عبدالباسط عرب یوسف‌آبادی، نشریه پژوهش در زبان و ادبیات عربی، سال ۱۴۰۲، شماره ۲۸. نویسنده به این نتیجه دست یافته است که بسامد کارکرد ارجاعی نسبت به کارکردهای دیگر بیشتر بوده و به کاربردن قید حالت و کلمات تاکیدی نشان از کارکرد ترغیبی در خطابات هود (ع) دارد.

مقاله «تمایز سوره‌های مکی و مدنی براساس نقش‌های زبانی (مطالعه موردی سوره‌های مریم و طه، نور و احزاب براساس الگوی ارتباط کلامی رومان یاکوبسن»، نوشته زهرا سلیمی و نرگس انصاری، مجله پژوهش‌های ادبی و قرآنی، تابستان ۱۴۰۰، شماره ۲. نویسندهاند که با توجه به ویژگی تعلیمی و آگاهی‌بخشی نقش ترغیبی زبان در قرآن کریم به ویژه در سوره‌های مدنی غالب است. کارکرد ارجاعی زبان با توجه به ویژگی قابل صدق و کذب بودن عبارات و جهت‌گیری به سمت شنونده بیشتر به چشم می‌خورد.

مقاله «بررسی و تحلیل تفسیری داستان سلیمان (ع) و ملکه سبا در نگاه قرآن کریم و تطبیق آن با عهد قدیم»، نوشته مهدی مهریزی طرقی، سید حسین حسینی بجدنی، سید محمدباقر حاجی و عنایت شریفی، مجله پژوهش‌های ادبی قرآنی، سال ۱۳۹۵، شماره ۳. نویسندهاند که این نتیجه رسیده‌اند که در هر دو کتاب هدف غایی ملکه سبا را درک و دریافت اصلی حکمت سلیمان نموده‌اند اما در درک مسائلی چون احضار تخت بلقیس، خبر آوردن هدهد، عبور بلقیس از آبگینه و ... دارای تفاوت و اختلاف هستند.

روش پژوهش

استفاده از نظریه ارتباط کلامی یاکوبسن در تحلیل داستان حضرت سلیمان (ع) راه موثری است که می‌تواند ما را در تحلیل ساختار روایی، کشف نکات مبهم، نظام حاکم بر داستان، درک پیوند بین اجزای سازنده آن یاری نموده و نکات زیبای پنهان میان لایه‌های گفتمانی آن را کشف نماید و بدین جهت پژوهش حاضر با روش توصیفی- تحلیلی و براساس رویکرد ارتباط کلامی یاکوبسن انجام گرفته و نویسندهان بعد از مطالعه نظریه یاکوبسن و آشنایی کامل با ابعاد آن به بررسی داستان حضرت سلیمان (ع) در قرآن بر پایه این نظریه پرداخته‌اند.

مبانی نظری تحقیق نظریه یاکوبسن

نظریه یاکوبسن مشهورترین دیدگاه در میان نظریه‌های زبان‌شناسی، ارتباطی، اجتماعی و تربیتی است و در میان پژوهشگران حائز اهمیت است که در دریافت مضمون صحیح یک گفتمان به آن‌ها کمک شایانی می‌کند (صویلچ، ۱۹۹۵: ۴). نظریه ارتباط یا فرایند ارتباطی زبان یاکوبسن بر این مسئله تاکید دارد که صرف نظر از هر موضوعی زبانی، در فرایند ارتباط با پیامی روبرو هستیم؛ یعنی پیام،

محور اصلی ارتباط است. نظریه یاکوبسن، ارائه طرحی کلی از نقش‌های زبان را مستلزم بررسی اجمالی عوامل سازنده هر تحقق گفتاری، یعنی هر کنش ارتباط کلامی می‌داند. فرستنده، پیامی را برای گیرنده می‌فرستد؛ این پیام برای آنکه بتواند مؤثر باشد باید به موضوعی اشاره کند؛ موضوع باید برای گیرنده، قابل درک باشد و به صورت کلامی مطرح گردد یا بتواند در قالب در کلام، بیان شود. در این میان رمز نیز مورد نیاز است که باید برای فرستنده و گیرنده، شناخته شده باشد. سرانجام به مجرای ارتباطی نیاز است؛ مجرای فیزیکی و پیوندی روانی میان فرستنده و گیرنده پیام که به هر دو طرف آنان، این امکان را می‌دهد که ارتباط برقرار کنند. این شش عامل حضورشان در ارتباط کلامی ضروری است (یاکوبسن، ۱۳۸۰: ۹۱). وی در ارتباط کلامی به ارکانی مانند: فرستنده، گیرنده، سیاق و روش بیان جایگاه والا بی قائل شده و بیان می‌کند گه سیاق همان مضمون و مفهومی است که از گوینده به سمت دریافت کننده ارسال می‌شود و لاجرم باید ارتباطی درونی و روانی بین گوینده و شنونده وجود داشته باشد تا این ارتباط کلامی موثر افتد زیرا اگر ارتباطی بین طرفین نباشد پس ارتباط کلامی بی معنا خواهد بود (الغزالی، ۲۰۰۳: ۳۸). یاکوبسن هر یک از عناصر ارتباطی را به دقت شرح داده و هر یک را به نامی خوانده است؛ کارکرد فرستنده را عاطفی، کارکرد زمینه را ارجاعی، کارکرد تماس را همدلی (کلامی)، کارکرد تصویری را فرا زبانی، کارکرد گیرنده را کنشی (ترغیبی) و کارکرد پیام را ادبی نامیده است (احمدی، ۱۳۷۰: ۶۶).

بحث اصلی کارکرد عاطفی

لفظ از معنا گرانبهاتر، پرازش‌تر و دست یافتن به آن دشوارتر است. معانی در طبیعت مردم وجود دارد و نادان و چیره‌دست در آن یکسان هستند؛ اما کار اصلی در خوبی الفاظ و حسن ساختار و درستی ترکیب است (غریب، ۱۳۷۸: ۱۷). معنا در حقیقت عنصر اصلی سخن است که شناخت، آن به ادراک کلی اثر می‌انجامد، زیرا معنا با سایر عناصر زیباشناصانه از قبیل عاطفه و خیال نیز پیوندی مستحکم داشته و خواننده با دریافت آن می‌تواند به عاطفه و سایر عناصر زیبایی سخن پی ببرد. یاکوبسن کارکرد عاطفی و شاخص‌های آن را چنین تعریف می‌کند: «نگرش گوینده درباره آنچه بیان می‌کند، در کارکرد عاطفی که زبان حال گوینده است مستقیماً تجلی می‌باید. این کارکرد تأثیری از احساس خاص گوینده به وجود می‌آورد؛ خواه خواننده گوینده حقیقتاً آن احساس را داشته باشد و یا خواه وانمود کند که چنین احساسی دارد» (یاکوبسن، ۱۳۶۹: ۷۸). به عبارت دیگر در این کارکرد «گوینده» یا «من» ضمی از عواطف و احساسات خود سخن می‌گوید (مکاریک، ۱۳۸۴: ۳۰). «نقش عاطفی یا بیانی زبان با جهت گیری به سمت فرستنده پدید می‌آید و نمایان گر احساس مستقیم گوینده از موضوعی است که درباره‌اش صحبت می‌کند (یاکوبسن: ۹۲: ۹۰).

با بررسی داستان حضرت سلیمان (ع) چنین دریافت می‌شود که ارتباط کلامی حضرت با توجه به علمی که خداوند در اختیار ایشان قرار داده بود علاوه بر اینکه با قوم خود ارتباط داشت به دلیل آگاهی از زبان حیوانات با آنان نیز ارتباط برقرار می‌کرد.

با خوانش داستان حضرت سلیمان (ع) و بررسی آن طبق نظریه یاکوبسن با چند رویکرد عاطفی در ارتباط حضرت با قوم خود و حیوانات روبرو هستیم که در زیر به نمونه‌ای از آن اشاره می‌رود:

﴿لَا عَذَّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَا ذَبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَ بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ (نمل/ ۲۱)

همان گونه که مشاهده می‌شود در این آیه، صیغه فعل که متكلم وحده می‌باشد نشانگر کنشگر محوری و من شخصی گوینده است؛ هر چند که گوینده اصلی و فرستنده خداوند است. مطابق نظریه یاکوبسن در این آیه نگرش و دیدگاه اصلی حضرت سلیمان به عنوان شخصیت محوری داستان بیان می‌گردد و تکرار حرف «لـ» در ابتدای افعال که لام قسم است نشانگر تاکید وقوع یکی از افعال سه‌گانه موجود در آیه می‌باشد. همچین مفعول مطلق «عذاباً» نیز نشانگر شدت عاطفه و احساس گوینده بوده و از آنجایی که این ارتباط کلامی حضرت با قوم خود بوده لذا کاربست واژه «شدیداً» قید حالت را می‌رساند و علاوه بر حالت وقوع فعل شدت انجام عمل را توسط فاعل را بیان می‌کند و همین امر کارکرد عاطفی زبان را تقویت می‌کند. هر چند طبق نظریه یاکوبسن سخنان ارسالی از طرف فرستنده خبری هستند و قابلیت صدق و کذب دارند و در ردیف کارکرد ارجاعی قرار می‌گیرند اما از آنجایی که معنی ضمنی در این آیه نهفته است و «در حقیقت سلیمان (ع) بی آنکه غایبانه داوری کند تهدید لازم را در صورت ثبوت تخلف نمود، و حتی برای تهدید خود دو مرحله قائل شد که متناسب با مقدار گناه بوده باشد: مرحله مجازات بدون اعدام، و مرحله مجازات اعدام» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، جلد ۱۵: ۴۴۲). لذا به دلیل القای معنای ثانویه به مخاطب با قید حالت، کارکرد غالب در این آیه کارکرد عاطفی زبان است. ضمناً کارکرد عاطفی در این آیه نشان می‌دهد که او حتی در برابر پرندۀ ضعیفی تسلیم دلیل و منطق است و هرگز تکیه بر قدرت و تواناییش نمی‌کند.

با بررسی آیه زیر که از زبان ملکه سبا بیان می‌شود: **﴿قَبِيلٌ هَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتُهُ حَسِبَتْهُ جَهَةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُرَدٌ مِنْ قَوَارِيرٍ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾** (نمل/ ۴۴).

چنین دریافت می‌شود که مطابق نظریه یاکوبسن؛ ملکه سبا با دریافت این نکته که در حق خویشن ظلم کرده است عاطفه اندوه و غم را به خواننده انتقال می‌دهد و کاربست حرف «إنَّ» و ضمیر «ی» تاکید مفهوم «ظلم بر خویشن» را بیان می‌کند. در این قسمت از آیه فرستنده اصلی سخنان خدا می‌باشد، ولی در ارتباطات کلامی که میان پیامبران و اقوام ایشان در خلال آیات قرآن کریم شکل می‌گیرد، فرستنده غیرمستقیم پیامبران و اقوامشان هستند «نقش عاطفی با بیانی زبان با جهت‌گیری به سمت فرستنده پدید می‌آید و نمایانگر احساس مستقیم گوینده از موضوعی است

که درباره اش صحبت می کند» (یاکوبسن، ۱۳۸۰: ۹۲). از آنجایی که نقش دستوری واژه «رب» مندادی مضاف است و حرف ندا در آن حذف شده و علاوه بر جهت گیری مستقیمی که دارد، به صورت ضمنی تعجب گوینده را از دیدن تخت سلیمان به گفته خوانان القا می کند. همچنین در این قسمت از آیه ضمیر متكلم، محور و کنشگر است و زمان وقوع فعل نیز نشان از خود شخصی به عنوان فاعل دارد.

عنصر عاطفه با روح و روان انسان عجین گشته و حوادث و گفتگوهای مختلف نتایج عاطفی گوناگونی برای انسان ایجاد می کند. در داستان حضرت سلیمان (ع) آن گاه که ایشان با لشکر عظیم خود از مکانی که در آنجا مورچه بود می گذشت با کلام مورچه ای روبرو گشت که کارکرد عاطفی یاکوبسن در این مورد نمود روشنی دارد:

﴿فَتَبَسَّمَ صَاحِكَا مِنْ قَوْهَا وَقَالَ رَبِّ أُوْزَعْنِي أَنْ أَشْكُرْ بِعْمَنَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَ عَلَى وَالِدَيَّ وَ أَنْ أَعْمَلْ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَ أَدْخِلَنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾ (نمل/۱۹).

با توجه به اینکه «کارکرد عاطفی تاثیری از احساس خاص گوینده را به وجود می آورد» (آقابابایی و صفوی، ۱۳۹۵: ۱۴). سخن مورچه ای که همنوعان خود را از لشکر عظیم سلیمان (ع) برحدز مرد دارد و می ترسد که آن ها را زیر پا له کنند؛ موجب خنده حضرت سلیمان (ع) می شود و به صورت علنی سخن آن مورچه عاطفه ایشان را به صورت مستقیم تحت تاثیر خود قرار می دهد و کارکرد عاطفی در این آیه همان احساسی است که از سخن فرستنده به گیرنده آن انتقال می یابد؛ لذا بیان احساس حضرت سلیمان (ع) و نیز جهت پیام که به سمت مورچه است، کارکرد عاطفی زبان را بر جسته و پررنگ نموده است. زمخشri اینگونه می نویسد: «شکرگزاری ایشان از خداوند به خاطر قدرت دادن به او در شنیدن صدای کوچکترین حیوان و دعای بعد از این شکرگزاری بیانگر احساس رضایت تام ایشان از نعمت هایی است که خداوند بر ایشان ارزانی داشته است» (الزمخشri، ۱۴۰۷، جلد سوم: ۳۵۷) و اینگونه ارتباط کلامی حضرت با خداوند به نوبه خود نمایانگر کارکرد عاطفی موجود در این آیه است زیرا شکرگزاری حالتی است که مستقیماً بعد از احساس رضایت توسط شخص پدید می آید.

کارکرد ترغیبی

کنش ترغیبی همواره یک پیام نهفته دارد و هدف چنین پیام هایی آگاه کردن مخاطب به موقعیت خود و ایجاد واکنش هایی در اوست. طبق نظر یاکوبسن «کارکرد کنشی یا ترغیبی، بازترین تجلی خود را در دستور زبان به صورت ندایی و وجه امری می یابد» (یاکوبسن و دیگران: ۱۳۶۹: ۷۹). «اگر جهت گیری پیام معطوف و مربوط به گیرنده باشد، در این حالت، پیام دارای کارکرد ترغیبی است. در چنین حالتی، بیشتر از افعال امری و ندایی و جملاتی که دارای منظورهای ثانویه امری و ندایی باشند، استفاده می شود. مثلا هنگامی که می گوییم: گوش کن یا این را بگیر (قاسمی پور، ۱۳۸۶: ۶۵). به

زعم گیرو «کار کرد ترغیبی، عقل گیرنده یا احساس او را آماج خود قرار می دهد» (گیرو، ۱۳۸۰: ۲۱). در این کار کرد، پیام به سوی مخاطب جهت می یابد. در واقع کار کرد کنشی یا ترغیبی به سوی دوم شخص گرایش دارد.

ساحت ندایی

داستان های قرآنی برای تاثیرگذاری بیشتر بر مخاطب و انتقال سریع پیام از عنصر گفتگو و مکالمه خالی نیستند و داستان حضرت سلیمان (ع) نیز از این عنصر مجزا نمی باشد. در آیه ۳۷ و ۳۸ سوره نمل چنین می خوانیم:

﴿أَرْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأَتَيْنَهُمْ بِمَا كُنُودِ لَا قِيلَ هُمْ إِهَا وَ لَتُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذِلَّةٌ وَ هُمْ صَاغِرُونَ * قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَوْا أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشَهَا قَيْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ (نمل / ۳۷-۳۸).

نقش کار کرد ترغیبی در آیات ذیل بدین گونه است که گفتگوی میان فرستاده ملکه سبا با حضرت سلیمان (ع) شکل گرفته و پیام اصلی آیات سر تسلیم فرود نیاوردن قوم سبا در برابر حقایقی خدا و دوری از بزرگ خواهی بود که حضرت با تهدید به آنان پاسخ می دهد. مطابق نظریه یاکوبسن در ترکیب «یا ایها الملأ» ساحت ترغیبی کلام نهفته است و از آنجایی که ترغیب به انجام عملی سخت که نیاز به فردی قدرتمند دارد بنابراین دارای کار کرد ترغیبی است و به گفته یاکوبسن ساحت ندایی دیگر قابلیت صدق و کذب را نداشته و شنوندگان را برای انجام کاری شاق ترغیب می کند. و از آنجایی که لحن کلام به صورت مخاطب گون است و جهت پیام مستقیم به سمت مخاطب است؛ پس معنی ثانویه کلام که دعوت حضرت سلیمان (ع) برای آوردن تخت ملکه سبا جهت قدرت نمایی بر او و نشان دادن ذلیل بودن ملکه سبا در برابر قدرت الهی کار کرد ترغیبی این آیات را پر رنگ نموده است.

مطابق نظریه یاکوبسن ساحت ندایی در ارتباط کلامی حضرت سلیمان نسبت به ساحت های دیگر نمود بیشتری دارد و حضرت با خطاب قرار دادن حیوانات به صورت مستقیم کنش ترغیبی داستان را برجسته می نماید.

در آیات ۲۸ و ۲۹ سوره نمل حضرت سلیمان هدهد را چنین مورد خطاب قرار می دهد: ﴿أَذْهَبْ يَكْتَابِي هَذَا فَأَلْقِهِ إِلَيْهِمْ مُمْتَوَلَّ عَنْهُمْ فَانْظُرْ مَا ذَا يَرْجِعُونَ * قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أَقِي إِلَيْكِ بَرْ كَبِيمُ﴾ (سوره نمل / ۲۸-۲۹).

چنین دریافت می شود که مطابق نظریه یاکوبسن چون ارتباط بر گیرنده متمرکز است و گیرنده یک بار هدهد است که نامه را از حضرت تحويل می گیرد و بار دیگر ملکه سبا است که نامه را دریافت می کند؛ پس نقش کار کرد ترغیبی در این آیات به وضوح نمایان شده و ساحت ندایی آیه ۲۹ در ترکیب «یا ایها الملأ» نیز نشانگر کار کرد ترغیبی یاکوبسن است. علاوه بر کار کرد ترغیبی

چناجه یا کوبسن معتقد است لایه صرفاً عاطفی زبان در عبارات تعجبی تجلی می‌یابد؛ لذا سخن ملکه سبا بعد از دریافت نامه نشانگر تعجب ایشان به دلیل بالارزش بودن نامه است که هرچند اسلوب تعجب را ندارد اماً معنی ضمنی تعجب در آن نهفته است و گوینده به انتقال عواطف و احساسات خود پرداخته؛ پس علاوه بر کارکرد ترغیبی، کارکرد عاطفی نیز در این آیه نهفته می‌باشد. دلایل مختلفی برای تعجب بلقیس از نامه ذکر شده که عبارتند از: «در حدیث است که اکرام نامه به مهر است. برخی گویند: علت اینکه آن را کریم نامید این است که در آغاز آن نام خدا بود. برخی گویند: بخاطر حسن خط و زیبایی الفاظ آن بود. برخی گویند: بخاطر اینکه نامه از کسی بود که بر جن و انس و مرغان حکومت داشت و بلقیس از وجود چنین کسی خبر داشت و نامش را هم می‌دانست» (طبرسی، جلد ۷: ۱۳۷۲؛ ۳۴۳).

ساحت پرسشی

ارتباط کلامی پیامبران با اقوامی که در ادیان گوناگون و آمیخته به شرک بودند دائماً با طرح سوالاتی متقابل مواجه بوده است. داستان حضرت سلیمان (ع) نیز به دلیل خاصیت گفتمانی داشتن از این قائد مسئلتنی نبوده و حضرت به عنوان پیامرسان الوهیت خداوند برای تاثیرگذاری بیشتر بر قوم خود و هدایت آنان با سوالات گوناگونی قصد رساندن پیام اصلی خود را داشته است.

حضرت سلیمان (ع) در آیه ذیل از استفهام برای اعتراض از وضعیت پیش آمده استفاده نموده است: **﴿وَ تَعَقَّدَ الطَّيْرُ فَقَالَ مَا لِي لَا أَرَى الْمُدْهَدَأَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ﴾** (نمل/ ۲۰).

مطابق نظریه یا کوبسن کنش ترغیبی در این آیه از نوع پرسشی بوده و «این تعبیر به وضوح بیانگر این حقیقت است که او به دقت مراقب وضع کشور و اوضاع حکومت خود بود و حتی غیبت یک مرغ از چشم او پنهان نمی‌ماند» (مکارم شیرازی، جلد ۱۵: ۴۴۲). این سوال از جانب گوینده نشانگر اتفاقی بدیع از جانب هدده است که بی اجازه ترک مکان نموده است. «حضرت با بیان این سوال بیان می‌کند که در امور مملکت‌داری حیوانات نیز باید پاسخ‌گوی اعمال خود باشند چه برسد به انسان‌ها» (زحلی، ج ۱۴۲۲: ۲).

با بررسی آیه زیر: **﴿فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَمْلِدُونَ إِمَالِ فَمَا آتَيْتَ اللَّهَ خَيْرٌ مَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِكَلِّتِكُمْ تَفْرَحُونَ﴾** (نمل/ ۳۶) چنین دریافت می‌شود که که استفهام حضرت از نوع استفهام انکاری بوده و به عبارتی بیانگر این امر است که ایشان از هدایای ملکه سبا علاوه بر اینکه خوشحال نشد بلکه با اشاره به لطف و عنایت الهی به وی، آنان را به سوی خدا ترغیب نمود. بنابراین مطابق نظریه یا کوبسن کنش ترغیبی در این آیه یک بار با جمله پرسشی **«أَمْلِدُونَ إِمَالِ»** و یک بار هم با جمله خبری **«فَمَا آتَيْتَ اللَّهَ خَيْرٌ مَّا آتَاكُمْ»** نمود یافته است.

بسامد ساحت پرسشی نسبت به دو ساحت ندایی و دعایی در داستان حضرت سلیمان (ع) بیشتر نمود یافته است. در جایی دیگر خداوند از جانب ملکه سبا اینگونه پرسش مطرح می‌کند: **﴿فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَّا أَهْكَدَا عَرْشُكِ قَالَتْ كَاهَهُ هُوَ وَ أُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَ كُنَّا مُسْلِمِينَ * وَ صَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّمَا كَانَتْ مِنْ قَوْمَ كَافِرِينَ﴾** (نمل/۴۲-۴۳).

سلیمان (ع) برای اینکه میزان عقل و درایت ملکه سبا را بیازماید، و نیز زمینه‌ای برای ایمان او به خداوند فراهم سازد، دستور داد تخت او را که حاضر ساخته بودند دگرگون و ناشناس سازند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: جلد ۱۵: ۴۷۳). دریافت استفهام در این آیه با توجه به نحوه سخن گفتن ملکه سبا تحلیل می‌شود که این استفهام نشانگر تعجب وی از تخت سلیمان (ع) است و این تعجب از عظمت به گونه‌ای بیننده چنین عظمتی را به سمت خالق آن سوق می‌دهد و ترغیب می‌کند.

کارکرد ارجاعی

یاکوبسن کارکرد ارجاعی را چنین تشریح می‌کند: «ارتباط نیازمند زمینه یا مدلول است، زمینه‌ای که یا کلامی باشد یا بتوان آن را بیان کرد و مخاطب قادر باشد آن را به روشنی دریابد. وظیفه اصلی بسیاری از پیام‌ها این است که به سوی مدلول میل کند یعنی جهت گیری‌شان به طرف زمینه باشد (یاکوبسن، ۱۳۶۹: ۷۷). «در این نقش، جهت گیری پیام به سوی موضوع پیام است. صدق و کذب گفته‌هایی که از نقش ارجاعی برخوردارند به دلیل آنکه جملاتی اخباری به شمار می‌روند، از طریق محیط امکان‌پذیر است، مانند «امروز باران می‌بارد» ... جملات اخباری زبان تماماً از نقش ارجاعی برخوردارند» (صفوی، ۱۳۸۰: ۳۶). «در کارکرد ارجاعی، سوم شخص زبان نقش بارزی دارد و بازترین نمونه این کارکرد در ساخت‌های اخباری، نمود می‌یابد» (یاکوبسن، ۱۳۸۰: ۹۳؛ علوم مقدم، ۱۳۷۷: ۲۳۳).

در داستان حضرت سلیمان (ع) استفاده از کارکرد ارجاعی با توجه به ماهیتش تنها در ارتباط با انسان نمایان گشته، چنانچه در آیه ۱۶ سوره نمل چنین می‌خوانیم:

﴿وَ وَرَثَ سُلَيْمَانُ دَأْوَدَ وَ قَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَمْنَا مَنْطَقَ الطَّيْرِ وَ أُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا هُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾ (نمل/۱۶).

پیامبران الهی برای رساندن پیام حق و هدایت انسان‌ها به راه مستقیم فرستاده شده‌اند؛ لذا در ارتباط کلامی آن‌ها آنچه بیش از هر چیزی دارای اهمیت است پیام و قصد آنان است که با کاربست کارکردهای دیگر گذری به سمت پیام اصلی خود پیدا می‌کنند. مطابق نظر یاکوبسن جمله پایانی آیه دارای کارکرد ارجاعی است و حضرت سلیمان (ع) بدون هیچ اغماضی و بصورت آشکار لطف الهی را نسبت به پیامبران یادآور شده و با کاربست تاکیدهایی چون «إِنَّ وَ لَ» صحت و سقم لطف خداوند را به مخاطب یادآور می‌شود.

چنانچه می‌بینیم میان این آیه با آیه ۲۴ سوره نمل ارتباط کلامی میان هدهد و سلیمان (ع) برقرار است: **﴿قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَ جَعَلُوا أَعْرَةً أَهْلِهَا أَذْلَهُ وَ كَذِلِكَ يَعْلَمُونَ﴾** (سوره نمل / ۳۴).

سخن ملکه سبا در مورد پادشاهان کاملاً آشکار و مطابق با واقعیت است لذا دارای کارکرد ارجاعی بوده و هیچ ابهامی در آن نهفته نیست و «در حقیقت ملکه سبا که خود پادشاهی بود، شاهان را خوب شناخته بود که برنامه آنها در دو چیز خلاصه می‌شود: "فساد و ویرانگری" و "ذلیل ساختن عزیزان» (مکارم شیرازی، جلد: ۱۵؛ ۴۵۵) را در این آیه یادآور می‌شود و چون عبارت پلیانی «کنلک یافلعون» تکیه بر وقوع حتمی فعل دارد نه چیزی دیگر، کارکرد ارجاعی بر سخن غلبه داشته که مهر تایید بر سخنان بلقیس می‌زند.

به اذن الهی هدهد یاری‌رسان حضرت سلیمان (ع) است و او را از اعمال اقوام باخبر می‌سازد: **﴿وَجَدُّهُمَا وَ قَوْمُهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ زَيْنَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ﴾** (نمل / ۲۴).

مطابق نظریه یاکوبسن در این آیه چند کارکرد ارجاعی وجود دارد و عبارتند از: «یَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ، زَيْنَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَلَهُمْ، فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ»، که هر چند از زبان هدهد برای سلیمان (ع) نقل می‌شود اما هدف اصلی سخن به سمت سلیمان (ع) است که قدرت تشخیص صحیح از غیرصحیح را دارد و هدهد به صورت آشکارا و بدون هیچ‌گونه ابهامی سلیمان (ع) را از اخبار قومی مشرك خبردار می‌کند تا سلیمان (ع) هدایتگر آنان به راه مستقیم الهی باشد.

کارکرد فرازبانی

«یاکوبسن کارکرد یک پیام را که به رمزگان مربوط می‌شود، فرازبانی می‌خواند و به پیروی از او می‌توان کارکرد پیام یا تصویری را که به رمزگان تصویری مربوط می‌شود، فرا تصویری نامید» (احمدی، ۱۳۷۰: ۱۴۱). «به اعتقاد یاکوبسن هرگاه گوینده یا مخاطب یا هر دو طرف آنها احساس کنند لازم است از مشترک بودن رمزی که استفاده می‌کنند مطمئن شوند، جهت گیری پیام به سمت رمز خواهد بود. در چنین شرایطی زبان برای صحبت درباره خود زبان به کار می‌رود و واژگان مورد استفاده شرح داده می‌شود. از نقش فرازبانی به ویژه در فرهنگ‌های توصیفی استفاده می‌شود مانند: عمو یعنی برادر پدر» (صفوی ۱۳۸۰: ۳۶).

در زمینه نقش کارکرد فرازبانی در ارتباط کلامی پیامبران می‌توان به آیه ۱۵ سوره نمل اشاره فرمود: **﴿وَ لَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ عِلْمًا وَ قَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾**

وَ وَرَثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَ قَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مِنْطَقَ الطَّرْ وَ أُوتِنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُ الْفَضْلُ الْمُبِينُ (نمل/۱۵-۱۶).

علاوه بر کارکرد عاطفی در عبارت «قَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ» که نشان از عاطفه حضرت داود و سلیمان در برابر نعمت‌های الهی دارد که آن‌ها را ملزم به شکرگزاری نموده است، واژه «علماء» در این آیه که به صورت نکره آمده و اذهان را در پرده‌برداری از این علم به کنکاش و اداشته چنانچه «بسیاری از مفسران در اینجا خود را به زحمت اندخته‌اند که ببینند این کدام علم بوده که در اینجا به صورت سربسته بیان شده، و خداوند به داود و سلیمان عطا فرموده، بعضی آن را به قرینه آیات دیگر علم قضایت و داوری دانسته‌اند» و آتینا الحِكْمَةَ وَفَصْلُ الْخُطَابِ: «ما به داود، حکمت و راه پایان دادن به نزاعها آموختیم» (سوره ص-آیه ۲۰) «وَ كُلًا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا»: «ما به هر یک از داود و سلیمان مقام داوری و علم عطا کردیم» (اتباء-۷۹). بعضی نیز به قرینه آیات مورد بحث که از منطق طیر (گفتار پرندگان) سخن می‌گوید: این علم را، علم گفتگوی با پرندگان دانسته‌اند، و بعضی دیگر به قرینه آیاتی که از علم بافتمن زره و مانند آن سخن می‌گوید خصوص این علم را مورد توجه قرار داده‌اند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، جلد ۱۵: ۴۱۵). اینکه علم را نکره آورده، و فرمود: «به داود و سلیمان علمی دادیم» اشاره است به عظمت و اهمیت امر آن (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵: ۳۴۹). بنابراین واژه «علماء» ابتدا بصورت رمز بیان شده و سپس رمزگشایی می‌شود و در قالب تفسیر و تحلیل با ایجاد نقش فرازبانی با مخاطب ارتباط برقرار می‌کند. در حقیقت می‌توان چنین اذعان نمود که کارکرد فرازبانی به گونه‌ای ذهن مخاطب را با رمزی که ایجاد می‌کند به چالش کشیده و سپس ذهن او را برای دریافت رمز به کنکاش می‌کشد و در پایان خود به طرق مختلف شروع به گشودن رمز می‌نماید.

با بررسی آیات زیر: **﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمُلَأُ إِنِّي أُلْقَيَ إِلَيْكِ تِبَاعَ كَرِيمٌ * إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَ إِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾** (نمل/۳۰-۲۹) (نمل/۳۰-۲۹).

چنین دریافت می‌شود که افزوون بر کارکرد ترغیبی که با ندا قرار دادن سران کشور توسط ملکه سبا صورت می‌پذیرد که پیش‌تر ذکر آن گذشت؛ نکره آوردن واژه «کتاب» در آیه رمزی را ایجاد نموده است که نشان از کریم بودن نامه و فرستنده آن و ناآشنایی ملکه سبا از محتوای نامه دارد. با عنایت به کارکرد فرازبانی این رمز بلافصله و بدون اضاعه وقت توسط خود گوینده بازگشایی شده و شنوندگان را با خود همراه می‌سازد.

در آیات ۲۲ و ۲۳ سوره نمل چنین می‌خوانیم: **﴿فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ إِمَامَ الْحَظْ بِهِ وَ حِنْثَكَ مِنْ سَيِّئَ بَيْنَ يَقِينٍ * إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةَ مَلِكُهِمْ وَ أُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾** (نمل/۲۳-۲۲).

استفاده از کارکرد فرازبانی در این داستان فقط در ارتباط با انسان نبوده و گاهی در گفتگوی با حیوانات هم نمایان می‌شود چنانچه در این آیه‌ها کارکرد فرازبانی با عبارت «أَحَطْتُ عَمَّا لَمْ تُحْطِ بِهِ وَ جِئْتُكَ مِنْ سَيِّئَاتِنِّي يَقِينِ» پدیدار می‌شود که در این گفتمان هددهد به صورت آشکارا از ناآگاهی موضوعی که خود را آن اشراف یافته و حضرت سلیمان (ع) از آن بی‌خبر است اشاره می‌نماید و سپس به رمزگشایی آن با تفسیر و توضیح می‌پردازد و رمز ایجاد شده را برای شنونده شفاف می‌سازد.

کارکرد همدلی

طبق نظر یاکوبسن «برای برقراری یک ارتباط کلامی به تماس نیاز است، یعنی به مجرایی جسمی و پیوندی روانی بین گوینده و مخاطب که به هر دو آنان امکان می‌دهد با یکدیگر ارتباط کلامی برقرار کنند و آن را ادامه دهند» (یاکوبسن: ۱۳۶۹: ۷۷). در واقع در این نقش، جهت‌گیری پیام به سوی مجرای ارتباطی است و هدف از پیام، ایجاد ارتباط، اطمینان از تداوم آن یا قطع آن است. هدف این پیام‌ها این است که ارتباط را برقرار کنند، ادامه دهند یا قطع کنند؛ هنگامی که گوینده در پی جلب توجه مخاطب است یا می‌خواهد بداند که آیا مخاطب به گفتار وی گوش می‌سپارد یا خیر، از گونه نقش همدلی است: «گوش می‌کنی؟»، «به من گوش بسپار» (احمدی، ۱۳۷۰: ۶۶).

از آنجایی که اغلب اوقات ارتباط کلامی دوسویه است و در ارتباط کلامی پیامبران بیشتر اوقات از جانب آنان به سوی قوم خویش جهت می‌یافته است و گاهی اقوام موافق و بیشتر اوقات مخالف با پیام و گفتار پیامبران بودند.

در آیات ۴۰ و ۳۹ سوره نمل چنین می‌خوانیم: «فَالْعَفْرِيتُ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيَكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَفُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَ إِنِّي عَلَيْيِ وَجْهُ لَقَوْيٍ أَمِينٌ * قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيَكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرَيَنَّ إِلَيْكَ طَرْفَكَ فَلَمَّا رَأَهُ مُسْتَقْرًا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَنْهَا أَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَ مَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي عَنِّي كَرِيمٌ» (نمل / ۳۹-۴۰).

در این آیه‌ها حضرت سلیمان (ع) با هدف دادن خود شخصی در حقیقت هدایت مردم را مدنظر دارد به اینصورت که به شیوه غیرمستقیم با استفاده از کارکرد همدلی از قوم خود می‌خواهد که از خودبزرگ بینی و ارتکاب سیئات دوری ورزند و با دیدن یک قدرت فوق بشری از سمت بندهای ایمانشان سست نشود و بدانند که همه قدرت‌های فرستاده شده از طرف پروردگار است و در حقیقت حضرت می‌خواهد شنوندگان را با خود همراه سازد تا بهتر بتواند پیام الهی را به مردم برساند. مضمون شکرگزاری به صورت عینی و مفهوم دعا در حق بندگان به صورت غیر ملموس از این آیات دریافت می‌شود. علاوه بر کارکرد همدلی؛ کنش ترغیبی یاکوبسن به اینصورت در آیات ذیل نمود می‌یابد که در حقیقت تشویق به اطاعت از پروردگار است و عبارت «فَإِنَّ رَبِّي عَنِّي كَرِيمٌ»

انسان را به سمت و سوی خداوند ترغیب کرده و یادآور می‌شود که خداوند نیازی به عبادت انسان ندارد؛ بنابراین با آگاهی دادن از نتیجه شکر و کفران مخاطب خود را ترغیب به انجام کار نیک نموده و از کار بد برهزد می‌دارد.

همراه کردن مخاطب با خود از طرق مختلف اعم از زبانی و عملی سبب ایجاد همدلی می‌شود که فرستادن هدیه یکی از انواع آن است: **﴿وَإِنِّي مُرْسَلٌ إِلَيْهِمْ كِدِيْنَهُ فَهَاظِرَةٌ يَمَّ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ * فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمْلِدُونَ إِمَّا لِمَا آتَيْنَاهُ خَيْرٌ مِّمَّا آتَكُمْ بَلْ أَنْتُمْ كِدِيْنَهُمْ تَعْرُخُونَ﴾** (سوره نمل/ ۳۶-۳۵).

ملکه سبا ترجیح دادن فرستادن هدیه به سمت حضرت سلیمان (ع) را بر جنگ به دلیل ایجاد همدلی و ارتباط با ایشان انتخاب نموده است. طبق نظریه یاکوبسن از آنچایی که ارسال هدایا با هدف جلب توجه گیرنده هدیه و همراه ساختن وی با خود بوده است، لذا کار کرد همدلی نمود یافته است هر چند که ملکه از فرستادن این هدایا پیام نافرمانی خود و خودبزرگبینی را به حضرت نشان داد.

کار کرد ادبی

ارتباط موفق بستگی به ساخت معنا میان دو طرف گفتگو دارد. زمانی گمان می‌شد که زبان لفظی (یعنی تهی از آرایه و استعاره) زبان هنجار و معمول برای برقراری ارتباط است، اما به تازگی پژوهشگران به ارزش آرایه‌های ادبی در بیان معنا میان دو طرف گفتگو پی برده‌اند (لیتلمور و تیلور، ۱۴۰۱: ۶۷)، منظور از این کارکرد، آفرینش زیبایی، ایجاد لذت در گفته‌خوانان و القای مؤثر پیام است. یاکوبسن می‌گوید: «کار کرد شعری با برجسته‌سازی جنبه ملموس نشانه‌ها، دوگانگی بنیادین نشانه‌ها و اشیا را عمق می‌دهد» (یاکوبسن، ۱۳۷۶: ۴۱). در این نقش، جهت‌گیری پیام به سوی خود پیام است. کار کرد ویژه این کارکرد برجسته‌سازی است؛ یعنی گوینده عناصر زبان را به گونه‌ای به کار می‌برد که شیوه بیانش جلب توجه کند، آن را دارای نقش ادبی می‌نامیم. از ویژگی‌های مهم این نقش استفاده از عناصر زبان، صناعات ادبی و ابزارهای زیبایی شناسانه است (شفیعی کدکنی، ۹: ۱۳۶۸). کلام گوینده برای اینکه نهایت تاثیر خود را بر خواننده بگذارد باید متناسب با مقتضای حال شنونده و آمیخته با عناصر ادبی و بلاغی باشد تا علاوه بر زیبایی معنا و موسیقی؛ پیام را بهتر و ملموس‌تر در ذهن مخاطب جای دهد. قرآن کتابی است که نه شبیه به شعر و نه شبیه به نثر است؛ هم موسیقی و هم سجع در آن نهفته است و مخاطب ریزبین با قرائت آن هر بار به نکات جالب بلاغی و ادبی دست می‌یابد و مستمع همیشه از شنیدن آن احساس لذت و شعف می‌کند و اگر چندین بار هم خوانده شود؛ چنان از بلاغت والایی برخوردار است که شنونده احساس تکراری بودن نمی‌کند.

پیامبران رسالت انذار و تبشير را عهدهدار بودند و اقوام پذیرای سخنان آنان نبودند و میل به ماندن در جهالت داشتند از این جهت پیامبران باید سخنان خود را مناسب حال و آمیخته با فصاحت و بلاغت می‌کردند تا بهتر در ذهن آنان جای گرفته و گوششان از شنیدن چنین بلاغت بی‌نظیری به وجود آید. داستان حضرت سلیمان آمیخته با عناصر زیبای ادبی است که نمونه‌ای از آن آیه ۴۴ سوره نمل می‌باشد:

﴿قَبْلَهَا اذْخُلِي الصَّرْخَ فَلَمَّا رَأَهُنَّ حَسِبَتْهُ جُنَاحًا وَ كَسَفَتْ عَنْ سَاقِيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْخٌ مُرَدٌ مِنْ قَوَارِبِ رَبِّ إِنِّي طَلَمْتُ نَفْسِي وَ أَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (نمل/۴۴).

از آنجایی که ملکه سبا تمام قدرت و عظمت را در تاج و تخت پادشاهی و تحملات پر زرق و برق می‌دانست لذا حضرت با این معجزه خواست نشان دهد که قدرت و شکوه او در برابر جلال الهی بسیار ناچیز است. در این آیه با توجه به کارکرد ادبی یاکوبسن از تشبیه استفاده شده است که در آن حیاط قصر به نهر آب تشبیه شده و مشبهه امری مطرف و بدیع است به گونه‌ای که بیننده آن را از نظر صافی و شیشه مانند بودن چون نهر می‌پندارد. این کارکرد ادبی نشان از عظمت قدرت الهی دارد که بندگان در برابر آن تسخیر می‌شوند. ملکه سبا با دیدن چنین صحنه‌ای قدرت خود را ناچیز انگاشته و به خدا ایمان می‌آورد.

نمونه دیگر کارکرد ادبی در داستان حضرت سلیمان (ع) آیه ۱۲ سوره سبا است: ﴿وَ لِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عُدُوُّهَا شَهْرٌ وَ رَوَاحُهَا شَهْرٌ وَ أَسْلَنَا لَهُ عَيْنَ الْقَطْرِ وَ مِنَ الْجِنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ مَنْ يَرْجِعُ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقُهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ (سبا/۱۲).

طبق دیدگاه ادبی یاکوبسن شنونده درمی‌یابد که در این آیه در فعل «نُذِقَهُ» استعاره مصراحت وجود دارد و علامه طباطبایی در خصوص این آیه چنین می‌نویسد: "نُذِقَهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ" از عذاب آتش به وی می‌چشاندیم. از ظاهر سیاق بر می‌آید که مراد از عذاب سعیر عذاب آتش دنیا بوده، نه آخرت، و از ظاهر الفاظ آیه بر می‌آید که: همه طوایف جن مسخر وی نبوده‌اند، بلکه بعضی از جن مسخرش بوده‌اند» (طباطبایی، ۱۳۹۰، جلد: ۱۶: ۳۶۳). از آنجایی که دریافت کارکرد ادبی در یک گفتگو نیاز به اندیشه و تفکر دارد و حیوانات از این نعمت بی‌بهره هستند؛ لذا حضرت سلیمان (ع) تنها در گفتگو با قوم خویش از این کارکرد برای بیان مفاهیم خویش بهره برده و با تشبیه‌هایی که وجهش به آن فقط توسط انسان درک می‌شود، به سخنان خویش زیبایی دوچندان بخشیده است.

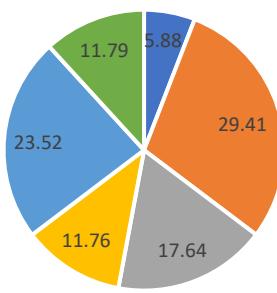
نمودار فراوانی و درصدی ارتباط کلامی حضرت سلیمان (ع)

با قوم خود بر اساس نظریه ارتباط کلامی یاکوبسن

| درصد | فراوانی | قوم خود | کارکردهای ارتباط کلامی یاکوبسن |
|-------|---------|----------------------|--------------------------------|
| ۵/۸۸ | ۱ | آیه ۴۴ نمل | ۱- عاطفی |
| ۲۹/۴۱ | ۵ | آیات ۲۹-۳۶-۳۷-۳۸ نمل | ۲- ترغیبی |

| | | | |
|-------|----|----------------------|-------------|
| ۱۷/۶۴ | ۳ | آیات ۱۶-۲۴-۳۴ نمل | ۳- ارجاعی |
| ۱۱/۷۶ | ۲ | آیات ۱۵ و ۲۹ نمل | ۴- فرازبانی |
| ۲۳/۵۲ | ۴ | آیات ۳۵-۳۶-۳۹-۴۰ نمل | ۵- همدلی |
| ۱۱/۷۶ | ۲ | آیات ۴۴ نمل و ۱۲ سبا | ۶- ادبی |
| ۱۰۰ | ۱۷ | جمع کل | |

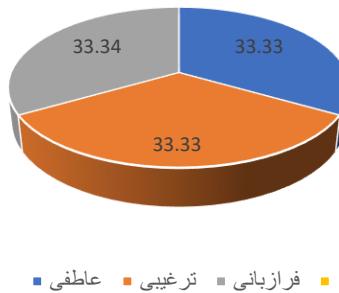
نمودار درصدی ارتباط کلامی حضرت سلیمان با قوم خود بر اساس نظریه یاکوبسن



نمودار فراوانی و درصدی ارتباط کلامی حضرت سلیمان (ع)
با حیوانات بر اساس نظریه ارتباط کلامی یاکوبسن

| درصد | فراوانی | حیوانات | کارکردهای ارتباط کلامی یاکوبسن |
|-------|---------|----------------|--------------------------------|
| ۳۳/۳۳ | ۲ | آیات ۲۱-۱۹ نمل | ۱- عاطفی |
| ۳۳/۳۳ | ۲ | آیات ۲۰-۲۸ نمل | ۲- ترغیبی |
| | — | — | ۳- ارجاعی |
| ۳۳/۳۳ | ۲ | آیه ۲۲-۲۳ نمل | ۴- فرازبانی |
| | — | — | ۵- همدلی |
| | — | — | ۶- ادبی |
| ۱۰۰ | ۶ | جمع کل | |

نمودار درصدی ارتباط کلامی داستان حضرت سلیمان
با حیوانات بر اساس نظریه ارتباط کلامی یاکوبسن



نتیجه

داستان حضرت سلیمان (ع) در سوره‌های انبیاء، ص، سبا و نمل ذکر شده است و از تحکم و انسجام برخوردار است و مخاطب با خواندن و درک داستان به رسالت ایشان برای هدایتگری قوم خود دست می‌یابد. بررسی ارتباط کلامی یاکوبسن در داستان حضرت سلیمان (ع) از جهت جامعه‌شناختی و آماری حاکی از آن است که کارکردهای ارتباط کلامی یاکوبسن در این داستان در ارتباط با قوم خود و حیوانات نمود یافته و برخی از این کارکردها با توجه به محتوای کلی داستان پرسامد هستند. با بررسی فراوانی‌های ارتباط کلامی حضرت سلیمان (ع) با قوم خویش و حیوانات به صورت مجزا چنین دریافت می‌شود که به صورت کلی و از نظر آماری ارتباط کلامی حضرت سلیمان (ع) با قوم خود بیشتر از ارتباط ایشان با حیوانات است و ریشه در رسالت ایشان از جانب حق تعالی برای هدایت انسان به راه راست دارد.

از آنجایی که خداوند به حضرت سلیمان (ع) علم آگاهی از زبان حیوانات را داده بود لذا ارتباط کلامی ایشان تنها به انسان مختصر نمی‌شد و با حیوانات نیز ارتباط برقرار می‌کرد که با توجه به نظریه ارتباط کلامی یاکوبسن برخی از ابعاد شش‌گانه این نظریه در ارتباط با انسان و برخی در ارتباط با حیوانات پررنگ است.

کنشگر محوری داستان حضرت سلیمان (ع) است که بیشتر سخنان از زبان ایشان بوده هرچند که گوینده اصلی خداوند است و افعال این داستان بیشتر به صورت متكلم وحده می‌باشد. سلیمان (ع) برای تاکیدی کردن جملات خویش بیشتر از حروف تاکیدی و صیغه متكلم استفاده می‌کند هرچند که وجود قید حالت نیز به خوبی نشانگر کارکرد عاطفی یاکوبسن در داستان حاضر است و حضرت از این کارکرد در ارتباط با انسان نسبت به حیوانات بیشتر بهره برده است.

حضرت سلیمان (ع) در بی رساندن پیام الهی به قوم خویش بوده و چون کنش ترغیبی به دنبال ابراز یک پیام نهفته در مخاطب و ایجاد واکنش در او است؛ بنابراین کار کرد کنش ترغیبی به دلیل ماهیت وجودی اش نسبت به کار کردهای دیگر در گفتگوی سلیمان (ع) با انسانها و حیوانات پرسامد است. کار کر ترغیبی در ساحت های سه گانه ندایی، دعایی و پرسشی نمود یافته و ساحت پرسشی نسبت به دو بُعد دیگر پررنگ تر است که حضرت برای اثبات حقانیت الهی، رساندن پیام رسالت خود و هدایتگری اقوام از استفهام انکاری به وفور استفاده کرده است.

رموز موجود در این داستان منجر به خلق کار کرد فرازبانی شده بدین صورت که رمزی توسط راوی ایجاد شده و سپس بلا فاصله گره گشایی می شود یا در آیات بعدی رمز موجود گشوده می شود که این رمز بیشتر با آوردن کلمات نکره صورت پذیرفته است.

از آنجایی که پیامبران در راه رساندن پیام خود همیشه با مخالفت اقوام روبرو بوده اند و برای ارسال پیام الهی ترفند های خاصی را به کار می بردند. حضرت سلیمان (ع) نیز از این وضع مجزا نبوده و از حس همدلی برای همراه کردن مخاطبان با خود بهره برده و همچنین ملکه سبا نیز برای همراه کردن حضرت با خود با توجه به حس همدلی از شیوه هایی چون فرستادن هدیه بهره جسته است.

حضرت سلیمان (ع) برای هدایت قوم خود راه های مختلفی را در پیش گرفت که از جمله آن ها خوب سخن گفتن برای بهتر رساندن پیام الهی بوده، وی سخنان خود را متناسب با مقتضای حال مخاطب بیان نموده و به آرایه های بلاغی زینت داده است تا بهتر در ذهن شنوندگان نفوذ کند و از این جهت که کار کرد ادبی به دلیلی ماهیتش فقط توسط انسان قابل درک است؛ لذا ساحت ادبی داستان حضرت سلیمان (ع) در ارتباط کلامی ایشان فقط با انسان نمود یافته است.

منابع

- احمدی، بابک. (۱۳۷۰). ساختار و تدویل متن. نشر مرکز.
 زحلی، وهبی. (۱۴۲۲). *التفسیر الوسيط* (زحلی) (۳ جلد). دار الفکر.
 شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۶۸). موسیقی شعر. آگاه.
 صفوی، کوروش. (۱۳۸۰). از زبان شناسی به ادبیات (چاپ دوم، ج ۱ و ۲). انتشارات سوره مهر.
 صویلچ، هشام. (۲۰۲۰). وظائف عناصر العلمیة فی الخطاب الصحیفی تطبيق علی خطاطة رومان جاکبسون.
مجلة الآداب واللغات والعلوم الإنسانية، ۱(۱)، ۱۷۷-۱۹۱.
<https://asjp.cerist.dz/en/article/129868>
 طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البيان فی تفسیر القرآن (چاپ سوم، ج ۱۰). ناصر خسرو.
 علوی مقدم، مهیار. (۱۳۷۷). نظریه های نقد ادبی معاصر: صورت گرایی و ساخت گرایی. انتشارات سمت.
 الغزالی، عبدالقدار. (۲۰۰۳). *اللسانیات و نظریة التواصل* رومان یاکوبسین نمودج (الطبعة الأولى). دارالحوار للنشر والتوزيع.

- گیرو، بی بی. (۱۳۸۰ش). *نشانه‌شناسی (محمد نبوی، ترجمه)*. آگاه. لیتلمور، جنت، و تیلور، جان آر. (۱۴۰۱ش). *زبان‌شناسی شناختی نظریه‌ها و کاربردها*. بوی کاغذ. مکاریک، ایرناریما. (۱۳۸۴ش). *دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر* (چاپ اول) (مهران مهاجر و محمد نبوی، ترجمه). آگاه.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ش). *تفسیر نمونه* (چاپ دهم، ۲۸ جلد). دارالکتب الإسلامية. یاکوبسن، رومن و دیگران. (۱۳۶۹ش). *زبان‌شناسی و نقد ادبی* (مریم خوزان و حسین پاینده، ترجمه). نی. یاکوبسن، رومن. (۱۳۶۹ش). *دو قطب استعاری و مجازی* (احمد اخوت، ترجمه). مشعل.
- یاکوبسن، رومن. (۱۳۷۶ش). *روندهای بنیادین در دانش زبان* (چاپ دوم) (کورش صفوی، ترجمه). هرمس. یاکوبسن، رومن. (۱۳۸۰ش). *ساختگرایی، پیاسا-ساختارگرایی و مطالعات ادبی* (فرزان سجودی، ترجمه). سازمان تبلیغات اسلامی حوزه هنری.

منهج الشيخ الشعراوي في التفريق اللغوي من خلال تفسيره "خواطري حول القرآن الكريم"

سمیه سلمانیان*^۱ (أستاذة مساعدة في قسم الإلهيات بجامعة بوعلی سینا، همدان، ایران)

DOI: [10.22034/jilr.2025.142743.1223](https://doi.org/10.22034/jilr.2025.142743.1223)



تاریخ الوصول: ۲۰۲۴/۱۲/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۴

صفحات: ۲۳۳-۲۵۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲

تاریخ القبول: ۲۰۲۵/۰۳/۰۲

الملخص

تناول هذا البحث المنهج الذي سار عليه الشيخ متولی الشعراوي، في التفريق اللغوي، في تفسيره الموسوم بـ "خواطري حول القرآن الكريم" وحاول تسليط الضوء على موقفه من التفريق بين الألفاظ المترادفة المعانی في القرآن الكريم، ومن هنا جاء هذا البحث للوقوف على الفروق اللغوية في تفسير الشعراوي الذي اعنى فيه ببيان الألفاظ المترادفة في القرآن الكريم، فبين دقائق الألفاظ القرآنية وأسرارها بالتفريق بين ما تدل عليه الألفاظ التي تظن متراوحة لخلفاء معانیها. ويهدف البحث إلى رصد الفروق واستقصاءها والكشف عن المعنی المراد والقصدیة من اللفظ، ومعانیه المتعددة في الخطاب القرآني في ضوء هذه المدونة. واعتمد البحث على المنهج الاستقرائي بتتبع المباحث المتعلقة بالتفريق اللغوي عند الشيخ الشعراوي، وجمعها وتصنيفها ثم المنهج التحليلي بتحليل النماذج والكشف عن الأسس المنهجیة لدى الشيخ في بيان دقائق الفروق اللغوية بين الألفاظ القرآنية. وقد أفضى البحث إلى جملة من النتائج، منها أنه لم يقر بوقوع الترافق في القرآن، واعتنى بالتفريق اللغوي وتبخريجه وتوجيهه، ورأى أن كل لفظة لها مدلولها الخاص بها؛ حيث لا يمكن الاستعاضة عنها بلفظة أخرى ترافقها، ومن خلال هذه المباحث حاول كشف أغوار المعانی وبيان أسرارها في الذکر الحکیم. وفي بيان الفروق اعتمد على الأسلوب التمثيلي والتعلیمي، وحاول بيان دلالات الألفاظ المترادفة وتبسيطها بحيث لا يستعصى معانها على المتلقی، عالماً کان أو مثقباً أو أمياً، ودعم بحثه عن الفروق بأمثلة تطبيقية ملموسة تقرب المعانی البعيدة والمفاهیم الذهنیة وتحلّی مقاصدها.

الكلمات المفتاحية: الترافق، التفريق اللغوي، التفسیر، الشيخ الشعراوي

روش شناسی شیخ الشعراوى در بیان فروق لغوی در تفسیر "خواطربی حول القرآن الكريم"

چکیده

پژوهش پیش رو به نقد و تحلیل روش شیخ متولی الشعراوى در بیان فروق لغوی در تفسیر «خواطربی حول القرآن الكريم» پرداخته و از این رهگذر کوشیده رویکرد او در قبال تفاوت های معنایی بین الفاظ مترادف در قرآن را شناسایی و تحلیل کند. شعراوى در تفسیر خود به مقوله فروق لغوی اهمیت زیادی داده و کوشیده ظرافت های معنایی واژگان قرآنی به ظاهر مترادف را تبیین کند. لذا هدف این جستار، شناسایی تفاوت های معنایی واژگان قرآنی و تبیین ظرافیف معنایی نهفته در این واژگان در تفسیر شعراوى است. به منظور دستیابی به این هدف با تکیه بر روش استقرائی مباحث مربوط به فروق شناسایی و طبقه بندی شده و سپس با روش تحلیلی مورد نقد و تحلیل قرار گرفته است. نتایج پژوهش حاکی از آن است که شعراوى به وجود ترادف در قرآن قائل نیست و بر این باور است که هر یک از واژگان قرآنی معنای مختص خود را دارد؛ به گونه ای که هیچ یک از این واژگان نمی تواند جایگزین دیگری شود و از رهگذر این مباحث کوشیده ژرفای معنای و ظرافیف دلایل مفردات قرآنی را تبیین کند. او با رویکرد داستانی و تمثیلی به بیان تفاوت های معنایی مفردات قرآنی پرداخته و کوشیده به گونه ای این ظرافیف لغوی و معنایی را بیان کند که فهم آن برای هر خواننده ای و با هر سطح دانشی قابل فهم باشد. او مباحث خود در خصوص فروق لغوی را با مثال هایی کاربردی و عینی بیان نموده تا معانی دور از ذهن برای خواننده قابل فهم و دریافت باشد.

کلید واژه ها: ترادف، فروق لغوی، تفسیر، شیخ شعراوى

المقدمة

لقد سعى العلماء واللغويون المسلمين منذ باكورة حياة الإسلام إلى فهم الإعجاز البياني للقرآن الكريم واستلال المعنى من ألفاظه وبدلوا جهوداً كبيرة في هذا المجال. وهذه الحركة المباركة التي بدأت منذ بزوغ شمس الإسلام استمرت حتى يومنا هذا؛ وذلك لأن القرآن الكريم هو كلام الله ومعجزة رسوله، وله خصائص تميزه عن أساليب كلام البشر، ولذلك، مهما اجتهد العلماء فيه، فقد فشلوا في فهم معانيه العميقه ووجوده عصياً على كل تأويل؛ لأن مفرداته لها أبعاد واسعة ودلالات عميقه لدرجة أنها لا تزال مخفية عن كثير من الناس. ولذلك نشأت العلوم اللغوية التي كان هدفها الأساسي بيان معاني القرآن الكريم ومقاصده، وإثبات أن كل كلمة لها غرض بلاغي خاص بها وأنها مقصودة في الاستعمال القرآني ولا يمكن أن تستبدل بكلمة أخرى. إذ «ليس فيه لفظة نائية عن مكانها، أو نافرة في سياقها، فقد استوت كل كلمة فيه في مكانها الأشكال بها، المناسب لها، بما لا مجال معه لإبدال حرف مكان آخر فضلاً أن تقوم لفظة مكان أخرى في تأدية «كامل المعنى»» (الشاعي، ١٩٩٣، ص ١٢٧). وبناء على هذا الاتجاه في لغة القرآن، فإن كل كلمة تستخدم في مكانها اللائق بها، ولا يمكن تمييز معنى كل كلمة بدقة إلا من خلال توضيح الفروق اللغوية للكلمات المتراوفة، وهذه الفروق الدقيقة في المعنى من أسرار البلاغة والإعجاز البياني للذكر الحكيم. ومن هذه المناقشات اللغوية، ولد مصطلح الفروق اللغوية الذي يحاول بيان الفرق بين الألفاظ التي تبدو متراوفة. «والمتأمل في علوم القرآن الكريم يجد موضوع الفروق من أهم هذه العلوم وأشرفها وأعظمها قدرًا؛ حيث أنه يكشف عن جماليات النظم القرآني، ويبين أسرار تعبيره، ويظهر عظمته؛ لذا كان حرثاً بالأمة أن تبذل فيه أعمارها، وتقضى فيها أوقاتها ابتعاء استخراج كنوزه، والتنقيب عن أسراره والتقطاط درره» (ناصري، ٢٠٢١، ص ٥٥٤). وإن إدراك الفروق القرآنية والعنوية بها لا يؤدي إلى الفهم السليم لكتاب الله فحسب، بل إنه يقود إلى الفهم الدقيق للقرآن والتبحر في تفسيره، لأن استنباط الفروق قائم على النظر في سياق الآيات وربط بعضها ببعض (المصدر نفسه، ص ٥٥٩). ولذلك جاء هذا البحث ليتنقّب عن المباحث المتعلقة بالفروق اللغوية واستقصاءها، في تفسير الشيخ الشعراوي رحمة الله، الموسوم بـ «خواطري حول القرآن الكريم» وإبراز مكانته، والتأكيد على قيمته العلمية. وتعود أهمية البحث إلى عدة أسباب، منها أنه يتناول موضوع التفريق اللغوي الذي يعتبر من الفروع المهمة لعلم الدلالة الذي له أهمية كبيرة في فهم القرآن فهما صحيحاً، والسبب الآخر أنه يتناول هذا الموضوع من منظور علم من الأعلام الفكرية والأدبية المعاصرة الذي حاول في تفسيره إيصال المعنى الدقيق للألفاظ القرآنية إلى المتلقي بأسلوب بسيط ومتعمق.

اقتضت طبيعة البحث أن يسير في ركاب المنهج الاستقرائي ، بالتبني لما دته العلمية في تفسير الشيخ الشعراوي ثم المنهج التحليلي للكشف عن الفروق اللغوية في دلالات الألفاظ المتقاربة في المعنى، مع الاستثناء بالمنهج المقارن لمقارنة آراء الشيخ بآراء غيره من اللغويين والمفسرين حيثما كان ذلك ضروريا. أما إشكالية البحث فتتلخص في الإجابة على التساؤلات الآتية.

١. ما فوائد العلم بالفروق اللغوية وأهميته في تفسير القرآن الكريم؟
٢. كيف يمكن تصنيف أنواع الفروق اللغوية في تفسير الشيخ الشعراوي؟
٣. ما أهم ميزة يتميز بها تفسير الشعراوي في بين الدقائق اللغوية بين الألفاظ القرآنية؟

خلفية البحث

لقد تعددت الدراسات والأبحاث حول المفردات القرآنية وخفاياها وأسرارها وبلاوغها، إما من خلال الدراسات القرآنية أو من خلال الدراسات اللغوية والبلاغية، حتى الأصولية، ولكن بهذا العنوان بالتحديد وبهذا الموضوع بالذات، حسب علم الباحثة وما أتيح لها من المعلومات، لم يتم ذلك، ومن الدراسات التي لها صلة بتفسير الشيخ الراحل، هي:

رسالة ماجستير: "الشيخ الشعراوى رحمة الله تعالى ومنهجه في خواطره حول القرآن الكريم" قدمها الطالب أنور ابراهيم رجب منصور إلى كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية في مصر سنة ٢٠٠١م، وارتکز البحث على منهج الشيخ في التفسير بالتأثر ومنهجه في التفسير بالرأي، كما عالج الأصالة الفكرية والقيمة العلمية لخواطير الشيخ الشعراوي، واتضح من خلال البحث أن الشيخ رحمة الله اتبع منهج المفسرين السابقين من الاعتماد على التفسير بالتأثر إلا أنه لم يقتصر على التفسير بالتأثر، وإنما ذكر أنواعاً كثيرة لألوان التفسير منها: التفسير الموضوعي، والعلمي، الصوتي، والواقعي.

أطروحة دكتوراه "التفكير اللغوي عند الشيخ متولي الشعراوى؛ دراسة في تفسيره" تقدم بها الطالب العيد عالّوي إلى جامعة محمد خضر سكرة في الجزائر سنة ٢٠١٤م، ودرس فيها مناهج التوثيق اللغوي في تفسير الشعراوي من الاحتجاج بالقرآن الكريم والحديث الشريف إلى الاحتجاج بالأمثال والشعر والحكم والقصص، كما عالج القضايا اللغوية في تفسيره في المستوى الصوتي، والصرفي، والنحو، والدلالي، والتدابي؛ أما بالنسبة إلى الفروق اللغوية في تفسير الشعراوى فإنه لم يتناولها وأكتفى بلمحة قصيرة إلى تناوله للتراويف والتفريق اللغوي دون دراسة وتحليل.

رسالة ماجستير: "مباحثات علوم القرآن عند الشيخ محمد متولى الشعراوي في تفسيره خواطري حول القرآن الكريم جمعاً ودراسة" تقدم بها الطالب عبد الله عماد هاتف إلى جامعة ديالي بالعراق سنة ٢٠٢٤م، وهدفت الدراسة إلى التعرف على موقف الشيخ الشعراوي من علوم القرآن ومدى الاهتمام الذي ألقاه في خواطره لها، وعمل على جمع معظم مباحثات علوم القرآن الكريم الموجودة في خواطري الشيخ، من تخریج الآیات الکریمة المذکورة وتخریج جميع الأحادیث النبویة التي تم ذکرها، مع الحرص على ذکر کلام أهل العلم في الأحادیث من حيث الصحة والضعف، وتخریج كل ما أثر عن الصحابة والتابعین من أقوال، مع ذکر کلام أهل العلم فيها إن وجد.

مقال: "معالم الخطاب الأدبي في تفسير الإمام محمد متولى الشعراوي" بقلم حمو عبد الكريم، والمطبوع في مجلة الحوار الثقافي، العدد الثالث، سنة ٢٠١٤م، وأفضى هذا البحث إلى أن الشعراوي التزم في تفسيره بمواصفات وأدوات التفسير المعروفة وإنه يكون مالكاً لناصية علوم اللغة العربية، وعالماً بأسباب نزول الآيات ومواطن نزولها والناسخ والمنسوخ وعلم القراءات؛ وله دراية بقصص الأنبياء وسيرة الرسول (ص) وسير الصحابة الكرام، ومطلع على جل التفاسير السابقة، وإنه قد أحاط بمعالم الخطاب الأدبي في تفسيره وأبدع فيها.

مقال: "القراءات القرآنية في تفسير الشيخ الشعراوي؛ جمعاً ودراسة" بقلم خالد عبدالله خضيري يونس، والمطبوع في مجلة بحوث كلية الآداب، العدد ٣٣، سنة ٢٠٢٢م، يدور هذا البحث حول القراءات في تفسير الشيخ الشعراوي و موقفه منها ومنهجه في التعامل معها توثيقاً وتوجيهها، وخلص البحث إلى أن الشيخ الشعراوي من العلماء القائلين بالاحتجاج بالقراءات حتى الشاذ منها، وأنه لا يفضل بين القراءات، وخرج البحث القراءات الواردة بتفسير الشيخ من مظانها ووجهها ودرسها.

مقال: "منهج الإمام الشعراوي في خواطره" بقلم محمد حافظ جمیل أحمد، وقیس جلیل کریم، والمطبوع في مجلة التعليم للدراسات التخصصية الحديثة، العدد الثالث، سنة ٢٠٢٣م، درس فيه الباحثان الخصائص المنهجية لتفسير الشعراوي وتم التوصل إلى أن الصفة البارزة في خواطير الشعراوي تکمن بملامسته للواقع في خواطره، فقد فسر آیات القرآن بأمثلة واقعية وضرب للأمثال، فقد نقل المفاهیم الذهنیة البحتة التي تحتاج إلى طول تأمل في فهمها إلى مفاهیم محسوسة، مما يسهل على الناس فهمها بطريقة ملموسة.

يتبيّن من مراجعة الدراسات السابقة أن هذه الدراسات وإن درست تفسير الشعراوي ولا مست
مسائل فرعية من هذا البحث، إلا أنها لا تتطابع معه في أهدافه، ومادته، وخطته، فلذلك إن هذا
البحث جديد في نوعه يحاول ملء هذه الفجوة البحثية.

التراوُف في القرآن بين المنكرين والمجيدين

منذ القدم هناك اختلاف وتباطُن بين اللغويين والمفسرين القدامى والمحدثين إزاء ظاهرة التراوُف في اللغة العربية عامة وفي القرآن الكريم خاصة، وانقسموا إلى فريقين. «فهم بين مقرّ بما جامع لأنفاظها، ومنكر لها يحاول التماس الفروق بين تلك الألفاظ، ولا ريب أن الإقرار بالتراوُف كان سابقاً للإنكار من حيث الزمن، فلولا القول بالتراوُف والإكثار منه والافتخار بذلك لما كان إنكار المنكرين، فالقول بالتراوُف بغضّ النظر عن المصطلح وقيود التعريف كان ماثلاً في أذهان العرب وأشعارهم» (عبدالرضا، ١٤٤٥، ص ٥٨-٥٩). ومعظم العلماء الذين يؤمنون بوجود التراوُف هم من أئمّة اللغة، وبعضهم من علماء الأصول. ومن اللغويين القدامى الذين نافحوا عنه، وانتصروا له، نستطيع أن نذكر سيبويه، وابن جني، وابن الأثير وابن العربي وغيرهم، ومن الأصوليين الرازي، والزركشي، وغيرهما. إن ابن جني عقد له باباً سمّاه "تلاقي المعاني، على اختلاف الأصول والمباني" وقال فيه: «هذا فصل من العربية حسن كثير المنفعة قوي الدلالة على شرف هذه اللغة وذلك أن تجد للمعنى الواحد أسماء كثيرة فتبحث عن أصل كل اسم منها تجده مفضي المعنى إلى معنى صاحبه» (ابن جني، د. ت، ج ٢، ص ١١٣).

وقد دخل هذا الخلاف في صفوف اللغويين العرب المحدثين، فمنهم من اعتقد بوجود التراوُف، ومنهم من أنكر ذلك. ومنهم من وقف من هذه القضية موقفاً وسطاً، فمع اعتقداً بوجود التراوُف لم ينكروا وجود فروق لغوية بين بعض الألفاظ المترادفة المعنى في القرآن، منهم صبيحي صالح الذي يقول في هذا الصدد: «لا مناص من التسليم بوجود التراوُف كما أنه لا مفر من الاعتراف بالفروق بين المترادفات غير أن هذه الفروق قد تتوسيّت فيما بعد وأصبح من حق اللغة التي ضمتها إليها أن تعتبرها ملكاً لها، ودليلًا على ثرائهما وكثرة مترادفاتهما» (صالح، ١٩٧٦ ص، ٣٠٠). ويرى إبراهيم أنيس أن التراوُف موجود في القرآن الكريم، ولا معنى لغالّة بعض المفسرين حين يلتمسون الفروق الدقيقة بين ألفاظه المترادفة، ويرى كذلك أن منكري التراوُف كانوا من الاشتقاءين، الذين أسرفوا في إرجاع كل كلمة من كلمات اللغة إلى أصل اشتقت منه (أنيس، ١٩٩٢، ص ١٨٠). كذلك يثبت رمضان عبد

النواب وجود هذه الظاهرة في اللغة، ويقول: «رغم ما يوجد بين لفظة متراوفة وأخرى من فوق أحيانا، فإننا لا يصح أن ننكر التراويف فترابطون اللفظة بالأخرى» (عبدالنواب، ١٩٨٠، ص ٣١٦). ومن ناحية أخرى هناك مجموعة من علماء العربية أنكروا ظاهرة التراويف واعتقدوا بوجود الفروق اللغوية بين ما يbedo من الألفاظ العربية متراويفاً أو متقارباً، ومنهم أبوهلال العسكري صاحب كتاب الفروق اللغوية الذي يقول: «إن من التراويف هو مذهب المحققين من العلماء، وأن القائلين بخلاف هذا لا يتحققون من المعانى، لذا فإن كل اسمين يجريان في عين من العيان وفي معنى من المعانى في لغة واحدة وإن كل واحد منهما يقتضي خلاف ما يقتضيه الآخر» (ال العسكري، ١٩٩٠، ص ٣٧٢). ويقول ابن فارس في هذا الصدد: «إن ما جاء في لغة العرب من الأسماء الكثيرة التي تكون مسمى واحد مثال ذلك المهند والسيف، فإن الحقيقة فيه أن له اسماً واحداً، وما بعده من الألقاب إنما هي صفات، وأن في كل صفة معنى ليس في الأخرى» (الثعالبي، ١٩٩٣، ص ٥٠)، ومن المنكرين للتراويف أيضاً ثعلب، والسيوطى، وابن درستويه، والراغب الأصفهانى.

ومن المحدثين الذين أنكروا وجود التراويف في القرآن الكريم واعتقدوا بالفروق اللغوية، نستطيع أن نذكر عائشة عبد الرحمن، التي حاولت التفريق بين الألفاظ القرآنية المتراوفة في تفسيرها البياني للقرآن الكريم، وتقول في هذا الصدد: «من قديم شغلت قضية التراويف علماء العربية واختلفت مذاهبهم فيها، والبيان القرآني يجب أن يكون له القول الفصل فيما اختلفوا فيه حين يهدي إلى سر الكلمة، لا يقوم مقامها كلمة سواها من الألفاظ المقول بتراويفها» (بنت الشاطئ، ١٩٧١، ص ١٩)، وأيضاً محمد نور الدين المنجد الذي ألف كتاباً بعنوان: "التراويف في القرآن الكريم" وأنكر فيه ظاهرة التراويف التام في الألفاظ القرآن الكريم وحاول التفريق بين المتراويفات.

موقف الشعراوى من التراويف

لقد أنكر الشيخ الشعراوى وجود التراويف في القرآن الكريم، ولهذا السبب وقف عند الفروق الدقيقة في الألفاظ القرآنية حىثما رأى ذلك ضرورياً، كما يقول في هذا الصدد: «وأنت قد ترى بعض الألفاظ فتظن أن معناها واحد في الجملة، إلا أن لكل معنى منها ملحوظاً، أنت تسمع مثلاً: رأى، ونظر، وملح، ورمق، ورنا. كل هذه تدل على البصر. لكن كل لفظ له معنى: رمق: رأى بمؤخر عينيه، وملح: أي شاهد من بعد، ورنا: نظر بإطالة، وهكذا. ويقال أيضاً: جلس، وقعد، فالمعنى العام يكاد يكون واحداً، لكن المعنى الدقيق يوضح أن الجلوس يكون عن اضطجاع. والقعود عن قيام، كان قائماً فقد،

والاثنان يتهمان إلى وضع واحد، فكذلك فَرَح كل لفظ له معنى دقيق. ويقولون مثلاً: إن للأسد أسماء كثيرة، فقال: الأسد والغضنفر والرئيال والوَرْد والقسورة. صحيح هذه أسماء للأسد، ولكن لكل اسم معنى محدد، فالأسد هو اللفظ العام والعلَم على هذا الحيوان، والغضنفر هو الأسد عندما ينفث لبنته، والوَرْد هو حالة للأسد عندما يكون قد مطَّ صلبه، فكل موقف للأسد له معنى خاص به» (الشعراوي، ١٩٩١، ص ١٧٧٨-١٧٧٩). وعلى هذا فإن لكل لفظة من ألفاظ القرآن الكريم دلالة خاصة بها، و معناها الدقيق الذي لا يمكن أن تستبدل لفظة بلفظة أخرى مهما تشابهت معانيها.

الفروق في اللغة والاصطلاح

جاء في مفردات ألفاظ القرآن: «فرقت بين الشيئين: فصلت بينهما سواء كان ذلك بفصل يدركه البصر، أو بفصل تدركه البصيرة» (الراغب الأصفهاني، ١٤٢٦، ص ٦٣٣). أما في تعريفه الاصطلاحي فلا بد أن نقول إن كلا من اللغويين والنسخاء والفقهاء والأوصيoliين قد قدم تعريفاً للفروق اللغوية من وجهة نظره الخاصة. ولكن ما يهمنا في هذا البحث هو تعريف أئمة اللغة عن الفروق اللغوية الذين يتفقون أنه علم يميز بين «المعاني الدقيقة التي يلتسمها اللغوي بين الألفاظ المتقاربة المعاني، في Fistن ترافقها خفاء تلك المعاني إلا على متكلمي اللغة الأقحاح أو الباحث اللغوي» (الدوري، ١٤٢٦، ص ٧). إن الغاية من الفروق اللغوية هي البحث في المعاني الدقيقة، وقد دخل هذا العلم في إطار علم اللغة؛ إذ هو مظاهر من مظاهر علم الدلالة، وهذا العلم من المسائل الجوهرية في علم اللغة (السعان، ١٩٩٠، ص ٢٦١). ما لا شك فيه أن دراسة الفروق اللغوية في القرآن الكريم والتعرف عليها أمر في غاية الأهمية والفعالية في تحقيق المعاني الدقيقة للألفاظ القرآنية ودقائقها اللغوية والبلاغية ومفاهيمها السامية، وهذا يتبع إمكانية الفهم الشامل والدقيق للقرآن الكريم.

توظيف الأسلوب التمثيلي في تفسير الشعراوي

من أهم مميزات منهج شيخنا الراحل في التفريق بين الألفاظ أنه - في أغلب الأحيان - يتبع أسلوباً تمثيلياً، ويبدو أن هدفه من هذا الأسلوب هو إيصال المعلومات إلى المتلقى، مما يسهل عليه فهم الفروق اللغوية بين الألفاظ القرآنية. ومن الواضح أن هذه الطريقة أثراً كبيراً في التفريق اللغوي للألفاظ القرآنية، وإيصال النقاط اللغوية الدقيقة إلى القارئ والجمهور بأسلوب تمثيلي وتعليمي. ومن الأمثلة التي يعبر فيها الشيخ الشعراوي عن الفرق اللغوي بالاعتماد على الأسلوب التمثيلي، قوله في الفرق

بين الأخذ، والخطف، والغضب: «الأخذ أن تطلب الشيء من صاحبه فيعطيه لك أو تستأذنه أي تأخذ الشيء بإذن صاحبه، والخطف أن تأخذ دون إرادة صاحبه ودون أن يستطيع منعك. والغضب أن تأخذ الشيء رغم إرادة صاحبه باستخدام القوة أو غير ذلك بحيث يصبح عاجراً عن منعك من أخذ هذا الشيء. ولنضرب لذلك مثلاً، والله المثل الأعلى. إذا دخل طفل على محل للحلوى وخطف قطعة منها، يكون صاحب محل لا قدرة له على الخطاف لأن الحديث فوق قدرات المخطوف منه، فهو بعيد وغير متوقع للشيء، فلا يستطيع منع الخطاف، أما إذا حاول أن يقاوم فإن الذي سيأخذ الشيء بالرغم عنه لابد أن يكون أقوى منه. أي قوة المغتصب، تكون أقوى من المغتصب منه (الشعراوي، ١٩٩١، ص ١٨٠).»

والنموذج الآخر من اعتماده على الأسلوب التمثيلي في التفريقي اللغوي بين (التفضيل والمحاباة) في تفسيره لقول الله تعالى: «**تُلَكَ الرُّسُلُ فَصَلَنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ**» (البقرة ٢٥٣)، حيث يقول: «إن التفضيل هو أن تؤثر وتعطي مزية ولكن لحكمة، وأما المحاباة فهي أن تؤثر وتعطي مزية، ولكن لها في نفسك. فمثلاً هب أنك اشتريت قارباً بخارياً وركبته أنت وابنك الصغير، ومعك سائق القارب البخاري، وأراد ابنك الصغير أن يسوق القارب البخاري، وجلس مكان السائق وأخذ يسوق. ولكن جاءت أمواج عالية واضطرب البحر فنهضت أنت مسرعاً وأخذت الولد وأمرت السائق أن يتولى القيادة، وهنا قد يصرخ الولد، فهل هذه محاباة منك للسائق؟ لا، فلو كانت محاباة لكان لابنك، لكنك أنت قد آثرت السائق لحكمة تعرفها وهي أنه أعلم بالقيادة من الولد الصغير. إذن إذا نظرت إلى حيادية الإيثار وحيادية التمييز لحكمة فهذا هو التفضيل، ولكن في المحاباة يكون المهوى هو الحاكم» (الشعراوي، ١٩٩١، ١٠٧٠-١٠٧١)

وعند تفسيره للآلية الشرفية: «**وَيَسَّأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحُهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُهُمْ**» (البقرة ٢٢٠)، يتلوخى هذا الأسلوب في التفريقي بين (الخلط والمنزج)، ويرى أن الخلط هو أن تخلط على سبيل المثال حبوب الفول مع حبوب العدس، أو حبوب الأرز مع حبات البندق. وعندما تأتي لتمييز صنف من آخر، فأنت تستطيع ذلك، وتستطيع أن تفصل الصنفين بعضاً عن بعض بالغراب؛ ولذلك فالمخالطة تكون بين الحبوب ونحوها. أما المنزج فهو في السوائل. الحق سبحانه يرشدنا أن نخالط اليتامي لا أن نمزج مالهم بمالنا؛ لأن اليتيم سيصل يوماً إلى سن الرشد، وسيكون على الوصي أن يفصل ماله عن مال اليتيم (الشعراوي، ١٩٩١، ص ٩٥٣-٩٥٤). وفيما يلي نقوم بتصنيف وتحليل أنواع الفروق اللغوية في تفسير الشعراوي، وسنرجع حيثاماً كان ذلك ضرورياً إلى آراء غيره من العلماء واللغويين.

التفريق باعتبار الاختلاف في حرف واحد

يمكن تصنيف المجموعة الأولى من الكلمات التي يفرق الشيخ الشعراوي بينها تحت عنوان الكلمات التي تختلف في حرف أصلي واحد فقط؛ ومنها تفريقه بين العمى والعمى في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿الَّهُ يَسْتَهِنُ بِهِمْ وَكَذَّبُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَلُونَ﴾ (البقرة ١٥). يفرق الشعراوي بين اللفظتين في قوله: «العمى يختلف عن العمى، والخلاف في الحرف الأخير، العمى عمى البصر، والعمى عمى البصرة، ويعمهون أي يتخبطون، لأن العمى ينشأ عنه التخبط سواء التخبط الحسي، من عمى البصر، أو التخبط في القيم ...، فكأن عمى البصرة في الدنيا، يعمي بصر الإنسان، عن رؤية آيات الله في كونه، ويعميه عن الإيمان والمنهج» (الشعراوي، ١٩٩١، ص ١٦٢).

يتضح مما تقدم أن الشعراوي يفرق بين اللفظتين بأن كلمة (العمى) تدل على الضلال وعدم البصرة، وكلمة (العمى) تدل على كف البصر وعماه. وهذا الضلال يشمل الضلال الحسي، والضلال الباطني. لأن العمى يؤدي إلى الارتباك والتخبط، سواء كان ارتباكا حسيا ومظهريا، أو ارتباكا في القيم. وطبعاً كان ينبغي أن يفرق الشعراوي بين العمى والأعمى، لأن الأعمى في القرآن يدل على عدم البصرة، وافتقاد البصر معا، بخلاف العمى الذي خصّ لافتقاد البصر. يذهب السمين الحلبي هذا المذهب في التفريق بين اللفظتين، بقوله: «إن الأعمى يقال في عمى البصر والبصرة، والعمى في عمى البصر خاصة، ويدم بعمى البصرة دون عمى البصر» (السمين الحلبي، ١٤١٧، ج ٣، ص ١٢٦)، ثم بين الفرق بينهما بمزيد من التفصيل بقوله: «العمى يقال في افتقاد البصر والبصرة، ويقال في الأول أعمى وفي الثاني أعمى وعم، وعلى الأول قول الله تعالى: ﴿أَن جَاءَهُ الْأَعْمَى﴾ (عس ٢)، وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ﴾ (النور ٦١). وعلى الثاني ما ورد في ذم العمى في القرآن الكريم، نحو قوله تعالى: ﴿صُمُّ بُكْمُ عُمُّي فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ (البقرة ١٨) وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ﴾ (فاطر ١٩)، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمَّا﴾ (فصلت ٤٤) والمراد أعمى البصرة لا البصر، وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا عَمِينَ﴾ (الأعراف ٦٤)، أي عمي عن الحق (السمين الحلبي، ١٤١٧، ج ٣، ص ١٢٦).

ومن الألفاظ الأخرى التي تحدث الشعراوي عن الفرق بينها هي الكلمتان (الانفصال والانقسام). قال صاحب مقاييس اللغة عن جذر الفضم: «الفاء والصاد والميم أصل صحيح يدل على انصدام شيء من غير يبنونه، من ذلك الفضم، وهو أن ينصلع الشيء من غير أن يبین» (ابن فارس، ١٤٢٩، ص ٧٣٨)، والضم «الكاف والصاد والميم أصل صحيح يدل على الكسر، يقال قسمت الشيء

قصماً، والقصم يحطم ما لقى، وقال الله تعالى: «وَكُمْ قَصَمْنَا مِنْ قَبِيلَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَ أَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ» (الأنبياء ۱۱)، أراد الله، والله أعلم، إهلاكه إياهم، فعبر عنه بالكسر (ابن فارس، ۱۴۲۹، ۷۷۶). وفرق الشعراوي بين اللفظتين بقوله: «الإنقسام: يمنع الاتصال الداخلي؛ مثلكما تكسر اليد لكنها تظل معلقة، والإنقسام: أن يذهب كل جزء بعيداً عن الآخر أي فيه بینونه، والحق يقول: «لَا أَنْفَاصَمْ لَهَا وَاللَّهُ سَبِيعُ عَلَيْمٌ» (البقرة ۲۵۶) (الشعراوي، ۱۹۹۱، ص ۱۱۷). على هذا ففي (الإنقسام) تضييع الروابط الداخلية، كما تبقى اليد المكسورة معلقة، أما في (الإنقسام) فيبتعد كل جزء عن الآخر، أي لا اتصال بينهما. وقيل: «القصم هو الحطم والهشم، ويعبر به عن الملائكة، والقصم كسرٌ وبيانٌ، والقصم من غير بینونه، وعبر هن الملائكة بقاصمة الظاهر، ورجل قسيم أي يكسر من قاومه، وفلان أقصم البنية أي يكسرها» (السمين الحلي، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۱۴).

ومن الألفاظ الأخرى التي تختلف جذورها في الحرف الواحد والتي تحدث الشيخ الراحل عن الفرق بينهما، لفظتنا (المس واللمس)، حيث يقول عنهما: «الإنسان قد يمس شيئاً، ولكن الماس لا يتأثر بالمسوس، أي لم يدرك طبيعته أو حاله هل هو خشن أو ناعم؟ دافئ أم بارد، وإلى غير ذلك. أما اللمس فلا بد من الإحساس بالشيء الملموس، أما الملامة فهي حدوث التداخل بين الشيئين. إذن فعندنا ثلاثة مراحل: الأولى هي: مس. والثانية: ملمس. والثالثة: ملامسة. كلمة "المس" هنا دلت على الدخول والوطء، وهي أخف من اللمس، وأيسر من أن يقول: لامست أو باشرتم في قوله تعالى: «إِنْ يَمْسِسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَ الْقَوْمُ قَرْحٌ مُّثْلُهُ» (آل عمران ۱۴۰) (الشعراوي، ۱۹۹۱، ص ۱۰۶). على هذا الأساس قد يمس الإنسان شيئاً ولكن لا يتأثر به الملامة، أي لا يحس بحرارة أو نعومة، هل هو خشن أم لين، حار أم بارد؟ ولكن عند اللمس لا يكاد يدرك الملامة شيئاً. وفرق العسكري أيضاً بينهما؛ بأن اللمس يكون باليد ليعرف اللين من المحسنة والحرارة من البرودة، والمس يكون باليد وبالحجر وغير ذلك ولا يقتضي أن يكون باليد؛ ولهذا قال الله تعالى: «مَسْتَهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ» (البقرة ۲۱۴)، وقال تعالى: «وَإِنْ يَمْسِسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ وَلَا كَاشِفَ لَهُ» (الأنعام ۱۷). (فتحي زيدان، ۱۴۴۱، ص ۷۵۰). وقد أهمل فهمي التزهي دلالة الأصل اللغوي للفظة (المس) واكتفى بدلاته الضمنية في القرآن، بقوله: «المس يعني الجماع والمبادرة الجنسية الزوجية. قال تعالى على لسان مريم بنت عمران: «قَالَتْ رَبِّي أَنِّي يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسِسْنِي بَشَرٌ» (آل عمران ۴۷). والمس يعني المصادفة والتقاء البشرة بالبشرة «أَوْ لَمْسْتُمُ النِّسَاءَ» (النساء ۴۳) (فهمي التزهي، ۲۰۱۷، ص ۳۳). وقيل المس يقال في كل ما ينال الإنسان من شر نحو قوله تعالى: «مَسْتَهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ»، والسمين الحلي لم يرتض ب لهذا المعنى وقال:

عندى أن فيه مبالغة من حيث إنه جعل **البَاسِإِ كَالْجَسْمِ الْمَاسِ لَهُمْ**، ومثله قوله تعالى: **﴿ذُوْقُوا مَسَّ سَقَرَ﴾** (القمر ٤٨) (السمين الحلي، ١٤١٧ق، ج ٤، ص ٩١-٩٢).

ومن الألفاظ الأخرى التي فرق الشعراوي بينهما، لفظنا **(أَحَدٌ وَوَاحِدٌ)** وهما مختلفتان في الحرف **الْأُولُ**، حيث يقول عنهما: «كلمة واحد هي أول العدد، فإذا انضم إليه مثله يصير إثنين، وإذا انضم إليه مثله يصبح ثلاثة، إذن فأصل العدد هو الواحد يدل على وحدة الفرد، ولا يدل على وحدانية، فإذا قلنا الله واحد فإن ذلك يعني أنه ليس كمثله أحد ولكنه لا يعني أنه ليس مكونا من أجزاء، فأنت لست واحدا ولست أحدا لأنك مكون من أجزاء، كما أن هناك من يشبهونك، والشمس في مجموعتنا واحدة ولكنهما ليست أحدا لأنهما مكونة من أجزاء وتنتقل. والله سبحانه وتعالى واحد ليس كمثله شيء، وأحد ليس مكونا من أجزاء؛ ولذلك من أسمائه الحسنى الواحد الأحد ولا نقول إن الاسم مكرر وهذه تعني الفردية، وهذه تبني التجزئة» (الشعراوي، ١٩٩١، ص ٣٦٣). وبحسب هذا التحليل إن كلمة **(واحد)** عند شيخنا الراحل تدل على الفردية ولا تدل على الوحدانية، فإذا قلنا إن الله واحد فمعنى أنه ليس له مثل ولا ند، ولكن لا يعني أنه غير مركب.

وفي بيان الفرق بين هاتين اللفظتين يؤكد فتحي زيدان على نفس المعنى والفرق الذي وقف عليه شيخنا، وفي نفس الوقت يناقش سبب وصف الله بصفة **(أَحَدٌ)** دون **(واحد)** في سورة الإخلاص، ويقول: «إذا قيل **(الله أحد)** فالمراد أنه متفرد بالألوهية، وإذا قيل **(الله واحد)** فالمراد أنه واحد لا متعدد ومن دونه فليس بإله. وما أريد في صدر البعثة النبوية إثبات الوحدة الكاملة لله تعليما للناس كلهم، وإبطالا لعقيدة الشرك وصف الله في هذه السورة بـ **(أَحَدٌ)** ولم يوصف بـ **(واحد)** لأن الصفة المشبهة نهاية ما يمكن به تقريب معنى وحدة إلى أهل اللسان العربي المبين» (فتحي زيدان، ١٤٤١، ص ٩٠).

التفريق باعتبار الخصوص والعموم

وقد تنبأ الشيخ إلى اختلاف الألفاظ باعتبار العموم والخصوص وعَوْلَ عليه في التفريق بين طائفة من الألفاظ. كما ساق أدلة للتفرق بين مادتي **(العقل والعلم)** واستدل بها في التفريق بين (يعقلون، ويعلمون) ورأى أن (يعقلون) تعني ما ينشأ عن الفكر والتدبّر للأمور، لكن هناك أناس لا يعرفون كيف يعقلون، ولذلك يأخذون القضايا مسلّما بها كعلم من غيرهم الذي عقل. إذن فالذى يعلم أقل منزلة من الذى يعقل، لأن الذى عقل هو إنسان قد استنبط، وأما الذى علم فقد أخذ علم غيره (الشعراوى، ١٩٩١، ص ٧٠٨) فبني العلم عن شخص أبلغ من نفي التعقل؛ لأن معنى لا يعلم أى أنه

ليس لديه شيء من علم غيره أو علمه، فعندما يقول الحق سبحانه «لا يعقلون شيئاً فمعنى ذلك أنه من المحتمل أن يعلموا، لكن عندما يقول: لا يعلمون، فمعنى أنه لا يعقلون ولا يعلمون، وهذا يناسب ردهم، فعندما قالوا: بل نتبع، فكان وصفهم بـ (لا يعقلون)، وعندما قالوا: حسبنا، وصفهم بأنهم (لا يعلمون) كـ«الحيوانات تماماً» (المصدر نفسه، ص ٧٠٩)، وبحسب هذا التحليل والتفرق قد أعمّ الشيخ عدم العلم بـ«نفي العلم والمعرفة تماماً حيث ليس لدى الموصوف به شيء من علم غيره أو علمه الذاتي، وخصص عدم التعلق بـ«نفي الفكر والتدبّر للأمور وكيفية التعلق لا نفي العلم تماماً».

لقد قارن الشيخ بين لفظي الود والمعرفة عند تفسيره للآية: **﴿وَعَشِّرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾** (النساء ١٩) وأعمّ المعرفة وخصص الود، بقوله: «كلمة (المعروف) أوسع دائرة من كلمة المودة؛ فالمودة هي أنيك تحسن ملن عندي ودادة له وترتاح نفسك لموaddته، أنيك فرح به وبوجوده، لكن المعرفة قد تبذله ولو لم تكره (الشعراوي، ١٩٩١، ص ٢٠٨١). بينما يقارن المفسرون والمعجميون بين (المعروف والمنكر) وليس المقارنة بين (الود والمعرفة) كما يقول السمين الحلي في بيان الفرق بينهما: «والمعروف ما عرف من طاعة الله والمنكر ما خرج عنها» (السمين الحلي، ١٤١٧، ج ١، ص ٦١)، وكما يقارنون بين (الود والحب) ويفرقون بينهما؛ كقول العسكري في التفرق بينهما: «إنك تقول أحب فلاناً وأودّ، وتقول أحب الصلاة ولا تقول: أودّ الصلاة (فتحي زيدان، ١٤٤١، ص ٤٥٧)، والود والمودة أعم من الحب والمحبة، فهو يعني الحب المشوب بالتنمي، ويعني الصدقة (المصدر نفسه، ص ٤٥٨).

لقد خصّص الشيخ ابن وأعمّ الولد، ورأى أن كلمة ابن تطلق على الذكر، ولكن الولد يطلق على الذكر والأنثى. ولذلك كان الذبح للذكر فقط. أما النساء فكانوا يتركونهن أحياء (الشعراوي، ١٩٩١، ص ٣٢٧-٣٢٨). ويتفق في هذا القول مع السمين الحلي الذي رأى أن الولد على زنة فعل معنى المفعول، نحو القبض والنَّفَض، والولد يقع على الذكر والأنثى، واحداً كان أو أكثر كقوله تعالى: **﴿أَئِ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ﴾** هذا استفهام يعني نفي الولد عن ذاته المقدسة بأي صفة كانت من ذكره ووحدته وغيرها (السمين الحلي، ١٤١٧، ج ٤، ص ٣٣٩).

التفرق باعتبار الإطلاق والتقييد

وقد تنبّه الشيخ إلى أثر المطلق والمقييد في التفرق اللغوي فعول عليه في التفرق بين الرسول والنبي، إذ رأى أن النبي مرسلاً والرسول مرسلاً، كلاهما مرسلاً من الله، ولكن النبي لا يأتي بتشريع جديد وإنما هو مرسلاً على منهج الرسول الذي سبقه. إذ فالنبي مرسلاً أيضاً ولكنه أسوة سلوكية لتطبيق منهج

الرسول الذي سبّقه (الشعراوي، ١٩٩١، ص ٤٤٤). وبحسب هذا التحليل، يطلق النبي على المرسل من قبل الله ولم يقيّد بالإتيان بالشريعة الجديدة بيد أنّ الرسول قيد بالإتيان بالشريعة الجديدة. وقيل النبي أخص من الرسول؛ لأنّ كلّ رسول نبيّ من غير عكس، وقيل الرسول الذي معه كتاب الله، والنبي الذي ينبيّ عن الله وإن لم يكن معه كتاب، وقيل الرسول الذي بعثه الله بشريعة جديدة يدعو الناس إليها، والنبي من بعثه لتقرير شريعة سابقة، كأنبياءبني إسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهم السلام (نعمّة الله الجزائري، ١٤٢٤، ص ١٣٢). تبيّن ما تقدّم أنّ كلّ رسول هو نبي، وليس كلّ نبي رسولاً. ونبينا محمد (ص) هو رسول ونبي، وقد ذكر في مواضع بلفظ النبي وذكر في مواضع بلفظ الرسول، وتبيّن أنّ المراد بالنبي شخص محمد (ص) في علاقته الخاصة وحياته البشرية الاعتيادية مع الناس أو مع زوجاته، أي المراد من النبي كلّ تصرفاته البشرية (فتحي زيدان، ١٤٤١، ص ٥٦٠) ولفظ الرسول يعني الرسالة الإسلامية ويعني كتاب الله الذي تعهد بحفظه إلى قيام الساعة، لذلك استعمل الرسول كلّما جاء لفظه مقتربنا بلفظ الله (المصدر نفسه، ص ٥٦٢)، ويؤكّد فهمي التزهي نفس المعنى ويقيّد الرسول بالإتيان بالشريعة الجديدة دون النبي الذي يقتصر عمله على السير على المنهج الذي انتهجه الرسول السابق، دون التشريع حيث يقول: «النبي، أوحى إليه بشرع يعمل به وأمره بتبلیغه ولم يؤمر بتبلیغه، والرسول، أوحى إليه بشرع ي العمل به وأمره بتبلیغه، فكلّ رسول نبي وليس رسولاً» (فهمي التزهي، ٢٠١٧، ص ١٩)

والنموذج الآخر من التفريق باعتبار الاطلاق والتقييد حديثه عن الفرق بين (يذبحون أبناءكم) و(يقتلون أبناءكم)، حيث يرى أنّ الذبح غير القتل؛ الذبح لابد له من إراقة دماء، والذبح عادة يتم بقطع الشريان عند الرقبة، ولكن القتل قد يكون بالذبح أو بغيره كالخنق والإغراق. كلّ هذا قتل ليس شرطاً فيه أن تسفك الدماء (الشعراوي، ١٩٩١، ص ٣٢٧). وبهذه الطريقة أطلق القتل ولم يقيّده بشيء، أما الذبح فقد قيّده لإراقة الدماء وقطع الشريان عند الرقبة. ورأى السمين الحلي أنّ لفظة (الذبح) في قوله تعالى: «وَفَدِيناه بذبح عظيم» (الصافات ١٠٧)، فعلّ يعني المفعول نحو الرعي والطحن يعني المرعي والمطحون (السمين الحلي، ١٤١٧، ج ٢، ص ٣٨).

لم يهمل شيخنا الحديث عن الفرق بين الموت والقتل، حيث فرق بينهما بقوله: «الموت لا يقدر عليه إلا واهب الحياة سبحانه، ويكون بنقض الروح أولاً بأمر خالقه، ثم يتبعه نقض البنية، أما القتل فيقدر عليه الخلق، ويتم أولاً بنقض البنية الذي يتربّ عليه إزهاق الروح؛ لأنّ البنية لم تَعُدْ صالحة لاستمرار الروح فيها، بعد أن فقدت المواصفات المطلوبة لبقاء الروح (الشعراوي، ١٩٩١، ص ١١٩٦٥).

وفرق السمين الحلبي أيضاً بين (القتل والموت) بقوله: «إن القتل إزالة الروح كالموت ثم نقل قول الراغب الذي يرى أن الملاك والموت إذا اعتُبر بفعل المتأول يقال له قتل، وإذا اعتُبر بفوات الحياة يقال له موت» (السمين الحلبي، ١٤١٧، ج ٣، ص ٢٧١). وقال فهمي التزهي عن الفرق بين القتل والموت: «إن القتل هو نقض البنية الحيوانية وإماتة الحركة، والموت ينفي الحياة مع سلامة البنية» (فهمي التزهي، ٢٠١٧، ص ١٢٧).

التفريق باعتبار صفات الألفاظ

لقد تنبه الشيخ إلى التفريق اللغوي بين المفردات التي وردت في القرآن بصفات مختلفة ومنها مفردة العذاب التي وردت مع كل من صفة (أليم، وعظيم، ومهين). ولإثارة ذهن المتلقى يطرح سؤالاً عن أسباب وصفها بصفات مختلفة، بقوله: ونحن نجد أن الحق يقول مرة في وصف مثوى الكافرين إنه عذاب أليم، ومرة أخرى لهم عذاب عظيم ومرة عذاب مهين، لماذا؟ ثم يجيب على السؤال بقوله: لأن العذاب له جهات متعددة، فقد يوجد عذاب مؤلم، ولكن العذاب يتجدد أمام من يعذبه ويُظهر أنه ما زال يملك بقية من جلد، إنه يتآلم لكنه يستكبر على الألم، فالتجدد هو نوع من الكبriاء على الواقع. ولذلك يأتي من بعد ذلك قوله الحق إن لأمثال هؤلاء عذاباً مهيناً، أي إنهم سيذوقون الدل وال الألم، ولا أحد فيهم يستطيع التجدد. وهذا النوع من العذاب لا يقف فقط عند حدود الألم العادي، ولكنه عذاب عظيم في كميته وقدره، وأليم في وقوعه. ومهين في إذلال ودك النفس البشرية وغورها: لذلك فعندما نجد أن العذاب الذي أعده الله للكافرين موصوف بأنه "عذاب أليم" ومرة "عذاب عظيم" ومرة "عذاب مهين" فلنعرف أن لكل واحدة معنى، فليست المسألة عبارات تقال هكذا بدون معنى مقصود (الشعراوي، ١٩٩١، ص ١٨٩١-١٨٩٢). ومن هذا التحليل للشيخ الشعراوي يتبيّن أن هذه العذابات التي وردت في القرآن الكريم بصفات مختلفة، كل منها يمثل مستوى من درجات العذاب؛ أولها: عقوبة عظيمة كميتها ومقدارها، وهو العذاب العظيم، والثاني: أثره مؤلم ومفجع وهذا هو العذاب الأليم، والثالث يُذلّ كبراء الإنسان وغطرسته وهو العذاب المهين.

التفريق باعتبار اختلاف الصيغة

وقد تنبه الشيخ إلى أثر اختلاف الصيغة بين الألفاظ المشتقة من أصل واحد في التفريق اللغوي فعوّل عليه في التفريق بين طائفتين من الألفاظ، ومنها الفرق بين (التوكل والتواكل)، حيث يقول عن الفرق

بينهما: «في حياتنا اليومية نلحظ أن الناس يخلطون بين عمل الجوارح وعمل القلوب، ويظن إنسان ما أنه متوكّل ولا يأخذ بالأسباب ويركّن إلى الكسل ويقول: أنا متوكّل على الله، وهذا يقول له: لا إن هذا منك تواكل وليس توكلا؛ لأن التوكّل ليس عمل جوارح، التوكّل عمل قلوب. ومن ينقل التوكّل إلى الجوارح يقول له: أنت تواكّلت، أي: نقلت عمل القلب إلى الجوارح. ومن يقول ذلك إنما يكذب على نفسه وعلى الناس، لأن تكاسل عن الأخذ بالأسباب وادعى أنه متوكّل على الله» (الشعراوي، ١٩٩١، ص ٤٥٧٤). ولذلك يرى الشيخ أن التوكّل هو عمل قلبي وباطني، وعلى العكس من ذلك، يرى أن التواكّل يتعلق بالجوارح ويحدث بسبب التكاسل والتواي، وبهذا التفسير يكون التوكّل أمراً معروفاً ومحموداً، والتواكّل أمراً منكراً ومذموماً. وقيل التوكّل يقال على وجهين: يقال توكّلت لفلان بمعنى تولّيت له، ويقال وَكَلْتُه فتوّكّل لي، وتوّكّلت عليه بمعنى اعتمدته. وواكّل فلان إذا ضيّع أمره متوكلاً على غيره. وتواكّل القوم: إذا اتّكل كل على الآخر ورجل وَكَلَةٌ ثُكَلَةٌ إذا اعتمد غيره في أمره (الراغب الأصفهاني، ١٤٢٦، ص ٨٨٢).

ونموذج آخر يتحدث فيه الشيخ عن الفرق بين كلمتين من حيث صيغتهما وبنيتها، هو الفرق بين الخاسر والأخسر في **﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيَاثِقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمْرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾** (البقرة ٢٧) و **﴿فَلَمَّا هَلَّ نُنْبِتُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا﴾** (الكهف ١٠٣)، حيث يقول إن قوله تعالى (الخاسرون) يدل على أن الصفة انتهت وضاع كل شيء؛ لأن نتيجتها كانت الخسارة، وليس الخسارة موقوتاً، ولا هو خسارة يمكن أن يعوض في الصفة القادمة، بل هو خسارة أبدية، والنندم عليه سيكون شديداً. والأخسر هو الذي كفر بالله جل جلاله وبيوم القيمة، وأعتقد أن حياته في الدنيا فقط، ولم يكن الله في باله وهو يعمل أي عمل، بل كانت الدنيا هي التي تشغله، ثم فوجئ بالحق سبحانه وتعالى يوم القيمة، ولم يحتسّب له أية حسنة؛ لأنه كان يقصد بحسنته الحياة الدنيا، فلا يوجد له رصيد في الآخرة (الشعراوي، ١٩٩١، ص ٢٢١-٢٢٢). وقال السمين الحلي إن الخسر والخسارة نقص رأس المال، وغالب استعماله في المجازات والمعاملات والقيميات (، ج ١، ص ٥٠٢).

ومن ذلك أيضاً تفريقه بين (استمسك ومسك)، إذ يقول: «كلمة استمسك غير كلمة مسّك؛ لأن استمسك تدل على أن فيه مواجهة في المسك، والذي يتدين يحتاج إلى مواجهة في التدين؛ لأن الشيطان لن يتركه، فلا يكفي أن تمسك، بل عليك أن تستمسك، كلما وسوس الشيطان لك بأمر فعليك أن تستمسك بالتدين، هذا يدل على أن هناك مواجهة وأخذًا ورداً» (الشعراوي، ١٩٩١،

ص ۱۱۶)، فحسب رأي شيخنا أن الاستمساك لا يحصل إلا بالجهد والمشقة أمام وساوس الشيطان ومخفياته خلافاً للمسك الذي يحتل مرتبة أدنى لدى المؤمن لحصوله دون المجاهدة والصبر. ومن اللغويين من لا يفرق بينهما منهم السمين الحلي، إذ يقول: «أصل الإمساك التعلق بالشيء وحفظه، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَرُوْلًا﴾ (فاطر ۴۱) واستمساك بشيء بمعنى تعلق به» (السمين الحلي، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۹۲) كما أن فهمي التزهي لا يفرق بينهما بقوله: «مسك بالشرع: قبضه وأخذه، واستمساك بالشيء: اعتصم به وتعلق لينجو من المكحلة أو ما يفر منه» (فهمي التزهي، ۲۰۱۷، ص ۱۱۰).

وكذلك في التفريق بين (الخلف وال الخليفة)، يقول الشيخ: «ال الخليفة سيختلف من؟ قد يختلف بعضه بعضاً. وفي هذه الحالة يكون هنا إعلام من الله بأن كل إنسان سيموت ويختلفه غيره، ولو كانوا جميعاً سيعيشون ما خلف بعضهم بعضاً. وقد يكون الإنسان الخليفة لجنس آخر، ولكن الله سبحانه نفي أن يخلف الإنسان جنساً آخر. والله سبحانه وتعالى يخبرنا أن البشر سيختلفون بعضهم إلى يوم القيمة، فيقول جل جلاله: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ عَيْنًا﴾ (مرim ۵۹) ولكن هذا يطلق عليه خلفٌ ولا يطلق عليه خليفة (الشعاوي، ۱۹۹۱، ص ۴۱)، فعلى هذا التحليل إذا خلف أحد مكان آخر أطلق عليه الخلف. ومن اللغويين من يفرق بين الخلف بفتح اللام وتسكينه، إذ قيل الخلف هو ما جاء بعد، ويقولون: هو خلفُ صدق من أبيه، وخلفُ سوء من أبيه، فإذا لم يذكروا صدقاً ولا سوءاً، قالوا: للجيد خلفٌ وللرديء خلفٌ (بتسكين اللام)، قال الله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ﴾ (فتحي زيدان، ۱۴۴۱، ص ۵۱).

وكذلك تفريقه بين (أنجيناكم ونجيناكم) في سورة البقرة: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ (البقرة ۴۹) وسورة ابراهيم: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَجَّاكمُ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ (ابراهيم ۶)، حيث يقول شيخنا عن الفرق بين الصيغتين: «إذ نجيناكم من آل فرعون» الكلام هنا من الله أما في سورة ابراهيم، الكلام هنا كلام موسى عليه السلام. ما الفرق بين كلام الله سبحانه وتعالى وكلام موسى؟ إن كلام موسى يمحى من كلام الله. إن الله حين يمتن على عباده يمتن بقئم النعم ولا يمتن بالنعم الصغيرة» (الشعاوي، ۱۹۹۱، ص ۳۲۴)، ثم يضيف: كلمة نجى وكلمة أنجى بينهما فرق كبير. كلمة نجى تكون وقت نزول العذاب، وكلمة أنجى يمنع عنهم العذاب. الأولى للتخلص من العذاب والثانية يبعد عنهم عذاب فرعون نهائياً. ففضل الله عليهم كان على مرحلتين. مرحلة أنه خلصهم من

عذاب واقع عليهم. والمرحلة الثانية أنه أبعدهم عن آل فرعون فمنع عنهم العذاب (المصدر نفسه، ص ٣٢٥).

والنموذج الآخر من تفريقه بين الصيغتين من جذر واحد، قوله عن الفرق بين (كسب واكتسب)، حيث يقول: الاكتساب فيه افتعال، إنما الكسب هو أمر عادي، لذلك تجد أن الاكتساب لا يكون إلا في الشر، كأن الذي يفعل الشر يتكلف فيه، لكن من يفعل الخير فذلك أمر طبيعي من الإنسان ... (المصدر نفسه، ص ٨٦١) وبحسب تحليل شيخنا، إن الاكتساب يتعلق بالأمور الشريرة والهلاكة، والكسب يتعلق بالخير، وهو أمر طبيعي للإنسان وجاء من طبيعته وفطنته. ويرى فهمي النزهي أن العلاقة بين هاتين الكلمتين علاقة العموم والخصوص حيث أعم الاكتساب وخصوص الكسب بقوله: الكسب هو ما يتحرّأ الإنسان بما فيه اجتالب نفع وتحصيل حظ، وقد يستعمل فيما يظن الإنسان أنه يجلب منفعة ثم استجلب به مضره. والاكتساب: لا يقال إلا فيما استفادته لنفسك، فكل اكتساب كسب، وليس كل كسب اكتساب (فهمي النزهي، ٢٠١٧، ص ٢٥٥).

التفريق باعتبار الحركة

لقد اعنى الشيخ باختلاف حركة الألفاظ، واستدل بها في التفريق بين طائفة من الألفاظ التي أوردها، منها الفرق بين (مقام ومقام) في قوله تعالى: ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ (البقرة ١٢٥) و﴿يَا أَهْلَ يَكْرَبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ﴾ (الأحزاب ١٣) حيث يفرق بينهما بقوله: «مقام بفتح الميم اسم المكان من قام، ومقام بضم الميم اسم المكان من أقام، فإذا نظرت إلى الإقامة فقل مقام بضم الميم، إذن قوله تعالى: ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ بفتح الميم اسم المكان الذي قام إبراهيم فيه ليرفع القواعد من البيت ويوجد فيه الحجر الذي وقف إبراهيم عليه وهو يرفع القواعد (الشعراوي، ١٩٩١، ص ٥٧٧).

والنموذج الآخر من التفريق اللغوي باعتبار الحركة هو الفرق (بين ترجع الأمور وترجع الأمور) في قوله تعالى: ﴿هُلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلْلٍ مِّنَ الْغُمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأَمْرُ﴾ (البقرة ٢١٠) (الفرق بين ترجع الأمور وترجع الأمور)، حيث يفرق بينهما، بقوله: «فيه فرق بين (ترجع الأمور) بفتح التاء وبين (ترجع الأمور) بضم التاء، فكان الأمور مندفعة بذاتها، ومرة تساق إلى الله. إن الراغب سيرجع إلى ربه بنفسه؛ لأنه ذاهب إلى الخير الذي ينتظره، أما غير الراغب والذي كان لا يرجو لقاء ربه فسيرجع بالرغم عنه، تأتي قوة أخرى تُرجعه، فمن لم يجئ رغباً يأتي رهباً

(الشعراوي، ۱۹۹۱، ص ۸۹۳). كما يبدو من حديث الشيخ أنه اعتبر الفعل المعلوم (ترجع) العودة الطوعية إلى الله والفعل المبني للمجهول (ترجع) العودة القسرية وغير المرغوب فيها. وكذلك تعریفه بين (كُرْهَهُ وَكُرْهَهُ بقوله: كلمة (كُرْهَهُ) وردت في القرآن الكريم في أكثر من سورة، فهي في سورة آل عمران، والنساء، والتوبه، والأحقاف، والرعد، وفصلت، قد ذكرت (كُرْهَهُ بفتح الكاف و (كُرْهَهُ بضم الكاف) وقرأها بعضهم بضم الكاف. وقال البعض إن (كُرْهَهُ بفتح الكاف و (كُرْهَهُ بضم الكاف بمعنى واحد. نقول لهم لا، إن المعنى ليس واحدا، فمثلا قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿ حَمْلَتِهِ كُرْهَهُ وَوُضُعْتُهُ كُرْهَهُ ﴾، فالكُرْهَه هنا ليس للحمل ولا للوضع، ولكن للمشقة التي تعانيه الحامل أثناء حملها عند الولادة، فلم يُكرهها أحد على هذا الحمل. ولكن البعض يقول: إن الحمل يحدث وليس للمرأة علاج في أن تحمل ولا تضع، فلا توجد إمرأة تقول لنفسها: سوف أحمل الليلة؛ لأن الحمل يحدث دون أن تعي هي حدوثه، والمرأة لا تستطيع أن تقول سألد اليوم أو لن ألد اليوم، فكل ذلك يحدث إكراها بغير اختيار منها، فالكُرْهَه بضم الكاف هو ما لا يريد الإنسان لأن فيه مشقة، والكُرْهَه بفتح الكاف هو ما فيه إكراه من الغير. إذن فكُرْهَه بفتح الكاف تختلف في معناها عن كُرْهَه بضم الكاف (الشعراوي، ۱۹۹۱، ص ۵۱۸۳-۵۱۸۴). وقف العسكري أيضا عند الفرق بين اللفظتين وفرق بينهما بقوله: «كُرْهَ الشَّيْءِ يعني الرغبة عنه، إما من حيث الشرع ككره الزنا والخمر، أو من حيث الطبع ككره القتال، كما قال تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ﴾ (البقرة ۲۱۶)، فكره الشيء لا يكون بالقلب، بل يكون بالطبع أو الشعور أو كليهما، لهذا يصح أن يقال أكره هذا الطعام ولا يصح أن يقال أبغض هذا الطعام (فتحي زيدان، ۱۴۴۱، ص ۲۲۲). وقيل المفتوح: ما ينال الإنسان من المشقة من خارج مما يحمل عليه بإكراه. والكُرْهَه ما ينال من ذاته وهو ما يعافه، وذلك على نوعين: أحدهما ما يعافه من حيث الطبع، والثاني ما يعافه من حيث الشرع والعقل. وعلى الأول قوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ﴾ (البقرة ۲۱۶) أي من حيث الطبع، وقوله تعالى: ﴿ وَعَسَىٰ أَن تُكْرِهُوَا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ﴾ (السمين الحلي، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۹۱-۳۹۲). ومجمل القول في هذه الآراء أن الكُرْهَه بالضم يعني المشقة المرغوبة المطلوبة من قبل صاحبها. والكُرْهَه بالفتح يعني الإكراه والإجبار الذي لا مندوحة منه، وذلك لأن الأمر والتکلیف جاء من الخارج.

التفريق باعتبار الضد والنفيض

لطالما كان اللغويون يعتمدون على ضد المعنى ونفيضه للتعبير عن المعنى الدقيق للألفاظ دلالاتها، ولم يخف هذا الأسلوب عن عين شيخنا، وعول عليه في التفريق بين طائفة من الألفاظ ومنها الفرق بين (الوعد والوعيد) عند تفسير كلام الله عز وجل: **﴿وَإِذْ وَاعْدَنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذُمُ الْعِجْلَنَ مِنْ عَدْهُ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾** (البقرة ٥١)، حيث يقول: وكلمة وعد هي الإخبار بشيء سار، والوعيد هي الإخبار بشيء سبيء، فإذا سمعت وعدا فاعرف أن ما سيجيء بعدها خير، وإذا سمعت وعيدا تعرف أن ما بعدها شر (الشعراوي، ١٩٩١، ص ٣٣٥). وينذهب السمين الحلبي هذا المذهب في كون معنى الخبر للوعيد والشر للوعيد، ويقول: «الوعيد غالب في الخير والإيذاد في الشر» (السمين الحلبي، ١٤١٧، ج ٤، ص ٣٢٣).

والنموذج الآخر الذي وقف الشيخ عنده باعتبار الضدية في المعنى اللغظتين، قوله عن الكلمة القاسط في سورة الجن الآية ١٥: **﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَّبَا﴾** فالقاسط من قسط: أي الجائر بالكفر. أما في قوله: **﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾** (المائدة ٤٢) فالمقسط من أقسط: العادل الذي يزيد الجور. وإن كانت المادة واحدة هي (قسط) فالمصدر مختلف نقول: قسط قسطاً أي عدل، أي: عدل، وقسط قسطاً وفُسُوطاً، يعني: جار، فهذه المهمزة في أقسط تسمى همزة الإزالة، ومن الفعل الثلاثي (قسط) يستعمل منها القسط والميزان والفرق بين (قسط وأقسط)، قسط أي: عدل من أول الأمر وبادئ ذي بدء، إنما أقسط: إذا وجد ظلماً فرفعه وأزاله، فزاد على العدل أن أزال جوراً، وأيضاً الفعل (عَجَّمَ)، عجم الفعل أخفاءه، وأعجمه أزال خفاءه، ومن ذلك كلمة المعجم الذي يزيد خفاء الكلمات ويوضحها (الشعراوي، ١٩٩١، ص ٩٢٥).

التفريق باعتبار الذات والعرض

لقد اعتنى الشعراوي بهذه الظاهرة، واعتمد عليها للتفرق بين الضوء والنور واستظهار معناهما، حيث يقول عن الفرق بينهما: «نلاحظ هنا دقة التعبير في قوله تعالى: **﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾** ولم يقل ذهب الله بضوئهم مع أنهم أوقدوا النار ليحصلوا على الضوء، فما الفرق بين الضوء والنور؟ إذا قرأنا قول الحق سبحانه وتعالى: **﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا﴾** (يونس ٥)، نجد أن الضوء أقوى من النور، والضوء لا يأتي إلا من إشعاع ذاتي، فالشمس ذاتية الإضاءة ولكن القمر يستقبل الضوء ويعكس النور، وقبل أن تشرق الشمس تجد في الكون نوراً، ولكن الضوء يأتي بعد شروق الشمس،

فلو أن الحق تبارك وتعالى قال ذهب الله بضوئهم، لكن المعنى أن سبحانه ذهب بما يعكس النور، ولكنه أبقى لهم النور، ولكن معنى قوله تعالى: «ذهب الله بنورهم» معناها أنه لم يبق لهم ضوء ولا نورا، فكأن قلوبهم يملؤها الظلام، ولذلك قال الله بعدها: «وتتركهم في ظلمات لا يصررون» لعلم أنه لا يوجد في قلوبهم أي نور ولا ضوء إيماني، كل هذا حدث بظلمهم وانصرافهم عن نور الله (الشعراوي، ١٩٩١، ص ١٧١ - ١٧٢). نرى أن الشيخ تحدث هنا عن دقة التعبير في انتقاء المفردات القرآنية، وأعطى صفة الذاتية للضوء بسبب إشعاعه الذاتي، إذ أعطى صفة العرضية للنور وخصّه بالنقضان. يذهب فتحي زيدان هذا المذهب في تفريقه بين اللفظتين: «إن الضياء لـما بالذات، أي ما انطلق من ذاته أو مصدره كضوء الشمس والنار، والنور لما بالعرض والاكتساب من جسم آخر، كنور القمر (فتحي زيدان، ١٤٤١، ص ٦٢٧). ويتفق صاحب فروق اللغات مع شيخنا في هذا الرأي، بقوله: «ما متراوْفان، وقد يفَرَّقَ بينهما بِأَنَّ الضَّوْءَ مَا كَانَ مِنْ ذَاتِ الشَّيْءِ الْمُضِيءِ، وَالنُّورُ مَا كَانَ مُسْتَفَادًا مِنْ غَيْرِهِ (نعمـة الله الجزائري، ١٤٢٤، ص ١٦٢).

التفرق باعتبار الإفراد والجمع

لم يهمل الشيخ الشعراوي الفرق بين الألفاظ المفردة والجمع التي تكون من جذر واحد، ومنها الفرق بين الريح والرياح، حيث يقول عنهما: «إن القرآن حين يتكلم عن الرياح بصيغة الجمع فهو حديث عن خير، والمثل هو قول الحق سبحانه: **وَهُوَ الَّذِي يُرِسِّلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ**» (الأعراف ٥٧)، أما إذا أفرد وجاء بكلمة «ريح» فهي للعنادب، مثل قوله: **وَأَمَّا عَادٌ فَأَهْلَكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةً** (الحقة ٦) (الشعراوي، ١٩٩١، ص ٤١٣). أكد الشيخ أن كلمة الريح إذا كانت مفردة، أنها من جنس التعذيب، وإن رأيتها مجموعة رياح فإنها من الرحمة. وضرب مثلا بقول الله تعالى: **وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوْقَحًا** (الحجر ٢٢)، **وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيَاحَ الْعَقِيمَ** (الذاريات ٤١ - ٤٢). ويضيف الشيخ: «العلم الكوني يسند ذلك، لأن معنى رياح لو كانت قادمة من جهة واحدة، فإنها تكون قوية، أما رياح فمعناها أنها تتقابل، من أكثر من جهة، والرياح حين تتقابل على الأشياء، هذا ما يثبت الأشياء في مواضعها». وعلل الفرق بينهما في موضع آخر: «إن الريح لو جاءت من ناحية، أصبحت إعصارا بخطم الأشجار، لأن الناحية المقابلة لا توجد فيها رياح تقاوم. إذن ناطحات السحاب والأبراج والجبال، ما الذي يجعلها تثبت على الرغم من أن الأرض تدور وتتلف؟، أن الرياح تأتي من أكثر من اتجاه، بدليل إنهم عندما يفرغون الهواء من ناحية فيؤدي إلى سقوط المقابل لها في الناحية

الأخرى». ويؤكد فتحي زيدان وبثت نفس المعنى للفظي الريح والرياح بقوله: «استعمل القرآن الكريم (الرياح) فيما هو نعمة وخير للإنسان، قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ (الأعراف ٥٧)، و (الحمر ٤٦) و (الروم ٢٢)، في حين استعمل القرآن (الريح) في مقام العذاب، قال الله تعالى: ﴿إِذْ جَاءَتُكُمْ جُنُودٍ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِحًا وَجَنُودًا لَمْ تَرُوهَا﴾. (فتحي زيدان، ١٤٤١، ص ٥٨٣)، ويقول فهمي التزهي: «كل شيء في القرآن من الريح عذاب وكل شيء في القرآن من الريح رحمة» (فهمي التزهي، ٢٠١٧، ص ٣٧).

النتائج

بعد هذا الاستعراض لموقف الشيخ الشعراوي من الفروق اللغوية يمكن الخروج بالنتائج التالية: إن المباحث المتعلقة بالفروق اللغوية بين الألفاظ القرآنية تشَكَّل مادة دسمة للدراسة والتحقيق، بغية فهم معانٍ الألفاظ القرآنية ودلالاتها، ومحاولة فهم هذه الفروق والأسلوب الفريد والأسرار الخفية في القرآن مفيدة جداً في معرفة تعاليم القرآن وفهم منهجه واتجاهه في القضايا المختلفة وكذلك دقائقه اللغوية وطابعه الفنية، وتفسح المجال لفهم شامل ودقيق لمعاني القرآن الكريم ومفاهيمه السامية.

لقد اعنى الشيخ الشعراوي بالفروق اللغوية، وبتخرجهما وتوجيههما، وأنكر الترافق ورأى أن كل لفظة لها مدلولها الخاص بها حيث لا يمكن الاستعاضة عنها بلفظة أخرى ترافقها، ومن خلال هذه المباحث حاول كشف أغوار المعاني وبيان أسرارها في الذكر الحكيم.

يمكن تصفيف أنواع الفروق اللغوية في تفسير الشيخ الشعراوي إلى التفريق باعتبار الاختلاف في حرف واحد، والخصوص والعموم، والإطلاق والتقييد، وصفات اللفظين، واختلاف الصيغة، واختلاف الحركة، والضد والنقيض، والذات والعرض، والإفراد والجمع.

أهم ميزة يتميز بها تفسير الشعراوي في التفريق اللغوي هي أنه اتَّخذ أسلوب تبسيط العلوم وإيصالها لل العامة، فتوخى المنهج التمثيلي والقصصي في التفريق اللغوي للفظ القرآني وحاول بيان معانٍ الألفاظ المتقاربة وتبسيطها، بحيث لا يستعصى معناها على المتلقى، عالماً كان أو متنقاً أو أمياً، وبينما يعبر عن الفروق، فإنه يدعّم بحثه بأمثلة تطبيقية ملمسة تقرب المعاني البعيدة والمفاهيم الذهنية وتجلي مقاصده، ومحاول ربط نص القرآن بشؤون الحياة بتقديم أمثلة من الحياة اليومية.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- ابن جني، أبوالفتح. (د. ت). *الخصائص* (الطبعة الثانية) (محمد علي النجار، تحقيق). دار المدى.
- ابن فارس، أبوالحسين. (١٤٢٩). *مقاييس اللغة* (أنس محمد الشامي، تحقيق). دار الحديث.
- أنيس، ابراهيم. (١٩٩٢). *في اللهجات العربية* (الطبعة الخامسة). مكتبة الأنجلو المصرية.
- بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن. (١٩٧١). *الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق*. دار المعرف.
- التعالي، عبد الرحمن. (١٩٩٣). *فقه اللغة وأسرار العربية*. دار المعرف.
- الدوري، محمد ياس خضر. (١٤٢٦). *دقائق الفروق اللغوية في البيان القرآني* (أطروحة دكتوراه). جامعة بغداد، كلية التربية.
- الراغب الأصفهاني. (١٤٢٦). *مفردات الفاظ القرآن الكريم* (صفوان عدنان داودي، تحقيق). منشورات طليعة النور.
- السعان، محمود. (١٩٩٠). *علم اللغة مقدمة للقارئ العربي*. دار النهضة العربية.
- السمين الحلبي، أحمد بن يوسف. (١٤١٧). *عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ* (باسل عيون السود، تحقيق). دار الكتب العلمية.
- الشاعر، محمد بن عبد الرحمن. (١٩٩٣). *الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم*. مكتبة العبيكان.
- الشعراوي، محمد متولي. (١٩٩١). *تفسير الشعراوي* (أحمد عمر هشام، خرج أصله وراجع أحاديثه). مطبعة دار أخبار اليوم.
- الصالح، صبحي. (١٩٧٦). *دراسات في فقه اللغة* (الطبعة السادسة). دار العلم للملاتين.
- عبد الرضا، مني حسن. (١٤٤٥). *التفسير القرآني عند أهل البيت* (عليهم السلام) وجمهور المسلمين؛ *الفروق اللغوية أنموذجا* [رسالة مقدمة إلى مجلس كلية العلوم الإسلامية]. جامعة كربلاء.
- عبدالتواب، رمضان. (١٩٨٠). *فصول في فقه العربية* (الطبعة الثانية). مكتبة الخانجي.
- العسكري، أبو هلال. (١٩٩٠). *الفروق اللغوية*. دار المعرف.
- فتحي زيدان، عبد الجبار. (١٤٤١). *الفروق اللغوية في القرآن الكريم*. دار ابن النفيس.
- فهمي النزهي، علي. (٢٠١٧). *الفروق اللغوية في تفسير الكلمات القرآنية*. الدار العالمية للنشر.
- ناصري، عقبة بن نافع. (٢٠٢١). *باحث الفروق في مدونات التفسير، الجامع لأحكام القرآن أنموذجا*. مجلة جسور المعرفة، ٢(٢)، ٥٥٣-٥٧٤.
- <https://asjp.cerist.dz/en/article/152451>

نعمه الله الجزائري، نور الدين. (١٤٢٤). *فروق اللغات في التمييز بين مفهاد الكلمات* (محمد رضوان الديمة، تحقيق وشرح). مكتبة الرشد.

چکیده‌های انگلیسی

Descriptive Semantics of the Symbolic Meanings of "Black" and "White" in the Holy Quran in Terms of Semantic Relations

Khadijeh Zarei*

(PhD Student, Department of Arabic Language and Literature, University of Tehran)

Ali Baqer Taheri Nia

(Professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Tehran)

Abstract

The symbolic meaning of words is often used for natural phenomena and animals which have maintained their symbolic meaning through different eras; in order to fully understand their meaning, the mere consideration of their apparent meaning is not enough and one must discover their symbolic meaning. The present study was conducted using descriptive-analytical approach to investigate the symbolic meaning of the words "black" and "white" in the Holy Quran in relation to semantic relations including semantic inclusion, synonymy, and paradigmatic and syntagmatic relations. The results obtained from the present study showed that the colors of nature are divided into two general categories in the Holy Quran including melancholic colors which are dark colors, and joyful colors which are bright colors; in addition, black and white are among the colors used for sadness and happiness. Black color is used to denote to adversity and white color is used to denote to felicity, in terms of symbolic meaning, these words have hyponyms whose symbolic meaning is the same as black and white semantically. Also, their semantic connection with their hyponyms in terms of symbolic meaning shows the semantic coherence in the Holy Quran regarding the symbolic meaning of black and white words. It also indicates that these words have maintained their symbolic meaning in their structure and context; in some verses of the Holy Quran, they are synonyms and antonyms not only in their apparent meaning but also in their symbolic meaning. The paradigmatic and syntagmatic relations between these words is indicative of the coherence of the Holy Quran and the semantic relation between the symbolic meanings of the mentioned words.

Keywords: symbolic, black, white, semantics, descriptive semantics

Bushian Discourse Analysis in Representing Transcendental Meanings of the Sermon of Ashbah

Alireza Delafkar*

(Faculty Member, Department of Quranic Sciences and Hadith, Payame Noor University, Tehran, Iran)

Samira Heidari Rad

(PhD Student, Department of Arabic Language and Literature, University of Yazd)

Leila Qanbari Boroujeni

(Faculty Member, Department of Arabic Language and Literature, Payame Noor University, Tehran, Iran)

Abstract

Semiotic signs in the discourse process lead to the reconstruction of semantic operations. From semiotics point of view, signs are in interaction, opposition, adaptation and competition with each other, and during that, they form performance, state, tensive and existential discourse systems. Relying on semiotics approach, the present study tries to analyze existential signs in Ashbah sermon. Existence or the existential object is in the position between Dasein and Transcendence, and according to the context of the sermon, it achieves its perfection by passing through different Daseins. The goal of this research is to achieve the process of transferring meaning and passing semiotic signs from a negative state to a positive one. The results of this research are as follows: Simultaneously with the operation of discursive attachment or connection, the "I of the speaker" is placed in opposition between imperfection and perfection with the phenomenal presence of "أنت = God" and semantic transformation occurs; Borders and distances between Creator and creature are eliminated, and as a result, the negative state reaches the positive one, namely the transcendence of presence. In this discourse, the subject passes through tension-oriented semiotic signs in order to pass from the negative state to the positive state of Dasein. In the discourses related to the creation of the heavens, angels, and the earth, the intense and extent dimensions of meaning fluctuate and form increasing, decreasing, and ascending schemas that lead to semantic operations. Therefore; The functions of discursive detachment and connection and tension-centered signs in the Ashbah sermon, provide the process of transferring meaning to a positive state.

Keywords: discourse, semiotics, existential object, the sermon of Ashbah

Patterns of Verbal Aesthetics of Ethics in the Supplications of Al-Sahifa Al-Sajjadiyah in Light of the Semantic Field Theory

Mahmoud Reza Tavakoli Mohammadi*

(Assistant Professor, Department of Arabic Language Teaching and Literature, Farhangian University, Tehran, Iran)

Ali Khaleqi

(Assistant Professor, Department of Arabic Language Teaching and Literature, Farhangian University, Tehran, Iran)

Abstract

Sahifa al-Sajjadiyya is a valuable collection of the supplications of Imam al-Sajjad (peace be upon them) that have great importance from various religious and literary angles. One of the ways to uncover the meanings and the Imam's messages hidden within them is to benefit from theories of linguistics and semantic fields. The semantic field consists of a group of close meanings or words that are characterized by the presence of common semantic elements or features, and thus the word acquires its meaning in its relationships with other words, because the word has no meaning alone, but rather its meaning is determined by examining it with the words closest to it within the framework of one group. The important turning point in the issue of semantic fields appeared at the hands of the German scientist (Trier), and for the Arabs, it began with the emergence of linguistic messages that collected existing words and expressions: such as horse messages, plant messages, and many others. The article seeks to explain the semantic fields of morals words in the Sahifa al-Sajjadiyya and highlight the aesthetics of the word. Imam Sajjad's morals words were confined to two semantic circles: goodness and ugliness. The researcher also demonstrated the semantic relationships between the morals field in the Sahifa al-Sajjadiyya, which is considered a mirror that reflects the contents of the literary text according to the creator. The researcher reached a descriptive analytical approach and achieved several results, the most important of which are: There are semantic relationships within every semantic field, and these relationships in no field do not deviate from the following: synonymy, inclusion or inclusion, the relationship of the part to the whole, opposition, dissonance, substitution, compatibility, and verbal conjunction. The semantic field of good morals in the Imam's prostration sheet contained many circles, the circle of praise and gratitude coming at the top, and the frequency of many other words increased in varying proportions, including: apology, asking for forgiveness, honesty, chastity, kindness, secrecy, immunity, good speech, and asking. Covering, protection, supplication, etc. Imam's style is unique and distinct, as he chooses his words creatively and organizes them in a pleasant manner that affects the reader's hearing, in addition to his linguistic repertoire and his ability to find the most appropriate word.

Keywords: semantic fields, ethics, Sahifa al-Sajjadiyyah, good deeds

The Rhetoric of the Common Aspect in the Similes of Nahj al-Balagha and Its Relation to the Two Elements of Comparison Based on the Theories of Brooke-Rose and Andre Goatly

Asgar Babazadeh Aghdam*

(Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Quranic Sciences and Teachings, Qom, Iran)

Jamal Talebi Qarah Qeshlaqi

(Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Farhangian University)

Ebrahim Namdari

(Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Ayatollah Boroujerdi University, Boroujerd, Iran)

Abstract

The quasi-ring face of the connecting sides is considered a metaphor. The message of each metaphor is quasi-summarized. Therefore, based on it, the degree of innovation, creativity, artistry, purposefulness and conceptual style of each text can be inferred. Nahj al-Balaghah sermons have a unique method in word choice, literary style and rhetorical aspects. One of these components, the study of which can show another part of the genius of Imam Ali's (AS) theology and show the difference of this text with other literary texts, is similes from the perspective of the type of pseudo-face and its relation with similar and It's similar. Brooke Rose and Andre Gottli, two contemporary linguists on how to analyze the pseudonym and its relationship with the parties of the simile, believe that by examining the type of pseudonym and the quality of its interaction with the simile and the simile, the value of each simile can be measured in the text. The present discourse intends to evaluate the similes of Nahj al-Balaghah from the perspective of the opinions of the two mentioned linguists, leaving aside the repetitive topics of simile and what has been said in traditional rhetorical sources about the types of similes. Finally, it has been concluded that the similes of Nahj al-Balaghah are all functional and have a high imaginative and imaginative dimension, which serves to strengthen the thinking, intellect and guidance of human beings, and is completely far from the obvious, ordinaryism and ordinary descriptions.

Keywords: Nahj al-Balaghah, simile, pseudo-face, Brooke Rose, Andre Goatli

The Influence of Islam on the Poetry of Abdullah bin Rawaha and Its Analysis from the Perspective of Social Criticism

Seyed Mohammad Reza Khezri

(Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Shahid Beheshti University, Tehran)

Abdullah Nourizad*

(Visiting Professor, Gonbad Kavous University)

Abstract

Islam has become a reason for creating new concepts in literature, or a reason for reforming, approving, or confirming some contents. Poets of early Islam defended Islam with all their literary and military power, and the most prominent of these poets was Abdullah bin Rawahah. In this research, we investigated the impact of Islam on the poetry of Abdullah bin Rawahah and the level of his influence by Islam, then his critical view of some standards in pre-Islamic society and his tireless effort to reform them with the weapon of poetry and literature from the perspective of social criticism in accordance with the descriptive analytical approach. Through this research, we concluded that Abdullah bin Rawaha's Islamic poetry is full of purely Islamic contents and concepts approved by Islam. One of the most important things that our poet addressed is the subject of martyrdom for the sake of God Almighty, in which he explains that the afterlife is the goal, and that this world, with its trappings, is a means to reach eternal bliss. He calls on everyone to follow the truth before it is too late, to be steadfast in working in it, and to be upright according to the mediators. In his poetry, Ibn Rawaha makes use of Islamic meanings that were not present in pre-Islamic poetry, such as intercession, angels, the message, resurrection, and... One of the most important features of the impact of Islam on his poetry is the reform of some poetic arts such as praise, lamentation, and satire, so these arts came with an Islamic character far from the harshness and abhorrent exaggeration of pre-Islamic times.

Keywords: Abdullah bin Rawahah, Islamic poetry, Islamic contents, social criticism

The Structure and Cohesion of the Verses of Surah Al-Mutaffifin with Reference to Neil Robinson's Model

Ahmad Rabbani Khah*

(Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Payame Noor University, Tehran, Iran)

Zahra Ghorbani

(Master's Degree in Quranic Sciences and Hadith, Payame Noor University, Nishapur Center)

Abstract

In the 20th century, when the views of some Westerners regarding the separate reading of the verses of the Qur'an were proposed, the connection and continuity of the verses, which were discussed in the past under titles such as order and the science of timing, were pushed towards the thematic unity of the surahs. In the last few decades, most of them have a linguistic approach and thinkers in the field of Quranic studies have explained the continuity of Quranic verses by using common and modern scientific methods. Neal Robinson is also among the Quran scholars who, based on a new approach and using rhetorical analysis, which is a method of text analysis, has shown the reverse and symmetrical structure of some long Madani surahs. Considering the importance of adopting linguistic methods in the analysis of the continuity of the text of the Holy Qur'an and the position of the subject in contemporary Qur'anic studies, as well as the lack of consensus on the Meccan and civility of Surah Mutafin, in the present study, an attempt is made to explain the possibility of the continuity of the verses of Surah Mutafin with The use of Neal Robinson's model should be investigated. After determining the sections of the surah, it is shown by the use of hook words that the consecutive sections are related to each other, and the governing structure of this surah is a symmetrical structure, and the pattern of reverse order in this surah is: A B B'A. Also, by relying on verbal signs and key words available with Robinson's analytical model, the Meccanness of Surah Motafafin is strengthened.

Keywords: Surah al-Mutaffifin, continuity of verses, Robinson, reverse order

A Comparative Study of the Accusative and Nominative Infinitives in Quran Translations through the Analysis of Meaning Components (Translations of Fouladvand and Meybodi)

Mahmoud Shahbazi*

(Faculty Member, University of Arak, Iran)

Mehdi Vahedi Kia

(Faculty Member, University of Arak, Iran)

Abstract

In the language of the Qur'an, the infinitives are used as raised and raised. The infinitive appointed and raised have a difference in meaning, sometimes raised is used as a news or starter, and sometimes as appointed as a substitute for the verb or emphasis of the present article with a descriptive method and using the "component analysis" model of meaning, to compare He has discussed the two structures of the infinitive Salam and Al-Naz' and their semantic difference in the Qur'an, and by comparing two selected translations from the literal and the semantic, he has tried to show how the translators have acted in the translation of the two infinitives, and whether for these two infinitives, especially for installed mode, have they achieved an exact equivalent in Persian language or not? The results of the investigation of these two infinitives show that one should not have the same judgment about the infinitives, both in terms of semantic function and in terms of translation. Salam indicates the beginning and salam indicates its response, and salam unlike salam is almost untranslatable. There was. Foladvand in the translation of Salam and Meibdi in the translation of the punishment had a better performance. The future study can be a part of the descriptive studies of the translation from Arabic, especially the verses of the Qur'an. In addition, the present study can be useful in explaining the challenges of translation from Arabic and providing some solutions to solve it.

Keywords: Quran, infinitive, component analysis, translation

Analysis of Religious Symbolism in the Poem "with my soul, your tenderness" by Poet Luay Habib Al-Hilal

Rasoul Balavi*

(Professor in the Department of Arabic Language and Literature, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran)

Taher Bavi

(PhD Student, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Theology and Islamic Knowledge, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran)

Abstract

Symbolism in modern poetry is a common feature among most poets, where the use of symbols varies from simplicity to depth, harmonizing with the intellectual sequence and contributing to enhancing the beauty of the poem, increasing its depth of meanings, and its powerful impact on the reader. Due to this importance, we decided to study the manifestations of symbolism in the poem "With My Soul, I Crave Your Tenderness" by the Saudi poet Luay Habib Al-Hilal. The poem has received acclaim and interaction from the audience, especially the enthusiasts, as it speaks about Lady Khadija, peace be upon her, and narrates the condition of the Prophet Muhammad, peace be upon him, after her loss in the year of grief. This study aims, according to the descriptive-analytical method, to analyze the symbols used in the poem, explore its cultural and historical context. The study revealed symbols related to religion, faith, love, loss, the symbolism of women, and their active role in life. One of the most important conclusions we reached is that Lady Khadija, peace be upon her, in this poem symbolizes dignity, strength, and support, while other religious figures symbolize patience, strength, and challenge, such as Lady Fatimah Al-Zahra, Imam Ali, and Qasim son of the Prophet, peace be upon them. As for religious and historical places like the Kaaba and the Shu'ab Abi Talib, they came to reveal the fundamental role played by Lady Khadija, peace be upon her, in the early days of Islam.

Keywords: contemporary Arabic poetry, religious symbolism, Luay Habib Al-Hilal, poem "with my soul, your tenderness"

Themes of Resistance Literature in the Poetry of Mutawakkil Taha, the Resistance Poet of Palestine

Arman Mohammadi Raygani*
(Assistant Professor, Payame Noor University)

Abstract

Mutakal Taha is one of the prominent contemporary Palestinian poets who has used his poetic art to create valuable works in the field of resistance literature and depicting the horrific events of the Palestinian land, and their sacrifices and struggles. His poetry is a picture of the steadfastness, freedom-seeking and struggles of the Palestinian people and the horrendous crimes of the Zionist occupiers. The poet, with an understanding of the sensitive atmosphere of his time, seeks to fulfill his social mission of raising awareness among the Palestinian people and continuing steadfastness until he achieves his aspirations. However, in the shadow of other great figures of resistance literature, he has not been introduced as he deserves and has been somewhat neglected. In this context, this research, using an analytical and descriptive method, explores the most important themes of resistance in his poetry. The findings of this research show that; With his rich poetic feeling and power of expression, he has been able to beautifully depict the sacrifices of the oppressed Palestinian people and keep the spark of hope alive in their hearts. Description of the savagery of the occupiers and the depiction of their crimes, hope for freedom and liberation and return, struggle and invitation to steadfastness, keeping the Palestinian Intifada alive and supporting it, opposition to dialogue and compromise with the occupiers, peace-loving, description of the hardships of prison and steadfastness in the face of it, depicting the pain and suffering of Palestinian children, betrayal and policies of Arab leaders to the Palestinian cause, raising awareness and warning against trusting the enemy, are among the most important themes of Mutakal Taha's poetic discourse.

Keywords: Resistance literature, Palestine, Zionist, Mutakal Taha

A Study of Pragmatic and Rhetorical Argumentation in the Quranic Discourse (A Dialogue Between Brothers as a Model)

Kaveh Rahimi

(PhD Student, Department of Arabic Language and Literature, Kharazmi University, Tehran, Iran)

Soudabeh Mozafari*

(Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Kharazmi University, Tehran, Iran)

Ali Pirani Shal

(Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Kharazmi University, Tehran, Iran)

Ali Asoudi

(Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Kharazmi University, Tehran, Iran)

Zahra Naemi

(Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Kharazmi University, Tehran, Iran)

Abstract

This research will focus on Quranic texts that include dialogue between brothers related by blood, rather than brothers in other relationships. The aim of this article is to uncover the argumentative nature of the Quranic story and to illustrate its manifestations and forms through the dialogue between brothers, with the purpose of influence and persuasion. This study relies on a descriptive-analytical methodology, utilizing a pragmatic argumentative approach that describes the argumentative phenomena embedded in the Quranic story and analyzes and applies evidence according to the mechanisms of argumentative theory. The goal is to lead the recipient to accept submission and submission to God – the Almighty. Expected results of this study include: argumentative connections either contributing to the alignment and cooperation of arguments to achieve a single result, or the contradiction of arguments to achieve opposite results intended to be reached. The purpose of argumentative factors is to limit argumentative possibilities and constrain them. Rhetorical argumentation represents a mode of expression that enhances the ability to persuade. Division, or the breakdown of arguments into parts, is one of the most important rhetorical argumentative mechanisms in the story of the dialogue between brothers, especially in the words of the brothers of Yusuf (AS).

Keywords: modern rhetoric, Quranic discourse, pragmatics, argumentation, dialogue between brothers

Discourse Analysis of Prophet Solomon (AS) with His People and Animals in the Quran Based on Roman Jakobson's Theory of Communication

Hassan Esmailzadeh Bawani*

(Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz, Iran)

Ghader Ahmadi

(PhD Student, Department of Arabic Language and Literature, Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz, Iran)

Abstract

Jacobson, a Russian theorist, is one of the experts who has a complete view in the field of verbal communication. By relying on his approach, a comprehensive understanding of speech communication in a story can be achieved. In his theory, verbal communication has six emotional, persuasive, referential, meta-linguistic, empathic and literary components. The story of Hazrat Suleiman is one of the admonition-oriented stories and the element of dialogue has been assigned a high place in this story. The present research has analyzed the story of Hazrat Suleiman based on Jacobson's model with a descriptive-analytical method and explored the linguistic elements of Hazrat in verbal communication. The results of the research show that coherent verbal communication has been established in the story, and the emotional function of the Prophet was manifested in the use of mood adverbs, words and emphatic letters, depending on the audience's situation, and the Prophet used the persuasive function to inform the audience. In the meta-linguistic dimension, the codes are sometimes decoded without a time break and sometimes they are reopened in the next verses. Since his central goal was to guide and convey the message of divine truth, he mixed his words with literary arrays such as similes and metaphors so that the audience would be more receptive to his words.

Keywords: linguistics, the story of Prophet Solomon, verbal communication with people and animals, Roman Jacobson

Sheikh Al-Sha'rawi's Approach to Linguistic Differentiation in His Interpretation "Khawatiri Hawl al-Quran al-Karim"

Somayyeh Salmanian*

(Assistant Professor, Department of Theology, Bu-Ali Sina University, Hamadan, Iran)

Abstract

This research has taken Sheikh Metwally Al-Sha'rawi, one of the leading figures in contemporary interpretation in Egypt, as its subject, and his interpretation entitled "My Thoughts on the Holy Qur'an" as the subject of study and analysis. He sought to shed light on his position on the linguistic distinction between words with similar meanings, and from here came this research to stand on the linguistic differences in Al-Sha'rawi's interpretation, in which he took care to clarify the similar words in the Holy Quran, so he clarified the subtleties of Quranic words and their secrets by distinguishing between what is indicated by words that are thought to be synonymous due to the obscurity of their meanings. And the purpose of the research is to observe the differences and investigations and discover the meaning of the word and the purposes of the word, and the multiple meanings in the Qur'anic discourse in the light of this interpretation. And the research was based on the inductive method by following the discussions related to the linguistic distinctions of Al-Sha'rawi, and the plurals and anthologies, and then the analytical method by analyzing the models and discovering the foundations of the Al-Manhazh of the Sheikh in explaining the linguistic differences between the Qur'anic words. And I added the search to my list of results; Except that he did not accept the occurrence of synonyms in the Qur'an, and he paid attention to linguistic differentiation, exclusivity, and guidance, and he believed that all words have their own meanings and cannot be replaced by other synonyms, and through these discussions, he tried to discover the meanings and secrets of Dhikr al-Hakim. In expressing the differences, he relied on the allegorical and didactic style, and tried to express the meanings of the convergent words and simplifications so that the meanings do not disobey the listener, whether he is a scholar, an educated person, or an illiterate, and supported the discussion of the differences with concrete comparative examples of the convergence of distant meanings and mental concepts and the manifestation of intentions.

Keywords: synonymy, linguistic differences, interpretation, Sheikh Al-Sha'rawi